תנ״ך · אחרונים · הכתב והקבלה

הכתב והקבלה

רבי יעקב צבי מקלנבורג

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

הכתב והקבלה

רבי יעקב צבי מקלנבורג

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

תוכן העניינים

מאמר התורה 7
בראשית 21
פרק א 21
פרק ב 44
פרק ג 57
פרק ד 65
פרק ה 80
פרק ו 81
פרק ז 89
פרק ח 90
פרק ט 93
פרק י 104
פרק יא 106
פרק יב 111
פרק יג 118
פרק יד 121
פרק טו 125
פרק טז 140
פרק יז 145
פרק יח 151
פרק יט 164
פרק כ 169
פרק כא 174
פרק כב 178
פרק כג 190
פרק כד 194
פרק כה 204
פרק כו 222
פרק כז 227
פרק כח 251
פרק כט 258
פרק ל 261
פרק לא 270
פרק לב 274
פרק לג 278
פרק לד 282
פרק לה 288
פרק לו 293
פרק לז 294
פרק לח 305
פרק לט 310
פרק מ 316
פרק מא 323
פרק מב 336
פרק מג 343
פרק מד 346
פרק מה 351
פרק מו 355
פרק מז 359
פרק מח 364
פרק מט 369
פרק נ 378
שמות 381
פרק א 381
פרק ב 384
פרק ג 389
פרק ד 397
פרק ה 404
פרק ו 407
פרק ז 415
פרק ח 422
פרק ט 426

פרק י 432
פרק יא 439
פרק יב 441
פרק יג 479
פרק יד 489
פרק טו 495
פרק טז 502
פרק יז 505
פרק יח 509
פרק יט 515
פרק כ 530
פרק כא 549
פרק כב 573
פרק כג 591
פרק כד 608
פרק כה 616
פרק כו 624
פרק כז 627
פרק כח 629
פרק כט 646
פרק ל 652
פרק לא 661
פרק לב 668
פרק לג 678
פרק לד 701
פרק לה 713
פרק לו 724
פרק לח 725
פרק לט 727
פרק מ 727
ויקרא 730
פרק א 730
פרק ב 741
פרק ג 743
פרק ד 746
פרק ה 751
פרק ו 760
פרק ז 766
פרק ח 773
פרק ט 775
פרק י 776
פרק יא 782
פרק יב 798
פרק יג 802
פרק יד 816
פרק טו 827
פרק טז 833
פרק יז 846
פרק יח 849
פרק יט 861
פרק כ 883
פרק כא 892
פרק כב 904
פרק כג 917
פרק כד 939
פרק כה 944
פרק כו 966
פרק כז 977
במדבר 993
פרק א 993
פרק ב 998
פרק ג 999
פרק ד 1003
פרק ה 1005

פרק ו 1018
פרק ז 1025
פרק ח 1027
פרק ט 1029
פרק י 1033
פרק יא 1036
פרק יב 1043
פרק יג 1048
פרק יד 1055
פרק טו 1063
פרק טז 1084
פרק יז 1090
פרק יח 1092
פרק יט 1101
פרק כ 1111
פרק כא 1116
פרק כב 1125
פרק כג 1130
פרק כד 1136
פרק כה 1138
פרק כו 1142
פרק כז 1145
פרק כח 1150
פרק כט 1155
פרק ל 1158
פרק לא 1172
פרק לב 1175
פרק לג 1178
פרק לד 1181
פרק לה 1181
פרק לו 1188
דברים 1189
פרק א 1189
פרק ב 1200
פרק ג 1204
פרק ד 1207
פרק ה 1222
פרק ו 1234
פרק ז 1247
פרק ח 1254
פרק ט 1258
פרק י 1265
פרק יא 1270
פרק יב 1275
פרק יג 1295
פרק יד 1300
פרק טו 1313
פרק טז 1320
פרק יז 1345
פרק יח 1360
פרק יט 1368
פרק כ 1385
פרק כא 1394
פרק כב 1409
פרק כג 1428
פרק כד 1439
פרק כה 1450
פרק כו 1471
פרק כז 1486
פרק כח 1496
פרק כט 1502
פרק ל 1509
פרק לא 1514
פרק לב 1522

פרק לג 1536
פרק לד 1548
הערה 1556

מאמר התורה

אמר יעקב צבי ב"ר גמליאל מעקלענבורג ראיתי כי טוב לשום את הדברים הבאים בזה בפי התורה. כאלו היא תשא אמרים על שפתיה ותשמיע קולה ברבים. להודיע לבני אדם. על מה זה מעטים הם דבריה עד מאד במכתבה. בל יבוארו בלתי הנמסר מפה לאוזן חכמי דור: ולמה לא נכתב הכל בתורת אלהים מפורש באר היטב. לבלי השאר אחריה עוד שמיעת ביאורה מתורת הפה: והיא גם היא תורה להם דרכי למודיה. לחרוש בעמקי שרשי לשונה. לשום עין ולב על מהלך מליצותיה. עד אשר יפתחו בהן שערי אור תורת הפה. ויהיה **הכתב והקבלה** לאחדים בידי אנשי בריתה:

אליכם קהלת **יעקב** אקרא. וקולי אל בני ישראל. כי נחלת שדי ממרומים לכם אני. ואליכם לבדכם למורשה אנכי: לכם בית יעקב אל חי דבריו הגיד בי. לישראל חקים ומשפטים בי הודיע. ואלה העדות והחקים והמשפטים אשר הושם בי לפניכם: כלן אמרות טהורות. מזקקות שבעתים. כי רוח יי דבר בי. ומלתו על לשוני: בכל־מדברותי רוח אלהים מרחפת. אין מלה בלשוני אם מפי יי לא יצאה. ואין רוח בשפתי אשר רוח יי לא נססה בהן. כי מוצא פי יי כלם המה גם יחד: על כן אמרי מעטים הם. ולרוב דברים לא יפרצו. הלוא גם לאנוש עלי־ארץ לא נאוה שפת יתר. גם לאדם על־פני האדמה לא לו יאתה הרבות דברים: כי נפש המדברת מלאה לה תבונות אין־חקר. אין מספר לגדודי מדעותיה. לכן כלי הבשר יכבדו על הנפש. המה עליה לטורח: ואין תאוה לנפש בחברתם. לא ישרו בעיניה רוב רכבי מרכבת המשנה אשר לה עמהם. כי היא מגבהי מרומים מקורה. והם גוש עפר יסודם: היא מנשמת שדי מחצבתה. והם שכני בתי חמר מעמדם: ומה־לה לבת מלך כמוה. להוריד כבוד נפשה. לחבק חיק אמתה באשפתות מושבה: מה לה להנעים דברים. יסודתם בהררי קדש. עם שפחתה אשר על אדמה טמאה תשב: לכן גם אם בפקודת יוצרה תעבד את־האדמה אשר תחתיה. אם במצות אלהיה עליה שוכנת בבית הנפש לשמר חיי בשריה. לא תשכח בכל־זאת מעלת כבוד נפשה: כבת מלך פנימה תשב. צנופה בצניף מלוכה. כחקותה ציורי רעיונות קדושות על־חרש מחרשי אדמתה. מוצא שפתיה תשמר. אמרי פיה תשקל תמדד תספר ותמנה. בל יתגעלו חנם בלבוש ערות אמתה[1]: ואם לשפת אדם לא־נכון הכבר מלין. אף כי לאלהי עולם יי: אם לילוד אשה אמרי מצער נאוה תהלה. אף כי לאלהי הרוחות לכל־בשר: אמנם בדברי

[1] כמאמר החכמי'. כל מה שיתגדל האדם בבחינת שכלו. תקצר נפשו בשמוש כלי הדבור. וכן משפט גדולי המעלה. למעט תשמיש הדבור הגשמי. מוסכם למאמר חכמינו (פסחי' ג') לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה. והוא עדיף מלשון נקייה. ואמרו (חגיגה ה') גברא דלא ידע מאי מחוי לה במחוג יחוי קמי מלכא:

המעטים אשר לפניכם. חרותים משגים זכים וטהורים. באמרי מצער[2] אשר בלוחות תורתי. מפתחים פתוחי חותם מקדשי[3] יי. כי מגזרתם נגזרתי:

[2] ממה שבכמה מקומות בתורה יש אריכות וכפל דברים כבמעשה דאליעזר עבד אברהם (חיי שרה) וכן במספר ועבודת בני קהת ומררי (בפ' במדבר) מזה באנו לדעת כי מה שקיצרה התורה במקומות אחרות איננה מצד שמנהג לשון התורה הוא לקצר, אבל קיצור הלשון הוא מפני עומק הדברים ההם ויחייבנו להפליג החקירה בהם, ולהשתדל לעמוד על סוד כוונתם. כמ"ש הרלב"ג ס"פ פקודי וס"פ במדבר:

[3] כבר התעוררו מחברים גדולים, מה היתה כוונת נותן התורה ית' במסירת התורה שבע"פ חוץ מן הכתב כי אלו היו הדברים כולם כתובים ומסורים על ספר היינו נצולים מכמה מחלוקת אשר נפלו בין חכמינו הראשונים והאחרונים בכמה פרטים, עד שאמרו, ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו שלא ימצאו הלכה ברורה, וגם מהשכחה המצוי' בדברים שבע"פ, משא"כ אלו נכתבו בספר תורת אלהים, כי לא תשכח מפי זרעם, ולא היו יוצאים מהכלל כמה מפושעי ישראל שמצאו מקום להחנק בו כצדוק וביתוס; וגם רבותינו התעוררו על ספק זה, כאמרם ברבה (בכי תשא פמ"ז) בשעה שנגלה הקדוש ברוך הוא בסיני ליתן תורה לישראל אמרה למשה על הסדר, מקרא משנה תלמוד ואגדה אמר לו למדה לישראל, אמר לפניו רבונו של עולם אכתוב אותה להם, אמר לו איני מבקש ליתן להם בכתב, יעו"ש סיום המאמר ובילקוט (הושע סי' תקכ"ה) ויש קצת שנוי לשון ביניהם, ובעירובין (כ"א ב') אם יש בהן ממש מפני מה לא נכתבו, עשות ספרים הרבה אין קץ ע"ש רש"י. - והחכם ר"י אלבו כתב בעקרים (מ"ג פכ"ג) הסבה שלא נכתבה, לפי שהן רבות משיכילם הספר, וא"א שתהיה תורת ה' שלמה באופן שתספיק בכל הזמני', לפי שהפרטים המתחדשים תמיד בעניני אנשים במשפטים והדברים הנפעלים הם רבים מאד שיכילם ספר, ע"כ נתנו למשה בסיני ע"פ דברים כוללים נרמזו בתורה בקצרה, כדי שעל ידם יוציאו החכמים שבכל דור ודור הפרטים המתחדשים, והם הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם; ובזולת זה הדבר הנכתב לעולם יסבול פירושי', ואפשר שיובן בו שתי הבנות מתחלפות, עד שאפשר שתהיה הבנה האחת מסכמת לדעת האומר, והשניה מתחלפת לה מכל וכל והאריך בזה. ע"ש. ובאמת אין זו תשובה מספקת, כי אלו היתה התורה מסורה לפנינו מן נותן התורה ית' בשפה ברורה בלשון זך ונקי וכפי סדר ההלכות, כעין מה שבידינו בספר יד החזקה להרמב"ם וסמ"ג וכדומה היינו נצולים גם מן חסרון הסבות הנזכרות האלה (ע' בספר יפה עינים למר"ש יפה אשכנזי פ' שמיני) וכבר התעורר ע"ז בתשו' חו"י סי' קצ"ב ד' קפ"ה. ולדעתי יראה בזה לומר. שנהג הבורא ית' בנתינת התורה, כמו שעשה בכל הנבראי', כי כל הנבראי' שבעולם הם מורכבי' מחומר גשמי וצורה נפשית, כמו בצומח חומרו הוא גוף העשב וגוף האילן וגשמיותו, וצורתו הוא כח הטבעי שבו אשר על ידו הוא גדל זן ומוליד, והוא נפש הצומח, ובמדבר בשרו ואיבריו הוא חומרו, והצורה שבו הוא השכל החכמה והבינה והוא הנפש המדברת שלו, ובכל הנבראים צורתו הנפשית הוא עצם הדבר ובזולת העצם אין כאן דבר ולא כלום והצורה היא המגבלת אפשריות החומרי לשיהיה יוכל להצטייר כדבר מה לא כדבר בטל וריק, כי בהעדר הצורה מהצומח אינו צומח ובהעדר כח השכל וההכרה מן המדבר אינו עוד אדם, והנה חומר כל הנבראי' הוא נגלה ונראה לעינינו והוא הוא הנושא המושיט לנו אפשריות מציאות איזו דבר בפועל, ובזולתו לא היינו מגיעים לעולם להשיג שום מציאות למה שחוץ ממנו, כי עצם הדבר וצורתו הנפשית לעוצם דקותו ופשטותו אין אנו בשר ודם יכולים להכירו בשום אופן, וכל מה שאנו מכירים יושלם לנו רק מפאת השגיותינו איכות החומרי, שאיננו כ"כ דק ופשוט כהעצם, וע"י השגותינו איכות החומרי עם הידיעה שהחומר אין לו עמידה וקיום בפ"ע רק נשוא על דבר, עי"ז נתברר לנו בבירור גמור שיש כאן עצם מה הנושא זה האיכות (ואפשר לתת טעם מתקבל לכל זה, כי אין במסובב רק מה שבסבה, וכל הנבראים כולם הם מסובבים מן האמירה האלהי', כי הוא אמר ויהי, בדבר ה' שמים נעשו, ובעשרה מאמרות העולם נברא, והדבור הנגלה הוא מקושר במחשבה ורצון, שהוא כמו נפש לדבור והוא הנעלם ביותר. ודי בזה למשכיל). הנה כמו שכל הנבראים הם נגלים ונעלמים, נגלים מצד חומרם, ונעלמים מצד נפשם, והנגלה אין לו קיום מצד עצמו רק מצד כח הנעלם שבו, ככה התורה האלהי' אשר כל תכליתה היא להודיע רצון הבורא ית' לאדם את המעשה אשר יעשה כפי רצונו ית', היא נגלית ונעלמת, התורה הכתובה לפנינו בדברים גשמיים ועל ידי דברים גשמיים, רצונו זה גלוי לפנינו בפועל, דמיון כל החומריים שיש לפנינו מציאות איזה דבר גלוי בפועל, והתורה המסורה ע"פ היא הצורה הנפשית הנעלמת והעצם המקיימת את התורה שבכתב הנגלית, ובסורה ממנו אין עוד תורה כפי המכוון מן הנותנה לנו. וכבר ייחסו רז"ל ענין גוף ונשמה לתורה, כדאיתא במדרש הנעלם בראשית, נגלה של תורה הוא הגוף, והנסתר הוא הנשמה (עי' ערכי הכנוים) ואמרו במכדרשב"י (בהעלותך קנ"ב) אורייתא אית לה גופא ואינון פקודי אוריי' דאיקרון גופי תורה וגומר חכימין לא מסתכלין אלא בנשמתא (ובפקודי ר"ל) כל מה דהוא חשוב איהו טמיר וגניז ולא אדכר כ"כ בגין דיתכסי מה דאיהו בגניזו וטמירו, מה דאיהו באתגליא יתיר איהו אדכר, שמא דגניז איהו הוי' שמא דאיהו באתגלי' איהו אדני למהוי יקרא עלאה טמיר וגניז. ולזה יש קדימה

ועתה הלוא ידעתם בני ישראל. אם לא שמעתם עדת ישרון. כי יש יתרון רב לאמרי פה על־דברי מכתב[4]: אם פי איש ידבר חכמה. ובלשונו יפיק תבונה. אם בכלי מבטאיו יוציא מחשבותיו החוצה. פעם ישמיע קול דברים. פעם ידבר בקול מלחשים. פעם ירמוז בעיניו. פעם יורה באצבעותיו. גם ראשו יניע כה וכה. גם ימולל ברגליו. אין־מאומה בכלי בשרו. מכף רגלו ועד־קדקדו. אשר לא יהל בהם אור למחשך מחשבותיו: תנועות שונות

למאי דאתי מדרשא על מאי דמפורש בקרא, כדמיון קדימת הנשמה לגוף, כאמרם איידי דאתי' מדרשא חביבה לי' ואקדמה, ובברכת התורה אקדמו לעסוק בד"ת שהיא התורה שבע"פ ובתרי' ברכת אשר בחר שהיא ע"הת שבכתב (כמ"ש הרב מהר"י עמדן בסדר תפלה שלו). ואחרי שהתורה דומה בזה לכל שאר הנבראים לא נשאר עוד שאלת על מה עשה ככה:

יתבונן המשכיל כי דמיון התיחסות התורה שבעל פה עם התורה שבכתב, להתיחסות הנשמה אל הגוף, הוא דמיון אמתי עד מאד מכל צד, כי כמו ששם היוצר יתברך בטבע כל יצוריו שכחות הנפשיות הפנימיות מתרשמות בחיצוניות הגוף, עד שימצא המשכיל רשומים וסימנים מובהקים בגוף אשר בם מתגלים לעיניו כל כחות הנפשיות הפנימיות ומדותיה, עד שיוכל לדון על האדם על מה אדני טבעי מדותיו הטבעו הן טובות הן רעות, ויוכל לדעת אם נטיותיו אל הנדיבות אל הקנאה אל השקר אל הכעס אל המתינות ושאר מדות הנפשיות, כמו שלמדונו רז"ל במכדרשב"י (יתרו ד' ע') באמרם מתחלפין חיזו דרשימין וקמיטין במשכא דבר נש לפום עובדוי, אית לאסתכלא בדיוקנין דבר נש בחוטמא בשפון באפי באזני, שרטוטין דידין וגומר, והודו לדבר זה חכמי פהיזאנאמיא (עמ"ש במצורע ובשר כי יהיה). ככה נרשמים בתורה שבכתב סימנים מובהקים, אשר מהם יתגלה לעין המשכיל באמת חלק הנסתר שבתורה; והסימנים המובהקים האלה אשר מתוכם מתגלים תעלומות חכמת התורה, הם הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, הנקראים גם סימני' (כאשר אזכיר בהערה רביעית), וכן דתי מרוצת מליצת התורה הם הם הסימנים, לאיש היודע ומבין שרשי ל"הק על אמתות עמקם, לראות גלוי ומפורש בס' תורת משה איש אלהי', הדינים הרבים ותולדי תולדותיהן אשר למדונו חכמי המשנה והתלמוד ברוח ה' אשר עליהם. - והטעם שלא נכתבה התורה בשפה ברורה, עד שלא תהינה בה שתי הבנות מתחלפות, הוא לדעתי כדי להעלות ביתרון מעלה את מדרגת הולכי בתורת ה' לפי הכוונה האמתי שבה, וזה: כי יתרון האדם על הברואים אינה אלא במה שהבחירה בידו לבחור בטוב מבהפוכו, אשר מצד בחירותו החפשית יוכל להשתלם ולהתעלות במעלה רמה, ולזה יותר שיש לו לאדם מתנגדים המטים אותו לרע, יותר מעשיו חשובים אם יתגבר לעשות הפך ההתנגדות, וזה אחד מן הטעמים לצדיק ורע לו, ורשע וטוב לו בעולם הזה, להגדיל כח ההתנגדיות לעיני הצדיקים, ובזה מעשיהם יותר חשובים, בהצטרף אל התנגדית טבע גופם גם ההתנגדיות חוצה להם, וכן לפעמים נותן הקדוש ברוך הוא ממשלה לנביא שקר הרוצה לעקור דבר מ"הת, שיוכל לעשות נפלאות מחודשות ומעשים נוראים נפלאי' מבהילים, וכ"ז אינו רק לבחינה ונסיון, שיתברר ויתודה תוקף אהבת המאמינים בתורה אמתית, כמבואר בכתוב (ראה י' ג) כי יקום בקרבך נביא וגו' ועשה אות, כי מנסה ה"א אתכם. ובמדרש הנעלם (וירא ק"ו ע"ב) לא ברא הקדוש ב"ה ליצר הרע אלא לנסות בו בני אדם, ועיקר נסיון העקדה היה בדרך זה, כי הוא יתברך אמר: והעלהו שם לעולה. וזה כולל שתי כוונות מתחלפות, ולראות אם יבחור אברהם להבין בו לכוונה שהיא להחמיר עליו כמבואר שם בפ' עקב אשר שמעת בקולי. ולסבה זו עצמה, כאשר כתבה התורה המצות אשר יעשה אותם האדם בזה וחי בהם בבא, לא כתבה אותם בלשון ברור עד שלא יהא מובן ממנו רק כוונה אחת, כי אז לא היתה מלחמת הבחירה בידי אדם רק בבחינת עצמו, אם להתגבר על יצרו ולשמוע את דבר ה' אשר צוה עליו, או ללכת בדרכי יצרו הרע המיעצו ללכת עקלקלות הפך עצת ה' ומצותיו, אמנם עתה כאשר בלשון התורה עצמה יש להבין בה כוונות מתחלפות, אשר האחת ממנה לבדה מסכמת לדעת נותן התורה ית', אמנם השניה מתחלפת לה מכל וכל, עד אשר נקל לו לאדם למצוא בתורה עצמה עוזרים ללכת אחרי שרירות לבבו הרע, כי יהפוך דברי אלהים חיים להסכי' עם דעתו הנפסדת מצד נטיית תאוותיו הרעים, ולכן איש אמונים המתחזק ללכת מישרים בדרכי התורה כפי כוונתה האמתית המסכמת עם דעת הנותנה, מלבד המלחמה הפנימית שיש לו מצד טבע יצרו, יש לו גם מלחמה עם מה שחוץ ממנו, לבלי נטות בדעת התורה אחרי כוונתה המתחלפת לאמתית, הנה בזה מעלתנו גדולה מאד, כי יותר שהמלחמה כבדה אל האדם יותר תגדל מעלת נצחונו בה. זה הנראה לדעתי בזה. דומה לזה ארז"ל (ב"ר פ' ח') נעשה אדם בצלמנו בשעה שהיה משה כותב התורה כיון שהגיע לפסוק זה אמר לפניו. רבש"ע מה אתה נותן פתחון פה למיני' אתמהה! אמר לו כתוב והרוצה לטעות יטעה. ע"ש. ועל כיוצא בזה אמר הנביא כי ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם וגו':

[4] אף שבשאר ענייני' כמה מעלות טובות לכתב יתר על הלשון. כמבואר בעליית הכתיבה להר"י עמדן ד' שכ"ז:

כמו אלה כאור נגה הם לעיני כל־רואה בם: כמפתחות בידי השומע לפתוח בהם דלתות חדרי משכב רעיונות המדבר. התמדתו בדבור ומעמדו בו. התחזקו במבטא שפתיו והתרפותו עמהם: כקנה מדה הם בידי מאזין דבריו. לרדת ולדרוש בם עמק דעתו. לעלות ולחקור רום גבהות לבו בדרכי תבונותיו: בהם כה וכה יפנה. למדד אורך דליות חכמת פניו ורוחב בינתו. ידרש ויחקור וידע האמת לאמתו: על כן אוזן שומעת פי תבונות בקרב חכמים תלין גם היא: כי מוצאי פי המדבר. חיים הם למוצאיהם. לכן יוסיפו דעת בלב שומעיהם: אבל דברי מכתב אין בהם מאומה מכל אלה. כפגרים מתים כלם שכבים לפני רואיהם. אין רוח חי מרחפת עמהם. אין בהם מראה דעת ותבונה: לכן יבערו ויכסלו כל רואי־בם. כעס בחק כסילים יניחו. מכאוב בלב בער יוסיפו. ובלא חכמה ימותו: ואנכי תורת אל חי. אני תורת משה איש האלהים. משה אשר פי יי יקבנו. לעבד הנאמן בכל בית יי. אשר עליו דבר צור ישראל. פה אל־פה אדבר בו. כאשר ידבר איש אל־רעהו. הוא באזניו שמע דברי אלהים חיים. ובעיניו תמונת יי הביט וראה: לכן גם מפתחות חכמתי לא נמנעו ממנו. לפתוח בם דלתות שערי תבונתי. גם קנה המדות נתן בידו. לדרוש ולחקור ולדעת את־הארכה מארץ מדתה. הרחבה מני ים. העמוקה מן־התהום והגבוה מן־השמים: לרחב לב נבון כמוהו אין־חקר. בלבבו הבין כל־אלה. והיו לאחדים בידו[5]: ציר אמונים כזה מרפא לנפש. במלאכות יי מלא דבריו אחריו. הוריד מתנה זאת

[5] מתועלת הסדר בלמודים הוא דרך הסובב את כל דברי החכמה ע"י גדר וגדרים לנתח לנתחים חלקי הגדר הקודם ולהגבילם בגדרים בקיצור נפלא באופן שיקמוץ הלומד ממנה מלא קמצו את הזכרתה, והכל בקיצור נפלא וברישׂ מלין כמאמרם בספרי יערוף כמטר לקחי היה ר"י אומר הוי כונס ד"ת כללים שאם אתה כונס פרטים מיגעים אותו, ואמרו בתנחומא כי תשא ע"פ ויתן אל משה ככלותו, כל מ' יום שעשה משה מלמעלן היה לומד תורה ושכחה ולבסוף אמר הרי באו מ' יום ואיני יודע דבר, מה עשה הקב"ה משהשלים מ' יום נתן לו התורה במתנה שנאמר ויתן אל משה ככלותו, וכי כל התורה למד משה והלא כתיב ארוכה מארץ מדה, אלא כללים למדה הקב"ה למשה שנאמר ככלותו. ע"כ. לכן יפה אמרו רבותינו שעשרת הדברים הם כלל כל התורה כלה. ובמדבר רבה (נשא י"ג רנ"ד) כף אחת עשרה זהב מלאה קטרת אלו עשרת הדברות שהיו כתובים בלוחות שתרי"ג מצות כלולות בהן וכן אתה מוצא תרי"ג אותיות מן אנכי עד אשר לרעך כנגד תרי"ג מצות וז' יתרות כנגד ז' ימי בראשית ללמדך שכל העולם לא נברא אלא בזכות התורה, והכא איתא [בפ' י"ח ד' רע"א] הלוחות היו בהן תרי"ג מצות כנגד אותיות מן אנכי עד לרעך וכולן נתנו למשה בסיני שבהן חוקים ומשפטים תורה משנה תלמוד ואגדה וכ"כ רש"י [משפטים כ"א] בפ' ואתנה לך את לוחות האבנים והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם כל שש מאות ושלש עשרה מצות בכלל עשרת הדברות והעיד שם כי רבינו סעדיה פירשם באזהרות שייסד לכל דבור ודבור מצות התלויות בו, וכבר השתדלו בזה גדולי הראשונים הרמב"ן בפי' לשיר השירים וכן הראב"ן זקנו של הרא"ש בס' מאמר השכל לייחד לכל דבור כמות מה מן המצות עד שעולות לתרי"ג, וכ"ד רז"ל [ברכות ה'] ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם לוחות זו עשרת הדברות תורה זו מקרא והמצוה זו משנה להורותם זה הגמרא מלמד שכולם נתנו למשה מסיני. [ובמגילה י"ט] ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, וכ"א במכדרשב"י [שמיני מ'] ואתנה לך את לוחות האבן התורה והמצוה, והתורה זא תורה שבכתב והמצוה זא תורה שבע"פ [וביתרו צ' ב'] באלין עשר אמירין אתגליפו כל פקודי אורייתא גזירין ועונשין דכיא ומסאבא ענפין ושרשין, הנה לדעת רז"ל אשר כתבתי להורותם חוזר גם על התורה והמצוה שהכל היה כתוב על שתי הלוחות. עי"ש ברא"ם. ואמרו בש"הש רבה [בפ' הביאני המלך חדריו] ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים אלו עשרת הדברות עשרה למקרא ועשרה

לתלמוד, ואמרו [במדבר רבה פ' י"ג, ובש"הש רבה בפ' ידיו גלילי זהב] שבין כל דבור ודבור שהיו כתובים בלוחות, פרשיותיה ודקדוקיה של תורה היו כתובים, ובתלמוד ירושלמי [פ"ו דשקלים] אמר בלשון זה: בין כל דבור ודבור דקדוקיה ואותיותיה של תורה יעו"ש ודא ודא אחת היא. ובתקונים [ע"ט ע"ד] מסורת זעירא ומסורת רברבא אלין תרין מסורת אתמסרו לידוי דרעיא מהימנא למינדע ולאסתכלא עד דנחתו אתוון ואתחקקו על לוחיא אבנין וחקיק להון סחרניה דאתוון, ויראה כוונתם בזה כי מלבד עשרת הדברים הכתובים לפנינו היו שאר חלקי התורה ופרטי' מבוארים בין דבור לדבור אם ברמיזת התיבות או בגמטריאות או בצורת האותיות הכתובים כהלכתן או המשתנות בצורה כגון הלפופות והעקומות וזולתם או בקוצי האותיות או בכתריהן כמ"ש רבינו הגדול הרמב"ן בהקדמת פי' על התורה, וכמ"ש כשעלה משה למרום מצאו להקב"ה שהי' קושר כתרים לאותיות אמרו לו אלו למה אמר לו לדרוש בהם תילי תילים של הלכות יעו"ש ברמב"ן דבריו ראויים למי שאמרם, ובד"ז הי' לדעת רז"ל עשרת הדברות כתובים בין בפועל ממש כמו שהם לפנינו נגלים ומבוארים, בין חלק התורה הנעלם באופן שהיה חלק הנסתר שבה גלוי לפני משה כאלו היתה כתובה בפירוש כאשר יורה הכתב להבנת הנגלה לכל איש ישראלי, ובמכילתא חדתא דרשב"י [ברות ס"ה ב'] כד יהיב קוב"ה אורייתא לישראל יהבה בתרין לוחין כדקאמר פנים ואחור ימין ושמאל וקרא אסהיד מזה ומזה הם כתובים וכתיב מעשה אלהי' והמכתב מכתב אלהי' חרות הרי כולהו תרין תרין מזה ומזה מכתב מכתב אלהי' אלהי', חרות כתרגומו מפרש [ר"ל מפורש] מלמד שנתן לו הקדוש ב"ה שתי תורות שבכתב ושבעל פה, והכתובים יעידו ע"ז [וכיון דעבדו ית עגלא פרחו אתוון מתרין סטרן פנים ואחור] וכתיב בהן וראית את אחורי וגו' שאין אדם יכול לראות פני תורה שבכתב אלא מתורה שבע"פ יעו"ש. ובתקון שבעים [קל"ד ב'] בתר דאהדרו לאחרא דקב"ה הדר לון אחרוי ודא איהו וראית את אחורי ופני לא יראו. ואלין אינון פנים דנראין ופנים דאינן נראין. הנה ביארו לשון **כתובים משני עבריהם** על שני הפנים שבתורה, עבר החיצון והוא הנגלה ועבר האחור הוא הפנים הנסתר, והיתה כוונת נותן התורה לבאר על הלוחות הכל באר היטב ולבלי העלם פנימית התורה אבל הכל יהיה גלוי לפניהם, אמנם ע"י חטא העגל נפלו ממדרגת התכלית העליון שהיה מושג להם באותו מעמד הנכבד ונפגמה צורתם הנפשית ונחלש עיונם השכלי בהשגת אלקיית הגבוהות עד שדברים הנעלמים שבתורה אינם מתגלים רק מעט מעט וגם זה רק אחר יגיעה רבה ואולי ליחידי סגולה בסיוע אלוה וזה שקראוהו רז"ל למעלה פרחו אתוון, וכ"א [באבות דר"נ] וארא והנה חטאתם לה"א ואתפוש בשתי הלוחות ואשברם לעיניכם נסתכל משה בהן וראה שפרח הכתב מעליהם אמר האיך אני נותן לישראל את הלוחות שאין בהם ממש, וכ"ה בתלמוד ירושלמי [תענית פ"ד] וזה גם כן דעת ר"ח [בשבת ק"ד] שאמר כתב שבלוחות נקרא מבפנים ונקרא מבחוץ כגון נבוב בובן בהר רהב סרו ורס, ע"כ. אם היתה כוונתו להורות לבד שהיה חקק האותיות נקוב את עובי הלוח עד שיהיו האותיות נקראות גם מצד השני כפירש"י שם, היה לו לומר כתב שבלוחות נקרא משני צדדים, מהו נקרא בפנים דקאמר שאין מלות מבפנים רק על דבר שיש לו תוך ולא על הלוחות שהוא דבר שטחי, גם מה תועלת בנס הגדול הזה שיהיו עשרת הדברות נקראות מצד אחד כסדרן ומצד השני למפרע ולא עבד הקב"ה ניסא למגנא, אבל כוונת ר"ח ג"כ להודיענו שהיו עשרת הדברים שבלוחות כתובים במכתב אלהי' עד שכל תעלומות התורה וסודותיה היה נגלות בה, עז"א נקרא מפנים ומבחוץ כלומר הנגלה והנסתר פנים החיצון ופנים הפנימי, ובכוונה הביא ר"ח תיבות **נבוב בהר סרו** להורות בו ג"כ בדרך רמז שע"י חטא העגל נאבדו מהם השגת העלם התורה, שברדת משה מן ההר וירא את העגל והמחולות וישלך מידיו את הלוחות וישבור אותם תחת ההר, שברדתו מן ההר ראה פריחת האותיות ר"ל שאינם ראויים אל השגה הרוחנית שבתורה, ואויריות האותיות שיורה על רוחניותם ועל חלק ההעלם שבתורה סר מהם, וזהו: נבוב בהר סרו. שסרו מהם האויריות ברדתו מן ההר [וסרה בזה תמיהת התוס' שם]. והנה בירושלמי [שקלים פ"ו] אמר רשב"י עשרים על לוח זה ורבי סמאי אומר ארבעים על לוח זה וארבעים על לוח זה, אין הדעת מתיישבת לומר שנכפלו עשרת הדברים בסגנון לשון אחד בכדי שמכל צד שיאחזו בלוח יוכל לקרוא אותם מבלי שיצטרך להפכו מלמטה למעלה או מעבר לעבר, אבל כוונתם ג"כ כאידך תנאי שהוזכרו למעלה, שהיה מבואר בהם הנגלה והנסתר שבתורה המתחלק לארבעה פנים פשט רמז דרוש סוד, ודעת ר' סמאי שהי' ארבעה הפנים האלו בכל אחד משתי הלוחות לכן אמר ארבעים בכל לוח, ולרשב"י היה ארבעת הפנים האלו על שתיהן ביחד, שתים בכל אחד מהן, לכן אמר עשרים בכל לוח [המורם מכל הדברים האלה שדברי המדרש רבה [כי תשא פמ"ו] שבלוחות הראשונות לא היו אלא עשרת הדברות לבד ובלוחות שניים היו הלכות מדרש ואגדות, יעו"ש. הם מדעה יחידית]. הנה על כל הדברים הרמים האלה הטמונים תחת לשון עשרת הדברות ושעליהן נאמרה באמת תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו, שהרואה שלא בעיון אינו רואה רק חפוי כסף שמבחוץ, והשם לבו ועינו לראות בעין פקיחא רואה גם את הזהב מתחת החפוי, ככה אלה עשרת הדברים נכתבים בנגלה ונסתר, פנים חיצון ופנים פנימי, ואין לעשרת הדברים מובן לעצמם לבד כי הם דברים כוללים כמה פרטים, ופרטי פרטים, ומטעם זה קראתן התורה בשם: כל הדברים: כמש"ש ע"ש. לכן השכיל אונקלס לתרגם חרות על הלוחות מפרש על לוחיא. (אמנם פתוחי חותם דחושן תרגם ג"כ אונקלס

באדם כאשר צוה: כתב לפניכם תורת יי התמימה בלא יתרון ובלא מגרעת. באין מחסור כל־דבר. ככל־מוצא פי יי אליו: והוא גם הוא בפיו הפיק תבונות. ללמד דעת את־העם. להודיעם את־תלמוד תורתי. לא מנע את־הטוב מבעליו. כי מסר אל־ידיהם מפתחות

כתב מפרש?). והנה בעירובין [נ"ד] אמר ר"א מ"ד חרות על הלוחות אלמלא לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל, יתכן שפי' מלת חרות כאונקלס לענין פירוש וביאור שהיה הדברות מבוארות באר היטב עד שיהיה המובן מהם הנגלה והנסתר, ולולא שגרם החטא לשבירת הלוחות היה הכל מבואר לפנינו ולא היה לנו שום ספק בביאורה, ודברי רש"י שם אינם מספיקים, ע"ש. ובמכדרשב"י [בראשית כ"ח] ובזמנא דאתברו תרין לוחין דאורייתא ואורייתא דע"פ.

[6] ערש"י פסחים כ"ד א' ד"ה ואם אינו ענין, ובהא דאין אדם דן גזרה שוה מעצמו אא"כ קבלה מרבו. פרש"י (סוכה י"א) אא"כ למדה מרבו ורבו מרבו עד משה רבינו. וכ"כ בנדה י"ט אין אדם דן גז"ש מעצמו אא"כ קבלה מרבו הלכה למשה מסיני. ולשון זה כ' הר"ן בחי' לסנהדרין מ"ג. וכ"כ הרמב"ן והרשב"א בחי' לב"מ פ"ז ב'. ועיין בתוס' שבת צ"ז. והנה ראיתי במחברת תלפיות שיצא לאור העולם זה זמן לא כביר, שמתקשה הרבה ביסוד זה, וכתב פעמים רבות מצינו בתלמוד שאמרו סד"א נילף גז"ש קמ"ל מיעוטא או סברא דלא נילף, וזה פלא אם לא היתה הגז"ש מקובלת מסיני, איך ס"ד מראש למילף מעצמו בלי קבלה, הא אין אדם דן גז"ש מעצמו, ואם היתה הגז"ש מקובלת בפיהם למה לא נילף לפי האמת, כי מי יבוא אחרי הקבלה. כי אמרי' (ברכות ט"ו) סד"א נילף גז"ש כתיבה כתיבה, קמ"ל מיעוטא. וביבמות נ"ט סד"א נילף אלמנה אלמנה קמ"ל הקישא. ושם ס' אמרי' סד"א נילף גז"ש בתולה בתולה קמ"ל הרבוי. ובקדושין כ"ט מהו דתימא נילף בכור בכור מנחלה קמ"ל דבפטר רחם תלי'. ובנדה נ"ה סד"א נילף רוק רוק מיבמה. והנה בשבת קל"א אמרי' סד"א נילף שבעת ימים לולב מסוכה. ותמהו התוס' איך ס"ד למילף גז"ש מעצמו ותירצו שמא בעלמא נתנה למדרש, ע"כ. ופשט דברי התוס' מורין כי כמה גז"ש למדו מעצמם בלי קבלה מסיני, ומהם גז"ש זו דשבעת ימים, וכמו שכתבו שמא בעלמא נתנה למדרש גז"ש מעצמו. ובסנהדרין מ"ג אמרי' והא תנא יליף זה בגז"ש ואיך יחלוק ר"פ על התנא לחדש דרשה מנפשי', ומשני דתנא ה"ק, אילו לא נאמר קרא היינו לומדים בגז"ש, עכשיו שנאמר קרא גז"ש ל"צ. והקשה הרש"ל איך היינו לומדים גז"ש מעצמו אילו לא נאמר קרא, דהא ע"כ לא נתקבלה הגז"ש מסיני. וקושי' זו יפול גם בסוגי' כזו ב"מ ס"א ור"ה ל"ד. ועוד קשה איך למדו גז"ש הבאות מנביאים וכתובים כבמגילה ב' גז"ש פרזי פרזי, שכתוב אחד הוא במגילת אסתר, ובנזיר ג' יליף גז"ש פרע פרע, וכתוב אחד הוא ביחזקאל. וב"ב קכ"ג יליף גז"ש בכורה בכורה וכתוב אחד הוא בד"ה. והרשב"ם כ' שם דגלוי מילתא בעלמא הוא, אמנם תירוץ זה לא יספיק למגילה ונזיר דנראה שם דגז"ש אמיתית היא. ובזבחים כ"ט יליף גז"ש רבוע רבוע, וכתוב אחד הוא ביחזקאל. ובחולין ק"מ יליף גז"ש דגירה דגירה, ושתי התיבות הן בישעיה וירמיה. ושם קל"ז אתי' גז"ש גיזה גיזה, ותמהו בתוספות איך ילפי גז"ש מדברי קבלה, ולא נחה דעתם לומר דגלוי מילתא בעלמא הוא. ובנדה י"ט יליף ר"מ שלוח שלוח וכתוב אחד הוא בשה"ש והשני באיוב, ורבנן השיבו לו כי לא קבלו הגז"ש מרבם. ואיך שייך על גז"ש כזו קבלה מסיני. וז"ל הספרי פ' בהעלותך ובני אהרן הכהנים יתקעו, בני אהרן הכהנים בין תמימים בין בעלי מומין דברי ר"ט, ר"ע אומר תמימים ולא בע"מ, נאמר כאן כהנים ונאמר להלן כהנים מה להלן תמימים ולא בע"מ אף כאן וכו' א"ל ר"ט אקפח את בני אם לא ראיתי חגר ברגליו שהיה מריע, א"ל שמא בר"ה וביה"כ של יובל, א"ל העבודה שלא בדית אשריך אברהם שיצא מחלציך עקיבא, טרפון ראה ושכח עקיבא דורש מעצמו ומסכים להלכה וכו'. הנה מאמר זה יורה מכל צד כי גז"ש זו דרש ר"ע מעצמו. עכ"ד המחברת בקיצור. ולדעתי אין בדברים אלה טענה לסתור בם דברי הראשונים ז"ל. כי לשון הלכה למשה מסיני היה שגור בפי מקבלי התורה מימי קדם על ההלכות שהיו מקובלות להם עד משה רבינו מסיני, וישמשוהו אח"כ גם על ההלכות המקובלות להם מפי כותבי הנבואות והכתובים, וראייה לזה שאמרו בנדרים (ל"ז ב') מקרא סופרים ועיטור סופרים וקריין ולא כתיבין וכתיבין ולא קריין הלכה למשה מסיני, ע"ש שמביאים פסוקים רבים מנביאים וכתובים (ועיי' בהבנת המקרא לרווי"ה פ' וירא) הכא נמי היה להם בקבלה איש מפי איש עד הכותב מגלת אסתר לילף פרזי הכתוב במגילה מפרזי הכתוב בתורה. וכן מכותב נבואת יחזקאל היה מקובלים לילף פרע לא ישלחו הכתוב ביחזקאל, מגדל פרע דבתורה (עתוס' נזיר ד"ה תנא) ועד"ז דגר דישעיה וירמיה לר"א ושלוח דשה"ש ודאיוב לר"מ, שהיה להם קבלה מרבותיהם עד הכותב הראשון, ולזה קראו הל"מ באשגרת לישנא. ובהא דילפי' בכורה דבתורה מבכורה דד"ה שפיר כתב הרשב"ם דדברי תורה מד"ק לא ילפי' ואינו אלא גלוי מילתא בעלמא דגמרא גמירי לה דחלק בכורה הוא פי שנים כאחד, ומיחזקאל נסמך אקרא. וכן

חכמתי. לבוא בם מזוזות פתחי. ובידי שפטיהם וחכמיהם נתן קנה המדות[6]. אשר בהן התורה נדרשת נחקרת ונודעת. כפי עומק מחשבות אלהיה עליה[7]:

בגז"ש דקמה קמה (ב"מ פ"ז ב') כ' הרמב"ן והרשב"א והר"ן שאינו גז"ש ממש אלא כעין מה מצינו, וכ"כ הריטב"א שם שאינו אלא לימוד סתום מן המפורש, וכ"כ הראב"ד, ע"ש בשיטה מקובצת. וכן בגז"ש דגיזה גיזה (חולין קל"ז) אסקו בתוס' שאינו גז"ש גמורה שאין זה דבר חדש, וכמ"ש מהרש"א שם. וכוונת דברי התוס' (שבת קל"א) אינו כמו שחשב המחבר הנ"ל דבעלמא נתנה למדרש גז"ש מעצמו, אלא כמו שפי' מוהרמ"ל שם, דשבעת ימים דעלמא קבלו מסיני דנתנה למדרש לגז"ש, והוי ס"ד דשבעת ימים דגבי לולב הוא דהוי גז"ש, ע"ש. דומה למ"ש בס' נר תמיד שהביא המחבר שם בכריתות ד', במה דאמרי' שם סד"א נילף שור שור מסיני קמ"ל מיעוטא, שהקשה איך ס"ד למילף גז"ש מעצמו, ותירץ כי גז"ש שור שור נתקבלה לכמה דברים (ב"ק נ"ד) וא"כ אי לאו דמעטי' קרא ס"ד למילף גם הכא, ע"כ. וגם במקומות שיאמרו בעלי התלמוד סד"א למילף בגז"ש, ואין אנו מוצאים בשאר מקומות בתלמוד שתיבות אלו נדרשים לגז"ש למילף זה מזה, אין מזה ראיי' על שלא נודע גם להם שנתנו תיבות אלו לדון בגז"ש לענין אחר, ובאמת היה נודע להם לכן היה יכולים לומר סד"א למילף גם זו. ובהא דאמרי' (ב"מ ס"א) אילו לא נאמר קרא הייתי אומר גז"ש וכו' כבר כ' הריטב"א שם שאין זה גז"ש ממש, כ"א למה מצינו קרי גז"ש ויש כיוצא בזה בתלמוד, שאין זה אלא כעין לימוד סתום מן המפורש. וכן בסנהדרין מ"ג אילו לא נאמר קרא הייתי אומר גז"ש, דייק רש"י בלישני' "וכתב כלומר הא דליף לה בגז"ש לאו דוקא" ע"ש. כוונתו שאין זו גז"ש ממש, מפני שהוא למד מלמד במוקדשין, וכמ"ש הר"ן שם בחי' דמשום האי טעמא נדו ר"פ ור"א ולא ילפי מהך גז"ש אלא ממקלל עצמו, ומש"ה אמרי' אלו לא נאמר קרא הייתי אומר גז"ש עכשיו שנאמר קרא גז"ש ל'צ, כלומר שאין סומכין על גז"ש זו מפני שהוא למד מלמד במוקדשין, דאל"כ למה לא היו סומכין על גז"ש זו שהרי אין אדם דן גז"ש מעצמו אא"כ קבלה מרבו הל"מ, עכ"ד. והא דאמר ר"ט בספרי עקיבא דורש מעצמו, אין המכוון בו דרשת הגז"ש, דא"כ היה אומר "דן מעצמו" שהוא לשון המורגל יותר בגז"ש. אבל טעמו שהיה ר"ע חוקר ודורש בדעתו, היכי משכחת לה אמתת העדות שהיה חגר מריע, שהוא הפך המקובל אליו בגז"ש תמימים ולא בע"מ, ואחר החקירה והדרישה מצא דלא משכחת לה רק בר"ה וי"הכ של יובל. ולזה סיים ר"ט בלשון "ומסכים להלכה" ר"ל שהסכים המעשה עם אמתת ההלכה. ולכן אמר ג"כ בתחלת דבריו "טרפון ראה ושכח" ר"ל ראה המעשה ולא שם על לב זמן הנעשה בו, ור"ע בחקירת דעתו ודרישת שכלו התכוין לאמתת זמן המעשה. אמנם גוף הגז"ש היה לו לר"ע קבלה מרבו ורבו מרבו עד משה רבינו.

[7] הנה רום מעלת ל"הק כבר נודע מדברי המחברים הגדולים החבר בכוזרי הרמב"ם בס' המורה וכן הרמב"ן, אשר הראו שהוא הלשון היותר שלם מכמה סגולות, כי השרשים שמהם חוברו המלות, כל אחד ואחד מוסד על יסוד אמתי, ובסתרי מליצותיה כלולים ענינים רבים וכללים רחבים, המתפשטים על חכמת הנפש וכחותי' הנטועות בה, ולמבין משכיותיה נוצצת ענין אלוה, והן הן יסודי התורה ועמודיה, הנאמרים בלשון הנבחר והיא אמרת אלוה צרופה, אחת תדבר ורבות תשמיע, וכן אמר החכם אנו רואים מדרכי החכמה העליונה לכוון בפעולה אחת אל תכליות רבות, כי זהו מגדר החכמה העליונה בכלל, ואנו רואים במעשה היצירה ובפרט באברי בע"ח, כיון באבר אחד אל כוונות שונות, ד"מ ברא האף להריח ולנשימה ולדחות הליחה העודפת וליפות תואר הפנים, ברא האויר לנשימת בע"ח להוליד הקול לנשיבת הרוח להורדת הגשם והטל להעלות שלהבת וכדומה, הרי אלו תועליות רבות במצוע אחד, וכן רבות, א"כ אינו רחוק שתכוון החכמה ההיא בדבור אחד אל כוונות רבות מתחלפות וכולם אמת. וזהו אמרם ז"ל מקרא אחד נדרש לכמה טעמים וכ"א במכדרשב"י ע"פ מי יודע רוח בני אדם העולה היא למעלה וגו' אשר קשה להבינו עפ"י הפשט, אמרו האי קרא כמה גוונין איתי ביה, והכי הוא כל מילי דאורייתא כמה גוונין בכל חד וחד וכלהו יאות, ופירשו את הפסוק ההוא בכמה מקומות על דרכים מתחלפים. לכן יש לבאור תורתנו הקדושה ארבעה דרכים והם פשט רמז דרוש סוד כידוע, וכולם דברי אלהים חיים צדקו יחדיו, ואין זה סותר לדרכי השכל וההקשה או זר ונפלא בעיני התבונה האנושית, כי יתכן לבאר כל הנאמר בנבואה או ברו"הק על כמה אופני הדרוש והרמז והסוד, וכולם יצדקו עם הפשט לאמתות הדרוש, כי אין ספק שכל מוצא שפתי המדבר ברו"הק, וכל תנועה מתנועת שפתיו, תכונן אל ענין ותועלת מיוחד, ולא יהיה בהם דבר ריק, כאשר לא ימצא במעשה היצירה דבר נעדר מכל תכלית, ולכל גיד מגידי כנפי הזבוב ורגל הנמלה יש תועלת מיוחדת, אף שילאה השכל האנושי להשיגם בפרט כידוע לחוקרים, ואם כן אינו ספק שבכ"מ שדרשו חז"ל לפי דרכם לא ברחו מן הפשט ולא עזבו הכוונה הראשונה הנאותה להמשך הכתובי', כי אם כאשר ראו בחכמתם שדרך הפשט לא יספיק להבנת פרטי המאמר ודקדוקם: וכל זה הוא רק מבחינת הלשון המקודש, אשר מבחינתה נמשלה התורה לאש, כמ"ש הלא כה דברי כאש, והוא בהשואה מדוקדקת, כמ"ש קדמונינו, כי כאשר תראה הגחלת שאינה מלהבת, והשלהבת היא בתוכה כמוסה וסוגרה, ובהפיח בה אז תתפשט ותתלהב ותצא מתרחבת והולכת, ובשלהבת ההיא נראים כמה

ככחי אז ביום הולדתי. כן כחי גם־עתה לכם הדור האחרון: כמו הייתי ביום צאתי מרחם הורי. אהיה גם לבניכם אשר יקומו מאחריכם: כי מפתחות חכמתי שמורות נצח. והמדות בהן נמדד ארכי ורחבי. עמקי וגבהי. לא יאבדו מתוך קהל ישראל סלה: ומבלעדיהן דעו נא וראו אתם בית־ישראל. דלתות בית חכמתי לא תפתחנה לעולם. נעולות וסגורות תהיינה עדי עד. ולא תחזינה עיניכם כי אם חלודת מראה טהורה בפתח בית חכמתי החוצה. וכל־ימיכם לא תמצאו דרך מבוא מזוזות פתחי פנימה: אם קנה מדותי לא תחזיקו בידכם. במה תמדו אורך ורוחב בינתי. במה תרדו לעמק מחשבתי. ובמה תרימו לעלות מעלה מעלה בסלם חכמתי. כלא הייתי אהיה לפניכם: עצם זיו הדרתי הודי ותפארתי לא־תביטו לראות נצח. וחין ערך פתוחי לוחות עדותי הטהורים כעצם השמים. לא־תבינו לעולם ועד: כי הכתב עם הקבלה. כבשר עם הנפש: אלה נראים, ואלה מסתתרים. אלה גושי עפר. חולפים ומתים. ואלה נופחים בהם רוח חיים: כברית הכרותה לכל נברא. בחברת הנעלם. חי הנראה. ובהעדרו. הם גולמים מתים. ואלה הנראים והנסתרים. אחוזים יחד ואגודים: כי הנסתרים והנעלמים. יתנו אותות וסימנים[8]

מיני גוונים מה שלא נראה בתחלה בגחלת, והכל מן הגחלת יוצא, כן התורה הזאת אשר לפנינו בלשון המקודש, כל מלותי' ואותיותי' כמו גחלת הם, אשר בהניח אותם כן כאשר הם, לא יראו כ"א גחלים וגם כמעט עמומות, ומי שמשתדל לעיין בהם אז תתלהב מכל מלה ואות שלהבת גדולה ממולאה בכמה גוונין, והם הידיעות העומדות צפונות בתוך המלה ואות ההוא. ומטעם זה ג"כ דמו רבותינו את התורה לפטיש כמ"ש (שבת ד' פ"ח) וכפטיש יפוצץ סלע מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות כך דברי תורה מתחלקין לכמה פנים (כ"ה הגירסא במה"מ למהר"י אבוהב) והוא דמיון אמתי, כי כמו שהנצוצות הרבות המתחלקות מן הסלע לכמה צדדים ע"י הכאת הפטיש עליו, הוא מן כח הדוחה המונח בטבע בתוך הפטיש, המתילד ויוצא מן הכח אל הפועל על ידי תנועת האדם בו וטלטולו אותו, אך שכח הדוחה הטמון בטבע בתוך הפטיש אינו אלא כמתאחד בעצמותו, בכל זאת על ידי תנועת האדם בו, כח המתאחד הלזה יתפרד לכל אחד ואחד מהנצוצו' המתחלקות, וכל התנועות השונות שאנו רואים בנצוצות המתפוצצות מן הסלע לארבע רוחות העולם, איננו רק מן הכח הדוחה שבפטיש השולט בכל אחד ואחד, עד שמכריחו להיות נפרד אחד מחבירו, ונושא אותם ממקומם ומפריחם באויר רחוק מקום כ"ז שהוא נרדף מן הכח הדוחה השולט בו, ככה הוא כל דבור ודבור שבתורה יש ענין אלוה בסתר לשונו ובעומק מליצתו, עד שיוכל להתחלק ולהתפרש לכמה כוונות ופנים שוני', ואותו הלשון בעצמו סובל כל אחת מן הכוונו' והפנים שיסבירו בו חכמי התורה, וכבר כנו רבותינו גם במקומות אחרות את חכמי התורה בעלי הפנים השונים והכוונות המתחלפות בשם סלע, כמאמרם (ב"ב קמ"ב) מסיע אבנים אלו בעלי משנה, וכן בב"ר (ויצא פ' ע') "והאבן גדולה" זו ב"ד הגדול שבלשכת הגזית, "ונאספו שם כל העדרים" אלו בתי דיני' שבא"י "וגללו את האבן" שמשם היו שומעין את הדין "והשיבו את האבן" שהיו נושאין ונותנין בדין עד שמעמידין אותו על בוריו, יעו"ש. ובתקונים (תקון כ"א ד' נ"ג ב') ושים בסלע קנך האי סלע אתמר ביה דלא נפיק אלא טפין טפין מיא דאורייתא באליף פסוקו' וכו' ובגנייהו ויך משה את הסלע במטהו פעמים דאם לא הכה בה לא היו טרחין ישראל ותנאים ואמוראים באורייתא דבע"פ דאיהי סלע דאתמר בה ודברתם אל הסלע וגו' ושם (ד' ס"א ב') אית בני נשא דמשתדלין באורייתא דבע"פ לשמה ואינון בעלי אומנות לגבה, אית דפסיקין בה אבנין כטורין וסלעין תקיפין, ולבתר דפסקין לון מתקנין לון בכמה פרוקין, ועלייהו אתמר אבני' שלמות תבנה, דעבדין בהון כמה בנאין. ושם (קמ"ג ב') אבן מאסו הבונים אילון אינון מארי מתניתין דאינון בנאין בנינין דעלמא ופסקי הלכות דמאסו בה בגלותא. ובזה דמיון התורה לכח הדוחה שבפטיש ופנים הרבות לנצוצות הסלע הוא דמיון מדוקדק (ופירוש רש"י ור"ת במאמר זה הם דחוקים מאד כמבואר למעיין שם בתוספת):

[8] דע ששלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם נקראו בשם סימנים בפי' חכמי' האחרוני' החבר בכוזרי (מאמר ג' סי' ע"ג) וכן הרב ר"ן חסדאי בהקדמת ספרו אור ה', כי שלש עשרה מדות הם כדמות סימנים ליסידות ופנות

התורה שבע"פ ומאופני הזכירה התחבולית לעשות סימנים לענינים כדי שלא תפול בהם השכחה, וגם על ידי השלש עשרה מדות יש סימן בידינו להכרעת בירור הלשון לאחד משני חלקי הסותר, כי כל דבר הנכתב אפשר שיובן בשני הבנות מתחלפות, עד שאפשר שתהיה ההבנה הראשונה מסכמת לדעת האומר, והשניה מתחלפת לה מכל וכל, כמ"ש הרמב"ם (באגרת תחיית המתים) כי שמע ישראל ה"א ה' אחד, שאנחנו מבינים בו האחדות הגמורה, ואחרים פי' אותו ע"ד אחר כנודע (ע' בעקרים מאמר ג' פכ"ג) ולדעתי גם רבותינו חכמי התלמוד קראו את שלש עשרה מדות בשם סימנים, ומזה אמרו (עירובין נ"ד) אמר ר"ח אין התורה נקנית אלא בסימנים שנאמר שימה בפיהם, א"ת שימה אלא סימנה, רב תחליפא ממערבא אמר מהכא מתנינן לה, הציבי לך ציונים, עשו ציונים לתורה, ר"א אמר מהכא, ומודע לבינה תקרא, עשה מודעים לתורה. וביאור כוונתם בזה נ"ל כי גז"ש הם משני מינים, פעמים נאמרו התיבות סתם, מלה פלוני תלמוד ממלה פלונית, כגון טומאתו טומאתו לגז"ש (בפ"ק דשבועות) ולא נמסרו המקומות, אמנם החכמים ביקשו מנוח לתיבות אשר ייטב להם לדורשם בהם; ופעמים נמסרו המקומות לבד כלומר פלוני ילמד מפלוני, ונשארו תיבות הגז"ש לחכמים לדון איזו הן (כבאלו נערות ל"ח) גבי אונס ומפתה דילפי אהדדי בגז"ש דאשר לוא אורשה, ומקשו ואימא בתולה לגז"ש וכו' משמע שקבלו מרבם דאונס ומפתה למדין זה מזה בגז"ש, אבל לא קיבלו מאיזה תיבה, ולכן חוזר התלמוד לידע ולעמוד על התיבות המופנות לגז"ש ההיא (כמ"ש בעל הליכות עולם, ודבריו מובאים במגלת אסתר בשרש השני לס"המ, וע"ש פלוגתא דרבוותא בזה רש"י ורמב"ן) הנה משני מינים האלו של הי"ג מדות הנקראים סימנים אשר עליהן נבנה כל בית חכמת התורה שבע"פ, הם אשר דברו מהם ר"ח ור' אבהו במאמר הנזכר, ר"ח דאמר אין התורה נקנית אלא בסימני', וסמכה על מקרא האמור בתורה "שימה בפיהם" הוא מדבר בלי ספק ממין הראשון, והם אותן שנמסרו למשה מלה פלונית במלה פלונית, אמנם ר' אבהו שסמך על מקרא הנאמר בנביאים, הציבי לך ציונים, ידבר ממין השני, והן אותן המדות והסמנים שנשארו תיבות הגז"ש לחכמים לדון אותם, אחר שבא להם הקבלה בסתם דין פלוני ילמד מדין פלוני. ולפי"ז רבי אבהו אינו אלא מוסיף על דברי ר"ח, דלא בלבד אותן המדות הראשונות שבאו לנו בקבלה ממשה לסימנא דאוריי', אף גם המדות האחרונות שסמנו להם אחר זמן הם יסודות קבועות שהתורה נקנית בהם, ולזה אף שר"ח סמך דבריו על מקרא האמור בתורה, לא נתיישב בו דעת ר' אבהו עד שהביא גם מקרא דנביאים, להורות על אותן שנתחדשו אח"כ. וגם רבי אלעזר במאמר הנזכר שלמד מקרא ומודע לבינה תקרא עשה מודעים לתורה, הוא מוסיף על דברי הקודמים אליו, ומבאר ענין הסימן והציון שאמרו, והוא: כי יש שני מיני סימנים, סימן מודעי, וסימן זכרוני, סימן המודעי הוא (מערקמאל) כשהסימן מתעצם בדבר המסומן, כסימני האבדה והגט וההרוג ובשר שנתעלם מן העין וכדומה להן, שהנושא הסימן הוא באמת אותו הנושא האמתי שכווננו לדעת אותו, כי הסימן מודיע לנו שהמסומן נגרר אחר בעל נותן הסימן; אמנם הסימן הזכרוני (דענקמאל) הוא כשאין הסימן מתעצם בדבר המסומן, אבל הם נפרדים זה מזה, רק שנעשו שני דברים מצרנים זה לזה במחשבותינו, ועל ידי שנעשו מצרנים וחברים במחשבותינו, אזי מיד שיתגלה לפנינו האחד, נתעורר להזכיר גם את השני האדוק עמו, וזה יבא ממה שהחבור שנתחברו שני אלו הנושאים, עשה במחשבותינו ציור אחד משניהם, וכל מה שיתגלה אחר כן חלק אחד מן נושא הציור, דהיינו נושא אחד משני הנושאים המצרנים, בהכרח נגרר ג"כ בכח הזוכר הנושא השני, שהוא החלק השני מן הציור; מעתה יש להסתפק באותן הסימנים שנקראת בהן המדות שהתורה נדרשת בהם, באיזה מין מן הסימנים הם, אם הם ממין סימן זכרוני לבד, ויהיה לפי"ז דבר הנלמד מגז"ש כלומר מהשואת התיבות שישנן בשני ענינים, אינו רק לעשות במחשבותינו ציור אחד משני הענינים, בכדי שיהיה בכח הזוכר נגרר ענין זה בענין השני וליתן את הדין האמור בשל זה בזה, אבל במאמר עצמו שיש בו מלת סימן ההשואה אין בו שום משמעות אל מוצא הדין ההוא, כגון דמיו בו הנאמר במקלל אביו ואמו, שהגז"ש תלמדנו מה דמיהם בם הנאמר באוב וידעוני שמבואר בו שהוא סקילה כן בכ"מ שנאמר דמיו בו אינו אלא סקילה, אם אינו אלא סימן זכרוני לבד, אין אנו צריכים להשתדל להעמיס ענין הסקילה בלשון דמיו בו עצמו ולבארו עד שיובן ממנו עונש הסקילה, כי השואת התיבו' אינו סימן המתעצם במאמר המסומן, אבל הם נפרדים זה מזה; אמנם אם נאמר שהמדות הם ממין סימן המודעי, המתעצם בדבר המסומן, אז חל עלינו חובת השתדלות בעומק עיון עד שנבוא לכלל דעת להבין במאמר עצמו המסומן ענין עונש הסקילה. והוא שאמר ר"א עשה מודעים לתורה, ירצה שצריכים אנו להשתדל בסימני המדות עד שנבא באמציעותם לכלל דעת והבנה במאמר עצמו המסומן, את הדבר הלמד מענין השני. הנה לפי המבואר, כל אחד מאמוראים אלו מוסיף על דעת חברו, להזהיר על צורך ענין המדות שהתורה נדרשת בהם, ואיכות אופן הלמודים היוצא מהם. והדבר ברור כי גם ר"ח ורבי אבהו שקראו את המדות בשם סימנים וציונים, גם הם יודו על דעת רבי אלעזר שהם סימני' מודעי'. והנראה לי כי ר"ח בעצמו ביאר דעתו בזה במאמר אחר, והוא (ברכות דף ח') שאמר מ"ד אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, ירצה אותן המקומות שעוסקים בהם בהלכות שיסודתן סימני המדות והציונים שבהן תורה נדרשת, ומשתדלים בהם לבא באמציעות הציונים האלה לכלל דעת והבנה במאמרים עצמן, מה שיורה

הציון והסימן עליהן, לאלה קרא "שערי ציון" ירצה שמשערים בכח דעתם לשקול לפלס במאזני שכלם, איך יובן ענין הציון והסימן במאמר המצויין והמסומן, ולאותן המקומות נתן ר"ח יתרון מעלה על שאר בתי מדרשות שאין עסק תלמודם בד"ז. ונ"ל עוד דהא דפליגי (בגיטין ד"ס) אם התורה רובה בכתב ומיעוטה ע"פ, אם מעוטה בכתב ורובה ע"פ, שאין פלוגתתם במציאות דבר שיכולים לבררו במעט התבוננות, דנייתי ספר ונחזה, אבל התחלפות מאמרם בזה תלוי בהתחלפות הבחנת שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם, אם לסימן זכרוני לבד, אם לסימן מודעי; כי אם נחזיקם לסימן זכרוני לבד, אין ספק שהתורה שבע"פ רבה על התורה שבכתב, וכמעט שהיא כטפה נגד ים התלמוד, כי בד"ז אין התורה שבע"פ מתאחדת עם התורה שבכתב, אבל כל אחת לבדה עומדת, וכאלו היו שתי תורות לפניו, זו מעוטה מאד בכמותה, וזו כמותה מרובה; אמנם אם נחזיקם לסימן מודעי, שבד"ז נרד לעומק שרשי הלשון ובסתרי מליצות התורה, עד אשר יובן מתוך לשון התורה שבכתב עצמה את הדינים הרבים ותולדי תולדותיהן הנמצאים במשנה ובתלמוד, עד שכמעט כל דברי התורה שבע"פ גלויים ומפורשים לפנינו בספר תורת משה, ובזה התורה שבע"פ עומדת בהתאחדות גמורה עם התורה שבכתב, ומעט מן המעט ישאר לנו ע"פ לפי הקבלה הל"מ. ובחנת ותדע כי ר"א האומר תורה רובה בכתב ומעוטה בע"פ הוא האומר התם, (בעירובין) עשה מודעים לתורה, ולטעמו קאזיל. וכן שני דעות החלוקות אם חביבים ד"ס כשל תורה או חמורה ד"ס מדברי תורה (בפסיקתא רבתא, ובילקוט שה"ש) נ"ל דמר אמר חדא וכו'. כי לאיש תבונה שיחזיק השלש עשרה מדות לסימן מודעי, שבד"ז כמעט התורה שבע"פ מבוארת לפנינו בתורה שבכתב עצמה, ושתיהן תורה אחת הן, באמת זו חביבה עליו כזו, אמנם לבעלי האמונה שיספיק עצמו להחזיקם לסימן זכרוני לבד, התורה שבע"פ חביבה עליו הרבה יותר מתורה שבכתב אחרי שהתכלית העיקרי בכל התורה היא קיום מצותיה, ותכלית זו לא יושג אליו רק מתורה שבע"פ המבארת לפניו פרטי כל המצות, וזה נמנע ממנו מצד התורה שבכתב, שמגודל ההעלם שבה לא יושג אליו אף מצוה אחת שאין בידו לקיימה כראוי. והתבונן כי מ"ד בפסיקתא חביבין ד"ס יותר משל תורה, הוא ר' יוחנן, והוא הוא דאמר התם (בגטין) מיעוטה בכתב ורובה ע"פ, כי לשניהם יסוד אחד כפי המבואר. ובזה תתבאר המשנה (בע"א פ"ב מ"ה) דאיתא התם: אמר לו רבי יהושע לרבי ישמעאל, אחי ! היאך אתה קורא כי טובים דודיך מיין או כי טובים דודיך, א"ל כי טובים דודיך אמר לו אין הדבר כן שהרי חברו מלמד עליו לריח שמניך טובים. ע"כ. יעו"ש בפירוש הר"ב ותוי"ט, וכבר טען על פירושו רבינו הגדול הגר"א בס' שנות אליהו, אמנם גם לפי' קשה לשבש כל הנוסחאות שבידינו שהוסיף בתשובת ר' יהושע מלת מיין. ונ"ל כי מלת טוב משונה בהוראתו והוא, כשמדבר מן נושא אחד ששלימות הטוב חל עליו, אז הוראתו הטוב הפשוט (גוט) כמו טוב העץ למאכל, כי טוב בעיני ה'; וכשידבר מן שני נושאים, ונושא השני מחובר באות מ"ם, אז מלת טוב תתיחס על שניהם, רק שהראשון מופלג יותר בשלימות הטוב, ותרגומו (בעסטער) כמו טוב שם משמן טוב, טובה חכמה מפנינים; ולזה אם אתה קורא "כי טובים דודיך מיין" שתזכיר שני הנושאים הדודים והיין, הנה ייוחס שלימות הטוב לשניהם, רק שהראשון מופלג בטובתו יותר מהשני, ותהיה המליצה אני משתעשע מנשיקות פיך הרבה יותר משתשעשעני שתיית יינך המשובח ששלחת אלי, ואין טעם היין המשובח ערבה עלי לחסרון נעימות הנשיקות, והנמשל כי התורה שבכתב נדמה בזה ליין, כמו שהיין מצד עצמותו אינו ראוי לשתיה מחוזק חריפותו בלתי עם יוחלש על ידי מזיגת המים, ככה התורה שבכתב מעומק המושג שבה היא מחוסרת השגה בעצמותה בלתי אם יתמזגו דבריה עם מימי התורה שבע"פ, כי אין טעם מצות התורה שבכתב מוטעמות לנו לגודל ההעלם ובהסתר שבהם, ואף מצוה אחת מכל מצותיה לא נוכל לקיימה כראוי בלתי התגלה לעינינו בתורה שבע"פ, להיותו מבארת לפנינו כל הפרטים היא לנו לתועלת יותר גדולה וחשובה מן התורה שבכתב, שמגודל ההעלם שבה היא מחוסרת השגה בכוונותיה העמוקות; ובבחינה זו קרא משתעי מחביבות ד"ס שהיא יותר משל תורה. ואם אתה קורא "כי טובים דודיך" שלא תזכיר אלא נושא אחד אשר אליו ייוחס שלמות הטוב, ע"כ מלת טובי' הוא משלימות הפשוט, כי אין כאן נושא אחר שמצדו ייוחס לראשון ההפלגה יותר ממנו, ובחינה זו אתה מפרש אות מ"ם שבמלת מיין להוראת הגבול שממנו, וירצה א"כ במלת כי טובים דודיך מיין, נשיקות אהבה המשעשעות אותי בעת עסקי במשתה היין, הם טובים וערבים עלי, לפי"ז לא תדבר מערבות היין רק מערבות הנשיקות הנמשכות מהיין, ככה בנמשל אינו מוזכר רק ממעלת התורה שבע"פ לבד הנובעת ממקור תורה שבכתב, ובבחינה זו לא תיוחס הפלגה לתורה שבע"פ על תורה שבכתב, ויוכל א"כ להיות, אף שמצד התועלת חביבים עלינו ד"ס יותר משל תורה, אמנם קרא לא משתעי מן התועליות רק מצד עצמות התורה שבע"פ שאיננה עומדת לעצמה, אבל מתאחדת בביאורה אל שבכתב ושניהם טובתם אחד וד"ס חביבים כשל תורה (ע' מכדרשב"י נח ד' ע') טובים דודיך מיין מה ריח יין דאתער רחימותא ותיאובתא. ובמכילתא חדתא (בכי תשא מ"א ג') טובים דודיך ואימת אינון טובים, מיין כד הוא יין דמנטרא אשתקיין מני') וכאשר השיב רבי יהושע שהוא קורא "כי טובים דודיך" בלתי התלוות מלת מיין אחריו עד שאין הטובה מתייחסת רק על הדודים הנמשכים ממשתה היין, ולא ידבר רק ממעלת התורה שבע"פ הנובעת ממקור התורה שבכתב, בא ר' ישמעאל להוכיח שאין הדבר כן, והוא ממה שנאמר אחריו לריח שמניך טובים שמן תורק, שמכוונו ג"כ

ממעלת התורה שבכתב ושבע"פ, שנמשלה התורה שבכתב לצלוחית מלאה שמן ערב, אבל היא חתומה אין ריחה נודף, שהיא מחוסרת השגה לעומק המושג שבה, ועל ידי התורה שבע"פ נפתח הסתום ומריקה שמנה לכלי אחרת עד שריחה נודף באמציעותה נוכל לירד לעומק המושג שבה, הנה במקרא זה אין ספק שייוחס שלמות הטוב לתורה שבכתב באמרם לריח שמניך טובים, שמתיחסת השמן לטוב ודבר הלמד מענינו הוא שגם במקרא שלפניו מלת טוב שבו מתיחסת גם על היין, על הדודים ועל היין, א"כ המ"ם ליתרון, ויורה שהדודים טובים יותר מהיין, א"כ קרא משתעי מחביבות דברי סופרים יותר משל תורה ומצד תועליותי'. מכלל הדברים הללו יצא לנו שמלבד האמונה אשר בלבבינו באמתת התורה שבע"פ מחוייבים אנחנו שלא נשקט ולא ננוח עד אשר נזכה להבין דעת התורה שבע"פ עם התורה שבכתב באחדות גמורה עד שלא יהיה הבדל אצלנו כלל בין אמתת הפשט לאמתת הדרש. וכמה הזהיר ע"ז החכם מכל אדם, באמרו (משלי ב':ג') כי אם לבינה תקרא ולתבונה תתן קולך, שיזהיר בזה להשתדל בכל עוז לרדת בעומק ים התורה לדלות ממנה פניני התבונה, והוא להבין כל מליצה ממליצות התורה עפ"י המדות שיש לנו מרבותינו חכמי המשנה והתלמוד המדקדקות אחר כל מלה ומלה אות ואות קוץ וקוץ על אמתת עומק ענינה (כמ"ש האיש האלקי רבנו הגדול הגר"א ז"ל בפי' שם במשלי. ותבונה היא לידע דרשות חכמינו על בוריו איך תלוי זו הבינה שבתורה שבע"פ בדקדוק זו התיבה והאות שבתורה שבכתב כגון ואם הצאן שממעטין מן וי"ו היתרה את הנוגח. הידיעה, מפני מה ממעטין מוי"ו יתרה את הנוגח דוקא נקראת תבונה) ואמר עוד (משלי ח':ט') כולם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת שפי' הגר"א שם שהוא על דרשות חכמינו שבספרי ושבספרא וכדומיהם שהם תמוהי' לפעמים שדורשים דין מה שבתורה מפורש הפוכו, עין תחת עין, וכדומה. ועז"א כולם נכוחי' למבין, למי שמבין דבר מתוך דבר, כולם נכוחי' ומה שנדמה לעינינו שאין הדין ישר, אמר שישרים הם, אך למי? למוצאי דעת, למי שיש לו דעת בתורה. עכ"ד הנעימים. ולכוונה זו דקדקו רז"ל לומר שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם, כי מלת נדרש הוא הבקשה והחפוש בדברי התורה שבכתב להבין בה דבר שאינו פשוט וגלוי לכל, כי הפשט הוא המובן בהשקפה ראשונה אמנם הדרש הוא עמוק מהפשט, וצריך דרישה וחקירה להבין משפטי' על בוריו. ועי"ז יוכל להתגלות לנו עומק הפשט. ובמכדרשב"י (משפטים ד' צ"ט) מבואר באר היטב חובת ההשתדלות בעניני דרשות התורה עד שיובנו בלשון המקרא עצמו ע"ד הפשט, דאיתא התם אורחא דאורייתא כך היא בקדמיתא ארמיזת ליה ברמיזו וגומר עד דיסתכל זעיר זעיר ודא הוא דרשה לבתר דאיהו רגיל בגוה אתגליית לגביה אנפין באנפין כדין חמי דעלאין אינון מלין לאו לאוספא ולאו למגרע מנייהו וכדין פשטי' דקרא כמא דאיהו דלא לאוספא ולא למגרע אפילו אות חד. יעו"ש. והם משעשעים את הנפש. וכבר הועד על הרב הגאון מ"ה זלמן (בתולדות אדם) כי כל ימיו היו עיניו ולבו לפרש את המקראות באופן נאות להיות הפשט והקבלה מתאימות יחד, וזאת היתה אחת מסגולותיו הנפלאות אשר לפעמים היה מפרש מלה אחת באופן שלא הורגלנו בה לפרש ככה, ובזה נפתח שער סגור בתורה ובדברי רז"ל. ואשרי הבוחר בהם ובמשנתם. וז"ל הרב הגדול בעל מדות אהרן בפי' להך פרקא דר' ישמעאל בי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, בפ"ג ח"א במהות הגז"ש, ונקראת זאת המדה גזרה להיותה גוזרת על השווי מבלי שווי ביניהם אלא גזרת הכתוב הוא לחוד להשוותם בתיבה זו המשותפת ביניהם. ועכ"ז בכל מקום אנו צריכים לחקור ולדרוש במשמעות התיבה שהיא תורה על מה שרצה שנלמוד זה מזה, ר"ל כי התיבה יש בה הוראה על הדבר אשר בו תרצה התורה להשוותם בו. עכ"ד. ולדעתי אם אחר החקירה והדרישה אין אנו מוצאי' במשמעות התיבה עצמה מה דילפי זה מזה, עכ"פ צריכים אנו להשתדל למצוא הך חידושא במשמעות שאר תיבות שבאותה פרשה, כעין מאמרם בתלמוד ירושלמי כל מילתא דלא מיחוורא מייתינן מאתרין סגיאין ופי' הנ"י ר"פ החובל בשם המפרשים כל דבר שיודעים בו שכן הוא האמת אבל לא נתברר לו סמך מן הכתוב רשות ביד כל אדם לדונה ולהביאה, ואע"פ שאין אדם דן גז"ש אא"כ קבלה מרבו היינו לדון לגמרי. ע"ש. וכבר מצאנו בהרבה מקומות שטרחו רבותינו למצוא מקרא מפורש על דבר שהוא הלכה למשה מסיני דהא שיעורין חציצין ומחיצין הל"מ ומייתי' לשעורין מקרא ארץ חטה וגו', ולמחיצין מקרא ודברתי אתך מעל הכפרת, וכן קשר של תפלין הל"מ ומייתי' ליה מקרא וראית את אחורי ונסוך המים מקראי דמוספי החג, ואיך גלו התנאים והאמוראים דברים לילפותא מה שלא גלו קמאי דקמייהו. אבל אם הכוונה לכבוד התורה שפיר דמי למעבד הכי. והחוקר האלהי בחובות הלבבות (שער עבודת אלהים פ"ד) בחלוקת בני אדם בחכמת התורה אמר במעלה התשיעית וז"ל אנשים שהוגיעו נפשותם לדעת חובות הלבבות והאיברים והבינו פשט דברי הקדש ומצפוני ענינו ועמדו על אמתת הקבלה מן הכתוב והמושכל. ועל הענין הגדול הלזה תקנו לנו אנשי כה"ג בברכת אהבה רבה "ותן בלבנו להבין ולהשכיל וכו' את כל דברי תלמוד תורתך" בכוונה לא אמרו "דברי תורתך" אבל הורונו כי דברי התורה שבע"פ הם מלמדים אותנו את המכוון האמתי שבתורת הכתב לכן נקראים "דברי תלמוד תורתך" וטעם התפלה בזה שלא יהיו לנו הי"ג מדות סימן זכרוני לבד, אבל נזכה להיותם לנו לסימן מודעי, ונבוא על ידם לכלל דעת להבין בלשון תורת הכתב עצמו את הדין המרומז בי"ג מדות, וכל הדינים המסורים בתורה שבע"פ יהיו מובנים ונודעים בבירור לפנינו בספר תורת משה. וע"ז אנו מתפללין בכל יום גם בברכת התורה. והערב נא ה"א את דברי תורתך בפינו.

בלבושיהם הנראים והנגלים. לגלות בם למשכיל מצפוניהם. מסתריהם ותעלומותיהם. והמפריד בין הדבקים. אל הנראה ישים עין. ובסתר פנים לא ישים. אין כל מאומה בידו: כי מה לו לבשר אם רוח חיים אין בקרבו. ומה לו לגוף הכתב בלא נשמת הקבלה. כי כמראה זכה ובהירה אנכי מפתחות בלחות עדותי פתוחים טהורים ציורים קדושים רעיונות רמות ומשגים גבוהים החרותים עלי לוח מציאת הנמצאים העליונים אשר מגזרתם נגזרתי: אמנם החכמה העליונה כסתני בצעיף ומסוה לעיני נמהרי לב. בל יפנו אלי בחלאת לבביהם הנגאלות להסתכל בי ברעיונות הנמאסות. ובמראית עיניהם הרעה יהפכו פתוחי הטהורים לצורת מבהילות משוממת מראיהן. לכן במסוה פני אחשיך עיניהם מראות פנימית זיוי. מנגדם אסוג אחור בל יביטו עצם הודי והדרי. מרחוק אתיצב בל יבינו חין ערכי. ולא יבאו בכפל רסן מסוה חכמתי. לעיני אנשי לבב כאלה. אסירה המסוה מעל פני. ולפניהם אגלה את אור חכמתי: ואלה כאשר ירבו השתעשע בדברי. כן ארבה להם שמחת לבבם. וכאשר יוסיפו התמד שקידתם בלימודי. כן אוסיפה להם רוח תבונתם. כי לפניהם כמעין נובע אנכי אשר מימיו מתגברים והולכים בכל עת. מתחדשים ומתרבים תמיד. יום יום אביעה תוך חדרי לבבם רבבות דברי מדע ותבונה. ואחדש להם חכמה על חכמה בינה על בינה המתקבצים יחד לנהר תבונתם. ובתעלומת חכמתי תחזינה עיניהם את נעם יי סלה:

לכן אתם בית־ישראל. אם־חפצי חיים אתם. ובדרך נתיב אל־מות תבחרו. דרשו בכל־לב. לבקר ולהתעדן בהיכלי וביתי: בקשו בכל־נפשכם להתענג בפתוחי הפנימים ובציורי הנפלאים: לאט לאט לכו בנתיב תוליככם בו דעת אנשי הקדש. אשר בידיהם מפתחות החכמה. בהם ועמהם תתקרבו מעט מעט. עד־אשר תגיעו לפתח ביתי. הם יפתחו לכם דלתות חכמתי. ומדותם מקיר הבית ופנימה בקנה המדות אשר בידכם: אז תלכו ותבאו ותגיעו. עד אשר תחזינה עיניכם היושבת לפניכם בלבושה היקר והנעים הפנימי. ותביטו לראות את־יקר תפארת גדולת בת־המלך. כי רבה היא מאד מאד:

ר"ל כי לפעמים יקשה לנו השתוות ואחדות דברי תורה שבכתב עם דעת מקבלי תורה שבע"פ, ולא ימתוק לחיך לנטות מפשוטי המקראות כפי מובנם בהשקפה ראשונה בדרך מהלכי הפשט המיוסד על יסודי הלשון ולשמוע דעת רבותינו בעלי התלמוד שאין הוכחתם ברורה לחולשת השגתינו, לכן נשפוך שיחנו לפני החונן לאדם דעת ית"ש, הערב דברי תורתך בפינו, שיערבו וימתקו גם לחכנו למצוא נועם העליון להבין דעת התורה שבע"פ בדברי התורה שבכתב עצמם, להשוותם יחד ולאחדם באחדות גמורה, עד שלא יהיה הבדל אצלנו בין אמתת הפשט לאמתת הדרש. דברי התורה שבכתב יערבו וימתקו לנו עם דברי התורה שבפינו, שיאורו עינינו לראות בעומק ים התורה שבכתב את פניני התבונה שבתורה שבע"פ להבין בסתר מליצות התורה שבכתב בעצמה את כל אשר למדונו רבותינו מקבלי התורה שבע"פ, עפ"י מדות התורה המדקדקת אחר כל מלה ומלה אות ואות קוץ וקוץ על אמתת עומק ענינם. אשרי האיש הזוכה למעלה זו:

שמעו אלי רודפי צדק מבקשי אמונה. אם אוהבי ימים אתם. ולראות טוב בארץ החיים תחפוצו: גשו נא אלי ואכלו מפריי. כי עץ[9] חיים אנכי על־ערוגת בשם. בעדן גן־אלהים נטוע. על יבלי מים על יונים שתול. הוא ישלח יונקותיו ענפותיו ופארותיו. המה יוציאו פרח. יציצו ציץ. ויעשו פרי העדות החקים והמשפטים. אשר יאכל אותם האדם וחי בהם לעולם: ארץ הגן הזה מלאה לה זהב פרוים. וכסף צרוף בעליל לארץ. עפרות זהב לה. ותחת מגרפותיה כסף: על־הארץ הטובה הזאת. חכמה בנתה ביתה. שבעה עמודיה עליה חצבה: קרקע הבית מצפה זהב מופז. ספותיו כסף. עמודיו כסף. ורפידתו זהב שחוט. קורותיו ודלתותיו מזהב אופיר: חלונותיו כמעשה לבנת הספיר. שקופות ואטומות הנה. שקופות למביט בתוכן. מעבר הפנים ביתה. אטומות לנשקף בהן על פני עבר החיצון: כל־כלי הבית זהב סגור. וכל־גביעיה גביעי כסף: יסודותיו[10] על־חוף הים הגדול ורחב ידים. שוטף בו מור ואהלות. עם כל־ראשי בשמים ממעין הגנים. מערוגת הבשם. מתלמי כרם מטעי יי. המריקים מעליהם הזהב הטהור: סביבותיו עצי עדן נושאים פרי מגדים. ותפוחי זהב במשכיות כסף: בין ענפיהם יונתי תמצא משכן לה. וכנפי היונה נחפה בכסף: כי כל־הכסף וכל־הזהב נדבה ליי הוא. את־הכל הובא בית יי. לכן גם כל־הדברים הנשמעים שם. נחמדים מזהב פרוים. ויקרים מכסף נבחר: כל־מדברותי מזקקות ככסף. וכל אמרותי בלשון זהב טהור נאמרות: ועתה אם בעל נפש משכלת אתה. שים נא עיניך על־יוקר עפר ארצי. תנה נא לבך על־תפארת גדלת הזרעים אשר יזרעו על־אדמת קדש זו: בחר לך זרע אמת זרע אלהים. הטמונות תוך מדות הצדק. אשר בידי חכמי אמת אהבי צדק נמסרו: זרעו לפי המדות האלה. המלאות זרע קדש. על־שדה אדמת קדשי. כי רק בידיהם אוציא לכם פרי קדש הלולים ליי: רק השמר לך ושמור נפשך מאד. בל תזרע לרוח. בל תניח את־הזרעים האלה על־פני ארצי מלמעלה. לבלי השרש בארץ גזעם. ולא תהיה שרש למטה לזרע אשר תזרע: כי אם רק כה תעשה להם. הלא רוח קל ישוף בהם. וכקש ישאם. ולא תשאר בידך מאומה[11]:

[9] עץ חיים וכו' יסודותיו על חוף הים וכו' כדאיתא במכ"ח דרשב"י ד' כ"ו ע"ג. ויורהו ה' עץ זו תורה שבכתב וישלך אל המים זו תורה שבעל פה. כי כמו שחיי העץ תלוי בלחלוחית המים, ורק עי"ז יתן פריו למאכל אדם, ככה חיי עץ התורה שבכתב תלוי בלחלוחות מימי התורה שבע"פ, ורק עי"ז נוכל להשיג פרי שלמות הרוחני למאכל נפשי.

[10] עץ חיים וכו' יסודותיו על חוף הים וכו' כדאיתא במכ"ח דרשב"י ד' כ"ו ע"ג. ויורהו ה' עץ זו תורה שבכתב וישלך אל המים זו תורה שבעל פה. כי כמו שחיי העץ תלוי בלחלוחית המים, ורק עי"ז יתן פריו למאכל אדם, ככה חיי עץ התורה שבכתב תלוי בלחלוחות מימי התורה שבע"פ, ורק עי"ז נוכל להשיג פרי שלמות הרוחני למאכל נפשי.

[11] אמרו בתלמוד ירושלמי (שקלים פ"ה) הראשונים חרשו וזרעו וגומר, ואנו אין לנו פה לאכל, כי הראשונים חרשו חקרו בתורה שבכתב, עפ"י יסודי הדקדוק ומליצות לשון הקדש, ועל חרישה זו זרעו שלש עשרה מדותיהן, שהיו מקובלות בידם, במה שנוגע להלכה. ולזה עלה להם צמח פרי התורה בשלמות, תלמודם עלה בידם, גדלו

ובזה גם האמת נעדרת תהי. כי גם בני הילדים האמונים על חיק תורתי. תחת יתקרבו אל דלתותי יתרחקו מאליהן. כי רק אל הנראה מפשוטי דברי יתמשך לבבם. והאולת הזאת תתחזק בלבב הנערים לתת כתף סוררת אל תורת הפה. תורת הקבלה לזרה תהיה להם וינצלו את עדיה מעליהם ויפרקו נזמי הזהב אשר באזני מקבלי תורתי. וכזה ישארו עירם מתורתי להפר בריתה ועריה מן המצוה לעבור חקתי:

אמנם כן תעשה אתה. החורש לזרוע זרע אמת. יום יום תחרוש לפקח ולגלות מעט מעט עמק לשון זהבי. לרומם לאט לאט יסוד כסף הנבחר תחת מגרפות שפתי: יום יום תפתח ותשדד אדמתי. להוציא לאור האמת תעלומות חכמה תחת לשוני: יום יום תשוה פני ארצי. עד־יתראה לעיניך פני משליה מליצותיה וחידותיה: אם ככה אתה עושה לי. להיות בידך מצרף לכספי. וכור לזהב לשוני. וצרפת את־לשון קדשי. כצרוף את־הכסף. ובחנת את־אמרות שפתי. כבחון את־הזהב: אז תדע כי לשוני במשפט תדבר לעולם. ודעת שפתי תמיד ברור ימללו: אז תטעום הנופת אשר שפתותי תטופנה. כי תבחרנה תמיד לשון ערומים: ואם כה תעבוד את־האדמה. אשר ממנה תלחם את־לחם השמים. אז תפתח ארצי את־פיה. ותבלע בלשונה את־המלאה הזרע. אשר תזרע בה ממדת הצדק: היא תוסיף תת כחה בהם. ויספו הזרעים שרש למטה. בם מוצא יהיה לכספי. ומקום לזהבי יזק בו: כי הפיות הפתוחות בתוך השרשים. ישאבו וייקנו משד אדמתי את־לח מי ים חכמתי. תוך רהטי גזעם ימשכו מעסיס רמוני דעתי: אל־כל־בד אל־כל־חטר מראש ועד סוף תתפשט מתק תבונתי. ימתיקום להוציא פרי מגדים למעלה. אשר לכל אוכליהם ימים יאריכו. ושנות חיים יוסיפו: זרע אמת כמו אלה. אשר בלשון ארצי נשרש גזעם. לא ישוף בהם עוד רוח החכמים בעיניהם ליבשם וסערת הנבונים נגד פניהם לא תשאם עוד: כי בעיניהם יראו ובלבביהם יבינו. תורת הכתב ותורת הפה תאמות הנה. תתלכדנה זו עם זו. ולא תתפרדנה: כי מרועה אחד נתנו. לכן שתיהן צדקו יחד. ושתיהן אמת אחת הנה גם יחד: אז יבחנו וידעו את־יקר תפארת הפשט. ואת־גודל ערך חכמת הדרוש[12]. אשר עליהן נלחמו תופשי תורתי זה עם זה: זה יאמר להשם אני לבדי. ויזיל כבוד האחרת והדרתה. כי היא לא־תעצור כח בעיניו. לפרש דברי אלהים חיים. לכן

והצליחו לדעת עומק כוונת. ואנו בדורותם האחרונים, דברי למודיהם כבר מוכנים הם לפנינו, ואין אנו משתמשים בהם כראוי, לחקור ולדרוש למצוא יסוד ושורש ללמודיהם אלה, ונדמינו כאיש אשר השלחן ערוך לפניו, ואין לו פה לאכל (עיין בספר דברי חכמים וחדותם לרצ"ס שפירן):

[12] וז"ל ראש הפשטנים הראב"ע בסוף הקדמתו לתורה. "רק בתורות ובמשפטים ובחקים אם מצאנו שני טעמים לפסוקים והטעם האחד כדברי העתיקים שהיו כלם צדיקים נשען על אמתם בלי ספק בידים חזקים וחלילה חלילה מלהתערב עם הצדוקים האומרים כי העתקתם מכחשת הכתוב והדקדוקים, רק קדמונינו היו אמת וכל דבריהם אמת":

לעפר יגיענה: וזה יאמר אנכי להשם לבדי. את־האחרת יסיר מהיות גבירה. כי לא ידבר בה נכבדות לעיניו. לכן עדי ארץ ישפילנה: אז לא ישאו עוד זה אל־זה כלי מלחמתם. לא יוסיפו עוד להלחם זה עם זה: גאות שניהם תסתתר. ויתענגו יחד על־רוב השלום: כי תפקחנה עיני שניהם. לראות כי אין־הבדל בין הדרש ובין הפשט. כי אם כמו תוך הכלי לחיצונו: זה יראה בהשקפה אחת את־פני החיצון. אשר גלוי שטוח ופשוט לפניו. וזה יביט גם את־הנעלם מעין הראשון. ישקיף בהשקפה שניה גם את־הטמון בתוכו: ושניהם אם על־משמרתם לא יעמדו להתמיד השקידה ברעיונות נמרצות. לא אל־מטרת האמת יגיעו. יתעו גם שניהם גם יחד: כי גם על־פני החיצון פעם ימצא מום וחסרון בלשוני. ופעם יראה לעיניו פתלתולים והפוכי לשון. ולא כן אנכי עמכם: כי תורת יי תמימה היא. אין בה כל־מום. אין בלשונה חסרון ומגרעת. מישרים כל־דבריה. אין בה לא נפתל ולא עקש ולא לשון תהפוכות: ועתה פקח נא עיניך וראה. אם בפני החיצון המקום צר ללכת. אם גם שם הנוטה כה וכה. ואינו קולע אל־השערה יחטא מדרך האמת: אף כי בפני הפנימי והתוך. אשר בו אוצר כל־חמדה. ומטמון יקר טמון ושפון שם: לכן אל תעמוד נא עוד על־הפרקים האלה. חוש נא אל־בית התלמוד. ותחזקנה רעיונותיך להמתיק שם סוד: אחוז בזה. וגם מזה אל תנח ידך. חקור גם שרשי לשוני הטהור. והיה אם תפקחנה עיניך. לראות כמה כח מליצתי הטהורות. איך יגבירו לשפוך רוח חזקה עליך. איך ימשכו אותך לראות ולדעת כלכל דברי במשפט. והיה יי עמך להצליחך בדרכיך. אז תשכיל לדעת כל אשר מסר משה ליהושע. ויהושע לזקנים. וזקנים לנביאים. ונביאים לחכמי דור ודור. כי כל־אלה נקבצו ובאו לך שמה בבית התלמוד. ובמהלך מליצתי תמצא כלם בלי תוספת. ובלי מגרעת. הכל גלוי ומפורש באר היטב בספר תורת משה איש האלהים:

בראשית

פרק א

פסוק א

בראשית הבי"ת הוא ב' הזמניי כמו ביום, כי הזמן עצמו נברא ומורה על עת הבריאה שהיתה בחלק הראשון מזמן הנברא, ומה שאמר ראשית ולא ראשון, וגם מה שאינו כמשפטו להיות דבוק, כמו בראשית ממלכת יהויקים, כי יש הבדל בין לשון ראשית לראשון, ראשון נופל בבחינת זולת השני לו, אבל יצוייר כי עדיין נמצא זולתו הקודם לו, ד"מ א' ב' ג', ב' הוא ראשון לג' בערך הג' אבל לא בערך הא', אמנם ראשית הונח להורות על ראשית ההחלטי אשר לא יצוייר דבר נמצא קודם לו, לכן הוא בא במאמר

דבוק, ראשית ממלכת יהויקים, כי שם לא יתכן מלת ראשית לבדה הנופלת על ראשית ההחלטי, לכן הוא מצורף אל ממלכת יהויקים, כי בערך המשך ממלכתו הוא ראשית לו, אמנם בתחלת עצם הבריאה לא יתכן לבא מאמר מצטרף והכרחי להיות ראשית לבדו, כי לו משפט הבכורה הקודם לכל הנמצאים בלתי מצורף אל זולתו, ולהוציא מדעת המינים האומרים שהיו ב' חומרים קדמונים חלילה (הגר"א).

ברא עיקר שרשו לרש"פ שתי אותיות בר, וענינו ברירה, כי הבריאה היא ברירה מחשבית לברור דבר אחד מסוג האפשר כולו כדי להמציאו לפועל, עד"מ היוצר יש ספוק בידו לעשות כלים מכלים שונים, והוא מחשב איזה כלי יעשה, ואם גומר בדעתו לעשות קערה, יפול על גמר המחשבה ההיא לשון בריאה (שאפפען) ולומר שברא קערה דהיינו שבירר מחשבת הקערה משאר המחשבות על הכלים שאפשר לו לעשות, אמנם לא שייך לומר לשון בריאה כ"א בפעולת הבורא ית' לא באדם, כי מחשבתו איננה פועלת כלום, אבל מחשבתו ית' בעשיית דברים הוא מציאותו וגמרו. ומה שנאמר אצלו ית' גם לשון עשיי' ויצירה, הוא בבחינת הנברא לפי שינוי הענינים שבו, כי הבחינת שנברר במחשבתו ית' משארי האפשריים יפול בו לשון בריאה ובבחינת מציאותו בפועל יפול בו לשון עשיי' ובבחינת תארו וצורתו יפול בו לשון יצירה, אבל בבחינת הבורא אין שם מדרגות בעשייתו, כי כל מה שהוא בורא הוא מיד גם כן נעשה ונוצר בקומתו וצביונו: וכן ויד ברא (יחזקאל כ"א:כ"ד) לרש"י ורד"ק הוא מן ברו לכם איש, וכ"א בספר הבהיר, חשך דלא הוי ביה עשיי' אלא הבדלה והפרשה קרא ביה בריאה, עמ"ר בקרח בואם בריאה יברא ה', ואמר הגר"א המפרשים אשר יאמרו שהוראת ברא דבר מחודש יש מאין, מה יענו על ויברא ה' את התנינם, וכן ויברא ה' את האדם בצלמו, אמנם הנראה כי לשון בריאה נאמר על עצם הדבר ואפילו יש מיש, ולשון יצירה על ציור הדבר, כגון האברים באדם כמותו ואיכותו בגודל מדתו, ולשון עשי' על תקון הדבר בשלימותו אף בדברים שחוץ לגופו, כמו ויעש להם כתנות, עשה לי את החיל, עשה את כל הכבוד וכיוצא, כי תוארי הנמצאים נחלקים על שלשה אלה והוא: העצם, המקרה הדבוק, והמקרה שאינו דבוק, ד"מ כלי עץ העץ הוא העצם, תואר השולחן בכמות הוא המקרה, כי לכל אשר יחפוץ הפועל יטנו אם להיותו קמרורי או מרובע בצלעותיו, וזה המקרה דבוק הוא אל העץ ולא יתפרד ממנו, אמנם תקונו ואופן יפיו הוא מקרה שאינו דבוק, כמו משיחת הששר והוד גוונו, וזה אינו רק נצמד אליו ונטפל אצלו, שלשה אלה תנאי הנמצאים נקבו בשמות בריאה יצירה עשי', מלת בריאה הונחה להורות על חדוש העצם אשר אין בכח הנבראים לחדשו, כגון הדומם הצומח וכל מיני מתכיות, יצירה הונחה על צורת

הדבר בכמות והוא במקרה הדבוק, עשי' הונחה על תקון עשייתו והוא מקרה שאינו דבוק, ואצל בריאת האדם נאמרו שלשתן, ויברא א' את האדם בצלמו, ויצר ה' א' את האדם נעשה אדם בצלמנו, בריאה לעומת נשמתו צלם אלהים, יצירה על ציור ותואר אבריו, ועשי' על אופן תקונו הנטפל אליו בשמירת בריאותו, כמו ויעש ה' כתנות עור וילבישם, לכן נאמר ויברא ה' את התנינם כי הם בבחינת העצם, וכן תקנו קדמונינו בברכת הנהנין בורא פרי, כי אינו בכח הנבראי' לחדשו בעבור שהוא עצם פועל ה', וכן אמר יוצר אור ובורא חשך, מפני שהעצם והמקרה יבחנו בבחינת דבר מי מהם יקום כמו שראינו בחומר המים אשר נמצאו לו שתי תכונות שונות קרה ולחה, ולא ידענו איזה מהן עצם ואיזו מקרה, אמנם כאשר יתפשרו המים אז הקרירות הולך ממנו ורק הלחות לבדו קיים, ומזה נדע שהלחות עצם לו ולא הקרירות, וכן בשתי תכונות המתנגדות האור והחשך, כאשר חשך השמש בצאתו יעדר האור ונשאר החשך קיים. וכן בעצם היום כשיסוגר הבית והחלונות מבוא האור יגיע חשך ויתפשט בכל פנות הבית ולא נודע אופן הגעתו, ומזה נדע כי הוא עצם הבריאה, אמנם האור דוחה את החשך עד מקום שקרני נגהו מגיעות וכאשר יעדר מקבילו אז נשאר קיים על מתכונתו, לכן על חדוש החשך נאמר בריאה, בורא חשך, בעבור שהוא חומר עצם שאין כח באדם לדעת תוארו, ועל זכות האור הונחה מלת יצירה כי גבול שם לו לדחות החשך כפי כח ממשלתו והפקת נגהו, כמו צורת הכלי הוא בכמות כן צורתו הוא בגבולו אשר לא יעבור.

אלהים הדעות מתחלפות מאד בביאור שם זה. (א) לרש"י (פ' ויראו בני האלהים) כל אלהים שבמקרא לשון אדנות וגדולה היא, ויהיה לפי דעתו אלהים היותר חשוב בגדולה ואדנות, וטעמו קרוב לשם הוי' ב"ה לפי הקרי. (ב) לרמב"ם נקרא אלהים להיותו שופט על הכל, וזה יסכים למ"ש (שמות רבה פ"ג) כשאני דן את הבריות אני נקרא אלהים. (ג) לראב"ע טעם אלהים כמו מלך (עיין בפי' ריש פ' בראשית), ולדבריו למה הצריכו בברכות השם ומלכות. (ד) לר"ע ספורנו מלת אלוה תורה על נצחי, ויאמר עליו אלהים לשון רבים להורות שהוא צורת כל הצורות הנצחיות, ולהורות על מעלת נצחיותו אשר ממנו נאצל נצחיות שאר הנבדלים נאמר שהוא אלהי אלהים (עיין בפי' ריש בראשית, ובפסוק בצלם אלהי'), ולפי"ז טעמו קרוב לשם הוי' ב"ה לפי הכתוב. (ה) להטור וב"י באו"ח סי' ה', טעם אלהים תקיף ואמיץ אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים, כי אל לשון כח וחוזק הוא, כמו ואת אילי הארץ לקח, והיא דעת רמב"ן שכ' ר"פ בראשית, אלהים, בעל הכחות כלם, כי המלה עיקרה אל שהוא כח, והיא מלה מורכבת אל הם, כאלו אל סמוך, והם ירמוז לכל שאר הכחות כלומר כח הכחות כלם. (ו) לדעת החכם

בעל נוה שלום (מ"א פי"ד) יקרא אלהים כי הוא פועל בכוונה ורצון (מיט אבזיכט אונד פרייעם ווייללען) לא על צד החיוב. (ז) לדעת החבר (בכוזרי מ"ד סי' א') אלהים הוא תאר למושל בדבר מן הדברים ולדיין. (ח) לרלב"ג נקרא אלהים מצד שיושפע ממנו המציאות וינהגהו בהנהגה המתוקנת בתכלית, וכ"ד ריי"א שהרצון בשם אלהים המשפיע וממציא כל הדברים בכחו, ונקרא בשם אל, ר"ל היכול החלטיי בהשפעתו, וכ"כ רבינו הגדול הגר"א בפי' ר"פ בראשית אלהים הוא מורה על כח המנהיג כל העולם ומלאו, ומביט אל כל מעשיהם, ושם זה הוא מושאל אל כל מנהיג ומשגיח, כמו עד האלהים יבא דבר שניהם, וכן המלאכים, לכן תמצא אצל זה השם אלהי אלהים, מפני שכל ככב משפיע על כל העולם, והשפעותיהם מתחלפות בהשתנות הככבים, הא' משפיע החיים, הב' עושר, הג' גבורה, הד' בנים, וכן כלם, והש"י הוא אחד באחדות, הוא המשפיע לכל ככב וככב כפי הכשר קבלתו, לכן נקרא אלהי אלהים, ונקרא אלהי אבותינו אלהי אברהם יצחק ויעקב, לפי שהיו מושגחים מאתו השגחה פרטית, וכן ויפלו על פניהם ויאמרו ה' הוא האלהים, לפי שהיו מודים בבורא עולם אבל אמרו עזב ה' את הארץ ונעשה הכל ביד המזלות, וכשראו שנוי הטבע, נפלו על פניהם מפני הכלימה מדעתם המשובשת, והודו שה' הוא האלהים המשגיח בפרטית ושומע בקול עבדו, עכ"ד בקוצר, הנה הבין בשם אלהים ענין ההנהגה וההשפעה, והוסיף עוד ענין ההשגחה. ובילקוטי ביאורו (על מכדרשב"י ח"ג ד' קכ"ו) כ' שני השמות אל אלהים אל על כחו הגדול המשפיע לכ"א די מחסורו, ואלהים הוא ע"ש השגחה בתחתונים במעשיהם, ומ"מ אף בעת ההיא משפיע אלא שהוא לפי המעשים בדין, ע"כ דבריו הטהורים. ומבואר דעתו מזה, כי עיקר והוראה הראשית בשם אלהים היא ההשגחה בתחתונים, אמנם הוראת ההשפעה עפ"י הדין הוא רק הוראה צדדית. והנה כל הדעות הנזכרות בטעם שם אלהים לא ביארו לנו טעם ביאורם לפי הוראת שרש התיבה עצמה, כ"א הרמב"ן שאמר שהיא מלה מורכבת אל הם, לכן פי' בעל הכחות כלם, ור"ל כי הכחות כלם הם מאת העליון ית', ולכן נקראו אלהים אשר בו כח ואילות כלומר מאל הם, וע"ז טען הריי"א ואמר, בהוראת שם אל קצרו דבריו, כי אין ענינו בלבד תקיף וחזק, אלא שהוא ג"כ בעצם וראשונה משפיע, ובמה שכתב שאלהים ענינו מאל הם, הוא דבר שאין בו ממש, כי לכל דבריו היה ראוי שיהיה המ"ם בתחלת אלהים, להודיע שהכח הוא מאל, ועוד שלדעתו לא יהיה ענין ליו"ד שבין הה"א והמ"ם, והיה ראוי שיהיה שם אלהים בלא יו"ד, יעו"ש מ"ש הוא, ששם אלהים הוא חבור שם אל עם חצי שם המפורש שהוא י"ה. ואחרי שהרשונו ז"ל לומר ששם אלהים היא מלה מורכבת, גם אנכי לא אחשוך מלחפש שורש להוראה

הראשית שבשם אלהים לדעת הגר"א שהוא ענין ההשגחה בתחתונים (אללשויענדער) כי לענין ההשגחה והבטה על הדבר צריכים לעמוד נכח אותו הדבר, וכמאמר המלך החכם (משלי ה׳:כ"א) נכח עיני ה' דרכי איש וכל מעגלותיו מפלס, וכן אמר המלך המשורר האלהי, שויתי ה' לנגדי תמיד, כי זהו מעלת הצדיקים באמת לשער בנפשם תמיד, כי מלא כל הארץ כבודו, וכאילו השכינה עומדת תמיד נגד פניהם ורואה את מעשיהם, לכן אמר ג"כ אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך, וע"ש שהשכינה נוכחת תמיד נגד האדם נקראת בשם זה שהיא מלה רומזת על העומד נכח, כבמנחות נ"ג ב', זה, זה הקב"ה דכתיב זה אלי ואנוהו, ובמכדרשב"י (פ' ויחי ד' רכ"ח) רוח קודשא אקרי זאת דאשתכח תדיר עמי' דבר נש, וכן זה ה', זה אלי, וכ"ה במכדרשב"י (פקודי ד' רל"ו). לכן אני אומר ששם אלהים נגזר ממלת אֱלָה, שהיא ג"כ מלה רומזת אל רבים נוכחים (דיא געגענוואָרטיגען) ויהיה טעם אלהים העצם הנבדל ית"ש שהוא נכח כל אחד ואחד ועומד נגדו להשגיח עליו, ויהיה תרגום אלהים (דער אללגענוואָרטיגע), ומצאתי בעה"יב הקדמת מכדרשב"י ב', על פסוק שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה שירותא וראשיתא דבנינא אקרי מי, בעי לאתגלי' וסליק אלה, אתחברון אינון אתוון איליין באילין ואשתלים בשמא דאלהים, (ובפ' משפטים ק"ה א) מי אלה כעב תעופינה, לא כתיב מי ואלה אלא מי אלה, שמא חדא, והוא אלהים. וכן בתיקונים ר"פ בראשית, בראשית ברא אלהים תרין תיבין איליין אתפלגו לתרין סטרין כל חד, בראשית ברא שית, אלהים מי אלה, ועוד בהקדמת מכדרשב"י (ד"ג ב) מי ברא אלה, אלא קיימא וגו' גליף להאי אלה, אתערו אתוון לאשלמא להאי סטרא וגו' כדין אפיק ם וגו' אשתלים שמא קדישא ואתעביד אלהים: יעו"ש רעיון נשגב מאד. עכ"פ למדנו מפיהם ששם אלהים נגזר ממלת אֱלָה שהיא לרבים נכחים, וכן האל הגדול (עקב י') והוא ג"כ מלה רומזת לרבים נוכחים, הארצות האל (תולדות כ"ו). והתחברות המ"ם ע"ד הפשט להורות שהוא שם דבר לרבים ע"מ גְּבֹהִים, והאל"ף בחט"ף סגו"ל, כי מדרך הציר"י להשתנות אל הסגו"ל, ובלשון ארמי דמלת כנוי הרומז לנכח ברוב מקומות כבעברי אֱלָה בציר"י וסגו"ל, בא גם בציר"י וחל"ם (עזר' ה' ט"ו) אלה מאניא. אמנם בא בלשון רבים להורות על אחדות המתרב', כי נכחיותו ית' מתפשטת בהשגחתו על כל אחד מפרטי ברואיו, ואחרי שהתבאר תוכן ענין ההשגחה לפי הוראת השם, יובן ממילא בו ענין ההשפעה ג"כ, כי ההשפעה תכונ' בשם הארת פני', יאר ה' פניו, כמו שמניעת ההשפעה תכונה בשם הסתרת פנים ולזה ישמש שם אלהים גם על הדיין והשופט, אלהים לא תקלל, כי הדיין להצטרכו לרדת אל תוכיות הדבר הנדון להתודע כל פרטי הענין זמנו ומקומו, כאילו עומד נוכח הדבר

ורואה אותו בעת עשייתו, כי רק בזה יוציא לאור משפט צדק, כאמרם ז"ל וירד ה' לראות לימד לדיינים שלא ידונו עד שיראו ויבינו, ובזה יובן ג"כ אמרם (ב"ר ספי"ב) ששם הוי' ב"ה מיוחד על המחשבה, ושם אלהים מיוחד אל המעשה, כי המעשים הם נוכחים עומדים לנגדינו ונראים, וכמה יבואו על נכון בזה דברי הרב בנפש החיים (שער ג') בהבדל שבין שני שמות הוי' ואלהי', שאמר שם העצם הוי' ב"ה מורה על הבחינה שהוא מצדו ית', שהעולמות בטלים במציאות נגדו ית' מצד זה השם הנכבד. אמנם לפי ענין שם אלהים משמע שיש במציאות גמור גם עולמות וכחות מחודשים מרצונו הפשוט ית' שצמצם כבודו והניח מקום כביכול למציאות כחות ועולמות אלא שהוא ית' הוא נשמתם ומקור שרש כח חיותם שמקבלים מאתו ית' שמתפשט ומסתתר בתוכם כביכול, עכ"ז גם הכח והעולם התחתון ישנו במציאו', והיא כפי אשר מצדינו בענין השגתינו. ע"ש דבריו ברחבה, וכולם נכוחים למבין אותם וישרים למשכיל עליהם. מכלל הדברים יצא לנו שהמכוון בשם אלהים הוא בעצמו מה שקראו המחברים להתקשרות המאציל ב"ה עם התחתונים בשם שכינה, כי כשרצון המאציל ב"ה לפעול בברואים ההנהגה הכללית והיא השגחתו עליהם, הרי הוא כאילו שוכן בקרבם ולזה נקרא שכינה. והמתרגם אלהים (גאטט) אינו לפי הוראת המלה עצמה, גם שם אלהים יורה על מדת הדין, כמ"ש התחיל לבנות עולמו במדת הדין שנאמר בראשית ברא אלהים, ומלה האשכנזית (גאטט) יאמרו שהוא ממלה (גיטיג) וזה נוטה יותר למדת החסד. גם במלה עצמה יש מגמגמים, כי יש בלשונות העמים שמרפים במלת גאטט ומחלפים הטי"ת לדלי"ת, ותהיה נגזרה מן העורכים לגד. את מלה זו הונחה להורות על הנפעל כמו ראובן הכה את שמעון, אם נאמר ראובן הכה שמעון, לא נדע מי המכה ומי המוכה, וע"י מלת את נדע שהמוכה הוא שמעון, ומ"ש את השמים לרבות תולדות השמים, דע על מה אדני דרשת רבותינו הטבעו, והוא: כי כל מלה שם ופעל משותף בהבנה לכמה ביאורים, ופשט המלה הוא ביאור המלה לפי המשך ענינה, והדרש הוא הבנת ביאורה המשותפת לה, והבנת מלת את היא לשני פנים, הא' אשר יורה על הנפעל, והב' על דבר המצטרף, כמו אתי אתך, הנה לפי השקפת ביאורו הפשוט מלת את הכרחית כאן, ולרבותינו כפי הבנה המשותפת את השמים עם השמים, ולזה אמרו תולדות השמים, והא לך לשון רבותינו במדרש, ר"י שאל את ר"ע וא"ל בשביל ששמשת את נחום איש גם זו, הדין את דכתיב הכא מה הוא, א"ל אם נאמר בראשית ברא אלהים השמים וארץ, היינו אומרים שמים אלהות הן, א"ל כי לא דבר ריק הוא ואם ריק הוא מכם, למה שאין אתם יודעים לדרוש, אלא את השמים לרבות חמה לבנה ומזלות, ואת הארץ לרבות אילנות דשאים וג"ע. ע"כ, הנה ר"ע הראה

לו שאינו מיותר, ומה השיב לו ר"י ? אמנם בלשון צחה שאין אתם יודעים לדרוש ר"ל לפי הפשט אינו מיותר כי הוא הכרחי, אבל לפי הבנתו השניה שהוא מצטרף, אין אתם יודעים לדרוש, כי הדרש יובן מאופן המשותף אל התיבה, ודרש לרבות חמה וכו', וע"ז הדרך אמרו רבותינו על ורב יעבוד צעיר זכה וכו', מפני שלא נאמר את צעיר או בצעיר לכן תלוי בבחירתו (הגר"א), עמ"ש בואתחנן את ה"א תירא.

השמים הוא לשון גובה ומעלה, וכן שמי שמים לשון גבוה על כל גבוהים, וכן בלשון רבותינו שמי קורה, וכ"ה בלשון ערבי כמ"ש הראב"ע, ול"נ שהוא לשון השתוממות, מן פנו אלי והשמו (איוב כ"א:ה') על יומו נשמו אחרונים, אשר שם שמות בארץ (תהלים מ"ז), כי הרואה גודל גופים השמימים גבהן חוקותיהן מסלותיהן ומרוצותיהן פעולות שני המאורות הגדולים שישימו משטרם מרום מעמדם עד עומק הארץ מתחת, המדה והמספר שהטבעו ביצורים הנפלאים האלה הלא ישתומם ע"ז ויתפלא עליהם (ערשטוינען ערריעגענד) וכ"א בב"ר ספ"ד, שמים שהבריות משתוממות עליהן, עמ"ש בדברים א' ערים גדולות ובצורות בשמים,

הארץ האל"ף קמוצה לא מפני שהוא סוף פסוק כי גם בתחלת הפסוק היא קמוצה, והארץ היתה תהו וכן בשאר מקומות (והוא זר כי היתה ראויה בסגו"ל כמו והאבן הזאת, האלף לך שלמה), אמנם הקמ"ץ יורה לכלול כל ד' יסודות עולם ומלואו עד גלגל שני, וארץ בסגו"ל תורה על יסוד העפר והיא יבשה לבדה: ומה שבאה הה"א בתחלת תיבת שמים וארץ, הוא מסוג האמור על העתיד כי הה"א באה בתחלת תיבה להורות על אחד מד' פנים, הא' הוא הידוע, הב' הוא המפורסם והמקובל, הג' הוא הנגלה, הד' הוא האמור למטה, וכן אמר יום הששי ויום השביעי, ולא אמר יום החמישי וזולתם, כי יום הששי ויום השביעי נשנו ונאמרו עוד בתורה, כמו והיה ביום הששי והכינו, ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט, אל יצא איש ממקומו ביום השביעי, אבל שאר ימי המעשה לא נשנו עוד בכל ספרי תנ"ך, לכן לא נכתב בהם ה"א בתחלתם, וכן שמים וארץ נשנו ונאמרו פעמים שונות לכן נכתב ה"א בתחלתם (הגר"א):

פסוק ב

היתה אינו כאן לעבר (וואר) כמו היה גבור ציד, אבל הוראתו כמו יהי אור ויהי אור, שענינם העשות דבר מה שלא היה (ווארד, ענטשטאנד) וטעם והארץ היתה, בעת בריאת עולם התחתון עד יסודותיו, נתהוו חמשה חמרים אלה, א' תהו, ב' בהו, ג' חשך, ד' רוח, ה' המים, (הגר"א).

תהו ובהו ענינם לרש"פ הוא זה, הציירים הבנאים כשרוצים לצייר איזה צורה לבנות איזה בנין, עושים להם מתחלה על הנייר בעט ברזל ועופרת העתקה ורשימה לדוגמה (אבריס, פלאן) מהצורה והבנין שרוצים לעשות, והוא ע"ז האופן, בתחלה עושים קו החיצון המקיף את שטח הצורה כולה אבל אין עושים קו גמור כ"א נקודות בסבוב, עד שכמעט אין הסבוב הזה מורגש בחוש רק במחשבה, הסובב היולני הזה נקרא בלשון עברי תהו (אומריס) ע"ש שהוא מתוה את גבול הצורה (מן תתאו להם הר ההר), ובפנימית זה הסובב דהיינו בשטח התיכון עושים שוב נקודות נקודות לסימני גבולי החלקים ומרחקם וערכם זה לזה ועל השטח כולו, וזאת הרשימה הפנימית תקרא בלשון עברי בהו, מלשון בו ובתוך (דאס קאָלאָריט) רצונו תוכניות שלו (איינע איננונג) ואמר היתה תהו ובהו, פירוש שהיתה בתחלת הויתה בבחינת הקו החיצון המקיף בה ובבחינת החלקים התיכוניי' שבשטחה, תהו ובהו כלומר צורה גולמית היולנית שלא נשלמה עדיין, (אונפאָללענדעטע פיגור) וזה מסכים עם רבותינו בחגיגה תהו זה קו ירוק המקיף את כל העולם כולו, בהו אלו אבנים המפולמות שמהן יוצאים מים, שהן כעין הנקודות שבשטח הצורה הגולמית שאין בהן ערך ויחס עדיין, שהמים הם העיקר המעמידים והמקיימים לכל מה שבארץ; והושאלו שתי תיבות אלה לכל מה שאין בו ממש או שנפסדה צורתו, ולא נשאר ממנו כ"א איזה רושם מחשבי לאמר עליו יחס תהו ובהו כי תהו המה, יעלה בתהו ויאבדו ודומיהם.

תהום לרלב"ג התהום הוא השטח השפל מהמים והוא עומק המים, ולרש"י תהום ענינו קבוץ רבוי המון מים (פליסענדעס געוואָסער) והעד עינות ותהומות, תהומות יכסיומו, ומה שמצאנו ויוליכם בתהומות כמדבר, בי"ת בתהומות ענינו תוך ואמצע כי זה אחת משימושי הבי"ת, לא שיהיה ענינו קרקע הים, ועיקר יסודו הם לשון המיה ומהומה, וממנו מים וכן ים (רוו"ה).

ורוח אלהים היא רוח הנושבת, וסמך אותה אל אלהים לפי שהיתה חזקה וכן מנהג הלשון כשירצה להגדיל הדבר סומך אותו לאלהים כמו עיר גדולה לאלהים, חתת אלהים, חרדת אלהים (רשב"ם), ולשון מרחפת שענינו נדנוד ותנועה יכריע כן, כי לשם רוח שהיא רוחנית (גייסט) תוסמך לו הוי' או מנוחה כמו היתה עליו רוח אלהים, ותהי עליו רוח אלהים, ותנח עליהם הרוח, נחה רוח אליהו על אלישע ודומיהם (רל"ש).

פסוק ג

יהי אור אף שלא היו המאורות ברקיע השמים כ"א ביום הרביעי, יתכן בריאה על האור גם בשלשת ימים הראשונים, כי מהות האור הוא עצם נברא זך ספוגיי וגשמי דק מאד

קל התנועה, והוא מלא כל האויר עד למעלה מן הרוח, וכשיולד בו תנועת הרעדה ע"י השמש והכוכבים או על ידי אש ארצי, יתעורר אור הזה ויורה את חציו וקרנותיו בזה יזהיר את כל הגופים המונחים במקום שקרנותיו מגיעים בלי מסך מבדיל, ואז יקרא אור בפועל, ובהעדר התנועה ההיא ישאר אור בכח, כ"כ המפרשים. וכ"ה במכדרשב"י דט"ז אשתכח אור מההוא רזא דההוא אויר ואיהו אור דאשתאר מאויר, וברע"מ (פנחס דרמ"ה) אתעטף באור ואתעביד אויר והאי איהו יהי אור, ובתקונא חמשאה דט"ו כד אפיק יו"ד מאויר אתגליא אור ודא איהו ויאמר א' יהי אור, וכבר אמרו שהאש הוא אויר זך שחלקיו מקורבים ומפני רבוי חלקי האויר שיש בו הוא עולה במהירות למעלה ויתפרדו חלקיו מיד כשיסור ממנו כח המחברו, ולפי"ז יש לשם אור הוראה תאומית ומוכפלת (דאָפּפעלדייטונג) הא' על פעולת הארתו, והב' על מקום שכינתו ותחנותו תוך האויר כי אותיות אויר ואור דומות ממש, ואפשר שאין לקרות מלת אויר בפת"ח וציר"י אבל האל"ף חלומה והוי"ו והיו"ד שאחריו נעלמים בקריאה כמלת אור; ובב"ב כ"ה א' מאי אוריה אויר יה, ולזה נקרא הגשם והמטר בשם אור (יפיץ ענן אורו איוב ל"ז) כי תחלת התהוות הענן וסופו להיות הגשם איננו כ"א על ידי האויר כמ"ש הטבעים, כי עלית האידים והקטורים מכל אשר ע"פ האדמה שהם המה להוית הענן אינו כ"א ע"י התרחבות חלקי האויר אשר בהם ועי"ז הם נעשים קלים יותר מאויר החיצוני התחתון לכן הוא דוחה אותם לרוב קלותם עד אשר יגביהו עוף ולהנשא למעלה עד אויר הקר העליון והוא הוא אשר יקרר אותם ומורידם למטה והיה גשם על הארץ, ולהיות האויר יסוד עיקרי וסבה הכרחית להוית הגשם לכן נקרא על שמו בשם אור, וקרוב לומר ג"כ כי מיני ירקות הנקראים בשם אור (ללקט אורות מ"ב ד') הם הנקראים כמהין ופטריות הגדלי' מן האויר (כבברכות ד"מ ע"ב) ולזה כל נקב וחלל הנעשה באדמה נקרא אור (באורי' כבדוהו ה' ישעיה כ"ד) כי בפתיחת הסתום יתרחב מקום לשכונת האויר, ובחנת ותדע שבהעדר חום השמש בלילה, ע"י הקור שבו חלקי האויר מצומצמי' מאד עד שנעשים כבדים, והיא סבה לשכבת הטל בבוקר בקיץ, ולכפור הדק הנקרש ע"פ האדמה בחורף, ולערפל ותמרות עשן הנראה לעין בכל יום טרם חום השמש עד שמחשיכים קצת מאור היום ויורגש למראית עין, הנה להיות האויר מורגש וממשי לעת חשכת הלילה לכן יתואר החשך בשם אור (ולילה אור בעדני תהלים קל"ז לרש"י ולתרגום). וע' אהלות פי"ג משנה ב' חלון שהוא לאויר והיינו למאור ע"ש בר"ש, ולפי"ז תרגום: יהי אור (עס ענטשטעהע איינע ליכטאויפפאנגענדע לופט) כלומר אויר שבתוכניותו אור: ולא אמר יהיה אור בה"א בסוף, כי יש הבדל גדול בין זה לזה כמ"ש רשד"ל, מלת יהיה תהיה בה"א

נאמרה בענין החלטת מה שבעתיד להיות לא על החפץ והרצון בלבד, ומלות יהי תהי בלא ה"א הוראתן על החפץ והרצון שיהיה בדבר, לא על החלטת היותו עתיד להיות, כמו אתה תהיה על ביתי הוא עתיד מוחלט, יהי ה' א' עמנו הוא בקשה ולא יורה רק על חפץ המדבר, וכן יהי אור, יהי רקיע וחבריהם אין ענינם שכן יהיה אלא לשון צווי, וענינם שכן הוא רצון האל שיהיה ואף על פי שרצונו לא ישוב ריקם מ"מ הוראת המלה היא על הרצון לא להודיע מה שעתיד להיות והוא א"כ צווי לנסתר, והמדקדקים לא זכרוהו בספריהם, ואין זה בשרש היה לבדו כי גם בכל שאר השרשים שהם נחי למ"ד ה"א יבא העתיד בשני פנים אחד מלא ה"א ואחד בלא ה"א, כמו יעשה יעש, יראה ירא, יעלה יעל, יגלה יגל, תפנה תפן, יחרה יחר, יכלה יכל, יצפה יצף, הרפה הרף, תשתה תשת, תתעה תתע, ישטה ישט, תענה תען, בכל אלה וחבריהם הלשון הראשון אשר הוא מלא ה"א הוא עתיד ממש, אבל הלשון השני החסר ה"א אינו אלא ציווי או לשון בקשה, יעש ה' עמכם חסד, ירא ה' וידרוש, והנער יעל עם אחיו, יגל יבול ביתו, אל תפן אל און, ואל יחר אפך, יכל בשרו מרואי, אל תט ימין ושמאל, אל ישט אל דרכי' לבך, ועל תתע בנתיבותיה, אל תען כסיל כאולתו, כל אלה אינם עתיד מוחלט רק לשון צווי, ולא יורו היות הדבר עתיד להיות אלא שכך היא תאות המדבר שיהיה, וז"ש (במדרש רות ד' ס"ג ד') לכנה שובנה אשה לבית אמה יעש ה', יעש כתיב א"ל אם תזכו לכנוס תחת כנפי השכינה יעשה וא"ל יעש חסד ה', ר"ל שאם יזכו תהיה עשיית החסד החלטי, ואם לאו עכ"פ בקשתי שיעש לכן חסד: אמנם דע שבעתיד מ"ב יראה ההפך.

פסוק ד

וירא אלהים את האור כלומר הוציא את האור אל גדר הגלוי (ליס דאס ליכט זיכטבאר וועדען) הוציאו מן גדרו הקדום שהיה מכוסה ונעלם בציורו ית', ממציאותו הנעדר הלזה הביאו אל ישות והוית מציאותו, כי חדוש העולם בכללו, והנבראים לפרטיהם אינו רק יציאה מן הכח אל הפועל, דבר שהיה מקודם נעדר מציאות המורגש, כי אצלו ית' היה תמיד בפועל כי היה מצוייר בציורו, ואין ענין בריאת העולם רק כמגלה דבר שהיה מקודם מכוסה. זהו טעם וירא אלקים הראה והוציאו אל גדר הגלוי הנראה, וירא הוא פועל יוצא כמו (מלכים ב י"א:ד') וירא אותם את בן המלך דתרגומו ואחזי:

כי טוב פי' מצד מדת טובו הגדולה עשה להוציא את הנעדר אל המציאות (ווייל ער אללגיטיג איזט) וכן אמר בכל יום ויום ממ"ב וירא אלהים כי טוב, וכן על כללת הבריאה וירא א' את כל אשר עשה והנה טוב מאד כי המוקדמים ביצירה אינם בבחינ' מעלתם במדרגות המציאות רק לפי צורך הנבראים אחריהם, והכל לצורך האדם שהוא המעולה

לסבת יכלתו להשיג נצחיותו בבחירתו החפשית בדרכי התורה, ובאמת היה יכול לברוא את האדם בלי שמים בלי צמחים ובע"ח, אבל מציאות האדם בזה האופן כמו שהוא עכשיו הוא יותר נאה ומצד טובו הגדול רצה במציאות היותר שלם וזהו כי טוב ועל פי' רש"י וראב"ע כבר טען רמב"ן כי יראה כעין המלכה ועצה חדשה כאלו אחר הבריאה ראה אותו כי טוב הוא, כענין באדם שלא ידע טובו של דבר עד היותו.

ויבדל שהיו נצמדים כשני חצאי כדורים האור מלמעלה והחשך מלמטה, ונבדל האור מן החשך בשלשה, הא' שלא יתערבו יחד, הב' שזה ישמש ביום וזה בלילה, הג' שיהא האור נדחה ויסוג אחור מפני החשך וחשך מפני אור, ולא כדעת האומרים שהחשך העדר האור, אבל הוא בריאה רק שאין טובו נגלה כ"כ, ולכן לא נאמר כי טוב אצל החשך אף שתועלתו גדולה לנוח עבדים וכדומה מ"מ אינו נגלה (הגר"א). ונ"ל דהנך תרי אתרי דפליגי בקריאת שם לילה (פסחים ג') באתרי' דר"ה קרו נגהי ובאתרי' דר"י קרו לילי, בהנך תרי דעות פליגי, מ"ס כי חשכת הלילה אינה כי אם העדר האור, ומ"ס שישנו עצם אחד בלילה שהוא מחשיך, באתרי' דר"ה סברי שאינו כ"א העדר האור ולזה קראו את הלילה בשם נגה, כי בשם זה נכלל גם ענין העדר והסרת האור, כמו נוגי ממועד (צפני' ג') הגו סיגים מכסף, הוגה מן המסלה, ולהוראה תאומית וכפולה זאת קראו את הלילה בשם נגה להורות שאינו כ"א העדר האור (דיא ליכטלאֶזע), ובאתרי' דר"י סברי שחשכת הלילה היא מסבת עצם המחשיך ולזה קראוה בשם לילה, ותנא דמתני דלא קרי ללילה בלשון נגהי כדי לכלול בלשון זה העדר האור, א"כ יראה מדעתו דסובר דחשכת הלילה היא מסבת עצם המחשיך, מ"מ לא רצה לכתוב במתני' לשון לילה כ"א לשון אור בלישנא מעליא ע"ש בגמרא: ודעה זו לכנות את הלילה בשם נגה להוראה התאומית שבו העדר האור (ליכטלאֶז) הוא לדעתי מבואר במקרא (ישעיה ס' י"ג) לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנגה הירח לא יאר לך, מלת ולנגה מועמד בזקף גדול וזה יורה דלא כהמחברים יחד שתי מלת ולנגה הירח ומפרשים לעת זריחת הנגה, אבל פירושו האמתי ולנגה לעת הלילה שבו העדר האור, לא יאר לך הירח, וכמו שקרא כאן את השמש אור יומם (טאגעסליכט) ככה נקראת הלבנה אור נגה (נאכטליכט) ומזה אמר (משלי ד':י"ח) ואורח צדיקים כאור נגה. ודע דלי"א הוראת שם חשך הוא העדר ומניעה, כמו מיודעי מחשך (תהלים פ"ח) לרש"י כבשי"ן שמאלית, וביחזקאל ל' בתחפנחס חשך היום השי"ן שמאלית עפ"י המסורה, והוראת שם חשך לפי"ז העדר ומניעת האור, ול"נ כי שם חשך הוא מורכב משתי תיבות מן חש ומן שך, אשר כ"א מהם יורה על השקט ומנוחה, כמו ויחשו גליהם, וישכו המים, כי בחשכת הלילה ישקטו וינוחו בני אדם מיגעתם כל

היום בעסקיהם, וטעם חשך, עת ההשקט ומנוחה (נעריישלאָזער צייטרוים) וכמו ששם חשך עיקר הוראתו עת ההשקט והמנוחה, ככה עיקר הוראת שם יום, יורה על הפוכו כלומר עת ההמיון והרעש (נעריישפאָללער צייטרוים) להיותו מיוחד למהומת בני אדם והתרעשם בעניני עסקיהם, כי עיקר יסוד הוא הם, וכן שם מים ושם ים לרוו"ה עיקר שרשם הם, וכ"א במכדרשב"י (בראשית דקי"ג ב') מיא אזלין ונחתין ומשמעין קליהון ועד כאן קליהון לא שכיך וקרא ליה ימים, וכן שרש תהום שהוא להוראת קבוץ רבוי המימים הוא משרש זה ככה שם יום מענין ההמיון, עדה"כ אך הבל יהמיון יצבור; וע"ש התאחדות שם ים ויום, לא נמנעו מלומר ע"פ עד הים האחרון א"ת ים אלא יום, כי שוים הם בעיקר הוראתם. -

פסוק ה

לאור אמר לאור בלמ"ד הקנין ולא את האור או את שם האור כדרכו בכ"מ בקריאת השם, כי לא יאמר כן רק כשהנקרא מחוסר שם, אבל כשהנקרא כבר ידוע בשם והכתוב רצה לצרף עמו ענין אחר מבלתי שיעקר שם הראשון ממקומו אז יחובר לו השם החדש בשימוש הלמ"ד, כי הענין השני אשר יסודו בשם הוא כדמות קנין לו, צידונים יקראו לחרמון שריון והאמורי יקראו לו שניר (דברים ג׳:ט׳) ויקראו ללשם דן (יהושע י״ט:מ״ז), אבל ויקרא שם העיר דן (שופטים י״ח:כ״ז) כי בפירוש הזכיר הכתוב ואת העיר שרפו באש ובנו אחרת תחתי' ולא כן בספר יהושע (רוו"ה), וכ"כ רל"ש בדבר ששמו עליו, רגיל לומר בשם השני בלמ"ד כגון ואביו קרא לו בנימין, וכאן כבר נקרא אור, ובשם הראשון רגיל לאמור ויקרא שמו: ויתכן שאין המכוון בזה לשנות שם אור לשם יום, כענין לא תקרא שמה שרי כי שרה שמה, כי אין כאן סבה להשתנות השמות, כי אמנם שם אור שמו עליו כבתחלה, וקריאת שם יום איננו על עצם האור כ"א על פעולתו, כי ממשפטי הלשון לשמש שם העצם גם אל פעולתו, וכמו שפה שהוא שם האבר כלי המבטא (ליפפע) וישמש גם על המבטא שהוא פעולתו (שפראכע) ודומים לזה הרבה כמ"ש (יתרו י"ט ט"ז) קול שופר, ככה שם אור על עצמות האור (ליכט) וישמש גם על פעולתו שהוא מאיר (בעלייכטונג) ולאותו חלק זמני שהאור יוצא בו מן הכח אל הפועל להאיר קרא יום, וכן החושך בלילה, דוגמת אמרם (ריש פסחים) קריי' רחמנא לנהורא ופקדי' אמצותא דיממא, וקרייא רחמנא לחשוכא ופקדי' אמצותא דלילא, ולפי שהקריאה איננה על העצם לכן לא אמר ויקרא את האור, ועד"ז גם ויקרא לרקיע שמים, רקיע הוא שם עצמותו להיות מתוח ומתפשט (אויסדעהנונג) וקראו גם

שמים ע"ש פעולת הרקיע, שהבריות משתוממות על יקרת מציאותם כמבואר במלת שמים (ערשטוינענס-ווירדיגע):

פסוק ח

לרקיע שמים. לדעת הגר"א אין זה מ"ש ביום ראשון ברא את השמים, כי יש שמים ושמי שמים, כי שבעה רקיעים נחלקים לשנים, חמש בפני עצמן ושנים בפ"ע (ור"י שאמר, חגיגה י"ב, שני רקיעים הם, ור"ל שאמר שבעה, לא פליגי במציאות. אלא שזה חשב בכללות, והם נחלקים לשנים, שמים, ושמי שמים. וזה חשב בפרטות, והם שבעה) וחמשה רקיעים העליונים הם נבראו ביום ראשון ועליהם אמר ברא את השמים, ואלה נקראו שמי שמים, ורקיע התחתון שבו חמה ולבנה ככבים ומזלות נברא ביום שני, ועליהם אמר יהי רקיע ונקרא ג"כ שמים, כל הרקיעים יחד נקראו שמים והוא שם הכולל, וכל אחד לבדו יש לו שם פרטי, כמו שכל הככבים כלם בכלל נקראו ככבים וכל אחד יש לו שם פרטי בפ"ע כמו שצ"מ חנכ"ל, ויש בהם אחד ששמו הפרטי דומה לשם הכללי, והוא מזל ככב, ככה רקיע התחתון שם פרטי שלו שוה לשם הכללי ונקרא בעצמו ג"כ שמים, וע"ז התחתון אמר יהי מאורות ברקיע השמים וכן ועוף יעופף וגו' ע"פ רקיע השמים. כדי שלא לטעות שהוא השמים שנברא ביום ראשון, השמים העליונים שנבראו ביום ראשון נקראו שמי שמים לפי שהם רחוקים מאד בגבהם, כי מלת שמים נגזר ממלת שם המורה על דבר המקביל מרחוק, והוא לשון גובה, כמו ערים גדולות ובצורות בשמים וכן בל' חכמים, שמי קורה, ולשון שמי שמים ענינו גבוה על גבוהים, והרקיע התחתון הנקרא רקיע שמים זהו הנברא מאש וממים, וע"י רקיע שמים נגנז האור הנברא ביום ראשון, כי כאשר נשתטח רקיע השמים נשאר האור למעלה, לכן בא מאמרו ית' יהי מאורות ברקיע השמים, שיתהוו גופים מוכנים לקבל אור השמש הגנוז למעלה, הם מורידים האור לנו להאיר שבעת ימי המעשה. וכן מ"ש בורא שמים ונוטיהם, שמים הוא שמי השמים, ונוטיהם הוא רקיע השמים:

פסוק יא

תדשא הארץ. תזדרע הארץ פעם ראשונה מעצמה, כי אין כל חדש תחת השמש לאחר מ"ב, ולכן היתה זריעה עם היצירה שיהי' כן לדורות שיזרעו ואח"כ תוציא הארץ צמחה:

ויהי כן. שנתעברה הארץ תחלה ואח"כ הוציאה צמחה, ומפני שכל חלקי הצמיחה הם שלש, אילנות וזרעוני', והזרעוני' נחלקו לשנים ירקות וזרעוני', ירקות הם אשר הירק מהם נאכל ולא הזרע כמו לפת וצנון והם נקראים דשא (כברכו' ל"ה על הירקות אומ' ב"מ דשאי'), והזרעי' הם אשר הזרע מהם נאכל ולא העשב כמו תבואה וקטניות (כבתוספתא פל"ד על התבואה הוא אומר ב"מ זרעים), וזהו עשב מזריע זרע, שאין העיקר אלא להזריע

זרע, ואמר תדשא ולא תעשיב מפני שהוא מתפעל על תיבה ראשונה, כי כן דרך הכתוב ותדבר מרים ואהרן אמר לשון נקבה מפני שהזכיר מרים תחלה:

עץ פרי. עץ שבכחו לגדל פירות.

עשה פרי למינו שלא ימיר מעשהו, עץ תפוחים לא יעשה רמונים, ובעשב לא ניתן בו כח אלא להוציא הזרע לשנה זו אבל האילן מתקיים לדורות לכן לא נאמר בדשא ועשב למינהו, וגם באילן לא נאמר למינהו אצל עץ פרי, אלא עושה פרי למינהו:

אשר זרעו בו. שיהיה בו גרעינים שיוכל לטעת עוד.

עץ פרי שלא יצטרך לרכוב אותו בתוך עצמו רק יהיה כח בזרעו כשישתלו בארץ יגדל עוד עץ פרי.

ויהי כן שנעשה הכח בארץ כן (הגר"א). - ואחרים אמרו שאין לפרש **למינו** לפי מינו (נאך זיינער ארט) כי טרם יהיה לא נדע מה מינו, אבל הלמ"ד כלמ"ד לבקרים לשבטיו לגברים ודומיהם שפירושם בוקר ובוקר, שבט ושבט, גבר וגבר, כן למינו מינים מינים, והוא מחובר לעץ פרי ולא לעשה פרי, ולכן פרי השני בפשט', ופירש הכתוב עץ פרי מינים מינים עושה פרי (אללע ארטען פרוכטבייטע דיא פריכטע טראגען), ואין הבדל לדעת המדקדקים בין למינו בכינוי וי"ו ובין למינהו בכינוי ה"א וי"ו, כי שניהם יבאו לסימן לשון יחיד על שם דבר יחיד, אולם לדעת ר"מ הכהן הביאו הראב"ע (צחות אות ה"א) יהיה הכינוי ה"ו שוה בטעם לכינוי יָו בשניהם מכנים שם דבר לשון רבים אל יחיד, וכ"ד אונקלוס שתרגם למינהו לזנוהי כמו שתירגם בניו בנוהי ידיו ידוהי, וכן דעת רבותינו כי דקדקו ואמרו לא נאמר למינהו בדשאים וכו' (חולין דף ס') וכן נכון לעיקר מדקדק לשון עברי, וטענת הראב"ע על ר"מ הנ"ל איננה טענה (רוו"ה), וז"ל הגר"א למינהו נכתב ה"א וי"ו, כי רבותינו דרשו על ישקני מנשיקת פיהו, כנשיקת חתן וכלה, ואמרו כן בעבור תוספת ה"א וי"ו, אלו נאמר פיו הי' נשמע מנשיקת זכר, ואלו נאמר פיה הי' נשמע נשיקת נקבה, עכשיו שנאמר פיהו נשמע נשיקת זכר ונקבה וז"ש נשיקות חתן וכלה, וכן רמז כאן למינהו בה"א וי"ו על מין זכר ונקבה:

פסוק יד

ברקיע השמים. באורו ברקיע הנקרא שמים (הגר"א):

פסוק טז

שני המארת הגדלים. שוים נבראו ונתמעטה הלבנה על שקטרגה (רש"י מרבותינו) ומפרשי הפשט יאמרו שנקראו השנים גדולים כנגד הככבים, ושמעתי דלא ניחא לרבותינו בזה, כי מלת שני יורה על ההשתוות, כמו שני שעירי יוה"כ, דילפי' ממלת שני על השוותם בדמים במראה ובקומה, ולזה יאמרו דבשעת הבריאה היה משתווי'

בגדולתם. ובאמת אין לשון שני בעצמו יורה על השתוות אלא מיתורא דמקראות אמרו הכי עתי"ט (נגעים פי"ד מ"ה) ונ"ל עוד כי דעת רבותינו כמעט מוכרחת, כי לדעת מפרשי הפשט שנקראה הלבנה גדול בערך שאר הככבים, יקשה עליהם שהוא הפך המציאות, דע"כ נודה לחכמי ההבטה, שככב צדק וכל הככבים (חוץ מכוכב ונוגה) הם גדולים מהלבנה, וצריכים לדחוק שלא נקרא הירח גדול במידת גופו רק במידת אורו. ולפי שהלבנה יותר קרובה לארץ אורה כפלי כפלים מכל הככבים, ולדעת רבותינו אין צריכים לזה, כי גם במדת גופו היה הירח גדול מכלם בתחלת הבריאה:

פסוק כ

נפש חיה. לדעת המפרשים חיה שם תואר לנפש, וענינו נפש שהיא חיה ואין נפש סמוכה אל חיה כי לעולם לא יסמוך המתואר לתואר, אמנם לרש"י חיה שם המקרה כמו חיות ונפש סמוכה אליו, ופירושו נפש שיש בה חיות. וכן נראה דעת אונקלוס והדין עמהם, ויגיד עליו רעו, ואת כל נפש החיה בה"א הידיעה שבזה ודאי תיבת נפש סמוכה אל החיה (רוו"ה):

פסוק כד

וחיתו ארץ. כמו וחית הוי"ו נוסף כוי"ו בנו בעור בנו צפור למעינו מים כל חיתו יער, ולקצת בעלי הלשון הוי"ו במקום ה"א הידיעה, ואין זה נראה כי אין כאן מקום לידיעה כלל, וסעד לזה חביריו בהמה ורמש שהם בלא ה"א כי לא יפול ה"א הידיעה בבריאותן בצווייהן שהם עדיין אין ואפס ולא תשיגם המחשבה כלל, ויותר נראה כמו שעלה ע"ד הרוו"ה לומר שהוי"ו לכנוי ע"ד דקדוק לשון ארמי בריה דפלוני. וטעמו חיתו של ארץ, ואף שחזר בו מטעם כי ארץ שם בלשון נקבה ואיך כנהו בוי"ו לסימן זכר, וכן מים שם בלשון רבים ואיך יכנה מעינו בסימן יחיד, אין בזה כדי השבה כי הרבה מצאנו ארץ בלשון זכר כמו ולא נשא אותם הארץ, נעתם ארץ (ישעיהו ט':י"ח), שרץ ארצם צפרדעים (תהילים ק"ה:ל'), גם מים ישמש פעל יחיד, מי נדה לא זרק עליו, ולזה נוטה דעת רבותינו כמ"ש בפינחס בונתתם את נחלתו לשארו ובאמור בנבלה וטרפה:

פסוק כו

נעשה אדם. נמלך בפמליא שלו (רש"י), אמנם במכ"ח דרשב"י (ד' ט"ו א') אמר חזרנא על כל התורה כולה ולא מצינו שנתיעץ הקדוש ב"ה עם המלאכים וגו' אבל כהדין מלכא דהוי שליטא על כולא אי בעי לאחזאה גרמיה דכולהו כלילן ביה והוא כלא עביד גרמיה אמר בלישן דסגיאין כך קודשא בריך הוא לאחזאה דכל עלמא דידי' כלילה כולי' בידי' אמר לישן דסגיאין לאחזאה דהוא כולא, וכ"כ ראב"ע בשם גאון מלת נעשה בא בלשון רבים שכן הוא מנהג המלכים לדבר.

בצלמנו שם צלם הוא לדעת גדולי המפרשים תואר לאותן כחות רוחניות אשר בהם יתעצם דבר מן הדברים הנקראים צורות נפשיות, מלשון (תהלים) וצורם לבלות שאול, ונ"ל טעם קריאת הצורה הנפשית בשם צלם, כי כמו שצורת שטח גשם החיצוני עגולו ורבועו נקרא בשם תואר מלשון הארה (אנשיין, אנשוויליך) מפני שנראה לעין הגשמית (כמ"ש רש"פ) ככה הצורה הפנימית הנעלמת מעין הגשמי ואינה מושגת כ"א בחוש השכלי, נקראת בשם צלם, ענין חשך, כי שם זה נרדף תמיד עם שם חשך, כמו יגאלהו חשך וצלמות, אין חשך ואין צלמות, תשלג בצלמון, וכן בלשון ערבי נקרא החשך צלם וכן פי' רש"י אך בצלם יתהלך איש, וכן הצל (שאטטען) נראה חשך ושחור, וכמו שתמונת הצל תראה לעין הרואה ע"י הגשם שאין נצוצי האור יכולים לעבור תוך עצם המקשה, ככה כחות נפשיות לא תראינה כ"א באמצעית כלי הגוף הפועלות בהן: ופירוש בצלמנו בצורתנו הנעלמת (אונזרעם אונזיכטבארען וועזען), וכ"א בתיקון ס"ט (ד' קי"ד) בצלמו ר"ל כגוונא דאיהו רואה ואינו נראה דיהא איהו הכי, ואין טענה ממה שנאמר צלמי מסכותם, צלמי עכבריהם, המורות על הגופיים, כי כמה דברים רוחניים מצאנו היותם ג"כ תוארים לגופיים, כמו רוח שהוא על הרוחני ועל האויר הנושב, ושם אלהים עצמו לעד, ובזה סרה תלונת הרנ"ו בספרו רוח חן מכל דעת המפרשים ומה שפי' הוא שם צלם על בנין גוף האדם ואבריו, לא יתכן, כי לזה יותר היה ראוי לתאר בשם תבנית (שהוא שם נגזר מן בלה) אשר תורה על איכות בנין עצם הדבר, כמו תבנית המשכן על איכות בנינו במצב הקרשים הבריחים והאדנים, וכמו תבנית כל צפור כי המה משונים באבריהם.

כדמותנו כהתדמות אלינו (יע נאכדעם ער זיך אונס פעראֶהנליכען ווירד) וטעמו כערך שיטהר האדם א"ע בעיונו ובמעשיו לעלות מעלה מעלה, להתדמות ולהשתוות במדותיו אל מדות הרוחניות, ככה נשפיע אליו פעם ופעם צלם ונפש מטוהרה ומצחצחה יותר עליונה במדרגה; כי אצילות הנפש אינה נפסקת מן האדם לעולם בעודו בחיי גשמיותו, ויותר שיתעלה האדם בנפשו בטהרת מחשבתו השגתו ומעשיו ע"פ התורה והמצוה, ככה תרומם צלמו ותתעלה נפשו לבקש יותר שפעת עליונים בהשגה וטהרה, וכעדות הכתוב והתקדשתם והייתם קדושים, כשם שמקדש האדם א"ע מלמטה כך מקדשין אותו מלמעלה, וכמאמר קדמונינו בצח לשונם, הצדיקים מדמין צורתם ליוצרם; וכנוי נו הוא כמו כנוי ני במלת נתתני (ארץ הנגב נתתני) שהוא כמו אלי נתת אלי וכן כאן כנוי נו כמו אלינו (צו אונס) ומלת כדמות הוא כעין שם הפעל כמו כחצות לילה אני יוצא, שהוא לרש"י ורשב"ם שם הפעל ופירוש כחצות כהחלק, ככה פירוש כדמות כהתדמות, והמכוון בצלמנו כדמותינו, נתקן את האדם בצורתנו הנעלמת לפי

ערך התדמותו אלינו במחשבתו ומעשיו, וכ"א במכדרשב"י (בילקוטים דח"ר סי' כ"ד) כדמותנו לאדמי בעובדוי לאינון עלאי, דקב"ה יהיב בידי' דב"נ אי בעי למדמי גרמי' לאינון דלעילא, אשתלים בהו. ובזה סרו כל הדברים המתמיהים בזה הענין, וא"צ למ"ש המפרשים שלשונות אלה אינם רק מדרך העברת הלשון שדברה תורה כלשון בני אדם:

פסוק כז

ויברא בצלמו. באמירה הזכיר הכתוב לשון נעשה וכאן לא אמר כ"א לשון בריאה, וכן השמיט כאן ענין הדמות שהוזכר באמירה ולא הזכירו עד אחר ספור ענין עץ הדעת ככתוב שם בדמות א' עשה אותו, ונ"ל כי היתה כוונתו ית' ששלמות האדם יהיה תלוי בו בעצמותו, הוא ישלים עצמו להחליף נטיית גשמיותו וחמריותו אל טבע השכל רוחנית אלהית (וכמ"ש בביאור מלת כדמותינו). וקודם ענין עץ הדעת שהיה האדם מצד טבעו כאחד ממלאכי מרום העושים רצון קונם מצד תכונתם, ועבודתו ומעשיו אינם מצד הבחירה החפשית הגמורה, הנה בזה האופן במה יתדמה האדם לעליון להשתלם מצד עצמו, לכן לא אמר כאן רק לשון בריאה אשר לא יורה כ"א על הוית עצם הדבר, כי לא נשתלמה עדיין כוונתו ית' בבריאת האדם, ולכן לא הוזכר ג"כ ענין הדמות כאן, אמנם אחר עץ הדעת שנתמזגה נטיית טבעו ונתחדש בו כח הבחירה הגמורה ונשתלם אז ע"י ידיעת טו"ר בכח חדש להתדמות בהשגתו ומעשיו לעליונים, לכן אמר שם בדמות אלהים עשה אותו, הזכיר הדמות וגם לשון עשי' אשר יורה על הבאת דבר אל תקון שלמותו, כי נשתלמה כוונתו ית' במה שאמר נעשה כדמותינו וסוף מעשה במחשבה תחלה, וכבר ידענו כי ידיעתו ית' משארת אחרי' טבע הבחירה, ולא היה האדם מוכרח בטבעו לחטוא. ובזה יתישב לנו מאמרם (עירובין י"ג) נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא משנברא, שהוא תמוה איך יסכימו לגנות מעשי ידי יוצר ב"ה הלא כל העולם לא נברא אלא בשביל האדם, והוא מבחר הבריאה ותכליתה, ואם הסכימו בטוב העדר האדם גם העדר כל העולם כלו היה טוב יותר, וכי יאמר מעשה לעושהו מדוע עשיתני והעדרי יותר טוב לי, ולדברינו לא עלה ההסכם על העדר עשיית האדם רק על העדר בריאתו, שבתחילת הויתו אינו רק בריאה והוא הווית עצם האדם, וממעמד בריאה זו יביא הוא את עצמו לגדר עשייה בהשלימו את נפשו ע"י בחירתו בדרך התורה והמצוה, ואחרי שבני עלי' כאלה מועטים המה מאד ורוב בני אדם לא ינשאו את נפשם למדרגה גבוה זו להוציא את עצמם מגדר בריאתם, ולהתעלות לגדר עשייתם להשתלם שלמות המקווה, לכן הסכימו שהיה נוח לו לאדם אם היה מיד מתחלת הויתו בגדר עשי' שהיה עושה רצון קונו מצד

תכונתו הטבעית, ולא היה מתחלה בגדר בריאה עד שאינו יכול לעשות רצון קונו כ"א ע"י בחירה ולהיות תמיד נלחם המלחמה החזקה נגד יצרי תאות הלב:

בצלם אלהים לפי המבואר מקודם מלת צלם שענינו צורה הנפשית הנעלמת, יהי' שם אלהים כאן להגדיל כמ"ש ברוח אלהים ותרגומו (מיט איינעם גאָטטליכען אונזיכטבארען וועזען).

זכר ונקבה זכר שם תואר לאיש בעבור אותו האבר אשר ממשלת הזכרון בו אף שלא מדעת משא"כ ביתר איברי הגוף, כ"כ המפרשים, ואין דעתי נוחה בהנחת זו בשם זכר ונקבה להיותם עיקר בהוראת האדם הנכבד, לכן נ"ל שהבן יקרא זכר ע"ש זכר האבות הנשאר לעולם ע"י תולדת בנו, כי הבן בונה את בית אבותיו אחריהם, הוא יורש נחלתם ושמם וזכרם בנחלתם לעולם תהיה, וגם אם ישא אשה שאינה ממשפחת אבותיו הבן הולך אחר האב, כי משפחת אב לבד נקראת משפחה, אם הוא כהן לוי או ישראלי, וע"י כן לא ימחה שם אבותיו מנחלתם ומתולדתם, ולעולם לא יכרת שמם וזכרם, הנה לסבה זו הונח על הבן שם זכר, להיותו מיועד להעמיד זכרון מולידיו לדור דור, ובעבור שהבן קם תחת אביו לשלוט בנכסיו נקרא הבן ג"כ נין לשון שר ושליט כמ"ש רש"י (משלי כ"ט, תהלים ע"ב), אמנם הבת אינה מיועדת לקיים זכר ושם אבותי', לא בתולדתה ולא בנחלתה, כי אין הבת יורשת, וכל מה שמכנסת לבעלה מנכסי אבותיה על שם בעלה יקראו והוא יורש אותה וכל מה שקנתה אשה קנה בעלה, וכן אם היא נשאת לאיש שאינו ממשפחת בית אבותיה לכהן או ללוי משפחת אם אינה נקראת משפחה, וכל הבנים הולכים אחר האב להיותם כהנים לוים, ומטעם זה נאמר בבת לשון העברת נחלה (במדבר כ"ד) ע"ש שהיא מעברת את הנחלה משבט לשבט, הנה מסבות כל אלה הבת היא כאילו נבדלת ונפרשת מבית אבותיה בין בתולדה בין בנחלה, וע"ש הפרישה וההבדלה הזאת הונח עליה שם נקבה, מן אשר נקבו בשמות, נקובי ראשית הגוים המתורגמים לשון פרישה (אויסגעזאָנדערט) וגם ההבדל והפירוד המתילד בין חלקים המתדבקים יקרא מטעם זה בשם נקב (טרעננונג) ולזה קראו רבותינו לבית אבי האשה בשם בי נשא, מלשון נשני את כל עמלי, כי הנשים הנשואות שוכחות בית אביהן (ע' ערוך ערך נשא), הנה בבחינה זו הבת היא הפך הבן, כי הוא נשאר לעולם מאוחז ומדובק בבית אבותיו, והיא נבדלת ונפרדת ממנו. ובספר הבהיר (שבסוף ח"ר דמכדרשב"י דף י"ט) מאי טעמא אקרי נקבה, ע"ש שנקביה רחבים, ויש לה נקבים יתרים על האיש, ומאי ניהו נקבי שדים ורחם ובית קבול הולד:

ברא אתם הבריאה היתה מתחלה מזכר ונקבה ונשמתו כלולה בהם, אבל היצירה היתה יצירה לאדם ובנין צלע לאשה כאשר יספר בסוף, לכן הזכיר כאן בריאה ובפרשה שלמטה הזכיר יצירה, והמשכיל יבין, (רמב"ן) ובאמת גם הבריאה עצמה היתה בכלל ובפרט, כי כאן אמר ברא אותם מלת הכינוי עומדת לעצמה ויורה על הפרט, ולהלן (ה' ב') אמר זכר ונקבה בראם, אות הכינוי מחובר אל הפעל במלה אחת ויורה על כללותם יחד (עמ"ש בבא י"ב י"א ואכלתם אותו, ובמשפטים כ"א ל"ה ולא ישמרנו) ולזה אמרו במכדרשב"י (ויצא קכ"ה א') זכר ונקבה בראם אשתמע דשמשא וסיהרא בחבורא חד אינון דכתיב בראם, כד"א שמש וירח עמד זבולה, ואשתמע דאדם וחוה אתבריאו בזווגא חד, ע"ש, והוא רעיון נשגב, (ובמצורע נ"ה ב') ויאמר יעקב כאשר ראם, ראה אותם מבעי ליה מאי ראם, אלא חמא לון כלילן כחדא מתדבקן דא בדא מתחברן דא בדא, ועל דא כתיב ראם, ע"ש, דעת רבותינו מבוארת להבדיל בין כינוי אל התיבה עצמה, ובין הכינוי העומדת לעצמה כדברינו:

פסוק כח

ויאמר להם לשון דבור ואמירה שאצלו ית' איננו כ"א המצאת קול דברים הנשמע רק לנביא לא אל זולתו, ואנחנו לא נדע באיזה אופן נתגשם רצון הש"י ונתהוה לדבור עד שיהא נשמע לאוזן, ורמזו ע"ז במכדרשב"י דט"ז ויאמר אלקים מאן דאוליד ליה אוליד בחשאי דלא אשתמע כלל כיון דנפק מניה מאן דנפק אתעביד קול דאשתמע לבר ע"ש. וגם דרך הדבור באדם אין אנו מבינים איך הנפש פועלת בו אף על פי שהיא רוחנית והגוף גשמי, עכ"פ לא יצוייר רק מגרון ולשון וכלי דבור, ואין מקום לכל אלה אצלו ית' המרוחק מכל מקרי גשמיות תכלית הריחוק, ולזה כל אמירה ודבור הכתובים בו ית' אין לתרגמם כפעל עצמי (ער שפראך) רק כפעל מסבב (ליס איין ווארט ערגעהען), דוגמא לזה ויאמר ה' לה דרבקה שהיה ע"י אמצעי לרש"י רשב"ם וראב"ע, ויאמר אל משה אני חותנך יתרו, ויאמר אליו אדום, שהיו המלאכים אמצעים לאמירה, וכן ויאמר ה' אל דוד אבי יען אשר היה עם לבבך (מלכים א ח':י"ח, דברי הימים ב א':י"א), ואמירה זו לדוד היה ע"י נתן הנביא כמבואר (ש"ב ז'), וכן ויבך יוסף בדברם אליו (ויחי נ') הוא פעל מסבב, כי דבורם אליו היה ע"י שליח כמבואר שם, וגם פעלים אחרים הרבה צריכים להתבאר כפעל מסבב (ווירקונג פעראנלאססענדע) כמ"ש בבשלח במה תצעק אלי ובפי' הרמב"ם (ספ"א מיסודי התורה) זה שנאמר וידבר ה' ודבר ה' הוא כנוי לשפע המגיע מאצל הבורא לנביא על ידי מלאך או בקול נברא. ויקרא ה' אלהים אל האדם (בראשית ב' ט') תרגם הירושלמי וקרא מימרא דה'. ויאמר אלהים (שם כ"ב) מתורגם בירושלמי

ואמר מימרא דה'. וכן ויקרא אל משה וידבר ה' אליו (ר"פ ויקרא) תרגם יב"ע וירושלמי, וקרא דבורא דה' למשה ומליל מימרא דה' עמי'. ועמ"ש ביתרו ויהי קולות וברקים:

ומלאו את הארץ ברכם שימלאו העולם לרובם, ויפרדו הגוים למשפחותם בקצוי תבל לרובם ולא יהיו במקום אחד כמחשבת אנשי דור הפלגה:

וכבשה נתן להם כח וממשלה בארץ לעשות כרצונם בבהמות ובשרצים וכל זוחלי עפר ולבנות ולעקור נטוע ומהררים לחצוב נחושת וכיוצא בזה (הרמב"ן) אמנם לשון מלאו על הפרוד דחוק מאוד, וכן לשון כבישה על הבנין ועקירת הניטעות וחציבת הנחושת אינו מיושב, כי הם דוממים, והממשלה בבעלי חיים, זה מבואר במה שאמר אחר זה ורדו בדגת הים וגו', לכן נ"ל כי לשון מלאו הוא על השלמת חסרון בדבר, אם חסרון הזמן את מספר ימיך אמלא אם חסרון הדבור ומלאתי את דבריך, אם חסרון המבוקש ימלא כל משאלותיך, במכדרשב"י (תזריע מ"ב) גם הנפש לא תמלא, לא תשתלים לסלקא לאתרא. והנה האדם שהיה האחרון בבריאה, אף שהיה מוצא הכל מוכן לפניו כל מיני דשאים תבואות ופירות אילן, מ"מ היה קשה עליו להנות מהם כי היה חסר מכל מיני כלים, לא היה בידו לא חרמש לקצירת תבואה, לא מזרה לנקותה, לא ריחים לטחון חיטים לקמח, לא תנור לאפות בו, ולא בית לדור בו ולמצוא בו מחסה מזרם וממטר, לכן היתה הברכה ממנו ית' לתת לו דעת ותבונה להמציא לעצמו תחבולות אשר באמצעותם יוכל להשלים כל חסרונותיו אלה, עד שיוכל להנות מכל מה שהוכן לפניו בארץ למאכל להחיות את נפשו, לכן אחר שברכו פרו ורבו שהוא קיום המין לדורות, ברכו גם בדברים שהם צריכים לקיום המין לשעתו כל ימי חייו, שיהיה בכח דעתו להשלים אמצעים וכלים שהיו אז חסרים בעולם, שמבלעדם אי אפשר לו לחיות חיי זמנו, הנה על השלמת חסרונותיו אלה אמר:

ומלאו את הארץ השלימו לעצמיכם דברים החסרים לכם בעולם (פערפאללשטאַנדיגעט דאס לאנד) העולם התחתון נקרא ארץ, כמו והארץ היתה תהו, ברכה זו היא גדולה מאד שיוכל להמציא לו כלים מכלים שונים להקל באמצעותם עבודתו, כי מבלעדיהם כמה היו קשים עליו מזונותיו, והיה צריך להתפעל רק בפועל כפיו לתלוש התבואה בידים מעט מעט, לבור כל גרעין וגרעין משבולת, לרכך אותם ע"י אבנים ולכתשם לקמח, ואחר היגיעה הגדולה הזאת מבוקר עד ערב יהיו מזונותיו מצומצמים מאד ולא לשבעה, אמנם טובה זו היא גדולה מצד גופו, אמנם מצד נפשו יש בזה צד רע, כי לסבת רבוי מלאכה יקל מעליו הטורח הרב, וגם במעט זמן יוכל לעשות הרבה, וישארו לו כמה שעות ביום להיות בו פנוי ובטל מכל מלאכה, וכבר נודע הרעות הרבות הנצמחות מן

הבטלה שמביאה לידי שעמום ולידי זמה, גם מסבת רבוי כלי מלאכה יוכל להרבות מאד בקנינים הארציים, לצבור תבואות רבות באוצרות לעשות מקנה וקנין לאסוף הון ולהרבות עושר, וזהו גרמא גדולה בנזקי הנפש, כמאמר החכם (משלי כ"ט) ועושר אל תתן לי פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה'. כי ברבות ההון והעושר ימצאו תאוות הגופניות מקום להתעורר באדם ולהתחזק עליו, יום יום יתחדשו בו ומעט מעט יתגברו בו כלל התאוות והחמדות למאכל למשתה לחמדת נשים וליתר תענוגי הגוף שדרכן להזיק ולהריע את הנפש המשכלת, ותגדל ממשלת התאוה על האדם, עד שהנפש המשכלת תהיה נכנעה ומשועבדת תחת עול התאוות המגונות, הנפש המשכלת תהיה שפחה לשמוע עצת גברתה שהיא הנפש המתאוה כמאמרם (סוכה נ"ב ב') בתחלה דומה להלך ואח"כ נעשה אורח ולבסוף הוא איש בעל הבית ורודה במי שהיה ראוי להיות אדון עליו, וכמאמר החכם מכל אדם (משלי שם) מפנק מנוער עבד ואחריתו יהיה מנון, ר"ל אחר שברכו. "מלאו את הארץ" שישלימו דברים החסרים להם בעולם הארציי, להקל מעליהם טורח הגוף, דאית ביה מצד אחר חששא גדולה, שמרבוי הקנינים הארציים יהפך העבד לאדון והאדון לעבד, והאדם הראוי להיות כובש ומכניע תחתיו את תאוות גופו, יתהפך להיות כבוש תחתיהם, לכן חתם הברכה, וכבשוה, השתדלו שתהיו אתם הכובשים בחזקה על העולם הארצי, ואתם תהיו המכניעים תחתיכם את התבל הלזו להשתמש בהם רק לתועלתכם, והשמרו מאד שלא יהפך עליכם הסדר, ויהיה העולם הארצי מושל עליכם ואתם כבושים תחתיו, ללכת אחרי תענוגות הארציים וזהו וכבשוה (מאכט זיא אונטערווירפיג) הארצי יהיה כבוש תחתיכם ולא הפכו, ובדרך זה אין האמירה הראשונה ממנו ית' אל האדם בדברים הנוגעים אל הגופני לבד, שאינו תכלית האמיתי המכוון בבריאת האדם:

פסוק כט

זורע זרע. שיאכלו זרועי העשב כגרגרי החטה והשעורה והקטניות וזולתם, ויאכלו כל פרי העץ, אבל העץ עצמו אינו להם לאכילה גם לא העשב, עד שנתקלל האדם ונאמר לו ואכלת את עשב השדה (רמב"ן) ואם נחזיק בדעת האומרים שהכלאים הוא סבה להפסק התולדה מהנולד מכלאים, כמ"ש רלב"ג פ' קדושים, וכן פירשו לשון כלאים שהוא לשון מניעה כלומר בטול הכחות, כענין בית הכלא שהניתן שם הוא מתבטל ממלאכתו (עמ"ש קדושים י"ט י"ט) וכן פירש הרע"ס על עץ עושה פרי למינו, כי המורכב משני מינים לא יוליד, וע"ז אמר שם אחריו ויהי כן, נתקיים כן בלתי שיקבל הפחות והיתר באופן שאם יקרה צמח מורכב משני מינים לא יוליד, לפי"ז מה שהוסיף קרא כאן על פרי עץ

לשון זורע זרע, שפירושו גרעיני הפרי שמהן האילן צומח כשנוטעין אותו, (כפיר"שי לעיל א' י"ב) א"כ לא התיר לו לאכילה מפרי העץ רק כשהוא זורע זרע, שיש בו גרעינים המוכשרים להצמיח אילן, לאפוקי פרי עץ שאינו זורע זרע דהיינו כשהרכיב אילן באילן שאינו מינו, דכשהוא מורכב אינו מוליד, וכדעת ר"א (סנהדרין נ"ו ב') ופסקו הרמב"ם (פ"ו ממלכים ה' ו') דבני נח נצטוו על הכלאים כלומר בהרכבת אילן. ולפי"ז יובן גם לשון עץ שהזכיר קרא שהוא מיותר שהיה די לומר כל העץ אשר בו פרי וממילא נדע שהגדל על העץ הוא פרי עץ, והוסיף מלת עץ לאשמעינן דינא דכשהרכיב ירק באילן אסור לו לאכלו, אף שהוא גדל באילן ע"י שהורכב בו מ"מ אינו נקרא פרי עץ שאין מטבע העץ להצמיח פרי כזה, ואף שדעת הפוסקים שהמרכיב אילן כלאים פירותיו מותרין באכילה (רמב"ם פ"א מכלאים ושו"ע יו"ד ססי' רצ"ו) נראה כיון דכל איסור הרכבת אילן הוקש להרבעת בהמה (סנהדרין ס' ע"ש רש"י ובקדושין ל"ט כאן בהרכבת אילן) ואמרי' (חולין קט"ו) מה בהמתך היוצא ממנה מותר אף שדך היוצא ממנו מותר וכלאי בהמה היוצא ממנה מותר מדאסר רחמנא כלאים לגבוה מכלל דלהדיוט שרי, ע"ש, מבואר דלדורות פירות המורכב באילן מותר מדהותר הכלאים בבהמה, א"כ בדורו של אדה"ר שבשר כל בע"ח היה אסור להם, גם פירות מאילן המורכב היה אסורים. דמיון לזה, לאחר מתן תורה שניתנה מצות שחיטה לישראל הותר גם לבני נח לאכול בחתך אחר שחיטה מבהמה בעודה מפרכסת ואין בו משום אבר מן החי, וקודם מ"ת גם זה היה אסור עליו כמבואר בחולין ל"ג וביו"ד סי' כ"ב בט"ז ובש"ך:

פסוק ל

ויהי כן. אינו נופל בטוב על הנה נתתי לכם לאכלה שהרי הכרח הרעב יביא להם לאכול בלי גזרה מוקדמת, ועוד איך יכול לומר ויהי כן על דבר התלוי בבחירה, ואפשר לומר לפי שהצמח רחוק מטבע החי ולזה ילאה החי לשנותו על טבע הנזון, לזה אמר שהקב"ה הטביעם על זה הטבע שיזונו כל בע"ח מהצמח וע"ז אמר ויהי כן (רוו"ה):

פסוק לא

והנה טוב מאד. מאד מלת הענין להפלגת הדבר בכמותו ואיכותו, יתלוה אל הפעל להוראת הפלגת הפעולה, כמו ויחר לקין מאד והוא תאר הפעל, ויגביל גם התואר כמו יפה הוא מאד והוא תואר התואר (רוו"ה), ואני תמה על שלא העירו המפרשים על מלת והנה במאמר זה, כי לפי המונח מבעלי הלשון מלת הנה תורה בכ"מ על התחדשות דבר נעלם הידיעה מקודם, כמו בבוקר והנה היא לאה שהיתה מקודם בהעלמת ידיעה, ויקץ פרעה והנה חלום (כמ"ש הרשב"ם שם), וזה אין לו שייכות אצלו ית', וכן מלת מאד אין לה מקום פה, כי מן המבואר שאין למלת מאד מקום כי אם במקום המצטרף, כי

לא נוכל לומר על דבר שיש לו יתרון והפלגה אם אין זולתו דבר במציאות שהוא פחות ממנו במעלה זו, כי נאמר עד"מ הר גבוה מאד לפי שיש במציאות הרים נמוכים ממנו, אמנם כאן שמדבר על כללת הבריאה הן עולמות עליונים הן התחתונים וכל מה שבא אל ישות הבריאה, ולא נשאר א"כ דבר מצוי בעולם חוץ ממנו ית', ואיך יתכן לומר שיש לכללת הבריאה יתרון והפלגה אם לא נשאר שום דבר בעולם זולת הבריאה לחול עליו ענין הפחיתות והגריעות נגד יתרון והפלגת הבריאה בכדי שנוכל לומר שיש למציאות הבריאה יתרון עליו, גם נגינת הטעם אינו ע"ד הנהוג, כי לפי כללי הטעמים אם המלה הסמוכה לאס"ף מלה מחברת ומלת האס"ף מלה קצרה שאין בה תנועות לפני הנגיעה, אז תהיה המלה הסמוכה לה במשרת והמלה שלפני' בטפחא, א"כ היה ראוי' כאן מלת והנה בטפחא ומלת טוב מאד בנגינה מחברת כמשפט תואר המתואר, וכאן מלת והנה טוב מוקפות ובטפחא, ונ"ל שמסבת שנויים אלה התעוררו רבותינו במדרשם לאמר על מלת מאד זהו המות, שיערו מלת מאד לנשוא המאמר, והמכוון לדעתם בזה שראה אלהים להיות ענין המאד טוב בכללת הבריאה, ר"ל שהסכימה חכמתו העליונה ודעתו הבלתי משוערת, שתחול בכללת הבריאה דבר חדש מה שלא בה עד הנה, והוא ענין המאד אשר המכוון בה ענין המיתה, אמנם לא הוציאו רבותינו מלת מאד מכוונתה הפשוטה המורה בכל מקום על היתרון והפלגה, כי באמת ההעדר וההפסד שבכל הנבראים הוא יתרונו, הלא תראה הד' יסודות פושטות צורתן העצמית ולובשות צורת הדומם, הדומם פושט צורתו ולובש צורת הצומח, ובהפסד הצומח והוא בהיותו נאכל מן החי הוא פושט צורתו הצומחת להיות חלק מן החי ובהפסד החי בהיותו נאכל מן האדם הוא פושט צורתו ולובש צורת הבשר והדם שבאדם, ובאדם לובש צורת הזרע בעת אשר שלט האדם באדם להוליד ונעשה אדם, הנה תראה שתכלית כל הברואים איננה להיותם עומדים בענינם שהיו בו בעת מציאותם, אבל תמיד יתבטל ממציאותו הפחות במדרגה ויתעלה אל מדרגה יותר עליונה וחשובה ממה שהיה במציאותו מקודם, כי הצומח יפסד להיות מזון אל החי ונהיה כמוהו בהפסדו, החי בהפסדו יתעלה להיות חלק באדם שהוא מבחר הבריאה, וכן האדם בהפסדו ובמיתתו יתעלה להיות שכל רוחני נבדל וצורה עצמית מעלותית, הנה באופן זה ההעדר וההפסד שבכל הנבראים הוא יתרונו להתעלות במדרגתם, ולזה המיתה היא המאוד, ההפסד הוא יתרון הברואים, ובזה יהיה טעם המקרא לדעת רבותינו, שהסכימה דעתו העליונה יתברך שכל הנבראים יהיו באופן שיעתקו תמיד אל מדרגה יותר עליונה ממה שקדמו בה, וזה אינו כ"א בהפסדם שהוא מיתתם ואז יתעלו במדרגתם, מבואר מזה כי המות הוא המאד והיתרון, ואין סתירה לזה

מאמרם אלמלי לא חטא אדם הראשון לא היה מת מימיו, כי כבר ידענו שידיעתו יתברך משארת אחריה טבע הבחירה, הנה הדרשה תסייענו להסיר קושי המקרא:

פרק ב

פסוק ב

ויכל וישבות. מלת ויכל על השלמת דבר העומד על תקונו ואינו חסר עוד (כמו ויכל משה את כל המלאכה) וטעמו המלאכה שגזר עליה הבורא יתברך לעשותה כלתה ונגמרה עד תומה לא חסר בה דבר כי העולם נברא בצביונו ושלמותו היותר אפשרי:

וישבות. הוראתו ההפסק (אויפהאָרען) כמו זקנים משער שבתו שפסקו לשבת בשער המשפט כי הלכו בגולה, וכן שבת משוש תופים מרוב הצרה פסק הלב מהיות שש בקול תופים, וטעמו כאן להורות שאל יחשוב האדם אחר שנעשו ארץ ושמים במדה במספר ובמשקל כפי שאנו רואים, ולא הפליא היוצר ב"ה לעשותם יותר גדולים ומתפשטים, ויטעה לומר שלא היה בכחו חלילה להגדילם כהנה וכהנה, עז"א וישבות ביום השביעי פי' פסק ממלאכתו אע"פ שהיה בכוחו לעשות ככה יותר גדול אלף פעמים פסק ממלאכתו כי כן גזר בחכמתו העליונה על המדה והמספר והמשקל הזה לא יותר (רנ"ו והגר"א). ואין נכון לפרשו לשון מנוחה (רוהען) כי אינו נאות למי שלא ייעף ולא ייגע ורק בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם:

פסוק ג

ויברך. ברך ה' יום השביעי במה שנתן לכל הבריות בו ביום ברכה מעליא להתמיד היותם בהולדת דומיהם, כי בששת ימי הבריאה לא היה לדברים הנבראים כ"א קנין הצורה המשלמת והמעצמת ההוה ההוא, שבעבורם הוא מה שהוא, וזה היה להם שלמות הראשון לבד, הדשאים והצמחים עמדו באותו מצב שנבראו מבלי שיולידו בדומה וכן הדגים והעוף. לא הגיעו בששת ימי המעשה כי אם לשלמותם הראשון והוא תכלית ההויה לבד, אמנם ביום השביעי הגיע להם השלימות והתכלית האחרון כי אז התחיל כל דבר לפעול בעצמו להוליד דומיהם להתמיד מינם, והוא תכלית ההוה לפעול כ"א כפי טבעו וצורתו, וזהו ויברך א' את יום השביעי, שהיתה הברכה שמיום השביעי והלאה יפעלו בריות בראשית פעולותיהם בעצמם כפי הטבע המסודר והמוגבל בהם, והנה נתיחסה זאת הברכה ליום השביעי ולא לבריות, שכמו שהפסד וגרעון הנברא ייוחס בלשון הכתוב ליום הנעשה בו כמאמר הנביא (ירמיהו כ':י"ד) ארור יום אשר יולד בו, יאבד יום אולד בו, כן ברכת הדבר תיוחס ליום שהתחלה בו; התבאר מזה שענין ויברך א' את יום השביעי דומה למ"ש בדגים ואדם, ויברך אותם אלהים, וזה"ש (ב"ר פס"ח)

שהוא מזווג זווגים, ר"ל שבששת הימים ברא ה' חדשות בארץ דברים שלא היו קודם לכן, ומיום השביעי ואילך התחלה התמדת קיום אותה ההויה והוא הזווגים להזדווג הפשוטים בהרכבה והחומר והצורה בהויה (ר"י עקדה, ורי"א), ומתוך גלגול דברים אלה אנו למדים טעם נכון למ"ש (כתובות ס"ב) דמע"ש לע"ש הוי עונת ת"ח והוא אשר פריו יתן בעתו. ע"ש רש"י ור"ן ותי"ט:

ברא לעשות. לעשות משמעו לעתיד, כי אע"ג שהכל נברא בששת ימים הראשונים, מ"מ הכל בכח לבד אבל בפועל הקב"ה מחדש בכל יום תמיד מ"ב והוא הוצאתן לפועל, וזהו ברא לעשות שברא הכל לבד לגמור בפועל (הגר"א). ובמדהנ"ע (דט"ז ד') מאי לעשות להוליד ולהוציא כל דבר כמותו, שלא ישנה הכנתו מאותו הענין שעשאהו ושכל אחד ואחד יוציא תולדתו הראוי לו מכאן ולעולם, וכפי' הראב"ע לעשות השרשים בכל המינים שיתן בהם כח לעשות דמותם:

פסוק ד

ה'. השם המיוחד נקודו נעלם והוא סוד שם המפורש, ופירושו לפי הכתיב אינו כדעת המפרשים היה הוה ויהיה אלא נמצא קיים ופירוש קריאתו הוא אדון הכל, וכן עיקר לפי עומק הדין כי בכל הולכין אחר הקריאה וא"צ להרהר כלל על הכתיבה אף שיש בהכתיבה סודות גדולות והם הלכה למשה מסיני, וכן כאן הולכין אחר הקריאה בנקודתו, וכן כשיבא וכל"ב לפניו האל"ף נחה וכל"ב בפת"ח משא"כ בכתיבה היה צ"ל בחיר"ק, וכן למ"ה לפני' רפה וכן בג"ד כפ"ת אחר השם הוא תמיד בדגש, וכן מונה במסורה אדני בם ג' מפקין רפוין, והקריאה האל"ף בח"פ כי ניקוד השם לפי קריאתו כמו בכל הקריין שבתורה, וכן לה' אדני למות תוצאות הלמ"ד בצר"י והוא פשוט מאד, ולכן כששני שמות סמוכין פעמים ניקודו בניקוד אלקים (הגר"א), והנה שם אדון בכל כנוייו בלשון רבים כמו כי היום לוקח אדוניך, זולתי בכנוי מ"ב יבא בלשון יחיד הנו"ן חרוקה, ולהבדיל בין שם קדש לשם חול יבא שם הקדש תמיד בקמ"ץ, ובא בלשון רבים ליחיד ע"ד הגדולה והרוממת, ר"ל כמו שבא לפעמים דרך היחיד לרבים להורות על התאחדות הרבוי (כמ"ש בבשלח ביאכלמו כקש) ככה יבא כאן ניקוד הרבים ליחיד להורות על רבוי האחדות כי אחדות אדונותו יתברך מתפשטת על כל פרט מפרטי הנבראים, לכן פירושו האמתי הוא אדון כל (אללהערר), וכ"א ברבה (פי"ז) א"ל אדם להקב"ה לך נאה להקראות ה' שאתה אדון לכל בריותיך. [והמתרגמו (עוויגער) אינו לפי העיקרית]. וראיתי להחכם רל"ש שטען ג"כ ע"ז ואמר תלונה על המעתיקים שם העצם נצחי (עוויגער) כי ידוע שכל מלה בהשתנות הנקודה ישתנה טעמה ומשמעה כגון יָקוּם

יְקוּם יְקוֹם ועתה אחרי שנקוד אמתי של שם העצם ית' כבר נשכח משנות דור ודור מאין ידעו אלה מה הוא, לדעת תרגומו ומשמעו, מי הוא בעל הלשון אשר ישען על בינתו למצוא לו שרש דבר מה והמה בקשו חשבונות בשם המיוחד יתברך, ודבריו נכונים, ומצאתי לרבותינו במכדרשב"י (בלק רפ"ז ב') וירא אליו ה' באלוני ממרא אתחזי ליה אדני באלף דלת וגו' אתחזי ליה רבון ושליט, ע"ש. הרי שלא השגיחו כלל על הכתיבה, אף דכתיב הויה פירשוהו כקריאתו באדנות: ובספרא דצניעותא פירקא רביעאה מבואר דעתיקא קדישא אהיה לא נגלה כלל, למטה אתגלה והוא מתלבש בזעירא דאנפין הו"י כי שם מתחיל הגלוי ומ"מ אתגליה ולא אתגליה כי הויה אינו נגלה כ"א ע"י שם אדני מלכות. ע"ש בביאורי הגר"א, והאמת יורה דרכו. ושם אלהים מבואר למעלה. וזהו שאמרו קדמונינו במכדרשב"י (ואתחנן ד' רס"ד א', ובתרומה ד' קס"א ב') תורה שבכתב נקרא הויה ושבע"פ נקרא אלהים, כי המדבר לחברו ע"י כתב נעלם ממנו המדבר, לכן תורה שבכתב נקראת הויה בשם הנעלם, והמדבר לחבירו פא"פ המדבר נכח השומע, לכן שבע"פ נקרא בשם אלהים שהוא לפי המבואר עצם הנבדל יתברך שהוא נכח כל אחד ואחד:

פסוק ה

על הארץ וגו' את האדמה. ההבדל בין מלת ארץ לאדמה הוא להגר"א בכונת המדבר, אם ירצה לרמוז על אדמת עפר לעבוד אותה או על הפירות אז יאמר אדמה, וכאשר ירצה לדבר על מדתה יאמר ארץ או כלל העולם או א"י בפרטות, לכן אמרו רבותינו על פירות הארץ אומר בורא פרי האדמה, שהמכוון על הפירות הצומחות מן האדמה שנזרעה ונעבדה חוץ מן הפת שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ, מפני שלשבעת המינים מיוחדת להם א"י לכן מברכין אחריהן ברכת על הארץ ותפלת משיב הרוח ותן טל ומטר לא על א"י, לכן תיקנו על הפת לומר מן הארץ המורה על א"י אשר שאר ארצות שותים התמצית ממנו, לכן אמר כי לא המטיר א' על הארץ על כלל הארץ, ואין אדם לעבוד את האדמה על פרט האדמה שעובדים בה, "ואמר ואד יעלה מן הארץ" מפני שהאדים עולים מתערובת הארץ ויסודותי', והשקה את כל פני האדמה הפרטית הנצרך לעבדה (הגר"א):

פסוק ז

עפר מן האדמה. עפר הוא עפר תיחוח, אדמה היא אדמת סלע הקשה, ולפי שיצר אותו בשר ועצמות והוא עיקר בנין האדם, כי הגידים הם לחבור האברים, והעור לסככו, לכן יצר הבשר מן עפר תיחוח, והעצמות מן האדמה הקשה. וכה"א ורבים מישני אדמת עפר יקיצו, לפי שיחיה אותם ויבנה תחלה עצמותיהם ואח"כ הבשר לכן אמר אדמת עפר,

וכן אמר אך עצמי ובשרי אתה, לפי שהאב מזריע הלובן שממנו העצמות, והאם מזרעת האודם שממנה הבשר, ולבן היה עם יעקב ממשפחה אחת מצד אמו שהיה אחי אמו ומצד אביו ממשפחת נחור לכן אמר עצמי ובשרי אתה (הנ"ל):

נשמת חיים. אמר חיים בלשון רבים כי נשמת האדם השכלית אף שהיא אחת בנושא הרי היא רבת הכחות כי היא כוללת כל מיני החיים הצמיחה ההרגש וההשכלה, או טעם חיים על השכלים הנבדלים שהם חיים וקיימים, וכן הנשמה חיה לעדי עד לכן נשמת חיים שם מיוחד לנשמת אדם (רוו"ה):

לנפש חיה. הודיעתנו התורה בתואר נפש חיה, המעלה היתרה שישנה לאדם על כל יצירי מעלה ומטה, והיא הבחירה החפשית שמדעתו ורצונו יוכל לבחור לעצמו את הדרך ילך בה ואת המעשה אשר יעשה לטוב ולהפוכו, וזה עצמו נכלל בלשון נפש חיה, כי יש במלת נפש ג"כ המובן ענין החירות והחפשית לפי הבחירה והרצון, כמו ושלחתה לנפשה האמור בשלוח לחירות האמה המשועבדת, וכן אם יש את נפשכם, לאסור שריו בנפשו, כחפצו ורצונו (נאך בעליבען), אל תתנני בנפש צרי (דער ווילקיהר), ושם חי' הוא כמו חיות וכמ"ש למעלה (א' כ'), וטעם המקרא הוא תכלית ביאת האדם לכלל הויה הוא לחיות חיי הבחירה הרצונית והחפשית (דער מענש ווארד בעשטיממט צו איינער פרייהייטליכען לעבענסווייזע), וכ"א במדרש רבה לנפש חיה עשאו עבד משוחרר בפ"ע, דאי לא לעי לא נגים אי לא לעי באורייתא בלילא ביממא לא מטי, כי מצד שהוא בן חורין לבחור בטוב ובהפוכו הברירה בידו אם לעמול בתורה ובמצותיה בזה ולאכול פירותיה בבא ובהפוך בהתרשלו מהם, ואין צורך לשבש נוסחא הישנה, מכורן במקום משוחר. וזה ממש כדברינו, ואין טענה מקדימת תואר למתואר כי יש לזה דומים הרבה, כמו משנה כסף, רבים עמים, אחד קדוש, אחד נפש, בכור שורו, שופר תרועה, וכבר כתב הראב"ע (תהילים קי"ב:ה') טוב איש כמו איש טוב והכל נכון בלשוננו ע"ש. ויש לפי"ז הבדל גדול בין נפש חיה האמור בשאר הברואים לבין האדם אף ששוים בקריאתם מובדלים הם לפי המכוון תכלית הריחוק:

פסוק ח

גן בעדן. אם פירושו גן בתוך ארץ עדן. הרי הגן עיקר ועדן טפל, ולא היה לו לבעל הטעמים לחבר גן במק"ף לעדן, כאלו הגן טפלה לעדן ולפחות היה ראוי טעם מרכא לגן, ואין זה דומה אל ויניחהו בגן עדן, מקדם לגן עדן, כי באלה עדן תואר לגן, לכן יראה כי אין עדן זה שם תחום ומדינה אלא פירושו עונג ועדון, ואין בעדן ב' השמוש כמו בארץ בשדה באהל, אלא היא באה להפליג העדון ולהגדילו, ויש הרבה בכתובים בי"ת ההפלגה כמו

והוא באחד פי' אחד ומיוחד לבדו (גאנץ איינציג אונד אלליין), וכן ה' לי בעוזרי הגדול בכל העוזרים, ואת היית בעוכרי גדול מכולם, משה ואהרן בכהניו היקרים והגדולים שבהם, שמואל בקוראי שמו, כי ברבים היו עמדי רבים עד מאד, ועתה מלת בעדן תואר לגן, והקיפוה לתואר שלה כמו לב-חכם רוח-דעת, ים-המלח ודומיהם, ופירוש גן-בעדן גן העדון והתענוג הרב (אייסערסט ערגאֶצענדער גארטען) רל"ש:

פסוק ט

מן האדמה. מן תחלת הענין, ולפעמים נקשר המלה הזאת עם השם שאחרי' לתיבה אחת כמו מעדן, דע כי לא תשמש מלת מן כ"א כשהתיבה שאחריה מבוררת אם בה"א הדעת או בסמיכות או ביתר הענינים המבררים התיבה, וכשאין התיבה מבוררת ישמש המ"ם לבדו; זולת מקומות מעטים בשינוי הקרי והכתיב (רוו"ה):

ועץ החיים. פריו היה כל כך נאות למזג אנושי שבאכילתו ישוב הבשר והליחות כמו אותו שניתך ממנו בלי חסרון, והיה מונע התכת הגוף, ובזה היה האדם מאריך ימים בתמידות כמאמרם אילמלי לא חטא אדה"ר לא היה מת, כ"כ המפרשים. ולמה שפירשו רבותינו לעבדה ולשמרה על התורה והמצוה, כדאיתא בספרי (עקב פ' מ"א) לעבדה זה תלמוד ולשמרה אלו מצות, ובפרקי ר"א (פי"ב) לעבדה לעסוק בדברי תורה, ובתיב"ע למהוי פלח באורייתא ולמינטר פקודהא. ועדיין לא שמענו שהיתה תורה מצויה בגן, ואין ספק בזה השמיענו קרא בלשון עץ החיים בתוך הגן, כי בשם זה קרא שלמה את התורה, באמרו (משלי ג':י"ח) עץ חיים היא למחזיקים בה ובברכות (ל"ב א') עץ חיים היא התורה. אמנם לקריאת התורה בשם עץ יש בה שתי בחינות האחת מבואר במכדרשב"י (בלק י"ב) דאיתא התם, כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה והיה כעץ וגו' אמאי דא סמיך לדא, אלא מאן דאשתדל באורייתא לא ליהוי כאעא יבישא אלא כעץ שתול על פלגי מים מה אילן אית ביה שרשין ואית ביה קליפין ואית ביה מוחא ואית ביה ענפין ואית ביה טרפין ואית ביה פרחין ואית ביה איבא, שבעה זינין אלין סלקין לשבעה עשר לשבטין, אוף מלין דאורייתא אית בהו פשטי' דקרא דרשה רמז דקא רמיז חכמתא גימטריאות רזין טמירין רזין סתימין אלין על אלין פסול וכשר טמא וטהור אסור והתיר מכאן ולהלאה מתפשטין ענפין והיה כעץ וודאי ע"ש. ובשם סי' האמונה לר' יוסף יעבץ ראיתי, התורה נמשלה לעץ כי יש באילן בדים ענפים ועלים וכלם לצורך וקיום הפרי כך יש מצות קלות וחמורות וגו' וכשם שקיום כל מה שבאילן תלוי בשני חלקים והם הגזע הנגלה, והשרש הטמון ומכוסה בארץ כך בתורה יש אשר טעמם נגלה וגו' והכורת ענף או בד או עלה א' לא יפסיד בעבור זה גוף האילן כך העובר על אחת

ממצות התורה אינו מומר לכל התורה ולא ביטל התורה בשביל זה, מה שאין כן בפוגם במחשבה באחת משרשי האמונה הדומה לשרש האילן ע"כ. ומוהר"א במעלות התורה אמר, התורה נמשלה לעץ, כמו שבעץ שורש אחד מתפשט לכמה ענפים וכל ענף וענף לכמה שרביטין וכל שרביט לכמה פירות וכל פרי יש בו כמה וכמה גרעינים וכל גרעין יש בו כח להוציא אילן שלם עם שרשים וענפים ושרביטין ופירות וגרעינים בתוכם עם הכח להצמיח עוד אילן וכן לאין תכלית וכן מכל ענף יוכל לנטוע אילן שלם עם כל הפרטים הנזכרים, ככה הוא בדבורי התורה והמצוה, כל דבור ומצוה כולל כל המצות והדבורים לאין תכלית. והבחינה השנית, כי בכמה מקומות נקראה התורה בשם עצה, כדאיתא בספרי האזינו, כי גוי אובד עצות המה איבדו ישראל עצה טובה שניתנה להו, ואין עצה אלא תורה שנאמר לי עצה ותושיה. ובע"א י"ז ב' הפליא עצה, עצה זו תורה. ובמכדרשב"י (יתרו פ"ב) שית מאה ותלת עשר זיני עיטא יהבה אורייתא לבר נש. ועל כוונה זו אמרו (רבה פרשת נשא פרשה י"ב) אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון, בעצת התורה המלובנת בדברי' ברא הקב"ה עולמו, וכן הוא אומר לי עצה ותשיה, ע"כ. התבונן כי הבינו רבותינו לשון עצה במלת עצי, כי כמו שישמש קרא על חומר האילן לשון עצה, כרתו עצה (ירמיהו ו':ו') שהה"א רפוי' והיא ה"א הנקבה ואיננה בכנוי (ע"ש רשב"ם ורש"י) והנה כמו שישמש קרא על חומר האילן שתי לשונות עץ ועצה, ככה הרשו רבותינו להם לשמש על התיעצות המחשבה והסכמתה (ראטה) שתי לשונות עצה ועץ. כי הם היו בעלי הלשון באמת וידעו עמקי שרשי' על מכונם, ואין לנו חסרי מדע להרהר אחריהם. ובאמת עיקר הוראת שם עצה (שעל הסכמת המחשבה) ושם עץ (שעל חמר האילן) אחת היא כמ"ש רש"פ, הנחת שם עץ על ההסכמה הטובה שיסכימו דברים רבים זע"ז להשלים דבר ע"י שתופם (קאָנגרעס), ולזה יורה שם עץ על הצמח הקשה, עץ פרי עץ מאכל, מטעם הסכמת חלקי הרכבתו ודביקותם שעי"כ הוא קשה וחזק משאר צמחים שאין חלקיהם אדוקים היטב לפיכך הם רכים וחלושים - ונקראה השדרה עצה (לעמת העצה יסירנה) מטעם שמעמיד ומדבק חלקי הגוף. וכן התחברות עפעפי העין זה לזה שלא לראות נקרא עצה, (עצה עיניו לחשוב תהפכות משלי ט"ז:ל'). ומגזרת עץ שם יעץ לשון עצה, לכה איעצך, עצת נפתלים, יועץ חכם, נועצו לב יחדיו, כלם מלשון הסכמה ודבק טוב בין דבר לדבר כדי להשלים דבר, הכונה ההיא לעשות דבר כדי להשלים דבר תקרא עצה, בין שתהיה רוחנית או פעליית, ר"ל בין שתהיה מוסכמה במחשבתו לעשות כך וכך לפי מה שהוא חושב שהוא דבר ראוי, בין שיהיה עושה דבר בפועל לפי מחשבתו הקודמת שהוא דבר ראוי מסכים על האמת, על כלם יפול

שם עצה, ואותו שיש בו ההכנה לחשוב או לפעול דברים מסכימים לאמת וצדק נקרא יועץ, ע"כ. הנה נתאמתה דעת רבותינו לבאר שם עץ כמו עצה, ושפיר אמרו עצי לבנון עצת התורה המלובנת. ולפי"ז הונח על התורה שם עץ חיים, על שהיא במצותי' נותנת עצה לאדם שבאמצעותם יושגו החיים הנצחיים (ראטהגעבער דעס לעבענס) והודיענו הכתוב ועץ החיים בתוך הגן שהיתה התורה הקדושה מצויה שם ללמוד, וע"ז אמר אח"כ לעבדה ולשמרה. ומלת בתוך הגן אינה מוכרחת על הנקודה האמצעית כתרגום אונקלוס באמצעיתא, רק הפך החיצון כמו בתוככי ירושלים. וכבר טענו מן המפרשים על אונקלוס בזה:

ועץ הדעת. כלומר ועוד עץ אחר הצמיח ה' בגן אשר הוא לדעת טוב ורע, באמצע הגן ממש לא היה כ"א עץ החיים לבדו כי הוא היה העיקר וכל הקוים ממנו יצאו ואליו ישובו, וקרוב אליו היה עץ הדעת, מלת ועץ מוטעמת בז"ג המפרידה מתיבת הדעת וה"א הדעת משמש במקום אשר הוא כי זה אחד משמושי הה"א, ודעת איננו שם דבר כ"א שם הפעל כמו מאנו דעת אותי (ירמיהו ט':ה') ותרגומו (אונד נאָך איינען בוים צור ערקענטניס דעס גוטען אונד באָזען), וזה מסכים עם הנחת הטעמים, ולזה ת"א ויב"ע ואילן דאכלי פירוהי חכמין, והראב"ע חיבר ועץ הדעת יחד ולכן הוסיף תיבות, והוא נגד הטעמים, ובענין עץ הדעת כתב הרמב"ן שהיה האדם עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדות כאשר יעשו השמים וכל צבאם פועלי אמת ולא ישנו את תפקידם ואין להם במעשיהם אהבה או שנאה, ופרי האילן הזה היה מוליד הרצון והחפץ שיבחרו אוכליו בדבר או בהפוכו לטוב ולרע, ולכן נקרא עץ הדעת טוב ורע, כי הדעת יאמר בלשוננו על הרצון, כלשונם: לא שנו אלא שדעתו לחזור, וכלשון הכתוב, מה אדם ותדעהו, תחפוץ ותראה בו, ידעתיך בשם, בחרתיך מכל אדם, וכן מאמר ברזילי הגלעדי, האדע בין טוב לרע, שאבד ממנו כח הרעיון לא היה בוחר בדבר ולא קץ בו והיה אוכל מבלי שהיה טועם, ושומע מבלי שיתענג בשיר, והנה בעת הזאת לא היה באדם ובאשתו התשמיש לתאוה, אבל בעת ההולדה יתחברו ויולידו, ולכן היו האברים כולם בעיניהם שוים ולא יתבוששו בהם, והנה אחרי אכלם מן העץ היתה בידו הבחירה, וברצונו להרע או להטיב בין לו בין לאחרים, וזו מדת אלהים מצד אחד, ורעה היא לאדם בהיות לו יצר ותאוה, ע"כ. ודבריו נכונים במלת דעת על הבחירה, כי ידיעה וראיה הם משותפים בהוראתם, שעל הרוב הידיעה מסובבת מן הראיה לכן ישמשו זה תחת זה, פעם אמר לדעת את שלום אסתר, ובמקום אחר ראה את שלום אחיך, פעם אמר ידעו ה' פא"פ, ובמקום אחר ראיתי א' פא"פ, וכן ישמשו שתי הלשונות על התשמיש, ידעה איש, וראה את ערותה,

לכן כמו שלשון ראיה ישמש על הבחירה (אויסערזעהען, וואָהלען) כמו יראה לו השה, ירא פרעה, בכל מקום אשר תראה, וירא ראשית לו, ככה ישמש לשון ידיעה על הבחירה. ומלבד זה כיון ששורש ידע ישמש גם על האהבה והחבה, כמו ידעתיו למען אשר יצוה, יודע ה' דרך צדיקים, לכן ישמש גם על הבחירה כי האוהב את הדבר בוחר בו, ושפיר פי' הרמב"ן עץ הדעת עץ הבחיר'. וגם אם נחזיק בדעת אינך מפרשים שהי' בעל בחירה גם קודם החטא להטות עצמו לכל אשר יחפוץ ולבחור בטוב ובהפוכו, נראה שלא היתה ענין בחירתו הקודמת דומה לבחירה המאוחרת, מתחלה הי' האדם ישר לגמרי ומזוכך בטוב גמור בלי שום נטי' לצד ההפך, ובחירתו ברע הי' אפשרי לו ג"כ, רק אמנם ע"י התאמצות והתגברות נגד טבעו הנוטה רק לישר ולטוב, כמו שהאדם בעל בחירה לכנוס אל תוך האש; אמנם אחר החטא נתחדשה לו בחירה ההפוכה מראשונה מן הקצה אל הקצה, הבחירה ברע נתהוה בו כטבע ראשון כי החלו הכחות הנוטים לרע להתגבר בו ולהיות להם ממשלה חזקה, וכמעט קט מתפתה ובוחר בו, ונקל לו לאדם בחירת הרע מבחירת הטוב, כי הבחירה בטוב היא קשה עליו מאד וצריך התגברות והתאמצות ללכת בדרך מישרים. וגם אם יצליח להשכיל על דרכיו היטב וללכת באורח החיים האמתיים, מי זה האדם אשר יעשה רק הטוב הגמור שלא יהיה בו גם נטי' לאיזו פני' חיצוניית המפלגת את הקדש:

פסוק טו

וינחהו בגן עדן. כבר אמר לפני זה וישם שם את האדם, למה חזר כאן לומר וינחהו, ויתכן שאין וינחהו כאן לענין עזיבה והנחה במקום, אבל הוא כענין רוח המקום נוחה הימנו (אבות פ"ג) רוח חכמים נוחה הימנו (ב"מ מ"ה ב"ב קל"ג) שפירש"י שיש נחת רוח לחכמי ישראל במעשיו ודעתם נוחה עליהם, ומענין זה גם במקרא, פני ילכו והניחותי לך (כי תשא ל"ג) טעמו אעשה לך נחת רוח במלאת מבוקשך, כי כל דבר הערב לאדם וממציא לו תענוג יתן מנוחה ומרגוע לנפשו (בערוהיגונג, פערגניגען) וכן יסר בנך ויניחך ויתן מעדנים לנפשך (משלי כ"ט:י"ז) ויניחך נגד מעדנים אם תיסר את בנך בנעוריו יניחך להבא, תנוח דעתך עליך ותהיה לך ממנו נחת רוח. וכן כנוח עליהם הרוח (בהעלותך י"א כ"ה) התפשטות שכינתו ית' הנקרא רוח כשימצא נושא המסוגל לקבלו שם ינוח, ויש לו כביכול נחת רוח וערבות מנוחה בו, כי יותר משהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק, וכענין ריח ניחוח בקרבנות, שאמרו בו נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, וטעם וינחהו, נתן לו דבר שימצא בו מנוחה ומרגוע לנפשו, דבר שתהא דעתו נוחה עליו בו, ויהיה לו לנחת רוח, (ערטהיילטע איהם איין פערגניגענשאפפענדעס). ומה

הוא דבר זה שנתן לו להיותו למנוחת נפשו ולנחת רוחו, אין זה כ"א התורה, כי התורה נקראת מנוחה, כאמרם בתנחומא ויחי, וירא מנוחה כי טוב, מנוחה זו תורה שנאמר (ירמיהו מ"ה:ג') יגעתי באנחתי ומנוחה לא מצאתי. וכן אמרו במכדרשב"י (שם רמ"ב) וטעם הנחת שם מנוחה על התורה. כי בלא תורה היה האדם הולך אחר תאות לבו, וכל יום ויום היה הולך ומתגבר במלאת תאותיו עד שכל כחותיו הפנימיות הומים בו, כאשר הטביע הוא ית' בנפש האדם, בעשותו אחת מהנבלות יצר לו ויעציבהו עקב החטא (געוויססענסאונרוהע) כי הרשע השקט לא יוכל בפנימיותו ולבו נוקפו והומה עליו תמיד ירגיזהו ויעוררהו על העונש המעותד עליו (דאס מאהנענדע שטראפענדע געוויססען) ולעולם לא ימצא מנוחה ומרגוע בנפשו, ככתוב (ישעיהו נ"ז:כ') והרשעים כים נגרש כי השקט לא יוכל אין שלום לרשעים. כמו שהים השקט לא יוכל כי בכל רגע ורגע יבוא גל אחר גל אל השפה ויגרשהו מימיו רפש וטיט מקרקע הים אל היבשה, כן הרשעים לעולם לא ינוחו מעשות מעשים מגונים ומכוערים, והשקט ומנוחה לא ימצאו ואין שלום בנפשם, כי מלחמת תאותי' הולכת ומתגברת בכל עת ורגע מצד יצר הרע המושל בנפשו. אמנם התורה היא תבלין ליצה"ר, כי ע"י עסק התורה וקיום מצותי' ישתדל תחלה לסלק ממנו כל מדות הרעות ומונע עצמו מלעבור על אחת ממצות ל"ת ע"י מלחמתו עם היצר עד שכובש אותו ומנצחהו להיות מושל עליו. ואחר שהרגיל את נפשו מעט מעט בכבישת היצר, יוטבעו בו כל מדות הטובות בטבע גמור, עד שאינו מתאוה לעברות כלל, ואין כח עוד ביצה"ר לגרות בו, כמאמר דוד ולבי חלל בקרבי. וכשיגיע האדם למדרגה זו, אין עוד מלחמה בנפשו, וכל כחות נפשו הם במנוחה גמורה, ולפי שלהשיג מדרגה זו היא באמת תכלית כונת התורה, הונח עליו שם מנוחה, כי היא תמציא מנוחה אמיתית בנפש האדם -. והתבונן דבכונה רצויה שינה הכתוב כאן לכנות את התורה בשם מנוחה (הנכלל בפעל ויניחהו) דבכל שאר מקומות נקראת תורה, שהמכוון בו הוראת דרך (וועגווייזער) כענין הורני ה' דרכך, את מי יורה דעה, ויורהו ה' עץ, כי התורה במצותיה תורה לנו את הדרך אשר בה נלך, כי מצד חומריותנו וגשמיותנו אנו כעורים לא נוכל לראות ואנחנו הולכים במקומות החשך שבהם מכשולים רבים, ובנקל נוכל ליפול אל באר שחת והתורה במצותיה היא עומדת לפנינו בפרשת דרכים המסוכנים האלה, ותורה לנו באצבע בזה הדרך תלכו לא בדרך אחרת, כי רק בדרך זה אשר אנכי מורה לך תבוא אל מקום האמיתי המיועד לאדם. הנה שם תורה נאות לה לכל הבאים אחר אדם הראשון היודעים מטוב ורע וציורים רעים טבעיים מושלים בהם מטבעם, ויש לפניהם שני דרכים, האחד המלאה לה מוקשי יצה"ר, והאחד המוליך

אל החיים האמתים, לכן צריכים למורה דרך, והיא נקראת תורה. אמנם אדם הראשון להיותו יציר כפיו של הקב"ה ונברא בקומתו וצביונו מתוקן בתכלית הכבוד והיקר כי נופח בו נשמת חיים מלאה חכמה תבונה ודעת והיה בעדן גן אלהים משמש את קונו כאחד מצבאי מרום במרום ומשכיל בדרכיו שכל טוב, כי יצר לבו לא היה אז כמו שהוא בבאים אחריו, והיה לבו מושל בציורים טובים, וכל כחות נפשו היו נכנעים לאדון כל היוצר אותו, וכלם היו פועלים בו בדרך אמת, כי ידיעת טו"ר היה נעלם ממנו, וכמעט שלא היה אפשר לו להתאוות ולחמוד אליהם, כי יצה"ר לא היה אז בו רק כחוט של בוכיא, ולא היה הדרך הרע פתוחה לפניו להכשל בו, ומצד טבע נפשו לא היה לפניו רק דרך אחד להתהלך בה מישרים, א"כ לא היה צריך לדבר שיורה לו דרך, לסבה זו לא נקראה התורה בשם תורה, רק בשם מנוחה נקראת, כי אדה"ר אף שהיה מתחלה מצד טבעו איש מנוחה, כי היה ישר לגמרי ומזוכך בטוב גמור בלי שום נטיה אל ההפך, מ"מ הבחירה ברע היה אפשרי לו ע"י התאמצות והתגברות נגד טבעו הנוטה רק לישר ולטוב, ובחירתו היה הפך גמור מבחירת כל הבאים אחריו שהבחירה ברע בהם היא דבר נקל, והבחירה בטוב היא קשה עד שצריך התגברות ללכת מישרים, ולאדה"ר להיות יצה"ר שבו רק כחוט של בוכיא, היה צריך התחזקות לנטות אחר יצה"ר לפי שהיה נגד טבעו, והיה עסק התורה אליו רק להשאר בטבעו אשר נוצר בו להיות איש מנוחה, לכונה זו כינה הכתוב כאן את התורה בשם מנוחה שתהיה למנוחת נפשו ולנחת רוחו, וזהו ממעלת התורה, ככתוב (משלי ח׳:ל׳ למ"ד) ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום, ושעשעי את בני אדם. ירצה, התורה משתעשעת מזיו כבודו ית' והיא מראה כבודה לעין האדם להשתעשע בה, וגם היא נהנית ומתענגת ממה שמאצלת כבודה לאדם והשעשוע שוה בשניהם. וע"ז מסיים קרא, לעבדה ולשמרה, לעבדה טעמו לעסוק בה (זיך דארין צו בעשאֶפטיגען) כי לשון עבודה נאמר גם על המלך המשים עין השגחתו לצוות על תקון המדינה, ככתוב (מ"א י"ב ז') אם היום תהיה עבד לעם הזה ועבדתם, וגם העסק בשיר וניגון נקרא עבודה, לעבד עבדת עבדה (במדבר ד׳:מ״ז) ואמר על עסק התפלה ואותו תעבוד, ועבדתם את ה"א. - ולשמרה, שמירת הדברים בלב כדי לקיים אותם (בעאֲבאכטען, בעפאֲלגען). והה"א בלעבדה ולשמרה מוסב על התורה הנקראת כאן בשם מנוחה הנכלל במלת ויניחהו, הכי נ"ל פירושא דקרא לרבותינו שאמרו בספרי (עקב פ' מ"א) לעבדה זה תלמוד ולשמרה אלו מצות, וכתיב"ע למהוי פלח באורייתא ולמנטר פקודהא. וכן בפרקי ר"א לעבדה, לעסוק בדברי תורה, והמפרשים יבארו לעבדה ולשמרה, על עבודה ממשית חרישה וזריעה (בעארבייטען) ולפי שהגן כאן הוא ל' זכר

ולא יחול עליו כנוי ה"א הנקבה, לכן נבוכו בפירושו, עי' ראב"ע ובמה שהשיב עליו רוו"ה:

לעבדה ולשמרה. שמא תאמר יש מלאכה בגן עדן לפתח ולשדד את האדמה, והלא כל האילנות נצמחים מאליהן. או שמא תאמר יש מלאכה בג"ע להשקות הגן והלא נהר יוצא מעדן להשקות את הגן אלא לעבדה ולשמרה לעסוק בדברי תורה ולשמור מצותיה שנאמר לשמור את דרך עץ החיים כד"א עץ החיים היא למחזיקים בה (בראשית רבה הובא בילקוט). והכי אמרו במדהנ"ע אמר ר"ש ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה וכי מאי עבודה הכא אלא עבודת הנשמה וכו' הניח הקב"ה לאדה"ר בג"ע ונתן לו תורתו לעבוד בה ולשמור מצותיה וכתיב"ע למהוי פלח באורייתא ולמנטר פקודהא. (ובסנהדרין נ"ו ב') למדו רבותינו מן המקראות שנצטוה אדה"ר על ע"ז ועל ברכת השם ועל ש"ד ועל ג"ע ועל הגזל ועל הדינים, ע"ש. לפי"ז אין הה"א דלעבדה ולשמרה על הפעול שיהיה הגן נעבד ונשמר ע"י אדם, כ"א היא ה"א התוך, כפי המורגל בשמות כמו הכה תכה את כל בהמתה ואת כל שללה תקבוץ, שטעמו השלל ובהמה שבתוך העיר, כן לעבדה ולשמרה, לעבוד בתוך הגן עבודת השם בקיום מצותיו ולהיות נשמר בו מלעבור על מה שהוזהר מלעשותו - ולדברי חכ"א שהאדם במעשיו הטובים נותן כח בקיום עולמות העליונים הקדושים ולהוסיף בהם קדושה ואור, ולהפך ע"י מעשיו אשר לא טובים מהרס בכחות עולמות העליונים. כמאמרם כשעושים רצונו ש"מ מוסיפין כח וגבורה שלמעלה כד"א באלהים נעשה חיל, וכשאין עושים רצונו ש"מ כביכול מתישין כח שלמעלה כד"א צור ילדך תשי. א"כ יש כאן מקום לה"א גם ע"ד הפעול:

פסוק יז

מות תמות. לשון זה אינו רגיל רק במחוייבי מיתת ב"ד לפי שהם משונות, אבל במיתה בידי שמים לא בא בכפל, כמ"ש (שופטים י"ח ב'), וכאן שאמר בכפל מות תמות, נ"ל לפי שאין מיתה זו האמורה כאן לעונש על אכילתו, כי באמת נענש יותר תשע קללות, וכמ"ש הגר"א שלא הודיעו כאן רק טבע אילן זה, כי אילמלי לא חטא לא היה מת מעולם, לדעת רבותינו, ואף שכל מורכב יש בו התכה אשר מסבתה הוא מעותד להפסד, זה אינו רק לפי טבע המחודש אחר החטא, אבל קודם לזה היה החפץ האלהי שיהיה נזון במאכלו כשיעור מה שהותך ממנו בכל יום, והיה הגוף יכול להתמיד עי"ז ולהתקיים כל הימים, לכן הודיעו ית' בזה שבאכלו ממנו ישתנה עליו טבעו הראשון, כי לא יהיה מעתה במאכלו תמורה למה שניתך ממנו מן הליחות השרשיות, וזה סבה להתמעט בו הכחות הטבעיות והליחות ובזה מעותד להפסד ולמיתה, ולהיות שהמיתה הזאת

הטבעית מוספת והולכת להתמעטות הליחות השרשיות מעט מעט, לכן אמר בכפל מות תמות:

פסוק יח

עזר כנגדו. עזר שיהיה שוה לו בצלם ובדמות כי הכרחי לו בידיעת צרכיו והמצאם במועדם, ואמר כנגדו כי הנכנס לכף נגד דבר אחר כשיהיה שוה לו במשקל יהיו נגדו בקו ישר, אבל כשלא יהיו שוים שני הנשקלים יהיה זה עולה וזה יורד ולא יהיו זה כנגד זה, ובזה האופן אמרו חז"ל שקול משה כנגד כל ישראל, אמנם לא היה ראוי שיהיה העזר שוה לו לגמרי כי אז לא יהיה ראוי שיעבוד וישרת אחד מהם לחברו (רע"ס):

פסוק יט

לראות מה יקרא לו. מוסב על האדם לא על ה', וטעמו כדי שיראה האדם ויתבונן איזה שם ראוי לו לכל אחד כפי הפעולה המיוחדת לו ולצורתו וכפי תכונתו, כבמדרש רבה פי"ז לך נאה לקרות שור ולך נאה לקרות חמור:

וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו. טעמו כל שם אשר יקרא לו האדם לפי נפש חיה שלו שיהיה בשם הוראת ענין אותו דבר הוראה עצמית בטבעו וסגולתו הוא שמו (הגר"א). לפי"ז למ"ד במלת לו מוסב גם על נפש חיה, וכל שבראש הכתוב הוא במקום השם הנקרא ועניינו וכל מה אשר יקרא, וכמו שאמר תחלה לראות מה יקרא לו שמלת מה הוא הענין הנקרא אל נפש החיה, וא"כ א"צ לסירוס המקרא כלרש"י, ואפשר כי נפש חיה הוא תואר לאדם כלומר האדם שהוא נפש חיה ר"ל בעל בחירה (כמ"ש בפ"ז) שיוכל לשקול במאזני שכלו בין דעות שונות זו מזו, ובזה לא תהיה אצלו קריאת השמות לפי הסכמת הלשון לבד אבל כפי הפעולה המיוחדת לצורתו ולתכונת נפשו, ולזה צריכה חכמה נפלאה כמ"ש בב"ר בשעה שבא ה' לברוא אדם הראשון הביא לפניהם עופות ובהמות וחיות אמר להם מה שמו ולא היו יודעין העבירן לפני האדם וא"ל זה מה שמו ואמר זה שור וזה חמור זה סוס וזה גמל וכו'. והנה בחקירתו במזגי נקבות המינים כולם אם יש בהן בית קבול אל זרעו להוליד בדומה לו, ראה שאין באחד מהם מזג מתיחס אליו, עד שבאה חוה והבין לפי מה שהשיג טבעה שהיא ראויה להוליד ממנו פרי בטן, וזהו ולאדם לא מצא עזר כנגדו, ולזה כיונו באמרם שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו בהם: והמכוון במקרא, אם בבעלי חיים אלו שהובאו לפניו ימצא האדם אחד מהם שראוי לקרותו בשם, נפש חיה, ר"ל בעל חי שיש לו בחירה חפשית ורצונית (וועזען מיט פרייהייטליכער לעבענסווייזע) כן ישאר שמו עליו, ותהיה לו לעזר כי יהיה דומה בדומה, כי גם הוא נקרא בשם נפש חיה, לבחירה חפשית ורצונית

שיש לו, כמבואר (לעיל ב' זיי"ן), ויהי האדם לנפש חיה, וכאשר לא מצא בהם אחד שראוי לקרותו כן, אמר ולאדם לא מצא עזר:

פסוק כג

זאת הפעם. אין זה מאמר האדם רק מאמר התורה כלומר בפעם הזאת שהובאת לפניו עתה אמר עצם מעצמי וגו' וקראה אשה, אבל אח"כ בפעם אחרת קראה בשם חוה, כמבואר שם, ולזה שתי מלות אלה מופסקות ברביעי, והמחברים זאת הפעם עצם מעצמי למאמר אחד מתנגד אל נגינת הטעם:

אשה כי מאיש. מכאן שנברא העולם בלה"ק (רש"י מרבותינו) וזה היפך דעת האומרים שהלשון שנתנה בה תורתנו הקדושה היא הסכמיי שהסכימו בו שם ועבר עם בניהם עד שהם הסכימו שיקרא המים מים והאור אור והיד יד, וכן כל הלשון כולה, וכאשר יחשבו כן ימשך אליהם מבוכה רבה כשימצאו בתורה דבר מורה על גשמות או דבר שאין ציור השכלי מקבלו, וכן הרמב"ם ז"ל טרח מאד (בחלק א' מספר המורה) לבאר השמות המושאלים והמשותפים כדי ליישב הציור השכלי בקצת ענינים שנכתבו כן בתורה מתיחסים אליו ית' והיו חסרון בחקו. וכל זה נמשך בחשבם שלשוננו הקדוש הסכמיי מן בני אדם, ואין הדברים כן כי לשוננו הקדושה בה דבר הש"י עם אדם, וכן היה מדבר בה עם נח, ועם שם ועבר, באופן שכל הלשון היא מן העליונים, ויכולת ה' נקרא יד ונכתב ביו"ד ודל"ת, והשגחת ה' נקרא עין ונכתב בעי"ן יו"ד נו"ן, והשמעת רצונו אל זולתו נקרא קול נכתב בקו"ף וא"ו למ"ד, באופן שאין דבר בכל התורה כולה שנתייחסה להש"י שתהיה גשמית, כי כולם נאמרו עליו והם נמצאים בו, ולהיותינו בני אל חי הרשה לנו לקרוא היד יד מפני שכל יכלתנו עם היד, והעין עין שראותנו והשגחותנו ע"י עין, ולכן ג"כ מ"ש בצלמנו יתכן לבארו כפשוטו ואין הפסד מזה, שגם כאשר תעשה אדם מצוייר בכותל או מסכה תאמר שהוא בצלם אדם, וכבר ידע שאין למסכה ההיא לא יד לא עין ולא פה רק בשתוף השם, כמו כן נקראים אנחנו בצלם אלהים יש לנו יד ועין ופה בשתוף השם לבד, כי בו הוא היכולת וההשגחה ונקראים יד ועין, וכינוי הכונה על הכלי שיכלתנו בו והכלי שהשגחתנו בו, וכן הכלים שאנחנו שומעים נקרא אוזן ושמיעתו נקרא אֵזֶן, ועניַן השכינה שתתגלה לנביאים במקומות מתחלפים נקראים רגליו, וכאשר היה הרגל כלי להתהלכותנו קראנוהו רגל, וא"כ אמרו ועמדו רגליו הוא כפשוטו כיון שגלוי השכינה נקרא רגל, וכאשר תעיין בשכלך בכל השמות והפעולות שנאמר בשי"ת תמצאם כולם שהם מושאלים אלינו. וכבר אחז"ל ברמז כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, באופן שבין שם דבר או שם הפעולה שנאמרה בו ית' אליו הם נאמרים באמת

ואלינו דרך השאלה. וכאשר תזכה למצוא את הימים אשר בהם חפץ ויאות לך לעסוק בחכמת האמת תדע כי השמות הללו הם מכלל ספירות והמדות ואזי יתאמת אצלך כי דברינו זה היה על נכון. עכ"ז רציתי להועילך שלפעמים תמצא שם דבר או שם פעולה שיורה על הגשמות ולא יעלה בידך לומר שהשם ההוא הוא מושאל אצלו ית' רק בדוחק עד אשר יצר לך, הנה תדע שהוא מושאל אצלנו. וכאשר תמצא שם או פועל שהוא זר אצלך לומר בו שהוא מושאל אצלנו, תדע היותו מושאל אליו. ובזה ירוח לך מאד באמונתך ותנצל ממצרי הדוחקים, עד אשר יגיע התור שתדע בחכמת האמת אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל, שכאשר תסיר מעליך המבוכה הזאת מתורתינו יתגלו אליך סתרי תורה, ודדי' ירווך (רא"ש). ומזה הערה לאותם אנשים המבלים ימיהם להשתמש בלשון המקודש בכתיבת שטרי הדיוטות ומכתבי פלסתר ובשירים שקולים, אשר תוכן עניניהם פחיתיות ודברים מגונים, המתגלגלים ובאים להיות מושלכים לאשפתות. עי' רמב"ם בפי' למשנה פ"א דאבות בחלק החמישי מן הדבור:

פסוק כד

על כן. כן אינו זז מעיקר הוראתו שהוא לשון מכון, מן את הכיור ואת כנו שתרגומו בסיסי', ועל השלבים כן (מ"א ז'), ובעבור שעלת כל דבר הוא כדמות היסוד ועליו יכון העלול לכן על כן יגבילו המאמר מצד העלה הקודמת כלומר על היסוד זה יכון המאמר, וההפרש שבין על כן, ולכן, הוא ההפרש בעצמו שבין שאלת על מה ובין שאלת למה, שכשתשאל על מה (וואָריבער) כונת שאלתך לדעת היסוד אשר עליו יכון הענין ותבוא המענה על (דאריבער, אויס דיזעם גרונדע), אמנם אם תשאל בשאלת למה (וואצו) לדעת גם תכלית הענין תבוא המענה לכן שענינו לתכלית כן (רוו"ה):

פרק ג

פסוק א

אף כי אמר. פירוש כעס וחמה יעורר אשר אמר אלהים לא תאכלו (עס איזט פערדריסליך דאס) כי על ידי המניעה מאכילת פרי הגן תרגיש הנפש צער ודאגה כי מוכרחים אנחנו לעמוד תמיד על משמרת נפש המתאוה לאכול פרי יפה עיני' וטוב רואי כאלה; מלת אף חברו של כעס חמה וצער, וכ"א במכדרשב"י ל"ה באף פתח ואף אטיל בעלמא, ומלת כי טעמו כמלת אשר (דאס) כמו וישמע אברם כי נשבה אחיו, ובזה לשון המקרא על מכונו בלי חסרון ובלי תוספת דברים כל המפרשים:

פסוק ג

ולא תגעו בו. הוסיף לה אדם הראשון סייג לדבר (אבות פ"א) והוא לתוספת זהירות. ותלתה באמירת אלהים, לומר שרצון ה' הוא כן, כי אמירה הוא רצון. ואמרה פן תמותון,

כך אמר לה אדם כי היה ספק בדעתו אם בא הצווי גם עלי' מפני שהיתה בו בגוף אחד, או בעבור שנתייחד הדבור אליו לא בא הצווי עלי' (הגר"א) ולמה שיתבאר שאדם טעה בלשון הצווי וחשב שאין האזהרה על האכילה כ"א על השחתת אילן שלא לחסר ממנו פירותיו לכן הוסיף באזהרת הנגיעה, כי ע"י הנגיעה בו יתנענע האילן, וינשר פירותיו, ולדעתו עיקר האזהרה היא לבלי השחית האילן לחסר ממנו פירותיו:

פסוק ה

והייתם כאלהים. כשופט וכמנהיג, כפי' הרמב"ם במורה ללשון אונקלוס שתרגם כרברבין מענין אלהים לא תקלל, וטעמו כאן מעצמיכם תהיו ביכלתכם לשפוט מהו טוב ותבחרו בו ומהו רע ותמנעו ממנו, ולא תהיו דומים לשאר בע"ח שהם מוכרחים במעשיהם, ואין להם כח השפיטה והנהגה להתנהג מכח עצמם בבחירה ורצון. ובכונה זו יתבאר ג"כ מלת כאלהי' מענין תוקף ויכולת, כלומר תהיו בעלי היכולת לבחור מדעתכם את הטוב מבין הרע, ולא תצטרכו אל המצוה עליכם. כאלהים (זעלבסטמאָכטיג) ויתכן שהכ"ף הוא לאמתת הדבר ככ"ף אעשה לו עזר כנגדו, ויהי העם כמתאוננים וכדומה הרבה:

פסוק ח

קול ה"א, מתהלך כנוי לקול כענין קולה כנחש ילך, כ"ה במ"ר וכ"כ הראב"ע והרמב"ם, והרמב"ן כתב כי טעם מתהלך בגן כטעם והתהלכתי בתוככם, וילך ה' כאשר כלה לדבר אל אברהם, אלך אשובה אל מקומי, והוא ענין גלוי שכינה במקום ההוא או הסתלקותו מן המקום שנגלה בו, וטעם

לרוח היום, כי בהגלות השכינה תבא רוח גדולה וחזק כענין שנא' והנה ה' עובר והנה רוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' וכן וידא על כנפי רוח, וכתוב באיוב, ויען ה' את איוב מן הסערה, ולפיכך אמר בכאן, כי שמעו קול ה' שנתגלה השכינה בגן כמתקרב אליהם, לרוח היום, כי רוח ה' נשבה בו בגן כרוח הימים, לא רוח גדולה וחזק במחזה כשאר הנבואות שלא יפחדו ויבהלו ואמר כי אף על פי כן נתחבאו מפני מערומיהם:

פסוק ט

איכה. המבקש לדעת מקום המבוקש יאמר איפה הוא, איפה הם רועי', איפה שמואל ודוד, איפה לקטת היום, אבל השואל איה הוא אינו כ"א מתמי' שלא מצאו במקומו הרגיל (וואָ איזט ער געבליבען?) כמו רואיו יאמרו איו, איה חסדיך הראשונים, איה שרה אשתך כלומר מדוע איננה פה עמך, וכן כאן איכה? פי' מדוע נחבאת ואינך במקומך הרגיל (וואָ ביסט דוא הינגעקאָממען ?) לכן לא תסמוך לו פעולה לאמר אי' היית, איה

הלכת, כאשר יאמר איפה היית בייסדי ארץ, איפה לקטת, אבל הוא מוכשר לכנוים איו איה איכה ולא כן איפה (רל"ש), ואמרו (סנהדרין) איכה לאן נטה לבך, וכפירוש הגר"א, איכה התבונן בעצמך איך נפלת ממעלתך, אי' מדרגתך?

פסוק יב

היא נתנה לי. אתה צויתני שלא אוכל ממנו, שלא אתלוש הפרי בידי ואחר שהיא נתנה לי חשבתי שמותר לאכול, מדכתיב ומעץ הדעת טו"ר לא תאכל ממנו, ממנו מיותר וחשבתי שכוונתך היא שלא נשחית את העץ, לכן אמר ביום אכלך ממנו דווקא (הגר"א):

פסוק יג

השיאני. אינו לשון גרוי ושסוי כי לזה הונח לשון הסתה, אבל לשון השאה הוא ענין הטעיי' (אירע פיהרען), וכן תרגמו אונקלוס ויב"ע בכל מקום ואיננו נופל כי אם על טעות הלב והמחשבה (הרוו"ה), ורל"ש אמר המשיא בא להסיר יראת העונש מלב המושא, לא מות תמותון, אל ישיא אתכם יחזקיה לאמר לא יבא מלך בבל הנה, אל תשיאו בנפשכם לאמר שוב תשובו וגו' (טיישען), והמסית מיפה הרעה בעיני המוסת (רייצען) כמו ברוך בן נרי' מסית אותך בנו וכן אמרו המסית יאמר כך יפה לנו:

פסוק יד

ארור. הוא עיקר הקללה והאומר כן אין צריך להוסיף על דבריו כי בו כל הרעות וכן אמרו בו קללה בו שמתא וכו', אבל האומר פלוני יקולל עליו לפרש הרעה שהוא נושא עליו, ושתיהן המארה וקללה הן כשמזכירין שמו או כשמכונין אליו, אבל המארר והמקלל סתם למי שעשה או יעשה כך וכך, וכן המארר ומקלל על תנאי היא הנקראת אלה בכ"מ כמו חולק עם גנב וגו' אלה ישמיע ולא יגיד, ומיכה אמר לאמו ואת אלית למי שגנב כספך, ושמעה קול אלה שמע מי שיאמר ארור היודע לי עדות ולא יגיד, ונקראין דברי התוכחות אלות הברית ורבצה בו כל האלה שכולן על תנאי אם יעברו ואין החוטאים נודעים עוד, ובסוטה שהקללה בתנאי אם נטמאה נאמר בשבועת האלה, וכן בעבד אברהם וכן כולם; והרד"ק אמר כי אלה קללה בשם, ואין הכתובים מורים כן שנאמר ויואל שאול את העם לאמר וגו' ולא הוזכר השם כלל (רל"ש):

פסוק טו

ואיבה אשית. איבה גדולה משנאה והעד תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי, השנאה מעשים בסתר והאיבה בגלוי, והכלל כל אויב שונא ואין כל שונא אויב (הנ"ל):

פסוק טז

בעצב תלדי. לכאורה המאמר מיותר, אכן אין תלדי לשון לידה כ"א לשון גידול (ערציהען) כלומר תגדלי אותם בצער יותר משאר בע"ח: ולשון לידה נופל גם על הגידול

כאמרו (שמואל ב כ"א:ח') חמשת בני מיכל בת שאול אשר ילדה לעדריאל (רוו"ה), ובעירובין ק' אמרו כי צער גידול בנים נכלל במלת עצבונך:

פסוק יז

ארורה האדמה בעבורך. שפיר אמר הרנ"ו האדם בדמות עולם קטן, ונפשו העליונה משוכללת כמו מעשי שמים וארץ וצבאותיהם, לכן המליצות בכתבי קודש שוות בעניניהם. שהמשילו דרך הרשעה למוץ. ודרך החכמה ללחם. והמוסר ולמודי החכמה דמו לחרישת החורש ולזריעת הזורע. כי כמו שצריכה הארץ חרישה וזריעה טללים וגשמים להוציא לחמה, כן צריכה נפש האדם חרישת המוסר וזריעת הלימוד וטללי הדעת וגשמי השכל והבינה, ומבלעדי זאת לא יחכם, כי אם יונח על טבעו ידמה לאדמה שלא נחרשה ושלא נזרעה שתוציא קוץ ודרדר, והגשמים והטללים היורדים עלי' יוסיפו להצמיח קוצים ודרדרים כן הנפש תצמיח בה הכחות לרעה, והשכל והדעת והבינה ישרתו להשלימם יותר. בעבור כן אחר חטא אדה"ר נתקללה האדמה, כלומר כמו שחרבת את נפשך ופרצת גדרי הכחות הנפשיות שיציירו רע מאליהן. כן תהיה האדמה שיעלו כחותיה קוץ ודרדר מאליהם ולא תוציא לחמה רק אחר יגיעה גדולה לחרוש ולזרוע. וכמו שאתה לא תוציא בנפשך לחם החכמה עד שתתיגע מאד למשול על טבע היצר. וכמו שכל ימי חייך אתה ביגון ובעצב להלחם עם יצרך. כמו שאמרו אוי לי מיצרי אוי לי מיוצרי, כן לענין האדמה בעצבון תאכלנה כל ימי חייך. אבל קודם שחטא בהיות עדיין לבו מצייר דרכי החכמה, היתה גם האדמה מבורכת ולא היתה מעלה קוץ ודרדר מאליה, וכמו שהיה מושל בחכמה בלי יגיעה ועמל כן היה מוציא לחם מן האדמה בלי יגיעה וזיעה כלל. ועל כן הבהמה והחיה שאין בהן כחות והפוכי כחות כי כל עניניהן בהכרח כפי מוסדות טבע כל אחת מהן והן צומחות מאליהן, לפי שלא נתנו המנהגים בבחירתן, ולא יתכן לומר עליהם טוב ורע או מוץ ולחם, כמו כן תוציא להן האדמה מאכלן בלי עמל, כי חציר לבהמה צומח מאליו, ואפי' אחר החטא עד היום הזה. והבן בדברים אלה כי נכונים הם:

פסוק כ

ויקרא האדם. תחלה קודם החטא קראה בשם אשה כי מאיש לוקחה, להיות לו לעזר במושכלות והיו שניהם שוים בזה לכן נקראו שניהם בשם אחד איש ואשה, ואחר החטא אין תשוקתה למושכלות כ"א לתאות כאמרם רוצה אשה בקב ותפלות, ונשארה לו לעזר רק לבנים לקיום המין, לכן קרא אותה בשם אחר חוה, כי היתה אחר החטא רק אם כל חי והוא לקיום המין (הגר"א), ונכון הוא כי לפי מרוצת לשון המקרא ירא' שקריאת שם זה היה אחר החטא ונודע לו העונש (ערש"י), ועדיין יקשה מלת כל חי

שהוא סוג הכולל גם בהמות וחיות, והיא לא היתה אם רק לבני אדם, וא"ת כל חי כל בני אנשא, וזה אינו בלשון המקרא. (ואפשר שמפרש מלת כל מענין כללו יפיך) (יחזקאל כ"ז:ד') כי כליל הוא בהדרי (יחזקאל ט"ז:י"ד) שענינם הדור ועלוי הדבר בשלמותי (פאָללקאָממען), וטעם כל חי (דער פאָללקאָממענער דער לעבענדען) ר"ל המעולה והמשובח בשלמות על כל בעל חיים, והוא האדם). גם בשם חוה מחלף הוי"ו במקום היו"ד כמ"ש המפרשים, ול"נ אחרי שנודע לו שאשתו גרמה בחטאה המיתה לכל בני אדם ומזה נמשכה המיתה גם לכלל בע"ח וכ"ז היה מקלות דעתה להתפתות מן הנחש לכן קראה בשם חוה ע"ש הנחש שנקרא בלשון ארמי חויא (ועיקרו גם בלשון עברי שרש חוה הוראתו היקף וסבוב עוות ועיקום, לכן קבוץ אוהלים המסבבים את העיר מחוץ לחומה נקראה חות (היטטענדאָרף) כמו וילכוד את חותיהם, כי הם שכוני אוהלים מקיפים ומסובבים (רינגצעלט, צעלטקרייז) ולכן נקרא הנחש חויא ע"ש עוות ועיקוש הלוכו כמ"ש (ישעיהו כ"ז:א') נחש עקלתון ע"ש שמעוות ומעקל עצמו), ומלת כל חי הוא מענין כליון והשחתה, כמו ועוזבי ה' יכלו (ישעיה) (פערדערבען, פאָללינגער אונטערגאנג) וטעם המקרא לפי"ז קראה בשם הנחש חוה לפי שהיתה אם ומקור לכליון והשחתת ב"ח (זיא וואורדע מוטטער דעס אונטערגאנגעס אללעס לעבענדען), וכ"א במד"ר ויקרא האדם שם אשתו חוה ניתנה לו לחיותו ומיעצתו כחויא ורא"א חויא חויך ואת חויא דאדם (הנחש הסיתך ואת היית לנחש להסית לאדם), ובמכדרשב"י (יח"ב) תרגום נחש חויא הוא חויא זכר היא חוה נקבה וגו' ויקרא האדם שם אשתו חוה וגו' קרא לה ע"ש העתיד, היה לו לקרוא אותה חיה ע"ש חיה ונקראת על שם העתיד חוה דעתיד חויא למסתי לחוה ע"ש:

פסוק כא

כתנות עור. ערש"י שתי דעות, ולדעת שניהם כתנות סמוך אל עור, אלא שלדעת ראשון הכונה בעור. עור אדם וחוה, והסמיכות כמו אחזת קבר שבא להגבלת התכלית, ולדעת שני דבר הבא מן העור, והסמיכות כמו כלי כסף שהוא להוראת החומר שממנו נעשה, ואמרו עוד ברבה, כתנות ככלי פשתן הדקים, כי כתונת הנאמר בכ"מ היא של פשתן, כתונת בד, ותרגום והפשתה והשעורה, וכתנא ושערי, ואמרו עוד ברבה, בתורתו של ר"מ, מצאו כתנות אור, לדעת המפרשים ידבר ר"מ בכתנות אור שהיה לאדם תחלה קודם החטא, שהיה גופו ספיריי, כאמרם תפוח עקבו היה מכהה גלגל חמה ולאחר החטא נהפך לו לכתנות עור חומרי גשמי, והוא דחוק שאחר החטא יודיע מעלתו שהיה לו קודם, ונ"ל דר"מ אתי להורות פליאת חכמה העליונה הנראה בעור, כדאי' במכדרשב"י

(יתרו ברזי דרזין ד' עיין) מתחלפין חיזו דרשימין וקמיטין במשכא דבר נש לפום עובדוי מזמן לזמן, (ומלין אלין לא אתמסרו אלא לזכאי קשוט למנדע ולאלפא חכמתא סגיא) מזמן לזמן לפום עובדוי דאדם הכי אתילידו ואתרשימו ואתחלפו ביה רשימין מזמן לזמן, דדא בזמנא דרוח קודשא שריה בגויה הכי עביד תולדות ואחזי רשימין ההוא רוח לבר, ובזמנא דמתעברא וזו מניה רוח קודשא ואתיה רוח מסאבא, ההוא רוח מסאבא מכשכשא בגויה ואחזי לבר חיזו ורשימין ידיעאן דאשתמודען ביה בקמיטין במשכא לבר, ושם פ"ו א' עור דאיהו סכוכא לבר בבר נש, דאיהו רקיע דסכיך על כלא, אית ביה רשימין ושרטוטין ואינן ככביא ומזלי דהאי עור לאתחזאה בהו ולמנדע בהו מלין ורזי סתימין, ככביא ומזלי לעייני בהו חכימי לבא ולאסתכלא בהו למנדע אסתכלותא באנפין, והדברים מבוארים שם באר היטב ליודעי בינה, הנה העור כמו אור להאיר את הנעלם והנסתר בנפש האדם פנימה. ואונקלוס שתרגם כתנות עור. לבושין דיקר על משך בשריהון וכתיב"ע, מבואר דעתם להרכיב מלת אור דר"מ על מלת אור דקרא בחדא משתעי, שניהם לאחר החטא, כדברינו. וקרוב לומר בטעם אונקלוס ויב"ע שתרגמו כתנות עור לבושין דיקר עם דעת רבי מאיר אור באל"ף, כי האור כשהוא עצום מאד הוא מונע את העין מלהביט בו, כמו אור החמה שמונע ההבטה ומעור את העין. לכן האור הנצח והבהיר מאד נקרא ערפל, משה נגש אל הערפל (יתרו כ' י"ח) וכן נגע הבהרת שמראיתו לבן עזה כשלג נקרא כהה הנגע (תזריע י"ג ו') כי השלג מחליש ומכהה את העין מלהסתכל בו (בלענדענד ווייס) ככה כתנות עור, שהיה אורם יקר בזהרו עד שהכהו את העין ומעורים אותו (בלענדענד העלל) כדאיתא במכדרשב"י (כ"א ל"ט ב') על הנך כתנות דאינון זהרא עלאה דיהב לון קב"ה ובאינון לבושין דמו כגונא דלעילא, לעצם זהרם שהיה צח ובהיר נקראו כתנות אור, ולפעולה היוצאת מהם להכהות העין ולעור אותה נקראו כתנות עור, עור מן יעור עיני חכמים, דומה אל הבוקר אור (מקץ מ"ד ג') שהוא עבר ועניו כמו האיר:

פסוק כב

הן האדם. ת"א הא האדם הוה יחידי בעלמא מניה לדעתי כונתו האדם היה מיוחד בעולם ממנו ומעצמו ע"י אכילתו מעץ הדעת, ומהו יחידתו? לדעת טו"ר, שיוכל מעתה לבחור בטוב ובהפוכו. (ובחנם הסבו המפרשים דעת אונקלוס לכונה אחרת וחברו מלת ממנו עם מלת לדעת הפך הנגינה) והכ"ף במלת כאחד הוא כ"ף האמתי הרגיל מאד בכ"ק, וכמ"ש בוהייתם כאלהי', לכן השמיטו אונקלוס בתרגומו, ומעתה בהיותו בתכונה זו לא

יגיע בזה העולם אל האושר הנצחי המקווה, לכן טוב לו יותר למנוע ממנו פרי עץ חיים, למען ישוב גופו לעפרו כשהיה:

פסוק כד

ויגרש את האדם. אחר ששלחהו מגן עדן לא רצה לעבוד את האדמה אשר לוקח משם, ויגרש אותו אל המקום אשר לוקח משם, מקדם לג"ע, לשם שולח האדם ושם שכן כמ"ש למטה וישב בארץ נוד קדמת עדן (הגר"א):

את הכרובים ואת להט. לדעתי יכלול במליצה זו השתנות תכונת האדם ממדרגה העליונה שהיה בה בתוך הגן. והתחלפו לתכונה פחותה וגרועה בהגרשו ממנו להיות מקדם לג"ע. וזה; בתחלה בהיותו בג"ע היה ישר לגמרי, ידיעת טוב ורע היתה נעלמה ממנו, ציורים רעים הטבעיים היו נפלאים מדעתו, ולא היה מרגיש בהרגש היצר המצייר בלבו הדרך הרע, כי היה מושל תמיד בציורים טובים והיה נכנע לאדון כל ית', וכל פעולותיה היה כפי שרשמה החכמה שנטע בו הקב"ה, כי היה מתוקן בתכלית הכבוד העליון והיקר הנפשי לשמש את קונו כאחד מצבאי המרום במרום, כי היה מזוכך בטוב גמור בלי שום נטייה אל צד ההפך, כי מצד טבעו היה נוטה רק לישר ולטוב, והבחירה ברע, אף שהיה גם אז בעל בחירה מ"מ היתה הבחירה ברע קשה עליו ונגד טבעו, ורק ע"י התאמצות והתגברות נגד טבעו הנוטה לטוב היה האפשרי בו לעשות רע, כמו שהאדם הוא בעל בחירה לאבד נפשו ולהפיל עצמו אל תוך כבשן להשרף. אמנם כעת כאשר גורש להיות מקדם לג"ע נתחדש בו בחירה הפוכה מן הראשונה מן הקצה אל הקצה. הבחירה ברע נתהוה בו כטבע ראשון, הכחות הנוטי' לרע מתגברים והולכים תמיד ויש להם בו ממשלה חזקה, ונקל לו להתפתות ולבחור בהם, והבחירה בדרך הטוב קשה עליו מאד וצריך התגברות גדולה והתאמצות חזקה ללכת בדרך משרים עפ"י התורה. ולסבה זו אין שלום בנפשו, וכל ימי חייו הוא במלחמה פנימית, כי הריב והמצה תמיד בנפש המשכלת לבין נפש המתאוה, כל הימים שתי אלה פוגעות זו בזו ונלחמות יחד אשה ברעותה, פעם יתגברו כחות נפש המתאוה ויתרוממו בלב להשחית את הנפש המשכלת, פעם הנפש המשכלת תמשול לעמוד על משמרת התורה והעבודה להכניע את הנפש המתאוה בל תעבור על גבולי התורה והמצוה, ותשים מעצר לרוח החמדה לבלי לכת אחרי שרירות לבבם הרע, וזה הוא המכוון לדעתי במה שאמר קרא;

וישכן מקדם לג"ע את הכרובים וגו'. כלומר כאשר גורש האדם אל מקדם לג"ע, השכין הוא יתב' בו שני ענינים אלה, הכרובים, והחרב המתהפכת, מצד נפש המשכלת שבו מעותד להתדמות לכרובים הפורשים בכנפים למעלה, והיכולת ביד האדם לעבוד את

קונו כאחד מצבאי מרום במרום להתהלך לפני ה' בדרך עץ חיי התורה והעבודה, אמנם מצד נפש המתאוה שבו הוא מעותד אל המלחמה הפנימית, וחרב המתהפכת תמיד בידו כי הנפש המתאוה ללכת תמיד כפי שרירות יצר הרע, חרב משחית בידה לפרוץ פרצות בחקי הצדק והיושר, ולהתמרמר על עול התורה והעבודה, כי הנפש המתאוה מלאה לה בגאון וגאה ברשע וכסל, בחמדת נשים ותענוגי הגוף בתאות העושר והממשלה והכבוד המדומה, כל אלה חוברו לה יחדיו לעמוד בחרב גאותם, להתגבר על הנפש המשכלת ויוסיפו בה השחתה על השחתה, ונגעה חרב ההשחתה עד הנפש לכלות אותה למנעה מנתיב החיים ולקרבה אל שערי שאול, חרב פתחו רשעי התאוה מעצת יצר לבבם הרע להשחית את הנפש המשכלת להטותה מדרך עץ החיים ולהוליכ' בנתיב המות לנצח, והנפש המשכלת גם היא עומדת להלחם מלחמת ה' בחרב פיות בידה לשלוט על הנפש המתאוה ולרדות על האויב היושב לה פנימה, בחרב נוקמת נקם ברית התורה; הנפש המשכלת גם היא אזורת חיל להכניע את מורדי' הפנימים, לנהג כלם כשבויות חרב בל תתגבר בה יד הזדון ולא תמשול בה זרוע הרשעה, ובחרב של שלום שביד הנפש המשכלת תחליש גבורת היצר ותביא למוסר התורה כל כחות נפש המתאוה, להכניעם תחת עול התורה והעבודה למצא בם חן בעיני ה', ותנהג אותם בנתיב אל-מות, ללכת בדרך משרים בדרך עץ החיים לעולם, והנה החרב הניתן בידי אדם להלחם בה מלחמת ה' מלחמת מצוה, חרב מתהפכת היא מטוב לרע ומרע לטוב לפי הבחירה הנתונה לו, אם ישכיל על דרכיו לעשות כל פעולותיו עפ"י התורה והמצוה, הנה חרב לה' צבאות בידו לעשות לבו חלל בקרבו ולהכניע בה תחתיו את הנפש המתאוה בכל כחותי', ואם תועה ילך בדרכי יצר לב הרע, הנה חרב משחית בידו, להשחית נפשו המשכלת עד לכלה, ולשון לשמור את דרך עץ החיים משתנה במובנו לפי הבחירה שבאדם, אם בעצת יצר הלב הרע תתרומם בו הנפש המתאוה להתגבר בחרב המשחית שבידה, הנה היא תעמוד כשומר במבוא דרך עץ החיים לכלוא רגל העוברים אל נתיב החיים ולמנוע כף רגל כל איש מלדרוך בדרך החיים, כי אל מוקשי מות תפילם, ולהביאם שערי שאול סלה, ואם הנפש המשכלת תמשול באדם על הנפש המתאוה בחרב על ידי התורה שבידה, תעמוד לשמור את דרך עץ החיים, לפתוח מבוא פתחי שערי החיים ולאט לאט תנהלם בנתיב אל-מות, ותנחם באורח החיים אשר למעלה, לאור באור החיים ולחזות בנועם ה' בארץ החיים סלה, ואמר להט החרב, והוא מן משרתיו אש לוהט (תהילים ק"ד:ד') ענין שריפה והתלהבות (גליהענד, ברענענד) ויורה על התלהבות תאוה עזה לעשיית דבר, כי בכל תאוה עזה יתלהט הגוף ויתחמם, וקצת רמזים לפי' זה מצאתי בדברי רבותינו,

ערש"י (יחזקאל כ"ח:י"ד) את כרוב ממשח הסוכך הנאמר במלך צור, דרבותינו (באגדת ב"ב ע"ה) שם כרוב הוא תאר לאדם הראשון, וכאן על חרב המתהפכת אמרו ברבה, חרב תורה שנאמר חרב פיפיות בידם, כי ע"י התורה האדם כאלו אוחז חרב בידו לעמוד נגד מעוז היצר להשביתם מן הלב, כמ"ש בראתי יצה"ר בראתי לו תבלין תורה, ועל חגור חרבך על ירך אמרו (שבת ס"ג) ההיא בדברי תורה כתיב להלחם מלחמתה של תורה, לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי, אמרו (ב"ר פצ"ז) במצות ובמעשים טובים, וכן כח נפש המתאוה קראהו הכתוב בשם חרב (משלי ה':ד') חדה כחרב פיפיות, ובדברי רבותינו חרבא דמלאך המות, הוא השטן הוא יצה"ר ועל חרב המשחית של הנפש המתאוה התפלל דוד (תהילים כ"ב:כ"א) הצילה מחרב נפשי, ובמכדרשב"י (ויחי רכ"א) בשעתא דברא קב"ה לאדם אוקיר ליה ביקירי עלאה בעא מניה לאתדבקא ביה בגין דישתכח יחידאה ובלבא יחידאי ובאתר דדבקותא יחידאי דלא משתני ולא מתהפך לעלמין הה"ד ועץ החיים בתוך הגן, לבתר סטי מארחא דמהימנותא, ואתי לאתדבקא באתר דמשתני ומתהפך מגוונא לגוונא מטב לביש ומביש לטב וכו' הה"ד אשר עשה האלהים את האדם ישר וגו' כדין אתהפך לבייהו זמנין לטב זמנין לביש וכו' וכדין אשתני אדם לכמה גוונין זמנין דינא זמנין רחמי זמנין מותא זימנין חייא, ולא קאים בקיומא תדיר בחד מנייהו, בגין דההוא אתר גורם ליה, ועל דא חרב המתהפכת, המתהפכת מסטרא דא לסטרא דא מטב לביש מרחמי לדינא משלם לקרבא מתהפכת היא בכלא טב ורע דכתיב ועץ הדעת טוב ורע וגו', ובלקוטים דמכדרשב"י (ח"א סימן כ"ט) וישכן מקדם לג"ע את הכרובים וגו', בגין אורייתא דאתמר בה עץ חיים היא, ואיהי אורייתא דבע"פ אם זכה בר נש איהי סם חיים דילי' ואם לאו היא מתהפכת לו לס"המ:

פרק ד

פסוק א

והאדם ידע. כבר קודם ענין של מעלה (רש"י) וכתב הרמ"ה דע שמדרך העברי להשתמש בפעלים העתידים עם וי"ו בראשו להפך העתיד לעבר כמו ויאמר וידבר ויקם וילך ודומיהם וזה דוקא במאמרים הבאים ע"ד ספור בשמרו הסידור בקדימה ואיחור כפי הזדמנות הענינים, ונכון לקרוא העבר הזה המסודר (אימפערפעקטום), אמנם כאשר ירצה לספר ענין אשר התחיל ונזדמן קודם הענין שיסופר לפניו, בין שיהיה הענין מן הנושא ההוא בעצמו, בין שיהיה מנושא אחר, הנה אז ישמש בפעל לבד, ולעולם בקדימת השם אל הפעל כגון כאן והאדם ידע, הקדים הנושא והשתמש בפעל עבר גרידא, וענין העבר הזה נכון לקראו עבר המוקדם (פלוסקוואמפערפעקטום) וזהו שאמר רש"י אילו

היה כתיב וידע האדם היה משמע לאחר שנטרד וגו', וכן וה' פקד את שרה פי' רש"י קודם שריפא את אבימלך וטעמו מדלא אמר ויפקד ה', וכן ואל משה אמר (שמות כ"ד) קודם עשרת הדברות, וכן ואל הזקנים אמר (שם כ"ד) בצאתו מן המחנה, וכן ודבר אבנר היה (ש"ב ג') קודם לכן וכן ואלישע דבר אל האשה (מלכים ב ח':א') פי' בו זה שבע שנים מדלא כתיב וידבר אלישע וכן במקומות אין מספר:

קניתי איש את ה'. ערש"י, והרמב"ן פירש הבן הזה יהיה לי קנין לה', כי כאשר נמות יהיה במקומנו לעבוד את בוראו וכן דברי אונקלוס שאמר קדם ה', וכמוהו ונראה אל הכהן לכהן ויגש דוד את העם אל העם, או יהי את ה' כמו ויתהלך חנוך את האלהים, את האלהים התהלך נח, וקראה האחד בשם קנין והשני הבל כי קנין האדם להבל דמה, ולא רצתה לפרש זה ע"כ לא נכתב טעם בשם השני, ע"כ. ובמדרש הנעלם איתא לאחר שחטאו וידעו עונם על מה שעברו התמררו על מה שחטאו והיא יותר מפני שהיא תחלה לעברה לעבור על שמו הגדול, כיון שנולד לה בן הרגישה בדבר ואמרה קניתי איש את השם, שהוא השם המיוחד, וע"כ לא אמרה שם המשותף. אמר ר"א חזרה חוה להתודות על אותו עון שעברה ואמרה לא יהיה זה כמונו לתת כבודו לאחר זולתו אבל זה את השם ממש ולא לאחר, וכן חנה אמרה ונתתיו לה' כל ימי חיי, ולא לשם אחר, ועל זה אמרה תורה כי לא תשתחוה לאל אחר כי ה' קנא שמו אל קנא הוא, ע"כ. מסתר לשונם לסיים במקרא מדבר מלשון קנאה, שענינו התפעלות הנפש בהעברת הכבודו מן הראוי לבלתי ראוי, וגם התחיל בלשון לתת כבודו לאחר זולתו שהוא בעצמו המכוון בלשון קנאה, נ"ל שפירושו קניתי על כונת קנאה ואין זה תימה כ"כ, כי מצאנו (יחזקאל ח':ג') סמל קנאה המקנה, שהי' משפטו המקניא (רשב"ם), ובא כדרך בעלי הה"א משרש קנאה ויהיה טעם קניתי איש את ה', אנכי בפשעי גרמתי לאישי להקניט את ה' (איך פעראנלאססטע מיינען מאנן גאטט צי ערצירנען), ועניין הקנטה וכעס נכלל ג"כ בלשון קנאה, כמו הם קנאוני בלא אל. ולשום פשעה ועונה נגדה תמיד קראה הבן בשם קין על ההפך, שהוא יהי' איש שיקנא לכבוד ה', לחוס על כבידו ית' ולנקום נקמת ה' בעובדי פסל שימירו כבוד עליון לבלתי ראויים. ולזה לא אמרה קניתי בן כ"א איש, שמוסב על בעלה ואישה, כנ"ל כונתם אף שיש לפי"ז קצת זרות בלשון המקרא. ולפי"ז גם שם הבל על כונה זו לזכרון עונה תמיד שעשתה מעשה הבל ותעתועים. ולבל יראה כדבר זר לבאר קניתי מענין קנאה אמרתי להרחיב קצת, כי אחר ההתבוננות יראה ענין הקנאה קרוב לענין הקנין, כי קנין הוא שם לדבר הבא לרשות אדם ומיוחס אליו והוא בעליו (אייגענטהום), והקנאה היא שחושב בלבו שהמעלה והיתרון שיש לזולתו ראוי יותר להיות קנין שלו

והוא יהי' בעל אותה המעלה והיתרון (ולפי שהרגשה זו פועלת על הרוב הכעס והחימה, לכן ישמשו הכתובים לשון קנאה גם על הכעס והחימה), ולפי"ז שרש קנה וקנא יורה על הבנין והסתירה דבר והפוכו כשרש סקל על זריקת האבנים (שטייניגען) ועל סילוק האבנים (ענטשטייניגען) וכדומה לזה הרבה שרשים בלשון, ככה שרש קנה יורה על הוית הקנין וישיותו, שהדבר ישנו ברשותו והוא בעליו (אנגעאייגנעט), ושרש קנא יורה על העדר הקנין שנשלל ממנו דבר שלפי דמיונו ראוי להיות קנינו (ענטאייגנעט). וכן לא נמנעו רבותינו בכמה מקומות לפרש קנה לענין קנאה, כמו מקנה אף על עולה (איוב ל"ו:ל"ג) תרגומו קנאתא ורוגזא עלוי יסק. וגם ע"ד הפשט פירש החכם רבי אברהם פייצול שם מקנה לשון חימה וכעס. ועל כונה זו הבינוהו (תענית ח') קנאה ואף באים על המגיס ומתרומם בדעתו ומתעלה בנפשו. (ורש"י בפי' לאיוב שם הבין דלרבותינו יהי' מקנה לשון קנין, לכן טען עליהם שהניקוד אינו מורה על הדיבוק, ע"ש. ובאמת הבינוהו לשון קנאה, ומלת אף היא בחסרון וי"ו השיתוף כמו שמש ירח עמד זבולה). ובבראשית רבה (פכ"ג) איתא, יושב אהל ומקנה, לשעבר הי' מקנין להקב"ה במטמוניות חזרו להיות מקנין אותו בפרהסי' אשר שם מושב סמל הקנאה המקנה, הנה פי' ג"כ מקנה לשון קנאה, וכן במכילתא רפ"א יתרו, אחד משבע שמות דיתרו הי' קיני, לפי שקינא לשמים וקנה לו תורה, והראב"ע ראש הפשטנים פירש אל קנא השם בראך. הנה פירש קנא מן קונה שמים וארץ. והתחלפות בעלי הה"א עם בעלי האל"ף מצוי מאד, כמו לא יכלה ממך מקבור מתך (חיי שרה כ"ג) עיקר שרשו כלא באל"ף וקמץ ובא כבעלי הה"א, אשר כליתיני היום הזה (שמואל א כ"ה:ל"ג) והראוי כלאיתיני. וכן ואת בניהו כלו בבית (שמואל א ו':י') והראוי כלאו ובא ע"ד נל"ה. וכן מלו תוכך חמס (יחזקאל כ"ח:ט"ז) שרשו מלא ובא ע"ד בעלי הה"א. וכן לכלא הפשע (דניאל ט':כ"ד) שרשו כלה ובא באל"ף. וכן מכל אורח רע כלאתי רגלי (תהילים קי"ט:ק"א) נכתב באל"ף ונקרא כבעלי הה"א: מעתה אל תתמה לפרש קניתי כמו קנאתי ענין הכעסה. ובתקונים (תקון ס"ט ד' ק"ה) קין אתקרי על שם דקני על אחוה בגין דחמא דקרבני' אתקבל לי' ברעוא. ביאורו ג"כ ענין קנאה:

ידע את חוה. אמרו המפרשים שפעל ידע ישמש על התשמיש. כי על ידי ידיעת צורת הנאהבת תתעורר הדבקות בה, והם דברים דחוקים, ול"נ כי שרש ידע משותף בשורש יעד (בהפוך אתוון) יעד יורה על קביעות דבר והגבלתו בזמן או במקום (בעשטיממען) כמו (שמואל ב כ':ה') מן המועד אשר יעדו, בלתי אם נועדו (עמוס ג':ג') ומי יועידני (ירמיהו מ"ט:י"ט) לשון יעוד וקביעות זמן, מי יועידני (איוב ט':י"ט) פרשוהו לשון

עדות מי יעיד לי, וכן שרש ידע מצאנוהו על הקביעות והגבלה (כבאיוב ל"ח:י"ב) ידעת השחר מקומו, פרשו בו אם אתה קבעת והגבלת מקום השחר, (ובזה שפיר אמר הגר"א (משלי ב' ה') כי דעת היא ידיעה ברורה, כפי השגת האדם, בחכמה ובינה, יעו"ש. כי ע"י כח הדעת התברר החכמה והבינה, ואז הן קבועות וחזקות בדעתו, ולא ימצא עוד רוח הספקות מקום לזוז אותן מלבו, ובזה נכונים גם דברי רנ"ו (במדות ח"ש פ"ה) כי בשם דעת נכללו גם אותן היסודות החזקות ונאמנות בעצמותן שאי אפשר לחלק עליהן, כמו אין דבר עושה את עצמו, אין הר בלא בקעה, אין אורך בלי נקודה, ואין דבר נמצא ואינו נמצא בעת אחת, ושפיר כאלה מכונים בשם דעת, לפי שהן יסודות קבועות לבנות עליהן בית החכמה בלימודיות) וכן וידוע חולי (ישעיה כ"ג) כלומר חלאים קבועים בו תמיד, כתרגומו ומזומן למרעין, ומזה לדעתי (שמואל א כ"א:ג') ואת הנערים יודעתי, כלומר קבעתי להם מקום מיוחד להמתין שם, וכמו ששרש ידע ויעד משותפים להוראת הקביעות, ככה הם משותפים להוראת ההתחברות, ונועדו אליך הנשיאים, התחברותם והתקבצותם יחד, עדה, התחברות הפרטים יחד, (פעראיין) וכן וידוע חולי, ר"ל מדובק בחלאים (מיט קראנקהייטען בעהאפטעט) ושפיר פי' הרח"ו (בנהפ"ח) ענין עץ הדעת טוב ורע, כלומר שנתחברו יחדיו הטוב והרע להיותם זה בתוך זה ממש, כי דעת פי' התחברות. ולזה ישמש שרש ידע על האהבה, ידעתיו למען אשר יצוה את בניו, כלומר אהבתיו. וכן יודע ה' דרך צדיקים, כי אין אהבה כ"א התחברות רצון האוהב והנאהב יחד ודבוקים זה בזה, ובבחינה זו הונח גם כן שם דעת, על אותה ההשכלה המחברה יחדיו שתי קצות החכמה והבינה. כמ"ש הגר"א במשלי שבדעת כלולות יחד החכמה והבינה, ושפיר ישמשו הכתובים שרש ידע על חבור זו"נ, ודומה ממש ללשון יעדה ייעדנה הנאמר באמה העבריה ר"פ משפטים עמש"ש. ואינם כ"א הפוך אתוון, כמו כבש כשב וכדומה:

פסוק ב

את אחיו. יתכן שאין אחיו כאן על הולדו מרחם אם שנולד הראשון (ברודער) דא"כ הוא מיותר, אבל הוא מלשון המורגל ברבותינו, מאחה את הקרע, והוא התחברות יחד שני דברים הנפרדים (פעראייניגען) ויורה כאן שהיה השני מחובר ומשותף לראשון בבטן האב, וכדעת רבותינו (רבה פכ"ב) קין והבל תאומים היה. עמ"ש במקץ ותרעינה באחו: **רעה צאן**. לא לתקות תועלת ושכר בחר לו הבל להיות רועה צאן, כי להיותו לבדו עם אחותו שהיא אשתו ואין בכל הארץ רק אביו ואמו קין ואחותו, מה לו להרבות בעדרי צאן ? וכן קין שבחר להיות עובד אדמה, מה לו ליגע בעמל עבודת האדמה בחרישה

וכדומה? והיא יגיעה רבה ללא צורך לאנשים המעטים שהיו אז עמהם, לכן נראה כי רועה צאן הוא שם תאר לכל איש המופרש מדרכי ההמון ומתבודד ללון במקומות הרחוקים מבני אדם בל יטרידוהו המיון הבלי מעשי אנשי תבל, והשדה הוא לו מקום מנוחה והשקט כי שם ימצא את נפשו יותר מוכנת להתעורר ולהתרומם להסתכל ברוממות ה' בבריואיו הנפלאים, ולסבה זו בחרו אבותינו אברהם יצחק יעקב שבטי יה משה ודוד, להיות רועי צאן, כי זה הוא עסק שאינו מטריד את המחשבה ואינו מכביד עול על הגוף. ובזה הנפש פנויה מכל טרדה, ותוכל לשוטט ברעיונות נשגבות להביט בנפלאות תמים דעים ית' המביאים את האדם אל השלמות האמתי, והבל אף שבשעתו כל המקומות היו ראויים להתבודדות נפשו, מ"מ יכנה הכתוב התבודדותו בשם רועה צאן כמו לדורות הבאים אחריו, ויש בענין רעיית צאן עוד תועלת נפשי, כי מעלית נפשיות שבכנסי' המתקדשים והמתטהרים לעבודת ה' ומתרחקים מכל דבר הפוגם את הנפש ימשילנה בכ"ק אל עדר הרחלים, כאמור בשיר הקדש, כעדר הרחלים שעלו מן הרחצה שכלם מתאימות ושכולה אין בהם, כמ"ש רש"י שם, הרחלה הזאת כולה קדושה צמרה לתכלת, בשרה לקרבן, קרני' לשופרות, שוקי' לחלילין, מעי' לכנורו', עורה לתוף (עיין במשנה סוף קנים, ובפדר"א פכ"א) הנה עדר הרחלים הוא לעיני הרועה מזכרת גדולה להתנהגות נפשו, ילמוד ממנו שלא יהיה אדם נופל למטה מן הבהמה, ויקדש גם הוא כל בנין גופו רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו לעבודת ה' להיותו כלי קדוש, והמשים את מחשבתו ורעיונו על דבר נקרא רועה, כענין ורעה אמונה (תהילים ל"ז:ג') היוצא לנו שלא היה הבל רועה צאן להתעשר בם או לאכול בשרם לשתות חלבם ולהתכסות מעורם וצמרם, רק לענין הנרצה לפני ה' ולשון פרקי דר"א (פכ"א) הבל היה אוהב לרעות צאן, ובתיקונים (תס"ט קי"ז א') אמר מחשבתי' הוה בההוא אתר וכו' ועתיק יומין וכו' שער ראשי' כעמר נקי, וכבר אמרו קדמוננו על הבל שהיה מציץ בכבוד עליון, ועל שהיה מציץ יותר מדאי נתחייב מיתה, אמנם קין היה עובד אדמה, לא רצה להתעלות ולהתרומם אל מעלות נפשיות, אבל הוריד והשפיל את נפשו להתעסק בדברים ארציים חומריים (דינער דעס אירדישען), ובתרגום יב"ע, קין אמר לית דין ולית דיין ולית עלם אחרן ולית למיתן אגר טב לצדיקיא ולית למפרע מן רשיעיא, והבל אמר אית דין ואית דיין ואית עלם אחרן ואית למיתן אגר טב לצדיקיא ואית לאתפרעא מן רשיעיא, וראיתי לרי"א שכתב הבל היה גדל לב רודף אחר הכבוד המדומה והשררה לכן נעשה רועה צאן, מנהיג ורודה בבעלי חיים ולזה נקרא הבל, כי הכבודות והשררות הבל המה מעשה תעתועים ע"ש, ולא יתקנו דבריו להרשיע בם את הצדיק, ואם כדבריו למה אמר הכתוב וישע ה' אל

הבל, הלא תועבת ה' כל גבה לב, והוא כאילו עע"ז, והעיקר המכוון בקרבן היא ההכנעה. ולמה נרצה לפני ה':

פסוק ג

ויהי מקץ ימים. אם יהיה ענינו, באחד מן הזמנים, (נאך אייניגער צייט) לא ידענו ממנו מתי נעשה, והכתוב יכוין להודיענו זמנו המוגבל, וכן אם נפרש ימים לשון שנה, כמו ימים תהיה גאולתו, עדן אין זמנו ידוע, כי התחלת הזמן שממנו נדע קצו וסופו לא נודע במקרא, וראיתי בפרקי דר"א (פכ"א) שאמר הגיע ליל י"ט של פסח אמר אדם לבניו בליל זה עתידין ישראל להקריב קרבנות פסחיהם הקריבו גם אתם לפני בוראנו והביא קין ממותר מאכלו קליות וזרע פשתן והבל הביא מבכורות צאנו ומחלבהן, למדנו דמעשה זו היתה בי"ד ניסן. לפ"ז אפשר לכוין זמן זה בלשון מקץ דקרא, כי חצי ניסן הוא התחלת זמן הקציר (ב"מ ק"ו ב') ולשון קץ נרדף עם לשון קציר, כי קציר יורה על כריתות התבואה, והוא הושאל משם קצר, לשון קצור (קורץ) דהיינו קצור אורך השבולת, וכן קצץ שיורה על הכריתה (וקצץ פתילים) נגזר משורש קץ לשון קצה (ענד, עקקע) כלומר שע"י הקציצה נתהוה בדבר הנקצץ קץ וסוף שלא היה בו תחלה בהיותו שלם ומחובר, וכבר יבאו שתי הלשונות לענין אחד, ונפשנו קצה, ותקצר נפש העם, וכן יהודה שת קציר לך (הושע ו׳:י״א) פירשוהו ענין קץ וסוף כמו קציר תבואה בבשולה, לפי"ז טעם מקץ ימים מתחלת זמן קציר, (אנפאנג דער שניטטער צייט) ואף שיש לגמגם בזה מצד הלשון, מ"מ ניחא לן בזה יותר, ממה שלא נדע זמן המעשה שבא הכתוב להודיעו, ואין דרך הכתוב, לסתום אלא לפרש, וכמו שנאמר משרש חנן חֵן כן מן קצץ נאמר קץ, ומשמש כאן על קציצת התבואה, ואף שעיקר שרש קצץ הונח על דבר שצריכים התאמצות כח עד שיוכרת, ושרש קצר הונח כשהנכרת הוא דבר רך כתבואה ודשאים שדי לו הולכה והובאה לבד מ"מ הוציא כאן הכתוב ענין קצירה בלשון קציצה, כי כן היה באמת לפי שעתו וזמנו, כי טרם ביאת נח לעולם לא היה להם מחרישות מזלגות וקרדומים והיו חסרים מכל כלי מלאכה והיו מצטערים מאד בענין חרישה וקצירה, ככתוב זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו כמ"ש רש"י שם בשם רבותינו ומבואר יותר בדברי הרא"ם ל"ה, ושפיר נקראה אז הקצירה בשם קציצה להצטרכם אז אל התאמצות כח לקצירת התבואה:

מנחה. לשון מנחה נופל על הדורן הבא מן הנקלה אל הנכבד לקדם פניו ולהניח לו, וההפך לשון משאת משה עבד ה' (דברי הימים ב כ״ד:ו׳) איננו לשון דורן כמו שפירשו

רד"ק כי אם כפירש"י לשון כי תשא את ראש שתרגומו תקבל (רוו"ה), עמ"ש מזה ויקרא ב':

פסוק ד

והבל הביא גם הוא. מה היה מקרא חסר אם היה משמיט מלת גם הוא, ולא היה אומר רק והבל הביא מבכורות ויתכן כי מלת גם הוא שם תאר לאיש המרובה במעלות, כמבואר לקמן יו"ד כ"א, ולשת ילד גם הוא, וכיון שהזכיר את הבל הזכירו בשבחו, גם הוא ר"ל המרובה במעלותיו (דיזער ווירדיגע) כמבואר בקדום בבחרו להיות רועה צאן:

וישע. שעי' ופני' ענין אחד, ואולם ההבדל ביניהם לשון פני' לא יפול כ"א על נטיית הפנים, ולשון שעי' נופל על נטיית כל הגוף, ועל שניהם ישמש מלת אל כשהנטייה אל הדבר, ושימוש מ"ם כשהנטייה מן הדבר. ועם שימוש הבי"ת יהיה השעי' על עמדו והיינו בדבור כמו ואל ישעו בדברי שקר, ושימוש בי"ת אחר לשון פניי' לעולם היא לרעה ולשון כעס הוא (הנ"ל):

וישע ה'. ואונקלוס תרגם והות רעוא מן קדם ה', וכתיב"ע, וברבה אמרו וישע נתפייס ממנו, לא שעה לא נתפייס ממנו, נראה שפרשוהו מלשון ואשעה בחקיך תמיד (תהילים קי"ט:קי"ז) דתרגומו ואגעגע, לשון שעשועים ונחת (וואַהלגעפאַלליג) ומלת אל ישמש כאות בי"ת, כמו לא השלימה אל בנ"י (יהושע י"א:י"ט) לכן תרגם בהבל ובקרבני' בקין ובקרבני':

אל הבל ואל מנחתו. לא אמר אל מנחת הבל. כי יודיענו דלא חשיבות קרבנו משל קין לבד היה הגורם לקבל זה ולרחק זה, כ"א אמנם מעשיהם היה העיקר בזה, זה נתרצה מצד מעשיו המועלים, וזה נתרחק מצד מעשיו המגונים, ולכן לא אמר אל מנחת קין:

פסוק ז

הלא אם תיטיב. מלת הלא מחוברת ממלת השלילה, לא (ניכט) ובה"א התימה והשאלה, ובזה תתהפך הוראת השלילה לאמת החיוב (וואהרליך, איזט עס ניכט אן דעם?) כן הוא דעת בעלי הלשון, ונ"ל אחר שמצאנו התחלפות מלת הלא במלת הנה, כמו הלא הם כתובים (מ"ב ט"ו ל') ובדה"ב כ"ז ז' הנם כתובים, וכן מ"ב כ' כ' ודה"ב ל"ב ל"ב, וכן בכמה מקומות כתוב במקום אחד מלת הלא, ובאותו ענין כתוב במ"א מלת הנה ולכן אומר אני שהם דומים זה לזה גם להוראת ההתעוררות (אויפמערקזאמסוואָרט) והוא מלת הקריאה לעורר כונת השומע על הדבר, ומזה הלא כי משחך ה' (ש"א יו"ד) וכן כאן והלא אם תיטיב, ועל כונה זו מצויה מלה זו בהברה זו עצמה גם בשאר לשונות, על התעוררות יאמרו (האללאָ;):

לפתח חטאת רובץ. לעת פתיחת ההתקשרות שבין הנפש והגוף (נאך יענער אויפלאָזונגסצייט) והוא בעולם הנשמות שם ירבץ החוטא תחת משא העונש (אונטערליגט דער זינדער) כי כמו שהחלל המפסיק בין צדדי כותלי הבית נקרא פתח ע"ש פירוד המתדבקים ככה יום המיתה נקרא פתח ע"ש התפרדות הנפש מן הגוף שהיו אחוזים ודבוקים יחד בעולם הגשמי, לכן הלמ"ד פתוחה להורות על הפתח הידוע, וקרוב לזה ת"א ליום דינא וכן רש"י בפתח הקבר, ומלת חטאת אינו שם המקרה אבל הוא שם התואר כי מכנים את האיש במעשיהו לתדירותו בו כמו שבתך בתוך מרמה, ואני תפלה, ורשעה תסלף חטאת, פי' רש"י חטאת כמו חוטא ועל שהוא רשע גמור קראהו חטאת, וכ"ת שם הסורי חטאת חטיאה (דער זינדער) ומלת רובץ כענין רובץ תחת משאו (אונטערליגען) והוא היפך שאת דברישא, וטעם המקרא לפי"ז אם ייטיב האדם את דרכיו יתרומם ויתנשא למעלה ראש ואם לא ייטיב אז החוטא יהיה נופל למטה לרבוץ תחת משא העונש ביום הפרדו מן החיים. דומה לזה אמרו בתקונים (ד' ק"י) לפתח חטאת רובץ מאי רובץ אלא כי תראה חמור שנאך רובץ, (ובד' קי"ח) ודא פתח דגיהנם דתמן חובין דילך שלטין עלך, ואמר שאת רובץ ולא תשא תרביץ בנכח כמו תיטיב בנכח, כי על השכר והעונש בכלל ידבר, שהוא ענין לכל באי עולם ולא לקין בפרט. ולרבותינו (קידושין פ"א ב') שאת אגרא, פרשוהו מענין ויתן משאת כיד המלך (אסתר ב׳:י״ח), לשון מתנה הניתנת מן המכובד אל השפל ממנו, שהוא רוממת מעלה למקבל, והוא שכר עוה"ב המכונה בכ"מ מתן שכר, והוא התנשאות הנפשי הנצחי, ולפ"ז מלת חטאת דסיפא הוא הפכו. כלומר עונש עוה"ב כי חטאת ישמש גם על עונש הבא עקב החטא כמו (זכריה י״ד:י״ט) זאת תהיה חטאת מצרים וחטאת כל הגוים, דתרגומו פורענות מצרים, ויתכן לומר כי מלות לפתח רובץ דסיפא ישרתו גם לרישא, וכאילו אמר לפתח שאת רובץ, ר"ל בזמן פתיחת קשר הנפש מן הגוף, שתתפרד הנפש לשוב אל מקומה הרוחני, שם השאת רובץ, שם ההתנשאות שוכן בהשתוקקת גדולה וימתין, בבוא הנפש שהכשירה מעשיה בעולם הגשמי, לעטרה בעטרת תפארת התנשאות רוחנות מעליתות נצחות לבלי תכלית, וכן להפך. אם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ, העונש ירבץ שם וימתין לחתור גחלי רתמים לגמול מעשי ידיה המגונים והפחותים ואמר רובץ בל"ז על שאת וחטאת שהוא ל"נ, להורות על הזריזות הגדולה בין לשכר בין לעונש, כי בהשתדלות עצומה לא ימנעו שם את הטוב הצפון להולכי תמים. ובהשתדלות גדולה ינוח שבט הרשע על גורל הרשעים, כמו (שופטים ד׳:כ׳) עמד פתח האהל, ולא אמר

עמדי, ופרש"י שם זרזי עצמך בדבר, וכמה השתדלו המחברים למצוא בתורה מקום שידובר בו מן שכר ועונש בעולם הרוחני, ולפי המבואר תמצאוהו כאן בלשון מבורר:
ואליך תשוקתו. לדעתי אינו ענין תאוה וחפץ אבל הוא ענין נהימת קול, כי מקול נהימת הדוב אמר דוב שוקק, ומקול נהימת הרוח ממשק חרול (צפניה ב׳:ט׳) ומקול נהימת המים בנפלם מגבוה לנמוך כמשק גבים שקק בו (ישעיהו ל״ג:ד׳), והשתוות הנחים והכפולים ידוע, ושם שוק (בשוקים וברחובות) ג"כ על שם המיון רב אדם בו, וכן שם תשוקה על התאוה והחפץ (ואל אישך תשוקתך) הוא מענין זה, כי תתגבר בו התאוה עד שכל כחותיו הפנימיות הומים עליו, ויקרא כאן תשוקה לקול הנהימה שבלב ונפש האדם בעשותו אחת מהנבלות, כאשר הטביע היוצר י"ת בנפש האדם שייצר לו ויעציבהו בעקב החטא הנקרא בלע"ז (געווויססענסאונרוהע) כי הרשע השקט לא יוכל בפנימיותו ולבו נוקפו והומה עליו תמיד ירגיזהו ויעוררהו על העונש המעותד עליו (דאס מאהנעדע, שטראפענדע געווויסען), וכתמי הנפש ולכלוכי הלב אשר יטונף הרשע במעשיו לא ימחו לעולם מלוחות לבו ונפשו וכאילו ישמיעו קול צעקה אל החוטא ונוהמים עליו להעציבהו לבלי היות מרגוע בנפשו, ועל קול עצב מנהימה הפנימית שבלב החוטא שלא תתן מנוחה לנפשו אמר כאן ואליך תשוקתו (בעאונרוהיגענדע, דראָהענדע שטימע), והודיע א"כ בזה עונש החוטא בזה ובבא:

פסוק ח
אל הבל אחיו. בשביל אחיו, על מה שנשאל למה חרה לך ולמה נפלו פניך ע"ז השיב קין ואמר בשביל הבל אחיו חרה לו ונפלו פניו, ומלת אל לשון בעבור בגלל, כמו (שמואל א א׳:כ״ז) אל הנער הזה התפללתי בעבור הנער, וכן (יחזקאל מ״ד:ז׳) ויפרו את בריתי אל כל תועבותיהם בעבור כל תועבותיהם, וכן (מלכים א י״ט:ג׳) וילך אל נפשו בעבור נפשו להצילה, וכן כאן אל הבל אחיו רצונו לומר בעבור הבל, ובזה אין המקרא חסר כלום:

פסוק י
קול דמי אחיך צועקים. צועקים לשון רבים אינו נופל לא על הדמים ולא על הקול, ויאמרו המפרשים כי תחסר מלת השמיעה או מלת העליה, ושיעורו עלה לפני או אנכי שומע קול דמי אחיך וגו' והוא דרך מליצה, והאמת שאין כאן חסרון כלל כי תיבת קול תואר אל צועקים, ושיעור הכתוב דמי אחיך צועקים אלי קול כלומר בקול, ויתורגם (דיינעס ברודערס בלוט שרייעט לויט), ודוגמתו קול שמועה הנה באה (ירמיה יו"ד) וכן וישלח שני אנשים מרגלים חרש ותרגומו ברז (רוו"ה):

פסוק יד

הן גרשת. לדעתי המכוון במקרא, הוודוי הגמורה שהתודה קין בכל לב על גודל חטאו לאמר, גדול עוני וחטאתי מאד בשפיכת דם אחי, כי רב הוא מנשוא ומלסלוח. בצדק ובמשפט חרצת עלי להיות נגרש ומטלטל בארץ, וכלימת מעשי המכוער תכסה פני להיותי מסתתר מאור פניך ולא מצאתי לב לבקש על נפשי הסליחה והכפרה, ואני מצדיק יושר משפטיך ואקבל בכל לב להיות נע ונד בארץ, ומי יתן! ותהיה התנודדי הנה והנה סבה למותתני, כי יפגעני איש בדרך ויקח את נפשי ממני, ותהיה מיתתי כפרה גמורה על כל אשר הרעותי לשלוח יד רצח אל אחי, מלת הן משמשת להצדיק דברי חבירו (רעכטסאנערקענענונגסווָארט) כמורגל ברבותינו האומר לחבירו מנה לי בידך וא"ל הן. וכן אמר לבן ליעקב הן לו יהי כדברך, שבמלת הן הצדיק לבן תביעת יעקב. וטעם הן גרשת בצדק ובמשפט גרשת אותי (רעכטמאָסיג פערטריבסט דוא מיך). וטעם מפניך אסתר כמאמר עזרא הסופר בהתודותו; אלהי בושתי ונכלמתי להרים אלהי פני אליך. ומלת והיה יעיד על פי' זה להיותו מאמר בפ"ע בלתי מחובר אל והייתי נע ונד כמסובב אל הסבה, כפי המפרשים ששניהם מאמר אחד, כלומר שהנע והנד יהיה סבה שיהרגהו כל מוצאו, דא"כ מלת והיה מיותר. עמ"ש בלך לך הן לי לא נתת זרע, ובוישב הן אדוני. וסמוכים לפי' זה ממדרש רבותינו שאמרו כשיצא קין פגע בו אדה"ר וא"ל מה נעשה בדינך א"ל עשיתי תשובה ופשרתי נתקרר ונח ממני רתיחת מדה"ד, ובויקרא רבה פרשה יו"ד ע"ד דר"י ב"ר תשובה עשתה הכל. ובמכדרשב"י (בראשית ל"ו ב') וכד אהדר בתשובה מאי קאמר הן גרשת וגו' ובפרקי דר"א (ס' כ"א) איתא אמר קין רבון העולמים גדול עוני מנשוא שאין בו כפרה, ולא עוד אלא יעמוד אחד בארץ ויהרגני ע"ש: ובתקונים (תקון ס"ט ד' קי"ז) גדול עוני מנשא הכא תב בתיובתא ואתחרט, בגין דא וישם ה' לקין אות וגו' ויצא קין מלפני ה' בהאי נפק מן דינא וגו' ובגין דתב בתיובתא וגו' שוי לי' קדמת עדן דבגיני' זכי לג"ע. הנה להראות גודל כח התשובה בא הסיפור הזה בתורה. ואמר לו ה' כל הורג קין שבעתים יוקם, כלומר ההורג את קין אעניש אותו שבע על חטאתו, כי לא יהרג קין בעבור התודותו לפני. ערמב"ן שטען על פירש"י שבעתים יוקם לסוף שבעה דורות, דא"כ היה ראוי לומר לשבעתים:

פסוק טו

לכן כל הורג. מלת לכן מורכב משתי תיבות לא-כן, דבלשון ארמי הלמ"ד קמוצה, אחר שאמר כל מוצאי יהרגני אמר לו ה' לא כן! לא יהרגך שום אדם כי שבעתים יוקם, וכן (הושע ב') לכן הנני שך את דרכך פי' לא-כן לא תקום מחשבתם הרע שהוזכר שם מקודם, וכן יתפרש לכן אתה וכל עדתך דקרח, (ובמדרש רות פי' דתלתא לה דלא מפקין ה"א

כמלת לא, ויקרא לה נבח לבנות לה בית ויאמר לה בועז) וכן הסורי תי' לכן לא היכנא ואין כאן מקרא קצר כלרש"י:

פסוק טז

ויצא קין. יצא שמח דכתיב הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו שהבטיח לו לבלתי הכות אותו כל מוצאו (מ"ר פכ"ב):

וישב בארץ נוד קדמת עדן. פי' הגר"א נגד עדן כמו על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ומים. פי' שלא הביאו לקראתכם לנגדכם, והארץ המכוונת נגד עדן היא א"י:

בארץ נוד. היא א"י ונקרא א"י נוד ע"ש שעתידין ישראל לנוד ממנו כמו שת"א גלי ומטלטל (הגר"א) ואפשר שנקרא כן גם ע"ש שמחה, כי הכל היו מתאוים להתנודד מארצם לשבת שם, כאמרם אין לך כל מלך ושלטון שלא קנה לו פלטרין ואחוזה בא"י כי היתה חשובה לכלם הוא שנאמר נחלת צבי צבאות גוים (ערש"י וזאת הברכה ל"ג י"ז אפסי ארץ) ונאמר (ישעיהו ב':ב') והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונהרו אליו כל הגוים והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' וגו', ומצאנו שרש נדד גם על התנועה והטלטול הנעשה בשמחה, מלכי צבאות ידדון ידדון (תהלים ס"ז) להתקרב בחבה אל המעמד הנבחר (עי' שבת פ"ח ב'):

פסוק יז

וידע קין וגו'. הודיעה לנו התורה שם העיר אשר בנה לידע היכן ארץ נוד שישב בה, ומצאנו ראינו שם העיר חנוך בא"י בחלק אשר סמוך לים הגדול, ויושבי הארץ הטובה ההיא העידו שיש להם בקבלה איש מפי איש ששם העיר ההיא חנוך לא נשכח מהם גם אחר המבול:

ויהי בונה עיר. רבים אמרו לתכלית מה בנה קין עיר והוא היה אדם השלישי ע"פ כל הארץ ואין צריך לעיר לו ולבניו, גם קשה שאדם יחיד יבנה עיר מבלי עזר רבים ומבלי כלי מלאכה נמצאים, ובערכין (פ"ט מ"ו) נקרא עיר שלש חצרות ובכל אחד שני בתים, ויאמר הרוו"ה ידענו כי קדמוני בני אדם היה להם נקרות סלעים וחורי עפר וכפים למחסה ולמסתור מזרם וממטר, ועוד היום נמצאים כאלו לרוב במדינות אסיא והמה כעת מאין יושב ובמדינות אפריקי עדיין יש יושבי מערות ונקראי' טרוגלודיטין (האֶהלענבעוואָהנער) ומסתבר כי קין היה הראשון אשר הכין מערה כזאת לו ולמשפחתו והיא היתה נקראת עיר בלשון עברי בהנחתה הראשונה כאשר עדיין נקראת כן בלשון ערבי, ונשאר השם עיר גם אחרי אשר החלו לבנות בתים ע"פ ארץ, ויתכן כי כן טעם בעיר מצור כלומר כאילו אני בעיר מצור כי לא היה דוד בעיר מצור כ"א נחבה במערה והאמת כי עיר ומערה שניהם מיסוד אחד הם ויאבה לו הדקדוק:

שם העיר כשם בנו חנוך. לדעתי הודיענו הכתוב קריאת שם בנו ושהעיר אשר בנה היה קורא בשם חנוך; להודיענו כי אחר שיצא קין מלפני ה' שמח מפני שנתקבלה תשובתו לפני אב הרחמים, והיה משתדל להמציא תחבולה להרגיל בו נפשו מיום ההוא והלאה להתחנך במעשים רצוים לפני ה', כי כעת נתן אל לבו כמה קשה עליו לשרש שרשי טבעו הרע שהיה בו עד הנה אשר ממנו היה פורה אליו רוש לתענוגי תבל ולענה למחמדי חמריותו עד שהגיעה ההשחתה אל נפשו להתגעל בהריגת נפש אחיו הצדיק, לכן המציא עצה בנפשו לקרוא שם בנו ושם עירו חנוך, ושם זה יהי' לו לאות וסימן תמידי להזכירו שהוא כתינוק הנצרך אל החנוך והרגילות, להתרגל מעט מעט להתקרב אל ה', ובכל שעה ושעה שיעלה שם זה על שפתיו יתעורר לשום מחשבתו על כל תנועה שבמזג טבעו הרע, וישמור את נפשו לבלי הלכד עוד הפעם ברשת אשר יטמין למוקש אדם, לבלע את הקודש (ושנוי השם הוא אחד מן הדברים שמקרעין גז"ד של אדם (ר"ה ט"ז ב') והוא מדרכי התשובה כמ"ש הרמב"ם פ"ב מתשובה, שזה גורם לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח) הנה התבאר שאין ענין קין והבל ספור מעשה לבד, אבל ילמדנו גודל כח התשובה, עד שלעון היותר חמור הועילה התשובה, גם יודיענו ההשתדלות המצטרכת לשב לשום משמרת לפניו בל ישוב עוד הפעם לכסלה:

פסוק יט

עדה וצלה. לפי קבלת רבותינו אין עדה וצלה שמות תולדותיהן כ"א שמות כנוייהן כי מנהג רע היה בימי דור המבול לקחת להם שתי נשים, אחת לפ"ו ואחת לתשמיש שהי' משקה אותה כוס של עיקרין כדי שלא תלד, אותה של פ"ו היה מכנה אותה "שם עדה" כלומר זו היא להריון לבד להוליד ממנה בנים, שאין לבעלה עמה שום קרבת הדעת וחביבות כי נשארה נזופה ואבלה יושבת גלמודה מרוחקת וסורה מבעלה לכן כנו אותה בשם עדה, שבלשון ארמי נקרא ההריון עדוי, עצבונך והרונך תרגם ועדוייך, וגם בלשון עברי יש דוגמתו, שההריון נקרא עדנה, אחרי בלותי היתה לי עדנה, תיב"ע עדוייך. ונכלל בשם עדה גם לשון ריחוק וסרה, כי תרגום ויסר ואעדי. ואותה האשה שלקוחה לתשמיש לבד היו מכנים אותה בשם צלה, כלומר זו היא היושבת מקושטת בצל בעלה וכנפיו, ולשון צל הוא כנוי לטובה הזמנית שיתענג בה האדם לשעתו כבקהלת ויעשם כצל. והודיע הכתוב כי גם למך הלך במנהג הרע הזה לקחת לו שתי נשים על כונה מגונה זו:

פסוק כ

אבי יושב אהל ומקנה. פי' הגר"א רבן של כל יושבי אהל ה' וכן יושבי מקנה היו ג"כ פרושים במדברות ומתבודדים לעבודת השם ית':

פסוק כא

תופש כנור ועוגב. המציא החכמה המפוארה לעשות מיני כלי זמר:

פסוק כב

וצלה גם היא. כלומר אף שהשקוה כוס של עקרין מ"מ ילדה:

לוטש כל חרש. חידש כלי אומנות שיש בהם תועלת גדולה לעבודת אדמה וכדומה:

לוטש. הוא שם תואר אל האיש המחדד:

כל חרש. אין זה שם דבר דא"כ הי' ראוי להיות מלעיל ובסגו"ל ע"מ קדש חדש, גם אין לפרש שהוא שם אל האומן דא"כ הי' ראוי לנקד חרש בשני קמצי"ן, אבל הוא שם תאר אל כל כלי האומנות של נחשת וברזל:

נעמה. שהיו מעשיה נעמות מאד, והיא היתה אשת נח שהולידה לו שלשת בניו שמהם הושתת כל העולם (ב"ר):

פסוק כג

ויאמר למך לנשיו. לדעתי הוא עבר מוקדם, כלומר וכבר אמר (ויש דוגמים לזה הרבה במקראות, והזכירם הראב"ע (בפ' יתרו י"ט ט') ויאמר ה' אל משה) קודם שהולידו לו אמר להם מאמר זה, זמן מה אחר נשואי שתי נשיו אלה נתן אל לבו המעשה הרע אשר עשה ונשבר רוחו בקרבו ונתחרט על אשר עשה, וכבר נאמר מרבותינו ברבה, כי למך הברור והמובחר שבדור המבול הי', לכן אמר לנשיו במר רוחו "איש הרגתי וילד " אוי לי, מה עשיתי כי השקיתי לזו כוס של עיקרין להיותה עקרה ולא תלד, להיות תשמישי עמה לזנות ולא לפרוץ, ולהשחית זרעי בה לבטלה, אשר עון זה חשוב בעיני כאלו הרגתי את הנפש, וכמאמרם (יבמות ס"ג) כל שאינו עוסק בפ"ו כאלו שופך דמים. ואמרו (נדה י"ג) המוציא ש"ז לבטלה ה"ז כאלו ש"ד. וכבר הצדיקו המחברים מאמרם זה, כי מחקרי הטבע מצאו בטיפה הזרעית של אדם בעודו בחמימותו (ע"י כלי הבטה המגדל את הראות) בריות קטנות מאד כדמות וצלם אדם והם חיים ומתנועעים הנה והנה תוך הטפה, וכל משכיל ישפוט בצדק כי לפי"ז ראוי להיות עון העושה זאת כשופך דמים ממש וכמעט יותר גדול ממנו, כי זה שופך דם איש אחר, וזה עומד על דם בנו וירצח נפש היוצא מירכו, הלא תראה כי גם דם זרעיותיו של הבל צעקו מר על המרצח, אף שהיו באמת בהעדר מוחלט ואין שום הוי' ממשית מהם בעולם. מכש"כ האישים הקטנים מושגים לחוש ראות בטפה הזרעית מתנועעים חיים, שהויתם ישנם במציאות גמור והוי' ממשית נמצא כבר בעולם, שהם נושאים קול בכי על אביהם המשחיתם מן המציאות. ובפרט בב"נ שדינו לחייב מיתה אף בשלא הרג רק עובר במעי אמו כבסנהדרין נ"ז ב'. (וקרוב לומר שמטעם זה הרבה דוד בנשיו, כי אחר שנבעלה האשה די הריונה הנה

ביאתו עלי' אח"כ אינו רק השחתת זרע לבטלה, כמי שזורע שדהו פעם אחר פעם, דזריעה שני' היא השחתת הזרעים ולא תועלת. ובזה סרה גם תלונת קלי הדעת על רבוי נשים דשלמה), אף שלכל ההמון לא נחשב מצד הדין כזה להשחתה, להיותו תועלת לולד, מ"מ האלהיים האלה מצד קדושה יתירה שבהם ושהי' ספוק בידם להשמר גם מזה נכנסו לפנים משורת הדין, וכן בעקרה גם לדעת הפוסקים כשיושבת תחת בעלה אין בה משום השחתת זרעו בה, היינו כששתתה מדעתה הסממנים המעקרים, אבל כשהבעל משקה לה למען העמידה על יפיה לשעשוע ותענוג, בזה כל בר דעת יודה שתשמישו בה היא השחתת זרע, עי' יבמות ס"א ב' כל ביאה שאין בה פרצה אינה אלא זנות. ועל זה הי' למך מקונן שהרג כמה נפשות איש וילד, והרבה בזה פצעים וחבורות על נפשו. ואמר דבריו אלה לאזני שתי נשיו כמקונן לפניהם על אשר חטא לשתיהן, לזו חטא בהרחיקו אותה מכל מיני חביבות, ולזו שהגדיל בה פשעו להשקותה כהתעקר. (ואפשר שמלת איש כאן הוא לשון יש, כמו איש רעים להתרועע (משלי י"ח:כ"ד) שעפ"י המסורה והתרגום ענינו יש, דהיינו דבר שישנו כבר במציאות בפועל בהכנה גופנית (וועזען) ועומד נגד מלת ילד שענינו דבר שיצא לאויר העולם (ענטשטעהענדעס), וכולל במלת ילד הריגת נפש הזרעית שאינה כעת רק תולדה, ובמלת איש כולל השקאת עיקרין לאשתו, כי אשה עקרה הרי היא כמתה כענין ואם אין מתה אנכי. ולזה אמר, באיש לפצעי ובילד אמר לחבורתי, כי פצע הוא המוכה בברזל מכה המוציאה דם שהוא מכאיב יותר מחבורה שאינה רק צרירת דם תחת העור). והוסיף עוד לומר: כי שבעתים יקם קין: הגדיל בזה פשעו וחטאתו הרבה יותר מעון קין, כי זה את נפש אחיו הרג, והוא הרג את נפש בנו יוצא ירכו, ואם קין שהי' עליו באמת משפט מות מ"מ (מצד רחמי ה' עליו) הוקצב על ההורג את קין עונש שבעתים, אני ששפכתי נפש יוצא ירכי שאין בו דופי חף ונקי מכל מום, מן הראוי לחרוץ עלי משפט עונש כפלי כפלים שבעים ושבעה. והמפרשים המציאו בזה ספורים אין זכר למו במקרא גם אין להם מקום בתורה כי אין בהם לא חכמה ולא מוסר, לכן נטיתי מדרכיהם ובחרתי בדרך שאין צורך להוסיף בו על לשון המקרא, ויש בו מוסר השכל גדל הערך גם למדנו מזה דעת שכר התאוננותו על חטאו, כי הוליד בנים יושבי אהל ה' ומתבודדים בעבודתו, מחדשי חכמות נפלאות, וכלי אומניות לתועליו' רבות, ומבתו הושתל עולם מלא. (עיין בית חדש באה"ע סי' כ"ג בדעת רמב"ם וטור דבבעילת עקרה יש בה משום השחתת זרע אף בשקיים פ"ו ובחדושי רמב"ן ר"פ כל היד דאפי' נשים שאינן מצוות על פ"ו ומותרות לעקר ע"ע מ"מ איתנהו באיסור השחתת זרע, דבהשחתה כל בשר כתיב. וכ"כ רשב"א בחי' שם דאף מי שקיים

מצות פ"ו אסור להשחית זרעו, ומפני עון זה הכל לקו בדור המבול אף אותו שקיימו פ"ו, ע"ש. ובמשנה למלך פיו"ד ממלכים ה"ז כי לא ידעתי היכן רמיזה איסור השחתת זרע לבני נח ועוד קשה אמאי לא קא מנו לה בהדי ז' מצות דב"נ והדבר צריך תלמוד. ע"ש שהאריך בזה, אמנם למאי דאתינן עלה דהשחתת זרע מטעם שפיכת דמים, שפיר איתנהו בז' מצות דב"נ דאזהרו על ש"ד. ודע דכאן ברבה איתא שאמרו נשי למך אליו למחר המבול בא איך נשמע לך ונהי' פרות ורבות למארה. והקשה שם בידי משה, וא"ת והלא מצות פ"ו לא נאמרה לב"נ וי"ל דכל מצוה שנאמרה לב"נ ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה, לב"נ ולא נישנית בסיני לישראל ולא לב"נ ופירש"י לישראל נאמרה מסיני ואילך, עכ"ד. ובמח"כ שגג בזה, דמאי שייכא הך כללא דנאמרה ונשנה או לא להך ענינא דלמך, דהדבר פשוט דכלל זה אינו אלא לב"נ מסיני ואילך שיצאו ישראל לקדושה הם עמדו באיסורייהו ומב"נ נטלה, אבל קודם סיני מה שנצטוו ב"נ מחוייבים ומה שלא נצטוו פטורים, ופשוט הוא דמצות פ"ו נצטוו ב"נ קודם סיני כפשטא דמתני' (יבמות ס"ה ב') אין אשה מצווה על פ"ו משום דכתיב וכבשה, וריב"ב דפליג קאמר דעל שניהם נאמר פרו ורבו, הרי דלכ"ע היו מצווים בפ"ו מאדם ואילך. ואף אי נימא כברייתא דבר קפרא ריש כתובות הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם, דמשמעותו דפרו ורבו הנאמר לאדם אינו למצוה כ"א לברכה, וכסתמא דתלמודא (סנהדרין נ"ט ב' דפריה ורביה שנאמרה לב"נ הוא מדכתיב (בנח ט' ז') ואתם פרו ורבו, ולא הביאו קרא דאדם מטעם לברכה נאמרה, א"כ קודם נח לא היו מצווים על פ"ו, ג"כ לא קשי', כי נשי למך לא אמרו נקיים מצות פ"ו כ"א נהי' פרות ורבות למארה. כלומר נביא מארה לעולם ולא ברכה, הפך הכונה האלהית שתהי' פריה ורביה לברכה. (עיי' ברא"ם שם בפרשת נח ובמשנה למלך שם באורך):

פסוק כו

אז הוחל. לשון חולין לקרוא שמות אדם ושמות עצבים בשמו של הקב"ה לעשותם אלילים ולקרותם אלהות, (רש"י). ולשון המקרא חסר לפי' זה, ונ"ל דהקריאה בשם השם היא התפלה כמו זה עני קרא וה' שמע, אני קראתיך כי תענני (אנרופען, אנבעטען), וטעמו חשבו בדעתם המשובשת שהתפל' אל הקב"ה הוא דבר חולין וגנאי אליו כי לגודל ערכו ית' ולרוממותו לאין תכלית אין מהראוי לבריאה קלה כמו האדם, שיגש לערוך תפלתו אליו, כמו שאין כבוד למלך אם איש הכפרי יגש לשפוך תחנתו לפניו בלתי אמצעית שר ונכבד, ככה דמו בדעתם הרעה להיותו ית' נעלה ומרומם לבלי תכלית, פחיתות כבודו הוא אם האדם השפל ישפוך שיחתו לפניו בלתי אמצעי, ולסבה זו בחרו הכוכבים וצבא השמים להיותם אמצעים בינם ובין הבורא ית', אחרי שהם ברואים

עליונים ונכבדים להיות משמשים לפניו במרומים ולהשפיע מטובם צרכי הנהגת העולם השפל. לא היו כופרים במציאותו ית' אבל היו מודים בעלת העלות ושהכל נמשך ממנו, רק לגודל ערכו ית' ולפחיתות ערך האדם השתבשו לאמר שמהראוי לערוך התפלה אליו ית' ע"י ברואים נכבדים כאלה להיות אמצעים, כאיש הכפרי יפנה למלך ע"י שרים ונכבדים הקרובים אליו והרוו"ה פי' הוחל משרש יחל, כמו שבעת ימים תוחל (ש"א יו"ד), דוגמת הורד הושב שהוא מן הוֹרֵד הוֹשֵב, כן הוחל מן הוֹחֵל, וענינו איחור וביטול, וכן לא יחל דברו (במדבר ל׳:ג׳) פי' רשב"ם לא ימתין ויאחר את נדרו. וטעם אז הוחל אז נתבטלה הקריאה בשם ה' וכפי' במ"ב:

פרק ה

פסוק ה

אשר חי. לשון זה מיותר וגם בחיי אברהם אמר כן בפרשת תולדות, ועמ"ש שם:

תשע מאות ושלשים שנה, קלי דעת אמרו לא היו השנים הקדמוניות באותם דורות הראשונים שנות חמה כ"א חדשי לבנה המשלמת סבובה בכ"ח ימים בקרוב ומהלכה תקרא שנה מלשון שניות לפי שחוזרת שנית למקום שהתחילה ממנו (עי' בדברי רי"א שהאריך להשיב עליהם), הנה האנשים האלה יתמהו מאורך חיי האנשים בדורות ההם ולא יתמהו מאורך ימי האלה והאלון (אייכענביימע) אשר כח גדולם וצמוחם עומד בם ד' מאות שנה ועומדים דשנים ורעננים עד אלף שנה כנודע. ולמה יאמינו אל ספורי עמים בחבוריהם כי האלון (אדאנזאניא) העומד באפרקי על חוף ים (זענענאל) יש בהקיפו חמשים אמה ישלח פארותיו וענפיו חמשה ועשרים אמה, ועומדים שם ממינים אלה אשר ישנים יותר מאלף ושמנה מאות שנה ועד היום הזה הם דשנים ורעננים מוציאים פרח בכל שנה ושנה, ומפליאים המחברים עוד לומר כי נמצא ממין אלון זה הישנים כארבעת אלפים שנה אשר יש בהם כח הגדול והצמיחה (ויראה כי על מין אלון זה אמר הנביא (ישעיהו ס"ה:כ"ב) כימי העץ ימי עמי הנער בן מאה שנים ימות), ולמה לא יפקחו אלה האנשים את עיניהם לראות כי גם בדורות הראשונים בראשית הבריאה הי' ימי חדש שלשים יום ושנים עשר חדשים בשנה מעדות הכתובים (ח' יו"ד) בשבעה ועשרים יום לחדש, התחלת המבול הי' בי"ז לחדש השני בשנת ת"ר, חמשים ומאת יום נמשכה תגבורת המים (ז' יו"ד) והם חמשה חדשים לחשבון שלשים יום לחדש והם כלים בי"ז לחדש השביעי כמבואר בקרא (ח' ד') חסרון המי' היו הלוך וחסור עד חדש העשירי אשר בו נראו ראשי ההרים כדאמר קרא (ח' ה') וממנו מ' יום לשליחות העורב וממנו כ"א יום לשליחת היונה באחרונה עד שבשנת תר"א באחד לחדש הראשון היתה הארץ

עדיין לחה כמין טיט ולא נתייבשה להיותה ראוי' למדרך כף רגל עד כ"ז לחדש השני בשנת תר"א, וכל זה מבואר באר היטב במקראות, אמנם דרך קלי הדעת עינים להם ולא יראו לא יאמינו כי למ יאמנו, ע' בספרי (דברים פיסקא ב') בעשתי עשר חדש באחד לחדש מלמד שהשנה י"ב חדש:

פרק ו

פסוק ב

בני האלהים. כמו שהונח על יחיד שם איש אלהים להתיחדו לענינים רוחניים אלהיים, ככה הונח בני אלהים על רבים המיחדים עצמם לכמו אלה, כי שם בן שיחובר אל אחד משמות המקרה יורה על המתואר במקרה ההוא, כמו בני נביאים, בני בליעל, בני עולה, בני חיל, או יהיה שם אלהים כאן חיל והוא תאר על כומרי אלילים, כי לדעתם המשובשת תארו את שם כומריהם בשם אלהות (גייסטליכע) ועליהם נאמר (בא י"ב י"ב) ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים כמבואר שם. והודיע הכתוב שהאנשים האלה הרשיעו מעשיהם הם החלו לפרוץ גדר העריות, כי עד הנה כל הנולדים היו תואמים זכר ונקבה, ותהי האחות אשה לאחיה הנולד עמה, לכן היו גדורים מעריות, ולא היה איש שם על לב לתת עיניו באשה אחרת כי הורגלו באחיותיהם שהיה עצמם ובשרם, כמו שבדורות אשר אתנו לא יעלה על לב איש לתת עיניו באחותו, וליקח אותה לו לאשה אף שהיא יפת תאר כי תועבה הוא בעיניו ונגד טבעו, ככה היה אז להפך בטבע בני אדם שלא היה נותנים עיניהם על יופי אשה שאינה אחותו ולחמוד אותה, אמנם אלה הכומרים החלו לפרוץ גדר זה וישאו את עיניהם לראות על יופי בנות בני אדם ויקחו להם נשים לפי בחירתם כאשר התאוה נפשם, ולא השגיחו בין נשואות לפנויות, לכן הוסיף קרא מלת מכל:

כי טבת הנה. כשהיו מטיבין אותן מקושטת לכנוס לחופה היה גדול נכנס תחלה ובועלה (רש"י מרבותינו), לדעתם יאמר רוו"ה מלת ויראו כטעם וידעו והוא כנוי לשכיבה וכטעם וראה את ערותה והיא תראה את ערותו (ויקרא כ':י"ז), ומלת טבת אין ענינו כאן על היופי המראה רק לשון קשוט דוגמת ותיטיב את ראשה (מלכים ב ט':ל') טוב מאד (לעיל א') תרגומו תקין לחדא, ולפי"ז חלק ראשון דקרא הוא מאמר שלם מחובר מנושא ונשוא, יאמר שבני אלהים ידעו את בנות האדם כאשר היו מקושטות, וסתם זמן הקשוט לבנות הוא עת הכנסתן לחופה, וטעם מלת כי כאשר, ובחלק השני מן הכתוב הוסיף חמס אחר כי לקחו בחזקה את הנשים ללקוחים גמורים כי הענין הראשון לא היה רק דרך זנות בעלמא, ודברי הרא"ם בזה דחוקים:

פסוק ג

לא ידון. הוא מגזירת דין, כי הרוח הנפשי נתון באדם להיות דיין ושליט על גופו לבחור בטוב ולהרחיק הרע, ואנשי הדור הרע השחיתו מעלליהם עד שאין עוד תקוה מהם שישוב הרוח הנפשי אל ממשלתו להיותו כדיין על כחות גופו המתאויות כי גם הרוח הנפשי שב אחר הגשם להיות נוטה אחר החומריות ותאות הבהמיות, וטעם לא ידון רוחי בעולם, הרוח השכלי שהוא רוחי אשר נתתי באדם לא ישפוט בו לעולם לא יהיה עוד מושל ושופט כל הימים, בשגם הוא בשר שגם הרוח הזה נעשה בשר, אמנם לגודל רחמיו ית' על מעשי ידיו, הרחיב להם עוד זמן אולי ישובו, ועז"א והיו ימיו וכו':

פסוק ד

הנפלים. תאר לאנשים המופלאים בגובה קומתם ויוצאים מדרך הטבעי (אויסגעפאללען גראָסס) כי כל דבר מובדל היוצא חוץ לטבע הרי הוא כאילו נפל מכלל הסדר הטבעי המתפשט על כל המציאות הטבעי, וכן יאמר האשכנזי על כל דבר נפלא (איינע אויסגעפאללנע זאכע) רש"פ. ויתכן כדעת המפרשים כי הנולדים מאדם וחוה היו מופלאים בגובה קומתם ובחוזק גופם, ותחלה היו מיוחדים לענינים רוחנים אלהים, והיו עובדים לאלהי אמת. והיו נקראים בני אלהים, ואחר זמן תעו אחרי אלילים והיו כומרים לאלהיהם. והם אשר גברה יד יצרם עליהם ויפרצו גדר העריות לקחת נשים מבעליהן בחמס, ואחר זמן הוסיפו סרה לעשות המזמתה לבוא אל בנות האדם גם דרך זנות. והולידו בנים מופלאים בגבהם וחזקם שנקראו נפילים:

אשר מעולם אנשי השם. גם אחר המבול כאשר ראו גבורים יזכירו אלה ויאמרו כבר היה גבורים כאלה בעולמים אשר לפנינו והיו אנשי שם בכל הדורות אחרי כן (רמב"ן) והנה תאר אנשי שם הוא תאר לאנשי מעלה שמסבת מעשיהם הנכוחים שם תפארתם מפורסם בעולם, ולא יניח הכתוב שם שהוא לשבח על רשעים כאלה, לזה אמרו רבותינו ברבה, בני נבל בני בלי שם ואת אמרת אנשי שם. אלא אנשים שנקבו בשמות ונמוחו כמ"ש רש"י, ולולי דבריהם הייתי מפרש מלת מעולם על כלל המציאות (וועלט) כמו הליכות עולם לו (חבקוק ג׳:ו׳) גם את העולם נתן בלבם. ומצוי הרבה בדברי רבותינו כאמרם סוף ברכות משקלקלו המינים ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו מן העולם ועד העולם, ששני עולמות יש עה"ז ועה"ב, וטעם אשר מעולם אנשי שם, מפי המון עם שבעולם היו הרשעים האלה מתוארים אנשי שם כדרך ההמוניים שמצד פחיתות מדרגתם גם מעשה היותר מגונה בעיניהם הוא טוב וישר, הנה אנשי שם שהוא תאר לשבח הגנות בצדו, להודיע אף שהיו בני נבל בני בלי שם, מ"מ בני עה"ז ההמוניים הם אשר ייחסו להם שם המשובח והמפואר לקרותם אנשי שם. ומעולם כלומר מבני עולם כמו ותרעב כל

ארץ, וכל הארץ באו, שטעמו עם הארץ. ובמכדרשב"י (כ"ה ב') אנשי שם. אינון דבנין בתי כנסיות ומדרשות ושויין בהון ספר תורה ועטרה על רישי' ולא לשמא דהש"י, אלא למעבד לון שם:

פסוק ה

רעת האדם בארץ. אם יהיה מלת בארץ להורות על המקום הוא למותר, לכן יתכן שיורה על סבת רעותיהם הרבות, ואות בי"ת היא בי"ת הסבה, כמו ויעבד ישראל באשה בשביל אשה, בשביל הארץ, שהארץ היתה סבה גורמת להם ללכת אחר שרירות לבבם הרע, כמבואר ברבותינו (רבה פל"ד) מי גרם להם שימרדו, ע"י שהיו זורעים ולא קוצרים, כי פעם אחת לארבעים שנה היה זורעים והיה להם אויר יפה כל ארבעים שנה כמן פסח ועד עצרת, וכל פעם שהיו צריכים היו הולכים לשדה ולקחו כפי צרכם, ולא היתה המלאכה כבדה עליהם כמו עתה שמוכרחים לקצור בפעם אחת מפני החורף המפסיד התבואה שבשדות, כי בימיהם היתה התבואה עומדת בשדה כל ארבעים שנה מזריעה אחת לפי שהיה להם אויר יפה תמיד אויר צח ונקי וכל העתים היו שוות להם כזמן קציר (עיין בפי' ידי משה) הנה לרוב שפעת ברכת הארץ בעטו בעליון ית' כמאמר איוב (כ"א ט') בתיהם שלום מפחד וגו', ישאו בתוף וכנור וישמחו לקול עוגב יבלו בטוב ימיהם וגו', ויאמרו מה שדי כי נעבדנו. וטעם המקרא רעת האדם היתה מתרבה בשביל הארץ שהיתה ארץ מבורכת ומרוב שפעת טובה קלקלו מעשיהם. ועל כוונה זו אמר אח"ז, וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ, כלומר בארץ מבורכת כזו שהיא סבה הגורמת למעשיהם הרעים:

יצר מחשבת לבו. תאות לב האדם ורעיוניו נקרא יצר לפי שהוא יוצר ופועל הענינים בלב שהלב מתאוה אליהן רד"ק. ורוו"ה אמר מעשה האדם נקרא יצר מחשבות הלב כי ממחשבת הלב הוא נוצר והנה הוא כדמות יציר כפיו:

פסוק ו

וינחם ה'. פי' וירחם ה', כמו יחד נכמרו נחומי (הושע י"א) דתרגומו רחמי ומי יודע ישוב ונחם האלהים (יונה ג') דתרגומו ויתרחם, וכן (ישעיה י"ב) ישוב אפך ותנחמני תרגומו ותרחמני, וטעם המקרא שהתנהג ה' עמהם במדת רחמיו להאריך להם מאה ועשרים שנה אולי ישובו כמ"ש והיה ימיו מאה ועשרים שנה אף שמצד מעשיכם הרעים היו ראוים מיד להשחיתם מ"מ לא רצה לאבדם מיד לפי שהם מעשי ידיו וחס עליהם כאשר יחוס האומן על הכלי אשר עמל ויגע בעשותו כמ"ש הכתוב (איוב ג') הטוב לך כי תעשוק כי תמאס יגיע כפיך. זהו המכוון במ"ש וינחם ה' כי עשה וגו' כלומר האריך אפו ריחם עליהם לפי שעשה אותם, והם יצירי כפיו. וכ"א במכדרשב"י דנ"ז אע"ג דחייבי עלמא

חטאן קמיה לא בעי לאובדא להו מעלמא ואתנחם עליהו על דאינון עובדי ידוי ואוריך לון בעלמא ובגין דאינון עובדי ידוי נטיל נחמה ואתנחם עליהו וחויס עליהו:

ויתעצב אל לבו. ויתעצב לשון קלקול והפסד כמו למעצבה תשכבון (ישעיה מ"ט) עצביכם תנגשו (נ"ח) תרגומו לתקלותכון, דרך עוצב בי (תהלים קל"ט) לפירש"י שם, ועד"ז יש לפרש מסיע אבנים יעצב בהם, בוקע עצים יסכן בם (קהלת יו"ד), יעצב לשון קלקול והפסד, ובזה הוא דומה למלת יסכן דסיפא, שפי' ענין סכנה, ומענין זה נקראו גם פסילי האלילים עצבים כמו עצביהם כסף וזהב, לפי שהם מקלקלים את הזונים אחריהם בדעות משובשות, וטעם ויתעצב אל לבו: האדם נתקלקל ונשחת בלבו, לא נתפעל מאומה ממה שהתנהג ה' במדת רחמיו שהאריך להם זמן לתשובה, לא הטו אוזן לשמוע בקול מוסר אשר התרה בהם יום יום זה זמן ארוך. אבל הוסיפו עון על עונם עד שפשה קלקול המרחם אל לבם כלומר במחשבותיהם שלא יעשו מעשיהם הרעים מהגברת התשוקה לבד ורק למלא תאותם, אבל גם בלבם נפסדו גם במחשבותיהם נתקלקלו עד שחשבו רע על ה' כמבואר עליהם (איוב כ"א) ויאמרו לאל סור ממנו, ודעת דרכיך לא חפצנו, מה שדי כי נעבדנו, ומה נועיל כי נפגע בו, (שם כ"ב) מה ידע אל הבעד ערפל ישפוט עבים סתר לו ולא יראה, הנה על קלקולם במחשבות נפסדות כאלה אמר ויתעצב אל לבו: לכן נגזר עליהם העונש הגדול הזה ואמר אחריו ויאמר ה' אמחה. והמפרשים פי' וינחם לשון השתנות המחשבה ודברה התורה כלשון בני אדם, כי לא אדם הוא להנחם, ולדברינו אין אנו צריכים לזה, וכ"פי ויתעצב ענין הרגשת צער, וזה קשה מאד לייחס מדת העצבון אליו ית' המרומם ונשגב מכל מדה פחותה. ולדברינו ענינו קלקול והפסד והוא מוסב על האדם, וגם לאונקלוס מוסב על האדם וכמ"ש רש"י דעתו, עלה במחשבתו של מקום להעציב האדם: לדברינו גם מלת אל לבו מוסב על האדם. ויש קצת הכרעה ממקרא עצמו שנאמר ויתעצב אל לבו אינו מוסב על הש"י דא"כ היה שם הויה ב"ה למותר באמירה שלאח"ז. ונ"ל עוד כונה אחרת במקרא זה, לשון ויתעצב יש לפרשו מענין טפח עצב שבלשון רבותינו (עירובין ג' ב') שענינו מצומצם ומכוון בשיעורו לא פחות ולא יותר, ומענין זה לדעתי ולא עצבו אביו (מ"א ו') לא צמצם אותו במעשיו לא עשה לו גבול וגדר בתהלוכותיו אבל הניחו חפשי לעשות כל מה שלבו חפץ (בעשראָנקט) וכן כל היום דברי יעצבו (תהלים נ"ז) יצמצמו את דברי לא יניחו לגמור דברי כי יפסיקו אותם בדבריהם והוא בזיון גדול למדבר כאילו אינו ראוי לדבר כי אין ממש בדבריו ואינם ראוים לשמעם, ומזה והמה מרו ועצבו את רוח קדשו (ישעיה ס"ג יו"ד) צמצמו והגבילו אותו יתברך כאילו הוא מצומצם ומוגבל במעשיו, את

זה יכולת בידו לעשות וזה לא כלשון המשורר וקדוש ישראל התוו, ר"ל שייחסו גבול וגדר עד כמה כחו מתפשט (עמ"ש בהעלותך י"א ד' התאוו תאוה) והנה ישנם שני מיני צמצום, צמצום בצער וצמצום בשמחה, האוכל לחם צר ומים לחץ מפני דחקו, או שיש לו עושר ונכסים ואינו צריך לחסר נפשו מכל טובה, והוא מקמץ מאד בהוצאותיו, כי תמיד כל היום עושה חשבון על עשרו וכשיוציא פרוטה אחת יחרד בלבבו לאמור הנה חסר עשרי ממה שהיה ולחמו בדאגה יאכל כי דואג פן יענה וירד מגדולתו, זה הוא צמצום בצער (בעשראֶנקט) ומי שהוא בעל נכסים רבים וביתו מלא כסף וזהב בכל זה הוא מקמץ מאד בהוצאותיו ולא יאכל רק מה שהוא הכרחי לו ללחמו וללחם ביתו, כי לא יחמוד ליתרונות ונפשו רחקה מתענוגי הזמנים הכלים ואובדים, אין בהם מועיל ונפשו שבעה שמחה במעט אשר יאכל כי יאמר די לי בזה, והוא צמצום בשמחה, (בעגניגענד) והנה אדם שחורש וזורע שדותיו הרבות ונכש וכסח ועדר את כלן, ובשעת הקציר בא שדפון והלקה את כלן ולא השאיר לו מהם רק כאמה על אמה, כמה ידאוג ויצטער בראותו כי כל יגיעותיו לריק כי זה המעט הנשאר אין שוה בעיניו. ובא הכתוב להודיע שלא כמדת ב"וד מדת הקב"ה, אף שכל מלאכת מעשה בראשית לא היתה רק בשביל האדם שיעשו רצון קונם, בראותו כי כל הדור ההוא נשחת במעשיו ורבה רעת האדם בארץ, וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, בכל זה היה תנחומי' לפניו במצאו אחד בכל יושבי תבל שהיו מעשיו נכוחים ומצא חן בעיניו, עד שכל מלאכת הבריאה ראויה לו לבדו, כמאמרם (יומא ל"ח ב') אפילו בשביל צדיק אחד נברא העולם. וכדאי' בתנא דבי אליהו (רפ"א) הקב"ה צופה לטובה ואינו צופה לרעה, עשיר ושמח בחלקו. ע"כ, דכיון שאינו צופה לרעה רק לטובה א"כ לא היו הרשעים תכלית המכוון בבריאה, כ"א הצדיק. אחרי שהושג העיקר המכוון בו ונעשה רצונו (דומה לנוטע אילן לעשות ממנו אחר שיגדל ויתעבה שולחן אחד ארבע על ארבע, הנה אחר שישיג מבוקשו זה ושלחנו ערוך לפניו מתוקן היטב כחפצו הוא שמח, אף שהטריח ונתיגע גם בשאר חלקי האילן שאין צורך בהם לתיקון השולחן, והם כפסולת בעלמא, ולאבדון ילכו, לא ישגיח כלל בהפסדם כי לאלה (אף שהם רובו של אילן) לא היתה כוונתו ביגיעת נטיעתו ואינם שוים בעיניו כלום, רק אותו חלק קטן מן העץ שנעשה ממנו השולחן זה היתה תכלית דעתו בכל יגיעותיו, לכן כשהשיג מבוקשו הוא שמח בחלק הקטן). והנה האיש שמצא חן בעיני ה' בדור ההוא, ובו היתה תכלית הבריאה, תארו הכתוב כאן לב, כי כל עיקר הדבר ויסודו נקרא לב, כי הוא עיקרו של האדם, ועוד כמו שהלב הוא מקור חיי הגוף וכל חיי האברים תלוים בו, ככה הצדיק הוא מקור לחיי העולם, וכל חיות העולם תלוים

בו, לכן שפיר יתואר הצדיק לב העולם, וכדברי הרב בנפש החיים (שער א' ספ"ד) ויהי האדם לנפש חיה שהאדם בנפש החיים שבתוכו הוא נעשה נפש חיה לרבויי עולמות אין מספר, כי כמו שכל פרטי הנהגות הגוף ותנועותיו הוא ע"י כח הנפש שבקרבו, כן האדם הוא הכח ונפש החיה של כל העולמות, כי כלם מתנהגים על ידו. ע"ש. ורבותינו תארו כי נגע עד לבך, זו סנהדרי גדולה שהם קרואים לבן של ישראל. כן תאר הכתוב את נח שהיה היותר מעולה והיותר חשוב באנשי דורו בשם לב, וע"ז אמר ויתענב אל לבו, כלומר הוא יתברך צמצם את רצונו וחפצו אל האיש שהיה לבו של עולם היות חשוב ומעולה באנשי דורו, אף שהיה ברצונו יתברך בבריאת עולמו לטובת כל שוכני ארץ וכלם יעמדו יחדיו לעשות רצון קונם, אף שהשחיתו דרכם ולא נתמלא רצונו הטוב ולא היה בכל הבריאה רק איש אחד שהיה בתוך שאר כל אדם, כמו שהלב הוא המובחר בגוף. בבחיר זה מצא הוא יתברך תנחומי' במה שברא כל העולם, כאילו בשביל זה לבדו היה העולם נברא, וצמצם רצונו הקדוש בתכלית הבריאה אל היחידי הזה שהיה לבן של בני אדם, וצמצומו זה היה צמצום בשמחה, וכמ"ש וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ, ר"ל תנחומי' היה לפניו במה שברא את האדם בארץ, אף שהושחתו דרכיהם לפניו, בכל זה מצא תנחומים באדם יחידי אשר מצאו ראוי אל תכלית הבריאה, כי היה הלב של כל אדם, ואל הלב הזה צמצם את רצונו הקדוש. (ער בעגניגטע זיך מיט דעם הערצען דער מענשהייט). והוא מה שאמר אח"ז ביתר ביאור, כי נחמתי כי עשיתם ונח מצא חן, כלומר נחמה היא לפני בעשיית כלם, בשביל אחד הפרטי אשר מצא חן בעיני:

פסוק ז

כי נחמתי. פירש אף שהיתי מרחם עליהם לפי שהם מעשי ויצורי כפי, כעת כלו רחמי לפי שנתקלקלו עד תכליתם ואינם ראוים להשאר במציאות הוי'. כי, לשון אעפ"י כמו כי עם קשה ערף הוא, רפאה נפשי כי חטאתי, כי המה הבל:

פסוק ח

מצא חן. אין לומר שהחן הוא בעיני החונן והנחנן מוצאו בהן שהרי נאמר ויתן את חנו בעיני השר, וה' נתן את חן העם בעיני מצרים, הרי שהחן לנחנן ולא לחונן, אמנם עיקר משמעו נח היה בעיני פי' אדם שזכה לחן כמו מצא טוב, ימצא צדקה, מצא חיים שמשמען זכה לטוב יזכה לצדקה זכה לחיים, והאומר אמצא חן בעיניך פי' אהיה בעיניך אדם שזכה לחן וכן כולם. (רל"ש):

פסוק ט

איש צדיק. אלו שני התוארים אפשר שיצדקו נפרדים, איש צדיק ותמים, ויהיה דוגמת שמש ירח עמד זבולה (חבקוק ג':י"א) שיחסר וי"ו התוספת, גם אפשר שיצדקו מחוברים

באיש כלומר שהיה צדיק ושלם בצדקות, כי כל תואר איננו בשלוח במתואר כ"א בצירוף זולתו, ולכן בא תמים להודיענו שצדקת נח היתה שלמה, ותמים הוא תואר על תאר, ואין הכרע לאחד משני הפירושים. והרש"ד רוצה להכריע הפי' הראשון בעבור המפסיק שבתיבת צדיק, והנה עומד לנגדו פרה אדומה תמימה שפי' לרבותינו שתהיה תמימה באדמימות חף שהפסיקו המטעים (רוו"ה), והנה אימה חשכה גדולה (לקמן ט"ו י"ב) פי' הרש"ד בעצמו שתיבת חשכה גדולה שמות התוארים לתיבת אימה ע"ש אף שתיבת אימה מופסקת בתביר:

פסוק יב

דרכו על הארץ. מלת על כמלת בשביל, כמו אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך בשביל הנער, בשביל הארץ, כי הארץ היתה סבה הגורמת להשחתת דרכם, כי היתה ארץ מבורכת ומרוב שפעת טובתה קלקלו מעשיהם, כמבואר ברבה רעת האדם בארץ, לכן בעונש נכללה גם הארץ הנני משחיתם את הארץ, גם הארץ תשחת שיותש ויוחלש כח טבעה ולא תוציא עוד פירות בשפעת טובה כמו עד הנה:

פסוק יג

מפניהם. ת"א ויב"ע מן קדם עובדיהו בישיא, ול"נ מפניהם פי' מדעתם ומכוונתם כמו מגמת פניהם, ונשאים פנים בתורה (מלאכי ב':ט'), שבעים פנים בתורה פי' שבעים כונות. וכן מפני הנאמר בלשון בעבור, ביאורו כונת ענין ההוא, וכן (כתובות י"א) זכין לאדם שלא בפניו כלומר שלא מדעתו, וכן (נדרים ס"ה) אין מתירין לו אלא בפניו כלומר מדעתו, כי הכונה והדעת מכוון במלת פנים, לשון פני', כי המשים דעתו וכונתו על דבר הנה הוא פונה כל רעיונותיו עליו, כמלה אשכנזית (אבזיכטליך, פאָרזאָטצליך) וז"ש רש"י (בתולדות כ"ז) לפני ה', שיסכים על ידי, ויפנו ויעלו (דברים א' כ"ד) תרגום ירושלמי וכונו וסליקו. וכן תרגם שם (ב' ח') ונפן ונעבור וכוונן ועברנן. וטעם המקרא שלא נתמלאה הארץ חמס להיותם חסרי לחם ולמלא רעבון נפשם, אשר עליו נאמר לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב. אבל החמס אשר עשו היה, מפניהם רצה לומר מדעתם וכונתם לעשות חמס, ודרך זה היה ישר בעיניהם, ולסבה זו נקנס עליהם העונש הגדול הזה (ועמ"ש ביתרו בלאכל לחם לפני האלהים, ובמשפטים אשר תשים לפניהם): **והנני משחיתם את הארץ**. אשחיתם יחדיו עם הארץ, אשחית את מזג הארץ והאויר בנטות גלגל חמה, שנשתנה מהלכה מן המבול ואילך, כמו שפי' הוא יתברך במענהו לאיוב, ולכן נתמעטו שני חיי מין האנושי תיכף אחר המבול, כי לא היו עוד המזגים והפירות על שלמותם הראשון, ולזה הותר למין האנושי אחר המבול אכילת בע"ח (רע"ס) ולפנינו נדבר יותר מזה:

פסוק יז

את המבול מים. לרד"ק שרשו נבל מן ונבלי שמים וענינו מטר השמים, ולד"א הוא מענין בלילה וערוב כי מדרך המים שיעשו זה, ולרש"י הוא מלשון בלייי' והשחת' גם מלשון הובלה והולכה, וזה אמת ברור כי עיקר יסודו בל ונתאחדו בו הוראות הענינים האלה כולם, וממנו נתהוה שרש יבל ושרש בלה גם נבל ובלל. ובעבור שמתיבת מבול אין הכרע אם שיהיה המטר של מים או של אש או של ד"א וכבר אמרו רבותינו מבול של מים מבול של אש, לכן ביאר הכתוב ואמר מים כלומר מבול מים ויחסר הנסמך, וכן האהלה שרה אמו שענינו האהלה אהל שרה אמו (רוו"ה), והמתרגמו זרם שטף (זינדפלוטה) אינו לפי העברי (רל"ש):

פסוק יח

והקמתי את בריתי. לכל המפרשים המקרא חסר, לכן יבארו כל אחד ענין אחר על מה היתה הקמת ברית, לרש"י על הפירות שלא ירקבו ושלא יהרגוהו רשעי הדור, לראב"ע שלא ימות במבול, לרמב"ן ברית הקשת, לר"א על קיום העולם, לרא"ש על ברית התורה. ולדעתי אין המקרא חסר כלום, וענין הברית מבואר במקרא עצמו, וזה הוא המכוון בדרך כלל: הנני עושה אתך דבר חדש ופלא גדול, והוא שהתיבה הקטנה מאד בכמותה לפי ערך וסכום כל החיות העופות והרמשים, בכל זאת תכיל אותם: ועתה שמע פתרון המלות: שרש קם ישמש ג"כ על התחדשות ענין כמו וקם שאון בעמך, וקמו שני רעב, לא תקום פעמים צרה, וכן כאן והקמותי ענינו אחדש דבר מה (איך ווילל ענטשטעהען לאססען), בריתי שרשו ברה מגזירת ברו לכם איש שטעמו בחרו לכם איש (כמו מן שבה לשון שבית, שבית יעקב בסמוך גם במוכרת ובנותיו בשבית, כן תאמר מן ברה ברית בסמוך ובמוכרת עי' ראב"ע): וכן ושאר הברורים אשר נקבו בשמות (דברי הימים א ט"ז:מ"א), ותוכן הוראתו על בחירת והבדלת דבר מזולתו ליתרון מעלתו עליו, דומה ממש לענין בחירה שהוראתו על דבר נבחר, כמו שאול בחיר ה', וישראל בחירי, במבחר קברנו, מבחר שלישיו (אויסגעזאנדערט אויסגעצייכנעט). והיא דעת רבותינו שאמרו (בפתיחת' דאיכה רבתי) זכור את בוראך בימי בחרותיך עד שבחרותיכם קימות עד שברית כהונה קימת שנאמר ובחור אותו מכל שבטי ישראל, עד שברית לויה קימת שנאמר כי בו בחר ה"א, עד שברית מלכות ב"ד קימת שנאמר ויבחר בדוד, עד שברית ירושלים קימת שנאמר והעיר אשר בחרתי, עד שברית בהמ"ק קימת שנאמר ועתה בחרתי, עד שאת קימת שנאמר כי בך בחר. ע"כ. מבואר מדבריהם שבאור שם ברית דומה ממש לענין בחירה והפלגה וכמ"ש, והאוהב את האיש הנבדל והמופלג משאר העם ביתרון מעלותיו יקרא בריתי ר"ל בחירי (מיין אויסערלעזענער, אויסגעצייכנעטער),

וזהו וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם, המכוון בכולם בחירי (והמפרשים יוסיפו שם על לשון המקרא איש בריתי או בריתי אשר עם יעקב וכו' יעו"ש ולדברינו אין צורך לתוס' דברים), וכן כל דבר המובחר ומופלג בענינו ליציאתו מגדר סדר הטבעי יקרא ברית ותרגומו (זאָנדערבאר), והמכוון במלות והקמותי תת בריתי אתך, אחדש אתך ענין מובחר, ומבאר והולך ענין הנפלא שיחדש לפניו, ובאת אתה וגו' ומכל החי, ר"ל כל מספר הרב מבע"ח כלכם תבאו אל התיבה, אף שקטנה היא בכמותה לפי ערך המספר הרב, בכל זאת תכיל כל הברואים האלה; כי כמו שיורה לשון יצא על ההרחבה וההתפשטות כמו ויצא שמו למרחוק, ככה שרש בא אל הפוכו והוא צמצום דבר גדול אל תוך מרחב קטן. הנה עז"א ובאת, ירצה החזקת מיעוט הכמות המרובה במספר. (ע' בדברי הרמב"ן שכת' שדרך נס היה שיחזיק פה המועט את המרובה, ולדברינו הודיע הוא ית' את נח בפירוש עשיית הדבר הנפלא הזה היוצא מגדר הטבעי), ולפי המבואר אין כאן הצווי אל נח לבא אל התיבה כ"א הודעת הנס, והצווי לבא בתוכה הוא בפרשה הבאה כאמור שם בוא אתה אל התיבה:

פרק ז

פסוק ב

שבעה שבעה. שבעה זכרים ושבעה נקבות, לא שאני צריך להם אלא לחיות זרע ע"פ כל הארץ (מדרש רבה), נראה מדעתם שהיה הצווי בהכנסת הטהורים יותר מן הטמאים, כי הטהורים הם הכרחים יותר לחיי האדם מן הטמאים, ושפיר מסיים קרא לחיות זרע, ולרש"י שכתב שבעה כדי שיקריב מהם קרבן בצאתו, מהו לחיות זרע? ונצריך לדברי רמב"ן דלחיות זרע ע"פ כל הארץ היא הודעה אליו, שבזכות הקרבנות שיקריב בצאתו ימלט אותו ואת ביתו ויחיו מהם זרע לדורות:

פסוק ז

מפני מי המבול. מקטני אמנה היה שלא נכנס עד שדחקוהו המים (רש"י מרבותינו) וזה למאן דדרש בדורותיו לגנאי, ולמאן שדרשו לשבח נכנס נח אל התבה בעשירי לחדש בו ביום שנצטוה, והכי איתא בפרקי דר"א, בעשירי לחדש נכנסו כלם אל התבה ובי"ז בו ירדו מי המבול על הארץ, ולדידי' טעם מפני המבול, להודיע שבאו גברי לחוד ונשי לחוד, אף שהי' שבעה ימים קודם לפורעניות מ"מ פירשו מסבת הצער המעותד לבוא (משכיל לדוד) ומה שאמר אח"ז, בשבעה עשר יום לחדש וגו' בעצם היום הזה בא נח וגו' היינו שבי"ז היתה ביאה מוחלטת שלא יצאו עוד ממנה' אבל בעשירי שבא מפני הצווי, היא היתה ביאה שאינה מוחלטת, כי בשבעת הימים האלה הי' יוצא ובא, להביא אל

התבה דברים הנצרכים, כלי בית כלי תבשיל ומיני מאכל לו ולבהמתו, גם לימי אבלו של משותלח הי' להספידו, ולמ"ש (סנהדרין ק"ח) שקבע להם הקב"ה שבעת ימים אלו לשוב בתשובה, הי' נח יוצא אליהם לדבר עמהם אולי ישובו (רז"ל) וכבר מצאנו לשון ביאה שאינה אלא תנועה והכנה אל ביאה תכליתית ומוחלטת, כמו והנה גמלים באים, ארחת ישמעאלים באה מגלעד, בעל החלומות הלזה בא, שאין בכל אלה ביאה תכליתית ומוחלטת כ"א תנועה המכשרת אל תכליתה, וכזה ביאת נח בעשירי לחדש, אמנם ביאתו בי"ז היא הביאה התכליתי והמוחלטת, ובביאה זו האחרונה הוסיף הכתוב להודיע, כי החיות והבהמות הרמש והעופות שבאו אל התבה, למינהם באו, ר"ל כל השייך למין החי' וכל מה שיתיחס אליו מין בהמה, וכן בכלם, עמ"ש בראשית א' י"א למינו:

פסוק יא

וארבות השמים. ארובה הוא חלול העשוי בגג הבית להוריד ולהעלות חפצים (רש"י מנחות ל"ד), והשתמש בו הכתוב למשל על השפע הרב היורד מלמעלה כמו אם לא אפתח לכם ארובות השמים, והרקותי לכם ברכה (מלאכי ג':י'), וכאן הוא משל לרבוי המים אשר נתהוו אז במקום הויית המטר עד שירדו בשפע כאילו נפתחו להם ארבות; והנה הסכימו שתי אלה הסבות יחד ר"ל התהוות רבוי המים בעומק הארץ והתהוות רבוי המים בחלק האמצעי מן האויר אשר יתהוה בו המטר עד שגברו המים בזה האופן שזכר (רוו"ה), והמתרגם ארבות לשון מסגרות (שלייזען) אינו ע"פ לשון העברי:

פסוק כ

ויכסו ההרים. כמו גבר ימות ויחלש שהוא עבר קדום, כי החלישות הוא קודם המיתה, וכן כסוי ההרים קדום, וטעמו אחר שנתכסו ההרים במים, גברו המים עליהם חמש עשרה אמה:

פסוק כג

היקום. להמפרשים הוא שם כלל לכל חי, ולרבותינו (ב"ר ל"ב ח') הוא ענין אחר כי אמרו שם היקום ר' ברכי' אמר קיומי' ור' אבן אמר יקומני, והוא בלשון יון שם כלל אל מקום הישוב, כענין תבל בלשון עברי' והוא מסכים עם מה שאמרו כי אף ג' טפחים של עומק המחרישה נמוחו, גם היקום אשר ברגליהם (בפרש' עקב) מסכים עם טעם הזה (רוו"ה):

פרק ח

פסוק א

רוח על הארץ. לא אמר על המים רק על הארץ שהי' רוח גדולה וחזק יוצא מבטן הארץ על פני התהום ומנשבת במים ויסכרו בו מעינות התהום, וטעם וישכו וינוחו מלהתגבר

ולעלות, או לשון הסתר הדבר והבלעו, ללמוד שנבלעו מי התהום במקומם, וכן אמרו בסדר עולם המים העולים למעלה נגבה אותם הרוח והיורדים למטה נבלעו במקומם:

פסוק יא

טרף בפיה. ערש"י ובמכדרשב"י (שלח לך קס"ה א') טרף ולא טרפה, כדכורא דא דעביד חילא ונצח, דומה לזה ויאמר אלי' עמוד פתח האהל (שופטים ד':כ') לזרוזי נפשה כעמידת הזכר, עמ"ש בויצא כ"ח כ"ב יהיה בית. ותו איתא התם, יונה דכר הוה, ומגו דאקרי יונה כתיב בנוקבא וכתיב כדכורא, ע"ש דבר נפלא בזה:

פסוק יח

נח ובניו. הפריד ביציאתם הזכרים מהנקבות, כבביאתם אל התבה שנאמר (ו' י"ט) אתה ובניך, האנשים לבד והנשים לבד לאסרם בתשה"מ, היפך הצווי שחברם יחד צא אתה ואשתך להתירם בתשה"מ, מזה אמרו בב"ר, אמר נח איך אצא ואהי' פרה ורבה למארה, עד שנשבע לו המקום שאינו מביא מבול לעולם. וערש"י ואני הנני מקים:

פסוק יט

למשפחותיהם. קבלו עליהם ע"מ לדבק במינם (רש"י מרבותינו), דבריהם אלה מיוסדים על דרכי הלשון, כי יש הרבה תיבות במקרא מורכבות מיחיד ורבים (כמ"ש הרוו"ה) כי יש בה סי' ל"י ול"ר כמו תלונותם (במדבר י"ז). ורש"י קראו שם מפעל יחיד בלשון נקבה ר"ל שהוא שם דבר של הפעולה על מתכונת לשון נקבה, ויש חילוק בין תלונתם לתלונותם כי תלונתם הוא שם דבר יחיד ומשמעו תלונה אחת (איין מוררען), אבל תלונותם איננו שם דבר יחיד אלא שם דבר בל"י ואפי' הם תלונות הרבה (איין געמורר), וכן מדרך כל לשון לקבץ פרטים לאחד ולהמליץ עליהם בשם דבר בל"י מצד שהוא חבור אחד של אחדים רבים מחולקים, ודוגמת זה והפלה ה' את מכותך (דברים כ"ח:נ"ט) כי בל"י הוא מכתך ובל"ר מכותך לכן הוא מפעל יחיד בל"נ ואפי' הם מכות הרבה (ע"ש ראב"ע), וכן ועדותי זו אלמדם (תהילים קל"ב:י"ב) גם הוא מורכב כי בל"י הי' ראוי עדותי הדל"ת במלאפום ובל"ר עדותי חול"ם ופת"ח, והכא שהוא בחול"ם וחיר"ק הוא מורכב, והנה בכל התורה כולה כתוב למשפחותם ע"ד החיבור חוץ מפה שנכתב למשפחותיהם ע"ד החילוק לכן היטב דקדקו רבותינו כאן על מנת לדבק במינם:

פסוק כא

וירח ה'. פי' נתרצה ה' ומצא חן לפניו החפץ והרצון האהוב (דער אללהערר ווילליגטע איין דען ליעבעפאללען ווילללען), שמחשבת המקריב הי' לרצון לפני ה' וכפי חפץ העליון ית'. כי תכלית המכוון בכל הקרבנות ע"ד הפשט הוא החפץ והרצון ככתוב לרצונו לפני ה': כלומר שיקריב האדם א"ע רצונו וחפצו לפני ה', כאלו המקריב מורה חיוב הקרבת

עצמו בכל כחות נפשו לעבודת בוראו ושכל מאויי נפשו וחפצו לדבקה בו ולעלות על מזבח קדשו הרוחני כמו שיעלה אותו הקרבן על מזבח מקדשו בארץ, (וכ"א במכדרשב"י פנחס רכ"ד) ודאי כך הוא יאות הוא ובירא דמלה ורזא וסתרין דקרבן הכי הוא וכו' וכדין קריב כלא לגבי לב ולב ולא נטיל מכלא אלא וודוי דאתעביד בי' וסליק בההוא תננא וצלותא דאתעביד עלי' דקרבנא וכו'. וברע"מ שם לשיזבא קב"ה גופיהון דישראל ונפשיהון מני לקרבא קרבנין דבעירן וכו' אבל קב"ה לא נטיל אלא רעותא דלבא ותבירו דלי' הה"ד זבחי אלהים רוח נשברה, לב נשבר ונדכא). הנה האהבה הגדולה הזאת המתילדת במחשבת המקריב ודבקות האלוה המתחדשת בחפצו ורצונו בעת הקרבת קרבנו הוא הנקרא לדעתי ריח נחוח, כי הכתובים יכנו מעשי האדם ופעולתיו בשם פרי כמו פרי מעלליהם יאכלו, מפרי פי איש ישבע טוב, וכן שם טעם שהוראתו על בחינת המר והמתוק ישמשו בו להוראת הבחנת הדעת כמו טעמו וראו כי טוב ה', כי כמו שהחיך יבחין בטעימת המאכל ככה ישכיל השכל בהשכלת המחשבה, והחפץ והרצון מכונה בשם ריח, כי התיחסות רצון אדם וחפצו אל מעשיו ופעולותיו כהתיחסות הריח אל הפרי, מזה אמר (ישעיהו י״א:ג׳) והריחו ביראת ה' כלומר כל חפצו ורצונו יהיה בענין יראת ה' (ע"ש רש"י), ומענין זה אמר (עמוס ה׳:כ״א) שנאתי מאסתי חגיכם ולא אריח בעצרתיכם כלומר אין רצוני וחפצי בהתאספכם להתפלל וכדומה (ובזה סיפא דקרא דומיא דרישא ואין צורך לתוספת מלת קרבן) ומלת ניחח הוא כמורגל ברבותינו רוח חכמים נוחה הימנו, כל שרוח הבריות נוחה הימנו, לא ניחא דעתאי, נחת רוח לפני, וכלשון המקרא והנחותי לך (שמות), והמכוון במלת ריח ניחח, הרצון האהוב (דען ליעבעפאַללען ווילען) מזה אמר (יחזקאל כ׳:מ״א) בריח ניחח ארצה אתכם כלומר אתרצה אליכם ברצון אהבה (והמפרשים נדחקו שם), וכן וירח ה' ענינו חפץ ורצון, וטעם וירח ויתרצה (ווילליגטע איין, ער ווילליפאהרטע), וממה שאמרו (זבחים מ"ז) על ריח ניחח לשון נחת רוח (ערש"י תצוה כ"ט י"ח) יראה שהבינו ג"כ ריח לענין רוח החפץ והרצון. ובמכדרשב"י (לך לך פ"ט ב' בס"ת) נחת רוח דעביד כהנא ברעותא דשמא קדישא וליואי ברעותא דשיר ושבחא, ואפשר שזהו כונת אונקלוס שתרגם וקבל ה' ברעוא ית קרבני', כי חלילה שיתפעל הוא ית' ע"י הריח. ולדברינו ההגשמה מרוחקת בלשון המקרא עצמו ע"ד הפשט, ועמ"ש מזה ריש פ' ויקרא ברחבה יותר, וסמוכים לדברי מצאתי כעת ברע"מ בהר ד' ק"י א' אית נבואה דנבואתי' מריחא דחוטמא הה"ד ותבא בי הרוח:

ויאמר ה' אל לבו. אחר שבנה נח את המזבח, וערבה מנחתו לה' הבטיחו שלא ישחית עוד עולמו, ויאמר אליו לא אסף עוד לקלל וגו' ולא אסף עוד להכות וגו', והנך תרי לאוין אמר ה' לנח לשם שבועה, כי לא רצה נח לעסוק בפריה ורביה עד שנשבע לו ה' דכתיב וידבר א' אל נח צא אתה ואשתך ובניך ונשי בניך, וכתיב ויצא נח ובניו ואשתו כמ"ש בבואם אל התבה ויבא נח ובניו ונשי בניו שאסרם בתשמיש המטה כל ימי היותם בתבה, והתירם הקב"ה בצאתם, ולא רצו לקבל ההיתר עד שנשבע להם (הרא"ש בס"פ שבועות העדות, ורש"י שכתב כאן כפל הדבר לשבועה היא כגי' הרא"ש בזה, וזה הי' נעלם מעיני הרב בעל מעשה ה' ולכן הרבה עליו טענות מגירסת התלמוד שלפנינו, ודע דבמכדרשב"י (פנחס ד' רט"ו) איתא כגרסת הרא"ש, וז"ל כתיב תרי לא לא, לא אסף עוד לקלל ולא אסף להכות, דא איהו אומאה, כמ"ד אשר נשבעתי מעבור מי נח). אמנם במדהנ"ע (וירא קי"ד ב') איתא כגרסת תלמודא דידן דפ' שבועת העדות (שבועות ל"ו א)'. ולפירוש זה לשון ויאמר ה' אל לבו, כמו וידבר על לב הנערה, וכמו דבר על לב ירושלים, שענינם דברי רצוי המיישבין את הלב (טראָסטענדע וואָרטע) אף כאן ויאמר ה' אל לבו, דיבר אל נח דברי רצוי ופיוס, על אשר הצטער בחורבן העולם, וישב דעתו במה שהבטיחו בהבטחה גמורה שלא יחרב עוד העולם ע"י מבול מים. ופי' זה יותר מתיישב על הלב להסב אל לבו של נח, מלהסב אותו אל המקום ב"ה המרוחק מכל תוארים ואברים גשמיים. במכדרשב"י (שמות י"ז א' ויאמר אל עמו, ממנא רבא דמצראי הכניס בלבהון מילתא דא, כד"א כי ה' אמר לו לך קלל את דוד, מחשבת הלב בלבד, וכן ויאמר המן בלבו וכן ויאמר בלבו, הלבן מאה שנה יולד, אף הכא נמי אכניס מחשבתא בלבהון:

פרק ט

פסוק ב

ומוראכם וחתכם. חתת גדול יותר ממורא כי הוא לשון בעיתת פתאום ונופל לשון חתת כשהסכנה קרובה, אבל מורא הוא לשון דאגה כשהסכנה רחוקה, ולכן שעור הכתוב כן הוא מוראכם יהיה על כל עוף השמים, וחתכם יהיה על כל חית הארץ והזכיר הכתוב תחלה חית הארץ והוא פירוש על חתכם המאוחר ולא הזכיר תחלה עוף השמים כדי לפרש ומוראכם, כי כן משפט הלשון להחל במה שהשלים, כמו לך יום אף לך לילה אתה הכינות מאור ושמש הקדים מאור בעבור שהשלים בלילה, וכן ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו, וכן ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש ותמרות עשן, (יואל ג':ג') דם בארץ אש ותמרות עשן בשמים וכמ"ש הראב"ע שם, ומצאנו הרבה יוצאים מכלל זה כמו אשכיר חצי מדם וחרבי תאכל בשר מדם חלל ושבי' וגו', הנה החל לספר

דברי הראשון שפתח בו, וכן חרב לה' מלאה דם הודשנה מחלב מדם כרים ועתודים, וכולם נכוחים בחכמת המליצה (רוו"ה):

בכל אשר וגו' ובכל דגי. יש מפרשים ביתי"ן אלו כמו על וחוזר על תחלת המקרא, וטעמו ומוראכם יהיה וגו' על כל אשר תרמוש ועל כל דגי, וחסר מלת כי, והראוי כי בידכם נתנו, אמנם האתנח שבמלת השמים ימאן בזה, ויש מפרשים ביתי"ן אלו כמו ווי"ן כאילו כתיב וכל אשר וכל דגי, וכל זה דחוק, והרש"ד אמר כי ביתי"ן אלו פירושם מדבר עד דבר, ולכל הפירושים מאמר זה נראה כמיותר, כיון שביאר אח"ז, כי כל בע"ח יהיה לאדם לאכלה למה הקדים אליו מאמר זה, לכן נ"ל שילמדנו המקרא ענין גדול, והוא, למה זה הושלט האדם להשחית שאר ב"ח לאכול אותם, דבהשקפה ראשונה האדם יותר גרוע מכל שאר בע"ח, כי יצירתו היא מטפה סרוחה, ואין כן הצמחים המתהוים מגרגרי זרע שאינם מסריחים, גם זרע הבהמה אין בו סרחון כ"כ כבאדם, וכן במות האדם צריך להקבר בארץ לפי שנבלתו מעלה צחנה והבאש ואם יוטל ע"פ השדה יפסיד האויר ואין כן האילן כשיבש והבע"ח כשימותו שאינם מעלים כ"כ ריח רע, ולכן נבלתם מוטל על פני האדמה, וכן בתולדה וגידול האדם פחות יותר מן הבע"ח, כי בע"ח כשנולדים נגמר צביונם, ומה שיהיו בבואם בשנים הם מיד בצאתם לאויר העולם כאמור שור או כשב או עז כי יולד, והאדם בהבראו במה הוא נחשב, אין בו גם מנהג אנושי אבל צריך שתגדלהו מיניקתו על חיקה, ושאר מנהגי התינוקות המאוסים, גם צואת האדם יותר נבזה ונמאסה, יותר מסרחת, ומעלת צחנה הרבה יותר מגלגלי בהמה, הנה מבחינה זו למה זה הושלט הפחות על המעולה ממנו, על מה נתנה הממשלה לאדם להשחית שאר בע"ח הלא עינינו רואות שהם מעולים בבחינת גשמיותם על האדם, דבר זה בא הכתוב ללמדנו שאין הדבר כן באמת, ואין הפחות בולע ומשחית את המעולה ממנו, ונהפוך הוא, יש יתרון מעלה לבע"ח אם יאכלנו האדם, וזה, רואים אנו בעינינו שרצונו ית' היה בתחלת הבריאה כי ההעדר וההפסד שבכל הנבראים הוא יהיה יתרונו, הלא תראה כי הד' יסודות פושטות צורתן העצמית ולובשות צורת הדומם, הדומם פושט צורתו ולובש צורת הצומח, ובהפסד הצומח בהיותו נאכל מבע"ח הוא פושט צורתו הצומחת ונתהוה לחלק מן החי, ובהפסד החי כאשר נאכל מן האדם הוא פושט צורתו ולובש צורת הדם והבשר שבאדם ובאדם לובש צורת הזרע בעת אשר שלט האדם באדם להוליד ונעשה אדם, הנה תראה כי תכלית כל הברואים איננה להיותם עומדים בענינם שהיה בו בעת מציאותם, אבל תמיד יתבטל ממציאותו הפחות במדרגה ויתעלה אל מדרגה יותר עליונה וחשובה ממה שהיה במציאותו הקדום, הצומח יפסד להיות מזון אל החי

הנעלה ממנו במדרגת הבריאה, החי בהפסדו יתעלה להיות חלק באדם שהוא מבחר הבריאה (עמ"ש בראשית א' ל"א והנה טוב מאד), לכן כשהצומח נפסד להיותו מזון אל החי, הוא גמרו והשלמתו של הצומח, כי נגמר ונשלם בו המכוון עליו בבריאה, שבטרם האכלו ועודנו בצורת צומח הוא חסר שלמותו וכן כשהחי נפסד להיות מזון לאדם, הוא גמרו והשלמתו של החי שהגיע אל המכוון אליו בבריאה להחיות את מבחר הבריאה ולהתעלות ממדרגה שפלה שבו אל מדרגה יותר עליונה בבריאה, אמנם אימתי ישיג הנאכל שלמות יותר נכבד ממה שהיה בו מקודם, זה אינו רק כשנאכל מאדם, שהוא מצד נפשו מבחר הבריאה, כי תעשנו להיות מוכן ומוכשר לשרת בקדש, אמנם לאנשים המשתקעים במאכל ומשתה וכל עסקיהם הזוללות והסביאה והם בוזי תורה ועבודה, לכמו פחותים כאלה האכילה כליון והשחתה לנאכל, כי לא תשיג התכלית המכוון עליו בבריאה שבהפסדו יתעלה למדרגה יותר עליונה, ואנשים כאלה אם תואר וצורת אדם עליהם הם בהמה המה להם נמשל כבהמות נדמה, והחי הנאכל מהם איננו משתנה בהם מגריעותא למשובח כ"א לגרוע ממנו, כי מעלת האדם וחשיבותו מכל הברואים אינם רק מצד נשמתו ההולכת בצדק ובכשרון מעשים להתהלך לפני השם בחקיו ובתורותיו, ואלה האנשים המשליכים מעלת נפשם מנגד והולכים בשרירות לבבם הרע ומתענגים רק בתענוגות גופם, הוא בעצמו יותר גרוע מן הבהמה, כי החי הולך אל המות וחיי אנשים כאלה אינו חיים רק מיתתם, ונפשם בקרבם ימיתו בעודם חיים וזבחיהם זבחי מתים, הנה החי הנאכל מכמו אלה נשתנה מגוף שהיה בו מקודם, והולך אל גוף אחר היותר גרוע ממנו בבריאה, ועל אלה אמר הנביא (ישעיהו כ"ח:ח') כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום, ועל פחותים כאלה אמרו (פסחים מ"ט) כל שאינו עוסק בתורה אסור לאכול בשר בהמה ועוף, כי כל שאין לו חלק בתורה ומבלה זמנו רק בחיי הבל ללכת אחרי שרירות לבבו ואינו חי חיי הנפש רק חיי הגוף גם גופו למטה ממדרגת החי, ואכילתו אותו היא השחתה להנאכל; רק אם הנאכל נעשה חלק באדם שהוא באמת מבחר הבריאה והוא המשמש כל כחותיו הגשמיות אל התכלית האמתי המיועד לאדם, להשגת השם ית' כפי יכולת האדם לדעת אותו, וכל תנועותיו והנחותיו ודיבוריו אינם רק למען השיג תכלית זה הנכבד, הנה אכילת זה האדם איננה להבריא את גופו מצד עצמותו כ"א למען תמצא הנפש כלים בריאים ושלמים לשמש בם אל קניית החכמה האמיתית וקניית מעלת המדות להגיע בהן אל המכוון באדם עפ"י התורה והמצוה, באדם מעלה כזה יתבטל הנאכל ממציאותו פחות המדרגה, ויתעלה להחיות איברים ולהכשירם להיות מוכנים וראוים לדברים ממעולי המדרגה, ואין לך עלוי יותר גדול

לבעל חי הפחות להיותו משמש לאדם מבחר הבריאה, המשתלם להתקדש בכל אבריו לעבוד אותו ית', והחי הנאכל יתעצם בהם ומתעלה עמהם, ותחול הקדושה גם עליו, ועל כיוצא בזה אמרו (פ"ק דתענית) לעולם יראה אדם עצמו כאלו קדוש שרוי בתוך מעיו שנאמר בקרבך קדוש (ע"ש ברש"א ח"א) כי המתאכל בתוך המעיים המשתמש לאברים המתטהרים והמתקדשים מתקדש עמהם, כי באמצעות המוכן יוכשר גם הבלתי מוכן, ומטעם זה אמרו (פסחים ל"ו) כי לא תוכל שאתו אין שאת אלא אכילה שנאמר וישא משאת מאת פניו אליהם, כי אם אין המאכל נאכל מצד ערבותו אל חמר הגוף רק לתכלית היותו משמש להבריא את הגוף להיותו מוכשר לעבודת השם ית', המאכל עצמו נתרומם ונתנשא ממדרגתו הפחותה למדרגה רמה ונשאה, ודומה למאכל משרתי ה' הנקרא בשם תרומה, לשון רוממות והתנשאות - ועל כוונה זו סובב והולך מאמר מקרא שלפנינו, כי מלת כל הוא נרדף עם מלת שלם, שלם ענינו גמר הדבר בשלמותו, כן מלת כל ענינו כלו של דבר (גאנץ) שמתאחדים בו כל הנצרך אליו ואין חסר בו עוד להשלימו, ואין הבדל בין אמרו ותשלם כל המלאכה (מ א ז') לבין ותכל כל העבודה (שמות ל"ט:ל"ב) ובאמרך כלילת יופי (יחזקאל כ"ז) כאמרך שלֵמות יופי (פאָללקאָממען שאָן) וכן כל המצוה אשר תשמרון לעשות (עקב ח') שטעמו המצוה כלה בשלמותה שלא יחסר שום חלק פרטי השייך למצוה זו (דאס געבאט אים גאנצען, דיינע פאָללּיגע פפליכט, פפליכט אין איהרע פאָללקאָממענהייט) וכן את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם (קהלת י"ב:י"ג) טעמו היראה ושמירת המצות הם שלמות האדם (דיא פאללקאָממענהייט דעס מענשען) כי רק באלו נקרא האדם שלם ובלעדם הוא חסר שלמותו, וכן כי היא היתה אם כל חי (בראשית ג':כ') דתרגומו אימא דכל בני אנשא, הונח על האדם תאר כל חי, כי הוא המעולה בשלמות על שאר בע"ח (דער פאללקאָממענסטע דער לעבענדען) כי כל בע"ח הם חסרי השלמות נגד האדם, ומזה ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל, הכל הבל, הכל כלומר השלמות, וטעמו אם השלמות הוא הבל בעיני אדם, שאינו חשוב אצלו להשתדל אחר קנין השלמות המיועד למעלת האדם, אז באמת אין יתרון לאדם על הבהמה (וועז דיא פערפאָללקאָממונג פעראייטעלט ווירד), ושפיר אמרו קדמונינו כי הוא ית' מתואר בשם כל, כאמרם אם אני כאן הכל כאן, כי כמו שהוא ית' מתואר בשם שלום, כאמרם (שבת יו"ד ב') שם גופי אקרי שלום שנאמר ויקרא שמו ה' שלום, להיותו ית' השלם בתכלית השלמות לאין שיעור וערך (ויבוא המקרה במקום תאר להורות שהשלמות מתעצם בו ית' ב לתי נפרד ממנו, כמו שמתואר המלך המשפט, ולא השופט, כמבואר בעיון תפלה בתפלת

ערבית, ככה יתארוהו קדמונינו בשם כל, לשלמותו, ומזה כל פקודי כל ישרתי (תהילים קי״ט:קכ״ח) מלת כל הראשון הוא כשמות המקובץ מפרטיו (אללע) ומלת כל השני על השלמות והוא תאר אליו ית' (בעפעהלע דעס אללערפאָללקאָממענסטען) וכן ראשית כל בכורי כל, וכל תרומת כל (יחזקאל מ״ד:ל׳) ועמ"ש בשלח לך ט"ו כ"ב ולא תעשו, וכן מלות בכל במקרא שלפנינו הוראתו שלמות, והבי"ת כמו ויעבד ישראל באשה, שטעמו בעבור אשה, בכל בעבור כל, כלומר בעבור שלמות (דער פערפאָללקאָממונג וועגען) אחרי שאמר ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ, בא הכתוב להודיע טעם דבר זה, למה זה יהיו כל בע"ח תחת ממשלת האדם, ע"ז אמר, בעבור וכו' נתנו בידכם, כלומר לתכלית זה נתנו תחת ממשלת ידכם, למען שלמות הרמשים אשר תרמוש האדמה ולמען שלמות דגי הים, הם עצמם ישיגו שלמותם תחת ידכם, כי בע"ח אלו בעודם חיים הם חסרי השלמות המיועד להם לפי כוונת הבריאה, לכן נתנו בידכם להשתלם ולהתעלות אל מדריגה יותר נעלה, להחיות את האדם שהוא מבחר הבריאה, לעשותו מוכן ומוכשר לשרת בם בקדש, ובדברינו בביאור מלת כל יאורו לנו דברי חכמי אמת והרבה לדבר בהם הרמב"ן בוה' ברך את אברהם בכל: -

פסוק ג

כל רמש. ירמוז לבהמה ולחיה ולעוף ודגי הים כי כלם נקראים רמש כדכתיב כל נפש החיה הרומשת (רמב"ן וראב"ע):

פסוק ד

בשר בנפשו לא תאכלו. לרבותינו (סנהדרין נ"ט) אסר בזה לבני נח אבר מן החי, ופי' רמב"ן בשר בנפשו שהוא דמו לא תאכלו כי נפש כל בשר דמו הוא, ורלב"ג פי' לא תאכלו הבשר אשר בנפשו דם הבשר ההוא ר"ל לא תאכלו בשר הלקוח מבע"ח בדרך שישאר כח בנפש הבע"ח ההוא להוות הדם אשר היה ראוי שיובילוהו אל החלק ההוא מהבשר, ולזה ראוי שלא יקחו בשר לאכול מבע"ח בערך שישאר הבע"ח ההוא חי. ואמרי' תו התם יכול אף בשרצים יהא אבר מן החי אסור בהם ת"ל אך, ע"ש במה דמסיימו מאי תלמודא. ודעת רחב"ג שם לאסור מזה הפסוק גם דם מן החי ופירושו דקרא לדעתו מלת בנפשו נדרש לפניו ולאחריו, בשר בנפשו דמו לא תאכלו, כלומר הבשר בעודו עם נפשו וכן כשעם נפשו דמו, כלומר כשדמו עודנו עם נפשו; ולדעת הרא"ם פירוש זה מתיישב יותר בפשוטו של מקרא, וכל מעיין ישפוט בצדק דנהפוך הוא, דלחכמים דהלכה כדבריהם לשון המקרא יותר מיושב, ומה שהתעורר הרא"ם ממלת דמו, המעיין בסוגיית התלמוד שם יראה להדי' דעיקר מיעוטא דשרצים אינו ממלת דמו רק ממלת אך, רק משמעותה דדרשה זו סמכו על מלת דמו ועמ"ש בראה בלא תאכל הנפש עם

הבשר. ול"נ שיישוב המקרא שאות וי"ו של בנפשו הוא במקום מלת של (כי הוא אחד משמושי וא"ו כמ"ש בבראשית בוחיתו ארץ ובויקרא בחלבו האליה תמימה, ובאמור בנבלה וטרפה) וטעם בנפשו דמו בנפש של דמו (מיט דעם לעבענס אָדעם זיינעס בלוטעס) ר"ל הנפש המחוברה עם הדם שבו תפעל הנפש לכל מין ומין בבע"ח שמכח הנפש יתנועע הדם בתנועותיו להחיות את הבע"ח, כי יש בדם חלקים דקים לאין מספר ממינים שונים המתפעלים מן הנפש כנודע מן חכמי הרפואה, ושם בשר כאן הוא על חומר גוף הבע"ח (פליישליכעס וועזען), וטעמו ל"ת את הבע"ח עם נפש של דמו, והוא אבר מן החי. ובאמת היה די לומר: בשר בנפשו: ולמה הוסיף מלת דמו? למעוטי איסור אמ"ה בשרצים שאין בהם משום דם, (עי' סנהדרין נ"ט ב'). הנה לכל הפירושים אין רמז במקרא על שנחתך הבשר ונבדל בחיי הבהמה. לכן נ"ל כי זה מבואר במלת אך. כי מלה זו שהיא בכל המקומות מלת הטעם והענין להוציא דבר מן הכלל. כמו וישאר אך נח (נור) עיקר שרשו לרש"פ אות כ"ף לבד המורה על ההכאה כמו ויך אותו. ונך אותו. ותך השמש. שבכל אלה הפעלים אין שורש רק הכ"ף, וירצה במלת אך לשון נכוי (אבשלאג) דהיינו שהדבר מנוכה מן הכלל, והוא תואר הפעל (אבשלאָגליך) עכ"ד, ומצאנו לרבותינו שישמשו מלת אך גם לשם דבר של הכאה כאמרם (ב"מ נ"ט ב') אך גדול כלומר מכה גדולה, ומצאנו לשון הכאה על התחלקות והתפרדות דבר מהתחברותו, והכהו לשבעה נחלים (ישעי' י"א) ר"ל חלק אותו לשבעה נחלים, וכן בלשון אשכנז ישמש לשון הכאה על התחלקות חלקי הדבר (צערטהיילען, צערשלאגען) וכמה מדוייק בזה לשון רבותינו באמרם (ריש פסחים ובכמה מקומות) אך חלק, יורו בזה כי מלת אך הוא מלשון הכאה שענינו התחלקות הדבר, ומזה מלת אך כאן, וטעם אך בשר, בשר שנחלק ונפרד (אבגעטרענטעס פלייש), ולהורות על הזמן מתי נחלק ונפרד בשר זה אמר, בנפשו כלומר בחייו, כמו נפש הבשר בדם היא (אחרי י"ז י"א) שטעמו חיי הבשר היא בדם וי"ו הכנוי שבנפשו מוסב על הרמש במקרא שלפניו, וטעם אך בשר בנפשו. בשר שנחתך ונפרד בעוד הרמש בחייו (וואָהרענד זיינעס לעבענס) ומהו חייו דמו, הנה דעת רבותינו מבואר היטב בלשון המקרא:

פסוק ה

לנפשתיכם. הרבה פירושים נאמרו בזה ולכולם הנגינה מתנגדת, כי לדבריהם היה ראוי להיות האתנח במלת אדרוש, כי בה הפסק המאמר לבאורם (עי' עליהם), אמנם רבותינו הבינו במקרא זה אזהרה למאבד עצמו לדעת (רש"י), ולדבריהם הנגינה מסכמת כי שם בעל הטעמים המפסיק היותר גדול במלת אדרשנו לפי ששם משלים ענין המאבד עצמו,

וביאור המקרא לדעתם אמר הרנ"ו: דע כ"מ שנזכר שם חיה לבד ואינו סמוך לבהמה עוף ורמש וגם אין עמו שם לווי, יורה תמיד על נשמת אדם, שהיא אחת מתוארי צלם אדם, וכשידבר על בע"ח נסמך לבהמה כמו תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש, זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה, או שיש עמו שם לווי כמו והשבתי חיה רעה, חיה רעה אכלתהו, חית השדה, חיתו יער, להורות שמדבר על בע"ח בלתי מדברים, ולפי יסוד זה שם חיה שבמקרא זה הוא על נשמת אדם, והכוונה אך את דמכם לנפשותיכם דהיינו ההורג א"ע, מיד החיה ר"ל מן הנשמה אחרי הפרדה מן הגוף אפרע ממנה על עונה, ולכן קראה חיה כי מדבר על הזמן שאיננה עוד בגוף, והוסיף מלת כל לומר שלא ינקה העושה זאת אפילו יש בידו תורה ומע"ט ע"כ. ולהוסיף על דבריו נ"ל שבא להורות במלת כל חיה גודל העונש, כי החומר שבעונשיה שהוזכר בתורה הוא הכרת, ועניו פירוד וריחוק הנפש מחברה הרוחנית העליונית, הפך המבואר משכרה והיתה צרורה בצרור החיים, וכמ"ש במכדרשב"י (תרומה קמ"ב) ונכרתה הנפש ההיא מלפני מאי מלפני ? דלא שרי' עלה רוחא וכד רוחא לא שרי' עלה לית לה שותפו כלל במה דלעילא, ע"ש: והנה בעונש כזה אין כליון ואבדון בנפש עצמה מכל וכל, ואין זה דומה אלא כאבדה שיש אפשרות שתחזור לבעלים וכמ"ש רבותינו כרת זו אינו יודע מה הוא כשהוא אומר והאבדתי הוי אומר אינו אלא אבדה, אמנם בעון חמור כזה במאבד עצמו מרצונו ענשו יותר חמור מן הכרת כי תלך הנפש עצמה לכליון גמור ואבדן תכלית' בכללה עדי עד, וזהו הנכלל לדעתי בלשון כל חיה רצוני הנשמה כולה. ויותר נראה לפרש לשון: מיד כל חי: מיד המכלה ומשחית את חייו באיזה דרך שיהיה, כי אחר שאמר את דמכם לנפשותיכם אדרוש להעניש את השופך דם עצמו ע"י סכין וכדומה, הוסיף בזה להודיע עונש שאר המאבדים עצמן ע"י חניקה או ע"י שתיית סמי המות שאין בהם שפיכת דמים (פאן דער האנד איינעס יעדען לעבענספערדערבערס), מלת כל הוא מן כלה שארי ולבבי שהוא לשון כליון והשחתה, אף שמשונים בשרשם משותפים בעיקר הוראתם ככל בעלי שתי אותיות, וגם העתיד נמצא בחסרון ה"א (איוב ל"ג:כ"א) יכל בשרו מרואי, ובאמת ההכל והכליון משותפים בכלל הוראתם ההכל מגביל קץ וסוף בכמות הדבר, והכליון הוא קץ וסוף הנמצא, ומלת חיה הוא שם המקרה כמו חיות כפירש"י על נפש שיש בה חיות, ורש"י שפי' כאן להזהיר את החיה קשה להבינו. הכי יש בו אזהרה לאין בו דעת (עמ"ש בבראשית באם כל חי). והיותר נכון בכוונת מקרא זה דעת רבותינו, את דמכם לנפשותיכם אדרוש זה ההורג את עצמו. מיד כל חיה אדרשנו זה המוסר את חבירו לפני חיה לטרפו. מיד האדם ומיד איש אחיו זה השוכר אחרים להרוג את חבירו (עיין

רמב"ם פ"ב מרוצח ה"ג), ולפי"ז אות מ"ם במלת מיד אינו מ"ם המן כי אם מ"ם הסבה, כמו משועת עניים מאנקת אביונים כלומר בסבת שועת עניים אקום. ושם יד כמו תחת יד פרעה, ויקח את כל ארצו מידו, ר"ל כח ורשות (געוואלט, געביט) כי כל מה שביד האדם הוא ברשותו ובכחו לעשות בו כרצונו: ומאמר את דמכם הוא מיסב על כל הנאמר אחריו, כאלו אמר: את דמכם מיד כל חיה. כלומר שפיכות דם שלכם שתהיה בסבת כח ורשות חיה, שיסבב להביא את חברו תחת יד חיה, שכפתו והשליכו לפני הארי לטרפו. ועד"ז מיד האדם וכו':

ומיד האדם. כפל לשון אדם ואיש, גם חבר אליו מלת אחיו. נ"ל כי יש שני אופני רציחה. אם לרעת הנרצח לנקום נקמתו ממנו, או לקחת ממונו וכדומה, אם לטובת הנרצח כשהוא משוקע בצער גדול ויבחר מות מחיים, כאבימלך שאמר לנער שלוף חרבך ומותתני (שופטים ט':נ"ד) וכשאול לעמלקי עמד נא עלי ומותתני (שמואל ב א':ט') על שני אלה דיבר הכתוב, על ההורג לרעת הנרצח, הנעשה רק מפחותי בני אדם יאמר, ומיד האדם, כמו שקרא לאנשי דור הפלגה לפחיתותם אשר בנו בני האדם, כמ"ש רש"י שם, ואל השני הנעשה לרצון הנרצח ולטובתו אשר גם איש המעולה במדרגה וגם כשהוא מאוהבי הנרצח ידמה כי מצוה הוא עושה להמיתו כדי להשקיטו מצער, ע"ז אמר מיד איש אחיו, שהוא איש, עומד במדרגת מעלות נפשיות, וגם הוא אחד מאוהביו. כי לשון אח תשמש גם על האוהב את חבירו אף שהוא רחוק ממשפחתו, כי חירם קרא לשלמה אחי (מ"א ט' י"ג) ויזהיר קרא בין לשופך דם האדם לשנאתו בין לאהבתו:

פסוק יג

קשתי נתתי בענן. רבים ישאלו הלא עינינו רואות שהקשת הוא דבר טבעי, כי מתילד מלהט השמש באויר הלח, וגם אם יושם כלי מים לפני השמש יראה אחורי הכלי כמראה הקשת, והנכון כמ"ש הרנ"ו אמת שמלהט השמש מתילד קשת כמו בשימת כלי מים נגד השמש אבל אינו נראה בכלי המים עצמו אלא אחורי הכלי על הארץ, כי להט השמש המכה במים עובר דרך תוכו ואינו נראה עד הגיעו לארץ, כי היא תעצור נצוצי השמש לא המים הצחים והזכוכית הדקה, לכן העומד תחת הארץ שנרשמה עליה הקשת לא יראנה כי הארץ מפסקת, ומעתה אמת שמלהט השמש מתילד קשת עגול כדמות חצי שמש אבל כ"מ שהנצוצים עוברים בלי מעצור אינו נראה ואינם נרשם עד בואם למקום עב לא יוכלו לעבור עוד וזהו הענן, כי הוא מעציר נצוצי השמש מלעבור עוד ולכן תתרשם בו הקשת, וכזה היה מעולם מששת ימי בראשית אבל לא היה נראה ליושבי הארץ תחת הענן כי הענן בעצמו הפסיק בין הקשת ובין הענן. ואילו יהיה הענן צח ודק א"א שיתהוה

בו קשת כי נצוצי השמש יעברו עד הגיעם לארץ הגסה, ומטעם זה לא היתה נראה הקשת בענן קודם המבול אמנם בדור המבול עשה הש"י אות לטובה שהקשת הנעצרת בענן נראה ליושבי הארץ, כי ברא ה' חדשה בעננים שתתרשם הקשת בתחתיתו למראה יושבי ארץ, והיא בריאה חדשה, ולזה אמר הש"י לנח את קשתי נתתי בענן, הודיעו שבענן יש תמונת קשת מתחלת ימי עולם ולא שזפתו עין רואה עד הנה כי הענן הפסיק בין הקשת שבו ובין העין לכן אמר, הקשת אשר נתתי בענן תהיה מעתה ועד עולם לאות ברית כאשר אשלח עננים על הארץ להמטיר תראה קשת בתוך הענן שהם כשני הפכים וא"א שהעומד למטה יראה הקשת שלמעלה ממנו זולת בדרך מופת. ע"כ מדבריו. ובאמת אין ענין זה כ"כ תימה, כי הרבה רמזים אמתים יש לנו המודיעים שהעולם הזה בתחלת הויתו לא היה באותו מצב שהוא בו עתה, כי אז היה במדרגה יותר שלם ומתוקן, אמנם מימי המבול ואילך נשתנה טבע העולם להיות יותר גרוע ממה שהיה מקודם, כמ"ש (מ"ר פ' ל"ד) שהדורות שלפני המבול לא היו צריכים לזרוע אלא פעם אחת למ' שנה לפי שהיה להם אויר יפה לעולם כמן פסח עד העצרת, לכן השתמרה התבואה כל מ' שנה, ולא היו אז שנויי העתים המפסידים התבואה, ואמר שם אחד מהחכמים כשהיה חושש בראש חזי מה עבד לן דרא דמבולא, כי אלו לא מרדו הדורות שקודם המבול לא היתה הארץ נשחתת והיינו חיים חיי שלוה וכל חולי וכל מדוה לא ידענו (והאריך בענין זה החכם בס' רוח חן בח"ש בפ"ב פ' כ"ג, ורמזנו לעיל בשם הרע"ס ע"ז בפסוק והנני משחיתם את הארץ), ולזה אחר המבול אמר הוא יתי לנח עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחרף לא ישבתו, וכ' הרע"ס פי' לא ישבתו על אותו האופן בלתי טבעי ושהגבלתי להם אחר המבול, וזה שילך השמש על גלגל נוטה מקו משוה היום ובנטותו תהיה סבת השתנות כל אלה הזמנים, כי קודם המבול היה מהלך השמש תמיד בקו משוה היום ולזה היה תמיד עת האביב. ובו היו תקון כללי לכל היסודות לצמחים ולבע"ח לאורך ימיהם, ואמר עוד כל ימי הארץ כלומר שיהיה זה כל ימי הארץ עד אשר יתקן האל את הקלקול שנעשה בה במבול, כאמרו הארץ החדשה אשר אני עושה כי אז ישוב מהלך השמש אל קו משוה היום כמאז קודם המבול כמאמר הנביא מאריכת ימים העתידים והנער בן מאה שנים ימות עכ"ד. ואמרו (מ"ר פי"ג) אחת למ' שנה היה אד עולה מן הארץ והיה משקה את האדמה וזה הספיק להם על מ' שנה. והנה אחרי שידענו שאין הקשת נראת לעיני בני אדם כ"א בתנאים מיוחדים, והוא בעת הזילוף קודם פסיקת המטר, ובעת שאין כל כיפת השמים מכוסה בעבים כ"א מקצתו, ושאין העננים כ"כ עבים וקשים כ"א רפויים מעט, וגם שלא יהיו רחוקים וגבוהים מאד מן

הארץ. מצורף לכל אלה שלא הגיע השמש עדיין לרום השמים מ"ה מעלות, כי בהגיע השמש לרום מ"ה מעלות וממנו והלאה לא תתראה הקשת על הארץ אבל תתרשם אז בגבהי מרומים ולא יורגש לעין האדם באדמה (כמ"ש חכמי הטבע), הנה אין תימה אם לא הזדמנו יחדיו כל התנאים האלה קודם שנות המבול להתראות הקשת, בעת שלא היה גשם על הארץ כ"א פ"א למ' שנה ואשר מהלך השמש היה תמיד בקו משוה היום והיו שנותיהם כלו כזמן הקציר והאביב אשר בו הגשם סימן קללה לעולם, (וכבר ראינו בספרי חכמי העמים המספרים מטוב ימי חיי אדם קודם המבול וקראו הדורות ההם (גאָלדנעס צייטאלטער) דורות זהב, העולה מזה כי התראות הקשת לעינינו דבר רחוק היה להתהוות קודם המבול רק אחריו לפי השתנות טבע העולם בכללו, והנה הוא עתה דבר טבעי:

פסוק טז

וראיתיה לזכור. פי' בחרתי בהוית הקשת בענן להיות זכרון לעיני הברואים, שבכל עת ראייתם אותם יזכרו בריתי אשר כרתי (איך האבע איהן אויסערזעהען דאמיט מאן דענקע), וראיתי': כמו אלהים יראה לו השה, ירא פרעה איש נבון, פן תעלה עולתיך בכ"מ אשר תראה שענינם לשון בחירה, וטעם וראיתי' בחרתי' והוא פעל עבר, ומלת לזכור מוסב על בני אדם הצריכים סימנים להזכירם ואינו מוסב עליו ית', כי אין שכחה לפני כסא כבודו ולא יצטרך סימן להזכירהו שום דבר, ובזה א"צ למ"ש המפרשים שיחסו בזה הראיה והזכירה אליו ית' ע"ד דיברה התורה כלב"א:

פסוק יט

נפצה כל הארץ. למפרשים ענינו נפצו כל אנשי ארץ, וכתיב"ע אתבדרו למיתב בכל ארעא, ולשון המקרא קטוע, ונ"ל שהוא מענין יפוצו מעינותיך חוצה (משלי ה':ט"ז) תפוצינה ערי מטוב (זכריה א':י"ז) התפשטות הרבוי חוץ לגדרו, וטעמו כאן הושפעה הארץ ברוב בני אדם עד שאין שיעור למספרם (דיא גאנצע ערדע וואורדע איבערשטראָמט), ואף דלפי"ז ה"ה הפ"א ראויה להיות חלומה, מ"מ לשון המקרא יותר מיושב:

פסוק כ

ויחל נח וגו'. בההוא יומא דשתיל לה עבדת איבין ואניצת לבלבין וענבין והוה סחיט לה ושתי מן חמרא ורוי (מכדרשב"י ע"ג) וכ"א (בפ' תולדות ק"מ ב') חמא חמרא תקיף דלא צליל מחד יומא ואשתי וגו'. וכ"ה בתיב"ע, כי חיבור הפעלים זה אחר זה ויטע וישת יורה על תכיפת הפעולות באין שיהוי זמניי בינתים, כמ"ש בויבא אל הגר ותהר, ויגש יעקב ויגל, והדבר בעצמו אינו תמוה, כי אז לא היה העולם באותו מצב שהוא עתה כי

היה אז במדרגה היותר שלם כמ"ש בענין הקשת. עמ"ש רש"י (איוב כ"א י"א) ישלחו כצאן עוליהם וברש"י (קהלת ד') אין קץ, אשה מתעברת ויולדת לשלשה ימים:

ויחל נח איש האדמה ויטע כרם. לפי משפט הלשון יבא מקור אחר לשון התחלה כמו ויחל לבנות, החלם לעשות, תחל לספור ורבים כאלה, והיה ראוי גם כאן לומר לנטוע כרם, לכן נראה שהוא מדרך הכתובים לחסר מלת להיות כמו ועיניו החלו כהות שמהראוי להיות כהות, וכן כאן פירושו ויחל נח להיות (רל"ש). וכתרגום יונתן בן עוזיאל ושרי נח למיהוי גבר פלח בארעא:

פסוק כב

וירא וגו' ערות אביו. אמרו (סנהדרין ע') רבעו, אמר כאן וירא ואמר וירא אותה שכם בן חמור ע"כ. ומצאנו לשון ראי' יאמר על המשכב המגונה כמ"ש וראה את ערותה והיא תראה את ערותו, ואפשר שהעוף המסופר מנקבתו שבהתמדת הסתכלותה על הביצים תחמם אותם ותוציא מהם אפרוחים בראיתה לבד הוא העוף הטמא הנקרא בתורה בשם ראה לחוזק הראי' (ע' חולין ס"ג):

פסוק כג

השמלה. שמלה בלה"ק איננה כמו שלמה, כי שלמה שם פרט והיא שיכסה בה האדם כמו עוטה אור כשלמה, אבל שמלה היא כמו בגד כי היא כסותו לבדה היא שמלתו לעורו, הנה שמלה כפל לשון של כסותו ומזה כל שלמה שמלה ואין כל שמלה שלמה (רוו"ה):

פסוק כה

עבד עבדים. להראב"ע טעמו עבד כאחד העבדים, ואילו היה עבד העבדים היה טעמו עבד לעבדים והעד קדש קדשים, בקדש הקדשים עכ"ל. ויפה דקדק בהבדילו בין עבד עבדים בלא ה"א לבין עבד העבדים בה"א שטעמו עבד לעבדים, אמנם במה שאמר כי עבד עבדים, טעמו עבד כאחד העבדים לא מסתבר דא"כ לאיזה טעם נסמך היחיד אל הרבים והיה די באמרו עבד יהיה לאחיו, לכן הנכון שבא בסמוך להורות הפלגת השיעבוד (שקלאפע), וכמ"ש הרמב"ם (בפירושו למשנה ד' פ"ו דנדרים) על דג דגים וכו' וז"ל דע כי בלשוננו כשיתחבר שם אחד עם הרבים הרי זה מורה על הכלל ועל הפלגה ברבוי כמו הבל הבלים (הנ"ל). כי עבד ישמש לכל העושה רצון חבירו אף הנכבד לנקלה, כמו (מלכים א' י"ב) תהיה עבד לעם ועבדתם (ווייללפאֶהריג, פאָלגזאם) וכמה פעמים אמרו אחי יוסף אליו עבדיך, שאינו רק כנוי לכבודו, לכן כפל עבד עבדים, להפליג העבדות, להיות קנוי קנין גוף עולמית, לכן ת"א עבד פלח:

פסוק כז

עבד למו. המפרשים יבינו מלת למו כמו להם בחשבם שהוא רבים כמו וזרח משעיר למו לכן נלחצו לפרש לומר לשם ולאלהיו או לזרע שם שהם רבים, ואחרים יאמרו שחוזר על לאחיו שבפסוק הקודם, אמנם אין צורך לזה כי כבר מצאנוהו לסימן לשון יחיד לבד כמו עשהו פסל ויסגד למו (ישעיהו מ"ד:ט"ו) ותרגומו ובעא מיניה (הנ"ל):

פרק י

פסוק ד

כתים ודודנים. השמות שבאו כאן בלתי יו"ד ומ"ם כמו גומר ומגוג, הוא שם העצם של הבן ההוא, והאומה היוצאת ממנו נקראת ג"כ על שמו, וכל שם שבא כאן עם יו"ד ומ"ם כתים וכדומה, אינו שם של הבן ההוא, אלא נכתב ע"ש האומה שיצאה ממנו (הגר"א):

פסוק ט

גבר ציד. צד דעתן של בריות והטען למרוד במקום (רש"י מרבותינו) וכ"ת יב"ע גבור בצידא ומרודא, ועמ"ש (תולדות כ"ה כ"ח) כי ציד בפיו:

לפני ה'. מתכוין להקניטו (רש"י) ולשון לפני ישמש על התנגדות ג"כ ויצא לפניהם (דברי הימים א י"ד:ח') ויצא אסא לפניהם (דברי הימים ב י"ד:ט') ובקרח ויקומו לפני משה:

פסוק כא

ולשם יולד גם הוא. בעבור שיאחר תולדות שם וסיפר תולדות אחיו הקטן ממנו כאלו לא היו לו בנים, אמר בו גם הוא (רמב"ן) ורי"א אמר להיות שם עוסק תמיד בעיונים אלהיי' היה עול' על הדעת שלא נזדווג לאשה כלל. לכן אמר בו גם הוא, ויש מן המפרשים שמחברים מלות גם הוא למה שאחריו, והאתנח במלת הוא לא יאבה בזה. ול"נ אחרי שידענו מקבלת רבותינו כי שם היה אחד מאנשי מעלה הגדולים, עד שאמרו יעקב אבינו למד בבית מדרשו של שם ועבר, ומלכי צדק מלך שלם והוא כהן לאל עליון הוא שם בן נח (ע"ש רש"י ויב"ע) ואמרו שם במדרש גלה שם תורה לאברהם, ובתנא דב"א (ח"א פי"ח) שם התנבא ארבע מאות שנה בכל ארצות, אומר לי לבי כי גם הכתוב לא העלים מלהודיע מעלתו וכללו במלת, גם הוא, וזה מלת גם כפי מה שגדרוה בעלי לשון הוא לשון תוספות ורבוי, אם להוסיף נושא על נושא, או נשוא על נשוא, גם הצאן והבקר אל ירעו, הוא תוספו' נושא, ויאכל גם אכל את כספינו הוא תוספות נשוא, ולפי שעיקר הוראתו הוא תוספות ורבוי, לכן אומר אני שלא ישמש גם כאן רק למלה בעלמא, אבל ישמש גם לתואר השם, ויורה על תוספות ורבוי מעלה שישנו בדבר, וטעם גם יתרון מעלה (פאָרצוג), ואחר שהתחיל לומר ולשם ילד להודיע תולדותיו, הודיע גם שבח עצמו, עז"א גם הוא ר"ל זה האיש שם הוא מופלג ביתרון מעלותיו (ער דער פאָרציגליכער) בכל

אנשי דורו, ועל כונה זו יש לפרש גם בשת שנאמר בו (בראשית ד' כ"ו) ולשת גם הוא, כי גם שת היה מופלג ביתרון מעלה, כעדות הכתוב עליו (שם ה' ג') שנולד בדמותו כצלמו, שכתב בו הגר"א, אף שכל מין אדם הם בצלם, מ"מ בעצם לא נבראו בצלם רק אדם ושת, ולכן יצא בת קול (ב"ב נ"ח א') אם בדמות דיוקני וכו', אבל מאנוש ואילך לא נולדו עוד בדמותו וצלמו רק כקוף בפני אדם, ולכן נקראו כל אדם אחריו אנשים לשון רבים על שמו, וכן כשרוצים לגנות אדם קורין אותו אנוש, מה אנוש כי תזכרנו, וע"ש ברמב"ן ואמרו במ"ר פכ"ג בעון קומי אבא כהן ברדלא אדם שת אנוש ושתק (ר"ל פסק בו פסקא) אמר ע"כ בצלם ובדמות מכאן ואילך נתקלקלו הדורות ונבראו קטורון (שאינם אלא דמות אדם, לכן עשה בו פיסקא כי בו בעצמו היה פיסקא בצלם), הנה ליתרון מעלת שת בעצם הצלם אמר עליו גם הוא - ואמר עוד ממעלות שם: אבי כל בני עבר: כלומר כל התלמידים שהיו בבית מדרשו של עבר, הוא היה המלמד והמורה אותם, שם היה המשתדל להבינם ולהורותם הידיעות האמתיות; והמלמד והמורה יקרא אב, כמו (ש"א יו"ד ומי אביהם וכמו (מ"ב י"ב) אבי אבי רכב ישראל. והתלמידים נקראו בנים, ככתוב בני הנביאים, ועבר במקום זה הוא אבי פלג המפורסם מאד במעלתו, כקבלת חכמינו שנביא גדול היה, ואברהם בעת ברחו מנמרוד למד מעבר דרכי ה' ומוסרים, הנה בבית מדרשו היה שם המלמד והמורה, והוסיף לומר ממעלות שם, אחי יפת הגדול: ר"ל לא היה לו אחוה וקרבות עם שאר אחיו רק עם יפת שהיה גדול המעל' והשלמות, כמו שתיב"ע אחוי דיפת רבא בדחלתא דהשם, הגדול הוא תואר ליפת, כי אם היה תואר לשם, צריך להיות אחי יפת במרכא טפחא, ודלא כרמב"ן:

פסוק כה

נפלגה הארץ. נפלגה שני חיי בני הארץ כי עד פלג תמצא כלל השנים ד' מאות לבד הפרטים, ומפלג ואילך לא תמצא כ"א מאתים, גם יתכן שהודיע בזה מעלת עבר שכיון ברוח הקודש מה שעתיד להיות בימי בנו וקרא שם בנו פלג להודיע סבת קצור שני חיי האדם מפלג והלאה, כי אמנם סבה זאת היתה חטאת בני דור הפלגה וענשם שקלקל מזגם בהשתנות פתאומי מאויר לאויר (הנ"ל):

יקטן. כי בימיו נתקטנו מספר שני הדורות, עד ימי חייו עד ת"מ שנה, ואחר כך לא חיו יותר מן ר"מ שנה, ורש"י פירש אלו הדברים (דה"א א' י"ט) על פלג, ואין הלשון נופל ע"ז, וגם סותר פירושו כאן, (הנ"ל):

פרק יא

פסוק א

כל הארץ שפה אחת. יתכן שמוסב על ארץ בני יקטן המוזכר לפני זה שהתישבו עד הר הקדם, וטעם כל הארץ כל הארץ ההיא כמו תשיתמו לשרים בכל הארץ ירצה בכל ארץ ישראל, הלא כל הארץ לפניך רצה לומר כל הארץ הזאת, וכל הארץ באו מצרימה, הנה לא באו מאחרית ים ומקצוי ארץ רק כל ארץ כנען וסביבותי', וכן כאן הכונה כל הארץ ההיא (רל"ש), ורב"ח אמר שמעתי כי בוני המגדל היו שבעים. ובתרגום קהלת ז' ע"פ אדם אחד מאלף מצאתי, אמר אלף מלכין אתכנשו למעבד מגדלא דבבל:

דברים אחדים. ר"ל שהיו כולם בעלי לשון אחת גם סדור דבריהם היה אחד, לפי שכבר תמצא שהלשונות המתחלפות יתחלפו בשני אלה הענינים יחד עד שאם נעתקה הלשון האחת על האחרת מלה במלה מזולת חילוף הסדור ישאר המאמר בלתי מובן כידוע לכל מעתיק מלשון אל לשון (רוו"ה):

פסוק ג

ונשרפה לשרפה. ת"א ונוקדינון בנורא, וכ"כ ראב"ע שרפו הלבנים שלא ימסו לא במים ולא באש, ואין לשון נשרפה לשרפה מיושב שפיר, לכן אמר רוו"ה הסיד החי נקרא בשם שרפה כי כן טבעו, גם בלשון ארמי יקרא נור. גם האש יקרא נור. והעד והיו עמים משרפות שיד (ישעיהו ל"ג:י"ב) תרגומו יקידת נור. וזה טעם נשרפה לשרפה, ואחר שנשרף ומתוקן נופל עליו שם חֵמָר (לרד"ק חמר הוא טיט סיד) לכן אמר והחמר בה"א הידיעה, לפי"ז מאמר ותהי להם הלבנה נגד דבור נלבנה, ומאמר והחמר וגו' נגד נשרפה לשרפה:

פסוק ד

נבנה לנו עיר. לרבותינו לא היו טפשים לבנות עיר אשר תספיק לכל באי עולם, אבל פשעו ומרדו בה' וכולם ע"ש ע"ז נתכונו, אמרו (במדרש תהלים מובא ברב"ח) אין עיר אלא אלוה שנאמר ואל עיר וקדיש, ויהי' טעם המקרא כאשר ראה דור ההפלגה חרבן העולם ע"י המבול המציאו להם ע"י תחבולות נעלמות מאתנו, לבנות צורה המושפעת מכחות עליונים אשר בידיה ובכחה לדעתם המשובשת להיות עומדת תמיד על המשמר לכל באי עולם להיות להם מבטח עוז להצילם מכל פגעים המתרגשים לבוא בעולם, וטעם עיר משגיח (איין וואכזאמעס אויפמערקזאמעס וועזען, איינען וואֶכטער), עיר הוא מענין אני ישנה ולבי ער, ולאו דוקא על המקיץ משינה, אבל הוא דמיון, כי הישן אין לו כונה ודעת והער יש לו, וכל המשים את דעתו על דבר יקרא ער כמו ער ועונה (מלאכי ב':י"ב) יעיר לי אוזן, כנשר יעיר קנו כלומר יכוין בהשגחה לשמים (בעוואכט),

ומלאכי עליון נקראו בשם עיר, ועיר וקדיש, בגזרת עירין (דניאל ד׳:י״ד) וכפי׳ רש״י שם ע״ש שהוא ער לעולם המתחלפים בכל עת לעמוד על משמרת עבודתם כמאמר שלש משמרות הוי הלילה:

ומגדל. לצורה ההיא נבנה מגדל גבוה להעמידה עליו, כדרך כל שומר העומד על המשמר במקום גבוה, או להקריב׳ בכל האפשרי אל קבלת השפעות העליונות:

וראשו בשמים. ראש הצורה ההיא יהא נטוי למעלה נגד השמים (גען הימעל גערִיכטעט), יטעמו ירים הנהגתו נגד הנהגה השמימית (נעגען דען היממלישען עמפאָרהעבען), ובזה לא יהיו עוד יושבי תבל נכנעים תחת הנהגה הטבעית המוטבעת בצבא השמים ממעל, כי הנהגתו יתברך בעולם התחתון הוא באמצע צבאי השמים וחייליהן כפי מה שהשפיע להם טבע מסודר לחייב באלה התחתונים מה שיורו צבאי השמים במצביהם ובתנועותיהם, ככתוב ה׳ בשמים הכין כסאו ירצה באמצעות צבא השמים הכין כסאו ר״ל הנהגת עולם התחתון, והטפשים האלו דמו בדעתם המשובשת שיוכלו לשנות ולהפך תולדות הטבעיות ע״י צורה הנעבדת בעבודות ידועות אצלם (עי׳ רמב״ם ריש הל׳ ע״ז מדעות המשובשת מדורות הקדמוניות בזה, ומבואר יותר בתקונים ד׳ ק׳). ואות ב׳ בשמים כמו אם ה׳ הסיתך בי כלומר נגדי וילחם בישראל נגד ישראל, וכן בשמים נגד השמים כלומר נגד הנהגה הטבעית המסודרת בשמים:

ונעשה לנו שם. נעשה לנו אלהות כי תיבת שם מצאנוהו בכתוב שנופל ביחוד על אלהות כמ״ש רד״ק בשורשו, וכ״ד רבותינו כתיב הכא ונעשה לנו שם וכתיב התם ושם אלהים אחרים ל״ת מה להלן ע״ז אף כאן ע״ז, והוא מענין שקוץ שומם (דניאל י״ב י׳ ב) וכמו שפרש״י אנשי השם (בראשית ו׳ ה׳) אנשי שממון ששממו את העולם: והיתה כלל כונתם לעשות להם אלוה מעשי ידי אדם ולעבדו להנצל מפגעי הזמן, וזו היא המלחמה שזכרו במ״ר אמרו בו נעשה לנו מגדל ונשים ע״ז בראשו וניתן חרב בידה ויהא נראה כאלו עושה מלחמה ואמרו על נתנה ראש אין ראש אלא ע״ז, (ובמכילתא דרשב״י ע״ד) וימצאו בקעה בארץ שנער מתמן נטלו בלבייהו לאפקא מרשותא עלאה לרשו אחרא וגו׳ כלהו בעיטא בישא אתו לסרבא בי׳ בהקב״ה וגו׳ בחכמה דרשיעו אתו בגין לנפקא מרשו עלאה לרשו אחרא ולאחלפא יקרי׳ ליקרא נוכראה וגו׳ בגין דכד דינא אתא לאשראה הא אתר דא לקבלי׳ ומהכא יתהני עלמא דהא לעילא דחיקא היא לאתזנא עלמא מני׳ וגו׳ בגין זעירו דחכמתא דאשכחו אלין מההוא חכמה דקדמאי אתגרו בי׳ בקב״ה ובנו מגדל ועבדו כל מה דעבדו וגו׳ מציאה אשכחו תמן מרזי דחכמתא מקדמאי וגו׳ ובה אשתדלו למעבד בההוא עבידתא דעבדו לסרבא בי׳ בהקב״ה וגו׳:

פסוק ה

וירד ה' לראות. נחת מקודשא לחול לאשגחא במה דבנו. מהו לראות וכי לא הוה ידע מקדמת דנא אלא לראות לאשגחא בדינא כד"א ירא ה' עליכם וישפט (מכדרשב"י דע"ה ע"א וע"ב), ובפ' וירא (דק"ה) ארדה נא ואראה ארדא מדרגא דרחמי לדרגא דדינא. כונו בזה כי לשון ירידה המיוחסת אל הבורא ית' אין הכונה בהם ירידת מקום חלילה, כענין הירידה שבאדם שיעתיק גופו ממקום גבוה אל מקום נמוך, יתעלה השם מאלה הדמיונים עלוי רב לבלי תכלית, אבל המכוון בו כי לפי שאנחנו בני אדם בתחתית המדרגה בערך מאישים הנכבדים העליונים אף כי בערך אל הש"י, כי אין ערך אליו בגדולה והתרוממות והוא נעלה ונשגב על כולנו לא בענין המקום כ"א לפי אמתת המציאות והגדולה וההתרוממות, לכן כשהוא ית' פוקד מעשי בני אדם, וגוזר עליהם עונש לטובת הנענש עצמו ולטובת אחרים שלא תפרח נגע צרעת הרשעה גם לאחרים, יכונה ענין זה בשם ירידה כלומר ירידת העיון ופנות הרצון אל פחות ממנו במדרגה כי להגדול במעלתו והעצום בחשיבותו כשנותן ידיעתו ע"י דבר הפחות והגרוע במדרגה נקרא ירידה (הראבלאסונג) וכמ"ש הרמב"ם במורה. ויתכן עוד שאין וירד פעל להוראת עצמו כ"א להוראת פעל לראות, כענין נחבאת לברוח שהפעל נחבאת מבאר גדר ומושג שבפעל לברוח ופי' ברחת בהחבא (כמ"ש בדברים בהואיל באר), ככה וירד מבאר גדר ומושג שבפעל לראות ופי' וירא בירידה, כלומר ראי' זו היתה ירידה ופחיתות מעלה אליו ית' (ער שויעטע אין הראבלאסונג), והיותר נכון כתרגום וירד ואתגלי, וטעמו מבואר ביתרו בירד ה' וגו' על הר סיני:

פסוק ו

לא יבצר. כלומר א"כ לא תהיה להם מניעה מהשלים כונתם כיון שהסכימו כלם אל כונה אחת (רע"ס) ואין צורך בהוספת ה"א התמי' כלרש"י:

פסוק ז

הבה נרדה. אם נאמר כדעת המפרשים שהוא מלת הערת הזמנה (אינטעריעקציאָן) הוא זר מאד כאן, הכי הוא ית' יצטרך להתעוררות הזריזות וההזמנה חלילה? גם מלת נרדה הוא מיותר שכבר הוזכר בתחלת הענין וירד ה', ועוד אם מלות הבה נרדה יהי' הכנה והזמנה לעשיית הדבר שנאמר אחריו, היה ראוים בטעם מחבר לא בטעם מפסיק. והנה לדעת המפרשים שלא חטאו כלל בבנין העיר והמגדל, כי זה מפאת עצמו אינו חטא, אבל זה היה סבה להמשך ממנו חטאים גדולים שלא נתפרשו לנו, ולא היה רשעתם כדי לענשם אבל מפני הקלקול הנמשך מזה בסוף, כענין בן סורר ומורה שירדה תורה לסוף דעתו. וע"ז אמר אשר יזמו לעשות נענשו על המחשבה הרע שהסכימו לעשות בכלות

בנין העיר והמגדל, כי הבנין הלזה היה להם הכנה והזמנה לעשיית רעות רבות לעתיד אחר גמר הבנין. לפי"ז אפשר שנקרא הבנין הלזה בשם "הבה" (דיא פאָרבעריי־טונג) לפי שלא היה הבנין רע מצד עצמו, רק מצד היותו הכנה והזמנה לעשיית הרע בתוכו בעתיד, ועל ההכנה וההזמנה הלזה אמר: נרדה, כלומר נשפיל ונכניע (וואָללען ווּיר אונטערדריקקען) שלא יעלה בידם, ולא יבואו אל מחוז מטרת חפצם לגמור הכנתם זאת; ואף שמלת נרדה הוא מן הקל, הנה בשרש ירד גם הקל ישמש ליוצא כמו ותרדנה עינינו דמעה, שהוא במקום ותורידנה והרבה כי"ב כמ"ש בארמי אובד אבי. וקצת סמוכים לזה ממ"ש במדרש רבה, המגדל הזה שבנו, שלישו נשרף ושלישו שקע, ועוד אמרו שם, נפרעו מדה כנגד מדה, הם אמרו הבה נבנה, והוא כנגדם מדד הבה נרדה. וכמו מלת ונבלה שהוא לראב"ע מבנין הפעיל והיה ראוי להיות בתשלומו ונבלילה רק שהוקלה המלה, ככה אומר במלת נרדה שמהראוי נורידה ולהקל אמר נרדה בקל:

פסוק כח

על פני תרח אביו. מאי איריא הכא, אלא עד ההוא יומא לא הוה בר נש דמית בחיי אביו בר דא, (מכדרשב"י לך לך דע"ז ב') ולא אמר זה רק מתולדות נח. דהא הבל מת קודם, וכן למך מת בחיי מתושלח אביו (מקדש מלך בשם רט"ז) ואל יקשה לך מעבר שאה"כ ויחי עבר אחרי הולידו את פלג ארבע מאות ושלשים שנה, וכל חיי פלג לא היה רק רל"ט שנה הרי דבחיי אביו מית, כי אותן רל"ט שנים של פלג כלים אחר מיתת הרן, צא וחשוב פלג הוליד כשהיה בן למ"ד, ורעו בנו הוליד בן ל"ב, ושרוג בנו בן למ"ד. ונחור בנו הוליד את תרח בן כ"ט, א"כ בלידת תרח היה פלג בן קפ"ח, ותרח לא היה חי אחר מות פלג כ"א שבע עשרה שנה, א"כ היה הראשון שמת בחיי אביו, וזהו דאתי קרא לאשמעינן (שמעתי מפי הרב ר' מתתי' סטראשון):

פסוק כט

יסכה. זו שרה ע"ש שסוכה ברוח הקודש ושהכל סוכין ביופיה וכו' (רש"י מרבותינו סנהדרין ס"ב) והיודע בטיב דרכי הלשון וטבע הדבורים יודה לדבריהם מהכרח לשון הכתוב בעצמו, כי מדרך הלשון לייחס הבלתי נודע בנודע והנקלה בנכבד, להיות הנכבד יותר מפורסם מן הנקלה. כמו קיש אבי שאול ונר אבי אבנר, כי שאול ואבנר יותר מפורסמים ונכבדים מאבותם, והנה הכתוב רוצה להודיענו יחוס הרן ואמר שהוא היה אבי מלכה ואבי יסכה. והנה מלכה מפורסמת שהולידה משפחות כדכתיב הנה ילדה וגו', אבל יסכה אלו היתה אשה בעלמא, לא ידענו את האשה ואת שיחה כי לא מצאנו זכרה בקרא בשום מקום זולת כאן, ואיך ייחס אליה הרן לומר שהוא היה אביה ולא ידענוה, לכן ברור שמלכה ויסכה הן הנה מלכה ושרי הנזכרים בקרא ושתיהן

מפורסמות עד שראוין לייחס אביהן אליהן. והודיענו הכתוב ששרי היא הנקראת יסכה ע"ש תכונותיה (רוו"ה) ואין ספק כי סבה העקרית לקריאת שמה יסכה היתה ע"ש יפיפותה שהוא דבר הנראה לעינים, כי מי עשה אבותי' לנביאים לדעת תכונת נפשה שעתידה להיות סוכה ברוה"ק, ולזה לא נקראה בשם יסכה רק כ"ז היותה פנויה, כי אז יפיפותה יעורר רבים עליה לנשאה, אמנם מנשואין ואילך שהיופי לנשואה אינו רק לבעלה לכן שינו את שמה לקרותה שרי, וכמו שקראו אשה כושית לצפורה היפיפיה כמש"ש, והא דקראה שרי כלתו ולא שרי בת בנו כמ"ש בלוט בן הרן בן בנו, כי נוח לו לאדם לראות ביוצא חלציו נשואות לאחד ממשפחתו ולא לאיש זר, לכן קראה בשם החביב עליו כלתו:

פסוק לא

ויצאו אתם. מלת ויצאו שב אל לוט ואל שרי, ומלת אתם שב אל תרח ואל אברם, כי לוט נלוה אל תרח זקנו, ושרי אל אברם, (כ"כ המפרשים) ולדעתי מלת את שעל הצירוף (מיט) ישמש בין למלת היחס, את יעקב איש וביתו באו, בין לשם דבר (דאס מיט פערבונדענע) כמ"ש בתולדות (כ"ה ל"א) את בכורתך, ובמצורע (י"ד ל"א) את אשר תשיג ידו, לפ"ז נוכל לומר כי מלת אתם כאן הוא כפול בהוראתו, ישמש למלת היחס ולשם דבר, וטעם אתם הנטפל עמהם (איהר אנהאג מיט איהנען) כי לא יצאו הם לבדם, כי גם עבדיהם ושפחותיהם הלכו עמם עם הרכוש, כמו שהוזכר (לך לך י"ב ה') כל רכושם ואת הנפש:

מאור כשדים. לדעת רבותינו יהיה אור כשדים כפשוטו מלשון חמותי ראיתי אור, ואמר ויצאו אתם מאור כשדים, ותרח לא יצא מן הכבשן אבל אברם הוא העיקר, או המקום נקרא כן בעבור הנס כמו ובתבערה ובמסה ובקברות התאוה וירמוז הכתוב כי בצאת אברם מן הכבשן יצאו כלם משם, ופי' בארים כבדו ה' לדעתי כדבריהם, כי הם ההרים הגבוהים ששם עושים אור ומשיאין משואות להודיע החדשות מהר למרחקים כאשר אמר באיי הים שם ה' אלהי ישראל, והענין שיודיע בכל העולם הנס והפלא הנעשה להם בכבוד השם, וכן מאורת צפעוני החור שלו ששם אורו וחמימותו הגדול כמו שקורא אותו שרף. וראיתי במדרש קומי אורי על כן בארים כבדו ה' במה מכבדין אותו באלין פנסייא כגון העששיות שמדליקין בבתי כנסיות בכל מקום אפי' באיי הים לכבוד השם, הרי שהם עושים בארים מלשון אש כפשוטו (רמב"ן), ועמ"ש בפרשת לך לך:

פרק יב

פסוק א

מארצך וממולדתך ומבית אביך. כל הליכה תנועה והתרחקות ממה שממנו למה שאליו, בין תנועה גשמית ממקום שבו למקום שאליו כמו ללכת ארצה כנען, בין תנועה רוחנית ר"ל התרחקות מחשבי מעסק אשר בו אל התעסקות ועיון מחשב' אל מה שלפניו או שלמעלה, כענין ונתתי לך מהלכים בין העומדים, ואופני התרחקות האלה הפוכים המה בעניניהם, כי התרחקות מקומי הולכת ממדרגה שלפניו למאוחר ממנו, אם יחזיק עד"מ בדרך יתרחק תחלה מאנשי ביתו שהיה מתגורר עמהם בבית ובחדר אחד ותתגדל ההרחקה מעט מעט להפרד גם מאנשי משפחתו המתגוררים בעירו או הקרובים אלי' עד שלבסוף יעזוב כל ארצו וילך לו אל ארץ אחרת, אמנם התרחקות המחשבית הולכת מאחור לפנים מן הרחוקים על הקרובים יותר אליו, כי המתגורר במדינה אחרת עדן ביתו ומשפחתו ירחפו לנגד עיניו ובמזמותיו אף שלא יעלה על מחשבתו עוד עניני ארצו, וברוב הימים גם משפחתו כנכרי' תחשב לו, אמנם אנשי ביתו עדן ימצאו משכן ברעיוניו, הנה אחר שהזכיר כאן תחלה התרחקות הארץ שני' לו מולדתו, וביתו באחרונה, יורה לנו שאינו מדבר מהתרחקות מקומי דאם כן הי' ראוי לומר בהפך מבית אביך ממולדתך ומארצך, ובאמת כבר הי' מרוחק מארצו ובא עד חרן (כמ"ש רש"י), אמנם המקרא מדבר מהתרחקות המחשבי, והכונה במאמר זה על עזיבת ההרהור בעניני התנהגות אנשי ארצו הרעים ועל הסרת זכרונו בדרכי משפחתו המגונים, וגם עניני בית אביו יהיו מרוחקים ממנו לבלי העלותם על דעתו, כי כולם היו שוים בגנות המעשים ובפחיתות הדעות, ועל כונה זו פתח ר' יצחק פ' זו (ב"ר) שכחי עמך ובית אביך ע"ש. כי בשכחה והוא התרחקות המחשבי העם מוקדם לבית אביו:

פסוק ב

ואעשך לגוי גדול. זה שאומרים אלהי אברהם, ואברכך זה שאומרים אלהי יצחק, ואגדלה שמך זה שאומרים אלהי יעקב, יכול יהא חותמין בכולן ת"ל והיה ברכה בך חותמין ולא בהם (רש"י מרבותינו בפ' ערבי פסחים), ונ"ל בכונתם כי מציאות אלהות אחדותו השגתו ויכלתו נודעת לנו אם מצד הידיעה והשכלה המחקרית, אם מצד האמונה, ושתיהן כאחת טובות, כי הידיעה לבדה איננה מספקת בכל עת וזמן, כי הדעת ושכל האדם ישתנה לפי המקרים, ובעתים רעים אין דעתו צלולה עליו ובנקל יוכל לפול ברשת הספק באמתיות אלה, וגם האמונה לבדה איננה מעלת נכבדת, כי מצד שאלות המינים אפשר להתרפות באמונה לבדה, ולזה האמונה היא עזר הידיעה והידיעה משענת האמונה וכל אחת צריכה לחברתה, לא ירף מלחקור בדעתו על אמתת אמונתו, אמנם גם

מה שנעדר ממנו הידיעה וההשכלה יתלה החסרון בדעתו ויחזיק באמונתו (ועל שתים אלה ר"ל הידיעה והאמונה תיקנו אנשי כנה"ג אמת ואמונה בברכה שלאחר קבלת מלכות שמים ואחדותו ועול מצותיו ית', אמת על ידיעת אמתות אלה לאנשי חקרי לב, ואמונה על ידיעת אמתותה מצד קבלת אבותינו שבידינו), והנה אברהם אבינו הראשון הכיר את בוראו מצד החקירה, להיות שידיעת אמתות אלה שמצד הידיעה וההשכלה תועלתה לכל באי עולם, כי זה כל אדם אף שאינו מזרע אברהם כולם ישתעשעו בהשגת אמתות הנכבדות האלה, לכן אמרו ואעשך לגוי גדול זה שאומרים אלהי אברהם, כי כל גויי הארץ וכל איש מאנשי העולם אשר יעלה בדעתו השגת האמתות האלה יאמר אלוה זה שהשגתיהו בשכלי ודעתי הוא האלהים שאמתתו ואחדותו נתברר לאברהם ואשר השתדל מאד לפרסם אמתתו לכל באי עולם ובזה יזכר שם אברהם לעולם לאב ראשון בענין נעלה כזה; ולהיות שהידיעה לבדה איננה מספקת בכל עת כמבואר במה שקדם הוסיף הוא ית' לאברהם להבטיחו בברכה כי גם זרעו אחריו ימלאו מקומו ויחזיקו בידיעת אמתותם ויתחזקו לו ג"כ באמונה, עז"א ואברכך זה שאומרים אלהי יצחק, שכל באי עולם אשר יאמינו באמתות האלה יאמרו הוא האלהים אשר אמתותו התחזקה ליצחק עד שבא אצלו בגדר האמונה בל תמוט; והוסיף עוד בברכתו אותו לאמר ואגדלה שמך זה שאומרים אלהי יעקב, שגם זרעו השלישי יחזיק במעוז האמונה הזאת והחוט המשולש לא במהרה ינתק; והוסיף בברכתו אליו שגם דורות העתידים לעמוד מבניו יחזיקו באמתות אלה משני פנים מצד האמונה גם מצד הידיעה, וכמו שקרה לאבותינו בהיותם תחת רועה הנאמן שאמר להם "אתה הראית לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים" וגם בימים הבאים נבטחנו מן הנביאים "ומלאה הארץ דעה את ה'" וזהו אמרם יכול בהם חותמין ר"ל שבניהם אחריהם יחתומו ויסיימו באמונה לבדה בהעדר הידיעה השלמה, ת"ל והיה ברכה בך חותמין ר"ל חתימת וסיום ימי העולם יהיה כפי ערך מדרגתם, וסוף זרעם בימים הבאים יהיו מן יודעי אלהים באמת:

והיה ברכה. י"מ טעמו והיה איש ברכה, וי"מ ברכתך תהיה כ"כ גדולה עד שתהיה ברכה לאחרים, ויותר יתכן פי' הרע"ס היה לי ברכה, וזה יהיה במה שתתבונן ותקנה שלמות ותלמד דעת את העם, כי ברכת ה' היא שישמח ה' במעשיו, כאמרם ישמעאל בני ברכני, אמרתי לו יהר"מ שיגולו חסדיך על מדותיך ע"כ. ולפי זה א"צ לתוספת או להיפך, וכזה הבינוהו רבותינו באמרם (ברבה) בדרך מליצה: והיה ברכה קרי ביה בריכה מה בריכה זו מטהרת את הטמאים אף אתה מקרב את רחוקים ומטהרם לאביהם שבשמים ע"כ.

ואין כונת אמרם קרי ביה שנוי הקריאה כי אם שנוי המובן, כי ברכה ברי"ש קמו"צה ענינה גם כן כמו ברי"ש צרוי', תנה לי ברכה (שופטים א':ט"ו) פירשוהו מענין בריכת מים, והם חריצים שיש בהם מים מכונסים (ע"ש ר"ש ב"מ), ונראה שהונח על מקום מקוה מים שם ברכה ע"ש שכונת הדגים בתוכה שהוא מין שתחול בו ברכת הרבוי יותר מכל מיני ברואים כי ברכה הוא מקוה מים שעושים לדגים (פישטייך) כמ"ש רש"י ישעיה זיי"ן, וקהלת ב'. והכתובים יכנו ברכת הרבוי בשם דגים כמ"ש וידגו לרוב. וז"ש במכדרשב"י (בלק ק"ץ) מאי ברכו משיכו ברכאן מאתר דכל ברכאין נפקין עד דיתעבדון בריכה ומגו סגיאו דמיין מההיא בריכה יפשון מיין נונין סגיאין לכמה זינין:

והיה ברכה. ושני המתרגמים אונקלוס ויב"ע תרגמו והיה ברכה ותהי מברך, כונתם כמו שבכמה מקומות משמש בשם המקרה במקום תאר כמו ואני תפלה. בהיותו במערה תפלה, ועולתה קפצה פיה, שלהמדרשים הם חסרים, איש תפלה. איש עולתה, ובאמת א"צ לזה. שהמקרה המתדבקת ומתעצמת עם עצם נושאה עד שלא תפרד ממנו בשום פעם אז גוברת עליו בענין גם בשם, וטעם אני תפלה. כ"כ אני דבוק בתפלה עד שכל הקנאים הפוגעים בי אינם מזיזים אותי ממקומי ומעניני לבלי התפלל. ומצד זה ההתעצמות תאר א"ע בשם תפלה במקום תאר מתפלל, לתדירות תפלתו, ועל כוונה זו אמרו רבותינו הקב"ה נקרא משפט לא שופט (עמ"ש בעיון תפלה, המלך המשפט, ובראשית ד' ז' חטאת רובץ) כן אמר כאן ברכה במקום מברך. להורות שהברכה תתדבק ותתעצם בך עד שלא תפרד ממך בשום פעם:

פסוק ג

ונברכו בך. לא מצאנו לשון ברכה בכל המקרא כ"א בבנין הכבד הדגוש ובהתפעל שגם הוא דגוש ולא מצאנוהו במשקל קל לעולם כ"א בתיבת ונברכו, לכן אמר רוו"ה שהוא מלשון מבריך ומרכיב כלומר בך יתערבו משפחות שרי הארץ ולא תחשב כנכרי וגר ביניהם, לפיכך כתיב משפחת האדמה וכפי' הרשב"ם לקמן (כ"ח י"ד). וכ"ד רבותינו (יבמות ס"ג) שתי בריכות טובות יש לי להבריך בך רות המואבי' ונעמה העמונית:

פסוק ד

וילך אתו לוט. דאתחבר עמי' בגין למילף מעובדוי, ועם כל דא לא אוליף כולי האי (מכדרשב"י ע"ח ב') יסוד דבריהם מדלא אמר עמו כ"א אתו, כמש"כ באחרי הפרד לוט (י"ג י"ד):

פסוק ו

ויעבר אברם בארץ. נכנס לתוכה כפירש"י, כי יש הפרש בין לשון עברה שאחריו שימוש מלת את ובין אשר אחריו שימוש הבי"ת, כי עם מלת את ענינו העברה מקצה לקצה כמו

ויעבור את מעבר יבק, ויעבור את הנהר, אבל עם שימוש הבי"ת ענינו הכניסה לארץ גם ההתהלכות בארץ דוגמת ויעבור בכל ארץ מצרים, ולפי שאמר בפסוק הסמוך שכבר באו עד גבול ארץ כנען לכן פירש"י ויעבור נכנס לתוכה (רוו"ה):

עד מקום שכם. בעבור שמ"ם מקום בשו"א סמוך אל שכם, לכן ברור כי שכם הוא שם איש לא שם מקום, וטעמו מקומו של שכם, ולא מצאנו בכל המקרא שיאמר מקום ירושלים מקום ציון וכדומה, כמו שלא תאמר עיר ירושלים עיר ציון כמ"ש הרשב"ם לקמן (ל"ג י"ח), לכן פי' הראב"ע שמשה קראו כן בשם הנודע בימיו כי בימי אברהם עדיין לא נולד שכם (הנ"ל):

פסוק ז

ויבן שם מזבח. אין ספק שלא בנה ברשות שאינו שלו בלתי נתינת רשות בעליו לבנותו. וגם עד שלא היה לו חשש שבעזבו את המקום הזה ישמשו אנשי המקום את המקודש להש"י לתשמישי עצביהם, וזה לא היה אפשר לו רק אחר לימדו את העם דעת השם והכירו דעותיהם המשובשות ונתנו לב לעזוב אותם ולהאמין בבורא עולם, ודבר גדול השמיענו הכתוב בבנין המזבח להודיענו שכבר השתדל עם תושבי העיר להודיעם דרך האמת ויסורו מדרכיהם הנשחתות ויטו שכם אחד להודות ביחידו של עולם:

פסוק ח

והעי מקדם. בכל המקרא כתיב העי בה"א הידיעה שלא כמנהג שם עצם פרטי, כי לא יתכן לומר האברהם הירושלים, ואמר הרד"ק נראה כי עיר אחרת היתה ששמה עי אבל היתה גדולה מאחרת וידועה לפיכך נזכרת בכל מקום עם ה"א הידיעה, ובערי בני עמון היתה עיר ששמה עי כמו שאמר (בירמיה מ"ט ג') שודדה עי עכ"ד, אמנם מה יענה על זבח וצלמנה בקרקר (שופטים ח':י') אשר פתחות הבי"ת תורה על ה"א הידיעה. ולא מצאנו בכל המקרא שיהיה שם קרקר אחר עד שהוצרך להודעה, לכן יותר נראה כי עי גם קרקר אינם שמות עצמים כ"א שמות תוארים, ונקראו כן ע"ש מקריהם, וידענו כי עי לשון חרבה ושממה הוא, ובנו שם בחרבה עיר וקראו לעיר בשם החרבה, וכן קרקר לשון הריסה הוא, ועל שמות מקומות כאלה ודאי נופל עליהם ה"א הידיעה, ואולם על עיר הנקראת על שם הבונה לא יפול ה"א ידיעה (הנ"ל):

ויקרא. ת"א וצלי, וי"מ לשון הכרזה, כמו ויקראו לפניו אברך (בראשית מ"א:מ"ג) שהיה מכריז ומפרסם אלהותו ית', ולסבה זו נטה אהלו בין שתי עירות גדולות בית אל ועי למען ירבו הבאים לשמוע בקראו בשם ה', ובב"ר תרי לשני, ויקרא צלי, ד"א התחיל מגייר:

פסוק יא

הנה נא ידעתי. הנה נא הגיע השעה שיש לדאוג על יפיך ידעתי זה ימים רבים כי יפת מראה את (רש"י) לדבריו מלת ידעתי נפרד מן הנה נא ומחובר עם כי אשה, וזה אינו לפי הטעם דמלת ידעתי מוטעם בז"ק, גם לא ידעתי לכוין ענין הדאגה בלשון הנה נא, לכן נ"ל כי מלת ידעתי הוא מענין ידע תדע פני צאנך (משלי כ"ז:כ"ג) שטעמו נתינת הדעת על הדבר ושימת כוונה ומחשבה להשגיח עליו היטב (בעדאָכטיג, בעזאָרגט, אויפמערקזאם). כלשון התלמוד יהב דעתיה ומדכר, וטעם הנה נא ידעתי, עתה הגיע השעה שאני מוכרח לתת דעתי ומחשבתי איך אתנהג (איך מוסס נון בעדאָכטיג זיין. בעזאָרגט, אויפמערקזאם) ומבאר סיבת דבר זה ואמר, כי אשה וגו'. והרגו וגו', כלומר יען שיפת מראה את בנקל יסובב מזה בין שטופי זמה והרגו אותי, מלת כי כמלת יען על הסבה, כמו כי עשית זאת ארור אתה, כי שמעת לקול אשתך ארורה האדמה, העשי' והשמיעה הם סבות הגורמות עונש הארור לכן הקדים לפניהם מלת כי, כן כאן היופי היא סבה להריגה הקדים לפני' מלת כי:

פסוק יג

אחתי את. ירצה הסכם בדעתך הסכמה אמתית לבלי היותך לי עוד לאשה רק כאחותי ופנויה ובזה לא תהיה מצדך ביאת איסור כלל, ואציל את נפשי ממות. כי אין לדמות ענין האישות שהיה נוהג קודם מ"ת למה שאחריו, כי קודם מ"ת היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא להנשא מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו ובין עצמו ותהיה לו לאשה (כמו שכתוב הרמב"ם ריש הלכות אישות), גם אז לא היה נוהג הגירושין בשטר כריתות, רק משיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה, ואין הדבר תלוי בו לבד אלא כ"ז שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין (כמ"ש הרמב"ם פ"ט ממלכים ה"ח), והוא מב"ר פי"ח שאין להם לבני נח גרושין או ששניהם מגרשין זא"ז אשתו מגרשתו וכ"ה בירושלמי, הנה בזה עצת אברהם היא נכונה מאד, כי לא היה דרך אחרת לפניו להציל את נפשו ממות ולהצילה גם היא מעשות בה המזימתה, כי גם אם הערה למות נפשו בזה לא היה מצילה מלהתעולל בה, לכן התיעץ עם שרה אשתו שבהלקחה בע"כ לאחד הנבלים, יתרצו שניהם להתיר קשור האישות והנשואין שביניהן ולא תהיה רק פנויה המותרת לכל העולם: ואף שבכל התורה שמר את התורה כתקונה, בחר בזה להתנהג כדין בני נח, כי לא היה מצווה במצות התורה וכמו שנשא יעקב שתי אחיות ועמרם נשא דודתו, לפי שראו בעין חכמתם התועליות הגדולות שיתילדו מזה (כמ"ש בס' נפש החיים למר"ח וולאזין בשער א' פכ"א), ככה שינה אברהם בזה להתנהג כדין מצות בני נח להצלת נפשו. ועוד שלא היה לו מקום קבוע לישב בו, כי כל פעם

היה נוסע ממקום למקום, לא היה אפשר לו להתנהג בכל פעם עפ"י ד"ת לפוטרה בגט ולהחזירה, לכן עשה עכ"פ מה שמחויב בו מדין ב"נ, וכמ"ש (וירא כ' י"ג) ואמר לה וגו' אל כל המקום אשר נבוא שמה אמרי לי אחי הוא, ובאמת כשלא היה לו סבות המונעות כאשר בא עליו הצווי לשמוע בקול שרה, ולגרש את הגר התנהג כד"ת, ככתוב (וירא כ"א י"ד) וישלחה שתרגם בו יב"ע ופטרה בגיטא, ולפי שלא היתה שרה מגורשת רק מדין ב"נ לא מד"ת, לכן הותפס אבימלך לאמר לו, והיא בעולת בעל: ולשון

אמרי נא אין במכוון בו אמירה בעלמא הפך האמת, שתשקר אישיות שבה ותאמר אחותו פנויה אני לבד. אבל מכוונו אמירה אמתית, שאין לה לאברהם שום התקרבות אחרת רק שהיא אחותו והיינו בהפרדה באמת ממנו ואינה רוצה להיות עוד לו לאשה, כי בכמה מקומות ישמש לשון אמירה על הוית הדבר והשתנותו ממעמד זה למעמד אחר לא על אמירה ריקנית, כמו קדוש יאמר לו (ישעיה ד') כלומר קדוש יהיה (הייליג גענאננט וועדען, הייליג זיין), עיר ההרס יאמר לאחת (שם י"ט) רצה לומר עתידה להיות הרוסה וחרבה, משרתי אלהינו יאמר לכם (שם ס"א) פירש יהיו משרתי, לא יאמר לך עוד עזובה לא יאמר עוד שממה (שם ס"ב) רצה לומר לא תהיה עזובה ושממה, יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני (הושע ב') פירש לא תהיה בתואר לא עמי, כל לשונות אלה של אמירה יורו על הויתם והשתנותם ממעמד זה למעמד אחר. וטעם הנחת שם אמר גם על השתנות הדבר ממעמד למעמד הוא, כי עיקר שרש אמר שתי אותיות מר לשון תמורה, כמו ולא ימיר אותו כמ"ש רש"פ, שבאמירה יש בה המרת מעמדות, ממעמד הדומי' למעמד הדבור, כי בדומי' ישאר האדם במעמד אחד פשוט, וכל שיעתק אל הדבור הנה הוא ממיר את מעמד השתיקה במעמד הדבור, והונח שם אמר ביחוד אל הדבור השכלי, מפאת שיש בו תמורות בציורים וענינים שכלים (ועוד שבדבור ואמירה יוצא האדם ממעמד בע"ח מחוסרי הדבור ויבא למעמד בע"ח מדבר, כי בזה לבד האדם מובדל מכל בע"ח וזהו מעלתו העיקרית להיותו נפש חי רוח ממללא), וכן נקרא הענף המחליף באילן היוצא במקום ענף הנכרת אמיר, כמו שלשה גרגרים בראש אמיר, כעזובת החורש והאמיר (ישעיה), והוא ממלאכת הגנים כשרואין איזה ענף שכמעט אבד כחו אז כורתין אותו כדי לתת מקום להצמיח משם או סמוך לו ענף חדש והוא הנקרא אמיר, והוא ג"כ מלשון תמורה וחליפין, כטעם אם יכרת ועוד יחליף, והפעל מן אמיר יתאמרו כל פועלי און (תהלים צ"ד) דהיינו שיעלו אמירים חדשים, שיצמיח מעלתם אחר שהיו דכאים ושפלים, (או יתאמרו, ימירו ויחליפו ממעמד רשעה זו אל מעמד רשעה אחרת ע"ד היום אומר לו כך ומחר אומר לו כך עד שילך ויעבוד לזר, ובזה דומה לרישא דקרא ידברו

עתק, כלומר ידברו תמיד להעתיק ולעקור עצמם (פאָרטריקקען) ממה שעומדים בו מן המדות הטובות והמעשים הנכוחים יתרחקו להתנועע מהם, וכן ילכו הלוך ופחות עד שנשארים ערום מכל מדה נכונה). וכמוהו את ה' האמרת היום, וה' האמירך. וממה שמצאנו לשון אמירה בלא אל"ף ולעמשא תמרו (ש"ב י"ט) ימרוך למזימה (תהלים קל"ט) יש סמך לדברים אלו שעיקר שרש אמירה הוא מר, וכן כאן אמרי נא כולל ג"כ השתנותה ותמורתה ממעמד האישות אל מעמד פנוי', שאיננה קרובה אליו רק מצד האחיות (נעננע דיך עהעענטזאגענד), ולמה שפירש"י את ה' האמרת וה' האמירך לשון הבדלה והפרשה, יש לכלול במאמר אמרי נא גם ענין ההפרשה והבדלה מן קשר האישות, ועמ"ש ריש ויקרא במלת לאמר:

למען ייטב לי בעבורך. ר"ל ישיגני טובה בענין הנוגע אל עצמך וגופך (אין בעטרעפף דיינער), דוגמא לזה ארורה האדמה בעבורך (בראשית ג':י"ז) שפירושו האדמה תהיה ארורה כדי שיגיע לך צער ונזק ממנה, וכן כאן באמרך אחותי את תהיה הכנה וסבה גורמת אל השגת טובה גדולה, והטובה הגדולה היא

בעבורך ר"ל בענין הנוגע בך, כי אף אם תבעלי לאחד מהם לא תהיה מצדך נבלה וטומאה, כי פנויה תהיה כאשר נסתלק ממך איסור האישות והרי את מותרת להם, אבל אם נפרש ייטיב לי בעבורך, שבסבתך ייטיבו עמדי, ואת תהי' סבה להשיגי מהם מוהר ומתן, תהיה התמיה הגדולה על אברהם אבינו אהוב ה' איך יסכים שאשתו הצדקת עם ערלים תשכב, עם התוחלת לקבל מתנות כשיבואו עליה ויחללוה והיא בעולת בעל והוא משבע מצות בני נח, ורמב"ן אמר שבאמת חטא חטאה גדולה בזה עד שנגזר על בניו גירות ד' מאות שנה, ואין נראה כן מדעת רבותינו שמנו (אבות דר"נ פל"ג) ענין זה בכלל י' נסיונות שנסה בו הקב"ה את א"א והוא עמד בכולם, ואם היה בו עון אשר חטא איך יחשבוהו לו לזכות, וכן ממה שאמרו במדרש ע"פ ויזכר אלהים את אברהם וישלח את לוט, מהו זכירתו של אברהם על לוט, ששמע לוט שאמר אברהם במצרים על שרה אחותו היא ולא גילה הדבר לפיכך חס הקב"ה עליו, מבואר מזה דעתם שלא חטא אברהם בזה מאומה, ועוד דגזירות גירות ארבע מאות שנה שבברית בין הבתרים היה מוקדם לזמן ירידתו למצרים חמשה שנים, כי פרשת ברית בין הבתרים היא מוקדמת לפרשת לך לך לדעת רבותינו, כמו שיבא לפנינו. גם ממה שאמרו בשכר ששתק לוט על אומרו אחותי היא נעשה כבנו וירש ארץ עמון ומואב (ערש"י דברים ב' ה'), הנה אין חטא באמירת אברם. גם מלת בעבורך מתנגד לפירוש זה, כי מדרך הכתובים להשתמש במלת בעבור עם המושג המתאחר, כמ"ש (בפ' בא, בעבור זה עשה ה' לי), ולדבריהם

יהיה מלת בעבור כאן על הסבה הגורמת, וזה הפך הוראתו. ועוד לפירושם איך יקדים אברהם הרווחת מוהר ומתן שהוא הטפל ויאחר בהצלת נפשו מן הסכנה שהוא העיקר. ומלבד זה יש לעורר עמ"ש רש"י ייטב לי יתנו לי מתנות, ממה שפירש (בפ' שמות א' כ') כשהיו"ד מנוקד בציר"י הוא לשון הפעיל, וכשהיו"ד בחירי"ק הוא לשון יפעל כגון וייטב בעיניו לשון הוטב, ע"ש. דעתו מבוארת שם כי ייטב ביו"ד חרוקה היא פעולה בלתי יוצאת לזולתה אבל עומדת בעצמה, וטעם ייטב לי יהיה טוב לי (עיין בדברי רוו"ה בכי תשא ל' ל"ב על לא ייסך - וכן מ"ש רש"י ולאברם היטיב בעבורה, היטיב פרעה, אינו מוכרח, כי מצאנוהו גם עומד, התיטבי מנא אמון (נחום ג') דתרגומו האת טבא, וכן כי ייטיב אל אבי (ש"א כ') פי' יהיה טוב אל אבי (ע"ש רשב"ם) כן נמי לאברם היטיב פי' לאברם היה טוב (וואר וואָהל):

פסוק טז

ויהי לו צאן. אם פרעה נתן לו הצאן והעבדים היה ראוי לומר ויתן לו כמו שנאמר באבימלך, גם לא יתכן לקרוא טובת הנאה אם נתן לו מתנה גדולה כזו עבדים שפחות צאן בקר וגמלים, והנה במלך סדום שהיה נותן לו את הרכוש לא רצה לקבל ואיך יקבלם מפרעה, אבל פירוש ויהי לו צאן כלומר נשאר לו, כענין יהי לך אשר לך, ר"ל שלא לקח ממנו את אשר היה לו, ולכוונה זו אמר אח"כ וישלחו אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו לומר שלא לקחו משלו דבר (רב"ח ורא"ש) וכתיב"ע והוו לי' מדילי':

פרק יג

פסוק ח

אל נא תהי מריבה. יש הבדל בין ריב ומריבה, ריב שם הפעולה, ומריבה שם הענין שבשבילו הריב (שטרייטזאכע) (רוו"ה):

כי אנשים אחים אנחנו. כל אנשים שבמקרא יורה על חשובים כלם אנשים ראשי בנ"י (שלח י"ג ג') ונתת לאמתך זרע אנשים (ש"א י"א) ערש"י, ונתן שתי סבות למניעות המריבה, הא' שהמריבה מצוי' בין פחותים ונבזים לא בין חשובי ערך, הב' מצד קרבת משפחה ראוי קרבת הדעת ואהבה זה לזה לא פירוד הלבבות ומריבה, (מאֶננער, פערוואנדטע זינד ווירן) והאשכנזי השמיט לתרגם מלת אנשים כי מיותר הי' בעיניו:

פסוק ט

אם השמאל וגו' ואם הימין. תרגומו אם את לצפונא וכו' ואם את לדרומא, וכן יאמרו המפרשים, אם אתה תבחר השמאל, ולא ניחא לן בהוספת דברי' על לשון המקרא, גם הי' יכול לומר בלשון נוכח אם תשמאיל ואם תימין לכן נ"ל שאין כאן חסור לשון כי מלת לפניך ישרת גם כאן. וזה,לפניך אין פירושו קדמך (פאָר דיר) הפך האחור, אבל

פירושו נטיית המחשבה והרצון לבחור בו (ריכטונג, וועבדונג) מענין לא פנה אל רהבים, כי פנה אל אלהים אחרים. לכן ישמש מלת פנים על הבקשה (פערלאנגען, וואונש) כי פניית הדעת מתחייבת אל הבקשה. וכל המבקש דבר פונה דעתו ומחשבתו על כל צדדי הענין ויחפש סבות נכוחות המביאות אל השגת המבוקש, מזה אמר (וירא י"ט) נשאתי פניך ר"ל קבלתי מבוקשך, וכן אודנו ישועות פני (תהילים מ"ג:ה') הוא ית' המושיע בכל דבר שאני פונה לבקשו (עמ"ש ואתחנן זיי"ן יו"ד אל פניו ישלם לו) ויאמר כאן, כל הארץ לפניך, ר"ל כל הארץ היא לפניית דעתך עליו למלא מבוקשך (דאס גאנצע לאנד שטעהט צו דיינעם וואונשע) אם השמאל אם הימין, ר"ל כל אחד משני הצדדים האלה היא לפניך, ר"ל למלאת מבוקשך, כי מלת לפניך תשמש גם לאלה. על הה"א שבמלות ואימינה ואשמאילה יאמר רוו"ה שהן נוספות. וכבר עוררנו בכמה מקומות כי כל ההי"ן שבפעלים שיחשבים המחברים לזרים אינו כן. כי יורו כולם על עשיית הפעולה ברצון טוב ובנפש חפצה, וכן כאן אמר אברהם, בלב טוב אקח אותו הצד שהוא כנגד הצד שתבחור אתה, אף שיהי' הרבה גרוע מצדך:

פסוק י

כי כלה משקה. ענינו בעלת משקה, והוא שם דבר תחת שם תאר (רד"ק), ויותר מסתבר לפרשו בלא תוספת ובלא חסרון, ומשקה שב על הירדן, והרצון הירדן הי' משקה כולה (הנ"ל):

כגן ה'. שאינו צריך להשקות כי הנהר משקה אותו כמ"ש ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן, וכן ארץ מצרים הנילוס עולה ומשקה אותה כידוע עוד היום, (רוו"ה):

פסוק יא

ככר הירדן. ת"א ויב"ע מישר ירדן. לרש"י (לקמן י"ד ו') מישור של ירדן ככר שמו, אבל לרמב"ן שם ככר הירדן, לשון מישור ממש הוא, וכן יקרא בלה"ק שהנהרות מתפשטים בהם במרוצת המים הנגרים השוטפים שם, ולכן אמר, ואל תעמוד בכל הככר ההרה המלט. וכן כר נרחב, לבשו כרים הצאן ועמקים יעטפו בר פעמים יכפלו המלה, ופעמים יסירו הכפל, כמו בת עין, ויקראו ג"כ השלוחים המהירים בשם זה לכרים ולרצים, וכן בכרכרות שם לגמלים המריצים שהזכירום בתלמוד, גמלא פרחא, וממנו מכרכר בכפולין, וכ"ד הרד"ק, ככר ענינו מישור. ולשון הרש"פ שרש ככר כר שהנחתו ראשונה על שטח דשן ושמן שהבהמות הרועות בו מתפטמות ביותר, כמו כר נרחב (ישעיהו ל':כ"ג), לבשו כרים הצאן (תהילים ס"ה:י"ד), והצאן הרועות בו נקראו בשם התאר כרים, עם חלב כרים (דברים ל"ב:י"ד), מדם כרים ועתודים (ישעיהו ל"ד:ו'), ע"ש שרועים על הכר. ונקרא השטח הטוב והדשן כר מלשון כרי' וחפירה ע"ש שחופרין

וכורין סביביו חריץ עמוק להפליט ממנו לחלוחית המים המעופשים והחמוצים המפסידים את הזרע, לפיכך נקרא כר (אבגעשטאָכען), אלא כשהוא קטן במדת שטחו יקרא כר, והעוסק בעבודת הכריה יקרא אכר, כמו אכר וצמדו (ירמיהו נ"א:כ"ג), אכרים וכורמים (דברי הימים ב כ"ו:י'). אמנם כשהככר גדול הרבה ומתפשט לארכו ולרחבו ביותר אז נקרא ככר (אויע), כי כפלת הכ' של ככר להוראת ההפלגה והרבוי כדרך כל הכפולים, שהכפלתם מורה על רבוי הדבר והפלגתו, כגון כרכר, פתלתל, אדמדם, ושם ככר להוראת גודל הכר וקבוץ כרים הרבה, ועל שהי' כל שטח האורך הירדן מושך כולו כר נרחב, לכן נקרא ככר הירדן:

ויסע לוט מקדם. ידענו כי ככר הירדן מזרחי לבית אל ולעי, והם היו בין בית אל ובין העי, ואם כן מאי מקדם? ודברי רש"י כאן תמוהים שהם הפך המציאות וכבר העיר עליהם הרא"ם, ולזה כתבו המפרשים שאין מקדם מקדם העולם כי אם מקדם בית אל, כלומר שנסע מן המקום אשר קראו קדם לבית אל למזרח העולם. ובאור מקדם כמו בקדם רצה לומר מצד קדם של א"י ואחד משמושי המ"ם לשמש במקום בי"ת, והוא דוחק גדול, ונראה דלזה תרגם אונקלס מקדם בקדמיתא, ענין קדימה בזמן, להודיע כי לוט הקדים עצמו בבחירת מקום שבתו להתרחק מאברהם, ומצד המוסר הי' ראוי אליו להמתין ולהשאיר לאברהם הבחירה באיזה צד יבחר למקום שבתו:

פסוק יד

אחרי הפרד לוט. כ"ז שהרשע עמו הי' הדבור פורש ממנו (רש"י), ולעיל שהי' לוט אצלו וכתיב (י"ב ז') וירא ה' אל אברם, באותה שעה כשר הי' (תוס' בחומשי אמסטרדם), ובזה נכון דלעיל (י"ב ד') כתיב וילך אתו לוט, וכאן (י"ג א') כתיב ולוט עמו, כי בעת רשעתו שהלוכו עם אברהם אינו רק כטפל לגבי עיקר לכן אמר עמו, אמנם בעת כשרותו יאמר אתו שיורה על ההשתוות. עמ"ש בחיי שרה ורגלי האנשים אשר אתו:

פסוק טו

לך אתננה. לא הנחילה בפועל לאברהם רק לזרעו, וטעם לך ולזרעך, אתה תחזיק במתנה מעכשיו להנחילה לזרעך, כמ"ש רבותינו ירושה היא להם מאבותיהם (רמב"ן) וגם אברהם עצמו הי' בעיני התושבים נשיא אלהים ונשוא פנים (רע"ס).

פסוק טז

למנות את עפר. לא נוכל לפרש למנות ענין מספר ומנין דהא מבואר במופת שיש מנין ומספר לעפר הארץ כמ"ש החכם ר"י קנדיא בס' האילים, אבל מלת למנות פי' ענין חשיבות (שאָטצען) מן ואחריתו יהי' מנון (משלי כ"ח), וטעמו היש אפשרי להגביל חשיבות עפר הארץ, גם זרעך ימנה ככה יהי' חשיבות זרעך, כלומר כחשיבות עפר הארץ

לתועלת העולם לענין חיים הגשמים ככה יהי' תועלת זרעך ליושבי תבל לענין חיים הרוחנים, שבאמציעותם יכירו וידעו כל יושבי תבל את האלהי' האמתי, דומה לזה אמרו במכדרשב"י (משפטים ק"ה) והי' זרעך כעפר הארץ מה ההוא עפר עלמא מתברך בגיני', ובמדר' (רבה) אמרו על ושמתי את זרעך כעפר הארץ מה עפר הארץ מסוף העולם ועד סופו כך בניך יהיו מפוזרים מסוף העולם ועד סופו ומה עפר הארץ אינו מתברך אלא במים אף ישראל אינם מתברכים אלא בזכות התורה שנמשלה למים ומה עפר מבלה את כלי מתכות והוא קיים לעולם כך ישראל קימים לעולם, ומה עפר עשוי' דיש אף בניך עשוים דיש. (עמ"ש בבלק במי מנה עפר יעקב) ועמ"ש בבשלח (ט"ז ט"ו) מן הוא:

פרק יד

פסוק ה

את רפאים. ספור המלחמה שעשו ארבעה מלכים את החמשה ושארבעה הכו את רפאים והזוזים והאימים והחורי, נראים דברי מותר, אחר שלא הי' בענין זה פעולה נמשכת לאברהם, והי' הספיק לומר ויצא מלך סדום ומלך וגו' ויערכו מלחמה בעמק השדים את כדרלעומר וגו', וכל שאר הספור אין בו צורך כלל, ואמר הרא"ש שבא להודיע שאלו המלכים נצחו במלחמתם את רפאים הזוזים והאימים והחורי, ואלו הם אשר ניתנו לבני לוט ולבני עשו (כנראה בפ' דברים), והורה לנו שבדין ירושה באו בני לוט ובני עשו אל המקומות האלה, אחר שאברם נצחם הרי כל מה שכבשו באותה מלחמה זכה בה אברם, ועשו ולוט ירשו אותם מאברהם, לזה בא הספור מלכידת אותן העיירות.

פסוק ט

את כדרלעמר. אין מלת את כאן לסימן הפעול כי אמר אחריו ארבעה מלכים את החמשה, גם אין טעמו כטעם עם, אמנם הוא לסימן הפועל כמו ובא הארי ואת הדוב (שמואל א י"ז:ל"ד) ואת מלכינו שרינו (נחמיה ט':ל"ד) וכ"נ מן המסורת (רוו"ה):

פסוק י

וינסו. לשון ניסה נופל על סור האדם מן המקום מפני היזק הווה או מפני רודף, ובזה הוא נבדל מלשון בריחה שזה נופל על סור האדם מאיזה מקום ואין רודף וזה מדאגת היזק עתיד:

ויפלו שם. מרצונם נפלו להחבא שם, כענין על פני כל אחיו נפל, וכן כל ויפל על פניו, שהרי הבארות הנזכרים לא היו מלאים טיט אלא על שם שמוציאים מהם אדמה לעשות טיט (הנ"ל):

פסוק יב

בן אחי אברם. כבר ידענו מי הוא לוט, ולא בא הכתוב כאן רק להודיענו שלא לקחו את לוט ורכושו מסבת היותו נכלל תוך שאר יושבי העיר ההיא רק לסבה פרטית שבו, כי רכוש כל שאר התושבים לקחו משנאתם אותם לסבת מרדם בהם ולהלחם עמהם. אבל את לוט לקחו לסבת היותו בן אחי אברם, ואברם להיותו חולק עליהם באמונת אלהות ופרסם ברבים אמונה הכוזבת אשר עמהם לכן שנאוהו כל האומות, כמו שאמר מלכי צדק, אשר מגן צריך בידך, ובפרט אמרפל מלך שנער, שהוא נמרוד לרבותינו, והוא אשר חרץ משפט מות על אברם להפילו בכבשן האש באור כשדים על ששיבר האלילים, ואין שנאה כשנאת הדת, לכן כאשר מצאו את לוט שבו אותו ואת רכושו למען הכעס את אברם. ויתכן שבכונה לא המיתו את לוט רק השאירוהו בחיים, פן ישתדל אברם לפדותו מהם, עי"ז יבוא גם הוא לידם וימצאו מקום להנקם גם בו, ובמכדרשב"י (פ"ו ב') כל ההוא קרבא בגיני' דאברהם הוה מאי טעמא בגין דהוה אברם אפיק בני עלמא מפולחנא נוכראה ואעיל לין בפולחנא דקב"ה:

פסוק יג

לאברם העברי. בשאר מקומות לא הוזכר רק שם אברם לבדו וכאן צירף גם שם יחוסו שהוא עברי, כי רק מבחינה זו התעורר הפליט להגיד הדבר אליו, להיותו עברי, שהתעורר להחזיק באמונת אחדות אלהות הפך דעת אמרפל שהוא נמרוד, מן המנצחים במלחמה זו, ואשר מסבתו הוכרח אברם לעזוב ארץ מולדתו, וזה יהי' סבה גדולה לעורר את אברם שונאו לעמוד נגדו וליקח את נקמתו ממנו:

לאברם העברי. בב"ר איתא שלשה דעות בטעם שם עברי, הא' שהוא שם משפחה להיותו מבני בניו של עבר, הב' שהוא שם מקומי להיותו מעבר הנהר ושהוא מדבר בלשון עברי (כי שאר האומות שינו את לשון העברי המוקדם בלשונות אחרות לדעת רבותינו וקבעו להם כל אחד לשון לעצמו ככתוב נפרדו איי הגוים בארצותם איש ללשונו אמנם אברהם החזיק בלשון זה), ודעה שלישית כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחד. כי שם עבר ישמש גם על שני הפכים המתעצמים בדבר שלישי, כגון שני בעלי דינין המתעצמים בדין, הנה נושא המשפט שביניהם הוא דבר ממוצע אשר עליו תערובות טענותיהם, והם עצמם יקראו עבר אחד מזה ועבר אחד שכנגדו, או צדדים צד אחד מזה וצד א' שכנגדו, כבשמואל (א' י"ד) אתם תהיו לעבר אחד ואני ויונתן לעבר אחד, ואברהם להיותו חולק עם אנשי דורו אודות האמונה האמתית, וזה היה דבר הממוצע בין שני הצדדים, ואברם היה הצד שכנגד בכל דורו החולקים, על שם זה נקרא עברי (דער נעגענזייטיגע), כי עבר ישמש ג"כ כמו מול ונגד, כביהושע (כ"ב י"א) על עבר בנ"י

(ובמת"כ לא פי' כן). ואין ספק שדעה זו האחרונה להיותו כשם תואר לאברהם לעמוד יחידי בעולם בצד מתנגדת לכל אנשי דורו מכחישי אל, הוא יותר עיקרי אליו, משנאמר שהוא שם משפחה או מקומי לבד, גם לא יתכן לומר שעיקר טעם הנחת שם עברי יהי' לבד לשם משפחה, כי מדרך הכתובים לייחס את הבלתי נודע באיש המפורסם ממנו ביותר, כמו קיש אבי שאול, מייחס קיש הבלתי נודע בשאול המפורסם מאד, אמנם אברם להיותו המפורסם לנו בכתובים במעשיו הנכבדים יותר מעבר, אשר רק מצד הקבלה ידענוהו לנביא, איך ייחס אברם הנודע בעבר הבלתי נודע, וכן לא יתכן לומר שטעם העיקרי יהי' מצד מקומו, הלא גם שאר אומות רבות הי' תושבי עבר הנהר (כבמלכים א' ה') מלכי עבר הנהר, וזה לעד כי לא באו רבותינו רק להודיע כי גם מצד המשפחה והמקומי מוסכם הנחת שם עברי לאברם, אבל עיקר הנחתו עליו הוא מצד תארו הנכבד:

פסוק יד

עד דן. יקרא כן בימי השופטים כדכתיב ויקרא ללשם דן (יהושע י"ט:מ"ז), ומשה כתב כן בנבואה, וכמוהו מול הגלגל (דברים י"ב) כ"כ הראב"ע, ויותר מסתבר מה שתרגם הירושלמי ורדף עד דן דקיסריון, והוא ידוע לבעלי המסעות, ואיננו דן אשר בסוף תחום ארץ ישראל לצפונה, שזה הוא דן יען ככתוב (שמואל ב כ"ד:ו') ויבואו דנה יען ותרגומו ואתו לדן יען (רוו"ה):

פסוק יט

קנה שמים וארץ. כמו עושה שמים וארץ ע"י עשייתן קנאן להיות שלו (רש"י), ואלה שני פנים הם, כי יבוא לשון קנין בענין העשי', וכן כי אתה קנית כליותי, שיכפול תסכיני בבטן אמי, וכן הלא הוא אביך קניך הוא עשך ויכוננך, כי הלשון יאמר קנין בעשי', וההפך אשר עשו בחרן, ול"נ מלת קנה הוא לשון תיקון סדור הישרה והכנה, מענין מעוות לא יכול לתקן, תקן משלים הרבה (אָרדנען, אייניריכטען) וכשם תקנה ברבותינו (פעראָרדנונג) להכנה וגדר שלא יבא לידי קלקול, וגם בלא תי"ו אמרו (גטין וי"ו) שמע קן קולמסא קן מגילתא, והוא תיקון וחתוך הקולמס, תיקון החלקת הקלף להיות ראוים לכתיבה (ע"ש רש"י), וכן הלא הוא אביך קנך פירש"י תקנך בכל מיני תקון ובלשון ערבי יקרא להכנה קין, ואפשר שלזה יקרא מדור העוף קן צפור, להיותו מסודר ומוכן לשמירת האפרוחים והביצים בל יפלו לארץ ויתקלקלו, והוא ג"כ לשון תקנה וגם לרבותינו מלת קנה ענין תקון, כי אמרו (ב"ר פמ"ג) קנה שמים וארץ מוסב על אברהם שהוא תיקן את העולם מקלקול מעשיהם ומשבושי דעותיהם בהכירו לבני אדם מציאותו ית' והשגחתו עליהם (ע"ש ובמתנת כהונה וידי משה). וע"ד הפשט נסוב את המאמר

על הש"י, ויהי' טעם קנה שמים וארץ מקיים אותם על תיקונם הראוי, מאורות השמים וכל צבאם מתוקנים ועומדים בסדר הראוי ולא ישנו תקופת מהלכתם, וכן צאצאי הארץ וכל הברואים עומדים בתקונם ומכונם הראוי, (ובמכדרשב"י פ"ז) קנה שמים וארץ מלך העולם כי שם מלך הוא המוליך והמנהיג והמתקן ענין ארצי להישירם על מכונם וסדרם הראוי:

פסוק כ

מגן צריך. כי בתוך המלכים האלה הי' אמרפל שהוא נמרוד, והוא הוא המפורסם היותו צורר לאברם על אשר התעיב לעיני כל את האלילים, ובפרקי דר"א איתא, אמרפל וחבריו אמרו נתחיל ראשון בבן אחי אברם ואח"כ נתחיל בו, ובאגדה אמרו, חרב פתחו רשעים (אמרפל וחבריו) להפיל עני ואביון (זה לוט) לטבוח ישרי דרך (זה אברם):

פסוק כב

הרימתי ידי. רש"י פי' לשון שבועה מרים אני את ידי אם אעכב לעצמי מן השבי, ולא הבינותי וכי הרכוש דבר יקר כ"כ בעיני אברם עד שהוצרך שבועה לזרוזי נפשו לבלי קחתו, וכי לא יהי' זה בערך אדם גדול כאברם כשבועת שוא וחנם, ובמד"ר אמרי רבנן הרימותי עשאן שירה הד"א זה אלי ואנוהו אלהי אבי וארוממנהו, לדעתם הרימותי ענינו רוממות השיר והשבח, וכן ידי כמו תודתי כענין רום ידיהו נשא (חבקוק) שפירושו העליונים ישאו קול תודה (עמ"ש בירים משה ידו, ובפ' ותרומת ידיך), וטעם המקרא יהי' הרימותי ידי וגו' ארומם את אלהי השמים בקול שיר ותודה שלא אצטרך ליקח מכל אשר לך (האֶהען דאנק דאסס איך ניכט צו נעהמען דארף), כי ברכת ה' היא העשרתני ולא אצטרך לידי מתנת ב"ו, ואם אקח פי' שלא אצטרך לקחת, כמו אם יראו את הארץ שפירושו שלא יראו. ולולי דבריהם הייתי אומר לשון הרימותי ידי אל ה' מענין הרים יד במלך (במלכים א י"א:כ"ז) שהוא לשון מרידה, וטעם המקרא מרידה גדולה במלכו של עולם היתה חשובה בעיני אם אקח ממך מאומה (איך ווירדע מיך דער עמפאֶרונג פערשולדען זאללטע איך נעהמען), כי בזה היה נראה כאלו משים אני בטחוני באדם ולא במי שהעושר ממנו לבד [ומלת אל להוראת ההתנגדיות כמו הנני אליכם (יחזקאל י"ג:ח') דתרגומו הא אנא שלח רוגזא עליכון], וכן לשונם ומעלליהם אל השם (ישעי' ג' ח') פירש"י לנגדו ולהכעיסו וכן ויקם קין אל הבל אחיו כלומר נגדו. ולזה סיים, ולא תאמר אני העשרתי, שלא תאמר, הוי"ו במלת ולא במקום שי"ן כמו דבר אל בנ"י ויסעו שיסעו, ולפירוש זה מלת אם כפשוטו וא"צ לפרשו לשלילה, ואין הרימותי עבר תמורת בינוני מרים אני כלרש"י, כי באמת הוא פעל עבר תלוי (קאָניונקטיפום דוביטאטיפום) בראיית ח"פ שבה"א, כמ"ש הרוו"ה כי כל פעל עבר וודאי (פרעטעריטום אינדיקאטיפום) לעולם

ניקוד הה"א שלו בחטף סגו"ל למדבר בעדו או לנכח, כמו השיבונו אליך (לקמן מ"ד) הכינונו (דה"א כ"ט) הכינותי לו שם (ט"ו י"ב), כל אלה בספרים מדוייקים הה"א בחט"ס, וכולם עוברים וודאי בלא ספק ובלא תנאי, אבל פעל עבר תלוי ניקוד הה"א שלו בחטף פת"ח לעולם, כמו אם לא הבאותיו אליך (לקמן מ"ג), עד אשר אם הביאנם (במדבר ל"ב), אם הניפותי (איוב ל"א), כולם בחטף פת"ח ואין אחד מהם שפעולתם עברם וודאי כי כולם תלוים הם בראיית מלת אם שאצלם שהיא מלת התנאי:

פסוק כג

מחוט ועד שרוך. חוט הוא תכשיט של ראש (כבשבת חוטין שבראשי הבנות, והן חוטין של משי שקושרין בהם שערותיהן, שרוך נעל ת"א ערקת מסאנא רצועות המנעל, ובא ע"ד מכף רגל ועד ראש, ונעל לשון נעילה ונרתק הוא, וברוב הוא מקושר עם רגל והוא נרתק הרגל (שוה) ומצאנוהו על נרתק היד (האנדשוה) ושלף נעלו (רות ד׳:ח׳) מתורגם נרתק ידו (רוו"ה):

פרק טו

פסוק א

אחר הדברים. בהבדל שבין אחר ואחרי אית מחלוקות (בבראשית רבא פרשת מ"ג) יש אומרים כל אחר סמוך ואחרי מופלג, ואחרים אמרו בהפך, ורש"י תפש לו לעיקר כלשון ראשון:

במחזה. הוא הפחות שבלשונות הנבואה, וגם בבלעם בן הנכר נאמר כן, והוא כעין חזיון לילה וחלום, לכן אין לתמוה על החרדה שחרד אברם אחרי אשר הובטח פעם אחר פעם בזרע וברכה, לפי שזאת היתה לו כמדבר בחלום וחזיון, הלא תראה אחרי אשר נגלה אליו דבר ה' כאחד הנביאים כמ"ש והנה דבר ה' אליו, הנה באמת הי' באמון לבו ככתוב והאמין בה, (רל"ש). עמכדרשב"י פ"ח ב' ס"ת:

פסוק ב

מה תתן לי. פירשו בו מה תועלת יהיה בשכר שתתן לי אחרי שאני כערער בערבה ואני הולך ערירי בלי בנים, אין יוצא ואין בא בביתי זולתי אליעזר איש נכרי מדמשק ואינו לא מבית אבי ולא מארצי, ואותו הפקדתי על אשר לי, והנה אני ענוש ואבוד שכרי אשר הבטחתני בו כי איש נכרי יירשני. - והדבר מתמי' שאברהם ראש המאמינים יחוש על תועלת מדומה מי שיירש ממונו, כי אין ספק כי הבטחת שכרך הרבה מאד אינו על טובות זמניות הנחשבים לאין ותהו לכל הולך בדרך אמת אף כי לאברם אהוב ה', וכ"א (ברבה פ' זו) אמר הקב"ה שכרך הרבה מאד שכרך מתוקן לעתיד לבוא, ועוד יפלא אחרי שכבר הבטיח ה' לאברם לאמר (י"ג ט"ו) כי כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה

ולזרעך עד עולם ושמתי זרעך כעפר הארץ, למה האמין בהבטחות אלה ויתרעם כעת לאמר מה תתן לי ואנכי הולך ערירי, וכאילו הבן חשוב בעיניו יותר משכר עו"הב, ועוד איך יתיאש מן הבנים, הלא באותן הזמנים עיקר הולדת בנים היתה באותו סך שנים שהי' בו אז אברהם בן ע"ה שנים, וגם אביו הולידו בהיותו בן ע', לכן הנראה בכונת מאמר זה כמתמי' על עצמו ומשתומם על הבטחת שכרך הרבה מאד, אחרי שראה היותו במעמד הגרוע להיות נמנה עם מי שנאמר עליו בדרך עונש (ירמיהו כ"ב:ל') כתבו את האיש הזה ערירי גבר לא יצלח, הי' לבו נוקפו עליו פן אשמת נפשו סבבה עליו להיות נכרת מארץ החיים ולנוח בקהל רפאים, אשר מצד פשעם נגזר עליהם עונש כריתות הנפש וערירים ימותו, וכמאמר המשורר האלהי הנה נחלת ה' בנים וגו' אשתך כגפן פוריה וגו' בניך כשתילי זיתים וגו' כי כן יבורך גבר ירא ה' (ע' מכדרשב"י וירא ד' קט"ו ובויצא ד' קפ"ח), ולאיש אשר אשר אלה לו איך יתכן הבטחת שכרך הרבה מאד, והורה לנו הכתוב בזה גודל מעלת א"א איך הקטין בעיניו כל מעשי צדקותיו אשר עשה מימיו, והיתה הדאגה בלבבו פן מחסרון שלמות נפשו נחרצה עליו משפט עושה עול להיות ערירי, והיתה הבטחת השכר עליו כשני הפכים בנושא אחד, ולזה אמר מה תתן לי כמתמי' ? והוא דרך תימה, כמו מה עשית לנו ומה חטאתי לך, והכי איתא במכדרשב"י אמר ליה קב"ה לאברם אנכי מגן לך בהאי עלמא שכרך הרבה מאד בעלמא דאתי, מיד אתער אברם ברזא דחכמתא ואמר מה תתן לי דהא ידענא דלא יקבל אגר ולמיעל ביה בההוא עלמא בר נש דלא אוליד בר, ועל דא אמר מה תתן לי, דהא לא תתן לי דלא זכינא ביה דבר נש דלא זכה בבנין בהאי עלמא לא זכה בההוא עלמא לאלעלא גו פרגודא ע"ש. ובמדרש הנעלם (פ' כי תצא ד' מ"ז) כל מי שאין לו בנים בעולם הזה הוא כאילו לא נברא ולא היה ונקרא ערירי מן עוה"ז ומן עוה"ב:

ובן משק ביתי. א"ת בר פרנסא הדין די בביתי, ולדעת המפרשים שרשו שקק והוא מענין שוקק בו (ישעיה ל"ג) שענינו ההליכה בתמידות, וטעמו האיש שכל עניני הבית הולכים ומתנהגים על ידו, ורוו"ה אמר שהמ"ם שרש כמ"ם של מלך משך וטעמו הקביעות והתמידות במקום שלא יזוז משם, ומצאנו שם דבר ממשק חרול (צפני' ב'), וטעם בן משק ביתי הקבועה בביתי שלא יזוז משם. ויותר נכון נ"ל שהוא מענין משיקות אשה אל אחותה (יחזקאל ג':י"ג) שענינו התחברות ודבקות כלשון חוברות אשה אל אחותה (שם א' ט') וכן ותשק ידי לפי (איוב ל"א:כ"ז) הדבקתי ידי לפי לסותמו לפי שלא להוציא דבר משפה ולחוץ. וכן צדק ושלום נשקו (תהלים פ"ה) ורגיל במשנה משיקין מים במים (ביצה י"ז) כלומר התחברות מים במים. וטעם משק ביתי המחובר אתי והמדובק

באהבה עמדי (אנהאָנגער, פערבונדענער) נגד מה שאמר תחלה עירי שהוא מחוסר בן להשתעשע עמו כאב עם בנו, אליעזר עבדי הוא לי לחברת מרעים והוא לבדו אתי להשתעשע אתו באהבה. עמ"ש בוישק יעקב לרחל:

פסוק ג

הן לי. לדעת המפרשים יש גם במאמר זה תרעומות נגדו ית', והנה מלבד שאין לחשוד לאהוב ה' ע"ז, גם הוא מאמר מיותר, כי הם הדברים בעצמם שבמאמר הקודם, וככפל ענין במלות שונות, וגם הנגינה קשה שהפסיקה מלת לי בז"ק ממה שאחריו, כי הי' ראוי בטעם מחובר, ונ"ל שהתנהג אבינו הזקן בזה כמו שהוא ראוי לעובד ה' באמת, שיניח כל ענייו אל גזרת העליון ית' ולירא לבקש דבר פן לא יהי' בו תקנתו, לכן אחר אמרו תחלה ואנכי הולך ערירי, התעורר דעתו עליו בל יהיה נתפס בלשונו ובמשמעות דבריו אלה כתרעומות. לכן גלה דעתו כי נהפוך הוא, שבשמחה גמורה ובנפש חפצה הוא מקבל מה שנגזר עליו להיות ערירי, וזהו "הן לי" מלת הן משמשת להצדיק דברי חבירו (רעכטסאנערקענונגסווארט) כמורגל בדברי רבותינו האומר לחברו מנה לי בידך וא"ל הן. וכן לבן אמר ליעקב הן לו יהי כדברך שבמלת הן הצדיק לבן תביעת יעקב (עמ"ש בבראשית הן גרשת אותי, ובוישב הן אדוני לא ידע), וטעם הן לי משפט אמת וצדק הוא לי (עס געשיעהט מיר רעכט) שלא נתת לי זרע. ולפי המבואר (לקמן ט"ז ב' הנה נא עצרני) שהמכוון במלת הן והנה לשון הנאה הרגיל ברבותינו, יש לפרשו כן גם כאן, וטעם הן לי. הנאה יש לי במניעת נתינת זרע (אנגענעהם איזט'ס מיר) וזה יותר נכון, מתרצה אני בכל לב מה שהסכימה חכמתך העליונה עלי לבלי נתן זרע, כי אתה המטיב לכל בריותך טובות לבלי תכלית, ואם היתה לטובתי לא היית מונע ממני את הטובה הזאת, ובטוח אני שמניעת הזרע ממני הוא ממדת טובך עלי, כי פן לא יהיה זרע ברך ואינו הגון. וסמוכים לפי' זה מב"ר, דאיתא התם, אמר אברהם לפני הקב"ה רבש"ע אם עתיד להעמיד בנים שיכעיסוך מוטב לי להשאר ערירי. - ואחרי קבלו באהבה גזרת אלהים עליו במניעת הזרע התפלל על עבדו נאמן ביתו שהוא ישאר אחריו במקום זרע, עז"א "והנה בן ביתי" מלת והנה ישמש על הבקשה, כי כמו שישמש מלת הֵן להודעת קבלת דברי חברו ושייטיבו דבריו בעיניו (כמ"ש בשם רש"י ותיב"ע), ככה ישמש מלת הִנֵּה לבקשת קבלת הדברים לשומע ושייטיב בעיניו לשמוע ולהתרצות לדבריו, כמו (וירא י"ט ב') הִנֵּה נא אדוני, דת"א הנה בבעו, וכן כל הנה נא הואלתי (שבתפלת אברהם על סדום) תיב"ע הנה בבעו, ובמ"ר במדבר רבה ד, רי"ד ואני הנה לקחתי את הלוים, ואני הנה בשמחה וברצון. ואני הנה נתתי לך (קרח י"ח ח') תיב"ע ואנא בחדוה יהבית לך.

וכן כתוב רש"י שם בשם ספרי. ותרגום והנה בן ביתי וגומר (מאֶגע מיין הויזגענאסטע מיך ערבען). ויתכן שאין כונתו בזה ירושת הממון כ"א ירושת האמונה האמיתית, כי ענין ירושה הוא העתקת דבר מרשות לרשות, וישומש גם בענין הרוחני, כי על התורה הנעתקת מדור לדור ויוצאת מרשות האבות לרשות הבנים נאמר מורשה קהלת יעקב, ולהיות שאליעזר למד ממנו האמונה האמתית וכמו שספרו רז"ל שהיה דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים, וע"י אתעבידו ניסין לאברהם בדמשק, ושהיה זיו איקונין דומה לאברהם, ושהיה שליט ביצרו, ועליו אמרו, יפה שיחתן של עבדי אבות, יפה רחיצת רגל עבדי אבות. הנה למעלתו הגדולה הזאת מצאו אברהם ראוי להתפלל עליו להשאר הוא אחריו במקום זרע. אמנם הוא ית' הודיעו לא יירשך זה, כלומר האמונה האמתית לא תהי' נעתקת ממך ע"י אליעזר כי לא תתנחל אצלו אל זרעו אחריו. וכמ"ש בפרקי דר"א (פכ"ד) כי כל הנפש אשר עשו בחרן לא נמשך לזרעם אחריהם. והנה מדלא אמר בלשון עתיד "בן ביתי יירש אותי" הוראה ברורה שאינו מדבר מירושת הקנינים שאינם באים ליורש רק אחר פטירת המוריש, אבל אמר בלשון "יורש אותי" וזה על ירושה הרוחנית, כי אליעזר בחיי אברהם כבר נתעלה במעלה הנפלאה להשקות לאחרים מתורת רבו ולהודיעם ידיעות אלהיות, אמנם מידיעתו ית' שלא תתנחל ירושה הרוחנית הלזו גם לזרעו אחריו, לכן אמר לא יירשך זה, רק אשר יצא ממעיך הוא יירשך. הוא בעצמו יירש אותך ירושה הרוחנית לפרסם ברבים מציאותו ית' ואחדותו וכדומה ממדעות אמתיות, וממנו תתנחל ירושה זו גם לזרעו אחריו, כמו שאמר כה יהיה זרעך. שיהיו דומים לכוכבי מרום באיכותם להאיר ליושבי תבל אור דעת אלהים:

פסוק ה

וספר הכוכבים. מאמר וספור נראה כמאמר בטל, כי על דבר שעשייתו בלתי אפשרי במוחלט לא יאמר אדם לחברו עשה זאת, כי לא יוציא דבריו לבטלה (עמ"ש בפסוק אם יוכל איש למנות את עפר הארץ), ונ"ל כי מלת וספור הוא מקור אף שהסמ"ך בשו"א, כמו עת ספוד ועת רקוד, והמקור נקרא ג"כ שם הפעל (נאמען וועבי) והוראתו כשם דבר כמו עֲשה צדקה ומשפט (משלי כ"א:ג') במקום עשיית צדקה, קנה חכמה מה טוב (שם) קניית חכמה, וכן וספור הכוכבים כמו ומספר הכוכבים, והוא מחובר למה שאמר הבט נא השמימה, וטעמו יביט אל השמים ואל מספר הכוכבים (שטערנע צאהל) אם תוכל לספור אותם, ויתכן לומר ג"כ כי ענין ספירה שאמר כאן לא על הכמות כ"א על האיכות כמו כי עתה צעדי תספור (איוב י"א) וכל צעדי יספור (שם ל"א), שאין ענינם לדעת כמות מצעדי רגליו אבל ענינם העיון והשגחה על איכות צעדי והנהגותי וכן שבעה

שבועות תספר לך ענינם על כמות ואיכות הימים כמ"ש, וכן משמע ממה שסיים כאן לאמר כה יהיה זרעך, כי מלת כה לא מצאתיו על שיעור הכמות רק על איכות, כמו למה תעשה כה לעבדך, כה אמר עבדך יעקב, והטעם על איכות הכוכבים המאירים לארץ ולדרים עליה, וכמאמר הכתוב (דניאל י"ב:ג') והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד:

פסוק ו

ויחשבה לו צדקה. נ"ל שמאמר והאמן בה' אינו מוסב על הבטחת הזרע כי אין בזה שבח לאברהם באמונת הבטחה זו, כי אין זה יוצא מגדר התולדות כי באותה הזמן עיקר תולדות הבנים הי' באותו סך השנים שהיה בו אברהם, אבל הוא מוסב על מה שהבטיחו ה' בשכר עולם הבא, באמרו אליו שכרך הרבה מאד, והוא כי אם היה מצות ה' כמצות האדון אל עבדו שתועלת העולה מן הצווי היא לתועלת המצוה האדון היה מקום לומר שאין מהראוי שיבטיח ה' על שכר העולם הבא כי באופן זה היה שכר עולם הבא מחוייב שיגיע למי שראוי לו, ובאמת אין מצות ה' כמצות האדון לעבדו להיותו ית' איננו מקבל תועלת מזולתו, ככתוב אם חטאת מה תפעל בו ואם צדקת מה תתן לו, אבל כל מצותיו הם לרפואות נפשנו ולתועלת גופינו וכמצות הרופא לחולה שתועלת הצווי היא למצווה שהוא החולה, ולא יעלה על הדעת שכאשר נתרפא החולה יתבע מן הרופא מתן שכר על ששמע מצותיו, וגם אם יבטיח הרופא את החולה שכר, לשמוע מצות תרופת חליו, היאמין החולה לדבריו ולא יחשיבהו רק כמפליג בדברים לבד, ולזה שבח הכתוב את אברהם בהאמינו לדברי ה' בהבטחת שכרו לעולם הבא, לפי שהוא דומה ממש כנתינת שכר הרופא לחולה, וכן אם הרופא שלם ישלם שכר לחולה על שמעו מצותיו, הנה הוא מתחסד עם החולה ועושה עמו לפנים משורת הדין, ככה מתן שכר עולם הבא הוא מצד חסדו ית' וכמאמר המשורר האלקי (תהילים ס"ב:י"ג) ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, וכמו כן אמר פה ויחשבה לו צדקה, מתן שכר עולם הבא שהבטיחו חשב להנהגת לפנים משורת הדין. והבדל שבין צדק לצדקה ידוע, שצדק הוא מה שמגיע לפי מדת הדין, וצדקה מה שלפנים משורת הדין, ואף ששם שכר מחובר בפעלים בלשון זכר, כמו כי שכר הוא לכם, זהו שכרי, מ"מ מצאנוהו גם בלשון נקבה בהתחברות הת"יו כמו משכורתך, ותהי משכורתך שלמה, ושפיר יחובר אליו מלת ויחשבה בה"א הנקבה. ובמכדרשב"י (נשא קמ"ח א') ויחשבה לו צדקה, אנא שמענא דקב"ה חשבה לאברהם, ולא אתישבא בלבאי, א"ל הכי אוקימנא אברהם וודאי חשבה לקב"ה. ע"ש:

צדקה. מעשה טוב לפנים משורת הדין, וכן כמעט כל לשון צדקה, צדק הוא משורת הדין וצדקה לפנים מהשורה (וואָהלטהאט), וכן משפט לשון העברי ברוב השמות כשנתוספ' ה"א בסוף מגדלת הענין ומאדירו, כגון ישע ישועה, אור אורה, רשע רשעה, חטא חטאה, ולפעמים מוסיף עוד ה"א שנית כגון עול עולה עולתה, צר צרה צרתה (רל"ש), עמ"ש בוארא והדגה אשר ביאור ובפ' שלח בעונה בה:

פסוק ז

ויאמר אליו. דע דלתנא דסדר עולם, ולר"א ברי"ה בל"ב מדות, ולתלמודא דידן, פרשה זו דברית בין הבתרים נאמרה קודם פרשת לך לך, כשיצא אברהם פעם ראשונה מחרן, ואז היה בן שבעים שנה, ואח"כ חזר לחרן ונשתהה שם חמש שנים, ואז יצא פעם שניה, וע"ז נאמר (ר"פ לך לך) ואברם בן ע"ה שנים בצאתו מחרן, אלא דלתנא דסדר עולם, כל הפרשיות מריש לך לך עד כאן נאמרו על הסדר שירידתו למצרים ולמלחמתו במלכים היה בשנת ע"ה לחיי אברהם. אמנם לתלמודא דידן גם פרשת מלחמת המלכים (ויהי בימי אמרפל) ע"כ היא מוקדמת לפ' לך לך, ואז היה אברם בן ע"ג שנים (ע' תוס' ברכות ז' ד"ה לא היה ותוס' שבת י' ד"ה ושל), ובזה מתיישב לן מה שטען באלה על בשורת הזרע וירושת הארץ, "הן לי לא נתת זרע, במה אדע כי אירשנה", ובפרשיות הקודמות לא טען עליהם, (לך לך י"ב ז') לזרעך אתן את הארץ הזאת, (ושם י"ג י"ד) כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה, הנה שם קבל הבשורות האלה בתודה ויבן שם מזבח, כי כל אלה היה מאוחרות למה שהובטח עליהם תחלה:

אני ה'. כאן אמר לשון אני ובמתן תורה אמר לשון אנכי כי יש הבדל גדול בין אני לאנכי לרש"פ, כי כאשר יאמר אני יהיה גוף המדבר נשוא של תאר שלו, והתואר הוא נושאו, ובמלת אנכי הוא להפך שגוף המדבר הוא הנושא והתואר הוא נשואו, המשל בזה כשיאמר אני עומד יהיה התואר עומד נושא המאמר (זוביעקט) ומלת אני דהיינו גוף המדבר נשואו (פרעדיקאט), ויהי העמדת הטעם על מלת עומד ומלת אני רהוט אליו. אמנם כשיאמר אנכי עומד יהי' מלת אנכי נושא ומלת עומד נשואו ויהי העמדת הטעם על מלת אנכי, ומלת עומד מאמר בפ"ע, כמו אנכי עומד בין ה' (דברים ה':ה') מלת אנכי בתלשא שהוא טעם מפסיק ומלת עומד בפשטא דבוק למה שאחריו, וכ"ה ברוב המקומות שיבא מלת אנכי בטעם מפסיק, וההבדל בין שיהיה גוף המדבר נושא או שיהיה נשוא לתאר שלו הוא, כשיהיה גוף המדבר נושא הוא שולל גופים אחרים משיהיה להם זה התואר, וכשיהיה התואר נושא הוא שולל משיהיה לגוף המדבר שאר תוארים, שכשיאמר עד"מ אני עומד הוא שולל משיהיה גוף המדבר יושב או שוכב,

וכשיאמר אנכי עומד שאז מלת אנכי נושא הוא שולל משיהיה גופים אחרים עומדים, ויהי הדיוק אנכי דוקא עומד ולא אחרים עומדים; ומזה הענין כשאמר קין השומר אחי אנכי הכונה, האם אנכי לבדי שומר אחי ולא אביו ואמו, וכן במאמר ואירא כי עירם אנכי פי' כל שאר בע"ח יש להם שערות או נוצות או קשקשים כדמות כסות אבל אני לבדי ערום לכן יראתי, וכן כי שנואה אנכי אני לבדי שנואה אבל רחל אהובה, יעקב אמר אנכי עשו בכורך, ויוסף אמר אני יוסף אחיכם, כי במאמר ראשון היה הספק אם המביא את המטעמים הוא עשו, לפיכך אמר אנכי עשו ולא אחר עשו (עמש"ש), אבל במאמר שני שלא היה שם שום ספק כלל אם זה הגוף הוא יוסף כי לא היה עולה על הדעת שיוסף קיים ועיקר מה היה צריך להודיע שיש כאן גוף שיש לו תואר יוסף לכן אמר אני יוסף, וכן עשו שלא ידע מאומה ממה שקרה קודם בואו אמר סתם אני בנך עשו: כלל הדבר מלת אני תשמש על הבדל גוף המדבר בתואר זולת תואר, ואנכי תשמש בהבדל גוף המדבר בגוף זולת גוף, (עד"ז סובבים דברי רש"י שמות ב' בבאור אני ה' ע"ש). וזה ההבדל בין כאן למתן תורה, כאן הוי' ב"ה נושא לעצם המדבר, ושולל בזה שאין לו תוארים של בריות, לכן אמר אני ה', לפי שאברהם עדיין לא היה לו הכרה גמורה שהוא ית' יש לו תואר הוי' ב"ה לכן אמר אני ה' להודיעהו שיש לו זה התואר; אמנם במ"ת מלת אנכי נושא להוי' ב"ה, ואינו שולל בזה שאין לשאר נמצא תואר נכבד זה, כי כבר ידעו ישראל מאבותיהם שהבורא ב"ה נקרא בשם הוי' ב"ה, ולא בא שם רק להרחיק את השניות, שאין שני לו, לכן אמר שם אנכי ה' ר"ל לא אחר, לכן בטעם התחתון מלת אנכי בטפחא שהוא טעם מפסיק, וה' אלהיך נשוא למלת אנכי באתנח, ואשר הוצאתיך הוא מאמר חדש אם שהוא נשוא לה' אלהיך, או נשוא למלת אנכי, וכאילו אמר אנכי ה"א, ואנכי אשר הוצאתיך, והבן ע"ז. וכ' רל"ש לא נאמר כאן בלשון מראה, ובפ' מילה נאמר וירא ה', אמנם שם לא נאמר אני ה' כ"א אל שדי, והוא מה שאמר בפ' וארא ושמי ה' לא נודעתי להם, כי בכ"מ שכתוב מראה כגון וירא אליו ה' או הנראה לא הוזכר שם העצם ית':

מאור כשדים. היותר נכון מ"ש הרא"ש שאין המקום נקרא אור כשדים, אבל פי' אש כשדים, כמו שלישית באור תבעיר (יחזקאל) וכן אור לו בציון ותנור (ישעיה), ואמר קרא וימת הרן באור כשדים כלומר מת בעיר מולדתו ארם נהרים ע"י האש ששרפוהו הכשדים, וכמו שספרו לנו רבותינו (ערש"י). ובי"ת באור איננה להוראת המקום רק לאופן המיתה שלא היתה מיתתו מיתה טבעית רק ע"י מעשה אדם ובאש, והבי"ת הוא בי"ת הכלי כמו הרגו בחרב; וכן ויצא אתם מאור כשדים פי' שיצאו מפני אש הכשדים

והמ"ם כמ"ם, מרוב כל, מחטאת נביאיו, שפי' מפני, ואמר כאן "הוצאתיך מאור כשדים" פי' מכבשן האש, ולפי"ז מפורש בקרא הנס שסיפרו לנו רבותינו שנעשה לאברהם בכבשן שהפילוהו לתוכו, ולא נצטרך לבאר מלת אור כמו באורים כבדו ה', ומאורת צפעוני:

פסוק ח

במה אדע כי. לדעתי אין במאמר זה שום שאלה ובקשה, כי חלילה לאהוב ה' להסתפק באמתת דבורו ית' ובקיומו, כי מלת אדע הוא ענין גדולה רוממות וחשיבות כמו ידעתיך בשם שפי' הגאון כבדתיך בשם כמ"ש ראב"ע שם, וכן ידעתיו למען אשר יצוה (דלקמן) פי' הרמב"ן גדלתיו ורוממתיו, כמו מה אדם ותדעהו, וכן ידעתיך בשם, ולפירש"י שם הוא לשון חבה ואהבה, ולרמב"ן הוא אהבה וחבה הנראית בפועל ממש ע"י הכבוד והגדולה הנעשה בנאהב, ולפי"ז מאמר "במה אדע כי אירשנה" מחמר הנאמר לעצמו ולנפשו כמתמי' על הפלגת הטובה הגדולה שיבטיחנו הש"י בזה, כי חשב אברהם א"ע לעפר ואפר שפל מאד וכל מעשי צדקותיו אשר עשה לא היו חשובים בעיניו למאומה, ולא מצא בנפשו שום מעשה עד שיהיה ראוי לתשלום גמול ולגדולה זאת, ומכש"כ לזכות לו ולדורותיו אחריו בירושה נכבדת כזאת, כדרך שאמר דוד (שמואל ב ז׳:י״ח) מי אנכי כי הבאתני עד הלם, ובדרך פליאה ותמיה אמר בנפשו "במה אדע כי אירשנה", במה אהיה חשוב ונכבד כ"כ בעיני המקום ב"ה (וואָדורך זאָללטע איך זאָ געאכטעט זיין דאסס ! !) עד שאעלה לכל הגדולה והרוממות הזאת לרשת עד עולם דבר נשגב כזה, ואין במה שאלה המצפה על תשובה, אבל הוא מאמר תמהון ופליאה, כמו מה אדם ותדעהו, ופעל אדע דומה למלת תשב (ירמיהו י״ז:ו׳) ארץ מלחה ולא תשב, שביאורה תהא מיושבת, וכן בכמה מקומות. כן אדע אהיה מודע (זאלל בעליעבט, אנגעזעהען זיין), וכל פעלים עומדים מצד שהם נפעלים מעצמם לא ע"י אחר יפרשם רש"י בלשון הופעל כמו וימררהו ורבו נעשו לו אנשי ריב, כהה הנגע, הוכהה ממראיתו וכמש"ש רוו"ה. הנה לפירוש זה בטח אברהם בלב שלם בקיום מאמרו ית', כי כל דבריו אלה אינם כ"א לנפשו ולעצמו מצד ענותנותו ושפל ערכו בעיניו, והמאמר הבא ממנו ית' אליו אח"ז אינו תשובה לדבריו, כי לא היה כאן שאלה הצריכה תשובה, אבל הוא רק תשלום דברים ראשונים בבטחון נתינת הארץ ועתה גמר כריתת הברית עליו: והדעה המיחסת מאמר במה אדע לחטא עד שנגזר על בניו הגירוש, איננה מוסכמת, כי יש סבות אחרות לזה כנודע מן המחברים, ועמ"ש אח"ז בפסוק גר יהיה זרעך. וכבר העיד הרב הגדול בצדה לדרך (פ' שמות) נמנו וגמרו שלמים וגם רבים, שכל הטעמים המוזכרים במס' נדרים

ובמדרשים על גלות מצרים התלוים בחטא אברהם, לא באו כ"א ליתן טעם למה הודיע הקב"ה הגלות לאברהם וציערו בזה, אבל הגלות עצמו יש לו טעמים אחרים. ע"ש: ובב"ר במה אדע, לא כקורא תגר אלא כאומר באיזה זכות ע"ש:

פסוק ט

עגלה משלשת. שלשה עגלים (רש"י מרבותינו), אבל מפרשי הפשט ימאנו בזה כי משולשת הוא שם תואר לא שם המספר, גם שם עגלה הוא שם המין ולא יפול עליו שם המספר, לכן פי' הראב"ע משלשת בת שלש שנים, ולהרד"ק פי' משולשת שלישי לבטן, אמנם דעת רבותינו נאמנת וקיימת יותר כמ"ש רוו"ה, כי התוארים על דרכים שונים, יש תואר שהוא נלקח משרשו כמו אדם מאדמה אשה מאיש, ויש תואר ע"ד מקרה כמו משה מן המים משיתיהו, ובריעה כי רעה היתה בביתו (דברי הימים א ז':כ"ג) ואי כבוד כי גלה כבוד מישראל (שמואל א ד':כ"א), ויש תואר נגד אחרים כמו מלך גם אלוה, ויש שהתואר בעצמו כמו חכם גבור, וכולם מחוברים מעצם ומקרה, וככה תארי המספר, כי מי שהוא במדרגה שניה למלך יקרא משנה, ומי שהוא במדרגה שלישית יתואר בשם שליש, והנה התואר כנגד אחר במדרגה, ויתואר בשם שני שלישי ורביעי לאחרים במנין, ויתואר הדבר בשם משולש ומרובע כשהמספר שלשה וארבעה בו בעצמו, כמו שולחן משולש כשיש בו ג' צלעות, ומרובע בעל ארבע צלעות, וכן והחוט המשולש (קהלת ד':י"ב) כפול שלש ר"ל בעל ג' חוטין, כמהו עגלה משלשת ואיל משולש, ובעבור היות עגלה עז ואיל שמות המינים אשר לא יתכן בהם הכפלות מצד עצם ציורם כ"א מצד אישיותיהם, לכן פירשו תואר המספר על הפרטים, שהשלוש יהיה בכל מין ומין, העגלה בעלת שלש עגלים, וכן העז והאיל דוגמת והחוט המשולש, אולם עגלה בת שלש שנים לא יתכן להתאר בשם משולש כ"א בשם שְׁלֻשִׁית, וכן איל מן ג' שנים יתואר שלשי, וזהו שאמרו (רי' מס' פרה) אר"י לא שמעתי אלא שלשית (ר"ל פרה שלישית) א"ל מה לשון שלישית אמר ליה ב"ע אם אתה אומר שלישית לאחרון במנין (ר"ל שלישית לבטן שנולדה בלידה שלישית) וכשאתה אומר שלשית בת שלש שנים (שלשית כ"ה הניקוד האמתי וכ"כ הגר"א שם ודלא כבעל תוי"ט ע"ש), כיוצא בו כרם רבעי אם אתה אומר רביעי רביעי לאחרים במנין, וכשאתה אומר רְבָעִי בן ארבע שנים. ע"כ. ואין להשיב עליהם מצד הסברא כי הם היו בקיאים בלשון יותר ממנו, לכן גם בשמושי הלשון אחר קבלת רבותינו נרדוף ונלכה באורחותם כי מהם תצא תורה:

פסוק יב

אימה חשכה. אימה בטעם תביר וזה יורה שפירושו אימה אימת חשכה גדולה, ואם היה חשכה תאר לאימה (פינסטערע אנגסט) היה ראוי להיות אימה בטעם מרכא (רש"ל), ועמ"ש ר"פ נח איש צדיק תמים:

פסוק יג

גר יהיה זרעך. הגזרה היתה שיהיו ת' שנה בין גירות בין בארץ לא להם ובין עבדות וענוי, כאלו יאמר קצתם בגירות קצתם בארץ לא להם וקצתם בעבדות, שכבר היה מספיק לאמר והיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וזה ידוע שהוא גר, אבל אמר כן לכלול את יצחק, כי יצחק היה גר בא"י ועליו נאמר גר יהיה זרעך, אבל לא יאמר עליו שהיה גר בארץ לא לו, אבל יעקב ובניו עליהם נאמר בארץ לא להם דהיינו בארם ששם נולדו השבטים (רא"ש), ועם זה הגיד קורות השעבוד והענוי העתידים לקצת דורות מזרעו בסבתם, כי אמנם זה לא קרה להם בדורות הצדיקים, שכ"ז שהאחד מהשבטים קיים לא התחיל השעבוד אבל קרה כאשר העוו את דרכם, כמו שהעיד הנביא באמרו וימרו ולא אבו אלי איש שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גלולי מצרים לא עזבו ואומר לשפוך את חמתי עליהם לכלות אפי בהם בתוך ארץ מצרים ואעש למען שמי, וכ"ז הגיד למען ידעו דור אחרון בקבלה כי דבר ה' הוא, ולא ייחסו הדבר לזולתו, כענין הנביא באמרו ואגיד לך מאז בטרם תבא השמעתיך פן תאמר עצבי עשם (רע"ם). ומלות גר יהיה זרעך תרגם אונקלוס ויב"ע דירין יהון בנך (וואָהנען, אויפהאלטען) וענינו דירת עראי, והמתרגם מלת גר (פרעמדלינג) אין לו התקשרות בארץ לא להם:

ועבדום. ועבדו את הגוים ההם, ואין לפרש שהגוים יעבדו אותם, דא"כ היה לו לומר ועבדו בהם, וענו אותם הגוים; ארבע מאות שנה מוסב על גר יהיה זרעך ולא על ועבדום לכן האתנח במלת אותם (רל"ש):

ארבע מאות שנה. ובאמת התמשך גרותם ת"ל שנים, מעדות הכתוב, ומושב ב"י וגו' שלשים שנה וארבע מאות שנה, וכמה האריך הרמב"ן שם בפ' בא, בענין שלשים שנתוספו, יעו"ש. ולדעתי אין צורך לאריכות בזה, כי הלשון המקרא עצמו נתישב הדבר, כי יש הבדל בין אחרי כן בלא וי"ו. לבין ואחרי כן בוי"ו, בלא וי"ו יורה על תכיפות ביאת הדבר המאוחר אל המוקדם אלי', ובוי"ו יורה על התאחרות והתמהמות בין המוקדם והמאוחר, אמר (בא י"א) עוד נגע אחד אביא על פרעה וגו' אחרי כן ישלח אתכם ואמר (שמות ג' כ') והכיתי את מצרים בכל נפלאותי וגו' ואחרי כן ישלח אתכם, כי בבוא נגע האחרונה שהיא מכת בכורות מיד, באותה רגע קם פרעה בחצי הלילה, וצעק צאו מתוך עמי גם אתה גם כל העם, ולא היה שום שיהוי זמני בין ביאת הנגע והשלוח, לכן

אמר אחרי כן ישלח בלא וי"ו, אמנם במכות הקודמים למכת בכורות הנקראים נפלאות (כי מכת בכורות קראן הכתוב שפטים, ככתוב וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים) (וארא ו' ו') אשר בהם סרב עוד בשלוח העם, ונשתהה עוד להתרצות בשלוח עד בא עליו השפטים הגדולים, לכן אמר ואחרי כן בוי"ו. כי הוי"ו הוראת התוספות, כלומר ועוד אחרי כן (אונד נאכהער), והנה בלילה בשעה שהתרצה פרעה לשלחם לא יצאו ישראל, לבלי היות כעבד הבורח בהחבא בלילה, ולא יצאו עד אור הבוקר, ככתוב (בא י"ב מ"א) בעצם היום הזה יצאו, לכן אמר משה (בא י"א ח') וירדו כל עבדיך אלה וגו' לאמור צא אתה וגו' ואחרי כן אצא, לא אמר אחרי כן בלא וי"ו, כי אז היה צריך לצאת מיד בלילה באמרו צא אתה, אבל אמר בוי"ו להורות על שיהוי זמני שיהיה בין בקשתו לצאת ובין יציאתם באמת, ואומר (בהעלותך ט' י"ז) ולפי העלות הענן מעל האהל ואחרי כן יסעו, בא בוי"ו, כי באמת היה שיהוי זמני בין הסתלקות הענן לנסיעתם, כמש"ש ע"ש, ואמר (אחרי ט"ז כ"ו כ"ח) ורחץ את בשרו במים ואחרי כן יבוא אל המחנה, הוסיף וי"ו, כי אחרי הטבילה מיד עדיין אסור לבוא אל המחנה כי טבול יום אסור לכנוס למחנה שכינה, ואינו מותר עד הערב בשקיעת החמה, ובר"פ חיי שרה אמר ואחרי כן קבר אברהם, אמר עלי' במכדרשב"י (שם ד' קכ"ח ב') מאי ואחרי כן ע"ש שהיה שיהוי מפסיק בין הקנין והקבורה, וכן כאן שאמר ואחרי כן יצאו בוי"ו, יורה על תוספות השלשים שנה, והוא פשוט:

פסוק יד

וגם את הגוי. וגם לרבות ד' מלכיות (רש"י) וע"ד הפשט נאמר כאשר דנתי את בניך בגלות וענוי על עון אשר חטאו גם את הגוי אשר יעבדו אדון על החמס אשר יעשו להם, והנכון בעיני כי טעם וגם, אע"פ שאני גזרתי על זרעך להיות גרים ועבדום וענו אותם אעפ"כ אשפוט את הגוי אשר יעבודו על אשר יעשו להם ולא יפטרו בעבור שיעשו גזרתי, והטעם כשה"כ קנאתי לירושלם ולציון קנאה גדולה וקצף גדול אני קצף על השאננים אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה, וכן היה במצרים שהוסיפו להרע כי השליכו את בניהם ליאור וימררו את חייהם וחשבו למחות את שמם, וזה טעם דן אנכי שאביא אותם במשפט אם עשו כנגזר עליהם, או הוסיפו להרע להם, וכבר הזכירו רבותינו ענין זה, אמרו (בשמות רבה) גזר הקב"ה שיהיו ישראל משועבדים במצרים עמדו עליהם ושעבדום בחוזק אמר הקב"ה היה לכם לנהוג בם כעבדים ויעשו צרכיכם, אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה. (רמב"ן, ע"ש שהאריך עוד בנועם דברים) לפירושו מלת וגם כמו אעפ"כ (דענאָך) ולא מצאתי דוגמתו בכ"ק. ועוד הו"ל לקרא לפרש שלא ידין אותם

רק על תוספות השיעבוד לא על השיעבוד שהוא לפי הגזירה. לכן נ"ל כי זה נכלל במלת וגם, כי מבואר הוא שעיקר הוראת מלת גם הוא תוספת ורבוי (דיא פערמעהרונג, הינצופיגונג, דאַס איבערמאָססיגע) כמ"ש בפ' נח ולשם יולד גם הוא, ומלת את ישמש גם ליחה"ג שממנו, כמו כצאתי את העיר, מן העיר, כן את הגוי, מן הגוי, התוספת והרבוי של הגוי (דאס איבערמאָססיגע דעס פאָלקעס) אשר יעבודו, כתרגום אונקלוס דיפלחון בהון, כי חוזר על הנעבד, כלומר התוספות והרבוי של הגוי אשר יכריחום ויאנסו אותם לשעבדם יותר מן הראוי (וואָמיט זיא צוא ארבייטען אנטרייבען וועדען) אני אדון ואשפוט: ואחרי כן יצאו: אם יהיה המכוון במלת ואחרי כן האיחור בזמן (הערנאַך, נאַכהער) ור"ל שבכלות ד' מאות שנה, או בגמר העונשים אשר ידון אותם יצאו, היה די לומר ואז יצאו, ומדאמר ואחרי כן יצאו נ"ל שבא להודיענו טעם ללקיחת הרכוש הגדול שהממון הרב אשר יקחו אתם לא באיסור גזל יבא להם, ולא ידונו כבוזזים ושוללים ממון אחרים, אבל שלהם יקחו והוא שכר עבודתם זה זמן ארוך, מלת ואחרי, כמו אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת. אחרי אשר הטמאה, אשר ענינם המסובב מן הסבה (דעמנאך, דעמצופאָלגע) כלומר יציאתם ברכוש גדול מסובב להם מן העבודה, כי אין מהראוי שישעבדו המצרים בהמון רב כזה, ויגיעתם לריק תהי ויצאו מהם בידים ריקנים, כי אמנם העבודה סבה ראויה ומחוייבת היא לקחת הרכוש חילוף עבודתם וזהו ואחרי כן יצאו (דעמצופאָלגע וועדען זיא אַבגעהען מיט גראָססעם גוטע) וכמאמרם (סנהדרין צ"א) בני מצרים תבעו תנו לנו כסף וזהב שנטלתם, א"ל תנו לנו שכר עבודה של ששים רבוא ששיעבדתם ת"ל שנה, זהו הנכלל במלת ואחרי כן:

יצאו ברכוש גדול. כל משכיל ע"כ יודה שאין רכוש הממון תכלית המכוון בשיעבוד, כי היתרצה איש לסבול תחלה ענוי ועבדות בשביל הרוחת ממון אחריו, הלא יאמר לא מעוקצך ולא מדובשך, גם הכי נמנע בחקו ית' להשפיע להם רכוש ממון בדרך אחרת, ועוד רכוש ממון מכסף וזהב הבל המה לכל משכיל ע"ד אמת ומוכרחים אנו לומר כי אחת דבר אלהים שתים זו שמענו, ואף שהדברים כפשטן, בכל זאת אין ספק כי רכוש נפשי היה תכלית המכוון בשיעבוד, וזה, אחרי שהבטיח הוא ית' לאברהם להוציא זרע קודש ממנו שיהיו כככבי שמים להאיר ליושבי תבל אור אמתת מציאותו השגחתו ויכלתו וכדומה מידיעות אמתיות, וראתה חכמתו העליונה כי למעלה גדולה כזו לא היו מגיעים אם היו יושבים בשובה ונחת שלוים ושקטים, גם לא היה באופן זה מקום לשיתחדש ביניהם המסות הגדולות האותות והמופתים הנצרכים להקדימם לפרסם בעולם על ידיהם ידיעות האמתיות, גם לא היו מתרצים לקבל עליהם עול התורה

והמצות, לכן הסכימה חכמתו העליונה ית' להכניע הדור ההוא תחת עול השיעבוד, כדי לצרפם כצרוף את הכסף שיתבררו ויתלבנו להיות זכים וטהורים, להסיר מתוכם כל טומאה ולכלוך לזכך נפשם מכל דעה משובשת, וע"י האותות והמופתים שנעשו במצרים על ידיהם, נתפרסם ברבים אמתות מציאותו השגחתו ויכלתו, כמ"ש כמה פעמים למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ, ונעשו ישראל מוכנים וראויים להנהגה אלהית בלתי אמצעי ולרשת התורה הקדושה, הנה זה הרכוש הנפשי הגדול בערכו לבלי תכלית, אשר לתכליתו היה העינוי והשיעבוד, וזהו בלי ספק המכוון העקרי שהודיעו ית' לאברהם באמרו אליו יצאו ברכוש גדול, וע"ז אמר (ואתחנן ד' כ') ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה, עמש"ש, וסייעני בזה ידידי מוהר"ש חן טוב, מדמצינו בהרבה מקומת שמחובר לרכוש מלת רב, כי היה רכושם רב (לעיל י"ג) כי מלת רב בהנחה ראשונה יורה על רבוי הכמות, וזה שייך יותר לרכוש ממון, ושינה כאן, לחבר לרכוש מלת גדול, שיורה בהנחה ראשונה על האיכות וחשיבות הדבר, כי גדול ה', והאיש משה גדול, הנה יורה בבירור, שהמכוון ביציאו ברכוש גדול גם רכוש נפשי, ודבריו נכונים מאוד:

פסוק טו

אל אבתיך. אבות אברהם היו ע"ג ואיך יאמר הש"י שיבוא אליהם, כי הנה גופו לא יקבר עם גופם, ונפשו חלילה שתהיה במחיצתם, וכ' רש"י לתקן זה, למדך שעשה תרח תשובה, והרי"א טען ע"ז שלא אמר אל אביך כ"א אבותיך, ואם תרח עשה תשובה שאר אבותיו לא עשאוה; ואין זה טענה, דאיתא במכדרשב"י (לך לך ע"ח) תבו בתיובתא תרח וכל בני ביתי' וכל בני מאתי', וברע"מ (בהר רי"א) דלאבוי תרח אהדר בתיובתא ואעיל לי' ולאימי' ולכל מארי דההוא דרא בגן עדן. - ואפשר לפרש שהשארות הנפש בנצחיותם אחרי חיי ההבל הלזו, להיותה תכלית החפץ והרצון לכל המשתדלים בקנין שלמות נפשם, יקרא כאן אבותיך. ויהיה אבותיך שם מפעל אבה שהוראתו החפץ והרצון, וכבר מצאנו שם מזה השרש גם בכנוי כמו (איוב ל"ד:ל"ו) אבי יבחן איוב (פי' אבי תאותי ורצוני, מיין וואונש) כמו שפירש רש"י שם וכן מתורגם שם צבינא; וטעם תבא אל אבותיך, תבוא אל הנועם העליון הנצחי אשר אליו תתאוה נפשך ותשתדל לקרב אליו (צוא דיינען ערווינשונגען), עמ"ש בבחקותי בעונות אבותם אתם ימקו:

פסוק יז

תנור עשן. אונקלס תרגם תנור דתנן, ויב"ע אמר, מסיק תננא וגומרין דאשא ומבעיר שביבין דנור, נראה שלא הבין מלת תנור לשם כלי המוסק לאפיה ולבשול (אָפען) שאין לו שייכות למראה, אף שהיה ברוחני, והבין דמלת תנור הוא מורכב משתי

תיבות, תן נור. תן הוא דבר המתפשט ומשתרע לארכו, כדעת האחרונים ממחקרי השרשים בשם תנין, נור הוא אש בארמי. ויהיה טעם תנור. אש המתלהב ומתמר ועולה (אויפשטייגענדעס פייער). וראיתי בר"ם דברים הקרובים לשמוע דהמשולשים שהזכיר בזה, הם רמז למתן תורה, דומה למאמרם, בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי לעם תליתאי ע"י תליתאי בירחא תליתאי ביומא תליתאי, והראה לו גם שהערב רב כמעט יהיה סבה לכלות את ישראל. וידמה אותם לעיט שיורד על הפגרים לכלות אותם. וחטא עגל נסלח להם בזכות אברהם כתפלת משה זכור לאברהם. ע"ז אמר כאן וישב אותם אברם, והזכיר ענן ולפיד אש כמו שהיה במתן תורה וכל העם רואים את הלפידים ויעל עשנו - וכן שלמה קרא את התורה בשם שלישם הלא כתבתי לך שלישם (משלי כ"ב:כ') והמשולש שבתורה יתכן שהם שלשה דברים שהעולם עומד עליהם התורה והעבודה וגמילות חסדים:

פסוק יח

כרת ברית. שם ברית ע"מ שבית, ובנותיו בשבית, והוא לשון ברירה לרש"פ, והוא מה ששני צדדין בוררין להם איזה דבר שיהיו שניהם מחוייבים בו בפרטות, הן קיום או שלילה, חוץ מן החיובים שכל אדם מחוייב לחברו מצד המוסר והחברה המדינית, כאלו תאמר שמחייבין את עצמן לבוא זה לזה כשהוא עושה משתה לחתנות בנו ובתו או שלא לעשות דבר פלוני ופלוני, הנה החיוב ההוא יקרא ברית ע"ש שנתברר ביחוד להיות משותף בין הצדדים והוא הנושא, ופעל הברירה של אותו החיוב יקרא כריתה, דהיינו כריתת דבר פלוני וחתוכו משאר דברי רשות שבין בני אדם, שכולם הם רשות וזהו לבדו נכרת מהם ונעשה חיוב. כי על כל פסוק דבר לחיוב יאמר בלשון עברי לשון כריתה, כמו ואת אשר נגזר עליה, שבועים שבעים נחתך אל עמך, אנחנו כורתים אמנה (נחמיה יו"ד), וכל מה שיאמר העברי קוצץ דמים, קוצב הדבר, כולם מלשון כריתה שנכרת מכל השאר, והוא ענין כל כריתות ברית שבמקרא, כי החיוב ההסכמי המוברר בין הצדדים יקרא ברית (וואַהלפפליכט), וההגבלה לעשות את הדבר ההיא מחוייב יקרא כריתה (בעשלוסס), והצדדים העושים זה יקראו כורתי ברית, ולפעמים עושים כורתי הברית ביניהם איזה דבר לסימן שיתפרסם שהם בעלי ברית, כאלו תאמר שנושאים על ראשיהם או בבגדיהם איזה דבר לסימן הברית שביניהם, אותו הסימן יקרא אות הברית (צייכען דער וואַהלפפליכט), זה"ש זאת אות הברית אשר אני נותן וגו', את קשתי נתתי בענן, שהברית בעצמו הוא שלא יהיה עוד מבול, והכריתה הוא שיהיה שלילת המבול חיוב לא רשות, וכורתי הברית הם הש"י מצד אחד והבריות צד שני, והאות עליו הוא הקשת

המתהוה ביום הגשם, וכן אות ברית המילה, והיה לאות ברית ביני וביניכם (לקמן י"ז), שהברית הוא שיהיה הוא ית' לאלהים, והכריתה הוא החיוב שבו, והאות עליו המילה, וכן אות השבת והמועדים והתפילין, כי התורה כולה בעצמה תקרא ברית, כמו ספר הברית, לוחות הברית, ויגד לכם בריתו (דברים ד':י"ג), והאות על ברית התורה היא המילה והשבתות והתפילין. הנה אופני הברית שנים, האחד שיתחייבו הצדדים זה לזה בדברים שוים, כענין שיתחייבו המלכים לסייע זה את זה בעם ובממון לעת הצורך, והשנית מה שיתחייבו הצדדים זה לזה זה בעם וזה בממון זה בהכנסת תבואות למדינה וזה בהכנסת סחורות, וכענין ההתחייבות והתנאים שבין איש לאשתו; מהאופן האחרון הוא ענין הברית שבין בני אדם למקום ב"ה, שבני אדם מחוייבים לקיים מצותיו ית', והוא התחייב להיטיבן להם בכל מיני טובות, והגר"א כתב (בפי' לספר היצירה פ"א ע"ח) ענין ברית הוא, אדם שיש לו אוהב כנפשו ורצה שלא יפרש ממנו, אבל א"א להיות אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אלי', והם נקשרים ע"י הדבר ההוא, אף על פי שנוטל ממנו הדבר מכל מקום כל מחשבתו שם, והוא לשון ברית, והוא הבטחה שעל ידי הדבר ודאי לא יתפרד ממנו, וזהו ענין לשון כריתה שכירת ממנו הדבוק לו ונותן וכן הוא הקשת שהוא דבר מאצילותו ית', ונשתבשו בה כל הפילוסופים והמפרשים הנמשכים אחריהם, לפי שהוא דבר למעלה מן השכל. וכן התורה והמילה הן דברים אמצעים בין הבורא ית' ובין ישראל, וכל זה לפי שאין יכולת להשיג בעצמותו יתברך, וכן היו צריכין ישראל במשכן ומקדש לאמצעים כמו ארון וכרובים, ונקרא ארון הברית הכלל לפי שאי אפשר להשיגו רק על ידי אמצעים, עכ"ד היקרים. ובזה יותר נכון לשון כריתה המחובר עם ברית, אשר לדעת המפרשים הוא קשה ההתוך, כי איך יונח כריתת והבדלת דבר המתאחד לשני חלקים, להורות על דבקות ואהבת הצדדים, ויותר היה ראוי לכמו זה דבקות והתאחדות שני דברים הנפרדים. והנה לדעתו נכלל ענין נתינה בלשון כריתה וכדמצאנוהו בשאר מקומות, ואתנה בריתי בבשרכם, הנני נותן את בריתי ואין ענין נתינה זה בלשון כריתה, כי גם בשאר לשונות משותף ענין החלוקה (טהיילען) בענין הנתינה והשתתפות; ההשתפות בצער חברו ושמחתו יקרא (טהיילנעהמענד) כאילו הוא מתאחד עם חברו ומגיע גם לו חלק מה מן הצער והשמחה, המודיע לחבירו דבר מה יאמר (מיטטהיילען דיא נאכריכט) שחבירו יהיה משותף עמו בידיעת הדבר, וכל אחד יש לו חלק בה, וכן מלך העושה חסד לאיש, ונותן לו דבר יקר או קורא לו בשם נכבד יאמר (ערטהיילט גנאדע) כאלו נותן חלק מכבוד עצמו לחברו. אמנם יש הבדל בין לשון

נתינה ובין לשון כריתה המשמש לנתינה, כהבדל שבין חלק מחכמתו ליראיו ובין נתן מחכמתו לבשר ודם. חלק מכבודו, נתן מכבודו (בברכות נ"ח) - והבן ע"ז:

פסוק יט

את הקיני וגו'. חשב כאן עשר אומות וכולם מכנען ובניו המוזכרים בפ' נח (יו"ד ט"ו) משונים בשמותם, כי קיני קנזי קדמני דכאן הם ארודי צמרי חמתי דשם. פרזי דכאן הוא ערקי דשם, רפאים דכאן הוא חוי דשם, והא דלא חשב כאן גם צידון וסיני המוזכרים שם לבני כנען, כי רק אלו העשרה היו יושבים בתוך הארץ, אמנם צידון וסיני היו יושבים על הגבול. סיני בדרום כמ"ש (ישעיה מ"ט י"ב) מארץ סינים תרגומו מארעא דרומא, וצידון בצפון כמ"ש בגבול נפתלי, ולפי שהיו יושבים חוץ לא"י לא חשבם כאן, ולעתיד יתוספו גם אלו על נחלת א"י כמו שניבא יחזקאל שיתוסף לדרומה ולצפונה. (עיין ב"ר סוף פרשה מ"ד) וקנזי לקחו בני עשו, וקיני וקדמני לקחו עמון ומואב, כי היה ראוי לישראל, כמ"ש (דברים א' ז') פנו וסעו לכם ובואו הר האמורי ואל כל שכניו, ואמרו עליה בספרי זה עמון ומואב ואדום (כלומר קיני קנזי קדמני) ובחטא מרגלים לא ניתן להם מעשו ומעמון ומואב (לכן סמך הכתוב (בסדר דברים) אזהרת עשו ועמון ומואב לפרשת מרגלים) ולעתיד יירשו גם אלו כמ"ש, אדום ומואב משלוח ידם וגו', לכן בפרשת ואתחנן (זיין א') לא נאמר רק ארץ שבעה עממים, ובמראות הסנה (שמות ג' ח') לא נאמר רק ששה, כי הראה לו סוף המעשה, והגרגשי פנה מעצמו, וכן בפ' שופטים (כ' י"ז) לא הזכיר גרגשי לפי שפנה מעצמו ואין עליו הצווי החרם תחרימם, ובפ' בא (י"ג ה') לא חשב רק חמשה כי שם אמר ארץ זבת חלב ודבש, ופרזי לא היה כן (הגר"א):

פרק טז

פסוק ב

הנה נא עצרני. מלת הנה ישמש גם שמוש ההמשך, לחבר שני משפטים שהאחד תולדת השני, זה סבה לזה, כמו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה, חלק השני תולדה מחלק הראשון שבמאמר. וטעמו אחרי שאנכי מעותד למיתה למה לי (דא איך וגו' וואצו) וכן הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים ונהפכו לדם, הפיכת הדם יהיה הנמשך מן ההכאה, ולכן יקדם להם מלת הנה לשמוש ההמשך ותרגומו (דא), וכן כאן הנה נא עצרני ה' מלדת, בא נא אל שפחתי, אחרי שעצרני לכן בא (דא איך זאָ קאָממע). מלת הן ישמש שמוש ההמשך, כמו הן קרבו ימיך למות קרא את יהושע, הקריאה נמשכת מסבת קריבת הימים, הן גביר שמתיו לך ולכה אפה מה אעשה, מניעת הברכה היא לסבת היותו גביר עליך. הן עשו אחי איש שעיר אולי ימשני והייתי וגו'. ועד"ז הן לא

הובא את דמה אכל תאכלו אותו (שמיני יו"ד), הן היום הקריבו וגו' ואכלתי וגו' חטאת (שם) הן עוד היום גדול, לא עת האסף - ומעתיקי התורה ללשון אשכנזי האחרונים הרגילו עצמם לתרגם בכ"מ מלת הן הנה (זיעהע) כמלת הקריאה (אינטעריעקטיאָן, עמפפינדונגסווּאָרט), ואם תבדוק אחריהם בעין יפה תמצא על הרוב שאין מקום בו אל מלת הקריאה, ובפרט כשהדבור נכח אל הש"י, כמו הן גרשת אותי היום, הן בני ישראל לא שמעו אלי; או כשהוא יתברך המדבר, כמו הן קרבו ימיך למות, הן האדם היה כאחד ממנו וכדומה, אין מן הראוי לתרגמו למלת הקריאה, אשר יורה אם התרגשות הנפש והמייתה בהפעלותיה בדבור, אם לעורר כוונת השומע אל אשר ידובר אליו, ואין כל אלה נאותים אליו יתברך המרוחק מכל אלה תכלית הריחוק, ובלעדי כל אלה אין מתפארת הלשון להרבות כ"כ במלות הקריאה, ומעוטן יפה, כאשר יטעם כל חיך בעל מליצה. עמ"ש בלך לך הן לי לא נתת זרע שם העירונו מדעת המתרגמים אונקלוס ויב"ע ומדעת רבותינו שיש במלת הִנֵּה גם המכוון על ההתרצות בדבר (אייניווילליגונג) והשמחה בו, וענין הבקשה, ובאמת ענינים אלה קרובים זה לזה, כי ההתרצות בדבר מן הדברים גורם להשתדל להשיגו ולבקשו, ואם השיגו ישמח בו, ויראה שמזה הסתעף מלת הון על העושר והנכסים (הון ועושר בביתו) כי כל רצון וחפץ האדם בזה ומשתדל בהשגתו והנה הוא שמח בו, וממלת הנה שהוראתו ההתרצות בדבר שמשו רבותינו לומר על דבר שהוא לפי החפץ והרצון (ב"ר פ"ג) דין הניין לי יתהון לא הניין לי, כלומר העולם הנברא עתה הוא כחפצי ורצוני. ואמרו (ב"ר פע"ח) ואני אתנהלה לאטי להיני להיני אני מהלך, ופרש"י והערוך להיני בנחת והיינו כפי החפץ והרצון, (זאנפט, בעקווּעם) וכן לשונות הנאה הרגיל בדברי רבותינו, הרוצה להנות יהנה כאלישע, ברא בריות ואילנות להנות בהם ב"א, כל הנהנה מן עה"ז וכדומה, כלם מסתעפים ממלת הן והנה, לפי מכונו על ההתרצות בדבר והשמחה בו, לפי"ז המכוון במלת הנני, חפצי ברצונך (איך בין ווילליג) וכן ותהינו לעלות ההרה (דברים א' מ"א) ותהינו כמו ותתרצו (איינגעווילליגט) הפך המיאון הקדום, ושתי הוראות שבמלת הנה על הרצון והמבוקש מכוונים במאמר (ישעיהו מ"א:כ"ז) ראשון לציון הנה הנם, מלת הנה על ההתרצות, ומלת הנם על המבוקש, כלומר נתרצה מבוקשם (איהר וואונש איזט בעווילליגט) וטעם המקרא, הדבור הראשון אשר יאמר לעתיד לציון היא "הנה הנם" כל הטובות והצלחיות אשר בקשו מאז, עתה באו ונתמלאו, ובזה רישא דקרא דומה לסיפי':

אבנה ממנה. בזכות שאכניס צרתי לתוך ביתי (רש"י) אפשר שכונתו בזה למה שיאמרו שהסבה לעקרות הוא השומן והדשנות הסותמות מעברי הזרע לקבל הזרע, ולכן בחרו

האמהות לתת שפחתן לבעליהן. כי בראותן שפחה יורשת גבירתה שוכבת בחיק בעלה, יקבלו התפעליות וצער גדול, ואולי בתחבולה זאת וצערן יתמעט הדשנות וכעובד' דריב"ז עם אספסינוס קיסר, וזהו אבנה ממנה רצה לומר בסבתה: כ"כ במנחה בלולה, ואין ספק שלא סמכו ע"ז, כי אמנם עיקר תוחלתם על העליון אשר העתירו אליו, ולקיחת הצרות לביתם היתה אצלם להוציא כחניות הדבר אל הפועל באיזה דוגמא וסי' כדעת הראשונים שכל גזירת עירין אין קיומם מוחלט ואפשרי הוא להתבטל בעוד שלא יצא לאיזו פעולה דמיונות כמבואר בענין המקלות שהציג יעקב בפרשת ויצא:

פסוק ד

ויבא אל הגר ותהר. מביאה ראשונה (רש"י מרבותינו), דבריהם אלה מיוסדים על אדני פסקי הטעמים כמ"ש רוו"ה, בכל מקום שכתוב ויבא אליה ותהר בכולם הפסיק בעלי הטעמים ביניהם במפסיק היותר גדול שהוא הסילוק, והעמיד ויבא אליה בסוף פסוק, להפרידו מן ותהר שהוא בתחלת הפסוק שאחריו, ככה עשה אצל בלהה, גם אצל בת שוע, חוץ מבמקום זה שחברם יחד, להגיד שהביאה וההריון התאחדו יחד, לכן אמרו שנתעברה מביאה ראשונה; ומה שיורה על אמתת זה הוא הכתוב במעשה יהודה ותמר, כי גם שם חבר בעל הטעמים יחד ויבא אליה ותהר לו (לקמן ל"ח), כי גם תמר נתעברה מביאה ההיא בעצמה כמבואר בקרא להדיא (והרא"מ ובמתנת כהונה ויפה תאר נדחקו מאד בביאור כונת מאמר זה), ראה כי מדרשי חכמינו בכור הדקדוק מזוקקים:

פסוק ה

חמסי עליך. שם חמס כאן יראה הוראתו ענין הקללה החרוף והבזיון (נערינגשאָטצונג, פעראכטונג), כמו חמסו תורה ויחללו קדשי (יחזקאל כ"ב:כ"ו) חללו קדש חמסו תורה (צפניה ג':ד'), מלת חמס עומד נגד חלול להוראת חסרון והעדר הכבוד, ונאמר (משלי יו"ד) ברכות לראש צדיק ופי רשעים יכסה חמס, גם כן חמס דסיפא נגד ברכות דרישא, וכפירוש הגר"א שם יכסה חמס שמחרף את כל האדם ומדבר עליהם דברים רעים ומקללם, וזה ג"כ נקרא חמס, כמו שאמרו והארץ מלאה חמס גם הנגזל היה לו חמס דברים לחרף את הגזלן, והיא הפך הברכה שענינו הפאר והתהלה, כענין והתברך בלבבו, מברך רעהו בקול גדול; וטעמו כאן אחרי הודיעו ותקל גבירתה בעיניה, אמרה שרה חמסי עליך: ר"ל הבזיון וחסרון הכבוד ממנה הוא בשבילך ועל ידיך:

ותרא כי הרתה. ותרא ר"ל אתה אברהם תראה כאשר הרתה הקילה בי מפני הריונה (תי"ו ותרא נכח זכר כמו ותרא את עני אבותינו). והיתה תערומת שרה לפני אברהם לאמר, כל עוד היות השפחה ברשותי היתה נוהגת בי כבוד, ומיום תתי אותה בחיקך היא מקלה בכבודי, ועתה בעינים תראה אלה: וע"ז השיבה אברהם, הנה שפחתך בידך וגו'

כלומר אני אין עלי להוכיחה כי שפחתך היא כמקדם, ומדרך המוסר לא הוכחתי', דא"כ היה נראה כאילו אינה שפחתך עוד, ובאמת אין הדברים כן עדיין לא יצאה מרשותך ושפחתך היא לכן לא הוכחתיה אנכי, וכטוב בעיניך עשי עמה (רא"ש):

ישפוט ה' בני וביניך. לרבותינו חטאה בזה שמסרה דינה לשמים (ר"ה ט"ז ב. ע"ש רש"י) אמנם יב"ע תרגם יתגלי קדם ה' עולבני ויפרוס שלמי ביני ובינך ותתמלי ארעא מינן ולא נצטרך לבנהא דהגר, נראה שלא פירש ישפוט על פסק דין ועונש, כ"א על הסדר והמנהג הטבעי, כמו כמשפט הראשון (וישב מ' י"ג) וכן כמשפט הזה (יהושע ו' ט"ו) דתרגומם כהלכתא כלומר כסדר וכמנהג, ולפי שסדר העולם כמנהג הטבעי כל איש ואשה מולידים ואינם עקר, ומאמר שרה אמנו בזה בבטחון גמור על ה' לאמר, ישפוט ה' כלומר יעשה ה' לפי סדר העולם וכמנהג הטבעי (ווירד אָרדנונגסמאָססיג פערפאהרען) וגם אני ואתה נזכה להביא תולדהו לעולם (כעין מאמרם אברם ושרי אינם מולידים. ובשינוי שמותם לאברהם ושרה ישתנה המזל וילידו) לפי"ז אין ביני וביניך כאן על ההבדל (צווישען) כ"א להשוות בין המתחלפים. כמורגל בדברי רבותינו. בין בזה בין בזה, בין כך בין כך, כמו בין איש לאשתו (מטות ל' י"ז) בין דם לדם (דברים י"ז ח') ויהיה טעם ביני וביניך, בין עמי ובין עמך (זאָוואָהל מיט מיר אלס מיט דיר):

פסוק ו

ותענה שרה. השתעבדה בה בקושי יותר ממה שהיתה רגילה לתכלית טוב, כדי להשיבה אל המוצע, שלא תתנהג עוד בגאוה וגאון ודרך רע, כי תקון המוטבע במדה פחותה הוא בהכריחו להטותו לצד המנגד. כמקל המעוות מישרים אותו על ידי הטי' לצד המנגד [רי"א דלא כרמב"ן שמאשים בזה לשרה], כי לשון ענוי מצאנוהו גם על חסרון דבר שהיה רגיל בו, כמו לענות נפש [מטות], שאינו כ"א למנוע מאכילת בשר ושתיית יין, אם תענה את בנותי, להעדר תשמיש, עד מתי מאנת לענות מפני. להיות נכנע לשמוע את המצווה עליו, וזהו שענתה שרי שלא תתרומם נגד גברתה אבל תתנהג בהכנעה לשמוע את אשר תצוה עליה כחיוב שפחה אל גברתה, ומי זה יכריח את הרמב"ן לפרש ענוי זה כמו למען ענותם בסבלותם ענו בכבל רגלו, ולהאשים את שרה אמנו, אמנם הגר היתה פורעת מוסר ותברח מפניה, והמלאך אמר לה שובי אל גברתך והתעני תחת ידיה אין ראוי לך להתגאות או להשתוות אליה, אבל תתנהג עמה בהכנעה, ואז ייטב לך:

פסוק ז

בדרך שור. ת"א באורחא דחגרא, והוא בגבול א"י והודיע בזה כי היתה דעתה לצאת מא"י:

פסוק ח

אי מזה באת. אין זה דרך שאלה אבל דרך תוכחה, והטעם איך לא יעלה על לבך מאין יצאת, מבית אברהם עשיר ונדיב לב, ואנה תלכי, במדבר השמם, התמצאי בו בית נכבד כאברהם, הביטי וראי הגבול שממנו תצאי, והגבול שאליה תלכי: והשיבה מפני שרי גברתי אנכי בורחת, ר"ל אמת הוא כי הבית שממנו יצאתי הוא בית נדיב, ולא מביתו אני בורחת רק מפני שרי גברתי, לא אוכל לסבול ענויה (רי"א):

פסוק יא

שמע וגו' אל עניך. ת"א קביל צלותך, כי לשון עני' הוא ג"כ לשון צעקת תפלה (כבתהילים כ"ב:כ"ה) ולא שקץ ענות עני, דמתורגם צלותהון דענייי:

פסוק יב

פרא אדם. להמפרשים היה זה בשורה רעה אליה, מחסרון ישמעאל והיותו לסטי משחית ומושחת, ואיני נכון, כי איך יגיד העתידות האלה המלאך להגר, ובזה אין בשורה מוצאת, ואיך יתיחס זה לענין תשובתה לבית אברהם, ולכן נ"ל כי המלאך הוכיחה מפאת הצריך לולדה. למה זה יצאת מבית אברהם ובחרת להיות במדבר שמם, כאמרו והוא יהיה פרא אדם שהוא דרך שאלה ותמיה, כלומור והבן אשר תוליד, האם יהיה פרא אדם? רצה לומר אדם מדברי כמו הפרא שאינו נכנס בישוב אדם, וכמו שכתוב פרא למוד מדבר באות נפשה שאפה רוח, האם יחיה בנך פרא אדם באמת לא יהיה כן (רי"א). והוא דחוק לחסרון ה"א התימה, ועוד היה ליה לומר אדם פרא, כי כל תואר יבא אחר שם העצם, איש טוב, אדם גדול, לכן נראה לי פרא הוא מענין ותשברנה פראותיו (יחזקאל ל"א:י"ב), בין אחים יפריא (הושע י"ג:ט"ו), שהוא לשון פרי, כלומר יפרה ויתרבה (ומצאתי כדברי במכדרשב"י (בלק קצ"ב ב') ברכתא דמיא נטילנא ברכתא דנוני ימא דכתיב פרו ורבו וגו' וכתיב והפרתי אתו והרביתי אתו וגו' וכתיב והוא יהיה פרא אדם), והודיע לה המלאך מה שהודיע הוא יתברך לאברהם לאמר, ולישמעאל שמעתיך הנה ברכתי אותו וגו' והפריתי אותו במאד מאד ונתתיו לגוי גדול, כל זה נכלל בשם פרא אדם, כלו' מרובה באוכלסין, ובמכדרשב"י (יתרו פ"ו א') פרא אדם משום דאתגזר ושירותא דאדם הוה ביה ע"ש ואמר ידו בכל ויד כל בו, כלומר שיהיה איש מדיני בעל חברה, נושא ונותן עם כל אדם, וכת"א הוא יהא צריך לכולא ואף כל בני אנשא יהון צריכין לי':

פסוק יג

ותקרא שם ה' הדבר. נתנה תודה ותפלה לה' הדובר אליה באמצעית מלאכיו אלה, וקראה אותו אתה הוא הרואה והמשגיח על כל, וכת"א וצליאת וגו' אלהא חזו כולא, ראי שם המקרה, ע"מ עני דמי:

הגם הלם יש הבדל בין לשון פה, הנה, הלם, כי הלום יורה על הגדולה וחשיבות, אם חשיבות המקום, אם חשיבות המצב והענין, וכל הכתובים יורו ע"ז, וכמ"ש בשמות באל תקרב הלם דמשה, ולזה ארז"ל (זבחים ק"ב) אין הלם אלא מלכות, כלומר גדולה וחשיבות, וכאן יורה על גדילת המעלה וחשיבות מעמדה, כי לא בלבד שמצאה עצמה בלתי נעזבת אל מקרים רעים המצוים במדבר שממה, אף גם זאת נתבשרה ממעלות וחשיבות בנה אשר תלד להיותו אומה בין האומות, ובשורה טובה זאת נודע לה פעם אחר פעם, הראשון אמר הרבה ארבה ולא יספר, והשני אמר יהיה פרא, ע"פ כל אחיו ישכון; וטעם הגם הלם ראיתי אחרי רואי, גם מעלה וחשיבות ראיתי אחרי שראיתי, כלומר פעם אחר פעם מראה נבואית אחר מראה נבואית. וה"א דהגם היא תמיהה קיימת, להודיע ענין הפלא יהתמהון, כמו הנגלה נגליתי, הלבן מאה שנה יולד: וכ"א ברבה ראיתי אחרי רואי, לא די שנזקקתי לדבור אלא למלכות המד"א כי הביאתני עד הלם:

פסוק יד

באר לחי ראי. באר לחי במרכא טפחא, ומלת רואי לבדה, וזה יוכיח שפירושו באר לחי של רואי, והמכוון בו באר ההצלחה של רואי (גליקסברוננען מיינעס זעהערס), לחי לשון הצלחה כמאמר לשון חכמים אי שוי' לך אלפא זוזי לחי, כן לשון המוכר ברצותו המכר יאמר הצלח בו, ומזה בענין דוד ששלח לנבל לברכו בשלום ולבקש ממנו מאכל לאנשיו ואמר, ואמרתם כה לחי ואתה שלום, מלת כה בטפחא להפרידו מתיבת לחי, ופירושו כה תאמרו לו לחי ר"ל הצלח ואתה שלום (ר"ס):

פרק יז

פסוק ב

במאד מאד. להמפרשים הכפל לחזק כלומר הפלגת ההפלגה, אמנם לפי"ז אות בי"ת היא למותר לכן נ"ל כי מאד השני לבד היא מלה להורות הפלגה (זעהר) ומאד הראשון הוא שם דבר ופירושו יתרון ומעלה (פאָרצוג, עמ"ש בראשית א' ל"א והנה טוב מאד) ואות ב' הנטפל לשם מאד היא בי"ת המשמשת בשם שבו חל הפעולה כענין כבד בבקר ובצאן, עשיר בכסף וכדומה, וטעם ארבה אותך במאד מאד, ארבה אותך מאד באחת מן היתרונות, באחת מן המעלות (איך ווילל דיך אין פאָרציגען זעהר פערמעהרען:

פסוק י

בשר ערלתכם. יש לפרשו באחד משני פנים, האחד מלת בשר הוא כנוי לאבר המשגל בלה"ק כמו גדלי בשר (יחזקאל ט"ז:כ"ו), זב מבשרו או החתים בשרו מזובו, וערלה הוא שם לאותו עור המכסה את העטרה, והיה ראוי להסמיך ערלה לבשר כמו ונמלתם את ערלת בשרכם, ולומר ונמלתם את ערלת בשרכם, אמנם מצאנו דומים לזה כמו והעברתם שופר תרועה במקום תרועת שופר: ותרגומו (דיא פאָרהויט אייערע גליעדער); והב' מלת בשר הוא בעצמו שם לעור החופה את הגיד, וכן קראוה במשנה ובתלמוד בשר החופה את רוב העטרה, וכן בכ"ק נקרא העור בשם בשר כמו דבקה עצמי לבשרי (תהילים ק"ב:ו'), כמ"ש הרד"ק שם שטעמו דבקה עצמי לעורי כענין צפד עורם על עצמם, ולפי שעור האדם אינו נפשט מן הבשר כעור הבהמה לכן יזכור בשר במקום עור, וכן יזכור עור במקום בשר, יאכל בדי עורו (ע' בפ' המקשה אלו שעורותיהן כבשרן עור האדם): ואף שמלת בשר הוא סמוך לערלתכם מצאנו רבים שבאו במשקל הסמוך ואינם סמוכים, כמו במזרקי יין, חלוני שקופים, וכן ויסלף דברי צדיקים, שפי' דברים שמצודקים כמש"ש. ע"ש. ולפי"ז טעם בשר ערלתכם בשרכם הערל ותרגומו (אייער אונבעשניטטענעס פלייש); ויש הבדל בין שני הפירושים האלה והוא, אם נתנה פריעת מילה לא"א אם לא, כי לאופן השני נוכל לומר שבכוונה קראה התורה את העור בשם בשר, לכלול גם את הקרום הרך שלמטה מעור העליון הדבוק לבשר שהוא באמת כבשר עצמו, ואתי' כמ"ד בב"ר המול ימול מילה ופריעה, ואפשר שגם ציצין דעור הפריעה מעכבין וכדעת ר"ת שם בתוס' יבמות ד"ה סוף מילה. אמנם לאופן הראשון אפשר שלא דברה התורה רק מעור העליון לבד וכדעת רב שאמר (ביבמות ע"א) לא ניתנה פריעת מילה לא"א. וראיתי לרמב"ן ורשב"א שם שהקשו אהך דרב ממה דאיתא בב"ר לא נאמר בא"א את לפי שלא היה חסר רק חתוך בשר שכבר נתמעך ע"י תשמיש אבל ישמעאל שהיה ילד הוזקק לחתוך הערלה ולפרוע המילה לכך נאמר בו את, ע"ש שנדחקו ליישב, ומן התימה שלא הזכירו דבב"ר מבואר להדי' דנצטווה א"א במצות פריעה מהמול ימול וכדעת המקשה שם ביבמות על רב וקאי בקושיא כמ"ש התוס' שם ד"ה בקונטרס גרס - והנה ממה שאמרו רבותינו מנלן דמאותו מקום וגו' יראה כפירוש השני:

פסוק יג

המול ימול. מהך קרא יליף ר' יוסי (פ' אין מעמידין כ"ז א') דמצות מילה אינה צריכה מה"ת לשמה, וכותי ימול, ובשאילת יעב"ץ (ח"ש סי' קס"ד) רמי ר' יוסי אד"ר יוסי, דביבמות (מ"ו ב') סובר דמילת נכרי אינה מילה כלל, והרב בחתם סופר (חיו"ד סי' א') אמר דלית כאן אפילו ריח קושיא. דבשלמא בישראל ערל לא בעי' לשמה רק שתיכרת

ערלתו, אבל בנכרי לכנוס תחת כנפי השכינה ע"י מילה אם אינה לשם יהדות במה יכנוס לכנפי השכינה, עד כאן, ולא הבינותי דהא כל חילי' דר' יוסי דבעי תרתי בגר מילה וטבילה דיליף מאבות שהיו נכנסים תחת כנפי השכינה בהנך תרתי, וכיון דלר' יוסי מילת נכרי כשרה היו ראוי למול גם באבות, ומנ"ל דמילתו בגיותו מעכבתו מלכנוס תחת כנפי השכינה, ועוד לדבריו איפלגו ר"י ור' יוסי מן הקצה אל הקצה, לר"י בחד מתרי דאבות סגי בגר או מילה או טבילה, ולר' יוסי לא סגי ליה במה דסגי לאבות. והנה לדעת בעל המאור (פ' ר"א דמילה) הא דאמר ר' יוסי בנכרי שאמר מלתי אין טובלין אותו אינו משום חשש דילמא ערבי וגבעוני מהול הוא כפירש"י אלא משום חשש דילמא נולד כשהוא מהול הוא אבל בדידעינן שנימל וודאי אף שהיו בגיותו גם לר' יוסי סגי ליה בטבילה כיון דאי אפשר למולו גמרי' ליה מאמהות דאין דנין אפשר משאי אפשר (עיין בחי' רשב"א שם בשבת קל"ה) א"כ אין שום סתירה מדר' יוסי אדר' יוסי, ולדעת רש"י דהא דאמר ר' יוסי במלתי אין טובלין הוא משום חששא דילמא ערבי מהול הוא, נ"ל דאין מקום לרומי' ר"י אדר' יוסי. דהא לא אכשר ר"י במילה שלא לשמה רק בכותי, דילמא סבר ר' יוסי דכותים גרי אמת הן שנתגיירו לגמרי אח"כ (עתו"ס חולין ג' ב' ד"ה קסבר) ואי חזינן לחד מנייהו דחזר לסורו ועובד להר גריזים, דינו כישראל מומר, ומומר דעת השלטי גבורים דהוי בן ברית וכשר לשליחות הגט דמתקיים בו שלוחכם בן ברית (עי' ב"ש אה"ע סי' קמ"א סקמ"ז) וכן הרב באבן העזר (או"ח סי' קפ"ט) הוכיח דבין למ"ד המול ימול ובין למ"ד ואתה את בריתי תשמור מומר כשר למול דבן ברית אקרי, ודלא כדעת התוס' (סנהדרין ע"ב) דמומר לא הוי בן ברית, וכן הרב בעל חוות דעת בבאורו לאה"ע שם בסי' קמ"א כתב דלא קיי"ל כתוס' בזה, וכן כתב הרב בחתם סופר (סי' הנ"ל) הא דלר' יהודא (למ"ד לא תיפוך) ארמאי פסול מה"ת למילה מדאינו בן ברית אמאי מכשיר במילת כותי. אע"ג דעובדים להר גריזים, אלא כיון דבימי ר"מ ור"י לא נתקלקלו רובם אלא מיעוטם, ולא הוי הכותי רק כמומר ומקרי בן ברית וכשר למילה, והגאון מו' יונתן בספרו בני אהובה (פ"ג מגירושין הט"ז) שפיר אמר. דגם לדעת התו' מומר מקרי בן ברית לענין הדין, דאעפ"י שחטא ישראל הוא, רק בלשון אדם רגיל הוא לקרות למומר אינו בן ברית, הנה לפנינו דעת גדולי המורים דמומר הוי בן ברית ואיתי' בכלל את בריתי תשמור (והפר"ח בת' מים חיים (סי' ג') הוכיח מדעת הרי"ף והרמב"ם ותוס' דמומר לערלות כשר למול דישראל גמור הוא, דלא כדעת הפוסקים (ביו"ד סי' רס"ד) דפסלי במומר לערלות) וכיון דכותי למ"ד גרי אמת הן, כד חזינן ליה דמל לשם הר גריזים, הוי כישראל מומר. שפיר הכשיר אותו ר' יוסי, דגברא דחזי למילה

הוא, ולשמה לא בעינן במילה, אבל במילת נכרי שפיר פוסל ר' יוסי ביבמות, מדאינו בכלל את בריתי תשמור גברא דלא חזי למילה הוא, ואין כאן רומיא דר' יוסי אדר' יוסי, כדחשיב בשאילת יעב"ץ, דר"י בכותי מכשיר ובנכרי פוסל - ואף אם נאמר דר' יוסי סובר כמ"ד כותים גרי אריות הן (עתוס' מנחות ס"ו ב' ד"ה ר' יוסי) וכנכרים גמורים הוי מכל מקום ניחא דמכשיר הכא מילתו ושם ביבמות פוסל, דטעמי' דר' יוסי דמכשיר מדכתיב המול ימול, דריבויא הוא כמ"ש רש"י, וקרוב להטעים ילפותא מלישנא דקרא, דלשון ימול היא מבנין נפעל ודגוש המ"ם לחסרון נו"ן הנפעל, כמ"ש רש"י ימול כמו יעשה לכל מלאכה, ואם האכל יֵאכל, וימול מוסב על הגוף הנמול (בעשניטטען וועדען) דאין לפרשו בלשון פועל על החותך את המילה (זאלל בעשניידען) דא"כ יחסר הפועל בקרא כמו שכתוב הרא"ם, גם לפעול בעצמו פעולה זו הוא בדוחק גדול ולא נעשית רק על ידי אחרים. ובהוה ידבר קרא בכל מקום, ואף דבאינך מקראות יש לומר דלשון ימול הוא משורש נמל כמו ונמלתם את בשר ערלתכם, ודגוש המ"ם לחסרון נו"ן השורש, והוא לשון יפעול מוסב על פועל המילה, כמו ידור נדר, וכמו שהוא באמת המכוון בקרא שאח"ז, ערל זכר אשר לא ימול בשר ערלתו, כי שם אם יהיה מן הנפעל הוי ליה למימר אשר בשר ערלתו לא ימול, אמנם בקרא דילן המול ימול, אם יהיה משורש נמל היה המקור ראוי לבוא בהראות הנו"ן ע"ד השלמים, כמו לנדור נדר, כנשוא נס הרים, לנדוח עליו גרזן. לנפול בחרב, אין דרך לנטות, לנגוע אליה, כהנדוף עשן תנדוף. ומדבא בחסרון הנו"ן יורה שהוא מהנפעל, והטעם שהוציא הכתוב צווי זה בלשון הנופל על גוף הנמול, במאמר הנפעל (פאססיף) ולא על המל במאמר הפועל (אקטיף) כמו שאמר ונמלתם שהוא כמו ונשאתם כמ"ש רש"י, וכן ומלת אותו אז יאכל בו, שהוא במאמר הפועל, נראה כי מצות מילה אינה דומה לשאר מצות, דכשעושה אותם הוא מקיים המצוה וכשגמרה עשייתן נגמרה מצותן לגמרי, אבל מצות מילה אין בעשייתה גמר מצוותה באמת, כי כל עשיותיה החתיכה והפריעה הן באמת הכנה אל התכלית המכוון בה לאחריה, כי במה שנמול הילד נעשה כעבד הנושא חותם אדונו בגופו להורות בו להיותו נכנע לעבודת אדונו. ככתוב והיה לאות ברית ביני וביניכם, ונאמר והקימותי את בריתי וגו'. להיות לך לאלהים, ולפי שבאמת זה הוא התכלית העיקרי המכוון במצות מילה, לכן נתקנה לאביו ברכת להכניסו בברית, ויורה האב בברכה זו חייובו המוטל עליו לחנך את בנו זה ולהרגילו בכל הדברים התלוים בשמירת הברית והיא התורה והמצוה בכדי שידע כשיבוא לכלל דעת, לשמור חותם ברית קודש זה שבבשרו, ואחרי שאין במעשה המוהל גמר המצוה באמת, ואין בעשייתו רק הכנה אל תכליתה העקרי, לכן לא הוציא הכתוב

צווי זה במאמר הפועל המוסב על המוהל, רק במאמר הנפעל הוציאו הכתוב המוסב על הילד הנמול, הנה לסבה זו שאין המדובר במקרא זה על הפועל העושה מעשה המילה אין לנו לחוש כלל על כוונתו במעשה זו, ואף שיכוין בה כוונה שאינה רצויה מה שעשה עשוי, התינוק נעשה נמול ונתקיים בו מאמר הכתוב ימול בנפעל (בעשניטטען זיין) ושפיר אמר ר' יוסי ימול הכותי לשם הר גריזים דהיכן מצינו בתורה מילה לשמה, ולשון התוספתא היכן מצינו בתורה מילה שאינה לשם ברית, כי על מעשה המילה עצמה לא הקפיד קרא מדלא הוציאו במאמר הפועל, אמנם ממילא יובן דלא חשש ר' יוסי על כוונת המוהל רק באופן זה שמצרף אליו כוונת האב שמגלה דעתו בברכתו סמוך לגמר עשייתה שכוונתו בנמול זה להיות בו אות ברית והתחייבותו להרגילו ולחנכו לזה, באופן זה כוונת האב העומד על גבי המוהל ככוונת עושה מעשה דמי, כדעת רבינו יונה. דבדבר שאפשר לעשות ע"י שליח כגון גט ושחיטה אפי' בשוטה כשר בגדול עומד ע"ג. דכוונת העומד ע"ג ככוונת עושה מעשה דמי (עיין בת' רשב"א מובא בב"י או"ח רסי' ת"ס, ובחידושי רשב"א גטין כ"ג בהא דשייר מקום תורף פלפל בזה, דלהך תקנה אפי' בנכרי לשתרי כה"ג) ולא היה מן הצורך לבאר דבזה האופן מיירי ר' יוסי, כי ידוע מאליו הוא דבכל תפוצות ישראל מצות מילה נעשית במקום מפורסם לרבים, ורבים מישראל עומדים במעמד הברית, ורק בכה"ג מכשיר ר' יוסי במל כותי שכל העומדים ע"ג עונים ואומרים בפרסום הכוונה התכליתית שבמצות מילה, והתם ביבמות שהנכרי מל עצמו בין הנכרים שלא היה במעמד ישראל, ולא היה בו שום גלוי שהיתה לשם כניסת ברית שפיר אמר ר' יוסי דמילתו פסולה, ובדברים אלה יש להסביר ההבדל שבין מצות מילה לשאר מצות דבשאר מצות אף דלא בעי' בהו לשמה ולא שום כוונה כיון דבשחיטה לא בעי' כוונה לחולין, מ"מ זה אינו רק בסתם, אבל אם כיון בהדיא שלא לשחוט אותה שחיטה המכשרת אלא לעשות נחירה וחניקה, אף שעלתה בידו שחיטה הגונה פסולה (כמ"ש רש"ל ביש"ש חולין פי"ב סי' י"ג ותבואת שור סס"ד) וכאן מכשיר ר' יוסי במילת כותי אף בכיון להר גריזים, דשאר מצות הן עומדות לעצמן דבגמר עשייתן נגמרה מצותן לכן פוסל בהו כוונה המתנגדת אל המכוון במעשה המצוה, אבל במילה שאינה עומדת לבדה גם כשנגמרה המעשה עדן לא נגמרה העיקר התכליתה המכוון במעשה זו שהיא לכניסת ברית, כי הכוונה התכליתית והעקרית מיוחדת לאבי הבן המחויב בחנוכו לשמירת הברית. לכן גם כשיתכוין המוהל כוונה המתנגדת אל המכוון במעשה המצוה אינה פוסלת, ומצאתי דוגמה לסברה זו בחדושי רשב"א (חולין י"ב בפלוגתא דר' נתן ורבנן אי בעי' כוונה בשחיטה) שכתב שם בשם רבו הרב, שכל דבר שאפשר לעשותו על

ידי שליח הוי' עמידה על גביו כוונת העושה ומדין שליחות. אבל דבר שא"א לעשותו ע"י שליח אף עמידת בן דעת על גביו לא מעלה ולא מוריד במקום שצריך כוונה, והלכך חליצה שא"א לעשותה ע"י שליח לא מהניא עמידת ב"ד ע"ג, והיינו טעמא דשוטה שחלץ חליצתו פסולה, אבל גט שאפשר למנות שליח לכתיבת הגט ולכוונת כתיבת שמו ושמה אף זה שעומד ע"ג כשליח הממונה לכתוב ולכוין בכתיבתו, וטעמא דשחיטה לא מהניא עמידת גדול על גביו לרבנן דבעי כוונה בשחיטה, לפי שהכל תלוי בדעת השוחט דאלו שחט בהמת חברו שלא מדעתו כשרה אעפ"י שלא נתכוין לה כלל בעל הבהמה. אלמא כל ההיתר (שלא) מדעת השוחט וכוונתו. מה שא"כ בגט. דאילו אחר שגירש אשת חברו לא עשה ולא כלום. הלכך דעת שוחט דוקא בעי'. (עכ"ד והלשון קצת משובש) מבואר דבדבר שנגמר בו עשיית השליח מהני בי' כוונתו. ובשלא נגמרה עשיית השליח מהני ביה כוונת העומד על גביו - אמנם צריך התבוננות דאע"ג דר' יוסי יליף מרבוי' דהמול ימול דמילה א"צ לשמה. מ"מ מנלן דאכשיר קרא אף בכוונתו להר גריזים דילמא לא אתי קרא להכשיר במילה אף בשאינו מתכוין לשם מצוה רק מוהל סתם בלתי שום כוונה. אבל להכשיר אף בכוונתו הפך המכוון מנא ליה. ונראה דר' יוסי סבר כמ"ד מצות אינן צריכות כוונה. וכדעת רבינו שמואל (ברבינו יונה ספ"ק דברכות) דהיינו דוקא כשעושה המצוה בסתם. אבל כשמתכוין בידיעה שלא לצאת אינו יוצא. א"כ אתי רבויא דהמול ימול להכשיר מה דליתא בשאר מצות ואפי' במתכוין להפך נמי יצא. ולכאורה מוכרח הוא דר' יוסי מצות א"צ כוונה סבירא לי'. דאי מצות צריכות כוונה. תיהוי מילה זו פסולה. כמו לרבנן (חולין י"ב) דבעי כוונה לשחיטת חולין דכשלא התכוין לשם שחיטה פסולה השחיטה, ואיך יכשיר ר' יוסי אף לכתחלה למול כותי במתכוין להר גריזים, ומצאנו לו לר' יוסי דאמר (סוכה מ"א) י"ט ראשון שחל בשבת והוציא את הלולב לרה"ר פטור מפני שהוציא ברשות, ומפרשים אביי ורבא התם דבגונא דלא יצא י"ח איירי ר' יוסי, בשהפכו או הוציאו בכלי, דאל"כ הא כבר יצא בדאגבי', אלמא דמצות א"צ כוונה ס"ל כמו התוס' שם, ואע"ג דבפסחים קי"ד ב' אמר ר' יוסי מצוה להביא לפניו חזרת ומפרש תלמודא התם מדאמר מצוה. ש"מ דמצות צריכות כוונה. כבר כתבו התוס' (ר"ה כ"ח א' ד"ה אמר רבא) דלסוגיא דהתם איכא למדחי מאי מצוה משום היכרא ולא מטעם מצות צריכות כוונה. אם כן למאי דקיימא לן (או"ח סי' ס"א ס"ד) דמצות צריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה. ליתי' לדברי ר' יוסי. - והדבר פשוט דר' יוסי לא אמר רק באתרה דלית בה רופא ישראל כמבואר שם בברייתא הקודמות. עתוס' שבועות ג' ד"ה ועל. דאפשר למצורע לקיים מצות גלוח על ידי נכרי. ובבשמים ראש סי' רכ"ג כ' דלגבי

מי שהמצוה מוטלת עליו, ועשאו ע"י נכרי לא קיים המצוה כיון דלאו בר שליחות הוא. וע"ש בסי' י"ח: -

פסוק כה

בהמלו את בשר. בהמולו מבנין נפעל, וטעם את מן כמו נשברתי את לבם הזונה (יחזקאל ל') כצאתי את העיר (שמות ח'), וגם בלשון התפעל מצאנו מלת את, ויתפרקו את נזמי הזהב (שמות ל"ב) (ע"ש רש"י), והיותר נכון כמ"ש רא"ה שהוא הבנין התפעל, ודגש המ"ם לבליעת התי"ו, לכן יבא אחריו הפעל על נכון גם עם מלת את, כי ההתפעל ישמש שימוש פעל יוצא בהרבה מקומות, כמו והתנחלתם את הארץ (במדבר ל"ג) והתנחלתם אותם (ויקרא כ"ה) ועוד רבים. וכ"ד ת"א שתרגם בהמולו, כד גזר ולא תרגם אתגזר כמנהגו לתרגם הנפעל; וכן אחר התגלחו את נזרו (במדבר ו') פעל יוצא הוא, כמ"ש הראב"ע וכן תרגם אונקלוס דיגלח ית נזרי'. ואפשר כי מה שדרשו רבותינו מן המול ימול, מכאן לערל שלא ימול, דעתם ג"כ שיהיה מלת המול מבנין התפעל, וטעמו מל עצמך ואח"כ אחרים, וכעין שאמרו התקוששו וקושו (צפניה ב') קשט עצמך ואח"כ אחרים. ואחרים יאמרו בדעת רז"ל בזה שהוא בדרך אל תקרי, א"ת המול (בחיר"ק וחול"ם) אלא המול (בפת"ח ומלאפו"ם) והמכוון מי שהוא מהול הוא ימול אחרים, כי מול שם תאר הוא, למי שהוא נמול כמו כי מלים היו (יהושע ה') מול בערלה (ירמיה ט') ערש"י בע"ז כ"ג, ולמה שכתבנו שדברי רז"ל מיוסדים אף על הנקוד והקרי מבלי שנוי כלל וכלל:

פרק יח

פסוק א

וירא אליו ה'. לבקר את החולה (רש"י מרבותינו י"ד), בכמה מקומות מצאנו לשון ראיה שיורה על בקור ודרישת פני החולה (קראנקענבעזוך) כמו לראות את יורם (מלכים ב ח':כ"ט) לראות את דוד (שמואל א י"ט:ט"ו) ועל שניהם תרגם למסעד, ועל כונה זו אמר המשורר (תהלים מ"א:ז') ואם בא לראות, ותוכן ענין המזמור שם בחולה הצריך בקור. והמפרשים הלכו בדרכים רחוקים למצוא מקום לדברי רבותינו אלה ע' צד"ל, ולפי המבואר הוא משמעות הלשון עצמו:

באלני ממרא. ת"א במשרי ממרא, וכ"ה במדרש, וכ"ת אילון פארן (לך לך י"ג) מישר פארן, ופי' שם רש"י דעת אונקלס, שאין איל לשון מישור אלא מישור של פארן איל שמו, ושל ממרי אלוני שמו, ולא תרגמם בשמותם, כי אין הכונה בם בעבור השמות ההם בעצמם רק בעבור המישור; ודעת הרמב"ן בכונת אונקלוס שנקרא המישור בשם איל ואילוני, ע"ש האלה והאלון הרגילים להיות נטועים במישור לפני המדינה, והם

לעיר כמו מגרש, והם שמות התאר לא שמות העצם כרש"י, ואונקלוס תרגם הענין ולא המלות. והר"אם הרבה להשיב ע"ד הרמב"ן. ול"נ שנקרא המישור איל ואלוני להורות על ההבדל שבינו לשם מישור סתם, כי שם מישור אינו רק בבחינת עצמו, שהוא שטח ישר בלתי מעלות ומורידות, ואין בו חשיבות אחרת, שבעצמו אפשר שהוא יבש וחרוב מלא חול שאינו מוכשר לזריעה ולמרעה הבהמות. אבל אלון הוא מישר, שמלבד שהוא שטח ישר ושוה יש לו גם חשיבות שראוי או לזריעה או למרעה הבהמות, שיש בו ליחות מימיי ממוזג היטיב וקרקעיתו דשנה ושמנה וקשה קצת שעי"כ הוא מוכשר בין לזריעת תבואה בין למרעה בהמות, וע"ש רוב כחו שהצמיח הונח עליו שם אלון משם אל המורה על הכח, במדהנ"ע (צ"ז ב') מהו באלוני ר"ל תוקפו. כמו שהונח מטעם זה שם איל לזכר הכבשים, לפי שהוא התקיף שבשאר הצאן שבמינו שהם חלושי כח; ולפי שזנב האיל הוא שמן ביותר וכאלו כח האיל בזנבו הונח עליו שם אליה; וכן יש מין אילן הנקרא אלה אלון, תחת האלה אשר עם שכם תחת האלון (וישלח ל"ה, ד' ח') ע"ש שהוא חזק בעל שרשים גסים ועבים או שעצו קשה וחזק; ככה שטח ארץ המישר נקרא אלון ע"ש כח השמנונית המושפע בו לגדל זרעים. סמוכים לזה ממה שכתוב במד"ר על נפתלי אילה שלוחה, שהוא בקעת גנוסר, ונקרא אילה לפי שהוא קלה לבשל פירותיה כאילה זו שהיא קלה לרוץ. (עמ"ש שם):

וירא וירץ. התעוררו המפרשים על כפל מלת וירא ועל יתור מפתח האהל, דכשהיה יושב בפתח האהל ידענו כשרץ לקראתם מפתח האהל היה, ויראה שהודיענו הכתוב בזה ענין גדול להוראת הפלגת זריזותו אל קבלת פני האורחים, שלא במרוצתו לקראתם לבד הראה חשקו וחפצו הנמרץ לקבלת פניהם, אף גם זאת עשה שבכל פסיעה ופסיעה היה רואה ומביט בשמחה גדולה עד בואו אליהם, כדרך הולך אל עיר אשר שם מקום מחוז חפצו שעיניו לא תשבענה מלהביט מרחוק מקום מחוז חפצו כי בכל פסיעה ופסיעה תתגדל השמחה בלבו להתקרב אליו, ועז"א וירא וירץ לקראתם מפתח האהל כלו' הראייה והריצה לקראתם שתיהן התחברו יחד אצלו בעמדו מפתח האהל (הינשויענד ליעף ער איהנען ענטגעגען):

פסוק ג

אל נא תעבר. הרי"א אמר, אין נא לשון תחנה ובקשה רק לשון עתה, וטעמו כי זה הדבר היה בבקר בתחלת היום כמו שכתוב כחום היום, והם רצו ללכת לדרכם, כי אין ראוי לנוח בבקר סמוך לתחלת הליכתם, ע"כ אמר אל נא תעבור ר"ל עתה עם היותו בבקר, ולכן אמר ג"כ יקח נא מעט מים כי עדיין בוקר והליכתם מועט ולא יצטרכו לרחיצה

רבה לכן אמר מעט מים לא להיותו כילי בהם רק להיותם בלתי נצרכים כעת לרחיצה רבה כפי מעט הדרך שהלכו עד הנה, ואמר והשענו תחת העץ להתחמם כי היה זה בוקר השכם ועדיין קרירות הלילה מתגברת, ואמר וסעדו לבכם כמנהג ההולכים בתחלת היום שיאכלו מעט קודם ההליכה לחזק כוחם. עכ"ד. ומן התימה על חכם כמותו שלא שם עין השגחתו על דרכי הלשון בזה, כי לשון כחום היום על עת הצהרים או קרוב לו שאויר היום בוער וחם מהכאת נצוצי השמש, אמנם על עת השחר והבוקר הונח לשון כחום השמש והוא נץ החמה תחלת עולתה על האופק; ויבואר לך זה ממה שתראה באיש בשת (שמואל ב ד׳:ה׳), ויבואו כחום היום אל איש בשת והוא שוכב את משכב הצהרים, וכתוב עוד (שמואל א י״א:ט׳) מחר תהי׳ לכם תשועה כחום השמש ר"ל מחר כעת הבוקר אביא לכם לתשועה, לכן אמר שם ויהי ממחרת ויבואו באשמרת הבוקר ויכו את עמון עד חום היום, והדברים מבוארים; ורבותינו (ברכות כ"ז. רבה פ"ח) אמרו גם כן כחום היום בשעה ששית דטולא ושמשא שריבין כחדא, כחום השמש בארבע שעות דטולא קריר ושמשא שריב; ואמנם אמרו מעט מים לא היתה כי אם למניעת נזק הגוף (כמו שכתוב רע"ס) כי בחום היום אשר נקבי הבשר יפתחו ההיזק קרוב בבוא עליו מים רבים וקרים לכן אמר מעט מים ללחלח מעט כדי לכבות עיפות רגלים בלבד:

פסוק ה

אחר תעברו כי על כן עברתם. כתב ריי"א לשון כי על כן יורה על הסבה, ולא נצטרך לדוחק המפרשים לאמר שהוא כמו על אשר, כי בכ"מ לשון על כן יורה לשון סבה כמו על כן לא יאכלו, על כן באה אלינו, והמכוון כאן לתת טעם וסבה על מה שאמר אחר תעבורו, וירצה מה שאמרתי אחר תעבורו אין זה מדרך הכילות להתנות עם האורח לילך מיד אחר האכילה, אבל אינו כ"א להיותי יודע שדעתכם לא לשבת פה, כ"א ללכת לדרככם וזהו כי ע"כ עברתם, עכ"ד. ולדעתי לשון אחר תעבורו הוראתו סבה וכמלת יען (ווייל, נאכדעם) כמו אחרי הודיע א' אותך, אחרי אשר הטמאה, ונותן בזה סבה וטעם לאכילתם אצלו, יען שאתם עוברי דרך ומן הצורך לכם לחזק כחכם אל הדרך באכילה; ותרגומו (דא איהר דאָך רייזעט), והוסיף עוד לתת טעם וסבה לאורחיו בל ימנעו סעודתם אצלו, לפי שכעת היא סעודת הצהרים, הזמן המיועד לאכול, וזה המכוון במ"ש כי על כן עברתם, מלת כן באורה כמו כן דברת (שמות י"ד) שפי׳ יפה ובזמנו דברת, וכמו ולא יכין לדבר כן (שופטים י״ב:ו׳) כראוי וכצורך, ולא מצאו להם כן (שם כ"א) לשון הכנה והזמנה, משרש כן (רעכטע, שיקליכע צייט), וכתיב"ע בגין כדין באישון

שירותא אזדמנתון. ורבותינו (באגדה ע"פ זה) אמרו הייתם מזומנים לבוא אצלי, והוא קרוב לדברינו:

כן תעשה. המפרשים יעוררו על לשון תעשה נכח ויותר היה להם לומר נעשה מ"ב, ונ"ל שמדרך ארץ אמרו כן, כי בעה"ב המכניס אורחים לביתו ומכבדם במאכל ומשתה מראה להם עי"ז פנים יפות להורות להם שמתכבד ביקרת האורחים וכאילו הוא מקבל כבוד מהם במה שהם מכבדים אותו לבוא להתלונן בצל קורותיו וליהנות משלו, ואף שהאמת היא כן בלב בעה"ב מ"מ אין מהראוי להאורח המכובד מבעה"ב להראות בדבוריו ובמעשיו שדעתו כדעת בעה"ב כאילו הוא ינחיל כבוד אליו במה שמסתופף בצלו, כי אם אמנם ההפך מראה לו שישמח ויתכבד במה שיכבדהו בעה"ב ויתר שאת לו במה שיכניסוהו לביתו לשאת משאת עול האורח עליו והוא הוא המקבל כבוד מבעה"ב ולא כאשר ידמה בעה"ב, ולזה אחרי הראות אברהם להם גודל השתדלותו עמהם לסעוד אצלו והראה להם שמחת לבבו אם ימלאו רצונו, הנה אם היו משיבים על דבריו לשון כן נעשה, היה הנראה ממשמעות דבורם שכוונתם ג"כ ככוונתו, שאברהם הוא המקבל כבוד מהם, לכן אמרו תעשה נכחי ויורו בזה כי כל השתדלותו עמהם נוחה עליהם והיא לכבודם ותפארתם:

פסוק ו

מהרי שלש סאים. להמפרשים הוא לשון קצר וצ"ל לכי מהר וקחי שלש סאים, ואולם המבין בחכמת ההלצה (רעטהאָריק) יבין כי אין כאן שום חסרון כי כן טבע הממהר לדבר דבר נחוץ ורב המהירות שלא להוציא מפיו כ"א הענינים הראשיים ויעזוב התיבות והמלות הטפליות המובנות מעצמן כי המה עליו למשא, וכמוהו נוכל לתרגם הענין בל"א (נעשווינד ! דרייא מאאסס דעס פיינסטען מעהלס) עם סימן הקריאה בסוף להורות התעוררות, וזהו ההבדל שבין דברי הנפש המשכלת (שפראכע דעס פערשטאנדעס) ובין דברי הנפש המתאוה (שפראכע דעס אפפעקטס) (רוו"ה):

קמח סלת. אם האשה היא טובת עין אין בעלה צריך לבאר לה כל פרטי הדברים המשובחים שתסדר לפני אורח נכבד הבא אל הבית, כי היא מעצם טוב לבבה תכין את היותר משובח כראוי לפי דעת בעלה לערך הנכבד, ולפי שהאריך אברהם להזכיר באר היטב לקחת את הקמח ואת הסלת (זה לעמילן של טבחים וזה לעוגות, כבמדרש וברש"י) שהם דברי מותר, שיראה מזה אילו לא היה מבאר לה היה חושדה שתקח מן הקמח הגרוע ולא מן הסלת, לכן דייק ר' יצחק (ב"מ פ"ז) כתיב קמח וכתיב סלת מכאן שאשה עיני' צרה באורחים. והדברים פשוטים וא"צ לדברי מהרש"א שם בח"א לומר

דדברי ר' יצחק אינם מסכימים עם דברי המדרש שמחלק בין קמח לסלת, ונהפוך היא שדברי שניהם מכוונים ומתאחדים, ורש"י כתב שם בדברי ר' יצחק היא אמרה קמח והוא אמר סלת, ולא ידעתי למה הוציא ר' יצחק משפטן, והרב בעל עיון יעקב האריך שם בדברי רש"י והוסיף בדחוקים, והוא ללא צורך, כי דברי ר' יצחק נוסדו על יתור לישנא דקרא וכאמור - עכ"פ יצא לנו מרבותינו ההבדל שבין קמח לסלת, ולדבריהם חסר וי"ו במלת סלת, וטעם חסרונו הוא מפני שהסלת נכלל בקמח והוא יוצא ממנו ונחשב כדבר אחד עמו, דומה למ"ש (חבקוק ג':י"א) שמש ירח עמד זבולה שחסר וי"ו ולא אמר עמדו לשון רבים מפני שהירח נכלל בשמש ומקבל האור ממנו, ושניהם כאחד קרובים: ויראה ששם קמח הונח בכלל על גרעיני התבואה הטחונים ושחוקים כמו שהם שנתערבו בו עוד החלקים שאין בהם צורך ותועלת למאכל, כגון הסובן והמורסן ועפרורית הדק, וכ"כ רש"י (בסוטה י"ד) קמח הכל מעורב כמו שנטחן, לכן נקרא קמח ע"ש המחוי ר"ל מחוי והתמעכות הגרעינים, ושם סלת הונח בפרט על החלק החשוב והמשובח הנשאר לבדו מגרעיני התבואה אחרי הטחנם והוסר מהם ע"י הניהול כל שאין בו תועלת למאכל כגון הסובן והמורסן וגם הקמח הדק שהוא כעין עפרורית לבנה שאין בו צורך לכן נקרא סולת על שם חשיבותו כעין שרש סלל שהוראתו השבח והחשיבות כמו סלו לרוכב בערבות סלסלה ותרוממך. עודך מסתולל בעמי, תתרומם ותתחשב על עמי, וגם בלשון ערבי תקרא התבואה המפוצלת מהקליפה החיצונה בשם סלת (ריינעס מעהל). ורש"פ אמר נקרא הקמח המזוכך והנקי ביותר בשם סלת מענין סלסלה ותרוממך שענינו (לרש"י שם והוא מדברי רבותינו) חזור בה חזור בה וכענין מסלסל בשערו שמסדרם בחזרה הנה והנה בדרך היותר נאות, ומזה מלת סלה שבמזמורי תהלים וחבקוק והוא ג"כ ענין החזרה והכפלה והוא סימן שיחזיר המנגן פרק השיר והמזמור עוד הפעם (וויעדערהאָלענד), וכ"ד שיש בו תשמיש מרובה בעוברים ושבים הנה והנה נקרא מטעם זה בשם מסלה, וכן ע"ש העסק המרובה שצריך לעשות בקמח לשיצא קב ונקי נקרא סלת, ואמרו (מנחות ע"ו) שהחטין של מנחות צריכות ג' מאות שיפה וה' מאות בעיטה והוא כדי להסיר הקליפה והחרצן שלו היטב ויצא הקמח נקי ביותר, ואף ר"י דפליג התם מודה הוא שצריך עכ"פ בעיטה מרובה להזדקקות הקמח. הארכתי קצת בזה לפי שראיתי לאחד המגמגם בדברי רבותינו בענין זה, באין מבין שדבריהם בנויים על אדני שרשי הלשון:

פסוק ט

איה שרה וגו' הנה באהל. לפי המונח לבעלי הלשון שמלת והנה לא ישמש כ"א בדבר התחדשות (כמ"ש למעלה א' ל"א) אין למלה זו מקום פה, ונ"ל אחר ששאלוהו

בלשון איה שאין המכוון בו לדעת מקום מושבה כ"א כמתמי' מדוע איננה פה (כמ"ש לעיל במלת איכה), כלומר מדוע היא תשנה מנהג העולם שהנשים מסדרות ומעריכות השולחן, וביותר כעת שאתה עודך חלוש וחולה מן המילה היה מן הראוי לה שתעמוד היא לשמש את העוברים והשבים אצלך ולא אתה בתשות כחך, לכן השיב בלשון הנה באהל, כלומר באמת הוא דבר חדש היום במה שמונעת עצמה מהשתדלות בצרכי הכנסת האורחים הפך דרכה בזה בימים העברים, שהיא יושבת היום באהל; ואפשר שנכלל בסתר דבריו התחדשות חזרת אורחה כדעת רבותינו מובאת ברש"י:

פסוק י

כעת חיה. כעת שתהיו כולכם שלמים וקיימים (רש"י), לדעתו מלת חי' שם המקרה מופשט מהמתואר כמו חיות (היו"ד במלאפו"ם), כי רוב שמות המקרה בלשון נקבה, והמכוון בזה כי יש שני מיני עתים, עת חיה ועת מתה, שנים של צער אינם של חיים ונקראו עת מתה, ושנים של שמחה בשלמות הבריאות וכדומה הם שנים של חיים ונקראו עת חיה (לעבענדיגע צייט), ורש"ד ורוו"ה לא הבינו כן דעת רש"י:

בן לשרה. ובפסוק י"ד אמר בהפך ולשרה בן, כי הנראה מדרך הלשון להקדים תחלה את העיקר והחשוב ולאחר את הטפל, כמו השדה נתתי לך והמערה אשר בו לך נתתיה הקדים בשדה פעולת הנתינה למלת הגוף, לפי שהוא דבר חשוב וראוי להיותו מתנה גם בין אנשים גדולים, לכן מלת הגוף בא אחריו לפי שאיננו רק באור מי הוא האיש החשוב הראוי למתנה כזו; אמנם המערה שהיא בערך השדה פחותה וגרועה מכדי נתינה בין אנשים חשובים כאלה, יזכיר תחלה מלת הגוף לך כלומר גם זה הוא שלך, ופעולת הנתינה באה אחריו כטפל ובאור באיזה אופן תהיה שלו; ומזה אמרו (חולין פ"ח) וכסהו בעפר אלו הוי כתיב ובעפר יכסנו הוי משמע דוקא בעפר ולא בדבר אחר השתא דכתיב וכסהו בעפר משמע שהכסוי בכל דבר, וכ"א (רפ"ח דגיטין) ונתן בידה מדלא כתיב ובידה יתננו משמע מכ"מ שברשותה, כי לעולם יקדים העיקר המכוון ויאחר הטפל שאינו אלא לבאור; וליסוד זה היה מן הראוי לומר בהמתך כלאים לא תרביע, להקדים הנושא ולא לאחרו לכן דרש ר' עקיבא עליו באמת (מכות כ"ב ב') ע"ש רש"י: וכן בשביעית שאמרה תורה שדך לא תזרע וכרמך לת תזמר, ולא הקדימה שלילת הפעולה שהוא כאן העיקר והיה מן הראוי לומר לא תזרע שדך לא תזמור כרמך, ומשאחרה שלילת הפעולה יורה ששלילת פעולת אלה לאו דוקא דה"ה כל מלאכה שבשדך ושבכרמך בכלל (ע' מועד קטן ג' א'); וזה הבדל הלשונות בין כבוד האבות ובין מוראם, דבמוראם הקדים האם (אמו ואביו תיראו) דעיקר הצווי על האם, דבאב הוא טבעי. ובכבודם הקדים האב (כבד את

אביך ואת אמך) דבזה עיקר הצווי על האב, דבאם הוא טבעי, כמו שהתעוררו רבותינו. וכן גבי בשורת הבן הקדים תולדת הבן שהוא העיקר כאן אשר הבשורה סובבת עליו, ואח"כ הזכיר ממי תהיה ההולדה ואמר לשרה; אמנם אחרי אשר צחקה שרה לחשבה שאין בשורת תולדת הבן מגעת לה לעצמה כ"א לשפחתה ר"ל שהשפחה תלד בן ושרה תגדל אותו (ע"ד ותלד על ברכי) ולכן אמר שם המבשר לשון ולשרה בן, הקדים הגוף אשר ממנו תהיה ההולדה כי שם היא העיקר המכוון בה להורות הפך כוונתה והבן הנולד הוא כטפל שם במאמר לכן בא אחריו (וצ"ע בפסחים ע"ה במה דאמרי' התם כתיב באש והדר תשרף ע"ש):

פסוק יא

זקנים. בבעל חי יאמר זקן, ובשאר ברואים ישן, ומ"ש ונושנתם בארץ הכונה שבתכם בה תהיה נושנה, ובדרך דמיון יאמר אם יזקין בארץ שרשו (רל"ש):

באים בימים. כתב רמב"ן האדם בימי בחרותו יקרא עומד בימים, ויקראו ימיו כי הם שלו כלשון את מספר ימיך אמלא, אבל כאשר יזקין ויחיה ימים רבים מרוב בני אדם בדורו יקרא בא בימים, מפני שהוא כבא בארץ אחרת נוסע מעיר ובא לעיר אחרת מיום אל יום ע"כ. לדבריו למה הבי"ת פתוחה שיורה על ימים ידועים, גם לא מצאנו מליצה זו רק באנשים גדולי המעלה ביותר כיהושע ודוד וכדומה, לכן נ"ל אחרי ששמות יום ולילה ישמשו גם לחיי עוה"ז וחיי עוה"ב, כי בחיי הזמני האדם שבע רוגז חלוש ההשגה מזומן אל טעיות בעניני ההשגות הרוחניות, וחשכת לילה תכסה את הנפש במושכלות (גייסטעסדונקעלהייט), אמנם חיי הרוחני המיועד לנפש בעולם הנשמות הוא מלא על כל גדותיו מכל מיני שלמיות האפשריות, וכל מצפוני הידיעות נגלות ונראות בעליל לעיני הנפש, ואור היום תאיר שם בבתי הנפש (פערקלאָרונג), כמאמרם עוה"ז דומה ללילה למיעוט וקוטן אור הנפש בהשכלות עיונות, ועוה"ב דומה ליום, לגודל ראות עיני הנפש; והנה אנשי המעלה כל השתדלותם לחיות בעוה"ז חיי הנפש בעסקים רוחנים דוגמת חיי עוה"ב, (כמאמרם עולמך תראה בחייך ואחריתך לעוה"ב), וכל עוד שמזקינים ונחלשים ויפסידו כחות גופם תרבה חכמתם ויתחזק שכלם ויוסיפו שלמות על שלמותם (כמאמר זקני תורה כ"ז שמזקינים דעתם מתיישבת עליהם), אור ההשגה תתגדל ותתרבה תמיד בבתי נפשותיהם, ענני מצפוני החכמות לא יחשיכו מאור עיניהם כי תמיד ילכו ויבואו בהשכלות עיונות וכולן אור; זהו הנכלל לדעתי במליצת באים בימים (פארטוואנדעלנד אין יענער ליכטפאָללען צייט) לגודל ראות עיניהם; וראיתי (במ"ר) באים בימים בפילון מפולש, מפולש לחיי עוה"ב, כלומר מקום מפולש ואורח

ישר; והמכדרשב"י (חיי שרה קכ"ט) בא בימים באינון יומין עלאין באינון יומין ידיעאן ברזא דמהמינותא, ואמר (תולדת קמ"ב) ואברהם זקן בא בימים באינון נהורין דנהרן ואיהו סיב כדין אזיל ונהיר כד"א הולך ואור עד נכון היום ובמדרש הנעלם (חיי שרה קכ"ו) בא בימים באותו העולם שהוא ימים, ולא בעו"הז שהוא לילה, והדברים מתאחדים בדברינו:

פסוק יב

היתה לי עדנה. עדנה לרבותינו הוא זמן וסת הנדות (פעריאָדע. מאָנאטס צייט) וכמורגל בלשון ארמי שנקרא העת והזמן עדנה, שבעה עדנין יחלפון (דניאל ד' י"ג) עד זמן ועדן (שם ד' י"ב) ודומה לו בלשון עברי שם מועד על הזמן (צייט) וכן וכבגד עדים (ישעיה ס"ד ה') כלומר בגד המיוחד לעת וסת הנדות, ולפי שעל הרוב יש לזה זמן קבוע, כי האורח בזמנו בא, לכן הונח עליו שם עדנה ע"ש העת והזמן הקבוע לזה. ומלת היתה להמפרשים הוא עבר במקום עתיד. ולרבותינו שבאותו יום פרסה נדות. לשון עבר כמשמעו:

פסוק יג

ואני זקנתי. להמפרשים הוא בעצמו מה שאמרה היא אחרי בלותי. ולפי"ז כשאמרה שרה לא צחקתי הוא הכחשה גמורה, אמנם לרבותינו שמאמר ואני זקנתי הוא משונה ממה שאמרה ואדוני זקן, ולהורות דמותר לשנות מפני דרכי שלום, ומאמר שרה אחרי בלותי היתה, היא שמצידי אין לי להתייאש מללדת, כי אנכי הרואה אף שעד הנה חדל ממני אורח כנשים. כהיום נתחדש לי וסת הנדות. רק ואדוני זקן שמצדו יש כאן מניעה גדולה, א"כ כשאמרה אחרי כן לא צחקתי. אין כאן הכחשה כלל. כי זה דומה לראובן שאמר, אוכל היום ענבים ולא תאנים, והוא שומע דברי שמעון שאומר לחבירו למה זה אמר ראובן שלא יאכל היום ענבים. אם על שמיעת דברים אלה ישב ראובן. נשבע אני שלא אמרתי שלא לאכול היום ענבים, הנוכל לתפוס את ראובן ששבועתו שקר, ככה כששמעה שרה דברי המלאך שתולה הצחוק על המניעה מצידה והשיבה אלוו לא צחקתי אין כאן שקר. ומה הוא דאמר קרא ותכחש שרה? דמ"מ אף שאין בתשובתה הכחשה גמורה מ"מ אינו אמת גמור. דמתשובה סתמית לא צחקתי. משמעותו שלא צחקה כלל, ודבר גדול ילמדנו בזה עד כמה צריכים אנשי מעלה להזהר מלהלכד ברשת השקר, אף שהדבור בעצמותו אינו שקר, מ"מ כשיש ממשמעותו דבר שאינו אמת גמור, מן הראוי להרחיק ממנו: ולמפרשי פשט שדבורה היה הכחשה גמורה יהיה גנות גדול לאותו הצדקת. ואין מדרך התורה לדבר מגנות אנשי מעלה ללא תועלת:

פסוק יח

היו יהיה. הכפל לחזק כלומר ודאי יהיה וכן בכ"מ לפי ענינו, שתה תשתה טעמו צריכים אתם לשתותו (איהר מיסעט), מות יומת עזב תעזב ודומיהם כולם אינם שפת יתר ועומד טעמו בו (רל"ש):

פסוק יט

כי ידעתיו. נגד מה שאמר המכסה אני מאברהם אמר כי ידעתיו, כלומר אודיעהו את הדבר אשר אני עושה, כמו משפטים בל ידעום (תהילים קמ"ז:כ'), דתרגומו הודיעונין, וכמו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה שפי' הרס"ג והרשב"ם ידעתי כמו הודעתי, וכשאר פעלים מסבבים מוזכר בבשלח במה תצעק אלי; ואמר סבת ההודעה הוא, כדי שידעו דורות הבאים טעם עונש הרשעים האלה, ויהיו נשמרים מלעשות כתעבותיהם, וז"ש "למען אשר יצוה וגו' ושמרו צדקה ומשפט", כי בשני אלו קלקלו אנשי סדום, יד עני ואביון לא החזיקו, כעדות הנביא (יחזקאל ט"ז:מ"ט); ושם צדקה כאן הניתן לעניים מצד החנינה והנדיבות (אלמאָזען); וכן עותו הדין והמשפט כנודע מדברי רבותינו במעשה הריבה, ועליהם נאמר הנשכחים מני רגל (איוב כ"ח:ד') ע"ש רש"י. ושמירת הצדקה והמשפט יהיה סבה שיזכו אל הטובות הנצחיות המיועד אליהם מאת ה', וזהו למען הביא ה' וגו', והוא מוסב על מאמר ה' כי ידעתיו, וטעמו התכלית האחרון יהיה ממה שאודיעהו סבת העונש, כדי שיזכו בניו במעשיהם ויהיו ראויים לקיים בהם דברי הטוב אשר דברתי אל אברהם. ואמר הביא ה' במקום הביאי כמו נשי למך ולא אמר נָשַׂי וכמ"ש רש"י אצל מאת ה' לקמן י"ט כ"ד. ורש"י פי' למען הביא כך הוא מצוה לבניו שמרו דרך ה' כדי שיביא ה' על אברהם, קשה מאד כי היצדק בעיני ה' לעבוד ע"מ לקבל פרס:

דרך ה'. ומה הוא דרכו עשות משפט וצדקה, כי באלה הוא חפץ; וכל מה שקראו חכמים מדות נקרא בלשון המקרא דרכים והעושה חסד משפט וצדקה נקרא הולך בדרכיו שומר דרכיו; והמתבונן במדותיו להשכיל באמתתן ולדעת אותן איך מתנהג עם בריותיו אם לשבט אם לחסד על גוי ועל אדם יחד נקרא יודע את ה' בכל המקרא, והוא המוצא חן בעיני ה'. וכמ"ש משה הודיעני נא דרכיך ואדעך למען אמצא חן, ונאמר על יאשיה אביך הלא וגו' ועשה משפט וצדקה הלא היא הדעת אותי נאם ה', מבואר מזה שא"צ כ"כ בחקירת הנפלאות על יחודו ואמתו, כי רק שמירת דרכיו למי שיודע אותן היא נקראת דעת את ה' (רל"ש):

פסוק כ

זעקת. זעקה וצעקה הן על צרה וצוקה, ומשמשים גם מאדם לאדם, כמו צעקה אל המלך וגו', אבל שועה היא להקב"ה לבדו, ובבנין נפעל ישמשו זעקה וצעקה לקריאת אסיפת המלחמה (הנ"ל):

פסוק כא

ארדה נא ואראה הכצעקתה הבא אלי עשו כלה ואם לא אדעה. להמפרשים יש במאמר זה לשון המסתפק בידיעת הדבר, אראה אם יהיה הדבר אעשה כן, ואם לא, אעשה הפוכו; ולהיותו ית' יודע העתידות לבלי תכלית ואין מקום אצלו לידיעה מסופקת, לכן האריכו המפרשים למעניתם להנצל מרשת הספק; ולדעתי אין מלשון המקרא הכרע לבארו כמאמר מסופק הידיעה, והוא: בשנבאר תחלה פתרון המלות, דע שאין בלשוננו סימן מיוחד לבינוני והוה, לכן המנהג כאשר ירצה לספר הבינוני ידבר פעם בלשון עתיד ופעם בלשון עבר, כמ"ש הראב"ע במאזנים ובצחות, וכ"כ רש"י (לקמן כ"ד) טרם אכלה לדבר טרם שאני מכלה, וכן כל לשון הוה פעמים בלשון עבר ופעמים בלשון עתיד, כמו אמר איוב הרי עבר ככה יעשה איוב הרי עתיד ופירוש שניהם הוה, כי אומר היה איוב, היה עושה כך. ע"כ. וזה שלא כדעת המדקדקים האחרונים שנותנים סי' מיוחד לזמן ההוה וקראוהו בינוני פועל, וכן המדקדק הגדול רוו"ה הצדיק דין ראשונים בזה, שאין בלה"ק סי' מיוחד לזמן ההוה בעבור שאין לו מציאות באמת, כי הוא בין הקודם ובין המתאחר מבלי גבול, והעברי לא יסמן כ"א שני גבולים הנמצאים באמת העבר והעתיד, ומה שיקראו האחרונים בינוני פועל קראוהו הקדמונים שם הפועל (נאָמען אגענטיס), והנה אומר עד"ז העתידי' אשר במקרא שלפנינו ארדה אראה הם ישמשו פה על זמן ההוה, ופי' ארדה הנני יורד, ופי' אראה הנני רואה, והה"א במלת הכצעקתה איננה ה"א השאלה כ"א ה"א הבאה במקום מלת אשר, כמו ה"א במלת הבאה אלי, ורבות כהנה ע"פ המקרא כמו ההוא יקרא ארץ פי' אשר הוא נקרא (כמ"ש הרמב"ן שם), וכן ההקדיש שמואל הרואה, ההושיבו נשים נכריות. כלה, כמו כלם, כפירוש הראב"ע והרע"ס, דומה לו כלה גרש יגרש; ואם לא, כמו אם לא בתים רבים (ישעיהו ה':ט') וכן אם לא זאת אעשה להם (פ' שלח), אשר יורו ההפך מה שיאמר (אָב ניכט) ור"ל באמת יהיה כך (וואהרליך): אדעה, כמו וידע בהם את אנשי סכות, וידוע חולי, ענין יסורין ופרעון עונש וכמו שת"א אתפרע: עפ"י פתרון המלות האלה המכוון במקרא שלפנינו כזה: הנני יורד לסוף דעתם, והנה אנכי הרואה שעשו כלם (את הרע) כאשר באה אלי הצעקה (באמת עליהם), העל זאת לא אפקוד עליהם את חטאתם ליסרם ולהענישם? וי"ו ממלת ואם לא, הוא לתמי' כוי"ו במלת ועתה לא יבצר מהם דפרשת נח וכוי"ו במלת ולקחת את דודאי

בני. ורבותינו (במדרש ע"פ זה) הבינוהו ג"כ שלא בדרך ידיעה מסופקת, כי פי' ה"א של הכצעקתה כה"א הידיעה ורומז על הצעקה הנודעה ונתפרסמה אז במה שהתעוללו ברשע עם ריבה אחת: וכן על ואם לא אדעה אמרו, אפי' אם אני מבקש לשתוק דינה של ריבה אינה מניח אותי לשתוק, ע"כ. רצונם אף שלפי מדת רחמים היה לי להסתיר פנים, הנה מדת הדין אשר בי תעביר ממדת הרחמים ובזה המקרא מבואר למאמר ידיעה ודאית כראוי אליו ית':

פסוק כב

ואברהם עודנו עומד לפני ה'. ה"ל לכתוב וה' עודנו עומד לפני אברהם אלא תקון סופרים הוא זה (רש"י מרבותינו בראשית פ' מ"ט), אין הכוונה לומר ששינה שום אדם דבר מה בתורתינו הקדושה חלילה כי אין אדם בעולם שיזייף ספר ויאמר אני זייפתי ותקנתי כך וכך ואיך יאמרו תקון סופרים הוא זה אבל כונתם בזה (כמ"ש בעל העקרים מ"ג פכ"ב) שלפי ענין משך הפרשה היה ראוי להיות כן, ומה ששינה הכתוב לא הי' אלא כסופר המתקן דבריו דרך כבוד כלפי מעלה:

פסוק כג

ויגש. ההקרבה למלך וגדול או למקום סכנה נקראה הגשה (הערנוואגען) כמו למה נגשתם אל החומה, הנגשים אל ה' וכן כולם, לכן בבן אדם יאמר ונגשו אל המשפט, והגישו אדוניו וגו', אבל בהקב"ה נאמר וקרבתי אליכם למשפט, ומ"ש ונקרב בעה"ב אל האלהים הוא קריבה על כרחו, יהי נקרב במצות השופט (זאָלל פאָרגעבראכט ווערדען) (רל"ש):

פסוק כד

אולי. הוא מלת הענין נופלת על הספק, והיו"ד כדמות יסוד בו לא לכנוי, והוא לשון שמא הידוע בדברי רבותינו; ונראה כי שם דבר אולת מסתעף מזה; והמספק לכל הדברים נקרא אויל (צווייפלער), וידענו כי היתה כת בין הקדמונים הנקרא בלשונם (סקעפטיקער) אשר כחשו המדעים גם כחשו המוחשות ואמרו כי אין אמת לשום דבר כלל לא לידוע ולא למוחש (והזכירם ר"ס גאון בס' האמונות והדעות), ואלא הם הנקראים אוילים באמת (רוו"ה):

האף תספה ולא תשא. פי' אעפ"י שתספה ולא תשא לרשעים בשביל זכות הצדיקים, חלילה לך להמית את הצדיק; ובחנם האריך רש"ד המבאר ליישב הסתירות שבתפלה זו, איך הוסיף להתפלל שיצילו הצדיקיה גם את הרשעים ועדיין לא נענה על הראשון, ע"ש בדבריו, ולפי המבואר אין כאן סתירה כלל, ושיעור הכתובים כך הם (לרוו"ה), אולי ימצאו חמשים צדיקים אזרחים ולהם ישות בתוך העיר שהם בה, ואף שתספה ולא תשא

למקום ההוא אף לא למען הצדיקים כלומר לתכליתם, כי איככה יראו באבדן מולדתם ולא ירע לבבם ? מ"מ חלילה לך. והיתה אליו תשובת השם כי לא לבד למען הצדיקים כ"א גם בעבורם ישא לרשעים אף שאינם לא ממשפחתם ולא מתושביהם, כי אם ימצאו שם דרך הזדמן בלבד, ולא לבד העיר אשר הצדיקים בתוכה כ"א לכל המקום כלומר לכל יתר המקום והיינו לכל המקומות; ואולם הזכיר סדום, כי יש לחשוב שבה רבוי הצדיקים יותר מבזולתה כי היא הגדולה, ולכן הוסיף ואמר בתוך העיר להורות כי סדום לאו דוקא אלא אפילו עיר אחרת; וטעם בתוך העיר או בתוך העיר שימצאו שם תהי' איזה שתהיה ונשאתי לכל המקום בעבורם:

פסוק כה

חללה לך מעשות. חולין הוא לך (רש"י וכ"ת יב"ע), ושרשו חלל והוא הפך הקדושה כמו ואחלל שרי קדש, כהנים חללו קדש. וא"ת קושטא אינון דינך, וכן (שמואל א ב':ל') נאום ה' חלילה לי מתורגם קושטא אינון דיני, שנה המתרגם בדבור שבין האדם אל האלהים, שלא לייחס אליו ית' פחיתות וחסרון וגריעות החשיבות; אמנם יש להתבונן על מה בחר אברהם במאמר כזה שיש במשמעותו פחיתות וחסרון, ולתועלת מה הציגה לנו התורה דבורו זה שאינו ראוי גם בין איש לרעהו איש המעלה; ועוד הי' ראוי לחבר אחריו מלת אם, כמו (שמואל א כ"ד:ז') חלילה לי אם אעשה, וכן (איוב כ"ז:ה') חלילה לי אם אצדיק אתכם, כי בכזה המכוון שבעשיית הדבר יהיה חלול ובזיון הכבוד, אבל לא בהתחברות מ"ם אחריו שיורה על השלישי, כמו שומר שבת מחללו ושומר ידו מעשות כל רע, שפי' לבלי חללו, לבלי עשות רע, וכן ואחשוך אותך מחטו לי (לקמן כ"ו) לבלי חטוא, וא"כ מלת מעשות פי' לבלי עשות, והוא הפך המכוון במאמר כאן, ששלילת העשי' לא תגרום החלול והבזיון; ואין לפרש מלת מעשות כמו שם הפועל כענין וירד מעשות החטאת (שמיני), וכמו ולא ימיש מעשות פרי (ירמיהו י"ז:ח'), שפירושם מעשיית חטאת מעשיית פרי, כי כאן אין סומך לנסמך, ויותר היה ראוי להתחבר עם למ"ד ולומר חלילה לך לעשות, כמו חלילה לנו למרוד בה' (יהושע כ"ב:כ"ט); ובמדרש רבה רי"א אומר חלילה הוא לך בריי' הוא לך; גירסא אחרת בדיי' הוא לך, ובתנחומא פ' כי תשא, חלילה לך חול הוא לך, וי"א נכרי' הוא לך כענין אשה זונה וחללה. ולא ידעתי לכונו במלת חלילה; ונ"ל לפרש מלת חלילה לשון המתנה ועכוב, מענין שבעת ימים תוחל (ש"א יו"ד) ויוחל שבעת ימים (שם י"ג), שטעמו המתנה עם עכוב ובטול הדבר עד זמן מועד (ווארטען, איינהאלטען) לא יחל דברו (במדבר למ"ד) שפירש הרשב"ם לא ימתין ויעכב זמן נדרו, אז הוחל לקרוא בשם ה' (בראשית) פי' רוו"ה ענין אחור ובטול, שנתבטלה

הקריאה בשם ה', וכן ע"פ לא יחיל טובו (איוב כ:כ"א) לא יתעכב (אויסבלייבען, אנהאלטען), יש רעה חולה (קהלת ה:י"ב) פי' ענין עכבה (אנהאלטענד), וקרוב הוא לענין וחלה חרב בעריו (הושע י"א:ו') לא חלו בה ידים (איכה ד:ו') שענינם מציאות הנושא בדבר והיותו בו זמן רב (האפטען, רוהען) [וע' בדברי רוו"ה בנח ויחל שבעת ימים מענין בנין השרשים מהיסודות ותנוח דעת הקורא], ולפי"ז חלילה לך מעשות כדבר הזה, פי' המתן נא והתעכב מלעשות כדבר זה (האלטע דאך איין דערגלייכען צו טהון), מלת חלילה הוא מלה בקשית, לכן הטעם מלעיל כדין, ובזה אות המ"ם על משפטו, ואין במאמר שום נדנוד פחיתות וחסרון מעלה:

והיה כצדיק כרשע. ת"א והיהי זכאה כחייבא וכתיב"ע השמיט הכ"ף של כצדיק דמוסב על להמית צדיק ובזה יהיה צדיק כרשע. וקרא דקאמר כצדיק, כי כולל בתפלתו גם הצלת הרשעים בזכות הצדיקים, ובזה יהיה רשע כצדיק ככל שני כפי"ן שבשני שמות שיורה להשוותם יחד פנים ואחור לפנים:

פסוק כו

בתוך העיר. אינו מוסב על אמצא דכבר אמר בסדום, אבל מוסב על צדיקים, וטעמו שהם צדיקים לפי ערך רשעי העיר, אף שאינם חשובים לכלום בשאר עיירות שאנשי מעלה בתוכה, כענין צדיק תמים בדורותיו שבנח:

פסוק כז

הואלתי. רציתי (רש"י וראב"ע ורד"ק), ויתכן שאין כונתם הרצון הפשוט, רק התאמצות הרצון והתחזקותו (ווייללענסבעקראֶפטיגונג), כי עיקר שרשו אֵל לשון חוזק וכח (עמ"ש בשמות ויואל משה), וטעמו כי עד הנה לא התפללתי רק על הצלת הצדיקים שלא ימותו גם הם במות הרשעים, וכשמעו דברי הש"י שיש מקום גם להצלת רשעים בזכות הצדיקים בכמות החמשים, בזה מצא התאמצות ברוחו הטוב להתפלל על הצלת רשעים גם במיעוט כמות מספר הצדיקים עז"א הואלתי (מוטה געפאסט), ואפשר שעל כונה זו ת"א הואלתי אסגיתי. עמ"ש בדברים בהואיל משה באר:

פסוק לג

וילך ה'. לשון הליכה ישמש גם על הפסק הדבר וסלוקו (כבתהילים ע"ח:ל"ט) רוח הולך, על הסתלקות רוח החיוני מן הגוף, ועל הפסק הסתלקות הגשם והמטר (שיר השירים ב:י"א) הגשם חלף הלך לו לכן ת"א כאן יולך ואסתלק (ענטצאָג) על הסתלקות גלוי שכינתו ית':

פרק יט

פסוק א

ויקם לקראתם. להרש"ד מקרא קצר הוא, וענינו ויקם ללכת לקראתם או ויקם וילך לקראתם, וא"צ לזה כי המכוון שקם ממושבו לנגדם, כי כן טעם לקראתם, וכמהו ויקם המלך לקראתה וישתחו לה וישב על כסאו (מלכים א ב׳:י״ט), שטעמו קם מעל כסאו לנגדה ואח"כ שב וישב על כסאו (רוו"ה):

פסוק ח

אשר לא ידעו איש. ה"ל לומר אשר לא ידען איש כדאמר בתולה ואיש לא ידעה (לקמן כ"ד), אלא מנהג ודרך האיש לפתות את האשה, אבל בנות לוט פרוצות היו ודרכן לפתות שכן פיתו את אביהן לכן כתב בהן אשר לא ידעו איש, וכן בבנות מדין שהיו פרוצות ופתו את ישראל כתיב בהן וכל אשה יודעת איש (הנ"ל):

אוציאה נא לדעת המחברים הה"א נוספת, ואיננו כן כי יש הבדל גדול בין אוציאה בה"א ובין אוציא את בני ישראל הנכתב בלא ה"א, והוא זה: יש שני מיני עתיד, האחד עתיד החלטי והוא שיודיע בו המדבר עשיית הדבר בהחלט (איך ווערדע), הב' עתיד רצונו או בקשו והיא שיודיע בו המדבר רצונו וחפצו על עשיית הדבר (איך ווילל, איך מאֶכטע), העתיד ההחלטי יבא בלא ה' בסוף, כמו אוציא את בנ"י, אבוא אל אדוני שעירה, ועשיתי כל אשר אדבר, כל אלה הם עתידים מחליטי הפעולה, אמנם העתיד הרצוני והבקשה יבא בה"א לבסוף כמו אבואה אל אשתי. אדברה וירוח לי, וכן כאן אמר אוציאה בה"א הוא עתיד המגלה לבד רצון המדבר אל פעולתו ונכלל בו ג"כ ענין הבקשה, וכ"ה בכל הבנינים העתידים. ומצאתי בחבורי מחקרי הלשון האחרונים ובתוכם החכם שד"ל שעמדו ג"כ על הכלל החדש הזה. ולפנינו יבואר כי דעת רבותינו גם כן היא. וכן במכדרשב"י (בלק ד' קפ"ו ב') אברכה את ה"א. אברכה בה"א. דבעי הזמנה כד אזמין בר נש לקב"ה:

לאנשים האל. והגאון יאמר כי בעבור השלישי שלא בא אמר כן. וזה הטעם רחוק (הראב"ע) אמנם קמצת הלמ"ד לאנשים כבר יורה על הנודעים הנוכחים. ואין צורך עוד למלת האל. שהוא הודעה אחר הודעה. לכן יותר נכון לפרש מלת האל מענין צדקתך כהררי אל (תהילים ל"ו:ז') ענפיה ארזי אל (שם פ') שלהמפרשים להפלגת הדבר במעלה וחשיבות וכמו אילי הארץ לקח (יחזקאל י״ז:י״ג) פירש"י שרי הארץ ומתורגם שם רברבי ארעא. וטעם לאנשים האל. המופלגים במעלה וחשיבות (ווירדיגע מאֶננער) אולי לא יעיזו פניהם לשלוח יד בהם. וקרוב לזה אמרו ברבה. האל הקשות. (ועיין יבמות כ"א א'):

כי על כן באו. הטובה הזאת תעשו לכבודי על אשר באו בצל קורתי (רש"י) כפל לשון כי על כן קצת קשה גם אין דרך בני אדם לאמר לאחרים עשו בקשתי בשביל כבודי. לכן נ"ל בטענת לוט. כי האנשים האלה לא באו אל ביתי מדעת עצמם רק אחר הפצרת דברי פיוס אליהם ובטלו רצונם מפני רצוני ויסורו אלי, לכן אף שתקנות העיר הזאת לכלוא את רגלי עוברי אורח, בודאי לא היתה התקנה רק למנוע אנשים ריקים פוחזים המטילים עצמם על אחרים שאינם עוסקים בישובו של עולם לאכול לחמם בזיעת אפים. אמנם אנשי מעלה אשר יזמין אותם אחד מאנשי העיר ויבקש מהם להתכבד בכבודם ולשמוח בחברתם, לאלה לא יתכן להרחיקם מבתינו. וזהו כי על כן באו. מלת כן. ענינו הכנה והזמנה. כמו היו נכונים לשלשת ימים. שלחו מנות לאין נכון לו (נחמיה ח':י') שאין מזונותיו מוכנים ומזומנים אליו. ולשון זה מורגל בהזמנת הקרואים לסעודה. תרגום בראש הקרואים בריש זמניא. וכדברי רבותינו לשון המזמין את חברו. על המבקש את חברו לבוא אל ביתו לחברת מרעות (איינלאדונג צום פריינדשאפטס בעזוך) וזהו על כן באו. לסבת הכנה והזמנה באו (פערמאָגע איינער איינלאדונג קאָממען זיא) לא מדעת עצמם, מלת על כמו בעבור ר"ל סבה גורמת כמו על הברכה אשר ברכו. על עזבם את תורתי. - ויתכן דמטעם זה לא אמר. באו אל ביתי. דבלשון זה היה משמע ליהנות ממאכל ומשקה שהוא בביתי כענין מתי אעשה אנכי לביתי. כלומר צרכי ביתי. לכן אמר באו בצל קורתי. כי לשון צל יורה על מקום התענוג שישתעשע בו האדם לשעתו. כבקהלת ויעשם כצל. ויורה בזה שלהתענג ולהשתעשע יחד בחברתו באו. וכאשר שמעו אנשי סדום דבריו אלה הרשיעו להשיבו. האחד בא לגור וישפט שפוט. אתה גר בארץ נכריה ומי שמך לאיש שר ושופט לחדש דבר בתקנותינו ואתה יותר אשם בדבר. לכן נרע לך מהם: -

פסוק ט

גש הלאה. במלת הלאה הנגינה מלעיל בכל המקרא. וזאת ראי' ברורה שהה"א נוספת והיא במקום למ"ד בתחלה והוא כמו להלאה שטעמו להלן הידוע בדברי רבותינו ושניהם מיסוד אחד הם (רו"ה לא כרד"ק):

גש הלאה. התקרב עוד יותר אלינו (טרעטע נאָך ווייטער נאָהער) הלוך אותו ריחוק מעט שיש ממעמדו עד היותו קרוב אליהם הוא התקרבות להלאה ממקום מעמדו. כי כונתם היתה לפגוע בו לכן השתדלו התקרבותו עד בואו אל ידיהם. (ורש"י שפירש התקרבות לצדדין להתרחק מהם. כבר תמה הרא"ם אליו) וממאמרם האחד וגו' נרע וגו'. בארו

בפירוש מה שסתמו בתחלה גש הלאה. כי כל ויאמר ויאמר במדבר אחד. השני פירוש לראשון [כמ"ש שמות ג' י"ד] ויאמר כה תדבר:

וישפט שפוט. כלל גדול בכפל הפעלים. כי המקור הסמוך לעבר או לעתיד הוא שם הפועל יתואר בו נושא הפעולה ההיא. אלא שבהתחזק התאר יקדים אל הפעולה. כמו אם שמוע תשמעו. ההפך בהתאחרו אליו (רמ"ע מפאנו מאמר חקור דין ח"ב פ"ז), ר"ל מקור הבא עם עבר או עתיד כמו פקוד יפקוד יצא יצא שהמקור נראה כשפת יתר כי היה די בעבר ועתיד לבדו. אמנם בא כן להורות שהמקור הוא שם הפועל בעצמו יתאר בו הפועל נושא הפעולה, לפעמים יקדים המקור לפעולה, ולפעמים הקדים הפעולה. וזה תלוי בחזוק התאר, שאם בא התאר לחזק הענין מאד, יקדים התאר לפעולה. ואם לא יתחזק התאר כ"כ אז יתאחר המקור לפעולה:

ויפצרו באיש. פירשוהו לחיצה ודחיקה בגופו, שהיו דוחקים אותו מן הדלת לפי שלא היה רוצה להתרחק מפתח הבית. אמנם מאמרם נרע לך מהם נראה כוונתם לעשות עמו רעה גדולה מאד, ודחיקתם אותו בגופו להרחיקו לבד ממקומו הוא דבר נקל לפי מחשבתם הרעה. לכן יותר יתכן לומר כי מלת ויפצרו כמו ויפרצו בהפוך אתוון כמו כבש כשב. וכבר מצאנו כי שתי הלשונות אלה מתחלפין זה בזה. אמר (ש"א כ"ח) ויפרצו בו עבדיו במקום ויפצרו, ויפרץ בו (מ"ב ה') במקום ויפצר, ויהיה כאן טעם ויפצרו עשו בו שברים חבורות ופצעים, כענין יפרצני פרץ על פני פרץ (איוב ט"ז). גם לחד ממחקרי לשון שרש פצר תמצית מובנו גרידה ושרטוט (איינשניידען). באיש בלוט. הוסיף מלת איש, להורות על גודל עזות פניהם, אף שלוט היה איש, כלומר חשוב במעלתו, עד שמינוהו לשופט עליהם, כמ"ש יושב בשער סדום, בכל זה לא נסוגו אחור מלפגוע בו:

פסוק טז

השחר עלה. לשון עליית השחר בכמה מקומות נראה שהוא לשון הסתלקות שחרות הלילה. ובכמה מקומות מצאנו לשון הסרה בלשון עלי', ובעבור כי לעת בוקר יסור השחרות וידמה כאלו יעלה לכן נקרא כן (רוו"ה):

פסוק יז

אל תביט אחריך. שיעור הכתוב אל תעמוד בכל הככר ואל תביט אחריך אחר שתנצל, כי עד היות לוט ההרה לא תרד עליהם רעה, ובעבור כן אמר ואנכי לא אוכל להמלט ההרה פן תדבקני הרע בהיותי בככר, כי אתה לא תאריך לי רק מעט כאשר אמרת מהר המלט (רמב"ן). לדבריו המקרא מסורס שאחר בואו ההרה אל יביט, שהרי קודם לכן לא נעשה דבר; ואין צורך לזה. כי ממה שאמר אח"ז וה' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש, ואמר אחריו ויהפוך את הערים האל ואת כל הככר ואת כל יושבי הערים

וצמח האדמה, מזה נראה שאין הכל ענין אחד, כי חילקם בשני כתובים. וזכר בראשון רק הערים, ובשני פרט הככר והצמח. בראשון זכר האש ובשני המהפכה. מכל זה נראה שהיו שני ענינים. הא' שירד גפרית ואש, ולא ירד זאת כ"א על הערים סדום ועמורה להעניש יושביהן הרשעים הפלא ופלא. והב' היא המהפכה, שנהיה רעש גדול מתחת מקום הככר ונהפכו הערים וכל הככר והיה הכל למים. וזהו ים המלח המפורסם לכל. ורעש ההופך מקומות נהוג בטבע, אבל בעת ההיא היה בהפלגה גדולה וע"ד נס. והנה גפרית ואש ירדו מיד בעלות השחר כרגע צאת לוט מסדום, אבל המהפכה לא נשלמה עד צאת השמש על הארץ שבא לצוער. ולכן כרגע שהיה חוץ לעיר הזהירו אל תביט אחריך בעבור רדת האש, והאשה שהביטה נדבקה בה המכה ונעשתה נציב מלח. ומה שנאמר כי לא אוכל לעשות דבר שב על המהפכה (רנ"ו), ומדלא אמר וימטר ה' בקדימת פעל לה' יורה שאינו סדור הדברים ולהורות שלאחר שיצא השמש ולאחר בואו צוערה המטיר, רק אמר וה' המטיר בקדימת השם לפעל שזה יורה על העבר המוקדם (כמ"ש בבראשית והאדם ידע), והיינו מיד כצאתו מן העיר נתהוה המטר. ובמכדרשב"י (ק"ח ב') איתא. בכל אתר דהוה אזיל לוט אתעכב מחבלא לחבלא וכל אתר דאזיל כבר ושבק לאחוריה הוה מהפך לי' מחבלא, מבואר דלא כרמב"ן:

פסוק יח

אל נא אדני. אמרו ספ"ק שבועות העדות, כי שם זה קדש, ופירוש רש"י דקרא ה"ק ויאמר לוט אליהם אל נא יהי כן, אל תאמרו אלי להמלט ההרה, וחזר כלפי הקב"ה ואמר לו אדני הנה נא מצא עבדך וגו'. ולפי"ז שם אדני דבוק עם הנה נא. וקשה כי הוא בסוף פסוק. והריטב"א פי' ויאמר אליהם, בפניהם כמו ויהללו אותה אל פרעה שפי, לפני פרעה (מנחת שי), ול"נ שבהיות לוט בסכנת מות לא היתה דעתו צלולה להתפלל אל ה'. לכן פנה אל האנשים שלוחי ה' שהשתדלו בהצלתו לאמר אליהם שהם יתפללו אל ה' בעדו לחמול עליו לתת לו מקום פליטה בעיר הקרובה. ומלת אל נא כתרגומו בבעו כען. שלדעתו מלת אל מגזרת הואל נא ולין, שטעמו התרצה נא (וכמ"ש ר"ש הספרדי הביאו הראב"ע). והוא צווי משרש יאל, כמו מן ידוע הצווי דע, ככה מן יאל הצווי אל, וטעמו כאן, אמר לוט אליהם התפללו נא בעדי אל הקב"ה:

פסוק כא

נשאתי פניך. כלומר קבלתי מבוקשך. נשאתי לשון קבלה כמו לא חמור אחד מהם נשאתי. פניך, טעמו כמו מבוקשך כמ"ש בואתחנן במשלם לשונאיו אל פניו:

פסוק כה

ויהפך את הערים. לפי הפשט הפיכה ממש, כמ"ש רבותינו הפכן מלמעלה למטה, כי אם יהיה ענינו הפיכת טבעם לטבע גפרית ומלח, ה"ל לומר ויהפך את הערים לגפרית ומלח, כי דרך הלשון כשענינו התהפכות והשתנות גשם לגשם להזכיר הענין אשר אליו נשתנה המשתנה, ולחברו אל המשתנה בשימוש למ"ד. כמו הפך מימיהם לדם, והמטה אשר נהפך לנחש. והוא פשוט:

וצמח האדמה. אריב"ל עכשיו ילקט אדם מעפרה של סדום ויתן בערוגה אחרת אינה צומחת, וכן ספרו בעלי המסעות, עוד יודיעו שלא יצמח במחוז ההוא כ"א צמח אחד כדמות תפוח נחמד למראה ובתוכו עשן ואפר אשר לא יצלח לכל, ורמז ע"ז בספר חוכמתא רבתא דשלמה בסי' יו"ד (רוו"ה):

פסוק ל

אבינו זקן. ולא יתאמץ להרחיק נדוד אל ארץ אחרת. ואיש אין בארץ: בזה הגליל אין איש ראוי לבוא עלינו, כדרך כל הארץ, שהמנהג הוא שלא תנשא האשה כ"א להגון לה. ונשכבה ונחי', העיד הכתוב כי לא למלא תאותם עשו זאת כ"א להחיות זרע, כי אין אשה אלא לבנים, אמנם המתכוונה לזנות מתהפכת ומזנה שלא תתעבר. ולכוונה זו אה"כ ותשקינה בלילה ההוא, כי להיות שכוותנם רק לקיום המין, לא התמידו לעשות כמו אלה כרודפות אחר הזמה למלא תאוה, כ"א פעם אחת. ואמרו (נזיר כ"ג א') שתי בנות לוט לשם מצוה נתכוונו, ויתכן דלזה לא אמרו לבוא אלינו כמנהג ברוב המקומות לחבר מלת אל לביאה, אבל להיות שמצאו עצמן מחוייבות לביאה להעמיד תולדות, לכן אמרו לבוא עלינו, כמ"ש בכי תצא ביבמה יבוא עליה:

פסוק לג

ובקומה. נקוד עליו לומר שבקומה ידע (רש"י מרבותינו הוריות יו"ד), כי התיבה המנוקדת תורה על ענין ממוצע בין המחק לבין הכתב, כי הנקודה תעשה על התיבה למחוק מה שעליו הנקודה. כמו שאנו רואים בספרים קדמונים כתבי יד, כשיש שם תוספת מה לא מחקוה, אבל שמו נקודות עלי', להורות שהיא תוספת וצריך תקון, ולפי שכבר נשארה התיבה בכתוב עם הנקודות שעלי' הורה שאינה נמחקת מכל וכל ואינה נכתב (בעל העקרים רלב"ג) והיא דעת רז"ל, באבות דר"נ (פ' ל"ג) ובמדרש רבה (במדבר פ' ג'):

פסוק לה

ותקם הצעירה ותשכב. בבכירה שהתחילה לפתות את הצעירה, גם בושה לא כסתה פניה מלפרסם שמאביה נתעברה, והיה המעשה אצלה כדבר נקל בלתי התנגדות

פנימית, לכן אמר בה ותבא ותשכב, אבל הצעירה שהיה לבה נוקפה מלהודיע גנות מעשיה וגם בגוף המעשה היתה לה קצת מניעה מלעשותו אחרי שכבר הרגיש אביה ממעשה הבכירה בלילה ראשונה, והיתה צריכה להתאמץ על המעשה, לכן אמר בה ותקם ותשכב, כי בכל פעולה הצריכה התעוררות וזריזות יאמר לשון קימה, כענין כאשר יקום איש על רעהו ורצחו:

ולא ידע. אע"ג דבן נח מותר בבתו, שאין בתו בכלל שאר עריות שנאסרו על בני נח (סנהדרין נ"ז ב') מכל מקום כבר היו גודרים עצמם גם מזה:

פסוק לז

הוא אבי מואב. **הוא אבי בני עמון**. אשר ירשו את הארץ, כי מפני שהיתה כוונתן רצוי' היו זרעם לשני גוים יורשי אברהם במקצת, כאמרם בכל דרכיך דעהו אפילו לדבר עברה (רע"ם):

פרק כ

פסוק ב

אל שרה אשתו. כמו על שרה אשתו (רש"י) ויתכן שלא אמר לשון על, כי בזה היה משמעותיה דשלא בפניה אמר כן, לכן אמר אל, שמשמעותה בפניה, כמ"ש בויאמר לוט אליהם (לעיל י"ט י"ח), וכיון שאמר כן לאחרים בפניה, גם היא נתרצה לומר כן כמאמר אבימלך גם היא אמרה אחי הוא:

פסוק ג

ויבא אלהים. וכי קב"ה אתא לגביהו דרשיעיא כה"ד ויבא אלהים אל בלעם ויבא אלהים אל לבן אלא ההוא ממנא שליחא דאתפקדא עלייהו הוה בגין דכלהו כד עבדי שליחותא נטלי שמא דא (מכדרשב"י דקי"א) וכ"כ הרע"ם מוכרחים אנו לומר שאין אלהים כאן קודש, כי אם היה הקב"ה המדבר, לא היה אומר ויתפלל בעדך:

פסוק ו

השב אשת האיש כי נביא הוא. לרבותינו (מכות ט') דבור זה הוא לסתור טענת אבימלך שהצדיק נפשו לסבת אמרם אחותי היא, כי לפי המבואר (לעיל י"ב י"ג) דאמירת אחותי היא הגירושין הגמורים לדינא דבני נח ונעשית פנויה ומותרת לכל אדם, א"כ טענת אבימלך טענה גדולה היא, למה נגזר עליו עונש מיתה? הנה לסתור טענה זו בא המאמר, השב אשת האיש כי נביא הוא, לומר טענתך טענה צודקת אם אשת הדיוט, אבל להיותה אשת נביא אין לך טענה מספקת להפטר מעונש, כי אף דלדין בני נח הותר קשר האישות באמירה בעלמא, דבגלוי דעת בעלמא די להו שאין רצונם עוד בהתקשרות האישות, מ"מ מצד אברהם להיותו נביא הדבוק בהתהלכות דרכי השם ובמעלות נפשיות לקיים

מצות התורה (כמאמרם קיים א"א כל התורה כלה) לא היתה חשובה מגורשת גמורה, כיון שלא כתב לה ספר כריתות, ובאמת בשלחו את הגר למאמר שרה נאמר וישלחה, דתרגם יב"ע, ופטרה בגיטא, אמנם בשרה שלא רצה אברהם לגרשה גרושין שעפ"י דין תורה, גם לא היה אפשר לו לפטרה בכל פעם בגט להיותו נוסע ממקום למקום בארץ לא לו, ורק להצלת נפשו לרוע אנשי המקום היתה השעה דוחקתו והכריחו להתיר קשר האישות לכל הפחות לדינא דב"נ, אף שאינה גירושין גמורים לדין תורה, ולפי"ז היתה שרה מגורשת ואינה מגורשת, מגורשת מדין ב"נ, ואינה מגורשת מדין תורה, הנה להיותה מגורשת מדין ב"נ באמת היתה חשובה מגורשת לכל אדם מבני נח, אבל לאבימלך, להיותו מחזיר עליה לשאול אם אשתו היא, ומסבתו היתה השעה דוחקת לאברהם להתיר קשר האישות עכ"פ לפי דין ב"נ, הדין נותן לחשוב אותה לאבימלך כאינה מגורשת, כמו שהוא ע"פ ד"ת. ונימא שלא אהני לי' מעשיו לאבימלך כדי שלא יהא חוטא נשכר, ולא ליתהני מאיסורא (דמיון לזה, איסור שנתבטל במזיד אף שהוא מותר לכל אדם, מ"מ למבטל עצמו או למי שנתבטל בשבילו איסור שרי' עליה, וכבר מצאנו שדין ב"נ משתנה בין היותו לב"נ אחר להיותו בין ב"נ לישראל, דב"נ הבא על אשת חבירו אינו חייב עד שיבא עליה כדרכה, ודוקא אחר שנבעלה לבעלה תחלה, אבל נערה המאורסה, או נכנסה לחופה ולא נבעלה אין ב"נ חייב עליה כשהיא בת נח, אבל ב"נ שבא על נערה מאורסה בת ישראל, או אחר שנכנסה לחופה אף שלא נבעלה, חייב עליה ב"נ אף בבא עליה שלא כדרכה דבדינא ישראל דיינינן ליה כבסנהדרין נ"ז ב' וברמב"ם פ"ט ממלכים ה"ז, הכא נמי כיון דמצד אברהם איננה מגורשת מדין תורה, ראוי הוא דלאבימלך להיותו המסבב לגירושין דב"נ, להיות נידון כדין תורה להחשיבו בעיניו כאשת איש - ואנשי מעלה ההולכים בדרכים הנעלים מדיני ב"נ, לא היה נעלם בדור ההוא כי בית מדרשו של שם ועבר הי' מפורסם, וגם חנוך שנאמר עליו ויתהלך חנוך את האלהים, אמר עליו החכם הקדמון פילון העברי, שהשתדל חנוך הרבה להכניס בני אדם תחת כנפי השכינה, וחבר להם דתות הדומים כמעט לתורת משה, ואחרי שמציאות גדולי מעשה כאלה היה נודע בעולם, אין תימה אם נדון לפעמים את ההדיוט לפי תורת אנשי מעלה), והתבונן על שנוי לשון המקרא, שמתחלה אמר על שרה והיא בעולת בעל, וכאן קראה אשת איש, כי מתחלה מדין ב"נ אתא עלי' דבדידהו החיוב בבעולת בעל דוקא,לכן אמר בה והיא בעולת בעל, אמנם השתא דמצד דין תורה בא לחייבו, ואף בשלא היתה בעולת בעל איסור אשת איש שרי' עלה לכן קראה אשת איש, הכי נראה לדעתי טעם מקרא זה לדעת התלמוד (מכות ט') שאמרו אשת נביא הוא דתיהדר דלאו

נביא לא תיהדר, אלא וגו' ודקאמרת הגוי וגו'. הלא הוא אמר וגו' נביא וממך למד וגו' מכאן שב"נ נהרג שהיה לו ללמוד ולא למד, ע"כ כלומר שהיה לו ללמוד שיש הבדל גדול בין הדיוט לנביא ושיש חילוק בין המשתדל להתיר האישות לאינו משתדל, ואומר מותר קרוב למזיד הוא כדרבא (עיין בטורי אבן לחגיגה ד"ג שהוכיח דהאבות קצת דין ישראל עליהם, אף שמימי אברהם יצאו מכלל ב"נ מ"מ לכלל ישראל לא באו) והנה רש"י פירש שם שהיה ללמוד דרך ארץ, כבר הרבה להקשות עליו הריטב"א בחידושיו שם, ומ"ש הריטב"א שם אע"ג דאומר מותר בעלמא חייב שאני הכא שעשה ע"פ נביא, היינו אלו אמר לו הנביא באמת וכו' ע"ש, ולא הבינותי דא"כ מלת נביא דקרא יורה על הפך המכוון להודיעו שהיא אשת איש: ובסוף פרק החובל למדו רבותינו ממקרא זה שהמבייש את חברו, אף על פי ששלם לו דמי בשתו לא נמחל לו עד שיפייסנו ויבקש ממנו מחילה על שציערו בבשתו, נראה שלא פירשו מלת השב ענין חזרה (צוריקק געבען) ענין השתנות הנושא ממה שממנו למה שאליו, דא"כ מה כי נביא הוא שאמר אחריו, וכי בשאינו נביא אינו מחוייב להחזירה, אבל פירשו השב ענין נחת מרגוע והשקטה כמו בשובה ונחת תושעון, משיבת נפש, מנחה ישיבו (תהלים מ"ב) שהמנחה משקטת רוח המקבל, וטעם השב פייס בדברי נחת את האשה עד שתמצא מרגוע בנפשה והשקטה ברוחה על מה שנצטערה בבשתה להיות נלקח בחזקה מיד בעלה ליד איש זר (בעזאָנפטיגע, בערוהיגע) ולהגדיל חיוב פיוסו, אמר כי נביא הוא, שהוא אשת האיש מגדולי המעלה והחשיבות, לכן בשתה מרובה מאוד, וחיוב הפיוס לפי ערך חשיבותה, והסמ"ע בחוהמ"ש סי' תכ"ב וכן בתוי"ט הבינו חיוב הפיוס מן ויתפלל בעדך, כלומר שיפייסנו כדי שיתפלל:

פסוק יא

רק אין יראת. הנה יראת אלהים הוא הדבר היותר גדול והתכלית העיקרו לבני אדם, והמקום שחסר בו שלמות העיקרי הזה אין בו מאומה, א"כ מה הוא מלת רק האמור כאן ? ונ"ל לפרשו מלשון ריקות והרקה (ענטלעערט), כלומר שהורק דבר מן הכלל, או שהכלל נתרוקן מן הדבר, וענינו שלא נשאר שום יחס בין דבר זה לשאר (בלאסס, נור, יעדאָך), ומכוונו יציאת דבר מן הכלל לגמר, והמכוון במאמר, המקום הזה הוא יוצא מכל שאר המקומות בענין שלילת יראת אלהים בו (אויסנאהמסווייזע מאנגעלט אין דיעזער געגענד דיא נאָטטעספורכט) ואין שאר מקומות דוגמתה בחסרון שלמות העיקרי הזה, ועד"ז יתכן לפרשו בכל דבר יקר וחשוב, כמו רק הכסא אגדל ממך, רק חזק לבלתי אכול הדם, וכן (ישעיהו כ"ח:י"ט) והיה רק זועה הבין שמועה, מלות רק זועה מחוברים יחד בטעם, ומכוונם זועה מופלגת בגדלה היוצא מכל שאר זועות (בעזאָנדערער שרעקק),

וא"צ לחבר מלת רק למלת הבין שמועה כלמפרשים שם, ובאמת מלת רק שהוא לשון מעוט לדעת רבותינו, הוא בעצמו יציאה מן הכלל, ואין הפרש בין אם הדבר יוצא מן הכלל להיות בו דבר נוסף, בין שהוא יוצא מן הכלל להיותו מחוסר דבר מן השאר, ואפשר לפרש מלת רק רע כל היום, שהמכוון בו כלו לגמרי רע (דורכאויס שלעכט), שאין בו כ"א רע ולא נמצא בו שום חלק מן הטוב, כענין והיית אך שמח שהמכוו כלו שמח ולא יתערב בשמחתך שום דאגה ועצבות, וכן כאן רק אין יראת אלהים, ירצה חסרון יראת אלהים לגמרי, וידידי הר"מ בערלינער נ' אמר מלת רק אינו מוסב למה שאחריו כ"א לשלפניו, על כי אמרתי, והוא אמירה בפה, וטעמו אם אמרתי אחותי לא היה בו סבה אחרת רק סבת מניעת יראת ה' במדינה (וענן איך געזאגט האבע ווארס נור) והוא נכון:

פסוק יג

התעו אותי. האלילים שבבית אבי הם גרמו לי לעזוב את ארץ מולדתי ולהיות תועה בארץ אחרת וליסע ממקום למקום לפרסם בעולם בטול האמונה הכוזבת. כ"ה לפי נגינת הטעם שהפסיק אלהים ממלת אותי שהוא ברביע, והטעם מחבר אלהים למה שאחריו. ולפי"ז אינו שם קדש. וכן ליב"ע הוא שם חול, וכן לפי' הרע"ם:

פסוק טז

כסות עינים. המכוון במקרא קשה מאד, ועל פירש"י כבר טענו, היאך ימנע ע"י זה הקלון הלא לכל זונה יתנו נדה, ונ"ל במכוונו. כיון שהסתכלות באשת איש אסור כדכתיב ולא תתורו וגו' ואחרי עיניכם ונודע הוא כי במדינות מזרחיות מקפידים האומות גם היום מאד בהבטת פני נשואה, ובפרט בנשי המלכים והשרים שאין רשות לשום אדם להביט בה זולת הסריסים שמשרתים בהיכלם (ערביות יוצאות רעולות, ומדיות פרופות שבת ס"ה) ולזה מעת הנישואין ואילך, הרי הוא כאילו הבעל עושה כסות ומכסה לעיני כל אנשים מלהביט באשתו (ואפשר שמזה נשתרבבה ענין הנומא, כתובות י"ז ב' לכסות פניה, עיין בערוך) וזהו כסות עינים דקרא, כי אחרי שראה אבימלך כי אברהם ושרה העלימו נשואיהן, וגם בני ביתם עבדיהם ושפחותיהם לא גלוי שהיא נשואה (כמ"ש רש"י פ"ה לדעת רבותינו) והנה היא כפנויה לעיני כל, ומסבה זו אין אנשים אחרים נמנעים מלנשוא עיניהם להביט בה ולחשוק אותה, ולזה נכשל גם הוא לקחת אותה אל ביתו. לכן אמר לה, הנה נתתי אלף כסף, כלומר ממון רב הייתי מבזבז לתתו לאחיך אם לא היה מעלים כ"כ נשואין שלכם, אבל היה מגלה, לכל הפחות ע"י בני ביתו העבדים והשפחות, כי הוא אישך, ובזה היה מכסה עיני כל אנשים מלתת עיניהם ביפיך, וזהו הנה הוא לך כסות עינים לכל אשר אתך, כלומר אם ע"י העבדים והשפחות שהם אתך

בבית היה מראה שהוא לך כסות עינים, כלומר אישך, כי אם אלה לא היה מעלימים את הדבר ממילא היה הדבר מפורסם לכל אדם, וזהו ואת כל ונוכחת, כלומר גם לכל אדם היה הדבר מבורר בלי ספק יהיה כלם נצולים מלהכשל בה, מלת נתתי איננו פעל עבר ודאי (איך האבע געגעבען) כי לא הוזכר מקודם רק נתינת צאן ובקר לא אלף כסף, גם אם היה נתינת סך ממון כזה לא היה מעלימו נגד צאן ובקר שהוא טפל אלי', אבל נתתי הוא פעל מורכב, הלואי שנתתי, ומלת הנה יורה על החפץ והרצון (כמ"ש לעיל הנה עצרני) וטעם הנה נתתי, בחפץ ורצון גמור הייתי נותן (איך ווירדע געגעבען האבען) ומלת הנה השני ישמש להצדיק הדבר ולאמת אותו (כמ"ש לעיל בהן לי לא נתת זרע) וטעם הנה הוא לך, כסות עינים, אם היה האמת ומצדיק שהיא אישך (ווּאָרע ער ווירקליך פיר דיך איין פערדעקק דער אויגען, פערהיללונג דעס בליקקעס) ומלת ונוכחת הוא נפעל עבר כמו ונשכחת צור (ישעיהו כ"ג:ט"ו) ונקמץ הכ"ף בעבור ההפסק, ועניו לרשב"ם פרסום, ולרש"י לשון בירור דברים (אשפייביר, ערלייטערט, בעשיידען, בעשטיממט) והוא נופל על ענין המדובר, וטעמו היה הדבר מבורר, שהיו הכל יודעים בבירור כי אשת איש את (ווארע דיא זאכע קלאר ענטשיידען) והוי"ו בונכחת כבר כתב ראב"ע שהוא כוי"ו של ביום השלישי וישא אברהם את עיניו. כפ"א רפה בלשון ישמעאל:

פסוק יז

ויתפלל. שם תפלה נגזר לרש"פ מן פלל שהוראתו חתוך פסק דין בין צדדי הטוענים, ועיקר שרשו שתי אותיות שממנו מלת פלה שהוראתו ברירה והבדל בין הצדדים (אויסזאָנדערן) כמו אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל. ומזה נגזר שם פלל להוראת הברירה המחשבית, וזה, כשיזדמנו לאדם ב' דברים מתחלפים או דבר וסותרו שבהשקפה ראשונה הוא נדון בנפשו אם לאחוז בזה או בזה, הנה בעודו נושא ונותן בשיקול דעתו אז עדיין מחשבותיו מעורבבות בו כל עוד שאין לזו על זו שום הכרעה, אמנם כשנותן אחר העיון הכרעה לאחת מן המחשבות המדיינות זו עם זו ונטה לצד אחד מהן, אז יפול על הענין לשון פלל, כלומר שהפלה בין צדדי הטוענים העיוניים שהוברר האחד מכל השאר (אורטהייל געפאָללט), ובא בכפל הלמ"ד להפלגה דהיינו ברירה מוחלטת שאין שם עוד איזה ספק וערבוב הרעיון. ומזה ראה פניך לא פללתי, פי' שלא נתתי שום הכרעה ופיסוק דין במחשבות שאראה פניך עוד, ונתן בפלילים, הוא שם תאר לדיינים ע"ש שעושים פלילה והבדלה בין טוען ונטען (שיעדסריכטער) וביו"ת בפלילים הוא בי"ת על פי, כמו בדבר ה' שמים נעשו, והיינו שיתן ענשו עפ"י פסק הדיינים, וכ"ה כל ענין פלילים שבמקרא. ומזה נגזר שם תפלה, והיינו בקשה שיבקש

האדם את בוראו שיהיה נזקק לדינו ויעשה לו פלילה בינו ובין רוע מזלו הנשפט אתו, כי כשהאדם נתון בצרה וענין רע הרי הוא כאלו מתעצם בדין עם אותו הענין אם לנצח אותו או להתנצח ממנו והנה הוא מוסר דינו לשמים ועושה את הבורא ב"ה השליט על שניהם לדיין, ומסדר את טענותיו ומציע זכיות שבידו נגד הצד שכנגדו, ולבו נכון ובוטח שתהיה הכרעת דינו לכף זכות כפי מה שהוא משער שטענותיו וזכיותיו טובים ונכוחים, כי כל תפלה היא בקשה שיש עמה טענה (לפי שנגזר מן פלילים שהוראתו על פסוק דין הנעשה עפ"י דיינים), ומזה תפלות אברהם ומשה ע"ה, השופט כל הארץ לא יעשה משפט, למה יאמרו מצרים, זכר לאברהם, ושמעו מצרים כי העלית, ואמרו מבלתי יכולת, האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף, בכל אלה בא המתפלל בטענה ודין ודברים כאומר שהזכות מתחייב מצד היושר, והוא מעורר את מדת ישרו של הקב"ה. היוצא לנו שהנרצה בלשון תפלה בקשת האדם מבוראו שיעשה פלילה בין האדם המבקש ובין המערכה הטבעית ומזלו הגרוע שהוא צד שכנגדו. ובא שם תפלה בפעלים תמיד בהתפעל, והיינו התעוררות הנפש והתפעלותה על בקשת מעשה הפלילה מהשם ב"ה, ותרגומו (אום ענטשיידונג ביטטענד געווארדען), ונמצא בכמו זה הרבה לשונות מורות על חפץ האדם שיעשו לו אחרים איזה דבר ומונחות על אופן כאילו היה הוא בעצמו פועל הדבר, כמו ובמה יתרצה זה אל אדוניו (ש"א כ"ט) כלומר איזה מעשה יעשה שירצהו אדוניו. ועוד הרבה כמו זה ורובם בהתפעל כמו והתגלח, נתראה פנים. והנה אמרו (סנהדרין מ"ד) ויעמוד פינחס ויפלל ויתפלל לא נאמר אלא ויפלל מלמד שעשה פלילות עם קונו. באמת גם ויתפלל הוא לשון עשות פלילה, אלא שבהתפעל מורה על התעוררות אל עסקי פלילה שעושים אחרים, ובקל מורה על הפלילה שיעשה הוא עצמו, וכשיאמר ויפלל ולא יתפלל שהיה נשמע שביקש מן השם לעשות פלילה, מגיד שעשה הוא עצמו פלילות, שהמעשה ההוא שעשה מפי עצמו נחשב לו שעשה פלילות עם קונו. ועמ"ש ר"פ ואתחנן:

פרק כא

פסוק ז

מי מלל. כל מלל דבר ברור הוא, כמו ודעת שפתיך ברור מללו, מי ימלל גבורות ה', אמת שיש לדבר מגבורותיו אך מי יודע לבררן על אמתתן כאשר הן, וטעמו מי הוא שהיה יכול לומר בבירור כי שרה תיניק בנים (רל"ש):

פסוק ט

אשר ילדה לאברהם מצחק. היה מלעיג כמאמר ליצני הדור שמאבימלך נתעברה שרה, והיה מצחק על האומרים ששרה ילדה לאברהם, ויותר יתכן לומר שהכתוב הזכיר אשר ילדה לאברהם להודיע שזה היה הצחוק שלו שהוא לבד נולד לאברהם, ולפי שאין התינוקות אומרים רק מה ששומעיהם מהוריהם, לכן אמרה שרה גרש את האמה (רא"ש):

פסוק י

לא יירש. חלילה לשרה אמנו לאמר כדברים האלה מצד הקנאה וכדומה מסבת דעות נפסדות המוניות כאשר יאמר הראב"ע שקנאה בו בעבור שהיה גדול מבנה, ולא תודיענו התורה התנהגות מדת הקנאה באבות העולם, לכן אמר שד"ל בהבדל לשון נחלה וירושה והוא זה, הנוחל נוטל חלק עם אחרים, כמו והיה ביום הנחילו את בניו את אשר יהיה לו, בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם, לכן פעמים רבות לשון חלק מחובר ללשון נחלה כמו עפ"י הגורל תחלק נחלתו, ובתוך אחים יחליק נחלה, ונחל ה' את יהודה חלקו, כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו, אולם היורש נוטל את הכל ואין הדבר מתחלק בינו ובין אחר, כמו הן לי לא נתת זרע והנה בן ביתי יורש אותי, וכן נשמידה את היורש וכבו את גחלתי אשר נשארה, ולפעמים לא יהיה היורש אדם מיוחד כ"א כלל וסוג מיוחד הכולל אנשים הרבה, כמו כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר ובאמת כי הר שעיר נחלק לאחוזות הרבה בין כל צאצאי עשו אבל הר שעיר בכללו היה לעשו ולא יחלקו בו שאר עמים, וכן וירשוה קאת וקפוד, מין העופות האלה יירשוה כולה ואח"כ יחלקוה ביניהם אך לא יהיה בה חלק לבני אדם כלל כי כולה לקאת וקפוד תהיה, והנה באמת שרה בחכמתה כראותה ישמעאל מצחק והכירה בו כי גם במעלליו יוכר נער כי יהיה פרא אדם ידו בכל לגזול ולחמוס ביד חזקה ובזרוע נטויה, והבינה כי אם יגדל בבית אברהם גם את הכל יקח ולא יניח אף דבר קטן ליצחק, לכן אמרה לאברהם גרשהו מביתי כי אין ראוי שיהיה בן האמה הזאת הוא היורש (את הכל) כנגד בני כנגד יצחק: ולא היתה שרה מונעת חלוקת הירושה בין ישמעאל ויצחק שא"כ היה לה לומר לא ינחל, אך יראה פן יהיה הוא היורש את הכל במקום יצחק בנה; ואין עם בני עם יצחק ענין חלוקה עמו, כי מלת עם ענינו ג"כ לשון כנגד כמו ומה יצדק אנוש עם אל, הטעם כנגד אל, וכן הרוב רב עם ישראל, כנגד ישראל, וכן וילחם עם ישראל, וכן (האזינו י"ב) ואין עמו אל נכר ערש"י שם, וכן אין אלהים עמדי (שם ל"ט) עומד כנגדו למחות (רש"י), וכן מלת אתה הוא יריב את ריבם אתך כנגד. עכ"ד. ול"נ בזה בעבור הזכירה שלילת הירושה לבדה לא יירש, ולא אמרה בפירוש לא יירש אותנו, כמו בן ביתי יורש אותי, לא יירשך זה, וכן לא שללה

בפירוש את ירושת הקנינים, ולא אמרה לא יירש את נחלתינו או את אשר לנו, כמו ביים הנחילו את אשר לו, מזה אפשר לומר שאין המכוון במאמר לא יירש שלילת ירושת הקנינים, אבל כוונתה לא היתה כ"א להרחיקהו מן הבית בל תהיה לו שום התחברות עם יצחק ולא יהיה ביכלתו עוד להתנשא על בנה ולהתראה כראש ומושל עליו ולצחק בו כאשר התנהג עד הנה, וזהו המכוון לדעתי בלשון לא יירש כלומר לא יהיה ראש ומושל (ניכט געביעטעריש פערפאהרען), כי רש המורה על הירושה הוא לרש"פ מסתעף משם ראש שהונח על מה שהוא עיקר בערך הנטפל אליו (דאס הויפט), כי גם היורש נעשה ראש על הירושה והיא נכנסת תחת ממשלתו (עראָבערט), ומזה הונח ג"כ רש להוראת הרשות (געבאָט) כמו כרשיון רש (עזרא ג), והוא מטעם שנעשה המורשה ראש ומושל על דבר; הנה לדברים האלה לשון לא יירש פה יבואר לפי הוראתו העיקרית וכאמור, במכדרשב"י (דף קי"ח) כי לא יירש בן וכו' וכי ס"ד דקני' ליה שרה, אי הכי לא אודי קב"ה עמה, דכתיב כל אשר תאמר אליך שרה, אלא בגין דחמאת לי' בע"ז בגין כך אמרה כי לא יירש וכו', אנא ידענא דלא ירית לעלמין חולקא דמהימנותא ולא יהא ליה עם ברי חולקא לא בעלמא דין ולא בעלמא דאתי:

פסוק יא

על אודת בנו. על שיצא לתרבות רעה (רש"י משמות רבה), אין כוונתם שזהו הדבר אשר עליו אמר הכתוב וירע הדבר מאד, דא"כ מלת הדבר אך למותר, והיה די לומר וירע מאד בעיני אברהם על אודות בנו, מהו הדבר, אבל כוונתם כמ"ש הרוו"ה, לקשר סוף הפסוק עם ראשו ע"ד סבה ומסובב, ופי' וירע הדבר (היינו הגירוש הנזכר) מאד בעיני אברהם להיותו על אודות בנו ר"ל שיהיה סבה לשיצא לתרבות רעה, כי חשב אברהם כי לסבה זו בעצמה היה יותר טוב להניחו בביתו שיוכל להוכיחו ולהוליכו בדרך טוב אולי ישוב; וע"ז בא לו מאמרו יתברך אל ירע בעיניך וגו'. והרא"ם מתקשה מאד במאמר זה, ע"ש. ולמ"ש (על אודות האשה הכושית). ענין אודות שטעמו הרחקה ועזיבה, יהיה כאן טעם על אודות בנו בשביל רחקות ועזיבת בנו, שיהיה מרוחק ונעזב ממנו ולא יוכל להוכיחו ולהדריכו בדרך ישרה:

פסוק יב

שמע בקלה. מכאן שהיה אברהם טפל לשרה בנביאות (רש"י מרבותינו) ומכאן ראייה שלא היה קשה בעיניה ירושת ממון, רק ירושה נפשית, כי ראתה בנבואה שישמעאל עתיד לעבוד ע"ז ולגלות עריות ולשפוך דמים, וזהו כוונת אמרם ראתה אותו מצחק, בע"ז וג"ע וש"ד, כי עתה כשר היה כאמרם באשר הוא שם, כי עכשיו כשר היה והקפדתה

היתה לגרש אותו כי לא יירש ירושה הנפשית להודיע ברבים אמתת מציאותו ית' השגחתו ויכלתו כאשר עשה אברהם (רא"ש):

פסוק יד

שם על שכמה. את החמת לאות שפחות, ע"ד והתעני תחת ידי'. אבל לא חדל הצדיק מתת להם די מחסורם, כמאמרם ז"ל ויהי אלהי' את הנער לרבות חמוריו גמליו ופועליו, ולכן לא חסר לה דבר זולתי המים בתעותה במדבר (רע"ס). ואמר תחלה לשון נתינה כי הלחם והמים מדעתו נתן לה, ואח"כ לשון שימה להורות על סדר ואופן הנחתו על השכם דוקא, ככל לשון שימה שישמש על הסדור והערכה כמ"ש בסוף פקודי. ואמר אח"כ ואת הילד, אינו מוסב על הנתינה כי בן האמה הוא ומעצמו שלה הוא ללכת אתה, אבל מוסב על השימה, דלסבת חלישות גופו לא היה יכול ללכת ברגליו כדעת רבותינו: והרמב"ן כ' ואת הילד נמשך למעלה ויתן אל הגר וגו' את הילד א"כ לשון המקרא אינו מסודר:

פסוק טו

את הילד. אם ביום הגמל את יצחק הוא כפשוטו וכדעת רבנן ביום שנגמל מחלב היה ישמעאל אז, כבן ט"ו שנים ולרב אחא דיום הגמל הוא ביום שנגמל מיצר הרע והיינו בשנת י"ג ליצחק, א"כ היה ישמעאל אז בן כ"ז שנה. ואמאי קראו ילד? לפי שמחמת חולשתו וחליו נעשה כילד שאין בכחו לנענע אבריו להלוך מעצמו וצריך להנשא על שכם אמו (עיי' ברבה ובפי' ידי משה בשם רש"י) אמנם מצאנו שם ילד גם לבן ארבעים, שנאמר (מ"א י"ב י"ג) ויועץ את הילדים אשר גמלו אתו. ורחבעם במלכו היו בן מ"א שנים כמבואר (שם י"ד כ"א):

פסוק כ

רבה קשת. רובה הוא תואר השם, ונופל על מורה חצים גם על משליך אבנים, לכן תאר אותו פעם אחרת ואמר כי הוא קשת, המורה חצים בקשת, קשת הוא האומנות דוגמת גנב (רוו"ה):

פסוק כג

השבעה לי. אחרי שילדה שרה ואמרו מלכי הארץ בודאי יקיים הקב"ה שבועתו לאברהם מה שהבטיחו לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים וגו' לכן השתדל אבימלך לכרות עמו ברית:

ולניני. תרגומו ובבני, נין הוא לשון שררה ושליט ובעבור שהבן קם תחת אביו לשלוט בנכסיו לכן נקרא הבן נין (רש"י תהלים ע"ב משלי כ"ט):

פסוק כז
צאן ובקר. כשהשיב אבימלך את שרה נתן לאברהם גם עבדים ושפחות, ואברהם כאן לא נתן לו נפש אדם, כי כלם היו תחת כנפי השכינה (רא"ש):

פסוק כח
כבשות הצאן. ת"א ויב"ע חורפן דעאן. בשאר מקומות תרגמו כבש וכבשה אימר ואימרתא, ושינו כאן לתרגמו חורפן, להורות על קטנותו של כבש, מלשון בימי חרפי שענינו בימי נערותי, וכ"ה בלשון ארמי, ודייקו כן ממלת הצאן בה"א, שהיה לו לומר כבשות צאן כמו בשאר מקומות, אלא שבא הכתוב להודיענו שהיו כבשות קטנות הכרוכות אחרי אמותיהן (ר"י מוסקאטי):

פרק כב

פסוק א
נסה את אברהם. אמרו המפרשים שאין המכוון בנסיון זה ענין בחינה (פריפען) לדעת מה שלא היה יודע מקודם, כי לפניו ית' כל הדברים העתידים להיות גלויים מקודם, אבל ענינו שהביא את אברהם לעשות דבר קשה ונפלא, כי גם השלם בתכלית השלמות והיראה בכח, אם בא לידי נסיונות קשות וחזקות והוא מנצח אותם וגובר עליהם בפעל, תגדל מעלתו וערכו בעבור התאמצות כחותיו בפעל להתגבר עליהם, ופעולת העקידה אף שלא הוסיפה ידיעה ובירור ספק בעצם המנסה, הלא הוסיפה שלמות וערך במנוסה, שהתעצם במדה גדולה זאת ותגדל שכרו, ולפי"ז תרגום נסה (אין פערזוכונג געראטהען לאססען), ולרבותינו נסה גדלו כנס הזה (ב"ר), וכ"א במכדרשב"י (ויקרא דח"י) כד"א ואל עמים ארים ניסי, פי' לשון התרוממות, כענין כנשוא נס הרים תראו, כי הפעל הנפלא הלזה שעשה אברהם בדבר ה', עומד לנס עמים כדגל רם ונשא, אליו כולם ידרושו ויביטו אחריו, כי אחר שהעיד הקב"ה בתורתו על המעשה הנפלא הלזה, עדות ה' נאמנה וכל בני אדם מודים ומאמינים באמתות הספור הזה, כאלו בעינינו ראינו את המעשה כי נורא הוא, ובזה אברהם כדגל ונס לכל העולם ללמוד ממנו להתדמות אליו לעבוד את ה' בכל לבבינו ובכל נפשינו כמו שעשה אברהם; ואין טענה על רבותינו כי נס שרשו נסס וזה שרשו נסה, כי מקומות אין מספר יודיעונו כי שרשי הכפולים נחי ל"ה יסוד שרשם ב' אותיות ועיקר הוראתם אחד, ואין הבדל ביניהם רק בפרטי וצדדי הוראתם; ולפי"ז יתורגם נסה (זיינע ערהאבענהייט געצייגט); ויש ליתן תבלין לזה, כי עיקר הוראת שם נס הוא אות וסימן, כי תרגום ונשא נס לגוים (ישעיהו ה':כ"ו) ויזקף אות, עד מתי אראה נס (ירמיהו ד':כ"א) תרגומו סימן, וכ"כ רש"י שם בישעיה, ויהיה לנס (פינחס כ"ו) תרגומו ויהון לאות, וטעמו עונש הנפלא הנעשה בעדת קרח הוא אות וסימן לכל הממרה בו

ית', ומעיקר הוראה זו ישמש שרש נס לכל דבר שהמכוון בו היותו לאות וסימן, הדגל (פאהנע) שהוא אות וסימן למחנה ללכת אחריו נקרא נס, ונשא נס לגוים; המפה אשר בכלונס הספינה שהוא אות וסימן לפניית צדדי הרוחות יקרא נס, בל פרשו נס; ממעשה הנפלא אשר יורה על מעלת האיש אמר במשיח ה' (ישעיה א') עומד לנס עמים אליו גוים ידרושו, כי מעשיו הנפלאים יהיו אות וסימן לכל באי עולם עד שידעו אמתותו; וגם אהבת ה' הנפלאה אשר הראה אברהם במעשה זה (בזמן השלילה כאשר יבא לפנינו) הוא אות וסימן לכל דורות הבאים עד היכן תגיע היכולת באדם להתנשא ולהתרומם במדרגת אהבת ה'; ולפי"ז יתורגם: נסה את אברהם: (ער האט אברהם צום צייכען געמאכט, איהן אלס פאָרבילד אונד מוסטער דארגעשטעללט) - ודע שבכל המקומות שיסופר ענין מה אחר לשון ויהי ויהי אחר הדברים האלה יקדם הפעל ויאוחר השם, כמו אחרי הדברים האלה היה דבר ה' (לך לך ט"ו), ויהי אחר הדברים האלה ותשא אשת אדוניו (וישב ל"ט), אחרי הדברים האלה חטאו משקה (שם מ'), ויהי אחרי הדברים האלה ויאמר ליוסף (ויחי מ"ח), וכאן אמר ויהי אחרי הדברים האלה והאלהים נסה, והי' ראוי נסה אלהי', ולא ידעתי טעמו:

פסוק ג

וישכם, ויחבש וגו'. להורות הפלגת זריזות הזקן בן קל"ז שנים, וזהו עיקר גבורתו של אברהם בזה הענין, ואין עיקר נסיון העקדה בלקחו את בנו ובהעלתו לעולה, כי אין זה דבר ראוי להפליגו, אבל אברהם לא די שעשה את המצוה הנה עשה כל אלה בשמחה ובזריזות ובחשק נמרץ, ולכן למדו רבותינו מזה המקרא מכאן שזריזים מקדימים למצוה, וכ"א בתנחומא אברהם למה ב' פעמים לפי שהיה ממהר לשחטו, ואין לך דבר שיורה על השמחה כמו הזריזות (מצאתי):

שני נעריו אתו. כאן אמר אתו, ובבלעם אמר ושני נעריו עמו ע"ש מ"ש:

ואת יצחק בנו. לא לקח את יצחק קודם לנעריו, לבלי ירגישו מזה שביצחק נוגע הדבר ושהוא עיקר נסיעתו לדרך, לכן לקח הנערים תחלה כאלו הם הנצרכים לעיקר נסיעתו ויצחק אינו אלא כאגב גרירא (רמ"א):

פסוק ד

ביום השלישי וגו'. גם בזה הודיעה התורה החשק הנמרץ שהי' לו לזקן המופלג לקיים מצות הש"י שלא בלבד בעת הצווי כ"א גם אחר שעברו כבר ג' ימים עדיין לא נתקרר בלבו חשקו וחפצו הנמרץ למלא את דבר ה', כי הי' רואה ומביט מרחוק בכל פסיעה ופסיעה בשמחה גדולה ובחשק המרץ אל מקום מלאת החפץ, לכן הי' רואה את המקום

אף שהיה מרחוק, כדרך הולך אל עיר אשר שם מקום חפצו שיראה ויביט בכלים מכלים שונים לאמר מתי אזכה לראות אף ראש המגדל אשר בתוך העיר (מצאתי):

פסוק ה

ונשתחוה ונשובה אליכם. לשון זה סובל שתי כונות, אפשר שיהיה מאמר החלטי שהודיע להם המעשה אשר יעשה במקום ההוא השתחוי', וגם שישובו שניהם אחר גמר המעשה, (ויר ווערדען אונס ביקקען אונד צוריקקעהרען), ואפשר שאינו רק מאמר תנאי, אם נשתחוה אז נשוב עליכם, כי אות וי"ו ישמש גם לתנאי כמלת אם (ווען) כמו ואמרתם במה אהבתנו (מלאכי א':ב') תרגומו ואם תימרון וכן ואמרתם במה בזינו (שם ג') וכן וצמית והלכת אל הכלים (רות ג'), גם ישמש אות וי"ו לחשובת התנאי כמלת אז, אם בחקותי תלכו ונתתי גשמכם, אז אתן, אם את הדבר הזה תעשה ויכלת עמוד, אז תוכל, ושתי ההוראות האלה כאן, וי"ו דונשתחוה הוא לתנאי, וי"ו דונשובה לתשובת התנאי וטעמו אם נעשה שם מעשה השתחוי' אז שנינו נשוב, (ביקקען ויר אונז זא קעהרען ויר צוריקק) ושיבת שניהם תלוי בתנאי השתחוי', ובביטול התנאי בטל ממילא גם תשובת התנאי דכשלא יעשה שם מעשה השתחוי' אין החיוב על שניהם לשוב, והנה אחרי שהיתה לאברהם ההחלט הגמור לשחוט את בנו לעולה, ולא ישוב רק הוא לבדו איך יאמר למאמר החלטי ונשובה לכלול גם את יצחק, וחלילה לאבינו הראשון להלכד ברשת השקר שנאמר עלי' (משלי י"ב:כ"ב) תועבת ה' שפתי שקר, אם כן אין ספק שבלבו לא הי' מתכון רק למאמר תנאי, דכשלא יעשה שם מעשה השתחוי' (שלא עשהו שם באמת רק עקידת בנו) לא ישוב רק הוא לבדו ואין כאן שקר, ולא רצה אברהם לפרש לנעריו המכוון האמתי, פן ע"י זה יתיליד לו ריעותא פן ירגישו בדבר ויהרסו ללכת אחריו בחשאי ולראות את אשר יעשה ואולי יטרידוהו ויעכבוהו, לכן אמר להם בלשון המובן גם למאמר החלטי, ויתעכבו הנערים במקומם עד שובו עליהם ולא תהיה לו שום מניעה ועיכוב במלאכת המצוה, ולשון רש"י כאן, ונשובה, נתנבא שיש בו שניהם, כונתו ניבא ולא ידע מה ניבא, ולשון התלמוד (מ"ק י"ח א') ברית כרותה לשפתים וגו' ואיסתייע מלתא דהדור תרווייהו, ולשון זה נאמר על המכוון בלבו הפך הדבור שלא במתכוון יצא לשון זה מפיו, כבאחוה דמר שמואל שם, וכן (בסנהדרין ק"ב א') יהוא יעבדנו הרבה:

פסוק ז

האש והעצים ואיה השה. הבאת עמך מן הבית דברים הנוחים להשיגם גם בהר, עצים מאחד השיחים אשר סביב, ואש נוכל להוציא מן הרעפים, ודבר שאינו נמצא בהר לא הכינות להביא עמך מן הבית. זהו ואיה השה לעולה, והשיבו אין אנו צריכים לשה, כי אין חפץ להשם כעת להקריב לפניו אחת מן הבהמות, כי בחר לו יה להעלות לפניו על

אשה ה' דבר יקר מאד, והוא בני, וזהו אלהים יראה לו השה לעולה בני (רמ"א) והעיד הכתוב כי גם אחר שנודע ליצחק כי הוא הנבחר להיות עולה על אשה ה', התרצה לזה בנפש חפצה, ושניהם הלכו יחדיו בכונה רצוי' זה להקריב, וזה להקרב: אמרו באגדה הובא בילקוט, אברהם דומה כמי שעושה חתנות לבנו, ויצחק דומה כמי שעושה חופה לעצמו, ובפרדס הגדול הביא אגדה שאמר יצחק שירה כשנעקד ע"ג המזבח וז"ש יצחק ירנן:

פסוק י

וישלח אברהם את ידו. יורה בזה דלקיחת המאכלת לא היתה בעצלות ושפלות ידים כעושה דבר דלא ניחא ליה, אבל בזריזות גדולה כמי שפושט ידו לקחת דבר שחשקה נפשו בו, וכמו שהעיד הכתוב על זריזותו כל שלשת הימים. ככה גם ברגע אחרונה העיד הכתוב שלא היה בכח טבע רחמי האב על בנו להחליש אהבתו בגמרה של מצוה, ולעבוד עבודת הקדש בשחיטת בנו בזריזות נפלאה. כי לשון שליחות יורה על הזריזות, לכן השגת הקנינים שמשתדלים אחריו בזריזותו נקרא משלח ידך (ראה ט"ו יו"ד):

פסוק יא

ויקרא מלאך ה'. העירו המפרשים איך שמע אברהם לקול המלאך בביטול מה שצוהו אלהים וכן אין המלאך רשאי לומר ולא חשכת ממני כמ"ב אלא ממנו בנסתר, ואיך אמר לבסוף עקב אשר שמעת בקולי, שאיני ראוי אלא לאלהים המצוה, וראיתי לרבותינו (ריש ויקרא רבה) שאמרו ויקרא מלאך ה' אל אברהם, המלאך קורא והדבור מדבר יעו"ש, נראה דעתם כי האמירה היתה מפי הקדוש ברוך הוא, והמלאך לא קרא אלא את שם אברהם לעוררו אל שמיעת הדבור שיבא אליו מפי הקב"ה: והרב"ח אמר כי אין המלאך הזה מן הנפרדים רק מן הנטיעות אשר אין להפריד ולקצץ בהם, והוא המלאך הגדול שבקרבו ה' והוא האדון אשר בו הרחמים, ע"ש; והנה למה שלמדונו רבותינו שהוא ית' נקרא ג"כ בשם מלאך, והוא נגזר משם מלאכה להיותו ית' כביכול פעל במלאכות הבריאה (כמ"ש בויחי בהמלאך הגואל), א"כ גם כאן יש לפרש מלאך ה' מלאך שהוא ה', כמו שני שמות ה' אלהים שפירושו ה' שהוא אלהים (כמ"ש רש"י בואתחנן שמע ישראל ה"א), ואף ששם מלאך כאן הוא פתוח אינו יורה על סמיכות יחס הקנין אבל הוא סמיכות מדומה ר"ל נראה מורה יחס ואיננו רק שם אחד מורכב, כענין חכם לב, גדל כח, שהשם אחד מגביל השם השני בפרטות יותר ליתרון ביאור וכבר יבאו שני שמות שמושגם אחד לחזק הענין כמו ירק עשב, קל מהרה, מלאכת העבודה, ותרגומו (דער אללווירקער, אללהערר):

אברהם אברהם. היתה נפשו דבוקה באהבת רצון קונו, עד שכל מחשבתו וכל רעיונותיו היו טרודים כ"כ באהבה עזה בקיום מצוה זו, עד שלא נשמע לאזניו קריאת שמו בפעם ראשונה, רק אחר קריאה שניה נתעורר לשמוע (רמ"א:)

פסוק יב

ואל תעש לו מאומה. אחר שאמר אל תשלח ידך למה הוסיף עוד לאמר ואל תעש לו מאומה ? ויפה למדונו רבותינו שתוספת מאמר זה יורה לנו שהעלוין ית' הבוחן משכיות לבב מצא את לבב אברהם נאמן לפניו במדרגת אהבה גדולה כ"כ עד שהרהר בלבבו על אזהרת אל תשלח ידך, והיתה נפשו משתוקקת בקרבו למלאות צוויו הקדום ולהעלות בנו לעולה באחד מן הדרכים האפשריים, לכן הוסיף באזהרתו אל תעש לו מאומה, כמ"ש ברבה על תשלח ידך, אמר אברהם א"כ לחנם באתי לכאן אעשה בו חבלה ואוציא ממנו מעט דם, א"ל אל תעש לו מאומה, ואמרו עוד, אחר מאמר אל תשלח ידך התחיל אברהם לתמוה ואמר אין דברים הללו אלא דברים של תמיה, תחלה אמרת קח נא את בנך ועכשיו אתה אומר לי אל תשלח ידך, אתמהה?, ובמכדרשב"י אמרו צערת דאברהם הוי בשעת דאיתמר לי' אל תשלח ידך אל הנער, חשב דקרבנא לא אשתלים ולמגנא עבר בסדור כלא ובנה מזבח:

כי עתה ידעתי. הקושיות במקרא זה מפורסמות א') כי איך יתכן חידוש ידיעה בו ית', כי שלילת ידיעה הוא חסרון והתחדשות הידיעה היא שלמות, ועוד (ב') הא מצות עשה יוצא ממדת אהבה ומצות ל"ת יוצא ממדת היראה (כמ"ש רמב"ן בפ' יתרו בזכור את יום השבת וכ"כ המפרש להרמב"ם ברפ"ב מיסודי התורה), ופעולת אברהם בענין העקידה הוא מ"ע, ואיננה ממדת היראה רק ממדת אהבה והל"ל כי אוהב אלהים אתה, ולא כי ירא אלהים, ועוד (ג') הלא קודם זה עשה אברהם דבר המורה יותר על יראתו, והוא הפלתו בכבשן האש באור כשדים שלא היה בו דבור ה' אליו, ולעקוד את בנו היה מצווה מפיו ית' בבאור, ועוד (ד') למה ייחס הנסיון לאברהם ולא ליצחק שהיה אז בן ל"ז שנה, כי צער יצחק המוסר עצמו למיתה גדול יותר מצער אביו שאינו אלא המביאו אלי', והיה ראוי לייחס פועל זה המשובח ליצחק ולפחות לשניהם גם יחד. והמפרשים יאריכו בזה, ולי עוד מהדיוק (ה') אחר שעיקר מעלת אברהם היה לשמוע בקול ה' ולעשות היפך טבע האב המרחם על בנו, היה ראוי להקדים במאמר מה שעיקר המכוון אליו ולומר "את בנך יחידך לא חשכת", כי עיקר כוונת האומר ידענו מסדר התיבות המאמר במאמרו, כענין חיים תפשום, תפשום חיים, (עי' בואחרי מות בוכסהו בעפר), ועוד (ו') למה העמיד בעל הטעמים רביע במלת ידעתי שהוא מפסיקו ממה שאחריו, כי לדעת כל המפרשים מאמר

עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה הוא מאמר אחד, ולא היה ראוי להפסיק ביניהם בטעם. - ונ"ל בזה בהשקפת מעמד אברהם בענין זה בשני זמנים נבדלים, הא' זמן החיוב ר"ל בעוד שמצא אברהם א"ע מחוייב למלאות רצון ית', והשני זמן השלילה ר"ל כאשר בא אליו הצווי ממנו ית' לבלי מלאת מה שהיה חפץ בלבו לעשות, ואין ספק שהשתדלותו בזמן החיוב אשר בו עשה בגבורת לבבו הטהור לכבוש טבע רחמניותו, שלא נכמרו רחמיו על בנו יחידו, יורה על הפלגת שבח חריצותו ומעלת נפשו הנפלאה לכבוש רחמיו תחת רצונו ית', ולבטל טבע חומריותו, עד שמלבד שלא התפעל ממנו בו התנגדיות אל רצונו, אבל נהפך טבע לבו בחרבו שבאהבה רבה ובשמחה עצומה היה מוכן לשרת עבודת הקדש; ועם כל השבח הגדול הזה יראה שלא היה זה עיקר המכוון ממנו ית' בנסיונו אותו, כי כבר הראה פעולה היותר חשובה מזו בענין אור כשדים כמבואר במה שקדם, אמנם עיקר המכוון ממנו ית' בנסיונו אותו צ"ל שהוא כשהיה אברהם במעמד זמן השלילה, כי במעמד זה הראה אברהם גודל אהבתו ודבקותו הנפלאה אליו ית' במדרגה אשר אין למעלה ממנו, כי כאשר באה אליו ההודעה ממנו ית' אל תשלח ידך, אשר צווי השלילה יסכים עם טבע האנושי, והיה מן הראוי שיתעוררו בו מדת רחמים על בנו יחידו ולקבל באהבה הצווי השלילית ואנחנו ראינוהו שלא התפעל מאומה גם בעת השלילה ממדת הרחמנות, אבל התעורר אל ההיפך ממנו, לדמות בנפשו צווי השלילית הזאת לחסרון בחיקו, להיותו נמנע מלעשות נחת רוח לפניו ית', והצטער על שנתעכב מלמלאות צוויו הקדום, הנה הראה בזה גודל תוקף אהבתו לה, כי התאזר גם במעמד זה ביתר עוז למלאות צוויו הקדום, עד שנתוספה האזהרה אליו אל תעש לו מאומה; ועל האהבה הנפלאה שראה בו בוחן הלבבות בזמן השלילה הזאת אמר כי עתה ידעתי (דאס יעטציגע האבע איך ליעב געווָאָננען), ר"ל מעלת נפשך הנפלאה אשר אני רואה במשכיות לבבך כעת בזמן שלילת צווייי, מעלה זו אהובה אלי מאד. ידעתי, לשון אהבה וחבה כמו כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ומלת עתה, כענין עתה באתי דיהושע שפי', על של עתה באתי (דאס יעטציגע), והוא מאמר בפ"ע ואינו מחובר למה שאחריו, ולכן הועמד ברביע שהוא מפסיק גדול: והוסיף לבאר מה הוא שנתהוה העתה הגורם אל החבה היתרה הזאת ואמר "כי ירא אלהים אתה ולא חשכת וגו' ממני", ר"ל במה שהתבוננתי במשכיות לבבך וראיתי שלא נתת שמחה בלבך באמרי אליך אל תשלח ידך, אבל היית מצטער על האזהרה השלילית הזו, עד שהוצרכתי להזהירך אזהרה אחר אזהרה ואל תעש לו מאומה, ויותר היית שמח אם לא היתה מניעה מצדי, הנה בזה נתת אות על דבקות הגמור ואהבה הנפלאה שבלבבך לאלקים, וזהו ולא חשכת וגו' ממני (דוא

וואָללטעסט געראַנע מיינערזייטס ניכט פערווייגערט האבן), ר"ל יותר טוב היה בעיניך אם מצדי לא היתה מניעה ולא הייתי מזהירך למנוע; חשכת, איננו פעל עבר ממש, אבל הוא פעל עבר לפי החפץ והרצון והמחשבה, כמו (מקץ מ"ג) לולא התמהמנו כי עתה שבנו; ומלת ממני ר"ל מצדי (מיינערזייטס); ואחרי שמניעתו מלעקוד את בנו היתה שלא לרצונו רק מצד לבלי עבור על אזהרת אל תשלח ואל תעש, והוא בגדר היראה, לכן אמר ירא אלהים ולא אוהב אלהים (ע' ספ"ה דסוטה ירא אלהים האמור באברהם מאהבה דכתיב זרע אברהם אוהבי). ובאמת היראה והאהבה אינם אלא דבר אחד לא שתים, האהבה היא סבת היראה, והיראה היא שלמות האהבה, גדולה ממנה במעלה, כדרך האב עם בנו הקטן שמתירא תמיד שלא יגיע צער ונזק ופגם אליו מן הנפילה, ומה ענין יראתו זאת ומה הסבה אליה ? הוי אומר זו האהבה שהוא אוהב אותו, לכן דרכו לירא תמיד פן יקראנו אסון, וזו בעצמו ענין אהבה הגדולה ויראת הרוממות להש"י, כשהוא אוהב את ה' באמת והוא ירא תמיד פן יפגום בכבודו חלילה: ויזכה אליה מי שנכנס לפנים משורת הדין בכל מעשיו, אע"פ שהיה אפשר מצד הדין לפטור עצמו מהם, מי האוהב השלם הוא ייִרא תמיד מעשות דבר נגד רצון אהובו, וכמו שאמר החכם, האהבה היא מלאה יראה, לכן ישתדל לעשות לו גדרים וסייגים כדי שלא ליגע במה שלא תהא דעת הנאהב נוחה הימנו: הנה מבואר כי דגל היראה היא גבוה מעל גבוה על דגל האהבה לכן תארו כאן בשם יראה. והתבונן על מ"ש ולא חשכת ולא אמר ולא מנעת, כי ההבדל שבין מנע וחשך הוא, כשהעסק ראוי להיות והעיכוב ממנו הוא בלתי ראוי, יפול עליו לשון מנע, כמו מונע בר יקבוהו, מרעב תמנע לחם, אל תמנע טוב מבעליו: אמנם כשהעסק בלתי ראוי להיות והעזיבה ראויה, אז ישומש לשון חשך, כמו ואחשוך גם אנכי אותך מחטו לי, שהעכוב מן החטא היה ראוי, וכן ואת עבדו חשך מרעה (שמואל א כ"ה:ל"ט), כמ"ש הרש"פ. ואם היה מאמר ה' בזה על מה שרצה אברהם לקיים צוויו בזמן החיוב, היה צריך לומר ולא מנעת, כי בזמן חיובו אילו היה נמנע היתה המניעה מתנגדת אל רצונו ית' ובלתי ראויה, אבל כשהוא מוסב על מעמד אברהם בזמן השלילה, שהיה הצווי האלקי מסכים עם טבע רחמי האב לבלי עשות, ואם היה מונע א"ע ולא הרהר מאומה נגד מאמר השלילה, היתה המניעה ראויה מכל צד, בין מצד הטבע ובין מצד צווי האלקי, והוא לא עשה כן, אבל מצד אהבתו הגדולה התאמץ לעשותו, לכן אמר ולא חשכת, כלומר לא היה ניחא דעתך עלך בהמניעה אף שהיא ראויה מכל צד. וכמה נכון בזה אמרם ז"ל במכדרשב"י (ק"ב א') אברהם אברהם פסיק טעמא בגווייהו, דלאו אברהם בתראה כקדמאה בתראה שלים קדמאה לא שלים. (ועיין במכדרשב"י נשא

קל"ח א'), קרי קדמאה בזמן מעמד חיובו, דאע"ג שהשתדל לעשות רצון קונו, מ"מ בזמן מעמד השלילה הראה שלמות יותר ודבקותו בו ית' במדרגה שאין למעלה הימנה:

פסוק יג

והנה איל אחר. הנכון כפירוש רשב"ם ור"ע דמלת אחר פי' אח"כ, כמו ואחר באו משה ואהרן (שמות ה':א'), וכן וסעדו לבכם אחר תעברו, והטעם כי נשא אברהם את עיניו וירא והנה איל, ואח"כ ראהו שהוא נאחז בסבך בקרניו, מזה התבונן שלא נזדמן שם רק להעלותו לעולה תחת בנו, כמו שהוציא בשפתיו אלהים יראה לו השה לעולה, ואלו לא היה כן כגון שראהו אסור או מותר לא היה מקריבו, שמא יש לו בעלים שהניחוהו שם, ולזה הטעים בעל הטעמים והנה איל בז"ק, אחר בז"ג. ולדעתי יראה כי מלת אחר פי' משונה (פערֶאנדערט) כלשון איש אחר שיורה על הזולת (איין אנדערער), והזולת בעצמו הוא השנוי. וכמ"ש מלאתך ודמעך לא תאחר. לא תשנה, וכמש"ש, והודיע במלת אחר, שהיה האיל משונה משאר האילים, וכמו שנזכר במדרש משנויי איל זה, בין מצד בריאותו בין בשאר ענייניו:

תחת בנו. עיקר הוראת מלת תחת היא מטה במקום (אונטען) הפך מעל, תחת העץ. ומשמש על המטה במדרגת החשיבות, ואתה תרד מטה מטה, תכריע קמי תחתי, ויבוא מלת תחת להוראת מלת במקום ומחיר דבר אחר, (פיר, אנשטאטט) תחת הבל, ורוב שימושים בהוראה זו אין השני ממלא את הראשון בכל ענייניו רק פחות מעט ממנו אם בכמות אם באיכות, עין תחת עין, שור תחת שור, שהדמים אינם ממלאים חסרון העין, וחסרון השור, כי רוצה אדם בקב שלו, והכהן אשר יעמוד תחתיו מבניו (צו ו') לולי שנאמר אחריו ואשר ימלא את ידו היה משמעותיה אף שאינו ממלא מקומו, כעיקר הוראת תחת על המטה והפחת, והודיע כאן תחת בנו, והיא מעלת אברהם שהצטער אותו צדיק על שלא עלה בידו להעלות את בנו, והוצרך למלאותו במה שלמטה ממנו במדרגה, וטעם תחת, מלוי מקום במקצת (נייעדריגען ערזאטץ), וקרוב לכוונה זו אמרו ברבה, אמר לפניו רבש"ע הוי רואה כאילו הקרבתי את בני יצחק תחלה, ואח"כ הקרבתי את האיל הזה תחתיו:

פסוק יד

בהר ה' יראה. למפרשי הפשט חסר מלת הכבוד והל"ל יראה הכבוד, ופירוש רש"י שאמר בהר זה יראה הקב"ה לעמו, הוא נגד הטעם, כי מלות "בהר ה' " מחוברות במרכא טפחא, ולכן נ"ל כי מקרא זה כולו יורה על טוהר נפשו ומעלתו הגדולה, כי התכוין בזה להכניע מדת נפשו לבלתי ירום לבבו להתגאות מבשורה הגדולה שנתבשר בה להודיעו, עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה, וזה, כמו שהחכמה והגבורה והעושר

הם סבות טבעיות לרוממות לב האדם וגאותו, ככה השבח והתהלה גורמים אל האדם המפואר בהם רוממות לב וגאוה; וכמו שישנן לאיש המשכיל על דרכיו שתי סבות אשר בהן יכניע את לבבו לבלי ירום מן החכמה והגבורה והעושר, אותן שתי סבות בעצמן הן כלי תשמיש בידי איש המעלה בל יתרומם לבבו בקרבו מן התהלה והשבח שמיחסים בני אדם אליו; ושם שתי סבות הנכבדות האלה שהן כלי יקר בידי אדם הן, האחת סבה מוקדמת, והב' סבה מאוחרת, הסבה המוקדמת היא, שמשער בנפשו כי מעלות האלה מתת אלהים הנה, כי הוא יהיב חכמה לחכימין, והוא אשר נתן אליו הכח לעשות חיל ועושר, ואיך יתפאר האדם במה שהיא מתנה בידו בתורת חסד וחנינה; והסבה המאוחרת היא בהעלותו על דעתו השתנות והתחלפות הדברים, כי כמעט קט יאבד העושר בענין רע, יחלשו כחי טבעו ויבער האדם מדעת, ואבדה חכמתו, כי גם רגע אחת אינו בטוח במעלות אלה, כי לא לעולם חוסן, רגע זו ישנן בידו וברגע אחרת חלפו ועברו ואין בידו מאומה מהם; כן האדם המעולה שהגיע אל המדרגה העליונה שעומדים בה עובדי ה' באמת, וזכה אל המעלה הנפלאה להיות עומד תמיד לפני ה' עד שיראת ה' הטהורה שולטת בלבבו צריך להשמר מאד לבלי הלכד ברשת הגאוה והגאון בראותו בני אדם סביביו כולם עובדי חומר משועבדים אל יצר לבם הרע, אף שבעיניו יראה פחיתותם ובלבבו יבין מעלתו עליהם, בכל זאת לא יתגדל בעיניו ולא יתרומם בלבבו, כי יאמר אף שהבחירה נתונה בידי אדם לבחור ברע כמו בטוב, עד שמצדה יש מקום אל השכר והעונש, הנה אחרי שבחירתי בטוב לא היתה בידי אדם לבד, כי הייתי נצרך תמיד לעזר האלהים המסייע תמיד לכל הבא להטהר לפניו, וביותר הידיעה האלהית המוקדמת היתה סבה הגורמת לבחירתי, ובחירתי בטוב איננה רק גמר והשלמה אל ההכנה הנפשית אשר בי מידיעה האלהית המוקדמת. ואם בחירתי בטוב איננה רק מחסד אלהי עלי, עד שמצדה אין תקוה אל השכר, כי גם זה אינו רק מצד חסדו, כאמור ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, כי עבודתי בעצמה היא שכרי, והעבודה האמתית ע"מ שלא לקבל פרס היא; הנה בזה יש לו לאדם המעולה סבה מוקדמת, בל יתרומם על הנשארים, כי יכניע את מעלתו שאינה מעלה עצמית רק תלויה בידי היוצר כל, ובחסדו הגדול לבחרו בטוב; וגם סבה מאוחרת גורמת ההכנעה בלב העובד האמתי, כי תמיד יראתו על פניו ודאגה בלבבו אם יראת ה' הטהורה תעמוד בו לעד כל ימי חייו, כי יצר לב האדם רע מנעוריו תמיד כל היום יגור בו מלחמות, ואיזה הוא הגבור הכובש את יצרו תמיד, וכאמרם אל תאמין בעצמך עד יום מותך; והנה אברהם בשמעו הבשורה האלקית שהודיעתו שכבר נתעלה ונתרומם אל המדרגה הנפלאה לאמר אליו,

ידעתי כי ירא אלהי' אתה, ירא לנפשו פן יתרומם לבו בקרבו מן התהלה והשבח הלזה, לכן לקח עצה הטהורה בנפשו להכניע בו את לבבו, והיא הסבה המוקדמת, רצוני הידיעה האלהית שהיא הגורמת אל השגת מעלה זו, לכן אמר ה' יראה (נאָטט איזט איין אללפאָרהערזעהער), ויד ה' עשתה זאת במה שראה מקודם עלותי למעלה זו, ואין בידי טובי; וקרא את שם המקום ההוא בשם ה' יראה, להיות כמקום תמיד אות וסימן לפניו בלתי יתרומם לבבו בקרבו. ולהחזיק ההכנעה תוך משכיות לבבו חפש גם הסבה המאוחרת הגורמת ההכנעה, והיא שאין ראוי לאדם המעלה להאמין בעצמו עד יום מותו, ואין מקום על השבח והתהלה למעלות נפשיות כ"ז היותו בעולם הגשמי עולם התמורה וההשתנות, רק אחר היותו בגבהי מרומים אחר שישוב העפור אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים בעולם האמת, שאין שם מקום אל ההשתנות והתמורה, שם יש מקום אל תהלת המעלות הנפשיות, עז"א אשר יאמר היום (וואס הייטע געזאגט ווירד), ירצה הבשורה הנפלאה שנתבשרתי בה כעת, איננה ראויה לבשרני בה רק בעת שאין עוד חששה לנפילת המדרגה, והוא כשתהיה הנפש שם בהר מרום ה' (געצימעט אין יענער אונעדליכען האֶהע גאָטטעס). הר ה', הוא כנוי לחיי עוה"ב כמ"ש הרמב"ם פ"ח מתשובה ה"ד:

פסוק טז

נאם. גזרת נאום מן אם, שהוא שרש למלת אמת ואמן, וירצה בנאום תת התאמתות לדבריו שהם אמת ואמונה, שהדבור מוחלט באמתתו כי כה יהיה וכה יקום (רש"פ). ותרגומו (פירוואהר). והמפרשים ביארוהו לשון דבור נבואי, וכת"א אמר ה':

יען. מלת יען תורה על התיחדות דבר מסבה קודמת על צד הגמול אם שכר אם פורענות, וכן יען וביען במשפטי מאסו וכדומה, שהענין בכולם התנענע הדבר המאוחר וצאתו אל הפועל מחמת סבה קדומה (פאָן וועגען), והוא גם כן ענין מלת למען, כמו למען ירבו ימיכם, כי שתיהן בנות אם אחת, ועיקר יסודן ען, לשון ענה ומענה שענינו השבה וגמול (הרוויעדערונג, פערגעלטונג), אלא שמלת למען מתעצמת בפעל התולדיי בבחינת שיתנועע מחמת סכתו, ומלת יען מתעצמת בהסבה עצמה המביאה אל הפעל הגמוליי המתאחר, שהוא פועל תנועת התולדה והוצאתה אל הפעל, ולכן הוטלה הלמ"ד במלת למען שהיא למ"ד הקנין וחיבור התולדה לכבתה (רש"פ), והדין עמו, וזה לך האות (כמ"ש רוו"ה) כי מלת יען ולמען נבדלים בשימוש הלשון, מלת יען לא יחובר לא עם שם מן השמות גם לא עם הכנוי אשר בא תמורת השם, כי לא תוכל לומר יענו יענך יעני כמו שתאמר למעני למענו למענך ודומיהם, גם לא מצאנוה כ"א על ענין עבר, יען

אשר עשית, יען אשר מלא אחרי, יען אשר לא הלכו עמי, יען התרגזך עלי ודומיהם, וההפך במלת למען שלא מצאנוה כ"א כשהענין לעתיד, למען תברכך נפשי, למען יאמינו, למען תחיו וכדומה הרבה. וז"ל הרמב"ן בפ' למען ספות הרוה הוא כמו לספות, יאמר הכתוב כי בעבור זה יהיה כך, כי בכל סבה אם עלול יאמר למען בין שיעשה אדם הגורם לרצותו בעלול (דאמיט), כמו למען אשר ייטב לך, בין שיהיה אדם הגורם כן שלא מדעתי (דארום), כמו למען למוג לב, למען יאשמו, כספם וזהבם עשו עצבים למען יכרית ורבים כאלה:

עשית ולא חשכת. מתקשים בזה מה הוא המעשה אשר עשה אברהם ? ולא ידענו ממנו מעשה בזה הענין רק בנין מזבח ועריכת עצים והשתדליותו לעקוד את בנו ומה שהיה בלבו לעשות בו? גם למה באו שתי הלשונות בחיוב ושולל ובאמת אינם אלא אחד, כי הדבר אשר עשה אינו אלא שלא חשך את בנו ויהיה א"כ אחד מהם כפול ומותר, ונ"ל כי פעל עשית איננו פעל עבר ממש רק עבר לפי החפץ והרצון (כמו מלת שבנו שזכרנו למעלה בולא חשכת), וידבר כאן משני מעמדות אברהם שזכרנו למעלה, ממעמדו שבזמן חיובו, שבתוקף אהבתו לה' כבש רחמי טבעיותו לעשות רצון קונו לשחטו לעולה, עז"א יען אשר עשית (האֶטטעסט גערנע געטהאן), ר"ל בחפץ גדול היית שוקד לעשות ולהשלים חיובך, וכן מעמדו בזמן השלילה אחרי שנצטווה אל תשלח ידך, והוא היה מצטער על שלילת אזהרה זו עז"א ולא חשכת (האֶטטעסט גערנע ניכט פערווייגערט), כלומר יותר טוב היה בעיניך אם לא היית נמנע מלהראות בפועל ממש דבקות אהבתך לאלהים. והתבונן שלא אמר כאן מלת ממני כמו שאמר למעלה, כי שם לא הזכיר מעשייתו שבזמן חיובו לכן הוסיף שם ממני, אבל כאן שידבר מן העשייה הקודמת, ממילא יובן שבזמן השלילה התאוה שלא תהיה מניעה מצדו ית':

פסוק יח

עקב אשר שמעת בקלי. כבר אמר בתחלת הדבור יען אשר עשית, ומה לו לחזור עוד הפעם לתת סבה לנתינת הברכה? ואפשר לומר בזה למ"ש המפרשים כי גם מתחלה כשאמר הוא ית' העלהו שם לעולה, לא היה רצון ה' שישחוט את בנו, דא"כ איך ישנה את דבורו אח"כ לאמר אל תשלח, והשנוי נמנע בחיקו ית', אבל לא צוה אותו רק בלשון והעלהו שם לעולה, ולשון זה סובל שני פירושים, כי לפעמים יבוא לשון ציוי ואין המכוון בו לעשותו באמת, רק שיתגולל וישתדל לעשי', כמו (ירמיה ל"ה) והשקית אותם יין, וזהו המכוון אצלו ית' באמרו והעלהו, לא שירצה עשייתו בפועל רק שיתגולל ויתעסק בהעלות העולה, וכן במלת לעולה יש לכווין בו שתי פנים כי לפעמים ישמש הלמ"ד

על הפעול כמו והעלהו לעולה תחת בנו, ולפעמים שמוש הלמ"ד מלת תחת כמו ותהי להם הלבנה לאבן, והיתה כוונתו ית' להעלהו תחת העולה ר"ל יהיה חשוב כקרבן עולה. והכוונה האלקות היתה לנסות בו את אברהם אם יחשוב בלבו שרצון ה' היא לעשות את יצחק עולה ממש כליל לפניו, ויסכים ע"ז בכל לבבו ובכל נפשו מיראתו מלעבור על מצות אלהיו ויעקוד את יצחק על גבי המזבח וישלח את ידו לשחוט ברצוי מופלג, ואף שלבסוף ימנעהו מן העשייה בפועל לשחטו ירצה לפניו כאלו נקרב עולה, כי אחר כוונת הלב הן הן הדברים, הנה דבר לו דברים הסובלים שני הפירושים, הקב"ה יכוין בו האמת להקל, ואברהם יוכל להבין בו להחמיר על עצמו (יעוין בדברי המפרשים); ואברהם בשמעו את דברי ה' הסובלים שתי כוונות מתחלפות, מצד אהבתו הגדולה בחר לעשות הפועל הנפלא הזה עפ"י הכוונה להחמיר עליו, עז"א כאן והתברכו וגו', עקב אשר שמעת בקולי, ר"ל חוץ מן השכר שהקדמתי לך על עשיית הדבר ועל הבלתי חשיכה והיא ברך אברכך וגו' עד ויירש זרעך את שער אויביו, חוץ מזה אייחד לך ברכה בפ"ע והיא והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמעת בקולי, ר"ל עקב ששמעת דברי שהם סובלים שתי כוונות מתחלפות להקל ולהחמיר ואתה בחרת מה שיש בו חומרה שכרך יהיה והתברכו וגו'. - וטעם הנחת שם עקב על השכר כ' המפרשים בעבור שהוא בא בסוף המעשה כמו שהעקב בסוף הגוף, וכמוהו נקרא השכר אחרית כמו אם יש אחרית (רש"י תהלים י"ט), ויש לו חבר בלשון המשנה בעקבות משיח; ורוו"ה אמר שטעם עקב בלשון עברי כטעם בשביל בלשון תלמודי, ושניהם מענין אחד, כי שביל ענינו מסלת הולכי הרגל (פוססשטייג), וכן עקב נופל על פסת הרגל ועל המסלה (פוססטאפפע, שפור), כמ"ש רש"י אצל והוא יגוד עקב, ולכן בכ"מ שהענין הוא כדמות דרך המביא אל הענין האחר נופל עליו לשון עקב ולשון בשביל, וכן מצדיקי רשע עקב שוחד, בשביל שחד. ומזה שפיר סמכו רבותינו (יומא כ"ח) לומר שקיים אברהם אבינו אפילו ערובי תחומין שנאמר עקב אשר שמע אברהם, כי קנייתו ע"י הליכה ומרויח הליכת אלפים אמה. (וגרסה זו נכונה דלא כגרסה בתלמוד שלנו עירובי תבשילין, כן הגי' הגאון מהור"ז ווילנא בשם תשובת רשב"א סי' צ"ד, ע' תו"א ח"ב ד"כ):

פסוק כא

קמואל אבי ארם. תיב"ע רב קסומיא דארמאי, ובמד"ר אמרו הוא לבן הוא קמואל ולמה נקרא שמו קמואל שקם כנגד אומתו של אל, ובילקוט איתא הוא בלעם הוא קמואל. ונ"ל דלית בין הנך תרי לישנא ולא כלום, לדברי יב"ע בתרגומו ר"פ בלק, לבן הארמי הוא בלעם, דבעא למבלע ית עמא בית ישראל, בר בעור דאיטפש מסוגעי חכמתי' ולא חס

על ישראל זרעא דבני בנתיה (עיין סנהדרין ק"ה א') ובספר הישר אמר בני קמואל ארם ורחוב וגו' וילך ארם בן קמואל ורחוב אחיו מהלאה הרבה וימצאו בקעה בארץ על נהר פרת ויבנו שם עיר ויקראו שם העיר בשם פתור בן ארם, היא ארם נהרים עד היום הזה, ע"כ, ושם היה מושבו של לבן ככתוב (חיי שרה כ"ד יו"ד) וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור. ושם מושבו של בלעם ככתוב בבלק פתור ארם נהרים, והדברים מסכימים זה לזה, אמנם אין דברי רבותינו בזה כפשטן, דהא מבואר דלבן הארמי הוא בן בתואל, שהיה אחי קמואל בן נחור וכן על בלעם אמרו (סנהדרין ק"י ב') בלעם חגירא בר תלתין ותלת שנין הוה כד קטיל יתי' פינחס, אבל כוונת אמרם קמואל הוא לבן הוא בלעם, שהוא היה השרש להפריא רוש ולענה בלבן ובלעם, וממנו צמחו פרחי הקוסמים האלה, דומה למ"ש (ויגש מ"ו יו"ד) ושאול בן הכנענית, עמש"ש: ובמכדרשב"י (ויצא קס"ו ב') לבן הארמי הוה חרש בחרשין ורב בקוסמין ואבוי דבעור הוה ובעור אבוי דבלעם ולבן חכם בחרשין וקוסמין יתיר מכלהו וכל מה דידע בלעם מני' הוה:

פרק כג

פסוק א

מאה שנה ועשרים וגו'. מדרך הלשון להקדים מספר הרב על המעט, ונמצא גם להפך בשני חיי יעקב; ומנהג הלשון בחשבון האחדים לכנות הנספרים בלשון רבים, שבע שנים, שלשה ימים והפך בחשבון העשרות והמאות שיכונה הנספר בלשון יחיד, מאה שנה ועשרים שנה, אחד עשר יום, שנים עשר חדש (רוו"ה), ונזכיר מזה בכי תצא בארבעים יכנו:

שני חיי שרה. התעוררו המפרשים על יתור מאמר זה אחר שכבר הקדים ויהיו חיי שרה וגו', ונ"ל שיודיענו בזה מעלה גדולה ונפלאה של שרה אמנו, וזה: האדם למעלתו על כל הנבראים מצד הרכבתו מחומר העפר והנפש הרוחני, יש לו מעלה עליהם מצד הנהגתו א"ע, כי כל ברואי מטה אינם חיים רק חיי גשמי, והברואים העליונים חיים הרוחני לבד, אבל האדם מיועד כ"ז היותו לחיות חיים כפולים, חיות גשמי וחיות רוחני' כי מן הצורך אליו להשגיח תמיד על דברים הנצרכים אל חיי גופני כאכילה שתיה ושינה, גם לכל דברים האמצעים שהם הכנה לקיום גופו כמו עבודת אדם ועסקיו ומו"מ שלו שאינם רק מצד צרכי עוה"ז לבד, גם מן החיוב עליו לחיות חיות הרוחני מצד נפשו העליונה, והוא העסק בענינים רוחניים כמו העיון בתורה ובקיום מצותי', ושני מיני החיים האלה המיועדים לכל אדם מצד היותו מובחר הבריאה צריכים להיות אגודים אחוזים ונצמדים יחד לא יתפרדו לעולם, כי גם בעסקו בעניני צרכי גופו לא יהיה תכלית המכוון ממנו רק

צרכי עוה"ז, אבל צריך שיתלוה אליו תועלת רוחניותו ונפשו שהם חיי עוה"ב, כי אם תהיה עסקו באכילה שתיה והליכה וישיבה וקימה ותשמיש ושיחה לצרכי גופו לבד להנאת עצמו ולהשלמת חפצו ותאותו לבד, הנה הוא מתדמה אל הברואים הפחותים ממנו במדרגה אל הבהמות וחיות שאינם מתעסקים רק בצרכי גופם לבד, אבל מן החיוב לו להיות עובד את בוראו תמיד גם בעסקו בצרכי גופו, באכילה להבריא את גופו להיות ראוי לעבודת בוראו, בשינה לתת לגופו מנוחה לצורך הבריאות שלא תטרף עליו דעתו מחמת מניעת השינה, כלל הדבר, האדם מצד מעלתו צריך תמיד לשקול במאזני שכלו לצרף תכלית נפשי ורוחני בכל תשמישי ארציים וגופניים, כי רק בדרך זה ממלא התכלית המכוון בהרכבת גשמיותו עם רוחניותו, אם יצרף ענין הרוחני ונפשי גם בעסקי גופני גשמי, והאדם הנמנע מלשום לב על שני מיני החיים האלה ואינו משגיח רק בעסקי ענינים ארציים, אף שהוא חי אין חיותו רק מצד גופו וכחיי הבהמה, אבל הוא מת מצד נשמתו כמאמרם, הרשעים בחייהם קרויים מתים, מבואר מזה כי האושר האמתי לאדם הוא בהיותו חי חיים כפולים, חיי הגוף עם חיי נפשי, מתעסק בעניני גשמי בכוונת תועלת רוחני, ועד"ז הוא חיי עוה"ז מצורף עם חיי עוה"ב, וזהו שהעידה התורה על שרה אמנו שבכל משך זמן עמידתה בארץ הנשמה הלזו, היתה חיה חיים כפולים הנזכרים, וזהו שאה"כ שני חיי שרה (דאס צווייפאכע לעבען שרה'ס), ר"ל שלא היתה חיותה חיות גופי לבד, אבל היתה מצורף אליו גם חיות הרוחני, ולפי זה מלת שני שם למספר הזוגי וזה שאמר ברבה מה צריך לומר שני חיי שרה באחרונה לומר לך שחביב חייהם של צדיקים לפני המקום בעוה"ז ובעוה"ב; והדברים מכוונים עם מה שאמרנו:

פסוק ב

לספד לשרה ולבכתה. הבכי רגיל לבוא קודם ההספד והיה ראוי לומר לבכותה ולספוד, אמנם לפי שהבכי יורה על הצער בבחינת אפיסת המת, וההספד הוא ספור שבחו להרגיש הנשארים מה שאבדו, ובצדיקים אין ראוי לבכותם מצד אפיסתם כי גדולים במיתתם יותר מבחייהם, לכן הקדים ההספד לבכי, להורות כי אין הבכי עליה רק מצד הנשארים וכענין ההספד, וזה ג"כ טעם כ' זעירא במלת ולבכתה (ר"ש יפה):

פסוק ג

ויקם מעל פני מתו. כשרצה להעריך דברי מבוקשו להשגת מקום קבר, העמיד עצמו סמוך לצד מתו במקום שפני' מגולה ונראה לעין, דבזה ירכך לבב שומעיו ונקל לו יותר להטות דעתם למלאות מבוקשו (ער שטעללטע זיך נאהע דעם אנגעזיכטע זיינער לייכע) ולשון יב"ע וקם אברהם מן מחמי אפין על מיתו - מלת מעל כמו מעל למזבח הקטרת (דה"ב ב"מ י"ט) שפירושו סמוך לו כמו ועליו מטה מנשה, וזבחת עליו, (ע"ש ר"ש

ב"מ). וכן שרפים עומדים ממעל לו (ישעיהו ו׳:ב׳) וכ"כ הגר"א שם שהוא בד"מ כמו בתלמוד דרש ההוא גלילאה לעילא מר"ח, שאול וכו' לעילא מר' תנחום (שבת למ"ד) לפי שר"ח ישב והוא עומד, וכמ"ש והוא עומד עליהם, ומזה הפרד נא מעלי, סורו מעל אהלי האנשים - ולשון קימה ישמש גם על עמידה שאינה אחר ישיבה ושכיבה, רק לענין הכנה וזירוז והתחלת פעולה, וקמת ועלית, קום קח את אשתך, ויקומו לפני משה - ורי"א כתב שהי' אברהם מוטל על פני מתו עיניו על עיני' פיו על פי' ובוכה וצועק על פרידתה, ואמר הכתוב כי אברהם עצר ברוחו לדבר אל בני חת, ובדרכו תרגמו הלועזים (שטאנד אויף פאָן זיינעם טאָדטען). ודרך זה מגונה לאיש ההמוניי מכש"כ לאברהם:

פסוק ד

ואקברה מתי מלפני. כי כל זמן שלא נקבר המת והוא מוטל ונראה לעין יעציב מאד את לב קרוביו, ואף שהקבורה חיובה לעצמה משום בזיונא דמיתא, מ"מ הזכיר אברהם מלת מלפני, לצרף בבקשתו גם גודל צערו בהעדר קבורתה כדי לרכך לבב שומעי דבריו אם בשביל כבוד המת אם עבור כבודו להקל מעליו צערו. וכן אח"ז בעודו משתדל בהשגת מבוקשו אמר לקבור את מתי מלפני. אמנם אחר שהבטיחו עפרון השדה נתתי לך קבור מתך, ולא הוצרך להשתדל עוד, השמיט מלת מלפני ולא אמר רק ואקברה את מתי שמה, כי באמת עיקר השתדלותו היתה מפני כבוד המת:

פסוק ו

קבר מתך. כ' הטור בשם הר"ר מאיר, בכל הפ' אמר אברהם לשון יחיד תחלה ואקברה מתי מלפני על מת אחד, והשיבו לו דרך מוסר קבור מתיך אף אם הם רבים, וכן אח"כ אם יש את נפשיכם לקבור את מתי מלפני, ועפרון השיבו נתתיה לך קבור מתיך, וכן ואקברה את מתי שמה לשון יחיד והוא השיבו, ואת מתך קבור אף אם הם רבים, ע"כ. דבריו מיוסדים עמ"ש במדרש קבור את מתך מתים הרבה, ובמת"כ כתב ע"ז, מדכתיב מתיך ולא מתך. במח"כ שגה ברואה, דבמסורה איתא מתך ג' דהכא חסרים יו"ד דבחד מיתא מיירי, יחיו מתיך (ישעיהו כ״ו:י״ט) מלא יו"ד דבמתים רבים משתעי. וביפ"ת כ' דדריש אם למקרא כאלו כתיב מתיך ביו"ד. ול"נ דממלת את קדרשי הכי, דלעולם מלת את בא לרבות. עכ"פ אין מקום לדברי ר"מ ע"ד הפשט, ובאמת לא היתה בקשת אברהם לקבורת מתו זו לבדה, כי ביקש אחוזת קבר, שפי' קרקע שתהיה לו לאחוזה לעשותו בית הקברות:

פסוק ז

וישתחו. להראב"ע השתחויה הוא שישח ראשו, וזה משפט הנותן שבח לאחר, וכן יתרו השתחוה לחתנו. אמנם לרש"י (מקץ מ"ב ו', מ"ג כ"ו) לשון השתחואה משתטח לארץ

בפישוט ידים ורגלים הוא. ונראה שיש הבדל בין השתחויה סתם ובין התחויה לארץ שזה יתכן שהוא בפשוט ידים ורגלים (רוו"ה):

פסוק י

ועפרון ישב. כתיב חסר אותו היום מנוהו שוטר עליהם (רש"י מרז"ל), כשתדקדק תמצא שבכ"מ שיאמר הכתוב פלוני ישב בתוך העם או בתוך הקהל ועדה וכדומה, הרצון בו לעולם שהיה נוהג שררה ביניהם, וזהו שימוש מלת תוך שמורה על אמצעות הדבר שהוא המקום הנכבד כלב באמצע הגוף, ולכן היושב באמצע העם הוא הנכבד והנוהג שרר' ביניהם; וזהו טעם קללת שמעי הנחלמי לא יהיה לו איש יושב בתוך העם הזה (ירמיהו כ"ט:ל"ב), ופתרונו שלא יצא מזרעו איש הנוהג נשיאות בעם; וזהו טעם תשובת האשה הגדולה השונמית על שאלת אלישע היש לדבר לך אל המלך או אל שר הצבא ותאמר בתוך עמי אנכי יושבת (מלכים ב ד':י"ג), ור"ל אני האשה הנוהגת שררה ונשיאות בתוך עמי ואינה צריכה לסרסור ביני ובין המלך או שר הצבא כי כאחד השרים אנכי וכשיש לי דבר אל המלך אביאנו אליו בלי סרסור. ולזאת קראה הכתוב בתחלת הספור אשה גדולה ר"ל אשה חשובה ושוררת; ולכן יפה ארז"ל שעפרון היה שופט בתוך בני חת, מדכתיב חסר וי"ו אמרו אותו היום מנוהו ולא היה לו התאר הזה בקבע אלא מאותו היום (רוו"ה) ובאמת גם לשון ישיבה לבד יורה על התמנות לשופט או למלך כמו ישב על כסא דוד אבי (מלכים א ב':י"ב) ואתה ה' לעולם תשב, שהישיבה בזה יורה ישיבת ממשלה ומשפט, כי כסא המלוכה וכסא המשפט אחד, ועל שניהם נאמר יושב, ליושב על המשפט (ישעיה כ"ה), וישב משה לשפוט את העם. לכן על ולוט יושב בשער סדום ארז"ל מינוהו שופט עליהם:

פסוק יא

נתתי לך וגו' לך נתתיהו. בשדה הקדים פעולת נתינה למלת הגוף ובמערה להפך, מבואר ר"פ וירא בן לשרה:

פסוק יג

אם אתה לו שמעני. א"ת אם את עביד לי טיבו, נראה שלדעתו לו שם תאר הוא לאיש שוחר טוב, וכפיו כן לבו, ולכן שם בעל הטעמים טעם מפסיק במלת לו להפרידו מן שמעני, ויהיה שמעני כפשוטו לשון פיוס הבא ע"מ הצווי בכ"מ, והמבאר לא הבין דברי אונקלס עד"ז ולכן האשימו שהוא מתנגד לבעל הטעמים (רוו"ה):

פסוק טו

ואת מתך קברי. עד הנה שהיו משתדלים בהשגת קרקע קבורה, וזה היה העיקר להם, לכן הקדימו פעל הקבורה, קבר מתך. וכעת שמקום הקבורה כבר הוסכם ביניהם ע"י מכירה, לכן הקדים את כבוד הנקבר, מתך קבר, דומה למ"ש בוהנה בן לשרה ולשרה בן:

פסוק יז

ויקם שדה עפרון. ע"י הכסף קם השדה להיותו לאברהם למקנה. ולמה שלמדו רבותינו מכאן המוכר את שדהו צריך לכתוב לו את השדה ואת סימניו, נראה לפרש ויקם נתקיים לו ע"י ספר המקנה, וכן היה כתוב בו: שדה עפרון אשר במכפלה וגו' לאברהם למקנה לעיני בני חת. ויקם לשון קיום כמו כל יקום שבפ' נדרים, (הנ"ל):

פרק כד

פסוק ג

מבנות הכנעני. כי הכנענים היו רעים במדות ובמעשים, באמונה משובשת, ואלה יעשו רושם בגוף ובנפש, ויעברו רשומם אל הבנים כי ישתלשלו מהם, כשנאה ונקימה אכזריות וחימה וכילות וכדומה, אלה יעשו רושם בנפש ובגוף, לפי שהמדות יפעלו בליחות כמו שהליחות יעשו תכונה במדות כי כמו כאשר יהיה דם הלב רותח יהיה האדם כעסן וכן מי שיכעס יעשה דם לבו רותח, הנה א"כ אותן המדות יחייבו המזגים הגופיים, ולזה ימשך ענינם אל הבנים, ולזה הרחיק בנות אנשי כנען, אמנם לבן ובתואל עם היותם עובדי אלילים אין מן המחויב שיעבור רשומם לבניהם, כי אמונה הכוזבת לא תעשה רושם רק בנפש ולא יתפשט בבנים, לכן בחרו האבות בבנות בתואל ולבן (ר"ן):

פסוק יב

הקרה נא לפני. יראה טעם עשות אליעזר דבר זה כמ"ש רמ"א, כי חשש פן אחי אדוניו יתנו כתף סוררת וימאנו לתת בתם למרחקים, לכן עשה הנסיון הזה, שבהודיע להם כזה וכזה שאל מאת ה' ויקם ה' את כל הדברים שיצאו מפיו, זה יהיה סבה גדולה להאמין שיש השגחה אלהית בדבר, ויאמרו שמה' יצא הדבר, ובטוב לב יסכימו לתת בתם לארץ נכריה, וכאשר דמה העבד כן היתה:

פסוק יד

אתה הוכחת. אונקלוס ויב"ע תרגמו יתה זמינתא, ורש"י פי' ביררת, והרד"ל הביא בשם ר"ש פרחון, הוכחת הוא מענין נוכח שמשתתף בהוראתו עם מלת כנגד, וטעמו להיותה נצבת לנגדו לעזר, שבכל שאר בע"ח אין הנקבה עומדת לנגד דזכר תמיד כמוכנת למשמעתו ולשרתו ואף אותן בע"ח שאין מזדווגים רק בבן זוגם כיונים, בכ"ז אינם מצויים יחד תמיד להשתתף יחד במזונתם לעזור אחד לחברתו כאדם עם עזרתו אמנם

באיש ואשה להיות תמיד אצלו בעניניו ובצרכיו, ולזה במלת כנגדו הוא עיקר המכוון שמוצא בה עזרתו, וברבה (ויקרא פכ"ה) האשה קראה לבעלה בר קבלי כלומר העומד לנגדי, והוא בעצמו במלת הוכחת לשון נגד:

פסוק טו

ויהי הוא טרם. אין לפרש מלת הוא כמו ברוב המקומות לנסתר יחיד (ער) ויהיה טעמו טרם כלה הוא לדבר, שא"כ לשון המקרא מסורס, ועוד דהרביע במלת הוא מפסיקו מלאחריו ולכן יתכן כי מלת הוא כאן לדבור המציאות כמו הוא הדבר, אני אני הוא, אנכי הוא מוחה, וטעמו כאן ויהי הדבר הזה (דיעס געשאה), ערש"י (לך לך ט"ו י"ז) ויהי השמש:

פסוק יח

ותרד כדה. דמלשון מכדך שאמר הוא משמעותו שבעוד הכד על כתפה תטהו אליו בכדי לשתות ממנו שאינו רוצה להטריחה להורידהו ממעלה למטה אל ידה, והיא למדת צניעותה לא עשתה כן, כי בהטייתה הכד אליו בעודה על כתפה יבוא פי הכד קרוב אל פיה. ובהתקרבותו לשתות יראה כהתקרבות אל נשיקות פיה, ומפני מראית עין לא חששה על טרחתה והורידה הכד אל ידה להשקהו:

פסוק יט

ותכל להשקותו. היא דקדקה בדברי' ולא אמרה כמו שאמר העבד שתה וגם גמליך אשקה במאמר אחד, כי בזה תשוה אותו לגמלים שתה אתה והגמלים, לכן פסקה ואמרה שתה אדוני לבד ואחר שעה אמרה גם לגמליך אשאב. גם שינתה ולא אמרה גם לגמליך אשקה כדי שלא להשוותו בשום ענין עם הגמלים, כי שתייה והשקה א' הוא, לכן אמרה לגמליך אשאב, (ר"י אדרבי):

פסוק כא

מחריש. כי אחרי שהעבד לא אמר בתחלת הענין הנערה אשר תשקה לגמלים, כ"א אשר תאמר אשקה, א"כ לא היה ראוי לו להטריחה עד שתשקה כל הגמלים, כי גם באמרה נשלם מבוקשו, לכן אה"כ שבהיותו משתומם ומתבהל על המראה היה סבה שהחריש לה ולא מנאה מטרחת השקאת הגמלים (רע"ס):

פסוק כב

כאשר כלו. וזה היה זמן מה בהכרח אחר שהשלימה לשאוב, וראה שלא היתה מבקשת דבר עבור טרחתה, אבל היה כל מעשיה ע"צ החסד הגמור (רע"ס):

ויקח האיש נזם זהב. חסר פה מעשה הנתינה, ושעורו ויקח נזם זהב ויתן על אפה ושני צמידים נתן על ידיה, וכתיב"ע ותרין שירין יהב על ידהא, (כ"כ המפרשים) ואפשר לפרש

מלת ויקח לשון אסירה וקשירה, מענין ולאסירים פקח קוח (ישעיהו ס"א:א'-ב') שמלת קוח להריק"ם שם לבית המאסר, ומזה ישמשו רבותינו (כלים פרק ט"ז מ"ד) לשון קיחות, על אזני הכיס שסוגרים אותו בו (שלוסס) ומזה לדעתי ישומש לשון לקח על הדבור הנאה המתקבל על הלב, הטתו ברוב לקחה (משלי ז':כ"א) כי בזה יתקשר ויתחבר דעת השומע ורצונו עם דעת המדבר ורצונו להסכים עמו, ומזה מכנים את התורה בשם (לקח טוב נתתי לכם, יערוף כמטר לקחי) דבאמצעות התורה יתקשר ויתאחד רצון האדם ונפשו עם דעת קונו, ויהיה לפי"ז טעם ויקח נזם זהב קשר הנזמים על אפה והצמידים על ידיה, ואין כאן מקרא קצר:

פסוק כג

הגידי. יש במשמעות לשון הגדה ספור דברים הנמשכים והולכים עד גמר המכוון, כי רצון העבד היה להתודע אם היא ממשפחת אברהם, ואם תאמר רק שהיא בת בתואל עדיין לא הגיע לתכלית מבוקשו, רק היה רוצה לידע ראש הייחס, לכן אמר לה הגידי, והיא הבינה דעתו לכן אמרה עד עיקר היחס שהוא עד נחור, (רמ"א):

מקום לנו ללין. לינה אחת לין שם דבר, והיא אמרה ללון, כמה לינות יכול אתה ללון אצלנו, (רש"י מב"ר). רבים תמהים כי לין ולון שניהם מקורים אלא שהראשון מהפעיל והשני מהקל, לין ביו"ד הוא מבנין הפעיל כמו להלין, וללון בוי"ו הוא מבנין הקל, ושניהם ענינם אחד, כי בנין ההפעיל עומד הוא בזה השרש, ולדעתם השאלה והמענה אחד היא, עי' רא"ם רע"ס ורש"ד, ובעקבותיהם הלכו רוב המפרשים הפך דעת רבותינו, אמנם העיקר כדבריהם כמ"ש רוו"ה, כי כל לשון לינה שרשו לין והוא מבעלי עלומי יו"ד, והם נבדלים מבעלי עלומי ע"ו, כמו קם שב, כי באלה הצווי בבנין הקל קום שוב, והצווי בהפעיל הקים הקימו, השיב השיבו, ולא כן בבעלי ע"י, כי הצווי בהם בבנין הקל לין לינו, דין דינו, ריב ריבו, ואינם מבנין הפעיל כמו שחשב הרד"ק והנמשכים אחריו, שאילו כדבריהם יקשה עליהם חסרון ה"א ההפעיל בכ"מ, אמנם לרבותינו כולם מבנין הקל ובאו בחירי"ק בעבור שהיו"ד יסוד בהם ואינו לסימן בנין הפעיל, והשם הנגזר מן הפעל מבעלי ע"י הוא דין ריב לין, ופעמים בתוספת ה"א כגון שיר שירה, אבל מלון שם תאר הוא אל בית הלין, וכן מדון בית הדין, ולא כן לין דין ריב, להם יקראו שמות הפעלים, ובאמת ללין גם ללון שמות הפעלים הם, והפרש דק ביניהם כי ללין מורה על העשות הענין סתם מאין פנות אל העושה, אמנם ללון מורה על העשות הענין ביחס אל עושה, ולכן בשאלת אליעזר היש מקום ללין הכונה היש שם פונדק מיוחד לאורחים שילינו בו בלילה ובבוקר ישכמו לדרכם, אבל היא אמרה מקום ללון שטעמו ללון גופני כלומר אין

שם פונדק מיוחד לאורחים אבל יש שם מקום להתלונן עמו, ולכן לא היתה צריכה לומר מקום לכם כמ"ש הוא מקום לנו, ושפיר יתורגם ללין (צור נאכטהערבערגע) וללון (צו איבערנאכטען), ועי' בפי' רשב"ם, הנה דעת רבותינו מיוסדת על אדני עומק הלשון:

פסוק כה

תבן. הקדימה צרכי הבהמות ואח"כ האנשים מקום לינתם, כמאמרם על ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת, (רא"ש):

פסוק כז

אנכי בדרך נחני. אמר רש"ד, אין אנכי מוסב על נחני, כי אז היה ראוי להיות אותי נחני, גם אין נחני ה' מוסב על בית אחי אדוני, כי הוא מועמד בז"ק המפסיק יותר מן הפשטא שבמלת בדרך, וצריך לומר שתיבות נחני ה' הן כמאמר מוסגר, וכן פי' אנכי בדרך הישר (נחני ה') אנכי בדרך לבית אחי אדוני, או תחסר מלת אשר ויהיה שיעורו אנכי בדרך אשר נחני ה', עכ"ד. ול"נ כי הז"ק שבשם אחר הרביע שבאנכי הוא יותר מפסיק, ויורה כי שלש תיבות בדרך נחני ה' הן כמאמר מוסגר, וטעמו אנכי (בדרך נחני ה') בית אחי אדוני, והמכוון בזה הנה אנכי כאילו כבר באתי בית אחי אדוני, ובדרך תודה אמר בדרך נחני ה' לומר לא במקרה בא כל זה אלי כי אמנם הוא ית' היה המסבב להוליכני בדרך זה:

פסוק ל

ויהי כראת. הכתוב הזה כנותן טעם אל הכתוב הקודם לו, לבאר למה היה לבן נבהל כ"כ ונמהר לרוץ אל האיש, וחצי הפסוק עד כה דבר אלי האיש, הוא כדמות מאמר מוסגר כי איננו מעיקר הספור כ"א צד מצדדיו, ויבא אל האיש מחובר עם וירץ לבן שלפניו (רוו"ה):

והנה עמד. טרם בואו אל תכלית מבוקשו אמר פ' י"ג אנכי נצב, כי לשון נציבה הונח על העמידה שהוא לצורך ולאיזה תכלית, אמנם עתה כאשר היה בידו כבר סימנים מובהקים שהשיג מחוז חפצו ולא היה נפעל אל העמידה להשיג איזה תכלית, אמר לשון עמד אשר יורה על מעמד העמידה עצמה שלא היתה רק לשמירת הגמלים, והוא ההבדל שבין לשון נציבה ועמידה. כמבואר ביתרו מדוע כל העם נצב:

פסוק לא

פניתי הבית. מע"א (רש"י מרבותינו), נראה שיצא להם כן מדלא אמר בערתי הבית, כמו בערתי הקדש מן הבית, ואמר לשון פניתי אשר בכ"מ בואו בלשון כבד יורה על המפנה ממקומו דבר שהוא מוקש המזיק או מצער את האדם, כמו סלו סלו פנו דרך

הרימו מכשול וכדומה לזה, והדבר להיותו עבד אברהם אשר נתפרסם מהכרזתו בביטול דעות עע"ג, אין לך דבר מוקש המצערו כמו להיותו מתגורר בחדר מלא גלולים:

פסוק לב

ורגלי האנשים אשר אתו. ולפנינו (פ' נ"ד) יאמר והאנשים אשר עמו, כי ההבדל בין עמו לבין אתו הוא זה אם ההתחברות וההשתתפות מצד השתוות והתדמות האנשים יחד זה עם זה, אז יבא מלת אתו (כמאמרם אתך בדומה לך), אמנם אם ההתחברות כטפל לעיקר כהליכת העבד עם אדוניו שאינו אלא לשמשו וכדומה, אז בא מלת עמו (כמש"כ בויחי בויעלו אתו כל עבדי פרעה, ובבלק ע"פ לא תלך עמהם), לכן בתחלת ביאתו אליהם שלא נודע עדיין לבית בתואל חשיבות אליעזר על האנשים הבאים עמו ונשתוה עמהם באופן עניני הרחיצה בלי הבדל ביניהם לכן אמר כאן ורגלי האנשים אשר אתו, אמנם אחר שסידר דבריו אליהם ונודעו שהוא הנשלח מאדוניו לגמור ענין האירוסין ונתגלה להם מעלתו על אנשיו, שהוא העיקר והאחרים טפלים לו לשמשו על הדרך וכדומה, ובלי ספק שלא נשתוה אתם בעניני כיבוד בעת הסעודה לכן אמר שם לשון עמו:

פסוק לז

ישב בארצו. אברהם לא אמר בארצו, כי כבר הובטח במתן הארץ ככתוב לך ולזרעך נתתי את הארץ הזאת, ואליעזר בדברו לחסרי האמונה לא רצה להפליג להם בדברים העתידים:

פסוק לח

ואל משפחתי. שם משפחה לבעלי לשון הוא לשון התקרבות והתחברות, דומה לשרש ספח כמו ונספחו אל בית יעקב מהסתפח בנחלת ה', כלומר התדבקות (פערבונדען אנגעשלאָסעסן, צוגעזעללט) (עמ"ש בוישלח ל"ב כ"ג שתי שפחותיו) ולזה אברהם שלא היתה לו קרבת הדעת והתחברות עם בני משפחתו, להפרידו מהם באמונת יחידו של עולם, והם עדיין היו דבוקים באלהי נכר, לכן לא כינה אותם בשם משפחה כ"א בלשון מולדתי, אמנם אליעזר כעבד נאמן לבלי פרסם לעיניהם התרחקות אברהם ממנו קראם בשם משפחה, ולזה שינה ג"כ בלשונו לאמר ה' אשר התהלכתי לפניו, אף שאברהם אמר ה' אשר לקחתני מבית אבי, כי לא רצה לגלות להם בביאור גמור שבכונה ורצון הוא מרוחק מהם:

פסוק לט

אלי לא תלך האשה. אלי כתיב בת היתה לאליעזר והיה מחזיר למצוא עילה (רש"י), אמנם במדרש רבה שלפנינו מאמר זה למעלה (פ"ה) באמרו לאברהם אולי לא תאבה, ושם מלת אולי מלא וי"ו כתיב ויראה שיצא לרבותינו מכוון זה מלשון אולי עצמו. כי

יש הבדל בין מלת פן ובין אולי פן ישומש כשאין המדבר חפץ במציאות הדבר, כמו פן ישלח ידו, פן נפוץ ע"פ כל הארץ, פן יקראנו אסון, שבכולם דעת המדבר על השלילה, ולכן מלת פן לא יחובר עם מלת לא כי הוא בעצמו השלילה, אמנם מלת אולי ישמש ג"כ כשהמדבר יקוה וייחל על קיום הדבר, כמו אולי יחנן, אולי ישא פני, אילו אמר פן יחנן פן ישא היה משמעותם לא יחנן לא ישא, ולזה בהתקשרות השלילה עם מלת אולי הוראתו ג"כ התקוה והתוחלת על שלילות הדבר, לכן באמור העבד לשון אולי לא תאבה המובן ממנו ג"כ הלואי שלא תאבה וכדברי רבותינו. ויעקב שאמר אולי ימושני אבי. אין מלת אולי מוסב אלא על ימשוני, כי באמת היה מיחל שימושש מאביו, כי שימת הידים מן המברך על המבורך היא סגולה אל חלות הברכה, כמו בברכת יעקב למנשה ואפרים, וברכת משה ליהושע, ולא חשש יעקב כ"א שלא יתודע לאביו שאינו האיש המכוון ממנו אל הברכה ולהיותו בעיניו כמתעתע, ושמעתי שקדמני בזה בעל אפ"י:

פסוק מ

מלאכו אתך. אברהם לא דבר רק מהשגת התכלית המבוקש לקחת לו משם אשה, כמ"ש ולקחת אשה לבני, לכן אמר ישלח מלאכו לפניך, כאילו המלאך יקדים לבוא שם קודם אליעזר ויסבב לבבם אל מלאות המבוקש, אמנם העבד הנאמן תלה בזכות אדונו גם הצלחת האמצעיות המביאות אל התכלית, כמו שהוסיף והצליח דרכך בגם מהלכתו בדרך תהיה מוצלחת להשגת המבוקש, לכן אמר אתך, כאילו המלאך יתחבר עמו ללותו בכל פסיעה ופסיעה ולהצליחו:

פסוק מא

תנקה מאלתי. ובמאמר אברהם לא נזכר רק שבועה, כי אלה היא שבועה שיש בה קללה שנשבע יעבור עלי כך וכך אם אעשה, לכן נקרא אלה (מלשון יש לאל ידי) ע"ש הכח והתוקף שנותן הנשבע לקיים דבריו ע"י שמוסר נפשו אל עונש הקללה (בעקראֶפטיגונג) והשבועה הפשוטה היא שנשבע סתם, שאינו תולה אמתת דבריו בעונש קללה, ואין בה תוקף כ"כ כמו באלה, לכן הזכיר אליעזר לשון אלה, להורות על חוזק קיום דברי אדונו שלא ישנה מאומה:

פסוק מג

העלמה היצאת. ולמעלה קראה נערה, כי נערה ועלמה שניהם הם כנויים לאותו המעמד כשיצאה ממעמד הילדות והינקות ובאה למעמד שנתקשרו האברים היטב ונולד מקשיות בגוף שעי"ז הוא מוכשר לפעולות השייכות לאדם, אמנם שם עלמה הונח לרש"פ בפרט על מעמד הנעורים בבחינת הגשמיות, שהוא הזמן שהאדם במעמד העלי' לעלות ולהתפשט בשטח גופניותו מיום ליום, ושם נערה הונח על מעמד הנערות בבחינת

הרוחניות, כי בימי הנעורים יתעורר אור השכלי לעלות ולהתגבר לקנות לו יתרון הכשר לשמוע בלמודים (עמ"ש בשמות והנה נער בוכה) לכן כשהעריך אליעזר מלין לגבי עלאה הוציאה בלשון נערה על ימי נעוריה בבחינה המעליתית הרוחנית, ובדברו אל האנשים שעל הרוב עיניהם פקוחות רק על חומריות הדברים לכן הזכירה בלשון עלמה שהם ימי נעורים בבחינה הגשמית:

פסוק מה

לדבר אל לבי. טרם השלימו לדבר מה שעלה בדעתי, ההסכמה בדבר אשר ימלך האדם עם לבבו תקרא אמירה עם הלב, אף שיהיה בה דבור בשפתים, וכאן היתה תפלה בשפתיו ככתוב ויאמר ה' אלהי אדוני אברהם (רמב"ן תולדות ק"ו מ"א, ויאמר עשו בלבו, דלא כראב"ע שם) מלת אל כמלת עם, כמו ואשה אל אחותה לא תקח. לא השלימה אל בני ישראל (יהושע י"ח) ומלת לב ישמש על הרצון, כמו עשה כאשר עם לבבך (ש"א י"ד ז') וטעמו כאן לדעתי, רצון לבבי וחפצי היתה עם מה שהתפללתי בשפתי, והודיע בזה, אף שהיה מתחלה מתאוה להשיא בתו ליצחק, כדעת רבותינו, עתה אחרי שמעו מדברי אדונו שהיה ממאן בו, היה מבטל תאות לבו לגמרי, וכעבד נאמן היה משתדל לעשות רצון אדונו ובלב שלם ובנפש חפצה התפלל על מלאת המבוקש:

פסוק מז

בת בתואל בן נחור. היא ייחסה את בתואל אחר אמר ואמרה (לעיל כ"ד) בת בתואל בן מלכה, כי כשהושלך אברהם לאור כשדים וראו שלא שלטה בו האש, אמרו בלבם הלא הרן אחי אברם מלא קסמים וחרשים והוא לחש על האש שלא תשרוף את אחיו, מיד נפלה אש מן השמים ושרפו, כמבואר בתרגום יב"ע ס"ע נח, הנה ע"י הרן נתקדש שם שמים ברבים, לכן ייחסה רבקה את בתואל אבי' על שם אמו מלכה, להיותה בת הרן איש המעלה שנתקדש ש"ש על ידו ברבים, וכמו טפל הבא אחר העיקר הוסיפה אח"כ אשר ילדה לנחור. אמנם אליעזר בהיותו בבית בתואל אדוקי אלילים לא הוציא בשפתיו כלשונה ממש, שהיה נראה כפוחת בכבוד בתואל לבלי ייחסהו אחר אביו, לכן אמר בת בתואל בן נחור, ולידת מלכה כטפל אחריו:

פסוק נא

כאשר דבר ה'. לא היה כאן דבור ה' ממש רק מקרה מאת ה', וכמ"ש בתפלתו הקרה נא לפני שר"ל שבעל המסבות יתברך בהשגחתו העליונה המוליך והמנהיג כל דבר שבעולם אל התכלית המכוון ממנו יתברך אף בלי השתדלות אדם לכך וחריצותו אליו הוא יביא גם זווג זה אל התכלית הנרצה. ועל הנהגה העליונה אמר כאן כאשר דבר

ה' (וויא ער געלייטעט) ולשון דבור ישמש גם על הנהגה, כמו ידבר עמים תחתינו; כמו שכתוב בפינחס (כ"ו ג') בוידבר אותם לאמר מבן:

פסוק נו

תאחרו. אחור הוא עכוב מזמן הראוי, כמו ויוחר מן המועד, ואחר עד עתה יותר מימים האחדים (פערשפעטען), אבל התמהמה הוא התעכב מטעם כל שהוא במקום שהיה לו למהר (צאָגערן, צוידערן), כמו בלוט שהיה לו למהר להמלט ודוד שהיה לו למהר להמלט אמר ואנכי מתמהמה לשמוע תשובת אחימעץ וחבריו, וישראל שהיה להם למהר לצאת חפשי ולולא כי גורשו היו מתעכבים לחמוץ חמצם נאמר בהם ולא יכלו להתמהמה, אבל בושש אינו אלא עכוב שעה ושעות כמו ויחלו עד בוש, וישם פניו עד בוש, בושש רכבו, (רל"ש):

פסוק נח

ותאמר אלך. מעצמי, ואף עם אינכם רוצים (רש"י מרבותינו), ושם יוסיפו עוד, התלכי מרמזין היו לה, ע"ש. ולדעתי יצא לרז"ל זה מדרכי הלשון, כי כבר ידענו ההבדל שבין עתיד עם ה"א בסוף שהוא עתיד רצוני, ובין עתיד שאין ה"א בסוף שהוא עתיד החלטי (כמ"ש למעלה אוציאה נא). ולזה אם רצונה היתה לגלות לשואלים הליכה רצונית לבד, והיתה אומרת אלכה עם ה"א בסוף, אז היתה משמעות תשובתה לגלות רצונה לבד אל ההליכה (איך ווילל), ואין בזה הסכמה עדן ללכת נגד רצון בית אבי'; אבל עכשיו שהשיבה אלך בלא ה"א בסוף והוא עתיד החלטי (איך ווערדע) הנה בזה גלתה הסכמתה אל ההליכה, בלי לתלות כלל עם הסכמתם; ומזה יצא לרבותינו לפרש ה"א דהתלכי כה"א התימה, כמו היפלא מה' דבר אשר יורה השלילה, וכן כאן התלכי מרמזין היה לה לשלול ההליכה ולמאן. והרא"ם אמר בכוונת מאמר זה מדלא השיבה בלשון כן או הן, ע"ש. ומה יענה על תשובת הרועים ליעקב ידענו, ולא השיבו כן או הן ועל תשובת עשו ויאמר אני, ועל תשובת יונדב (מ"ב יו"ד) ויאמר יש יש, אבל בוחר המשיב תמיד מלה אחת ממלת השואל, המכלכלת תשובה אליו; והמפרש ידי משה שכתב משאמרו לה התלכי ביו"ד בסוף ולא התלך, ע"ש, שגה ברואה. והאמת שדברי רז"ל מיוסדים על אדני דרכי הלשון:

פסוק סב

ויצחק בא מבוא. פירוש המפרשים בזה דחוק לנגינת הטעם שהטעים מבוא בז"ק. ונ"ל דמלת מבוא מוסב על ביאת רבקה, והמ"ם מ"ם הסבה כמו משועת עניים מאנקת אביונים, מבוא מסבת בוא (דער אנקונפט וועגען) אחר שאמר ויקח העבד את רבקה וילך, הליכה זו נקראת ביאה אצל יצחק, כי אף שיצחק היה נמנע מללכת חוצה לארץ

והוצרך לבקש לו אשה ע"י שליח, מ"מ היה רוצה לצאת ידי חובת דרך ארץ לצאת לקראתה ולקבל פניה על הדרך (ככתוב מי האיש ההולך בשדה לקראתינו) כי פחיתות גדולה היתה לרבקה לבוא אל בית יצחק בלתי ראותה תחלה דעתו ורצונו לקבלה בעין יפה ובכבוד, לכן כשהיה יצחק משער זמן בואה הקדים ללכת לקראתה לקבלה דרך כבוד. וזהו כוונת המקרא, מקום מושב יצחק היה בארץ הנגב, ומסבת בוא רבקה בא לו יצחק לבאר לחי רואי, ומשם יצא אל השדה אל הדרך שנוסעים בו המחנות הבאים מחרן, שם עמד להתפלל על הצלחת זווגו. והודיעו הכתוב שנתקיים בו טרם יקראו ואני אענה וגו' כי בנשאו עיניו ראה גמלי בית אביו באים עם זווגו. והעלים הכתוב דרך הנהגתו עמה לקבל פני', כי אין זה מדרך התורה ובפרט בקדוש עליון כיצחק, ולא הודיע רק ראשית הנהגתו ללכת לקראתה לכבודה, ותכליתה ויביאה האהלה. וגם זה בכלל אמרם ברבה על ויספר העבד ליצחק. כללה של תורה מרובין מפרטי' שאילו בא לכתוב שנים ושלש דפין היה כותב - ומדרך הכתובים להשמיט אות למ"ד, בא שמואל הגלגל (שמואל א י"ג:ח') שכם בא כל ישראל (מלכים א י"ב:א') כי באה אשה הגורן (רות ג':י"ד) ויבא יעקב שלם עיר שכם, ויבא יעקב ממרא, הכא נמי באר לחי רואי, הראוי לבאר, וכן אמרו כאן ברבה, להיכן הלך, באר לחי רואי הלך. ובזה נגינת הטעם על מכונו:

פסוק סג

לשוח בשדה. שוח לרש"פ מגזרת שח או סח שהנחתה על העתקה והשתנות ענין, כמו ונסחתם מעל האדמה, משמרת הבית מסח (מ"ב י"א), כלומר הסח דעתו מן השמירה ובלשון חכמינו הסח הדעת, מסיח לפי תמו, ונגזר מזה שם שיח להוראת העסק הנעשה שלא לשם העסק עצמו רק לפנות הדעת ולהעתיק הרעיון שכבד עליו (געמיטהס פעראָנדערונג), ומזה הענין כאן לשוח בשדה פירוש לעשות עסק בטיול על השדה כדי לפנות מחשבתו מן עסק היומי או ממה שנעשה עליו לטורח ולמשא; ויבוא ג"כ שימוש שיח על התנועה שתסתייע הנפש ע"י הדבור, או שיהיה הדבור מחמת צער פנימי כמו, אשיחה במר נפשי, אשיחה ותתעטף רוחי, עדותיך שיחה לי, כולם עשות עסק בדבור כדי להקל המוחש הפנימי העצום, ולהוציאו לחוץ מרוב עיונו בו תמיד, ומזה פירשוהו רבותינו כאן לשון תפלה ערש"י:

פסוק סז

האהלה שרה אמו. למפרשי פשט הלשון לקוי, אם ה"א קדמאה של האהלה נוספת כי היא סמוכה לשרה ואין במלה סמוכה ה"א ידיעה או שחסר הנסמך והראוי האהלה אהל שרה, עראב"ע ור"ש ב"מ. ולרבותינו שילמדינו דכמה אורות קדושות ששקעו וכבו מאהל שרה במיתתה, וחזרו לזרוח ולהאיר בביאת רבקה (ערש"י) יש ליישב לשון המקרא על

מכונו בלי חסר ויתר, כי אהל פי שנים בהוראתו יורה על משכן ודירה (צעלט) ויורה גם על אור כמו עד ירח ולא יאהיל, תרגומו לא ינהיר, לשמש שם אהל בם תרגומו זהרורית האור, וזהו ג"כ המכוון בקרא דילן, האהלה לשון אור, והוא פעל עבר לנסתרת, כי אור מצאנוהו גם בלשון נקבה, ליהודים היתה אורה, כחשכה כאורה, ודומה בנקודתו אל הועלה על המזבח (שופטים ו' כ"ח) שהוא הפעל ובא בחול"ם מקום מפני העי"ן (כמ"ש ר"ש ב"מ שם) וכן הועלה על ספר (דה"ב כ' ל"ד) לפי"ז טעם האהלה נתמלא אור וזהר, וה"א קדמאה איננה לידיעה כ"א להוראת מלת אשר, כמו ההלכו אתו (יהושע יו"ד) הנמצאו פה (דברי הימים א כ"ט:י"ז) שטעמם אשר הלכו אשר נמצאו, כן האהלה, אשר אהלה, כלומר אשר נתמלא אור. לפי"ז אין המקרא יוצא מידי פשוטו. אהלה שרה טעמו למשכן דירה של שרה (צעלט דער שרה) ונתוספה ה"א קדמאה להורות על כוונה שניה שבמלה זו שהוא לשון אור, ונכלל פי הוראות שתים במלת האהלה, וטעמו משכן שנתמלא אורה (העלל געווארדענעס צעלט). ויב"ע אמר בתרגומו ואעלה יצחק למשכנא דשרה אמי' ומן יד נהרת בוצינא דטפת בזמן דמיתת שרה. ולפי המבואר מכוון זה בלשון המקרא עצמו: ויאהבה.

מה לו לכתוב להזכיר אהבת איש באשתו, אבל בא הכתוב לרמוז שהיה מצטער מאד על אמו ורחק ממנו מנחם עד שנחם באשתו באהבתו אותה, ואונקלס פי' ויביאה יצחק האהלה והנה היא שרה אמו, ולכן הזכיר האהבה, כי מפני צדקתה וכשרון מעשיה אהבה ונחם בה, וכן הזכירו רבותינו עד שלא מתה שרה היתה ברכה מצויה בעיסה (רמב"ן) **ולדעתי נראה מדשינה קרא כאן ממקומות אחרות, שבהם ייחס הנשואין לאיש במאמר אחד. ויקח אברם ונחור להם נשים, ויקח את מחלת וגו' לו לאשה, ויקח עמרם את יוכבד וגו' לו לאשה, ויקח אהרן את אלישבע וגו' לו לאשה, וכאן ייחס הנשואין לה ולא לו, באמרו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה, כי למ"ד דבת ג' שנים היתה רבקה כשנשאת, לא היה יצחק נוהג בה מנהג אישות כיון דאינה בת לידה ויש בבעילתה משום השחתת זרע לבטלה** (עמ"ש במה שאמר יעקב אעבדך שבע שנים), **לכן לא תלה קרא נשואין אלו מצדו רק מצדה, היא היתה לו לאשה לעשות כל מה שאשה עושה לבעלה, אבל מצדו לא היתה אישות גמורה שלא היה בא עליה ולא היתה בינו ובינה רק קרבת אהבה,** (**הא דבבעילת קטנה אית בה משום השחתת זרע, היא דעת הרמב"ם שכתב בק"א מא"ב הי"ח, אסור להוציא שכבת זרעו לבטלה לפיכך לא יהיה דש מבפנים וזורה מבחוץ ולא ישא קטנה שאינה ראויה לילד, וכ"כ הטור באה"ע סי' כ"ד, מבואר דעתם אע"ג דקטנה תבוא לכלל לידה השתא מיהת לאו בת לידה היא**

ואית בה משום השחתת זרע, ומה שאמרו (נדה י"ג) הנושא את הקטנה מעכב את המשיח, לא להוציא איסור השחתת זרע רק להגדיל בה האיסור, דמלבד שהוא חוטא לנפשו בהשחתה זו, אף גם הוא חב לאחרים ומעכב זכות הרבים, וראיתי להרב במשנה למלך בק"א מא"ב הכ"ו דפשיטא ליה שדעת הרמב"ם כאינך פוסקים שאין בקטנה משום השחתת זרע, ותמה על הטור שכלל נשואי קטנה באיסור השחתת זרע. ע"ש. ומן התימה שלא השגיח הרב דדברי הטור הם בעצמם דברי הרמב"ם שם הי"ח) (וכ' הפרישה שם, מסידור הלשון משמע דמשום השחתת זרע אסור ואע"ג דעם אשתו מותר אפילו שלא כדרכה, מ"מ ברגיל בכך אסור, ואם ישא קטנה יהיה רגיל בכך):

וינחם אחרי אמו. ת"א ויב"ע בתר דמיתת אמי' ולא ניחא לן בהוספת תיבה על לשון המקרא. ויתכן למה שישמש שרש אחר גם כתואר לאיש הממלא מקום אחר, כמו ואחריתכן בסירות דוגה (עמוס ד':ב') תשבר מלכותו ולא לאחריתו (דניאל י"א:ד') שלא תשאר מלכותו לזרעו הבא אחר אביו (נאכפאָלגער נאכקאָממע) וכן המתנהג במעשיו לפי עצת איש אחר וכמצותו יאמר אחרי ה' תלכו, לכתך אחרי במדבר, כלומר שהתנהגו במעשיהם כפי המצווה להם ממנו ית'. לפי"ז אני אומר כי מלות אחרי אמו הוא כמו תאר לרבקה (נאכפאָלגערין דיינער מוטטער) לפי שהיתה ממלא מקום אמו בישיבת אהלה והיתה מתנהג בכל מעלותי' הנפשיות ובכל מעשי' הטובים. וחסרון אות בי"ת השמוש מצוי מאד, כי ששת ימים עשה ה', והקול נשמע בית פרעה וכדומה הרבה, וכן כאן כאילו אמר באחרי אמו (ער פאנד טראָסט אָב דער נאכפאָלגערין זיינער מוטטער) כי יצחק הי' מתעצב אחר מיתת אמו בראותו כי אהלה נתרוקן מכל דברים טובים שהיו מצויים ונראים תמיד בו, ובבוא רבקה חזרו כל אלה, ובזה התנחם:

פרק כה

פסוק א

ויסף אברהם. מאי ויוסף, אי תימא דעל שרה איהו דאוסיף, לאו הכי, אלא ביומהא דשרה אזדוג בהדה זמנא חדא, ולבתר תריך לה על עסקי דישמעאל, ולבתר ויוסף כמלקדמין זמנא אחרת על מה דנסיב לה בקדמיתא, קטורה דא היא הגר, דבתר דאתפרשא הגר מני' דאברהם וטעת בתר גלולי דאבוה, לבתר אתקשרת בעובדין דכשרן ובגין כך אשתני שמא ואקרי קטורה בעובדין דכשרן (מכדרשב"י קל"ג ב') כי לשון תוס' הוא ממאמר המצטרף (רעלאטיף) שהדבר הנוסף מצטרף עם הדבר המתוסף, דבר המתחדש כעת מצטרף עם הקדום אליו. ואם יהיה לשון ויוסף כאן על שרה, דאישות קטורה מצטרפת עם אישות שרה, א"כ משוה אותם יחד, וזה אינו, דלמעלות נפשיות וחשיבות עצמיות

של שרה, אין לנו לחשוב את קטורה כמצטרפת אליה, אבל לשון ויוסף כאן הוא כענין הכפלה וחזרה (וויעדערהאָלען) כמו ולא אוסיף להכות את כל חי, שההכאות שוות, ולא יספה שוב אליו עוד, ההחזרות שוות, וכן כאן לקיחת קטורה השני' אחר מיתת שרה, מצטרפת עם לקיחתה הראשונה שבחיי שרה, והן שוות, ובבראשית רבה יש בזה דברים שצריכים ביאור:

פסוק ו

מתנת. שם טומאה מסר להם (רש"י מרבותינו) ר"ל הודיע להם שמות אלה כדי ליתן אל לבם לדעת להשתמר מהם ולא יבואו להחליף שם טומאה בטהרה ולעבדם בלתי ידיעה:

פסוק ז

אשר חי. מלת אשר חי מיותרות, כי פשיטא חייו הם אשר חי ולא אשר מת, ולרבותינו שחסר הוא ית' חמש שנים משנותיו ליציאת עשו לתרבות רעה, הנה היו ימי חייו קצובים יותר מן קע"ה שנים, והיה לו לחיות עוד אבל נתקצרו מסבה הנזכרת, לכן הוסיף אשר חי, כי שאר ימי חייו שהיו קצובים לו נחסרו ממנו ולא נשאר בחייהם (רע"פ). וכן באדה"ר נאמר (בראשית ה':ה') ויהי כל ימי אדם אשר חי, לפי שנתקצרו שנותיו ע' שנים בשביל דוד, כאמרם באגדה אמר אדה"ר כמה ימי שני חיי אלף שנים, שבעים שנה משנותי יהיה לדוד, לכן אמר אשר חי, שהיה ראוי לחיות יותר:

פסוק ח

ויגוע וימת. שם גוע להוראת המיתה נשתלשל לרש"פ משם יגע שהוראתו העיפות ובטול התנועה (ערמיהדונג), כי המיתה היא ג"כ חולשת הדבר והסתלקו מן התנועה, וכטעם וגבר ימות ויחלש, ויגוע אדם ואיו (איוב י"ד:י'), ואמרו (ב"ב ט"ז) שבצדיקים נאמרה לשון גויעה. והוא ממה ששם יגע בהנחתו הראשונה הונח בבחינה הגשמית על בטול התנועה (לא על רבוי ולא בבחינה הרוחנית), והוא ענין מיתת הצדיקים שאין במיתתם כ"א בטול התנועה הגשמית, כי הנפש תשאר בתנועתה; אלא שהקשו שם הלא בדור המבול גם כן אמר גוע, ומשני גויעה ואסיפה קאמרינן, שבצדיקים נאמרה גויעה ואסיפה, שהגויעה שב על הגוף שנתבטל בתנועתו, והאסיפה שב על הנפש שנאספה למנוחת הכבוד, לא כן הרשעים שמגשימים נפשם השכלית בהתקשר למעדנות כסילות ואולת, והקשר הולך ורב בתלם עבודת החושים, לכן נאמר בהם גויעה סתם, שבמיתתם תתבטל תנועת הכל, הנפש עם הבשר:

זקן ושבע. א"ת ושבע יומין, ויבע"ת ושבע כל טובא. ובאמת א"צ להוסיף על לשון המקרא, כי מלת שובע בלה"ק הוראתו הסתפקות, שהנפש מתענגת במה שיש לה ולא תתאוה אל התוספת, ותרגום שבע הוא בעצמו המלה האשכנזית (פערגניגט), וכן

ואכלתם לחמכם לשובע, ועמ"ש בעקב בואכלת ושבעת, ורז"ל אמרו (ב"מ ד' ע"ז) ואכלת שבעך ולא אכילה גסה ואין לנפש הצדיק תענוג יותר גדול ממה שיש לו בעת מיתתו ככתוב ותשמח ליום אחרון, בהיותו אז קרוב לבוא אל מחיצות קדושים עליונים להתענג תענוגים רוחניים, לכן קראו חכמים יום מיתת אנשי מעלה יום הלולא. ואמרו כאן ב"ר בשעת סילוקן של צדיקים הקב"ה מראה להם מתן שכרן ושבעה נפשם והם ישנים, ותענוג זה הרוחני הוא באמת שביעה נפשית (פערגניגען), ואין לתרגמו (לעבענסזאטט), כי יש במשמעות לשון זה גם המיאוס בחיים (איבערדרוסס) להיותו כמשא כבד על שכמו, כענין שבעתי עולות אילים, פן ישבעך ושנאך:

ויאסף אל עמיו. על מליצה זו הנאמרת בענין המיתה יאמר הרד"ק והראב"ע כי המת ההולך בדרך שהלכו אבותיו כאילו נאסף עליהם; והרע"ם אמר לפי שנאסף אל צרור החיים לחיי העולם עם צדיקי הדורות שהם עמיו ודומה אליו, ע"כ. ובכל זה אין מלת עמיו מבוארת היטב, ונ"ל כי מלת עם הנחתו על התאחדות הפרטים שמשתתפים ומצטרפים זע"ז ע"י נימוס או דת והנהגה או שאר ענין, ולא בלבד על התאחדות רבי המספר כ"א גם במספר שלשה האנשים בלבד כמו כי אתם עם (איוב י"ב:ב') דתרגומו אתון חבריא, ולזה נשתמש מלת עם גם לאיש אחד פרטי כבדברי רבותינו עם הארץ, להשתתפותו והתחברותו במעשיו בעניני ארציות לא שמימות (אנהאֶנגער דעס אירדישען), ונקרא משה לבדו בשם עם (ישעיהו ס"ג:י"א) ויזכור ימי עולם משה עמו, ונקרא בשם עם להתאחדו ולהתדבקו בו ית' (גאֶטטליכער אנהאֶנגער), וכן לעם נכרי לא ימשול למכרה ת"א לגבר אוחרן וכתיב"ע וכפירש"י שם; ואחרי שעיקר הוראת מלת עם הוא בהתחברות וההשתתפות, הנה כל נפשות הצדיקים המצויים בעולם הרוחני הם נקראים עם של נפש הצדיק, שהשתתפה עמהם במעשיהם, ויתורגם מלת אל עמיו (צו זיינען אנה~אנגערן, אנגעה~אריגען). אמנם להנחת לשון אסיפה על העדר החיים והמיתה, נ"ל כי מלת אסף תשמש ג"כ על כניסת דבר שמחוץ לגבולו אל מקום המיוחד אליו, כמו ואספתו אל תוך ביתך שהוא כניסת הבהמה ממקום ההפקר אל בית השומר, וכן ולא יאסף הביתה וירד עליהם הברד, וכן ואין איש מאסף אותם הביתה כניסת האורח מן הרחוב אל הבית, ודומה לזה נפש האדם, כ"ז היותה מחוברת עם החומר הגשמי בארץ היא דומה להולך דרך ולנוטה ללון ודירתה דירת עראי בעוה"ז הזמני, ועיקר ביתה המיועד לה הוא העולם העליון שדירתה דירת קבע ונצחי, וע"ש הסתלקותה מדירת עראי וכניסתה אל דירת קבע הונח ע"ז לשון אסיפה, ויתורגם ויאסף אל עמיו (ער וואורדע אויפגענאַממען צו זיינען אנהאֶנגערן):

פסוק יג

בשמתם לתולדתם. שמות אנשים משתנים לפעמים מסבות שונות, כגון בנשואין שנושא פחות המעלה את בת חשוב המעלה, משנה שמו לשם המשפחה המכובד ביותר, וכן לפעמים שנוי מקום האדם גורם לו לשנות שמו, שכשקונה או יורש נחלה המפורסמת, יתכבד האדם להקרא ע"ש נחלה הבאה לו, לכן אמר, בשמותם לתולדותם, לומר כל תולדותיהם וזרעם אחריהם לא שנו שמותיהם. כי ישמעאל מצד בן לאברהם, היה מפורסם ונודע בחשיבות מעלתו והיה להם לכבוד ולתפארת, להיות נקרא בשמו לבדו, וכן כשבאו לנחלת חצרות עיירות וכרכים, לא שנו את שמותם כי נהפוך הוא החצרות והטירות נתעלו בחשיבות בהיותם נקראים ע"ש בעליהם ממשפחת אברהם, לכן אמר אח"ז ואלה שמותם בחצריהם ובטירותם:

פסוק טז

ובטירתם. ת"א ובכרכיהון, והם ערי מבצר, ערים גדולות ובצורות (דברים א כ"א) תרגמו וכרכין, ובלשון יוני עיר מוקפת חומה נקרא כרך, וכן יב"ע תרגם טירותם קסטרוותהון, והוא בלשון רומי מבצר (עיין ערוך קסטר) לדעתו יהיה טירותם מענין נוטרה את הכרמים, כרמי שלי לא נטרתי לשון שמירה, ונקראה עיר מבצר טירה להיותה משומרת מן השלל והביזה, גם על ידה משתמרת כל המדינה ממלחמת האויבים, ערש"י שה"ש נבנה עלי' טירת כסף. ובמטות ל"א יו"ד ואת כל טירותם:

פסוק יח

באכה אשורה. נראה שאין זו ארץ אשור אשר מעבר לנהר, כי נחל שור אשר ע"פ מצרים במקצוע דרומי מערבי של כנען, וארץ אשור רחוק הרבה מהלאה לצפון כנען, אלא ודאי הוא תחום אחר ששמו אשור (רל"ש):

על פני כל אחיו נפל. פירשוהו נחלתו תתפשט ותתרחב כנגד כל אחיו, אמנם זה נראה למותר, כי ענין זה כבר הודיע יותר בפרטות במה שאמר תחלה וישכנו מחוילה עד שור, ולדעתי יתכן שהודיע בזה חשיבות המדינה ומעלתה אשר ישכון ישמעאל עליו, מלת פני הוא לשון משובח וחשוב, כמו לחם הפנים שהוא לרשב"ם לחם חשוב (אנזעהנליך) דומה ויתיצבו פנות כל העם (שופטים כ':ב') וכמורגל ברבותינו פני הדור, על החשובים שבדור, כי לכל דבר החשוב הכל פונים ונותנים דעתם עליהם, וטעם על פני כל אחיו ישכון, שכונת ישמעאל תהיה על חלב מדינה המשובח במעלה הרבה יותר ממדינות כל אחיו (אויף דאס פאָרציגליכסטע אללער זיינער ברידער) והוא ארץ כנען, ככתוב (יחזקאל כ"ז) ארץ זבת חלב ודבש, צבי הוא לכל הארצות, ואמר (ירמיהו ג':י"ט) ארץ חמדה נחלת צבי צבאות גוים. וכולם היו משתוקקים להושיב שם כסא מלכותם והגרוע שבארץ כנען

כגון חברון היה יותר משובח ומעולה על צוען שהיה המשובח במדינת מצרים (רש"י שלח י"ג כ"ב) וישמעאל הוא שזכה להיות ממשלתו על מדינה זו המשובחת, כדאיתא במכדרשב"י (וארא ל"ב א') ההוא זמנא דאתילד ישמעאל בעלמא ואתגזר, מה עבד קב"ה יהב להו חולקא לתתא בארעא קדישא בגין ההוא גזירא דבהון, וזמינין בני ישמעאל למשלט בארעא קדישא כד איהי רוקניא מכלא זמנא סגי, ע"ש. ותבין מה שאמר כאן נפל ולעיל (ט"ז י"ב) אמר ישכון, וידענו שבשנת שע"ד לאלף החמישי הגיעו הישמעאלים להיות אומה שולטת ממשלה כללית בארעא קדישא ואמר במכדרשב"י (יתרו פ"ג א') על פני כל אחיו ישכון כלומר ישוי מדורי' וחולקי' לעילא מכלהו, ע"ש ענין נשגב בזה:

פסוק כא

לנכח. פירשוהו כמו בעבור, ואין לזה דמיון במקרא, ונ"ל לפי המבואר בשרש וכוח שעיקר הוראתו התחזקות והתאמצות, לחזק דבריו לפני השופט בראיות, או התחזקות להצדיק עצמו ולהפריע דעת חברו אליו כענין וכוח (דיספוטאטיאָן), ועיקר שרשו שתי אותיות כח, ומזה יהיה מלת לנכח כאן ג"כ ענין התאמצות והתחזקות (ע' במהר"ש יפה בשם מהר"י בן לב), כי יצחק להיותו עולה תמימה שנתקדש בהר המוריה לא שת לבו בעסקי עוה"ז ולהתפלל בעד הריון ועיקר תולדותיו היה עבודת הש"י, ומזה הטעם הוצרך אברהם לצוותו לאליעזר על זווגו, כי הוא לא היה חושש לעניני עוה"ז ממנו ומעצמו, וגם כאן לא הרבה להתפלל רק להפצרת אשתו בלבד, שהיתה מתאמצת ומפצרת בו להתפלל עבור בנים, ויתורגם לנכח אשתו (אויף אנטרייבען זיינער פרויא), ולמ"ש הרש"פ ששרש נכח הוא כח, והנו"ן הוא נו"ן נפעל האמנתי"ו, ומזה (שמואל ב ט"ו:ג') ודבריך טובים ונכוחים כלומר דברים שיש בהם כח לעמוד, לא דברי רוח שכלים מאליהם (קראָפטיג), וכן כולם נכוחים למבין (משלי ה') פי' שהמבין הוא יודע שהם דברים שיש בהם כח וממש, נ"ל כי גם מלת לנכח כאן הוא מענין זה, כי מלת כח יורה ג"כ על הזרע והפרי, כמו לא תוסף תת כחה לך, כלומר פרי הארץ וזרעה, וכן אם כחה אכלתי בלא כסף (איוב ל"א:ל"ט) כלומר תבואת הארץ ופרי', וישמש ג"כ על פרי בטן מזרע האדם, כמו כחי וראשית אוני, וטעם לנכח אשתו שהתפלל שיהי' לאשתו כח ויכולת להוליד זרע (ווטגען כרוכטבארקייט זיינער פרויא), ולפי"ז מבואר בקרא ענין תפלתו. אמנם מדלא אמר קרא להוליד או להזריע אשתו, לתת לה הריון או פרי בטן וכדומה מהלשונות, ושינה ללשון נכח, לזה מצאו רבותינו מקום לדרוש גם כונה שנייה להורות על מקום התפלה, ושהתפללו שניהם זה בזוית זה וזו בזוית אחרת. (ולפירוש המפרשים סתם המקרא ענין התפלה ולא ביאר כ"א מקום עמידתו בעת התפלה, והסבה שבעבורה התפלל): -

פסוק כב

אם כן למה זה אנכי. המקרא קשה ערש"י, וראב"ע פי' שהיא שאלה לנשים שילדו אם אירע להן ככה והן אומרות לא, ותאמר אם כן הדבר למה זה אנכי בהריון משונה, והרמב"ן טען עליו שלפי' זה הכתוב חסר ואינו שלם, ופירש הוא כי אמרה אם כן יהיה לי למה זה אנכי בעולם, הלואי אינני שאמות או שלא הייתי, כטעם אשר לא הייתי אהי', ע"כ. וכן ת"י והסורי. ושמעתי פי' נאה ומתקבל כי תיבת כן במקום זה איננה מלת הענין כברוב המקומות, אמנם הוא שם תאר ליחיד, מגזרת כֵּנִים אנחנו, כן דברת, כן בנות צלפחד דוברות, וטעמו ישר ונכון, ומלת אנכי שב על אם כן, ושיעור הכתוב אם כן למה זה, כלומר אם זך וישר אני למה זה הענוי והצער, ואין תימה על מלת אנכי שבא מאוחר, כי נפש אשר עלו שאוני' לא תקפד על סדר המלות הנהוג בלשון שהוא מדברי הנפש המשכלת (רוו"ה), ולדעתי יותר מכוונים דברי הרמב"ן, ויש לתבל דבריו לפמ"ש (שמות ע"פ למה משה ואהרן) כי מלת למה בלה"ק הוא שם לדבר ריק והבל, כי בהרגישה במעי' שנוי גדול כזה מה שאינה בשאר מעוברות, יראה לנפשה פן יש במעי' שנוי בתולדת היצירה ואין זה הריון בן אדם, לכן אמרה אם כן, היותי בעולם איננו כ"א לריק והבל (בין איך פערגעבענס דא), כי אין אשה אלא לבנים וכל שאין לה הריון הראוי הנה היא ללא תועלת בזה העולם, ומלת זה כמו עלו זה בנגב, אין זה כ"א בית אלהים, שענינם כמו בזה בבי"ת (היער, דא):

ותלך לדרש. פי' רמב"ן לשון תפלה כמו דרשתי את ה' וענני, דרשוני וחיו וכתיב"ע למבעי רחמין, וכן בל"א נכלל לשון תפלה בלשון חפוש דרישה ובקשה, על האחרון יאמר (זוכען) ועל הראשון (ערזוכען, געזוך):

פסוק כג

שני גוים בבטנך ושני לאמים. מנהג הנבואות להכפיל הענין במלות שונות, כמ"ש רש"י (תהלים ב'), ומנחם פתר לאומים ואומים וגוים כולם קרובי ענין; אמנם אינם שוים בענין, כי אין זאת מתפארת הלשון שימצאו בו תיבות נרדפות משותפי הוראה מכל צד. והנה מצאנו גוי ועם ולאום כולם מורים על רבוי אישים, אולם הונח שם גוי להורות על רבוי אישים לבד מבלי חבור וצירוף לא אל מלך ולא אל מנהיג אחד (איין פאָלק), ותיבת עם תורה צירוף אל מנהיג או מלך או אלוה (רייך, נאציטאָן), כאומרו עם ה' אלה (יחזקאל ל"ו:כ') עם מרדכי, ולא יורגל לומר גוי מרדכי או גוי פלוני רק בדרך הזרות ועל כונה מה, לכן מלת עם נופלת על אנשי העצה והסדור, והנה כל עם גוי ואין כל גוי עם, והוא ממלת עם בחיר"ק, שהנחתו על כל אופני השיתוף והחבור והצירוף בזמן במקום ובענין [מיט], כן שם עם בפת"ח העי"ן להורות על קבוץ פרטים שיש להם ענין זה עם זה ע"י נמוס דת

והנהגה או שאר ענין; אולם תיבת לאום מורה מלכות כאמרם ז"ל אין לאום אלא מלכות [קאָניגרייך], רוו"ה. והחכם שד"ל אמר שם גוי הוראתו על בני אדם השוכנים במקום אחד, בין שיהיו קבועים בארץ מיוחדת בין שיהיו נוסעים ממקום למקום, כל עוד שלא יפרדו אלה מאלה לשבת במקום שונות יקראו גוי אחד, ומפני ששם גוי נאמר בבחינת המקום בלבד ע"כ אמר גוי איתן הוא, וענינו גוי שאיתן מושבו, כי לא יפול תואר איתן אלא על המקום, ולזה אין שם גוי נסמך אל המלך, ולא יקבל כנוי המלך לא יאמר את גויו לקח עמו כמו שיאמר ואת עמו, רק יסמך שם גוי אל הארץ אשר הוא יושב בה, כגון כל גויי הארץ וכן ומשכלת גוייך היית, אבל מה שכתוב ויתר גויי ינחלום בא גוי בכנוי האל אשר יעשהו לגוי בהנחילו אותו נחלה ואחזת עולם, וכן לשמוח בשמחת גוייך להתהלל עם נחלתיך ענינו הגוי אשר אתה הקימות לגוי בתתך לו נחלה. ושם עם נגזר ממלת עם וענינו קבוץ בני אדם רבים או מעטים היושבים זה עם זה לתועלת כולם, כי כל אדם צריך בטבע לזולתו, והנה שם גוי נאמר בבחינת מקום הקבוץ, ושם עם בבחינת סבת הקבוץ, שהיא התועלת הכללית, ולפיכך שם עם יקבל כנוי המלך, כגון ואת עמו לקח עמו, כי רק לתועלת עצמם יתקבצו בני אדם תחת יד המלך, והנה שם עם לא יכלול תמיד אומה שלמה, כאשר מצאנו ויחץ את העם אשר אתו, ולא היו אלא בניו ועבדיו אך נקראו עם כי היה להם לב אחד לעזור איש את רעהו, וכן יפול שם עם על קבוץ בני אדם משתי אומות שונות כגון וישבנו אתכם והיינו לעם אחד שאין ענינו אלא שיהי' לכלנו לב אחד לעזור איש את רעהו. ושם לאום הונח על קבוץ בני אדם המתנהג בהנהגות פרטיות ואינו גוי אחד רק חלק קטן ממנו. עד"מ בני אהרן הם לאום אחד, וירא ה' הם לאום אחד בתוך בני ישראל כי יש להם הנהגה פרטית ואינם גוי אחד כי אינם שוכנים במקום מיוחד, ושאר שבטי ישראל הם כולם גוים כי כל אחד מהם שוכן בארץ מולדתו ואינם לאומים כי אין לכל שבט הנהגה פרטית; אמר הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים, ומפרש אח"כ יאמר נא ישראל כל"ח, זהו פירוש כל גוים כלומר כל שבטי ישראל, יאמרו נא בית אהרן יאמרו נא יראי ה' פירוש כל האומים, ואין הכתוב כולל כל העמים אשר על פני האדמה שהרי נתן הטעם כי גבר עלינו חסדו. ושם אומה הונח על חלק מן הגוי העומד תחת הנהגה אחת ומושל אחד, מזה שנים עשר נשיאים לאומותם, וכן ראש אומות בית אב במדין הוא, כי היו בני מדין נחלקים לחמש אומות כנגד חמשת מלכי מדין עפה ואפר וחנוך ואבידע ואלדעה, והי' לכל אומה מהן מלך מיוחד ככתוב חמשת מלכי מדין, והי' צור אחד מאותם ראשי אומות אף על פי שלא הי' ראש אומות אלא ראש אומה אחת, וטעם ראש אומות אחד מראשי אומות, ודע כי אין אומה גדולה

מאום במספר אנשים, אלא שתקרא אומה חברת בני אדם שיש עליהם שוטר ומושל, ויקרא אום קבוץ בני אדם שיש לכלם הנהגה אחת ואם אין להם מושל מיוחד, כי כן היו בני אהרן וירא ה' הנקראים אומים, ובשם לאום יקרא הגוי כולו המתנהג תחת מלך אחד ומשפטים אחדים; ואמר כאן שני גוים בבטנך ושני לאומים ממעיך יפרדו, אם לא היה אומר אלא שני גוים בבטנך שומע אני אפילו בשבטי ישראל שהי' לאיש איש מהם נחלה נבדלת ולכולם כאחד תורה אחת ומלך אחד, לכן הוסיף שיפרדו לשני לאמים, שני מלכים יהי' להם, ומזה ימשך לאום מלאום יאמץ, שאם היו שניהם לאום אחד ותחת מלך אחד אין מקום לומר כן, ולא לומר ורב יעבד צעיר; והנה צדקו דברי חכמים אין לאום אלא מלכות (ע' ריש פינחס מזה):

יאמץ. יהי' אמיץ לב וכביר כח מחברו, גבורה היא בכח הגוף, והאומץ בלב ורוח, וזהו חזק ואמץ בכל המקרא, כמעט כולם אצל מלחמה, החוזק הוא לגשת אל המלחמה או למקום סכנה בלי חת (מוטה, הערצהאפטיגקייט), והאומץ הוא שלא יחת גם כשהצרה קרובה והוא בתוך רעש המלחמה, לא יבריחנו בן קשת ומהמון חרבות לא ייירא (אונערשראָקקענהייט, העלדענמוטה), ולכן יקדם תמיד החוזק להאומץ כפי תולדותם באדם, ואמר בדרך דמיון לא תאמץ את לבבך כלומר לא תראה את העני בלחץ ודחק, ותתאכזר מעזור אותו (אבהאָרטען) רל"ש:

פסוק כה

אדמוני. לדעת כל המדקדקים יהי' אדמוני שם תואר לאיש אשר יחול בו מקרה האדמימות, ואין הבדל לדעתם בין אדמוני ובין אדום (דודי צח ואדום) שגם זה תואר השם, אולם רוו"ה יאמר שאין אדמוני שם תואר כמו אדום, כי אדמון שם עצם הוא אל מקרה האדמימות (דאס ראָטה), ואף שהמקרה איננו עצם בגוף מ"מ כן דרך הלשון לכנות המקרה בשם עצם כאילו הוא עצם עומד בעצמו מבלי שיצטרך לנושא, ולכן אדמון שם דבר הוא דוגמת זכרון ראשון אחרון, וכאשר רצו לתאר הגוף במקרה אדמימות בדרך קבע כאילו הוא מתכונת הגוף אמרו אדמוני בתוספת י' שהוא לסימן היחוס כיו"ד של שמעוני ראובני ישראלי, כי המתואר ע"ד הנזכר ידמה כאלו הוא מיוחס אחר המקרה ההוא והוא ראש אבותיו, וכמו שתוכל לומר איש ישראל במקום איש ישראלי כן תוכל לומר אדמון במקום אדמוני. ורש"ד המבאר תפס את הראב"ד שלא כדין:

פסוק כו

ויקרא שמו יעקב. זה ישאר בעקב ובסוף. כי זה יורה היות ידו אוחזת בעקב אחיו וכבר אמרו רבותינו האל י"ת קרא לו כן כי אמנם הוא ישאר אחר כליון כל האומות כאמרו כי אעשה כלה בכל הגוים ואותך לא אעשה כלה (רע"ס) ובמכדרשב"י פירש שם יעקב מענין

הוי ערום ביראה. ע"ש, ונ"ל בטעם שם יעקב הוא ידרוך ויפסיע בדרך מהלך השלמות התכליתי (פאָרווארטסשרייטענדע) כי שם עקב שהוא על חלק היותר בולט בכף הרגל הוא היותר פועל בפעולת ההליכה, לכן ישמש גם על פעולת ההליכה, כמו צא לך בעקבי הצאן (שיר השירים א׳:ח׳) והוא דריכת העקב. נחמסו עקביך (ירמיהו י״ג:כ״ב) פירש"י הולכי דרכים, הורני ה' דרך חקיך ואצרנה עקב (תהילים קי״ט:ל״ג) פירש"י אשמרנה בכל מעגלותי' ועקבי נתיבותי' ולפי שהעקב הוא סוף הגוף ישמש גם על תכלית כל דבר וסופו. עקב ענוה יראת ה', שטעמו הענוה היא דרך ומסלה לבוא בה אל יראת ה' שהוא תכלית האמתי לאדם, יצא לנו מזה, כל דבר שהוא כדמות דרך המוליך אל התכלית נקרא עקב, ויורה שם יעקב שהוא יפסיע וידרוך בדרך מהלך שלמות התכליתי, ונקרא כן ע"ש אחיזתו בעקב, ואחיזת יד בדבר יורה על התחזקות הנפש והתאמצותה במדה מן המדות, כמו ותאחז במשפט ידי (האזינו ל"ב) שיחזיק במדת המשפט, וכן ויאחז צדיק דרכו (איוב י"ז ט') וכן אתה מוצא שנתקיים בו שם יעקב ר"ל התהלוכותו מהלך השלמות התכליתי עד שזכה לקרוא אותו בשם היותר נעלה, ישראל, ולרבותינו עוד יותר גבוה בשם אל בית אל - ומבואר כי שם יעקב על כוונה זו הוא באמת מעלת אדם על מלאכי מרומים, כי הם אינם רק עומדים במדרגה שנבראו בה, והאדם מצד בחירתו נקרא הולך, כי יתהלך במעלות נפשיות יום יום מעלה מעלה. התבונן כי נגד מה שנקרא הראשון בשם עשו, לפי שהיה נעשה ונגמר בשערו כמ"ש רש"י (וכנודע בהבדל בריאה יצירה עשי') שזה יורה על מדרגה שפלה שבו. כי הברואים שלמטה ממדרגת אדם, הם בהולדם שלמים בצורתם כמו שהם בזקנותם כי שור בן יומו נקרא שור (כאמרם על שור או כשב או עז כי יולד) ואין כן האדם בחיר הבריאה, שהוא בתחילה עולל ויונק בל ידע מה. עד יגדל ויעמול וילמוד, כי מצד נשמת חיים שבו יש לו הבחירה לטוב ולהפוכו, ואם יזכה ידמה באחריתו לבר אלהין ועוד יותר, לכן הילד השני שהיה מעותד למעלות נפשיות אלהיות נקרא בשם המפואר יעקב להורות על עלוי התהלכותו מעלה מעלה:

פסוק כז

ישב אהלים. תרגם אונקלוס משמש בית אולפנא, וכתיב"ע והוסיף עוד תבע אולפן מן קדם ה', וכן איתא (במדרש רבה) בית מדרשו של שם ובית מדרשו של עבר: יראה דלא ניחא להו לפרש כפירוש הראב"ע והרשב"ם מענין יושב אוהל ומקנה, כי מה לו להודיענו שהיה יעקב רועה את צאן אביו, גם אין לענין זה הצטרפות עם מה שהודיענו ממנו שהיה איש תם שהיא מדה ממעלה נפשית, לכן פי' גם מלת יושב אוהלים לענין מעלה נפשית שהיה משתדל בלמודי ה'. ויראה שאין כוונתם להוסיף על לשון המקרא כאלו אמר קרא

יושב אוהלי תורה וחכמה, כי באמת יש לכווין כוונה זו במלת אוהל עצמו, כי שרש אוהל הוראתו גם ענין אור, כמו עד ירח ולא יאהיל (איוב כ"ה:ה') דתרגומו ולא ינהיר, וכן לשמש שם אהל בהם מתורגם שם אהל לשון זהרורית האור ע"ש. (יראה מדעת המתרגם שם שהשמש מקבלת אורה מאור אחר שממעל לה או מהמקיפה סביב כדעת מקצת מחקרים האחרונים, וכ"א במכדרשב"י (בראשית ט"ו ע"ג) שמשא לא נהירותא דיליה הוא אלא אתמשך חד חוטא דזיוויא דנהיר לשמשא. ועי' רש"י (איוב כ"ח:י"א-י"ב) ותעלומה יוציא אור). והתורה והחכמה נמשלה לאור כמשאה"כ כי נר מצוה ותורה אור, כי כמו שאור הגשמים מאיר לגופות שעל ידו אנו מבדילין בין דבר לדבר ובהעדרו לא יראו המוחשים, ויורה דרך לבני אדם ללכת בם, ככה התורה והחכמה תחלק אורה להנפש להזריח בה הידיעות ותבנית הנמצאות, להבדיל בין האמת והשקר, ובין הטוב והרע. וכמו שהאור כל חיי הגופות תלויים בו ואם יחדל אורו מכל וכל יגוע כל בשר יחדיו, ככה אור התורה והחכמה חיי הנפש תלויים בה והנלוז ממנה הולך בחשך ואין לו חיי הנפש, וכמאמר יש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך; ובאמרו יושב אוהלים ענינו התמיד שקידתו בענינים המחלקים אור לנפשו, ומלת יושב ענינו עכבה והמתנה כמו ימים רבים תשבו לי (הושע ג':ג'), (בלייבע מיר, ווידמע דיך מיר אלליין), ותרגום יושב אוהלים (ווידמעטע זיך דעם הייזליכען שטודיום). ומלת אהל ישמש גם על דירת קבע כמו והלכת לאהליך, אם אבא באהל ביתי (תהילים קל"ב:ג') וישב עליו באמת באהל דוד (ישעיהו ט"ז:ה'), שכל אלה בתים קבועים במקומם:

איש תם. באברהם כתיב והיה תמים. יעקב דאשתלים יתיר כתיב ביה איש תם, אמאי איקרי איש תם בגין דלא אשתאיר ביה פסולת כלל, (מכדרשב"י שלח לך קס"ז):

פסוק כח

כי ציד בפיו. א"ת ארי מצידי הוי אכיל, ולרבותינו שהיה עשו מרמה את אביו והתראה לפניו לאיש נקי כפים (ערש"י), וראה לפרש מלת ציד עד"ז, כי הוראת צידו מענין צד, אשר יורה על הצדידה והנטייה מכנגד פנים (רש"י ע"פ ואשר לא צדה), והושאל לכל פעולות הנעשות בתחבולה, כי כל הרוצה להשלים איזה דבר בחשאי שלא יתודע לזולתו, הוא בא עליו מן הצד כמלאכת הציידים אשר בתחבולות מרמה יארבו על החיות, לכן נקרא פועל הצידה ציד, וכלי המלחמה מצודה, ופעל הרמי' בכללה ואשר לא צדה, או השליך עליו בצדי' והוא הגורם לזולתו נזק מן הצד בכדי שלא יתגלה מי הוא המסבב הנזק. וישמש פעל זה גם על ההשתדלות בתחבולת מרמה לקשור נפש זולתו אל רצונו ודעתו, כמו לצודד נפשות (יחזקאל י"ז), ומזה ואשת איש נפש יקרה תצוד. ויהיה לפי"ז

ציד הנאמר פה חוזר על יצחק ר"ל שהיה יצחק נצוד ע"י דבורי עשו, וביו"ת בפיו כמו בי"ת הכלי והסבוב (ער וואר געטיישט דורך דעססען רעדען), ויבע"ת ארום מלו רמיותא בפומי' והוא יותר נכון, וכן הראב"ע פי' יודע ציד, לעולם מלא מרמות כי רוב החיות בדרך מרמה יתפשו, ויעקב הפך עשו כי היה איש תם שאינו יודע לרמות וכמ"ש רש"י: ולדבריהם אלה תתיישב דעתנו ממה שיקשה להמפרשים סבת אהבת יצחק לעשו, ויאמרו שהיתה אהבת התועלת שהיה אוכל מצידו, ואין זה נכון, אבל סבת נטייתו אליו היתה מחלקת אמרי פי עשו, וזהו שגילתה התורה ויאהב יצחק כי צַיִד, שהאהבה היתה מסבת מרמה, ודע כי ציד הוא שם דבר לא תאר לאיש, כי התאר צַיָד בדגשות היו"ד וקמוץ ומלרע:

פסוק כט

ויזד יעקב נזיד. ת"א ובשיל יעקב תבשילא, והא דלא אמר לשון בשול, כמו (מלכים ב ד':ל"ח) ובשל נזיד, נראה כי יש הבדל בין לשון זוד ללשון בשול, בשול הוא בבחינת התיקון שיגיע התבשיל לגמר בשולו להיותו ראוי לאכילה (עי' משפטים כ"ג י"ט) וזוד הוא בבחינת הכנה אל הבשול, והוא בזמן שהמים והרוטב שבקדרה נעשים רותחים, שהתגבר בו ע"י חום האש כח הרתיחה לעלות בכח למעלה מן התבשיל ויעלו בו אבעבועות בשפת הקדרה (זידען) (ובזה זוד דומה ללשון זדון, איש אשר יעשה בזדון, זד יהיה, שהוא בבחינת חום הפנימי אשר יתנשא ויתגבר להתעלות על המדה הנכונה) וזהו ויזד יעקב נזיד שהיה מתעסק לעשות ההכנה אל הבשול, ולא הגיע עדן לגמר בשולו, כי לפעמים אם לעת הצהרים יהיה השעה דחוקה ולא יהיה פנאי ושעה מרווחת לבשל אז התבשיל כראוי, יקדים איזו שעות להרתיח את התבשיל. ובהגיע עת הצהרים יחזיר הקדרה המצונן אל האש ובשעה מועטת יוגמר להתבשל היטב. ויודיענו הכתוב בזה מדת רעבתנותו של עשו שלא המתין עד גמר בשולו כדרך כל אדם, אבל בהיותו עוד במעמד שאינו ראוי לאכילה תאות נפשו השתוקקה למלא בטנו. ומאכל זה שמצד עצמו אינו ראוי לאכילה עדיין היה אוכל בהלעטה, לפתוח פיו והאחר יפול המאכל לתוך גרונו. כלשון המשנה מלעיטין את הגמל, וכדרך טמן עצל ידו בצלחת נלאה להשיבה אל פיו:

פסוק ל

על כן קרא שמו אדום. הוא אדמוני ונתאוה לאכול אדום, ובשביל רעב תאוותו מכר בכורתו, ולשם בזיון קראו לו כן שבשביל מאכל אדום מכר בכורתו (רשב"ם) והרי"א אמר אין פירושו שמפני מאמר זה נקרא עשו בשם אדום, כי שם זה הונח עליו מפני מראהו שהיה כלו אדמוני, אבל פי' הכתוב הוא שמפני שהיה עשו עיף קרא את הנזיד

אדום, באמרו מן האדום האדום הזה כי מרוב עיפותו לא היה משער מה היה הנזיד ההוא ולא היה יכול לשאול עליו לכן קראהו בשם מראהו אדום. ובא בסגו"ל כמו בצע אמרתו, אשתך כגפן פוריה:

פסוק לא

מכרה כיום. להמדקדקים מלת מכרה כאן בא ע"ד הזרות, כי המ"ם בחיר"ק ע"ד אותן שהם מגזרת פעל כמו מן שכב שכבה עמי, מן שלח שלחה הנער, ובאמת הוא מגזרת פָּעוּל וראוי להיות מָכרה המ"ם בק"ח, כמו מן זכר זְכרה מן שמור שמרה; ולבבי לא כן ידמה כי אין כאן זכות ועל משפטו יבוא, ויגלה לנו ענין גדול באיזה אופן באה הבכורה ליעקב, לא כאשר יחשבו בתחלת ההשקפה, שבתחבולת מרמה בא יעקב על עשו עת היות עיף וכמעט מוכרח אל המכירה, וגם אינו כדעת המפרשים שיאמרו כי המכירה היתה בכסף, ומאכל הנזיד אינו רק לעדות ולקיום שלדבריהם העיקר חסר בתורה; ולמה הזכירה בדיוק גמור את קנין מערת המכפלה שאין ענינו חשוב כ"כ אצל האומה כענין הבכורה, וקצרה עיקר קנינה ומסתפקת בדבר הטפל אל המכירה. ועוד כי אז היו בני י"ג שנה (כ"שכ רש"י בויגדלו הנערים) ועדיין היו ברשות אביהם ולא היה להם עסק מו"מ להרויח בו, ובפרט יעקב שהיה מיושבי בהמ"ד של שם ועבר מאין היה לו ממון לתת דמי כסף מחיר הבכורה: אמנם יעקב התנהג בענין זה כראוי לבחיר הרבות, והוא זה, כאשר התאוה נפש עשו אל המאכל וביקש מיעקב בעת עיפותו ויגיעתו להשביע נפשו השוקקה, לא נשתהה יעקב אף רגע מלמלאות מבוקשו, והאכילו מיד כאשר התאוה נפשו, ולא נדבר עמו מאומה מענין הבכורה: אמנם עשו כטוב עליו לבו במאכלו ובמשקהו התחיל לסבב פני הדבור מענין הבכורה, ונתגלגלו הדברים ממנו להראות קוטן מעלת הבכורה ושאין לה חשיבות בעיניו (ואמתות דברי אלה תראה בפסוק ויעקב נתן לעשו), ויהי כאשר שמע יעקב את דבריו אלה מבזיון הבכורה בעיניו, תפסו בדבורו והוכיחו על פניו להראות לו שמיום הזה והלאה אינו בכור עוד, כי בדבריו האלה העיד על עצמו שאיננו איש הראוי לתאר יקר וחשוב כזה, כי כמו שלא יתאר אדם בשם חכם (אף שלמד חכמה) אם אינו מתנהג כפי החכמה, ולא נקרא איש בשם חסיד מסבת ידיעתו דרכי החסידות לבד כ"א מצד התנהגותו עפ"י דרכי החסידות, ככה אין נכון לתאר את האדם בשם בכור באמת (אשר יורה על חשיבתו) אם היא בזויה בעיניו וגם לא יבוש למאסה ולגנותה בפני אחרים; וביותר בשני אחים האלה יעקב ועשו שזה היה בכור ללידה וזה ליצירה (כמ"ש רש"י); הנה מבחינה זו נסתלקה מעשו חשיבות תאר בכור, כיון שאין זה חשיבות אצלו כ"א פחיתות ובזיון לפי דבריו, ומעצמה היא מסורה

לאחיו בכור היצירה שמצד מעשיו וממעלת נפשו ראוי אלי', וז"ש יעקב אליו מכרה כיום את בכורתך לי, לא שביקש יעקב מעשו למכור לו הבכורה בדרך מקח וממכר, כי אין זה ענין הניתן למכירה, אבל אין במאמר זה כ"א הודעה לאמר לו דע לך אחי, שכיום הזה אחר שגילת דעתך בשפה ברורה ממאיסות ענין הבכורה בעיניך, הנה מזה נשתלשלה ונסתלקה ממך, ובידי היא נתונה מעתה, ולזה לא ננקדה מ"ם של מלת מכרה בק"ח, דלא לישתמע מניה הבקשה אל המכירה, אבל היא נקודה בחיר"ק להורות שהוא שם דבר, ואיננו מהנפרד מכר שהמ"ם בו שרשית אבל הנפרד מִכֶּרה הבכרה משרש כרה, מענין וגם מים תכרו, והמ"ם כמקנה משנה וכדומה, והוא מענין ורחוק מפנינים מכרה, ומן ונתתי מכרם (במדבר כ':י"ט), וטעם מכרה כמו מכורה; דמיון לזה, כל רכב בחור (בשלח) בשש נקודות ובתוספת ה"א (יחזקאל כ"ז כ') בגדי חפש לרכבה. בחיר"ק שו"א וקמ"ץ, ושניהם שם דבר בתרגומם רתיכין. ככה, וכל מכר (נחמיה י"ג ט"ז) בשש נקודות, וכאן מכרה, ושניהם שם דבר. ואין לשון מכר כאן מובנו ענין מקח וממכר, רק כמו צורם מכרם, תמכר עמך בלא הון, וימכר אותם ביד יבין, התמכר לעשות רע, אשר ענין כל אלה מסירת ונתינת דבר בידי אחרים כמו הפקר, וכן מכרה כיום וגו' טעמו מסורה והופקרה כעת הזאת הבכורה אלי, נסתלקה ממך ועלתה בגורלי (זאָ איזט דיינע ערסטגעבורט מיר פרייז געגעבען), הנה התבאר מנקודת המ"ם (שהוא זר לפי' המפרשים) שלא השתדל יעקב לא במעשה ולא בדבור לקחת בדרך משא ומתן את הבכורה מאחיו, ולכן לא הוזכר סך דמי המקח, אבל עשו מעצמו מסבת נפשו המתאוה לאכילה ושתיה התנהג בפעל המגונה לבזות את הבכורה, ונבול פיו פרסם לכל שאינו הבן הראוי לחשיבות הבכורה, והיא אמנם נסתלקה ממנו ונמסרה ליד יעקב בכור היצירה, ובזה נקודת המ"ם כדין:

את בכרתך. הבכורה יש בהן תועליות אם זמניות אם נצחיות, הזמניות הן הירושה פי שנים בנכסי האב, או הכבוד להיותו גדול הבית שיכבדוהו שאר אחיו, והנצחיות הן יעודים נפשיים, והיא ירושת ברכת אברהם אשר ברכו ה' לייחד ההשגחה בו ובזרעו בירושת הארץ שנמשך ממנה, כי שני היעודים האלה כאחד הם כמ"ש בברית מילה והקימתי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך לדורתם לברית עולם להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגורך את כל ארץ כנען לאחזת עולם והייתי להם לאלהים. ואין ספק שיעודים הנפשיים האלה אינם חלים רק על איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאד, ועובד את ה' תמיד, ולענינים כאלה מסוגל יותר מי שהוא בכור ראשית פטר רחם, וכמו שהוא מצווי התורה לנהוג קדושה בכל מה שהוא ראשית, בכור אדם, בכור בהמה, ראשית בכורי אדמה, ועבודת המשכן לא היה מיוחד תחלה

רק לבכורים כמ"ש קדש לי וגו' פטר כל רחם, והבל שהביא מבכורות צאנו שעה ה' אל מנחתו. והנה אף שהיה יצחק מלא ברכת ה' מעדות הכתוב ויגדל האיש וילך הלוך וגדל עד כי גדל מאד ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר ועבדה רבה ויקנאו אותו פלשתים, בכל זאת אין ספק שלא השתדל יעקב בקניות הבכורה לתועלת הזמניות, לירש פי שנים או להתנהג בשררה וכבוד, כי מי זה יעיד שקודם מ"ת היה נהוג פי שנים, וגם אם היה נהוג לא נוכל לומר שהיתה השתדלותו לזה, הלא ראינו כי לא נתקיימה בו, ברח מפני אחיו ונתגרש מביתו, גם לא נזכר בכתוב שירש פי שנים, וגם קרא לעשו אדון ואת עצמו עבד כמ"ש כה תאמרון לאדני לעשו כה אמר עבדך יעקב, ובלעדי כל אלה ליעקב בחיר האבות איש תם תועליות זמניות כולם הבל ורעות רוח, אמנם תכלית תאותו בבכורה אינה רק לתועליות הנפשיות, כמ"ש המפרשים. אמנם כל אלה אינם רק ענינים הנמשכים מן הבכורה לא הבכורה עצמה, ומה זה לשון מכרה את בכורתך, וימכר את בכורתו, כאילו הבכורה עצמה נמכרת, וזה דבר בלתי אפשרי להמכר או להמחל כי מי שהוא בכור באמת לא יסור מהיות בכור, והנולד אחריו לא יוכל להיות נולד ראשון, ע"י מכירה ונתינת ממון; לכן נ"ל, אחרי שבכמה מקומות יחסרו המקראות מלת את שיורה על דבוק והתקשרות הנושא עם הנשוא, והפועל עם הפעולה אם הם נגלים מעצמם בטופס המאמר, כמו תמכר עמך בלא הון, הנה עתה לקח ברכתי, ויקח ברכתך, וכדומה הרבה שחסר מלת את כי הוא מובן מעצמו, וכאן דקדק להזכיר מלת את, מכרה את בכורתך, וימכר את בכורתו, את בכורתי לקח, הוסיף מלת את להורות בזה, שאין המכוון במכירת הבכורה, הבכורה בעצמותה, כי הוא דבר בלתי אפשרי לעשות את מי שאינו בכור ישנו, אבל עיקר המכוון הוא, הענין המחובר והמקושר עם הבכורה, וע"ז יורה מלת את, שהוראתו החבור והתקשרות כמו, את יעקב איש וביתו באו, היו את מקנהו, את כדרלעומר, ומלת את שהוא בשאר מקומות מלת היחס, הוא כאן שם דבר (דאס מיטפערבונדענע), ומצאנו לרבותינו שפירשו מלת את לשם דבר, ואת הנתק לא יגלח (תזריע י"ג) כלומר הסמוך לנתק השערות העומדות בצדו ומחוברות אליו, וטעם את בכורתך, המחובר והמקושר עם הבכורה והם התועליות הנמשכות מן הבכורה, ואין תרגום את הבכורה (דיא ערסטגעבורט) כמלת היחס, אמנם תרגומו (דאס מיט דער ערסטגעבורט צוזאממענהאֶנגענדע) כשם דבר, והתועליות הנפשיות הנזכרות:

מכרה כיום. לדעת המפרשים שמכירה זו היא מקח וממכר ממש בנתינת כסף מלוקח למוכר, וזה נעשה קודם שהאכילו הנזיד, ומלת כיום פירושו בעת זאת (יעצט, זאָפאָרט) לפי זה אתה מאשים את יעקב בדבר שהוא גנות גדולה גם לאיש ההמוניי שבבוא אחיו

ויעף מן השדה ומבקש להשיב נפשו במאכל, לא יתן לו מיד רק יתמהמה עמו עד שרעבון נפשו תאנסהו למכור דבר שלא מרצונו וגם ההמוניי אשר יעשה כזה, לא יעיז פניו לגלות כוונתו המגונה שהתמהמהותו היא למען השיג המקנה בעודו במעמד אונסו אבל יעלים כוונתו הגרועה, ויחפש תחבולות מרמה לייפות בו שהייתו בדבר אחר, כי גם איש עושה עולה יעלים עולתו בכל האפשרי לבלי הגלות לאיש בליעל. ויעקב אבינו גם בושה זאת לא כסתה פניו אבל אמר בפה מלא מכרה כיום, השבעה לי כיום, העיז פניו לאמר כיום, כלומר ברגע זו שהשעה דחוקה לך מרעבון נפשך שעה זו מוכשרת ומשחקת לי להשיג מה שלבי חפץ, למכור ולהשבע לי שלא מרצונך. וכי זו היא דרכה של תורתנו לדבר הגנות הצדיקים ולהודיע לדורות שעשו מעשים אשר לא כן. והאמת יורה דרכו שאין הדבר כאשר יאמרו המפרשים, כמו שהראית מלשון הכתוב ויעקב נתן (לא ויתן יעקב). שיעקב נתן לו מאכלו מיד אחר בקשתו ולא אחר מאומה. וממלת מכרה הנקודה בחיר"ק (לא בק"ח) מבואר שלא ביקש יעקב כלל למכור לו, ולא היה כאן מקח וממכר בכסף, רק עשו מסבת בזותו את הבכורה גילה דעתו שמסתלק מבכורתו ואין רצונו להיות לו עסק בה, ובזה נעשה הבכורה כהפקר (פרייזגעגעבען), ועל זה אמר יעקב מלת כיום, כלומר בעת זאת שגלית דעתך שאין הבכורה חשובה בעיניך לכלום, ברגע זו סילקת עצמך ממנה ונעשית הפקר, ואני זכיתי בה ומעתה היא מכורה ונתונה בידי. ובכוונה רצויה הוסיף מלת כיום להורות בו כי רק מדבורו שביום זה נודעה הסתלקותו מבכורתו, לא מן מעשי' הקדומים כי אף שממעשי' המקולקלים נודע וניכר שאינו מן הראוים לבכורה אשר תכליתה להתקדש לעבודת הש"י, מ"מ אין מזה ראי' ברורה על הסתלקותו ושהכריע בדעתו לחשוב את הבכורה לדבר בזוי, כי אולי כל מעשיו אינם רק מצד התאוה שלא יוכל לכבוש נפשו המתאוית, אף שבלבו דעתו ומחשבתו להתקדש ולהתטהר, אמנם כיום הזה שבשעת אכילתו, הוא מעצמו בלי סבה גורמת הסב דבורו לגלות דעתו ומחשבתו בענין הבכורה, מזה נתבאר באר היטב שבלבו הוא מתיאש ממנה ושהכריע דעתו לבזותה ורק בדרך זה יש לדונו כמסלק נפשו לגמרי מענין בכורתו ובזה נתן מקום להיותה כהפקר בעלמא, ויוכל אחר לזכות בו (כנודע ההבדל שבין העובר מצד תאוה לבין העובר מצד הכרעת דעתו שאין בזה דבר חטא). וזה נכלל ג"כ במלת כיום, כפירש"י לדעת אונקלס כיום שהוא ברור ומוחלט כאור יום (פיר געויסס, דייטליך, קלאר) כי רק בדבורו נתברר דעתו ומחשבתו, לא ממעשיו המקולקלים. וכן בשבועה הוסיף מלת כיום על כוונה זו, כלומר בעת זו גלית דעתך שאין הבכורה חשובה כלל בעיניך. וחזרת ואמרת למה זה לי בכורה, בלשונות אלה לא הודעת רק הסתלקותך ממנה,

אמנם עדן אין במשמע דבריך שלא יהיה בלבך עלי אם אני אזכה בה, לכן אבקש ממך לבאר דעתך בהסכמת בירור גמור שרצונך להחליטה לי, וזהו השבעה לי כיום (שווארע מיר דייטליך צו). ואמר השבעה לי, בה"א סופית, ולא אמר השבע לי בלתי ה"א סופית, (כי המקור מצאנו בלא ה"א, או השבע שבועה, והכלל שבכל הגזרות ובכל הבנינים הצווי ליחיד שוה למקור זולתי בבנין הקל). כי בכל פעלי העתיד הבאים בה"א סופית יורה על הבקשה להתרצות, ובלי ה"א סופית הוא צווי, כמו רד רדה, שב שבה, לך לכה, ואם היה אומר השבע לי בלי ה"א סופית, היה משמעותו שאמר לו כן בדרך צווי, בשעה שהיה עשו אנוס מסבת רעבונו, אבל אמר השבעה בה"א סופית, זה יורה לנו שהיא בקשה להתרצות, כדבור שני אוהבים בלשון המורה על דבקות אהבתם (שווארע מיר דאָך) לא מצד אונס והכרח:

פסוק לב

הנה אנכי הולך למות. אחר שהודיע יעקב לעשו מהסתלקות ענין הבכורה ממנו שנה עשו באולתו ולפרסם פחיתות דעתו באמרו הנה אנכי הולך למות, הודיע בלא בושה שאינו מאמין בהשארת הנפש ובנצחיות אחרי חיי ההבל הלזו, כי המשתדל בקנין שלמות נפשו הוא הולך ומתקרב תמיד אל החיים הנפשיים, חיי גופו לא יחשוב כ"א להכנה והזמנה אל חיי הנפש, לכן גם מיתת גופו איננה בעיניו כ"א התרחקות מחיי ההבל והתקרבות אל החיים הנצחיים, ובאופן זה בכל חיי הבלו נקרא הולך אל החיים, ככתוב אורח חיים למעלה למשכיל, מה לעני יודע להלוך נגד החיים, שתרגומו די ינדע היכדין עתיד למהך לכל קבל צדיקיא בגינתא דעדן, אמנם המשוקע בתאוות הזמניות יתייאש מנועם החיים הנפשיים, כי לדעתו בכלות ימי חיי הבלו הכל כלה עמו ואין אחר המות כלום, ובכל יום ויום מתקרב אל המות באמת ונקרא הולך אל המות. ובתרגום יב"ע הנה אנכי הולך למות, הא אנא אזיל לממת ולית אנא חיי תוב בעלם אחרון, ולזה אמרו רבותנו ז"ל במליצתם באותו יום הרג עשו את הנפש, כי האיש אשר לא יחשוב כ"א על חיי ההבל הלזו ואין אצלו עת אחר אחר המות, חיי ההבל הוא נצחיותו (ככתוב משנאי ה' יכחשו לו ויהי עתם לעולם, עתם הזמני הוא הנצחית) ובמעשה ידיו ימית נפשו בקרבו:

למה זה לי בכורה. מלת זה מצוי בלשון שאלה, למה זה אנכי, למה זה הבל איגע, ויאמרו שאינו אלא תקון הלשון, אמנם מדמצאנוהו גם בלא זה, למה נחבאת לברוח, למה לא הגדתי לי, לכן נ"ל לבארו כאן במלת פה, כרומז על המקום שבו, (היער) כמו עלו זה בנגב, נסעו מזה, כי בהכחיש עשו בהשארת הנפש כאמרו אנכי הולך למות, למה לי

מעלה הנפשית שבבכורה להתקדש ולהתטהר במעשי ולהמנע בעולם הזה מכל תענוגי הגוף, וזהו למה זה לי בכורה, כלומר פה בעולם הזה מה לי בבכורה (וואָצו היער מיר דיא בכורה):

פסוק לג

השבעה לי. לדעת המפרשים שמכירת הבכורה היתה מקח וממכר ממש בנתינת כסף עבורה והכתוב לא קפיד להזכיר בפירוש שיעקב נתן לעשו כסף מחיר הבכורה, מ"מ ביקש ממנו לאשר ולקיים מקחו ע"י שבועה, לפי שהבכורה הוא דבר שאין בו ממש. ולדברינו שאין במכירת בכורה מקח וממכר בכסף, כ"א נתינת ההפקר, כלשון כי צורם מכרם (האזינו ל"ב) וימכרם ה' ביד יבין (שופטים ד') דתרגומם מסרינון (הינגעגעבען, איבערלאססען, פרייזגעגעבען) שהוא ית' סילק השגחתו מהם עי"ז נעשו כהפקר לכן שלטו בהם אחרים, ככה כאן כיון שהיתה בזויה בעיני עשו ואמר למה זה לי בכורה, בזה הסתלק עצמו ממנה לגמרי, וזכה יעקב בה כמי שזוכה דבר מן ההפקר, ולא היה בזה דעת אחרת מקנה אותה לו, לכן ביקש יעקב לאלם ולחזק זכייתו בבכורה ע"י שבועה:

פסוק לד

ויעקב נתן. יש בלשונינו שני מילי פעל עבר, עבר מסודר והוא פעל עתיד המהופך לעבר ע"י וא"ו פתוחה בתחלתו, ואז השם אחר הפעל, ועבר מוקדם והוא פעל הנהוג על משמרתו, ואז השם קודם הפעל (כמבואר למעלה ע"פ והאדם ידע את חוה ע"ש). לפי הכלל המאומת הזה, ממה שלא אמר הכתוב ויתן יעקב לעשו להורות על שמירת סדר הענין, כי אז היה משמעו שאחר שבועת עשו על קיום המכירה נתן לו יעקב הלחם ונזיד העדשים, כי אמנם להורות על הפוכו אמר, ויעקב נתן, הקדים שם יעקב, ויבא בפעל הנהוג, מזה ידענו בבירור כי פעל נתן פה הוא כבר מוקדם (האטטע געגעבען), ויורה כי לא נשתהה יעקב מאומה מלמלא משאלת עשו, רק מיד שביקש עשו ממנו להלעיטני וגו' נתן לו יעקב כאות נפשו לאכול ולשתות, וכאשר מלא בטנו כסובא וזולל התחיל לבזות ענין הבכורה, ובזה מצא יעקב מקום לדבר אליו ולהודיעו שמסבת בזיונו הבכורה אינו ראוי באמת אלי' ונסתלקה ממנו ובאה ליד יעקב, והוא הנכלל באמרו אליו מכרה כיום את וגו' כמבואר למעלה, ומצאתי במכדרב"י (ד' קל"ט) יתיב ר"ש ושאר חברי', עאל קמיה ר"א ברי' א"ל לר"ש מלתא רבתא בעי למבעי קמך בענינא דיעקב ועשו, איך לא בעא יעקב למיהב לעשו תבשיל דטלופחין עד דזבין לי' בכירותא דילי', ועוד דאמר עשו ויעקבני זה פעמים, א"ל בהדין שעתא אתון חייבין לקבלא מלקות דהאמנתון לפתגמין דעשו ושקרתון לפתגמין דיעקב, דהא קרא אסהיד עליו ויעקב איש תם, ותו כתיב תתן אמת ליעקב, אלא כך הוא ענינא דיעקב ועשו, בגין דעשו הוי סני לבכירותא בקדמיתא

והוי בעי מני' דיעקב דלסבה לי' אפי' בלא כסף, הה"ד ויאכל וישת ויבז עשו את הבכורה ע"כ. מבואר היטב שהדברים האלה בנויים ע"ד הלשון שהזכרנו מקדימת השם לפעל הנהוג, אשר יורה על העבר המוקדם ולכן מביא ראי' מקרא דויעקב נתן וגו'. ואף שהוזכר בסוף הענין, כל הרגיל בדרכי המקראות ידע כי הוא דבר הנהוג הרבה להזכיר בסוף דבר פרטי אף שבאמת היה בתחילת הענין, ומכש"כ שהכתוב גילה לנו זאת בקדימת שם יעקב לפעל נתן, שהוא עבר מוקדם, להורות שנתינת הלחם והנזיד היה מוקדם, דאל"כ היה אומר בפעל מסודר ויתן יעקב. הלא מצאנו יותר מזה בענין הספור מה שהיה בינו ית' למשה בימי הגבלה קודם מתן תורה, שהתחלה התורה לספר מקצת ממנו בפרשת יתרו, ושיירה חלק גדול ממנו וכתבה בסוף פרשת משפטים, ואל משה אמר, כמ"ש רבינו שלמה יצחקי שם בשם רבותינו, וכן השמיט קרא מתחלה להודיע מין הנזיד, ובסוף הענין הודיע שהיה עדשים. - ויתכן לתת טעם להתעקרות המקרא ונכתב שלא במקומו בסוף הענין להורות שלא היה בזיונו במעלת הבכורה בשעה זו לבדה כשהיה עיף ויגע ומתאוה לאכול, ואח"כ התחרט ע"ז, אבל גם אחר גמר המעשה כאשר כבר מלא את נפשו המתאוה, לא נשתנה דעתו עליו להראות כי מעלת הבכורה בזויה בעיניו. ולא יתעקש אדם בזה כ"א מחסרון ידיעה או מדרך העקשות, וכל אוהב אמת יודה על האמת ויתן ליעקב האמת:

ויקם וילך. מדרך ארץ שישב האדם בעת אכילה ושתייה, כמו שנאמר באברהם והשענו תחת העץ וסעדו לבכם, ובבני יעקב וישבו לאכול לחם, וכן אמר יעקב לאביו קום נא שבה ואכלה, שיזמין אביו א"ע לאכול בישיבה, אמנם עשו להיותו משוקע בבולמוס התאוות המגונות התנהג כדרך נמהרי לב אשר נפשם רק למאכל תתאוה ולא יקפדו באיזה אופן ימלאו בטנם, וגם בעת אכילתם יגלו פחיתות מדותיהם, לא ישבו לאכול לאטם ובנחת, כ"א בחפזון בקימה והלוך, לכן דבריו כמדתו לאביו יקום אבי ויאכל, לא הזכיר הישיבה וכן כאן אמר עליו ויאכל וישת ויקם וילך, כלומר אכילתו ושתיותו היתה בקימה והלוך בדרך חפזון, כי בולמס תאותו תאלצהו למהרו שביעת בטנו, ולא תרחיב לו זמן להשהות מעט עד שישב ובעוד המאכל בכפו יבלענה:

ויבז עשו את הבכורה. מעלת הבכורה היא בנפשית ובחומרית, הנפשית היא להתקדש ולהתטהר במעשים נכונים להיות מוכשר לעבודת ה' בהקרבת קרבנות על הבמה שהיה נוהג קודם מתן תורה. ומעלה הגשמית, שהבכור נוטל פי שנים בנכסי אביו, והוא המכובד בהנהגת הבית. ואין ספק שלא בזה עשו את הבכורה בבחינת מעלה הגשמית שבה כי המופקר אל תאוות העולם ותענוגיו, הוא רודף אחר הכבוד המדומה ואוהב רבוי

נכסים כי עי"ז יוכל למלא תאוותיו. אמנם לא היה מבזה רק מעלה הנפשית שבבכורה, כי אלה הם מעכבים אותו מתענוגי עה"ז, ויעקב לא השתדל לזכות רק בבחינת מעלה הנפשית שבבכורה לא במעלה הגשמית שבה. לכן היה נכנע תמיד לפניו לקרותו אדוני עשו, עבדך יעקב. לזה שנו שניהם את לשונם לפני אביהם, עשו אמר בנך בכורך, ויעקב השמיט מלת בנך, כי מעלה הגשמית שבבכורה לא בזה עשו ולא זכה בה יעקב, ונשאר עשו בכור לנחלה, לכן אמר בנך בכורך שבבחינת בן לאביו נשאר להיות יורש פי שנים בנכסי אביו. ויעקב שלא זכה בבחינת גשמית הבכורה לא תאר עצמו בשם בן בכור, כ"א סתם בכורך, שאיננה בבחינת בן לענין ירושה, רק בכור במעלה הנפשית שבה:

פרק כו

פסוק א

מלבד הרעב הראשון. הרמב"ן תמה מה זה בא להורות, ויתכן שבא להודיע שהרעב ההוא כבד וקשה מן הראשון כי כן משפט הלשון אם המדובר בענין מרובה ממה שלא בא בחשבון יאמר מלבד, כמו מלבד איל הכפורים מלבד עולת הבוקר, מלבד המתים על דבר קרח, מלבד הברית אשר כרת אתם בחרב, שכל אלה ודומיהם מרובים ממה שהוציא מחשבון (ופסוק אחד יוצא מן הכלל הזה מלבד שבתות ה' וגו', וצריך ביאור), אבל אם האמור בענין הוא המועט יאמר לבד מדבר, לבד מערי הפריזי, לבד מטף, ואחר שאמר פה מלבד הרעב הודיע שהיה קשה מן הראשון (רל"ש), וכתיב"ע והוה כפנא תקיף בארעא. עמ"ש ע"פ מלבד כל נדריכם:

פסוק ב

שכן בארץ:

פסוק ג

גור בארץ. יראה כי שני ענינים הם, שכן, ישיבת קבע באותה הארץ אשר אומר אליך לאחר זמן, אבל עתה בימי הרעב גור בארץ הזאת, ולא מצאנו בשום מקום לקרוא שכונה לישיבת גירות (רל"ש), ורוו"ה אמר דע שעל הרוב ישומש מלת שכן עם ב', כמו ואהבי שמו ישכנו בה, ולפעמים חסר ב' כמו שכן ארץ ורעה אמונה, כי רשעים ישכנו ארץ, אני חכמה שכנתי ערמה, ויש הבדל הגיוני ביניהם, כי באמרך אני שוכן בבית זה הכוונה בו באחד ממקומות הבית לא בכלו (איך ווּאָהנע אין דיעזעם הויזע) ובאמרך אני שכן הבית הזה הכוונה בו בכלו ואין מקום בבית שאין משכני בו (איך בעווּאָהנע דיעזעס הויז), ואמר אני חכמה שכנתי ערמה, טעמו בכל הערמה ואין דבר בערמה נעלם ממני, ואילו היה אומר שכנתי בערמה היה משמעותו באחד ממקומות הערמה לא בכולה,

ויתכן שיש מקומות בערמה והחכמה לא תדעם, וזהו ההבדל בעצמו בין מאמר שכן ארץ שהרצון בו בכולו, ובין מאמר שכן בארץ שהרצון בו באיזה מקום בארץ:

ואהיה עמך. אשמרך מרעה, וכן כל לשון ואהיה עמו, להיות עמך עמו וגו' כלם הם השמירה מרעה, וזה עיקר גדול בכתובים, ואב לכולם עמו אנכי בצרה (רל"ש):

הארצת האל. כמו האלה (רש"י) ויתכן שהחסיר הה"א לכלול גם חשיבות הארץ ומעלתה (דיעזע האָכגעשאָצטע לאנדשאפט) כי אל ענינו גם חשיבות מעלה. כמו אילי הארץ תרגומו רברבי ארעא, כמ"ש ברק לאנשים האל אל תעשו דבר דלוט, וברבה אמרו הארצות האל קשות כד"א ואת אילי הארץ לקח, ד"א למה לא נאמר האלה אלא האל לומר מקצתן אני נותן לך וגו'. ע"ש:

פסוק ה

מצחק. אין ספק שלא ראה אותם עושים משגלם ושהיה משמש, כי איך יעשהו נגד החלון, אבל ראה אותם מצחקים ומשתעשעים כחבוק וכדומה מן הרמיזות מה שלא יתכן שיהיה לאדם עם אחותו, ורש"י שכתב ראהו משמש מטתו לא כיון על הראי' החושית אבל על הראי' השכלית, (כמו ולבי ראה חכמה), ומן השעשועים שפט בדעתו על המעשה, והרא"ם לא אמר כן, וכן במשכיל לדוד הרחיק עצמו בזה מפשוטו:

פסוק טז

כי עצמת ממנו מאד. כלומר יותר ממנו, כ"כ המפרשים, וא"כ היה מלת ממנו ראוי באחרונה, כי עצמת מאד ממנו, אבל טעמו עצם וגודל עשרך בא לך מסבותינו (פאן אונס וואורדעסט דוא מאֶכטיג) כי ממכירת תבואותיך בשנות הרעבון בא לך העושר הזה. כדרך ההמוניים ממאני ההשגחה שתולים הכל במקרים טבעיים, וכ"ד רבותינו באמרם כל אותן עצמות שעצמת ממנו היה לך. ואחר שהתרחק יצחק מהם ויעל לבאר שבע וגם שם ראו הצלחתו הודו על שבוש דעתם ורק ברכת ה' תעשרהו לכן אמר אבימלך אליו. אתה עתה ברוך ה':

פסוק יח

ויקרא להן שמות. אם יהיו שמות הבארות האלה שמות פשוטות בעלמא בלתי מורות על ענין מה, מה אהדר קרא לאשמעינן בהם, מה לנו בשמות שהיה להן תחלה, ומה היה ההפסד בבטולן, ומה התועלת שהתאמץ יצחק להחזיר שמם הראשון עליהן. ויתכן דקריאת שמות לבארות היו דומה לשאר קריאת שמות שהיו לזכרון חסדי ה' ופעולותיו, כענין ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה, ויקרא שם המקום ההוא בית אל, ויקרא שמו ה' נסי, על כן קרא לבאר באר לחי רואי, ככה עשה אברהם בבארות אשר חפר, שקרא את שמם בשם ה', ולפי שהיתה מדתו של אברהם להשתדל בכל מאמצי

כחו להשיב רבים מעון ללמדם דעת את ה' ולהורות להם שאין ממשות באלילם שהיו מוטעים לעבדם, וכדי להמציא מציאות רוחני למכחישי אל, המציא תחבולה נפלאה להכניס ע"י את המוטעים אל תחת כנפי השכינה, כל באר אשר קרא אותה בשם אשר יורה על אמתת מציאת ה', עד"מ לפי שהיו הטועים לומר שהנהגת העולם תלוי רק במערכת השמים, וכל הצלחת אדם איננה רק מהשפעת הככבים והמזלות, לכן חשבו אלו לאלהים ועבדו אותם, לבטל מהם הדעה המוטעת, קרא שם דבאר, ה' אל עולם, או ה' אלהי צבאות, בזה הרגיל בפי הבריות הבאים לשאוב מים מבארו, באמרם נלכה נא לשאוב מים מבאר הנקרא כך, שנתעוררו על דעתם המשובשת ויתנו לבם אל השגה אמתית, ההוי' ב"ה לבדו הוא אלהי עולם ותחת ממשלתו לבד יתנהג העולם. וילמדו דעת כי כל צבא השמים הככבים והמזלות אין השפעתם מעצמם רק מה שהוי' ב"ה משפיע לכל ככב כפי הכשר קבלתו, ולזה אין ראוי לעבוד עבודה רק למי שהוא אדון על כל, לא למי שממשלת יד אחר עליו. ככה עשה אברהם בכל באר ובאר אשר חפר, לפי שבארות מים הם צרכי רבים וכל המון עם הורגלו בזה לדעת ידיעות אמתיות ולהכיר את אל העליון ית', ודבר גדול עשה אברהם אהוב ה', שהי' כעבד הנאמן למלך המשתדל להביא אנשים שברחו להם ממדינתו מפני מרדם בו, והוא ידבר אל לבם ויודיעם מטוב הנהגת המלך ויטה את לבבם עד שיתנו שכמם תחת עול המלכות, ככה עשה אברהם להטות את לבב מכחישי אל לקבל עליהם עול מלכות שמים. והודיע הכתוב שבעודנו חי והי' נשיא אלהים בתוכם היה מוראו על אנשי הארץ הניחו את הבארות והיה שמותן עליהן. אמנם אחרי מותו חזרו לגלוליהם, וכדי לבטל מפי הבריות שמות הבארות האלה, לפי שהיו כלם מורים הפך דעתם המשובשת, לכן סתמו הבארות, ובהתבטל הבאר נתבטל שמותן. ובא הכתוב להודיע כי יצחק אחז במעשי אברהם אביו והתאמץ לחפור אותן הבארות ולהחזיר שמותן עליהן כדי להחזיר עטרת אמונה אמתית למקומה ומצאתי במכדרשב"י בתוספות ח"ג דש"ב ב' שכתב: כיון דמליוה פלשתים עפרא, דאהדרו בני עלמא לע"ז והוה עלמא שמם דלית דידע לקב"ה כיון דאתא יצחק מה כתיב וישב יצחק ויחפור וגו' מאי וישב אלא דאתיב עלמא לתיקוני' ואוליף לון לבני עלמא דידעין ליה לקב"ה וגומר:

פסוק כ

ויקרא שם הבאר. אין אדם נותן שם לדבר שאינו שלו, ומזה ראי' שעם היות שרבו על הבארות נשארו ליצחק, והיה מתקיים בו לא הניח לאיש לעשקם (רא"ש דלא כרמב"ן) וסיפר הכתוב ענין הבארות ויציאתו מגרר, והליכת אבימלך אליו להודיע שנתקיים מה

שנאמר לו לך ולזרעך אתן כל הארצות האל, כאילו הוא היה אדוני הארץ, ולזה הודיע אף שהם ברשעתם סתמו כל הבארות שהיה מימי אברהם כדי שלא יהנו מהם רועי יצחק, וגם אבימלך אמר אליו לך מעמנו כי עצמת ממנו, כלומר שלרוב מקנהו לא היה מקום למקנה הארץ, ויצחק הלך משם, ולא נתרחק מן העיר וישב בנחל גרר סמוך לעיר ושב וחפר הבארות שמימי אברהם, והשתרר עליהן לקרות להן השמות שקרא להן אביו, להודיע שבעל כרחם עשה כן, וגם חפר ומצא מים חיים, ואע"פ שרבו עוד לאמר לנו המים, באמרם שמי הבאר היה באים שם מן הנחל, עם כל זה נשארו הבארות ליצחק, וכל זה יורה שישיבתו בארץ היה כאלו הוא אדון הארץ, עד שאבימלך הלך אליו לבקש אהבתו (רי"א דלא כרמב"ן שכתב שאין בחפירת הבארות תועלת ולא כבוד ליצחק), ועי' בדברי הגר"א ענין נשגב בדרך אמת בחפירות בארות אלה:

עשק כי התעשקו. כל מעשה הנעשה בכוונה מוטעת שהתכוין לעשות דבר זה ונעשה דבר אחר, נקרא מתעסק כגון שהתכוין לבלוע רוק ונמצא שבלע חלב, התכוין להטיח בכותל ונמצא שהטיח בערוה, נקרא בדברי רבותינו מתעסק בחלבים ועריות, וכן כשהתכוין לחתוך דבר תלוש ונמצא שהוא מחובר שהיא מלאכה שלא כמחשבתו (אונבעאבזיכטיגטע בעשאֶפטיגונג), הנה אמר ויריבו רעי גרר, ולשון ריב הוא לשון רבנות והתרברבות (מייסטער שפיעלען), כמבואר במשפטים לא תענה על רב, אמר ויריבו שהי' משתדלים לנצח ולהיות רב ושליט על באר זה, ואחר שהיתה יגיעתם לריק כי לא היו הם המנצחים ולא נעשה מה שהתכונו, וביותר לרבותינו שבבוא הבאר לידי רעי גרר מצאוהו שנתיבשו מימיו, כמ"ש בתיב"ע והוה צבו מן שמיא ויבשת ובכן אהדרו יתה ליצחק, הנה השתדלו להשיג באר מים חיים, ומצאוהו ריק אין בו מים, ולא השיגו מה שהי' מתכונים אליו, והיתה מריבתם למפרע רק כמתעסקם, השתדלות בכוונה מוטעת, לכן קרא שם הבאר עשק כי התעשקו, ולהמפרשים עשק והתעשק ענין ערעור ומריבה, למה לא היה קורא את שם הבאר מריבה, כי רבו אתו, וכן שטנה שבבאר השני ענינו התנגדות המשבית את שלום חבירו (געגנער, הינדערער, רוהעשטאֶרער) כמו כתבו שטנה (עזרא ד':ו') והמחרחר ריב עם חבירו לנצחו, ולא עלתה בידו, הנה לא היתה מריבתו כ"א השבתת השלום לפי שעה. לפי המבואר שמות הבארות הם הם לזכרון תודה להשם, שלא הניח לאנשי תושב לעשוק את הגר, והחליף מריבתם לעסק ושטנה והיתה כל יגיעת מריבתם לריק ולהבל ולא הועילו מאומה:

פסוק כה

ויכרו. טעמו כמו ויחפרו, וכן וכי יכרה איש בור, ולשון כרי' הוא עשיית גומא בקרקע, וממה שמצאנו בור כרה ויחפרהו, נראה כי החפירה עמוקה יותר מן הכרי', ואפשר לחפור אחר הכרי' וא"א לכרות אחר החפירה. ונראה עוד כי כל לשון חפירה עיקרו לשון חקירה ודרישה דוגמת ויחפרו לנו את הארץ, ובעבור כי הכורה צריך להיות מרגל ולדרוש המקום הנאות לחצוב לו באר מים לכן הוציאו בלשון חפירה (רוו"ה), ועל הבאר הזה אשר כרו בבאר שבע, ר"ל אשר החלו לחפור, אמר (פ' ל"ב) ויגידו לו על אודות הבאר אשר חפרו, ר"ל שהגיעו לעמקה הראוי' ויאמרו לו מצאנו מים, כמ"ש הרמב"ן שם:

פסוק כו

ואחזת מרעהו. פי' קבוצת אוהביו, ותיבת אחוזת סמוך אל מרעהו, ויהיה כנוי וא"ו לסימן הרבים, דוגמת בהתפללו בעד רעהו (איוב מ"ב:י') מגן גבורהו (נחום ב':ד'), ודרך לשון עברי לומר רעהו ומרעהו בתוספת מ"ם, ומ"מ יש הבדל בין רֵעַ ובין מֵרֵעַ, רֵעַ הוא האיש הנבחר מזולתו להיות לו רֵעַ, אמנם מֵרֵעַ יקרא האיש המבקש להיות רע לזולתו, וכן אוהב ומאהב כמ"ש הראב"ע קראתי למאהבי, טעמו למבקשים שאוהב אותם ואין זה כמו אוהבי; ובב"ר אר"י אחזת מרעהו היה שמו, וכ"ת הסורי ואחוזת רחמי', וכן לדעת בעל המסרת כך היה שם האיש רֵעֶה המלך אחוזת, והתי"ו כתי"ו של אסנת בשמת מחלת ודומיהם משמות עצמים, והוא יותר נאה לפשוטו, כי לא מצאנו בכל המקרא שיקרא קבוצת אנשים אחוזה כ"א חברה ולא יפול לשון אחוזה כ"א על הקרקע (רוו"ה):

פסוק כח

ראו ראינו. דברי ההתנצלות הזאת הטעים החכם ר"מ קאלאוו בס' מנחה חדשה ואמר, רצו להתנצל בדברי שקר ואמרו חלילה לנו לעשות דבר זה מפני השנאה אבל בהפך, כי ראינו שהיה הש"י עמך ורצוננו לחדש ברית אבותינו ואמרנו תהי נא אלה שהיתה בין אבותינו בינינו וביניך, כלומר אלו אמרנו לך בארצנו שתכרות ברית עמנו לא היתה בינינו וביניך, מאחר שאתה בתוכינו ואינך ברשות עצמך, שתוכל לומר מוכרח הייתי בברית ההיא, והיתה השבועה מצדנו לא מצדך, ולכן בקשנו תחבולה מתחלה שתלך מעמנו, כדי שתהיה השבועה קיימת בינינו ובינך, כלומר שכמו שאנחנו ברשותינו תהיה גם אתה ברשותך, ותהיה השבועה בינינו ובינך ולא יהיה לך שום פתח, וכן עשינו עם אביך שלא כרתנו עמו ברית עד שהלך מארצנו, שלא היה הכתוב צריך לומר ובינך מאחר שאמר בינינו שהוא כולל אלו ואלו; ואמר שעשה להם משתה וקבל מהם התנצלותם

אעפ"י שידע אמתות כוונתם, וכן ראוי לכל בן דעת לקבל התנצלות דברי חברו אף שידע שאין התנצלותו באמת:

פסוק לב

על אדות הבאר. קרוב לומר כי מלת אודות משותף בהוראתו למלת מאד אשר יורה על הפלגת הדבר, וטעמו שהגידו לו על חשיבות הבאר וטיב מימיו (פארציגליכען ברוננען), וכמ"ש רבותינו שהיה מימיו מים חיים, עמ"ש מזה בפ' שלח על אודות האשכול:

פסוק לה

מרת רוח. משפט הלשון בנקבות רבות לדבר בלשון יחיד כי הראוי מרות רוח ששתים היו, וכן ידיו אמונה, בנות צעדה, תקראנה מלחמה, חכמות בחוץ תרונה, חכמות נשים בנתה ביתה, מחשבות בעצה תכון, כנפי יונה נחפה בכסף, וחטאתינו ענתה בנו, ועלתה ארמנותיה סירים, רגזה בוטחות, ישועות בל נעשה ארץ, הרי לך שבנקבות רבות ידבר בלשון יחיד, ולא כן בזכרים ולא נתברר טעם השנוי הזה, (רל"ש). ואפשר כיון שמטבע הנשים להיות דעתן קלה עליהן ורובן מעשיהן ודבורן אינם באים מישוב דעת עצמן כ"א ע"ד הדמיון, כל מה שרואה ושומעת מחברותיה תעשה ותדבר גם היא, לכן עשיית נשים רבות ודבורן, אחרי שאין כוונה מיוחדת לכל אשה בפ"ע בעשייתה ודבורה רק מחמת התלותה בחברתה, מעשי כולן אינה חשובה כ"א למעשה אחד (ע"ד אמרם, סוטה מ"ז, אפי' מאה נשים כאחד דמיין), וכן אנשים רבים שיש במעשיהם כוונה אחת מיוחדת נאמר בלשון יחיד, כמו ויחן שם ישראל:

פרק כז

פסוק א

ויקרא את עשו. איתא במכדרשב"י (קמ"ב א') ההוא זמנא ערב פסח הוה, וכן בתרגום יב"ע בארביסר ניסן, ובפרקי ר"א (פל"ב) מבואר יותר והכי איתא התם, הגיע ליל פסח וקרא יצחק לעשו בנו הגדול ואמר לו, בני, זה הלילה כל העולם כלו אומרים בו הלל (כלומר שעתידין ישראל לומר בליל זה הלל על הפסחים ועל הנסים של יציאת מצרים) ואוצרות טללים נפתחים בזו הלילה, עשה לי מטעמים עד שאני בעודי אברכך, ורוח הקדש משיבה ואומרת אל תלחם את לחם רע עין. וגו'. אמרה רבקה ליעקב בנה, הלילה הזה וגו' אוצרות טללים נפתחים בו, העליונים אומרים שירה, הלילה הזה עתידים בניך להגאל מיד שעבוד, הלילה הזה עתידים לומר שירה, עשה מטעמים לאביך עד שהוא בעודו יברכך וגו' הלך והביא שני גדיי עזים, וכי שני גדיי עזים היה מאכלו של יצחק וגו' אלא אחד כנגד הפסח ואחד לעשות לו מטעמים לאכול דתנינן הפסח אינו נאכל אלא על השובע, ע"כ. ובתיב"ע אמר חד לשום פסחא וחד לשום קרבן חגא. ויראה לפי שעל

לילה זה אה"כ (בא י"ב) ליל שמורים הוא לה' שהיה הקב"ה שומר ומצפה לו לקיים הבטחתו להוציאם ממצרים, והוא הלילה שאמר לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך, בט"ו בניסן נגזרה גזרת בין הבתרים בט"ו בניסן נולד יצחק, ומשנולד יצחק נתקיים כי גר יהיה זרעך, ומלידתו עד יציאת מצרים כלו ארבע מאות שנה הנאמר בגזרת בין הבתרים (ע"ש רש"י) לכן השתדל יצחק ביותר לשמור לילה זה ולעשות בו דוגמ' לפסח יוצאי מצרים. פסח כדינו היה אסור לו להקריב בבמת יחיד, כמבואר בבתרא דזבחים, וכ"פ הרמב"ם, לכן לא עשה כ"א דוגמא לפסח יוצאי מצרים, ושם נאמר וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם, ואמרו שם במכילתא דר"י, ככה תאכלו אותו, כיוצאי דרכים שצריכין להיות מזורזין, מתניכם חגורים, מזומנים לדרך (רש"י) להורות על הבטחון הגמור בו ית', בהיותם מכינים עצמם לדרך בעודם בבית הכלא. לכן לר"ט דסובר שתולין כרעיו ובני מעיו חוצה לו קרא את הפסח גדי מקולס, דומה כגבור הנושא כלי זיינו בצדו (פסחים נ"ג וע"ד) דוגמא לזה רצה יצחק בצוותו את עשו ללכת השדה מזויין בכלי זיינו, באמרו שא נא כליך תליך וקשתך וצא השדה. והתכוין להשיגו ע"י צידה, ויקרא מאכלו זה בשם צדה, שהוא מאכל הולכי דרכים, וציידים המתעסקים בצידתם ביער כל היום ואין להם פנאי ללכת לביתם בזמן סעודה, לכן לוקחים אתם מביתם מזונות כל היום, והולכי דרכים לכמה ימים, כלשון הכתוב, צדה לדרך. והתכוין לזה יצחק למען יקרא בשם צדה ויהיה בזה ג"כ דוגמא לפסח יוצאי מצרים שהיו מחוייבים לאכלו כדרך יוצאי דרכים. ולפי שנאמר בפסח מצרים ואכלתם אותו בחפזון, שאמרו עליו שם במכילתא דר"י, בחפזון דשכינה, זכר לדבר קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות דומה דודי לצבי או לעופר האילים, קומי לך וגו' ולכי לך. ודימה המשורר ברוח הקדש את חפזון דשכינה לצבי המדלג ומקפץ למהר את הקץ להעלותם ממצרים, לכן רצה יצחק לעשות דמיון לזה לצוד לו ציד חיה טהורה והוא צבי, ובלשון שאמר יצחק וצודה לי ציד, יש קרי וכתיב, הקרי ציד, והכתיב צידה, זה לשון זכר וזה לשון נקבה, לשון זכר הוא נגד הפסח שצריך להיות זכר, ולשון נקבה הוא נגד חגיגה שהוא שלמים, ויוכל להיות נקבה. ולפי שהפסח הוא העיקר, והחגיגה אינו רק כטפל כדי לאכול הפסח על השובע, לכן ציד שהוא לשון הזכר הוא הקרי, שהוא העיקר. וכן יעקב שהביא במצות אמו שני גדיי עזים (שטעמם כטעם הצבי) אחד דוגמא לפסח ואחד לחגיגה, הזכיר ג"כ בלשונו דברים שיש בהם דוגמ' לפסח מצרים, כי אמר ליצחק, קום נא שבה ואכלה, הזכיר שתי לשונות קימה וישיבה, כי פסח מצרים הנאכל בדרך חפזון, במתנים חגורים במנעלים ברגליהם ומקלם בידם ובאופן זה היתה אכילתם

בעמידה (דאכילת ישיבה היא אכילה בנחת ובמתון לא אכילת חפזון). אמנם החגיגה שלא באה רק כטפל לפסח היה נאכל כדרכו בישיבה כראוי, וכדתני' בד"א זוטא פ"ה, ת"ח לא יאכל מעומד, לכן הזכיר יעקב קום נא נגד הפסח שהיו אוכלים במצרים בקימה, שבה נגד החגיגה ולפי שבאכילת הפסח טעון הלל, מדכתיב, השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, ליל פסח המקודש לחג טעון הלל באכילתו (פסחים צ"ה ב') ואין אומרים שירה אלא על היין (ברכות ל"ה א') לכן הביא יעקב ליצחק גם את היין. ועשה בזה דוגמ' לדורות ולעליונים שאומרים הלל ושיר בליל זה, כדאמרי יצחק ורבקה. היוצא לנו מכל הדברים האלה, כי אכילת המטעמים היו לסבת הזמן, הזמן גרם לאכילת מצוה זו, גם הזמן גרם לו ליצחק לברך את בנו, כי ליל זה הוא זמן ברכה שאוצרות טללים נפתחים בו לברכה, ולזה היה תחלת ברכתו, ויתן לך מטל השמים. ובזה יתיישב לנו מה שעמדו בו המפרשים, למה תלה יצחק את הברכה באכילת המטעמים כאשר הרבה ע"ז הצווי לעשו, ולא כן עשה יעקב בברכו את בניו? אף משה לא עשה כן בברכו את ישראל, ועל זה הרבו המפרשים דברים קשוי הציור, גם לדבריהם שהיו המטעמים לעשות בם הכנה ראוי לנפש המברך והמתברך, והיו לפי"ז המטעמים הסבה העיקרית להשפעת הברכה ולקבלתה, יקשה לן לישנא דקרא, שאמר בעבור תברכך נפשי, כי לשון בעבור ישומש בהתקשרות המסובב עם סבתו בבחינת המושג המסובב, ויותר היה לו לומר לשון בגלל זה תברכך נפשי, בבחינת סבה הגורמת (עי' פ' בא י"ב ח' בעבור זה) אמנם לפי המבוא, מדברי פרקי דר"א אין לברכה התלות במטעמים, ואין המטעמים סבה מוכרחת לברכה. כי אמנם הזמן היה הגורם לשני דברים אלה לאכילת מצוה, ולהשפעת ברכה והאחרון בא בסור הראשון זה אחר זה, לכן אמר לשון בעבור. ונ"ל כי יסוד דברי פרקי ר"א רמוזים בלשון שהתחיל בו יצחק, באמרו, ועתה שא נא כליך, מלת ועתה יורה על הזמן כאלו אמר הזמן הוא הגורם לשני דברים אשר אומר אליך:

בנו הגדול. לא קראו הכתוב בכור לפי שהאביד בידים את משפט בכורתו, שהיתה מבוזה בעיניו והפקירה ליעקב בלא מחיר כמבואר במקומו:

פסוק ד

ועשה לי מטעמים. אין כוונת יצחק בשאלת המטעמים לתענוג הגוף וחוש הטעם, רק כדי שתהיה נפשו שמחה ומתענגת, ומתוך שמחת הנפש תחול עליו רוה"ק, וכמאמרם אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה שנאמר והיה כמנגן המנגן ותהי עליו יד ה' (רב"ח), ויש להוסיף ע"ז כי המברך הוא כצנור להוריד שפע עליון אל המתברך, ולהיות שהמברך אמצעי להשפעת ברכה אל המתברך לכן יקריב אותו אליו ויעמידנו נכחו, כמו בהחיות

אליהו את בן הצרפית שהתמודד על הילד שלשה פעמים, וכן אלישע בהחיותו בן השונמית שכב עליו ושם פיו על פיו, ותחלה אמר ושמתי משענתי ע"פ הנער, וכן יעקב אמר קחם נא אלי ואברכם, וישת ידו עליהם, וכ"ז מורה כי להורדת השפע אל המתברך באמצעית המברך ראוי לזה שיקרב אליו במקום, וכן יצחק העתיר לנכח אשתו, העמיד אותה נכחו להקריבה אליו כדי שיכוין אלי' דעתו יותר כמ"ש הר"ן בדרוש השני' ולזה גם המברך יקרב עצמו בכל יכלתו אל מקור שפעת הברכה, יתבודד בדעתו ויקשר מחשבתו בענינים קדושים אלקיים להיות מוכן וראוי להוריד על עצמו השפעה העליונה, ובזה יוכשר להציק על ראשו שמן שפע הנבואי ויש לו כח להציק שפעת ברכה העליונה אל המתברך הקרוב אליו: וכבר דימו ענין הנבואה אל הלב אשר ממנו תוצאות חיים לכל האברים, וכל הקרב הקרב מן האברים אל משכן הלב יוקדם לו השגת החיים, דוגמא לזה אמרו המתפלל צריך לכוין לבו אל בית קדשי הקדשים, כדי לקשר נפשו במקום המקודש, (ועד"ז כי רצו עבדיך את אבני' ואת עפרה יחננו, שאמרו עליו באגדה שנשאו עמהם מאבני ירושלים ועפרה לבנות להם בבבל בהכנ"ס), והיתה מכוונת יצחק לקשר נפשו בשעת הברכה אל המקום המקודש ביותר, לכן אמר: צא השדה, והוא המקום שהוא מיוחד אליו תמיד לתפלה, כמ"ש ויצא יצחק לשוח בשדה, והוא הר המוריה מקום עקדתו (כבפסחים ד' פ"ח), והוא המקום אשר אמר עליו יעקב אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים, ששם הוא מקום חול שפע הנבואה ומראה החזיון מן השמים, וממקום המקודש הלזה יצוד לו ציד חיה או עוף וממנו יעשה לו מטעמים, בטעימת דבר אשר ממקום המקודש יבא, תתאחד נפשו במקום אשר בו מקור הנבואה מבוע הברכה (מצורף לזה מבירורי נצ"ק שבטעמי המאכלים כיודע לי"ח), ולזה הזכיר יצחק בשעת הברכה שדה אשר ברכו ה', שאמרו עלה במכדרשב"י מאן שדה דא שדה דתפוחים, כמ"ש רש"י:

פסוק ה

וילך עשו השדה. יצחק אמר לו צא השדה, כי כן ראוי לכל אדם שעיקר דירתו בביתו בתוך העיר, והתנועה מן הפנים אל החוץ נקראת יציאה, אבל עשו שהיה איש שדה ושם היה כל עסקיו אין התנועה אל השדה נקראת יציאה רק הליכה:

פסוק ז

לפני ה'. ברשותו שיסכים על ידי (רש"י) ורשב"ם כתב לפני ה', בשם ה', אבל גבור ציד לפני ה', פי' בכל העולם וכן עיר גדולה לאלהים, בכל עולמו של הקב"ה לא היתה עיר גדולה כנינוה, ועמ"ש ביתרו לאכל לחם לפני ה':

ואברככה לפני ה'. ברשותו שיסכים על ידי (רש"י) כי יש בלשון פנים ענין דעת חפץ ורצון (כמבואר במלאה הארץ חמס מפניהם, אל פניו ישלם לו) וברבותינו רגיל לשון פנים על הרצון והדעת כאמרם זכין לאדם שלא בפניו, אין מתירין לו אלא בפניו, כלומר מדעתו ורצונו. וכן בהסכם על דבר הוזכר לשון פנים, קץ כל בשר בא לפני - ולשון לפני ה' שאמרה רבקה אין זה שנוי ממה שאמר יצחק תברכך נפשי, דמדקאמר נפשי, והיא תדע ברה"ק אם יסכים הקב"ה (משכיל לדוד) ובאמת הא והא חד הוא כי הברכה היוצאה מפי קדושי עליון איננה כפי העולה על דעתו רק כפי מה שמושפע אליו משמים, כי יתדבק במחשבתו לענינים רוחנים אלקיים ונפשו מושפטת מחומריותו ומתקשרת בעליונים וכאילו עומדת שם לפני ה', להמשיך מטוב ה' אל המוכן לקבל הברכות - ובזה תוסר התלונה מעל הצדקת הזאת איך הרשה לעצמה לרמות את יצחק ולעשות הפך רצונו, אמנם בבואינו אל עיקר הכוונה מעשיה נכונים מאד, כי אחרי ששמעה דברי יצחק לברך ברכת הנפש שהמכוון בו לפני ה' כלומר לפי רצון ה', הנה היא ידעה בבירור גמור שברכתו לעשו איננה לפי רצון ה'. כמו שנאמר לה מפי הנבואה ורב יעבוד צעיר, שהגדול יהיה נכנע תחת הצעיר, והיא גם היא ידעה בגדול זה שמעשיו מקולקלים ואיננו ראוי לברכה, איך תניח את יצחק לעבור פי ה' לברך את הגדול ולעשותו ראש על אחיו וברכתו זאת תהיה ברכה מוטעת לפי שלא ידע מאמר הנבואי ורב יעבוד צעיר, וגם לא ידע שמעשיו מקולקים ואינו ראוי לברכה, ואם תניח אותו לברך את הגדול, תהיה מכשילה זאת תחת ידי' ותאשים נפשה בזה, ולא רצתה להודיע אמתת הדבר ליצחק, לבלי צער אותו לדעת כי יש לו בן המקולקל במעשים. לכן צדקה מאד לעשות בתחבולת מרמה שלא יאונה לצדיק זה מכשול לעשות בטעות הפך רצון ה', ובחכמה נפלאה השתדלה שיברך יצחק כפי רצונו לברך ברכת הנפש שהוא כפי רצון ה'. וזה היתה כוונת יצחק באמת. והדבר דומה למי שרואה איש עור יוצא לזרוע שדהו והולך ובא אל חלקה אחת משדותיו אשר גפרית ומלח שריפה כל ארצה, והאיש הרואה אותו אינו רוצה לומר בפירוש טעות הוא בידך כי בזה היה מצערו להתאונן על חסרון ראייתו, לכן בתחבולת מרמה יעשה עד שלא ירגיש כי איש אחר ימנעהו מלהפיץ זרעוניו על החלק אשר לא תזרע ולא תצמיח, כי יטה את ידו לשלוח אותם על חלק שדיהו הראוי לזריעה. הנה כל משכיל ישבח את האיש הלזה אשר בתחבולת מרמה עשה את עצמו בעינים לעור להסיר ידו ממקום המקולקל ולהטותה אל מקום הראוי לזריעה:

פסוק י

אשר יברכך. תוספת מלת אשר נראה לפרשו כמו אשר שמעתי בקול ה' (ש"א ט"ו) שפירשוהו כמו אמנם אכן לאמת הדבר (כמ"ש ר"ש ב"מ שם) וטעם אשר יברכך בודאי יברכך ואין לי ספק בזה כי סמכה על הנאמר לה מפי הנבואה ורב יעבוד צעיר, לכן החליטה ברכת יעקב לודאי:

פסוק יב

אולי ימשני אבי. היה לו לומר פן ימשני, כי לשון פן ישמש כשאין המדבר חפץ במציאות הדבר, כמו פן ישלח ידו, פן נפוץ ע"פ כל הארץ, פן יקראנו אסון, ואם היה חפץ שלילת המשוש הול"ל פן ימשני, מזה נראה כי יעקב איש התמים לא היתה דעתו נוחה לבטל רצון אביו, והיתה ניחא ליה שיברך אביו לאשר יחפוץ לברכו, והיה מקוה ומיחל בבטול השתדלותו בזה, לכן אמר לשון אולי דלשון זה ישומש כשהמדבר יקוה קיום דבריו, כמו אולי יחנן, אולי ישא פני. עמ"ש בחיי שרה כ"ב ל"ט אולי לא תאבה האשה. והרמב"ן אמר, שלא חשש יעקב שימשהו אביו בכונה להכיר אותו, כ"א אולי יקרב אותו יצחק אליו לנשק לו או לשום ידו עליו, כדרך חבת האב אל בנו, ובמשמושו זה ימצאהו חלק. לדבריו מלת אולי נכון בפשוטו:

כמתעתע. מגזרת תעה, והפ"א והעי"ן כפול ע"מ תשגשגי מן ישגה אחו. והכפל יורה על היתרון, כמו תשגשגי, יפיפית (רוו"ה) וטעה כאיש המטעה את חברו טעות גדולה מאד. והא דאמר כמתעתע בכ"ף הדמיון, כי תחבולותיו הגורמות שיעשה יצחק שלא מדעת דבר שהיא הפך רצונו הוא טעות שאין גדולה הימנה, והול"ל מתעתע בלא כ"ף הדמיון. אמנם אחרי שאהבת יצחק את עשו היתה אהבה בטעות כי לא היה נודע לו ממעשיו הרעים, רק עשו היה איש ציד ומרמה ובתחבולות ערמה עשה להחשב בעיני אביו לאיש נקי כפים, מעדות הכתוב, ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו, כלומר שבחלקת פיו ובתחבולות מרמה קשר נפש יצחק לאהוב אותו, ומסבת טעותו זאת היתה דעתו לברכו להיותו בכור. ואם היה נודע ליצחק האמת שאין זה ראוי לברכה מצד מעשיו המקולקלים, לא בלבד שהיה נמנע מלברכו, אף גם זאת היה עושה לקלל חלקו בזה ובבא, א"כ ההשתדלות שלא יבוא מכשול כזה לידו הוא באמת רצונו, והדבר אשר יעשה שלא כרצונו המוטעה הוא רצונו המאומת, והמשתדל לבטל רצונו המוטעה כדי שיקיים רצונו המאומת אינו מתעהו באמת, רק נראה בהשקפה ראשונה כמתעתהו, לכן אמר כמתעתע בכ"ף. ודע דאונקלס תרגם כמתעתע כמתלעב והוא לשון לעג ובזיון, ויתקלסו בו ויאמרו לו עלה קרח (מ"ב ב' כ"ג) תרגומו ואתלעבו בי'. חרפה וקלסה לכל ארצות (יחזקאל כ"ב ד') תרגומו חסודין וליעוב. וכן יב"ע תרגם כמתעתע כמגחך והוא לשון

צחוק, צחקה שרה, תרגם נחכת, ויהי כמצחק בעיני חתניו תרגם כמגחך. לדעתם שרש תעה דומה לשרש התל, שיורה על הטעות. ואביכן התל בי, אל יוסף פרעה התל. ויורה על הצחוק והלעג, ויהתל בהם אליהו. הנה לתרגומם הגדיל יעקב לחשוב עשייתו זאת לעון היותר גדול, כי יגרום שיהיה אביו ללעג ולקלס לכל השומעים, שלא ידע להזהר מלהיותו מרומה במעשיו:

קללה ולא ברכה. אפילו ברכה אחת שהוא עתיד ליתן בסוף אינו נותנה לי (רבה) ואהיה נלקה בשתים בקללה ממשית כעת, ובמניעת ברכה לעתיד, כי כל בן מקוה ברכה מאביו. וכן פי' הרע"ס אם אולי יאציל לי ברכה לא יברכני אם אטעהו:

פסוק יג

עלי קללתך. עלי להכנס תחתך אם תארע לך קללה, כמו שאמרו ז"ל שעשה שלמה שקיבל עליו קללת יואב והשיגוה (רע"ס) וכתיב"ע אין לווטין מלטטינך ייתון עלי ועל נפשי. ואונקלס תרגם עלי אתאמר בנבואה דלא ייתון לוטיא עלך, יראה שפירש מלת עלי ענין הסתלקות, כמו העלו מסביב משכן קרח, מטרף בני עלית. אל תעלני בחצי ימי, כעלות גדיש בעתו, וטעמו כאן קללתך היא מסולקת ממני (איך בין איבערהאָבען, איבער מיך וועג) אין בלבי שום חששא שיקללך ואין לי לדואג על זה, כי דבר ברור הוא אצלי שלא יקללך (וברבה אמרו עלי לכנוס ולומר לאביך יעקב צדיק ועשו רשע ובמכדרשב"י (קמ"ב א') בשעתא דקרא ליה יצחק לעשו ברי' יעקב לא הוה תמן ושכינתא אודעת לה לרבקה, ורבקה אודעת לי' ליעקב ושפיר רמז לה הגרד"ל (בהגהותיו לפרקי דר"א פל"ב במה שאמרה רבקה, לאשר אני מצוה אותך, שבשם אני שהיא השכינה, צווי זה אליך. ובדברים אלה יתפתחו לנו כמה מנעולין בענינא דרבקה אמנו בהשתדלותה הגדולה נגד רצון בעלה, והכריחה את יעקב לעשות נגד דעת אביו, כי כל אלה עשו לקיים דברי הנבואה בשעתה, מצורף לזה מה שנאמר לרבקה בעת הריונה, ורב יעבוד צעיר, ובפרקי דר"א איתא בשעה שאמר יצחק לעשו עשה לי מטעמים רוח הקדש משיבה ואומרת אל תלחם את לחם רע עין ואל תתאו למטעמותיו - ועל רבקה שומעת בדבר יצחק, אמר יב"ע בתרגומו שמעת ברוח קודשא:

פסוק יד

וילך ויקח ויבא. אין ספק שהיתה הברכה חביבה על יעקב, וכאשר ראה שהשעה דחוקה ובמעט התמהמהות ישוב עשו מן השדה ויבא את המטעמים לאביו, והיה לו ליעקב למהר ולהזדרז בהבאת הגדיים לאמו, ובפרט לקיים מצות אמו, וא"כ הוי לי' לקרא להזכיר מלה דזירוזא. כאמור באברהם וירץ לקראתם, ובאליעזר וירץ העבד לקראתה, וברבקה ותמהר ותורד כדה, ותמהר ותער אל השוקת, אף כאן ביעקב היה ראוי לומר

וירץ ויבא לאמו ולא אמר קרא כן רק וילך ויקח, זה יורה שלא היה מזדרז בדבר להיותו כמרמה את אביו רק לבו אנסו לעשות רצון אמו. וכדברי רבותינו ברבה וילך ויקח ויבא, אנוס וכפוף ובוכה:

פסוק טו

בגדי החמדת. ערש"י, אמנם במכדרשב"י (בא ל"ט) איתא החמודות בגדי מלכות במשי וזהב וארחא דעלמא דגנזין להון בבוסמין וריחין ליקרא דלבושין, ומה דאמרו דאינון לבושין אתו להההוא רשע דעשו דנסיב להון מנמרוד והיו של אדם הראשון קשיא מלה דאינון לבושין דאתלבשו בהו אדם ואתתי' לא אתלביש בהו בר נש אחרא, ע"ש:

בנה וגו' הגדול בנה הקטן. כמה פעמים הוזכרו יעקב ועשו בפרשה זו בלתי תוארם, רק כאן בהלבשת הבגדים הוזכרו בתאר גדול וקטן, להורות על כשרון מעשי' שהשתדלותה בזה לא היתה מעשה הדיוטית לרמות את בעלה ולעשות הפך רצונו, רק כוונתה האמתית היתה מצד תאר שלהם שזה גדול וזה קטן ולקיים את הנאמר לה מפי הנבואה ורב יעבוד צעיר. וצריך הגדול להיות נכנע תחת הקטן:

ותלבש את יעקב. הניח יעקב את אמו להיותה כמשרתת אליו להלבישו ולא היה לוקח את הבגדים ללבשם מעצמו, כי מעשה זו לרמות את אביו היה שלא לרצון יעקב:

פסוק טז

הלבישה על ידיו. כבר אמר החכם עת לכל חפץ, כי לכל הדברים בין החיוב בין הסותר יש זמן קבוע, שאם בא בזמנו הוא משובח, ושלא בזמנו הוא מגונה, הלא תראה, כי מהדברים המגונים בתכלית הגנות הוא, שיהרוג אדם את אביו בידים ובדעה מיושבת, כי היא פעולה המתנגדת לטבע למוסר ולדת. ומ"מ יש זמן שמצוה על אדם וחובה עליו להתאכזר על אבותיו להאבידם מן הארץ, והוא כשיסיתהו לעבוד אלילים, ואז יהיה פעל משובח בתכלית השבח, ככתוב לא תחמול ולא תכסה עליו ידך תהיה בו בראשונה להמיתו, שמצוה ביד הניסת להרגו אפי' הוא בנו, וכמה שיבח אבי הנביאים את בני לוי בדבר זה באמרו עליהם האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו. וככה הוא בכל הפעולות, דבשעה זו הוא מגונה מאד, ובשעה אחרת יש בה צד שבח, וכאמרם פעמים שאתה מתעלם בהשבת אבדה, ואמרו גדולה עברה לשמה ממצוה שלא לשמה. וככה הוא בענין זה דרבקה ויעקב, ענין הרמיה היא מגונה מאד לכל אדם אף כי לאשה עם בעלה ולבן עם אביו, אבל לפי העת והזמן פעולתם משובח, כי יצחק להיותו מוטעה מחלקת לשון עשו, והיה מחוסר ידיעה מכל תועבותיו, לכן היה חשוב בעיניו להשפיע עליו ברכתו, ומה היה להם לרבקה וליעקב לעשות, ביודעם כל תועבותיו. ומארת ה' ראוי לחול על בית רשע כזה, והברכה אליו היא לרעתו. כי בתוספות טובות זמניות אליו יוסיף רשע על

רשעתו ככתוב עושר אל תתן לי פן אשבע וכחשתי לאל. ואם היו שותקים, היו מחייבים עצמם לעבור על לפני עור לא תתן מכשול, כי יצחק מצד טעותו הוא כעור בדרך, והמניחו ליפול ברשת פעולה לא טובה, הוא הוא הפורש רשת לרגליו להלכד במעשה רע, ואם היו הולכים ומודיעים ליצחק את תועבותיו היו נלכדים ברשת חטא חמור בעון לשון הרע שהוא כע"א כג"ע וכשפ"ד. מצורף לזה, כמה מן הצער והיגון היו מביאים בזה אל יצחק בהודעו שיש לו בן שהתנכר לאביו שבשמים, בן שמסבת מעשיו המתועבים היה מקצר ימי חיי אביו אברהם חמש שנים, הנה להנצל מכל הדרכים הרעים האלה, לא היה דרך אחרת לפניהם כ"א לעשות פעולה, המדומה כשקר וכרמיה למי שלא ידע טוב הענין, והוא אמת לאמתו למי שנודע תוכן הדבר ובירורו, והיא פעולה שהמרומה עצמו יודה וישבח את המרמה אותו על שהצילו מלהיות מצדיק את הרשע ומרשיע את הצדיק, וכמו שעשה יצחק באמת אחרי כן בשלחו את יעקב לחרן ברכו בנפש חפצה בברכת אברהם. וזה שאמר ריב"ל (רבה פס"ה) מצדיק רשע ומרשיע צדיק תועבת ה' גם שניהם, לא ממה שהיתה רבקה אוהבת את יעקב יותר מעשו עשתה את הדבר הזה, אלא אמרה לא יעול ויטעי בההוא סבא על שם תועבת ה' גם שניהם, ע"כ והדברים מכוונים:

פסוק יז

ותתן את המטעמים. לא אמר ויקח את המטעמים, כי יעקב מצד עצמו לא היה מתעורר לקחת אותם כי כל מה שעשה בזה היה שלא לרצונו, רק רבקה התאמצה לתת אותם בידו. ואמרו ברבה, ליותה אותו רבקה עד הפתח, והוא מדלא אמר ויבֵא כלשון האמור בעשו (פל"א) משמע שלא היתה ביעקב שום הבאה, רק רבקה ליותה אותו עד סמוך לפתח ושם נתנה את המטעמים בידו, ולא נשאר ליעקב כ"א הכניסה אל חדר אביו:

פסוק יט

אנכי עשו בכרך. רב"ח אמר אנכי במקום עשו לבכורה, כי בשביל הבכורה רצה יצחק לברך את עשו לכן היו הברכות ראויות ליעקב במקומו שכבר לקח ממנו הבכורה והוא מכחו בא, כי הבא מכחו של חברו הרי הוא כמהו ועומד במקומו, שהרי המלאך כשהיה מדבר עם הנביא היה אומר אני ה', וכן הנביא כשהיה מדבר עם ישראל, ומפורש מצאנו שאמר המלאך ליעקב אנכי האל בית אל, כי ידבר בלשון שולחו, ולזה אמר יעקב אנכי עשו בכורך, שאילו אמר אנכי עשו בלבד היה דבור בלתי אמתי, ומפני זה הזכיר בכורך כי בסבת הבכורה הוא במקום עשו, וכן כשאמר לו יצחק האתה זה בני עשו השיב אני. לא אמר אני עשו אלא אני כלומר אני הוא שאתה ראוי לברך, עכ"ד. ול"נ מנועם סדור לשון בחיר האבות, שלא בלבד שלא הוציא שקר מפיו אף גם זאת עשה לעורר דעת אביו לשום אל לב שהוסרה הבכורה מעשו ובאה לגורלו. והוא זה, א' משאמר לשון אנכי ולא

לשון אני, ב' משלא הזכיר מלת בנך, ג' משהקדים שם העצם לשם התאר, באור הדברים כי יש הבדל בין מלת אנכי למלת אני, מלת אני שוללת התואר ומלת אנכי שוללת גוף אחר (כמבואר לעיל לך לך ט"ו ז' ע"פ אני ה' אשר הוצאתיך), ואם היתה דעת יעקב להוציא שקר מפיו כדי לרמות אביו היה לו לומר מלת אני, כי בזה לא היה כ"א הודעה על שאלת מי אתה להודיע תארו, אבל חלילה לבחיר האבות להכשל ברשת השקר והרמיה, ופיו ולבו היה שוים באמרו אנכי עשו, כי במלת אנכי נתן מכשול לעצמו אשר עי"ז תעורר ספק בלב אביו על אמתת אמרי פיו, כי כל הרוצה לשקר ולרמות את חברו הלא ישמור מאד פיו ולשונו לבלי הוציא בסדור דבריו אף מלה אחת אשר ממנה יתעורר לב השומע להסתפק באמתות הדברים, כי במלת אנכי שהיא שלילת גוף אחר שלל בתחלת תשובתו לאמר, שהמדבר לפניו כעת הוא עשו ולא איש אחר, ובכוונה עשה כן והשכיל בדבריו, כדי לעורר דעת אביו ולהכניס בלבו ספק באיש המדבר לפניו; ואפשר שבאמת מזה נתעורר יצחק אל המשמוש; ולכוונה זו הקדים ג"כ שם העצם לשם התאר, כי מדרכי הלשון להקדים תמיד עיקר המכוון ולאחר הטפל (כמבואר לעיל ע"פ והנה בן לשרה אשתך), ואם היתה כוונת יעקב להכחיש ולרמות את אביו, ה"ל להקדים שם התואר ולומר בכורך עשו, לפי שהבכורה תכשירהו אל הברכה והיא סבה אל נחלתה, אמנם לא כן עשה בחיר האבות שמר פיו ולשונו והקדים שם העצם כי הוא העיקר לפי המכוון ממנו, להורות על עצם גופו שעומד במקום עשו, והבכורה נטפלת ממילא, לכן אחר מלת בכורך, ולזה השמיט יעקב ג"כ מלת בנך כמו שאמר עשו, כי אז היה משמעות דבריו היותו בכור התולדה ואין זה אמת; בינה זאת קורא משכיל בין לשון שאמר עשו אני בנך בכורך עשו ובין לשון שאמר יעקב אנכי עשו בכורך, ותראה איך השתמר יעקב בהשכל מלהוציא שקר, וסידר דבריו באופן שהיה אביו יוכל להסתפק באיש העומד לפניו, והתבונן עוד כי מאמר יעקב בזה יש להבינו באחד משתי פנים, כי מלת הגוף שבא במקום שם הנושא והנשוא אחריו תאר יובן תמיד בתוספת דבור המציאות (וועַרבא זובסטאנטיוואַ) היה או הוא, המורה על הקשור והרכבה כמו, כי עפר אתה (שטויב [ביסט] דוא), אני יוסף (איך [בין] יוסף), ומצאנו שיבוא מלת הגוף הנסתר בין נושא שם לנשוא תאר (בדה"א) אברם הוא אברהם, (דברים ד') ה' הוא אלקים, הנה מלת הוא במקום דבור המציאות, ולזה אם נוסיף דבור המציאות אחר מלת אנכי, כאלו אמר אנכי (הוא) עשו בכורך, א"כ הוא מאמר אחד נושא ונשוא ויהיה עשו בכורך תאר למתאר אנכי (איך בין עשו), אמנם אם נשמיט מלת הוא אחר אנכי, ונוסיפנו אחר מלת עשו, כאלו אמר, עשו הוא בכורך, ומלת אנכי הקודמו אינו מחובר עם ויאמר עשו בכורך,

(שבאמת הוא מופסק בטעם פשט, אבל הוא מתחבר עם מאמר עשיתי כל אשר דברת, וטעמו אחר שאלת מי אתה, אמר יעקב בלשון תימה ובדרך קריאה אנכי. כלומר מה שאתה רוצה לדעת מי אנכי, אשיבך: עשו (הוא) בכורך: משיא בזה את אביו לדרך אחר בהפסקת דברים אחר מלת אנכי, ואח"כ גומר ראשית דבריו להודיע מי הוא המדבר מלת אנכי, ואמר, עשיתי כאשר דברת אלי קיימתי זה כמה פעמים מה שציות עלי לעשות, ובחכמה סידר יעקב את דבריו אלה להיותם משתמעין לתרי אפי, כי היה ירא לאמר האמת לאמתו שהוא יעקב ומשתדל להשיג הברכה כי היה מצער את אביו להודיע שהבן שהוא משתדל לברכו אינו ראוי לברכה מצד מעשיו המקולקלים, הנה להנצל מזה היו מוכרח לסדר דבריו באופן שלהשומע יובנו בדרך המתחלף למדבר, ואין זה שקר רק דברים שאינם ברורים, וכמו שיהודה אמר על יוסף ואחיו מת, שלא הוציא בזה שקר מפיו כ"א דברים שאינם ברורים שמשתמעין לתרי אנפי, כמש"ש. (ולזה התכווין רש"י בפי', ומלת המביא שהוסיף לאו דוקא):

עשיתי כאשר דברת אלי. דבור זה הוא סתום, ובהשקפה ראשונה משמעותו כל אשר דיבר יצחק לעשו לצאת השדה לצוד ציד ולעשות המטעמים, ואמר קום נא שבה, הקימה הוא הפך הישיבה, ויאמרו המפרשים, דלשון קימה בזה אינו רק הכנה אל הישיבה לאכול לאט ובנחת, ול"נ דמאמר קום נא מוסב על מה שאמר תחלה עשיתי כל אשר דברת אלי, שנכלל בזה גם כל מה שאמר יצחק, גם מה שנוגע לעצמו, שהבטיח לאכול מן המטעמים, וכאילו אמר, אני קיימתי מה שצויתני, לכן אבקש, קיים גם אתה מה שאמרת לאכול, קום נא טעמו קיים נא דבריך (בעשטאָטיגע דאך), דומה לזה פירש הרמב"ם במורה כל לשון קימה הנאמר בו ית', עתה אקום יאמר ה', טעמו עתה אקיים דברי ויעודי, אתה תקום תרחם ציון, לומר אתה תקיים מה שיעדת לרחם עלינו. - ואמר שבה ואכלה, להמפרשים הה"א אלו נוספות, ואינו כן, כי לשון שב אכול הוא לשון צווי מוחלטת, ולא יאמרנו כ"א האדון אל עבדו, אבל לשון שבה ואכלה בה"א לשון בקשה כראוי לבן אל אביו, וכמו שהוסיף מלת נא לשון בקשה במלת קום. - אמנם יש להתבונן עוד על מאמר עשיתי וגו' אם היתה באמת כוונת יעקב בזה להודיע מה שעשה בענין זה, היציאה לשדה, והצדי' ועשיית המטעמים, א"כ טימא יעקב אבינו את שפתותיו בטומאת השקר, ודובר שקרים לא יכוון בעיני השם. ואם נצדיק אותו, דלסבה זו אמר דבריו בלשון סתום כי היכי דלישתמע לתרי אנפי, יצחק יטעה להבין בו עשיית דברים הנאמרים לו בזה הענין, והוא יכווין בלבבו אמתת הדבר, עשיתי כמה דברים אחרים מה שצוני אבי, כמ"ש רש"י, מ"מ יש בזה גמגום, כי אף בלשון דמשתמע לתרי אנפי

הותר לנו אף בדברים היותר חמורים כבאלילים ובעריות (כביו"ד סי' קנ"ז ס"ב) מ"מ אין לבחור בכמו אלה רק באי אפשר להמלט בדרך אחרת, אבל ליעקב לא היה כאן דבר המכריחו לדבר דבריו אלה, כי לא היה לו רק להשיב על שאלת אביו מי אתה בני, ואם היה משיב על זה, אנכי עשו בכורך הבאתי המטעמים, בלשון זה היתה תשובתו מספקת לגמרי, והיה יצחק יודע מה שהיה רוצה לדעת, ובדבריו אלה היה דובר אמת לאמתו ולמה נכנס יעקב בפרצה דחיקה כזו, לכווין בלבבו עשיית דברים אחרים שאין להם שייכות כלל בזה הענין שמתעסק בו כעת ובזה ישקר לאזני אביו להבין בם דברים שכולם שקר גמור. הכזה פועל חכם יחשב לעזוב לשון הבאתי המטעמים שכולו אמת, ויבחר בלשון עשיתי וגו' דמשתמע לחד אנפי דבר שהוא שקר מעיקרו, ואם הרשה יעקב לעצמו לומר, אנכי עשו בכורך. אף שבאמת אינו עשו, כבר הצדיקוהו המחברים, כיון שכבר מכר לו עשו את הבכורה, הוא בא מכחו והרי הוא כמוהו ועומד במקומו, כמו שהמלאך היה אומר לנביא אני ה', לכן היה יעקב יכול לומר באמת אנכי עשו, ולדבור זה היה מוכרח כדי להשיב על שאלת אביו, אבל לדבור עשיתי וגו' לא היה מוכרח, והרי הוא כמוסיף חטא על פשע, חלילה; - לכן אתה המשכיל ע"ד אמת הט אזנך ושמע, כי בכוונה מיוחדת הוסיף יעקב מאמר עשיתי וגו' וזה רגילות הוא לשנות שם התולדה לשם אחר שהוא לפי מעשיו, יתרו נקרא בשם פוטיאל (וארא ו' כ"ד) לפי שפיטם עגלים. עשו נקרא בשם אמורי (אשר לקחתי מיד האמורי, ויחי מ"ח כ"ב) לפי שבאמרי פיו רמה את אביו, ע"ש רש"י ודומים לזה הרבה בכ"ק, ואחרי שהדבר היה רגיל אין כאן תימה אם יעקב יכנה א"ע בשם עשו, דזיל בתר טעמא, למה נקרא אחיו בשם עשו, מלשון עשיה שהיה עשוי ונגמר מתולדה (בעהאארט) ככה יעקב להיותו עושה תמיד מצות אביו יכנה א"ע בשם עשו ג"כ לשון עשי' (טהאָטיגער), ולזה אחרי שאמר יעקב אנכי עשו בכורך, הוסיף לאמר, עשיתי כאשר דברת אלי, יבאר בזה, מה שקראתי א"ע בשם עשו הוא לפי שעשיתי וגו' ולפי מעשי אני נקרא - יתבונן הקורא איך היה יעקב נוצר לשונו להשמר מן השקר, כי בלשון יצחק לעשו לא הזכיר קרא רק לשון אמירה ויעקב הזכיר כאשר דברת: כי הבדל גדול יש בין דבור ואמירה, דבור הוא בכלל, ואמירה הוא בפרט, (כמבואר ויקרא א' א' דבר ואמרת, ובואתחנן ד' י"ג עשרת הדברים) ולשון יצחק לעשו הוא דבר פרטי מפורש באר היטב מה שיש לו לעשות, לכן כינהו הכתוב בלשון אמירה, ואם היתה כוונת יעקב לרמות את אביו להודיעו שעשה הדבר הפרטי, היה לו לבחור בלשון אמירה ולומר עשיתי כאשר אמרת אלי, אבל יעקב איש התמים בחר לשון ערומים, הזכיר לשון דבור שהוא בכלל, להורות שהיה עושה ומקיים בכל

ענינים למלאות רצון אביו, ומלת כאשר האמור כאן איננו כברוב מקומות להורות על ההשתוות והדמיון כמו כאשר צוה ה' את משה, כאשר ידבר איש אל רעהו דתרגומם כמא, אבל כאן יורה מלת כאשר על העת והזמן, כמו כאשר הקריב לבוא מצרימה, כאשר תמו כל הגוי לעבור דתרגומם כד, וכן ישמש מלת כאשר, על פעמים שונים בחלופי זמנים, כמו כאשר ירים משה ידו וכאשר יניח, וזה טעמו כאן, כאשר דברת, כלומר כל פעם ופעם בכל עת ובכל שעה. (זאָ אפט, צו יעדער צייט, יעדעס מאל) - וכן להבדל שבין אמירה לדבור, שהדבור נופל על ענין הגשמי הנעשה בכלי הדבור, תנועת השפתים וחיתוך הלשון שבהם יוציא הדבור, והאמירה נופל על רוחניות הדבור כלומר הכונה המכוונת בו (כמ"ש רש"פ) גם לענין זה היה ראוי שיבחר יעקב לשון אמירה, להורות שקיים כוונת דבורו יציאה לשדה לצוד ציד ולעשות המטעמים, ולא כן עשה יעקב אבל הזכיר לשון דבור, להורות בו שקיים כל היוצא מפי אביו, אף שהוא דבר היותר קטן, כל היוצא מתנועות שפתיו ומחיתוך לשונו, אף שאין המכוון בו דבר גדול, בכלם היה נזהר לעשותם. - והא דאמר קרא ורבקה שומעת בדבר יצחק, כי באמת היא שמעה דברים הכוללים יותר ממה שהזכיר הכתוב בלשון יצחק לעשו, שמעה מה שהודיע יצחק שהעת היא מיוחדת להלל ולשיר, ומוכנת לברכת הטל, כמבואר בפרקי דר"א שהעתקתי למעלה, ולשון אמירה שבכתוב אינו רק הפרט נגד הכלל, לכן אמר בה לשון דבור: ועוד דלשמיעת אוזן לא שייך לשון אמירה שהוא המכוון, רק לשון דבור, שהוא גשמיות, התיבות היוצאות בחיתוך שפתים. ובהודיעה הענין ליעקב הזכירה, שמעתי מדבר לאמר כלומר שמעתי כלל הדברים, ודבור הגשמי, לאמר על הפרטי ועל המכוון. מה שאין כן בעשי', אם היתה כונת יעקב לבד קיום דבר הפרטי שנצטוה עליו כעת, היה לו להזכיר לשון אמירה, להורות על הפרט ועל רוחניות הדבור והמכוון שבצווי אבל הזכיר לשון דבור שיורה על הכלל, ר"ל כל מה ששמע מאביו מיום עמדו על דעתו, לא בלבד צווי דבר שיש בו ענין מכוון, כי אף גם דבור בעלמא כל מה שיצא מתנועות שפתי אביו קיים ועשה. הנה מבואר דמאמר עשיתי וגו' היה ליעקב דבור הכרחי לבאר בו טעם קריאת שמו עשו, שהוא שם לפי מעשיו וטעם אנכי עשו בכורך (איך בין דער טהאָטיגע, דיין פאָרציגליכער) ולזה לא אמר אני עשו בכורך, דבלשון זה היה גוף המדבר נשוא של תואר שלו, והתואר הוא נושאו, והיה העמדת הטעם על עשו בכורך, והיה שולל בזה משיהיה לגוף המדבר שאר תוארים, ובזה היה מוציא שקר מפיו. אבל באומרו אנכי עשו בכורך, בלשון זה גוף המדבר הוא הנושא ובתאר הוא נשואו, והעמדת הטעם על מלת אנכי (לכן אנכי בטעם מפסיק כמו ברוב המקומות) וכשגוף המדבר הוא הנושא,

שולל בזה גופים אחרים משיהיה להם תאר זה, ויבדיל א"ע מאיש אחר, וטעמו, אנכי (לא זולת) הוא עשו זולתי נקרא עשו מצד תולדתו, ואנכי עשו מצד מעשי, כי עשיתי וגו'. יצא לנו מזה, כי לשון יעקב בזה, אף דבהשקפה ראשונה נראה כשקר, המדייק היטב בלשונו כמו שראוי לדייק בלשון אדם גדול, יראה כי לשונו ברור ואמת מכל צד. וחלילה לזרע יעקב לחשדו בדבר שהוא תועבה לפני ה', ככתוב (משלי י"ב:כ"ב) תועבת ה' שפתי שקר. והנביא העיד עליו מפי ה' ואוהב את יעקב, והמתועב אינו אהוב. ומה שהוזכר בפירוש הראב"ע לחשבו למשקר ומכזב, איננו מלשון החכם הראב"ע, כי ידענו מכמה מקומות כי יד אחרים שלטה בפירושיו. ואיש האמת יבחר בדרך האמת ויתן האמת ליעקב. אחר כתבי את הדברים האלה הראני חד ממיודעי שבילקוט ראובני כתוב בזה הלשון: ויאמר לא יעקב יאמר וגו' בא מלאך בדמות עשו ליעקב ויאמר שקרן אתה למה אמרת אנכי עשו בכורך, א"ל שקניתי הבכורה ואמרתי עשיתי כאשר צויתני כמה פעמים. א"ל מה שמך א"ל יעקב א"ל לא יעקב לשון עוקבא יקרא שמך כ"א ישראל השר לאל וראוי לברכה שנאמר שארית ישראל לא יכזב ע"כ. מבואר מזה שבמאמר יעקב עשיתי כאשר דברת, הצדיק א"ע שלא הוציא שקר מפיו במה שקרא א"ע בשם עשו, כי עשו לשון עשיה הוא, והוא באמת עשה תמיד מצות אביו, ולשם עשי' זו יצדק לכנות א"ע בשם עשו (דער טהאָטיגע):

ואכלה מצדי. חטף קמ"ץ לפי שהוא לשון צווי כמו אכול בשמחה לחמך, וכמו זכור ה' לדוד. ואמר זכרה לחסדי דוד (רשב"ם), ובאמת הבדל גדול ביניהם שאותן שבלא ה"א לבסוף הם לשון צווי, ושהן בה"א הם בקשה, כאשר הזכרנו בכמה מקומות:

מצדי. ענינו ממזוני כענין ויקחו האנשים מצידם (יהושע ט':י"ד) שפי' ממזונם, כי יעקב לא היה צד כלל ולא יוציא שקר מפיו (רב"ח). כבר נתבאר כי עיקר הנחת שם צידה הונח על מזון הציידים והולכי דרכים. אבל נעתק אח"כ לקרוא בשם צידה בדרך כלל גם למאכלי בית צידה ברך אברך, צידה שלח להם לשובע, ביום מכרם ציד (נחמיה י"ג ט"ו) כי כל מאכלי אדם לא יושגו כ"א ע"י השתדלות מרובה ותחבולות שונות, דומה למעשה ציד העושה תחבולות שונות עד השיגו את הנצוד. והנה רבקה בדברה אל יעקב לא הזכירה מיציאה לשדה ולצוד שם, רק אמרה הביאה לי ציד והתכוונה בו על מאכל ומזון כללי, ועל כוונה זו אמר יעקב מצידי:

פסוק כ

מה זה מהרת. מדהפסיק מה זה בתביר, וגם לא אמר מהרה מצאת, נ"ל שאין זה שאלה, לדעת איך מצא כ"כ מהרה, אבל הוא מאמר תמהון, מתפלא על מהירות הדבר, ומחזיק

בו טובה אליו על שהשתדל בחריצות למלא מהרה רצון אביו להביא אליו את שאהבה נפשו; מלת מה זה הוא מאמר תמהון, כדרך כל רואה או שומע דבר היוצא מהרגל הטבעו ישתומם לאמר: מה זה ! וכמחזיק טובה על זריזותו בהשתדלות השגת החפץ המבוקש, אמר מהרת למצוא (דוא בעפאֶרדערטעסט דיך צו ערלאנגען), והשיב את אביו שאין להחזיק לו טובה ע"ז, כי לא מהשתדלותו רק מאת ה' היתה נסבה להמציא לידו מהרה:

פסוק כא

ואמשך. אמר יצחק בלבו אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו וזה אמר כי הקרה ה' אלהיך (רש"י) וחשב יצחק כי בעבור היות עשו איש שדה ולבו על הציד אינו מזכיר שם שמים מפחדו שלא יזכירנו במקום שאינו טהור או מבלי כוונה, ונחשב לו זה בעיני אביו ליראת שמים (רמ"ב):

פסוק כב

הקול קול יעקב. שמדבר בלשון רכה ומזכיר שם שמים. ונראה כי היו האחים הללו דומים בקולם, לכן לא פחד יעקב מהיכר הקול (רמב"ן) ומבואר (נצבים למ"ד יו"ד כי תשמע בקול) דעיקר המכוון במלת קול הוא התגלות, המחשבה הנעלמת מתגלה ע"י כלי הדבור (אייסערונג דער געדאנקען):

וימשהו. לא אמר וימששהו כמו וימשש לבן, ממשש בצהרים, כי המחפש ימשש כל כלי וכלי וחוקר ובודק אותו, וכאן לא היה רק תפישה קלה ונגיעת היד לבד, לכן אמר כאן בקל להורות כי מהש"י היתה נסבה שלא עשה בו רק נגיעה קלה כי אם היה ממשמש בחוזק דרך בדיקה היה העור שעל ידיו מתנדנד ונשמט והיתה הערמה נתגלה (רמ"א):

פסוק כג

ויברכהו. נתינת הברכה בפועל לא היתה עד אחר אכילה ונשיקה כמבואר בקרא וכאן לא היה רק הסכמת דעת לברכו. אף שהיה מסתפק מי הוא המתברך אם יעקב אם עשו בכל זה עלתה הסכמת דעתו לברך יהיה המתברך מי שיהיה והודיענו הכתוב בזה שלא היתה הברכה בטעות גמור ושלא מדעת, שאין בברכה כזו ממש ולאו כלום היא, אבל הברכה היתה בכונה שלמה בדעה מסופקת מי הוא המתברך, ואחית יצחק נפשיה לספיקא שתחול הברכה בין שיהי' המתברך עשו כהוכחת הידים בין שיהי' יעקב כהוכחת הקול, וטעם ויקרבהו כטעם ויברך אותו שם (וישלח ל"ב למ"ד) הודה לו על הברכה והסכים עמה, כמ"ש רש"י שם ועמש"ש, ככה כאן ויברכהו הסכים בדעתו לברכו (ענטשלאָסס זיך איהן צו זעגנען):

פסוק כז

ויברכהו. אין לומר שהיו הברכות בלבד אותם שזכר הכתוב ויתן לך אלהים וגו', אלא יעוד הברכות הי' שיהי' המתברך בעל ברית לאלהים מיוחד להנהגת השגחתו ושיהי' הוא יורש את הארץ נחלת ה' וזהו כולו נכלל במ"ש ויברכהו, שהברכה בסתם היא ברכת אברהם, וכמ"ש ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלהים את יצחק בנו, ולא פי' במה ברכו לפי שנסמך על מה שתורה שם ברכה הנאמרת בזרעו של אברהם, וכך אמר יצחק ליעקב ויתן לך את ברכת אברהם, וכן אמרו כאן ויברכהו כולל הברכות הנפשיות הנכבדות אשר נתן אלהי' לאברהם, כאלו אמר ויברכהו, והברכה היא הידועה שבירך ה' לאברהם ושבירך ה' ליצחק אחר מות אביו; אבל בעבור שהטובות הגשמיות צריכות קנין להצלחות האמתיות אם להיותם עוזרים בהגעתה או להסרת המונעים והמטרידים אותה, לכן אחרי שיצחק בירך את בנו בטובות האמתיות שהן ברכת אברהם, הוסיף לברכו עוד בטובות הזמניות שזכר, ולכן אמר בהם בוי"ו העטף ויתן לך אלהי' ר"ל ועוד יתן לך אלהי' הטובות האלה שיזכור. כ"כ המפרשים. ובכל זאת הדבר תמוה שהחזירה התורה הברכה הנפשית שהיא העיקר והתכלית מכוונת מההכנה הגדולה הנעשה בעבורה מרבקה ויעקב; לכן נ"ל שהברכה הנפשית היא נכללת במה שאמר אחריו, ויאמר ראה ריח בני כריח שדה, כי מעשה הצדק והרשע מכונים בכ"ק לדברים הנותנים ריח טוב ולמבאישים את ריחם, ממעשה הצדק אמר ריח לו כלבנון, וממעשה הרשע אמר הבאשתם את ריחנו (ומזה אמר (ויקרא רבה פלמ"ד) מה אתרוג יש בו טעם וריח כך וגו' שיש בהם תורה ומע"ט, מה תמרה אין בה ריח כך וגו' שאין בהם מע"ט, ובמכילתא חדתא (נח כ' ע"א) אמר ג' ריחות עלו לפניו ריח עולתו ריח תפלתו וריח מעשיו, ובמדרש הנעלם (תולדות קל"ד) הדודאים נתנו ריח, מאי ריח כשרון מעשיהם לדעת ולהכיר בוראם, וכן האשכנז קורא לאיש בעל מדות רעות (פערוכטער, רוכלאָז) כלומר איש שריחו פג), כי כמו שריח הטוב הוא מבחינת מעמד הדבר על תקונו ככה מעשה הצדק הוא מצד שלמות האדם לתכליתו, וכמו שהריח הרע הוא מצד הפסד הדבר ותכונתו הטבעי ככה מעשה הרשע הוא קלקול האדם מתכליתו המיועד אליו, ומענין זה הריח המכונה בו מעשה הצדק אמר כאן ראה ריח בני, כלומר, אתה זה בני! בחר לך תכונת הריח, והוא מעשה הצדק; מלת ראה ענין בחירה, כמו ירא פרעה איש נבון כמ"ש רש"י שם. והנה הדברים המריחים הם שנים אם בעצמם אם במקרה, השושנים והפרחים הם נותנים ריחם מצד עצמם וטבעם, אמנם הדברים שאין מטבעם להריח רק קולטים ריח טוב ממקום אחר, ריח זה במקרה אצלו לבד, וכן מעשה הצדק באדם

יוכל להמצא בו על שני דרכים אלה, אם בעצם אם במקרה, והם שני המדרגות שקראם הרמב"ם (בשמנה פרקיו) הכובש והחסיד, כי כל זמן שהאדם עומד בטבעו ראשון ותאות נפשו הטבעית מתעוררת בו בכל יום ורק מצד נפשו המשכלת כובש אותם ומכניעם תחתיו, הנה מעשה צדקותיו אשר יעשה הם אצלו במקרה לבד; ואם כבר הגיע למדרגת החסיד שנעשה אצלו כטבע שנייי לשמוע אל נפשו המשכלת, ואין עוד בנפשו הטבעית נטי' לתאוות החומריות, אז כל מעשה צדקותיו אשר יעשה הם אצלו בעצם, ועז"א בדרך מליצה. ראה ריח בני כריח שדה, כלומר אתה בני! בחר לך תכונת ריח שהוא ריח בעצם כמו ריח השדה שמטבעו ומעצמו הוא נותן ריח טוב, כי על ריח כזה לבד תשרה עליו ברכת ה' והוא ריח הנחוח לה' באמת. - ובחנת ותדע כי בחר יצחק לברך ברכה הנפשית במליצת הריח, כי נתפעלה נפשו מן הריח שבבגדיו החמודות, ונססה רוחו בקרבו לומר לא בריח כזה שהוא ריח מקרה לבד ראוי לו לאדם להתקשט ולהתנאות בו, אבל החיוב להשתדל להשיג הריח העצמו שהוא שלמות הנפשי באמת ומדרגה גבוה שאין למעלה הימנה. ואל תשיבני מנגינת הטעם שמלות ריח בני מחוברות במונח ז"ק, כי דומה לזה בסודם אל תבא נפשי בקהלם אל תחד כבודי, אף שמלת תבא מחובר בנגינה אל נפשי מ"מ בחרו המפרשים לומר שהוא מדבר אל נפשו כלומר את נפשי! בסודם אל תבא, וכן את כבודי! לשון קריאה בקהלם אל תחד, וכן מטרף בני עלית יפרשו אתה בני ! מטרף עלית, ע"ש רש"י רשב"ם ורש"ד (וכן הרע"ס אמר כאן בפי' אתה בני ראה והתבונן שזה הריח הוא כריח שדה). והנה מבואר כי אדה"ר יציר כפיו של הקב"ה נברא בקומתו וצביונו מתוקן בתכלית הכבוד והיקר, שהיה בעדן גן אלהים, ושמש את קונו כאחד מצבאי המרום במרום, כי לא היה יצר לבו אז כיצר כל הבאים אחריו, אשר לבם מצייר את הכחות בדרך רע, ודרך הציור על פי החכמה רחוקה ממנו וקשה עליו, אבל לבדו היה מושל תמיד בציורים טובים ולבו היה נכנע לאדון כל ית' וכל פעולותיו היו כפי שרשי החכמה שנטע בו הקב"ה מצד הפלא, להתנהג כפי פקודת רוח הטובה שנחה עליו, ולא היה מרגיש בהרגש היצר המצייר את הכחות בדרך רע, כי ידיעות טוב ורע היה נעלם ממנו, והציורים הרעים הטבעיים היו נפלאים מדעתו כמבואר כל זה במחברים, הנה אד"הר כל זמן היותו בג"ע היה אצלו לטבע ראשונה מה שיצויר למדרגת החסיד לטבע שנייי שזכרנו; וקרוב לומר כי לענין זה נתכונו רבותינו במ"ש שופריה דיעקב כשופריה דאדה"ר, וזהו כונתם ג"כ במ"ש שנכנס עם יעקב ריח ג"ע שהזכיר רש"י, ודי בזה למבין:

פסוק כח

ומשמני הארץ. המקום השמן יקרא משמן כמו ומשמן בשרו (ישעיהו י"ז:ד') ועל משקל משען מבטח שפ"א הפעל רפה בהם לעולם, כי המ"ם איננו לשמוש כ"א לתיקון השם, ולכן משמני הארץ ענינו מקומות השמנים של הארץ יהיה מושבך (לקמן ל"ט) כמו שפירש"י זו איטלי' של יון, וכן ובמשמני מדינה יבא (דניאל ו' א') כי כל השמות הבאים ע"מ משכב משגב מלון מושב ודומיהם מהשמות נוספי המ"ם בראש ותנועתם האחרונה קמ"ץ או פת"ח או חול"ם יורו על מקום שבו יחול הענין אשר תורה עליו התיבה ההיא, כמו מקום ענינו בית קימה מקום שבו נתעצם ענין הפעולה, מלון בית לינה, מאור בית האור, מבוא בית הביאה, (רוו"ה) דלא כר"שד שחשב משמני לשם מופשט:

ורב דגן. רוב לשון רבוי הוא כמו ורוב ענמותי הפחיד (איוב ד') שטעמו כולם ואם הם רבים כי רוב בלשון הכתוב אינה כמו רוב בלשון חכמים שאמרו רובו ככולו אלא פירושו רבוי (רוו"ה):

פסוק כט

יעבדוך עמים. ברכתיך ברוב דגן ותירוש, לא שאתה תחרוש ותזרע תדוש ותבצור דאם כן תורה ועבודה היכן נעשות, אבל אחרים יהיו לך לעבדים. וכן אמר במכדרשב"י יעבדוך דאינון יעבדון ארעא ויפלחון בחקלא כמה דאת אמר ובני נכר אכריכם וכורמיכם:

אררירך ארור. כל אחד מהם יהיה ארור, וכן ומברכיך ברוך. כל אחד מהם, ואמר לשון יחיד על רבים כדי שיהיה כולם בכלל, שאם ברכם או קללם דרך כלל יתכן שימלטו מהם אחדים, דוגמת אמרם אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בהן חוץ, שהפרטים לא יוקפו מפניו שאין להם תכלית וכשהזכירם בלשון יחיד לא ימלט אחד מהם כי על כל אחד ואחד אמר (רמ"ק):

פסוק ל

ועשו בא מצידו. הי' ראוי לומר בצידו, בבי"ת להורות שהביא מדבר הנצוד, מזה אמרו ברבה שנתעכב מן השמים לצוד שהיו מתירין כפותי צידו והיו מפריחין אותן. א"נ עשיית מטעמי' היו ממקום אחר. ואמרו בפרקי דר"א, רוח הקודש אומרת אל תלחם את לחם רע עין ואל תתאו למטעמותיו:

פסוק לא

יקום אבי. השמיט עשו מלת נא שאמר יעקב, כי הוא לשון תחנה ומתנגד לטבעו העז כנמר, יעקב אמר קום נא שבה מפני שמלת קום יש לה ב' ענינים, אם שיקום אדם על עמדו הפך הישיבה, אם שיכין עצמו למעשה מה, ויעקב אמר לאביו קום נא בענין שני שיזמן עצמו לאכול לא שיקום על רגליו לכן הוסיף מלת שבה שהוא הפך קום נא, למען

יבין אביו ושתהי' ההכנה הזאת בישיבה שיאכל לאטו כדרך כל הארץ, אולם עשו לא חשש אם יאכל יושב או עומד ובלבד שיאכל ויברכהו; וכן אמר יעקב ואכלה מציד ועשו אמר מציד בנו, כי עשו בגאותו היה מדמה בלבו שהוא לבד עיקר זרעו של יצחק ושהוא יירש את ברכת אברהם כי בעשו יקרא ליצחק זרע, ויעקב לא התרומם בכך לכן לא אמר אלא מציד (שד"ל):

פסוק לב

בנך בכורך. ויעקב השמיט מלת בנך, ויתכן מאד, לפי המבואר למעלה שלא היתה מכירה כלל כדעת המפרשים רק מצד שבזה עשו מתחלה את הבכורה זכה בה יעקב כזכי' בהפקר, שעשו מצד טבעו לרדיפת התענוגים לא בזה רק מעלה הנפשית שבבכורה שהיא עבודת ה' בקרבנות, ורק בזה זכה יעקב, אבל מעלה הגשמית שבבכורה לא בזה עשו כפי טבעו ובזה לא זכה יעקב, ונשארה ירושת פי שנים לעשו לכן אמר עשו בנך בכורך, כי לענין בן לאביו הוא בכור והיא ירושת פי שנים. אבל יעקב שלא זכה רק במעלה הנפשית שבבכורה לא בגשמית שבה ואיננו בכור בענין ירושת פי שנים שבתורת בן, לכן השמיט מלת בנך:

פסוק לג

ויחרד יצחק. אם נפרש חרדה זו ענין פחד ורתת ובהלה המזעזע את הגוף (שרעקק) דחוק מאוד. כי היה מסופק מתחלה מי הוא המתברך אם יעקב אם עשו. וכשיתאמת לאדם דבר שהי' מסופק בו עד הנה אין מקום לחרדה גדולה כ"כ. לכן יותר נראה לפרש לשון חרדה כאן ענין פליאה ותמהון (ערשטוינען) כתרגום אונקלס ותוה וכ"ת הסורי וענין תמהון יצחק ופליאותו בזה. כמ"ש הרי"ע, כאשר ראה הזדמנות כל אלו הענינים על כיוון הזמן וצמצומו שלא חסרו ליגע זה בזה כמלא נימא, לכן תמה תמי' גדולה ואמר מי איפוא הוא הצד וגו' ירצה שעדיין איפוא עמי, כמאמרם שנסתר אחר הפתח כאשר פתח אותה עשו לבוא זה נכנס וזה יוצא שנאמר אך יצא יצא. והי' הענין פלא גדול בעיניו שיצוד יעקב ציד ויביא ויאכל מכל לשובע נפשו ויברכהו כאשר עם לבבו בטרם יבא עשו לכן גזר כי מאת ה' היתה לו להסב הברכה אליו, ע"כ. ועל כונה זו נ"ל לפרש לשון מי איפוא וגו' ענין מעלה וחשיבות, כלשון שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה מי פעל ועשה קורא הדורות, מי זאת הנשקפה כמו שחר, מי מלל לאברהם היניקה וגו' שהוא לרש"י לשון שבח וחשיבות כלומר ראו מי הוא וכמה הוא גדול. כן הכא, מי איפוא וגו' כלומר הביטו נא וראו גדול מעלת זה האיש אשר הצליח ה' דרכו בדרך פלא, שלא בא עשו בהיותי אוכל המטעמים ולא בעת הברכה כי אילו בא אז הי' מערער ומערבב הדבר כלו. ובאמת מהשם היתה נסבה שיעשה הדבר בצמצום גדול, דכאשר כלה הברכה ויצא

יעקב בזו הרגע בא זה. "הוא הצד ציד" הוא שאינו מלומד בעניני צידה מיהר להקדים את עשו היודע בטיב עניני צידה - ויבא לי; הבאתו המטעמים גם זה נעשה בהמשכת זמן, כמה בחינות בשאלות ובמשמושים ובנשיקות - "ואוכל מכל" אף שאני זקן נעדר התאוה בלתי להוט אחר התענוגים, לא הנחתי מלטעום מכל המטעמים שהביא. וכל זה הצידה ותיקון המטעמים והאכילה נעשה בהמשכת זמן הרבה זה אחר זה כסדר - ואברכהו, גם היה לי שעה מכוונת לברכהו כאשר היה עם לבבי. ולא נולד בכל שהיות אלה בטול מצד ביאת עשו. כל אלה הם מופתים ברורים להיות הדבר גזור מבעל המסבות ית' למעלת יעקב, להורות כי הוא הוא המיועד והראוי לקבלת הברכה. ועל פליאות הזדמנות הדבר על דרך זה אמר קרא ויחרד חרדה גדולה שהתפלא פלא גדול הנעשה בדבר זה. ולמ"ש (מקץ מ"ג י"א) דמלת איפוא פירושו אין כאן (ניכט דא) יהיה טעם מי איפוא מי זה שאיננו פה (דער אונאנווועזענדע) כלומר כמה גדול וחשוב הוא זה שהלך בזו הרגע מלפני:

מי איפוא. ערש"י, והרע"ם כתב מלת איפה בה"א משמשת במקום איה כמו איפה הם רועים, אמנם איפא עם אל"ף בסוף משמשת במקום א"כ, וטעמו כאן א"כ שאתה עשו מי היה זה שהביא לי ציד וכן ולכה איפוא מה אעשה, טעמו א"כ מה אעשה לך, מה היא הברכה שתועיל לך:

גם ברוך יהיה. מלת גם ענינו לתוספת, ופירושו לפי שאמר ואברכהו, שלא היתה מכוונת אליו הברכה שהיתה שלא מדעתו. לכן עתה שהכיר אותו מי הוא, אמר גם ברוך יהיה כלומר אברך אותו בכונה ודעת, כ"כ המפרשים, אמנם על כונה זה היה ראוי להקדים מלת יהיה למלת ברוך, כמו שידענו מסדוד לשונות חיים תפשום תפשום חיים, ומלת גם מיותר לגמרי, לכן נ"ל לפרש, כמ"ש (נח יו"ד כ"א) ולשם יולד גם הוא. דמלת גם יפורש לתואר השם ויורה על תוספת ורבוי מעלה שישנו בדבר, וטעם גם, יתרון מעלה, כמו כן הכא, גם ברוך טעמו ברכה מעליתית והמשובחת מאד תחול עליו. (גראָססארטיג געזעגנעט) לא ברכה פשוטה והדיוטית, כ"א ברכה ביתרון מעלה, והמקף המחבר מלת גם עם ברוך יורה על כינה זו:

פסוק לה

במרמה. פי' הראב"ע שהוציא שקר מפיו לומר ע"ע אנכי עשו בכורך וזה יקרא מרמה, ואין זה נכון כי חלילה לנו לחשוד אבינו יצחק ולהאשים נפשו בעון חמור לדבר לה"ר ולגנות שום אדם אף שהוא אמת, וגם התורה לא תודיענו כזאת מאבותינו הקדושים, וכי ללמוד מהם לדבר בגנות חבירו חלילה, ושפיר ת"א ויב"ע במרמה בחוכמא, וכפירש"י,

כי באמת שם מרמה נרדף עם שם ערמה שמשמשים לרע ולטוב, להרגו בערמה לרע (הינטערליסט), לתת לפתאים ערמה (פאָרזיכט) לטוב, אני חכמה שכנתי ערמה, כן שם מרמה ישמש כאן לטוב, כי מעשה יעקב בזה חשבו גם יצחק לזריזות גדולה, ולזה לא כעס עליו ואדרבה אמר גם ברוך יהיה. ואם נתבונן על עיקר הנחת שם מרמה לא נמצאנו על התחבולה שהיא לרעה דוקא, כי עיקר שרשו לרש"פ שתי אותיות רם, שהוראתו גבהות הדבר בערך אל הזולת הפך השפלות, ומזה הושאל פעל רמה להוראת הזריקה כמו רמה בים, רמת לחי, רומי קשת, והוא מונח על אופן הזריקה כשמתכונים לזרוק הדבר לרום כדי שיפול יותר בכובד למטה, ואז יהיה לו הירי' כצורת קשת שעי"כ נקרא התולע שאין לו רגלים לנתר על הארץ רימה, כמו ורמה לא היתה בו, ע"ש אופן תנועתו שכשהוא רוצה לצוד ממקום למקום הוא מתאמץ על טבעיותיו הפנימיים שהם כלי תנועתו ומשליך עצמו ממקומו שבזה האופן הוא עושה קשת בקפיצתו; ומהרכבת כל אלה הענינים יהיה ענין הרמיה המרמה והתרמות שהם הבאת האדם את ענינו ברוממת על ענין זולתו ע"י תחבולה וזריקה והשלכה, כענין שיאמר להתגולל עלינו ולהתנפל עלינו; הנה מבואר גם לפי יסוד עיקר הוראתו שנוכל לשמשו בין לרעה, והוא העלמת תחבולה שלא יבינם זולתו טרם צאתם לפועל להרע לאחרים, בין לטובה המעלים תחבולותיו לטובת עצמו שלא יגיע לו בדרכו הטוב הפסד ולא לרעת זולתו, כענין חכמת ערום הבין דרכו, ויהיה תרגום מרמה (איבערלעגונג). ובאמת השתדלות יעקב בזה לא היתה לרעת עשו, בין שתהיה הברכה להצלחה נפשית בין להצלחה זמנית, כי הצלחות נפשיות לא היו ראויות בעיני עשו לכלום, בבזותו תחלה את הבכורה שהיא העבודה המכשרת את האדם להצלחות נפשיות, ולאיש אשר אלה לו שהצלחות נפשיות בזויות בעיניו גם הצלחות זמניות אינם כ"א לרעתו ולרעת אחרים, כמאמר פן אשבע וכחשתי ותפשתי שם אלהי, ואם מצד המקבל אין כאן מרמה אף כי מצד הנותן, כי אם היה נודע ליצחק שהמקבל אינו ראוי לברכתו לא היה עולה דעתו להשפיע עליו טובה מאומה, וכל אשר דיבר יעקב ליצחק לא היה רק לישנא דמשתמע לתרי אנפי, לבלי צער את אביו, ולבלי נתון לפני עור את המכשול לתת ברכה לאיש אשר נפשו תשנאנו אם היה נודע לו ממעשיו המקולקלים, והיה מקלל חלקו בזה ובבא. ומצאנו לשון מרמה מבואר גם לטוב ולמעלה גדולה, קראתי למאהבי המה רמוני (איכה א':י"ט) ואיתא עליה התם ברבה, בנביאי אמת קרא משתעי שהיו מאהבין אותי להקב"ה, המה רמוני שהיו מרמין בי ואומרים לי הפרישו תרומות ומעשרות, וכי יש תרומות ומעשרות בבבל אלא בשביל לאהבני להקב"ה ע"כ, ובמכדרשב"י (קמ"ה ב') אני חכמה שכנתי ערמה ודעת מזמות

אמצא, אני חכמה דא כ"י, שכנתי ערמה דא יעקב דאיהו חכים, ודעת מזמות אמצא דא יצחק, דהוה ליה דעת מזמות לברכא ליה לעשו ובגין דחכמה אשתתף בהדיה דיעקב דאיהו ערמה, ודעת מזמות אמצא דאתברך יעקב מאבוי ושארו עליה כל אינין ברכאן. הנה מבואר, דלשון מרמה שאמר יצחק ענינו חכמה כתרגום אונקלס ויב"ע ואם תפרשהו כראב"ע ענין מרמה ממש אתה מרשיע את הצדיק ותשפיל את כבוד יצחק אבינו שהיה עולה תמימה ותחשבהו לאחד הנבלים השקועים בטומאת שפתים וישלחו לשונם לדבר לשון הרע שהוא מן החמורות ודומה לע"ז ג"ע ושפ"ד. ולבד זה לפירושו היה האב הנעקד נכשל בלשונו להיות בו משלח מדנים בין אחים שעליו נאמר (משלי ו׳:ט״ז) שש הנה שנא ה' ושבע תועבת נפשו וגו' ומשלח מדנים בין אחים, חלילה לזרע ישראל לחטוא ולחשוב כאלה באבות העולם האהובים בעיני המקום:

פסוק לו

ויעקבני זה פעמים. אין נראה שיעיז פניו כ"כ לגנות את הבן בפני אביו ולכנותו בשם איש מרמה, לכן נ"ל כי שרש עקב יורה ג"כ לשון עכוב ומניעה הרגיל מאד בדברי רבותינו (צוריקקהאלטען, העממען), כמו ולא יעקבון כי ישמע קולו (איוב ל"ז), חרפו עקבות משיחך (תהלים פ"ט), ר"ל עכובו ומניעת ביאתו, ומזה הענין נאמר לדעתי על יעקב (הושע י"ב), בבטן עקב את אחיו, ר"ל רצה למנוע ולעכב יציאת אחיו ראשון ע"י אחיזתו בעקבו ולזה נקרא בשם יעקב, ויש א"כ בשם זה הוראה כפולה, ענין אחורי הרגל (פערזע), וכן ענין העכוב והמניעה; ואמר עשו הכי קרא שמו יעקב תמונה עתידית להורות על התמידות, שיהיה תמיד כן דרכו וטבעו למנוע ולעכב אותי בכל עניני, הנה זה מנעני ועכבני פעמים, לבלי יחול עלי שם הנכבד להקרא בכור ולבל תחול עלי גם ברכת אבי:

את בכורתי לקח. העז איש הרשע לשקר בפני אביו לאמר בכורתי לקח דבאמת לא לקחה יעקב ממנו במקח וממכר וכדומה, כי רק מצד בזותו את הבכורה נעשה כהפקר, ויעקב זכה בה כזוכה בדבר הפקר, כמבואר אצל ויעקב נתן לעשו:

פסוק לז

ואת כל אחיו. טעם רביע שבאחיו מלמד ששלש תיבות אלה משמשות פנים ואחור, גביר שמתיו לך ואת כל אחיו פי' לך ולכל אחיו, ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים, שאם היו מחוברים אל נתתי לו היה הרביע או טעם ז"ק במלת לך; דוגמא לזה בישעיה, תפתח ארץ ויפרו ישע וצדקה תצמיח יחד, הרביע שבישע מלמד כי הוא מחובר לפניו ולאחריו, תפתח ארץ ויפרו ישע וצדקה, ישע וצדקה תצמיח יחד (רל"ש):

ודגן ותירש סמכתיו. כאן מבואר כי הטובות הזמניות שמבוארים בברכת יצחק לא היה ממנו עיקר הברכה, כי העיקר כלל במלת ויברכהו בסתם, או במלת ראה ריח בני כמבואר שם, אבל הטובות הזמניות שהזכיר אינם עצם הטוב רק אמצעיים להשיגו השלמות הנפשי ועוזרות להם, כי מי שיעדרו ממנו שפע טובות המדומות, קשה לו לקיים רובי המצות, כצדקה וגמילות חסדים תרומות ומעשרות, וגם שאר המצות כמעט נמנעים ממני בהיותו מוכה ממקרי הזמן ופגעיו, כמאמרם עניות מעבירין את האדם על דעתו ועל דעת קונו, וקשה מאוד להשיגו שלמות הנפשי אם לא יושלמו לו עניני החסרונות מצרכי הזמן ושלמות מזגו ובריאותו, לכן אמר ודגן ותירוש סמכתיו, כי אלה אינם עצם הברכה, רק סומכות ועוזרות אל ההצלחה הנפשיות האמתית (בית דוד) והוא דקדוק נכון:

ולכה אפוא. איה איפוא אבקש מה לעשות לך (רש"י) ולמ"ש (מקץ מ"ג י"א) אם כן אפוא זאת עשו, דמלת אפוא פירושו אין כאן (ניכט דא) טעמו כאן, אחר שברכתי את יעקב בכל הדברים, לך אפוא, כלומר אין כאן לך עוד (איזט ניכטס דא פיר דיך) ובזה נשלם מאמר אחד לכן נקוד אפוא בטעם ז"ק, והוסיף עוד מה אעשה בני, כלומר אחר שלא נשאר אחר ברכת יעקב, מה בידי לעשות:

פסוק לט

הנה משמני. ע"ד הפשט מסתבר דברי הרמ"ק, כלומר הנה הברכה אשר ברכתי לאחיך היה מטל השמים ומשמני הארץ, ומאחר שאתה תעבדנו ותהיה ארצך בשכונתו שהרי ארץ אדום היתה סמוכה לארץ ישראל הנה עכ"פ משפע ברכת ארצו תבורך גם ארצך לכן לא אמר ויתן לך האלהים וגו' רק הנה משמני הארץ, ועל חרבך תחיה ואת אחיך תעבוד כלומר שלא תעבוד את אחיך בעבודה בזוי', רק תהיה לוחם מלחמותיו ותהיה המוציא והמביא, וכן באמת היה אדום עבדים לרוב מלכי ישראל בבית א' וב':

משמני הארץ יהיה מושבך. שיעור המאמר במקום משמני הארץ יהיה מושבך (כי משמני שם מופשט) ומטל השמים מעל ירד לך; או שמוסב על יהיה מושבך, ושיעורו במקום שירד טל שמים יהיה מושבך (רש"ד בביאורו) הוסיף תיבות להשלים בם חסרון לשון המקרא, והרע"ס אמר מטל השמים מעל ועל חרבך תחיה, שתחיה מטל השמים ולא תצטרך כ"כ למטר, ותחיה ג"כ על חרבך, הדביק פסוקים הנפרדים זה מזה, גם מלת מושבך קשה לפרשו על מקום ישובו (וואָהנזיטץ) דבאמת מקום מושבו שבהר שעיר אינו ארץ שמנה אבל הר שעיר הוא שמם, כמו שהעיר הרי"א, לכן נ"ל דמושבך הוא מלשון בשובה ונחת תושעון (ישעיהו ל׳:ט״ו) משובת פתים תהרגם (משלי א׳:ל״ב)

להשיב נפש (איכה א׳:י״א) שענינם מלאת המבוקש שבזה דעת האדם מתישבת, כי בעוד שהאדם משתוקק להשיג דבר, רצונו וחפצו הפנימי הוא בתנועה וטלטול, וכשהגיע אל מבוקשו דעתו מתישבת בו והוא במנוחה ומרגוע, ומזה וישבה עוד ירושלים (זכריה י״ב י״ד) שטעמו תהיה במנוחה והשקטה במלאת חפצה ורצונה, וכתרגם שם ותתב ותצלח, וטעם משמני הארץ יהיה מושבך, שמנונית הארץ ישיגו לך מנוחה והשקטה לישב דעתך במלאת מבוקשך (דיינע בעפריעדיגונג) וכן מטל השמים יהיה מושבך, אף שהגשמים נמנעים מלירד בארצך, הטל יבוא בשפע במקומו, ומסבתו לא תהיה נמנע מלהשיג כל אשר תאוה נפשך ליתובי דעתך:

פסוק מ

והיה כאשר תריד. נ״ל שהוא מלשון רדה הדבש (שופטים י׳), שפי׳ לרש״י הפרשת דבר והבדלתו ממקום חבורו (אבזאָנדערן), וכן רדנו לא נבוא עוד אליך (ירמיהו ב׳:ל״א), כלומר נבדלנו ונתרחקנו ממך (ע״ש רש״י), והוא ענין רדיית הפת שבלשון התלמודיים, שמפרישין אותו ממקום חבורן בתנור; וטעם כאשר תריד ופרקת, כאשר תפרוש עצמך מיעקב ותרחק ממנו אז אינך משועבד אליו עוד. נגד מה שגזר עליו תחלה ואת אחיך תעבד, ביאר לו כאן שאין המכוון בו להיות עבדו לעולם עד שלא יהיה בו כח להמלט ממנו, ובכל מקום מושבו יהיה נכנע תחתיו, אבל לא יהיה לו עבד רק כל עת התחברותו עמו וכל זמן שידור בשכונתו, אבל כשירצה להתרחק ממנו ולעקור מקום דירתו לארץ אחרת אז פסק עול שעבודו. ובאמת נאמר מעשו (וישלח ל״ו) ויקח עשו וגו' וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו, שפירש ממנו לבלי היות אתו בארץ כנען, ובהפרדם איש מאחיו תתבטל השנאה. ורש״י פי׳ תריד לשון צער, כלומר כשיעברו ישראל על התורה ויהיה לך פתחון פה להצטער. וכתב עליו הרא״ש זה רחוק מן הפשט, ועוד עשו בין יקיימו התורה בין לא יקיימוה יצטער, ובכתוב לא התנה רק כשיצטער. והוא פי׳ תריד תרצה, וכן הוא בלשון ערבי, וטעמו כאשר תרצה ללכת בדרכי ה׳ תפרוק עולו:

פסוק מא

אשר ברכו אביו. היל״ל על הברכה אשר נלקחה ממנו וכדומה מן הלשונות שיורו התרעמו על העדרו מברכת אביו, דבאמת רשע הזה לא היה חושש כלל על ברכת אביו ולא היה מקוה שום תועלת מברכתו, ובכיתו וצעקתו לא היה רק לעיני אביו לרמותו כדרכו תמיד, אבל המשטמה על יעקב לא היתה רק על השתדלותו להשיג את גבולו ולקבל הברכה:

פסוק מב

מתנחם לך. ערש"י, והרמב"ן אמר ופשוטו מתנחם בך, וכן כי בוחר אתה לבן ישי (ש"א א' כ') או פרושו מתנחם עליך כמו וישאלו אנשי המקום לאשתו, וכמו ויפול לאפיו, ואונקלס תרגום כמן לך, אורב לך, נראה מדעתו שטעם מתנחם לך שמראה עצמו לך מנוחם על ענין הברכות וכאילו אינו מקפיד בהן, והוא מארב כדי שלא תשתמר ממנו ותרגם הענין אל הלשון, ולולי דבריהם הייתי מפרש מתנחם לשון מתפאר ומתהלל (פראהלט זיך) כי מסדרי התפלות שמשו לשון נחמה לענין זה, כי סדרו בקדיש ברכתא תשבחתא ונחמתא, הנה כללו לשון נחמה בעניני שבח ותהלה, והחכם האמתי מהר"ש פלעסנר הראה דוגמתו בלשון ערבי:

פסוק מה

עד שוב אף אחיך. ימים אחדים תשב שם עד כי תשוב החמה הקשה שנמשכה ימים אחדים אחר המעשה, ואחר הנחת החמה הקשה תתעכב עוד עד שוב גם האף הקל מהחמה הנמשך לפעמים ימים רבים, וכשאראה כי גם אפו שב ממך אז אשלח ולקחתיך:

גם שניכם. ענינו לתוספת, כל אחד לרבות על חברו, וכן גם אנחנו גם אתה, כ"כ המפרשים, ולמ"ש (בנח בולשם ילד גם הוא) שמלת גם הוא לפעמים כשם דבר, והוראתו מעלה וחשיבות, יתכן שתדבר כאן מיצחק בעלה ויעקב בנה, אשר תלה עשו הריגת יעקב במיתת יצחק, כמ"ש יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה, ועל אבדת שניהם המעולים והחשובים חששה (דיא פארציגליכען ביידען) לאמר גם שניכם:

פרק כח

פסוק יא

ויקח מאבני המקום. לדעת מפרשי הפשט טעמו אבן אחת מאבני המקום, ורוו"ה השיב עליהם כי מלבד שהיה לו לכתוב לפירושם ויקח אבן וישם מראשותיו דוגמת ויקחו אבן וישימו תחתיו (שמות י"ז:י"ב), גם תיבת מראשותיו לא יסבול פירושם כלל, שלפי דעתם מראשותיו תאר אל הכסת או אל כל דבר הנתון מתחת לראש להניח הראש עליו, והמעיין בכתובים ימצא שאין זאת מענינו, אבל הוא שם תאר נופל על הדברים הנתונים סביבות הראש לא תחתיו, והעד ויקח דוד את החנית ואת צפחת המים מראשותי שאול (שמואל א כ"ו:י"ב), את חנית המלך ואת צפחת המים אשר מראשותיו (שם), היתכן שהניח שאול את ראשו על החנית וצפחת המים, ועוד כתיב גבי אליהו (מלכים א י"ט:ו') ויבט והנה מראשותיו עגת רצפים וצפחת מים ויאכל וישת, מכל זה נראה ברור כי טעם מראשותיו הדברים הנתונים סביבות הראש, לכן הנכון כדעת רבותינו שלקח רבים מאבני המקום ועשאן כמין מרזב סביב לראשו מפני חיות רעות (ערש"י), ומטעם זה

לא תמצא מראשותיו כ"א בלשון רבים לעולם (מהיחיד שלא נמצא מְרַאֲשֹׁת), ונראה כי כמוהו מרגלותיו (מֵרַגְלֹת) מה שסביב הרגלים, ולדעת המפרשים מראשותיו מה שתחת הראש א"כ גם טעם מרגלותיו מה שתחת הרגלים, א"כ מה טעם גלוי מרגלותיו האמור ברות ולא היה שם גלוי, גם מה שאמר בדניאל (יו"ד) ומרגלותיו כעין נחשת קלל, נראה שטעמו מה שסביב לרגליו ודלא כראב"ע שם. וכ"א במכדרשב"י (קמ"ז ב') מאי מראשותיו אי תימא כמאן דשוי תחות רישיה לא, אלא מראשותיו לארבע סטרין דעלמא. אמנם במדרש הנעלם דעת ר' אלעזר ב"ע כמפרשי הפשט, מאבני, אחת מאבני המקום. וכן אר"י שם אבן אחת ממש היתה, משמע דכתיב מאבני ולא אבני כד"א לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אחת מהן:

פסוק יג

נצב עליו. לשון עמידה ונציבה לא ישמשו דוקא על העמידה בזקיפת קומה הפך השכיבה והישיבה, אבל ישמש גם על מעמד התעלותי (בייאשטאנד), בין תועלת השירות והשמוש, כמו ועמדה לפני המלך (מלכים א א':ב'), היו עומדים לפני שלמה (שם יו"ד), והוא עומד עליהם דאברהם, שכולם תועליות השירות והשמוש, בין תועליות העזר והישועה, יעמוד לימין אביון, אף חכמתי עמדה לי, שענינם תועלת העזר והישועה, וכן לשון נציבה ישמש גם למעמד התועלותי, הנער הנצב על הקוצרים (רות ב':ו'), שהוא לתועלת סדור ענין הקצירה, שיתעסק כ"א בריחוק הראוי מחברו כדי שלא ידחוק איש את אחיו ותתבטל המלאכה, וכדומה מן תועליות המשגיח על עושי המלאכה, וכן ושמואל עומד נצב עליהם (שמואל א י"ט:כ') הוא ג"כ עמידה לתועלת הלמודיים הנצרכים להשגת הנבואה, לכן ת"י שמואל קאים מליף עלויהון, ולכן ישמש שורש נציב על פקידי המדינה אשר עינם תמיד בהשגחת התועליות והרחקת ההפסד והנזק למדינה (לאנדשטאֶנדע), כמו שנים עשר נציבים (מלכים א ד':ז'); ויעקב שהיה כעת נדחה מפני עשו אחיו, וגם נלקחו ממנו כל נכסיו, כפי שקבלו רז"ל ובס' הישר, והיה נפרד מאבותיו, מתרחק מקדושת א"י להתנודד לח"ל, שאין ספק שכל אלה היו מצערות את לבבו, ונראה לו במראה הנבואה מאת ה' שהמקום יהיה בעזרתו וישמרנו בכל אשר ילך וכדומה מן ההבטחות הטובות זמניות ונצחיות כמוזכר במאמר הש"י אליו, לכן אמר מקודם בדרך כלל והנה ה' נצב עליו כלומר המקום ב"ה עומד לימין עזרתו, ולפי"ז מ"ש רש"י נצב עליו לשמרו, אין מלת לשמרו תוספת על לשון המקרא, אבל הוא נכלל בלשון נצב שהוראתו מעמד התועלותי, ומלת עליו אינו שב על הסולם כ"א על יעקב וכדאיתא במדרש. ויתורגם נצב עליו (שטאנד איהם בייא), ואונקלס ויב"ע שתרגמו נצב מעתד,

יראה שהוא מן ועתדה בשדה לך (משלי כ״ד:כ״ז), שענינו הכנה וזמון לסדר הכל כראוי (בערייטען, אָרדנען), וכן כאן נצב עליו ה' היה מוכן ומזומן לפניו לסדר כל ענייניו לטובתו (פּערְאָרדענטע איבער איהן), והכל הולך אל כוונה אחת להרחיק ההגשמה, והמתרגמו כמו אנכי נצב על עין המים, מגשם את הבלתי ראוי להגשימו:

שכב עליה. כמו שוכב בקרבה או בתוכה, כי יש על במקום בתוך, כל העובר על הפקודים, נהפך עלי לבי, שהוא כמו נהפך לבי בקרבי (איכה א׳:כ׳), אמנם אמר עליה להורות בכוונה שניה על הדרש שהזכיר רש"י:

פסוק יד

כעפר הארץ. אונקלס ויב"ע תרגמו סגיאין כעפרא דארעא, לדבריהם תהיה ההבטחה בזה דרך גוזמא לבד כענין שנאמר בצורות בשמים, כי א"א להיותם כעפר הארץ ברבוים הלא כל איש יש לו עכ"פ צורך לארבע אמות בארץ למעמדו ולמצבו, א"כ אינו אלא הפלגה בעלמא. אמנם הארץ לעולם עומדת בקיומה ואינה נפסדת, וז"ל (בראשית רבה) מה עפר הארץ מבלה את כל כלי מתכות והוא קיים לעולם כך בניך מבלים את כל העולם והם קיימים לעולם, ובמכדרשב"י (משפטים ק"ה) והיה זרעך כעפר הארץ מה ההוא עפר עלמא מתברך בגיניה אף הכי והתברכו בזרעך כל גויי הארץ, ע"כ. המשילום לעפר הארץ לענין תכלית היוצא מן האדמה אל כל יושבי ארץ להחיותם חיות הגשמי בצאצאיה ופרחיה ככה יצא מהם תועלת כללי להחיותם חיות הרוחני להכירם אלוה האמתי, (עמ"ש בלך לך בפ' למנות את עפר הארץ):

פסוק טו

אכן. מתורגם בקושטא, ולרשב"ם הוא מורכב משתי מלות אך כן, וטעמו איננו כמו שהייתי סובר אך כן הוא. ול"נ עיקר המלה הוא כן שענינו אמת, כמו כן בנות צלפחד דוברות, כן באו אלי האנשים דתרגומו בקושטא והאל"ף מחוברת למלה להורות על המ"ב, ודומה למלת אפונה (תהלים פ"ח) שהיא גזורה ממלת פן, והאל"ף היא למ"ב, שטעמו אני מסתפק תמיד פן יקרני כך וכך (איך פערצווייפלע), ע"ש ר"ש ב"מ, ככה מלת אכן עיקר המלה כן והאל"ף למ"ב מאותיות אית"ן וטעמו אני מאמת (איך פערגעוויעסערע, האלטע פיר וואהר):

פסוק טז

יש ה' במקום הזה. כבוד שכינתו נראה במקום זה אל הראויים אליו, כי מקום נבחר יש לגלוי שכינה, כמ"ש והיה המקום אשר יבחר ה' בו לשכן שמו שם, ואם הייתי יודע שהוא מקום קדוש כזה לא ישנתי, כ"כ המפרשים, וכבר טען הרא"ש ע"ז, כי איך יתחרט על השכיבה, שהרי הכתוב מעיד שנמשכה לו ברכה משכבו שם, והנבואה אמרה הארץ

אשר אתה שוכב עליה. ומלבד זה מוכח מסדור מלות המאמר שאינו מדבר מקדושת המקום, דא"כ היה לו להקדים המקום להשם ולומר "במקום הזה יש ה'", ואז היה מורה על מקום זולת מקום, כי עיקר כוונת האומר נודע ע"י סדר התיבות במאמרו, כענין תפשום חיים חיים תפשום וכמבואר באחרי מות בוכסהו בעפר, ומדהקדים "יש ה'" מבואר שזה הוא העיקר המכוון ממנו. לכן נ"ל אף שהיתה מציאות ה' נודע אליו בקבלה מאבותיו, וגם בלי ספק היה לו בענין נשגב זה ידיעות מושכליות, בכל זאת כשזכה פעם ראשונה למראה נבואה זו שנתגלתה השכינה ולומר אליו, "אני ה'" שנתאמתה לו מציאות האמתי במראה, שהיא בלי ספק מעלה יתירה לבלי תכלית על קבלתו וידיעתו הקודמת לו בזה, הנה מרוב חבה היתרה שנודעת לו ענין נכבד זה, הסיח דעתו מכל ההבטחות הגדולות שהובטח עליהם בה, ובשמחה גדולה התפלא לאמר "אכן יש ה' במקום הזה", ירצה נתאמת אצלי בהשגה נפלאה מציאות ה' במקום זה (דאס דאזיין גאָטטעס איזט מיר געוויסס געווארדען אן דיעזעם אָרטע): ואחר שמתנאי הנבואה שאינה חלה רקעל חכם גדול בחכמה כשנכנס לפרדס ונמשך באותן הענינים הגדולים הרחוקים ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג (ע' רמב"ם יסודי התורה פ"ה ובשביעי לח' פרקיו), ואין ספק שנתעלה יעקב אבינו אל השגות הנכבדות האלה בבית אביו ובבית מדרשו של שם ועבר, עד שמצדה לא היתה לו מחיצה המבדלת אותו מן הנבואה, בכל זאת מדרך הולכי תמים להקטין מעלתם, לכן נדמה בעיניו שחסרים לו עוד מדעות שכליות, עד שמצד חסרון ידיעתו בהם עדן אינו ראוי לנבואה לכן אמר ואנכי לא ידעתי (נאָך מאנגעלט עס מיר אן וויסענשאפטען), ירצה עדיין לא הגעתי אל הידיעות הראוית למעלה זו. ויש בלשון ידע ענין הכרה והשגה, כי המשיג דבר ידע אותו, כמ"ש (ש"א ג') ושמואל טרם ידע את ה' דתרגומו לא אלף למידע אולפן מן קדם ה'. ובמכדרשב"י כאן, ואנכי לא ידעתי אמר וכי כל האי אתגלי לי ולא אסתכלת למנדע אנכי ולמיעל תחות גדפא דשכינתא למהוי שלים, והדברים קרובים למ"ש, ותיבת יש עיקר הנחתו לקיום מציאות ענין מה, הפך ממלת אין שהוראתו שלילה מוחלטת, ועיקר מלת יש היא לשם דבר (כמ"ש במכלל יש) ואע"פ שהוא שם פעמים פירושו בענין הן, ולפעמים יוסיפו אל"ף בראשו ואמרו איש, והוא שם דבר נופל על כל עצמי נמצא, כמו ויתן איש בתרו, ועיקר יסודו יש, וכן בעל המסורת מונה ג' איש דסבורין יש, אם אש להמין (ש"ב י"ד) האש בית רשע (מיכה ו') איש רעים להתרועע (משלי י"ח) ובלשון ארמי לעולם אית בתוספת אל"ף בראש תמורת יש שבלשון עברי:

פסוק יז

ויירא. לדעתי אין זה דומה למה שאמר (לקמן ל"ג ל"ח) ויירא יעקב שהוא יראת העונש ופורעניות, כי מה לו לירא הלא הובטח מפי הנבואה בכל הטובות הגדולות האלה, אבל לשון ויירא כאן הוא יראת הכבוד והרוממות (עהרפורכט), כענין וממקדשי תיראו, שאין הכוונה בו יראת הנזק אבל היראה לבלי פגוע בכבודו ובערכו; כי מדרגות רבות ישנן ביראת ה' כפי כח בינת האדם וכפי כח מעלת השכליות שבו, ויבדלו בה בני אדם בין רב למעט, כמו שנאמר על עובדיהו היה ירא את ה' מאד (מלכים א י"ח:ג') ויירא את אלהים מרבים, וכן יעקב אף שהיה לו עד הנה ג"כ ציור יראת ה', והיה ירא את האלהים באורח השכל והקבלה, הנה כעת זכה למעלה גדולה ויקרה מאד בענין יראת ה', כי נתגלה לו במראה ציורי כבוד אל וגדלו בהרגש הדעת ע"ד האמת כאלו הוא עומד לפני ה', ונדמה לו יראת ה' ליראת מלך המוטלת על האדם העומד לפניו, שעיניו רואות את המלך ולבו יירא יראת הכבוד והרוממות:

מה נורא. אחר שמצד ענותנותו היה קטן בעיניו להחזיק עצמו אינו ראוי לנבואה, לכן גמר בדעתו שמצד עצמו לא זכה לכך רק מצד קדושת המקום, ויגזור ויאמר "מה נורא המקום הזה", ר"ל המקום הזה מצד קדושתו מוכנת להופיע בו אור הנבואה אף למי שאינם ראויים אלי' כ"כ, מלת מה נורא מענין אור נר ומנורה כמבואר בבשלח בנורא תהלות, יעו"ש. (ערלייכטעט, ליכטפערברייטענד), ובמכדרשב"י (יתרו ע"ט) מאי קא חמא דקאמר דאיהו נורא, חמא שלימו דמהימנותא קדישא דהוה שכיח בההוא אתר כגוונא דלעילא ובכל אתר דהוי שלימותא שכיח אקרי נורא, ע"ש:

בית אלהים. ר"ל המקום הזה יש בו קדושה, שמצדו יוכן האדם לקבל בדעתו ענינים אלקיים (היער איזט ניכטס אנדערס אלס עמפפאָנגליכקייט פיר גאָטט), דעת האדם מתקדשת בו להיות פנויה למעלה ולהסתכל בחכמתו של הקב"ה ולדעת גדלו ותפארתו:

וזה שער השמים. ר"ל בזה המקום יוכשר האדם בשקול ואומדן דעת להעריך דבר אל דבר לשער ולהבין באותן צורות הקדושות הטהורות השמימות (היער איזט ערוואָגונג איבער היממלישעס), ובידיעות שאחר הטבע (פהיזישעס, איבער זיננליכעס נאכצוזיננען), וכבר כינו הכתובים אותו ית' בשם שמים, כמו שתו בשמים פיהם (תהילים ע"ג:ט') ר"ל ידברו על אלהי' היושבים בשמים (היממלישען), וכן במכדרשב"י (יתרו פ"ה) מן השמים דברתי, השמים דא קב"ה, (ושם ע"ב) יגלו שמים עונו דא קב"ה ורגיל בדברי רבותינו לכנות אותו ית' בשם שמים, כאמרם קמי שמיא גלי', השמים ביני לביניך, יראת שמים, ובהאזינו (ד' רפ"ז) קב"ה שמים אקרי, ובספר הבהיר (מובא במכדרשב"י סוף ס'

שמות סי' ג' מנלן דשמים הקב"ה דכתיב ואתה תשמע השמים אטו שלמה מתפלל אל השמים שישמעו תפלתו אלא שנקרא שמים על שמו ע"ש. נראה שפירשו שמים לשון השתוממות, כמ"ש ר"פ בראשית, ונקרא הוא ית' שמים ע"ש התפלאות והשתוממות הבריות בגודל אלהותו ית':

בית אלהים. שם בית לא הונח דוקא על בנין מקום דירה, אבל על כל דבר שיש לו תוך הראוי לקבל דבר אחר אל תוכו (עמפפאָנגליכער רוים), כמו מבית ומחוץ תצפנו, בתים לבריחים, בתי ידים, בית סאתים, (וז"ש במכדרשב"י (שמות ד') כל דמקבל מאחרא איהו ביתא להוא דיהיב, וע"ד איש וביתו באו, (ושם ע"ב) ואינון דבדרגא תתאה אתקרון נוקבתא בית, דאתתא נוקבא דמקבלא מן דכורא) ולזה יתכן לבאר בית אלהי' על הנפש המוכנת לקבל בדעתה השגת אלקיית, ושם שער כאן הוא, לדעתי מן וימצא מאה שערים, וכמו שער בנפשו, שענינם אומד הדעת להעריך דבר, וטעמו כאן לפלס בכח הדעת ולשקול במאזני השכל ולשער במדות הבינה בהדר כבוד השגת רוחניות ותפארת עוזם:

פסוק יח

את האבן. האבן היותר נכבדת ונאותה למצבה לקח מן האבנים אשר שם מראשותיו, ותחסר המ"ם ממלת אשר כמנהגה לפעמים, כמו קח את פר השור לאביך (שופטים ו':כ"ה) שטעמו מאשר לאביך, (רוו"ה), ויותר נראה לפרש מלת את, כמו כצאתי את העיר שפי' מן העיר, כן את האבן מן האבן, וטעמו לקח מן האבנים אשר שם מראשותיו, ובא האבן ביחיד כמו ארבעה טורי אבן שהוא במקום רבים:

פסוק יט

בית אל. לשלש מקומות קרא יעקב בית אל, כאן קרא בית אל לבד, ולהלן (וישלח ל"ה ז') קרא אל בית אל. ושם אחר שנתברך (ל"ה ט"ו) קרא אלהים בית אל וכן כתוב בשאול (ש"א יו"ד ג) עולים אל האלקים בית אל, (הגר"א) לדעת ריב"ז בית אל זה הוא הסמוך לירושלים והוא הר המוריה, ולדעת ריב"ס בית אל זה הוא הסמוך לעי, עי' רמב"ן:

פסוק כ

אם יהיה. יתקשה למפרשים על אמרו מאמר זה, כי איך היה מסתפק במה שנאמר לו בנבואה והנה אנכי, והוא מסתפק אם יהיה אלהים עמדי, ונאמר לו ושמרתיך, והוא מסתפק בו ואמר ושמרני, ונאמר לו והשיבותיך והוא מתנה כמספק ושבתי בשלום אל בית אבי, ועוד איך נעשה יעקב בנדר זה עובד ע"מ לקבל פרס, אם יעשה לו כל אלה אז והיה לי ה' לאלהים ומכלל ההן ישמע הלאו ח"ו, ונ"ל מלת אם כאן אינו מלת התנאי כמו אם יעברו בני ראובן, ונתתם, אבל טעמו כמלת אמנם, אכן (וואהרליך), כמו אם יהיה לבער קין, וכן כי אם יש אחרית (משלי כ"ג), ובלא מלת כי ג"כ לענין זה אם רחץ

ה' את צואת בנות ציון פי' באמת רחץ כמ"ש הרד"ק, וכן אם ללצים הוא יליץ, והוא מלת הקריאה נגזרת משרש אמן (ע"ש ר"ש ב"מ), וטעמו באמת אמר יעקב "אם יהיה אלהים עמדי" ר"ל אמת הוא נאמנה רוחי בהבטחתו שיהיה אלהים עמדי שישמרני ושיתן לו לחם לאכול, ושאשוב אל בית אבי ושיהיה ה' לי לאלהים, לכן אני נודר והאבן הזאת וגו'. וראיתי במכדרשב"י (ויקהל קצ"ח) דיעקב לא אתרחיץ באבוהי ולא באמיה וגו' ואיהו אתרחיץ ביה בקב"ה דכתיב אם יהיה אלהים עמדי ושמרני וגו', הנה הבינו מאמר זה למאמר בטחוני ודאי לא למאמר תנאי וספוקי:

פסוק כב

והאבן הזאת. לדעת המפרשים הוא תשובת התנאי והוא הנדר, כלומר אם יתקיים כל זה אעבוד השם המיוחד בארץ הנבחרת במקום האבן הזאת; אמנם במדרש הנעלם איתא אם האבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים מיד וכל אשר תתן עשר אעשרנו נדר המעשר, לפי"ז מאמר והאבן הזאת הוא מחלק התנאי והמעשר הוא הנדר. דע שהרמב"ם כתב (כ"ב ממכירה) האומר כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית או יהיה אסור עלי אע"פ שאינו מתקדש לפי שאינו בעולם הרי זה חייב לקיים דברו מטעם נדר; ובס"פ ו' דערכין כתב ראיה לזה מה שאמר יעקב אבינו כל מה שתתן לי עשר אעשרנו לך ונאמר אשר נדרת לי שם נדר; ודעת הרא"ש דוקא כשהזכיר בלשון חיוב על עצמו כגון שאמר אתננו אז חייב משום נדר, אבל כשאמר יהיה הקדש לא הוי נדר (עיין חו"המש סי' רי"ב ס"ז ס"ט ובסמ"ע וט"ז שם); והרב מהרי"ט פשיטא ליה מקרא דילן דוהאבן הזאת יהיה בית משמע דיהיה לשון נדר הוא, והוסיף עליו בתשובת חתם סופר (סי' רמ"ג) דאי אפשר לחלוק ע"ז דהא לרבותינו נענש במעשה דינה על שאיחר נדרו, והיינו נדר לעשות בית ולהקריב על מצבת אבן, דנדר עשר אעשרנו לא עבר יעקב ובודאי עשר כל אשר לו מכבר, ורק העליה לבית אל איחר, ש"מ יהיה נדר הוא, אמנם צ"ע אמאי מייתי הרמב"ם ראיה מעשר אעשרנו ולא מן יהיה בית אלהים דמוקדם בקרא וצריך לומר דהאי הוי דבר שבא לעולם דהאבן היה בעולם וגם א"י מוחזקת מש"ה מייתי מעשר אעשרנו, וא"כ אכתי אין ראיתו ראיה, דלמא אשר נדרת לי נדר באבן קאי ולא אמעשר ומילתא בעלמא קאמר עכ"ד, ע"ש אריכות דברים בזה: ולמה דאיתא במהנ"ע רבי אלעזר בן ערך אומר סימן ידוע לקח לו יעקב אמר זוהי דוגמא שלי אם לזו תהיה שום מעלה בידוע שתהיה מעלה לי ע"כ שם לבו עליה ונדר נדר דכתיב והאבן הזאת אשר שמתי מצבה כלומר אם האבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים מיד וכל אשר תתן לי עשר אעשרני לך נדר המעשר ע"כ, והראב"ע כתב על ויצק שמן על ראשה (וישלח ל"ה י"ד)

ובבית אל שילם נדרו ונתן מעשר מהונו לכבוד השם למי שהיה בדור ראוי לקחתו, לפי"ז אין ראיית המהרי"ט ראיה והקושיא על הרמב"ם אין לה מקום:

יהיה בית. מהראוי תהיה בית, כי אבן נקבה היא, אמנם בלשון הויה לא ישמור לא המין ולא המספר, כמו כי יהיה נערה בתולה, ויהי אנשים (רוו"ה), ויתכן שאמר כאן בלשון זכר להורות על כח ההויה וחזקה, שלא תהיה רפיון ועזיבה בהויתה, כי ודאי יהיה כן, כענין ויאמר אליה עמוד פתח האהל (שופטים ד':כ'), אמר עמוד בלשון זכר לזרוזי נפשה בעמידה זאת כעמידת הזכר שכחו לעמוד על מעמדו הרבה יותר מן הנקבה:

עשר אעשרנו. לרבותינו (כתובות נ') שני עשורין דהוי חומש, ומכאן למדו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ודעת הגר"א (רפ"ק דפאה) שזהו דין תורה, ומה שאמרו באושא התקינו המבזבז וגו' באמת היה הדין כן תחילה אלא שנשכח וחזרו באושא והתקינו כהלכה ראשונה, והכי איתא בירושלמי, וזה דלא כר"ש שם דגמ"ח שבזמנינו אין לו שיעור מן התורה, ע"ש. ונראה דתלי' בפלוגתא דר"א וראב"ע (ערכין כ"ח) דלר"א אי מבזבז טובא לא איכפת לן, כדאמרינן התם איכא בינייהו דר' אילא:

פרק כט

פסוק ב

וירא והנה וגו' והנה. כשהגיע אל ארץ בני קדם נסתכל אם יראה שום מקום מיושב או אדם או דבר אחר בשדה וראה בני אדם מקובצים וצאן לרוב עמהם, וכשנתקרב להם יותר נתברר לו שהיו ג' עדרי צאן מקובצים על הבאר, וזהו טעם והנה, כי בתחלה לא ידע אמיתות מה שראה, וכשנתקרב יותר הנה מה שראה קודם נתברר שהוא באר והנה שם ג' עדרי צאן, לכן אמר והנה ב' פעמים (ר"מ קאלוו):

פסוק י

לבן אחי אמו. הזכיר הכתוב כמה פעמים אחי אמו להודיע כי כל מה שהשתדל יעקב בצאן לבן להשקותם ומה שהיה חומל על רחל לא עשה לכבוד לבן (או לפי שהיה לו בראייתה התעוררת לאהבתה) רק לכבוד אמו, בשביל שהיה אחי אמו, שבכל אותן הדברים הזכיר בלבו את אמו שנתנה לו העצה ללכת אל לבן, (רב"ח):

ויגש יעקב ויגל. כמו שמעביר הפקק מעל פי הצלוחית (רש"י מרבותינו), נדחק הרא"ם לומר שהוציאו רז"ל זה מדכתיב ויגל מלשון גלוי ולא ויגלגל מלשון גלגול (דהא לא ניקד וַיְגַל אלא וַיָּגֶל): אמנם נראה לפי שבעדרים נאמר וגללו את האבן ע"ד השלמים מורה כי הגלילה מעל פי הבאר היתה בכח גדול וביד חזקה לפי שהאבן גדולה היתה וגו', א"כ כש"כ שהיה ראוי לומר גבי יעקב אשר היה יחידי ויגלל את האבן וגו', ע"ד השלמים,

ע"כ דרשו שהתורה רמזה בזה כי אצל יעקב היתה הגלילה קלה כמי שמעביר הפקק, כי פעלי הכפל ראוי שיבואו במקראות באות אחד משני אותיות הכפל והדגש ישלים את השני, אבל כאשר יבואו בהשלמת שתי האותיות ע"ד השלמים אזי מורה חוזק זאת הפעולה בכח גדול וביד חזקה (ר"י הלוי), ורוו"ה אמר כי מדרך הכתוב לחבר שני פעלים להורות על תכיפות שני הפעולות, וזה טעם ויגש ויגל, שמיד כאשר נגש ויגל את האבן כאילו היתה הגלילה בדבורו ובצוויו בלי נגיעה כלל, ולכן שינה ואמר ויגל בבנין הפעיל לומר שנגלל כמעט בצוויו:

פסוק יא

וישק יעקב לרחל. נשיקה עם למ"ד ביד או בכתף או בצואר ע"פ מנהג המדינות, ובלא למ"ד היא בפה (ראב"ע) ורבותינו אמרו ברבה, כל נשיקה לתפלות (פריצות) בר מן תלת, נשיקה של גדולה, נשיקה של פרקים ונשיקה של פרישות וגו' ר' תנחומא אומר אף נשיקה של קריבות' שנאמר וישק יעקב לרחל, כי סבת הנשיקה היא לרוב אהבה וחשק הבוער בלב להתחבר יחד עד ששפתותיו משיקות איש אל אחיהו, מלבד אלה השלשה שהם צובעות מצד אהבת הנפש, כי נפשו אוהבת את נפש רעהו ומדרך אלו השלשה שתתעורר הנפש להדבק עם רעהו, עת שרואהו לפרקים אז תתעורר אהבה עזה בלב, וכן אם רעהו עולה לגדולה, וכן עת יתפרד ממנו כי קשה עליו פרידתו, ולר' תנחומא גם בין הקרובים מצד שנפשותם מתאחדות, וזה היתה נשיקת יעקב לא מפני דבר אחר, והנה ת"ק ור' תנחומא פליגי בשתי לשונות דעולא (שבת י"ג) דלחד לישנא לא אסרה תורה אלא קורבה של גלוי עריות לבד, ולחד לישנא אפילו שום קורבה אסור משום לך לך אמרינן נזירא וכו', וללשון זה דנשיקה של קורבה ג"כ אסור נראה לפרש נשיקה דכאן, התחברות מחשבי והתדבקית רצוני כענין צדק ושלום נשקו (תהלים פ"ה) שטעמו ע"ד מליצה דבקות מחשבי, שהצדק יהיה מדובק ומתאחד עם השלום ולא יפרדו. וטעם וישק יעקב לרחל שהתחבר עמה במחשבתו ורצונו, כדאמרינן (מגילה י"ג ב') אמר לה יעקב מינסבת לי אמרה לו אין, (פערלאָבונגספערבינדונג) עמ"ש לך לך ט"ו ובן משק ביתי:

פסוק יד

עצמי ובשרי. טעמו קרובי מצד האב ומצד האם, עמ"ש בראשית אצל עפר מן האדמה:

פסוק יח

אעבדך שבע שנים. יתכן שהרחיב הזמן כ"כ, כדי שתשלים רחל י"ב שנה ויום אחד ותהיה ראויה להריון כי קטנה היתה בת חמש שנים כשבאה עם הצאן ולא היתה עתה ראויה לאיש כלל, ואע"פ שהיא ראויה לביאה מ"מ לא היה רוצה להיות עמה עד מלאת הימים שתהיה ראויה לבנים (רב"ח) עמ"ש במה שנאמר ביצחק ויאהבה:

פסוק כ

כימים אחדים. בשביל אהבתה אותה היה הזמן ארוך בעיניו כ"כ כמי שמספר ומונה ימים אחדים של שבע שנים שהוא רע וקשה הדבר מאוד משך הזמן ממי שמספר ומונה רק השנים ולכן אמר כימים ולא כשנים אחדים (צד"ל):

פסוק כא

ואבואה אליה. ערש"י. ורי"א אמר אין פי' שישגלנה אלא שיהיה לו עמה דירה שיבוא אליה בבוא מן השדה ולא יהיה כאורח נטה ללון בבית חברו:

פסוק ל

שבע שנים אחרות. אחרות הקיש לראשונות מה הראשונות באמונה אף האחרונות באמונה ואע"פ שברמאות בא אליו (רש"י מב"ר) הרב ביפ"ת תמה כי לשון אחרות משמעותו ודאי אחרות מראשונות, וזה יורה על הפוך מאמרם הראשונות באמונה ולא האחרונות, וכדאמרינן והיתה לאיש אחר, אחר הוא נגד הראשון לגריעותא זה הוציא רשעה מביתו וזה מכניסה, ואמרו (יומא כ"ג) ולבש בגדים אחרים פחותים מהם. ולדעתי הדברים נכונים ומלישנא דקרא יצא לרבותינו כן, שבאמת לא עבד יעקב כלל בעבור לאה, כי שבע שנים הראשונות לא היו כ"א בעבור רחל כאמרו הלא ברחל עבדתיך, ואחר שבא עליו לבן במרמה היה מוכרח לעבוד עוד הפעם שבע שנים, כאמרו אליו נתנה לך גם את זאת בעבודה וגו', וכיון שהאחרונות היו ג"כ בעבור רחל כמו הראשונות, היה לו לקרא לומר לשון היותר מכוון לפי אמתות הענין והוא "ויעבוד עמו עוד הפעם שבע שנים", כי באמת שתי העבודות היו בעבור רחל לבד, ולמה אמר קרא שנים אחרות, אמנם בא להורות שהיו שנים האחרונות חשובים בעיני יעקב כאלו היו אחרות, וכמי שלא היה עובד מעולם עבור רחל, וכעת חשב את שנים הראשונות כאלו היה בעבור לאה, ועתה עובד עבור רחל שבע שנים אחרות, ושתיהן באמונה:

פסוק לב

יאהבני. הבי"ת פתוחה וראויה להיות צרויה (ר"ש ב"מ), ולדעתי נפתחה הבי"ת להורות שאיננה פעל עתיד לבד כ"א פעל מורכב מעתיד ועבר, כי בעבר יבא הנסתר עם כנוי מ"ב בי"ת פתוחה אהבני, וטעמו מעתה ימצאני אישי היותי ראויה להיות אהובה לפניו מאז בתחלת הנשואין וכאלו לא הייתי מעולם שנואה לפניו (זאַללטע געליעבט האבען), ויבוא עד"ז בבלק ותראני האתון, עמ"ש שם. ואמרו (רבה פע"א) כיון שראה יעקב אבינו מעשים שרימה לאה באחותה נתן דעתו לגרשה, וכיון שפקדה הקב"ה בבנים אמר לאמן של אלו אני מגרש, ובסוף הוא מודה על הדבר הה"ד וישתחו ישראל על ראש המטה, מי היה ראש מטתו של יעקב אבינו ? לא לאה. והדברים מכוונים עם מ"ש:

פסוק לד
עתה הפעם למפרשים הם מלות כפולות וענינם אחד, וכן אונקלס ויב"ע תרגמו שתי מלות אלה כמו שתרגמו במקרא שאח"ז מלת הפעם, הדא זימנא, ויתכן שאין מלת עתה פה על הזמן ההוה (יעטצט) אבל הוראתו, המסובב הנמשך מן הסבה (פאָלגע) כמו הן האדם היה כאחד ממנו ועתה פן ישלח ידו, ובדברי רבותינו בשקלי וטריה רגילים הרבה אלא מעתה כלומר הנמשך מהנחה הקודמת, וטעם עתה הפעם הנמשך מהנעשה בפעם זאת (פאָלגע דעס דיעסמאליגען) יהיה שילוה אישי אלי:

פרק ל

פסוק א
הבה לי בנים. חשבה רחל שלגודל מעלת יעקב יהיה בכחו לתת לה עצה בזה ע"צ החכמה בדרך שתלד, לכן כעס עליה והודיעה שכמו זה לא יוכל כ"א הש"י אשר מנע ממנה פרי בטן, ואם היה זה בידו לא היה מונע מנתינת העצה עליה, וכאשר ראתה רחל זה לקחה עצת שרה ונתנה שפחתה בחיק יעקב כדי שתבנה ממנה (רלב"ג), והרע"ס אמר ויחר על אמרה הבה לי בנים כאלו היה בידו לעשות זה וכעס בקנאה לכבוד קונו ולא הביט באהבתו אותה בזה:
מתה אנכי. טעמו כענין הן אני עץ יבש (ישעיהו נ"ו:ג'), כיון שאינני משגת התכלית המיועד לאשה הריני חשובה כמתה, וחיי אינם חיים, ומלת מתה טעמו מלרע שהוא לשון הוה, או שהוא תאר כמו המתה תמות (זכריה י"א:ט') (איינע אבגעשטאָרבענע), וכתיב"ע כמיתא אנא חשיבא, ואין לפרשן אני חפצה במיתתי ואבחרה מות מחיים (זאָ שטערבע איך) דא"כ הל"ל בלשון עתיד:

פסוק ב
אשר מנע ממך. שיצר אותך עקרה, שהכיר בה סימני איילונית:

פסוק ג
בא אליה. ובזה אמרתי הבה לי בנים לא שחשבתי שיהיה בידיך מפתח של עקרה:

פסוק ד
בלהה שפחתה. תרגום יב"ע ושחררת ליה ית אמתה בלהה, וכ"ת לקמן בשפחת לאה נראה שלא הוסיף יב"ע על לשון המקרא כי הוא מובן מאליו, דעבד שהשיאו רבו בת חורין יוצא לחירות (גיטין ל"ט) דאי לאו דשחרריה לא הוה מעביד ליה איסורא על ידיה, הכא נמי כשהגבירה נותנת שפחתה להנשא ליעקב בזה היה משוחררת, ועמ"ש (בוישלח ל"ח כ"ג) טעם לקריאתן אח"כ בשם שפחה, ועיין רש"א ח"א פ' במה אשה:

פסוק ו

דנני אלהים. ראתה אמנו רחל בלבה שמפני חטאתה נמנעה מלהוליד, כי אחרי רואה כי היתה לאה שנואה בעיני אישה והוא אינו קובע דירתו אצל לאה רק אצלה, והיא לא השתדלה להביאהו ולקרבהו אל לאה מה שהיה ראוי לאשה כמוה לעשות; גם יחסה לעצמה צד עון אשר חטאה שלא שבה עד אלהים, כמו שנאמר ברבקה, וכמו שעשתה חנה, אבל נאמר בה ותקנא רחל באחותה ותאמר אל יעקב הבה לי בנים, לכן אמרה דנני אלהים ר"ל בדין ובמשפט מנע ה' ממני בנים, במה שלא קדמתי לפניו בתפלה כראוי, עכ"ז חסד עמי במה ששמע קולי למלאות קצת משאלותי, ולא השיב פני ריקם מליתן לי בן עכ"פ משפחתי, ע"כ קראה שמו דן, כי מדת הדין גוברת ולכן זכרה שם אלהים בדבריה לא שם הויה שזכרה לאה, וכן על בן שני אמרה, נפתולי אלהים נפתלתי, הצדיקה על עצמה מדת הדין להודות פשעה וחטאתה לה' במה שהכעיסה והעציבה את רוח אחותה לאה להיותה עלובה ומרוחקת מבעלה, וחשבה מניעת השתדלותה להאהיבה בעיני בעלה לדרך עקש ופתלתול, ולשון נפתולי אלהים כלומר נפתולים גדולים ועצומים כמו עיר גדולה לאלהים (רי"א ורי"ע):

גם יכלתי. טעמו התאמצתי והתחזקתי ללכת בדרך עקש זה, כאלו אמרה במרד ובמעל התהלכי עמה בפתלתולים ועקושים; מלת יכולתי כענין מבלי יכולת ה' (עקב ט') שהוא על הכח למלא החפץ (מיך דאצו אנגעשטרענגט), והמפרשים מלת יכולתי ענין הנצוח (בייקאַממען, עררונגען), אין לו טעם, כי במה נצחה רחל את לאה:

ויתן לי בן. חוטרא לידא ומרא לקבורה (יבמות), כיון שנולד על ברכי. והנה הסכימו הגבירות בדבריהם אלה שתהיינה השפחות משוחררות באמרם שהיו בני השפחות להן לבנים לא לעבדים, כמו שהיה הדין אם היה אמותם שפחות כאמור האשה וילדה תהיה לאדוניה, לפיכך לא שיעבדו בהן כמו ששעבדה שרה את הגר בהסכמת אישה שאמר הנה שפחתך בידך. ובכן היה כל בני יעקב ראויים לירשו והיו כלם רצויים לזכרון לפני ה' באפוד ובחשן, שכל אחד מהם נחשב ליעקב זרעו המיוחס אחריו. והפך זה היה בישמעאל כאמור כי ביצחק יקרא לך זרע (רע"ס), וכן בתיב"ע ושחררת ליה ית אמתה ומסרה ליה לאנתו:

פסוק יא

בגד. נכתב חד מלה, כי היה ההריון לה בוגד כמו אכזב שפסק ההריון ממנה אחר שהתחיל, כענין אחי בגדו כמו נחל (רע"ס), ול"נ שעיקר לשון בגידה ענינו העלם וכסוי, כלשון בגד שהוא הלבוש המכסה את הערום, כן הבוגד יכסה שנאתו במרמה (פערמאָנטעלט) להתראות לרעהו כאוהבו למען יבטח בו. ולזה בשלא היה ההריון נכר

בזלפה (כמ"ש רש"י), וכל ימי עבורה היה העובר נעלם מעיני כל, והיתה א"כ הלידה לידה פתאומית ותמהון, ע"ז אמרת לאה לפי הכתיב "בגד" על העלמתו עד הנה:

פסוק יג

באשרי. אין זה שם דבר שהנפרד ממנו אשר בחול"ם במשקל חדש, חשך, קדש, דא"כ יהיו כל המון אשרי שבמקרא זרים ומשונים בנקודם, שהיה משפטם אשרי האל"ף בק"ח וכמו קדשי חדשי, אבל מלת באשרי הוא מקור עם בית השמוש; כמו בעברי, בפקדי, בזכרי, וטעם באשרי בהיותי מאושר (אלס איך גליקקליך געפריזען וואורדע) כמו בחפזי בהיותי נחפז ושם דבר ממנו אֶשֶׁר (רל"ש):

פסוק יד

וימצא דודאים. שהוא דבר הפקר שאין אדם מקפיד עליו, ולהודיע שבחו בא שלא פשט ידו בגזל (רש"י מרבותינו), ואמרו עוד שם על מקרא זה, חנוך לנער ע"פ דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו, יותן את הארץ הזאת לעבדיך, שמעתי כוונתם בזה למה שאמרו במקום אחר (במדרש קהלת ד' צ"א) פ' ראיתי את הענין, שבט ראובן וגד שהרחיקו עצמם מן הגזל לפיכך נתן להם הקב"ה נחלה במקום שאין בו גזל שנאמר והנה המקום הזה מקום מקנה, יעו"ש. אמנם במת"כ ובידי משה הביאו פירוש רש"י במאמר זה לגנותו של ראובן, ולמ"ש הוא לשבחו. ומכוון מאד:

פסוק טז

אלי תבוא. אם נפרש לשון זה על ביאת תשמיש, היא חציפות לאשה פחות המדרגה אף כי לאחת מאמהות הקדושות, גם יעקב לא היה מחריש מלגעור באשתו אשר כאחת הנבלות תדבר, וכמה מגונה לשון שכרתיך, כאילו היה כאן משכיר ושכיר ושוכר, חלילה ממחשבה מאוסה כזו, ובלא זה מאמר שכרתיך בדודאי בני, היה ליעקב מאמר סתום, כי להיותו כל היום בשדה בלתי ידיעה ממה שהיה בין רחל ולאה אודות הדודאים, היה ללאה לבאר בלשונה נתתי לרחל הדודאים בשכר מחילת המשכב, לכן נ"ל כי לאה אמנו התנהגה בזה כאשר יאות למעלתה, לא פערה פי' להוציא דבר מגונה בזה, ולא הזכירה כלום ממה שהיה בינה ורחל ממחילת העונה עבור הדודאים, כ"א אמנם אחרי שהתאוה לזווג להוליד עוד בן אחד המצטרף לשבטי יה, שיתדלה עם יעקב דבר אחר הראוי לאשה כשרה וממילא יסובב מהם התכלית ממנה, ובדברה אליו אלי תבא וגו' לא היתה כוונתה רק לבקש ממנו שיבא יעקב היום אל אהלה וביתה להתענג מפטום ריח הדודאים שהביא לה בנה ויוכל להשתעשע בדבר שאין הגוף נהנה ממנו כ"א הנפש והוא הריח, ולשון אלי תבא פי' אל אהלי תבא כענין יבא נא אלי וידע (מלכים ב ה':ח') אבא אליך וברכתיך (יתרו) מתי תבא אלי (תהלים נ"א) וכן מבואר במכדרשב"י (ד' קנ"ז ב') אמרת לאה

ודאי ידענא דאי ייעול במשכנא דרחל לית לי לאפניא ליה אלא אוריך ליה הכא ויעול במשכני ע"כ. ולשון שכר לא הונח על תשלום מלאכת הפועל בלבד (לאהן) אבל גם על כל מין הרווחה (געווין) כי הרבית הבא מיד לוה למלוה נקרא שכר המתנת המעות, ולכן ישמש על כל דבר חשוב, החשובים והגדולים שבעם נקראו שכירים (ירמיה מ"ו שכירים בקרבה), וכן תער השכירה (ישעיהו ז':כ') כלומר החשוב, וכן הונח שם שכר על הנאה הנפשיות לבד (געגוסס) כי הטובה הגדולה הצפונה לצדיקים בחי' עוה"ב ומה שנהנין בו מזיו שכינתו ית' נקרא שכר, שכרך הרבה מאוד (לך לך) וכן ישמשו שם שכר על כל מין הנאת הגוף (כבאבות פ"ב) שכר עברה כלומר ההנאה שנהנה מעברה. וזהו טעם שכר שכרתיך בדודאי בני, הנאה נפשית הכינותי לך באהלי בדודאי בני הנותנים ריח טוב (איין רוכגענוסס בערייטעט איך פיר דיך) ולזה בקשתי לבוא באהלי להשתעשע מעט ולהרחיב דעתך אחרי היותך בעבודת הצאן כל היום, ובזה שפיר אמרו (נדרים כ') דמרצי ארצויי לאה, פיתה אותו בדברי רצוי ופיוס, שלא אמרה כ"א לסור אהלה לא שתבעתו בפה, לכן זכתה להוליד בן גדול המעלה כדכתיב מבני יששכר יודעי בינה לעתים. ע"ש בר"ן:

פסוק כג

חרפתי. יתכן שבזמן ההוא היו מקצת אנשים נושאים שתי נשים אחת לפ"ו ואחת לתשמיש בלבד שהיו משקין לה כוס של עיקרין כמו שהיו עושים אנשי דור המבול (רש"י לעיל ד' י"ט), וכך היו אומרים ליצני הדור, יעקב יש לו שתי נשים, ורחל שהיא יפה לו אינה רק לתשמיש ולכן אינה יולדת שהשקה לה כוס של עקרין, וזאת היתה חרפה גדולה לרחל לחשבה כזונה, ולזה אחר שילדה והוסר חרפתה ממנה אמרה אסף אלהים את חרפתי (ר"י קארו):

פסוק כד

בן אחר. לרבותינו דלשון אחר יורה על פחיתות השני, והיתה לאיש אחר, הכתוב קראו אחר שמכניס רשעה לתוך ביתו (סוטה ו') ולבש בגדים אחרים, פחותים מן הראשונים (יומא כ"ג) יתכן מדלא אמרה יוסף לי עוד בן אלא בן אחר לפי שהראשון חשוב יותר למעלת הבכורה, ורבותינו במדרשם הזכירו פחיתת השני לדורות הבאים:

פסוק כו

תנה את נשי. הנה הנשים כבר נתנם לו והיו בביתו, והבנים בניו היו, ומה לו לשאול מלבן לתנם לו, ואם הוא לקיחת רשות לבד, הרי כבר הקדים לפניו בדרך מוסר שלחני ואלכה, ועוד אם רק נתינת הנשים תבע, מה זה אמר לו לבן נקבה שכרך, והוא אינו שואל רק נשיו, לכן כ' הרא"ש שיעקב תבע מלבן הנדוניא לבנותיו, וטעם תנה את נשי

כמו עם נשי, ר"ל שיכניס עמהם הנדוניא. ול"נ מלת תנה הוא מלשון הכסף נתון לך שהוא לשון דורן תשורה ומתנה, והוא כאן המהר להבתולות והמתנות הנהוגות, ורגיל מאד בלשון נתינה הכנוי במקום יה"ג שאליו נתתני (בעשענקע מיינע פרויען), דומה לזה, אמרו (כתובות כ"ב) בנותיכם תנו לאנשים, דנלבשא וניכסה וניתוב לה מידי כי היכי דקפצי עלה ואתו נסבי לה:

עבדתי אתך בהן. שב על נשי לא על ילדי (ראב"ע), ויתכן ששב גם על בני, כי באמת עבד אותו למען יהיה לו בנים והם התכלית אשר בעבורם עבודתו (רלב"ג):

ידעת את עבדתי. כלומר לפי ערך העבודה שהיתה באמונה ובלב שלם, כן מן הראוי שתהיה הנתינה במהר ומתן לבנותיך באמונה ובלב שלם (רא"ש):

פסוק כז

נחשתי. לדעתי הוא משרש חשה שענינו שתיקה ודמי' (שווייגען), ולא השתיקה מן הדבור לבד כ"א גם כל איחור ושהוי זמני (זיימען, פערצאָגערן), כל המתאחר ומתמהמה מעשיית דבר כעת ומאריך פעולתו זאת עד לאחר זמן נקרא חשה, כמו ואנחנו מחשים (מ"א כ"ב ג') שפי' מתעכבים ומאחרים (ע"ש רש"י), וכן החשיתי מעולם (ישעיה מ"ב) אני מחשה (שם נ"ו) תחשה ותעננו (שם ס"ד) לא אחשה (שם ס"ה) כלם מתורגמים יהיבנא ארכא, הארכת זמן פעולת הדבר. וכן השכיר המאחר זמן תביעת שכרו, ואינו תובעו כעת עד לאחר זמן הרבה, הוא בכלל זה. וזהו שאמר לבן נחשתי, כלומר אני מבקש הרוחה והארכת זמן לשלם תביעתך (איך ווינשע צייטפריסט), עד אחר שיתרבו נכסי ותשיגני ברכה בממוני על ידך, שתתעסק עוד ברעיית הצאן, וזהו בגללך. כי כמו שנאמר נחר גרוני מן ועצמי חרה מני חרב, כן נאמר מן חשה נחשתי. וכבר השריש לנו רש"י (בחיי שרה כ"ד מ"ה טרם אכלה) כל לשון הוה פעמים שהוא מדבר בלשון עבר ופעמים בלשון עתיד. וכיון שהרוחת זמן תלוי באיש אחר לכן בא כאן בנין נפעל, כמו נשבע. ולשון ויברכני הוא פעל מורכב מעתיד ועבר (ווירד מיך געזעגנעט האבען), כמו ואל פתח אהל מועד לא הביאו, שבעת הזביחה תהיה מניעת ההבאה כבר עברה, וכן הרוחת הזמן יהיה עד אחר שכבר חלות הברכה תהיה עברה, והוכרחתי לפי' זה מלשון אם נא מצאתי חן בעיניך, שיורה על שישאל ממנו איזה דבר, כמו אם נא מצאתי חן בעיניך ולקחתי מנחתי מידי, וכן בכל המקומות הוזכר אחריו בקשה מה, ואם נפרש נחשתי לשון נסיון כפי' המפרשים חסר אחריו הבקשה:

פסוק לא

לא תתן מאומה. שאם האל ית' יתן חן בעדי לא ימעיט את המוכן לך, כאמרם ז"ל אין אדם נוגע במוכן לחברו (רע"ס):

אשובה. יפרשוהו לענין אחד, אשוב לרעות ולשמור. אמנם התביר באשובה מפסיקו לבדו, ואשמור הוא מיותר כי הרעיי' היא השמירה, גם אין לשון שמירה מצוי ברעיי', לכן יראה בטעם אשובה, אשוב ואסוג אחור ממה שהסכמתי תחלה ללכת אל בית אבי, ואמלא מבוקשך להתעכב עוד עמך (איך ווילל צוריקק בלייבען), וטעם אשמור כמו ואביו שמר את הדבר לשון המתנה (אבווארטען), ופי' אמתין ואקוה אל השכר המקווה שיגיע לי בעמל רעיית הצאן:

פסוק לב

כל שה. שם שה כלל לכשבים ולעזים הקטנים כשהם בתוך שנתם, יהיו זכרים או נקבות, לכן מצאנו שה אחד ושה אחת, שה כבשים ושה עזים (דברים י"ד:ד'). והנה התנה יעקב להסיר מן הכשבים ומן העזים הקטנים דוקא ולא הגדולים, למען יולידו קצתם בדומה ויפלו לחלקו, ולבן שינה התנאי והסיר אף התישים הגדולים, כדכתיב ויסר ביום ההוא את התישים, ולכן עשה יעקב את המקלות מפוצלות (כ"כ המפרשים):

פסוק לג

על שכרי לפניך. לרש"ד המקרא חסר, וי"א כי מלת לפניך מוסבה על ועתה, וזה הפך הנגינה; ואין צורך לכ"ז, כי לדעתי על שכרי פי' סכום שכרי (בעטראג מיינעס לאהנעס), כמו ולא עלה המספר (דברי הימים א כ"ז:כ"ד), יעלה על המנן האחת (מ"א), וכן על צבאותם, שענינם סכום וכמות, ותי"ו של מלת תבא איננה לנכח כ"א לנסתרת, וטעמו כאשר תבא לפניך סכום וכמות שכרי. ויותר נ"ל לפרש מלת על ענין סבה, כמו על חרבך תחיה, שהחרב סבה אל החיות, לא על הלחם לבדו יחיה, שהלחם יהיה סבה אל החיים, כן על שכרי פירושו סבת שכרי (דיא פעראנלאססונג צו מיינעם לאָהנע) כלומר הסבה אשר ממנה יסובב שכרי, והודיע יעקב ללבן בפירוש שבהסירו כל העקודים והטלואים ישתדל הוא באחת מן הסבו' אשר על ידם יתילדו נקודים וטלואים, אם שאמר לו בפירוש להציג מקלות חשופי לבן, או אמר לו בסתם אעשה השתדליות בהשגתי עקודים וטלואים, וטעם כי תבוא על שכרי לפניך, הסבה אשר ממנה תתילד שכרי היא תבא לפניך, כאילו יאמר אתה בעיניך תראה את הסבה המסבבת את שכרי (דיא פעראנלאססונג מיינעס לאָהנעס זאלל אין דיינער געגענווארט געשעהען) ובזה תראה צדקתי, אף שהדבר מפורסם שהכח הדמיון פועל במעוברות מה שנרשם בדמיונה בחוזק, וגם מחקרי הטבע בדור זה מוכיחים בבירור כי כח הדמיון פועל על העובר בין שהוא בשעת ההריון בין קודם אליו, מ"מ החוש מעיד שאין מטבע חשופי המקלות להוליד כל פעם כפי מה שהתנה, בשנה זו עקודים, ובשנה אחרת כאשר החליף משכורתו להיות נקודים גרמו המקלות לנקודים, וכשהתנה עליו טלואים יולידו

טלואים, כי אמנם הציגתו המקלות לא היה רק מעשה כל שהוא כהשלכת קמח בסיר באלישע וכנטיית מטה אהרן ודומיהם, והעיקר שתפלתו וצדקתו תועיל בדבר; ולכן כאשר שמע לבן תקות יעקב לקבל שכרו בדרך תחבולה שאיננה בדרכי הטבע, שמח בלבו והסכים לתנאי ואמר הן לו יהי כדבריך. עיין בר"ם כמה התיגע ליישב לשון המקרא לפירש"י וכמה השתדלו המפרשים ליישב איך התנהג יעקב בחיר האבות בדרך רמאות שאינו ראוי אף לפחו' אנשים ולאיש זר, ובחיר האבות יעשה כאלה לחמיו ואחי אמו, ואין למפרשים מנוס רק לומר שהתנה יעקב עם לבן בעשיית תחבולה, וכבר טען עליהם הרא"ש שאין זכר לזה במקרא, ולדברינו תנאי זה הזכיר לו בפירוש באמרו אליו תבוא על שכרי לפניך. ובמכדרשב"י (קס"א א') דהא יעקב לא עבד בגין דיטול מדילי' למגנא, אלא כלא בקושטא ושלימו דרעותא ולא עוד אלא דאיהו נטיל רשו מלבן, ובאמת לשון המקרא מוקשה לדעת המפרשים כי סיפא כל אשר איננו לא נוכל לחברו לרישא וענתה וגו' כי מי שאיננו גנב אין ליחס אליו בזה מעלת הצדקות. ולפירש"י צריכים להוסיף על לשון המקרא כמבואר בדברי הר"א מזרחי, ולדברינו דמלת על ענינו סבה מן וישטום עשו את יעקב על הברכה שטעמו סבת הברכה, וכן מורגל בדברי קדמונינו לומר עליו ית' עלת כל העלות, מטעם על שכרי דבר שיסובב ממנו שכרי המדובר דהיינו עקודים ונקודים, (דיא פעראנלאססונג מיינעס לאֶהנעס) (ולהיות שמלת על לענין סבה עיקרה בשלמותה עלה בה"א, שפיר מוסב עליו מלת תבא בתי"ו נקבה נסתרת). לפי"ז אחר אמרו תחלה שהנולדים עקודים ונקודים יהיה שכרי, יחשב יעקב לפי שזה יהיה ע"י סגולה תחבולית שאינו מדרך הטבעי הכללי הנהוג, ואם יעשנה בסתר יראה כתחבולת מרמה, לכן אמר אליו, ביום מחר תענה בי צדקתי, כי לא אעלים ממך המעשה אשר אעשה שיסובב ממנו שכרי המדובר בינינו. ואמר אח"ז כל אשר איננו וגו', לחזק תנאו וכפלו בחיוב ושלילה, מה שיהיה בהם כפי המדובר יהיה שכרי, ואשר לא יהיה בהן כן יחשב כגנבה בידי. וקיים יעקב דבורו זה כמבואר לפנינו ויקח לו יעקב:

פסוק לו

דרך שלשת ימים. הרחיקם כ"כ לבן כדי שהצאן הנשארות ביד יעקב לא יראו את העקוד והנקוד והטלוא שהי' בצאנו, ולא יהיו נזקקים אלו לאלו באופן שלא יולדו בצאן יעקב שום נקוד וטלוא, ועי"ז יצא יעקב בידים ריקניות. וכאשר ראה יעקב כוונת לבן הרעה בזה, השתדל לתקנו מצד המקלות, ולולי תחבולות מרמה של לבן לא היה עושה יעקב תחבולת המקלות (רי"א):

הנותרת. הרעועות שבהן החולות והעקרות (רש"י מרבותינו). רד"פ אמר בכוונת דרשתם, מדסיים קרא לעיל ויתן ביד בניו, ואי קאי על הנקוד והטלוא והחום שהזכיר ה"ל לומר ויתנם, ומדאמר ויתן זה יורה שנתן ביד בניו כל הטובות, ע"כ. ול"נ דעת רבותינו מדאמר לשון הנותרות ולא אמר הנשארות, כי לשון נותר יורה על הפחיתות, כמ"ש (בבא בהשאיר הברד). וכמ"ש בב"ר, ר"ל אמר הנותרות, מנהון בישין מנהון עקרין מנהון קוצרין, נתרת כתיב כמד"א נתר ככי' ושני', ע"כ. נ"ל כי ממלת נתרת עד סופו, הוא תוספת אחד התלמידים שהוסיף דברים אלה דרך פירוש, וכ"נ מלשון כד"א וכו' שאין זה נהוג כ"כ. במדרש להביא פירוש תיבה ממה ששימשו תיבה זו במקום אחר באגדה, גם תוספת זה אינו מוסכם עם מציאות ספרים המדוייקים שלנו שמלת הנותרת מלאה וי"ו אחר הנו"ן. אמנם פי' דברי רבותינו הוא מיוסד על דרכי הלשון מדלא כתיב הנשארות:

פסוק לז

ויקח לו יעקב. דע כי מה שלקח יעקב מקל לבנה לא עשה מדעת עצמו רק ע"פ המלאך, כי כן אמר יעקב לרחל וללאה שאמר לו המלאך שא עיניך וראה כל העתודים וגו' ואח"כ ויקח לו יעקב מקל לבנה ואין מוקדם ומאוחר בתורה, והנה יעקב כשראה המראה הזאת בחלום ידע שהקב"ה עושה לו נס כדי שלא ירמה אותו לבן, כמ"ש ואלהי אבי היה עמדי, ואמר לולי אלהי אבי ופחד יצחק היה לי, ואחר שראה כי מן השמים עוזרים אותו הציג המקלות ההם כדי שיתקיים הנס ע"י מעשה טבעי' כמו שמצינו שאמר הקב"ה ליהושע במלחמת עי (יהושע ח') שים לך אורב לעיר מאחריו, וכיון שכל מלחמותיהם של ישראל היה ע"י נס מה להם לאורב, אבל צוהו שיעשה דבר להיות סבה לנס, כן יעקב כשאמר לו המלאך שא נא עיניך וראה כל העתודים האלה וגו' הבין שלצורך משל ודמיון נאמר לו (מדברי רב"ח) והדבר מיוסד עם מה שאמרו הראשונים, שכל גזירת עירין שעוד לא יצא מכחניותו אל הפועל באיזה דוגמא וסימן, עדיין אין קיומו מוחלט שיהיה, ואפשרי הוא להתבטל, אמנם אחר שיצא לאיזה פועל ודמיון שוב אינו מתבטל (עיין רא"ם במאמר הארץ אשר אתה שוכב עליה ואמרו עליו קפלה וגו') ולכן צוה הש"י אל הנביאים שיעשו איזה פעולה להתלבש בו דברי נבואתם כדי להחליט קיומם בפעולה זאת, וכן עשה אלישע באמרו (מ"ב י"ג) קח קשת וחצים וגו' הרכב ידך וגו' ירה ויור וגו', והכית את ארם, וכן הוא הענין בחלומות, אף שהחלום מורה לחולמו איזו גדולה וטובה, עדיין אפשרי הוא להתבטל עד בוא הפותר האמתי ופותר את המכוון ומוציאו בשפתיו, עקימת שפתים בזה הוי מעשה להחליט קיומו, כן יעקב כאשר ראה בחלום העתודים העולים על הצאן עקודים נקודים וברודים עשה מעשה המקלות להחליט קיום

החלום, ויתכן דלכוונה זו אה"כ (לקמן מ"א) והיה בכל יחם הצאן המקשרות ושם יעקב וגו' שהיה ראוי לומר שם בלא וי"ו, אמנם בכוונה הוסיף אות וי"ו לעורר ששימה זו הוספה היתה על מה שקדם לו והוא החלום. ולפי"ז אין פירוש ויקח לו כמו ויקח לו למך שתי נשים, כי המקלות היו שלו ומה לי ליקח אותם לעצמו, אבל טעם מלת לו, כמו ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים (וירא כ"א) דמלת לו מוסב על ישמעאל, וכמו ויקח לו את כל אלה (לך לך ט"ו י"ד) דמלת לו על המוזכר מקודם שאמר לו ה' קחה לי עגלה משלשת ע"ז אמר ויקח לו שלקח לשמו שלקיחתו את כל אלה לא היתה מדעת עצמו, כ"א לסבת הצווי ממנו ית', כן הכא טעם ויקח לו, לקח המקלות לסבת חלום הנבואי שהראה לו המלאך עתודים העולים וגו' (אויף דעסטען פעראנלאסטונג), ויתכן יותר ע"ז הפשט, למה שמצאנו אות למ"ד השמוש וחברו מלת אל כהוראת מלת לפני, ויאמר משה אל ה' תרגומו קדם ה'. ויאמר לוט אליהם (וירא י"א י"ח) פי' הריטב"א בפניהם כמו ויהללו אותה אל פרעה לפני פרעה, ריח ניחוח לה' תרגומו קדם ה', ויקחו לי תרומה תרגומו קדמי, קחה לי עגלה משלשת תרגומו קריב קדמי, ויקח לו את כל אלה תרגומו קדמוהי, לפי"ז גם כאן ויקח לו יעקב פירושו לפניו, ומוסב על לבן המוזכר במקרא הקדום, וקיים יעקב בזה מה שאמר ללבן, כי תבא על שכרי לפניך שפירושו אתה בעיניך תראה את הדבר שיסובב ממנו שכרי בהתילדות עקודים ונקודים, וכאן הודיע הכתוב שקיים יעקב דבורו, שלקח את המקלות לפני לבן שבעיניו יראה בהצנתם לעיני הצאן בבואם לשתות. ולהיות שתחבולה זו איננה רק סגולה שאינו במהלך הטבעי הכללי, לכן לא חשש לבן עליו כלל כי אין בכמו אלה תקוה לתועלת גדולה כ"כ, ויעקב סמך על המובטח לו בחלומו העתודים העולים על הצאן:

פסוק לח

אשר תבאן. המפרש אשר תבאנה במקום שתבאנה, הנגינה עומדת נגדו, כי היה האתנח ראוי תחת הצאן השני שבו פסק הדבור, אמנם פירוש אשר תבאן כדי שתבאנה, כמו אשר ייטב לך, ואשר תרבון מאד שפי' כדי שייטב לך, וכן כאן כדי שתבאנה הצאן לשתות לנכח הצאן, אלה תבאנה נכח אלה כדרכן בבואן לשתות, ומתוך שדוחקות זו את זו ימצאו העתודים מקום לעלות ויחמנה, ולפי"ז הכל דבור אחד מן אשר תבאן עד ס"פ (רל"ש):

פסוק לט

עקדים נקדים וטלאים. לידת שנויי מראות הללו היה בזמנים מחולפים כל פעם כפי מה שהחליף עליה לבן את משכורתו, וכמאמר יעקב (ל"א ח') אם כה יאמר וגו' והכתוב

קיצר ואמר דרך כלל שילדו הצאן בשינויי מראו' הללו, אמנם זה היה כל פעם בזמן מיוחד לפי מה שהתנה עליו:

פסוק מ

בצאן לבן. א"ת ענא דלבן, ולא הבינותי למה לא נפרש מלת לבן על מראה הלובן (ווייס), ויהי המכוון כפשוטו ששם את פני הצאן אשר מראיתם כולו לבן נוכח הצאן שהם עקודים בעלי מראות שונות להתפעל מהם:

ולא שתם. ר"ל בעלי המראות השונות לא שם בתוך הצאן בעלי מראות הלובן בתערובות רק נוכחם ונגדם וכבר אמרו קצת המפרשים, כי בצאן לבן שב על ויתן, ושיעורו שנתן בכל צאן לבן פני הצאן אל כל עקוד ואל כל חום. ובאמת איש לבן היה לפי התנאי בעל הצאן הלבן, ודא ודא אחת היא:

פרק לא

פסוק א

כל אשר לאבינו. הצאן שיש לו הם אשר לאבינו:

ומאשר לאבינו. שפחות ועבדים גמלים וחמורים הם מן הצאן אשר לאבינו שמכרם ולקח מהם כל אלה:

פסוק ו

ואתנה ידעתן. להמדקדקים הה"א נוסף, ורוו"ה אמר בעבור שהדבור אינו לא ליחיד ולא לרבים כ"א לשנים, כי כן מנהג לשון ערב להוסיף ה"א בסוף התיבה כשהלשון לשנים, וכמהו ואתנה צאני (יחזקאל ל"ד:י"ז), כי תיבת צאן כוללת שני מינים כבשים ועזים, ויתכן כי כמהו ליחמנה שבסמוך, גם עיני תראינה (מיכה ז':י'), האזנה אמרתי (לעיל ד'), התחברו בהם הציר"י והדגש שהם סימני הרבוי והיחידות בפעלים, בעבור שמספר השנים גם הוא ממוצע בין האחדות והרבוי כידוע לחכמי המספר, ובזה נמלטו התיבות מזרותן:

פסוק ז

עשרת מנים. יתכן שהוא משרש ינה כמו אל תונו איש את עמיתו, וטעמו עשר רמיות, אף שכתוב חסר וי"ו, כמו מורים משרש ירה מודים מידה (רל"ש) וכן והאכלתי את מוניך (ישעי'):

פסוק יא

מלאך אלהים. המלאך לא יאמר אנכי האל וגו' אשר נדרת לי, וצ"ל שהמלאך ידבר בשם שולחו, והרמב"ן כ' ע"ד האמת יאמר המלאך אנכי האל והוא המלאך הגואל, יעו"ש וברב"ח. וגם הפשט יאבה לזה, ותרגום מלאך אלהים (אללווירקער,

אללגעגענווּאָרטיגער), ומבואר היטב בוירא מלאך ה' אל אברהם. ובוירא מלאך ה' אל משה בסנה:

פסוק כ

על בלי. כי דרך לב האדם לעורר אותו מה שבלב חברו לעשות לו, והי' מן הטבע שלב לבן יגיד לו ויודיענו כו יעקב יברח ממנו, אמנם בחכמת לבו עשה יעקב להתנהג עם לבן באופן שלא יגיד לבבו ולא יודיענו כי יעקב בורח ממנו, כי הי' מתראה לפניו כאילו טוב לו עמו וייטב בעיניו לשבת אתו, ולסבה זו הי' לבן מדמה כי לב יעקב אתו כתמול שלשום, ובדרך זה גנב יעקב את לב לבן שלא הרגיש בלבבו שום השתנות שיודיענו ויגידנו מבריחתו (רמ"א):

פסוק כד

מטוב עד רע. לא תפתנו שישוב בתתך לו תקוה להיטיב עמו ולא תגזם אותו להרע עמו (רע"ס):

פסוק כט

יש לאל ידי. להמפרשים הוא הפוך והראוי יש אל לידי, ולרש"פ שם אל הונח על הכח המעמיד ומחזיק הדבר על תקונה ומכונו, והוא הכח הפשוט שצריך לקיום הדבר, ולמ"ד לאל כנוי יחס לו, ופי' יש ידי לאל דהיינו לאותו כח הצריך לי להשלים לי הדבר ההוא, ומלת ידי כנוי למשלחת הגוף הצריך בהשלמת המעשה, וכמהו ואין לאל ידיך (דברים כ"ח:ל"ב), ואין לאל ידינו (נחמי' ה') דהיינו הכח הפשוט הצריך לדבר הפשוט:

לעשות עמכם רע. אמר עמכם בלשון רבים, כי הרשע הזה הבושת לא כסתה פניו להתהלל ברשעתו לאמר לולי הוזהר מאלהים לא על יעקב לבדו היה מתאכזר כי גם על בנותיו עם כל יוצאי חלציהם:

פסוק לא

כי יראתי כי אמרתי. פי' לכן לא גליתי את אזנך, כי יראתי אם הייתי אומר לך פן תגזול; כי הראשון הוא נתינת הטעם כמו ולא נחם כי קרוב הוא ותרגומו (ווייל), והשני כמלת אם התנאי כמו כי תפגע שור איבך ותרגמו (וועז). שמעתי מפי ידידי הרבני מוהרר משה בערלין מפה, ואין כאן יתור לשון, והוא נכון:

פסוק לב

לא יהיה. כי חשב שגנב אותם אחד מעבדיו לעבדם ולחזור לסורו, ובזה היה חייב מיתה (רע"ס):

פסוק לט

גנבתי. להמפרשים היו"ד נוסף והנגינה מלרע ואין לטעות שהיו"ד לכנוי המדבר דא"כ היתה הבי"ת ראוי' להיות נקמצה, אבל רבתי בגוים שרתי במדינות (איכה א':א') הנגינה

מלעיל להבדיל בין היו"ד הנוסף ובין יו"ד סימן המדבר (רשב"ם). ואונקלס תרגם נטרית ביממא, נראה שהוא מפרש לשון גניבה ענין העלם וכסוי, וכמו שתרגם ותגנב אותי וכסית מני, ולרוו"ה היו"ד בשניהם לכנוי המדבר, והבי"ת בשו"א כדי להריץ התיבה אל אשר לפניה, וטעמו הנגנבת ממני ביום והנגנבת ממני בליל' מידי תבקשינה, ויהי' מידי תבקשנה משמש לפניו ולאחריו: (מב)

ופחד יצחק. דדחיל לי' יצחק, כ"ת אונקלס ויב"ע, מי שיצחק מפחד ממנו, לפי שפחד מה' ומסר עצמו בדבר העקדה (רד"ק) ולמה דאיתא במכדרשב"י (לך לך פ"ז ב') יצחק אודע לכלא דאית דין ואית דיין לעילא לאתפרע מרשיעיא, ואיהו אתער דינא בעלמא בגין דידחלון לי' לקב"ה כל בני עלמא נראה דלכן כינה את אלהים בשם פחד יצחק כמדתו כי לימד את הרבים לפחד מאימת משפטי ה' ודיניו, כי עזו ואפו על עובדיו ושלא ינקה ה' כל עושי עול ורשע, ושמים וארץ עומדים לדיניו, כי כלם עבדיו להיות שלוחיו, וכל גלולי עונות העושים כתמים מגואלים בנפש האדם, הם למאור פניו ית', ובזה השיב רבים מעון והזכיר יעקב שם זה למען הפל אימתה ופחד על לבן לבלי עשות מה שחשב בלבו לעקור את הכל וימנע מפחד העונש המעותד עליו:

פסוק מג

הבנות בנתי. ומה זה יראת פן אגזול אותם מעמך וכי גזילה היא אם אקח מה שהוא שלי, "והצאן צאני", ומה אתה מתרעם בהחליפי משכרתך הלא כל הצאן שתחת ידיך הם שלי, ורק בהשתדלות תחבולו' מרמה השגתם ולא מן הדין, והחלפת התנאים שביני לבינך שנה שנה, אין זו חליפת משכורת שנתחייבתי בו רק חליפת מתנה אשר מטוב לבבי נתתי לך, "וכל אשר אתה רואה לי הוא" ובאמת משמושי וחפושי את כליך למצוא בתוכם מה שאינו שלך היה ללא צורך, כי כולם שלי, ולזה לא היה לך לדאוג פן אשלחך ריקם כי אם הייתי עושה זאת לא היתה עולתה בידי, כי כביאתך כן יציאתך, בידים ריקנים באת אלי ובידים ריקנים תצא ממני, ואחרי אשר כלה איש הבליעל להצדיק נפשו נגד יעקב בדברי כזבים לא נמנע מלגלות שיש בלבו טינא על בנותיו על שמרדו בו ושמעו לקול יעקב לברוח עמו בהחבא, וכמצער על שהוזהר מאלהי' לבלי עשות להם רע, ואמר "ולבנותי מה אעשה לאלה היום או לבניהן אשר ילדו" הוסיף מלת לאלה כדרך השונא המדבר לרעהו שאינו יכול להסתכל בו וכמסתיר פנים ממנו. וכן הוסיף "אשר ילדו" כאילו היה בנים זרים ואין לו בהם קרבת דעת ונטיית אהבה, וטעמו מה אוכל לעשות להם היום אחרי אשר הוזהרתי לבל נגוע בהם לרעה (והתבונן בדברי הבליעל שהם דברי נרגן כמתלהמים יורה זקים חצים ומות, שבמלת "היום" הראה שבלבו טמון

אורבו עליהם, היום לא אוכל אבל למחרתו עברתו שמורה עליהם, כאשר באמת הטמין אחר זה רשת השנאה ללכוד אותם בו, בשלחו לעשו לעוררו עליהם למלחמה, כאשר אזכיר בשם ספר הישר):

פסוק מד

ועתה לכה נכרתה ברית. אחרי אשר העיז איש הרשע בפניו לצדק נפשו בכל תועבותיו אשר עשה, חזר לאחוז בדרך הרשעים הדוברים שלום עם רעיהם ורעה בלבבם ומתאמצים להלביש תועבותיהם בבגד תפארה למען התכבד בעיני הרואים להצטדק בפניהם. ככה הבליעל הזה אחרי הראותו לעיני אחיו בדברי כזביו שהוא נקי וחף מכל פשע והאשמה תלויה בראשו של יעקב, עשה את עצמו כמרדף אחר השלום לאמר, מה שהיה עד הנה ביני ובינך כבר חלף הלך ולא יזכרו עוד, אבל מהיום ולהלאה בל תרשיע עוד נגדי ולא תוסיף עוד חטא על פשע, ותתנהג עם בנותי כראוי בין איש לאשתו. ככה נראה לדעתי כונת המקראות האלה, והרמב"ן פירש כונת ולבנותי מה אעשה לאלה, כי נכמרו רחמיו על בנותיו ויוצאי חלציהם, ולא ידעתי למה נהפוך בזכות איש רשע שנאמר עליו בקבלה שהיה צורר יותר מפרעה כי בקש לעקור את הכל ורחמי רשע כזה אכזרית היא:

פסוק מז

גלעד. קרוב לומר דלא הוה ניחא לי' ליעקב בשם שקרא לו לבן יגר שהדותא, כיון דמשמעותי' ג"כ לישנא דמאיסותא ענין הניאוף והזנות, דתרגום נואף אשה מאן דגייר אתתא, לא תנאף ת' לא תהוון גיורן, וכן מות יומת הנואף והנואפת. (ע' ערך גר בהוראה ד' ובהוראה י"ג), לכן בחר לו יעקב לשון ערומים ושפה ברורה ונקי' וחזר לבן והסכים לשמו:

פסוק מט

והמצפה. קרא שמו דבמקרא שלפניו משרת גם לזה. כאילו אמר קרא שמו גלעד והמצפה. וכבר מצאנו תיבה שבראש פסוק מחוברת גם למקרא שלפניו, כמו ותמנע היתה פילגש (וישלח ל"ו י"ב) דמלת ותמנע מחובר גם לפסוק העליון כמ"ש רשב"ם שם בשם שוחר טוב:

פסוק נב

אם אני. להמפרשים מלת אם פה הוא במקום מלת אשר, והוצרכו לכך דאל"כ לא היה לו לכתוב בלשון שלילה אלא אעבור בלשון חיוב, והנכון (כמ"ש ר"י, ור"י אדרבי) שהתחייבו זה לזה עתה בברית, בבוא צרה וצוקה לאחד מהם, כל אחד יבוא לחברו לעזרתו לייעצו לנחמו ולהצילו ממנה, כדרך אוהבים נאמנים זה לזה, שכל אחד כאח

לצרת חברו, וזה טעם לרעה ע"ד עושר שמור לבעליו לרעתו כלומר להצילו מרעתו, ולפי"ז מלת אם כפשוטו, והשלילה על מקומה:

פסוק נג

אלהי אביהם. לרש"ד הוא מיותר, והוא מאמר מרע"ה כותב התורה, כאומר שכל אחד מכורתי הברית נשבע באלהי אביו, ואין בדברים אלה טעם, ולרע"ס אמר לבן אין לך למאן במה שייחדתי לדיין אלהי נחור עם אלהי אברהם כי אמנם אלהי נחור הי' אלוהיו של תרח שהי' אביהם של אברהם ושל נחור, ע"כ. ול"נ כי תיבת אביהם פה, הוא משרש אבה המורה על החפץ והרצון, כמו יבחן נא אבי דאיוב, שכמו שיתואר הוא ית' אלהי תשועתי, להיותו המושיע האמתי וכן אלהי תהלתי להיותו היותר ראוי אל התהלה, ככה יש לתאר אותו ית' בשם אלהי אבי, להיותו אלוה החפץ והרצון' כלומר האלהים אשר ממנו נתמלא רצון וחפץ שני האבות האלה לטובתם, או האלהים אשר כל חפץ ורצון האבות האלה הי' היותם קרובים אליו. הנה קיים לבן שבועתו בשם אלהים מצד טוב השפעתו, ויעקב נשבע בפחד אביו יצחק, דוגמתו שם נורא, וכבר ידענו מתועלת הגדולה אשר ליראת עונש מצורף לזה ליראת הרוממת. ואפשר כי על כונה זו אמר גם יעקב (לעיל מ"ב) אלהי אבי אלהי אברהם ופחד יצחק, ואין צריך לומר שהראשון הוא הכלל והאחרון הפרט:

פרק לב

פסוק א

וילך וישב בשאר מקומות נאמר וישב לחוד בלא קדימת וילך, וישב אברהם אל נעריו (וירא כ"ב) וישב ארצה מצרים (שמות ד':כ') וכאן הקדים לפניו וילך, וכן בבלעם (בלק כ"ד כ"ה) נאמר וילך וישב למקומו, ואפשר שבא כן להורות שהיה באלה הליכה כלומר ריחוק ממקום שהיה בו אל מקום שאליו, והיה בהם גם השבה כלומר חזרה אל המקום שיצאו ממנו, כענין ודוד הולך ושב לראות את צאן אביו (שמואל א י"ז:ט"ו) שטעמו שלא קבע דוד ישיבתו בבית שאול אבל הי' הולך ושב מביתו לבית אביו (עמ"ש שופטים כ' ה' וילך וישב לביתו), והנה בלעם בהלכו כעת מבלק לביתו שב אח"כ עוד הפעם נגד ישראל במלחמת מדין, כדכתיב (מטות ל"א ח') ואת בלעם בן בעור הרגו (ע"ש רש"י ובפסוק ו' שם) לכן נאמר בו וילך וישב למקומו, שהיתה ההליכה לביתו רק הליכה זמנית ולפי שעה, כי אח"כ חזר ושב להתנגד לישראל. וכן כאן בלבן אמר וילך וישב, שהליכתו לביתו כעת לא היתה רק לפי שעה כי חזר עוד לשוב לעשות תחבולות מרמה נגד יעקב, כמוזכר בספר הישר, אחר שעבר לבן מאת יעקב מהר ושלח את בעור בנו בן שבע עשרה

שנה ועמו אבי חורף בן עוץ בן נחור אל ארץ שעיר אל עשו לעורר אותו לבוא על יעקב להרגו, ויעש עשו כן ויקבוץ את כל חילו וילך לקראת יעקב, והדבר בא עד רבקה אם יעקב, ותמהר ותשלח שבעים ושנים איש מעבדי יצחק לעזור ליעקב, ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה לעמוד לי מאת אלהים זה, ויקרא יעקב את המקום ההוא מחנים. ע"כ:

פסוק ז

אל אחיך וגו'. שהיית אומר אחי הוא אבל הוא נוהג עמך כעשו, עודנו בשנאתו (רש"י מב"ר), ורמזו רז"ל בזה אל כלל גדול בדקדוק הלשון מיוסד על אדני הגיון כמ"ש המעמר. מנהג הלשון שאם יבא המתואר לפני תואריו יבוא סימן היחס רק במתואר לבדו, כמו ברחל בתך הקטנה, אבל אם יקדמו התארים למתואר יבא היחס גם בתארים וגם במתואר, כמו כאן, וכן עם בני עם יצחק, את בנך את יחידך וכדומה, ומה שבא בעבדי איוב, ומי כעמך ישראל (דה"י א' י"ז), שם הוא ע"ד מושך עצמו ואחר עמו, והעד כי (בשמואל ז' כ"ג) נאמר כעמך כישראל, והסבה הזאת היא כי מאחר שהוא מדרך לשון עברי כאשר אמרנו להקדים תמיד המתואר ואז כיון שנתייחס השם העיקר שוב א"צ התארים הדבוקים לייחס, אולם אם יבואו התוארים לפני השם אז נחשוב כל חלק וחלק למאמר בפ"ע, והפעל מוסב על כולם כמו כאן כאלו יאמרו באנו אל אחיך אולם לא כן הוא רק באנו אל עשו, וכן פירש"י ז"ל על קח נא את בנך שאמר אברהם שני בנים יש לי וכו'. ע"ש, הרי שהבין שהם מאמרים שונים, וכן דרשו חז"ל בב"ר על עם בני עם יצחק, עם בני אע"פ שאינו יצחק ואף כי שהוא יצחק, ויען במקומות האלה המתואר והתארים הם מאמרים נפרדים לזה ראוי שיבוא היחס בכל אחד ואחד:

וגם הלך. לא בלבד ראינו שלא היתה בעיניו כל בשורה מוצאת ולא מצאת חן בעיניו כאשר הגדנו לו את עשרך אבל נהפוך הוא, הוא הולך לקראתך עם ד' מאות איש ואין זה אלא להלחם עמך, כענין ויצא אדום לקראתו בעם כבד (ע' רע"ם), ולפי"ז מלת וגם פי' כמלת אדרבה (פיעלמעהר), אשר יורה על הפך הקודם (כמ"ש בבלק בגם אותכה הרגתי):

פסוק ט

והכהו. לא אמר והכה אותה בל' נקבה כאשר התחיל מחנה אחת, כ"א והכהו ל' זכר, כי מוסב גם על עשו, שבהתחלת עשו להכות במחנה יעקב, אין ספק כי גם היא תעמוד נגדו להכות אותו (געגענזייטיג שלאג), ויעקב הכין עצמו למלחמה, והנלחמים זע"ז כל אחד מהצדדים יכם מן הצד שכנגדו, עד התגבר אחד מהם לנצח את חברו. והיתה מחשבת יעקב, שבעוד הלחמם יחד להכות אלו את אלו, תביא המחנה הנשארת להיות לעזר

ולמפלט אל המחנה הראשונה, ולהיות מחנה זו מיועדת לפעול פעולת העזר והפליטה, לכן אמר בה לשון זכר "הנשאר" כמנהג בכל משפיע:

לפליטה. לפי שהכין יעקב עצמו למלחמה יתכן שיהיה טעם לפליטה כמו לפליטת אחרים כלומר למפלט אל המחנה שיפול האויב עליה לקום בעזרתה ולישועתה ע"ד לפליטה הנאמר ביוסף:

פסוק יד

מן הבא בידו. ממה שהוא ברשותו ולא ממה שאינו ברשותו, כלומר אף שהודיעו מלפנים שיש לו צאן עבד ושפחה, לא שלח לו כ"א מין בהמות, לא מן העבדים והשפחות, כי אלה אין לו רשות להוציאם מביתו אשר התרגלו בו להיות בכלל עובדי ה' להכניסם לבית עובד אל נכר (רא"ש):

פסוק יט

לעבדך ליעקב. יתכן מדלא אמר מעבדך שחששת יעקב היתה שמא יחזיק גם בעבדים ושפחות מוליכי המנחה, כי יחשוב עשו שגם הם בכלל המנחה, לכן צוה עליהם להשיב על שאלת למי אתה, לעבדך ליעקב, פי' נשארים אנחנו עבדים ליעקב, ורק המנחה היא שלוחה לעשו לא אנחנו ומטעם הנזכר (הנ"ל):

פסוק כ

במצאכם אתו. שתי תיבות אלה מיותרות לגמרי, כי הוא מובן מאליו שהדבור אל האדם לא יהיה כ"א בנמצא אתו, גם הניקוד בא כאן ע"ד הזרות (כמ"ש הר"ש ב"מ), דמהראוי במצאכם מ"ם קמוצה הצד"י בשו"א והאל"ף בח"פ, ע"מ כשמעכם את קול השופר, כתפשכם את העיר, והוא מקור מן הקל עם כנוי הנמצאים מנל"א. לכן נ"ל שהוא מנחי פ"י ע"מ מוצאיהם למסעיהם (במדבר ל"ג:ב') ושרשו יצא, והוראתו על היציאה מן הרשות, כמו ויצא ממכר בית, יצא לחפשי, וכן נאמר על היציאה מן הכלל כמו יצאו אנשים בני בליעל, ובי"ת של במצאכם הוא לשון בעבור, כמו הלא ברחל עבדתיך, ומלת אותו לשון ממנו כמו ירא אנכי אותו ותרגומו דחיל אנא מניה, וכן המה יצאו את העיר שהוא מן העיר, והרבה דומיהם, וטעם המקרא, שהודיע יעקב למוליכי המנחה טעם אזהרתו אותם לדייק בלשונם בתשובתם על שאלת עשו, והוא:

במצאכם אותו, פי' בכדי שתוציאו א"ע ממנו, לבלי היותכם בכלל המנחה, ומטעם הנזכר מקודם, וסרה בזה זרת הניקוד:

פסוק כג

שתי שפחתיו. לדעתי לא קראן שפחות לפחיתותן רק למעלותן כי באמת לא היו בלהה וזלפה שפחות מנשואין ואילך, ולא שיעבדו רחל ולאה בהן כי הסכימו להיותן

משוחררות, כמבואר ביב"ע ושחררת ית אמתה בלהה ושחררת ית זלפה אמתה ומסרת ליה לאנתו (ועי' פי' הרע"ס בויצא בלידת דן), וקראן הכתוב שפחות גם אחר נשואין להודיע מדת ענותנותן, כי אף שנתרוממו להיותן שוות לגבירות בנשואין, לא גבה לבם ולא רמה רוחם להתנשאות, והחזיקו עצמן שפלות במדרגה נגד הגבירות וכאילו היה שפחות כמקדם, וכבר נקרא האיש אדון על אשתו כמו שאמרה שרה על אברהם ואדני זקן; ולזה שנו המתרגמים אונקלס ויב"ע ולא תרגמו פה מלת שפחה אמתה כבשאר מקומות, רק תרגמו לחינתא והוא תרגום של פילגש, וכן ובאהל שתי האמהות (בויצא), וכן ותגשנה השפחות (לקמן ל"ג ו') תרגמו לחינתא, ואמנם אין כוונתם בזה שהיו בלהה וזלפה פילגשים, כי הכתוב קראן סתם בשם נשים, ככתוב (בוישב) בלהה וזלפה נשי אביו, ולא כנו אותן בשם פילגשים רק בערך רחל ולאה שהיו עיקרות הבית: כמ"ש הרמב"ן בפילגש אברהם שבערך שרה היו כל נשיו אצלו חשובים כפילגשים, לפי שאין זרעם ביורשיו אינן נחשבות לו לנשים, ע"ש. וכמו שמחלק המקרא גם בין רחל ולאה לקרוא את רחל בשם אשת יעקב (ויגש מ"ו י"ט) ובלאה לא הזכיר שם אשת יעקב לפי שרחל היתה עיקרת הבית, ככה עשו המתרגמים לכנות את אלה בשם פילגש בערך הגבירות הראשונות לא להיותן פילגשות באמת, (ומ"ש וישכב את בלהה פילגש אביו הוא באמת חטא ראובן כמש"ש). ודע כי עיקר הוראת שם שפחה הוא לשון התחברות (געזעללשאפטערין), והוא מענין שם משפחה שהוא לשון התחברות וקרבת בני אדם שהם משרש ויחס אחד, ככה השפחה ע"ש התחברותה והתלוותה עם הגבירה להיותן שתיהן עזר לאדון הבית, וגם האשה עצמה מחוייבת כמה מלאכות לעשות לבעלה, ויתכן לקרותה מטעם זה בשם שפחה, והנה בת שבע אמרה לדוד נשבעת לאמתך:

פסוק כז

ברכתני. תברכני מבעי ליה מאי ברכתני אם אודית על אינון ברכאין דברכני אבא ולא תהא מקטרגא לי בגינייהו. וכן ויברך אותו שם, דאודי לי' על כלהו ברכאין דברכיה אבוי (מכדרשב"י, וכ"כ רש"י). לפי"ז מלת ברכתני הוא מן הפעלים המייחסים תאר הפעל בפעל (צואייגנענדע אייגענשאפט), כמו וטמאו הכהן וטהרו הכהן, ותרגומו (ווירדעסט מיר דען זעגען אנערקאננט האבען), ואין לתרגמו (מיך געזעגנעט האבען), כי יעקב לא יבקש ברכה מאמצעי זולת מה' לבדו:

פסוק ל

ויברך. י"א שהברכה היא לא יעקב יאמר וגו' והוא כלל שאחר הפרט, ול"נ שהוא מענין ויברך יעקב את פרעה שפירש"י כדרך כל הנפטרים מלפני שרים מברכים אותם ונוטלים רשות:

פרק לג

פסוק א

ועמו ארבע מאות איש. וזה ראיה שלא התכפרו פניו במנחה (רע"ס) ועוד עברתו בו וחמתו בערה בו ולהנקם בא:

פסוק ג

עד גשתו. כלומר בהמשך זמן גשתו עד אחיו השתחוה שבע פעמים, כי מלת עד ישמש גם לענין המשך הזמן (וואֶהרענד, אינדעם), כמו עד התמהמהם (שופטים ד') עד זה מדבר (איוב ב'):

פסוק ד

וישקהו. בידוע שעשו שונא ליעקב אלא שנכמרו רחמיו באותו פעם ונשקו בכל לבו (רש"י מרז"ל), טעמם בזה לפי שאמר כאן ויחבקהו וישקהו בחבור הכנויים, אבל בלבן נאמר ויחבק לו וינשק לו הפועל לבד והכנוי לבדו וההבדל שביניהם כי בזמן שהפועל מתעצם ומתקשר עם הנפעל ממנו בעצם ולא במקרה וכונה חיצונית אז ישמש הכתוב בחבור הכנוי עם הפועל, כמו כי אהבת נפש אהבו (ש"א כ') לא אמר אהב אותו כי אהבת דוד עם יהונתן היתה אהבה עצמיית איש את אחיהו ידובקו בלתי תלויה אהבה בדבר, אבל בעת שהאהבה היא תלויה בדבר ראוי להשתמש בפועל נפרד מהכנוי ואיננו מחובר בתיבה אחת, לכן בספור מעשה לבן עם יעקב שהכנוי נפרד מהפועל ואמר ויחבק לו וינשק לו (ולא וישקהו ויחבקהו) דרשו רז"ל בב"ר שמא זהובים הביא והנם בחיקו שמא מרגליות הביא והם בפיו, אמנם כאן שבידוע שעשו שונא ליעקב ויקר מקרה שחבק לו ונשקו הי"ל ויחבק לו וינשק לו כמו בלבן, ע"כ אמר שאותו הפעם נשקו בכל לבו וזהו וישקהו בחבור הכנוי (ר"י הלוי). והראב"ע הטיח כאן דברים ואמר שלא חשב עשו לעשות רע לאחיו, אין מן הצורך להשיב עליו כי אם כדבריו שתשובת המלאכים אליו, הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו, הוא לכבדו ולקבל פניו, למה צר ליעקב ולמה פחד:

פסוק ח

מי לך כל המחנה. המחנה שאמרה אלי מנחה היא שלוחה לאדוני מי היא אצלך, אם היא למנחת כבוד או למנחת חסד שחשבת שאצטרך (רע"ס):

פסוק י

על כן ראיתי פניך. אחרי שראה יעקב כי השם הפך את האויב לאוהב, ותחת כי בא עשו לקראתו בארבע מאות איש להכות אם על בנים, עתה נהפך לבבו בקרבו לקבלו באהבה רבה בחיבוק ונישוק, לזה החליקו יעקב בדברים לאמר, כי בואו לקראתו זה

מהלך רב הוא לגודל אהבתו אליו וכדרך אוהבים נאמנים אשר לא התראו פנים זה עם זה זמן כביר אם יקר מקרה שאחד מהם מתקרב אל האחר בדרך נסיעתו, אז גם רעהו ימהר ויחיש לאסור מרכבות כבודו להלוך לקראת אוהבו לקבלו בדרך בסבר פנים יפות ולהשתעשע עמו באהבים. ככה חשב יעקב כעת הליכת עשו לקראתו מהלך הרב כזה, שהוא לגודל אהבתו אליו להתראות אתו בדרך ולקבל פניו באהבים, ולהגדיל עוד יותר את כבוד יעקב לקח אתו צבאיו וחילו ארבע מאות איש, כמו שהוא המנהג בקבלת פני המלכים והשרים שכל יושבי העיר הולכים לקראתם להראות גודל יקר ערך המעותד לבוא אל מחניהם, לכן אחר שאמר יעקב אם נא מצאתי חן בעיניך ולקחת וגו' הוסיף לבאר מה הוא החן אשר מצא חן בעיניו ואמר.

כי על כן ראיתי פניך. שזכיתי לראות פניך באופן זה (על כן פירושו על אופן זה (אויף דיעזע ווייזע) כי מלת כן נרדף עם מלת ככה, ככה יעשה לאיש (אסתר) כן יעשה לו (אמור) ככה תאכלו אותו (בא י"ב) כן תאכלנו (ראה י"ב) ושרש ככה שתי אותיות כך. כרגיל בדברי רבותינו, (כי כל ככה הטעם למעלה והה"א תוספת בעלמא) ומבאר מה זה אופן יוקר הראייה שזכה אליו, ואמר כראות פני אלהים ותרצני: כלומר הראותני רצון וחפץ אהבתך כאילו קבלת את פני אחד החשובים הגדולים, וטעם המקרא אחרי שבאופן חשוב כ"כ זכיתי לראות פניך, כי אתה חשבתני לאחד מאנשי מעלה הראוי לכבוד גדול כזה להתטלטל עבורו בדרכים לבוא לקראתי בהמון אנשים רבים כדי ליקרני לעיני כל ולקבל פני באהבה גדולה, מעתה חטיבה מול חטיבה גם אנכי מחוייב להראות לעיני כל כי חשוב אתה בעיני מאוד ורצוני לעשות אות וזכרון לברית האהבה בקבלת מנחתי זאת הקטנה, פני אלהים כתרגומו אפי רברביא, ותרצני, טעמו קבלת את פני באהבה ורצון, כלשון רצוי לרוב אחיו שענינו אהוב, ויתורגם, כי על כן ראיתי פניך (דאסס אויף דיעזע ווייזע איך דיך צו זעהען געלאנגטע), כראות פני אלהים ותרצני (צייגטעסט מיר וואָהלווואללען, אלס ערשיען איינער דער געאכטעטען), ואם נפרש מלת על כן למשפט מסבב כברוב המקומות כמלת בשביל (ווייל, דארום), כדעת המפרשים, ונחבר כראות פני אלהים עם ראיתי פניך, להסב אותו על עשו, הנגינה תתנגד לזה, כי פניך מוטעם ברביע שהוא מפסיק, ומלת ותרצני, להיותו מאמר מתבודד למפרשים, היה ראוי להפסיקו במפסיק היותר גדול מאשר לפניו:

פסוק יא

את ברכתי. עי' רש"י, ויקראו המנחה שישלח האדם לרצונו ברכה, כי הוא שולח מאשר ברך אותו השם, כענין אשר ברכך ה"א תתן לו (דברים ט"ו) ככתוב למעלה מן הבא בידו

(רמב"ן) ויתכן עוד למה שהקפיד יעקב לשלוח עדר עדר לבדו כדי שיראה בכל מין מנין זכרים ונקבות כפי הראוי למלאכת המקנה שיוכלו לפרות ולרבות (כמ"ש רש"י (בעזים מאתים) לכן קרא כאן את המנחה ברכה (זעגענברינגענדעס) שהיא מנחה שהמקווה ממנה ברכה ותוספת טובה:

פסוק יב

ואלכה לנגדך. בשוה לך (רש"י) ולולי דבריו הייתי מפרש לנגדך מן נגדה נא לכל עמו (תהלים קט"ז י"ד י"ח) דתרגומו איתני כדון, לשון ספור והגדה (ערצאָהלונג) כלומר שתשלומי נדריו יהיה בספורים עד שתהיה הגדה וספור ממנו לכל העם, ומזה שויתי ה' לנגדי תמיד (שם ט"ז) שמתי תמיד כל ספורי והגדותי בעיניי ה' (מיין געשפראָך), והנה אחר שאמר נסעה ונלכה יחד כשני אוהבים שפרידתם קשה עליהם הוסיף לומר.

ואלכה לנגדך. רצוני ללכת אתך בחברתך להשתעשע יחד בדברי ספור והגדה, (געשפראָכיג אונטערהאלטען) ולא יהיה הדרך לטורח ומשא עליך, כי הליכת אדם בדרך יחידי שאין איש עמו, כל פסיעה ופסיעה כמשא כבדה היא עליו, אמנם בהשתעשותו בדברים עם חברו יקל עליו הדרך וכמעט שלא ירגיש אותו, ותוספות ההי"ן בפעלים אלה יורו על העשי' ברצון גמור:

פסוק יג

עלות עלי. העיר רש"ד כי בעל הטעמים יתנגד לכל הפירושים בזה, כי שם טפחא בתיבת והבקר להפרידה מן עלות, לכן פי' הוא עלות עלי כמו עולות עלי, כלומר שטרחת הצאן והבקר ומשאם עולים ר"ל שמוטלים עלי, ע"כ. ואיננו נכון, כי אין טעם עלות כמו עולות, ואין טעם למלת עלי, והעיקר חסר. לכן נראה כמ"ש רוו"ה שאין מלת עלי מגזרת על שהוא מלת הטעם, כ"א מגזרת עלות והוא כמו עלים שטעמו עוללים, ואל תתמה על היו"ד כי יש לו חברים הרבה במקרא, כמו וקרע לו חלוני (ירמיהו כ"ב:י"ד) שהוא כמו חלונים, וכן על דברי חוזי (דברי הימים ב ל"ג:י"ט) כמו חוזים, וכן ואורגים חורי (ישעיהו י"ט:ט') כמו חורים, וכן אצילי ידי (יחזקאל י"ג:י"ח) כמו ידים, ויהיו כמוהם עלי כאן כמו עלים, וכבר אמר הרד"ק שנקראו הבהמות המניקות בשם עלית ע"ש בניהם שהם עולים, וכת"א עלות מניקתא וכ"ת הסורי, וגם יונתן תרגם שתי פרות עליות (ש"א י"ד) מניקא, וא"כ פירוש הכתוב כאן, הילדים רכים וגם הצאן והבקר כמוהם רכים מצד אחר כי הם עלות עלי כלומר מיניקות עוללים או מגדלות עולליהם, ומעתה אין שום חסרון במקרא ומוסכם עם בעל הטעמים:

פסוק יד

אתנהלה. הה"א יתרה (רש"י), ובאמת איננה יתרה לגמרי, כי באה להורות שבלב טוב ובנפש חפצה רוצה להתנהל בנחת אתו, ולא יהי' זאת עליו לטורח. כי על פעולה רצונית תבא ה"א לבסוף כמ"ש באוציאה נא בלוט בוירא:

פסוק טו

מן העם אשר אתי. תחלה נאמר וארבע מאות איש עמו (ל"ב זיי"ן, ל"ג א') במלת הצירף עם, וכאן אמר אתי, כי צירוף האנשים האלה נשתנה עתה ממה שהיה עמו תחלה, כי קודם לזה שהיתה הליכתו לקראת יעקב להלחם בו והיו הארבע מאות איש מצורפים אליו לאנשי מלחמתו, לכן נלוה שם מלת עמו, שהוא צירוף העבד לאדוניו לשמשו ולעשות רצונו, אמנם כעת שנהפך לבב עשו בקרבו לחבק את יעקב ולנשקו כדרך אוהבים נאמנים לכן היו הד' מאות איש בעיניו כאילו גם הם הלכו לקבלת פני יעקב ולקחם אתו להיותם כמהו בהגדלת כבוד יעקב, לכן נתלוה בם מלת אתי, שהוא צירוף אנשים המתדמים בערכם, התבונן דבעלות יוסף לקבור את אביו אמר (ויחי נ') ויעלו אתו עבדי פרעה זקני ביתו וזקני א"מ ויעל עמו רכב ופרשים, שהרכב והפרשים שהם עומדים למלחמה מצורפים במלת עם, ועבדי פרעה והזקנים שהם אנשי מעלה שהלכו להגדיל הכבוד מצורפים ליוסף במלת אתו, (עמ"ש בחיי שרה (כ"ד ל"ב) ורגלי האנשים אשר אתו, ובבלק בשני נעריו עמו דבלעם, ושני נעריו אתו דבאברהם):

פסוק יח

ויחן את פני העיר. תרגומו ושרא, ויחן משרש חנה ענין שכון ומנוחה היפך הנסיעה, ומלת את פני כמו לפני, ולרבותינו מלת ויחן משרש חנן שעניינו הראות רצון ואהבת הפועל אל הפעול, להטיב לו, והוא לדעתם פועל יוצא בראיית מלת את הבא אחריו שהוא סימן הפעול, כי אמרו (במדרש רבה) ויחן את פני העיר חנן את הפנים שבעיר התחיל משלח להם דורנות יעויין שם ופי' את פני העיר את החשובים שבעיר כענין פני הדור. וכמו לחם הפנים, והודיענו בזה שאדם צריך להחזיק טובה למקום שיש לו הנאה ממנו:

פסוק יט

ויקן. **ויצב**. כאמרו איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר (רע"ס) ולא רצה להציב מצבה ברשות שאינו שלו:

פסוק כ

ויקרא לו. רלב"ג פי' ויקרא מענין אולי יקרה ה' לקראתי, ור"ל שקרה ובאה לו שם נבואה מהש"י שהוא אלהי ישראל, ויורה בזה שהמקום ההוא שבנה בו המזבח היה נכון

שתדבק בו ההשפעה האלהית, כי לא תמצא לאבות בנין מזבח אם לא מצד שהגיעה שם הנבואה, ואולי היא הנבואה שזכר אח"ז קום עלה בית אל, ותרגומו (עס פערפיגטע זיך איהם), ופי' זה נכון מאד. כי איך יקרא למזבח אל אלהי ישראל, חלילה לקרוא בשם הגדול והנורא את אבנים דוממים. ורש"י פי' לא שהמזבח קרוי אל אלהי ישראל, אלא שקרא את המזבח ע"ש הנס, וכבר גמגם עליו ריי"א דא"כ היה ראוי שיאמר ויקרא שם בשם אל אלהי ישראל כמ"ש באברהם ויקרא שם בשם ה' לא שיקרא המזבח כן:

פרק לד

פסוק א

לראות בבנות הארץ. למחמי בנימוס בנת עמא ארעא, כלומר לראות באופן מלבושיהן ותכשיטיהן כדרך הבתולות, ככתוב התשכח בתולה עדיה, ובפרקי דר"א אמר בתו של יעקב היתה יושבת אוהלים מה עשה שכם בן חמור, הביא נערות משחקות חוצה לו שהיו מתופפות בתופם ויצאה חוצה לראות:

פסוק ה

והחריש יעקב עד באם. לא שלח יעקב לקוראם ולא הודיעם עד בואם, פן יתפעלו יותר מדאי, לכן החריש עד בואם לזמן הנהוג אצלם לבוא (ריי"א) ולשון הרע"ס, החריש מלצאת לריב עד שיבואו בניו וידעו הדבר וישמרו עצמם מאנשי ריבם:

פסוק ז

וכן לא יעשה. ערש"י, והרמב"ן טען עליו ופירש וכן לא יעשה נמשך עם בישראל וכן לא יעשה עמהם, לכן אמר בישראל כי איננה נבלה בין הכנענים ול"נ מלת וכן ענין נכון אמת וישר, כמו כן בנות צלפחד דוברות, על כן באה עלינו הצרה הזאת (מקץ מ"ב כ"א) ר"ל על אמתת המשפט הבא על העול, והודיע הכתוב שלא היה חרון אפם על שכם לבדו פועל הרע בידים, כי אמנם על כל האנשים הנעשה בפניהם לקחת אותה בחזקה לעיניהם, ולא קם ולא זע אחד מהם לעשות ע"פ האמת למחות בידו לבלי עשות חציפות הגדולה לתפוס בנערה מתוך הרחוב, וזהו וכן לא יעשה. אין אחד עושה לפי הנכון והיושר, (רעכטליכקייט ווירד ניכט אויסגעאיבט) ומטעם זה אמר על אנשי העיר אשר טמאו אחותם:

פסוק ט

והתחתנו אתנו. הול"ל והתחתנו בנו כדרך לשון חיתון להתקשר עם בי"ת כמו לא תתחתן בם, התחתן במלך (שמואל א יי"ח:כ"א), בשתים תתחתן בי, מאי והתחתנו אותנו, אלא שהיה תולה הכבוד ביעקב שהיו הם הפועלים ואנשי חמור הפעולים, ולכן שינה גם בלשונו באמרו בנותיכם תתנו לנו אתם תהיו הנותנים כחפציכם, ואת בנותינו תקחו

לכם כלומר וגם בבנותינו הרשות לכם להיות הלוקחים כאשר ייטב בעיניכם ולא נמחה בידכם, ואולם בדברו אל אנשי עירו שינה הלשון ואמר בנותם נקח לנו, בנותינו נתן להם (רוו"ה):

פסוק יג

במרמה. תרגומו בחכמה, עמ"ש (תולדות כ"ז ל"ה) בא אחיך במרמה, ואפשר לומר דמלת מרמה היא בעצמה מה שענו בני יעקב אל שכם וחמור, אמרו אליהם, במרמה כל מדברותיכם, אתם תציעו לפנינו דברי רצוי ופיוס להשיג התרצות מצדנו לתת אותה לכם לאשה, כאילו הנערה מרצונה הטוב באה אל ביתך וחפצה להתדבק בכם, לכן לא תבוא אל בית אביה, ומרצונה הטוב תשאר בביתכם ואינכם חסרים רק הסכמת רצוננו, אמנם לא כן היא עמנו, ידענו כי שפתותיכם מרמה תדברנה, בחזקה לקחתם אותה אל ביתכם, וביד חזקה תעכבו בה ולא תשלחו אותה לנפשה, ונפש המשכיל תבין שבהיות האחים בעצבות גדולה על הנבלה הנעשה באחותם והיו מלאים חרון אף וחמה, ובמעמד כזה אין האדם שליט ברוחו להרבות דברים כי המה עליו למשא, לכן יעזוב במאמרו כל התיבות והמלות הטפליות במאמר כי מעצמם יובנו, ולא יוציא מפיו רק תיבה אחת הראשית, ובהתפעלות קראו אליהם תיבת: במרמה. - ובהוצאתם מפיהם תיבה זו, שככה מעט חמתם בקרבם, והוסיפו לדבר אליהם.

אשר טמא את דינה אחותם. הודיעו אליהם, ידענו כי נבלה עשיתם לטמאה אותה, ואף שמעשה הטומאה עצמה היה בלי ספק במקום מוצנע אין רואה, מ"מ דנו על סוף המעשה מתחלתו מאשר החציף פניו להרשיע לקחת אותה ביד חזקה מן הרחוב אל ביתו, חזקה שהוסיף רשע על רשעתו לעשות מעשה הטומאה. וברבה אמרו ויענו וגו' מה את סבור רמיות דברים יש כאן ורוח הקדש אומרת אשר טמא, כוונתם לדברינו, מה את סבור, למה אתה תסביר דבריך להטות לבבנו אליך, ידענו כי דבריכם רמיה, ובבירור גמור ידענו כאילו נתאמת לנו ברוה"ק, כי עולתה פעלתם בטמאכם אותה, ובמת"כ לא פירש כן:

אשר טמא. לרש"י הוא מאמר הכתוב להודיענו שלא היתה רמיה מהם רק בעבור שטמא את דינה אחותם, ויותר יתכן פירוש הרע"ס שהוא חוזר על מלת וידברו, וטעמו שהשיבו בני יעקב אל שכם וחמור שאינם ראויים למלאות בקשתם אחרי שהתנהג עם אחותם בדרך אתנן זונה:

פסוק טו

נאות. להמדקדקים שרשו יאת, ואינו נראה דא"כ יהיה בעתיד נואת נו"ן חרוקה וי"ו קמוצה כמו נורש מן ירש, תורא מן ירא, בעבר נואתו כמו מן יאש ונואש ממנו, מן יאל

נואלנו אמנם שרשו אות כמו מן אור יאור להם, מן בוש יבושו, כן מן אות נאות (רל"ש). ויתכן ששמעון ולוי לא אמרו שימולו כל בני העיר, כי אם, לא נוכל לתת אחותינו לאיש אשר לו ערלה, ולא היתה ערמתם רק להרוג את שכם, ודברו לנשיא הארץ בלשון רבים נאות לכם, וכאשר הסכימו שכם וחמור לדבריהם, והיה להם חסרון כבוד שלא ימולו רק הם לבדם, לכן פתו את כל יוצאי שער עירם, וכאשר נודע לשמעון ולוי שכל אנשי העיר נמולו, וסבת התרצותם להמול היה כדי לגזול ממונם, כאמרם מקניהם וכל קנינם וכל בהמתם הלא לנו הם, לכן התירו שמעון ולוי לעצמם ג"כ לבוז את ממונם, ובזה סרה תלונת הרמב"ן שטען איך עשו בני יעקב הצדיקים המעשה הזה לשפוך דם נקי, כי אמנם אחר שנודע שנתנו בני העיר עיניהם על ממונם, ידעו ודאי שאם יברחו יבקשו לעשקם ולהרגם וכש"כ כאשר יראו שהם ירצו לקחת את אחותם ולהרוג את שכם, שבני העיר יקומו עליהם, כי היה דעת כולם מסכמת לגזלם, וכבר נשאו עיניהם במקניהם ורכושם עד שהתרצו להמול לסבת חמדתם (רא"ש):

אם תהיו כמנו להמול. מדלא אמרו בלשון קצר אם תמולו לכם כל זכר, יראה שאין המכוון מהם מעשה המילה לבדה כ"א גם התכלית העיקרי שעם המילה והוא שמירת המצות, עכ"פ שבע מצות בני נח שהיו מצווים עליהם וזהו אם תהיו כמונו, תסכימו להשתוות עמנו, כמו שאנו נזהרים בקיום מצות אלה ככה גם אתם תהיו נזהרים לשמרם, ולפי שהמילה היא אות למי שנכנס בברית שמירת המצות לכן ביארו בפירוש מעשה המילה, ואמרו להמול וגו' טעמו אחר שתהיה נמולים תהיו נזהרים להיות לגמרי כמונו, והם הדברים המצטרפים אל המילה, ולמ"ד להמול כלמ"ד לשבעת הימים, לצאת בני ישראל מא"מ, שטעמם אחר שבעת, אחר צאת, אחר המול, כי מעשה המילה קדום בזמן אל ההסכמה להיות כמונו אבל שכם וחמור בדברם אל אנשי שכם לא הזכירו רק מעשה המילה לבד והעלימו את המצורף עם מעשה זו להיות כמוהם לגמרי בשאר דברים כי מחשבתם היו להשאר ללכת אחרי הבלי אלילים ולא זו בלבד שבטלו את התנאי שהותנה עמהם, עוד הוסיפו להרע לעשות מעשה המילה רק לפנים, ולהיותו סבה להרויח קניניהם, כאמרם מקניהם וגו' ובזה מצאו בני יעקב מקום להנקם מהם:

פסוק יז

את בתנו. כמו אחותינו, ומצינו כי האחות נקרא בת ביורם בן יהושפט, כי בת אחאב היתה לו לאשה (מלכים ב ח׳:י״ח), ולאחאב לא היה בת, וכתיב"ע שהיתה אחות אחאב (רוו"ה), ויתכן שבשלילת הנתינה גדרו אותה בשם אחות "לתת את אחותינו" להורות כי גם מצד האחוה שביניהם לא יתרצו לתת אותה אליו. אמנם פה בהוצאתה מתחת

ידו גדרו אותה בשם בת, להורות על התאמצותם כאב על בתו להצילה מידם כשימאנו להשיבה מרצון נפשם:

פסוק כה

ביום השלישי בהיותם כאבים. ת"א כד תקיפו עליהון כיביהון וכתיב"ע כד הוו מתמקמקין מן כיב גוזרתהון והטור העתיק פירש"י שכל מכה כואבת יותר ביום השלישי והוא טען עליו דבפרק ר"א דמילה לא משמע כן דקאמר מרחיצין את הקטן אף ביום השלישי שחל להיות בשבת וכש"כ ביום ראשון. וכ"כ הר"ן שם בפר"א דמילה שסכנת יום שני גדול יותר מיום שלישי. ומלבד זה לפירושם שמגודל הכאב הכתוב מדבר, לשון המקרא חסר והיה ראוי לומר כואבים מאד. ועוד אם חבורת המילה היתה סבת כאבם היה לו לקרא להסב הדבור אל הכאב, כבאיוב (ב' י"ג) כי גדל הכאב מאד, ולומר כאן כי גדל כאבם מאד, ומדלא הסב הכתוב לדבר על הכאב רק על האנשים הכואבים נ"ל שאין זה כאב חיצוני שבגופם מחבורת המילה, רק כאב פנימי שבנפש בענין יוסיף דעת יוסיף מכאוב דקהלת, שהוא צער פנימי על דברים הנעשים שלא לרצונו ודעתו, כי אנשי שכם היו מצטערים ומתחרטים על שהתרצו להמול, כי עי"ז יהיו שנואים בעיני העמים שבסביבותיהם על שעזבו דתם ויעמדו עליהם להרגם, כי אין לך שנאה גדולה יותר משנאת הדת, וכיון שהקרא מדבר מכאב לב וצער נפשם על התרצותם להמול לראותם את הרעה הגדולה המעותדת לבוא עליהם מסבת המילה, וגדלה דאבון נפשם עליהם כי הם גרמו לעצמם הרעה הגדולה הזאת לכן הוציא הכתוב צער נפשם בלשון כואבים כי הם בעצמם היו הפועלים להביא עליהם כאב לבם וצער נפשם, ועל זה יורה גם מלת "בהיותם" שיוסב הדבור על עצמו, שהיו כואבים ומצטערים על נפשם בעשותם בידיהם דבר בלתי השתכלות על סכנת מות שיגיע להם, וצ"ל עוד מדלא הסב הכתוב הדבור אל הכאב לומר "כי גדל כאבם" רק על האנשים הכואבים, להודיע עוד מה שהוזכר בספר הישר דאנשי שכם אחר שנתיישבה דעתם עליהם ביום השלישי הסכימו ביניהם להתאסף יחד על בני יעקב להרגם וזה הוא המכוון ג"כ בלשון כואבים, כי לשון כאב ישמש גם על השחתת דבר וקלקולו (פערדערבען) כי על השחתת תבואת השדה להמית שרשם בגזעם אמר (מלכים ב ג':כ"ה) כל חלקה טובה תכאיבו, וטעם כואבים, משחיתים ומחבלים, ומלת בהיותם אינו כאן על מציאותם וישותם (זיא ווארען) רק על השתנות דבר והתהפכותו ממעמד זה למעמד אחר (זיא וואורדען) כמו יהי לתנין, והיה לדם ביבשת וטעם "בהיותם כואבים" כאשר נשתנה דעתם וחזרו ממה שהתרצו תחלה להיות לעם אחד עם בני יעקב, עתה התחרטו ע"ז ונהפכו להם לאויבים והסכימו

כעת להיות משחיתים ומחבלים את האנשים שאמרו עליהם תחלה שלמים הם אתנו (אינדעם זיא שמערצהאפט בערייענד, אונהיילשטיפטער וואורדען) ואין טענה לפרש מלת כואבים כפועל יוצא כי רבים מאד ע"פ המקרא פעלים שהם עומדים ויוצאים. ובזה אין מקום לקושית המפרשים, איך בני יעקב הצדיקים שפכו דם נקי חנם, כי לפי המבואר הכתוב עצמו מגלה לנו, שהם בעצמם גרמו להם הרעה הזאת, יען שהתחרטו והצטערו על שמלו, והסכימו לעמוד על בני יעקב להרגם, לכן השיבו גמולם על ראשם, כי הבא להרגך השכם להרגו. ונראה כי מה שהודיעה דינה הסכמת אנשי שכם כמוזכר בספר הישר לא נודע רק לבני יעקב והם העלימו מלהודיע בשורה זו ליעקב בל יוסיפו יגון על יגונו, לכן בהוכיחו אותו על מה שעשו הצדיקו מעשיהם בדבר אחר הכזונה וגו': **בהיותם כאבים**. שכאב להם ונתחרטו על המילה (מ"ב), וכן סופר בספר הישר כי יראו מאחיהם הכנעניים פן יבאו עליהם למלחמה על אשר עזבו את דתם, לכן המתיקו סוד כי אחר שיתרפאו יתאספו כולם על בני יעקב להורגם, ודינה שהיתה עדיין בבית שכם שמעה זאת והודיעה לאביה ולאחיה, וע"ז נתמלאו חמה שמעון ולוי ועשו מה שעשו ע"כ, לפי זה אין כואבים דקרא כאב הגוף הבא להם מחבורת המילה, דא"כ הוא טוב יותר היה לבני יעקב לבא עליהם ביום ראשון למילתם או ביום שני, כי אז חבורת המילה מכאבת יותר מביום שלישי (עיין ר"ן שבת פ"ו) אבל כואבים דקרא הוא כאבי לב, כי כל המצטער בנפשו עבור דבר שהוא נגד רצוני נופל עליו לשון מכאוב, גם בשחוק יכאב לב, כי ידעתי את מכאוביו, והוא הרגשת צער פנימי, ולזה שם מכאוב נרדף עם שם כעס, ברוב חכמה רוב כעס ויוסיף דעת יוסיף מכאוב כי כל ימיו מכאובים וכעס ענינו, כי שניהם התפעלות פנימיות למי שעניניו אינם הולכים מסודרים כחפצו ורצונו, יצטער יתרעם ויכעס ויתחרט על הנעשה לו בידי אחר או על מה שעשה הוא בעצמו בלתי מכיר שיתילד לו מזה דבר המכאיבו והמכעיסו בנפשו, וכזה קרה לאנשי שכם, בתחלה שמעו לפתויי שכם וחמור להמול מחמדת ממון מיהרו בקיום דבריו, ואחר שעברו עליהם שני ימים הראשונים מן המילה שהצטערו בהם מאד, ונתיישבה דעתם קצת ביום השלישי והעלו על דעתם, כי מזה יתילד להם רעות רבות וצרות משכניהם הסובבים אותם, בהודע להם עזיבת דתם, לכן הצטערו מאד בנפשותם והיו להם מכאובי לב, מה זאת עשינו להיות שנואים לכל שכנינו, ושכר המקווה בהרווחת קניני בני יעקב הוא רחוק, והפסד נקמת שכנינו קרוב מאד, וכאשר נודע הדבר לבני יעקב, כי מילתם לא היו לפי תנאם, להיות כמוהם בדת, ומה שעשו לא היו רק כתקות הרווחת הקנינים וגם שכעת מצטערים בנפשם ומכאיבים את לבם על מעשה המילה, ומה נקל להם בחברת שכניהם להרע לבני

יעקב, לכן עשו מה שעשו, כי הבא להרגך השכם להרגו, ותרגום כואבים (וועהמוטהיג, קוממערפאָלל). ולפי זה לא עשו בני יעקב שום עול במעשה דשכם, וא"צ לדברי רמב"ם ורמב"ן להצדיק בם את מעשיהם:

שמעון ולוי. שמעון היה אז בן י"ג שנים וד' חדשים. ולוי בן י"ב שנים וט' חדשים, ודינה היתה בת שמונה שנים וחדש אחד. כך למד הרב"ח מן המקראות:

פסוק כז

באו על החללים. המפרשים יוסיפו מלת לפשט, להודיע תכלית בואם על החללים האלה' והנה מלבד שאין להוסיף על לשון המקרא ללא צורך, גם גוף המעשה נראה זר אחרי שמבאר והולך במקרא פרטי הבזה צאנם וגו' דברים שהם יקרי ערך, מה להם לפשט בגדי החללים האלה שהיו לבושים בהיותם כואבים, שמסתמא הם פחותים מאד בערכם באין שוים בכדי טורח הפשטתם, לכן נ"ל יותר נכון לפרש מלת על מענין על עולת התמיד ומנחתה, על כל לבונתה, שענינם כטעם מלת מלבד (אויססער) ויהיה טעם המקרא, מלבד החללים שעשו בהם באו בני יעקב ויבזו העיר ואין כאן לשון קצר, ובא הכתוב להודיע, שלא היה בזתם אותם לחמדת ממונם כ"א להנקם מאנשי רשע אשר מעשה הנבלה ישר בעיניהם, עד שהתרצו להמול, וזה שאה"כ אשר טמאו אחותם:

אשר טמאו. כלומר אשר גרמו וסבבו הטומאה, כי אף שאנשי שכם לא היו פועלים עצמיים בדבר הנבלה, מ"מ מפני שהיו יודעים בו ושותקים, וגם התרצו להמול והשתדלו לייפות הדבר לכן נתיחסה המעשה גם אליהם, ע"ד מי שבידו למחות ואינו מוחה הוא נתפס בו. הלא תראה כי מי המבול שהיו באמת לרשעת עון הדור ההוא, וקראו הכתוב מי נח, ככתוב אשר נשבעתי מעבור מי נח על הארץ, על שהאשים ונמנע להתפלל עליהם ולהצילם, נקראו מי נח, שהוא היה סבה לאבד הדור ההוא, כדאיתא במכדרשב"י (ויקרא י"ד ב'), ובזה אין צורך לתוספות דברי' כתיב"ע שתרגם דסאיבו בגווה אחתהון, וטמאו הוא פעל מסבב (כאשר זכרתי בבשלח במה תצעק):

פסוק ל

להבאישני בישב הארץ. להבאישני שיאמרו ששקרנו באמונתינו אחר שנמולו (רע"ס) ולא אמר יושבי רק יושב להורות על האחדות שבשני האומות, שלא יבצר מהם לעמוד עלי (רמ"א):

מתי מספר. נראה שאין מתי מתים אנשים סתם, כ"א חסרי כח מדוכאים ואומללים, כמו אל תיראי תולעת יעקב מתי ישראל כלומר חלושי ישראל, וכן יחי ראובן ואל ימת ויהי מתיו מספר, כלומר יהיה בו מעט מן החלשים ומדוכאים, וכן החרם כל עיר מתים במלחמת משה ויהושע, וכן באיוב מעיר מתים ינאקו בכולם עיר דבוק למתים, ובאיוב

יש פסיק בין מתים ובין ינאקו ומראין הדברים שהיו מיחדים מקום לחלושי כח וחולים כמו שעשו למצורעים וקראוה עיר מתים, ואמר מתיך בחרב יפלו וגבורתך במלחמה, הגבורים יפלו במלחמה והחולים והחלושים על משכבם (רל"ש):

פסוק לא

הכזונה יעשה. כי שכם לא אמר לבני יעקב ששכב עמה אבל היה אומר שהנערה נתרצה לו ושהוא רוצה אותה, וכן חמור לא אמר להם רק שבנו חשק בה ושהיא נתרצה לו, ולא שאנס אותה ושכב עמה לכן השיבו שמעון ולוי תשובה נכונה ליעקב, הכזונה יעשה את אחותינו, כלומר אם היו אומרים שכם וחמור את האמת שעינה אותה בע"כ, הרי גם אנחנו אז היינו לוקחים נקמתינו מהם עפ"י המשפט או באיזה אופן שאפשר, אבל הם שקרו על אחותינו לומר שחשק בה ושנתרצתה לו א"כ הרי עשו אותה כזונה בשקר ותרמית באמרם שנתרצת שלא ברשות אביה לכן גם אנחנו עשינו בתרמית (רא"ש):

פרק לה

פסוק ב

אלהי הנכר. אין תיבת נכר תאר לאלהים שהרי הוא בא בלשון יחיד, גם תיבת אלהים סמוך אליו ולא יסמך המתואר אל התאר לכן הוא שם דבר דוגמת ובני הנכר (ישעיהו נ"ו:ו') (רוו"ה) דלא כרש"ד:

פסוק ג

הענה אותי. א"ת דקבל צלותי, תרגם לפי המכוון ולא לפי המלה, כי לא שייך עניית דברים בזה, ולדעתי הוראתו ענין השגחה, וטעמו אשר שם עין השגחתו עלי, ותרגומו (דער מיך בעריקקזיכטיגטע) כמבואר באורך בס"פ כי תבא בענין וענו הלוים:

ויהי עמדי. יתכן היותו משרש עמד וטעמו עמידת העזר (מיין בייטשטאנד, מיין שטיטצער) ומזה האשה אשר נתת עמדי, כענין אעשה לו עזר, ולזה תרגם אונקלס ויונתן בן עוזיאל כאן עמדי בסעדי:

פסוק ד

הנזמים. תרגם יונתן בן עוזיאל קדשייא דהוו באודניהון דיתבי קרתא דשכם דהוו צייר בהון דמות, והוא תוספת דברים על לשון המקרא, ויותר נראה כמו שכתוב במ"ב שהוא שב על אלהי הנכר, כלומר הנזמים אשר באזניהם של אלהי הנכר, שבימים הקדמונים היו הנזמים תמיד מוכנים לתכשיטי אלילים, כי העגל נעשה מנזמים, וכן אפוד גדעון:

ויטמן אותם יעקב. כתב הרמב"ן אליל ומשמשי' אינם מן הנקברים אבל צריך שיהא מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, והנראה אלי כי בני יעקב לא לקחו אליל ומשמשי' משכם עד שנתבטלה והותרה להם שהארמי מבטל אליל בע"כ והנה היא מותרת להם,

אבל יעקב צוה להסיר אותה לטהרת הקודש שיהיו ראוים לעבוד את השם ולהקריב לפניו קרבן כאשר צוה להם בטבילה וחלוף בגדים, והיה די להם בקבורה, ולכן טמן אותם תחת האלה במקום שלא יעבד בו ולא יזרע, ע"כ (והרב מהרש"ל נתקשה בזה ומתרץ כדברים האלה, ולא הזכיר שכבר קדמו הרמב"ן, עיין בצדה לדרך מה שהתעורר על המרש"ל בזה) והרב"ח אמר אפילו היתה אליל ממש שאסורה בהנאה לא היה בידו להוליך לים המלח כי בדרך היה ואי אפשר לו זה, וגם לא היה יכול לשרפה פן יתעכב בזה ויתאספו עליו העמים אשר סביבותיו, לכן הוצרך לטמון אותם כי הוא הקל שבידו ע"כ, ולא ידעתי למה לא התעוררו על תלמוד ערוך (פרק ר' ישמעאל נ"ב א') מניין לאליל ש"י שטעונה גניזה, שנאמר ושם בסתר, ועוד שם מה מזבח טעון גניזה אף אליל טעון גניזה, פירש"י, דכשהיא שלמה גניזה בקרקע. עיין שם תוספת ד"ה מה מזבח, וכן הרמב"ם (פ"ח מעכו"ם ה"ט) כ' אליל של ישראל וגו' אסורה בהנאה לעולם וטעונה גניזה, (וע"ש בכ"מ שכתב ואיני יודע גניזה זו למה ה"ל לשרפה או לאבדה והניח בצ"ע) ומצאתי בספר תורת חיים שם פרק ר' ישמעאל שמחלק, באליל של כותי צריך שחיקה ובשל ישראל די בגניזה, ע"ש. ואין דבריו נראין מדהביא ר' יוסי ראי' לדבריו מעגל וממפלצת, דהוו של ישראל, עתוס' שם מ"ח ב' ד"ה התם הרי דאף בשל ישראל איירי ר' יוסי. וכמדומה לי דמטיל לים המלח דלשיטת הפוסקים הוא בעיני' ולא בעי שחיקה, כיון דאין אנשים מצויים שם כבשאר נהרות, א"כ הוא בעצמו הגניזה דקאמר תלמודא, ויעקב שטמן תחת האלה שהוא לרמב"ן מקום שלא יעבד ולא יזרע, הוא בעצמו הגניזה, ותו לא צרכינן למימר שבטלה תחילה ע"י אחרים, וכדין תורה עבד יעקב לטמנם ולגנזם במקום דלא אתו לאתהנוי' מני' ומצאתי להרב בעל פני יהושע סוכה (ל"א ב' ד"ה) באשרה דמשה, שכתב כדברי, והנאני:

פסוק ה

הערים. על עממיא די בקרוי סחרניהון, כ"ת אונקלס ויב"ע, ובאמת אין צורך להוסיף על לשון המקרא, כי יש לפרש על הערים, על האויבים והשונאים כמו ויהי ערך (שמואל א כ"ח:ט"ז) ומלאו פני תבל ערים (ישעיהו י"ד:כ"א) והשמדתי עריך (מיכה ה':י"ג) דתרגום כל אלה, בעל דבביה, וכן פירש"י שם ונקראו האויבים כן לפי שהם מערערים ומעוררים על שונאיהם:

פסוק ז

ויקרא למקום אל בית אל. אין פי' שקרא את המקום אל בית אל חלילה, רק כפירש"י הקב"ה בבית אל ושם גלוי שכינתו, וכתיב"ע אל דאשרי שכינתי' בבית אל, ורמ"א פי' האל ית' קרא למקום בית אל. ורי"א פי' יעקב קרא ופרסם לכל אדם שמקום השגחת

ה' והשפעתו בבית אל, אמנם לפירש"י ורי"א היה יותר ראוי לומר ויקרא שם בשם אל בית אל, כמ"ש באברהם ויקרא שם אברם בשם ה'. גם פי' רמ"א וריי"א מתנגד אל הנגינה לכן יותר נכון נ"ל לפרש ויקרא מענין אלהי העברים נקרה עלינו שפי' מקרה ופגיעה וכת"א שם אתגלי עלנא, וטעם המקרא שקרה למקום ההוא ונתגלה בו אל בית אל (עס אֶפפענבארטע זיך אן דיעזעם אָרט), ר"ל אל המיחד שמו בבית אל, כי הוא מקום הנבחר לגלוי שכינה, וכמ"ש אין זה כ"א בית אלהים וזה שער השמים:

פסוק י

שמך עוד. ברוב המקומות אם מלת עוד מחובר אל השלילה יורה לשון לעולם, כמו עוד כל ימי הארץ לא ישבתו שפי' לא ישבתו לעולם, לא יאמר לך עוד עזובה (ניעמאלס מעהר), וכן מלות "כי אם" יורו על המוחלט, כמו אל תאכלו ממנו נא כי אם צלי אש (עמ"ש דברים ז' ה'), ויהיה א"כ משמעות המאמר כאן שלא יקרא מהיום והלאה בשם יעקב אלא בשם ישראל לבד, וזה א"א לומר שהרי הוא ית' בעצמו קראו בשם יעקב (לקמן מ"ו ויאמר יעקב יעקב, ולזה יוסיפו המפרשים תיבות שלמות על המקרא, לא יעקב (לבד) כ"א (גם) ישראל, ולא יתכן כי התורה תמימה, ונ"ל כי מלת עוד ענינו תוספת, אם תוספת בכמות עוד מי לך פה, ואם תוספת בזמן העוד אבי חי, אם תוספת בפעולה ותרץ עוד אל הבאר, אם תוספת במעלה, כמו אזמרה לאלהי בעודי, כי אחר שאמר אהללה ה' בחיי ר"ל בנפש המרגשת שהיא רוח החיוני אשר בי, אמר אזמרה בעודי ר"ל עם הנפש המשכלת הנותנת לי תוספת ויתרון ועודיות על שאר בע"ח, כי היא למין האנושי לבד (ע' רע"פ), וכן מלת עוד כאן מענין תוספת המעלה והחשיבות (פאָרצוגסווייזע), והמכוון שם יעקב לא יהיה לך שם החשוב והמעלה כ"א אמנם שם ישראל הוא יהיה שם המעלה והחשיבות, (ולזה לא הוזכר שם יעקב רק אצל ענינים חומריים ודברים מורכבים גופניים, ושם ישראל לא הוזכר כ"א אצל דברים הפשוטים הדקים הזכים והרוחניים, כמ"ש הרב"ח ר"פ ויחי והביא שם מקראות הרבה עד"ז), ובד"ז תפורש מלת עוד הנאמר (בירמיהו כ"ג:ז') לא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה וגומר כ"א אשר העלה וגומר גם בזה מלת עוד ענייני יתרון המעלה, ואמר בימים האלה השבח היותר מעולה לאומה הישראלית הוא בהודאה על הנפלאות הנעשה לשם בארץ מצרים, אמנם לעתיד הבטיח הנביא יהיה השבח היותר מעולה היציאה משאר ארצות והוא יהיה יותר פלא להשתבח ולהתהלל בו, עד שהיציאה האחרונה תהי' יותר חשובה ומעולה. וזה דעת רבותינו שאמרו לא שתעקר י"מ ממקומה אלא שיהי' כטפל לגבי העיקר, וכן אמרו על מקרא שלפנינו לא שיעקר שם יעקב ממקומה אלא ישראל עיקר ושם יעקב טפל לו, והוא פשטי' דקרא

ומדוייק בלישנא. ובמכדרשב"י (קע"ד א') לא יקרא שמך עוד יעקב לאתישבא בשמא דא, ובאברהם דכתיב לא יקרא שמך עוד אברם, כתיב אחריו והיה שמך אברהם, ועל דא קיימא בשמא דא, אבל הכא לא כתיב והיה אלא כי אם ישראל יהיה שמך, ולא כתיב והיה שמך ישראל, ואפילו בזימנא חדא סגי ליה דלזמנין כך ולזמנין כך ע"ש. לפ"ז מלת עוד יתפרש כמלת עוד כל ימי הארץ (נח ח') עוד יהללוך סלה (תהלים פ"ז) שענינם המשך הדבר על ענינו מה שהיה בעבר ג"כ בהווה (פאָרטוואהרענד, אונאונטערבראכען) וטעמו לא יקרא שמך בתמידות יעקב. אחר הדברים האלה נתעוררתי על לשון את שמו, כי לשון זה רגיל בשם הראשון כשהיה הנקרא מחוסר שם, ויקרא את שמו נח, ותקרא את שמו ראובן, וכן הרבה אם במלת את או בלתו, אבל בשם השני אחר שהי' לו כבר שם אחר אז יחובר שם החדש בשימוש למ"ד ויקרח א' לאור יום ולחשך קרא לילה, ויקרא א' ליבשה ארץ, ואביו קרא לו בנימן, ויקרא להושע בן נון יהושע, ויקרא לה עיר דוד (ש"ב ה' ט') ויקרא למקום ההוא פרץ עזה (שם י"ח). לכן נ"ל שאין מלת את כאן סי' הפעול, אבל טעמו כמו את יעקב איש וביתו באו, שהיא מלת הצירוף והחבור, וטעם את שמו צירוף שמו (מיטנאמע, בייאנאמע) שיהיה שם ישראל שם מצורף ליעקב, לא שיתבטל מלקרותו בשם יעקב אלא במקומו יעמוד לו שם זה, ויצורף אליו גם שם ישראל, דלפעמים יקרא בשם הראשון ולפעמים בשני:

פסוק יג

במקום אשר דבר אתו. איני יודע מה מלמדנו (רש"י), והרע"ס כתב שמוסב על המקום אשר דבר אתו בצאתו ללכת לחרן, באותו המלון היה הדבור שם ושם נסתלק, לכן הציב מצבה באותו המקום עצמו:

פסוק יח

בצאת נפשה כי מתה. כיון דאמר בצאת נפשה לא ידענא כי מתה, אלא איצטריך בגין דאית בני נשא דנפקא נשמותייהו ואהדרן לאתרייהו וכד"א ותשב נפשו אליו, ויצא לבם, נפשו יצאה בדברו, לא נותרה בו נשמה, אבל האי נפקת נשמתה ולא אתהדרת לאתרה ומיתת רחל, (מכדרשב"י):

פסוק כב

וילך ראובן וישכב. אמרו (שבת נה) שלא חטא בשכיבה ממש רק שבלבל משכבו כמ"ש רש"י וכ"ה בס' הישר. ונ"ל הכרע מל' המקרא לדעת רז"ל, כי על שכיבה ממש לא שייך לשון וילך וישכב, כי לשון וילך יורה על התנועה מן הפנים אל החוץ, לכן לא יחובר עם לשון וישכב רק לשון ביאה או קימה כמו ותבוא ותשכב, ותקם ותשכב דבנות לוט, וכן ברות ותבא ותשכב מרגלותיו וכן בהרבה מקומות, והוא הראוי לענין שכיבת הזווג

שהוא בפנימית החדר לא קרב חוצות, לכן לא שייך בזה לשון וילך, (ואין טענה מן וילך וישכב דשמואל, כי שם היתה הליכת הריחוק ממעמדו עם עלי כמבואר, וגם אין שם שכיבת הזווג), ולזה יראה לפרש לשון וישכב האמור כאן מה שהוא הפך הקימה, וכמו שלשון קימה יורה על הגדולה והכבוד כמו מקים מעפר דל (אויפריכטען), ככה יורה לשון שכיבה על הפוכו, והוא הורדת הבזיון והשפלות כענין נשכבה בבשתנו, וכבר מצאנו לשון שכיבה על הירידה וההשפלה מלמעלה למטה כמו ונבלי שמים מי ישכיב (איוב ל"ח:ל"ז), שפירושו יורד וישפי' גשמי שמים, ואחר שידענו מעדות המקרא שבלהה לא היתה פילגש ליעקב כ"א אשתו ככתוב (לעיל ל') ותתן לו את בלהה שפחתה לאשה, ובבאור אמר קרא (ל"ז ב') בלהה וזלפה נשי אביו. (וקטורה שנקראת אשה ופילגש, כבר אמר הרמב"ן בעבור שנאמר לאברהם כי ביצחק יקרא לך זרע לא בזרע אחר היו כל נשיו אצלו פילגשים ולא היו נחשבות לנשים שאין זרען ביורשיו ע"ש), ואין לך בזיון יותר גדול מלקרוא את האשה הנשואה בנשואין גמורים בשם פילגש, והוא פחיתות לה ולבעלה, וזהו לדעתי מה שייחסו רבותינו לחטא ראובן שבלבל יצועי אביו, והוא במה שקראה בשם פילגש לעיני כל העם. ולפי"ז טעם המקרא, ראובן הלך (קרב חוצות בין אנשי העיר) ויבז ויורד את בלהה, במה שקראה בשם פילגש אביו, ושהיא איננה אשתו נשואה בנשואין גמורים, ומקום בזותו אותה לא הי' במקום מוצנע כ"א במקומות נודעות לרבים עד שמגלגול הדברים באו לאזני אביו, וזהו מה שסיים קרא וישמע ישראל. והנה לפירוש זה אין וישכב בהחלט כ"א עפ"י הדבור, כי מצאנו כמה פעלים שפעולתם אינם עשיית הפעולה בהחלט כ"א עפ"י הדבור לבד, כמו הארץ אשר נתתי לאברהם וליצחק לך אתננה, ששניהם לשון נתינה עפ"י הדבור לא במעשה, וכן ונתן אותם על ראש השעיר, שהוא להמפרשים רק נתינה בדבור, וכן כל טמא וטמאנו, וטמא אותו, וכן וטהר את הנגע בפ' נגעים וכן וישם את אפרים לפני מנשה, אין פעולתם רק בדבור, לא במעשה (ועמ"ש בקדושים בוישכב את אשת). וקרוב לומר שהסבה אשר ממנה נתעורר לבזותה בשם פילגש כי ראה עושה מלאכת כל צרכי הבית אחר הנישואין כמקדם בהיותה שפחה, ולא ידע כי רק מצד ענותנותה תחזיק עצמה כאחת השפחו'. (כמ"ש לעיל ל"ב כ"ג שנקראת שפחה ע"ש) וחשב שהוא מצד החיוב עליה, לכן קראה בשם פילגש שהוא לבעלי הלשון מלה הפוכה ומורכבת ר"ל עומדת לפרקים למשגל, ומשמשת את הבית, כמ"ש הראב"ד בהשגתו רפ"א מאישות:

פרק לו

פסוק יב

ותמנע היתה פילגש. אמרו בשוחר טוב, ותמנע מחובר גם לפסוק העליון, כי הי' גם מבני עשו, וכאילו כתיב ויהיו בני אליפז צפו וגעתם וקנז ותמנע, ותמנע היתה פילגש, הראשון זכר מבני אליפז והשני נקבה פילגש לאליפז. ודוגמתו (יהושע י"ג ז') לתשעת השבטים וחצי שבט המנשה, עמו הראובני והגדי לקחו נחלתם אשר נתן להם משה. פסוק שני עונה על סוף הפסוק שכתוב בו וחצי שבט המנשה, וידבר בשני חצאי שבט מנשה, לאחד מהם חילק משה ולשני חילק יהושע ע"כ. ואמר הרשב"ם אני מצאתי פסוק שלישי דוגמתו, (דה"א ט' מ"א מ"ב) ובני מיכה פיתן ומלך ותחרע, ואחז הוליד. ואחז קאי גם אלמעלה כמבואר (שם ה' ל"ה ל"ו), והרש"ד אמר ואני מצאתי פסוק רביעי (דה"א ח' ל"א ל"ב) וגדור ואחיו וזכר ומקלות הוליד, ומקלות קאי גם אלמעלה כמבואר (שם ט' ל"ז ל"ח), והגר"א מצא פסוק חמישי (דה"א ח' ל"ג) ונר הוליד, ונר קאי גם אלמעלה, כמבואר (שם ט' ל"ו). ואני הצעיר מצאתי דוגמתו פסוק ששי והוא בתורה, (ויצא ל"א מ"ח מ"ט) על כן קרא שמו גלעד והמצפה עומד במקום שנים, לסוף ולתחלת פסוק כאלו אמר קרא שמו גלעד והמצפה, והמצפה אשר אמר, כי בשני שמות נקרא גלעד והמצפה, ואמר אח"ז טעם קריאת שם והמצפה, אשר אמר:

פסוק כ

בני שעיר החרי. לא הוזקק הכתוב לכתוב משפחות החורי אלא מפני תמנע להודיע גדולת אברהם כמה היו תאבים לידבק בזרעו של אברהם, (רש"י) ולרמב"ן להודיע שקודם שבא עשו לשעיר היו שם אנשים גדולים בני שעיר החורי בני אומה קדמונית וכבשו אותם זרע עשו לקיים מה שנאמר לו ועל חרבך תחי', והגר"א אמר כל השמות האלה כולן שמות מקומות, וכולם השמידום בני עשו וישבו תחתם ואסור ליקח מארצו עד מדרך כף רגל ולכן הזכירם הכתוב:

פסוק לא

מלך לבני ישראל. קלי הדעת ישאלו הלא המלך הראשון לבני ישראל אינו אלא שאול, וא"כ איך נכתבה הפרשה בזמן משה, והם דברי הבל, שהרי בדברי הימים כתיב וימת הדד ויהיו אלופי אדום, א"כ האלופים קמו אחרי בטול המלכים, וכשהיו אלופים באדום לא היו שם מלכים, והנה משה אמר אז נבהלו אלופי אדום, א"כ בזמן יציאת מצרים היו באדום אלופים ולא מלכים, וא"כ לפני מלך מלך לבני ישראל אינו אלא משה. ואם תאמר והלא האלופים עשרה הם ואיך אפשר שגם הם ספו תמו לפני מות משה, דע כי האלופים לא מלכו זא"ז, אלא אחרי מות אחרון ממלכי אדום בחרו האדומיים להשבית

מלך מעליהם, וחלקו את הממלכה לעשרה חלקים והקימו עליהם עשרה אלופים השופטים כולם בזמן אחד איש במדינתו, כמו חמשת מלכי מדין וחמשת סרני פלשתים; תדע לך שהדבר כן הוא שהרי מרע"ה אמר אז נבהלו אלופי אדום בלשון רבים, אפס כי במשך ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר נראה שחזרו האדומים להמליך עליהם מלך (כדרך שעשו גם בדורנו אומות אחרות), ע"כ מצאנו ששלח משה מלאכים אל מלך אדום (רשד"ל):

פרק לז

פסוק ב

היה רעה. כמו רועה ישראל האזינה, אני ארעה את צאנו, שענינם הנהגה לימוד והדרכה, וטעמו שיוסף היה המנהיג ומלמד את אחיו בעניני הצאן כי היה מבין ויודע בדברים הנצרפים אל הצאן ואל רעייתם יותר מכל אחיו:

והוא נער. כמו גחזי נערו (מלכים ב ד׳:י״ב) כלומר משרתו, וטעמו שהיה יוסף מתנהג במדת ענוה ושפלות לשרת את בני בלהה וזלפה אף שהם בני השפחות, כש"כ שלא התגאה על אחיו בני הגבירה (רי"א), ויודיענו בזה כי חלומותיו המורות על התרוממותו לא היה הרהורי דיומי כי אם חלומות נביאיות, ולשכר ענותנותו, כי לפני כבוד ענוה, ועקב ענוה עושר וכבוד:

דבתם. הכנוי אינו ע"ד רוב הכנויים בשמות המורים על התיחסות הפעולה להם במה שהם פועלים אותה כמו ואני תפלתי (תהלים ס"ח) וכן ומשמרתם הארון והשלחן (במדבר ג׳:ל״א) אבל הוא בכאן ע"ד התיחסות הפעולה להם בשהם פעולים ממנה כמו ושמחתים בבית תפלתי, וטעם דבתם לדבר הרעה שבהם (רמ"א):

דבתם רעה. תיב"ע טיביהון ביש, פירש דרכם ומנהגם הרע (איהרע באֶזע אויפפיהרונג. אייגענשאפטען). כמו בתרגום שיר השירים (פ' שובי השולמית) מה טיבכון נביאי שיקרא פי' הערוך מנהגכם ודרככם. וכן מי שאינו יודע בטיב גטין וקדושין, כלומר הלכות גטין וקדושין, כי לשון הלכה הוא ג"כ מענין הליכה (כמ"ש בערך הלך) דבר שהולך ובא, שישראל מתהלכין בו, ומזה מה טיבו של עובר זה (פ"ק דכתובות) כלומר עסק (כמ"ש התי"ט בשם התשבי), וכן בלשון ערבי נקרא ההולך, דבה. והנה הכתוב סתם במה היה דרכם ומנהגם רע, ורבותינו פירשוהו שאכלו אבר מה"ח, ושחשודים על עריות, ושקורים לבני השפחות עבדים. ויש לכלול בלשון רעה ענינים אלה, ענין מזונות כמו האלהים הרעה אותי, דתרגומו דזן יתי, וענין זנות כמו ורועה זונות יאבד הון, וענין ממשלה כמו רועיהם התעום. אמנם רש"י פי' דבתם לשון דבור, מן דובב שפתי ישנים,

ופי' ויבא יוסף את דבתם, שהביא הענינים שהיה מדבר לאביו עליהם, לא הדבורים שדברו הם כי הם לא דברו מאומה רק הוא היה מדבר עליהם, וכאילו אמר, ויבא יוסף את הענינים שהיה דבורו בהם על אחיו רעה כמ"ש הרא"ש, ולפי"ז לשון המקרא דחוק מאד, ורלב"ג פי' דבתם רעה, דבריהם הרעים שהיו האחים מדברים דברים מגונים, וספרם יוסף לאביו, ורע"ס פי' דבתם רעה, באמרו לאביו שאחיו מפסידים בבלי דעת מלאכת המקנה ומרעה הצאן, אמנם לכל הפי' מלת רעה מיותר כי כל דבה רעה היא, ולא הזכיר הכתוב רעה רק להפליג, גם היה ראוי לומר הרעה בה"א כמשפט הלשון אחרי שמות הכנויים, כי הכלל במשפט הלשון, שבהתלוות תאר אל מתואר הבא באחד הכנויים בלי גזרת כח השופט כלל, שלא נחייב ולא נשלול עתה דבר מדבר בפועל, כ"א נשקיף במחשבותינו על העצם המתואר כך וכך, אז אין התואר נשוא המאמר כ"א חלק מחלקי הנושא או הנשוא, ד"מ דרכיו הרעים, מעשיו הטובים, בזה אין רעים וטובים נשואי המאמר, אבל אם נאמר דרכיו רעים, מעשים טובים, בזה רעים וטובים הם נשואי מאמר, וטעמו דרכיו הם רעים מעשיו הם טובים, וא"כ כאן לפי' המפרשים היה ראוי להיות הרעה בה"א הידיעה, ועמ"ש במקץ (מ"ב י"ט), אחיכם אחד. גם כמה טרחו המפרשים ליישב מעט איך נכשלו יוסף ויעקב בעון לה"ר שהוא ככופר בעיקר וכע"א וגלוי עריות ושפ"ד, והמקבל לה"ר יותר מן האומרו, כי לא הזכיר הכתוב שגער בו יעקב מלטמא שפתיו בדברים מגונים כאלה, וגם אם האמת כדבריו, היה מן הראוי להזכיר שהוכיח יעקב את בניו ההולכים בדרך לא טובה. ועוד שכפי המבואר מן המקרא לא גרם יוסף שום שנאה בלבב אחיו בהבאת דבתו עליהם, כי מעדות הכתוב היתה תחלת שנאתם בו על שראוהו אהוב לאביו יותר מכל אחיו עד שעשה לו כתונת הפסים (והא דכתיב על חלומותיו ועל דבריו, כבר פי' רמב"ן ושאר מפרשים, על דבריו, כלומר על שהוא מספר החלום כמתהלל לפניהם, ודלא כרש"י שפי' על דבתם שהיה מביא עליהם); ולולי דמסתפינא הייתי אומר ע"ד הפשט שאין המכוון במקרא מענין דבור לה"ר, כי יש לפרש דבתם כמו שנאתם, דבלשון ארמי נקרא השונא בעל דבבא (ומזה לדעתי, מוציא דבה הוא כסיל (משלי י"ד), כלומר מוציא השנאה ומגלה אותה, הפך מה שאמרברישי' דקרא, מכסה שנאה שפתי שקר, והוא כפל ענין במלות שונות, ומגנה את המכסה שנאתו בלב, והמגלה אותה בפה, כי שניהם רעים ומתנגדים ליישוב החברה, ולדעת התורה המצוה באהבת רעים), כי יוסף מצד התפארו בספורי חלומותיו לאחיו היה מתעורר שנאתם עליו, ומזה התגלגלה מכירתם אותו, ועי"ז גרם צער ואבל גדול לאביו, זהו המכוון לדעתי במ"ש, ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם, כלומר רעה ויגון הביא יוסף לאביו על ידי

השנאה והדבה שהיה ביניהם. ואחר שאמר מקודם וישב יעקב, שישב בשלוה והשקט אמר אחריו בדרך כלל שקפץ עליו רוגזו של יוסף ומסבת בניו באה עליו רעה ויגון והמקרא שלפנינו הוא הכלל מן הפרט שנאמר אחריו. אמר כאן בדרך כלל, שמצד דבה ושנאה נתגלגלה רעה ליעקב, ואחריו מבאר פרטי השנאה וסבתה, ופרטי הרעה שקרה ליעקב ממנה, (ויש לגמגם קצת ע"ז מנגינת הטעם), ומ"מ תראה דוגמתו (מקץ מ"א י"ב) איש כחלומו פתר, דטעמו למפרשים שם לכל איש פתר כענין חלומו, אף דאיש כחלומו מחוברים במרכא טפחא, וכן כי זה שנתים הרעב (ויגש מ"ה ו') אף שהרעב יותר מחובר למה שאחריו, מ"מ מוטעם בטפחא וענין לה"ר שהזכירו קדמונינו הוא מדשני קרא לשון שנאה המוזכר באחיו ואמר כאן לשון דבה שהמובן בו גם ענין לה"ר, והיא ע"ד כוונה שני', אמנם ברהיטת לשון הספור דקרא על פשטי' נ"ל כמ"ש:

אל אביהם. לא התנהג יוסף ככל מוצאי דבה שכוונתם לבייש את מי שנאמר עליו ולהבאיש ריחו בעיני זרים, אבל הוא לא הביא הדבה כ"א אל אביהם, והוא יחפש בדרכיהם וידריכם בדרך הישרה כאב אל בנים:

פסוק ג

וישראל אהב. הודיע לנו שלא נאשים את יעקב למקבל דבה, ומסבה זו אהבו על כל בניו והחזיקו לכשר מכולם, כי אמנם ביושר לבב היתה אהבתו אליו להיותו לו בן זקונים, והעדיפו אותו על אחיו לא היה רק בעשותו לו כתונת פסים, כי כתונת הוא המלבוש התחתון שבכל המלבושים בלתי נגלה כמעט, כאמרם ז"ל (בב"ר פפ"ד) כתונת הפסים הוא התחתון (הנ"ל):

בן זקנים. ת"א בר חכים, ר"ל שמצא בו אביו טעם זקנים לא טעם נערים שבנינם סתירה לרתיחת טבעם ומיעוט התבוננותם בדרכי השכל. והודיענו בזה מעלת יוסף שבהיותו עם אחיו הבחורים היה נער, ובהיותו אצל אביו הזקן היה לו בן זקונים בשובה ונחת ומתינות כמנהג הזקנים (רי"א):

כתנת פסים. לאות שהוא יהיה המנהיג בבית ובשדה, כענין והלבשתיו כתנתך, וכאמרם בב"ק בגדול אחי כי היכי דלשתמעון מלי' (רע"ם), כי אחר שהכירו אביו היותו גדל הערך מאחיו, רצה שיהיה מלבושו בערך עליהם לכבוד ולתפארת, כי בימים ההם היו המלבושים נערכים כפי מעלת האיש, ולכן פרעה הלבישו ליוסף בגדי שש למעלתו (רי"א):

פסוק ד

ולא יכלו. יש נמנע מן הדבור מסבת חסרון היכולת והכח, כמו ולא יכול יוסף להתאפק, ולא יכלו אחיו לענות אותו, ויש נמנע מסבת המוסר והמצוה, לא יוכלון המצרים לאכול

את העברים, ולא יכלו לעשות את הפסח (בהעלותך), וכאן יש לפרשו באחד משני פנים האלו, אם מסבת מניעת היכולת שמגודל שנאתם אותו היה להם בלתי אפשרי לדבר עמו דבורי שלום, אם מסבת המוסר והמצוה שלא היו רוצים להיות מן הכת הדוברים בפיהם שלום עם רעיהם ורעה בלבבם, וזה דעת רז"ל שהודיענו בזה שבחם שלא דברו אחת בפה ואחת בלב. ולכונה זו שינו המתרגמים אונקלס ויב"ע לתרגם ולא צבון, להקטין שנאתם, שלא נמנעו מדברי שלום מסבת גודל השנאה רק מסבת רצון נפשם לבל יעברו על חוק המוסר לבלי התקרב אליו בפיהם ובלבם ירחקו ממנו. ויראה שפי' המתרגמים מלת יכלו ענין החפץ ורצון, מן ותכל דוד המלך (שמואל ב י"ג:ל"ט), וכמו שתרגם הירושלמי ויכל א' ביום השביעי וחמד, אשר ממנו אמרו המסדרים האלקיים חמדת ימים אותו קראת; ואף שמסתבר יותר לפרש ולא יכלו לגנותם, מעדות הכתוב עליהם לכו ונהרגהו, מ"מ ניחא להו לרבותינו לפרשו לשבחם, ונ"ל שיצא להן כן ממלת דברו בהתחברות הכנוי אל הפעל, ולא אמר דבר עמו במלת הכנוי בפ"ע, כי הבדל בין זה לזה הוא שבמלת הכנוי יורה על הפרט דוקא, ובהתחברות הכנוי אל הפעל כולל הכל, כמו ואכלתם אותו בחפזון, ממעטין ממלת אותו אותו נאכל בחפזון וגו' (כמבואר בשלח לך בבואכם אל הארץ), ואם היתה כוונת המקרא להודיענו שמסבת גודל השנאה נמנעו מדברי שלום היה ראוי לומר דבר עמו, להורות על הפרטי, ומדאמר דברו יורה ע"כ לכלול שבכל עניניהם היו מתנהגים במדה טובה זו להיות פיהם ולבם שוים תמיד, ומזה סמך גדול למ"ש בויתנכלו אותו להמיתו. ורי"א פי' דברו לשלום, כאשר היה יוסף נותן להם שלום לא יכלו האחים לסבול ולשמוע דבריו, כי אף שהיה מרגיש בשנאתם הוא היה רודף אחר השלום, והיה מקדים להם תמיד שלום, לא יכלו כמו לא אוכל און ועצרה, גבה עינים וגו' אותו לא אוכל, שענינם מניעת היכולת לסבול ולנשוא, וכמו נלאתי כלכל (ירמיהו כ':ט') וחסרי פ"י עם נחי ע"ו משתתפים לרוב בהוראותיהם:

פסוק ה

ויגד לאחיו. גם בזה הודיע מעלת יוסף, אף שהרגיש שהם שונאיו ואין דרך להודיע חלום לשונא, מ"מ היה מתחבר אליהם לרדיפתו אחר השלום, ולספר להם חלומותיו להורות נטיית אהבתו אליהם, גם להסיר שנאתם עליו מלבבם כי מן החלום שהוא אחד מס' בנבואה, יראו כי גם מן השמים יבדילוהו למעלה וכבוד, ומתת אלהי הוא אליו, ואינו מקרה בלבד מה שאביו ירוממהו ויאהבהו יותר משאר אחיו רי"א:

פסוק ט

ויספר אתו. אף שראה יוסף כי נתוספה שנאתם עליו מחמת החלום הראשון, בכל זאת לא נמנע מלהודיעם חלום שני, כי חשב שבחלום הראשון לא הועיל להם להכיר

ההסכמה השמימית לרוממו עליהם ולהסיר שנאתם, כי כן דמו בנפשם, שהחלום אינו חלום נבואיי כ"א מהרהורו דיומו, או שמעצמו המציא החלום ההוא כדי להכעיסם, אמנם החלום השני שיש בו דברים הנוגעים גם לאביו, שאין בו חשש שישקר בו ושיתגדל על אביו ויקניטנו, לכן הודיעו אותו להם לעורר דעתם שהנבואה השמימית גזרה גדולתו, ותתקרר דעתם להסיר שנאתם. והודיע הכתוב שבאמת הגיע יוסף בזה אל תכלית מבוקשו, כי הכירו שהיא נבואה אמתית ומן השמים הסכימו לרוממו עליהם, ופסקה שנאתם, רק ויקנאו אותו קנאת הכבוד והרוממות:

השמש והירח. לרש"י הירח הוא על בלהה שגדלתו כאמו, והרמב"ן טען כי בעת שירד יעקב למצרים כבר מתה בלהה גם זלפה, כי הכתוב אמר בספור שבעים נפש מלבד נשי בני יעקב ולא הזכיר מלבד נשיו ונשי בניו וגו' אבל ענין החלום השמש רמז ליעקב, והירח רמז לבני ביתו כל נשיו שבהן היו תולדותיו וכו', ע"ש. והנה למה שכתב הרמב"ן בפרשה ויגש, אחרי שהזכיר שם יוצאי ירך יעקב, ונשי בניו היו ג"כ יוצאי ירכו (למ"ד לאחיותיהם נשאו השבטים) לכן אמר שם מלבד נשי בני יעקב, ע"ש. א"כ טענתו כאן אינה טענה, והנה ראיתי לרבותינו (במדהנ"ע ר"פ ויצא) שאמרו, אל תראוני שאני שחרחרת ששזפתני השמש, הא אתחזר על יעקב, דשלטנא דיעקב בקדמיתא הוה שמשא, ואתחזר ההוא שלטנא לעשו ואתעבר מניה דיעקב, אמר אל תראוני שאני שחרחרת, דהא אתיהיבת לי שלטנא דסיהרא דהיא אוכמא לעידנין וזמנין ששזפתני השמש כד אתעבר מני שלטנא דשמשא. ע"ש (ובעקדה פ' בא מבואר הענין ברחבה) לפי"ז השמש והירח שניהם מוסבים על יעקב:

פסוק יח

ויתנכלו אתו להמיתו. דעת המפרשים ויתנכלו נתמלאו נכלים וערמומית כי תרגום להרגו בערמה (שמות כ"א:י"ד) למקטלי' בנכילו, ועינינו המחשבה הרעה הצפונה בלב, ויהיה המעשה ממנו בערמה, ומלת אותו לא פרשו ככל אותו שבמקרא המורה על הפעול, כי פועל התנכלות עומד הוא, ובפרט ההתפעל לא יהיה לעולם יוצא, לכן אמרו כי מלת אותו פה הוא בעקום אליו, ערש"י ובשאר מפרשים, והדוחק מבואר, מלבד זה לפירושם המאמר למותר, למה לו למקרא להודיענו מחשבותם הרעה, הלא הודיענו דבר שפתותיהם שהוציאו בפה מלא, לכו ונהרגהו, ומחשבתם נכרת מתוך מוצא פיהם והוא יותר גרוע ממחשבה; לכן נ"ל שיודיענו מאמר זה אמתות כוונת האחים בדבורם ובמעשיהם עם יוסף אחיהם, שלא היו כ"א דבורים ופעלים מדומיים לעיני יוסף שרצונם להמיתו ולהעבירו מן העולם, ושלא היתה כוונתם כ"א לאיימו ולהפחידו, כי ענין אחד

להתנכלות ולערמה, הערמה היא הסתתרות והתעלמות המחשבה והפעולה מזולתו, וכן הוא ההתנכלות שהוא משותף במובנו עם שם כלי שהוא הקף חיצוני המסתיר והמכסה בחללו ובפנמיותו דבר מה, ויש שלשה מיני ערמה ונכילות, הא' הוא גנאי באמת כשיהיה תכלית בקשת הערמה להרע אל הזולת כמו להרגו בערמה, הב' ערמה לשבח והוא כשיהיה תכלית הערמה להסתיר הענין כדי שלא יתנזק מאחרים, כמו לתת לפתאים ערמה, אני חכמה שכנתי ערמה, הג' ערמה משותפת בשבח וגנאי, והוא כשהנגלה מן המעשה נראה גנות והנסתר במחשבת העושה היא לשבח, עד"מ מערים אדם ואוכל, הנה האכילה בלתי מעושר היא פעולה הנגלית והנראית גנות בעברו על מצות ה', אמנם הנסתר בפעולה זו והוא ההכנסה דרך גגין וחצרות הוא שבחו, כי בד"ז אין בפעולת האכילה שום איסור, ומזה המין אמרו הוי ערום ביראה, שמסתתר במעשיו ובענינים הנוגעים בעבודת ה', באופן שהנגלה ממעשיו איננו משובח בערך הסתתרו במחשבתו הרצוי, ומזה המין ג"כ בא אחיך במרמה, שהנגלה נראה פעל מגונה ובסתר פעולתו היתה משובחת כמבואר שם בענין הבכורה, וממין הערמה הזאת דבר הכתוב כאן, והמובן במלת ויתנכלו פעל ערמה המשותפת בגנאי ושבח, חצניותו גנות, ותוכן פנמיותו שבח, וכבר ידענו שבנין התפעל יורה ג"כ על פעל מדומה, והוא המתאר עצמו בתואר שאין בו באמת, שילביש סתרו המשובח בבגד פעל מגונה, כמו מתרוששׁ והון רב, שכב על מטתך והתחל (שמואל ב י"ג:ה'), והנה תראה שבהתפעל כזה יש פעולה עומדת עם פעולה יוצאת, כי יפעול בפעולתו המדומית על זולתו, שיתפעל האחר מפעל המדומה לחשבה לפעולה אמתית, (ויש רבות במקרא הוראת התפעל לפעל יוצא, כמו והתגר בו מלחמה, ויתעללו בה, הנה חרחור הריב הזלזול והבזיון הם פעלים יוצאים, וכן והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם אשר ת"א ותחסנון, וכן כלי עץ תתחטאו הכלים הם הנפעלים, וכן עודך מסתולל בעמי הוא יוצא לאונקלס ורש"י ורשב"ם), והמכוון לפי"ז במאמר ויתנכלו אותו להמיתו, באו עליו בערמה לרמות אותו בדעתו, בכדי שידמה בנפשו מדבוריהם וממעשיהם שכוונתם להמיתו (זיא שטעללטען זיך איהם אלס וואלט זיא ארגליסטיג איהן צו טאָדטען, זיא פערזעצטען איהן אין טיישענדער מיינונג טאָדטען צו וואָללען), ובא הכתוב הזה בתחלת הספור להודיענו, שכל מה שיסופר אח"כ מדבוריהם וממעשיהם בענין זה, לא היה באמת בלב שלם ובנפש רע כ"א דבור ופעול מדומה לעיני יוסף, וגם אם בשפתותיהם הוציאו בקול לאזני יוסף לשפוך דמו ארצה, לבם לא כן דמה באמת, רק כוונתם היתה להפחידו ולהפיל עליו אימת מות, ולזה לא אמר הכתוב ויתנכלו עליו, שא"כ היה משמעותו מין הערמה הראשונה תוכו כברו והוא

להרגו באמת ע"י שסוי כלבים וכדומה להתראות בנגלה לנקיים, אבל אמר מלת אותו אשר יורה בכ"מ על הפעול, כי יוסף היה הפעול מן הערמה, כמבואר, וכאשר יבאו לפנינו בביאור הכתובים הבאים בזה:

פסוק יט

בעל החלומות. קראהו בעל החלומות שהוא בעל והשליט בם, החלומות לא באו לו מעצמם לולא היה רעיוניו תמיד למשול בנו, לכן על משכבי' סליקו, דומה לזה נוקם ה' ובעל חמה, ואמרו בב"ר שאינו כבשר ודם שהחמה מושלת עליו לעשות יותר מטבעו אבל הוא ית' הוא בעל החמה ואדון עלי' לקצר ולהאריך ולמנעה כרצונו (הנ"ל):

החלומות הלזה. לרש"ד מלת הלזה הוא לזכר העומד מרחוק, הזה לזכר הקרוב, ולנקבה הזאת, אבל הלז בלי ה"א באורו כמו ההוא, ויאמר על הרחוק לזכר ונקבה, ע"כ. ומה יענה על ההר הטוב הזה, ועל לשונמית הזה (מ"ב ד'), אמנם לשון רש"י יותר מדוייק שכ' (ש"א י"ד), כל הלז והלזה שבמקרא אינו לשון הזה (דיעזער), אלא מדבר שכנגדו (יענער), והוא מראהו באצבע, ע"כ. ומקרא דדניאל (ח' ט"ז) ויקרא ויאמר גבריאל הבן להלז יראה בעליל שאינו מרוחק כ"כ עד שאין השמיעה תשלוט בו (ע"ש רש"י), וא"כ היה יוסף יכול לשמוע הדברים אשר יצאו מפי אחיו לכו ונהרגהו, וזאת היתה כוונת האחים כאשר יבואר:

פסוק כ

לכו ונהרגהו. אחרי שהודיעתנו התורה במאמר ויתנכלו, שלא היתה כוונת האחים להרגו באמת, כ"א לרמותו בדעתו ולדמות שנמסר בידים למיתה, ובלבם לא חשבו עליו רק להחרידו ולהפחידו אימת מות, ולנסות את מאמר חלומותיו אם הם הרהורי ורעיוני לבו לבד או הן צודקות נבואיות (כמבואר במה שקדם), עתה חל עלינו להבין באמרם זה לכו ונהרגהו וגו' מילי דמשתמעי לתרי אפי, ובאמת הוא מאמר הסובל שתי כוונות מתחלפות משותפות בגנות ושבח, והוא זה: אופן הגנות הוא, נהרגהו ממש בידים לשלוח בו יד רצח, וכדי להסתיר ולהעלים מעשה הרצח נשליכהו באחת הבורות, ונאמר אסון קרהו בדרך וחיה רעה אכלתהו, וסיימו דבריהם במליצת הקטנה ובדרך לעג, עתה אחרי נפלו בבאר שחת, על מי ימלוך, מי זה ישתחוה אליו ומה תהיינה חלומותיו. הנה התכוונו האחים האלה להראות כדרך שופכי דמים באמת, לפרסם בקול זדון לבם עד שישמעם יוסף וידמה בדעתו כי יפול בידיהם באמת למות, אמנם כמו שיובן אופן הגנות ממאמרם זה, ככה יובן בו אופן השבח, לפי המסתתר והמתעלם במחשבות לבבם שאינם רוצים רק לנסות דברי חלומותיו, והוא זה "ונהרגהו" נסבב עליו אופן שיוכל למות בו, והוא כי נשליך אותו אל אחת הבורות מקום הסכנה אשר מדרך הטבע נוכל לומר

עליו חיתו יער תאכלנו, ובזה נראה בנסיון מה הנה חלומותיו, אם נבואיות או הרהורים בעלמא, כי אם הן רק מדומיות הנה גם אם ימות בבאר שחת אין חמס בכפינו, כי לא שלחנו בו יד רצח ולא הכינו אותו מכת מות, כ"א גרמא בעלמא עשינו להביאו למקום הסכנה, להזכר לו שם עון רשעו בהבאת דבה, וגירא דלי' הרגתהו ומידו זאת תהיה לו, כי מצד לישנא בישא גברא קטילא הוא, בן מות הוא מצד הבאת הדבה, ולא יגרע גרמא דילי', ואם חלומותיו הן צודקת נבואיות הנה עצת ה' תקום, ואין מעצר להושיע נביאו המיועד להיות מלך ומושל, ועתה אם ינצל מפח זה הטמון לרגליו, אז נדע כי יד ה' עשתה זאת, ופועל ידי יוצר, נרצה לקבלו עלינו למשול ולמלוך עלינו, הנה בדרך השבח במאמר זה נבאר מלת "ונהרגהו" הגרם והסבה אל ההריגה והמיתה, כי כן מצאנו הרבה פעלים שאין הוראתם פעולה ממשית רק שימת סבה וגרם אלי', כמו מעלתם בי (דברים ל"ב:נ"א) פירש"י גרמתם למעול בי, וכן על אשר לא קדשתם אותי פירש"י גרמתם שלא אתקדש, וכן אל תכריתו את שבט (במדבר ד':י"ח) פירש"י אל תגרמו להם שימותו, וכן אתם המתם את עם ה' (שם י"ז) דת"א אתון גרמתון דמית עם ד' ועל דוד שסבב סבובים להציג את אורי' מול פני המלחמה נאמר (שמואל ב י"ב:ט') ואותו הרגת בחרב בני עמון, ויש פעלים דומים הרבה שהם פעלים מסבבים, והנה במאמר יהודה בזה הענין "מה בצע כי נהרוג את אחינו", מלת נהרוג שם הוא לכל המפרשים ענין הגרם והסבה, ולזה אני אומר גם כאן מלת ונהרגהו פי' ע"י הגרם והסבה, ובדרך זה הוי"ו של ונשליכהו הוא וי"ו מבארת משפט הקודם, המתורגם (נאֶמליך), כמו וי"ו של ועשה כרוב אחד מקצה מזה (שמות כ"ה:י"ט), וכן וכל פטר חמור, וכל פטר שגר בהמה, וכל בכור האדם, כל הוי"ן האלה הם וי"ו הביאור אל הקודם לו והעברת כל פטר רחם, ודומין לזה הרבה במקרא, זהו הנ"ל בכוונת דברי האחים, אחת דברו ושתים זה שמענו מהם, המדומה והנגלה מדבריהם לפי השקפה ראשונה, והמסתתר במחשבותיהם לפי המכוון באמת, וכמו שהודיעתנו התורה תחלה במאמר ויתנכלו וגו', שהתיעצו כך ביניהם לדבר לפניו ולעשות עמו ענינים לרמותו ולהערימו, וכדמות רמז מצאתי לדברי אלה במכדרשב"י, כי אמר שם על פ' זה משמעון ולוי דאינון מסיטרא דדינא קשי' נפקה רוגזא לתרין סטרין חד דאתברך וחד דאתלטי, ע"ש קרוב לדברינו להבין במאמר האחים כונה משותפת בגנות ושבח:

פסוק כא

וישמע ראובן ויצלהו. ראובן לא היה עם אחיו בהתיעצם על יוסף מקדם להתנהג עמו בדרך ערמה לבד, ולא ידע כלום מהתנכלותם אותו קודם מאמרם לכו ונהרגהו, לכן

חשב לאמת הכונה הראשונה הנראה מדבריהם שרוצים לשלוח בו יד רצח, לכן השתדל להצילו מידם, ויעץ להם להשליכו הבורה ולא ימיתהו בידים, תדע שכן הוא מלשון המקרא שאמר וישמע ראובן שהוא מיותר, כי מי לא ידע שדבורו אליהם היה אחר שמעו דבריהם, אבל בא להורות שלילת שמיעה אחרת זאת שמע, ר"ל אמרם לכו ונהרגהו בא לאזניו, אבל מענין אחר לא שמעו ר"ל התיעצותם מקודם להתנכל מזה לא ידע, פקח עיניך אתה הקורא המשכיל וראה כי רבותינו הרגישו בזה, אמרו ברבה וישמע ראובן והיכן היה, רי"א כל אחד ואחד מהם היה משמש את אביו יומו ואותו היום של ראובן היה ע"כ והדברים נאמנים. (וברש"י הועתק מאמר זה ע"פ וישב ראובן אל הבור, והוא משגגת המדפיסים, כי הורכבו שם ברש"י שני מאמרים הנאמרים ברבה ע"כ שונים), ויש עוד ראיה לזה שמאמר ראובן אליהם לא היה היפך כוונתם האמתית באמרם לכו ונהרגהו, שאם היתה המכוון האמתי במאמר האחים להרגו באמת, אך מעצת ראובן חזרו האחים ממחשבתם הרעה והודו לדבריו, ה"ל לקרא לומר גם כאן "וישמעו אחיו", כאמרו (בפ' כ"ז) אחר דברי יהודה מה בצע, וזה יורה לנו בביאור שלא נתחדש לאחים כלום מדברי ראובן, כי כדבריו גם הם חשבו לעשות לבלתי המיתו, כ"א להשליכה לבד הבורה, ומניעת שליחות יד רצח בו, גם מעצת נפשם היתה לא מעצת ראובן לבד, ולא נתחלפו אלא בתכלית השלכתו הבורה, כוונת האחים היתה להניחו שמה במקום הסכנה ולעזבו אל המקריים אם ינצל או לא כדי לאמת חלומותיו, וכונת ראובן היתה להצילו ולהשיבו אל אביו:

פסוק כד

אין בו מים. אבל נחשים ועקרבים יש בו (רש"י) לפי מדרש רבותינו שהיו נחשים ועקרבים בבור צריך לומר שהם לא ראו אותם שהיו בנקיקי הסלעים, שאם היו רואים אותם ושאינם מזיקים ליוסף היה הדבר ברור שנעשה לו נס והוא צדיק גמור והשם חפץ להצילו ואיך יגעו בו (רמב"ן). והטור טען עליו כי אף אם לא יחשבוהו לצדיק מ"מ רשע לא היה ולא היה חייב מיתה ואפ"ה בקשו להרגו כי השנאה מקלקלת השורה. ע"כ, ואין זו טענה לפי המבואר במאמר ויתנכלו אותו להמיתו שלא היתה אמתת כוונתם להמיתו רק לאיימו ולהפחידו אימת מות, וכונתם הראשונה לא היתה רק להפילו הבורה כדי למנעו מלבוא אל בית אביו, וכמאמר יעקב ברצונם עקרו שור, שלא רצו לעשות לו רק כמו שעושים בשור שמעקרים אותו ר"ל שמנשרים פרסות המונעו מהליכה, כמבואר שם:

פסוק כו

מה בצע כי נהרג. לכל המפרשים המכוון במאמר זה, מה ממון נתהנה אם נהרגהו, וגם צריכים אנו לכסות ולהעלים את מיתתו, כי לא נוכל להתפאר בה בשביל צערו של אבינו, והנוהג שבעולם כשאדם מתנקם משונאו, אין הנקמה חשיבה בעיניו אם לא יוכל להתפאר בה (כמ"ש הרב בחזקוני). הנה דברים כאלה כמדקרות חרב בלב כל איש משכיל, להעלות בדעתו מחשבה בזויה ונמאסת כזו, למנוע עצמם מרציחת האח מחמת שלא יוכלו להתפאר בעולת ידיהם, ולבחור תחתיו למכרו כדי להרויח ממון על ידו, ומה המה עשרים כסף לתשעה אחים בני יעקב, אשר העיד עליו הכתוב מרוב עושר ונכסים אשר לו ככתוב ויפרוץ האיש מאד. לא כן אנכי עמדי, ולדעתי דברי יהודה אלה הם תוכחות מוסר אל אחיו לגנות מעשה השלכתם אותו אל הבור, אשר בנקל יוכל לבוא בה לידי סכנה ע"י פריץ חיות וכדומה מהמזיקים, והגדיל יהודה בעיני אחיו גרם מיתתו כאלו המיתוהו בידים ממש, כמו שהוא האמת שאין בין ההורג את חברו בידים ובין המסבב עליו המיתה כ"א דינא רבה ודינא זוטא. ועתה שמע תחלה פתרון המלות הבאים בדברי יהודה, והוא זה, "בצע" כטעם בצע אמרתו, וכמו יבצע מעשהו, והוא לשון הבאת דבר אל גמר תכליתו ותרגום מה בצע (וועלכע אויספיהרונג!). וכסינו, אין פי' העלם כדי שלא יתראה, אבל הוא לשון מכסה ומלבוש (כי לשון כסוי נאמר פעם על המכסה על הדבר כמו וכסהו בעפר, ופעם על המתכסה כמו ותכס בצעיף), ופי' וכסינו, נכסה אותנו כלומר נעשה לנו מכסה ומלבוש (ויר וועדען אונס איינהיללען מיט זיינעם בלוטע), ויש א"כ בדברי יהודה מליצה נפלאה, והוא, ידענו כי כל הנהגה שיתנהג האדם בה נקראת בדרך מליצה מלבוש או בגד, כמ"ש בכל עת יהיו בגדיך לבנים, כי כמו שהמלבוש המכסה את הגוף בו יתראה לעיני אדם, כן תתראה מדת הנפש מפעולה והנהגה חיצונית, כשיתנהג האדם למשל בפעולותיו במדת הכעס נאמר עליו לבש מדת הכעס, כי יתראה לעיני אדם בלבוש זה, כשיתנהג במדת הנדיבות נאמר שלבש לבוש נדיבות, וכן לבוש קנאה, ה' מלך גאות לבש וכדומה הרבה במקרא, הנה על הרשעים הגמורים אשר לא ידעו בושת על החמס שבכפיהם אמר המשורר בדרך מליצה, יעטוף שית חמס למו (תהילים ע"ג:ו') כלומר יעשו להם מן החמס עטיפת קשוט להתפאר, ואמר הנביא (ישעיהו נ"ט:ו') ולא יתכסו במעשיהם מעשי און, ר"ל אין ראוי להם לעשות מכסה ומלבוש מן החמס שבידיהם ולהתראות בה, ומליצה זו עצמה אמר יהודה פה, מה בצע כי נהרג את אחינו, כלומר הביטו נא אחי וראו התכלית שיולד לנו מהסבת והגרמת מיתה לאחינו "וכסינו את דמו", תכלית זו יהיה לנו לעשות לנו מכסה ולבוש מדמו,

כלומר רשמי כתמי דם אחינו בכנפי בגדינו ימצאו תמיד, ולעולם נגד עינינו יסובבנו והחמס לא יתעלם ולא יסתתר ממראה עינינו ולבנו, כאלו תמיד דמיו יהיו צועקים נגדינו אתם הוא ששפכתם הדם הנקי, ובזה תמיד לא נמצא מרגוע לנפשותינו. ועל המליצה הנפלאה הזאת הכוללת מוסר גדול כזה אמר ריב"א (ברבה על פסוק זה) בשבח יהודה הכתוב מדבר, כי אין לך שבח גדול מזה, (ודברי מת"כ על מאמר זה דחוקים), להוכיח את פני האחים בדברי תוכחה ומוסר היורדים תוך חדרי לבם. וכמדומה כי על המבין בדברי יהודה כוונת הרוחת ממון אמר ר"ש (סנהדרין ו') כל המברך (מגדף כמו ברך נבות) את יהודה ה"ז מנאץ (ע"ש מהרש"א ח"א). והטור בפירושו מביא בשם המדרש, אמרו לו לבצוע את המוציא אמר להם למה לנו לבצוע ונהרוג את אחינו. ובמ"כ פירש בעת שישבו לאכול לחם ורצו לבצוע אמר יהודה מה יתרון לנו לברך על הבציעה כי נהרוג את אחינו, וע"ז נאמר ובוצע ברך נאץ ה'. ע"כ, ועל כוונה זו יש לפרש גם סיפא דקרא, וכסינו את דמו, וכסינו לשון אכילה, מלשון הכוסס את החטה, ויש דומה לזה בעברי, כמבואר אצל מכסת נפשות, תכוסו על השה, וטעמו כל אכילתנו יהיה מעורב עם דם אחינו, והכונה איך ינעם אוכל לנפשותינו בשעה שאחינו משוקע בצער ונטוי למות:

פסוק כז

לכו ונמכרנו. אין טעם נמכרנו מקח וממכר לקבל כסף מחירו, כי מה להם לתשעה אחים בני האדם הגדול במעט ממון זה, אבל ענינו מסירה ונתינה לרשות אחר הוא (פרייזגעבען), כמו וימכר ה' את ישראל ביד יבין, וכמש"ל בפסוק מכרה כיום, והתכוין יהודה בזה למסור את יוסף לרשות אחרים להיותו עבד למו, ובזה יכנע לבבו בקרבו, ולא תהיה דעתו רמה עליו עוד למתרומם על אחיו ולהתגאות בממשלת מלך עליהם. זהו הנ"ל בענין האחים האלה בני יעקב עם יוסף אחיהם ולא היתה כונתם רעה כ"כ כאשר נראה מכל המפרשים, ואח"ז בא הכתוב להודיענו, כי גם עצת יהודה לא עלתה בידיהם, ומהש"י היתה נסבה למנוע מהם גם את זאת, המה לא מכרוהו כלומר לא מסרוהו בידי אחרים להיות עבד למו, כי בתוך כך עברו אנשים מדינים ושמעו קול יוסף בבור, הם המה אשר משכוהו ממנו והם המה מכרוהו מיד לישמעאלים, וכ"כ הרב"ח ושאר המפרשים, דלפי הפשט האנשים העוברים משכוהו מן הבור ומכרוהו לא האחים, כפשוט לשון המקרא ויעברו אנשים מדינים סוחרים וימשכו וגו' וימכרו, דמשיכה ומכירה מוסבות על אנשים מדינים דקרא, ומה לנו להוסיף על המקרא ולומר כי וימשכו וימכרו חוזר על בני יעקב שאינם נזכרים במקרא זה, ומה שאמר להם יוסף, אשר מכרתם אותי מצרימה פי' הסבותם אל המכירה, כי ע"י השלכתם הבורה מרוחק מבני אדם במקום הפקר,

הוסבה המכירה, וכמש"ש רב"ח. הנה עפ"י המכוון בענין האחים כמבואר בזה, נמדדו במדה אשר מדדו לו' המה הפילוה באימה ופחד, ונמדדו ממנו ג"כ עד שנחרדו ממנו ויצא לבם. הם התיעצו והסכימו בעת אכילתם למסרו תחת יד אחרים להכניעו כעבד, ונמדדו שבעת אכילתם הוסב עליהם בדבר הגביע לאמר ליוסף הננו עבדים לאדוני וגם יהודה אמר ישב נא עבדך עבד, ודי בזה:

פסוק ל

ואני אנה אני בא. אנה אברח מצערו של אבא (רש"י), ואין לשון בא מתיישב בזה, ולדעתי מלת אנה שם מן אנה לידו, לא תאנה אליך רעה והוא ענין מקרה, ויפה נופל ע"ז לשון אנה כי האיש המשוקע באיזו צער ומקרה רע הוא במעמד התשוטטות רעיונותיו הנה והנה למצוא מרגוע לנפשו, ותרגומו (איך געראטהע אין פערצווייפלונג):

פרק לח

פסוק א

בעת ההיא. באותו הזמן שנמכר יוסף למצרים בסבת עצת יהודה שאמר למכרו ולא אמר להשיבו ושכל את אביו, חל על יהודה פרי מעלליו והוליד שני בני מות ונשאר שכול משניהם, (רע"ס):

פסוק ה

והיה בכזיב. הרע"ס כתב קראתו שלה לשון אל תשלה שהוא שם בלתי נאות, מפני שיהודה אז היה בכזיב ותוחלתה נכזבה מראות פני אישה בעת לידתה, והוא אם היה שם לא היה מסכים בקריאת שם בלתי נאות. ואין זה נראה כי שם אונן ג"כ לא נאה ולא מיחה בה. ונ"ל כי שם שלה וכזיב יש בהוראתם ענין טעות ושגגה (איררען, טיישען) ותרגום שגגה שלותה, ובכתוב ויכהו על השל. וכן כזב עיקר ענינו טעות ושגגה, שטועה במחשבתו וידמה שאומר אמת, כמ"ש בהבדל שבין כזב ושקר, שקר הוא שבעת דבורו יודע בעצמו שאינו אמת, וכזב הוא שבעת דבורו ידמה שיקיים דבורו, ואח"כ תתילד מניעה המפסיק ומונעתו מלמלאות הבטחתו, והוא היה תחלה מוטעה. וכל ענין יהודה עם תמר היה בטעות ושגגה, הוא הטעה אותה לאמר עד יגדל שלה, ומסבה זו בא הוא בעצמו לידי טעות בבואו אלי', וטעה בדבר מצוה. והודיענו הכתוב בזה, כי שם הולד ושם מקום יהודה היה מסכימים עם מה שנעשה אחר זמן, כעין אמרם המקום גורם שמא גרם:

פסוק ח

והקם זרע לאחיך. פי' הזרע שיולד לא יחשב כבנך כ"א בן לאחיך המת יחשב, ורש"י שכתב הבן יקרא על שם המת, וכתיב"ע ואקם זרעא על שמא דאחוך, אין כונתם השתוות

בקריאת השם, שאם שם המת יוסף יקרא הבן ג"כ בשם יוסף, דא"כ הו"ל למימר יקרא בשם המת או כשם המת, כמו ויקרא שם העיר כשם בנו חנוך, ויקרא לה נבח בשמו, אמנם לשון על שם לא יורה ע"ז, כענין כי שם ה' נקרא עליך, רק יקרא שמך עלינו, שאין ענינם השתוות קריאת השם, כ"א ענין התחברות והצטרפות, שיקראו עם ה', המיוחד אליו. ונקראים נשים המיוחדים לאיש זה, ככה קריאת הבן על שם המת, שבלשון רש"י ותרגום, טעמו שהבן יהיה לו הצטרפות והתחברות על המת, ליחשב בנו, כאילו המת אביו ולא החי. והתבונן בלשון אונקלס ויב"ע, כי על וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע, תרגמו דלא על שמי' מתקרי זרעא, ומעולם לא מצאנו שיהי' לבן אותו השם עצמו שיש לאביו, ותמיד יש לבן שם משונה משם אביו. ומן התימה על הרמב"ן שהבין בלשון רש"י קריאת השם עצמו, אם שם המת יוסף יקרא הבן יוסף, ולכן טען עליו, וכן הרא"ם הבין כונת רש"י כרמב"ן ונדחק לומר דשאני קודם מ"ת. ובחנם הסבו כונת רש"י לדעה שאינה מובן בלשונו:

פסוק יא

כי אמר. כלומר דוחה הי' אותה בקש שלא הי' בדעתו להשיאה לו כי אמר פן ימות מוחזקת היא זו שימותו אנשיה (רש"י), והרמב"ן כתב ולא ידעתי למה יתבייש יהודה המושל בדורו מן האשה הזאת, ולא יאמר אליה לכי לשלום מביתי ולמה יטעה אותה, והיא אסורה לשלה כמו שאמרו בנשואין תרי זימני הוי חזקה דהוי קטלנית. ועוד כי בהיותו מקפיד על זנוני' לחייבה שרפה נראה שהי' חפץ בה להיותה בביתו, ורחוק הוא שלא שמע יהודה כי בניו חטאו להשם וישלחם ביד פשעם ואין לתמר בהם חטא, והנכון שהי' שלה ראוי לייבם, אבל לא רצה אביו שייבם אותה ועודנו נער, פן יחטא בה כאחיו אשר מתו בנעוריהם, כי נערים היו אין לאחד מהם שתים עשרה שנה, וכאשר יגדל וישמע למוסר אביו אז יתננה לו לאשה, וכאשר המתינה ימים רבים וראתה כי גדל שלה בעיני', והוא עודנו נער לאביו כי אין לו עשר שנים והי' ממתין לו עוד, אז מהרה תמר ברב תאותה להוליד מזרע הקדש, ועשתה המעשה הזה, עכ"ד. וראיתי להרב נודע ביהודא (בתשו' סי' יו"ד) שכתב בענין אם שייך ביבם איסור משום קטלנית, וז"ל, אומר אני מסברא שומר מצוה לא ידע דבר רע, ומן התימה על רש"י שכתב כאן דוחה הי' אותה יהודה בקש, אטו בוש הי' יהודה להורות הדין שאסורה להנשא שהיא קטלנית, ובאמת הורה יהודה בזה כהלכה, והוא, אע"ג דיבם קטן מותר לייבם ולא חיישי' שמא ימצא סריס ונמצא עבר על איסור אשת אח, דאזלינן בתר רובא שאינם סריסים, מ"מ לענין סכנתא דקטלנית לא אזלינן בתר רובא, דחמירי סכנתא מאיסורי וחיישינן דלמא ימצא

סריס, ואין כאן מצות יבום, ויש כאן איסור אשת אח וגם סכנתא דקטלנית, לכן הורה יהודה כהלכה שצריכה להמתין עד יגדל שלה לדעת שאינו סריס, ויהי' מצות יבום, וממילא ליכא סכנתא כי שומר מצה לא ידע דבר רע, עכ"ד. ולדעתי דחה הרב דעת רש"י בקש, כי סברתו זאת דביבם אין איסור קטלנית מטעם שומר מצוה וגו', כבר קדמהו הרלנ"ח בתשובה, אמנם בתשובת חכם צבי סימן א' שדא נרגא בסברא זו, יעו"ש דברי טעם ודעת. וגם אם נקיים סברתו זאת, אין לה מקום כאן. כי בהך יבום דתמר לא היתה המצוה כדין תורה, כי ער בעלה הראשון היה קטן, וקטן שנשא אשה ומת היא פטורה מחליצה ומיבום (כביבמות ל"ו), כי קדושי קטן אינם כלום ואין קנין לקטן עד שיביא שתי שערות אחר י"ג שנים ויום אחד, ואפילו לשיטת רש"י (קדושין י"ט) דמדאורייי' יבם קטן קונה קנין גמור לכל דבר של יבום עד דסגי לה מה"ת בגט לחוד, ואם זנתה תחתיו היא אשת איש גמורה (עיין פני יהושע שם ובבית מאיר אה"ע סי' קס"ז ס"ב) כיון דביאת יבם אינה צריכה דעת ביאתו ביאה, וביבם כתיב יבמה יבא עליה אפילו ביאה כל דהו (עיין במ"מ פ"ה מיבום הי"ח בשם רמב"ן, ובחדושי רשב"א שם בקדושין בשם ראב"ד), מ"מ זה אינו רק כשהיא זקוקה ליבם קטן מחמת קדושי אחיו המת שהי' גדול שקדושיו דאורייתא, אמנם כאן שבעלה הראשון היה קטן, גם יבום אונן שהי' קטן לא קנה בה קנין, ומעתה גם כאשר יגדל שלה אין כאן מצות יבום עד דנאמר בו שומר מצוה וגו'. כי אין להשוות המצות שהיו מקיימין קודם מ"ת, עם המצות שאחר נתינתה, האחרונות הן מצות חייבות, והקודמות אינם רק מצת רציניות לבד, כי לא היו מצווים עליהם, ולזה הי' להם רשות לפעמים להמנע מלקיימם, ולזה נשא יעקב שתי אחיות ועמרם נשא דודתו (עמ"ש בפרשת לך לך באמרי נא אחותי את), ולכן אין מן התימה על יבום זה דתמר אף שאינה כהלכת התורה על הדיוק בכל פרטי'. תדע שאין יבום זה כיבום דלאחר מ"ת, שהרי א"ק ולא יסף עוד לדעתה, שפירש לרבותינו (סוטה יו"ד) כיון שידעה שוב לא פסק ממנה, וכתב בו הרמב"ן שהיתה אשתו כמשפט היבמים. וכי זה משפט התורה לדידן לייבם כלתו, אלא ע"כ אנו צריכים למימר דיבום זה דתמר לא הי' רק כעין מצות יבום דאורייתא, עכ"פ אין זה בכלל שומר מצוה וגו'. (ובלעדי זאת אין לדמות ענין זה למשפטי התורה, כי כמו שהיו משונים בתולדתם להוליד בני שמונה ככה היו משונים בענשם, כי אין ב"ד שלמעלה מענישין רק מעשרים שנה ואילך) ותמיהתו על רש"י למה לא אמר לה יהודה שאסורה להנשא מטעם קטלנית, אין זו תמיה כ"כ, כי חשש יהודה פן לא תשמע ותלך ותנשא לאחר ותהיה אשת המת החוצה לאיש זר, ולא היה יכול לפטרה

כעת בחליצה, דחליצת קטן אינה כלום, לכן דחה אותה להמתין עד שיגדל שלה ואז יפטרנה בחליצה, (כביבמות צ"ו) קטן שבא על יבמתו ומת חולצת:

פסוק יב

על גזזי. רש"י הוסיף מלת לעמוד, וראב"ע יחליף על במלת אל, ורוו"ה יאמר מלת על במקום עם כמו אם על בנים כאלו אמר ויעל עם גוזזי צאנו לתמנת, ולדעתי אין צורך לחלופין ולהוספה, כי מלת על הוראתו גם העסק והענין (אין בעטרעף) כמו על כל דבר פשע, וטעמו ויעל בענין ועסק גזזי צאנו תמנתה:

פסוק יד

כי גדל שלה. לפיכך הפקירה עצמה ליהודה שהיתה מתאוה להוליד ממנו בנים (רש"י) והא דלא חששה תמר שיהודה הוא חמיה, לפי שידעה כי ער ואונן שלא כדרכן שמשו א"כ לא קנו את תמר לאשה, דבביאתן נתחייבו מיתה דבן נח שבא על אשתו שלא כדרכה חייב מיתה (כבסנהדרין נ"ז), ואין קדושין תופסין בחייבי מיתה, וכיון שלא היתה אשת ער ואונן לא חשיבה כלתו דיהודה (פרשת דרכים):

פסוק יז

גדי עזים. הוא היה להם מתן כבוד, וכן ישי שלח ביד דוד גדי עזים, ושמשון פקד את אשתו בגדי עזים (רל"ש):

פסוק יח

ופתילך. ת"א שושיפך, ופירש"י שמלתך שאתה מתכסה בה, ולא ידעתי האיך יאמן לה לתת לה שמלתו בעד גדי עזים וגם טבעתו, אבל ידוע כי שמלות הישמעאלים היה להם פתילים וציצית בהם, לא למצוה אבל לסימן (והתורה הוסיפה ענין התכלת ואופן עשייתו בקבלה), ואותו הפתיל היה לכל אחד בסימן למשפחתו בד' כנפות כסותו כמו שעושים בדגל שכל שר יש לו בדגלו גוון נבדל להכרת שררתו, וכל אנשיו יהיה להם על בגדיהם אותו הגוון בפתיל שלו, ולהיותו דבר לסימן בקשה אותו וכן החותם והמטה, וע"ש שהפתיל קשור בשמלה ת"א שושיפך, והאות שאח"כ נאמר הפתילים לשון רבים, ואם פירושו שמלה הרי נתן לה שמלות רבות (רא"ש):

פסוק כג

פן נהיה לבוז. ולא חשש יהודה על הזנות, כי הקדשה לא נאסרה רק משנתנה התורה, אבל קודם מ"ת כבר כתב הרמב"ם, היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא ניתן לה שכרה ובועל אותה על אם הדרך והולך. וגם לאחר מ"ת אין לאו דקדשה מה"ת רק כשהיא ערוה עליו עד שאין קדושין תופסין לו בה, ולא בפנוי עם הפנויה, (ערמב"ן בספר המצות מצוה שנ"ה, ובחינוך סימן תק"ע), ולזה לא חשש יהודה רק על הבזיון, כי אנשי

מעלה היו נמנעים גם מזה מצד מוסר שכלי כי לא נאה לעשות פירות לא למו שלא יהיה זרעו מיוחס אחרי אביו. והרא"ם הלך בזה בדרך רחוקה, וכבר השיב עליו בצדה לדרך:

פסוק כד

הוציאוה ותשרף. לא דן אותה יהודה לשריפת גופה, אלא שישרפו לה רושם על פניה לסימן שהיא זונה (בעל הטורים בשם ר"י החסיד), וכ"כ הרא"ש כמו שהוא עוד היום בבני ישמעאל שכל זונה שמפקרת עצמה שורפים בחותם של ברזל על מצחה, ולהיותה זקוקה ליבום ענשוה כאשת איש:

פסוק כו

צדקה ממני. כי מה שעשתה היא היה בדעת ויראת שמים, לא לתאוה גופנית דא"כ למה לא הלכה אחרי הבחורים, ומה לה להזדקק עם איש גדול בשנים, אבל בראותה כי לא נתנה לשלה, חשבה מחשבת מצוה להתייבם מאבי בעלה המת ולקיים זרע ממני, וכונתה לשם שמים היתה, אמנם מה שעשיתי אני היה מדרך התאוה המגונה. רב"ח בשם רמב"ן, וכן פירש ריי"א וריי"ע בעקדה הוסיף אעפ"י שצדקתי במעשה זו כיון שנזדמנה לי אשתי אבל היא צדקה יותר שנתכוונה לש"ש כמאמר רב חייא בר אשי אנא מיהו לאיסור' איכוני (פ' בתרא דקדושין) ולזה נחשבה לו הודאה זו למצוה כמו שאמרו חז"ל בכמה מקומות:

פסוק כט

כמשיב ידו. היה כמו משיב ידו. לא משיב באמת כי לא בפעולת הילד נעשה כן רק בפעולת כח הדוחה שדחה את אחיו לחוץ והוסג אחור זה עם ידו (רע"ס):

מה פרצת. פירש ראב"ע כאדם הפורץ גדר ויצא ממנו, והנה יש עליך משפט זה הפרץ, אם מת אחיך בדחקך עליו. אמת שהנגינה מסכמת לפירוש זה כי הושם טפחא במלת מה פרצת, וחובר עליך במונח אתנחתא, אבל אין לשון המקרא מיושב היטב לדבריו, דא"כ היה ראוי לומר, עליך משפט פרץ. לכן נ"ל לפרש לשון פרץ ענין תקיפות חוזק ואמוץ, כתרגום אונקלס ויב"ע ורש"י, כי הוא נופל על העושה בזרוע רמה נגד המוחים בידו, כמו המתפרצים על אדוניהם, ובני פריצי עמך, ופריץ חיות, ומזה הושאל ג"כ על מי שמתגבר נגד יצרו הקם עליו, כי נוהג כדמות הפריץ לטובה, מזה הענין מאמר המשורר (תהילים י"ז:ד') לפעלות אדם בדבר שפתיך אני שמרתי ארחות פריץ שהמכוון בזה לרנ"ו, כל הנוגע לפעולות שצריך האדם לפעול ולהתנהג בדבר שפתיך שצוית, הן באזהרות הן בקום ועשה, אני שמרתי לעשות כארחות הפריץ, כמו שהוא נוהג לעשות מלאכת חפציו שעומד בזרוע נגד מתקוממיו, ככה עשיתי אנכי במנהגים טובים. ומלת עליך כאן ענינו התעלות והתרוממות מעלה, כמו ואת עלית על כולנה (פאָרצוג, הערפאָרטהון), הנה

אחרי השתוממות המילדת עליו לאמר מה פרצת, מה מאד התגברת והתחזקת סיימה עליו בברכה, עליך פרץ, פי' עלויך וחשיבותך יהיה פרץ, להתרומם בזרוע רמה נגד מתקוממיך ולעמוד תמיד בפרץ, ועל כונה זו תיב"ע ועליך אית למתקף דאנת עתיד למחסן מלכותא, ובמכדרשב"י (משפטים ק"ד א') בג"כ פרץ אתתקף הוה בתוקפוי מה דלא הוה הכי לכל בני עלמא וע"ד בניינא דדוד שארי חשבונא מפרץ. ודבריו קרובים אל הפשט:

פרק לט

פסוק ב

ויהי בבית אדניו. עומד לשרת בחדר אדוניו, ולשון היו כמו עמד כמו והיו שם, ויהיו שם כאשר צוני ה' (רע"ס):

פסוק ד

וכל יש לו. לרש"י הלשון חסר, וראוי וכל אשר יש לו, ולדעתי מלת יש כאן מענין להנחיל אהבי יש (משלי י"ב), שהוא שם כולל לקניני השלמות בטוב ובמועיל (וועזענטליכעס גוט), והלמ"ד במלת לו משמשת במקום של כמו וכל אשר אתה רואה לי הוא (בראשית ל"א:מ"ג) שלי הוא, וכמ"ש רש"י במלת למי אתה (ל"ב י"ח), ועד"ז אף אין יש רוח בפיהם (תהילים קל"ה:י"ז) כלומר אין ישיות רוח בפיהם שיהיה לתועלת הדבור (וא"צ למה שכתבו שם ביתרון מלת יש שהיה די במלת אין הכולל העזר מציאות הנושא), וטעמו כאן ישיות קנינים שלו נתן בידו:

פסוק ז

ותשא עיניה אל יוסף. מדהפסיק במאמר ויהי אחר הדברים האלה בין ויהי יוסף יפה תאר, זה יורה דלא מסבת יפיפותו התעורר בקרבה תאותה אליו, כ"א כל הדברים הנאמרים ממעלת יוסף שהצליח בכל אשר עשה ומסבתו היתה ברכת ה' בכל הדברים, כל מעלות אלה בצירוף יפיפותו עוררו בלבבה גודל חשיבותו עד שהוכשר בעיניה להזדקק אליו, ואתי' כמאמרם דלשם שמים נתכוונה גם היא כתמר:

פסוק ח

וימאן. דרך בני אדם אם יבואו עליו אנשים המפתים אותו לדבר עבירה ירבה נגדם טענות להשתיקם, ובאמת אין דרך זה יצילהו, כי אם המפתה הוא איש לשון, בשפת חלקות ישחית דברי הנפתה וילכד ברשתו, כי אמנם יחליט מיד למאן ולומר שלא יעשהו בשום פנים, גם כי ינוצח בטענותיו, ואם ירצה יסדר אח"כ טענותיו נגד המפתה, וזהו וימאן שאמר כאן, שהחליט מיד למאן בה, ואח"כ הציע טענותיו לפניה (רמ"א), והטעם שבמלת וימאן יורה על אסור הדבר ועל היותו נמנע אצלו וממאן בה בתכלית המיאון,

כי מתוך הטעמים שבתורה אנו מבינים מה שלא נכתב בה, כענין התנועות שבאדם שמתוכם נדע כוונת לבו (רב"ח):

אל אשת אדניו. היה יכול לומר ויאמר לה אבל הוסיף לומר אל אשת אדוניו לבאר כי אם היותה גברת אשת אדוניו והיה ירא אותה, את ד' היה ירא יותר (רב"ח):

הן אדני. אין לחברו עם מה שלאחריו כי הז"ק מפסיקו. לכן נ"ל כי מלת הן כאן משמשת להצדיק דברי חברו (רעכטס- אנערקענונגסווארט), כמורגל ברבותינו האומר לחברו מנה לי בידך וא"ל הן. וכן לבן אמר ליעקב הן לו יהי כדברך, שבמלת הן הצדיק לבן דברי יעקב (עמ"ש בבראשית הן גרשת, ובלך לך הן לי לא נתת זרע). והנה יוסף ברצותו לגנות תביעת מעשה נבלותה מצד בעלה שהוא אדונו שיתנהג עמו בצדק וביושר, שאינו נותן לב בכל עניני הבית, כי הכל נתן ברשותו, ואינו מחזיק עצמו גדול ממנו, ואין מהראוי לגמול רע על צדקו וישרו. ולזה אמר תחלה דרך כלל הן אדוני (רעכטשאפפען איזט מיין הערר) בצדק וביושר הוא מתנהג עמי ופרט מעשי צדקותיו לא ידע וגו':

פסוק י

ויהי כדברה. פי' ענין פתויה אותו, ודבר מאנו בה, לא היה פעם אחת, כי אמנם פעמים רבות השתדלה אליו בחזקת אמרים, והוא עמד בצדקתו, וכפל מלת ויהי בזא"ז והז"ג שבו יורה ע"ז. וכ"א בתנחומא יום יום י"ב חדש היתה מתגרה בו:

לשכב אצלה. לא מצאנו אצלה על המשגל רק עמה או אותה, שכבה עמי, שכב אותה, וענין אצלה כאן הוא, כי הגברת ישבה כמנהג הגבירות על מצע שש ומשי על הארץ, והשרים כי יבואו לדבר עמהן ישכבו על אותן המצעו' ומשם ידברו עמהן. והנה היא אמרה ליוסף שישכב על המצע ההיא אצלה לדבר עמה והוא לא רצה להקרב אצלה כי פחד פן יתפתה לשמוע אליה (רי"א):

פסוק יא

ויהי כהיום הזה. מלת הזה שהוא בכל מקום כנוי הרומז על דבר שהוזכר מקודם או אחריה, אין לו ביאור כאן, רש"י כ' יום מיוחד, ופירש עליו רא"ם כלומר כהיום הזה הראוי לזה הפועל, ורש"ד כ' יום בין הימים, ורלב"ג פירש כהיום הזה שהחלה לדבר לו זה בשנה אחרת או בשבוע אחרת, ולא ידעתי דוגמא לכונות אלה במלת הזה. וראיתי לרבותינו (במד"ר) שאמרו אפשר ביתו של אותו האיש משתייר בלא איש, רי"א נבול של נילוס היה והלכו הכל לראות (נבול לשון מבול שהנילוס עלה ונתפשט הרבה וכן אמר רשב"ם בשם מדרש אגדה שהלכו לראות נילוס נהר מצרים שעלה על כל גדותיו). ור"נ אמר יום תיאטרון היה והלכו הכל לראות, ע"כ. נ"ל שלא פירשו רבותינו מלת הזה לכנוי הרומז, כי אין לו מקום כאן, אבל פירשוהו לשון גבהות ורוממות כבלשון ארמי משרבו

זהוהי הלב (סוטה מ"ו) אין מזהיהין אותו (חולין ז') כגרסת הערוך בערך זה, והביא שם בשם תיב"ע ע"פ שפכי כמים לבך שתרגם שדי קומוי זהוהי לבכון, ומצינו דוגמתו בלשון ערבי, וכענין זה פירשו רבותינו כאן מלת הזה, לר"י גבהות מי נילוס, שביום ההוא גברו מימיו והוגבהו למעלה מעל גדותיו וכר"נ על גובה מושבות שבבית תיאטור, כי תיאטור פירש בית שהכסאות עומדות בגובה לישב שם ולראות השחוק שעושין למטה, וישיבתם שם הוא מעלה על גבי מעלה, כי בדרך זה אין שורה זו מונעות הראיה משורה האחרת, הנה תרווייהו ר"י ור"נ פירשו מלת הזה על הגבהות והרוממות, אם גבהות המים אם גבהות המושבות. ואפשר לכלול כונה זו גם במלת זה בסוף קהלת, שאמר את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם, כלומר יראת ה' ושמירת מצותיו הוא גבהות מעלה לכל אדם (דיא ערהאבענהייט דעס מענשען) וכבר מצאנו גבהות גם לחשיבות מעלה, כמו ויגבה לבו בדרכי ה' (דה"ב י"ז ו') וכענין אשר נשא לבן אותנו בחכמה, וכן ויגבה ה' צבאות במשפט (ובזה אין לשון המקרא חסר כלום כלמפרשים שם) ועל כוונה זו כנו רבותינו אותו ית' בשם זה (מנחות נ"ג) להיותו ית' הגבוה מעל גבוהים הרם ונשא לבלי תכלית. ואל יהי זר בעיניך ביאור מלת זה על הגובה והרוממות, כי הוא נמצא בכמה מקומות שאין לבארם לכנוי הרומז (דיעזער) כמו זה סיני (שופטים ה', תהלים ס"ח) הר ציון זה שכנת בו (שם ע"ד) הר זה קנתה ימינו (שם ע"ח) כל אלה הם בריחוק מקום שלא יתכן לרמוז אליהם, לכן יפרשוהו שהוא במקום מלת אשר, ולדברינו המכוון בהם לציין רוממות מעלת הדבר וגובה יתרונו זה סיני (דער ערהאבענע סיני) להיותו נבחר למתן תורה. הר ציון זה, להתיחדו לשכינת כבודו ית', ולהיותו חביב בעיניו כקנין. וכן משה לרוממות מעלתו תארוהו בשם זה, זה משה האיש (כי תשא) (האָכגעשאָטצטע משה) וכן אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי (תהלים ס"ח) תאר את הדברות בשם זו לגודל חשיבות מעלתם ויתרונם (וויכטיגעס וואָרט). וכן זו פעלת לנו (שם ס"ח) תאר התשועה הגדולה בשם זו (גראָססארטיג). וכן זה היום עשה ה' נגילה (שם קי"ח) שאין לפרש מלת זה כתאר נושא (דיעזען טאג) דא"כ היו שניהם ראויים לבוא ביחס אחד או שניהם בה"א או שניהם בלעדה. וע"כ מלת זה הוא תאר נשוא במובן דבור המציאות (דיעזעס איזט דער טאג) לפי"ז חסר מלת אשר, גם לשון עשה ה' לישנא קטיעא הוא, הכי יום זה לבד עשה ה' ולא אחרים וע"כ המובן על התשועה הגדולה הנעשה ביום זה, ומקרא קצר הוא. אמנם לדברינו מלת זה באורו חשיבות הדבר ויתרונו, ועל זה מוסב עשה ה', וטעם זה היום עשה ה' מעלת יום זה וחשיבותו עשה ה' (דאס גראָססארטיגע דיעזעס טאגעס) דלרבותינו (פסחים קי"ז א') הלל זה משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים הנה

רוממות מעשה נס זה וחשיבות מעלתו נקרא "זה" ובזה המקרא בתשלומו כראוי. וכן אז ישובו אויבי אחור ביום אקרא זה ידעתי כי אלהים לי (תהלים נ"ו) להמפרשים מלת זה מיותר ולדברינו טעם זה ידעתי, ביתרון מעלה חביב עלי (אם פאָרציגליכסטען ליעבע איך), וכוונתו אף שחביב עלי כי נצחתי את אויבי בשובו לאחור, מ"מ יותר חביב עלי על אשר אתה היית עמדי בנצוח זה, כדמיון השפל שקיבל מתנה גדולה מן הנכבד מאד, אף שהמתנה בעצמה תשמחהו, מ"מ תגדיל שמחתו מאד על שהיא באה מנותן נכבד כזה, עד ששמחתו במתנה עצמה בטלה לגמרי ואינה חשובה כלום נגד השמחה מצד הנותן. וכן כי כוס מיד ה' ויין חמר מלא מסך ויגר מזה אך שמריה ימצו וגו' (תהלים ע"ה) מלת מזה הוא שם לאותו חלק מן היין שהוא למעלה בכוס להיותו צלול נקי ומשובח הרבה יותר ממה שתחתיו מעורב בשמרים וכדומה (לאָסט דען עדלען זאפט אבפליעסטען). ורש"י הוסיף שם מלת כוס. וכן מקום זה יסדת להם (תהלים ק"ד) תיאר גודל מרחב הים ועמקו בשם זה (אונערמעסליכער רוים). וכן לויתן זה יצרת, גודל כמות ארכו קרא בשם זה (גראָסאַרטיגעס געשאָפֿן), ובחנת ותדע כי ענין גבהות ורוממות המובן לדברינו במלת זה, אינו יוצא מהוראתו הפשוטה על כנוי הרומז, כי מצד יתרון חשיבות הדבר ורום מעלתו, הוא מפורסם ונודע לכל ונוכל לרמוז עליו כאילו הוא קרוב נגד עינינו, עמ"ש בבשלח ט"ו ב' זה אלי ואנוהו:

לעשות מלאכתו. שתי מלות אלה נראה כמותר, כי המכוון במקרא אינו רק לספר ענין המעשה הנוגע בשבח יוסף, ומה לנו לדעת אם נכנס לעשות מלאכתו או לדבר אחר, ויראה דלסבה זו התעוררו רבותינו לעשות מלאכתו ממש (כמ"ש הרצ"ש), דאל"כ האיך הביא יוסף א"ע לידי נסיון גדול כזה לכנוס לחדרה ביום אשר אין אחד מאנשי הבית עמה בבית, כי ענן זה בודאי לא נעלם ממנו, ולזה הודיעתנו התורה לעשות מלאכתו ר"ל שהיה מוכרח להשלים עבודתו המוטל לעשותו, ועפ"י צווי אדוניו נכנס ובאונס עפ"י דבור אדון הבית היה מוכרח לגמור עבודתו, והיה הענין הזה לעשות בחדר אשת אדוניו, כי בלא זה היה נשמר מלגרות עליו יצה"ר. ולחד מרבותינו הודיעתנו התורה דבאמת נכנס לעשות צרכיו עמה, וכבר היה מוכן למלא תאותו ובכל זאת עמד על נפשו וכבש את יצר תאות לבו הרע, וכענין עובדא דרב עמרם (קדושין פ"א), ובשבח יוסף דבר הכתוב, ומיושב מה שהעירו בתוספות (סוטה ל"ו) אהך מ"ד. ע"ש: (יב)

ותתפשהו. תפש קשה מאחז, שיש בו חזוק יותר, שהתופס דבר לא ירפנו מהרה, אבל אחיזה היא אך כרגע, כמו שלח ידך ואחוז, ורוב אחיזה באדם היא לרעתו, יאחזמו רעד, יאחז בעקב פח, יאחזוני ימי עוני, ואין כן לשון תפש. (רל"ש):

ויעזב בגדו בידה. פשט בגדו במהירות והניחו בידה.

וינס. מן החדר פן יתגבר עליו יצה"ר:

ויצא החוצה. בהיותו חוץ מן החדר יצא לאטו בלתי תנועת ניסה, שלא ישאלוהו מה לך כי תנוס? ומי רודפך? אבל היא שראתה שיצא מן החדר בתנועת ניסה, יראה שמא עושה כן גם חוץ לחדר ושאלוהו והגיד, לכן ותקרא לאנשי ביתה לזכות א"ע, אמנם כאשר ראתה אח"כ שחוץ לחדר לא רץ וזה ראו ג"כ אנשי ביתה אמרה להם וינס ויצא החוצה כמו שהיה באמת, אבל לבעלה שלא ראה הדבר אמרה וינס החוצה, להורות שעשה תנועת הניסה גם בחוץ להמלט מאנשי ביתה, וכל זה לאמת ענין השקר שלה (רע"ס):

פסוק טו

בגדו אצלי. בהחפזו לנוס עזב בגדו אצלי ולא נתן אל לבו לקחתו עמו, ולא אמרה ויעזוב בגדו בידי כמו שהיה באמת, כי בזאת היתה מגלה נבלותה, כי מה לבגדו בידה אם לא שהיא תפסה בו לאנסו:

פסוק טז

ותנח. הניחתו סמוך למטתה ולא טלטלה אותה הנה והנה עד בוא אדוניו, ובעיניו יראה וישפוט, כי כל לשון הנחה ענינו עזיבה, והוא קרוב לענין מנוחה, כי העוזב דבר ומניחו מלהתעסק בו הוא נח מהדבר, וכן הדבר המונח הנה הוא נח במקום שיניחוהו ולא יניעוהו, כי עיקר יסוד של הנחה ומנוחה הוא נח, לשון הֶנחה בהפעיל ענינו, לבד נתינת המנוחה אל הדבר (רוהע פערשאפפען) נוסף עליו לשון הנחה שהוראתו מלבד הנתינה, גם העזיבה במנוחתו (אין רוהעשטאנד לאססען) (רוו"ה), עי' מה שכתבתי בשמות בפסוק אחזק את לבו:

פסוק יט

כדברים האלה. בשעת תשמיש אמרה לו כן (רש"י) אין הכוונה תשמיש ממש שהרי סריס היה, אבל התשמיש היה במיני המשמוש בחבוק ונשוק, כי אלו היה תשמיש ממש איך אפשר שתודה במה שלא היה ותהיה נמאסת בעיני בעלה, ואלו היה הדבר אמת היה ראוי לה להסתירו ואיך תכזב להעליל עליו ולפגום את עצמה, אבל באור כדברים האלה, במיני משמושין, כי העלילה עליו שבא כנגדה לאנס אותה במיני משמושין וחבוקין כמוהו (רב"ח) עיין מה שתרגם בתרגום יונתן בן עוזיאל ורמת חלבנא דביעתא בדרגשא וקרת לאנשי ביתה ואמרת חמון שכבת זרעא דאטיל:

פסוק כ

ויהי שם בבית הסהר. מלבד כי המאמר כלו למותר, כי הבא אל המאסר ידענו שהוא שם גם לשונו כפול כי היו די עם ויהי שם, או ויהי בבית הסהר, לכן נ"ל שאין מלת שם

כאן לרמיזת המקום, כ"א הוראת המעלה והחשיבות, כי זה לשון הגר"א (ר"פ בראשית) בבאור מלת שמים, שמים נגזר ממלת שם המורה על דבר המקבילו מרחוק לעומתו, כי בשטחות הדבר או בגבהו נמצאו שני ראשים הא' הקרוב אליו והב' פאת המקביל, על הראשון נאמר מלת פה ועל השני נופל לשון שם. ועל כל נמצא בעולם השפל נאמר שם במקרה כפי השתנות הזמנים והמקומות, ד"מ כאשר ישכון אדם בצפון העולם יאמר על צפון פה ועל דרום המקבילו שם, וכאשר יעתוק משכנו לדרום העולם אז יקרא לפאת צפון שם, ומלת שם בעצם לא נוכל לקרות כ"א על קצה שאין באפשרות להגיע שם והוא הרקיע כמאמרם (סוכה ה') מעולם לא עלה משה למרום, ושמים הוא לשון גבוה כמו ערים בצורות וגדולות בשמים (דברים א') וכן בלשון רבותינו ככר בשמי קורה (פסחים י') וכן שמי שמים לשון גבוה על כל גבוהים, ומה שהונח שמים בלשון רבים כן הוא מדרך לה"ק על חלק אחד מחלקי המתאימות בלשון רבים כמו רכב ורחים יד ידים מפני שהם נצמדים יחד כן הרקיעים ש"צ המה למספרם יחד יתלכדו ולא יתפרדו, עכ"ד. ויסוד דבריו הם דברי הראב"ע שם שכתב טעם שמים גובה ומעלה וכן בלשון ישמעאל שרובה על מתכונת לשון הקודש, ויש שמי השמים ולא יתפרדו כרחים וצהרים ע"כ, ובפירושו (תהלים קט"ו) כתב גזרת שמים ממלת שם בעבור שני מקומות בסדן (רצונו שני הקוטבים) שהם נטועים וכן כתוב לנטוע שמים וליסוד ארץ. ע"כ, וע"ש במפורש לרא"ה מעידות מחקרי הלשון שבלשון ערבי מצוי מלת שם בלשון יחיד על הגובה. וזה לדעתי המכוון במלת שם במקרא שלפנינו, וטעם ויהי שם בבית הסהר השיג מעלה גבוה בבית הסהר (ער וואורדע האָכערהאבען אים געפאנגענהייז) כי מבית האסורים יצא למלוך, מסבת התודעו עם שר המשקים הוזכר שבחו לפני פרעה ועשהו לשר ומושל בכל ארץ מצרים. וכן דרך הכתובים להודיע בתחלת הספור תכלית האחרון היוצא ממנו, ומלת ויהי כמו ויהי שם לגוי גדול שיורה על ההשתנות מקטן לגדול משפלות למעלה. עמ"ש (ויחי) ומשם רועה אבן ישראל:

פסוק כב

הוא היה עשה. תרגומו על מימריה הוה מתעביד, לא שהיא היה עושה מה שהוטל עליהם לעשות, דא"כ היא היה משרת להם, ומאי ויתן חנו בעיני שר בית הסוהר, אבל פירוש הוא היה עושה הוא היה המצוה לעשות, כי המצוה לעשות יקרא עושה, כמו ועשית שולחן ועשית מנורת זהב (רא"ם) והוא נקרא אצלינו פעל מסבב. ויתכן לפרש לשון עשיה ענין דחיקה כמו הנני עושה את כל מעניך (צפניה ג':י"ט) ויש בלשון דחיקה גם הממהר על חברו לעשות דבר, כי כל ממהר דוחק את השעה, כמו והנוגשים אצים,

ויאיצו המלאכים שענינם הדחיקה על מהירות הפעולה (דרינגען, איילען) וטעמו כאן יוסף היה ממונה על האסירים שבבית הסוהר לדחוק אותם ולמהרם על המלאכות שהיו צריכים לעשות שם:

פסוק כג

מאומה בידו. ת"א סורחן ולדעתו מאומה כמו אשר אין בהם כל מאום (דניאל א׳:ד׳), ועד"ז פירשו רבותינו ואל תעש לו מאומה (לעיל כ"ב י"ב) לשון מום וחסרון:

פרק מ

פסוק א

משקה מלך מצרים. כל שר יש לו תחתיו משרתים עושי רצונו, ושר המשקים תחתיו עבדים שומרי היין והם מביאים על שולחן המלך והשר נותן את הכוס על כף המלך, וכן שר האופים איננו אופה הפת רק עבדיו והם לשים ואופים ומביאים אל שלחן המלך והשר יושיטו ליד המלך, והמשקה והאופה העומדים תחת השר הם חטאו במלאכתם, אמנם פרעה על השרים קצף לא על המשרתים העומדים תחתיהם, כי חטא המשרת הוא חטא השר לחסרון שמירתו ואזהרתו למשרתיו (כ"כ המפרשים):

פסוק ה

ויחלמו חלום שניהם. מדלא אמר ויחלמו שניהם חלום, נראה כי מלת חלום נסמך אל מלת שניהם, וטעמו חלמו חלום של שניהם, ומפרש קרא מה הוא חלום של שניהם ואמר, איש חלומו ר"ל כל אחד מהם היה לו חלום הנוגע לו לעצמו, לשר המשקים מענין השקאה ולשר האופים מענין אפיה ואמר איש כפתרון חלומו ר"ל כל אחד מהם היה לו חלום כענין פתרון לחלום, אמנם פתרון זה לא היה לכל אחד על חלום עצמו כ"א על חלום חברו. ולא ביאר הכתוב כן כי הוא מובן מצד עצמו דאל"כ היה לו לשר המשקים להיות שמח לא להצטער ולהיות זעף, אבל פתרון חלום חברו ראה כל אחד, שראה שר המשקים בחלומו שיצא הדין על שר האופים להתלות, ושר האופים ראה ששר המשקים חזר על כנו לכן היו שניהם זועפים. שר המשקים דן בעצמו להתחייב להיות דומה בחטאו לשר האופים, ושר האופים דימה בנפשו מדראה חירות שר המשקים ולא חירות עצמו דן בנפשו שהוא יתחייב בעונש. והא דהוסיף אות כ"ף ואמר כפתרון, כי פתרון בלא כ"ף לא יאמר רק כשבא אחר שמועת חלום שמכוונו נעלם והביאור עליו הוא פתרון, אבל כאן שזה ראה רק חיובו של שני, וזה זכות של חברו בלתי הקדמת החלום, לא נוכל לומר שהוא פתרון, רק אחרי שידענו ענין חלום כל אחד ידענו שזכות חברו שראה זו היא פתרון וכן בשני ולכן אמר כפתרון, ובדרך זה מלת כפתרון הוא נפרד לא נסמך אל חלומו, ואם תרצה לפרש כנסמך יהיה טעם כפתרון חלום חברו, וכתיב"ע

גבר חלמיה ופתרון חלמיה דחבריה, ואין וי"ו חלומו על חלום עצמו רק וי"ו לנסתר והוא חלום חברו, כן הוא פירושא דקרא לדעת רבותינו בתלמוד ברכות ובמד"ר, ובזה אין צורך להפך לשון המקרא כלמפרשי הפשט שהראוי ויחלמו שניהם חלום, גם כמה דחוקים דברי המפרשים בלשון כפתרון חלומו ערש"י ורא"ם ורש"ד:

המשקה והאפה וגו'. הוא תוספת באור למלת שניהם, ומן איש עד חלומו הב' הוא כמו מאמר מוסגר, ולכן מלת חלומו מוטעמת באתנח המפסיק יותר מכל הטעמים שלפניו (רש"ד) ויתכן שאין מאמר זה בא להודיע מי הם החולמים רק יודיע דרך כלל שראו בחלומותיהם נפילת מדרגתם, שאינם במעלת שרים רק במדרגת משרתיהם, זה נושא על ראשו סל במעשי אופה וזה סוחט ענבים על הכוס, וזה אינו ענין לשר האופים ולשר המשקים רק מעשי המשרתים תחתיהם, וזה גרם להם להיות זועפים, כי מזה שפטו בדעתם שלא ידונו בעונש קל על חסרון השגחתם על משרתיהם אבל יצא עליהם משפט עונש חמור כאילו הם בעצמם התעסקו במעשי אפיה והמשקה ופשעו במלאכתם:

פסוק ח

הלא לאלהים פתרנים. לא יוכל אדם לפתור חלומות בשלמות אם לא בהיות רוח אלקים נוסכה בו, לכן ספרו נא לי אולי יקרה ה' לקראתי ודבר מה יראני והגדתי לך (כ"כ המפרשים) ולא יתכן, כי עבד החבוש בבית האסורים לא יוציא מפיו דברים המיחסים אותו לאיש מעלה, וגם מתנגד אל הנימוס להתפאר היותו איש מוכן להתנוסס בו רוח אלהים, לכן נראה לי שהמכוון באמרו להקטין מאד ענין פתרון חלומות עד שאין מן הצורך לחפש אחר איש לפתור אותו, וזה, רוב החלומות באים, אם מהרהורי דיומא, או ע"י מערכת השמים או ע"י רוחות ושדים ומעוטא דמעוטא מהם באים ע"י מלאך, והחלומות הבאים ע"י מלאך הם אשר אין להם רק פתרון אחד אמתי, והפותר צריך להיות איש אשר צלם אלהים עליו ורוח ה' מתנוססת בו, ולזה מתענין על מקצת חלומות כי חוששין פן באו ע"י מלאך, אשר לא ישתנה בפתרון כ"א בתשובה ומע"ט, אמנם רוב החלומות הבאים ע"י סבות ואמצעיים אחרים, הן הנה שיוכלו להשתנות ע"י פתרון מטוב לרע ומרע לטוב, ועל מין חלומות אלה אמרו חכמים כל החלומות הולכין אחר הפה, כמבואר בפרק הרואה מן כ"ד פותרי חלומות מה שפתר זה לא פתר זה וכולם נתקיימו כמ"ש שם הכותב ומהרש"א, לפ"ז יתכן כי יוסף בהיותו רגיל זה כמה עם שני השרים האלה, והכיר תכונות נפשותם, הבין כי אינם ראויים לחלומות באמצעית מלאך, כי אם באים באמצעיים אחרים, לכן אמר להם לא לאלהים פתרונים כלומר אין צריכים לפתרון חלומות לאיש אלהים אשר רוח ה' מתנוססת בו, כי החלומות הולכין אחר הפה,

וכל איש יהיה מי שיהיה יוכל לפתור לכן ספרו נא לי, מלת הלא כאן אינו דומה לשאר מקומות, כמו הלא אם תיטיב שאת, הלא הוא אמר לי אחי הוא, הלא הוא אביך קנך, כי באלה הה"א היא השאלה ומהפכת השלילה לחיוב ומאמת את הנאמר אחריו אמנם הה"א התלויה כאן במלת לא, היא ה"א התימה והפלא, כה"א הלבן מאה שנה יולד, הבת תשעים שנה תלד, שהיא היא התימה הקיימת, כמ"ש רש"י שם (לך לך י"ז י) וכן הנגלה נגליתי, הרואה אתה, שהם תמיהות קיימות המעוררות על פליאת הדבר, להיותו זר ויוצא מן המנהג והראוי (כמ"ש הרא"ם שם ושאר מפרשים) ובזה אין הה"א מהפכת השלילה לחיוב, אבל מלת לא במקומה עומדת בהוראות השלילה, והה"א התלויה בה היא להורות על הפליאה בשלילה זו. וטעם הלא לאלהים פתרונים אין צורך לאיש אלהים לפתור חלומות, שהוא באמת דבר תמוה ופלא, שהחלומות הולכין אחר הפה ומשתנים מרע לטוב ומטוב לרע ע"י דבורי הפותר (זאָנדערבאר, דייטונגען בעדירפען דער גאָטטליכקייט ניכט). מלת אלהים כענין ויראו בני האלהים דתרגומו רברביא, אני אמרתי אלהים אתם (תהלים פ"ב) שענינו בני עליי' חכמים ומשכילים:

פסוק י

עלתה נצה. נץ זכר ונקבה, הנצנים נראו בארץ זכר, וישלך כזית נצתו נקבה, ואם כאן נקבה אמר נצה במקום נצתה, ואם הוא זכר אמר עלתה על הגפן במקום העלתה, כמו ועלתה ארמנותיה סירים במקום והעלתה, עלתה כלו קמשונים במקום והעלתה (רל"ש):

פסוק יב

שלשת השרגים. שר המשקים ואופים אמרו שלשה שריגים שלשה סלי חורי, ויוסף אמר שלשת השריגים ושלשת הסלים, כי מצד הרואים היתה ההשקפה על פרטי השריגים והסלים לכן אמרו שלשה בה"א, שהונח על המספר מצד כמות אחדים הנפרדים, אמנם מצד הפתרון שההשקפה הוא אל הוראת כל השלשה, לכן אמר שלשת בתי"ו, שהונח על המספר מצד כמות האחדים המתדבקים יחד, כמבואר בתצוה בשבעת ימים, ובאמור בשבעת כבשים:

פסוק יג

בעוד שלשת ימים. ת"א ויב"ע בסוף תלתא יומין, וכ"ת לקמן (פ' י"ג), ואחד מחכמי הלשון מתקשה בזה, כי מלת עוד המחובר בבי"ת מורה בתוך המשך הזמן (ש"א ל"ב), בעוד הילד חי כ"ז המשך חיות הילד, בעוד כברת ארץ (בראשית מ"ח) בהמשך מקום לא היה יותר מכברת ארץ, וכן, (ירמיה ט"ו) באה השמש בעוד יומם בתוך שהיום עוד נמשך (ווייל, נאך), וכל זה לעד כי בעוד שלשת ימים פירוש בתוך שלשת ימים, לא אחר ג' ימים (ביננען), קודם שיכלו, לכן נאמר אחריו ויהי ביום השלישי, ואם תרגומו בסוף

היה ראוי לומר ויהי ביום הרביעי, ע"כ. ואין זה טענה, כי שמוש הבי"ת משונה הוא, פעם יורה על תחלת הזמן, ופעם על האמצעי, ופעם על סופו, כמו בבואכם אל הארץ (במדבר), שנתחייבו בחלה מיד שנכנסו לארץ, ואומר (במדבר) בשנת הארבעים לצאת והוא היה באחד באב שהוא באמצע השנה, ואם לאו דוקא באמצעו הנה לא היה ג"כ לא בתחלתו ולא בסופו, ואמר (דברים) במועד שנת השמטה והוא במוצאי שביעית, וכן ברדת הטל ירד המן עליו, שהיה ירידתו סמוך לו מאחריו כי אחר שנפל המן על הטל בהכרח ירד הטל תחלה, וכן ובמלאת ימי טהרה (ויקרא י"ב) סמוך לו מאחריו, כמו כן כאן אות בי"ת במלת ביום השלישי אינו מורה על תחלתו ואמצעו רק על סופו ר"ל בסוף יום השלישי (יתרו י"ט ט"ז) פירוש בסוף יום השלישי והוא יום הרביעי שהוסיף משה יום אחד מדעתו (ע"ש רש"י), ומלת לשלשת שם כתקונו מספר יסודי, ואין צורך לדברי ראב"ע שם שמהפכו למספר סדורי, כאלו אמר ליום השלישי ע"ש, וסמוכים לזה שאמר (יהושע א') כי בעוד שלשת ימים אתם עוברים, וזה היה ביום שלשים של אבל משה, והוא ז' ניסן, ואמר שם (ד' י"ט) והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש הראשון (ועי' שם ג' וה' ברש"י), הנה מבואר כי מלת בעוד פירוש בסוף ולאחריו, וכן מתורגם שם בסוף תלתא יומין, וז"ל רש"י שם בעוד שלשת ימים בסוף שלשת ימים, בעוד שתהיו כאן שלשת ימים ואחר תעבורו, עכ"ד. וזה יסוד גדול בדרכי לשון, ומיושבים בזה כמה מקראות המוקשים, כמו וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית (אמור, ע"ש), וכי תכלה לעשר את כל תבואתך בשנה השלישית (כי תבא) וכמש"ש. ע"ש. - וקרוב לומר שהמתרגמים ביארו מלת בעוד מן עד ירח ולא ואפיל, ולא עדה עליו השחל, שענינם ההעברה והסרה, וטעם בעוד שלשת ימים כאשר יחלפו ויעברו שלשת ימים (נאך אבלויף דרייער טאגע) לכן תרגמוהו בסוף:

פסוק יד

כי אם זכרתני אתך. לדעתי אין לחברו עם מה שאחריו, וכלומר כאשר תהיה במעמד הטוב והצלחה תזכרני לעשות עמדי חסד, דא"כ היה ראוי לומר תזכרני, לא זכרתני לשון עבר, גם מלת אתך מיותר דלא מצאנוהו בשאר מקומות מחובר בלשון זכירה, וכן טעם הרביע שבמלת אתך יפרידו ממה שאחריו ועושה כמאמר לעצמו, לכן נ"ל כי טעם זכרתני אתך, הוא כאלו אמר גם אנכי יוסף הוזכרתי אתך, כי כמו שראית בחלומך דברים הנוגעים אותך, ככה יש בו דברים הנוגעים אלי יוסף, ובדבריך אלה זכרת ממני כמו ממך, ושנינו כאחד משותפים בפתרון חלומך, כי שלשת השריגים ונתינת הכוס אל כף פרעה, הם רק נוגעים אותך, דלאחר שלשת ימים תשוב למעלתך לתת הכוס אל כף פרעה, אמנם

ענין גפן שהיה לפניך, ושהיא כפרחת עלתה נצה, והבשילו אשכלותיה ענבים, ואקח את הענבים ואשחט אותם אל כוס פרעה, אין מענינים הנוגעים אליך, לכן לא הזכרתי מהם בפתרון (כי באמת משקה כזו אינה ראויה לשתיה אף לפחותי אדם מכש"כ למלך) אבל אלה הם הרומזים אלי, (במכדרשב"י בלק קפ"ט בגפן שלשה שריגים וגו' עד הכא חזיונא דמלה, דהא מכאן ולהלאה חזיונא דיליה הוה דכתיב וכוס פרעה בידי אבל חזיונא דמלה בגיני' דיוסף הוה ולבשרא ליה דישמע יוסף וינדע). הגפן רומז עלי יוסף, שאנכי מישראל הנקראים גפן, וגפן זה היה לפניו בחלומו, והיא כפרחת, שממקום שפלת מדרגת יוסף תפרח הצלחתו, והיושב כעת בבית המשמר (הוא כיין המשומר בתוך הענבים), מסבת השתדלותך תוציאנו מבית האסורים (והוא סחיטת הענבים להוציא המשקה מתוכה החוצה). "מלת כי אם" טעמו כמו כי אם יהיה לבער קין שענינו לאמת הדבר, כמלת אמנם, אכן (וואהרליך), והכוונה כי אם זכרתני אתך, אמנם באמת ! כמו שבדבורי חלומך זכרת דברים הנוגעים בך, ככה זכרת בו דברים הנוגעים בי ואמר אחריו בדרך כלל כאשר ייטב לך ועשית נא עמדי חסד, כאשר תהיה במעמד ההצלחה והטובה תהיה אתה סבה לעשות עמדי חסד. ומבאר פרטי החסד, והוא שיבוא זמן שתזכירני לפני פרעה ותוציאני מן המשמר. ולפי שאין דבריו אלה בקשה כ"א פתרון על חלק מהחלום שאינו נוגע לחלום כ"א לפותר לכן לא אמר לשון בקשה ועשה כמו ועשה חסד עם אדוני, עשה עמי אות לטובה כי אם "ועשית, והזכירני, והוציאני" (כבישעיה מ"ג הזכירני, ובתהילים כ"ה:י"ז ממצוקותי הוציאני) "והזכרתני והוצאתני" שהוא לשון הנהוג בספור דברים. ומלת נא כאן אינו לבקשה, כמו ידבר נא עבדך דבר, וכמו ישב נא עבדך, דתרגמו יונתן בן עוזיאל במטו, בבעו, כי אם לשון עתה וכמו שתרגמו אונקלס ויונתן בן עוזיאל, כען, כדון, אמנם לא על הזמן ההווה עתה, כי הוא עדן במשמר ואין ביכלתו להטיב, אבל הוא כמו עתה יאהבני אישי, דתרגומם כען, כדון, ויורה על המשך הזמן בעתיד הפך העבר (אין דער פאָלגע, נונמעהר), וכמו ועתה פן ישלח ידו שמתורגם כען, כדון, ומכוונו כענין אלא מעתה, או לפי זה בתלמוד (דעמנאך, פאָלגליך). ויותר יתכן לפרש מלת נא לשון בקשה, אמנם אינו מוסב על יוסף כאילו הוא מבקש ממנו עשיית החסד, אבל הוא מוסב על החסד שיעשה, לומר החסד שאתה עתיד לעשות עמדי לא יהיה דבר שיש לך בו פזור ממון או השתדלות עצומה בעמל וטורח רב, כי אמנם לא יהיה כ"א חסד דברים בלבד, שתסדר דברים לפני פרעה שהמכוון בהם בקשה, הנה ביאר לו בזה איכות החסד שהוא מעותד לעשות והוא נא ר"ל בקשה. (דוא ווירסט ביטטענד מיר גונסט פערשאפפען). ולרבותינו שאמרו על מאמר שר המשקים, את חטאי אני מזכיר, בלשון רבים שהזכיר

שני חטאים הא' שלא זכר את יוסף וישכחהו מלהיטיב עמו להזכירהו לפני פרעה להוציאו חפשי, והב' שראה את פרעה מצטער מאד לחפש אחר איש שיפתר לו את חלומו, והוא לא גלה לו מיד שיודע איש כזה. א"כ החסד נעשה ליוסף ע"י שר המשקים שהיה מוכרח לבקש על עצמו על מה שחטא, וזה שאמר יוסף, ועשית נא עמדי חסד, ע"י נא ובקשה יעשה לי חסד ממך. ודע שיש במלת נא הוראה שלא הוזכר במחברים, והוא משם נאה שיורה על היופי, כמו כלה נאה, ואנשי כנה"ג בתפלת י"ח, ולך נאה להודות, וממנו במקרא מה נאוו לחייך בתורים, לישרים נאוה תהלה (דומה לשם גאוה משרש גאה, זעוה מן זעה) ובא במקרא בשתי תמונות, באל"ף אחר הנו"ן, וגם בלי אל"ף כמו הנוה והמענגה (ירמיהו ו':ב') דתרגמו יאתא, לשון יופי, וכמו שיורה על היופי וההדור, ככה יורה על השבח והתהלה, כי היופי הוא שבחו של דבר, לכן נאמר, יפי חכמתך יפי קולך (יחזקאל כ"ח ל"ג) דתרגומם תקון חכמתך בסים קלך. וכן שם פאר שהוראתו היופי וההדור, ככה יורה על התהלה והשבח, כמו מעשה ידי להתפאר, היתפאר הגרזן על החוצב, לכן זה אלי ואנוהו, יש מפרשים אותו במכילתא, לשון יופי, אתנאה לפניו במצות, ויש מפרשים אותו שם במכילתא לשון שבח, ואנוהו אדבר בשבחו, וכן תיב"ע ואנוהו ואשבחיניי'. ורש"י הביא שניהם, ואנוהו אספר נויו ושבחו. ובזה ואנוהו דרישא דקרא דומה אל וארוממנהו דסיפי'. וכן נגדה נא לכל עמו (תהילים קט"ז:י"ד) תרגומו איתני נסוי, מלת נגדה פירש לשון הגדה וספור ומלת נא פירש לשון שבחו גדלותו ורוממותו, לכן תרגמו נסוי מלשון ואל עמים ארים נסי (ישעיה מ"ט כ"ב) כלומר אראה להם גדולתי ורוממותי, וכן והאלהים נסה את אברהם, אמרו עליו גדלו ורממו. וטעם המקרא אחר שהושיעני ה' מצרותי עד שאשא כוס ישועות ואשלם נדרי שנדרתי בעת צרתי, תתפרסם תשועת ה' ברבים עד שיהיה ספור והגדה לכל עמו בתודה שבח ותהלה, ותרגום נגדה נא (איין לאָבגעשפראָך אונטער אללען) ועל כוונה זו יש לפרש מאמר, יאמר נא ישראל כי לעולם חסדו, מאמר כי לעולם חסדו יאמרו בדרך שבח ותהלה (זיא שפרעכען לאָבענד) (לא כהמוניים שיאמרו דברים כאלה מן השפה ולחוץ כאמירה בעלמא בלי שימת לב לאמרם בדרך שבח ותהלה לו ית') וכן בתפלת משה על מרים, אל נא רפא נא לה, נא השני לשון בקשה (כפי המורגל) ונא הראשון לשון שבח ותהלה, וטעמו אתה, אל ! אתה המשובח והמהולל. (דוא רוהמפאָללער !) סיפר שבחו של מקום תחלה ואח"כ התפלל רפא נא לה. כעין זה אמרו שם בספרי, בא הכתוב ללמדך דרך ארץ, שכל זמן שאדם רוצה לבקש שאילותיו צריך שיאמר שנים שלשה דברי תחנונים ואח"כ יבקש שאילותיו שנאמר אל נא רפא נא לה (והמפרש לספרי שם לא הבין כן)

ועל כוונה זו יש להבין מלת נא במאמר יוסף ועשית נא וגו'. כי כל יוצאי בית האסורים הבושה תכסה פניהם לבלי התראות לעיני בני אדם זמן מה, כי נבזים הם בעיניהם, אבל יציאת יוסף מבית האסורים היה בדרך כבוד גדול, המלך שהיה נצרך אליו מיהר להריץ אותו ומבית האסורים יצא למלוך, וזהו ועשית נא וגו' עשיית החסד יהיה בדרך שבח תהלה ותפארת (ווירסט מיר גנאדע רוהמפאלל בעווירקען) ויצא ליוסף זה, ממה שראה בחלום, והיא כפורחת עלתה נצה הבשילו, שאין כזה במהלך הטבעי, מזה שפט יוסף שיציאתו לא יהיה בדרך הנהוג. ומה שאמר יוסף כאשר ייטב לך ועשית, אמר חד מן החברים, כי זה הבין יוסף מסדור לשון שר המשקים שאמר וכוס פרעה בידי, דמאמר זה מיותר לגמרי, דכיון שנתן את הכוס אל כף פרעה מסתמא היה בידו תחלה, ועוד שאין זה מקום המאמר, כי קודם סחיטתו הענבים מה לו לאחוז הכוס בידו, דלסחיטה צריכה שתי ידים הנה מזה הבין יוסף שלא יתילד לו החסד ממנו מיד וקרוב לצאתו מבית הסהר, כי אם אחר שיהיה כבר במעמדו הטוב להיותו ממונה לשר משקים, לכן נראה לו בחלומו אחיזת הכוס בידו קודם הסחיטה שהיא הוראה ליציאתו חפשי מבית הסהר. הנה לשון המקרא ילמדנו גודל מעלת בטחונו של יוסף בהשם ב"ה, אף שהיה לו בזה איש המוכשר והמחוייב להשתדל בטובתו, לא ערך אליו דברי בקשה כראוי, רק הודעה לפי המובן בפתרון חלק חלומו. ושפיר אמרו במדרש רבותי' ר"פ מקץ, אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו ולא פנה אל רהבים, זה יוסף, (ולמפרשי המדרש מאמר זה סותר א"ע, דמתחלה יאמר שבטח יוסף בהשם, ולבסוף האשים את יוסף שפנה אל רהבים באמרו זכרתני והזכרתני. ולמ"ש הדברים בפשטן). אמנם אף שהיה בטחונו בבעל הסבות ית' ונמנע מן הבקשה, ולא הודיעו הדבר כ"א בדרך פתרון בכל זאת למעלת צדיק כמותו יחשבוהו לעון, כי עם הצדיקים הקב"ה ידקדק כחוט השערה והיה מן הראוי אליו לשום מחסום למו פיו לבלי הזכיר מזה מאומה אף בדרך פתרון לכן אמרו שנתוספו עליו עוד שתי שנים. אשרי אדם אשר יחשוב ה' לו עון כזה !:

פסוק טו

גנב גנבתי. אין המכוון בזה להודיעהו שהוא ראוי אל החסד כי אין עול בכפיו, כי לא היו כל דבריו רק פתרון לא בקשה כמבואר מקודם, כי אמנם מוסב על פתרון חלומו שבסחיטת הענבים המכוון יציאתו לחפשי, הוסיף כאן ביאור למה נדמה בחלומו יציאת חפשיותו לסחיטת ענבים, ואמר כמו שהיין מכוסה ונעלם תוך זג הענבים ומשומר בהם, ככה הוא כל עניניו היו בהעלם וכסוי, נתרחק מארץ מולדתו בהעלם, ויושב כאן במשמר על לא חמס ונעלם מעין כל אדם אמתת הדבר שבשקר העלילה עליו, ולזה הוא משומר

בבית המשמר, וזהו גנב גנבתי. עי' דברי אונקלס (פ' ויצא) שכל לשון גנבה המוזכר שם בדברי לבן תרגמם לשון כסוי והעלם, גנובתי יום וגנובתי לילה תרגם לשון שמירה:

כי שמו אתי בבור. ארי מניאו יתי, כ"ה בת"א המדוייקים, פירש שמו ענין מנוי ופקידה כמו שום תשים עליך מלך, ושמת עליהם שרי אלפים ומלת כי כמו כי מצאת חן בעיני, כנתינת טעם על הקדום, ממה שאתה רואה שאני ממונה כראש בבית הסהר יש לך לשפוט שלא עשיתי פה דבר רע. שמעתי:

פסוק טז

טוב פתר. לדעת המפרשים מלת טוב ענינו יפה וכהוגן, וטעמו כשמעו הפתרון ראה בלבו טוב הוא כי מסכים עם פרטי החלום בכל חלקיו והכיר מזה דברי אמת לכן הגיד גם הוא את חלומו ולולי ראותו כי פתר לחברו יפה וכהוגן היה מבזה את יוסף בלבו שלא ידע לפתור חלום. ואין זה נכון לדעתי דבאמת אין חלום שר המשקים מסכים בפרטיו לפתרון יוסף, כי נהפוך הוא כי סחיטתו הענבים על הכוס לתתו אל המלך לשתות אין מזה הוראה על חשיבותו והשבתו על כנו, אבל יורה על חטאו ופשיעותו, כי מי זה ישתה יין הבא מגיתו אף כי משקה פגומה בלתי מוטעמת כזו ? לכן הנכון כי מלת טוב יורה על כל מה שהוא שלמות לענין ונאות אל המכוון והתכלית, ונופל על הנאה מן המגונה, ועל היושר מן העול, ועל האמת מן השקר, כמו היטבת לראות (ירמיהו א׳:י״ב), וטעם כי טוב פתר כי אמת פתר, וזה היה ידיעה לו לראותו בחלומו פתרון חלום שר המשקים, כמבואר במה שקדם לדעת רבותינו:

פסוק כג

ולא זכר. זכירה הוא ביד האדם לעשות לו סימן ואות לזכרון ולכן תקדם תמיד הזכירה לאזהרת השכחה, זכר אל תשכח, זכר את אשר עשה לך עמלק וגו' לא תשכח, וזה לא עשה לו אות לזכרון לכן וישכחהו. (רל"ש):

פרק מא

פסוק א

שנתים ימים. שתי שנים שלמות, כדכתיב ימים תהיה גאולתו ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה, וכן ימים או עשור, וכן למועדה מימים ימימה, אבל מקץ שנתים בלא ימים היה משמע מקץ שנה ויום, כדכתיב, בן שנתו, בתוך שנה קורהו בן שנתו (רשב"ם), דוגמת חדש ימים היינו חדש שלם מימים:

ופרעה חלם. לרש"ד אין חלם פעל בינוני כי לא מצאנו בינוני במקום עבר, אבל הוא תואר, ותחסר מלת ההרכבה היה, ושיעורו היה חלם, ולרוו"ה אין צורך לזה, כי חולם לדעתו פועל עבר מבנין פיעל המדומה למרובע, כי כבר הניחוהו קדמוני הקדמונים

לבנין מיוחד לעצמו, והעבר ממנו פועל פועַלה פועַלְתָ, כמו והיא שופטה את ישראל בעת ההיא (שופטים ד':ד') שהוא פעל עבר מבנין זה, ואיננו פועל בינוני מהקל, והעדות בעת ההיא ולא בעת הזאת, וכן ואת הנערים יודעתי (שמואל א כ"א:ג'), זורמו מים עבות (תהילים ע"ז:י"ח), וכן מזה ארמי אבד אבי הוא פעל עבר ויוצא, ביקש להאביד ע"ש רש"י ורוו"ה:

פסוק ב

באחו. פרש"י באגם, ולרמב"ן הוא שם לדשא ועשב הגדל באגם ועל שפת הנהרות, וכתיב"ע בגו גומיא, מן היגאה גמא (איוב ח'), וא"ת באחוא, אפשר שהעשב נקרא כן בארמי, כבתלמוד ירושלמי (פ' כיצד מברכין) הב אחוונא לתוריא. וקרוב לומר שדעתו לפרש באחו, ענין קרבות ואחדות, כמו להפר את האחוה (זכרים י"א), וכלשונם אברהם האחוה את כל באי עולם (פערבריידערט, פעראיינט), וכמ"ש במכדרשב"י, ותרעינה באחו בחבורא באחוותא דלא אשתכח בהו פרודא:

פסוק ג

ותעמדנה. לשון עכבה, היו עומדות אצלם קודם שתאכלנה אותם להורות שיהיה רעב ושובע יחדיו רעב בכל ארצות ושובע במצרים (רוו"ה):

פסוק ח

ותפעם רוחו. ובנבוכדנצר אמר ותתפעם רוחו (דניאל ב':א'), לפי שהיו שם שתי פעימות שכחת החלום והעלמת פתרונו (רש"י מב"ר), והוא לכאורה דרש רחוק מאד ממשמעות התיבות, כי ההבדל שבין בנין נפעל לבנין התפעל כפי שהורונו בעלי לשון הוא, שהנפעל מקבל הפעולה ברוב מזולתו, וההתפעל מתוכו, ועוד יש בהתפעל סגולה מיוחדת שאינה בנפעל, כי הנפעל מורה על דבר שהוא כן באמת, וההתפעל מורה על חקוי הדברים ודמוי העניינים בנפש, יהיה כן חוץ לנפש או לא יהיה כן, כמו יש מתעשר ואין כל מתרושש והון רב (משלי י"ג:ז'-ח') ופירש"י מראה עצמו עשיר, או שהוא מתעשר בגזל עניים, ולשני הפירושים אין העושר כ"א לפי הדמיון בלבד, וכן ממתכבד וחסר לחם (שם י"ב) פירש"י ממתכבר בעיניו, וככה איש מתהלל במתת שקר (שם כ"ה), שכב על מטתך והתחל (שם י"ב), וישכב אמנון ויתחל (שם), הראה עצמו חולה ורבים כאלה, ועוד מסגולתו שיורה לפעמים על חזרת הענין והתעסקות בו, מה שלא יורה הנפעל, אבל מעולם לא עלה על הדעת שיהיה בהתפעל כפל ענין הוראת הנפעל, עד שיפורש ותפעם פעימה אחת ותתפעם שתי פעימות ! ואמר רוו"ה דלפי המתברר מדברי התנחומא (פ' זו) גם בנבוכדנצר לא היה שכחת החלום באמת כ"א לפי הראות, שעשה עצמו כאלו שכחו, כי אמר אם אומר להם החלום אולי יבדו מלבם פתרון שלא אוכל לעמוד על

אמתתו, כי אולי הוא לזמן רחוק כמו שפתר דניאל באמת, לכן בקש מהם שיגידו לו חלומו אשר חלם, ואם יש בחכמתם כן אז ודאי ידעו גם פתרונו על נכון, וזה שאמר להן הן חלמא אמרו לי ואינדע די פשריה תהחוונני, היוצא מזה הספור, כי הפעימה של נבוכדנצר פי שנים ברוחה, פעימה ואינה פעימה, פעימה מצד העלמת הפתרון והיא פעימה באמת והיא יכונה לבנין נפעל, ופעימה מצד שכחת החלום והיא אינה פעימה באמת כ"א לפי הדמיון, לכן היא נכונה לבנין התפעל, ועתה ראה והפלא מחכמת בעל הטעמים ואמתת המסורה, וזה שכבר אמרו הקדמונים שמדרך ההתפעל להניח הדבור בתיבתו מלרע, אף בבא בוי"ו הפתוחה בראש תיבתו, כמו ויתנכר אליהם, ויתמודד על הילד, ויתגעש ודומיהם, ובנפעל שיכון התיבה מלעיל, כגון וינגף וילחם ויצמד, וכן כל וינחם מלעיל, בר מן ב' מלרע ואמרו ששני אלה הם באמת מן ההתפעל הקל, כי כבר מצאנו התפעל קל, ויתפקדו, התפקדו, וכן דעת רש"י שהרי הוא חבר יחד ותתכס (לעיל כ"ד כ"ה) עם ותקבר ותשבר, והורה בזה שגם הם מן ההתפעל להיותם מלרע ותמצא כי הם מההתפעל, וכן שיטת כל המתפעל ואין בו זרה, כי אם ותתפעם רוחו דנבוכדנצר שהוא בא מלעיל כמנהג הנפעל, לפירושי הוא מורכב משניהם, להורות על שני מיני הפעימה שהזכרתי, שהאחד, היתה באמת והוא הנרמזה בנפעל, והאחרת לפי הדמיון והיא הנרמזת בהתפעל, ולכן בדברו עם חכמיו לא אמר להם ותתפעם רוחי כ"א ותפעם רוחי לדעת החלום וכמו שאמרנו, ובזה דעת רבותינו מסכמת עם יסודי הלשון:

פסוק ט

את חטאי. אונקלס תרגם סורחני לשון יחיד, ויב"ע תרגם סורחניי לפי המקרא בלשון רבים, דבאמת חטא בכפלים, האחד חסרון השגחתו ואזהרתו על המשרתים העומדים תחתיו לשמירת היין בעודו מונח באוצר, לבלי יתערב בו דבר המקלקלו והמעכירו והשנית שחטא הוא בעצמו בעת הושיטו הכוס על כף פרעה שלא נתן אז בכוס עינו לראות אם המשקה נקי' בלתי עיכור וקלקול, ורבותינו אמרו ברבה, שני חטאים יש בידי, אחת שלא עשיתי ליוסף טובה לפניך, ואחת שראיתיך מצטער על פתרונו של חלום ולא גליתי לך עליו שהוא יודע פתרונו:

פסוק יב

איש כחלמו פתר. לפי החלום וקרוב לעניניו (רש"י) וכפי' רשב"ם כמשמעות חלומו, וכבר טען רמב"ן דא"כ ימעט בזה חכמת הפותר, כי אם חלום פרעה לא יהיה כן לא ידענו יוסף, אמנם לרבותינו שלכל אחד מהם חלם חלום עצמו ופתרון חלום חברו (כמבואר במקומו) וזהו בעצמו שסיפר מתחלה שר המשקים לפרעה ונחלמה חלום בלילה אחד אני והוא איש כפתרון חלומו חלמנו הודיע לפרעה בזה שלכל אחד מהם חלם גם פתרון

חלום חברו, לכן אחר שאמר כאן ויפתר לנו את חלמותינו הוסיף לאמר עוד, איש כחלומו פתר, הודיע לפרעה בזה פליאת חכמת הפותר, כי פתר לכל אחד פתרון כמו שראה כל אחד מהם בחלומו על חברו:

פסוק יז

בחלמי הנני עמד. האריכה התורה בספור פרטי חלום פרעה אל יוסף, ולא אמר' בקצור ובדרך כלל ויספר פרעה ליוסף את חלומו, כמ"ש הפסוק בדברו לחכמיו ולחרטמיו, ונ"ל כי בא זה הספור להודיענו גדל השגחתו ית' על יראיו, כי אף ששינה פרעה כמה דברים בספור פרטי חלומו, אשר ממשמעותם אין להם שייכות אל הפתרון, בכל זאת מהש"י היתה נסבה להודיע ליוסף ענין הפתרון כפי מה שראוהו פרעה באמת, אף שאינו מוסכם עם ספורו את חלומו, והוא זה. אחר שידענו כי כל מחית ארץ מצרים היתה מן היאור, כמ"ש (ישעיהו י"ט:ז'-ח') ערות על יאור על פי יאור וכל מזרע יאור יבש נדף ואיננו, וכתיב ואנו הדייגים ואבלו כל משליכי ביאור חכה ובשו עובדי פשתים שריקות וגו' והיו שתתיה מדוכאים וגו', הנה לפי זה מראית החלום היו הפרות העולות מן היאור שהוא עיקר ומקור מחיתם יפות מראה, והוא דבר פשוט שזה יורה על שנות שובע, כי יפות מראה איננו שבח לפרות רק לבני אדם, כי המראה היפה בזיו קלסתר וצבע העור כשהוא לבן צח ואדום וכדומה הוא המיפה מראית פני אדם, ובימי השובע הבריות נראות יפות, וכן רעות מראה איננו גריעות כ"כ בבהמה, אמנם בבני אדם היא אחת מהחסרונות הגדולות, והדבר פשוט שהפרות רעות המראה יורו על שנות רעב שיעשו רושם בזיו פני אדם, כל פנים יהפכו לירקון וכל תוארה ישונה למראה מגונה, ועל כן במראית החלום אמר קרא ותעמודנה אצל הפרות על שפת היאור, מזה הוראה עצומה ששנות השובע יהיה להן התחברות והשתתפות עם שנות הרעב שיבואו אחריהן ע"י רבוי ההשפעה מאלה לאלה. אמנם בספור החלום אמר פרעה ויפת תואר, ורעות תאר שהוא שם הונח לבד על צורת הפנים והאיברים, כמו דפוס החותם המצח הפה ולחיים, אשר הם בערך שווי ומוצע וכן קומת הגוף (ערש"י לעיל כ"ט י"ז), הנה מכל אלה אין הוראה על השובע והרעב, כי אין פעולתם על התאר רק על המראה, גם לא הזכיר בספורו בפרות הרעות שהן היו עולות מן היאור, אשר יורה על חסרון המחיה הבא מן היאור, וכן לא הזכיר עמידת הפרות הרעות אצל הטובות, גם הוסיף בספורו לאמר מה שלא ראה כלל, והוא, ולא נודע כי באו אל קרבנה ומראיהן רע כאשר בתחלה, הנה מדבריו אלה רמז ברור הפך מראית חלומו, דהיינו שלא יהיה לשנים אלה שום השתתפות והתחברות זע"ז, הטובות לא יועילו למלאות חסרון הרעות, כמו שלא הועילו הבריאות להבריא הכחושות, גם

בספור חלום השבלים באו שנויים שאין ממשמעותם כ"כ השובע והרעב, כי כפי מראית חלומו היו השבלים בריאות והוא לשון שאין לו שייכות כ"כ בשבלים ואינו אלא דרך השאלה. וע"כ יורה על שנות שובע, שבתוספת טובתם יבריאו את בני אדם, אמנם פרעה לא אמר רק לשון מלאות אשר יורה על השבלים עצמן שהן שלמות בגרעיניהן, ואין במשמעות לשון זה הוראה על שנים משופעות בטובה ובשובע, גם הוסיף פרעה מלה אחת שמשמעותה חסרון מוחלט עד שאין בהן מאומה, כי אמר לשון צנומות אשר יורה על קשוי ושאין בהן לחלוחית, הנה אם השבלים הן דקות ושדופות קדים שלא נגמר בשולם הראוי (ערשב"ם), וגם אין לחלוחית בהן, מזה יש הוראה עצומה הפך ממראית החלום, שהראשונות היו נראות בריאות והאחרונות לא היו כ"א דקות ושדופות, שבזה יש רמז גדול שהשבלים הבריאות יועילו אל בריאות האדם משפעת טובה עד שיפרנסו את בני האדם גם בשנות הדוחק והרעבון; הנה עפ"י הדברים האלה יש לנו הבדל גדול בין מראית החלום ובין ספורו והצעת דבריו אל יוסף, עד שלפי הספור אין במובנם כלל הוראה על השובע והרעב עד שהראשונות יועילו למלאות חסרון האחרונות, (ואפשר שגם לחרטמיו וחכמיו ספר חלומו בשנויים כאלה, ולזה לא עלתה על דעתם לפתרו כראוי), אמנם בעל המסבות הודיע ליוסף פתרון החלום לפי מראיתו אף שאינו לפי הספור, ולזה כאשר שמע פרעה מיוסף את פתרון החלום, נתן על דעתו פרטי חלומותיו כפי מה שראהו, ומזה הבין שכל ענינו מתאים ומסכים עם דברי הפתרון, לכן אמר אל יוסף שהוא איש אשר רוח אלהי' בו וכאלו אמר לא זה בלבד שיבין לפתור החלומות אף גם רוח נבואה שורה בו לדעת פרטי החלומות כפי מה שראיתים, הפך ממשמעות ספורי אותם אליו; הנה לסבה זו האריכה התורה בדבור פרעה אל יוסף בזה. ודברים קרובים לזה אמרו במדרש תנחומא, כשבא פרעה לומר לו את החלום בקש לבדקו והי' מהפך לו החלום, א"ל יוסף לא כך ראית אלא יפות מראה מלאות וטובות. לא צנומות אלא דקות ושדופות קדים, התחיל פרעה תמה בעצמו וא"ל אחרי היית כשחלמתי, שנאמר אחרי הודיע וגו', ע"כ - ובמכדרשב"י (קצ"ו א') יוסף אסתכל מגו מלולא דפרעה דהוה אמר בדרגין ידיען וחמא ליה דקא טעה וא"ל לאו הכי אלא הכי הוא בגין דדרגין כסדרן אתיין. ויש עוד שנוי לשון בספורו מראיתו, דבראיתו אמר והנה הוא עומד על היאור, ובספורו אמר עומד על שפת היאור, ויש הבדל בין שתי לשונות אלה, דבלשון עומד על שפת היאור אין בהוראת העמידה כ"א עמידה לראות שנויים הנעשים בפרות ובשבלים המשונות, אמנם בלשון עומד על היאור נכלל עמידה עצמית, היינו שהועמד הרואה לממשלה ושולטנות על ענין המחיה והכלכלה, כי היאור הוא לו מקור המחיה

והכלכלה, ולשון על היאור הוראתו ממשלה על היאור (דוגמת ונתתיך על ארץ מצרים), והנה לפי"ז יהיה מאמר יוסף ועתה ירא פרעה וגו', פתרון לראייתו עומד על היאור, ואיננו מעצת נפשו כי לא לייעץ לקחוהו, ודמיון לכונה זו ראיתי בדברי רבותינו ברבה שאמרו שם אמר פרעה מי מתקיים על מי, אני על אלהי, או אלהי עלי ? א"ל אתה על אלהיך, ע"כ. ואפשר שמזה נשתבש פרעה לאמר לי יאורי ואני עשיתיני:

פסוק כה

הגיד לפרעה. לא היה כאן הגדת דברים כ"א מראית החלום שממנו יובן מה שהאלהים רוצה לעשות, ודומה לזה הגדת היום (שמואל ב י"ט:ז') שאינו כ"א הבנת דברים מתוך מעשה והונח לשון הגדה לכזה, כי שרשו נגד, וכל צורה הנשואה על דבר שהוא חוץ מן המצייר יפול עליו בבחינת המצייר ענין נגד, (נעגענשטאנד), במה שנושא הצורה מעמד בהקבלה להסתכלות המצייר, שעי"ז יכול לעשות לי ציור ממנו. וכל ענין הגדה הוא התגלות דבר חדש והעמדת דבר הנעלם נגד המקבל, וכשנאמר מי הגיד לך, טעמו מי העמיד את הדבר לנגדך (פערגעגענווארטיגט), ואין בזה הבדל אם ע"י דבור או ע"י דבר אחר, ואפשר שנכלל במלת הגיד הוראת הנגיד המושל והמנהיג את העם (בעפעהלסהאבער) ויהיה טעמו עשה אותך לנגיד ומנהיג על הדבר שיתחדש בארצך, ולמ"ד לפרעה מורה על העצם כמלת את כמו הרגו לאבנר, שא נא לפשע שהם במקום את, וכן מה שאמר אח"כ הראה את פרעה, נכלל בו גם הוראת השגחה ושימת לב על הדבר, כמו ראה ראותי את עני (אכט האבען) ולזה אמר עליו לבסוף ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתהו וגו':

פסוק לב

ועל השנות. מלת על פה לדעתי ענין סבה, כמו על אשר מריתם, על כי אין אלהי בקרבי, וטעמו סבת השנות החלום (אורזאכע דעס וויעדערהאָלענס), ובזה א"צ להוסיף על לשון המקרא כאשר חשב רש"ד:

פסוק לג

ועתה ירא פרעה. התעוררו המפרשים מי נתן את יוסף להיות יועץ למלך כי לא נקרא רק לפתור החלום ונ"ל שאין זו עצה מדעתו אבל גם זה הוא לפתרון. מדהזכיר בסוף חלום הראשון ויקץ פרעה, וכן פרעה בספרו חלומו ליוסף הזכיר בסוף חלום הראשון ואקיץ, וכל זה מיותר כי מה לנו אם הקיץ בינתיים או לא, ומזה למד יוסף כי פרעה בעצמו צריך להיות מתעורר ולתת לבו על הענין הנודע לו בחלומו להיות זריז ומקיץ על הרע המעותד לבוא בארצו ולעשות כל ההכנות וההזדמנות בזמן ההטבה להמעיט בו בכל יכלתו את הרע שיבא אחריו, כי כמו שהקיצה תורה על התעוררות מן השינה, ככה

תורה על ההתעוררות אל המעשה. כמו העירה והקיצה למשפטי, כי כמו שהישן אין לו כוונה והער יש לו, ככה המתעורר לכוין אל דבר יכונה מעיר משינה:

ירא פרעה, יעשה פרעה. אם פרעה יפקיד פקידים והבר יהיה תחת יד פרעה, מה צורך אל האיש הנבון, ויאמרו המפרשים יעשה פרעה, מה שזכרתי תחלה שישית האיש הנבון על כל ארץ מצרים שזה האיש הנבון יפקיד פקידים והוא יקח החומש מן התבואות, ויקבצו ויצברו חוזר על הפקידים. ונ"ל להוסיף על דבריהם, אחרי שמלת ירא כאן משונה היא מכל חבריו בנקודו וטעמו, שבכולם הנגינה מלעיל וכאן מלרע, וכולם הרי"ש בשלש נקודות וכאן צרוי' (כמבואר בשוום שכל לרוו"ה עפ"י מסירה), לכן לדעתי אין לפרש ירא ענין בחירה ורצון כמו יראה לו השה, וכמו בכל מקום אשר תראה שפי' יבחר ויחפוץ (אויסערזעהען), אבל הוא ענין השגחה ושימת לב על הדבר, כמו אין מי רואני (ישעיה מ"ז), רואה את כל מאומה בידו (אויפזעהן, נאכזעהען, אכט האבען), והוא כאן פועל יוצא, וטעם ירא פרעה איש נבון, האיש הנבון והחכם יעשהו פרעה לרואה ומשגיח (צום אויפזעהער אנשטעללען), כי גביית החומש מכל התבואות, ולקיים התבואה שלא תרקב בשימת דבר המקיים אותה בטבעה, ולנהל כל ארץ מצרים לפי הטף ולתת להם כדי חיותם ולמכור המותר לארצות אחרות באופן לאסוף עושר וממון לפרעה, הנה כל אלה אף שיעשו ע"י פקידים העומדים תחת ממשלת האיש הנבון, דבר הכרחי הוא בלי ספק, שלא יעשה הפקידים כל אלה כרצון לבבם, אבל מן ההכרח להיות עליהם משגיח אחד כללי אשר יתן עין השגחתו על כל פרטי הענינים האלה שיעשום בעתם כראוי ועל סדר הנכון. וזהו התכלית המכוון באמת בהתמנות האיש הנבון. וע"ז אמר ירא פרעה איש, כלומר פרעה יעשהו לרואה ומשגיח:

פסוק לח

ויקבצו, ויצברו. שרש קבץ נאמר על התחברות דברים בבחינת היותם זה אצל זה, וזה ג"כ היראת שרש צבר, אלא שהדברים הצבורים קרובים זה לזה יותר מן הנקבצים, כמו ויצברו אותם חמרים חמרים; הנה תחלה קבץ יוסף אוכל שדה כל עיר ועיר ונתן אותו בתוך העיר אשר לוקח מסביבותיה, וזה לצורך בני אותה העיר, ואח"כ לקח מכל עיר ועיר היותר מצורך בני העיר ויצבור אותו באסמיו לצורך הנכרים בני ארצות אחרות, כי המצרים לא היו באים אל יוסף כי בעריהם הופקדו פקידים למכור להם האוכל אשר נשמר שם לצרכם, לכן אמר פרעה למצרים לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו, ולא אמר והוא יתן לכם שבר, כי הוא לא נתן להם, רק צוה להפתח כל האוצרות אשר בעריהם ולמכור להם, וזה טעם ויפתח יוסף את כל אשר בהם כל האוצרות אשר ביניהם

ובעריהם, ושאר העמים כגון הכנענים ובני יעקב באו אל יוסף עיר המלוכה לשבור בר אשר נשבר בעיר ההוא לצורך בני הנכר לכן כתיב ויצבור יוסף בר ולא ויקבץ יוסף, כי הקבוץ היה בכל עיר ועיר, והצבור לא היה אלא אצל יוסף בעיר הממלכה, ויובן ג"כ מה שכתוב ויקבצו את כל אכל השנים הטובות הבאות האלה, ויצברו בר תחת יד פרעה אכל בערים ושמרו, תחלה יקבצו בכל עיר ועיר, ואח"כ יצברו תחת יד פרעה בעירו, ושמא תאמר כל מה שיקבצו בכל עיר ועיר יצברוהו אח"כ תחת יד פרעה, לכן הוסיף אוכל בערים ושמרו, כלומר לא את הכל יצברו תחת יד פרעה כי גם יניחו אוכל בערים, ושמרוהו לצורך בני העיר והזכיר האוכל אצל הקבוץ והבר אצל הצבור, כי ראה יוסף בחכמתו שאין ראוי לו למלא אוצרותיו אשר בעיר המלוכה לצורך כל הארצות בדברים פחותים הממלאים מקום מרובה, ואשר מחירם קל, ולא יתכן שיעמדו בני עיר המלוכה צפופים להניח מקום לאלף אוצרות של צמוקים וגרוגרות, ע"כ לא צבר באסמיו רק בר שהוא דגן נקי מן התבן, אשר הוא עיקר מזון האדם והוא זן הרבה ומקומו מועט בערך שאר מיני מאכל, אבל ביתר הערים שלא היה לו לשמור בתוכן רק לצורך בני העיר הניח את כל האוכל, כלומר כל דבר אשר יאכל בר ולחם ומזון וכל מיני זרעונים ואפי' גרוגרות וצמוקים (כדברי רב"ח) לכן כתיב ויקבץ את כל אוכל, ויצבור יוסף בר, והנה כל תיבה ותיבה בכתובים האלה מדוייקות בצמצום, וכל מעשי יוסף בחכמה ובדעת (רשד"ל):

תחת יד פרעה. תיב"ע תחות אפוטרופין דפרעה, וכפי' רשב"ם תחת ממונה פרעה, יראה שפי' יד מן כי אזלת יד ענין כח יכולת וממשלה, והממונה מפרעה הוא בא בכח פרעה (ערמאָכטיגטער) שניתן לו הכח להיות מושל על הדבר:

פסוק מ

על ביתי. תרגם אונקלס ממנא על ביתי וכפי' הראב"ע תהיה שר על ביתי, הוסיפו ענין ההתמנות והשררות על לשון המקרא, ובאמת אין כאן חסרון, כי מלת על הוא שם תאר כמו ואל על יקראוהו (הושע י"א) שפירושו עליון, א"כ יהיה על שם נסמך אל ביתי, וטעמו תהיה העליון של ביתי (אָבערסטע מיינעס הויזעס) וכן נתתי אותך על כל ארץ מצרים, ונתון אותו על כל א"מ, ויצא, יוסף על א"מ, בכולם הוסיף יב"ע סרכן, שליט, ואין זה תוספת, כי הוא בעצמו המובן במלת על:

פסוק מג

אברך. ערש"י ובעלי לשון אמרו אברך כמו הברך, אל"ף תחת ה"א כמו אשכים ודבר (ירמיה כ"ה) שהוא כמו השכים. וטעם אברך כל איש יכרע על ברכיו כי הוא ראוי אשר לו תכרע כל ברך. ול"נ שהוא ענין ברכה. וטעם אברך, זה הוא האיש המביא ברכה קרב הארץ (זעגענברינגענדער) שבחכמתו הבין הפתרון ובעצתו עשו תקונים שמסיבתם

תנוח שפעת ברכה במדינה. ולפי"ז דומה אברך לשם צפנת פענח, שהמכוון בו לרבותינו בהודיעו הצפונות מניח רוחן של בריות:

ונתון אתו. הטבעת והבגדים ורביד הזהב היו סימנים אשר הוציא בם אל הפועל את דבורו שאמר אליו ראה נתתי אותך על כל ארץ מצרים, אמנם להיות יוסף מפורסם עד הנה לעבד שבוי במאסר האסורים זה זמן רב ולא בנקל יכנס באזני העם להאמין כי עבד מבית האסורים יצא למלוך, לכן הוסיף פרעה להרכיבו במרכבת המשנה ולקרוא לפניו אברך, שבזה ישמע ויתפרסם ברבים, כי הוא זה האיש אשר רצון המלך בו להשליטו על כל הארץ וזהו שאמר ונתון אותו על כל ארץ מצרים, לשון נתינה ישמש גם על פרסום הדבר והשמעתו ברבים, כמו ויתנו קול ביהודה (דה"ב כ"ד) ויתנו את קולם, וכן בלי התלוות מלת קול, כמו שאו זמרה ותנו תוף כנור וגו' כלומר השמעת קול מיני זמר - ומלת אותו מן יאותו לנו האנשים, שהוא לשון התרצות וטעם ונתון אותו על כל ארץ מצרים. שההרכבה והקריאה הנעשה בפרסום יהיו סבה שבו ינתן תודע על כל ארץ מצרים שהוא האיש אשר ההתרצות אליו, אות וי"ו במלת ונתון ישמש כמלת למען כמו לא ירבה לו סוסים ולא ישיב. שטעמו למען לא ישיב כן ונתן למען נתון כלומר שההתרצות בו תהיה נתונה (דאמיט זיינע אנערקענונג (בעווילליגונג) ערטהיילט ווערדע):

פסוק מה

צפנת פענח. צפונות מודיע בדעת מניח רוחן של בריות בהן (בראשית רבה), נראה שפירשוהו על שתי כוונות, האחד כפי התרגום דמטמרין גליין ליה, והב' יסכים עם לשון מצרי, שבו לשון, "צפנת פענח" הוא ישועת העולם (הייל דער וועלט):

ויצא יוסף. אין לפרשו ענין טלטול הגוף ותנועתו, דכבר אמר מיד אח"ז ויעבור בכל ארץ מצרים, גם אין מלת על נופל היטב על לשון יציאה, אבל הוא ענין הפרשה ויציאה מן הכלל, כמו יצאו אנשים בני בליעל, שענינו יציאה מכלל דת האומה, ולשון זה נופל על כל דבר זר ונפלא היוצא ממנהג הטבעי. ואין לך דבר יותר זר ונפלא ממה שנתהווה ביוסף, היה עבד נמכר, יושב בבית האסורים, גר בארץ כפרי, אין איש מכירהו לא אותו ולא משפחתו, מובדל מכל בני המדינה בדת, והוא פתאום יתנשא עליהם למלך, הנה על היציאה הזאת הנפלאת אה"כ ויצא יוסף על ארץ מצרים, (יוסף ראגטע הערפאר איבער), ואונקלס שתרגם ויוסף נפק שליט, אין זה תוספת על לשון המקרא, כי הוא נכלל בלשון ויצא:

פסוק נא

נשני. ענינו עזיבה שקודם שכחה שבתחלה יסור ויעזיב הדבר מזכרונו ואח"כ תבא השכחה, לכן אמר צור ילדך תשי ותשכח, כי כפל הלשון במלת שונות השני חזק מן

הראשון. ונ"ל שמזה אמר (איוב ל"ז:ז') ביד כל אחד יחתום לדעת כל אנשי מעשהו, מלת אנשי משרש נשה והאל"ף כבהרבה שמות שבתוספת אל"ף כמו אצבע אזרוע, וטעם אנשי מעשהו עזובי ושכוחי מעשיו (פערגעסענע האנדלונגען) אף שהיו נשכחים ממנו יבואו אח"כ בזכרונו וידע אותם, ובזה א"צ למ"ש המפרשים שם שחסר הנסמך:

ואת כל בית אבי. גנות גדולה היא לבן המרוחק מבית אבותיו הנכבדים אם ישכחם עת היותו משופע בכל טוב. ויוסף שהיו בן זקונים לאביו ואותו אהב יותר מכל אחיו, ומצד אהבתו הגדולה אליו נסתבב התנשאותו להיות מושל המדינה, איך יתייחס אליו דבור המגונה גם מצד טבע אנושי לאמור נשני אלקים את כל בית אבי, כי יורה בזה פחיתות גדולה וכמבזה בכבוד אביו והיה ראוי לומר נשני אלקים את כל אחי, להורות שנמחה מזכרונו את כל אשר מצאהו מהם ואין לו טינא בלב עליהם, אבל באמרו כל בית אבי שכולל גם את אביו זה נראה דבור בלתי נאות גם לאיש ההמוני אף כי לאיש מעלה כמוהו - אמנם אין ספק כי זכרון כבוד אביו אף רגע לא נשכח מלבו, ויצר לבבו על צער אביו היה הרבה יותר מעל צער עצמו ובמשך זמן הרב שהיה נפרד ונעזב ממנו, אם היה בידו להודיע לאביו מקומו איה אם ע"י מכתב או ע"י שליח או ע"י בני אדם הנוסעים ממצרם לכנען, בודאי לא היה נמנע מלעשותו כדי לשמח את אביו הזקן המתאבל על אבידת בנו, ומה שלא מצאנוהו משתדל על זה, קרוב לודאי שבהיותו במעמד העבדות היה נמנע מלעשותו מצד נמוסי המדינה להשגיח ביותר על העבדים הנמכרים להם למנעם בל יתערבו עם בני אדם ממדינה אחרת. אבל אחרי שהתנשא להיות שר ומושל במדינה, ומארץ כנען רבים באו לשבור אוכל מיד יוסף והיה לו דבר קל לערוך דברי תנחומין ולהודיע את אשר נעשה ממנו, וזה היה חיוב גדול עליו בין מצד טבע אנושי בין מצד חיוב התורה המוטל עליו לכבד את אביו להפך אבלו לששון ויגונו לשמחה. ולמה לא קיים יוסף הצדיק את החיוב הגדול הזה ? (ורחוק לומר שמצד חרם אחיו היו נמנע מזה, גם מי זה ידע אם החרימו בפניו) ובאמת גודל צדקת לבבו עם ה' היא מנעתהו מלקיים מצות כבוד אביו, כי כמו שכל התנהגותו עם אחיו כעת, אף דבהשקפה ראשונה נראה כמתנקם בם, להחזיקם כמרגלים, לאסרם במאסר, לצער אותם ואת אביו בהבאת בנימין, לעשותם כגנבים, ואת בנימין שלא פשע נגדו מאומה תפשו לעבד, ובאמת לא עשה כל אלה רק מצד צדקתו הגדולה, לבלי עשות דבר שהוא נגד רצון קונו, כי כן היתה גזירת עליון אשר הראה לו בחלום הנבואי, ותשתחוינה לאלומתי, אחד עשר כוכבים משתחוים לי, ובחכמה גדולה ובעצה עמוקה עשה שלא יתקיימו השתחואות האלה והכנעתם לפניו בידעם שהוא יוסף אחיהם, כי זאת היתה להם בושה ולכלימה גדולה, הנה להצילם מזה

השתדל שיתקיימו בלתי ידיעתם מי הוא זה שיכרעו וישתחוו לפניו, כמו שהעיד הכתוב ויזכור יוסף את החלומות אשר חלם להם כמבואר שם ברחבה, ככה היה יוסף חושש בלבבו, אם בתחלת התנשאותו היה מודיע לאביו שהוא חי ושהוא מושל במדינה, פן ע"י זה יתבטל גזירת עליון מהשתחואות אלומות ואחד עשר ככבים, הנה לסיבה זו אף שמצד נפשו הטהורה היה משתוקק לכבד את אביו בבשורה טובה ולשמח את נפשו המלאה לה יגון ואנחה, בכל זה היה צריך להתאמץ ברב כח ולהתאפק על נפשו לבטל מצות כבוד אביו (כמו שאין מקום למצות כבוד האבות בהבטל ע"י זה אחת ממצות ה') ובפרט דלפי מראה חלום הנבואה נגזר גם על אביו ההשתחואה אליו, ומן השמים נמנע מלקיים מצות כבוד אביו בזה, הנה כדי לקיים רצון קונו היה מוכרח להשכיח מלבו כבוד אביו אף שהיה מוצא א"ע בכל רגע מחוייב לכבדו ולבשר לו הבשורה הטובה, מ"מ מצד קיום רצון קונו הנבואית היה מצווה ומוכרח לרחק ממחשבתו כבוד אביו, והיה נותן תודה לעליון ית' הנותן לו עוז ותעצומה בנפשו ועומד על ימינו לסייעו לבטל רצון נפשו מפני רצון קונו, ולהשליך כבוד אביו מנגד כדי לקיים גזירת עליון, לכן קרא את בנו מנשה לאמר כי נשני אלקים את כל בית אבי, האלהים הוא העושה זאת, הוא הוא המסייעני לבלתי חשבי כבוד אבי ולהיותו כאילו הוא שכוח מלבי, ורוב לשון שכחה אינו כ"א מניעת שימת המחשבה על הדבר להיותו בלתי חשוב בעיניו לתת עליו דעתו ומחשבתו (אויססער אכט לאססען) כמו עזבני ה' וה' שכחני (ישעיהו מ"ט:י"ד) וטעם נשני אלהים (מיך פעראנלאססט, אויססער אכט צו לאססען) ואמר כל בית אבי לכלול כל המצורפים לאביו, כי כולם היו שוים בעיניו לטובה, ולא היה לו שום טינא בלב על כל מה שעשו לו כאמרו אח"כ אליהם, לא אתם שלחתם אותי הנה כ"א האלהים, ומה שאמר את כל עמלי, אין כוונתו לתת תודה שבמעמד התנשאותו שכח את כל נגעי לב ורעות רוח שהיו לו קודם כניסתו לכל הכבוד הזה, כי אמנם כוונתו גם בעת עמלו, בהיותו במעמד העבדות, אף שהיה מוכרח להתעסק בדברים בלתי טבעים לו, לא היה עמלו זה עליו לטורח ולמשא, כי היה מקבלם עליו בלב שמח, והיה נותן תודה אליו ית' שהיה מסייעו בנפשו בזה לבלי חשוב אותם לטורח ולמשא כ"א לעשות אותם בטוב לב, יכל העמל הגדול היה בשעתו כנעזב וכשכוח, והיה כאילו לא היו, וכמדת אנשי מעלה הגדולים השמחים ביסורים:

פסוק נב

בארץ ענייי. עם כל הגדולה והתפארת והכבוד שהיו לו, ועם עושר התבואה שהיה בידו בכל זאת היה מצרים בעיניו ארץ ענייי להיותו מרוחק מבית אביו ונפרד מארץ הקדושה (רי"א):

פסוק נד

רעב בכל הארצות. אשר סביב ארץ מצרים (כן פי' הראב"ע) כי מה יעשו הרחוקות אם היה בהן רעב כזה. וכן אמרו בב"ר בשלוש ארצות בפינקיא (פעניציע) ובערביא (אראביאה) ובפלישתיני (הוא ארץ כנען שקראוהו כן ע"ש הפלישתים) (הרמב"ן) לפי"ז נראה לי לפרש מלת בכל ענין היקף וסביבה (אומגעבונג) כמבואר (ביתרו י"ט י"ח) ויחרד כל ההר, כלומר סביבות ההר והקיפו, וכן כאן בכל הארצות טעמו בסביבות הארצות (אומגעבענדען לאנדשאפטען) כלומר הארצות סביבות מצרים:

פסוק נו

את כל אשר בהם. לכל המפרשים המקרא חסר, לכן יוסיפו עליו דברים לאמר, ויפתח יוסף את כל (האוצרות) אשר בהן (תבואה), הנה מלבד הדוחק הזה, כי אין התורה חסרה כלום, יקשה מאד לביאור זה, הכזה פועל חכם יחשב, אם בתחלת שנות הרעב יפתח מיד כל האוצרות למכרם, ולא יחוש פן יתמעטו אחת אחת, ולא ישאר על שנות הרעב העתידות לבוא, לכן נ"ל לפרש מקרא זה ע"ד המליצה באין צורך למלאות חסרונות בו, והוא: שרש פתח ישמש ג"כ להוראת התחלת הדבר, כי הוא יוצא מגדר תעלומתו לאור עולם (עראֶפפנען, בעגינענען), כמו מצפון תפתח הרעה, וכמו פתח תקוה, ומזה מלת ויפתח כאן ומלת אשר במקרא שלפנינו הוא מהנפרד אשרי, על ההצלחה הנפשית והזמנית, (אשריך בעוה"ז), וכן לרבותינו ממלת אשרי הנפרד אשר, כאמרם (הוריות יו"ד) אשר נשיא יחטא, אשרי הדור שהנשיא יחטא ויביא קרבן, וכן אשר נעשה על הארץ, ע"ש. וקצת סמוכים משם אשרה (לא תטע לך אשרה), שהוא לד"ק שם אילן הנעבד להרבות הצלחות הזמניות, ויקרא לפי דעתם המשובשת (גליקקסגאֶטטין), הנה ניקוד שם זה יורה שהנפרד בלא ה"א הוא ח"פ וסגו"ל, וכבר ידענו מספיקות בעלי הלשון, על ניקוד הנפרד ממלת אשרי אם הוא אֶשר או אֶשֶׁר או אַשּׁוּר (עי' לעיל בפסוק באשרי כי אשרוני בנות), ומזה לדעתי ג"כ ענין ואשר חרב גאותך (דברי' ל"ג), כלומר הצלחת חרב גאותך, ולרש"י שם לשון המקרא מהופך, ובמכדרשב"י (בראשית ד' מ"ט) אשרה ע"ש דכתיב באשרי כי אשרוני, הנה לדעתם ג"כ מלת אשרה מסתעפת ממלת אשר, וכולם מענין עושר והצלחה, ובמדרש אמרו ויפתח יוסף את כל אשר בהם, את המאושרים שבהם, ר"ל את היותר משובח והיותר יקר והם אוצרות התבואה (ע"ש בקרח

בויודע את אשר לו, בכורי כל אשר בארצם), ויהיה לפי"ז המכוון במקרא שלפנינו, יוסף פתח בתוכם פתח ההצלחה הזמנית; ויודיע הכתוב לנו הודעה כללית אל פרטי הענין הבאים אח"ז וישבור למצרים, כי במכירת התבואה פתח פתח תקוה למשוקעי הדאגה מעוצר הרעב, והוציא לחפשי האסורים במאסר הצער והיגון על השנים הבאות עליהם:

ויחזק הרעב. יאמר כי לא פתח יוסף עד שחזק הרעב בארץ לא כאשר צעקו אל פרעה מיד, כי העם צועקים כשיש להם מחיה מעט והוא רצה שלא ישאר להם כלום, זה טעם והרעב היה על כל פני הארץ, כי טרם פתחו אוצרותיו היה הרעב על פני כל הארץ, ועוד חזר לבאר שלא מכר להם עד שחזק עליהם מאד, או שיפלי"ג הכתוב לומר שהיה רעב של מהומה (רמב"ן) ולדעתי אין אנו מוכרחים לפרש לשון ויחזק הרעב שנתוסף הרעב, ונתגדל על מה שהיה תחלה (שטארק) כי יכולים לפרשו על ההפך שנתקטן ונתמעט הרעב, כי שרש חזק מצאנוהו לתיקון הדבר לסעדו ולתמכו, כמו לחזק ידים רפות, שאינו להגדיל הרפיון כ"א למעטו לעשות סעד ותמוך לידים שלא יהיו עוד רפויים (אונטערשטיטצען) להחזיק עני ואביון, היינו לעזר וישועה בל ימוטו לארץ (אויפהעלפען) לחזק בדק הבית, שאינו להוסיף ולהרבית בדקים, כ"א להסיר כל בדק, יתקנוהו עד שלא ימצא בו כל בדק, ככה ויחזק הרעב פירושו מכירת התבואה היתה סבה להיות סעד בהסרת הרגשת הרעב, ואף שלא היה להם תבואות למותרות כבשנות שובע, עכ"פ הועיל להם מה שהשביר להם יוסף שלא היה להם דוחק בתבואות, והיו יכולים לסבול רעב כזה (דער הונגער וואר ערטראָגליך, ליידליך) דומה ללשון מחזיק בתים שלש אלפים (דה"ב ד') מיעוט מחזיק המרובה שהוא מה שיכול הכלי לקבל אל תוכו ולסבול אותו, ובירמיה נ"ב ו', ובמ"ב כ"ה ג' לשון ויחזק הרעב ענינו התרבות והתגדלות הרעב, ודבר שהוא למד מענינו כי נאמר מיד אחריו ולא היה להם לחם, אמנם כאן מענינו אנו למדים ההפך, כי שבירת התבואה היה להם לתועלת שבירת הרעבון, ולשינוי הוראת שרש זה, להגברת הכח (שטאָרקע) ולסבול דבר (ערטראגען) תמצא דוגמתו בשרש עזב (משפטים כ"ג ה') עזב תעזוב עמו, וכמה שרשים משמשים דבר והפוכו בנין וסתירה כמ"ש רש"י במלת לדשנו (תרומה כ"ז ג'), והנה ממה שאמר יוסף, ולא יודע השבע מפני הרעב, ולא תכרת הארץ ברעב, למדנו ששפעת התבואות שמשנות השובע לא יועילו שיהיה להם בשנות הרעב תבואות למותרות כ"א בצמצום, בכדי שיכולים לסבול את הרעב ולא יכרתו מפניו, וע"ז אמר ויחזק הרעב, הרעב היה בדרך שהיו יכולים לסבול אותו (וואר ערטראָגליך):

פרק מב

פסוק א

למה תתראו. מלת תתראו פירש"י לשון כחישה ורזון, והוא מגזרת רוה, ומשמש בנין וסתירה, לשון שביעה וחי', ולשון רזון וכחוש. והרע"ם פי' לשון ראיי' ממש, למה תביטו זא"ז, וכל אחד מצפה שילך חברו, והרוו"ה טען עליו שאין טעם הראיי' בבנין התפעל הבטת האחד את חבירו כ"א הבטת כל אחד א"ע, ויב"ע פי' לשון יראה, שתרגם למא דין אתון דחלין למיחות למצרים, ולפי' היה ראוי לומר למה תיראו, או למה תתיראו, והרא"ש פירש לשון התראה, כלומר למה תרצו להמתין עד שאעשה לכם התראה לעורר דעתכם על הרע המגיע ממניעת ירידתכם, וכמו שהתרה בהם כבר באמר רדו שמה ונחיה ולא נמות, ולולי דמסתפינא הייתי אומר שאין תי"ו השניה מההתפעל אבל היא שרשית, והוא פעל הנגזר מן שם תר, אשר יורה על הזמן, כמו ובהגיע תר אסתר (ע"ש רש"י), וטעמו למה תקחו לכם מועד וזמן כ"כ ? (ווארום לאָססט איהר אייך צייט?) ותתמהמהו מליקח שבר רעבון צרכי בית, ומצאתי שבלשון סורית שרש תרא מובנו "המתין מלעשות איזו פעולה" (צאָגערן) והוא מוסכם לדברי:

פסוק ד

אסון. מיתה שלא כדרכה אם בידי אדם או בידי ה' וכדומה, והמתרגומו מכשול (אונגליקק), אינו לפי העברי (רל"ש):

פסוק ז

ויכרם. לא הכרה פרטית שהם אחיו, כ"א הכרה כללית, שהכיר פניהם ובאו בזכרונו שכבר ראה אנשים וצורת פניהם כמו אלה, ועדיין לא ידע שהם אחיו, אמנם אחר אמרם שבאו מארץ כנען אז הכירם הכרה פרטית, והכרת פניהם ענתה בם שהם אחיו באמת. ולזה בא כאן מ"ם הכנוי מחובר עם הפעל שיורה על הכללי, ואח"ז אמר ויכר את אחיו, בא מלת הכנוי את שיורה על הפרטי וכמ"ש בולא יכלו דברו לשלום:

פסוק ט

ויזכר יוסף את החלמות. מאמר זה עם שאלתו ותשובתו אליו נראה כמותר ואין להם המשך, ונראה כמ"ש הגר"א כי הסבה שא"ל מרגלים אתם, מחמת שבאו עשרה יחד כולם גבורים בעלי קומה, ואם לשבר אוכל היאך אתרמו יחד, והשיבו לא אדוני וגו' ותשובה לשאלתך כולנו בני איש וגו' ולכך אנו שוים בגבורה וביופי וקומה ונתוועדנו יחד, וא"ל לא כי וגו' שזה הוא שקר שאחד יוליד עשרה כלם גבורים, והשיבו אל תתמה ע"ז ששנים עשר היינו, והמופת ע"ז שהקטן עוד בבית אבינו כצורתינו וגבורתינו, ולכך א"ל בזאת תבחנו, וכוונתו לא היתה ח"ו לצערם וכ"ש לצער אביו על חנם, אלא שידע

שעי"כ יתקיימו החלומות כסדר, ולא רצה לעבור על רצון הש"י, וחלום הראשון היה קמה אלומתי, והשיבו לו המלוך תמלוך המשל תמשול, ר"ל א' המלוכה וב' שיפלו בידו כדרך האסור, קמה אלומתי על המלוכה, והנה תסובינה וגו' הוא על הממשלה, ואח"כ החלום השני, והנה אכן נתקיימה המלוכה, ואח"כ ויאסור אותו במשמר הרי הממשלה, אבל עדיין בבנימין לא נתקיים, לכך הכריחם להביא את בנימין כדי שאח"כ יוכל להודיע לאביו תיכף, וכשהביאו אותו והשתחוו לפניו בדבר הגביע לקח גם אותו לעבד, ולכך אמר הוא יהיה לי עבד ואתם עלו וגו', ואח"כ התודע להם ובאו עם אביו אז נתקיים החלום השני, ולכך הקדימה התורה ויזכור יוסף את החלומות, להודיע שכל מה שעשה לא עשה אלא מרוב צדקתו, שיקויימו החלומות שלא להתנהג הפך רצון וגזירת עליון, וזהו כלל התורה. וז"ל רל"ש כל מעשי יוסף ומעלליו עם אחיו בצדקתו עשה לכבוד אביו וכל ביתו, כי כאשר ראה שהשם נשאו להיות אדון על כל מצרים מזה ידע כי כל שאר דברי חלומו יתקיימו אודות אביו ואחיו, ויצר לו מאוד לראות את אביו להשתחוות לפני בנו וכן אחיו יכרעו לפניו, לכן סבב מסבות להצילם מבושת וכלימה זו, התנכר אליהם בל יבושו כי ישתחוו למושל ארץ הנכרי בעיניהם, ודבר אתם קשות למען יאמינו בכל לב כי נכרי הוא, ויסבב בתחבולות להוריד את בנימין והוסיף להתעולל בצדק עד כי גמר אומר הוא יהיה לי עבד ואתם עלו וגו' כי אמר עתה ירד גם אבי להציל בן יקירו מיד עושקו וכרגע יבא וישתחוה למושל נכרי בעיניו, אז אתודע לכולם, והיה כל אשר נעשה כחלום מהקיץ יהיה ולא יבושו עוד לעולם, אך כדבר יהודה רתת לאמר והיה כראותו וגו' והורידו עבדיך את שיבת וגו' לא עצר כח עוד והתודע:

אשר חלם להם. עליהם (רש"י) ונראה שבכונה אה"כ להם לא עליהם, כי בחלומות יוסף היו שני ענינים הפוכים זה מזה הא' מעלת יוסף להתרומם ולהיות שר ומושל. הב' שפלות האחים להיות נכנעים תחת יד מושל עליהם, ואם היה אומר שזכר יוסף את חלומותיו אשר חלם עליהם היו משמעותו דמלבד שהעלה בזכרונו שפלות אחיו אף גם במעלתו עליהם השתעשע לזכור, לכן השמיט הכתוב מלת עליהם ואמר חלם להם, להם כלומר מהם, כמו לא יבוא להם בקהל ד' שטעמו מהם, להורות שלא העלה במחשבתי רק ענין החלום הנוגע לאחיו שהם צריכים להיות נכנעים תחת יד אחד וכדי לקיים מראה הנבואית שבחלומו ענין הכנעתם היה יוסף משתדל, כי טוב יותר שהכנעתם תהיה תחת ידו ולא יהיו נכנעים תחת יד אחרים אשר ירדה אותם בפרך, אמנם ענין החלום הנוגע אל עצמו להיותו הוא שר ומושל עליהם זה הרחיק מלזכרו במחשבתו, ולא העלה ממנו כלל על רעיונותיו, והודיע הכתוב בזה מעלת יוסף שלא היה רוצה להשתעשע להתכבד

בקלון אחיו כי חלילה לו לאותו צדיק להיות נכוה באש רדיפת הכבוד, ולזה לא אה"כ ויזכור יוסף את חלומותיו עליהם אבל הוסיף לאמר אשר חלם להם, להורות מעלת יוסף וצדקתו:

מרגלים אתם. כיון שהוא לא שאל אלא מאין באתם היה להם להשיב מארץ כנען לבד, והם הוסיפו לומר לשבר אוכל כאלו הם שוללים ענין אחר, לכן מצא בדבריהם מקום להעליל עליהם. אמנם העליל עליהם היותם מרגלים דוקא ולא עלילת גנבה וכדומה, כדי שלא יהיה להם מקום לפשפש אחריו לידע מי הוא אבל עתה כאשר נחשבים למרגלים, היו יראים לשאול על שם אדון הארץ כי בזה היו מחזקים את החשד היותם מרגלים ומחפשים לדעת הנסתרות והנעלמות שבמדינה (ר"י אדרב"י):

ערות הארץ. ערש"י וא"ת בידקא דארעא, דעתו כרשב"ם שפירש פרצות הארץ. ול"נ דיותר נכון לפרשו לשון חורבה ושממה כמו ערו ערו (תהילים קל"ז:ז') כמ"ש רש"י שם, וכן ערות ערות יסוד (חבקוק ג':ט') וכן ערי' תעור קשתך (שם) לרוו"ה, וטעמו באתם לראות באיזה אופן יוכל האויב להחריב את הארץ. ויב"ע תרגם ערות הארץ ערית מטעיית ארעא. תרגום אשה זונה אתתא מטעיא (אמור כ"א ז') נראה כוונתו למה שאמרו ברבה דשלשה ימים הראשונים טרם בוא האחים ליוסף היו הולכים בשוקי זונות אולי נמכר יוסף לקובא להיותו יפה תואר ויפדוהו משם. וזה היה נודע ליוסף ע"י שוער העיר יעו"ש. ומזה מצא יוסף מקום לקרותם בשם מרגלים כי בבתי הקדשים שגדולי העיר מצויים שם בנקל יוכל להתודעות ממסתרי העיר והמדינה במרגלים דיהושע נאמר וילכו ויבואו בית אשה זונה ושמה רחב, עי' זבחים קט"ז ב':

פסוק יא

נחנו. מלת נחנו בלא אל"ף לרשד"ל מרבה תמיד ענין חדש, לא היה להם לומר אלא כלנו בני איש אחד, אבל הוסיפו מלת נחנו לומר כן הדבר, אעפ"י שהוא רחוק בעיניך, וכן נחנו נעבור חלוצים, לפי שהרבה להם משה תוכחות, וגם אחר שהודו לו ואמרו ואנחנו נחלץ חושים חזר והזהירם ואם לא תעשון כן הנה חטאתם, וגם אחרי שאמרו לו שנית עבדיך יעשו כאשר אדוני מצוה חזר משה ואמר לאלעזר וליהושע אם יעברו בני גד וגו' ואם לא יעברו וגו', לכן הוצרכו להוסיף אומן לדבריהם ע"י מלת נחנו, כלומר אעפ"י שאתה מרחיק כ"כ באמונתינו הנה ודאי נעבור חלוצים; ונחנו מה דמשה ואהרן הוא להשפיל עצמם, נחנו פשענו ומרינו אתה לא סלחת מורה התנגדות:

פסוק יד

הוא אשר דברתי. כלומר עד הנה אמרתי במדומה מרגלים אתם אבל עכשיו יש מקום לבררו, ע"ז יורה מלת הוא, וכן הוא אשר דבר ה' בקרובי אקדש (רל"ש), ורע"ס פי' אותו

האחד שאתם אומרים שאיננו, ואינכם מפרשים אנה הלך, הוא שהלך בעצתכם להגיד מה שראיתם או שהחכמתם כדי לרגל, כמו שאמרתי:

פסוק טו

חי פרעה. ערש"י, ואמר הרא"ש הנראה שהוא אמר שיבחנו דבריהם האמת אתם, ואם אין האמת אתם נשבע היותם מרגלים, וכבר הוא היה יודע שהאמת אתם א"כ לאמת נשבע ולא בשקר ולא קלל א"כ את פרעה, וגם כשנשבע בראשונה חי פרעה אם תצאו מזה, ר"ל שלא יצאו כולם כ"א בבוא אחיכם וכן קיים דברו שעכב את שמעון, ונשמר א"כ יוסף מלשלם לפרעה רעה תחת טובה ולקננו:

בבוא אחיכם הקטן. עד הנה נתקיימו דברי חלומו הראשון דבמאלמים אלומים שבו נאמר ויגד אותו לאחיו ויוסיפו שנוא אותו ולא היה רק עשרה אחים ואין בנימין עמהם בכלל, וכעת לא היו רק עשרה, וחסר עוד להתקיים חלום דאחד עשר כוכבים משתחוים לכן התחיל להשתדל אחר ביאת בנימין הנה:

פסוק יט

אחיכם אחד. בא שלא כמנהג, והראוי אחיכם האחד, וכן ושלח לכם את אחיכם אחר, הוא שלא כמשכט, כי הראוי האחר, אמנם האחים בספרם דברי יוסף לאביהם אמרו כראוי (מ"ב ל"ג), אחיכם האחד הניחו אתי, ויראה שחסרון הה"א בא לחלק הצטרפות האחים, שהאח שיאסר בבית המשמר מיוחד הוא בין שאר אחיו, כאשר סוף מעשה יוסף מוכיח על מחשבתי הראשונה שלקח מאתם את שמעון ויאסר אותו, והוא היה המיוחד בין שאר אחיי בענין הנהגה האכזרית, כאמרם שמעון הוא שהשליכו לבור, לכן אמר אחד בלא ה"א, יטעמו המייחד שבאחיו, כבמגילה כ"ח אחד המיוחד שבעדרו (עמ"ש פנחס את הכבש אחד), והאחים שהשתמרו מאד להעלים מאביהם עולת ידיהם שעשו עם יוסף, אמרו אחיכם האחד כראוי, לבלי תת הרגשת מאומה בלבב אביהם שהאיש אדון הארץ התכוין אל אח מיוחד. ויעקב שאמר על שמעון אחיכם אחר בלא ה"א, הוא גם לחלק ההצטרפות, וכמ"ש רמב"ן כי לא היה שמעון רצוי אביו בעבור דבר שכם. ודע דרבותינו שאמרו על אחיכם אחר, אחיכם זה יוסף, אחר זה שמעון, הוא ג"כ לסבת חסרון הה"א שבמלת אחר, ולדעתם כאלו חסר וי"ו העטף, אחיכם ואחר. ורש"י שכתב שם אחיכם זה שמעון אחר זה יוסף, אינו לפי נוסח המדרש שלפנינו, אמנם הרמב"ן והרב"ח העתיקו דברי המדרש כנוסחתנו:

פסוק כא

אבל אשמים אנחנו. מלת אבל פי' אונקלוס בקושטא כמו אבל אשתך יולדת לך בן יהיא הנהיג בתלמוד כאלו אמרו איננו זה אבל זה, ויהיה אבל אשמים אנחנו, כי יוסף חשדם

למרגלים והם אמרו שהם כנים ולא מרגלים אבל יש לנו עין שאנחנו אשמים בו במה שעשינו את אחינו (ר' שם טוב):

צרת נפשו בהתחננו. זה יורה לנו שלא מכרוהו אחיו מעולם, שאלו כן היו להם לומר אבל אשמים אנחנו על אשר מכרנו את אחינו:

על כן באה. פירושו על נכון באה צרה זאת ועל הדין, מלשון כן בנות צלפחד דברת (רב"ח):

פסוק כב

דמו הנה נדרש. הרמב"ן נדחק לומר שחשבו שכבר מת, וא"צ כי כבר יאמרו דם על הצער עם היותו חי, כמו שאמר דוד ועתה יפול דמי ארצה מנגד פני ה' על ששאול בקש להרגו (רא"ש):

וגם דמו הנה נדרש. כלומר לא אכזריותכם בלבד יפקד עליכם, שלא נתתם אוזן שומעת לדברי תחנוניו, אבל עון היותר חמור מזה תחול עליכם להענש עליו, והוא שהבאתם אותו בסכנת מות, בהשליככם אותו הבורה בכונה לגרום מיתתו, וזהו הנחשב לכם כאלו שפכתם את דמו, ולכן יפקד עליכם כעת עלילת מרגלים שיש עליו חיוב מיתה, כי סכנת נפש נקרא ג"כ שפיכת דם, כי דוד להיותו בסכנת מות לפני שאול אמר אליו (שמואל א כ"ו:כ') אל יפול דמי ארצה מנגד פני ה', ולרמב"ן אמר דמו נדרש, להיותו ילד שעשועים ונמכר לעבדות דבר שלא נסה בו, פן מת מפני הצער:

פסוק כד

ויאסר אתו לעיניהם. ואח"כ האכילוהו והשקוהו, אמנם מה שאסר אותו עשה לו כדי שיתכפר עונו, כי כמו שאסרו אותו ומכרוהו לעיני כולם ככה עשה להם, וכן השבת הכסף באמתחתם ב' פעמים יתכן שעשה כן שלא יחשדוהו להבא שכל הצער שציער אותם היה דרך נקמה ושנאה, ובאמת לא היתה כוונתו רק שיתכפר עונם, ולכן היה ממלא שקיהם ומחזיר כספם, ומזה יודע להם אח"כ שכל מעשיו לש"ש ושהיתה לו אהבה מסותרת לכל אחיו, שאם היה דרך נקמה לא היה ממלא שקיהם ומחזיר כספם, (הנ"ל):

וידבר אלהם. לא הזכיר הכתוב מה דבר להם כי היא מובן מאליו וכמה מן ההתאמצות היו צריכה ליוסף טרם לקח את שמעון מהם כמבואר ברבה אמר להם זה יהיה חבוש עד שתביאו את אחיכם:

פסוק כה

ויצו, **וימלאו**, **ולהשיב**. יש פה קצור לשון, והראוי בתשלומו, ויצו יוסף (למלאות כליהם בר) וימלאו את כליהם בר (ויצו עוד) להשיב כספיהם, והוי"ו של ולהשיב תמשוך מלת

ויצו גם על מאמר זה (רש"ד), ול"נ דשני וי"וין אלו הם ו"יוי ההמשך להורות על ביאת פעולה זו בסור פעולה אחרת, וטעמו אחרי התמלאות השקים בבר ישיבו בתוכו הכסף, (אלס מאן נעפיללט האבען ווירד, זאָלל מאן צוריקקלעגען), ובזה אין המקרא חסר:

פסוק כז

אמתחתו. שקים הם הגדולים שבהם נושאים השבר, והאמתחת הוא שק קטן שבו נושאים המיתרים וכל כלי עבודת משאם, ובם משמרים כיסם עם הכסף, וליתר שמירה ישימום בשק הגדול. ונקרא אמתחת בעבור שהוא נמתח כאשר ימלאוהו. ובזה יתיישבו כל הפסוקים משקים ואמתחת המתנגדים (מ"ב), ול"נ שאמתחת הוא שק קטן שעוברי דרך תולים אותם בצוארי בהמה המגיע עד מתחת לפי', ובה ישימו המספוא, והבהמה אוכלת ממנה, והוא צורך גדול לעוברי דרך כדי שיוכלו להאכיל בהמתם בכל עת שירצו, גם במקום שלא ימצאו אבוס לבהמות, ובפרטות לחמורים צריכים לאמתחות כאלה, לפי שאין החמור אוכל מהנשאר ממין בהמה אחרת (כבשבת ק"מ) מקמי תורא לגבי חמרא לא שקלינן. ונקראו אמתחת ע"ש מתיחותו והתפשטותו מעל צוארי הבהמה. ולפי שהאמתחת הוא להספיא ממנו הבהמה (פוטטערזאקק), רגילים הם להטמינו בתוך השק הגדול שבו התבואה שממנו יקחו המספוא, וישימוהו באמתחת לתלותה בצוארי בהמה להאכילה. והנה אם הכסף היה נמצא בתוך שק התבואה לא היתה כ"כ מן התימה, לפי שהיו יכולים לדון שבשגיאה בא הכסף עם התבואה, בעת עסק שימת התבואה לתוך השק, אבל אחר שהכסף נמצא בתוך האמתחת שאין לבעלי התבואה עסק בו, מזה דנו בבירור גמור שבכונה הושב שם, לכן אמר הושב כספי, וגם הנה באמתחתי, לא בלבד שכספם בא לחזרה אף גם זאת שהוא מונח באמתחתי, ולכן לא אמר וירא את כספו באמתחתו כ"א הוסיף מלות "והנה הוא" להורות על הפלגת הדבר, חזרת הכסף והנחתו שלא במקום עסק בעלי התבואה:

פסוק כח

מה זאת עשה אלהים לנו. פירש"י להביאנו לידי עלילה זו שלא הושב אלא להתעולל עלינו, ולשון יב"ע בתרגומו מה דא עביד ה' לא בחובא דילנא, לפי"ז התרעמו על מדותיו ית' כאלו בא עליהם בעקיפים, ומן התימה איך שכחו מהר מה שאמרו אבל אשמים אנחנו. ול"נ אחרי כי מלות מה זאת מופסקות בתביר, איננו מחובר למה שאחריו, והם שני מאמרים, בתחלה היו תמהים ומשתוממים על מציאת הכסף ומצטערים על העליל המכוונת בזה עז"א, מה זאת ! ומיד שמו על לבם שאין זה מקרה אבל מאת ה' היתה זאת להפרע מהם מדה כנגד מדה, וכמו שהצדיקו עליהם את הדין בתחלה באמרם אבל אשמים אנחנו על אחינו, כי ראו שנפרעו מדה כנגד מדה, שהם חשדוהו למרגל

ולמוציא דבה, וכמו שהשליכוהו לבור כן נחשדו הם למרגלים ונשלכו לבור ולמאסר, וכן שמעון שהיה העיקר במכירתו נשאר עתה מאוסר בבית המשמר, כן עתה כאשר נמצא הכסף בפי אמתחת לוי, שהוא היה ג"כ העיקר במכירה הבינו כי יד ה' עשתה זאת להם, והצדיקו עליהם את הדין ואמרו "עשה אלהים לנו" אין זה פועל מקרה אבל בא בהשגחה עלינו; והנה (בתענית ט') אמר ינקא דר"ל על מאמרם מה זאת עשה אלהים לנו, אולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו (משלי), דעתו כדעת המפרשים בזה שהתרעמו על מדותיו ית', אמנם ר' יוחנן דקא מתמה ואמר, ע"ש. נראה שהבין כוונת המקרא בדרך שביארנוהו, שהצדיקו עליהם את הדין, ע"ש שמפירוש רש"י שם בגמרא אינו נראה כן:

פסוק כט

את כל הקרת אתם. וביהושע כתוב ויספרו לו את כל המוצאות אותם, כי קורות הם דברים המזדמנים לאדם לא שיערו אותם מתחלה ולא העלום על לבם כ"כ, כמו פן יקראנו אסון היא מיתה פתאומית בלתי משוערת, ותקראנה אותי כאלה, שריפת שני בניו באש מן השמים, אשר קרך בדרך כי בא עליהם מאחריהם, והנה מה שאירע לשבטים שנשיא הארץ נתנם למרגלים, הם דברים זרים בלתי משוערים, לכן אמרו לשון קורות, אבל לשון מוצאות הם על דברים נתהווים בנוהג שבעולם ומשוערים קודם בואם, כמו שאירע לשני המרגלים דיהושע, כי אחר מלחמת סיחן ועוג לא היה אפשר שלא יהיו רוב יושבי הארץ נמוגים מפני בני ישראל, לכן אמר שם מוצאות (שד"ל):

פסוק לו

עלי היו כלנה. לרש"ד הה"א נוספת והראוי כולן והוא כנוי לנסתרות, וחסר המתואר והראוי הצרות כלן; הנה לדבריו היה ראוי לחבר עלי היו במרכא טפחא להפריד מלת היו מן כלנה לחסרון תיבה שבשניהם, לכן נ"ל לפרש מלת עלי לשון התעלות וחשיבות כמו ואת עלית על כלנה, עלה אלהים בתרועה, והוא שם כנוי על בניו חשובי המעלה (מיינע פאָרציגליכסטען), ותיבת כלנה משרש כלה, על ההעדר והכליון והאפיסה, כמו כלו בעשן ימי, ככלות בשרך, והה"א התלויה בסופה במקום למ"ד בתחלתה, וטעמו בני המעולים והחשובים כבר הלכו להם ובאו לידי כליון, דוגמת אשר טפחתי ורביתי אויבי כלם, לכן הטפחא במלת עלי:

פסוק לז

בני תמית. אין לפרש תמית, שימיתם בידים, כי לא תודיעו התורה דברי שטות כאלה, אבל פי' תמית, תחשוב אותם כאילו הם מתים, לבלי הורישם בנחלת אבותם (פיר פערשטאָרבען עראכטען). כעין שתרגם יב"ע תקטול בשמתא, כאמרם (מ"ק ט"ו) מאי

שמתא שם מיתה, וכבר מצאנו פעלים מדומיים, כמו כל ונטמאה שבפרשת סוטה, וכדומה. ובחנם הטיח כאן הרלב"ג דברים אשר לא כן:

פרק מג

פסוק ו

העוד לכם אח. מלת העוד כאן אינו כמלת העוד שבמקרא שאח"ז העוד אבי חי, כי שם הוא ה"א השאלה (אֲב נאָך ?) וכאן שאינו רק להגדה הה"א כה"א במלת ההושיבו (עזרא יו"ד) שהוא במקום מלת אשר, וטעמו אשר עוד לכם אח:

פסוק ח

שלחה הנער אתי. יש הבדל גדול בין לשון שלחה בה"א בסוף, ובין שלח ידך ואחוז בזנבו שאין ה"א בסוף התיבה, כי יש שני מיני צווי אם צווי, החלטי, אם רצוני ובקשית, צווי החלטי הוא כאשר יצוה האדון לעבדו ואז יבא בלא ה"א, ומזה שלח ידך ואחוז, קרב אל המזבח (ויקרא) שוב אל ארץ אבותיך (בראשית), שלח את עמי (שמות), וצווי רצוני ובקשית הוא כאשר יצוה איש אל רעהו ואהובו לעשות דבר מרצונו הטוב, כמו כאן שלחה הנער אתי, קרבה אל נפשי גאלה (תהילים ס"ט:י"ט) שובה ה' רבבות (במדבר), ומנהג זה נוהג בכל הפעלים:

פסוק יא

אפוא. לדעת המפרשים המלה מורכבת משתי מלות מי פה, או כמו אי הבל אחיך לשון שאלה פה על המקום וטעמו איה פה, ואין המלה רק לתיקון הלשון וכמיותר, ערש"י כאן ובתולדות (כ"ז ל"ג) מי אפוא, ולרד"ק צריכים להוסיף שם אות וי"ו מי ואיפוא, ולדעתו אין לחתות כל לשון איפוא בכל המקומות בחדא מחתא, שיש מקומות שאין פרושו לשאלה, כי אי יש לפרשו לשון שלילה, כמו ולרוזנים אי שכר (משלי ל"א) דמלת אי היא בציר"י במדוייקים (כמ"ש המ"ש) שם דלא כר"ש ב"מ) וטעם איפוא, אין פה כלומר שהדבר אינו כאן (ניכט דא) וכשאמר (איוב ל"א) איפוא היית ביסדי ארץ טעמו לא כאן היית כלומר לא היית בעולם, וכן הן אני נשארתי לבדי אלה איפוא הם (ישעיהו מ"ט:כ"א) כלומר אלה לא הי' כאן (זיא ווארען ניכט דא). ע"ש רשב"ם. וכן איפוא פיך אשר תאמר (שופטים ט':ל"ח) תחלה יאמר בדרך לעג אי' כאילו יש לו מציאות במקום זולת מקום והוסיף לבאר בהחלט איפה כלומר איננו כאן (ווא ? ניכט דא). וכן עשה זאת איפוא בני (משלי י' ו') טעמו אין כאן דבר אחר לעשותו כן זאת. וכן כאן, אם כן איפוא זאת עשו, אם כן הוא כדבריכם אין כאן שום דבר לעשות רק זאת, עמ"ש במי איפוא דיצחק, ובמה יודע איפוא דמשה (כי תשא, ל"ג ט"ז):

פסוק טו

ומשנה כסף. השמיט כאן הכסף המושב, כי הוא נכלל בלשון משנה כסף, בתחלה כאשר התעורר יעקב לחוש פן הוקר השער לא נקרא כסף משנה כ"א אותו סכום שהוא פי שנים בכסף המקנה כפי שער הראשון ולכן פרט אחריו עוד כסף המושב, אמנם אחר שכבר נתיחד סכום הכפל להיותו כסף מקנה, ונתחייבו גם בכסף המושב הנה אין כאן כ"א שני מיני כסף, כסף מקנה, וכסף המושב, ושתי אלו נקראות כאן משנה כסף (ציוייערלייא געלדער) ואף שאין סכום כסף המושב כסכום כסף המקנה, נקרא משנה כסף, כמו (בעזרא א' יו"ד) כפירי כסף משנים, שפי' רש"י כלים אחרים של מין אחר:

פסוק יח

ואת חמרנו. ולא נוכל לשלחם באוכל להשיב נפש אבינו וכל ביתו וימותו ברעב יחד כולם (רמ"א):

פסוק כא

באנו אל המלון ונפתחה. לפי המבואר במקראות למעלה לא פתח רק אחד מהם את שקו במלון, ושאר האחים לא מצאו צרור כספיהם בהיותם בדרך במלון כ"א בהיותם בביתם, ככתוב ויהי הם מריקים שקיהם והנה איש צרור כספו בשקו וגו'. וחלילה שיוציאו שקר מפיהם לאמר שבמלון פתחו אמתחותיהם ומצאו בם את כספם, ויתכן שאין מלת מלון כאן פי' מקום מעצר ללין לעוברי אורח (נאכטהערבערגע), אבל פי' כאן בית מושבם התמידי, כי שרש לון גם על ההתמדה כמו צדק ילין בה, ובצל שדי יתלונן, וכן בית המקדש שהיה משכן השכינה תמידי נקרא מלון, כמו ואבואה מלון קצו (מלכים ב י"ט:כ"ג), ואפשר שבכונה אמרו מלת במלון לכלול שתי כונות מלון ביתם ומלון דרך ארעי, להורות ליוסף שלא שבו מיד למצרים בעת מצאם את כספם בדרך, לבלי עבור על צוויו עליהם לאמר לא תראו פני בלתי אחיכם אתכם:

פסוק כז

העודנו חי. אין חי פה הוראתו הפך המיתה דאם כן היה ראוי לשאול תחלה על החיים ואחר כך על השלום, אבל חי כאן הוא היפך החולי והצער, כמו האחי' מחולי זה (מלכים ב ח':ח'), וכמו ותחי רוח יעקב, להחיות רוח שפלים, שענינם הבריאות והחדוה, ושאל תחלה על שלומו עם שכניו והדרים אתו, ואח"כ על בריאותו הטוב בחיי הנעימות והשמחה, כי שנים של צער אינם של חיי':

פסוק לג

הבכור בבכרתו והצעיר וגו'. בכור וצעיר הם שמות, לפעמים מוחלטים ולפעמים ע"צ הערך, במוחלט כמו הבכור ראובן, מנשה הבכור, והיה הבן הבכור לשנואה, שלא

קדם להם ילד, וע"צ הערך למה שאחריו אע"פ שקדם לו דבר, כמו ותאמר הבכירה אל הצעירה, וכן צעיר יש מוחלט כמו צעיר אנכי ונבזה, וצעיר שלא במוחלט כ"א ע"צ הערך עם מי שגדול ממנו בימים כמו ותאמר הבכירה אל הצעירה, א"א שהיתה הצעירה עדיין תינוקת שלא הגיע זמנה להתעבר ולילד, שהרי נתעברה וילדה בשוה עם הבכירה, אלא שנקראת צעירה בערך אל אחותה הגדולה ממנה בשנים, וכן ורב יעבד צעיר יעקב היה צעיר בערך אל עשו שיצא אחרונה, ושם בכור וצעיר האמור כאן אילו היה שם מוחלט יהיה בהכרח שיעור המאמר שראובן שהוא הבכור המוחלט ישב בראש ובנימן שהוא הצעיר במוחלט ישב באחרונה, אבל שאר האחים שביניהם ישבו אף שלא כסדר תולדותם, וזה לא יתכן שלמה יטיל יוסף קנאה בסעודה שלא יקפיד על סדר ישיבת שאר האחים לפי הזקנה והנערות, לכן בהכרח שם בכור וצעיר כאן שמות הערך, והיה גם שמעון נקרא בכור בערך אל לוי וכן לוי בערך אל יהודה וכן כולם, וישבו א"כ כולם כסדר תולדותם, ולא הספיק לומר הבכור כבכורתו אבל הוסיף והצעיר כצעירתו, להודיע שהיתה כונת יוסף להראות דבר נפלא שיודע סדר תולדות כל האחים כלו, שאילו לא אמר רק הבכור כבכורתו היה משמעותו שלבד הבכור ראובן ישב ראשונה ושאר כל האחים ישבו שלא כסדר וזה אינו פלא כ"כ, כי בקלות יש להכיר מי הוא הבכור, לכן אמר והצעיר כצעירתו לומר שכולם ישבו כסדר, שחושב סדר ישיבתם ממעלה למטה וממטה למעלה ואין מקום לטעות עוד, ולפי זה המתרגם הבכור (דער אֶלטעסטע) והצעיר (דער יינגסטע) אינו נכון, אמנם תרגומו הנכון (דער אֶלטערע נאך פערהאֶלטניסס זיינעס אלטערס מיט דעם יינגערן) (רש"פ):

פסוק לד

וישא משאת. תיב"ע ונטל חולקין מעל פתורי', וכ"א בתנחומא הביא מנות בסעודה, לא פירש לשון מתנה לבד רק חלקי סעודה, וכן משאת המלך (שמואל ב י"א:ח') מתורגם סעודתא דמלכא, ומזה יאמרו (פסחים ל"ו) אין שאת אלא אכילה, ונ"ל טעם הנחת שם זה על האכילה, כי בבחינת התבטל המאכל ממציאות הויותו הונח עליו שם אכילה, לפי שבפעולת האכילה ילך גוף המאכל לכליון ולאבוד, ולשון אכילה ישמש על פעולת הדומות להשחתה, כמו ואכלה אתכם ארץ אויביכם; אבל שם שאת הונח על האכילה בבחינת תכליתו המעליתית, כי כל דבר הנאכל יתנשא מדרגה מה מפחיתות מדרגתו הראשונה, כי הצומח הנאכל מבע"ח יתנשא ממדרגתו הפחותה להיותו אבר מה"ח שהוא יותר חשוב בבריאה, וכן הבע"ח הנאכל לאדם יתעלה עי"כ ממציאותו הפחיתות להיותו חלק משמש למבחר הבריאה, ובפרט כשאין המאכל נאכל לאדם מבחינת

ערבותו אל חומר הגוף, רק לתכלית היותי הגורם לעבודת יוצרו, והמאכל נאכל לפני ה' (עמ"ש בראה בושמחתם בכל משלח ידכם), לכן הונח על האכילה לשון שאת ענין התרוממות מעלה, דומה למאכל משרתי ה' הנקרא בשם תרומה. ויתכן שאין המכוון בזה על חלקי סעודה מדברים הנאכלים כדי להשביע, כלחם בשר ודגים, דא"כ למה יתן לבנימין חמשה חלקים יותר מאחיו, וכי יאכל כנגד חמשה אנשים, אבל המכוון על חלקי סעודה ממיני מתיקה ותרגימי, שאינם נאכלים רק לתענוג, ולתפנוקי בעלמא:

פרק מד

פסוק א

ושים כסף איש. יאריכו המפרשים למה צוה יוסף לשום כסף איש בפי אמתחתו ואם ענין הגביעה היה צריך לתחבולה, אבל השבת הכסף לא היה צריך, כי עוד מעט היו עתידים לחזור ויתודע אליהם, ואז יוכל ליתן להם כסף וזהב כרצונו, יעויין בדבריהם. ונ"ל דלפי המבואר לפני זה כי כל פרטי התנהגות יוסף עם אחיו לא היה רק כדי לקיים דבר ה' שהם חלום נבואי, ומצד מדת צדקתו ושלא יצר לבם בהשתחואותם לאחיהם, התנכר אליהם ותהיינה כל השתחואותיהם רק כפי המנהג לשר וגדול, כמבואר במה שקדם. הנה לסבה זו השיב גם כן כסף שברם, כדי לקיים חלום הנבואי שהודיע לו כי כלם ישתחוו לאלמתו, כי זה לא נתקיים בכל השתחואותיהם אליו, כי כל אלה עשו גם שאר האנשים אשר באו לשבר אוכל, מצד הכבוד כנהוג, כי ענין השתחואה לאלמתו המכוון בו להיותם נכנעים לצורך אלמות תבואותיו, ואם היה לוקח כסף שברם, הנה באה להם התבואה בדרך מקח וממכר, ואין זו הכנע' מהם לפניו, לכן השיב תמיד כסף שברם, ובאה להם התבואה בלא כסף ומחיר, ונתקיימה השתחואותיהם וכניעתם אל אלמות תבואותיו בדרך כבוד:

פסוק ב

אשר דבר. אז יהיה מוסב על ויעש כדבר יוסף והוא למותר, ויתכן שהוא על הדבר עצמו, על שימת הגביע באמתחת בנימין שהודיע יוסף תחלה לבנימין מה שברצונו לעשות, כמוזכר בס' הישר, למען נסות את האחים אם יתנו את נפשם עליו, וכן מסתבר דלא יתכן שיצער את בנימין על לא חמס, וטעם אשר דבר כפי המדובר (וויא ער פעראברעדעט האטטע) ומובן מאליו שהוא בין יוסף לבנימין. ולזה לא אמר בגביע שים בלשון צווי כבקודם. כ"א תשים דרך ספור והודעה, כיון שנעשה בידיעת בנימין:

פסוק ד

והשגתם ואמרת. כלומר לא תדבר אליהם דבר עד שתשיגם ותגיע אליהם אז תדבר עמהם פנים אל פנים, ולא תצעק אליהם עודך רחוק מהם ולומר תפשו הגנבים כדי שלא ירגיש

אדם אחר בדבר ושלא לביישם. וכמאמרם ע"פ ויבא יהודה ואחיו ביתה יוסף והוא עודנו שם, למוד היה לצאת כל יום לבימה לדון ואותו היום לא הלך שלא לבייש את אחיו לפני המצרים. (ר"י אדרבי):

פסוק ה

הלוא זה אשר ישתה. לא הזכיר להם הגביע אבל דבר עמהם כאלו ידוע שהם לקחוהו לכן אמר הלא זה שלקחתם הוא אשר ישתה אדוני בו (רמב"ן). ורבותינו אמרו (בילקוט) גש אותם בדברים אחד רך ואחד קשה, שלמתם רעה תחת טובה זה קשה, הלא זה אשר ישתה אדוני בו הוא רך, ואם נאמר שבתחלת דבריו מיד החליט שהם בודאי לקחוהו, אין לך דברים קשים יותר מזה לכן נ"ל שאין מלת הלא כאן מלת השלילה עם ה"א התימה הבא לאמת הדבר בחיוב (וואהרליך) אבל היא מן זרה הלאה, מהלאה למגדל עדר, שענינם ריחוק והסרה (ווייט פערן) ולדעתי נמצא פעל מזה (איוב ט"ז:ז') אך עתה הלאני, כלומר הרחיקני מחברת בני אדם עד שמקום קבוץ רעי וחברי הוא שמם, וז"ש השימות כל עדתי, כי דבר הנאבד הרי הוא נתרחק ממקומו המיוחד לו והוסר מרשות בעליו - ומלת זה הוא שם על כל דבר יקר וחשוב, כמ"ש בויהי כהיום הזה (וישב ל"ט י"א) וטעם הלא זה דבר יקר בערכו נתרחק והוסר והלך לאבדן (ענטוועגדעט וואורדע - איין האָכווערטהעס). והוסיף לומר, דמלבד שהדבר ההוסר והנאבד הוא דבר יקר בעצמותו, הוא גם חשוב מאוד מצד תשמישו, כי הוא אשר ישתה אדוני בו, הנה בדרך זה ראשית דבריו עמהם הם דברים רכים, וכאילו מודיעם שנאבד דבר מבית אדוניו ושואל להם אולי יודע להם מי לקחו, והרביע שבמלת זה יורה שהוא מאמר בפ"ע, ולפירוש המפרשים אין מקום כאן לטעם המפסיק, ודע שהה"א שבסוף מלת הלאה היא נוספה, כמ"ש רוו"ה, והוא במקום למ"ד בתחלתה והוא כמו להלא שטעמו להלן הידוע בדברי רבותינו, ושניהם מיסוד אחד הם, ודלא כרד"ק שאמר כי תיבת הלאה היא ממשקל פָּעְלָה דוגמת חכמה עצמה כי לעולם הנגינה בהם מלרע משא"כ הלאה נגינתו מלעיל בכל מקום, והנהלאה (מיכה ד') היא לכל בעלי הלשון הראשונים הריק"ם ור' יונה ולר"ש הרחוק מן הלאה לשון רחוק וההי"א חטופה, ולפי"ז מלת הלוא שוה בנקודתה למלת הלום, והמכוון בשניהם שוה ענין התפשטות והתרחקות בין מקומי בין זמני אלא שזה ממה שממנו למה שאליו בריחוק, וזה למה שאליו בקירוב, עמ"ש באל תקרב הלום דמשה:

נחש ינחש. ת"א בדקא מבדק, לדעתו נראה טעם המקרא, אחרי שהוא כלי יקר עד שייחדהו לכלי שתייתו הנה לגודל ערכו לא ימנע מלחפש אחריו ולבדוק עבורו עד שישיבנו לידו, מלת בו פי' עבורו. וכן טעם נחש ינחש איש אשר כמוני, כמוני המושל

במדינה אין מעצר בידו מלחפש במטמוניות ומלבדוק במסתרים עד שיוציאנו מידי הגנב. ודע דבשאר מקומות כגון לא תנחשו, מעונן ומנחש, כי לא נחש ביעקב לא תרגמו אונקלס, והניחו כעברי, ורק במקום זה שינה לתרגמו לשון בדיקה, כי לא ניחא ליה לפרשו כענין קסם, וכפירוש המפרשים כאן נחש ינחש בו כלומר יחקור עליו בעצמו ע"י קסם ונחש, או ישאל לקוסמים בעבורו, כי לגלות הגנבה עם מי, מעשה קוסם הוא לא פעולת מנחש, והיה ראוי לומר קסם יקסום גם פי' הראב"ע שכתב, נחש ינחש בו, הוא נסה אתכם בו לדעת אם אתם גנבים, ובכוונה שם הגביע לפניכם ואח"כ העלים עיניו כדי לנסות אתכם. קשה דהל"ל בלשון עבר לא ינחש בעתיד, ועוד תחסר מלת אתכם, ינחש אתכם. גם מה הוא ינחש איש אשר כמני, וכי דרך אנשי מעלה לנסות את הבאים לביתם לפי שעה. ורי"א פי' נחש ינחש, יש לו ניחוש שבשתייתו ממנו תגדל מעלתו, ואין בזה טעם. והנכון כדעת אונקלס, ומדברי אונקלס כאן למדנו באור שם ניחוש בלאו דלא תנחשו, שענינו ג"כ בדיקה לפי מה שלמדנו (בסנהדרין ס"ה ס"ו) כי הפתאים האלה, טרם צאתם לדרך, וקודם שיתחילו לעשות דבר בודק בנפילת פתו מפיו, בהשמטת מקל מידו, אם צבי יפסיקנו בדרך, בודק אם הנחש בא מימינו, או השועל בשמאלו, בודק בצפצוף העופות וכדומה מן הענינים שאין להם מצד הטבע התלות והצטרפות עם הצלחת מעשיו ודרכיו או הפוכם, (געהיימניססאונטערזוכער), ואם נתבונן בשורש חש (שממנו שם נחש, שהוראתו השתיקה, נמצא שהוראת הבדיקה כמעט עיקרית בו, ר"ל שאין המכוון בו השתיקה בבחינת עצמה שהוא שלילה והעדר, עד שמחשבתו ורצונו מסכימים לשתוק, כי לשתיקה כזו הונח שם דומיה שיורה שתיקה בחפץ ורצון גמור (וכמ"ש אצל וידום אהרן), אבל שרש חש יורה על שתיקה הבוחנת והבודקת (אונטערזוכונגסשטיללע), ר"ל שאינו שותק מחמת שמסלק עצמו מנושא הענין לגמרי עד שלא נשאר בינו לבין הנושא שום יחוס עסק פנימי, אבל נהפוך הוא שבשתיקתו עוסק בפנימיות מחשבתו לבחון ולבדוק באיזה אופן ידבר, או באיזה דרך יבחר להוציאו דבר למעשהו, ע"ז אמר עת לחשות, ר"ל אף בדבור הראוי ומחויב יש עת שהשתיקה בו יותר מחוייב וראוי, ומענין זה (מלכים ב ז׳:ט׳) יום בשורה הוא ואנחנו מחשים וחכינו עד אור הבוקר, דשתיקה זו אינה שתיקה רצונית, כי בשורה שכל הצלחת האומה תלויה בה ראוי לפרסם ע"צ היותר מוקדם, אבל היא שתיקה הבודקת והבוחנת, שיהיה להם חסרון כיס בהתפרסם הדבר, כי היו העם יוצאים ללקוט מן השלל ויבוזו חלקם. וכן והלויים מחשים לכל העם (נחמיה ח׳:י״א) גם בזה אינה שתיקה רצונית, כי אי אפשר שישמע אדם מצות התורה עם היעודים הנלוים עמהם, ומוצא א"ע מושג מהם על חוט השערה,

ויתרצה להתעכב מן הבכי, כי אמנם היא שתיקה הבוחנת ובודקת, שביום המקודש להש"י, הבכי אינו ראוי. וכן (מלכים א כ"ב:ג') לכו רמות גלעד ואנחנו מחשים, גם זו אינה שתיקה רצונית, כי בלי ספק היה בלבם כאש בוערת נלאה כלכל לראות את שלהם ביד אחרים, אבל היא שתיקה הבוחנת ובודקת בפנימית מחשבתם, ששתיקותם בזה יותר יפה מלהתגרות בם מלחמה. ומכלל הדברים האלה יצא לנו ג"כ באור שם חושן המשפט שבבגדי כה"ג (תצוה כ"ח ט"ו) שלא פי' מה היא מלת חושן ולדברי אונקלס כאן בנחש ינחש נוכל לומר שהוא בעצמו המכוון במלת חשן, ר"ל כלי שיכולין לבדוק בו אם לעשות פעולה מה או להמנע ממנו, כי זה הכלי שבתוכו האורים והתמים, היה נעשה בסוד עליון אשר גלה סודו לחכמי לב לעשות אותו, באופן כשהכהן הכין א"ע לשאול בו השנויים היעודים במערכת האומה, מיד היה מתגלה אליו בכתב מיד ה' על המחוקה. וטעם חשן המשפט, בדיקת המשפט (נאכזוכונג דעס רעכטס), ובכוונה נתלה הנו"ן מאחריו להבדיל בין נחשים המהבילים, ובין חשן שקדושתו אמתית:

פסוק י

גם עתה. מלת כדבריכם מוטעם בטפחא לחברו עם מלת עתה ולהפרידו ממלת כן הוא, והוא מתנגד לכל הפירושים הנאמרים במקרא זה, שלפי פירושם היה ראוי להטעים עתה בטפחא, ולחבר מלת כדבריכם אל מלת כן הוא במרכא, וכבר התעורר ע"ז החכם רוו"ה, והוא יפרש מוסכם עפ"י הנגינה, אמנם לדבריו המקרא קצר וחסר בלשונו, ונ"ל אחרי שמלת גם ואף נרדפים ואין הבדל ביניהם, כ"א שזה יורה על שווי הענין, וזה יורה על כלא הענין (כמ"ש רש"פ), יהיה מלת גם כענין קל וחומר וכש"כ, וכלשון אדרבה (פיעלמעהר, פיעל וועניגער) כמלת אף שוכני בתי חומר (איוב ד':י"ט), ע"ש רש"י. ובכמה מקומות יורה מלת גם על הפך הקודם, כמ"ש בבלק גם אותכה הרגתי, וכן ישמש מלת גם על הפחת והגרעון כמ"ש במשפטים וגם את המת יחצון, וכ"ף של כדבריכם איננו כ"ף הדמיון והשווי כ"א כ"ף הערך והשיעור (כערהאָלטניססמאססיג), ככ"ף של כברכת ה"א אשר נתן לך, וטעם "עתה כדבריכם כן הוא" לפי מה שאתם מדברים כעת (איירער יעטציגען וואָרטע געמאָסס), כן הוא, ר"ל ראוי ונכון הוא, כמו כן בנות צלפחד דברת, והמכוון בזה, לפי מה שתצדיקו א"ע מכשרון מעשיכם מהשבת הכסף אשר היה באמתחותיכם, אינכם ראויים לעונש גדול כזה אשר אמרתם, אמנם נהפוך הוא, מהראוי להקטין העונש בכל מה שאפשר; ובזה טעם המקרא על משפטו, וא"צ למלאות חסרון לשונו, וקרוב לדברי אלה תראה בדברי רלב"ג בשם אביו:

פסוק כ

ואחיו מת. מפני היראה הוציא שקר מפיו (רש"י) ובאמת אין כאן שקר, כי יש במשמעות לשון מיתה ענין הפסק ובטול ונפילת המדרגה, כמ"ש במכדרשב"י (קל"ה ב') כל מאן דנחית מדרגה קדמאה דהויה ביה מיתה, ואמר (במד"ר ר"פ ויחי) אין מיתה אלא לשון השפלה, (ובע"ז ה') ד' חשובים כמתים, עני, מצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים; ועל אמרו ית' למשה, כי מתו כל האנשים וגו' אמרו ז"ל לא מתו אלא הענו, וזהו ג"כ המכוון כאן, ואחיו מת, ירצה בלשון מת לישנא דמשתמע לתרי אנפי, אם מיתה ממשית, אם נפילתו ממדרגת מעלתו שהיה לו בבית אביו, להמכר לעבד שפל ונבזה; ודוגמת אמירה זו מצינו בתלמוד (מנחות ל"ה) דאמר רבינא הוי יתיבנא קמיה דרב אשי וחשך והניח תפילין, ואמרי ליה לשמרן (שלא יאבדו) קבעי להו מר, ואמר לי אין, וחזיתיו לדעתיה דלאו לשמרן הוא בעי, קסבר הלכה דלילה זמן תפילין ואין מורין כן, ע"כ. וחלילה דרב אשי הוציא שקר מפיו, אמנם מלת לשמרן משתמע לתרי אנפי, אם השמירה מן האבידה, ואם השמירה לקיים המצוה, ולהיות שההלכה זו אין מורין השיבו תשובה דמשתמע לשומע הפך דעת המשמיע; ובילקוט איתא, אפשר אדם גדול כיהודה מדבר דבר שאינו ברור ואחיו מת, אלא כך אמר יהודה אם אני אומר לו שהוא חי הוא אומר לי הביאהו אלי, לפיכך אמר ואחיו מת, ע"כ. לא אמר שדברי יהודה הם שקר אבל דבר שאינו ברור הוא, כיון שהוא כולל תרי אנפי, לדעת השומע מיתה ממשית, ולדעת המשמיע נפילת המדרגה לבד:

ויותר. ויעקב אמר והוא לבדו נשאר, ההבדל בין נותר לשאר הוא אם חלק הנשאר חשוב בעיניו נקרא שאר, ואם חלק המשוייר אינו בעיניו רק כתוספת שאינו שוה נקרא נותר (כמ"ש בהשאיר הברד פ' בא), והנה ליעקב היה בנימין בנו חביב מאד להשתארו לבדו מאשתו האהובה ושהיתה עקרת הבית, לכן קראו שאר, אמנם יהודה מגודל טרדותיו ויגיעותיו ע"י בני רחל שהיו לו עד הנה לפוקה ולמכשול לכן קראו נותר:

פסוק כח

ולא ראיתיו. וי"ו זו ישמש כמלת כי לנתינת טעם, כמו ואתם ידעתם את נפש הגר (משפטים כ"ג ט') שהוא נתינת טעם למה שקדם וגר לא תלחץ כי אתם ידעתם, וטעמו כאן הסכמתי לאמר שהוא נטרף כי עד הנה לא ראיתיו, ואם היה בחיים לא ימלט שישתדל להראות לפני, (דא איך ניכט):

פרק מה

פסוק א

להתאפק. היו שם מבית פרעה ומן המצריים אנשים רבים וחלו פניו למחול לבנימין, כי נכמרו רחמם על תחנוני יהודה ולא יכול יוסף להתחזק לכולם, לכן קרא לעבדיו הוציאו כל איש נכרי מעלי כי אדבר עמהם (רמב"ן), ורי"א השיב עליו לא יעלה על הדעת שלא התודע יוסף אל אחיו רק מפני שהמצריים יחלו פניו, כי כבר השלים להעניש את אחיו מדה כנגד מדה. ואין זו טענה. כי לא התנהג יוסף עם אחיו בדרך נקמה לשלם להם בגמול ידיהם, כי התורה העידה על הפכו, ככתיב ויזכור יוסף את החלומות אשר חלם להם, להודיע כי כל מה שעשה יוסף עם אחיו לא עשה דרך נקמה כ"א שיקויימו החלומות והן היו רצון העליון וגזירתו כמש"ש, הנה עד הנה לא נתקיים גזרת עליון כ"א באחד עשר ככבים, ולולא שהמצריים החלו כעת פניו, היה מתאפק עד שיקיים גזרת עליון גם בשמש וירח. ומ"מ לפירוש רמב"ן חסר העיקר במקרא, והיה ראוי לומר לכל הנצבים לבקש עליו, ורש"י פי' לא היה יכול לסבול שיהיו מצריים נצבים עליו ושומעים שאחיו מתביישים, וכאלו אמר ולא היה יכול יוסף להתאפק בשתם לפני כל הנצבים עליו, כמ"ש הרא"ם. וגם לפ"ז לישנא קטיעא במקרא. והראב"ע פי' לכל הנצבים עליו, עד שיצאו כל הנצבים עליו, והוצרך לקרוא להוציאם וכבר טען הרא"ם עליו, איך יפרש הלמ"ד של לכל הנצבים; והנה כל הדחוקים האלה הוא לפי שמפרשים להתאפק כמו וירחץ פניו ויתאפק (לעיל מ"ב ל"א) ויתאפק המן, שענינם חזוק והתאמצות והכרח נפשו לעשות דבר נגד רצונו, או עצירת נפש ומניעת מעשה (אן זיך האלטען, זיך ענטהאלטען), אבל מי יכריחנו לזה, הלא טוב יותר לפרש להתאפק משרש פוק שענינו הוצאה, כמו ותפק לרעב נפשך (ישעיה י"ח) שפי' תוציא אליו רצונך, ר"ל כשתפרוס לרעב לחמך, תוציא אליו בשפתיך רצונך הטוב ולהודיעו שהוא בלב טוב ובנפש חפצה, וכן ואדם יפיק תבונה (משלי כ') דתרגמו מביע, וכפרש"י שלומד חכמה עד ששגורה לו להוציאה בפיו. (ומזה אמר הפייטן יום ב' ש"פ אפיק רנן ושירים. ועל כונה זה בא בתוספת אל"ף (תהלים ח"י) אפיקי מים, שטעמו מוצאי מים (אורקוועלל), לכן השתרשה האל"ף כאן בהתפעל), כי הדבור בפה איננו כ"א הוצאת מחשבה הפנימית, וכן בל"א יאמר על הדבור (רעדען) לשון הוצאה (אייסערן) וכן אמרו (עירובין ספ"א) אפיק לשון גלוי הוא, כלומר גלוי המחשבה ע"י דבור. ולפ"ז טעם ולא יכול יוסף להתאפק לכל הנצבים עליו, שבפרסום אנשים רבים העומדים עליו לא היה ביכלתו להוציא מלה בשפתיו ולדבר

אליהם מה שהיה ברצונו כעת, (ער קאננטע זיך ניכט אייססערן), ולזה הוצרך להוציא כל איש מעליו. ומיושב לשון המקרא על מכונו:

פסוק ג

העוד אבי חי. שאל להם זה, כי חשב אולי מה שאמרו עד הנה שימות אביהם ביגון היה כדי שישיגו מבוקשם בהשבת בנימין, ובאמת איננו חי, ולזה רצה לדעת האמת (רלב"ג), ואפשר שהה"א ה"א התימה, אם אפשר הוא שיחיה עוד אבי אחר עברו עליו כל הצרות האלה?:

נבהלו. הנבהל נתקו מזימותיו ועומד נדהם, אבל החרד דעתו עליו, כמו וחרד על דברי, ויחרד יצחק ויאמר:

פסוק ד

אשר מכרתם אתי. לפי פשטות לשון הכתוב (וישב ל"ז כ"ח) ויעברו וגו' וימשכו ויעלו וימכרו את יוסף רק המדינים העוברים אשר שמעו קול צעקתו יוצא מן הבור הם משכוהו והעלוהו הם מכרוהו לישמעאלים, כי האחים היו יושבים לאכול רחוק מן הבור לבלי שמוע קולו וצעקת יללתו, והיו מצפים על אורחת הישמעאלים שראו מרחוק, ובעודם מצפים עליהם קדמו המדינים לבוא בדרך אחר הסמוך לבור וכשמעם קול צעקתו משכוהו ומכרוהו בלתי ידיעת האחים. לפי"ז מלת מכרתם אינו פעל ממשי רק פעל מסבב, כמו מעלתם בי שפירושו גרמתם מעילה וכדומה לזה הרבה פעלים שאינם רק מסבבים, כן טעם מכרתם גרמתם המכירה. אתם הייתם הגורמים והמסבבים להמכר (איהר האבט פעראנלאססט דען פערקויף). וגם אם נחזיק בדעת המפרשים שהאחים עצמם מכרוהו נצטרך לפרש מכרתם לפעל מסבב, כי דעת האחים הי' שישאר לעבד לאנשים שוכני מדברות שאין עוברים ושבים עליהם, ואין מציאות שיתגלה יוסף לאביו כמבואר בתנחומא אמרו נמכרנו לישמעאלים הם מוליכין אותו לקצוות המדבר, וכ"ה בפרקי דר"א פל"ח. ע"ש. כי אם יהיה עבד לאחד מיושבי עיירות מכש"כ במצרים, שבדרך ארץ פלשתים מצרים קרוב לארץ כנען, גם היא ארץ מרכולת לעמים רבים דבר נקל היא שיתודע יוסף לאביו ע"י עוברים ושבים השכיחים. וכיון שמבואר שהאחים לא התכוונו למכרו להשאר עבד במצרים, מוכרחים אנו לבאר מכרתם לפעל מסבב, שממכירתם למדברות נסתבב להמכר במצרים:

פסוק ז

לשום לכם שארית. ממונכם ומקניכם בארץ ר"ל בארץ הזאת, כי בזולת הארץ הזאת לא ישאר לכם כלום, או אמר שארית בארץ, לפי שהם הוציאו בשתי שנים ראשונות ממון ומקנה רב, ולכן אמר שישאר להם שארית מהקנינים הארצים ההם; ואמר ולהחיות לכם,

כי אם לא שלחני ה' אין ספק שהייתם מתים ברעב, כי בהתמעט השבר במצרים אין ספק שלא יוציאוהו מן הארץ וליתנו לזרים (רי"א) ול"נ שם שארית הוא מענין שארה כסותה ועונתה, וימטר עליהם כעפר שאר, ענין מזון, וטעמו שלחני אלהים הנה כדי לתת לכם מזון ומאכל, ומלת לכם חוזר אל האחים שהם לפניו, ואמר ולהחיות לכם, זה מוסב על בני ביתם, ולמ"ד לכם במקום של כמו למי אתה של מי אתה כמ"ש שם כל אשר אתה רואה לי הוא, שלי הוא, וכן לה' הארץ ומלואה של ה', כן לכם שלכם, והם בני ביתם (ביים לעבען צו ערהאלטען דיא אייריגען) ולפירוש רי"א היה לו לומר ולהחיות אתכם:

פסוק ח

ולאדון. כנוי אדון בעברי מיוחד לבעלי העבד לבד, וטעם לאדון לכל ביתו, כל ביתו הם עבדים לי, ובארץ מצרים למושל, ובדבריו לאביו הוסיף לומר לאדון לכל מצרים, להוסיף לו אומץ (רל"ש):

פסוק יב

כי פי המדבר. ערש"י, ואמר הרע"פ כונת יוסף בזה לומר ידעתי באמת כי יקשה מאוד לאבי הזקן לצאת מהארץ, אם לא שיאלצהו החשק לראות הפלגת גדולת ועוצם כבודי, והיה ע"כ מן הצורך שאודיע לכם בפרטות כל שבחי מעלות שיש לי מהגדולה והכבוד, וכאשר תראו כן תספרו, ולא יאות לי בעצמי, כיון שפי הוא המדבר אליכם. ואין זה יאות לאנשי מדות מעולות להתפאר ולהתהלל בעצמו, וא"כ מה שאבקש שתגידו כבודי לאבי אינו אלא כדי שיבוא אצלי. והרב"ח הביא בשם מדרש רבותינו כי פי המדבר אליכם, כפי כן לבי, ואם שלא נזכר לב בכתוב דרשו כן, מפני שהיה יכול לומר כי אני המדבר אליכם, והזכיר פי מפני שהדבור המושם בפה הוא כלי הלב להוציא אשר בתוכו, לכן אמרו כפי כן לבי עכ"ד. ונ"ל להטעים עוד כי דעת רבותינו בזה כדעת קצת המפרשים שם פה על החפץ והרצון, כמו ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה (ירמיהו ט"ו:י"ט) שפירשוהו כחפצי ורצוני, וכן הן אני כפיך לאל (איוב ל"ג:ו') פירשוהו כפיך כחפצך וכרצונך וכן ויתקבצו יחדו להלחם פה אחד (יהושע ט':ב') ענינו הסכמת רצון כלם, ועל כוונה זו יבואר שם פה המוזכר אצלו ית' כמו על כל מוצא פי ה' יחיה האדם, כלומר רצון ה', כן פי האמור כאן פירושו רצוני, כלומר רצוני הפנימי הוא המדבר, ואין דבורי מן השפה ולחוץ ורצון לבי בל עמו, אבל פי ולבי שוים, ורצון הפנימי מוסכם עם הדבור החיצוני, ויתורגם כי פי המדבר אליכם (אֶפפענהערציג איזט, דער מיט אייך שפריכט) ויותר יתכן לפרש מלת כי ענין שווי ודמיון כמלת כמו כמבואר (לקמן מ"ו ל"ד) כי תועבת מצרים, וטעמו כאן עיניכם הם כמו פי, כלומר אתם רואים בעיניכם שהכל הוא כמו שאני מדבר בפי:

פסוק טו

וינשק. יש נשיקה בלשון קל, כמו וישקו איש את רעהו, ויש בלשון כבד, כמו וינשק לבניו ולבנותיו, וכן כאן, וטעם האחרון להוראות כבדות הפעולה, וענינו הטרידה והעסיקה בנשיקה לרוב אהבה, וגם בלשון אשכנזי שתי לשונות (קיססען, צערקיססען), (רוו"ה):

פסוק יז

ולכו באו. מצאנו הליכה וביאה על כוונה אחת כמו לך בא ואשלחה (מ"ב ה' ה'), אמנם אונקלוס ויב"ע תרגמו באו אובילו, כמו לכו הביאו (לעיל מ"ב י"ט) ומוסב על התבואה שאמר עליו טענו את בעירכם, תרגמו בואו שהוא עומד ליוצא, כמו וה' הולך לפניהם (בשלח י"ג כ"א) מדבר קדמיהון כמו הוליך, וכן היוצא השדה (ראה י"ד כ"ב) פירשו הראב"ע לפעל יוצא כמו העיר היוצאות אלף:

פסוק יט

ואתה צויתה. כתוב בה"א בסוף התיבה ע"פ המסורה, ואמרו עליו במכדרשב"י, ה"א דייקא, דמשמעותו דיוסף תבע להון. כוונתו בזה, כי אות ה"א הנתלית בסוף הפעלים, יורה על עשיית הפעולה בחפץ ורצון, (כמש באוציאה נא דלוט, בשלחה הנער אתי, וצויתה אותו לעיניהם דמשה בפנחס) ובא כאן הה"א בפעל צויתה, להורות שהיתה צווי פרעה זה אל יוסף מרצונו של יוסף, כי הוא השתדל מעצמו לבקש מאת פרעה לתת רשות לשלוח עגלות לנסיעת אביו, כי בשנות הרעב לא היו רשאים להוציא עגלות ממצרים בתבואה, כדי שלא תחסר התבואה כ"כ מן המדינה, ולפי שהיה הצווי מרצונו של יוסף, לכן נתלית הה"א בסופה, עי' בהעלותך י"א ט"ז אספה לי. ולזה נאמר וירא את העגלות אשר שלח יוסף, ולא נאמר אשר שלח פרעה, ולכן היו העגלות סימן לעגלה ערופה לרז"ל, ואם מצווי פרעה לבד שולחו העגלות לא יתכן היותם לסימן זה, ראה איך דרשתם מיוסדת על אדני דרכי הלשון:

עגלות. תיב"ע סרני דמינגדו בתורתי, וכפרשב"ם עגלות ובהמות למשוך, כי לא היה אדם יכול להוציא מן המלכות עגלה כ"א ע"פ פרעה, ודוגמא לזו בתלמוד אין פרה וחזירה יוצאה ממצרים אא"כ נטלה האם שלה, ולפ"ז אפשר עגלות כאן כפול בהוראתו, מן רכב (וואגען), ופרה רכה (יונגעס רינד), וטעם עגלות, פרות רכות אסורות במיני רכב, ואין קפידא בשינוי התנועות:

פסוק כב

חלפות שמלת. בגדים הראוים להחליפם לעת הצורך, כ"כ המפרשים. ואין בזה טעם, הכי היו בני יעקב חסרים מבגדים הראוים להחליפם לפי העת, ואין בכמו אלה מתנה

כבודה וחשובה. לכן נ"ל שחליפות הוא מענין מחלפות ראש (שופטים ט"ז:י"ג) שטעמו לחד ממחקרי לשון, קליעה ואריגה קווצות שער הקלועים וארוגים יחד (האארפלעכטען - צאֶפפע) והראה דומים לזה בלשון ערבי וארמית ויתכן לשון חליפה בענין אריגה כי החוטים מתחלפים ובאים פעם הם למעלה פעם למטה פעם לאורך פעם לרוחב פעם לאחור פעם לפנים וטעם חליפות שמלות בגדים עשוים באומנות אריגה, והמצרים היו מפורסמים באומנות אריגה ככתוב (משלי ז':ט"ז-י"ז) חטבות אטון מצרים, עובדי פשתים שרקות ואורגים חורי (ישעיהו י"ט:ט'-י') והיו יכולים לארג חוטים דק מן הדק כקורי עכביש, והבגד הנעשה מכמו אלה יקר מאוד ולא היו מתלבשים בהם רק החשובים והנכבדים ליוקר מציאותם, והיתה א"כ מתנה כבודה וחשובה מיוסף לאחיו:

פסוק כג

עשרה חמרים. ראיתי ברא"ש שכתב, לכן שלח עשר מכל מין שהוא מספר שלם כדי שיוכל להפריש מהן מעשר כאשר נדר כל אשר תתן לי עשר אעשרנו. ואין זה נראה כי מעשר בקר וצאן אמר רחמנא, ובטמאות ודאי אין מעשר נוהג:

פרק מו

פסוק ד

אעלך. אחר שאעלך ואוציאך משם תוסיף מעלה על מה שהיה לך קודם רדתך לשם כאמרו ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה (רבינו עובדיה ספורנ'). וישמש מלת גם לשם תאר, כמו ולשם יולד גם הוא (נח יו"ד כ"א) שטעמו הוא המרובה ביתרון מעלותיו (דער פאָרציגליכע) כמש"ש, וטעם "גם עלה" עליי' רבת המעלות (ווירדיגעס עמפאָרשטייגען) וכולל בזה עליית זרעו ממצרים מרובים בתוספות מעלות נכבדות:

ויוסף ישית ידו על עיניך. לדעתי היא מליצה על המשתדל לשעשע ולשמח לב חברו אשר נפשו עגומה עליו מדאגה על צרה המעותדת לבוא עליו, כי זה דומה למשים יד על עין חברו בל יראה ברע אשר לפניו, וזה כי ראה יעקב שבירידתו למצרים תתחיל קיום הנבואה שנאמר לאברהם בברית בין הבתרים גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם, ואם באברהם נאמר אימה חשכה גדולה נופלת עליו מכש"כ ליעקב שהיה הולך ומתקרב לבוא בארץ אשר בו ימי הענוי ממשמשים ובאים ואף שהודיע ית' שמירידה זו תצמח לבסוף עלייה גדולה לבניו, בכל זה לא ימלט שנפש יעקב תהא עגומה מצרת בניו אחריו בהמשך ימי השעבוד, לכן בא אליו הדבור "יוסף ישית ידו על עניך" כלומר הנני מבטיחך כי שעשועי נפש לאין שיעור תמצא בהיותך קרוב ליוסף, הם ימלאו כל חדרי לבבך בשמחה וגיל, לא יהיה מקום פנוי בלב שתוכל דאגה ותוגה לשכון בתוכו,

כי שעשועי נפש אלה שתשיג מבנך יוסף, הם יעמצו ויסגירו עיניך אשר תראה ברע אשר תמצא את בניך אחריך, והתוגה על העתיד אשר תראה בעין שכלך לא תהא שולטת ברעיונותיך להדאיב את נפשך, מרוב שמחה הזמנית שתשתעשע עם יוסף, וכמו שהעיד הכתוב, ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה שאמרו בו המפרשים, כי שבע עשרה שנה שהיה במצרים קרוב אל יוסף, הם לבד היו ימים של חיים, כי כל שנותיו הקודמות היו ימים של צער ואינם ימים של חיים. מלת עיניך כפול בהוראתו, ראות השכל, והענוי (עלענדען בליקק) כמו אולי יראה ה' בעיני (שמואל ב ט"ז:י"ב) שפירושו בעניי כמ"ש הרשב"ם שם, היו"ד שבין העיי"ן והנו"ן ראוי להתאחר, ומשפטו בעניי וטעמו כאן מראה עיניך בענוי העתיד, ובמכדרשב"י (ויחי רט"ז ב') כל יומוי דיעקב בצערא הוה וכו' וכד יוסף אתפרש מניה מה כתיב יוסף בן שבע עשרה שנה היה רועה וגו' וכל יומין דיעקב לא הוה ליה צער כהאי והוה בכי כל יומא לאינון שבע עשרה שנה דיוסף, מאי קאתיבו ליה ויוסף ישית ידו על עיניך הא לך שבע עשרה שנה אחרנין בענוגין ותפנוקין והנאות וכסופין הה"ד ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה וגו', ובפרקי דר"א אמרו, יוסף ישית ידו על עיניך, יעמץ עיניך לאחר מיתה, אפשר שהמכוון בו, הוא יעמץ עיניך בחייך מלראות מה שיהיה אחר מיתתך, כלומר שמצד שעשועיו לא תשים לב על העוני והשעבוד שיהיה לזרעך אחר פטירתך, והרשב"ם פירש יוסף ישית ידו על עיניך, על ענינך, וצרכיך, הוא ישתדל לעשותם, ולא יתכן כי מה המה הענינים הרבים והצרכים הגדולים שהיו מוטלים על יעקב עד שאין אחד משבעים נפשותיו יכולים להשתדל בהם בלעדי יוסף:

פסוק י

ושאול בן הכנענית. בתיב"ע שאול הוא זמרי דעבד עובדא דכנענאי בשטים, וכ"א (סנהדרין פ"ב) היא זמרי בן סלוא הוא שלמיאל בן צורי שדי היא שאול בן הכנענית, ואמר הגר"א ח"ו שלזמרי יהיו נשמה אחת עם שלמיאל הצדיק בחיר ישראל, אבל הוא ע"ד גנאי לו ולמשפחתו ולשבטו, והיה החטא פורח מן השרש משאול בן הכנענית, וכמ"ש שרש פרה רוש ולענה, שרש שיצמח ממנו פירות רעות, ועד"ז אמרו פסל מיכה עבר עם ישראל בים, והלא היה כמה מאות שנים ביניהם, אלא השרש שצמח ממני איש מיכה שעבד הפסל, הוא שעבר עמהם, וכמו שנסתלקה השכינה בעת שראה יעקב את אפריים שעתיד לפרוח ממנו ירבעם ב"נ:

פסוק יז

ושרח אחתם. כתב רמב"ן (פנחס ושם בת אשר שרח) לא אמר בת אשר כי לא היתה בתו כ"א בת אשתו שהיתה לה מאיש אחר, וכת"א בת אשר בת אתת אשר, לכן אמר

כאן ושרח אחותם, שהיתה אחותם, מן האם ולא מן האב, ע"ש. וכדבריו אמר בספר הישר (הביאו רוו"ה) אשת אשר היתה הדורם בת אבימאל בן עבר בן שרו, והיא הביאה עמה מעבר הנהר את שרח בתה, והיתה בת ג' שנים ותגדל הנערה בבית יעקב. והדברים תמוהים דא"כ איך נחשבה בכלל שש עשרה נפש שילדה זלפה ליעקב. ואף אם נדחוק לפרש ותלד שגדלה אותה זלפה, עדיין יקשה איך נחשבה בכלל שבעים נפש כיון שאינה מיוצאי ירך יעקב, וקרא אמר הבאים ליעקב יוצאי ירכו:

פסוק יח

שש עשרה. בני האמהות היה כפל מבני השפחות, כל גבירה שני פעמים כמו שפחתה, כי בני לאה ל"ב (ורק יוכבד השלימה למנין ל"ג לרבותינו ולמכדרשב"י יעקב עצמו השלים) ובני זלפה שפחתה החצי והוא ט"ז, בני רחל י"ד ובני בלהה שפחתה שבעה (הגר"א):

פסוק כ

אשר ילדה לו אסנת. כבר הודיענו במקץ כי אסנת ילדה לו את אפרים ומנשה, והיה יכול לומר בקיצור ובני יוסף מנשה ואפרים כבשאר בנים, ולמ"ד במסכת סופרים בספכ"א כי דינה הולידה את אסנת משכם, וכ"ה בפדר"א ובמדרש אבכיר בילקוט וישב וכ"ד יב"ע, כי אסנת בת דינה היא הנישאת ליוסף במצרים, א"כ נוכל לומר שהיא השלימה את מנין שבעים נפש, וכלל אותה הכתוב במ"ש למעלה (פט"ו) כל נפש בניו ובנותיו, אף שלא היה לו אלא בת אחת קרא את בת בתו בכלל בנותיו, ולטעם זה הודיענו כאן עוד הפעם אשר ילדה לו אסנת. ואפשר שנקראת אסנת שהוא בהיפוך אתוון אנסת, על שהיתה בת אנוסה, והא דכתיב מלבד נשי בני יעקב, ע"כ פירוש מלבד הנשים שלא הוזכרו שמותם ושלא היו מיוצאי ירך יעקב, שהרי הזכיר דינה והיא היתה אשת שמעון לדעת רבותינו:

פסוק כז

ילד לו. אמר בהם לשון יחיד, וכן לעיל (מ"א נ') וליוסף ילד שני בנים. וכן לקמן (מ"ח י"א) הראה אתי אלהים גם את זרעך, ג"כ בלשון יחיד, וראיתי בספר הדורות שהביא בשם נתיבת ישרים בשם ב"ש כי אפרים ומנשה תאומים היו, ואפשר שמטעם זה אמר בהם לשון יחיד שבלידה אחת נולדו וכאחד נחשבים:

פסוק ל

אמותה הפעם. מצרות אחרות נושעתי, ואחר התשועה אפפו עלי רעות, עתה בזאת שנושעתי מצרתך אחרי ראותי את פניך, יהי רצון שאמות בזאת התשועה ולא יוסיף עצב עמה (רע"ס), ולזה בא הה"א שיורה על הבקשה והרצון, כמ"ש בואתה צויתה:

פסוק לד

כי תועבת מצרים. להמפרשים תועבת לשון מיאוס ובזיון, יקשה איך יכנה את אחיו בשם המשוקץ והמתועב בעיני תושבי הארץ ואיך יאמר על מבוזים ושמתם שרי מקנה, והנכון כדברי רבותינו שאמרו במכדרשב"י (פינחס ר"ן ע"א) מאי תועבת מצרים וכי על דשנאין ליה כתיב תועבת מצרים אלא דחלא דמצראי ואלהא דילהון מקרו תועבת מצרים, כמה דכתיב כתועבות הגוים, דחלא דשאר עמין, ת"ח חכמתא דיוסף דכתיב ומקצה אחיו לקח חמשה אנשים ואוליף לון למימר אנשי מקנה היו עבדיך וגו', מלכא דהוה שליט על כל ארעא ואבא למלכא עביד כדא יעבוד לאחיו דישנאון להון ולא יחשבון להון, למעבד לון רועי צאן, אלא ודאי תועבת מצרים דחלא ואלהא דילהון אקרי הכי, וע"ד זה כתיב הן נזבח את תועבת מצרים, אמר יוסף כל מיטב מצרים היא ארץ רעמסס, וההיא ארעא אפרישו לדחלא דלהון לרעיא ולמיהך בכל ענוגין דעלמא וכל מצראי חשיבו לאינון דרעאן לדחליהון כדחליהון, אעבוד לאחי דירתון ההוא ארעא ויסגדון לון מצראי ויחשבון לון כדקא יאות, והיינו דכתיב כי תועבת מצרים כל רועי צאן מחשבין לון כדחליהון ע"ש. ולפי"ז תועבת מצרים דכאן אינו רק מצד ישראל, כמ"ש רש"י בתועבת מצרים (וארא ח' כ"ב). (וקרוב לומר כמו ששרש תאב באל"ף יורה כמו תעב בעי"ן (כבעמוס ו׳:ח׳) התאב אנכי את גאון יעקב דתרגמא מנבל אנכי וכמ"ש רש"י שם, ככה תעב במקום תאב, וטעם תועבת מצרים כל רועי צאן, רועי צאן הם תאבה למצרים כלומר אהובים אצלם עמ"ש (וארא ח' כ"ב) וחד מהחכמים הראני נוסחא אחת בתרגום אונקלס שתרגם גם כאן ארי בעירא דמצראי דחלין לי' כל רעי ענא, ונראה דעתו ג"כ כדלעיל, והוא כמאמר המדמה והמשוה שני דברים זע"ז אף שאין בו כ"ף השואה כמו גור אריה יהודה, בנימין זאב יטרף, לב שמח ייטיב גהה, שבכולם צריך להוסיף כ"ף השואה, וכן כי חטאת קסם מרי, מדמה המרי לחטאת קסם כאילו אמר כתועבת וטעמו כמו שהצאן שהוא יראתם (תועבה) חשוב בעיניהם ככה רועי הצאן נכבדים אצלם, והנה גם במקומות המוזכר בהם כ"ף השואה ע"כ אין המכוון בו השתוות גמורה באין הבדל (דמיתי לקאת מדבר הייתי ככוס חרבות) לדמות בצורת הקאת והכוס כ"א השתוות בצד מה, ככה השתוות הצאן ליראתם אינו השתוות גמורה לחשוב הרועים ליראתם, כי חלילה לו ליוסף לחשוב כמו אלה כ"א השתיות בצד מה לענין היקר והכבוד. והנה רבותינו ישמשו מלת כי להוראות השתוות כמלת כמו, באמרם (פסחים ג') מר כי אתרי', ובסנהדרין (ס"ה ב') דמשתעי כי אורחי', ובזבחים (ל"א ב') בהאי כי אורחי' ובהאי כי אורחי' (שם צ"א ב') כי מנחה, מה מנחה (ושם ס"ב א') כי בית מה בית. דדמית עלאי כי

אריא ארבא (ב"ב קס"ח א') ואפשר שבמאמר כי חטאת קסם מרי, מלת כי הוא כמלת כמו, וכן כאן כי תועבת פי' כמו תועבת. עמ"ש אמור כ"א י"ח כי כל איש:

פרק מז

פסוק ו

ואם ידעת. אם נחברנו עם ויש בם אנשי חיל, הוא למותר, כי הי' די לומר, ואם יש בם אנשי חיל וגו', לכן נ"ל דמלת ידעת ענינו חפץ ורצון, כרגיל בדברי רבותינו דעתו לחזור, כלומר רצונו, וכן בלשון הכתוב מה אדם ותדעהו (תהילים קמ"ד:ג') תחפוץ ותרצה בו, ומזה להמפרשים עץ הדעת טוב ורע, כי פרי אילן זה מוליד באוכליו החפץ והרצון אל דבר והפוכו, וטעם ואם ידעת, אם תחפוץ ותרצה (וענן דוא עס ווילסט) כשיש בם אנשי חיל הרשות בידך למנות אותם לשרים על אשר לי, אין אני גוזר להיות כן, כי אולי התמנות כזה פחיתות הוא לפי מעלתם, לכן הדבר תלוי ברצונך ולזה לא הוטעם ידעת בנגינה מחוברת לויש בם כ"א ברביע שהוא מפסיק:

פסוק ט

מעט ורעים. על מה שאמרת כמה ימי שני חייך, אני אומר כי שני חיי ר"ל שנים שהם של חיים בלא צער, היו מעט ורעים ברוב טרדות מזונות ודאגות הקורות, כי הימים אשר בם יהיה האדם בצרה לא יקראו שני חיים, כאמרם שנים של צער אינם של חיים, אבל ימי שני מגורי היו בין הכל ק"ל שנה, ולא השיגו ימי שני חיי אבותי בימי מגוריהם, כי אבותי אע"פ שהיו גם הם גרים בארץ לא להם, מ"מ היו להם ימי חיים רבים בלתי צרות, אבל שני חיי לא השיגו לשני חיי אבותי שהיו להם בימי מגוריהם (רע"ם). ומ"מ מלת רעים קשה כיון דמימים של שמחה הוא מדבר, ויתכן כי מלת רעים כאן אינו הפך הטובה כ"א הפזור והפירוד הפך ההתאחדות והתדבקות, כמו ורעו דליותיו (ירמיהו י"א:ט"ז) שיתפרדו ויתחלקו חלקיו ע"י שבירה (צערברעכען) כל רועיך תרעה רוח (שם כ"ב) תרגומו יתבדרון לכל רוח (צערשטרייען) תרועם בשבט ברזל ככלי יוצר תנפצם, ר"ל שיתפרדו זה מזה ולא יהיה להם אחדות לעמוד נגדך להלחם, רעה התרעעה הארץ פור התפוררה (ישעיהו כ"ד:י"ט) התפרדות והתחלקות בין אנשים להיות נבדלים זה מזה כפירורין, ומזה עושה שלום ובורא רע (ישעיהו מ"ה:ז') מלת רע כאן ענין פירוד החלקים פיזור האחדות שאין זה מסכים עם זה, והוא הפך הלשון, שענינו אחדות והסכמה שבין החלקים, וטעם רע (אונאייניגקייט) ואין רע זה הפך הטוב שהשלום קדם אליו, וטעם מעט ורעים ימי שמחה שלי היו מעטים בכמותם, וגם אותו המעט היה מפוזר ומפורד, ולא היה מעולם שמחה הנמשכת כמות זמן מה לומר שנה זו או חודש

זה היה לי לשמחה, כי ימי שמחה המעוטים היו מפוזרים ומרוחקים זה מזה, ויום אחד של שמחה נתבטל ברוב ימי תוגה שקדמו לו וברוב אנחות שבאו אחריו, ותרגום מעט ורעים (וועניג אונד אונטערברָאכען) - והנה לכל המפרשים לשון שני מגורי טעמו גירות טלטול וצער, ולא ידעתי לכוין כל זה בלשון מגורי, כי כל הצרות שהיו לו ליעקב מעשו ולבן דינה ויוסף אינם מצד הגירות, גם דרכו של צדיק להיות שמח ביסורין לא להזכירם תמיד, שנראה כמתלונן, ועוד מה ראה הכתוב להודיענו בספור זה, והם דברים של מה בכך ואין יוצא מהם תועלת למודי, לכן יתכן שיש בדברים אלה למוד יקר רב התועלת. וזה, יש לכל בן דעת המשתדל אחר שלמות הנפשי, שני דרכים לעבוד בהם את הש"י, אם בדרך הכובש, אם בדרך הישר, דרך הכובש הוא, שתאוות נפשו הטבעית הבהמית במקומה עומדת, והיא תעשה את שלה להתעורר בו בכל יום, אמנם מצד נפשו המשכלת הרוחנית, כובש אותם ומכניעם לעבודת הש"י, ואף שאינו רוצה בבחירת רצון התאוה הגשמית ויודע שהוא עברה ועון, מ"מ הלב מטבעו יחמוד שלא מרצונו והוא נגד בחירתו, הנה העובד את השם בדרך זה הוא במלחמה תמידית בנפשו, כי התאוות הבהמיות יחרחרו תמיד ריב ומדון בנפשו עם התאוה הנפשית הרוחנית, וחיי איש העובד את השם בדרך זה קראו יעקב כאן שני מגורי, כלומר שנים שישנם בחרחור ריב ומדון בנפש (קאמפפיאהרע) מגורי מלשון איש חמה וגרה מדון, והתגר בו מלחמה, מתגרת ידך אני כליתי, ומורגל ברבותינו לשון תגרא על הריב והמדון (האי תגרא דמי' לבדקא דמיא) ומזה (איכה ב׳:כ"ב) תקרא כיום מועד מגורי מסביב, כלומר מחרחרי ריב ומדון להלחם בי. ומצאתי במכדרשב"י (וארא כ"ו א') וגם הקמותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ מגוריהם מאי מגוריהם, כד"א גורו לכם מפני חרב, בגין דאיהו אתר דאשדי מגור' בעלמא וכו' אשר גרו בה, מיומא דאתקריבו לגבי קב"ה דחילו בה דחילו ודחילא עלאה בה למיטר פקודוי. - ועבודת השם בדרך הישר, היא כשהיא תמימה באין ריב ומדון בנפש פנימה, אם הלב מלא באהבת השם ולא נשאר בלב מקום פנוי לשכון שם תאוה בהמית, כענין ולבי חלל בקרבי. שהתאוה הבהמית היא כמת וכחלל, ואינה מתנגדת אל התאוות הנפשיות הרוחניות (וכבר הוסכם מגדולי המחברים שהעובד בדרך הישר הוא מעולה מן העובד בדרך הכובש, דלא כדעת הרמב"ם בששי לשמונה פרקיו שמחלק בין החוקים למפורסמות) והזוכה למדרגה זו נקרא חי באמת, כי כל כחות נפשו משתדלים להשגת החיים הנצחיים. וגם כח אחד מכל כחות הנפשיות לא נעדר מלהשתלם באמצעיים המביאים אל הנצחיות, והנה אין ספק כי יעקב בחיר האבות היה עובד כל ימיו בדרך הישר וכל יום היה חי חיי השלמות האמתי, ככתוב ויהי ימי יעקב שני חייו, כי כולם

היו שנים של חיים, אמנם בדברו אל פרעה היה מקטין עצמו כדרך הצדיקים, לכן אמר ימי שני מגורי, כאילו רוב שנותיו לא היה עובד רק בדרך הכובש, שהוא בריב ומדון בנפש פנימה, והיה צריך ללחום נגד יצרי תאות הלב ולנצחם, אמנם שנים של חיים, שהוא בדרך הישר בלתי מלחמת היצר, היה בעיניו מעטים, וגם אותו המעט הי' בלתי הצטרפות, ורק בזמנים נפרדים זכה לימים הראויים להקרא חיים באמת, ע"ז אמר מעט ורעים, ונגד מה שהקטין מעשי עצמו הגדיל מעשי אבותיו, לאמר שרוב שנותיהם היו שנים של חיים, בימי מגוריהם, ר"ל בימים שמצד טבע אנושית להיות בהם בריב ומדון פנימי מצד נפש הבהמית, היה להם שנים של חיים, כולם היו שוים להשגת שלמות הנפשי האמתי ללכת באור החיים, לכן נאמר באבותיו בימי מגוריהם, ימים ולא שנים, להמעיט זמן מלחמתם הפנימי, כי רובי דרובם היה שלום הפנימי בנפשם. והתכוין יעקב בתשובתו זאת אל פרעה לעורר את דעתו, שאין מה שנקרא בפי ההמון בשם חיים הוא החיים באמת, כי הרודפים אחר בולמס התאוות הזמניות, חייהם אינם חיים אבל הוא מיתתם, כי הרשעים בחייהם קרואים מתים, כי אמנם אינו ראוי לקרוא בשם חיים, רק להמשעבד כל תאוות נפשו לשמים לעבוד בם עבודת השם:

פסוק יב

לחם לפי הטף. לפי הצריך לכל בני ביתם (רש"י) פירש הטף לכל בני ביתם, מפני שהטף מורה על הקטנים בלבד, וכל בני ביתם מורה על כל הנמצאים בביתם וזהו הרמוז במלות ואת כל בית אחיו, והכתוב שאמר לפי הטף במקום כל בני ביתם הוא מפני שדרך הטף לפרר הלחם שלא לצורך, אומר שאף לפי צורך הטף שדרכו לפרר ולהשליך שהוא יותר מכדי צרכו כלכל כש"כ לפי הצריך להם (הרא"ם) לפי"ז אין צורך לפרש מלת הטף על הקטנים כ"א לשון רבוי ותוספת כמורגל בארמי וברבותינו, ליקנסי' טפי חד (בכורות ג') דמרגיל טפי (תמורה כ"ד) וכן בהרבה מקומות, וטעם לחם לפי שיעור המרובה (אים איבערפלוסס) אמנם יותר יתכן לפרש מלת הטף מלשון טפופה שבארמי ורבותינו (כביומא מ"ח) מדה טפופה, לשון קו המדה ביושר לא גדוש ולא מחוק, וכן אלף טפף גינאות (ב"ב ע"ה ב') ר"ל אלף גנות טפופות, שבנויות בנין שוה בלא תוספת ובלא גרעון, וכן בלשון הכתוב הלוך וטפף תלכנה (ישעיהו ג':ט"ז) ע"ש בתוס' ובערוך טפף. וכן לחם לפי הטף טעמו לפי שיעור הראוי בלא תוספת ובלא גרעון (צור געניגע) ולא נתן להם רק כדי ספוקם לא למותרות, לפי שהיתה שנת רעבון כבתענית י"א א' כל המרעיב עצמו בשני רעבון וכו' בזמן שהצבור בצער אל יאמר אלך לביתי ואוכל ואשתה ושלום עליך נפשי:

פסוק יג

ולחם אין. חוזר לענין הראשון לתחלת שני רעב (רש"י), דאי לאו חזרה לענין הראשון אלא ספור דברים זא"ז, דגם אחר שבא יעקב למצרים היה רעב, הל"ל ולא היה לחם בארץ, ומדכתיב "ולחם אין" נודענו שאין זה ספור דברים זא"ז, אלא חוזר על הראשונות, לפי שהפסיק בספור אחי יוסף וביאת יעקב, ומלישנא דקרא גלוי לדעת רבותינו בזה דמשבא יעקב למצרים פסק הרעב, מדאמר ולחם אין, להורות שאינו אלא חזרה לספור ראשון, וכן מדאמר ויבואו אליו בשנה השנית ולא אמר בשנה האחרת, משמעותו שלא היה רק שתי שנים בלבד (רד"פ), דומה למ"ש רש"י בפ' ויוסף הורד מצרימה, ועל וה' פקד את שרה, ועל והאדם ידע כמש"ש:

פסוק יז

וינהלם. שלשה לשונות משמשים לשון הנהגה, נהג, נחה, נהל, נהג הונח על פעל ההנהגה כלומר הטלטול התנועה שנותן המנהיג למתנהג והולכתו אותו, עפ"י דרכיו ורצונו של המנהיג (דאס פיהרען) ולשון נחה ונהל על תקון ההנהגה כלומר ההערכה הסדרית ואופן המועיל בה כדי להצמיח למתנהג איזו תועלת וטובה ע"י ההנהגה (דיא פפלעגע), וההבדל שבין נחה לנהל לרש"פ נחה ישמש על ההנהגה שעל ידו המתנהג נצול מן ההפסד שלא יקדמנו שטן ופגע רע ומכל נזק אף שהי' במקום הסכנה, ונהל ישמש על ההנהגה שעל ידה יצמיח תוספת טובה למתנהל כמו על מי מנוחות ינהלני, תנחיני ותנהלני, וענינם תת רחבה וקורת רוח למתנהג מה שלא היו בזולת ההנהגה (בעקוועמליכקייט) ומזה הענין כאן וינהלם בלחם. ואונקלס שתרגם וזנינון אינו לפי המלה רק לפי המכוון:

פסוק יח

כי אם תם. רש"י פי' אם כמו אשר, ורע"ס פי' אם כמו אמת. ושמעתי לפרש כי אם לשון תנאי כברוב מקומות, כי אף שנתנו כספם ובהמתם ליוסף כדי לתת להם לחם עבורם, מ"מ לא ידעו קצב דמי מחיר הלחם שנתן להם עד הנה, ואולי אחר חשבון הראוי יעלה סכום הכסף והבהמה יותר משיווי הלחם שקבלו, לכן אמרו בלשון תנאי, אם כבר תם הכסף והבהמה עד שאין לנו לייחל עוד לחם עבורם:

פסוק יט

למה נמות. לשון מיתה נופל גם ע"ד שאין בו רוח חיים. כמו בעפר ימות גזעו, כי בטול כחי הצמיחה מן הצומח זהו מיתתו. וזהו גם אנחנו גם אדמתנו:

פסוק כב

אדמת הכהנים. לא ביארו המפרשים מה התועלת בהודעה זו, ולא עוד אלא שהחזירו הכתוב עוד הפעם בסוף הענין, ונ"ל שהתכוין בזה תועלת גדולה לבית אביו, כי בהעברת העם לערים עד שלא נשאר אחד בחזקת ארצו, הוציא גם תושבי ארץ גשן לארץ אחרת והושיב שם כל בית אביו, ועדיין היו בית אביו דומים לשאר תושבי המדינה לתת החמישית לפרעה, לכן המציא תחבולה זו שיאכלו הכהנים את חוקם הניתן להם ואדמתם לא תהיה מכורה לפרעה ואין עליהם עול נתינת החמישית, ובזה גם אחיו יהיו חפשים ממס החומש, כי להיותם רועי צאן החשוב מאד בעיני מצרים, להיותם מגדלים הבהמות שהם אלהות שלהם, כמבואר במה שקדם, הם דומים בזה לכהניהם משרתי אלהותם, וכמו שאלו פטורים מתשלומי החומש ככה אלה המקיימים אותם, לכן אמר (פכ"ז) ויאחזו בה, שהיתה ארץ גשן להם לאחוזה, שאין מוטל עליה שום מס, הפך שאר תושבי הארץ שלא היתה להם אחוזה, לכן התחייבו למס החומש. ויב"ע אמר בתרגומו ארעא דכומרניא לא זבן מן בגלל דחמון ליה זכותא בזמן דבעא רבוניה למקטלי' ושיזבוהי מן דין קטול:

פסוק לא

על ראש המטה. להמפרשים אין להשתחויה זאת התיחסות עם ענין הפרשה (ע' רא"ם), ונ"ל כמו ששמות מטה ומשכב הונח על הערש שהאדם נטוי עליה לשכב ולישן, כמו מטה כסא ושלחן (מלכים ב ד':י') ירננו על משכבותם (תהילים קמ"ט:ה') תרגמו על דמכיהון (שלאפשטעללע), ככה הונח, שניהם על מקום מנוחת המת בקברו. כמו ינוחו על משכבותם (ישעיהו נ"ז:ב') וילך דוד אחר המטה (לייכענבארע), ומזה בדברי רז"ל נושאי המטה, המספר אחר מטתן של ת"ח (ברכות ר"פ מי שמתו) כי הצדיקים גם אחר מיתתם קרואים חיים ושכיבתם בקבריהם אינה כ"א כחי השוכב ישן על מטתו ע"ד ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו (עי"ש מהרש"א), מזה הענין אמר כאן שהשתחוה על "ראש המטה" אחרי שהבטיחו יוסף וקבל עליו בשבועה להשכיבו במערה עם אבותיו, הנה על גודל חשיבות משכבו זה נתן תודה בהשתחויתו, מלת "ראש" יורה ענין יקר וחשוב, כמו בשמים ראש, ומלת "על" ענין סבה כמו על בית ישראל ועל עם ה', וטעם וישתחו על ראש המטה שהשתחוה לתת תודה על מעלת שכיבתו (דער ווירדיגען לאנגערשטעללע וועגען). וקרוב לזה אמר במכדרשב"י (דף רכ"ו ב') אר"א וישתחו ישראל על ראש המטה וגו' כיון דידע יעקב דהא בדרגא עילאה אשתלם ודרגא דילי' הוא לעילא עם אבהתא וכו' עיין שם:

פרק מח

פסוק ה

כראובן ושמעון. כאלו הם בני ממש ולא ירשו ממך כלום, כי אם היה נותן הבכורה ליוסף ומנשה ואפרים ירשוהו, היו למנשה חלק כבכור בארץ ג"כ, לכן אמר שיהיו כבניו ממש ואז לא תהיה בכורה למנשה על אפרים. אבל מולדתך ר"ל בני מנשה יהיו על שם אחיהם שיולדו למנשה ואפרים אח"כ ויחלקו בנכסיך (רא"ש):

פסוק ז

ואני בבאי מפדן. ערש"י, ורא"ש טען עליו שאין כאן מקום לענין זה ויותר היה לו לומר דברים אלה בעת שואלו ממנו הקבורה בארץ כנען, לכן פי' שהדברים נוגעים בענין הנחלה, שממנה סיים דבריו, אמר לו כשמתה רחל לא הולכתיה לקברה במקום אחר לפי שמתה בין חלק בנימין ובין חלק אפרים, לכן קברתיה שם שתנוח על משכבה בחלק העתיד ליפול ביד בניה, ואמר היא בית לחם, להודיע אעפ"י שנקראת עתה בית לחם עתידה להקראות אפרת ע"ש אפרים, וסתם בית לחם היא בחלק אפרים, ומה שהוא בחלק יהודה נקראת בית לחם יהודה:

פסוק יב

וישתחו לאפיו. ת"א ויב"ע על אפוהי, וכ"ת וישתחו אפים (וירא י"ט) על אפוהי, וא"כ אין לאפיו חוזר על יעקב כ"א על יוסף שהשתטח על פניו ארצה, וסמוכים לזה וישתחו למלך לאפיו ארצה (ש"ב) שמכוונו ע"כ לאפי המשתחוה לא לאפי שהשתחוה אליו, ולפ"ז למ"ד לאפיו כמלת את או כאות בית, וכמ"ש בסוף ויגש בלהורות לפניו גשנה:

פסוק יג

ויגש אליו. ובמקום אחר אמר ויגש לו ויאכל (לעיל כ"ז), וההבדל בזה לרש"פ הגשה עם מלת לו אז ההגשה היא בעצמה התכלית, דהיינו שיהיה המאכל קרוב וסמוך לו, והגשה עם מלת אל אז ההגשה אינו רק הכשר התכלית, והתכלית עצמו יבא אח"כ דהיינו שיתברכו עמנו, וזהו ההבדל בכל הפעולות הנופלות ביחוס גבול שאליו כגון, הליכה ביאה יציאה עלי' ירידה פני' נטיה השקפה שמיעה וכיוצא בהם, אם יבואו בלמ"ד יהיה הפעל בעצמו התכלית המבוקש ואותן עם מלת אל יהיה הפעל רק הצעה והכנה אל התכלית שיבא אח"ז:

פסוק יד

שכל את ידיו. במשמוש ידיו בלא ראות השכיל והבין שמנשה הוא הבכור (רע"ס) ובחנם נדחקו המפרשים:

פסוק טו

ויברך את יוסף. לרשב"ם כוונתו ויברך את בניו, כי ברכת הבנים היא ברכת האב, וכפי' הרמב"ן, וכ"א במכדרשב"י (בבלק קפ"ז). ול"נ כי ע"כ צריכים אנו לומר כי ברכת יעקב את הנערים היתה אחר השתדל יוסף עמו לשום ימינו על ראש מנשה הבכור, כי מה יתן ומה יוסיף בהסירו את ימינו מעל ראש אפרים אחר הברכה אם כבר נעשה כן בשעת הברכה שהיא הזמן העיקרי אל היראת הגדולה לאחד על האחר, אלא ודאי שהשתדלות יוסף עם יעקב בשימת ימין על ראש הבכור היתה קודם הברכה, וכפי' הרשב"ם וירא יוסף כי ישית אביו וגו' ר"ל קודם שברכן ראה יוסף ששכל יעקב את ידיו אמר לא כן אבי, ופירוש ישית לשון עתיד ר"ל שבהורמת ידיו ובהושטתו אותם הכיר יוסף שרצונו להשית יד ימינו על ראש אפרים, לכן תמך את ידיו להסיר אותה מעל ראש הצעיר ולשומה על ראש הבכור ודבר דבריו אל יעקב, ויעקב השיב לו ידעתי בני ידעתי והיה כל זה לפני הברכה, א"כ שלשת הפסוקים וירא יוסף וגי' ויאמר יוסף וגו' וימאן אביו יגו' כל זה היה לפני הברכה, ואח"כ ברך את הנערים בברכה המתחלת האלהים אשר התהלכו וגו', עז"א כאן ויברך את יוסף, ואין מלת את כאן סימן הפעול שיוסף הוא המבורך אבל ענינו כמלות עם על הצטרפות, כי כמו שהוראת מלת את על הצטרפות הגשמי, את יעקב איש וביתו באו שהצטרפו יחד בביאתם, ככה יורה על הצטרפות הרוחני כמו את האלהים התהלך נח, שבכל תהלוכותיו צירף מחשבתו להיותן כפי הרצון האלהים ולא עשה מאומה הפך רצונו (מיט גאָטט, נאך דעסטען ווילען), ככה מלת את יוסף הוא הצטרפות רוחני מחשבי, שבירך יעקב את הנערים בהצטרפות יוסף רצה לומר בהסכמת דעת ורצון יוסף, כי בטל יוסף דעתו מפני דעת אביו והתרצה בנפש חפצה לרצון אביו לשום את הימין על ראש הצעיר, ותרגום את יוסף (מיט איינווילליגונג יוסף'ס) ולא היתה הברכה שלא לרצון יוסף אבל הסכימה דעתו לזה:

האלהים אשר התהלכו. כל המאמר הזה הוא נושא בלתי נשוא, כי לא נאמר כאן לא מעשה ולא תפלה, ואם הוא שב על הפסוק שלאחריו, הנה בפסוק שלאחריו נזכר נושאו בפ"ע המלאך הגואל וגו' שאיננו רק שליח ה', לכן אמר הרש"ד שהוא מקרא קצר, ושיעורו בתשלומו האלהים אשר התהלכו וגו' ישלח את המלאך הגואל אותי מכל רע שיברך את הנערים, והוא כענין שאמר אברהם לעבדו זקן ביתו, ה' אלהי השמים אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי ואשר נשבע לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת הוא ישלח מלאכו לפניך וגו', וכפי' הרע"ס, ע"ש. אמנם א"צ לתוספת מלין אלה על לשון המקרא, כי קשר המקראות אלו הוא כפשוטו הנהוג בכל המקומות, שהמתפלל מסדר

תחלה שבחו של מקום ואח"כ המבוקש ממנו, כמו (וישלח) אלהי אבי אברהם האומר אלי וגו' הצילני נא, כמו כן פה תחלה סדר יעקב שבחו של מקום בקראו אליו. אתה האלהים אשר התהלכו וגו' אתה האלהים הרועה אותי, ואח"כ סדר תפילתו והוא המלאך הגואל יברך את הנערים, וכן הבינו יב"ע לכן השכיל ואמר בתרגומו יהא רעוא קדמך דמלאכא דזמנתא לי למפרק יתי. אמנם כבר תמה הרי"א מה ענין המלאך הנזכר כאן ? האם היתה הנהגת יעקב ע"י מלאך? ומה שאמר ביישובו דחוק מאד, ועוד יש כאן תמי' רבתא האיך אמר יעקב המלאך הגואל אותי, למה לא הזכיר הסבה ראשונה ית' שהוא הגואל האמתי, וממנו תבא הברכה אל הנערים לא מן האמצעי, וכמו שהתחיל האלהים אשר התהלכו. וראיתי דבר חדש במכדרשב"י (בלק קפ"ז) כי שם מלאך הוא שמא דקב"ה, וכ"א בתקונים (ע"ז) ובגין דשכינתא איהי כלילא מעילאין ותתאין אתקריאת מלאך הה"ד המלאך הגואל אותי מכל רע, ויסע מלאך אלהים, ומלאך פניו הושיעם, יעו"ש. וכן במכדרשב"י (בראשית ס"א) וירא דוד את מלאך ד' וחרבו שלופה, קב"ה הוה, כתיב הכא מלאך ה' וכתיב התם המלאך הגואל אותי וכתיב ויסע מלאך האלהים, ושם (קי"ג) עומד לפני מלאך ה' דא אתר צרורא דנשמתין דצדיקין וגו', (ושם ע"ב) ובג"כ א"ל יגער ה' בך השטן ולא אמר הנני גוער בך, (ובד' קס"ו) מלאך ה' סביב ליראיו מלאך ה' דא שכינתא ע"ש. ובפרשת ויחי (ד' ר"ל) המלאך הגואל דא שכינתא, ובהקדמת תקונים (ד' ב') מלאך סליק כחושבן תרין שמהן כחדא יאהדונהי. ואף שבהשקפה ראשונה נראה זר מאד לתאר אותו ית' בשם מלאך, מ"מ בשום עין הבחינה על עיקר הוראת שם מלאך אין כאן זרות כ"כ, כי שם התאר מלאך הוא מגזרת מלאכה, ע"מ קשת סלח ציד, מי שנמסר לו לעשות מלאכת שולחו והיא עומד תחתיו ובמקומו נקרא מלאך מלשון מלאכה שעוסק במלאכת זולתו (געשאֶפטספיהרער), והנחתו הראשונה על המלאכים העליונים והשכלים הנבדלים העוסקים במלאכת הבורא ית' בעולמות שברא, ובשתוף השם נקראו ג"כ הכחות היסודות הטבעיות הממונים על מלאכת הטבע מלאכים, כמו עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט, ונעתק מזה הענין לקרוא ג"כ בשם מלאך כל שליח המשולח בשליחות נכבדת לעסוק במלאכת המשלח שהיה הוא בעצמו עושה, ואין בה פחיתות וגריעות כבוד למשולח כאילו היה עבד ומשרת, זה מין השליח יקרא ג"כ מלאך (געזאנדטער, אבגעאָרדנעטער), ולכן לא תמצאנו במקרא כ"א במלכים ושרים אשר שולחים צירים נכבדים לפעול ענין יקר ונכבד אצל המלכי' והשרים, כמלאכי בלק אל בלעם ומלאכי יפתח וכדומה, והנה בריאת שמים וארץ עם כל צבאם קראם הכתוב מלאכת ה', כמ"ש כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות, והוא ית' פועל

תמיד יום יום במלאכת הבריאה להוציא כל הדברים מן הכח אל הפועל, הנה מבחינה זו שפיר נוכל לתאר אותו ית' בשם מלאך מלשון מלאכה שפועל ועוסק תמיד כביכול במלאכת הבריאה (אללשאֶפפער, אללווירקער) דומה לשם אלהים שהוא תואר אליו ית' ונקראו גם המלאכים כן, וכל שופט ומנהיג, ככה שם מלאך, ונקרא הוא ית' בשם אומן כבסוכה מ"ט מעשה ידי אמן, מעשי ידי אומנתו של הקב"ה. לפי"ז כשאמר יעקב המלאך הגואל אותי אין כוונתו על מלאך אמצעי שליח השגחה, רק על הסבה הראשונה ית' והוא הוא הגואל אותי מכל רע וממנו יושפעו הברכות, ובזה אין לשון המקרא חסר:

פסוק טז

ויקרא בהם שמי. לפי שכל האבות ובניהם ובני בניהם נקראו בשם עברים לפי תולדותם בעבר הנהר ונתיירא יוסף פן לא יקראו בניו בשם זה רק בשם מצרים אחר שנולדו שם לכן ברכם שיקראו בשם עברים כשאר השבטים (רי"א אשכנזי). ולדעת הסוברים כי אסנת אשת יוסף היא בת דינה שילדה משכם בן חמור החוי (עמ"ש ויגש מ"ו כ' אשר ילדה לו אסנת) אשר לפי שרש גזעם ישנו פגם גדול במנשה ואפרים עד שהיה אפשר לפקפק ביחוסם אם יחשוב אותם תוך שבטי ישראל, לכן ברכם יעקב ויקרא בהם שמי ושם אבותי, שלא יהיו נופלים מלהחשב בכלל שבטי ישרון, אבל יחשבו כאחד מבני יעקב וכן לאומרים שבני יעקב אחיותיהם נשאו אתי שפיר שבירך יעקב את אפרים ומנשה בברכה זו גם אם אסנת אמם בת פוטיפרע ממש היתה:

וידגו לרב. בלשון זה יש חזוק יותר מלשון ירבו כדגים, וכן התעיבו עול קשה יותר מלשון עושה עול נתעב, העמיקו סרה יותר מלשון מעשה סרה עמוקה וכן הרבה (רל"ש):

וידגו לרב. בכל הפקודים לא תמצאם יותר משאר השבטים, כאשר נפקדו במדבר ובערבות מואב, כי ברכת יעקב לרבוים לא היתה רק על זמן כניסתם לארץ, כאשר חתם בדבריו בקרב הארץ, ובאמת בהכנסם לארץ בשבע שנים שכבשו אז חלה עליהם ברכת יעקב, כי נתרבו כדגי הים שאין מספר לתולדותם, לכן אמר (יהושע י"ז י"ד) עד אשר עד כה ברכני ה', כלומר עד אשר נכבשה הארץ, ולכן השיבם יהושע לך היערה ובראת לך, וע"ז שפיר אמרו רבותינו (ב"ב קי"ח א') משום טפלא או משום עין הרע, כי בזמן לא כביר נתרבה עד כי חדל לספור. ופירוש רשב"ם שם במשום טפלא דחוק (הגר"א):

פסוק יז

להסיר אתה. כל הפעלים המורים על התנועה הוראתם דבר והפוכו, ר"ל התנועה ממנו והתנועה אליו כפי המלות שיחוברו אליו, כמו וישע ה' אל הבל התנועה אליו, השע ממני תנועת ההסתלקות, וכן פעל נגש, וכן פעל סור כאן, ויש א"כ למלת הסיר הוראה תאומית

התנועה מאפרים והתנועה אל מנשה, ומלת להסיר ישרת א"כ לשנים כפי ההוראה התאומית, ורש"ד בביאורו הוסיף מלת להשים על לשון המקרא והוא ללא צורך:

פסוק יט

וזרעו יהיה מלא הגוים. תיב"ע סגיאין בעממיא, וכפי' ראב"ע גוים רבים יצאו ממנו. ולרש"י מוסב על יהושע שיצא מאפרים שינחיל את הארץ, וכל העולם יתמלא בצאת שמעו ושמו כשיעמיד חמה בגבעון וירח בעמק אילון. ולפי"ז יש לפרש מלא מן בלא יומו תמלא (איוב ט"ו) התמלא בסוכת עורו (שם מ') שפירושו לשון כריתה, וטעם מלא הגוים, מכלה ומכרית הגוים יושבי ארץ כנען והם ל"א מלכים שכבש יהושע, ולכוונה זו ת"א שליט בעממיא:

פסוק כב

בחרבי ובקשתי. כשהרגו שמעון ולוי את אנשי שכם נתכנסו כל סביבותיהם להזדווג להם וחגר יעקב כלי מלחמה כנגדן (רש"י), והוא מב"ר שאמר שם ואני נתתי לך שכם אחד זו שכם ודאי, אשר לקחתי מיד האמורי זו חמור אבי שכם וכי אמורי הם ? אלא הוי בכלל אמורי, יעו"ש. ובמדרש ויסעו בפ' ויהי חתת אלהים וגו' ולא רדפו אחרי בני יעקב איתא וז"ל, רבותינו אמרו אעפ"י שלא רדפו אחריהם בפעם ההיא אבל לאחר שבע שנים רדפו ונתכנסו כל מלכי האמורי על בני יעקב ובקשו להרגם בבקעת שכם, לפי שלאחר מכן חזר יעקב ובניו לשכם ויבואו שם, אמרו לא די להם שהרגו כל אנשי שכם אלא שיורשים את ארצם, נתקבצו כולם ובאו עליהם להרגם וכו', ולפני חצר העיר היה להם מלחמה כבדה וכו' וירה יעקב חצים והרג למלך חצר ולמלך סרתה ולמלך ארם ולמלך מנהגי והרג מן ימינו אל שמאלו וכו', ונתקבצו כל האמוריים ובאו אצלם בלי כלי מלחמה והיו משתחוים להם ובקשו מהם שיעשו שלום, ואז עשה יעקב עמהם שלום ושלמו לבני יעקב כל הצאן ששבו שנים באחד ונתנו להם מס, והחזירו להם כל השבי וכו', ומשם והלאה עמדו בשלום עם האמוריים עכ"ל. מבואר כי יעקב כבש את שכם מן אמוריים במלחמה וביד חזקה, ובזה נתיישב המקרא על מכונו לדעת רבותינו. ולדעתם מלת שכם כאן יתבאר בהוראה תאומית וכפולה, שם העיר שכם, והוראת החלק כמו אחלקה שכם, וטעמו נתתי לך עיר שכם חלק אחד יותר על אחיך, וכתיב"ע יהבית לך קרתא דשכם חולק חד למתנא יתיר על אחך די נסיבית מידיהון דאמוראי בעידן די עלתון לגווה וקמית וסייעית יתכון בסייפי ובקשתי. ולפי"ז און כאן התנגדיות מצד הנגינה כמו שחשב הרש"ד בביאורו, וברח מפירוש זה שהוא דחוק בעיניו ובחר בפירוש שאר המפרשים שהוא יותר דחוק, דלדבריהם לקחתי הוא עבר במקום עתיד, ועוד היה ראוי

לכתוב מן הארץ אשר אקח מיד האמורי, דבזולת זה המובן שאותו חלק הנוסף לבד הוא שלקח מיד האמורי:

פרק מט

פסוק א

האספו וגו', **הקבצו**. פעל אסף הונח לרש"פ בדרך כלל על אסיפת דברים מפוזרים למקום אחד בבת אחת, דהיינו שהדברים המפוזרים כבר מצויים לפנינו אך שתופסים מקומות הרבה, ואינם חסרים רק שיתקרבו יחד במקום אחד עד שיהיו נראים כגוף אחד, ופעל קבץ הונח על אסיפת דברים הנפזרים, אחת לאחת שאינם נאספים בבת אחת כענין אסיפה רק נאספים על יד יד במשך הזמן היום קצת ולמחר קצת, כמו ויקבצו את כל אוכל השנים, שלא היה האוכל של ז' שנים מצוי בבת אחת ובמקום אחד עד שיוכל לומר עליו לשון אסיפה, אלא לשון קבוץ, שיהיו מקבצים התבואה אחת לאחת אל האוצרות, וכן את כל שללה תקבץ אל תוך רחובה, על השלל הנמצא בעיר עצמה היה נופל ג"כ לשון אסיפה כמ"ש ואוסף שללכם כאוסף החסיל (ישעיהו ל"ג:ד'), אלא לפי שגם נכסי הרשעים שחוצה לה היו נשרפים עם שלל העיר והם היו מפוזרים אילך ואילך לכן אמר בלשון קבוץ, וכן כאן מתחלה אמר להם יעקב האספו ואגידה, שיתאספו יחד במקום אחד בבת אחת כדי לשמוע יחד חדושי אחרית ימים, ואח"כ אמר בדרך פרט שיתקבצו אחד אחד אליו שישמע כל אחד בפ"ע את תוכחתו וברכתו לכן אמר הקבצו:

פסוק ד

פחז כמים. הוא מוסב על השאת והעז, ר"ל השאת והעז נתרוקן ממך ולא נותר מהם לך כלום, ואמר כמים לפי שהם ממהרים ללכת ממקום שנשפכו ולא נותר מהם כלום, כי השמן שנשפך נשאר ממנו מעט דבוק במקומו ויין שנשפך נשאר ריחו (הגר"א), והוא יותר נכון מפירוש המפרשים שצריכים לתוספות מילין על לשון המקרא:

כי עלית וגו', **אז חללת**. לרבותינו בחטא ראובן שאינו רק בלבול יצועי אביו, אשר לדעתי הוא במה שקראה בשם פילגש, כמ"ש למעלה ע"פ וילך ראובן וישכב, יעו"ש, יראה שאין מלת חללת כאן כענין אל תחלל את בתך להזנותה, שנתחללה בביאת איסור על יעקב כמו שיחשבו המפרשים בזה, אבל חללת הוא כענין חלל ממלכה ושריה, חללת לארץ נזרו, שענינם הורדת דבר מיקרו וחשיבותו (הראבזעטצען, הראבווירדיגען), וכן מלת עלית אינו העליה לשכיבה רק ענינו הסתלקות והרחקה (זיך ערהעבען, ענטפערנען), כמו נעלה מעל הכרוב (יחזקאל ט':ג'), ואין זה יוצא מעיקר לשון העלאה, כי ענינו שמעלה מחשבתו למעלה מן הדבר ואינו חושש לדייק בו (דאריבער וועג) כמו שיתבאר

זה בלשון מעילה (ויקרא ה' ט"ו), וכענין כי התעללת בי (במדבר כ"ב:כ"ט) שהוא לשון שחוק ובזיון; ויהיה טעם המקרא לא שמת על לבך לחוש על כבוד מעלתה שהיא באמת אשתי, ובלשונך הרע הורדת חשיבות מעלתה לקרותה בשם פילגש:

פסוק ה

שמעון ולוי אחים. אמרו בב"ר שמעון ולוי אחים וכלם אינם אחים, אלא אחים בעצה אחת במעשה שכם ובמכירת יוסף, וזה שאמר אח"ז כי באפם הרגו איש אלו אנשי שכם וברצונם עקרו שור זה יוסף שנקרא שור. רצו לעקור את יוסף לא שעקרוהו, שהרי יוסף מלך היה, אלא מפני שמחשבתם באותו הפעל היה לעוקרו מן העולם נקראו עוקרין, עקרו לשון את סוסיהם תעקר. (רש"י ורא"ם) ומבואר (ע"א י"ג) דעקירה היא נשירת פרסות הבהמה, שאינה נטרפת ולא תמות מזה רק צער בעלי חיים יש בו, והיא תוכל לחיות אם יש לה מרעה למאכלה. הנה מדייחס לשכם פעל הריגה, וליוסף רק לשון עקירה, יש סמך גדול לדברינו במאמר ויתנכלו אותו להמיתו, שטעמו שהמציאו תחבולת מרמה לעשות עם יוסף דבר שידומה לעיניו שרוצים להמיתו, ועל כוונה זו אמרו לכו ונהרגהו אבל במחשבתם לא היתה כוונתם רק להפילו הבורה וכמו שעשו לבסוף, ואף לא מעצת ראובן לא היו עושים פעל ההריגה, כמבואר שם מלשון המקרא, והפלתם אותו הבורה דומה ממש לנשירת פרסות הבהמה, הגורם לה צער ומונע ממנה ההליכה כרצונה לבד ואין מיתה נמשכת מזה במוחלט, וממה שאמר ליהודה מטרף בני עלית ידענו שידע ג"כ מאמר יהודה מה בצע כי נהרוג כמש"ש רש"י, מבואר שנודע ליעקב כל פרטי המעשים שעשו האחים עמו אז, ואם היתה אמתת כוונתם בלכו ונהרגהו להרגו באמת ורק מעצת ראובן נמנעו מלגמור פועל ההריגה, למה אמר לשון עקרו המקטין פעולתם המגונה, ויותר היה לו לומר המיתו שור, להגדיל פשעם - והתבונן עוד. דלפי המבואר שדבורם לכו ונהרגהו לא היתה רק מן השפה ולחוץ, כדי להפחידו ולאיימו, ובמחשבתם לא רצו רק להפילו הבורה. לכן אמר כאן וברצונם, כי רצון לבם לא היה מוסכם עם מוצא פיהם, הוציאו בשפתם לשון הריגה וברצונם לא היה רק לעקרו כלומר להפילו הבורה - ודע דמה שכתב רש"י כאן, מי הם וכו' ישששכר וזבולון לא היו מדברים בפני אחיהם הגדולים מהם, מקור דבריו הם מתנחומא. והמפרשים מתקשים היאך דברו שמעון ולוי בפני אחיהם הגדול, ואמר המהרש"ל שלא היה ראובן באותו פעם שם שהלך לשמש את אביו. ובספר משכיל לדוד תמה עליו שהרי בהדיא כתיב וישמע ראובן ויאמר אליהם ראובן אל תשפכו דם, ואמר שהשליכוהו לבור אז הוא שהלך ראובן לשמש את אביו, ע"כ. ותמיהתו אינה כלום, כי לא ראה רק דברי רש"י בפסוק וישב ראובן אל הבור,

שכתב דבמכירתם לא היה ראובן שהגיע יומו לשמש את אביו, ד"א עסוק היה בשקו ובתעניתו, ולא עיין היטב לראות מקור דברי רש"י כי יש בו משגגת המעתיקים שהעתיקו על פסוק אחד שני מאמרים שנאמרו ברבה על פסוקים שונים, דבפסוק וישמע ראובן ויצילהו מידם אמר ברבה, והיכן היה רי"א כל אחד ואחד מהם היה משמש את אביו יומו ואותו היום של ראובן היה. ובפסוק וישב ראובן אל הבור אמר ברבה, והיכן היה רא"א בשקו ובתעניתו, מבואר בדבריהם דכמו שלא היה ראובן בסוף הענין דהיינו במכירתם, ככה לא היה ראובן עמהם בתחלת הענין כלומר מה שנעשה בין האחים קודם אמרם לכו ונהרגהו מזה לא ידע ראובן כלום כי לא היה אז עמהם. אבל בא אליהם בעת שהרימו קולם לאמר לכו ונהרגהו, כי אם היה ראובן עם אחיו בעת כאשר התנכלו אותו להמיתו כלומר התייעצו לעשות תחבולת מרמה שידומה לעיני יוסף שרוצים להרגו כדי לאיימו ולהפחידו, אף שלא היה מחשבותם רק להפילו הבורה, אם היה ראובן יודע מהתנכלות זה, היה יודע שמאמרם לכו ונהרגהו אינו רק איום בעלמא כדי לצערו, ולא היה לו צורך להשתדל בהצלתו. ושפיר אמר המהרש"ל דבאמירתם לכו ונהרגהו לא היה מדברים לפני האח הגדול, כי לא היה אז עמהם רק בא אליהם כאשר כבר התחילו אמירה זו, עיקר דברים אלו מבוארים לעיל במאמר ויתנכלו אותו. ודע שהמפרשים מתקשים במאמרם רצו לעקור את יוסף, הא בישראל אין המחשבה מצטרפת למעשה, וכמה האריך בזה הרב במשכיל לדוד. נראה שפירשו לשון לעקור עקירה מן העולם ממש דהיינו הריגה, ולא השגיחו בלשון רש"י שכתב, עקרו לשון את סוסיהם תעקר, והוא נשירת הפרסות לבד, והוא בעצמו השלכתם אותו הבורה:

מכרתיהם. לשון קורבה ואחוה (פערוואנדשאפט) כמו מכרתיך ומלדתיך (יחזקאל ט"ז:ג') והוא כפל לשון של שמעון ולוי אחים. כלומר שהיו אחים לרעה, ואחותם וקורבתם היתה כלי חמס (רשב"ם), וייחס להם איכות גופניות ע"ד מליצה כמאמר הנביא (ירמיהו מ"ז:ו') הוי חרב לה' עד אנה לא תשקטי האספי אל תערך, ויותר יתכן לומר כי מלת כלי הוא לשון כליון והשחתה, היו"ד היא במקום ה' כָּלָה אתה עשה, ובסמיכות ע"מ חֲלֵב אמו, או שהנפרד כָּלָה ע"מ חזה שבסמיכותו חֲזֵה התנופה, והטעם אחותם וקורבתם הוא כליון והשחתה של חמס:

פסוק ו

בסדם. מה שמדובר בחשאי בין מספר אנשים או מאדם לאדם נקרא סוד (אנפערטרויטעס געהיימניסס), מזה הולך רכיל מגלה סוד, מגלה מה שנאמר לו בחשאי

אבל מה שלא נודע כ"א לאחד קרוי סתר או תעלומה, דבר סתר לי, לחם סתרים, כי הוא יודע תעלומת לב (געהיימניסס) (רל"ש):

בסדם אל תבא נפשי. כשימתקו סוד לעשות דבר רע לא ישימוני נגד עיניהם, ואין לנפשי מבוא בדבר ההוא, וכן כשיקהלו לעשות הדבר שהסכימו לא ייחדו כבודי אתם לאמר אין זה כבוד לאבינו שאנו כאחדים עמו, ומפני כבוד בית אבינו מן הראוי להמנע מן הרע עכ"ז לא יחושו אבל ימהרו לעשות כפי העולה על רוחם (רמ"א) והוא נכון, אבל היה ראוי לא במקום אל:

פסוק ז

ארור אפם. ארור היפך ברוך, וכאשר הברכה תוספת האירה מגרעת ואמר בדרך תפילה שיחסר אפם (ראב"ע), ולא פירש קללה ממש דלא שייכא כ"כ לחול על דבר שאינו ממשי, אף שהרשות נתונה למליצה לעשות את שאינו כאלו ישנו, אמנם יתכן שאין המכוון בארור אפם, שתחול קללה על האף, כי אמנם טעמו אפם שהוא עז כ"כ עד שתחול קללה על הדבר אשר אפם עלול (איהר צאָרן איזט פלוכענד) כלומר חרון אפם לא ישוב לעולם ריקם כי יעשה רושם שממה וכליון בדבר, וכתיב"ע ליט הוה כרכא דשכם כד עלון לגוה למחרבה ברוגזיהון, לפ"ז אין ארור פעול שהאף יהיה מקולל, רק הוא כעין תואר כמו ברוך שהוא פעם פעול ופעם תואר כמ"ש ר"פ יתרו:

פסוק ט

גור אריה. ימשילו לאריה שהוא החזק שבחיות, ורוצה לדמותו לאריה קטן לקלותו וזריזותו יותר מאריה גדול, לכן תפס ב' השמות, כי גור לבד יאמר גם על שאר החיות בהיותם קטנים, כמ"ש גם תנין חלצו שד הניקו גוריהן, והכוונה פה גור שבמין האריה, והוא סמוך, וכ"ת יב"ע וירושלמי גור בר אריון, ול"נ גור ענין חרחור מלשון כל היום יגורו מלחמות, והתגר בו מלחמה, וטעם גור אריה, אריה כשהתחרחרו בו (אויפגערייצטער לאָווע) כי אז הוא מסוכן ביותר:

פסוק יד

יששכר חמר גרם. למה שאמרו רבותינו על שמח זבלון בצאתך ויששכר באהליך, שעשו שותפות ביניהם, זבלון לחוף ימים ישכון ויוצא לפרקמטי' בספינות ומשתכר ונותן לתוך פיו של יששכר, והם יושבים ועוסקים בתורה, והתנאי הראשי לקניית התורה מיעוט תענוג (כמבואר בפרק קנין תורה) למעט באכילת מעדנים ושתיית ממתקים, בטיול השדות והכרמים, כמ"ש עד שיתפלל אדם שיכנסו ד"ת בלבו יתפללו שלא יכנסו מעדנים לנפשו, ובכלל זה מיעוט דרך ארץ, וכמאמרם עונתן של ת"ח משבת לשבת, ומטעם זה תקנו טבילה לבעלי קריין שלא יהיה מצויים אצל נשותיהם, הנה יששכר

להיותו בוחר בעסק התורה היה משליך אחרי גוו כל דברים המונעים מעסק התורה והוא אהבת התענוגים, עז"א יששכר חמור גרם, ר"ל שהיה משבר כל תאות התענוגים, כי הכתובים יכנו את תענוגי הגופיים בשם חמור, על השטופים בתאות התענוגים אמר (יחזקאל כ"ג:כ') אשר בשר חמורים בשרם. ושם חמור הונח על בהמה זו לרתיחת דמי' (היטציגעס טהיר) מן מעי חמרמרו. והיין שמטבעו להרתיח גוף שותיו נקרא מטעם זה חמר (ודם ענב תשתה חמר), והאומה המפורסמת למשוקעי התאוות המגונות נאמר עליהם עם הדומה לחמור. והאדם בימי עליי' שמטבעו אז לרדוף אחר התענוגים מכונה מרבותינו בשם חמור נוער. ומלת גרם הוא מן ועצמותיהם יגרם, לא גרמו לבוקר (צפני' ג') ענין שבירת עצמות. ואמר כאן חמור גרם, יששכר היה משבר תאות נפשו הבהמית בל ילהט אחרי תענוגי חומריותו (צערמאלמט דאס טהירישע) אמנם לפי שאין טוב לאדם לפרוש עצמו מכל דבר חמדה לאכול לחם צר ומים לחץ ולהתענות, וצריך להיטיב עם עצמו מעט לצורך בריאות גופו, והפורש עצמו מן היין אמרה תורה שצריך כפרה. וכן אי אפשר שיפרוש עצמו מדרך ארץ מכל וכל, דהא מחוייב לקיים מצות עונה לפריה ורביה, הנה על אותו מעט מן המעט מתענוגי הגוף שחייב האדם להנהיג בו גופו ולתת מקום לנפשו הבהמית החומרית, אמר רובץ בין המשפתים: משפתים מן בשערה ישופני (איוב ט':י"ז) שפי' יכתתני, ואכות אותו טחון תרגומו ושפית יתי'. ומזה הוא ישופך ראש, יכתת וירצץ ראשך. הנה אחר שאמר חמור גרם, שתאות נפשו הבהמית נשברה ונחלשה עד שאין בכחה להתלהט אל רדיפת התענוגים, אמר רובץ בין המשפתים, ר"ל לא שנתבטלה התאוה הבהמית לגמרי אצלם, כי האדם להיותו חומרי צריך להשאיר מעט מבהמת חומריותו ויתן לה מקום מעט לנוח בין שברים קטנים המרוצצים ומכותתים דק דק הדק היטב (רוהעט אין צערמאלמטען טהיילכען). כעין זה אמר במכדרשב"י רמ"ב, זכאה חולקי' דההוא בר נש דאשתדל באורייתא, כיון דאיהו פתח באורייתא, כל אינון זנון בישין אעיל לון בנוקבי דתהומא רבא וכפית לי' לחמור ונחית לי' בטפסרי דתחות עפרא דזוהמי קסרא, בגיני כך יששכר דאשתדלותי' באורייתא כפית לי' לחמור ונחית לי' מההוא גרם המעלות דאיהו סליק לנזקא עלמא, ושוי' מדורי' בין המשפתים בין זוהממי דטפסרא דעפרא - וירא מנוחה וגו'. נגד מה שנאמר בזבלון לחוף ימים ישכון, שפירש תמיד למקום הסכנה, והם תמיד חסרי מנוחה מפחד גלי הים ורוח סערה, אמר על יששכר, שהיא בחר יותר בחלק הארצי להשאר במדינה לשבת במנוחה, כי התגרנים השולחים אניות בלב ימים נוסעים ממקום למקום לקנות ולמכור, ולבם מלא מחשבות עסקים רבים, אי אפשר להם לעמול בתורה כראוי, כי אם נפשו

דבקה בעסקיו איך תדבק בעיון התורה הצריכה דעה צלולה, כמאמרם לא מעבר לים היא לא תמצא תורה בסחרנים ובתגרנים. לכן בחר יששכר יותר במנוחת הארצי והמדינית, להיותו מוכשר בו לקנות קנין הטוב האמתי היא התורה להשתעשע בה בנעימות נצח. - ויט שכמו לסבול. עול תורה, וסתם הכתוב ולא פירש מה לסבול. ואפשר לפי שהתורה נקראה בשם מתנה ככתוב (תהילים ס"ח:י"ט) עלית למרום לקחת מתנות באדם (ע"ש תרגום ורש"י) וכמו ששרש סבל משותף עם שרש משא לענין מעמסה (לאסט) ככה משותפים יחד להוראת מתנה, וישא משאות מאת פניו דיוסף, לשון מתנה, ככה סבל בלשון משנה על מתנה, שולח סבלונות (קדושין נ') דמסבלי ואח"כ מקדשי, ונכלל בלשון לסבול מתנת התורה, שיששכר קיבל מרצון נפשו לשאת עליו משאת התורה שהוא מתנה וסבלונות השלוחה לישראל מאוצר בית המלך העליון ית'. - ויהי למס עובד. קיום גופו וצרכי חיותו היה לו ליששכר, מן המס והמכס שניתן לו מזבלון שהיה עובד ועוסק כל מיני עסקים במקנה וקנין במיני סחורות. (ער ערהאֶלט זיך דורך דיא אבגאבען דעס ערוועַרבבעשטרעבענדען). ויהי כמו ויהי ריב ומדון ישא (חבקוק א':ג') לרש"י ויהי, הווה ומתקיים. ויהי ערך (שמואל א כ"ח:ט"ז) ויהי תרגומו והוה בסעדי" כלומר דוד שהוא שונא שלך יש לו קיום והעמדה. (וא"צ לתוספת מלת עם כמו שחשב הרד"ק שם) יהי רקיע בתוך המים, פירש"י לדעת רבותינו, יתחזק הרקיע, הרקיע שהיה בראשון מים רופפים, בשני יקרוש ויהיה לו העמדה וקיום. ויהי שם עם ה' ארבעים יום, משה שהיה מחוסר מזון ומחיה, היה לו קיום והעמדה ממזון רוחני אלהית. וכן יששכר להתמדתו בתורה בלי עסקים מדיניים, היה לו מזון ומחיה לקיום גופו מן המס והמכס של העובד והעוסק. למ"ד למס כלמ"ד הרה לזנונים, ע"י זנונים, ע"י מס:

רבץ בין המשפתים. אם נפרש רובץ על החמור ומשפתים תחומין, לא נדע מה הן התחומין, והנה בדרז"ל מצוי הרבה לשון מקום השפיתה שימת קדרה על האש, וכ"ה בלשון מקרא שפות הסיר שפות ובבנין הבית ביחזקאל אמר והשפתים טפח אחד מקום בשול הזבחים, לכן יראה שפעל רובץ נאמר על יששכר, ר"ל הוא מתעצל ואוהב המנוחה ממאן לצאת למלחמה, ובוחר תחתיו להיות למס עובד, ואמר בד"מ יששכר הוא חמור גרם בעל עצמות דל בשר ורזה המצונן הרבה משאר חמורים שכולם מצוננים ודלי בשר ביותר. כן יששכר עצל רובץ תמיד בין מקום שפיתת קדרות להתחמם, ודרך הכתובים לגנות העצל בצנה, טמן עצל ידו בצלחת, היא כלי בשול חם, מחורף עצל לא יחרוש, וכן ועצל על מטתו, ודבורה גינתה את הממאן ללכת למלחמת ה' ואמרה למה ישבת

בין המשפתים, להתחמם כעצל מצונן לשמוע שריקות עדרים סביב לביתך; והנה מלת הנותן אמרי שפר בנפתלי אין הניתן מוסב על אילה רק על נפתלי (הנ"ל);

פסוק יח

לישועתך קויתי. הכ"ף לנכח דן, וטעמו אקוה לה' שיושיע לך וישגבך על הלוחמים (רשב"ם וראב"ע), וראיתי לי"מ בטעם המקרא, כי אז חזק החולי על יעקב והתפלל שיושיענו השם ויחזק עוד כחו עד שיברך גם שאר בניו. ואין טעם בזה, ומי הרשהו לעשות עצמו כמתנבא לאמר מה שלא ראה:

פסוק יט

והוא יגד. מלת והוא יורה דבר חדוש, ור"ל אף על פי שבתחלה יבואו גדודים עליו אמנם בסוף יהפך הדבר כי הוא יגד בארצות אויביו; וכן זבלון לחוף ימים ישכון ובכל זאת יהיה מצוי תמיד לחוף אניות אחרים לעשות סחורה בנמלים אחרים; וכן מאשר שמנה לחמו ולא זה בלבד כי לחמו שמנה יהיה כי גם הוא יתן שאר מעדנים הראויים לשלחן מלך וע"ז יורה מלת והיא (הנ"ל). ודעת רוו"ה כי יגודנו הוא מגזרת העורכים לגד שלחן שהוא שם על כוכב צדק המורה על הצלחה, וכטעם בא גד, והפעולה הנגזרת מן גד הוא יגוד יגודנו, וטעם המקרא בתחלה יצליח הגדוד עליו, אבל הוא יגודנו ויצליחנו לבסוף:

פסוק כא

אילה. ענינו בקעה ומישור כמו אלוני ממרא, אילון פארן, דתרגומו מישר (עבנע פלאָכע) עמ"ש ריש פ' וירא:

שלחה. פשוטה בגדלה ורחבה (ערשטרעקקט, אויסגעברייטעט) כמו תשלח קציריה, ישלח שרשיו:

אמרי שפר. פי' אילנות חשובות בפירות, כמו החורש והאמיר (ישעיהו י"ז:ט') פירש"י האמיר הוא יער מקום אילנות. ולראב"ע שם אמיר הוא המעולה שבזיתים. וטעם המקרא, ארץ נפתלי יהיה בקעה ומישור ומתפשט מאד, המצמיח אילנות בפירות היותר חשובים. וז"ש במד"ר (פ' צ"ח צ"ט) מדבר בארצו שכולה בית השלחין הה"ד מכנרת ועד ים הערבה, וזו בקעת גנוסר שהיא ממהרת את פירותיה כאיל, הנותן אמרי שפר שארצו מתברכת. וכן משה אמר בברכת נפתלי ומלא ברכת ה', ואמרו עליו בספרי זו בקעת גינוסר, ים ודרום ירשה, ים זה ים של סופני (כנרת), ודרום זה ים של טבריה, וביהושע (י"ט) מבואר בנחלת נפתלי רקת, ואמרו (במגלה ו') רקת זו טבריה, ומבואר שם שגבול נפתלי הולך בפאת הדרומי ממערב כלפי מזרח, וחזר הגבול ממזרח כלפי מערב בפאת הצפוני שהוא לדרומה של זבולון, ומערבה של נפתלי למזרחה של אשר, ולנפתלי היה כל הירדן כולה, ולכן קרא את ארצו אילה שלוחה, שהיה מתפשט ומתרחב מאד, ויראה

כי מה שאמרו כאן במדרש מארץ נפתלי שכולה בית השלחין, אין פירש כבית השלחין דעלמא שצריכים להשקותה, כי גם גנות המשלחין פירות בכל שנה נקראו בית השלחין, כב"ב (ס"ח) מאי שלחין גינוניתא שנא' שלחיך פרדס רימונים, ולזה אמר כאן במדרש, למה הוא קורא גנוסר גני שרים, ר"ל גנות ראויות לשרים לחשיבותם. כנ"ל פירושא דהך קרא לדעת בעלי המדרש. וראיתי למבאר אחד שמפרש אילה מן כאלה וכאלון (אייכע), ואינו נראה כי זה מין אילן שאינו עושה פירות משובחים כ"כ:

פסוק כד

אביר יעקב. פי' לשון עוצם וחוזק כמו אביר הרועים (שמואל א כ"א:ח'), הראשון ממשקל הקל, והשני ממשקל הכבד; והרש"פ כ' מלת אביר כאן בחטף פת"ח הוא ענין ברירה. וטעמו המבורר והמובחר (דעס אויסערלעזענסטען), והנפרד ג"כ אביר בחטף ע"מ גביר, או אביר בקמ"ץ ע"מ נזיר, או אבור ע"מ בחור שבסמיכות ג"כ בחיר ה' ואינו כן שם אביר בפת"ח כמו אבירי בשן אבירי לב וכדומה, כי אלה מלשון אבר והמכוון באלה בעלי איברים (בעגלידערט, ראָבוסטע) דהיינו בעלי כח מרובה:

משם רעה להרד"ק מלת משם יורה על הזמן כמו מאז, וכ"כ הראב"ע בשם ר"י גאות, והשיב עליו בפ' עקב כי כזה לא מצאנוהו בלשון המקרא, והרש"ד פירש מלת משם מוסב על המקום שסבל בו צרותיו והוא הבור ששמוהו בו, והמכוון בזה מבית האסורים יצא למלוך, וגם זה דחוק להסב מלת משם על מקום שאין זכר לו במקום זה, ונ"ל מלת משם הוא מענין שממה, וסעד לדברי מהראב"ע שאמר (בס' השם סוף שער א') וז"ל כי שמה ושממה מגזרת שָם, והטעם כי לא נשאר מהיישוב רק השם ואמר שם המפרש מלת שממה יתכן היותו מחובר משתי מלות שם-מה, והכוונה שלא ימצא בה ישוב ולא דבר זולתי השָם לבד והוא מקום ריקות מכל דבר, ע"כ. ובזה יאורו לנו כמה מקראות שהם דחוקים לפירוש המפרשים כמו (יחזקאל ל"ט:י"א) אתן לגוג מקום-שם קבר, שהיא הפוך לדעת המפרשים, שהיה ראוי לומר אתן לגוג שם מקום קבר, ואם מלת שם מענין שממה, לשון המקרא ישר, וטעמו מקום שהוא שמם יתיחד לגוג להקבר שם, וכמו שמבאר אח"כ גי העוברים וחוסמת היא את העוברים, שמרוב פגרים שיפלו שם יחדלו את העוברים מעבור שם, במקום השמם יקברוהו ואת המונו ולא יבואו לקבורה במקום יישוב בני אדם ויורה על אמתת פירוש זה כי מלת מקום-שם מסומנים במקף (מקום-שם, וויסטע שטעללע), וכן על נהרות בבל שם ישבנו גם בכינו, גם בזה מלת שם דחוק והוא למותר, כי מה היה חסר אם אמר. על נהרות בבל ישבנו, בלא מלת שם, גם מה בא לרבות במה שאמר אחריו גם בכינו ואם מלת שם מענין שממה יהיה

ענינו כמו ואני יושב משומם (עזרא ט׳:ד׳), וטעמו על נהרות בבל ישבנו משוממים גם בכינו, ומזה הענין מלת משם שאמר כאן, והוא מוסב על מה שאמר בענין, וימררוהו ורבו וישטמוהו, שעל ידי זה היה יוסף משוקע בצער ושממון, עז"א כאן, וימררוהו ורבו וישטמוהו וגו' מידי אביר יעקב משם רועה כלומר מידי הקב"ה נעשה לרועה משממותו וצערו (פאָן דער בעטריבניס איין הירט, שטאממפאטער ישראל'ס), ומלת משם משרת לשנים משם רועה, משם אבן ישראל, כי משממותו וצערו נעשה רועה, לכלכל כל אנשי הארץ בחכמתו גם נעשה אבן ישראל, כי היה להם כאבן פנה שבקרן זוית החומה שהוא מעמיד שתי כותלי החומה, כן הוא העמיד את כל משפחתו ובית אביו: ואונקלס הסב מלת משם על אביר יעקב, דתרגם משם רועה דבמימריה, וכן כתב הראב"ע, משם רמז אביר יעקב שהוא השם, וכ"ד רש"י כמ"ש הרא"ם, אמנם מלת השם דחוק והיה יותר ראוי מלת ממנו. לכן נ"ל, לפי המבואר (וישב ל"ט כ') בויהי שם בבית הסהר, דמלת שמים יסודו העיקרי שם, ועיקר הוראתו גבוה מעלה, ע"ש. לפי"ז שפיר יכנו המקראות אותו ית' שמים, כמו שתו בשמים פיהם, וכן במקומות רבות, מובאים (ויצא כ"ח י"ז) וזה שער השמים ע"ש. וזה בעצמו מובנו במלת שם שהוא היחיד ממלת שמים, כי הוא ית' הגבוה על כל גבוהים לבלי תכלית (אללערהאבענסטע, אללערהאָכסטע) וטעם ומשם רועה, מן העליון שבעליונים זכה להיות רועה לכלכל את אביו ואת אחיו בפרט ואת המדינה בכלל, וזכה להיות אבן ישראל:

פסוק כז

יאכל עד, יחלק שלל. הביזה והשלל נקרא עד מענין העברה, והסרה כמו עד ירח (איוב כ"ה) מעדה בגד (משלי כ"ה) כלומר יסיר אור הירח, מסיר בגדו, והביזה והשלל יסור מבעליו ויבוא לשולליו. ועש"ז נקרא הביזה גם כן בשם שלל, והוא גם כן ענין הסרה כמו ונשל הברזל, מוליך יועצים שולל, למחוסר דעת, וענין שלילה שהוסר ונשלל מבעליו, וזה שתרגם אונקלס כל לשון שלל עדאה, שהוא ענין הסרה. כי תרגום לא יסורו לא יעידון, וז"ש במדרש בקרבנות הכתוב מדבר. בבקר יאכל עד את הכבש האחד תעשה בבקר, ולערב יחלק שלל, את השני תעשה בין הערבים, וכת"א. ומכונים הקרבנות בשם עד ושלל, לפי שתכליתם היא הכפרה, שעיקר המכוון בלשון כפרה, קנוח העון והסרתו כמ"ש באחרי, ותרגום לא תוכלי כפרה (ישעיה מ"ז) לאעדיותא:

פסוק כח

אשר כברכתו. כמו ברכתו שנתקיימה בו, אלו אמר איש כברכתו היה פי' ברכה מיוחדת לכל איש, כמו איש כלשונו כל אחד לשון מיוחד, אבל אשר כברכתו משמעו אשר היא ממש בהטובה הבאה לו בעתיד (רל"ש):

פסוק לא

יצחק ואת רבקה. ואע"ג דאסור לבן לקרוא את אבותיו בשמם בין בחייהם בין לאחר מותם (בקדושין ד' למ"ד), זה אינו רק כשמזכיר שמם לבד אבל כשאומר אביו מותר כמו אבא חלפתא, אבא יוחי, לזוסטאי אבא, ינאי אבא, (כמש"כ הגר"א ביו"ד סי' רמ"ב סקל"ד). ואחרי שאמר תחלה קברו אותי אל אבותי, לכן מותר לו להזכיר שמם. אמנם מה שאמר יוסף אשר נשבע לאברהם ליצחק וליעקב (לקמן נ' כ"ד) וכן יצחק אמר (לעיל כ"ה ד') ויתן לך את ברכת אברהם צריך ביאור. וקרוב לומר דשאני שמות שלשת האבות מכל שמות בני אדם, כי כל שאר השמות אינם רק מקריים לפי מה שיזדמן בפי האבות לקרות שם בניהם, וכל עוד שלא ישתדל הבן להכין נפשו אל אחת מן המעלות האמתיות לקנות לו אחת מן השמות התוארים המשובחים להקרא חכם או נבון צדיק או עניו וכדומה, פחיתות גדולה הוא לו אם ישאר כל ימיו בשם תולדתו לבד, ולזה הקורא את אביו בשם תולדתו יורה בו פחיתת מעלה והעדר כבודו, אבל שם שלשת האבות אברהם יצחק יעקב הם שמות אשר פי השם נקבם להקרא כן, וכי יש לך חשיבות גדולה מזו אשר טרם נוצרו בבטן וקודם הולדם היתה עין ה' עליהם להודיעם בשם, אשר יורה בלי ספק על יתרון מעלות נפשותיהם, ולזה כבוד גדול הוא להם אם יקראום זרעם אחריהם בשם הנכבד אשר מפי השם יצא לקרותם בו. דוגמא לזה דביומא ל"ח אמרי' דלא מסקינן בשמייהו דרשיעי, וכתב הריטב"א ומ"מ מסקינן בשמי' דישמעאל כיון שהקב"ה קראו באותו השם:

פרק נ

פסוק ג

ויבכו אותו. פעל בכי הוא לרש"פ מגזרת בך אשר יורה על דבר מטורף ומבולבל, כמו מבוסה ומבוכה (ישעיהו כ"ב:ה'), עתה תהי' מבוכתם (מיכה ז':ד'), והבכיה היא התגלות המבוכה שבלב והראותו לחוץ ע"י הרמת קול והורדת דמעות, והוא אינו ענין הנעשה בכוונה כ"א בהכרח טבעי הבא מהרגשת צער ויגון או שמחה יתרה, שבכל אלה הענינים הדם הכנוס בלב סובב הולך בעגול ונבוך מלצאת וגורם לדפיקת הלב ולחצו ובמעמד הזה אין האדם יכול לבכות, כי לחץ הלב מעכבו, אבל אח"כ כשיתרוקן על יד יד וננער הדם לצאת אז יתחיל הבכי, אם בהרמת קול רם אם בחשאי אם בהורדת דמעות או בלעדם הכל כפי הרכבת האדם ומזגו ואיכותו וכפי חומר הענין הגורם לבכי, בכיית התנוקות בהרמת קול בלי דמעות, בכיה של שמחה בדמעות בלי קול, ושאר הבכיות בין בזה בין בלי זה ובין בזה ובזה:

פסוק ז

ויעלו אתו וגו'. כבר הוזכר למעלה ההבדל בין הוראת צירוף הגופים הבא במלת את אתי, לבין הוראת צירוף הגופים הבא במלת עם עמי, מלת את מורה על החבור עם הגוף עצמו בשוה אליו, ומלת עם מורה על החבור עם מקרי הגוף או קניניו או עם שאר מה ששייך לו ומתייחס אליו אף בזולת שווי גמור עם הגוף עצמו, ולזה על עבדי פרעה שהם השרים החשובים שעלו עמו בשוה ובחבורה אחת יפול מלת אתו, ועל הרכב והפרשים השפלים מיוסף ולא הלכו אתו בשוה כ"א לשמשו ואפשר יום או יומים קודם לו או אחריו יפול מלת עמו:

פסוק ט

ויעל עמו. העלה עמו גם רכב, כמו ויעל עולות לשון מפעיל, כי חשש יוסף פן תקראנה מלחמה על הדרך. או יערערו עליו בני עשו על המערה. וכן היה באמת כמוזכר ביוסף בן גוריון. כי צפו בן אליפז בא להלחם בהם, ויוסף וחילו תפשו אותי ואת כל גבוריו ויבא אותם מצרימה, וישב שם בבית האסורים כל ימי יוסף:

פסוק יא

אבל. אין שם אבל לרש"פ לשון תוגה והספד כמו שרגילין לפרשו (טרויער), כ"א לשון בלבול וטרוף הדעת, שאין דעתו של המתאבל מיושב עליו ואינו יודע מה לעשות (פערווירט), וכענין מבוכה, אלא שבמבוכה רוצה לצאת ממבוכתו ואינו מוצא לו מוצא, ובאבלות אינו משתדל לצאת מענינו, בשכבר נעשה המעשה ואין להשיב, אלא שמחשבותיו מבולבלים ואין להם סדר הראוי, ולפי שבכ"מ שיש אבל יש תוגה וכן להפך לכן בא אבל לפעמים במקום תוגה, כמו נהפך לאבל מחולנו, והפכתי אבלם לששון, אבל בעצם תוגה לחוד ואבל לחוד, שהיגון פעל הלב, והאבל פעל המחשבה, ומשום כך בא לרוב בהתפעל ויתאבל על בנו, והתאבלו העם מאד, לפי שהמתאבל הוא מסבב לעצמו זה הבלבול, בשהוא מציייר לפניו תמיד מקרה שקרהו ומבלבל מחשבותיו עי"כ, כי אם לא יזכור תמיד את הדבר תתיישב דעתו ויחזרו ציוריו לסדרם, ערש"י (כתובות ד"ו ב') ד"ה ואביי, אבל טריד טרדה דרשות, שאין צערו מצוה אעפ"י שאבלותו מצוה:

פסוק יד

יוסף וגו' וכל העלים. בחזרתם היו הולכים האבלים תחלה, ושאר ההולכים היו באים אחריהם, אמנם בהליכתם זכר האבלים באחרונה. שנאמר ויעלו אתו כל עבדי פרעה זקני ביתו וכל זקני ארץ מצרים וכל בית יוסף ואחיו, כי בני יעקב האבלים היו הולכים באחרית המחנה. וכן הוא מנהגינו היום הזה, שכאשר יוליכו המת לקבור ילכו העם

בראשונה והאבלים באחרונה, אמנם בחזרתם מן הקבורה ישובו האבלים בתחלה וישאר העם אחריהם (רי"א):

פסוק טו

לו ישטמנו יוסף. הלואי שישטמנו יוסף, אך השב ישיב וגו', כלומר שיהיה ככה התכלית כמו שהיתה תכלית השנאה אשר אנחנו היינו שונאים אותו (ב"ב), ובזה מלת לו מבואר כבשאר מקומות:

פסוק כ

חשבתם עלי רעה. ממקרא זה מוכח דלא כדעת המפרשים המיחסים מכירת יוסף לאחיו, דאי כדבריהם היה לו ליוסף להזכיר לשון עשיה הנופל על מעשה המכירה, כי מדרך הכתובים לומר עשיה עם מחשבה, כמו (ירמיה כ"ו) אשר אנכי חושב לעשות (שם ל"ג) ואמר (שם י"ח) חשבתי לעשות לו (ובנחמיה ו') חושבים לעשות לי רעה, והיה לו לומר גם כאן חשבתם לעשות לי רעה, ומדלא הזכיר רק לשון מחשבה יורה בבירור שאחים לא מכרוהו, רק המדינים הם משכוהו והעלוהו מן הבור והם מכרוהו לישמעאלים, ומאמר יהודה לכו ונמכרנו לא יצא ממנו מן הכח אל הפועל, רק המדינים שקדמו לבוא אל הבור טרם בוא הישמעאלים הם מכרוהו בלתי ידיעת האחים, ומאמר יוסף מכרתם אותי אינו פעל ממש רק פעל מסבב כמבואר שם - והרי"א (בפ' ויגש) התעורר, להפליא, הא' האחים היו ראוים לעונש גדול, כי מה שנמשך הטוב ממעשיהם לא יצילם מעון, ועכ"פ היה להם לענות נפשם בצום בכי על פשעם, והם היו אנשים רשומים ראשי שבט ישראל, ואיך בא הספור הזה המגונה בתורה מבלי שיזכור שהוכיחם עליו הש"י. ע"ש שהאריך, תמיהתו גדולה מאד אם תיוחס המכירה אל האחים עצמם, אמנם לפי המבואר שהאחים לא שלחו ידם בפועל המכירה, ומהשם היתה נסבה שלא יאונה און לצדיקים כמותם, והמכירה נעשה מן המדינים בלתי ידיעת האחים, וגם מחשבתם למכרו היתה לפי דעתם לטובתו שחשדוהו מסבת חלומותיו שמהרהר כל היום להתנשא על אחיו, לכן הסכימו למסרו בידי אחרים ובהכנעו תחת יד המושל עליו יכניע את לבבו וישפל רוח בקרבו בל יתגאה עוד. גם מאמרם לכו ונהרגהו לא היה רק להפחידו אימת מות, לא לשפוך דם נקי כמבואר בויתנכלו אותו, הנה על כל אלה נשתלמו האחים מדה כנגד מדה, גם עליהם נפלה אימת מות כאשר נחשדו להיות מרגלים אשר לנימוסי המדינות אחת דתם למות. ומחשבתם למסרו בידי אחרים להיות עבד למו, שב גמולם על ראשם בדבר הגביע עד שנכנעו לאמר ואנחנו נהיה לאדוני לעבדים. ויהודה ראש המדברים למכרו ושכל את אביו, חל עליו פרי מעלליו להוליד שני

בני מות ונשאר שכול משניהם (כמ"ש הרע"ס) וכמה פעמים התחרטו באמרם אשמים אנחנו וגו' אלהים מצא את עון עבדך וגו':

פסוק כא

אנכי אכלכל. לפי שהבטיחם לכלכלם ולהאכילם משלו באופן שהם מצפים לשולחן אחרים, ע"ז נחמם ודבר על לבם על ענין זה שלא יתעצבו בכך אבל יחשב בעיניהם מכלכלים משל עצמם בשמחה ובטוב לבב:

בריך רחמנא דסייען.

שמות

פרק א

פסוק ה

ויוסף היה במצרים. אחר שאמר שהיו שבעים, שבאמת לא היו רק ששים ושש (כבויגש מ"ו כ"ו) לכן אמר ויוסף וגו', כלומר יוסף עם בני ביתו השלימו לשבעים, הוא ושני בניו, וכן אשתו אסנת משלמת המספר למאן דסובר שהיתה בת דינה, עמ"ש (ויגש מ"ו כ') אשר ילדה לו אסנת:

פסוק ז

פרו. כל אחד הוליד ולא היה בהן עקר ועקרה:

וישרצו. הרבה ולדות כאחד:

וירבו. שהולידו הרבה פעמים:

ויעצמו. האריכו ימים, כמו ואויבי חיים עצמו, אבל רוב עצום הוא מספר רב (הגר"א), ואמר לשון וישרצו מענין ההדמות לשרצים ברבוי ההולדה כנודע מענין השרצים, ועד"ז וידגו לרוב, והדגים נקראו שרצים כמ"ש ישרצו המים שרץ נפש חיה (רלב"ג):

במאד מאד. במאד פי' ברוב שבהם היה הרבוי והעוצם מאד, ולא היה בם כ"א מעטים שלא ימצא מהם זה הרבוי הנפלא בהולדה ועוצם (רלב"ג), ובזה אין הבי"ת במלת מאד נוספת כל המפרשים:

פסוק ט

רב ועצום. הוא מתרבה ומתעצם יותר מן המצרים, כעין ארך אפים רב תבונה, שפירושו מרבה תבונה, ולכן השלים וקצר אפים מרים אולת, וכן כאן כי רב הוא ר"ל מתרבה היא, כי ראה שבעים נפש ירדו ועתה נהיו לכמה מאות אלפים, אם מאז שירדו למצרים היו מתרבים בערך זה לכל שבעים מהם היו לכמה אלפי אלפים, ולכן אמר שישראל רב ועצום מהם אחרי שמולידים יותר מהם על אחד כמה וכמה (רא"ש):

פסוק י

ועלה מן הארץ. מלת ועלה ענין עליית המעלה והיתרון, כמו הגר אשר בקרבך יעלה עליך (עמפאָרשטייגען), ומ"ם של מן הארץ הוא מ"ם היתרון, וטעמו מצד התרבותם יתעלו ויתרוממו יותר מאנשי ארצנו, המה יעלו עלינו מעלה מעלה וימשלו בנו, ואנחנו נרד מטה מטה ונהיה משועבדים תחתיהם; וקרוב לזה אמרו בתנחומא עפ"ז כל זמן שישראל בירידה התחתונה הם עולים, ע"ש. ולדעת המפרשים המכיון בזה ועלה ויתרחק מן הארץ ונאבד עבדים רבים מארצנו; ולדבריהם חסר עיקר כוונת דבורו אל יועציו, הודעת המסובב מהסתלקותם וריחוקם דהיינו העדר וחסרון העבדים הרבים; ועוד שלא מצאנו שהיו עד הנה משועבדים תחת עול העבודה והמס, וכ"א ברבה כל זמן שהיה אחד קיים מאותן שירדו למצרים לא שעבדו בהם (ע' רש"י לקמן ז' ט"ז):

פסוק יא

שרי מסים. שרים שהיו מכריחים לתת מס למלך:

למען ענותו בסבלותם. ר"ל למען ענות אותם בעוצם המשא שהיו מעמיסים עליהם; וזה המס היה בתחלת הענין שהיו נותנים דבר קצוב למלך שנה בשנה או חדש בחדש או יום ביום, ואשר לא היה יכול לפרוע המס היה המלך נפרע ממני בשעבדו אותו לבנין, ולזה תמצא שקצתם מישראל לא היו עושים עבודה (רלב"ג):

שרי מסים. ת"א שלטינין מבאישין, נראה שפירש מסים לשון מאוס ובזוי, כי שרש מסס ומאס מתחלפים זע"ז, ימאסו כמו מים (תהלים נ"ח) כמו ימססו, עורי רגע וימאס (איוב ז') כמו וימס, וכל המלאכה נמבזה ונמס (ש"א ט"ו) כמי ונמאס, למס מרעהו חסד (איוב ה') פירשוהו למי שימאס ויבזה לבקש חסד מרעהו, ויהיה טעם שרי מסים, שרים נמאסים ונבזים אשר מטבעם הרע ופחיתות מזגם יתנהגו במדות אכזריות להרע עם אנשים הנקיים מכל חטא ופשע (פעראכטונגספאָללע פאָנטע):

פסוק יד

בפרך. שם פרך הונח לרש"פ על עשיית הפסק והשבתה לדבר אחד כדי להתחיל דבר שני (אונטערברעכונג, דאצווישענקונפט), וטעמו כאן להפסיקו מאותה מלאכה שהוא עוסק בה כדי להתחיל מלאכה אחרת, שהוא מעבודות הקשות, שאין אדם יכול לסבול שיהיה מופסק תמיד ממלאכה שעוסק בה ולא השלימה עדיין כדי לעסוק שוב במלאכה אחרת, והוא לעבד יותר ענוי נפש ממה שיעבוד עבודה כבדה, כי עבודה כבדה מחליש רק את הגוף, והפסקה ממלאכה למלאכה מחליש גם את הנפש, וזהו ענין אמרו את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך, והיינו ששתים רעות עשו עמהם, כי זה שמררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ולבנים היה מצורף לו שאר עבודתם, כי אעפ"י שלא היו

כבדות הנה היו בפרך, והיינו שתי רעות, עבודה קשה ועבודת פרך ששייך גם בעבודות קלות; ובזה אין צורך למה שנדחקו בפירוש זה הפסוק; ומזה הענין של פרך המורה על הפסקות דבר בשביל דבר אחר, נבנה שם פרכת, להוראת הוילון המפסיק רשות אחד כדי שיתחיל רשות אחר, כמו שיבא מזה לפנינו:

בפרך. ובמדרש רבה איתא בפרך שהיו מחליפין מלאכת אנשים לנשים ומלאכת נשים לאנשים. נראה שפירשו בפרך מלשון ארמי שענינו הפוך הסדר (פערקעהרטהייט) דתרגום מדבר תהפוכות (משלי ב' י"ב) גברא דמלל מפרכיתא, שמעתי:

פסוק כ

וייטב אלהים. וייטב הוא פועל יוצא לשלישי, ר"ל שהטיב ה' לדברי המילדות בעיני פרעה, וקבל תשובתן, ואף שלא עשו כמצותו עליהן לא הרע עמהן לענשן (רי"ע). ורש"י חבר מאמר זה עם מה שאמר אח"כ ויעש להם בתים, והוא דחוק, כי מאמר וירב העם מפסיק ביניהם:

פסוק כא

ויעש להם בתים. עשיית בית נופל על גדולה וכבוד, וכ"ה בשאר לשונות, וכ"כ אצל דוד (שמואל ב ז':י"א), כי בית יעש לך ה', והיה מחסד אלהי' שכאשר יראו אלהים ומרו בדבר המלך, מלבד כי לא עשה בהם נקמות, אלא ויעש להם בתים, שעשה משפחותיהם חפשי מעול המסים ומעבודת עבד, שלום צוה עליהם לכבד את ביתם, ויפה תרגמו רבותינו המליצה באמרם בתי כהונה ולוי'; לכן מלת ויעש סתומה, לא פי' מי העושה אם האלהים הנזכר לפניו או מלך מצרים, שבאמת שב על שתיהם, פרעה עשה אותם חפשים, והעושה באמת הוא הש"י, ונאמר להם בסימן הזכר, כי שב על בעלי המילדות והמשפחה (רנ"ו):

פסוק כב

כל הבן הילוד. לא נאמר הילוד לעברים, כי באותו יום גזר אף על המצרים (רש"י בשם רבותינו) דלא כאונקלס שתרגם דיתילד ליהודאי, ומלשון המקרא יש הכרעה לדעת רבותינו, כמ"ש חכם אחד בבכ"ע, דפעל צוה באות למ"ד ענינו בכ"מ בעבור, כמו עמדו ואשמעה מה יצוה לכם, בעבורכם, זאת אשר צוה ה' לבנות צלפחד, בעבור בנות צלפחד, צוה ליעקב סביביו צריו, בעבור יעקב, ויצו משה את אלעזר לבני ישראל, בעבור בני ישראל, והוא צוה לי אחי, בעבורי, וכן תורה צוה לנו משה, ר"ל צוה ה' בעבורנו את משה (מדלא אמר צוה אותנו), ובאמת נושא פעל צוה איננו משה כי אם השם הנזכר מקודם; וכן כאן המצרים היו המצווים לעשות כן לילדי ישראל היה ראוי שיאמר ויצו

פרעה את כל עמו, אבל באמרו לכל עמו, יודיענו כי בעבור כל עמו היתה פקודתו, ואף על המצרים היתה הגזרה:

פרק ב

פסוק ב

כי טוב. למה שילדתו לששה חדשים ויום אחד כדעת רבותינו, והיולדת לששה חדשים חושבת ולדה לנפל, אמנם היא הכירתו לשלם באיבריו, וזהו כי טוב הוא, ולכן הצפינה אותו (ריי"ע), וכתיב"ע מחמת יתי' ארום בר קיומי הוא:

פסוק ג

ותשם בסוף. כי בהיותו בביתה ימות וודאי ובהוציאה אותו יש אפשר להנצל אולי ימצאהו איש חונן ויחמול עליו (רמ"א):

פסוק ה

ונערותיה הולכות. לשמור שלא יבוא איש לרחוץ ביאור בעת שהבת מלך רוחצת שם, ואפשר שזה היתה סבה שמימית להרחיק אחרים מלראות התבה קודם שראתה אותה בת המלך, ותשלח את אמתה, היא משרתת חשובה שאין עליה כ"א עבודות קלות והשגחה על הכלים והבגדים וכדומה, (כמ"ש ריש משפטים) ויורה שהיתה הצלתו במכובדים ולא על ידי שפחה בזויה:

לרחץ על היאור. בחדר של מלך שהיה סמוך ליאור ומביט בו, כי אמנם כבודה בת מלך פנימה, ובלי ספק לא יצאה אל היאור (רע"ס), ובזה אין צריך לסירוס המקרא כלרש"י:

פסוק ו

ותראהו את הילד. אילו היה נאמר ותרא את הילד אז היה משמעותו, שראתה אותו בתאר הילדות, וזה הפך האמת מעדות הכתוב שמצאתו בתואר הנערות, ועוד דא"כ היה ראוי להוסיף מלת הוא, ולומר והנה הוא נער, להורות על ההפך, לכן אמר ותראהו את הילד, טעמו עם היותו ילד נולד מקרוב ראתה בו דבר חדש, והוא שהיה נער, מתעורר בתנועה נפלאה אשר יורה על התנוצצות שכלו; כי שם נער הונח לרש"פ על מעמד הנערות בבחינת רוחניותו, ר"ל כשאור השכלי הוא במעמד העליה הולך ומתגבר, הולך ומוסיף וזיק השמש השכלי מתנוצץ ונשקף בעד חלונות גופניותו, כי נער הוא לשון התעוררות, כמו נערו כגורי אריות (ירמיהו ני"א:ל"ח), והיינו כשאור השכלי מתעורר להתפשט; לכן לא יפול ענין נערות רק על מין אדם, במה שיש לו נפש שכלית, אבל בשאר בע"ח אף שיש בהם איזה נצוץ שכלי הנה הוא נמצא בו מיד כצאתו מרחם אמו, ולא יוסיף אם אלף שנים יחיה, זולת קצת התפשטות כח דמיוני המתגלה בהם ע"י הרגל ונסיון; ומטעם זה אין חילוק בין הילד הרך לבין הבא בימים, כי על יהושע שהיה בן נ"ו שנה נאמר

ויהושע בן נון נער, ונאמר ונער בן מאה שנים ימות, כי הכל לפי מזוג הגוף והרכבתו, כל עומת שיוסיף הגוף לעלות ולהתפשט ולקנות לו יתרון הכשר לשמוע בלמודים כן יצא כח הנפש בגבורתו, הולך ואור הולך ומוסיף; ומזה אמר כאן והנה נער בוכה ר"ל שהרגישה מתנועותיו התנוצצות והתעוררות חכמה, והכרת פניו ענתה בו שענין חשוב נוסס בנפשו, והוא דבר נראה לעינים, וכמאמר בוצין בוצין מקטפי ידיע. ויראה כי על כוונה זו דייק רש"י בלשונו על מלת ותראהו את מי ראתה את הילד, וכאילו אמר אותו הידוע לנו שלפי מיעוט ימיו ראוי להקרא ילד היא מצאתו בתאר נערות וכאמור, ובזה אין צריך למ"ש המפרשים שיש כאן מותר ידיעה אחר כנוי, והראוי ותרא את הילד (ע' רא"ם):

פסוק ט

והניקיהו לי. כמו שראוי לבן שלי ולא תיניקהו בצמצום ובכילות אלא ברחבה, ואני אתן, אני שיש יכולת בידי לתת שכרך כיד המלך, לכן לא אמרה ואתן (רי"א):

פסוק יא

ויהי בימים ההם. לא יאמר בימים ההם רק על הזמן העומד אשר יזכיר בו המאורע בו, אבל לאחר העת יאמר ויהי אחרי כן, והראוי בכאן שיאמר, ויהי אחרי ימים רבים וימת מלך מצרים. על כן אמרו רבותינו כי לפי שהיו ימים של צער קורא אותם רבים וירמוז לזמן ההוה, וכן אמרו בפסוק זה, ויהי בימים ההם ויגדל משה, שהיה גדל שלא כדרך העולם כלומר בזמן אחד במהרה (ע"ש ברמב"ן). אמת כי כן אמרו בילקוט ויגדל משה רי"א כל בנים אינם גדלים שהוא אומר ויגדל. אלא שהיה בן חמש שנים ונמצא כבן אחת עשרה, מה אמר ויגדל שני פעמים למעלה בקומה ולמטה בגדולה, מה היתה גדולתו שיצא אל אחיו, אמנם ברבה אמר ר"י בן כ' שנה היה משה באותה שעה, ורנ"א בן מ' שנה היה. לפי"ז אין כאן הגבלת זמן לדבר המסופר, ומהו לשון בימים ההם, ולולי דמסתפינא הייתי אומר דבמקומות אלה מלת ההם הוא מענין המיון ושאון כמו ולא מהמם (יחזקאל ז') שטעמו מהמית שאונם (ע"ש רשב"ם) ולדעתי מענין זה גם (בקהלת ג':י"ח) ולראות שהם-בהמה המה להם, שתי מלות שהם-בהמה שמתאחדים במקף שביניהם, וטעם הם-בהמה, קול המיון של בהמה (ברויזענדע לויטע דער טהירע) ומוסב על דברת בני אדם דרישא דקרא, כלומר דבריהם אלה אינם להם כדבור הראוי לאדם בן דעת, כ"א הם-בהמה, רעישת שאון קול היוצא מפי בהמה מחוק טבעם לא ברצון שכלי, כנביחת כלבים, שקיקת דוב וכדומה. (והמפרשים שם יבינו מלת שהם כמלת המה שאחריו, ולא יתכן כי מה לנו בשתי מלות כפולות, גם סגו"ל הה"א והמקף יתנגד להם) ומענין זה גם מלת ההם כאן, קול צעקת שבר צרה ומצוקה, כמו אריד בשיחי ואהימה, וטעם

בימים ההם, בימי מהומה מבוכה ומבוסה (יאממערפאָללען טאגען), ויודיע שמיום בוא משה לבית פרעה בכלות ימי הנקתו עד הזמן שנעש' גדול בשנים כבן עשרים או כבן ארבעים שנה, כל משך השנים הרבות האלה היו ימי עוני וצער לישראל:

מכה איש עברי. מצאנו לשון הכאה סתם גם על הכאה שיש בה מיתה, כמו לבלתי הרות אותו דתרגומו למקטל יתי', ויך את הפלשתי וקטל ית פלשתאי, עברו בעיר אחריו והכו (יחזקאל ט':ה') וקטולו, אשר יכה איש את רעהו, ושם איש ישראל המכה אשר הכה המדינית תרגומו קטלא, והרבה כמוהם אשר יורו על הכאת מיתה אף בלי התלוות עמו מלת נפש או לפי חרב (עי' סנהדרין פ"ד ע"ב), ושפיר אמרו (ברבה פ' זו) המצרי היה מבקש להרגו, אמר משה וודאי זה חייב מיתה כמ"ש ומכה אדם יומת, ע"כ. והרנ"ו מתקשה מאד בהריגת משה את המצרי, שכפי הנראה יהיה מעשהו שלא במשפט, כי איך בעבור הכותו איש עברי יהרגנו, ושפיכת דם הוזהרו עליהם בני אדם קודם מ"ת, ומה לי שופך דם עברי או דם מצרי, גם מה יועיל לעמו אם יהרוג זה האחד בסתר, אין זה כ"א נקם וחימה בלי משפט, והאריך בזה ליישבו, וכל דבריו אינם מספיקים, וכן הרא"ם התעורר דאע"ג שנתחייב המצרי מיתה בידי שמים אין דינו ליהרג בידי אדם כמ"ש הרמב"ם, ע"ש. וכל דברים אלה מיוסדים על דברי המפרשים הכאה זו, שאין בה מיתה וכמ"ש רש"י מלקהו ורודהו, וא"צ שבדין הרגו כי גם בישראל הדין כן הרודף אחר חברו וחושב להכותו הכאה הממיתה אותו ניתן להציל הנרדף בנפשו של רודף:

מאחיו. מבין שאר אחיו שהיו בתוכם ועמהם ומתוכם לעיניהם לקחהו והכהו:

פסוק יב

ויפן כה וכה. חשב משה שאחד מאחיו העברים העומדים סביבו יתקומם על המצרי ויציל את אחיו המוכה מכת מות:

וירא כי אין איש. ראה שאין ביניהם גבר בגוברין, ואין מהם שם על לב צרת אחיו להשתדל על הצלתו; וכ"א ברבה רי"א וירא כי אין איש שיקנא להקב"ה ויהרגנו, מלת איש תואר לאדם חשוב כמו הלא איש אתה (שמואל א כ"ו:ט"ו); ובזה התישב מה שהתעוררו המפרשים על יתור לשון ויפן כה וכה דמדכתיב וירא כי אין איש ידענו שפנה כה וכה, גם על השלילה לא נופל כ"כ לשון וירא ויותר היה ראוי לומר כי אין רואה:

פסוק יג

נצים. כל נצים וינצו בנפעל הוא קטטה שיש בה הכאה וחבלה, וכן כי ינצו אנשים והכה וגו', וכי ינצו וגו' להציל את אישה מיד מכהו, וינצו שניהם בשדה ויכו האחד את האחד, וינצו במחנה, והיה שם חבל (רל"ש):

פסוק יד

אכן. לראב"ע כמו אם כן, ולרשב"ם כמו אך כן, ואונקלס ויב"ע תרגמוהו בקושטא, ולדעתי טעמו, מאומת אצלי (איך בין געוויס) כמבואר (ויצא כ"ח ט"ז) אכן יש ה':

פסוק טו

וישב בארץ מדין בדברי הימים של משה יאמר כי קודם שהגיע משה לארץ מדין מלך בארץ כוש ארבעים שנה ולקח שם אשה כושית ואחר כך הלך למדין ונשא את צפורה, ושפיר אמר רי"א קצרה התורה בספור מה שקרה לו בארץ כוש, לפי שלא היתה אותה מלכות אשר בחר בם ה', ולא הארץ אשר ה' דורש אותה, ולכן לא הזכיר הכתוב מזה כלום רק מה שקרהו במדין ובהר האלהים כי שם צוה השם את הברכה חיים עד העולם:

פסוק יז

ויגרשום. בא במ"ם תחת נו"ן הראוי לנקבות רבות (עי' ראב"ע), ולדעתי בא במ"ם הזכר להורות שלא היו הגירושין מסבת הבנות עצמן כי אם מסבת אביהן, וכדאיתא ברבה לפי שפירש מע"א נדוהו שלא יזדקק לו אדם לא יעשה לו מלאכה ולא ירעו את צאנו; ועד"ז אמר בבנות צלפחד נתן תתן להם בתוך אחי אביהם, בא שם במ"ם הזכר מפני שהם נטלו בכח בן זכר; ואמר כאן גם כן וישק את צאנם במ"ם הזכר, לפי שכולל גם צאן של זכרים, וכמאמר רבותינו על פ' וישק את הצאן, צאנינו לא נאמר אלא הצאן, שאף צאן הרועים השקה, ועמ"ש על פסוק מורת רוח (בראשית כ"ו):

פסוק כא

ויואל משה. שרש יאל לרש"פ מגזרת אל שהוא לשון חוזק וכח, ופעל אל הוא נתינת תוקף לדבר ע"י דבור או מעשה, כי עי"כ הוא מגלה דעתו שחפץ הדבר ברצון מוחלט, כי טרם עשות המעשה, הרצון משוטט ומתוכח אם לעשות אם לא, וכשמחליט לעשות הדבר ועושהו או שמוציא בשפתיו לעשותו ועקימת פיו ג"כ היא מעשה הרי עשיית המעשה או הדבור תוקף להכרעת הרצון (ווייללענסבעקראֶפטיגוג); ומזה הנה נא הואלתי לדבר, וכן כאן ויואל משה; ואמרו רבותינו שהוא לשון שבועה כמו ויואל שאול, והוא אמת בלי ספק, כי כל מה שהאדם מחליט ברצונו לעשות והתחיל לעשות לו תוקף אם בדבור או במעשה כבר ראוי לקיים הדבר כאילו היה נשבע עליו:

פסוק כב

ויקרא גרשם. לפי שהיה בורח מחמת מלך פרעה שבקש להרגו, והוזקק להתהלך מגוי אל גוי, וגם שם לא היה בטח, לכן קרא אותו גרשום לומר שהוא מגורש מארצו ומעמו, וז"ש גר הייתי בארץ נכריה, כי מי שדר חוץ מארץ מולדתו ברצון נפשו נקרא גר לא מגורש, אבל מי שגר שם ע"כ או שלא לרצונו הוא מגורש באמת (רי"ע), ולכן לא אמר גר

אנכי כראוי שבאותו הזמן היה עדיין גר, אבל אמר הייתי כמו ועתה הייתי לשני מחנות (איך בין געווארדען), שנעשה בע"כ להיות גר בארץ נכריה, ורי"א אמר מלת גרשם הוא מורכבת ופירושו גר משומם שלא ידע אנה ילך ומה יעשה:

פסוק כג

וימת מלך מצרים. אמרו ברבה שנצטרע והמצורע חשוב כמת שנאמר אל תהי כמת ואומר בשנת מות מלך עוזיה; טעם שלא פירשוהו מיתה ממשית שמעתי בשם הגר"א, לפי שהזכיר במיתתו שם כבוד, מלך מצרים, שאין זה מדרך המקראות, כבמדרש קהלת אמר ר' לוי קרוב לנ"ב פעמים כתיב והמלך דוד, כיון שנטה למות כתיב ויקרבו ימי דוד למות, משום אין שלטון ביום המות, כלומר לא הוזכר מלכות במיתה, וכאן אומר וימת מלך מצרים לכן לא היה מיתה ממשית, ובמלכים א' (כ"ז ל"ב) כתיב וימת המלך, ובדה"א (י"ט א') כתיב וימת נחש מלך בני עמון:

פסוק כה

וירע אלהים. המקרא סתום כי לא זכר את מי ידע, ואם שב על בני ישראל הנזכר במקרא זה, היה לו לומר וידעם אלהים, וכמה פירושים יש ע"ז בדברי המפרשים, ומהו ענין ידיעה, ונ"ל כי הכרת הבורא ית' הוא ע"י מעשיו הנכבדים, וכל זמן שלא יראה משפטו בעולם ידומה לבני אדם כעומד מרחוק ואינו משגיח על מעללי איש, וכאשר יראה משפטו בארץ שהוא דן אותם לפי דרכיהם, מזה יקחו בני אדם ראי' על שהש"י משגיח על מעשי בני אדם, וכדברי המשורר נודע ה' משפט עשה, ואמר במקום אחר למה ה' תעמוד ברחוק תעלים לעתות בצרה כי הלל רשע על תאות נפשו וגו' אין אלהים כל מזמותיו וגו' יחילו דרכיו בכל עת (תהלים י') יתאמרו כל פועלי און, עמך ה' ידכאו וגו' ויאמרו לא יראו יה (תהלים צ"ד) וזה הענין כלו היה במצרים, התרוממו פועלי און אלה וידכאו בעוני והשתעבדו עם ה' על לא חמס, ויחילו והצליחו בדרכיהם אלה, עשקו וגם גברו חיל, ובזה התהללו הרשעים הללו בראותם מלאת תאות נפשם לאמר אין אלהים, מי ה' אשר אשמע בקלו, לא ידעתי את ה'; אמנם אחרי אשר שם היא ית' את עין השגחתו על עם ישראל הנדכא והנכאב, וענש את מעבידיהם במכות גדולות ונאמנות, אז ע"י המשפט הזה אשר עשה בהם נודע בעולם כי יש אלהים בארץ, ואם הוא מגביה לשבת הוא משפיל לראות גם בארץ להקים מעפר דלי העם ולהרים מאשפות אביוני בני אדם; ומלת וידע הוא פעל סתמי, בלי השקפה מי הוא אשר בא לכלל ידיעה, כמו ויאמר ליוסף הנה אביך חולה, ויגד ליעקב בנך יוסף בא אליך, שהם פעליים סתמיים בלי השקפה מי האומר מי המגיד; ויש א"כ במקרא זה הודעה כללית בתחלת ספור הפקידה תכליתה וסופה. וטעמו ע"י אשר ראה הוא ית' את בני ישראל, הנה בזה וידע אלהים ר"ל כל אחד

ואחד מאנשי העולם בא לכלל דעת שיש אלהים שופט ומשגיח בעולם (מאן ערקאננטע דיא אללגעגנווארט). ועוד יתכן טעם המקרא כי עד הנה עזבו ישראל את השם, הכתוב (יחזקאל כ') וימרו בי ולא אבו לשמע אלי איש את שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גלולי מצרים לא עזבו, אמנם עתה שמו אל לבם לשוב מדרכיהם הרעים ולדעת את השם, וזהו וירא אלהים את בנ"י וידע אלהים, כלומר ראה את בנ"י כי נתנו לבם לדעת אלהים, וקרוב לזה בתיב"ע וגלי קדמוי ית תיובתא דעבדו. ורגיל הוא בקבוץ לומר בו פעם בלשון רבים לפי חלקיו הנפרדים, ופעם בלשון יחיד לפי המקובץ הכולל, כמו ויחן ישראל, וכן כאן וידע בלשון יחיד:

פרק ג

פסוק א

אחר המדבר. יבע"ת אחורי מדברא, וא"ת למדברא, ולדעתו מלת אחר ישמש גם ליחס הג"ש כמלת אל, וכן בל"א להתולך אל העיר, יאמר (נאך דער שטאדט). ולהיות שעל הרוב המדבר הוא מקום שמם, לכן הוסיף אונקלס לאחר שפר רעיא, כי לפעמים ימצאו במדבר מקומות ראויות למרעה צאן ושם הוליכן כדי להרחיק מן הגזל. עי' בהר כ"ה ט"ו, אחר היובל, לרש"י:

פסוק ב

וירא מלאך ה'. המפרשים יאמרו כי לבת אש ראה תחלה, ואחר שנתחזק שכלו ראה את המלאך מתוך האש, ואחר שנתחזק עוד שכלו בראיית המלאך ראה במראה הנבואה כבוד השכינה, וז"ש וירא ה' כי סר לראות, ויקרא אליו אלהים, כי המלאך לא יאמר אנכי אלהי אביך; ודעת הרמב"ן כי מה שאמר וירא מלאך ה' אליו בלבת אש, ומה שאמר ויקרא אליו אלהים הכל אחד, כי המלאך הנזכר כאן הוא המלאך הגואל, שכתוב בו אנכי האל בית אל, והוא אמר כאן אנכי אלהי אביך אלהי אברהם, ויקרא במדה ההיא מלאך בהנהגת העולם, יעו"ש, ובדברי רב"ח, וכבר למדוני רבותינו שהוא ית' נקרא בשם מלאך, והוא נגזר משם מלאכה, להיותו ית' כביכול פועל מלאכת הבריאה, כמ"ש בביאורי בויחי בהמלאך הגואל (וכן מבואר במכדרשב"י [וירא דקי"ג] הכי נמי למשה בסנה, וכו'). ולדבריהם יש לפרש מלאך ה' מלאך שהוא ה', (אללווירקער, דער אללהערר) ופתחות האל"ף שיורה על הסמיכות איננו על הקנין שיושלם במלת של, אבל על הביאור, כסמיכות זבת חלב ודבש, שהמלה השני תוספת ביאור אל הראשון, במה היא זבה בחלב ודבש, וכן כאן השם, אדון כל ית' הוא המלאך, העושה כל.

פסוק ג

מדוע לא יבער הסנה. שרש בער ישמש על הדליקה והשריפה לפי שהוא מכלה ומבער מן העולם את חלקי הנשרף, ואין הבדל בין תחילתו לסופו רק בין כלו למקצתו, שבסוף השריפה כל צורת הנשרף נתבטל ונתבער וכל חלקיו הלכו לאבדון, ובתחלתו יתחילו להתבטל ולהתבער רק חלקיו עדיין אחוזים זה בזה, ומ"מ ביעור המציאות ישנו בו, מזה אמר (שופטים ט"ו:ה') ויבער אש בלפידים, ויבער מגדיש ועד קמה, הראשון הוא תחלת הדלקה אחיזת האש בעודו דולק, והשני סוף הדלקה לבער ישיות הגדיש והקמה מן המציאות, וכן כאן הסנה בער באש, הוא תחלת השריפה בשעה שהוא דולק (ברעננט, ענטצינדעט) מדוע לא יבער, הוא סוף השריפה, מדוע לא יכלה ויתבער ממציאות (פערברעננט, פערצעהרט) ובחנם האריכו המפרשים בזה:

פסוק ה

אל תקרב הלם. יש הבדל בין לשון פה, הנה, והלם, כי הלם מורה על חשיבות המקום או על חשיבות המצב, כמו הבו לכם דבר ועצה הלם, הבא עוד הלם איש (שניהם אמורים במצפה, שהיה מקום נכבד ומקום העצה על כל דבר גדול), גושי הלם, כבוד גדול עשה לה להושיבה אצלו, אמנם היא בשפלות המצב לשבת מצד הקוצרים, כי הביאותני עד הלום (למצב נכבד כזה), מי הביאך הלם (מי הביאך לטובה זו להיות במצב נכבד כ"כ לעומת מצבך הראשון שהיית אביון מחוסר לחם עד הנה), וכן כאן ואל תקרב הלם, מקום קדש, וז"ש (זבחים ק"ב) אין הלם אלא מלכות, כלומר גדולה וחשיבות (רשד"ל). ולרש"פ שמשתף מלת הלם עם מלת הלאה שיורה על התפשטות, אם התפשטות מקומי כמו גש הלאה, אם התפשטות זמניי מן היום ההיא והלאה, ככה מלת הלם ענינו התפשטות מצד חוץ לכאן, אם התפשטות מקומי כמו גשי הלם, אם התפשטות עניני כמו כי הביאותני עד הלום, וילך והלום (שמואל א י"ד:ט"ז), כלומר הלוך ומתפשט אחר שהיה קבוץ מצומצם עומד צפוף, ע"כ. והמשתנה ממעמדו ומצבו השפל למעמד חשוב ונכבד הנה מתפשט בענינו (פאָרטשריטט). כמ"ש בוירא הגם הלם ראיתי דהגר:

של נעליך. כאמרם (בשמות רבה) כל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל ובמקדש לא היו הכהנים אלא יחפים, והיא היראת ההכנעה למי שעומד לפניו:

אדמת קדש. כלומר המיוחד לדבר נשגב לכן הוסיף יב"ע ועלוי אנת עתיד לקבלא אורייתא למלפא יתה לבני ישראל, לכן לא אמר אדמה קדושה כתאר ומתאר רק נסמך אדמת לקדש, והבדל גדול יש בין קדוש לקודש, העירותי עליו (ראה י"ד כ"א) עם קדוש אתה:

פסוק ו

כי ירא מהביט. מ"ם המחובר במקור הפעל יורה השלילה, כמו ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא, לבלי חטוא, לבלי הביט, וזה הפך המכוון, כי לא היה ירא משלילת ההבטה, והיה ראוי לומר ירא להביט, כמו כי ירא לשבת בצוער (וירא י"ט למ"ד) ויתכן דמלת מהביט מוסב על ויסתר משה פניו, ואמר טעם הסתרתו לבלי הביט, ומאמר כי ירא הוא כמאמר מוסגר לכן מופסק בטעם ז"ק:

פסוק ז

ראה ראיתי. אמנם ראיתי, וזה טעם המקור בכל מקום כשיושם לכפל, כמו עלה נעלה, יכול נוכל, כי ענינו כטעם אמנם להורות שהאמת כך הוא אעפ"י שיטעון הטוען ויאמר הפך זה, כענין ידעתי בני ידעתי (רע"ס):

כי ידעתי את מכאוביו. הוא כנותן טעם על שמיעת נאקתם, אף שאינו רק מפני נוגשיו הדוחקים אותם לא לשוב אלי בלב שלם, בכל זאת שמעתי קולם כי ידעתי מכאובי לבבם, ואין אדם נתפס על צערו, ואין דעתו מיושבת עליו (רמ"א) ואפשר שהמכוון בזה להודיע שאין לדמות הראייה והשמיעה שאצלו ית' לראיית האדם ושמיעתו, האדם רואה דבר בעיניו, והדמיון יכזב בו לפעמים, שאינו רואה אמתת הדבר, האדם שומע קול דברים באזניו ומזה ידין על מה שבלב חברו, והדמיון יתעהו כי אין פיו ולבו שוים, אבל אנכי ידעתי מכאוב לבבם גם בלתי ראיה ושמיעה, כי חדרי לבבם הנכאב גלויים לפני. ורלב"ג חיבר מאמר כי ידעתי עם וארד, הפריד המחוברים במקרא וחיבר הנפרדים. ואין צורך לזה:

פסוק ח

וארד. תרגומו ואתגליתי, מבואר יתרו י"ט י"א ירד ה':

זבת. תאר השם (פליסונג), והתי"ו לסמיכות כמו חלת לחם, ואין הסמיכות פה מורה על הקנין שתושלם במלת של כמו קמת רעך, קמה של רעך, או אשר לרעך. ואיננו שם התאר (פליסיגע) כמו נעות המרדות, כי אין הארץ היא בעצמה זבה, אבל היא ארץ שבה זבת חלב ודבש מנושאיהם המצוי שם ביותר, והמלה השנית תוספת באור אל הראשון. כענין יפת תאר ויפת מראה, שהיא יפה ובמה בתאר או במראה, וכן כאן שהיא זבה, ומפרש במה היא זבה בחלב ודבש. לכן לא תרגם אונקלס לפי המלה רק לפי המכוון עבדא. וכן רי"א אמר אל ארץ זבת חלב ודבש להגיד שהארץ אשר יוליכם שמה לא כארץ מצרים היא, כי מצרים היתה ארץ צרה וקצרת יד, אבל ארץ הכנעני תהי' ארץ טובה ורחבה, גם במצרים נתמעטו הבקר והצאן ונתמעטו האילנות ופרי העץ כמו שנודע עוד היום מענין הארץ ההיא, ומפני זה כ' רש"י כגן ה' כארץ מצרים, כגן ה' לאילנות, כארץ

מצרים לירקות, לפי שבמצרים יש רבוי גדול מפרי אדמה ומדגים, ומיעוט בשר ופירות אילן, לכן אמר שיוליכם לארץ זבת חלב ודבש, שמרוב מקנה יתרבה חלב, ומרוב אילנות ופירות יתרבה הדבש, וכאמרם דבש של תמרים:

אל מקום הכנעני. לא אמר אל ארץ הכנעני כבשאר כל המקומות, כי בא לרמוז שיירשו אותם ויכריתום וישבו במקומם, ולא ישבו בקרבם כאבותם (רמב"ן), ובאמת כל המדינה נקראת ג"כ מקום (בהעלותך יו"ד) נוסעים אנחנו אל המקום אותו אתן לכם, והיינו כל הארץ:

פסוק ט

ועתה הנה, ועתה לכה טעמו אף שהוגבל בברית בין הבתרים זמן ארבע מאות שנה, וכעת אינו רק רד"ו שנה, מ"מ קושי השיעבוד כי המצרים מוסיפים מאד בענוי הוא ישלים הזמן, אני קצפתי מעט והמה עזרו והוסיפו על הרע, לכן אמהר קץ גאולתם, עז"א ועתה הנה וגו' כלומר לא אמתין זמן המוגבל, כי אמנם כעת אשר עלתה שועתם לפני וגם אני רואה את הלחץ והוא תוספת צרה על צרתם לכן כעת אשלחך להוציאם (רא"ש) ולהיות הודעה זו בשורה חדשה למשה שיקוצר הזמן מסבת קישי השיעבוד לכן אמר מלת הנה, שישמש בדבר חדש כמ"ש בבראשית והנה טוב מאד:

לחצים אותם. מפני שבאו למצרים בשבעים נפש והושיבם יוסף כארץ גושן, ואחר שהיתה הברכה בהם להרבות מאד לא היתה ארץ גושן מכילה אותם, והמצרים לא היו מניחים אותם להתרחב לארץ אחרת, אבל היו לוחצים ודוחקים אותם יחד, דומה למ"ש (שופטים א׳:ל"ד) וילחצו האמורי את בני דן ההרה כי לא נתנו לרדת לעמק (רב"ח בשם ר"ח). ע' מזה בפ' תבא:

פסוק י

לכה ואשלחך. אין לכה כמו לך שוב מצרימה, כי שם הוא צווי מוחלט וכאן צווי בקשית, וכדאיתא במד"ר פ"ג, הקב"ה הי' מפתה למשה שילך בשליחותו, וע"ז יורה הה"א במלת לכה, וכמ"ש בוישב לכה ואשלחך דיעקב ליוסף, ושם במד"ר דרשו הה"א לענין אחר:

פסוק יא

מי אנכי כי אלך. מה אני חשוב לדבר עם המלכים (רש"י), ובמדרש אמרו, מי אנכי אמר לפניו האיך אני יכול ליכנס למקום לסטים ולמקום הורגי נפשות, ע"כ. כאלו אמר הלא אנכי יצאתי כבורח מלפניו כי ביקש להרגני ואני מוכתב למלכות, והי' כל מוצאי יהרגני מפני הריגת המצרי:

פסוק יב

וזה לך האות. פי' זהו הדבר הגדול אשר יבא לך בעתיד אשר לתכליתו אנכי שולחך כעת והוא, בהוציאך תעבדון, ר"ל תכלית ההוצאה היא להיותם עבדי ד' ע"י קבלת התורה. האות, מן הגידו האותיות לאחור (ישעיהו מ"א:כ"ג) שפי' דברים העתידים לבוא, וכן כאן זה לך האות, זה לך דבר הבא (דיעס דער ערפאָלג), ואחרי שידבר מן התכלית העתיד לבוא, ואז יהיה מעשה השליחות כבר חלף הלך לו, לכן לא אמר אנכי שולחך בבינוני, כ"א שלחתיך והוא מורכב מעתיד ועבר (דיך געשיקקט האבען ווערדע); ובזה השיב תשובה לשאלתו מה זכות יש ביד ישראל שיצאו ממצריים, ערש"י:

תעבדון. בנו"ן תלויה לבסוף, והוא יורה על התואר, ר"ל תהיו נשארים להיות עבדים לאלהים (ווערדעט אים דיענסטע גאטטעס טרעטען), ואלו אמר תעבדו בחסרון נו"ן היה מכוונו לעשות העבודה לזמן מה, והי' תרגומו (איהר ווערדעט דיענען), כמ"ש בואתחנן בלא יאכלון ובלא יריחון, ולקמן בפ' ואת המעשה אשר יעשון; וכמו שנתקיים באמת בהר סיני בקבלת התורה להיותינו עובדי ה', ואין עבד לשני אדונים, כי לי ב"י עבדים ולא עבדים לעבדים (ע' ראב"ע ורש"י בפ' ועשו בגדי קדש לכהנו לי דלראב"ע לכהנו ע"ד הפועל, ולרש"י ע"ד התאר ע"ש רוו"ה):

פסוק יג

מה שמו. מי הוא השולח אותך כלומר באיזו מדה הוא שולחך אלינו אם במדת אל שדי שעמדה לאבות אם במדת רחמים העליונים לעשות בו אותות ומופתים מחודשים ביצירה (רמב"ן):

פסוק יד

אהיה אשר אהיה. הוראת שם הראשון הוא עתיד היכולת (איך קאן זיין), והוראת שם השני הוא עתיד הרצון, (וואס איך ווילל זיין), וכבר העירונו למעלה (ראשית י"ט) ההבדל שבין עתיד היכולת לעתיד הרצון, אמנם בפעלי ל"ה אין מקום לתליית ה"א בסופה. ע"ש. וטעם השמות האלה: אוכל להיות כל אשר ברצוני להיות, והמכוון בזה אוכל להתלבש באיזה מדה ותאר שרצוני להתלבש ולהתראות בו, כפי הכנת המקבלים וכפי העת והזמן המצטרך, פעם אתראה בשם שדי באופן שלא יתבטלו הנהגות הטבעיות, פעם בהויה ב"ה לחדש הנהגה נסית (עי' רמב"ן בפ' ושמי ה' לא נודעתי), פעם במדת קנא ונוקם, פעם במדת רחום וחנון (ובזה נבין מאמר הנביא (הושע א') ואנכי לא-אהיה לכם, כי אחר שייעד שם עליהם מקודם העונשים המעותדים לבא עליהם לרשעותם, ובכל זאת הקשו את ערפם ומאנו לשוב, הנה בזה גלו דעתם המשובשת שהוא ית' איננו מתואר בשם אהיה, ר"ל שאין ביכלתו חלילה להתלבש ממדה למדה, ממדת הדין למדת

הרחמים למחול ולסלוח על עונם; ויעיד על אמתת פירוש זה המקף שבין שני תיבות לא-אהיה שהוא מחברם יחד); ולכוונה זו אמר (שם פסוק ו') לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל כי נשא אשא להם, כי להיותם מוטעים בדעה המשובשת, דלגודל רוממות האל לבלי שיעור ולרוב התנשאותו במעלה לבלי תכלית, לא יצייר אצלו שנוי וחלוף להשתנות ממדה למדה, ולזה החליטו בדעתם לומר שאין ביכלתו ית' להתלבש ממדת הדין למדת הרחמים, לכן אמר לא אוסיף ארחם כי נשא אשא להם, כלומר לפי שאני בעיניהם מרומם ומנושא (דא איך בייא איהנען צו ערהאבען בין) שהיא סבה הגורמת להם לסלק ממני השתנות ממדת הדין למדת הרחמים, לכן גם אנכי לא אתנהג עמהם במדת הרחמים מדה כנגד מדה. וא"צ להוסיף על לשון המקרא כמו להמפרשים שם: ז"ש (ברבה פ"ג) א"ל הקב"ה למשה שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא, פעמים אני נקרא באל שדי בצבאות או באלהים בהויה, כשאני דן את הבריות אני נקרא אלהים, וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא צבאות, וכשאני תולה חטאיו של אדם אני נקרא אל שדי, וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא הויה, אהיה אשר אהיה אני נקרא לפי מעשי, ע"כ. ואמרו עוד מהו אהיה אשר אהיה כשם שאתה הוה עמי כך אני הוה עמך; ובמכדרשב"י (אחרי ס"ה) אהיה דא כללא דכלא, דכד שבילין סתימין ולא מתפרשין וכלילין בחד אתר, כדין אקרי אהיה כללא כלא סתים ולא אתגליא, בתר דנפיק מני' שירותא וכו' כדין אקרי אשר אהיה וגו', אהיה כלומר השתא אנא הוא כלל דכל פרטין, אשר אהיה וגו' וזמינת לאפקרא פרטין כולא ולאתגליא שמא אלהא יעו"ש; ודבריהם מתאחדים עם מה שביארנו ע"ד הפשט. הנה בהודעת שם אהיה ע"ד שביארנו היא תשובה על שאלתם מה שמו לפירוש הרמב"ן, וסרה בזה תלונת רי"א מעליו:

ויאמר כה תאמר. כל ויאמר ויאמר במדבר אחד, רובן האחד פירוש לחברו, כגון ויאמר מה תתן לי, ויאמר הן לי לא נתת זרע, ויאמר משה ערב וידעתם, ויאמר משה בתת ה' לכם, וכן כאן ויאמר אהיה ויאמר כה תאמר (רל"ש). וזה שאמר במדרש לך אני מודיע להם איני מודיע, ר"ל שאמר הקב"ה למשה אתה לא הבנת דברי, כי גם אני מתחלה לא כוונתי שתאמר להם אהיה אשר אהיה, כי רק לך לבד הודעתי זאת, אמנם לישראל לא תזכיר צרה אחרת ולא תאמר להם רק אהיה. (רש"א ברכות ט'):

פסוק טו

זה שמי וזה זכרי. שם הוא שם התאר (אייגענשאפטסנאמען), וזכר הוא שם העצם (וועזעננאמע) (כמ"ש רנ"ו ע"פ זכר צדיק ושם רשעים), וזה שמי מוסב ע"ש אהיה, שהוא כדמות תואריו ית' ע"ד שביארנו, וזה זכרי מוסב על שם הויה ב"ה, והוא שם

העצם הבלתי מושג לעולם רוחניות הוראותיו ותוכניותו; ואמר זה שמי לעולם כי שמות תאריו ית' אהיה רחום חנון וכדומה נקראים בכ"מ ובכל זמן ככתיבתם, אבל שם הויה ב"ה שאינו מוכן לקרוא ככתיבתו רק ליחידי סגולה העומדים בסוד ה', ורק במקומות המיוחדים לקדושה ביותר, לכה"ג ביה"כ וכדומה בענינים קדושים ונוראים, לכן אמר בו לדור ודור ר"ל לעתים מיוחדים ומזומנים; ומה שאמרו רבותינו לעלם כתיב, אפשר שכוונתם שמות תאריו ית' הורשו לנו להזכירם ככתיבתם כדי לעלם להסתיר ולמניע הזכרת שם העצם ב"ה; ולכן נקראו שאר שמותיו ית' בשם כנויים ר"ל שמות אשר בהם וע"י מעלימים ומסתירים את שם העצם, כי שרש כנה הוראתו כסוי והעלמה, כמו בשם ישראל יכונה (ישעיה מ"ד), אכנך ולא ידעתני (שם מ"ה), לא ידעתי אכנה (איוב ל"ב), עי' רשב"ם במקומות אלה, ומזה ואת הכלים אשר הזניח אחז הכנו (איוב ל"ב), אמרו רבותינו (ע"ז כ"ב) הכנו גנזנו, ר"ל העלמנום; והמפרשים לא ביארו כן שם:

פסוק יח

ושמעו לקולך. הוא תנאי, כמו ושמע אישה והחריש לה שפירושו אם ישמע, וכן כאן אם ישמעו זקני ישראל לקולך ילכו עמם, ואם לא ישמעו לך אתה לבדך, ולכן כשנשמטו הזקנים הלך משה עם אהרן לבדו, ואם היה הצווי שילך עם זקני ישראל דוקא מי הרשוהו ללכת בלעדם אבל תנאי הוא (רא"ש), וסרה גם טענת רמב"ן איך אמר משה והן לא יאמינו אם ה' אמר שישמעו:

דרך שלשת ימים. הוא ית' צוה שבתחלה יבקש ממנו דבר קטן כזה ללכת דרך ג' ימים, להבחין בו ערפו ומצחו הקשה, וזה שאמר מיד ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מ"מ להלך, כלומר עם היות שבקשה זו הוא דבר קטן ידעתי רוע לבבו שלא יכנע להתרצות גם לזה. - ועם כל זאת לא אמר לו בבירור שישובו אחר ג' ימים, ולא הוציא משה מפיו דבר שקר (רי"א וריי"ע), עיין דבריהם שהשיבו על האומר שהיתה בקשה זו דרך ערמה כדי שישאלו להם הכסף והזהב והשמלות, ומסבת השאלה הזאת ירדפו אחריהם ויאבדו כולם בקריעת י"ס (ומצאתי דעה זו ברבה), כי הקצור קצרה יד ה' לקיים הבטחת ואחרי כן יצאו ברכוש גדול באופן אחר שלא בדרך ערמה, ולסבב סבה אחרת להאבידם מן העולם; וגם התורה העידה שלא רדפו אחריהם מסבת כספם וזהבם שהשאילום, ולא אמרו כ"א מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו ולא הזכירו מאבוד הונם ורכושם. והנה אחרי אשר מיאן גם הבקשה הקטנה הזאת שוב שאל משה ממנו כמה פעמים השלוחין הגמורים והחפשית הנצחית כמו שיבואר אח"ז. וכמ"ש (כאן כ') ואח"כ ישלח אתכם, ישלח בבנין הכבד יורה על החפשית המוחלטת:

פסוק יט

ולא ביד חזקה. אם אין אני מראה לו ידי החזקה, וי"מ לא בשביל שידו חזקה (רש"י ראב"ע ורשב"ם), נדחקו כן לפי שנאמר ביד חזקה ישלחם. ול"נ טעם המקרא, לא תוכלו ללכת מארצו בין ברשותו בין שלא ברשותו, אף כשתתחזקו להיות כגבורים אנשי חיל וללכת מארצו בע"כ, הוא יעמוד נגדיכם ויעכב בידכם ולא יניח אתכם ללכת:

פסוק כא

כי תלכון. תיב"ע תהכון מתמן פריקין. תוספות דבריו כלולים בנו"ן התלוי בסוף התיבה שהוא כמו תאר הקבוע במתואר, וטעמו הליכה מהם לעולם ואין בה חזרה (אבגעהען):

לא תלכו ריקם. בידים ריקנים בלתי קבלת שכר על עבודתכם זה שנים רבות (פערגעבענס) דומיא כי עתה ריקם שלחתני (ויצא ל"א):

פסוק כב

ונצלתם את מצרים. תרגומו ותרוקנון, וכן וינצלו את מצרים, ויתנצלו ב"י את עדים, ושרשו נצל, הנו"ן היא פ"פ והדגש לסי' בנין הכבד, בפלס ודברתם אל הסלע כמ"ש רש"י, ונ"ל שאין המכוון בזה שיבוזו את כל אשר למצרים עד שיניחום ריקם מכספם וזהבם, כמי שרגילין לפרשו (אויסלעערען, אויסריימען), שלענין זה היה יותר ראוי לומר לשון בער, כענין ובערתי אחרי בית ירבעם כאשר יבער הגלל, ועוד דכבר ידענו שנשארו במצרים תכשיטי זהב וכסף ואבנים לרוב מאד, עד שאמרו רבותינו ביזת הים היתה יותר גדולה מביזת מצרים (ערש"י בפ' ויסע משה את ב"י מים סוף), אבל לשון נצול וריקנות האמור כאן הוא לדעתי במובן מוסרי, וענינו ריקנות ופטור התחייבות (ענטלעדיגונג איינער פערפפליכטונג), כי שרש נצל היורה על המלטה וההצלה מן הרע (בעפריייען), יורה ג"כ במובן המוסרי על חיוב הלוה לפטור מעליו עול משאת תשלומי חובותיו, ככתוב (משלי ו׳:ג׳) כי באת בכף רעך עשה זאת והנצל, וכן המנקה א"ע מן החשד שהתלוננו עליו ע"י נתינת אמתלא, מרגלא בפומייהו דאינשי לומר מתנצל (זיך ענטשולדיגען, רעכטפערטיגען), שמפרק מעליו עול משאת חשד בני אדם, ומזה המורגל בפי המחברים שם התנצלות (ענטשולדיגונג, רעכטפערטיגונג), דומה למאמר ויתנצלו ב"י את עדים לשון הסרה ופריקה (ענטלעדיגען, אבלעגען), ומזה אמר כאן ונצלתם את מצרים. כי כמו שהלוה מחוייב להציל עצמו מן החמס לבלי החזיק תחת רשותו ממון שאינו שלו, ככה המלוה מחוייב להשתדל עם הלוה לכופו, אם יש לו ובזדון לבו ימאן להשיב את המלוה לבעליו, לא בלבד מפני צרכו אליה כ"א גם מצד המוסר, לבלי יתחזק בין בני אדם מדה הפחיתות להיות כפוי טובה, ולבלי הרגל ביניהם מדה הגרועה להחזיק חמס בכפיהם ולהשכין באהליהם העולה לאכול ממון אחרים שלא

כדין, ויש בזה משום תקון העולם ולא תמלא הארץ חמס, וכמאמרם (בדברים רבה) ויהי דוד עושה משפט וצדקה, מהו משפט וצדקה שהיה מצדיק נפשו של גזלן שהיה מוציא מידו הגזל. והנה אחרי שהמצרים שעבדו את ישראל זה זמן רב לעבודתם, ונתחייבו מדין לשלם להם עכ"פ שכר מלאכת עבודתם, לזה באה הצווי ממנו ית' ונצלתם את מצרים (שולדלאז שטעללען) להוציא מהם החמס שבכפיהם, בכדי שיפטרו עצמם מחובותיהם בתשלומי מלאכת עובדי עבודתם, והוא ריקנית מוסרי, פטור ההתחייבות, דומה ללשון ונקית משבועתי (דער פפליכט ענטלעדיגט), וכענין נקיתי הפעם מפלשתים (פאָרוואורפספרייא), וכן מלת ריקם מצאנו עד"ז ואחלצה צוררי ריקם, שפירושו לרד"ק ריקם חנם בלא עון (אונפערשולדעט); וקרוב לומר שעל כוונה זו אמרו רבותינו דרך מליצה עשוה כמצודה שאין בה דגים, כי הם פרשו מצודה לרגלי ב"י ללכדם כדגים הנאחזים בפח ולשעבדם בלא כסף ומחיר, ועתה בא העת שיעלו את. המצודה ולא ימצאו בה דגים, עתה יראו כי יגיעתם לריק היתה, לא ירויחו מאומה בהשתעבדותם עמם, כי שכר פעולתם אתם תהיה:

פרק ד

פסוק א

והן לא יאמינו. מלת הן ישמש גם על השאלה כמלת אם (כבירמיה ב' י') הן היתה כזאת פירש"י הן כמו אם:

פסוק ח

לקול האות. לא יחדש האות קול גשמי הנשמע לאזנים, אבל טעם קול הוא הדבר המכוון והנרמז, וכבר יקרא קול, הגזרה האלהית, קול ה' על המים (רי"א) והמבואר יותר (נצבים ל' ו'):

פסוק י

כבד פה וכבד לשון. כבד פה הוא באותיות זסשר"ץ שהן אותיות השנים, וכבד לשון הוא באותיות הלשון שהם אותיות דטלנ"ת (רב"ח בשם ר"ח):

פסוק יד

ויחר אף. מליצת ויחר אף הנאמר אצלו ית' הוא לדעתי ענין עכוב ונסיגת אחור פני השגחתו לבלי התראה (צוריקהאלטונג דעס אנליטצעס), ומצאנו לשון אחור ועכוב ע"ד נחי פ"י, וייחר מן המועד (שמואל ב כ':ה') שהיו"ד חרוקה ע"ד וייטב מן יטב (ע"ש ר"ש ב"מ), דוגמא לזה אמר הרי"קם על לא יחרף לבבי (איוב כ"ז:ו') לא יסוג אחור לבבי, כי בלשון ערבי יקרא הדבר הנסוג אחור מנחר"אף, (ע"ש ר"ש ב"מ), וסמוכים לזה מדברי רבותינו שאמרו על ויחר אף ה' בם וילך, גזר עליהם נדוי, והיינו נדוי והיינו הרחקה

ופירוד הדבקות, כמו ומתבל ינדוהו, וכמ"ש רש"י על מלת נדה (ויקרא ט"ו) ע"ש ריחוקה ממגע אדם, ומסבה זו נפלו לפגע צרעת: הנה יהיה ענין ויחר אף ה', נסיגת פני השגחתו אחור לבלי הביט בו וכמסתיר פנים ממנו; וענין הסתרת פנים ואריכת אפים הנאמרים אצלו ית' הוא, אם העונות גברו מאד עד שגורמים פירוד דבקות השגתת הש"י על האדם, כמאמר הכתוב עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם, הנה מעמד זה נקרא עד"מ הסתרת פנים, כמו אסתירה פני מהם, וכמסתיר פנים ממנו (ישעיהו נ"ג:ג'), וענינו הסרת השגחתו, וכמאמר המקונן פני ה' חלקם לא יוסיף להביטם, ר"ל שמצד עונותיהם התילד התחלקות והתפרדות בינם לבין פני השגחתו, וענין הסתרת פנים אינו חלילה כמו שהופך פניו לצד אחר לגמרי, אבל רק כמי שמכסה פניו בצל ידו, באופן שרואה קצת על חברו מתוך הצל, כמאמרם אעפ"י שהסתרתי פני מהם ידי נטויה עליהם להגן שנאמר ובצל ידי כסיתיך (עי' רש"א בח"א שם), וחזרת פני השגחתו להביט בעין טובה וחמלה נקראת עד"מ שוב אפים, כמו ישוב אפך ותנחמני, ר"ל יחזור וישוב אפך ופני רצונך אלינו לנחמנו (אפך אינו הכעס והחמה, אבל מלשון וישתחו אפים ארצה), ומזה הענין ג"כ והרבה להשיב אפו, אינו הנחת הרוגז אבל ענינו ברחמיו המרובים יחזיר הרבה פעמים וישיב פני השגחתו להיטיב ולבלי השחית; ועל עת הסתרת הפנים יאמר הנביא ישעיה ובכל זאת לא שב אפו ועוד ידו נטויה, כלומר עוד פני השגחתו היא כמכוסה ביד לבלי השגיח בלתי מחיצה מבדלת, כ"א כרואה מבין אצבעות היד המכסים אור פני רצונו ית'; ומליצת ארך אפים ענינה ג"כ לדעתי הארכת פני השגחתו על בריותיו, בל ימהר להסיר מהם השגחתו בהסתרת פנים, וז"ש (עירובין כ"ב) ארך אפים בלשון רבים ארך אף לצדיקים ארך אף לרשעים, כי אף שהטוב צפון לצדיקים לחיי עו"הב, הנה גם בעו"הז לא יעזבם למקרים ופגעים, וגם לרשעים אף שמסבת מעשיהם ראויים להסתיר פנים מהם, הנה מרחמיו על בריותיו יאריך פני השגחתו עליהם להתמידם עוד בחיים אולי ישובו מדרכם (ע"ש רש"י ובתוס' ע"י שפי' מלת אפים כמו וישתחו אפים ארצה, לא לשון אף וחמה המורגל במפרשים), ויתורגם לפי"ז מליצת ארך אפים (נאכזיכטספאָלל, לאנגווירינגער צושויער, בעאבאכטער, וכדומה לאלה ממליצות אשכנזיות), וכן כל לשון חרון אף הנאמר אצלו ית', ענינו גם כן פירוד דבקות פני השגחתו, כי שרש חרר אשר יורה על היובש וחום הבערה עיקר הוראתו מגזרת חור, אשר יורה על הנקב (לאָך), והיינו שנעשה פירוד בדבר המתאחד בעצמותו, וכן כל שנולד בו נחירים ריקנים חלולים נקבים ככברה הונח עליו שם חרה כמו, עצמי חרה מני חרב, עצמותי כמוקד נחרו, נחר מפוח האש, ותוכו נחר, הנה המכוון בכל אלה שלא נפסד בשריפה צורת והרכבת הגשם לגמרי

רק נעשה מנוקב וחלל (מירבע), וכן והעצמות יחרו ר"ל העצמות שהם מקשיים נעשו מנוקבים וחלולים, ומזה חרות על הלוחות דהיינו מנוקב מעבר לעבר (כמבואר ברש"פ), וכן העבד הנעשה חפשי מאדוניו נקרא בשם בן חורין ע"ש שנפרד ממאסר והתקשרות העבדות, ולהיות ששם חור ענינו העצמי הפירוד, ומראה הלובן מפזר הראות לכן הונח שם חור על מראה הלבנונית כמו חור כרפס ותכלת, ודבר מאכל שלא הגיע לגמר בשולו כראוי לאכילה נקרא בפי המשורר בשם חרון (תהלים נ"ח) והיינו תבשיל שעודנו חי שלא נגמר בשולו עדיין ואיננו כ"א מנוקב וחלול מצד פליטת לחיותיו שהיו מכונסים תוך נקבי פליטתו, הנה מזה נאמר ג"כ בדרך העיוני לשון חרון אף על התפרדות דבקות פני השגחתו ית'; וכדמות ראיי' שאין בלשון חרון אף במכוון חמום הכעס והחמה, ממ"ש (דברים ל"א:י"ז) וחרה אפי בו ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכל ומצאוהו רעות רבות צרות וגו', הנה לא ייחס אל חרון אף כ"א העזיבה לבד, ולהסתרת פנים ייחס חריצת משפט העונש, ואם יהיה המכוון בלשון חרון אף חמום הכעס והחמה, הרי הוא עושה רושם יותר גדול מהסתרת פנים לבד, והיה ראוי לייחס העזיבה אל הסתרת פנים, וחריצת משפט העונש אל החרון אף, הנה מזה יראה בעליל דענין חרון אף הוא קל יותר מענין הסתרת פנים וכאמור, ואין במליצת חרון אף שום התפעלות גשמיות ממדה גרועה, וכן ממ"ש (לקמן ל"ב י') הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם, יראה שאין במשמעותו חמום הכעס, כי אין טעם שיאמר הניחה לי ואכעיס, כי אם לא חרה אפו עדיין איך יחרה אפו אחרי שיניחנו משה. והבי"ת הבא אחר לשון חרון אף ויחר אף ה' במשה, ויחר אף ה' בם, ביאורם בשביל, כמו ויעבד ישראל באשה, בשביל אשה, בשביל משה, ומוכרחים אנו לזה גם לפירוש האחרים. והנה אמרו רבותינו כ"מ שנאמר חרון אף עושה רושם ואף כאן עשה רושם, כמ"ש רב"ח שלא נתרפא משה לעולם, כי היה אפשר לעשות לו כבוד לרפאותו מכבדות לשון כמו שעשה לו כבוד בקרן עור פניו, וזהו רושם האף שלא רפאהו, וכן דרשו הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי כי דבר ידבר הוא, הוא אבל אתה לעולם לא תתרפא בדבור, וכ"כ רלב"ג חרה אף ה' בו וסרה ממנו השגחת השם ב"ה לשום הדברים בפיו בדברו בשליחותו ושם אהרן למליץ. וכל המפרשים יבינו לשון חרון אף ענין חמום הכעס והחמה העזה לענוש (ענטבערנענען דעס צאָרנעס), אמנם להיותו ית' מסולק מכל מקרי הגוף והתפעליות גשמיות, יאמרו שדברה התורה כלשון ב"א. לפי שההמון אינם נכנעים לעבודת ה' כ"א מיראת העונש לכן ידברו הכתובים בלשון המובן לכל העם, וזה אמת, ובכל זאת אין הדעת מתיישבת לתאר אותו ית' במדה שאין ראוי לייחסה לשום שלם במדות בבני אדם, ומכ"שכ כאן שאין מקום אל הכעס והחמה שמניעת משה לא

היתה רק מענותנותו, לכן נתתי את לבי לחקור על שרשי מחצב מליצה זו כאמור. ואף אם לא נרצה לנטות מדרך המפרשים בביאור מליצת חרון אף ה', חלילה לנו לפרשו כסמיכת הדבקות, כ"א סמיכת הסבה שממנו, כמו ישועת ה', שפי' הישועה הנמשכת ממנו ית' ע"י סבות ומסובבים, ככה אף ה', הוא סמיכות הסבה, כלומר האף היוצא בגזרתו ית', וע"י סבות אמצעיות יגיע לאדם, וכמבואר בואתחנן בהתאנף ה':

וגם הוא יוצא. לא כמו שאתה סובר שיהא מקפיד עליך שאתה עולה לגדולה (ערש"י), מלת וגם פירושו אדרבה (פיעלמעהר) אשר יורה על היפך הקודם, כמ"ש בבלק בוגם אותכה הרגתי:

פסוק טו

אהיה עם פיך. אנכי אהיה עם פיכם באופן שיכנסו דבריכם בלב פרעה ולא יתקומם עליכם ולא יגרש אתכם מעם פניו. - ואתה תהיה לו לאלהים. שיעשה אהרן נפלאות במצותיך (רע"ס):

פסוק יח

העודם חיים. אמר משה בלבו אם אגיד לו לגאול את ישראל אני הולך ולהכות את מצרים, פן ימאן להרשותו ללכת כי יצר לו על צרת מצרים, כמ"ש על ויחד יתרו נעשה בשרו חדודין (רמ"א) ועוד שהיה נראה בעיני יתרו כאלו יתפאר לפניו שנתעלה ללכת בשליחות השם ולעשות נפלאות גדולות לכן אחז במדת ענותנותו ולא הזכיר לפניו כ"א לראות את אחיו העודם חיים, שהוא דרך כל הארץ להצטער בצרת אחיו:

פסוק כ

על החמור. מין החמור רכיבתו נאותה בתנועה ישרה ושוה מאד בלתי נרגשת, ובארץ הערב כשמוכרים החמורים מראים תנועתו בשוה, שיחזיק הרוכב קערה מלאה מים בידו במרוצת החמור והמים אינם נשפכים, ולהודיענו על חולי אשתו אה"כ שהרכיבם על החמור וז"ש רבותינו שהיה בזמן מילת בנו (רא"ש). וברע"מ (פינחס רל"ח א') חמור דלאו איהו מצער רוכבו:

פסוק כא

ואני אחזק את לבו. פי' אתפוש לאחוז את לבו (איהן אנ'ס הערץ פאססען), וטעמו אביא עליו צרות רעות שיגיעו עד לבבו, ולהיות שהלב הוא האבר אשר ממנו תוצאות חיים הנה האחיזה והתפיסה בו מביאה לידי סכנה, כמליצת למען תפוש את בנ"י בלבם; והודיענו הכתוב במליצה זו גודל קשיות ערפו ועזות מצחו, שכל הצרות הגדולות אשר יגעו אל לבבו לא יכניעו את דעתו, ויתן תמיד כתף סוררת ולא ירצה לשלח את העם; והודיע הוא ית' את כל זאת למשה ולישראל מקודם, בכדי שלא יתיאשו מן התשועה המובטחת

להם, ותוחלתם תהיה תמיד בה', כי הוא יעמוד לימין עזרתם, ולבסוף יכניע את קשיות ערפו עד שיתרצה להוציאם חפשי. שרש חזק יורה גם בכבד האחיזה והתפישה בכח ובחזקה כמו לחזק ידים רפות (ישעיה ל"ו), והיא מליצה כאילו תופס בידיו ומסייע בכחו בל ירפה וילאה. אמנם רוב המפרשים יבינו מליצה זו, וכן מאמר אני אקשה את לב פרעה, ואני הכבדתי את לבו, שמרוב רשעו וגודל פשעיו ננעלו בפניו דרכי התשובה (עי' רמב"ם ורמב"ן), אמנם מדברי רבותינו יראה הפך מדעה זו, כי אמרו ברבה למה היה הקב"ה נותן זמן למכות מחר ולא היה מביא עליהם מיד, כדי שיחזרו בהם ויעשו תשובה. ע"כ מדבריהם אלה נראה בעליל כי לא ננעלו בפניהם דרכי התשובה, והוא באמת מחסדיו הגדולים על בריותיו, לכן נ"ל שאין במליצות קשוי, חוזק, וכבדות הלב, ענין אשר יורה על האמוץ והחזיק בדעותיו מצדו ית' למען אשר ימאן תת אוזן שומעת ולסרב בשלוח תת העם לחירות, כי אמנם כל כוונת מליצות האלה אינם כ"א הבאת יסורים קשים ועונשים חזקים על רוב פשעיו, וכמו שיבואר במה שיבוא. וגם אם נחזיק בדעת המפרשים בזה, אין ענינו שהוא ית' ישלח חוזק ואומץ אל לבו, והטה אותו למען ימאן בשמיעת צוויי משה חלילה, אבל טעמו שהש"י הניחו בחוזק וכבדות לבו, אמנם לפי שהיה בידו ית' להתמיד עליו מכה אחת, עד שתהיה מכה בלתי סרה ממנו, וזה היתה סבה להיות מפקפק, באמתת הצווי עליו, ולהתחזק בדעתו הקדומה ולעמוד בקושי וכבדות לבו הבלתי מאמין, לכן ייחס פעל החזוק, הקשוי, והכבדות אליו ית', כי כן דרך המקראות לקרוא בשם פועל ועושה גם את הנמנע מן הפעולה שהיה בכחו ורשותו לעשותו, על היושב והנמנע מן העריות אמר (בפ' אחרי) אשר יעשה אותם האדם וחי בהם וכמ"ש (סוף מכות) היושב ואינו עובר כעושה יחשב, דכתיב אשר יעשה האדם וחי בהם וסמיך לי' איש איש אל כל שאר בשרו. וכן ייחס לכל אנשי עיר שכם לאמר עליהם (וישלח ל"ד) אשר טמאו אחותם, אף שהמה לא עשו מאומה, אבל לפי שהניחו לעשות ביניהם נבלה זו ולא מיחו בו אבל הראו ההפך שהיה המעשה חשובה בעיניהם עד שהתרצו מפני זה להמול, לכן נקראו גם הם המטמאים כאלו עשו את הנבלה בפועל כפם. וכן ייחס פעל עשי' לכל שומרי שבת הנמנעים בו מעשיית המלאכות האסורות כמ"ש לעשות את יום השבת, כיון שיש בכחו לעשות, וכן על משה ואהרן שהיו נמנעים במי מריבה מלקדש את שמו כפי צווי רצונו ית' נאמר עליהם אשר מעלתם בי וכמ"ש רש"י גרמתם מעילה, ככה העדר התמדת המכה גרמה לפרעה החזוק והקשוי והכבדות, ומצד ההגרמה ייוחסו פעולות אלה אליו ית', ויהיה טעם אקשה את לבו, אחזק את

לבו, הכבדתי את לבו (איך ווערדע זיין הערץ ערמוטהיגט, שטאררזינניג, פערשטאָקט לאסטען) - עמ"ש בוישב ותנח בגדו אצלה:

פסוק כג

שלח ויעבדני. מלת שלח הוא מן הכבד, כי השי"ן פתוחה והלמ"ד דגושה, וההבדל בין הכבד והקל הוא, שליחות בקל יורה על שליחות בלתי מוחלטת כ"א לחזרה, כמו שלח נא ביד תשלח, שלח העז את מקנך, וישלח יעקב מלאכים, אשלחך אל פרעה, וכל אלה שליחות לחזרת המשולח, אבל שליחות בכבד שליחות לחלוטין ולצמיתות, כמו וישלח את היונה מאתו, לא אשלחך כ"א ברכתני, שלח תשלח את האם, וכן כאן שהוא בכבד על כן המכוון בו שליחות לחלוטין, ותרגומו (ענטלאסטען), וכן לשון ויעבדני יבואר ע"ד התואר (אין מיינעם דינסטע טרעטען) לא ע"ד הפועל (מיר דיענען), ר"ל שאין המכוון במלת ויעבדני לעשות לי עבודה מה ואח"כ ישובו אליו, אבל טעמו להיות עבדים לי, להשאר לעולם עבדי ולא ישובו אליך, כענין זרע יעבדנו יספר לה' לדור, וכן כי בהר קדשי יעבדוני בית ישראל, שהמכוון באלה ע"ד התאר, יהיו עבדים, וכמו שהודיע הוא ית' למשה בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה. הנה בלשון שלח ויעבדני שאמר לו כמה פעמים הזהירו, לשלחם חפשי לחלוטין ולצמיתות עלמין, אחרי סירובו מלמלאות הבקשה הקטנה ללכת ג' ימים במדבר:

פסוק כד

ויהי במלון. רבותינו ספרו לנו כי משה התאחר והתעכב במילת בנו בזמן הראוי, ואפשר לרמז ענין זה בלשון המקרא, כי מלת ויהי מצאנו הוראתו קרוב לענין איחור ועכוב, כמו ויהיו בחצרות (במדבר י"א:ל"ה), ויהי שם כאשר צוני ה', ויהי התעכב, וכן עלה אלי ההרה והיה שם, ונשתההה שם מ' יום, כמ"ש רע"ס שם (ועי' רש"י על ויהי ידיו אמונה, ויהי משה ידיו וכו'), ויותר יתכן לומר כי מלת ויהי מענין נהייתי ונחליתי (דניאל ח':כ"ז) שענינו שבר מקרה רעה וצרה, כמו הוה על הוה (יחזקאל ו'), כי היה ענין אחד עם הוה, הוה גביר לאחיך כמו היה, ויבאו זה תמורת זה, (כבאיוב ו':ב') והותי במאזנים, להותי יועילו (שם למ"ד) שניהם לפי הכתיב ביו"ד, וי"מ מענין זה היו בן שאול (שמואל ב ד':ב') ויהי דניאל (שם א') כמש"ש ר"ש ב"מ. וזש"ר כ"מ שנאמר ויהי אינו אלא צרה כי שתי אותיות, הי יורו על מקרה ופגע רע (יחזקאל ב':י') קינים והגה והי, וכן כאן על הפגישה והפגע רע שנפל בו אמר ויהי (ער ווארד ליידענד):

במלון. בסבת המילה שנתרשל בה, כבי"ת ויעבד ישראל באשה בשביל אשה (וועגען דער בעשניידונג). ומלת במלון הוא משרש מול הוראתו המילה כי משרש זוד זדון, ויהיה

טעם המקרא לפי"ז, בדרך זה היה מתאחר ומתעכב בענין המילה כענין וינצו במחנה (אמור פ"ד י') שטעמו על עסק מחנה:

ויפגשהו ה'. ת"א ויב"ע ואערע בי' מלאכא דהשם, וכ"כ ראב"ע ורשב"ם. ובאמת א"צ להוסיף על המקרא, כי ויפגשהו כאן אינו פועל עצמי כ"א פעל מסבב, וטעמו השם הפגיע בי דבר רע (ליעס איהן איין איבעל טרעפפען), ורבותינו פירשו הפגע הרע, כמין נחש בלעו למשה מראשו עד ירכו עד אותו מקום. והנה פגישה נרדף עם פגע שיורה ענין רע, כמי פגש דוב שכול באיש, אפגשם כדוב שכול, שענינם פגע רע:

ויבקש המיתו. כבר תמה הר"ש בן חפני היתכן שאחרי אשר הרבה הוא ית' לדבר על לב משה להתרצות אל השליחות הנפלאה, איך יחפש כעת סבות ותחבולות להמתוהו אחרי אשר התרצה וכבר החזיק בדרך למלא את השליחות (עי' ראב"ע), ואף שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה, מ"מ אין חיוב מיתה על עון קל כזה. ומלבד זה אין אצלו ית' מקום ללשון ויבקש, כי אם הוא לשון בקשת החפץ והרצון, הלא לא יחפוץ ה' במות רשע אף כי בעבדו במשה, ובדבר שאין בו חיוב מיתה. ואם הוא לשון דרישה וחקירה כמו ויבקשו לשלוח יד, גם זה אין לו שייכת לאשר לו היכולת לבלי תכלית. ולולי דעת קדמונינו הייתי אומר שאין ויבקש המיתו מוסב על השם רק על משה, וטעמו ע"י פגישת הדבר הרע נתעורר משה כי נפקד עליו עונו, ולא טוב עשה בהתאחרו בעשיית רצון קונו, וכל כך הגדיל עון זה בעיניו עד שפגישה זו היתה קלה ואינה מספקת לנשוא בו עונו, ואמר בלבו אם אהיה רשע לפני אלהים למה לי חיים, טוב לי להתבטל מן המציאות, ולבחור במותי מבחיי, וזהו ויבקש המיתו, חפץ משה שימיתהו השם. וממעלת משה דבר הכתוב, כמו שביקש יונה קח נא את נפשי כי טוב מותי מחיי, שלא היה רוצה לראות בתוספת כעס על ישראל בראותם כח התשובה ואינם לוקחים מוסר לשוב, גם משה עצמו אמר הרגני נא הרוג ואל אראה ברעתי. דוגמא לזה, וירד ה' בענן ויתיצב, ויקרא (כי תשא ל"ד ה') שפעל ויתיצב ויקרא אינו מוסב על ה' הקדום, רק על משה הקדום דקדום. וכן ויכתוב משה ויצו את יהושע (נצבים ל"ב כ"ב) אין ויצו מוסב על משה הקדום רק על ה' הקדום דקדום, ככה כאן:

פסוק כה

צור. תרגומו טינרא והוא אבן חד כמו חרבות צורים, אף תשיב צור חרבו, חדוד חרבו, וכן כל כלי יוצר עליך (ישעיה נ"ד) יחודד וילוטש; אמנם בכל המקומות אבן הצור שרוקה וכאן חלומה; במכדרשב"י (לך לך צ"ג) מהו צור אסותא, ע"ש. נראה שפירשוהו מן הצרי

אין בגלעד, נמצא ג"כ חולם כמו (יחזקאל כ"ז) פנג דבש וצרי, ותהיה קיחת הצור כאן עיקרי בשמים וסמי רפואה להצמות הבשר להשקיט בם הדם ולרפאות החבורה:
חתן דמים אתה לי. בדמים הללו ישאר לי חתני, כלומר בעלי. חתן דמים למולות. על עכוב המילה נתחייב בעלי מיתה, כי המילה הצילתו עתה (רשב"ם), וכפירושו איתא בשמות רבה. חתן דמים אתה לי, אמרה חתני אתה תהיה נתון לי בזכות דמים הללו של מילה, שהרי קיימתי המצוה. חתן דמים למולות. אמרה כמה גדול כח המילה שחתני היה חייב מיתה שנתעצל במצות המילה לעשותה, ולולי היא לא נוצל. למולות. שם דבר, והנה על לשון רבים בעבור דמים (ראב"ע), ויותר יתכן דברי רע"ס ורב"ח, למולות שתי מלות, שהן כריתת המילה והפריעה. והנה למה דאמרי' (ע"א כ"ז) איהי אתחלה משה אגמרה למילה, אתי נמי שפיר לשון רבים:

פרק ה

פסוק ב

לא ידעתי את ה'. לא ידעתי שום נמצא (שהוא אדון כל) והמהוה אחר אפיסת המוחלט, וגם את ישראל. וגם שיתאמת מציאות זה הנמצא לא בשביל זה אשלח את ישראל:
אלהי העברים. על שאמרת מי הוא זה הנה הוא אלהי העברים המפורסמים המחזיקים בדת אברהם העברי (שנודע טבעו בעולם), ועל מה שאמרת שאף גם זאת לא תשלח (אודיעך) כי מה טוב ומה נעים שתשמע בקולו, כי לולי זאת יש לחוש פן יפגענו, אותנו כולנו וגם אתה ועמך בכלל (רע"ס):

פסוק ג

נקרא עלינו. וכן למעלה ואמרתם אליו אלהי וגו' נקרא עלינו, כי בלשון נראה יש גלוי שכינה, ויהיה בעיני פרעה כמתפאר ומדבר גדולות לפניו, לכן אמר לשון נקרא, אבל לישראל אמר לשון נראה, כפי האמת (רל"ש):

פסוק ד

למה משה ואהרן. אמרו ברבה מהו למה, אמר להם אתם למה ודבריכם למה, ע"כ. כוונתם לדעתי להיות עיקר הנחת מלת למה שאלה לידיעת התכלית, כמו למה אמרת אחותי היא כלומר לאיזה תכלית, למה ה' תעמוד ברחוק, ובזה הוא נבדל ממלת מדוע כמ"ש באוצה"ש, כי מדוע היא שאלת הסבה, אם הסבה הגורמת אם הפועלת או התכליתית, כי המ"ם עיקר שמושו לסבה, אבל מלת למה עיקר שמושו רק שאלה לדעת התכלית, כי הלמ"ד עיקרו לתכלית, והנה במאמר פרעה כאן א"א לפרשו עד"ז, כי מי זה לא ידע תכלית יציאת עובדי פרך שהיא לחירות, לכן הודיענו רבותינו כי ביאור מלת למה כאן הוא, כפי המורגל בארמי, ענין תהו ובהו הבל וריק, כי תהו המה תרגומו למה

אינון, וילכו אחרי ההבל ויהבלו תרגומו והוי ללמה, והארץ היתה תהו ובהו אמרו (ב"ר פ"ב) היתה ללמה ולא כלום (ע' ערך למה ובתרגום שלפנינו הוא באל"ף); ועד"ז יבואר כל למה שבמקרא אם אין בה שאלה לידיעת התכלית, למה חרה לך ולמה נפלו פניך, הנה היתה שם ידיעת הסבה והתכלית, ואמר לשון למה כלומר חרונך ונפילת פניך הוא לריק וללא תועלת, כי אם תיטיב שאת, וכן למה נחבאת לברוח ולמה לא הגדתי לי, למה לי חיים, למה זה אנכי (פערגעבענס, אוונניטץ):

ממעשיו. ממעשי צרכי הבית, כי בשמעם דבריכם להעשות בני חורין בלתי שעבוד מלכות, ישתנה עליהם סדר העולם מתעצלים בחריצות מעשיהם לצרכי פרנסת ביתם, אוהבים את הבטלה, ויבלו ימיהם בשיחותי בטילות כדרכי המוניים בכמו אלה, וגם על הנצרך לחייתם לא ישגיחו:

לכו לסבלותיכם. מתקשים המפרשים, הלא משה ואהרן לא היו מעושי מלאכת עבודה. ונ"ל שאין סבלותיכם כאן נשיאת משא חומרית (לאסטטראגען) עבודה הכבדה ככל לשונות סבלות מצרים שבפרשיות אלו שהם עבודות קשות המכבידות על שכם העם, כ"א נשיאת משא רוחנית, כענין ויט שכמו לסבול, עול תורה. ומכאובינו סבלם (ישעיהו נ"ג:ד') שמקבל מכאוביו ויסוריו ולא יתרעם עליהם, ואנחנו עונותיהם סבלנו מענין זה, וכן נקרא בפי החכמים סבלן, איש השומע נאצות וגדופי בני אדם עליו והוא מאריך רוחו ולא יתקצף על זה, שומע חרפתו ואינו משיב, נעלב מאחרים ואינו עולבם, ונקרא סבלן לפי שהוא נושא משאת החרפה והבזיון על נפשו פנימה וישים מחסום למו פיו לבלי דבר ממנו מאומה. מענין סבל רוחני זה ידבר קרא דילן לכו לסבלותיכם, כי פרעה חשב שהשתדלות משה ואהרן בזה אינו רק מצד שאינם יכולים לראות בצרות אחיהם לכן ישתתפו עמהם בצרתם, והמציאו להם תחבולת מרמה לאמר לעשות להם חג במדבר, ובזה יפרוק עול השעבוד מעליהם. לסבה זו אמר אליהם אחרי שאתם בעצמיכם הנכם חפשי מכל עבודה מה לכם להיות מתעבר על ריב לא לכם ולחפש עלילות מרמה ולדבר על לב העם למרוד במלכם, ויותר ראוי לכם להיותכם סובלים צער בלבבכם ולשום מחסום למו פיכם לבלי תשמיעו צער לבבכם ברבים, כי אתם גורמים בזה להיות גרמא בנזקי המלך (געדולדיג, שמערצליידענד, ליידענטראָגער). וטעם כנוי כס לסבלות, סבלנות שהייתם בה זה שנים רבות, עד הנה ראיתם עבודתם הקשה והייתם שותקים וסובלים, במדה זו ראוי לכם להתחזק ולאחוז גם כעת:

פסוק ה

רבים עתה עם הארץ. תחלה קראם סתם עם, ועתה עם הארץ, לא לשבחם כלשון וישתחו לעם הארץ לבני חת, שהיו מתושבי המדינה, כי ישראל לא היו נחשבים לתושבים רק גרים בארץ לא להם, אבל לגנותם קראם עם הארץ, כמו שברוב המקומות במקרא נקראו כן הפחותים במדרגות שבמערכות סדרי האנשים המסודרים בקבוץ המדינה (פאבעל, נידריגעס געזינדעל, געמיינע קלאססע דעס פאָלקעס). ומלת רבים דקרא, אז נפרשהו רב כמות המספר (פיעל) לא נופל עליו מלת עתה, הכי רק בזמן ההווה עתה נהיו רבי המספר לא בימים מעטים שלפניו, אבל רבים הוא מענין רבי המלך (ירמיה ל"ט) ר"ל החשובים, וכן ישועו מזרוע רבים (איוב ל"ה) וטעם המקרא, עתה, מיום דברכם אליהם לעשות חג במדבר ועשיתם אותות לעיניהם שיצאו חפשי מעבודה, מיום זה החלו גם הפחותים והבזויים שבהם לדמות נפשם לאנשי מעלה וחשובים, ועבודת מלאכה בזוי להם לכן הם נרפים מן העבודה. וחתם דבריו, והשבתם אותם מסבלותם, כלומר לפחותים ולבזויים כאלה תבטלו מן העבודה המביאה לידי שעמום - ומלת אותם דייקי:

פסוק יא

קחו לכם תבן. אם נפרש לשון קיחה כפשוטו (נעהמען) לישנא קטיעא במקרא, כי מאמר אין נגרע מעבודתכם לא נקשר עם מאמר קחו לכם תבן, שאין העדר בגרעון עבודה סבה שילכו לבקש, אדרבה להעדר הליכתם לבקש, כי בלכתם לבקש, יאבד להם זמן ולא יוכלו להספיק סכום הלבנים, לכן הוסיף רש"י על לשון המקרא, צריכים אתם לילך בזריזות, כמו שהעיר הרא"מ, לכן יותר יתכן לפרש מלת קחו לשון (קויפען) כמו משכו וקחו לכם צאן (בא י"ב כ"א) וכמהו את המקחות (נחמיה י'), וטעמו צריכים אתם לקנות תבן מן המקומות אשר תמצאו לקנותן, לפי שלא יוגרע מאומה ממתכונת הלבנים שצריכים אתם לעבוד, לכן אין לכם לבלות הזמן בחיפוש התבן הנה והנה:

פסוק כב

למה הרעת. אין ראוי לפרשו תעשה רע (טהוסט איבעל) שהתרעם משה כנגדו ית', אבל הוא פעל מסבב (ווירקונג, פעראנלאססענדע), שהזכרתי בבשלח במה תצעק אלי ופירושו תניחם להיות ברע (לאָססעסט איבעל געהען), וכ"א במכדרשב"י (ויגש ר"ח) הרעות, הבאת רשו לס"א למשלט עלייהו:

פסוק כג

והצל לא הצלת. אין כוונתו בזה לטעון למה לא הצילם עד שישלחם, כי כבר הודיעו ית' שלא ישלחם כ"כ מהרה עד אחר רבוי הנפלאות, אבל טען על שלא יצילם מאשר הרע כעת על העם והכביד העבודה עליהם במניעת התבן ובזה הם בצרה גדולה (רא"ש):

פרק ו

פסוק ב

וידבר אלהים. דבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר למה הרעת (רש"י מרבותינו), ובתלמוד (מכות י"א) אמרו כל דבור לשון קשה, מדכתיב דבר האיש אתנו קשות, ע"ש. ואין כוונתם דבכל המקומות יהיה דבור לשון קשה, כי מקומות אין מספר יורונו הפך הכלל הזה, ומהם וידבר על לב הנערה (בראשית ל"ד:ג'), ואין מדרך החושקים לדבר רק דברים רכים משמן, גם הלא אמרו (פ"ו דשבת) אז נדברו יראי ה', אין דבור אלא נחת ע"ש, אבל כוונתם בזה שלשון דבור משמש תמיד להפלגת ענין, לפי שהוא מבנין הכבד, לכן יתכן לשמש בו בין בלשון קשה בין בלשון רכה, דהיינו ג"כ להפלגת תכלית הרכות והתחתונים (הרצ"ש), ובאורו תמיד לפי ענין המכוון במאמר:

פסוק ג

באל שדי. המכוון בשם שדי הוא, המספיק ומכלכל כל (דער אללגניגענדע), כי במדת שדי הוא ית' נותן מזון לכל בריותיו ומשלח להם ברכותיו וכל הטובות הממלאים צורך הבריות, עד שיבלו שפתותיהם מלומר די, והוא מענין שדים נכונו המספיקים מזון הולד (כמ"ש בפ בלק), והמכוון בשם הוי' ב"ה שהעיקר בו הקריאה אדני, הוא אדון הכל (אללהערר) כמ"ש בבראשית ולהיותו אדון כל העולמות והנבראים לא יבצר ממנו מאומה לעשות ברצונו הפשוט כל אשר יחפוץ, יוכל לשנות תולדות וטבעי הנבראים עד שיתבטלו ממנהגם הטבעי ולהטות מערכות התולדות והיצורים כרצונו, כאדון אמתי על מעשי ידיו, ורצונו הפשוט בראם והביאם לכלל הויתם, ורצונו הפשוט יוכל לבטלם ולהביאם אל העדרם. והנה הוא ית' נתן לאבות עושר וכבוד וכל טובות זמניות, ברעב פדה אותם ממות, ובמלחמה מידי חרב, והוא ממדת שדי, לכן אמר וארא אליהם באל שדי, אמנם לא נהג עם האבות בעשיית הנסים והנפלאות, אשר ע"י ישתנו התולדות הטבעיות הנהוגים בעולם (וכמ"ש רמב"ן שלאבות הכריח הוא ית' חקי התולדות והטה מערכות היצורים לטובתם באופן שלא נתבטל ע"י נוהג העולם) שהוא להיותו אדון כל, לכן אמר ובשמי ה' לא נודעתי להם. ולזה כשהודיע לישראל לגאלם, כאמור פ"ו וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים, שהם הנסים והנפלאות האותות והמופתים שנשתנה בהם טבעי הבריאה וחוקי הטבע, לכן הקדים שם. לכן אמור לבני ישראל אני ה', ר"ל אני אדון הכל אשר בידי לשנות טבעי הבריאה. ויותר נראה לי שאין לפרש כפשוטו שלא נודע לאבות שם הוי' ב"ה, כי הכתובים מעידים על הפוכו, ככתוב באברהם וירא אליו ה' באלוני ממרא, ובברית בין הבתרים, ויאמר אליו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים. וביצחק, וירא ה' אליו גור בארץ הזאת. וכן ביעקב, ויאמר אליו

אני ה' אלהי אברהם אביך. הנה מבואר כי שם הוי' ב"ה נודע לאבות, א"כ מה אמר כאן ושמי ה' לא נודעתי להם. לכן אמר ריי"ע בעקדה, הנכון בזה כי מלת להם אינו מוסב על האבות רק על ישראל (המוזכרים בכנוייהם בפסוקים הסמוכים למעלה כשאמר ביד חזקה ישלחם יגרשם), והכוונה שכבר נראה אל האבות והתידע אליהם לא הודעת שמו המורה על מציאותו לבד, אבל שכבר השיגו מעניין תואריו עד שידעו כי הוא אל שדי, שהוא העיקרי משמות התוארים, ומדרך התוארים שיודיעו דבר נוסף על מה שיודיע שם העצם, מצד מה שירשם בו עצם הנקרא להורות מציאותו לבד, כי מי שיודע שראובן חכם רופא או נגר כבר הוסיף בו הכרה וידיעה ממי שידע שהוא ראובן, ולזה אמר, אל האבות נראיתי עד שהשיגו וידעו בעניני תואר, אמנם לבניהם אפי' שמי המורה על מציאותי לא הודעתי להם, בשלא נמצאתי להם ולא הורגלתי עמהם בשום ענין מצויין, ולפי"ז שמי ה' לא נודעתי להם, וידעתם כי אני ה' הנזכרים כאן, הם כשאר הדומים להם שנאמר וידעו מצרים כי אני ה', למען תדע כי אני ה', וזולתם רבים שיאמרו על אמתת המציאות ופרסומו, לא על עומק היסודות הנכללות בשם הנכבד והנורא. וכפי' הרלב"ג ושמי ה' לא נודעתי להם מוסב על ישראל. הנה פי' הר"יא ברישא דקרא נכון, שבידיעת שם התאר לא נמנע גם ידיעת שם העצם כפשוטו, אמנם סיפא דקרא, מלבד דקשה להסב מלת להם על ישראל ולא על האבות שהמדבר מהם במקרא, גם פי' מוכחש מעדות הנביא (יחזקאל כ׳:ה׳) ואודע להם בארץ מצרים שכבר נודע לישראל שם הוי' ב"ה ע"י אהרן קודם בוא משה למצרים, באמרו אליהם איש שקוצי עיניו וגו' כי אני ה'. לכן נ"ל שאין מלת להם יחה"ג שאליו, כ"א יחה"ג שממנו, כמו וארבע כנפים לאחת להם (יחזקאל א׳:ו׳) שפי' לאחת מהם. והלמ"ד ישמש על הגבול שממנו הסבה כמו ותהר לו כלומר ממנו, שהוא היה סבת הריונה. וכן לה' הישועה פי' מסבת ה' באה לו לאדם ישועה, ואין השתדלותיו מועילות מאומה, וכן לך ה' הגדולה לך ה' הממלכה, מסבת ה' תגיע הגדולה והמלכות לאדם לא מצד השתדלותיו עליהם. וכן לא נודעתי להם, לא נודעתי מהם מסבתם, לא היו האבות סבה להתודעות שמי בעולם, וטעם ושמי ה' לא נודעתי להם, ע"י האבות לא נודע שמי ה', ולא נתפרסם לכל, הם לבדם ידעו והכירו אותי, אבל כל באי עולם היו משוקעים בטומאת האלילים, וכמאמר פרעה מי ה' אשר אשמע בקולו, לא ידעתי את ה', וכל השתדליות אברהם לפרסם ברבים ולקרוא בשם ה' לא הועיל להם, וכמ"ש בפדר"א פכ"ד כי כל הנפש אשר עשו בחרן לא נמשך לזרעם אחריהם. ובזה הודיע הוא ית' סבה גדולה לגאולת ישראל ממצרים כי עי"ז יהיה מציאת ה' נודע ומפורסם בעולם, כי כל האותות והמופתים שנעשו במצרים לא היו נצרכים

לגאולת ישראל, רק להביא את מכחישי אל, אל ההכרה וידיעה במציאותו ית' שהוא אדון הכל שליט בעולמו, כאשר הוזכר כמה פעמים בפרשיות י"מ, וידעו מצרים כי אני ה', בעבור הראותך את כחי, ולמען ספר שמי בכל הארץ, ומרע"ה לא נמנע מלעורר את פרעה על הענין הגדול הזה, באמרו אליו בעבור תדע כי אני ה', למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ, למען תדע כי אין כמוני בכל הארץ, למען תדע כי לה' הארץ, ובאמת רק ע"י האותות והמופתים האלה נודע שמו ית' בכל העולם, עז"א וירא אלהים את בנ"י וידע אלהים, שפי' אחרי אשר שם הוא ית' את עין השגחתו על ישראל כל אחד ואחד מבאי עולם בא לכלל דעת שיש אלהים שופט ומשגיח בעולם (וידע הוא פעל סתמי כמ"ש שם), והענין הגדול הזה לא נעשה ע"י האבות, אם הם בעצמם ידעו את רבון העולמים, מ"מ באמצעותם לא הגיעו הנשארים אל תכלית הידיעה הזאת, וזהו לא נודעתי להם. ורש"י פי' לא נכרתי אליהם במדה אמתית שלי שעלי' נקרא שמי ה', הבטחתים ולא קיימתי, כבר הקשו עליו כי חלופו מבואר בספורים כי כל מה שהבטיח לאברהם ליצחק וליעקב מהזרע ובטחון האויבים הכל נתקיים, וירושת הארץ שלא נתקיים עד הנה, הוא לפי שעדיין לא הגיע הזמן שהוגבל בו ודור רביעי ישוב הנה. ור"י אברבנאל פי' נראיתי אל האבות בשם אל שדי, וגם נראיתי להם בשם השם הוי' אבל לא נודעתי להם ר"ל לא הייתי נודע וניכר אליהם, לפי שלא נבאו פא"פ כ"א ע"י אמצעיים. הנה חבר את הנפרדים, כי ושמי ה', נפרד מן שדי באתנח המפסיקו ממה שאחריו, גם לדבריו חסר מלת אבל במקרא:

ושמי ה' לא נודעתי. להמפרשים חסר בי"ת והראוי ובשמי ה' וגו', או תוספת מלת בו, ושיעורו ושמי ה' לא נודעתי להם בו, אמנם לדעת קדמוני המדקדקים אין צורך לתוספות אלה כי כבר אמר ר"י חיוג ורמ"מ הכהן ור"י אבן-גנא"ח וראב"ע שאין הנפעל תולדת הקל, אבל הוא בנין נבדל לעצמו, ויש מקומות שהוא מורה על המפעל מצד הפועל, כמו כי ימוך אחיך ונמכר לך, ובמוכר עצמו מפני דחקו הכתוב מדבר (ע' ראב"ע שם), וכן או השיגה ידו ונגאל שהוא יגאל א"ע, ונמצא ג"כ לשון נפעל בפעלים יוצאים לזולתם, כמו אשר נשברתי לבם הזונה (יחזקאל ו':ט') ותרגומו די תברית כמו שברתי (רד"ק), וכ"כ אבן-גנא"ח פעמים יבואו בנפעל גזרות שידמה מענינם שהם גזרות יוצאות כמו החלצו מאתכם, הנני נשפט אותך, ואחרים זולת אלה, ע"כ. הנה תהיה מלת נודעתי גם כן מאלה, ופירושו הודעתי אף שהוא נפעל. ואמר הרלב"ג כי לא אמר ושמי ה' לא נודע להם, להעיר על ששמו הוא עצמו ועצמו הוא שמו, כי בנמצא המורכב יקרה שיהיה

הגדר בלתי הנגדר באופן מה, לפי שהנגדר הוא אחד ובגדר ימצא הרבוי מה, ואולם ה' ית' הוא אחד פשוט מכל הפנים, ולזה יהיה עצמו ושמו דבר אחד מכל הפנים:

פסוק ו

מתחת סבלות מצרים. ת"א ויב"ע מגו דחוק פולחן מצראי וכן תרגמו לקמן פ"ז, אמנם למען ענותו בסבלותם (לעיל א' י"א) תרגמוהו בפולחנהון, הנה מדהוסיפו כן מלת דחוק יראה שפירשו מלת מתחת ענין דוחק, מענין ונחתה קשת נחושה זרועותי שהוא דחיקת הקשת ודריכתו למטה (זענקען, ניעדערדריקקען) וכענין תחת געֵרה במבין (משלי י"ז:י') שפירושו הגערה דוחקת ושוקעת בלבו של מבין, לעשות בו רושם יותר ממאה הכאות לכסיל, כן מתחת סבלות פירושו מדוחק משאת העבדות (פאָן דער דריקקענדען לאסט):

בזרוע נטויה. זרוע הושאל על הכח והאמוץ, כמו (תהלים פ"ג) היו זרוע לבני לוט (ושם פ"ט) לך זרוע עם גבורה. נטויה, ענין פשיטה ומתיחה, כמו צל נטויה, שהוא מתוח ואריך, וטעם זרוע נטויה, כח המתפשט לבלי גבול (אויסגעדעהנטע, אונבעשראֶנקטע קראפט), ונקרא כן הכח העליון המשנה מנהג הטבעי, כי בהנהגה הטבעית נתן הוא ית' חק קבוע ושיעור מצומצם עד היכן יתפשט ולא יעבור גבולו לעולם, וכאילו כחו ית' מצומצם בגבול זה, אמנם כשברצונו ית' לשנות ההנהגה הטבעית שיעבור כחו את החוק הקבוע עליו, הנה הכח הלזה נקרא זרוע נטויה. והמפרשים לשון זה ענין הושטת יד לאיים ולענוש ולהראות כחו בעשיית גדולות (אויסגעשטרעקקטען ארם), מגשימים את המרוחק ממנו לבלי תכלית:

פסוק ז

וידעתם כי אני ה'. לא הבינותי מאמר זה וכי"ב בשאר המקומות, כי אם אדם ישמיע שם עצם עליו או אחד משמות תאריו ויאמר עד"מ אני ראובן או רופא וכדומה, הנה בדבור זה יתודע לעיני רואיו, כי ישימו עליו עין השגחתם ויעשו להם סימנים בגופו בפניו ובאחד משאר חלקי הגוף אשר על ידיהם יכירוהו מאז והלאה בהכרת פניו וידעו כי זה הוא הנקרא בשם ראובן, זה הוא המתואר לרופא; אמנם אם אין מקום כלל לתועלת ההכרה, כגון שהאומר אני ראובן הוא נסתר ונעלם באחד המקומות עד שלא תשלוט בו עין האדם לראותו, הנה דבורו אני ראובן הוא מאמר בטל ואין בו תועלת מאומה, ואחרי שהוא ית' נקרא אל מסתתר, הוא נסתר בתכלית ההסתר ונעלם בתכלית ההעלם, א"כ איזו תועלת יגיע לנו ממאמרו, וידעתם כי אני ה'. ואם יהיה המכוון בזה להודיע שיש מצוי ראשון הממציא כל הנמצאים, וכל הנמצאים שבשמים ובארץ ומה שביניהם אינם נמצאים רק מאמתת המצאו, א"כ היה ראוי לומר. וידעתם כי יש ה', כי מלת יש יורה על המציאות, ואין מקום למלת אני. ונ"ל כי אין מלת אני שם למדבר בעדו (איך), אבל הוא שם אליו ית'

כמ"ש רש"י ותוס' בסוכה מ"ה, ובמכדרשב"י (ס"פ מקץ ר"ד) והייתם קדושים כי קדוש אני, מאן אני דא קב"ה, ונ"ל הטעם בזה, כי מלת אני הוא שם מפעל, והאלהים אנה לידו, תאנתה מי ישיבנה (ירמיהו ב':כ"ד) שפי' סבה, וכן תואנה הוא מבקש (שופטים י"ד:ד') שפירש"י עלילה, וכן ויהי העם כמתאוננים לפירש"י עלילה, והיינו סבה, כמו ולו נתכנו עלילות (שמואל א ב':ג') שפי' השתלשלות הסבות והמסובב מהם. ולהיותו ית' סבת כל הסבות ועלת כל העלות, לכן נקרא בשם אני, ר"ל בעל המסבה (גרונדאורזאכע), וטעם וידעתם כי אני ה', תדעו כי בעל המסבה הוא אדון כל (כ"ה המכוון בשם הוי' ב"ה לפי הקרי שהוא העיקר אצלו, כמ"ש בפ' בראשית), והוא הפך דעת המשתבשים לאמר, אף שהוא ית' ברא כל העולמות וכל אשר בהם, והוא לבדו הסבה ראשונה להם, מ"מ הוא נעלה ומרומם מלהתפשט תמיד על עלוליו, והנבראים מתקיימים בעצמם מכח הראשון שהוטבע בהם מבעל המסבה ית', בקיום הבית אחרי הבנותו. הנה להורות על ההפך אמר כי בעל המסבה הוא אדון כל, הוא אדון אמתי תמיד על כל מעשי ידיו, הוא השליט תמיד על כל ברואיו, וכחו הגדול ינהיגם ויקיימם תמיד, וברצונו הפשוט יוכל לשנות תולדות הטבעיים וחקי הנבראים. עמ"ש ס"פ כי תבא, כי אני ה' אלהיך. ובהאזינו כי אני אני הוא:

פסוק ח

אשר נשאתי את ידי. פירש"י הרימותי' לישבע בכסאי, והראב"ע אמר שהוא דרך משל כאדם שישא את ידו אל השמים וישבע, וכן (האזינו ל"ב) כי אשא אל שמים ידי; אמנם אם נחה דעתינו להשתמש במליצות כאלה במאמרי השיר, לא תתישב הלב בכמוהם במאמרים פשוטים, וביותר במאמרים הנאמרים ממנו עצמו ית', כמו כאן וכדומה, ולזה נטה הרמב"ן כאן מדעת המפרשים ואמר וז"ל, וע"ד האמת נשאתי את ידי שהרמותי זרוע עזי אלי שאתן להם הארץ, וכן כי אשא אל שמים ידי שאשא היד הגדולה אל השמים להיות בה לעולם החיים, ע"כ. ול"נ ע"ד הפשט שהתגלות אור הנבואה אל האבות שהודיעם בו נתינת הארץ נקרא כאן נשאתי את ידי, כי לשון נשיאת יד דומה למליצת ביד רמה (ובני ישראל יוצאים ביד רמה) שפי' ענין פרסום וגלוי (אֶפפענטליך), וכמו שיורה שם על התגלות הגשמית ככה יורה כאן על התגלות אור הרוחני הנבואי וגלוי שכינה (האבע מיינע מיטטהיילונג פעראָפפענבארט); ושרש משא ישמש הרבה בכ"ק על הנבואה, גם בדברים שאינם עונשים ופורעניות, כמו המשא אשר חזה חבקוק, ונמצא הפעל ממנו על השפעת הנבואה הבא ממנו ית' אל הנביא (מלכים ב ט':כ"ה) וה' נשא עליו המשא הזה; וכן שם יד ישמש על רוח הנבואה, היתה עלי יד ה'. והנחות

שמות אלו על הנבואה לא מצאתיו מבואר היטב מאשר לפני, ונ"ל כי שם משא פי שנים בהוראתו. א' המעמס ומטריח את נושאיו עד שנעשה עיף ויגע וחלוש בגופו (לאסט), כענין כמשא כבד יכבדו ממנו, נשואות משא לעיפה. ב' הגבהה ורוממת, משאת כפי מנחת ערב דתרגומו זקפות ידי, ולזה ישמש שם משא פעם על המסים והארנונית, שהוא למעמסה על הנותנים, כמו ממשא מלך ושרים (הושע ח':י'), ופעם על המתנה הניתנת מן המכובד אל השפל ממנו (געשענקע), ויתן משאת כיד המלך, ותרב משאת בנימן, שהוא רוממות מעלה למקבל. ושתי הוראות האלה תואמים יחדיו בשם משא להוראת הנבואה, כי כשהנבואה חלה על הנביא כח גופו כשל ואבריו מזדעזעין ונחלשים עד שלא נותר בו כח, ובזה תשאר דעתו פנויה להתנשאות על כנפי רוח הנבואה, עד שנתעלה על מעלת שאר בני אדם ולהתקשר בצורות קדושות וטהורות. וכ"ה במכדרש"בי (תרומה ק"ל ע"ב) בשית דרגין דנבואה וגו' משא הי' כד מטא ההוא נהורא בטורח סגי ואתטרח מלה עלי' דלא יכיל לאתגליי לי' כד"א לשום את כל משא העם הזה. ובמכדרש"בי (מקץ קצ"ז א') משא דבר ה', משא מטולא איהו, והונח על הנבואה שם יד, נ"ל שהוא מן (איוב מ"א:י"א) כידודי אש, לפיד אש הבוער ומאיר (וכ"ף כידודי הוא כ"ף הדמיון), אמר עטישותיו תהל אור עד שמתמלטים ונפלטים ממנו כמו ידודי אש (פייער-פלאממען) ע"ש רש"י, ומזה הענין לרש"פ מלכי צבאות ידודון ידודון (תהילים ס"ח:י"ג), אף שאין כן דעת בעלי הלשון; ולכן ישמש יד על אור הנבואה, שהוא עצם הזוהר המאיר עיני הנביא להסתכל בנסתרות, כענין ומראה כבוד ה' כאש אוכלת. המורם מן הדברים נראה משמוש מליצות המקראות לבאר מאמר נשאתי את ידי על התגלות אור הנבואה אל האבות בהודעת מתנת הארץ, דומה קצת למליצה האמורה שם במראה הראשונה בברית בין הבתרים. ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה. (עמ"ש בפ' שלח וענך עומד עליהם בשם הגר"א). ויותר יתכן בטעם הנחת שם יד על התגלות אור הנבואה, כי שם יד יורה גם על התפשטות הדבר והתרבותו בכמות, כמו זה הים גדול ורחב ידים, וישימו לה ידים (מלכים ב י"א:ט"ז), ר"ל מקום פנוי, ולכן הונח גם על שפת הים והנחל, יד הירדן, יד הנחל, ע"ש התפשטותם בכמותם. והנה שכינת כבודו ית' מצומצמת מלהתפשט ולהתראות לכן נקרא אל מסתתר, וכשברצונו לגלות מעט מאור כבודו אל הראוי ליהנות מזיו כבודו, הנה המצומצם מתפשט והמסתתר מתגלה, ושפיר יורה ע"ז שם יד שהוראתו התפשטות:

מורשה. ולא אמר ירושה לרמוז שלא יהיו יורשים אותה, לפי שעתידין היו יוצאי מצרים למות במדבר, אבל יהיו מורישים אותה לבניהם אשר יכנסו לארץ לכן אמר מורשה, וכן

תורה צוה לנו משה מורשה, לא אמר ירושה, כי בזה יהיה משמעותו שהתורה לא תהיה ירושה כ"א לאותו הדור שקבלוה בלבד, לכן אמר מורשה, שיורישוה לבניהם אחריהם וגם דורות העתידים חייבים הם בקיום התורה כאותן שקבלוה (רב"ח);

פסוק יג

ויצום אל בני ישראל. לרש"י צום על דבר ישראל ועל שליחותו אל פרעה, ודבר הצווי מפורש בפרשה שניה לאחר סדר היחס, ולרמב"ן צוה שניהם אל בני ישראל שידברו להם כל אשר יצום, ואל פרעה להוציאם מארצו. ורע"ס פי' ויצום, שצוה אותם לשרים, כמו ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו, וצוך לנגיד. אל בנ"י. על בנ"י כמו אל ההרים לא אכל, ואל פרעה להוציא. ועל פרעה מנה אותם לשרים בענין הוצאת ישראל ממצרים. באופן שישראל וגם פרעה ישמעו על כרחם למשה ולאהרן הממונים עליהם מאתו ית'. וקרוב לזה פי' רי"ע ויצום כלומר שנתן חנם וכבודם ומוראם בעיני ישראל ובעיני פרעה באופן שיקובלו דבריהם בכל מה שיצטרך להוציא את בני ישראל ממצרים. ויצום כענין הוא צוה ויעמד, אני צויתי למקודשי, את העורבים צויתי לכלכלך, הנה צויתי אשה אלמנה, כי כל מה שיקבע השם בלב כל פועל מדבר ובלתי מדבר או בטבע כל נמצא, הוא צוויו ומאמרו. והעד על פי' זה ראה נתתיך אלהים לפרעה, ירצה נתתי יראתך וכבודך עליו:

פסוק יד

אלה ראשי. בדין מנה את אלה לשרים על ישראל, כי הם היו נכבדים מכל האומה, וזה כי ראובן בכור ישראל, ולא היה מצאצאיו אנשים ראויים להקרח בשם זולתי בניו הנזכרים שהיו מכלל ע' נפש שכבר מתו, כמו שביאר באמרו וימת יוסף וכל אחיו וגו', וכן היה מבני שמעון, אבל לוי שהאריך ימים על כלם גדל גם את בני בניו להורות ולהבין, וכן קהת ועמרם באופן שיצאו מהם משה אהרן ומרים, ואהרן לקח את אחות נחשון החשוב בדורו והוליד ראשי הדור שנבחרו אח"כ לכהונה, ואלעזר לקח מבנות פוטיאל שהיה ג"כ חשוב בדורו והוליד את פינחס שזכה לברית שלום (רע"ס):

פסוק כו

הוא אהרן ומשה. ואלה הנכבדים מכל בית אבותם הם האנשים שבדין ובראוי אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל, כי היו ראויים להיות דבריהם נשמעים אצל כל ישראל, הם המדברים, הם היו ראויים לדבר לפרעה ולהיות נשמעים ממנו, (הנ"ל):

על צבאותם. פירש"י בצבאותם, כל צבאם לשבטיהם, שלא ישאר מהם שום אחד שלא יצא ממצרים (ערא"ם) אמנם לא מצאנו עד הנה שהתנה הוא ית' תנאי זה עם משה ליציאתם לשבטיהם. ועוד כיון דרוב לשון צבא ישמש על אנשי מלחמה, א"כ הפחותים מעשרים והיתרים על ששים שאינם בכלל צבא, יהיו נשארים במצרים. לכן נ"ל אחרי

שהיה המכוון ממנו ית' שלא יצאו כפחותי' ונבזים, כ"א כאנשי כבוד מלובשים לבושי יקר ובגדי כבוד, כאמרו ית' למשה והיה כי תלכון לא תלכו ריקם ושאלו כלי כסף וכלי זהב ושמלות לשום אותם על בנותיהם ובניהם, הנה תנאי זה המפורש ממנו ית' אל משה, הוא אשר הזכיר כאן, אשר אמר ה' להם הוציאו את בנ"י מארץ מצרים על צבאותם, כלומר מעולים וחשובים ביקר כבודם, (עמפאָרגעהאָבען און איהרע פראכט) מלת על ענינו חשיבות מעלה כמו הגבר הוקם על (ש"א ב') ואל על יקראוהו (הושע י"א) ואת עשית על כלנה (משלי ל"א:כ"ט) עלי היו כלנה (מקץ מ"ב) ושם צבא ענינו תפארת וקישוט הדר ויקר (פראכט, צירדע) כמו גאון כל צבי, צבי תפארתו, ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי צבאות גוים דתרגומו תושבחת עממיא. עמ"ש במראות הצובאות (ויקהל ל"ח) ויוצאי צבא (במדבר א' ג'):

פסוק כח

ויהי ביום. יתכן לפרש שהכתוב מוסב למעלה אמר, ויהי זה, שהיו הם המדברים אל פרעה מלך מצרים, בעת אשר דבר ה' אל משה בארץ מצרים, כי בעבור שאמר הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו את בנ"י מא"מ, היה נראה שהדבור לשניהם בשוה, ועתה פירש שהיה הדבור למשה, והמצוה לשניהם שיוציאום (רמב"ן), דלא כרש"י שמחברו למקרא דלאחריו, דפרשה סתומה מפסקת ביניהם. ודעת ריה"ג כרמב"ן, שאמר בספרא (פ"ב ה"ד) בשלש מקומות נאמר בתורה דבור למשה, בארץ מצרים, בהר סיני, באהל מועד. בארץ מצרים מהו אומר ויהי ביום דבר ה' א"מ בארץ מצרים, מיעט את אהרן מדברות ארץ מצרים וכו', (ואם נפרש מלת ביום לענין התמידיות (צו יעדער צייט) וכפרש"י (כי תשא) וביום פקדי ופקדתי תמיד כשאפקוד ר"ל כל פעם כשאפקוד, יהיה טעם ביום דבר, כל פעם היה דבורו של הש"י רק למשה, וא"צ להוסיף מלת אשר כלרמב"ן. ויתורגם (עס געשאה, צו יעדער צייט, שפראך דער אללהערר צו משה), ולכוונה זו אמר יב"ע בתרגומו והוה ביומא דמליל ה' עם משה בארעא דמצרים הוה אהרן מצית אודני' ושמע מה דמליל עמיה:

פסוק כט

וידבר ה' וגו', **ויאמר משה**. הוא הדבור עצמו האמור למעלה (פ' י') בא דבר אל פרעה, והיא האמירה שאמר למעלה הן בנ"י לא שמעו אלי, ומתוך שהפסיק הענין כדי ליחסם חזר ושנאה כאן (רש"י), ואין כן דעתי אבל כאשר צוה השם את משה לדבר אל בנ"י לכן אמור לבנ"י, ועשה כן, ולא שמעו אליו, וחזר וצוה אותו שיבוא אל פרעה ויצוה אותו לשלחם, ואז ענה הן בנ"י לא שמעו אלי. והקב"ה צוה את שניהם לדבר אל העם ואל פרעה, וחשב משה כי שניהם יתנבאו בכל האותות ושניהם יבואו אל בנ"י ואל פרעה,

ודי שידבר האחד כי כן דרך כל שנים שלוחים שהאחד ידבר והשני יחריש, ונתפייס בזה. וחזר השם ואמר אליו אני ה' הנגלה לך לבדך לדבר בשמי הגדול, דבר אל פרעה מ"מ את כל אשר אני דובר אליך, כי לך יהיו הדברות כלם לא לאהרן עמך ואותך עשיתי שליח אל פרעה, אז ענה משה פעם אחרת הן אני ערל שפתים (רמב"ן), ודבריו מוטעמים, כי למעלה כשצוה את משה ואהרן אל בנ"י ואל פרעה אמר, להוציא את בנ"י מא"מ, הנה בלשון להוציא, המובן בו כל מה שיצטרך אל ההוצאה, וזה כולל שני ענינים, הא' דבורי ההתראה אל פרעה, והב' עשיית האותות והמופתים, וחשב משה כי שני הענינים האלה יעשו בין שניהם, הדבור ע"י אהרן כנאמר לו בתחלה הוא יהיה לך לפה, ועשיית המופתים לבד יהיה ע"י משה, לכן נתפייס שם משה, ועתה כשאמר לו עוד הפעם דבר אל פרעה, שהוא יהיה המדבר, לכן חזר משה על טענתו הראשונה:

פרק ז

פסוק ב

אתה תדבר. לרש"י ידבר משה דברי השם לפרעה פעם אחת ובדבור קצר כפי מה ששמע מפי השם, ואהרן יחזור ויאמרם פעם אחר פעם עד שיטעימם באזני פרעה. ולרמב"ן ידבר משה לאזני אהרן כל אשר יצווה מהשם, ולא ישמע לאזני פרעה מה שידבר משה לאהרן. ורק אהרן בשליחות משה ישמיע לאזני פרעה דברי משה, כמו אלהים שיצוה לנביא והנביא משמיע דבריו ומוכח בהם. באמת דברי רמב"ן מסתברים יותר, אמנם לשון המקרא מדוייק יותר לרש"י, מדכתב אתה תדבר, ולא פירש למי, משמעותו שיהיה דבורו של משה נשמע גם לפרעה, דלרמב"ן היה ראוי לומר אתה תדבר לאהרן, למעט שמיעת פרעה:

פסוק ג

אקשה את לב פרעה. כלומר אכניס צרה גדולה וצער אל לבו (זיין הערץ דראָנגען, שווערמוטהספאָלל וועדען לאסען), כי שרש קשה ישמש על חוזק הצרה, כמו הראית עמך קשה, חזות קשה הגד לי, בכיתי לקשה יום, קשת רוח אנכי, ועבר בה נקשה ותרגומו עקא (הארטע שטראפע, בעדראנגניסס), וכמו שהונח ענין השמחה אל הלב, לב שמח, נתתי שמחה בלבי, ככה על הפוכו על הצער והצרה המגיע ללבב, ומזה קשוי לב. כי שרש קש שמשוהו רבותינו לענין הכאה (שלאגען) הקשת זרועותיו (כריתות ג') המקיש בקרסוליו (בכורות מ"ד) וכן בלשון מקרא מקשה תיעשה המנורה פירש"י שמכה בקורנס על הסדין לרדדו כמו איברי דא לדא נקשן, ולפי"ז טעם הראית עמך קשה, מכה קשה (הארטע שלאָגע) וכן אקשה את לבו (זיינעם הערצען הארטע שלאָגע בייאברינגען) אכה

אותו על הלב כלומר העונשים שיבאו עליו יביאהו בסכנת נפשות, ואני אקשה את לב פרעה. ואם המכוון בקשוי לב כדעת המפרשים צריכים אנו לפרש אקשה, אניחנו בקשוי וכמ"ש אצל אחזק את לב פרעה. והתכלית המכוונת בכל הצרות הנוגעות אל לבו אינה להוציא את ב"י, כ"א למען הרבות במצרים אותות וראיות על האמתיות המורות עלי, וזהו

והרביתי את אותותי. ירצה אני אביא צרות רבות ורעות הנוגעות עד לבבו במכות המיועדות לבוא עליו, למען תהיינה לעיניהם לאותות גדולות ולראיות עצומות על עצמות הויתי ועל מלכותי המושלת גם בעולם התחתון, ושהאדם משועבד לשמוע בכל אשר אצוה עליו (מעהרערע אויף מיך בעציהענדע בעווייזגרינדע ערשיינען לאססען); וי"ו של והרביתי היא כטעם למען, כמו לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו, ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי, שטעמן כמו למען לא יסור, למען אבנה, כן והרביתי כמו למען. כי אמנם כל המכות והעונשים הקודמים למכת בכורות לא באו כ"א להיותם לפרעה ולעמו לאותות, כלומר ראיות על אמתות מציאותו ית', ושמלכותו מושלת גם בארץ מתחת, ולזה קרא הוא ית' את כל עונשי מצרים בשם אותותי, כלומר ראיות המורות על עצמות היותי ועל התנהגות מדותי, כי אותות הוא לשון ראי' (בעווייז), כמו ואותותם לא תנכרו (איוב כ"א), והיו"ד כיו"ד של ושמחתים בבית תפלתי שר"ל בית המיוחד לתפלה אלי, ככה יו"ד של אותותי ר"ל המיוחדות והמיועדות להיות אותות וראיות עלי (אויף מיך בעציהענדע בעווייזגרינדע) (עיין בריא"א בהבדל שבין אות ומופת, ואמר אות ומופת יאמר גם על הנעשה בדרך הטבעי, גם בזולת המנהג הטבעי, רק שהאות הוא ראיי' חלושה, ומופת הוא ראיי', חזקה). ולזה בכל התראה והתראה הודיע משה לפרעה תכלית המכוון בעונש המיועד לבוא עליו, שהוא להישירו אל אחת מדעות האמתיות הנוגעות אליו ית', פעם אמר למען תדע כי אני ה', פעם למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ, ופעם למען תדע כי אין כמוני בכל הארץ; ויורנו לפי"ז במאמר אקשה, והרבתי, יושר משפט אלהי, כי התנהג עם פרעה וארצו בכל העונשים האלה כאשר יתנהג האדם עם בנו, וכעדות הכתוב ממדותיו ית' כי כאשר ייסר איש את בנו, ורחמיו על כל מעשיו, ואפילו בשעת עונש הרשעים, כאמרם חז"ל מעשי ידיו טבעו בים ואתם אומרים לפני שירה; ואחרי שידענו ממאמר פרעה מי ה' אשר אשמע בקולו, לא ידעתי את ה', הנה בזה כפר במציאות ית' וגם באפשרות המצאו, ואין האדם משועבד לשמוע את אשר יצוה עליו, כי אין מלכותו שולטת בעולם התחתון, לכן אמר וגם את ישראל לא אשלח, והיה מרצון אלהי המטיב לכל בריותיו, להביא את הכופרים האלה פרעה ועמו אל קשט

דברי אמת, שיודו באמתיות האלה, ולכוונה זו לבדה באו כל המכות והעונשים עלי, לא להוציא על ידיהם את ישראל מתוכם, כי מבלעדי עונשים אלה היו הרבה דרכים לפניו ית' להוציאם חפשי, גם כבר הודיע הוא ית' למשה מקודם כי המכה האחרונה לבדה מכת בכורות היא מיועדת להוציא בה את ב"י לחירותם, וכעדות הכתוב ואמרת אל פרעה הנה אנכי הורג (לעיל ד') וע"ש רש"י מרבותינו; ואתה הקורא פקח עיניך וראה, אם נאמר כדעת המפרשים שמצד עצמו היה פרעה נותן אל לבו לשמוע בקול ה' ולשלוח ב"י חפשי, אבל הוא ית' נתן בו הכח וההתאמצות לסבול בו כל הצרות ולהעיז נגד פני עליון, הנה מלבד שהוא מתנגד למשפט אלהי, גם קרא צווח ואמר (לעיל ג' י"ט) ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים וגו' ולא ביד חזקה, שפשטות הדברים הם הודעה מפי ה' שמיאון פרעה וסרובו, מצד עצמו היתה ולא יד ה' עשתה זאת, אף גם זאת יהיה לדעה זו דברי המקראות שלפנינו מסורסים והפוכים, כי אם נאמר שהקשוי היתה סבה מצדו ית' למנוע ממנו בע"כ בחירת השמיעה, היה מן הראוי לחבר הסבה עם המסובב במאמר אחד ולומר, ואני אקשה את לב פרעה ולא ישמע אליכם, ולמה הפסיק ביניהם במאמר והרביתי:

פסוק ד

ולא ישמע וגו' ונתתי את ידי במצרים. אף שהמכוון ממני בכל המכות האלה להיותן אותות וראיות על עצמותי והתנהגותי, להביאם לידי הכרות האמתיות, הנה ידעתי כי כל זה לא יעשה רושם בלבבו, כי בראותו התנהגותי עמו בדרך ענותנותי, כאילו אני פושט ידי אליהם לבקש מהם לשלח העם מרצון טוב, הוא יזיל בתר איפכא לא ישים אל לבו שבמקום גדולתי ענותנותי, לא יבין כי כן דרכי את בני אדם להורותם דרך תשובה, אבל יחשוב כי נתינת ידי זאת והתנהגותי בענוה עמהם היא לחולשת כחי ויכלתי אליו, כי יאמר אם זה המענש אותי הוא האלהי האמתי, לא היה לו לשלוח אלי ולבקש ממני להתרצות אל חפשיות עמו, אבל היה לו לריב את ריבו ולהוציא את עמו מתחת ידי אף שלא לרצוני, אין זה האלהי' שהוא התקיף ובעל היכולת אם יתנהג בדרך ענוה את בני אדם. זהו המכוון לדעתי במאמר לא ישמע וגו' ונתתי וגו', כי ידענו שנתינת יד בין אדם לחברו היא הוראת השלום ביניהם והשתוות דעתם זע"ז, כמו שראינו מנהג בני אדם אם היו מתנגדים זה לזה בענין מן הענינים, אחרי אשר יבאו אל עסק השתוות דעתם לעשות שלום ביניהם, יתנו יד זה לזה, ויורו בזה הכנעת דעתם בינותם (דיא האֶנדע איינאנדער ביעטען), ועד"ז מצאנוהו בכ"ק, מצרים נתנו יד, ויתנו ידם להוציא (עזרא יו"ד), תנו יד לה' (דה"ב למ"ד), נתנו יד תחת שלמה (דה"א כ"ט); וזהו ג"כ טעם ונתתי את ידי במצרים

ר"ל שאבוא אליהם בדרך ענוה לבקש שלומם שיתרצו אל שליחות בני ישראל חפשי, וטעם לא ישמע ונתתי, סבת מניעת שמיעתו בקולי תהיה נתינת ידי בהם (וי"ו של מלת ונתתי היא לנתינת סבה אל הקודם, כוי"ו במאמר הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעלת בעל, שפירוש הוי"ו כמלת כי או במקום שי"ן שהיא. ואפשר על כוונה זו לפרש ונתתי מן לא יתנו מעלליהם (הושע ג') דתרגומו שבקו לשון עזיבה, כתרגום ורש"י שם, וכמ"ש באחרי בונתן אותם על ראש השעיר. וטעם ונתתי את ידי אניח ואעזוב מעט כחי לבלי השתמש בו כפי היכולת ליסרם בעונשים חמורים שיכריחום לשלוח מיד, אבל אתעכב מעט בכחי ולא אענישם תחלה רק בעונשים קלים, ולזה לא ישמע, כי ידמה בלבו לחשבו לחסרון היכולת):

והוצאתי בשפטים. אחרי שהודיע הוא ית' למשה כי כל היסורים והמכות המיועדות להיותן אותות וראיות על אמתיות הנמצאות בו ית' לא תעשינה פעולותיהן, מסבת התנהגות הענוה עמו (שהיא נתינת היד בהם), בא עתה להודיע באיזה דרך יוציא את העם לחירות, ואמר והוצאתי את צבאותי בשפטים גדולים, המה העונשים היותר קשים, והוא הריגת בכוריהם (וכמו שהודיע ג"כ במקום אחר קודם לזה במאמר ואמרת אליו הנה אנכי הורג) כי מכה זו לבדה היותר גדולה וקשה היא המיועדת מתחלה להוציא בה את העם חפשי:

פסוק ה

וידעו וגו' בנטותי. אף שעד הנה נתינת ידי ודרך ענותנותי בהם הטעתם לחשוב חולשת כחי ויכלתי, עתה אחרי ראיתם המשפטים הגדולים (מכת בכורות), בזה יתגלה לעיניהם גודל יכלתי, ומזה יתנו לב להבין ולדון למפרע כי לא מחולשת יכלתי התנהגתי עמהם בנטותי ידי אליהם לבקש מהם הסכמת רצונם, כי עתה ידעו ויבינו כי אני ה'. ממדת הרחמים היה כל אלה, כי כן דרכי לרחם על מעשה ידי, להורותם דרך תשובה ולאט לאט אוליכם אל הדרך הנכונה להודיעם ולהכירם האמתיות. כי שרש נטה יורה ג"כ על הורדת ההכנעה והשפלה, כמו ויט שמים וירד, ויט שכמו, נטיתי ידי ואין מקשיב, והמכוון אראה להם ענותנותי הגדולה כאלו אכיר את כבודם וגדלם לשלוח להם דרך בקשה שמרצון נפשם ימלאו חפצי ורצוני לשלוח ב"י לחירות (ובי"ת במצרים כאלו אמר בתוך מצרים ר"ל ביניהם, ואל במקום על כברוב מקומות); ובחנת ותדע אתה הקורא כי לפירוש המפרשים אין הנגינה מסכמת, כי לדבריהם רישי' דקרא ולא ישמע אליכם מוסב על רישי' דקרא קמא על ואני אקשה, וכן לדבריהם מאמר ונתתי את ידי במצרים הוא מחובר אל מה שאחריו והוצאתי את צבאותי, אמנם הנגינה תורה הפך כל זה, כי

היא תפסיק את מאמר ונתתי את ידי במצרים באתנח, וזה יורה שאינו מצטרף למה שאחריו כ"א אל מה שלפניו, אמנם לפי המבואר לדעתי בכוונת מליצת ונתתי את ידי במצרים, הוא באמת מאמר מתאחד עם מה שקדם לו, ובזה סר קושי המליצות האלה, והמקראות מיושבות הולכות על סדר ראוי מוסכמות עם הנגינה:

פסוק ו

ויעש משה ואהרן. בכל דבור ודבור שמרו זה הסדר המצווה עליו, משה מדבר מקודם כמו שליח מהאל ית', ואח"כ היה אהרן מתרגם:

כן עשו. לא הוסיפו ולא גרעו:

פסוק ז

ומשה בן שמנים שנה. הודיע שעם כל זקנתם השכימו והזדרזו לרצון קונם, כי מי שהגיע לשמונים שנה בימים ההם כבר עמדו ימי השיבה והגיע לגבורות כמו שהעיד בתפלתו ימי שנותינו בהם שבעים שנה (רע"ס):

פסוק ט

לתנין. תיב"ע לחיויא וכפירש"י נחש. ומ"מ יראה להבדיל בין תנין לנחש נחש שנהפך אלי' מטה משה (לעיל ד' ג') היא נחש הארצי המצוי ביערות ובמקומות שוממות, אמנם תנין הוא נחש המימי (וואסערשלאנגע), (כבישעיהו כ"ז:א') לויתן נחש בריח לויתן נחש עקלתון, והרג את התנין אשר בים, ועל פרעה נאמר (יחזקאל כ"ט:ג') התנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו אשר אמר לי יאורי ואני עשיתני. ולפי שבטח פרעה על מי נילוס המשקה את ארצו, המשילו לתנים גדול הרובץ בו, והראה משה שמטהו יהי לתנין וימשול על פרעה ועל עמו, ומכוונת תוכחה זו על מכת הדם שנהפכו אליו מימי היאור ועל מכת הצפרדעים שנשרצו מן היאור. וכבר ספרו חכמי הטבע שמצאו נחש המימי (מעערשלאנגע), וקראוהו (הידראראכאָס), שהיה ארכו קי"ד רגל שהוא כחמשים ושבע אמות. וכ"א במכדרשב"י דל"ה, תקפי' דימא דא איהו תנינא וכו' כדין מה כתיב והרג את התנין אשר בים, דא איהו התנין הגדול, וע"ד כתיב הנני עליך (פרעה מלך מצרים התנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו) ההוא נחש איהו ביבשתא, דא גדיל בעפרא ודא גדיל במיא וכו':

פסוק יא

ויקרא גם פרעה. מלת גם קצת מוקשה, ויראה כי בראות פרעה התנהגות משה בעשיית פלא, שלא יעשהו הוא עצמו אבל יצוה לאהרן לעשותו, חשב כי כוונת משה בזה היתה להתפאר ולהתרומם לעיני הרואים, בהראותו לפניהם שאין לו צורך להשתדל בעצמו לחדש נפלאות, והדבר נקל כ"כ בעיניו עד שבצווי על שלוחו ג"כ הפלא נעשה, לכן

התנהג פרעה כמו כן לצוות אל שלוחיו ג"כ, והפלא נעשה בכח דבורו אליהם לבדו וזהו מלת גם:

פסוק יג

ויחזק לב פרעה. ענין תפיסה ואחיזה (עס גריף אן) (כבשמואל ב י"ח:ט') ויחזק ראשו באלה דתרגומו ואתאחד, וטעמו מופת זה אחז את לבו ועשה בו רושם לראות גודל מעלת עושהו עד שמהראוי להטות אוזן לשמוע לדבריו ובכל זאת לא שמע:

פסוק יד

כבד לב. שרש זה ישמש גם על גודל הצער והיגון המגיע ללב, כמו ידי כבדה אל אנחתי, וכבד עלי' פשעה. ובש"ר פ"ט אמרו כבד לב פרעה לבו של פרעה כועס הוא (שווערמוטה, ניעדערגעדריקקט):

פסוק טו

נהפך לנחש. הוא מטה משה שנהפך לנחש במראה הסנה, ולפי"ז מ"ש אח"ז אמר אל אהרן קח מטך, אין פי' מטה שלך שאתה בעליו, כ"א מטה שהוא כעת בידך, כי משה נתן לאהרן מטה שלו להכות בו את המים, ולכן אמר (בשלח י"ז) ומטך אשר הכית בו היאור (ע"ש רש"י); ויתכן כי גם המטה שנהיה לתנין לא היה מטה של אהרן כ"א מטה של משה שנתנו לאהרן, ועל כלם אמר (שמות ד' י"ז) את המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות, שנכללו בו כל האותות, בין הפיכת נחש לעיני ישראל, בין הוית התנין לפני פרעה, והכאת היאור והעלאת הצפרדעים והוצאת הכנים והורדת הברד והבאת הארבה, והוית החשך, בקיעת י"ס, והוצאת מים מן הסלע (ע"ש ראב"ע), וכמ"ש בתיב"ע בפסוק ויואל משה לשבת את האיש. ולא הוצרכתי לכתוב זה, רק למה שראיתי כאן בתיב"ע שכתב על מטך אשר נהפך לנחש, הוא חוטרא דאהרן, והוא תמוה:

פסוק טז

ואמרת אליו. כלומר שיאמר לפרעה באמצעות אהרן, וכן הענין בכל הדבורים והאמירות שצוה השם ית' למשה שיאמר לפרעה, כי כבר הושם אהרן לפה בכל מה שישולח משה לפרעה (רלב"ג), ולפי"ז כל ויאמר וידבר בזה הענין אינם פעלים עצמיים כ"א פעלים מסבבים (זאגען לאססען):

לא שמעת עד כה. זו היא התראתו הראשונה אליו, ואיך יגדיל משה כ"כ ענין מניעת שמיעתו ולומר אליו עד הנה לא שמעת לדברי, ויותר היה ראוי לו למשה לומר כן בהתראות הבאות אח"כ אחר עבור עליו כמה עונשים ויסורים, לא מיד בהתראתו על מכה ראשונה, ונ"ל לרבותינו (שהבינו ע"ד הרמז לפי דרכם ענין מכת בכורות במקרא זה) שאין מלת עד כה מלת היחס, להגביל את הזמן כלומר עד הנה (ביס יעטצט), אבל

מלת עד הוא שם לאזהרה והתראה (ווארנונג), מן והועד בבעליו, רד העד בם, העד העיד בנו האיש, ומלת כה מצאנוהו להגבלת המקום כמלת פה (היער), וגם להגבלת המקום כמלת שם (דארט), כמו התיצב כה על עולתיך, ואנכי אקרה כה (במדבר כ"ג), דתרגומו הכא וגו' עד כא, ויהי' תרגום עד כה (יענע ווארנונג), כי כבר הזהיר משה את פרעה מיד במכה הקשה מכולן (במכת בכורות) המעותדת לבוא עליו באחרונה, וכמ"ש הנה אנכי הורג את בנך בכורך (ע"ש רש"י בשם רבותינו), ולזה כאשר בא אליו כעת להתרותו עוד הפעם, הזכירו ליתן אל לבו גודל המכשלה שתבא עליו בענין ההתראה על העונש היותר גדול; ומצאתי לרבותינו שביארו מלת עד לשון התראה, כי אמרו (בפתיחא דאיכה רבתי) ואם עד אלה לא תשמעו לי אין הקב"ה מביא פורענות עד שמעיד תחלה ע"ש, ובמכדרשב"י (נשא דקמה"ב) עד כ"ה במה דאגזים משה:

פסוק יז

אנכי מכה. ובאמת לא הכה משה רק אהרן כמ"ש רש"י, לכן אין לפרש מכה לפעולה עצמית כ"א פעולה מסבבת, וטעמו אנכי אהיה גורם ומסבב ע"י אחר את ההכאה. ורי"א אמר כי היאור הוכה ע"י משה עצמו, וזה מתנגד לדעת רבותינו:

פסוק יח

והדגה. כי בשעת הדחק היו יכולים לשתות הדם, כי הדם משקה, כי הוזהרנו על שתייתו, לכן על הפיכת המים לדם נלוה אליהם גם זאת שהדגה שביאור מתה ובאש היאור, ונעשה דם נבאש עד שאינו ראוי לשתיי' אפי' בשעת הדחק. וזה"ש ונלאו מצרים וגו', שהיו מנסים בכל כחם לטהר הדם הזה שיהיה ראוי לשתי', אמנם נלאו ונתיאשו ממנו (רנ"ו):

פסוק יט

מימי מצרים. יש הפרש בין מימי ובין מי, לשון מימי נזכר על המים הראויים לשתות כמו ונתן מימיו, וברך את לחמך ואת מימיך, סתם את מימי גיחון, מימינו בכסף שתינו, ולשון מי נזכר על שאינם ראויים לשתות, כמו מפני מי המבול, מעבור מי נח, וישב ה' עליהם את מי הים, אשר הציף את מי ים סוף, ובירדן שהזכיר הכתוב את שניהם מימי ומי, לפי שהירדן היו קצת מימיו ראויים לשתות וקצתן לא, וזה שאה"כ כי לא יכלו לשתות מימי היאור שהיו מתוקים וראויים לשתי', ואפשר ששתו מן המים המלוחים שאינם ראויים לשתי', כי האיך היו יכולים לחיות ז' ימים בלא שתי' (רב"ח בשם רס"ג). ואפשר שבמים המלוחים שלא נהפכו לדם הראו החרטומים בלטיהם לעשות כמו כן להפכם לדם:

ובעצים ובאבנים. אחרי שהשמיענו קרא מהפוך לדם כל חלקי מימיהם שע"פ הארץ, בא להודיענו ג"כ השתנות המים לדם מה שהיה מהם בכלי עץ ובכלי אבן, ודבר גדול השמיענו בזה, כי ידענו מספורי חכמי האומות המספרים טבעי מדינת מצרים ומנהגיהם, כי בעת שמימי היאור עכורים ינקוהו בכלי עצים ובכלי אבנים, כי אם יעמוד מי היאור בכלים אלה כמו שני ימים, הוא יוצא נקי וטהור מכל סיג וחלאה, והודיענו א"כ בעצים ובאבנים, שסגולת הכלים האלה לא תועיל להם לנקות את מימיהם ולטהרם, אבל גם הם יהפכו לדם עד שלא יהיו ראוי' לשתיה. (ע' כ"מ פ"ו מפרה אדומה ה"י):

פסוק כ

משה ואהרן. משה עשה את המצווה עליו ללכת אל פרעה קודם המכה להתרות בו, ואהרן עשה את המצווה עליו להכות את היאור עם שאר הנהרות, ולהיות שהיאור הוא העיקר בארץ מצרים נגד שאר הנהרות, לכן לא הזכיר רק ויך את המים אשר ביאור, ובאמת הוא כולל גם כל שאר הנהרות והוא מה שפעל אהרן. ורי"א מסתייע ממקרא זה כי משה פעל ועשה הכאת את היאור, ואין זה כלום, גם לדבריו יחסר במקרא ההודעה שאהרן עשה את המצווה עליו:

פסוק כא

והדגה. כ' הראב"ע והדגה שם המין כולל לכל שורץ במים, ורש"י (בירמיהו ו':ו') כתב כרתו עצה, הוא לשון הרבה עצים, כמו דגה לשון הרבה דגים, וכפי' (בנחום ב') רכבה רוב רכב שבה, ה"א יתרה הופך הלשון לכמה מרכבות, וכן סיר אשר חלאתה בה (יחזקאל כ"ד:ו') זוהם רב, וכן פי' (ביחזקאל מ"ז:י') למינה תהיה דגתם לשון רוב מינים, כמו והדגה אשר ביאור, כל אנחתה השבתי (ישעיהו כ"א:ב'-ג') ועליו פי' אנחתה לא מפיק ה"א לפי שהוא כמו כל אנחות שבעולם והוא לשון אנחה מרובה של אנשים רבים (רוו"ה), ועמ"ש בבהעלותך מזה:

פסוק כח

ובמשארתיך. לרד"ק הוא העריבה שלשין בה העיסה, אמנם ת"א ויב"ע אצוותך, והוא שם לעיסה כי כן תרגמו ראשית עריסותיכם ריש אצוותכון. ועמ"ש בפ' בא במשארותם צרורות בשמלותם:

פרק ח

פסוק ה

למתי אעתיר. עי' רש"י, כפי הנראה מדקדוק לשונו לא היתה כוונת משה בשאלתו למתי, שיקבע לו זמן מתי ימותו אחר זמן התפלה, גם כוונת פרעה בתשובתו למחר, לא היתה שיתקיימו ולא ימותו עד מחר, אבל אמר משה לפרעה התפאר עלי לבקש ממני דבר

שלא אוכל לעשותו בשום תחבולה בעולם ולא ע"י לחשים ומעשה כשפים, והיינו למתי אעתיר לך להכרית הצפרדעים וגו' כלומר אני אתפלל שימותו מיד, ואתה תקבע הזמן אשר במשך הזמן ההוא ימותו, ובסוף הזמן אשר אתה תקבע יהיו תמו ונכרתו כולם, וזה יותר נפלא ממה שהיה אילו היו כולם מתים ברגע אחת; ויאמר פרעה למחר, ר"ל התפלל שימותו מיד ויהיו נכרתים עד למחר, וזש"ה ויעש ה' כדבר משה וימותו הצפרדעים וגו' שמתו מיד ונכרתו עד למחר, וכן מדרך לשון עברי להפיל למ"ד על הייעוד המיועד לזמן, וכן כי לימים עוד שבעה, וכן למן היום אשר יצאת מארץ מצרים עד באכם וגו', ויורה על המשך הענין ותמידתו מזמן לזמן (רוו"ה), ובזה נסתלקה תפישת רמב"ן מעל רש"י:

פסוק ח

על דבר הצפרדעים. הר"י אברבנאל מתקשה דמלשון זה יראה שהיה משה צועק על מכת הצפרדעים לאמר מדוע ככה עשית לפרעה, והוא דבור בלתי נאות כפי אמתת הענין, והאריך הרבה לישב לשון המקרא. ול"נ דקושי זה הוא אם נפרש מלת על דבר על עסק, אמנם אם נאמר דמלת דבר הוא שם על מיתת מגיפה, כנאמר לקמן (ט' ג') במיתת הבהמות דבר כבד מאד, שם הוא בשש נקודות והוא שם נפרד, וכאן הדלי"ת שואי"ת הוא הנסמך, וכבר מצאנו גם בשמות הבאים בשש נקודות, משונה הנפרד מהנסמך, חדר משכבך (לעיל ז' כ"ח) שגר אלפיך בספר דברים כמה פעמים, הבל הבלים בקהלת, גֶּבֶר בשש נקודות בנפרד, ובנסמך עם גְּבַר תמים תתמם (תהלי' ח'). וכן וירק דשא (ישעיהו ל"ז:כ"ז), ככה כאן דבר הוא נסמך אל צפרדעים, דבר של הצפרדעים, והיתה צעקת משה ותפלתו על מיתת הצפרדעים. וכבר אמרו רבותינו במדרש על הנני נוגף את גבולך בצפרדעים שהיה הדבר ממשמש ובא גם במכה זו. ואמר הכתוב ותבאש הארץ, ואין ספק שיתילד מזה עפוש האויר הגורם דבר. ולזה תפס משה בלשונו לאמר לפרעה להכרית הצפרדעים, ולא אמר להסיר, שהיה משמעותו שילכו ויתרחקו מן המדינה כמו שהיה בערוב, אבל לשון הכרתה משמעותו השחתה, שבדרך השחתה יסורו והיינו מיתתם:

פסוק יב

והיו לכנים. אמרו במדרש כנים דברים שנבראו מעפר ונפרע ממצרים שבקשו לאבד אומה משולה כעפר, דכתיב והיה זרעך כעפר הארץ; מתוך דבריהם אלה יראה שלא היתה מכת הכנים מאותן הלבנות הרוחשות בראש האדם מזיעתו, אבל הוא מין רחוש אחר או שהיא הכינה השחורה הקופצת היוצאת מן הארץ (כמ"ש תוס' שבת י"ב בד"ה שמא יהרוג), וכן הזכיר הרשב"ם פרעש, או שהוא מין תולעים ויתושים שבפירות וזרעים שהוזכר במשנה (רפ"ו דמכשירין) המעלה פירותיו לגג מפני הכנימה, ע"ש בפי' הר"מ והר"ש וברש"י (חולין י"ד):

פסוק יד

ויעשו כן וגו' להוציא. אם נפרש מלת כן כפשוטו היא מיותרת לגמרי, וגם רישי' דקרא סותר לסיפי', ולזה הוסיף הרנ"ו על לשון המקרא וכאלו אמר ויעשו כן החרטומים (בביתם) ולא יכלו (לעשות בפני משה); ולדעתי מלת כן מן והכינו אשר יביאו, וטעמו החרטומים עשו הזמנות והכנות לפי חכמתם לחדש ג"כ בריאה זו אבל לא הועילה להם בזה. ואפשר לפרש מלת להוציא מן הוציאו כל איש מעלי, להוציא נשותיהם, לשון גירושין והרחקה (פאָרטשאפפען), וטעמו רצו בהשתדלות חכמתם לבטל מהם מכה זו, כי מה להם להוסיף צרה על צרתם כי כבר היו באדם ובבהמה, וכפי' הרא"ש:

פסוק טו

אצבע אלהים. מכה הבאה מאתו ית' בעונש תקרא יד ה' או אצבע אלהים, כענין וירא ישראל את היד הגדולה, והיתה יד ה' בכם, כבדה מאד יד אלהים. והנה בראות החרטומים שלא יכלו להוציא את הכנים הודו במעשה אהרן שהיא מאת אלהים, ולהמעיט הענין אמרו אצבע אלקים ולא אמרו יד אלהים, כלומר מכה קטנה מאתו, ולא אמרו אצבע ה', כי פרעה ועבדיו לא יזכירו השם המיוחד רק בדברם עם משה בעבור שהוא יזכירנו להם (רמב"ן דלא כראב"ע); ולקרב מעט לשון אצבע על המכה נ"ל כי עיקר הוראת שם אצבע הוא לשון אחיזה ותפיסה (כמ"ש בכי תשא בכתובים באצבע אלקי'. ובויקרא בולקח מדם הפר באצבעו), ולשון אחיזה ישומש על תפיסת העונש, כמו לאחוז בכנפות הארץ (איוב ל"ח), דומה לשם פגע פגש שישמשו גם לנגיעה ופגישה לעונש, כמו פן יפגענו בדבר, אפגשם כדוב שכול, ויתורגם אצבע (אנגריף) וכת"א מחא. ועמ"ש שם בכי תשא:

פסוק יז

הערוב. ה"א הידיעה מורה על דבר עומד נגד עיני המדבר והשומע, כי בהיכל פרעה היה כל רמש וכל חיה למינה (או צורותיהם מציירות על הכותלים) והם היו גלוליו ותעבותיו, לכן אמר אליו הערוב הזה אשר אתה רואה, הזוחלים והחיות שבחרת לגלוליך הם יבואו לארצך להשחיתה. ולזה בהכאת היאור נאמר לך אל פרעה בבוקר הנה יוצא המימה ונצבת לקראתו על שפת היאור, שלא ילך אליו להיכלו כ"א מחוץ לעיר על המימה ושם תדבר אליו ושם תכה את היאור לעיניו. אבל כאן אמר להפך שידבר אליו בהיכלו כי שם עמדו גלוליו, לכן צוה השכם בבוקר והתיצב לפני פרעה, כי אם תתמהמה לא תמצאנו בהיכלו, כי הנה הוא מזומן לצאת המימה. אמנם בהפלאה נאמר לבלתי היות שם ערוב (בלא ה"א) להורות כי שם לא יהיה כלל לא דוגמת שקוציך ולא תערובת מינים אחרים (רנ"ו):

וגם האדמה. ר"ל הקרקע אשר עליו הבתים ימלאו ג"כ ערוב באופן שלא יהיו בטוחים גם בלילה בבית סגור (רע"ס); ואפשר לפרש מלת וגם מן הכפולים ושרשו גמם, שיורה בלשון המשנה על חתוך וקציצת הדבר ובקיעת העץ, אילן שנגמם (פ"ק דשביעית) בש"א יגמום, (ובפ"ב דכלאים) אם רצה גומם, וחולין נ"ט בהמה שפיה גמום, ומקורו לדעתי הוא מלשון המקרא מגמת פניהם (חבקוק א׳:ט׳), דחיקת הלוחמים בחבור גדוד האויב קרא מגמת, ולשון בקיעה נופל ע"ז כמו ויבקעו שלשת הגבורים (ש"ב כ"ג, להבקיע אל מלך אדום (מלכים ב ג׳:כ"ו) (דורכברעכען, איינדרינגען), וישמשו במשנה לשון גמם על הסדק והחפירה הנעשה בארץ, שלש גממיות (חגיגה י"ט) דומה ללשון בקיעה, פולח ובוקע בארץ (תהילים קמ"א:ז׳) שיתחלקו רגבי האדמה ע"י החרישה (והראני חכם אחד בכתבי האר"י שפי' תן חלק לשבעה וגם לשמונה, וגם, יחתוך הערלה בשמיני), ומזה ישמשו הרבה על החפירה הנעשה בארץ לשון גומא, להשוות גומות, וכ"ה בלשון המקרא ברעש ורוגז יגמא ארץ (איוב ל"ט:כ"ד) דתרגומו יעבד גומתא וכן לרש"י שם, והאל"ף נראה שהוא תמורת הכפל כמו בזאו נהרים ארצו הוא במקום בזזו, בלא יומו תמלא ששרשו מלל והאל"ף תמורת אות הכפל, (ובמכדרשב"י פקודי דרס"ג) ויבוא גם השטן פי' מלת גם לשון בור. ויהיה טעם המקרא, ישחית הערוב את פני האדמה, יעשו בה גומות וחפירות עד שתקולקל ולא תהיה ראויה לזריעה (דורכוויהלען), ולזה אמר אחר כך ובכל ארץ מצרים תשחת הארץ מפני הערוב, והוא מוסכם עם ההתראה פה:

פסוק יח

והפלתי. לשון זה של הבדלה לא ישמש כ"א בהבדל שנעשה בדרך פלא, ולזה לא נמצא במעשה אדם כ"א בהקב"ה העושה נפלאות לבדו, וכן הפליא חסדו לי ונפלינו אני ועמך, הפלה חסדיך, אשר יפלה ה' (רל"ש):

פסוק יט

פדות. להצלת ישראל ממכת הערוב כבר אמר לפני זה והפלתי את ארץ גשן וגו', לכן אמר הרמב"ן שהמכוון במאמר ושמתי פדות שאפילו בארץ מצרים אם ימצאו החיות איש ישראל לא יזיקוהו, והרי"א אמר שענין בפדות שמאותו היום נסתלק השעבוד מישראל, ולדבריהם למה הפסיק ביניהם במאמר למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ, לכן נ"ל ששימת הפדות היא ההבדלה העולמית להבא, דומה למאמר ואבדיל אתכם מן העמים, וטעם הענין, תחלה הודיע לפרעה והפליתי ביום ההוא את ארץ גשן, שבעת חלות המכה יהיו ישראל נבדלים ונצלים ממנה, ע"ז סיים ואמר למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ ר"ל שאני משגיח בקרב הארץ ויכולת בידי להעניש את אלה ולהציל את

אלה, אח"ז הוסיף להודיע אליו ושמתי פדות וגו', כמו שאעשה כעת הבדלה והפרשה בין עמי ועמך כן גם לעתיד יהיו עם בדד ישכון ובגוים לא יתחשב:

פסוק כב

תועבת מצרים. יראת מצרים ואצל ישראל קורא אותה תועבה (רש"י) ובמכדרשב"י (פינחס ר"ן ע"ב) מאי תועבת מצרים וכי על דשנאין לי' כתיב תועבת מצרים, אלא דחלא דמצראי ואלהא דילהון אקרי תועבת מצרים. והיינו דאוליף יוסף לאחיו למימר אנשי מקנה היו, וכי עביד לאחוי דישנאון להון מצראי ולא יחשבון להון, אלא דמצראי חשיבן לאינון דרעאן לדחלהון כדחליהון, אעביד לאחי דיחשבון לון מצראי כדקא יאות, והיינו דאמר כי תועבת מצרים כל רועי צאן מחשבין להון כדחליהון, ע"ש. וכבר מצאנו שמות המשמשים דבר והפוכו לשבח ולגנאי, רב חסד לשבח, כי חסד הוא לגנאי, לקלס אתנן (יחזקאל ט"ז:ל"א) לשבח, לעג וקלס לסביבותינו לגנאי, הסכל ירבה דברים לפחות מדרגה, חכמים ונבונים (דברים א' י"ג) תרגומו חכימין וסוכלתנין. ככה תועבה בלשון עברי הוא לגנאי, ובלשון מצרי הוא לשבח:

פרק ט

פסוק ד

ולא ימות וגו' דבר. תרגומו מדעם, כמו אין נגרע מעבודתכם דבר, כלומר כל שהוא (עטוואס, דאס געריגסטע) וממעט יותר ממה שאח"ז לא מת אחד. וטעמו לא בלבד דבהמה אחת כלה לא תמות. אף גם מיתת אבר אחד ממנה לא תהיה (אבשטערבען) כל בטול והפסק כח חיות נקרא מיתה כענין וימת לבו בקרבו, וגם המצורע נקרא מת:

פסוק יד

את כל מגפותי. י"מ בעבור שהיה במכת הברד קולות וברד וגשם ואש אמר מגפותי, ושפיר טען ר"א כי כל זה אינו מגפה והיה ראוי לומר את כל מופתי לא מגפותי, ועוד שהברד לא הכה כ"א הצמחים וב"ח אשר היו בשדה דוקא לא בעיר ולא בא אל לבו של פרעה, לכן פירש"י שהוא על מכת בכורות, ועליו שפיר נאמר אל לבך ובעבדיך, וקראו הכתוב בשם כל מגפותי ללמדך ששקולה כנגד כלם (וכבר הביא הרוו"ה בשם רש"י כ"י שהיה כתוב בו מכאן שמכת מיתת בכורות קשה מכולן, וזה דלא כמפרשים את דבריו ענין בכור כמו בכיר ולקיש יעו"ש), ונדחקו המפרשים מאד למה יזכיר בהתראת מכת הברד את מכת בכורות שהוא רביעית למכה זו, וגרם להם זה הקושי, כי היו מפרשים לשון אני שולח להווה מוחלט, וטעמו על המכה שרוצה עתה לשלוח עליו, ובאמת אין צורך לזה, כי לשון אני שולח נוכל לפרשו להווה תלוי, כמו מבכור פרעה היושב על כסאו (בא י"א) שהמכוון במלת היושב הראוי לשבת, וטעמו כאן ראוי לשלוח (זאללטע

איך שיקקען), כלומר בפעם הזאת היה ראוי לשלוח את המכה הגדולה המיועדת לבא עליך אחר כל המכות, והיא מכת בכורות, ולא להתנהג עמך במתינות והליכות לאט לאט בשאר מכות תחלה. ומסתבר שאין מלת כל כאן כמלת כל העם שהוא תואר להיקף הפרטים (אללע), אבל הוא משרש כלה שענינו גמר והשלמה, כמו כלו תפלות דוד בן ישי (תהילים ע"ב:כ'), כלה הבית (מ"א יו"ד), ולפי שעונש מכת בכורות היה מיועד מתחלה לבא עליו בגמר והשלמת כל המכות, לכן קרא אותה כאן כל מגפותי ר"ל תשלום מגפותי (דיא לעטצטען שלאָגע); ויותר יתכן לפרש מלת כל ענין כלל הכולל כמה פרטים תחתיו כמו ולא תעשו את כל המצות האלה (שלח ט"ו כ"ג) שהמכוון בו מצוה אחת כוללת כל שאר המצות וכן כאן מכה אחת כוללת כל שאר המכות (דאס הויפט מיינער פלאגען); ועל כוונה זו אמר אח"ז כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר, מלת שלחתי הוא פועל עבר תלוי, כמו כי עתה הרגתיך (במדבר כ"א), כלומר היה ראוי להכותך עתה בדבר והוא מיתת הבכורות, ומקרא זה הוא מבאר בפרטית כללת המקרא שלפניו, וכבר קרא המשורר את מכת בכורות בשם דבר, אמר (תהילים ע"ח:נ'-נ"א) לא חשך ממות נפשם וחיתם לדבר הסגיר ויך כל בכור במצרים, הנה מכת בכורות מוסב על המות והדבר, וכמ"ש המפרשים שם, (ובב"ק ד"ס) קראו את מכת בכורות בשם דבר, ע"ש במ"ש דבר בעיר ואתם לא תצאו; ורש"י כאן הסב מלת בדבר על דבר הבהמות יעו"ש, והוא דחוק כי למה יזכיר כאן מכה שהיא קודם דקודם למכה זו, כי מכת שחין מפסקת ביניהם, גם מלות כי עתה אינם מיושבות היטב לדבריו:

פסוק טז

העמדתיך. ר"ל הסכמתי להעמידך עוד לבלי להענישך העונש החמור, בעבור הראותך את כחי, וענין כח ה' מבואר שהוא מדותיו ית', ככתוב (שלח י"ד) יגדל נא כח ה' ארך אפים ורב חסד ואמת וכ"כ רש"י ר"פ ואתחנן, את גדלך זו מדת טובך וכה"א יגדל נא כח ה'. וכ"כ רע"ס הראותך את כחי, כדי שתחזור בתשובה כי לא אחפוץ במות המת, ולמען ספר שמי ורבים תשיב מעון:

ולמען ספר שמי. ת"א בדיל דיהון משתעין גבורת שמי. ומלת ספר היא פעל סתמי (דאס מאן ערצאהלע) ולדעתי מלת ספר מן מי יספר שחקים (איוב ל"ח:ל"ז) שפירשוהו מלשון ספיר שהוא שם לאבן יקרה הבהיר מאד, וטעם יספר שחקים יעשה אותם בהיר כספיר טהור מעננים. וכבר כנו המקראות את השמים למקום השגחה העליונה ית', השקיפה ממעון קדשך מן השמים, ה' משמים השקיף על בני אדם, כאילו השמים הם חלונות ההשגחה, ועל מניעת השגחתו אמר קרא בדרך מליצה עבים סתר לו ולא יראה, כאילו

עננים מכסים את השמים ומונעים ההשגחה, וזהו כשהוא ית' עומד מרחוק ויעלים לעתות בצרה ויניא את פועלי און לדכאות עניי העם על לא חמס. אמנם ע"י המשפט אשר יעשה ברשעים להענישם ולהושיע דלי העם הנדכאים, בזה יתגלה לעין כל כי יש משגיח עליון על מעשי בני אדם, וכאילו נטהרו השמים מכל עננים המונעים את ההשגחה. ושם אלהים תוכן ענינו המשגיח, כמבואר ריש בראשית (דער אללשויענדער, אללגענענווארטיגער) ולפי"ז למען ספר דומה למען הראותך דרישא דקרא (מיינען נאמען צו ערהעללען):

פסוק כג

קולות וברד ותהלך אש ארצה. לדעת המפרשים קולות על הרעמים, ואש על הברקים (דאָננער אונד בליטץ), ויאמר רנ"ו שאין הדבר כן כי רעם וברק אחת הן ואיך יפסיק הכתוב ביניהם בברד שאין ענין לו עם שתיהן, וגם בעל הטעמים חבר קולות וברד בנגינה, והפריד מהן ותהלך אש ארצה, ומלבד זה אם לשונות של קול וקולות על הרעמים, יזכיר תמיד אצלו לשון רעם, כמו וירעם ה' בקול גדול (שמואל א ז':י') ירעם אל בקולו נפלאות (איוב ל"ז:ה') ירעם בקול גאונו (שם ל"ד) ובקול כמהו תרעם (שם מ') קול רעמך (תהילים ע"ז:י"ט) מן קול רעמך יחפזון (שם כ"ו), אבל אם אין אצלו אחד מלשונות אלה של רעם הם על הרוב קול הרוח הבא עם הגשם וכן כאן וה' נתן קולות. קול רוח וסער (שטירמישעס געטאָז) שבאו עם הגשם והברד, וקולות פירושו סערה, כי הסער מוליד קולות עצומות כשידחק להכניס ביסוד האויר, ובמצרים היו הקולות הללו למעלה מן הטבע קשות ומחרידות, לכן אמר קולות אלהי' וברד (לקמן כ"ח), קראו קולות אלהי', ואתה רואה שפרעה בבקשתו חבר גם הוא קולות וברד, ואם קולות הם רעמים, ואש הוא הברק, למה יזכיר הרעם ולא הברק וזה להפך, כי הברק הוא הממית לא הרעם, הנה התברר מזה כי קולות על הסער הסוער, והוצרך להיות גדול כזה, כי ירדו אבני הברד בכח גדול מאד כאלו הם מקולעים מתוך הקלע, ועי"כ שברו כל העצים הגבוהים והחזקים, כדברי הכתוב, ולכן יפה סמך הכתוב קולות לברד, ויפה סמכן בעל הטעמים בנגינה כי הכל ענין אחד, (והאש פלא בפ"ע שהיתה אש מתלקחת, שבערה בתוך הברד, כמו שיבא), וא"כ הברד לבדו עיקר הכל, ולחזק כחו חוברו לו הסער והרעש, ולכן באזהרה שקדמה לא זכר הכתוב רק הברד, ברד כבד מאד (לעיל י"ח), ולא זכר קולות ואש, ונכללו במליצת כבד מאד, כי קולות ואש גרמו זאת, וכן בצוותו על המעשה נאמר ויאמר ה' ויהי ברד בכל הארץ מצרים, זכר רק ברד לבדו, ואחריו שהוצרך

לפרש איך היתה כזאת ששבר הברד כל עצי השדה ושחת שרשי האילנות, אמר וה' נתן קולות וברד ותהלך אש ארצה:

ותהלך אש ארצה. כי האויר הנלהב ירד לארץ בחוזק תנועת הברד המכביד עליו ברדתו למטה (רע"ס), ויראה שמטעם זה התי"ו חרוקה שלא כמנהג באותיות הגרון, מדבר באופל יהלוך (תהילים צ"א:ו'), כי בא להורות על החוזק והכבדות:

פסוק כד

מתלקחת. לרנ"ו אינו לשון התלהבות כפי המתורגם (פלאממענדער בליטץ), כי הנגינה הפסיקה במלת ואש, וחברה מתלקחת בתוך הברד, אבל מתלקחת התפעל משרש לקח, והוא תואר לאש שלמעלה מן הטבע, וכמו שנמצא עוד הפעם במרכבה ענן גדול ואש מתלקחת (יחזקאל א':ד') שהוא אש אלהי, לא שהתלקחה בענן כדברי המפרשים, והנה מצאנו לשון לקיחה בכל הדברים לבד אצל אש לא מצאנוהו בכל המקרא, לפי שכל הדברים פעם יקחו ופעם לא יקחו, עד"מ החרב אפשר שלא תצא שנים רבות מתערה ולא תקח כלום, ולכן כשהיא הורגת נאמר שלקחה, וכן בכל דבר, זולתי האש שלוקחת תמיד שאם אינה לוקחת איננה עוד במציאות, לכן לא תפול עלי' לשון לקיחה לבד בהתפעל שהיא על הפך הדברים, כמו יש מתעשר, וכן מתלקחת שאיננה לוקחת מאומה להעמידתה, וזה רק באש אלהי שאיננה צריכה לדבר טבעי שיעמידנה ותבער גם במים, וזהו שנאמר ואש, שהיה עם הברד אש, וחזר ופי' שהיתה מתלקחת בתוך הברד שהוא הפך טבע האש הנהוגה שלא תקח כלום במים, אך אש האלהית הזאת נראה כלוקחת במים, אך היא מתלקחת, שאינה צריכה לקחת דבר להעמידתה, והוא אש הפלא ופלא; ולשון רע"ס בחוזק תנועת הברד ברדתו כלהב האויר ונתן קולות וחוזק תנועתו היה בגדלו לקלקל הרך והקשה כאמרו כל עשב השדה הכה הברד ואת כל עץ השדה שבר:

בתוך הברד. לרבותינו אין פי' בתוך כמו בתוך בני ישראל, שהוראתו כמלת בין להבדיל בין שני דברים (צווישען), כ"א כמו כל אשר בתוכו, שיורה על פנימית הדבר ואמצעיתו (איננערהאלב), שהיו אבני הברד חלולים מתוכם ובפנימיותם היתה האש מתלקחת, כגרעין שבתוך קליפה של רימון. והיה האש נראית מבחוץ כנר שבתוך העששית. ועמ"ש בפקודי בפעמונים בתוך הרמונים:

פסוק כז

חטאתי הפעם. פי' המפרשים עתה הפעם אני מודה שחטאתי, וא"כ לישנא קטיעא במקרא. ול"נ שהה"א כאן אינה להוראת ההתיחדות (בעשטיממטער ארטיקעל) להוציא פעם זאת מפעמים אחרים וליחד פעם זאת לחטא לבד, אבל היא ה"א המחלטת (אונבעשטיממטער ארטיקעל) כמו החכם עיניו בראשו, שענינו כל חכם, וכן הכהן

המחטא בפ' צו וכמש"ש, וכן כאן הפעם כמו כל פעם. בכל התראה והתראה חטאתי במיאוני ליענות מפני ה' ולשמוע בקולו, ויב"ע אמר בתרגומו וברם אנא ועמא חייבין בכל מחתא ומחתא:

פסוק כח

העתירו אל ה' ורב. מלת ורב הוא תאר אליו ית' (גראסמאַכטיגער) כמו גדול אדונינו ורב כח (תהלים קמ"ז) מושיע ורב (ישעיה י"ט כ'), כי במכה זו הכיר פרעה רב כחו ית', וכמו שאמר לו משה בעבור הראותך את כחי. מלת ורב המוטעם בז"ג מחובר לקודם אליו העתירו אל ה' דמוטעם בז"ק, כטעם כשלחו כלה (בא י"א א') שטעמו כאשר ישלח כלכם ישלח, והוא מוטעם גם כן בז"ג אחר ז"ק. ואונקלס שתרגם וסגי קדמוהי רוח, כוונתו ג"כ לפרש מלת ורב כתאר אל ה', כלומר הרב להושיע ולהמציא רווחה. והמחבר ורב עם מהיות ומתרגם (דאס עס געניג געווען זייא) אינו נכון, גם המ"ם שבמלת מהיות יורה על שלילת הוי' כתרגום אונקלס דלא יהון. ועי' רא"ם כאן על דברי רש"י. ומצאתי במגיד מישרים למהרי"ק פ' בלק, ויגר מואב מפני העם כי רב הוא, דחילו מבני ישראל משום דארגישו דאינון מתדבקין בשליטא רברבא דשליט על כל סטרין. רב היינו רברבא והוא רמז לייחודא קדישא:

פסוק כט

אפרש את כפי. לא יתכן שיעלים התפלה העיקרית ויזכיר פרשת כפים לבד שהוא כטפל אל העיקר, לכן נ"ל כי לשון פרישת כפים משמעותו ג"כ תפלה, כמאמרם (ברכות ט"ז) בשמך אשא כפי זו תפלה, כי גב היד והרגל נקראו כף לפי שהם נכפפים, והכפיפה היא ג"כ סימן הכנעה, לכן על הנכנע בנפשו ושפל ברוחו נאמר כפף נפשי (תהילים נ"ז:ז') זוקף כפופים, וההכנעה היא בעצמה התפלה. וכן נפתולי נפתלתי (ויצא למ"ד) פירש"י לשון תפלה ע"ש עקושי השתחויות ופתלתולי הכריעות הנעשים בתפלה שמקורם הכנעה נפשית ושפלה פנימית. ולזה נקראה התפלה עבודה ועבדתם את ה"א זו עבודת התפלה שהיא בלב, להיות כעבד נכנע לפני אדון כל ית'. ובלשון ארמי ישמש מצלי על השפלת הקומה למטה, כי נפלי על אפייהו מצלי אצלויי (ברכות ל"ח), וישמש גם על התפלה לא הוי מצלי אלא ביני עמודי. ובדרך זה מלת אפרוש ענינו הדבור, כמו כסיל יפרוש אולת (משלי י"ג:ט"ז-י"ז) שענינו גלוי ופרסום הדבר ע"י דבור פה (ע"ש רש"י), ובמדוייקים הוא בשי"ן שמאלית. ולזה ת"א ויב"ע אפרוש את כפי אפרוש ית ידי בצלו, ואין זה מהם הוספה על לשון המקרא כ"א ביאור המכוון. וראיתי להרא"ש שכ' דלענין הסרת הברד שאינו רק בשב ואל תעשה, כמו שנאמר הקולות יחדלון לא הוצרך תפלה

רק רמז בעלמא, ובפרישת כפים זולתי תפלה יספיק. ואין זה נכון כי בכל מקום ענין פרישת כפים המכוון בו תפלה:

פסוק לא

והפשתה והשעורה. לא ידעתי למה נכנסו שני פסוקים אלה במקום זה טרם השלים דבר משה בתפלתו וסור הברד, ויראה שהם דברי משה אל פרעה שאמר להם ידעתי כי טרם סור המכות תיראון ואח"כ תשנו באולתכם, אבל הפשתה והשעורה נכתה והחטה והכסמת שהם לכל חיתכם לא נכו במכה זו, והם ביד אלהי' לאבד אותם מכם אם תשובו ותחטאו לפניו (רמב"ן), והלך בדעת ראב"ע לפרש מלת טרם כטעם קודם (דלא כרש"י), לכן פירש טרם תיראון טרם סור המכה תיראון; אמנם לפירושו, שאין מאמר זה רק לאיים עליו במה שיוכל להענש עוד, היה די במאמר והחטה והכסמת לא נכו, אמנם מאמר והפשתה והשעורה נכתה הוא ללא צורך. לכן יותר נכון מה ששמעתי לפרש מלת טרם, כרש"י שפירושו עד לא, וכן ת"א (והרוו"ה בבראשית כבר הצדיק דעת רש"י בזה) וטעמו ידעתי כי עוד לא תיראון מפני ה'; וטעם מניעת יראתם את ה' היא, יען שהפשתה והשעורה לבד שכבר ביכרו ועומדים בקש ובגבעל הם לבד הוכו, והחטה והכסמת שהם רכות עדיין והיו יכולים לעמוד נגד הקשה לא הוכו מן הברד, וזה האות לכם שהיא מכה טבעית לא שמימיית. וזה הודיע להם משה, ידעתי מניעת יראתכם את ה', וגם ידעתי סבת מניעת יראה זו, בראותכם שהיא מכה עפ"י דרך הטבע. ולפי"ז וי"ו והפשתה משמשת התייחסות הסבה אל המסובב וכטעם מלת יען, ע"ד לא ירבה לו נשים ולא ישיב, שהוי"ו משמשת התייחסות המסובב אל הסבה וכטעם מלת למען:

אביב. וכן אמר בעומר אביב קלוי באש והוא בא מן השעורים, ונקרא חדש הראשון חדש האביב כי בניסן השעורים קרובים לבשולם בארצות ההם, ומכל זה נראה שאין אביב כ"א בשעורים שלא הגיע עדיין לגמר בשולם, וכן לא נמצא עוד במקרא במין דגן אחר, ועודנו באבו, ובאבי השדה גם הם מענין זה, וכן לראות באבי הנחל, לראות הפרחה הגפן כל זה בניסן שם; והמתרגמים חדש האביב (אֶהרען-מאָנאט) לא תרגמו יפה, כי גם של חטה ושאר מינים קרוי שבלים, והם אינם מתבשלים עד פרוס עצרת בא"י וסביבותיה, אבל אביב הוא בשעורים לבד (מאָנאט דער גערסטען רייפע) כ"כ רל"ש:

פסוק לג

לא נתך. פרשוהו לשון יציקה, כמו כהתוך כסף בתוך כור, ומטר לא יצק ארצה. והנה באמת אין נתך ויצק ענין אחד והפוכים הם זה מזה, יצק על נוזלים שיוצקים אל כלי או על בשר אדם, כמו אשר יצק מים על ידי אלי' וכן כלם, ונתך על דברים מקשים שמתיכים ע"י האש ונעשים נוזלים, ותרגום יצק (גיסען), ותרגום נתך (שמעלצען), והמתרגמו

(שטירצען) אינו נכון, ולפי האמת יתורגם (קיין רעגען שמילצט מעהר צור ערדע), וכאשר יאמר רנ"ו, מוסכם הוא בענין התהוות הגשם בשמים הוא כי אדי המים הדקים והקלים העולים תמיד למעלה ע"י חום השמש, בבואם אל האויר העליון משתנה צורתם מצורת מים, כי מתקשים מאד, והאש מתיך אותן האדים הקשים והוא גורם להם המסה ונזילה, ואמר קרא, ומטר לא נתך ארצה. בתפלת משה הלכה לה האש היסודי הזאת מאויר מצרים, ולא התיכה האדים המוקשים כדי להוליד הגשם; ומטעם זה קראו ג"כ רבותינו ענין הגשם בשם גבורות, מזכירין גבורות גשמים בתחית המתים (ברכות ל"ז), קראום גבורות לפי שנעשה ע"י גבורת אש, כי כל לשון גבורה נופל על דבר המתגבר על דבר זולתו ומחלישו ומדכאו, כענין וגבר ישראל, גבורת מלחמה, וכן גם על דברים שאין בהם רוח חיים, אם המים מתרבים ועולים עד מעל ההרים ומכסים אותם נאמר חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים ויכסו, וכן האש כששולט בנשיאים ומתיכם למים תקרא ג"כ גבורה. עמ"ש בבחקותי בונתתי גשמיכם:

פרק י

פסוק א

בא אל פרעה. מקרא קצר הוא וחסר לשון, ואמרת אליו, דומה לזה (חקת כ' י"ד) וישלח משה מלאכים אל אדום כה אמר אחיך, שחיסר האמירה אשר ציוה משה את השלוחים שיאמרו כן אל מלך אדום; ואפשר שהמכוון במלת בא גם ביאת דברים (בעריכט), כענין והבאת את הדברים אל האלהים, וכמו ספרו את ישראל והביאו אלי, וכענין עד בוא דבר מעמכם להגיד לי, שהמכוון בכל אלה הבאת דברים (איינגעהענדע נאכריכט), ומלת בא כאן הוא מקור במקום שם המקרה, ומלת כי הוא לביאור משפט הקודם, כמו וישמע אברהם כי נשבה אחיו, וידעתם כי אני ה' (דאס), וטעם המקרא ביאת דברים תהיה לפרעה:

כי אני הכבדתי. ר"ל הודע לפרעה, שכל המכות אשר כמשא כבד יכבדו על לבו אינם כ"א למען תהיינה לעיניהם אותותי, ר"ל ראיות מופתיות המורות עלי ועל אמתות הויתי והנהגתי, וטעם

למען שתי, למען יתחזקו תוך אנשי ארצו אותות וראיות המורות עלי, על עצמותי ועל התנהגותי עם יושבי תבל, ולא זו בלבד שאנשי ארצו החיים יבואו לידי הכרת האמתיות האלה, אבל יורישו ויודיעו יסודות האמתיות האלה גם לדורות אחריהם, וזהו:

פסוק ב

ולמען תספר באזני בנך. דוגמת שאמר משה לפרעה בעבור זאת העמדתיך למען ספר שמי בכל הארץ, ואמרו עליו במכילתא לא נשאר בהם עד אחד, פרעה נשאר ולא נטבע בי"ס לקיים מאמר ספר שמי בכל הארץ, כי אלו נאבדו כולם בלי שום פליטה מהם מי יודיע לשאר אומות מעשי הגדול הנעשה בקי"ס. הנה לפי"ז שני המקראות אלה הם הודעה לפרעה ממשה; ואין טענה משאמר קרא קמא בלשון נסתר וקרא דבתרי' בלשון נכח, כי כן דרך הכתובים בהרבה מקומות, כמו ועשו להם ציצית וראיתם אותו; ולרבותינו שבפרעה נתקיים מאמר ספר שמי, מלת תספר כאן לנכח כראוי; וטעם כלל הודעה זו לפרעה, אחרי שידענו מן המקראות כי מכת בכורות לבדה היתה מיועדת ממנו ית' להוציא בה את ישראל לחירות, וכל המכות הקודמות לה לא באו עליו כ"א להכירם ולהביאם לידיעות האמיתיות הכוללות, להודות במציאת המהוה כל ית', שמלכותו מושלת גם בארץ, והאדם מחוייב להכנע ולשמוע בקול דברי ה', ולסבה זו קרא הוא ית' את כל המכות האלה בשם אותותי, ר"ל ראיות המורות עלי (אויף מיך בעציהענדע בעווייזגרינדע) כמ"ש למעלה, ולהיות שבכל ההתראות התחיל משה בדבורו אל פרעה ואמר שלח את בנ"י ויעבדני כי אם מאן אתה לשלח הנני וגו', מזה טעה פרעה לחשוב כי כל עיקר המכוון במכות אינו כ"א להוציא את ב"י מארצו, ואף שהזכיר לו משה בכל פעם גם המכוון האמתי מן המכה שהיא באה להכירו ולהודיעו האמתיות באמונת בורא עולם והנהגתו, באמרו אליו למען תדע כי אני ה', כי אני ה' בקרב הארץ, כי אין כמוני, בכל זאת חשב פרעה שאין זה עיקר המכוון, כ"א בשלחו את העם לחפשי לבד הפיק רצון אלהים אף אם לא יודע האמתיות, לכן רצה הוא ית' שיודיע משה לפרעה טעות מחשבתו בזה. ולהודיעו כי עיקר המכוון במכות אינו להוציא בם את ישראל לחירות אבל להיותן אותות וראיות שיכירו וידעו כי יש אלהי בארץ וכדומה מאמתיות. זהו לדעתי המכוון במקראות אלה, אמנם רש"י הוסיף בא אל פרעה. והתרה בו, ועליו הוסיף הרא"ם עוד תוספות אחר וז"ל. והתראה זאת מפורשת בהתרה משה לפרעה, ועל זה סמך הכתוב, ולא הוצרך לכתבה בדברי ה' אל משה, ופירוש כי אני הכבדתי את לבו הוא טעם על והתרה בו החסר מן הכתוב, כלומר אל יקשה עליך על אומרי לך שתתרה בו אחר אמרו חטאתי הפעם, כי אני הכבדתי את לבו אח"ז למען שיתי אותותי אלה הנשארים בקרבו, עכ"ד. והדוחק מבואר, ועוד הודעה זו למשה שכבדות לב פרעה איננה מצד עצמה כ"א ממנו ית' הוא כאן אך למותר, כי כבר הודיע הוא ית' למשה את כל זאת בתחלת שליחותו עודנו במדין, כמ"ש ואני אחזק את לב פרעה ולא ישלח את העם, ואמר עוד הפעם ואני

אקשה את לב פרעה ולא ישמע אליכם, גם כבר הודיע הוא ית' למשה את מיאון פרעה לשלח עד אשר ילקה במכת בכורות, והיא התראה ראשונה כמ"ש ואמרת אליו הנה אנכי הורג (ע"ש רש"י). אמנם כל הדחוקים האלה אינם רק להבנת המפרשים בענין קשוי חזוק וכבדות לב פרעה, אשר הם לדעתם התאמצות רוח וחזוק כחו לסבול את כל יסורי העונשים, אבל לדברינו שאין המכוון במליצות אלה כ"א חוזק אחיזת הצרה בלב, קושי יגון לב, וכובד משאת דאגת הלב (כמבואר למעלה בשמות), דברי המקרא שלפנינו מסודרים ומיושבים היטב:

התעללתי. ת"א ניסין דעבדית, ויראה שהבין במלת התעללתי הוראה תאומית וכפולה, לשון פעולה מן ועולל למו, ולשון התעלות והתנשאות, מן נעלית על כל אלהי', עלה אלהי' בתרועה, ופירוש התעללתי, התנשאתי בפעולותי (ערהאבען אין מיינער האנדלונג געצייגט), וכן מצאנו כל לשון עלילה על הבורא ית"ש מקושר תמיד עם ענינים נעלים ונשגבים, כמו וישכחו עלילותיו, קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו, יודיע דרכיו למשה לבני ישראל עלילותיו, הנה לפי"ז מלת התעללתי הוא כמו שאר התפעל, שהפעולה חוזרת על עצמה לא יוצאת לאחרים, והרא"ם לא הבין כן, ע"ש. ולולי דבריו הייתי מפרש מלת התעללתי לשון עלה וסבה (עמ"ש בפ' ועל השנות החלום), וטעמו נראיתי במצרים לעיני כל שאני סבת הסבות ועלת העלות (איך ערשיען אלס אורגרונד), כי שנויי הטבע בפעולותי שהראיתי במצרים הורו עלי שאנכי הממציא הראשון ובורא כל, ומצאתי שכ"כ הרב"ח וז"ל כל המעשים הנעשים בעוה"ז יקראם הכתוב עלילות, כמו הודיעו בעמים עלילותיו, ולו נתכנו עלילות, נורא עלילה לבני אדם, ונקרא כן מפני שכלן נמשכות ונאצלות מן העלה הראשונה, וכל הנמצאים עלולים אצלו, וביאר הכתוב שמתוך נפלאותיו שבמצרים הראה עצמו עלה, כי מתוך מצרים נתפרסם אלהותו בעולם, ומזה אמר הנביא ואנכי ה' א' המעלך מארץ מצרים, ואמר מארץ מצרים התחילו הבריות לידע אותי, ונודע בגוים שמי להיותי משנה הטבעים בנסים המפורסמים והנודעים בעולם:

אותותי אשר שמתי. ולמעלה אמר שיתי אותותי, כי יש הבדל לרש"פ בין שיתה לשימה, לשון שימה הוא באינו קבוע תמיד כ"א לפי שעה, ולשון שיתה הוא בענין הקבוע לזמן מרובה, עד"מ ואיבה אשית בינך ובין האשה, אלו אמר ואיבה אשים היה סובל ג"כ שתהיה האיבה לפי שעה ולא תמשוך לזמן מרובה, ועכשיו שאמר ואיבה אשית ר"ל שתמשוך האיבה והתמיד כל חיי האשה וזרעה, ולזה הונח שם שת על היסודות הקבועות תחת הבנין (פונדאמענט) השתות יהרסון, כל בני שת, יוסף אמר ואשימה

עיני עליו שאינו כ"א לפי שעה, והש"י אמר ליעקב ויוסף ישית ידו על עיניך בהתמדה וקיום, יעקב לקח דרכו לפי שעה נאמר בו וישם פניו הר הגלעד, אמנם בלעם רצה לפעול בעינו הרע בהתמדה מכוונת נאמר בו וישת אל המדבר פניו (והרש"פ לא כ"כ ע"ש); והנה הדור ההוא אשר עיניהם ראו את הנפלאות האלה, באמת היו להם לאותות וראיות קבועות על האמתיות הנרמזות בהם בלתי נופלות תחת גדר הספק, לכן אמר על אנשי הדור ההוא לשון שיתי אותותי, אבל לדורות הבאים אחריהם אשר מפי השמועה לבד ידעו מהנפלאות האלה, אינם להם לאותות וראיות קבועות, וביותר למסתפקים בהגדת אבותיהם, כ"א למאמינים בעדות מורישי הדת להם, לכן אמר כאן לשון שימה:

פסוק ח

ויושב את משה. מלת את בלתי מתיישבת לפי כללי הדקדוק, אמנם מצאנו דוגמתו במקומות הרבה בכ"ק שהבנינים מורים על קבלת הפעולה ואחריהם מלת את, אשר אין משפטו לבא כ"א אחרי פעל יוצא, כמו ולא יאכל את בשרו, יותן את הארץ, אם את כל דגי הים יאסף להם, ביום המשח אותו, וכ' רשד"ל טעה בזה הרמ"ד באמרו כי בעל לשון הקדש יאמר את התפוח נאכל, להורות שהתפוח הוא מקבל הפעולה אעפ"י שהוא נושא המאמר (נאָמינאטיף), וזה אינו, והאמת כי לא תבא מלת את על נושא הפעולה כ"א דרך זרות במקומות מועטות ואין להם מהם ראיי', אבל כל האתין האלה כולם באים כמשפטם לסימן (אקוזאטיף), וכל הפעלים הסמוכים אליהם כולם ענינם ענין פעל יוצא אעפ"י שהם בצורתם מן הבנינים המורים התפעלות, כי זה דרך לשה"ק לבנות פעל סתמי בבנינים מקבלי הפעולה, והכוונה בהם עשיית פעולה, ויפה תבוא אחריהם מלת את, ונזכיר עוד מזה לפנינו:

פסוק ט

כי חג ה' לנו. ולכן צריכים כולנו ללכת, כי איזה שמחה תהיה להההולכים בהשאר במצרים זקניהם וטפיהם בחג ה' (רמ"ש):

פסוק י

רעה נגד פניכם. כל צורה הנשואה על דבר שהוא חוץ מן המצייר יפול עלי' בבחינת המצייר ענין נגד (געגענשטאנד), במה שנושא הצורה מעמד בהקבלה להסתכלות המצייר, שעי"ז יכול לעשות ציור ממנו, וכשנושא הצורה דבוק בעצם המצייר, יעמיד את הנושא הזה ביחוד נגד מחשבתו כאלו היה חוץ ממנו כדי להסתכל בו היטב ולעשות לו ציור שלם ממנו, ומזה נגד פניהם נבונים (ישעיהו ה':כ"א) כמבואר היטב ברש"פ, וכן כאן הרע הוא המטרה המקביל נגד פניכם להיותכם מתנועעים אליו להשיגו, וטעם פניכם כוונתכם ודעתכם (איירע אבזיכט) כענין מלאה הארץ חמס מפניהם שרצונו לומר

מכוונתם ודעתם כמש"ש, וטעם המקרא התכלית אשר אליו כוונתכם ודעתכם הוא דבר רע ואליו תכוננו את דרככם להשיגו (באָזעס איזט דער געגענשטאנד איירער אבזיכט) שכוונתכם לרעה:

פסוק יא

אתם מבקשים. לרש"י בא ההווה במקום עבר והראוי בקשתם, ואם נפרש מלת כי כטעם אם התנאי, כמו כי תפגע שור אויבך, מלת מבקשים על מכונו הראוי, וטעמו אם באמת את עבודת ה' אתם מבקשים (ייענן דיזעס איהר פערלאנגעט) ואין מחשבותיכם לרעה לברוח ממנו לגמרי:

יהי כן כאשר. רגילים לפרשו לשון קללה, ול"נ שהוא מאמר של תמהון, וטעמו הכי אין רצון ה' להיות עמכם בחג אשר אתם רוצים לחוג לפניו רק באופן זה אם אשלח אתכם ואת טפכם (ווילל אויף דיעזע ווייזע נור גאטט מיט אייך זיין ? וועלן איך):

פסוק יב

השאיר הברד. ובפ' ט"ו אמר אשר הותיר הברד, ויראה ההבדל בין שאר לנותר בהבדל כוונת המשייר, אם כוונתו על המשוייר לתכלית מה, כי חלק הנשאר חשוב עליו ושוה בעיניו כמו חלק הראשון, אז חלק המשוייר יקרא שאר, אמנם אם חלק השני אינו בעיניו כ"א כתוספת בלא מתכוין אליו אז חלק המשוייר יקרא נותר, אמר וישאר אך נח, וישארו שני אנשים במחנה, להתעלות חשיבותם ויתרונם יקראו שאר, ובמנחת שהקומץ ממנו הוא למאכל גבוה אמר על החלק ממנו והנותרת מן המנחה יאכלו אהרן ובניו, שאיננו כ"א למאכל אדם ונופל ממדרגתו בערך חלק הראשון, יעקב אמר על בנימין בנו והוא לבדו נשאר, כי ליעקב היה בנימין חביב מאד להשתארו לבדו מאשתו האהובה עליו ומאחיו שהיה לו לבן זקונים, אמנם יהודה אמר על בנימין ויותר הוא לבדו, כי מגודל טרדותיו ע"י יוסף ובנימין שהיו לו עד הנה לפיקה ולמכשול קראו נותר, ועל מאמר (ויקרא יו"ד) אל אלעזר ואל איתמר בניו הנותרים, אמרו רבותינו מלמד שאף עליהם נקנסה מיתה, ויצא להם כן משקראם קרא בשם נותרים ולא נשארים, ועל מאמר ויעקב רועה את צאן לבן הנותרות אמרו רבותינו, החולות והגרועות, ג"כ מדלא אמר הנשארות, ולזה הבדילה התורה בלשונה בין פ"ר לפ"ש, דבראשון נאמר לא תותירו, ובשני לא ישאירו, כמו שיבואר שם. ועל מאמר (פי"ט) לא נשאר ארבה אחד אמרו אף המלוחים שמלחו מהם, והיינו ג"כ משלא קראם בשם נותר כ"א נשאר; והנה כאן אמר לשון השאיר כי החטה והכסמת שנשארו מכל העשבים שנלקו ונפסדו הוא דבר נכבד הראוי לתארו בשם שאר, אמנם על עצי השדה שבמכת הברד עדיין לא פרחה הגפן ולא הנצו האילנות שאמר עליהן קרא ואת כל עצי השדה שבר, ששיבר הענפים והפארות

ולא נשאר כ"א עיקר האילן שהוא בערך הענפים כטפל, כי הענפים מהם ההנאה קרובה יותר מן העיקר, לכן אמר בהם קרא את כל פרי העץ אשר הותיר הברד (עי' רמב"ן ע"פ העץ הצמח יו"ד ה'):

פסוק יד

כן ארבה כמהו. אם יהיה כמהו מלת הדמיון וההשואה הוא למותר, כי כבר קדם אליו מלת כן, לכן יראה שהוא מענין כמה ימי שני חייך, שהוא על כמות המספר, והנח תמורת הדגוש, דמיון לזה כמו שער בנפשו שפי' לד"ק כמות האכילה הוא משער בנפשו. וטעמו כמות ארבה כזה לא היה מעולם (איין זאלכער אין דיעזער מענגע), וכמ"ש רש"י דשל משה גדול משל יואל מצד רבוי מין הארבה, וכמ"ש הרא"ם:

פסוק כא

ויהי חשך. מלת יהי מורה על הוי' ומציאות דבר מה, ואין זה נופל על חושך הלילה שהוא העדר האור לבד, שמטעם זה לא נזכר הוי' אצל חשך במעשה בראשית, רק החשך הזה היה הפלא ופלא שלוח מאוצר זעם להעניש בו רשעים נכתב אצלו יהי. וזה שבאר המשורר (תהלים ק"ה) שלח חשך ויחשיך, ועל העדר לא יפול מלת שלח, למדנו שנשתנה החשך הזה מכל המחשכים הנודעים לנו, והיה משמש כמו אפלה שלא הועילה להם שמש וירח ונרות להגיה חשכם, לכן אמר אחר כן, ויהי חושך אפלה. הוסיף מלת אפלה, להודיענו שהחשך הנפלא הזה היתה בו מדת אפלה שלא יוכרו בו המראות והגוונים גם בקרוב (כי אפלה קשה הרבה מחשך, כי חשכת הלילה ע"י נגה הירח וכוכבים או אור הנר תהיה אור, ואין כן אפלה, ולכן הונח אל מכת העורון, והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העור באפלה, כי אין האור מועיל לעור), ולא היה א"כ חשך מצרים כמו חשכת לילה שיועילו נגה ונר להאיר, אלא היתה תבניתה כתבנית האפלה, ולא שהיה סבת האפלה ענינים אידים או קטורים שהאפילו בעד אור שמש, אבל הארץ האירה ביום לאור שמש, ובלילה לאור הירח, רק למצרים לבדה אפלה לעיניהם היתה ולא הועיל להם כלום, וכדרך העור או חסר עינים, ולא שהוכו בעורון וסנורים אלא עיניהם היו בריאים כמקדם, אלא שהפליא הקב"ה לעשות ושלח חשך מאוצר זעמו וזה החשך פעל פעולת האפלה, כי המציא ענין מה סמוך לעיניהם שמנע מרשעים אורם, כי היה בו ממש ומונע מהם נצוצי האור, דומה לתבלול שעל עיני העור, ומ"ש רבותינו דרך חדה, כמה היה אותו החשך עבה כדינר, הודיעונו בזה שהמאורות שמשו כדרכם, וכן לא אידים וקטורים החשיכו את הארץ, אבל שלח הב"ה חשך והחשיך עיני המצרים, וזה החשך היה בו מציאות וממשות דק כמו תבלול שעל עיני עור, ולכן לא יכלו לראות מאומה לא לאור היום ולא לאור הנר, והמשילו עביו לעובי דינר, כי הדינר הוא היותר

דק שבכל המטבעות, והורו במשל זה ב' דברים, הא' שלא הזיק חשך זה למי שהיה עומד בצד המצרי, כי היה רק דק לנגד עיני המצרים, ולכן היה לישראל אור במושבותם, והב' שחשך הדק הזה היה בו ממש וחוזק כממשות דינר זהב שהוא מוצק ודבק מאד שלא תעבור בו הראות ולכן לא ראו איש את אחיו (רנ"ו):

פסוק כג

ולא קמו. רבים יתמהו הלא אין מדרך החושך לאסור את האדם במאסר עד שלא יוכל לקום ממקום מושבו, גם עורים יגששו וילכו בחשך, ואם היה מסבת אידים וקטורים מכופלים שהעבו את האויר עד שלא יוכלו לקום, א"כ איך שאפו רוח הלא כרגע ימותו מאפיסת רוח הנשימה, ואין לומר כהרלב"ג שהיו מוכרחים לסתום נקבי האף והפה בדרך שלא יכנס זה האויר האיד הקטורי תוך גופם וימיתם, כי איך יחיו בסתימת נקבי אף ופה שלשת ימים, לכן אמר רנ"ו באמת התורה סתמה דברי', אבל בקבלה הדבר מפורש, כי המשורר אמר (תהילים ע"ח:מ"ט) ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים, ענין משלחת מלאכי רעים שאמר המשורר הוא בעצמו מה שאמר בספר חכמת שלמה (פ' י"ז), וישמו ויבהלו מאד ויחרדו מתמונות זרות קולות שונות המו סביבותיהם להפחידם ומלאכי רעים זועפי פנים נראו למו, הנה נחרדו מחזיונות זרות שראו והם מראות משונות שנראו למו להבעיתם, ומזה יצא לבם מרוב פחד אפס כחם עד שלא יכלו להתנועע ממקומם, כמו שיקרה לאדם נבהל משואת פתאום כי תבואנו, שלא ימוש ממקומו מרוב חרדת לב, ולכן לא קמו איש מתחתיו כל זמן החשך כי לא קם באיש רוח, עכ"ד. ולדעתי ענין זה עצמו מבואר במלת מתחתיו שאמר קרא, שאין פירושו ממקום מושבו, אבל הוא שם דבר מן תחת, ע"מ תבל תמם, אלא שנפתח בעבור החי"ת כמשפט, כענין תחת גערה במבין (משלי י"ז:י') שפי' כמו חתת, וכן תחת און ראיתי אהלי כושן (חבקוק ג':ז'), פי' רוו"ה ענין חתת, פחד, ובהלה (טאָדעסאנגסט), וכן התחת אלהים אני דיוסף תרגמו אונקלס ויב"ע דחלא וכן תרגמו ר"ס גאון (ובחנם השיג עליו הרמ"ד), וכן פי' שם הרלב"ג, וה"א דהתחת היא ה"א אמתית כמו הנגלה נגליתי, ע"ש. וכן מלת מתחתיו כאן פירושו מסבת פחד וחרדה שנפלה עליהם מתמונות זרות, והמ"ם היא מ"ם הסבה (דעס אנגסטעס וועגען); ויתכן שאין מובן מלות ולא קמו, מניעת יכולת עמידת הרגלים, אבל כמו שיורה לשון נפילה על נמיכות ושפלות הרוח מפני הדאגה והחרדה, כענין אל יפול לב האדם עליו (שמואל א י"ז:ל"ב), כן לשון קום הוא אמוץ הלב בלי פחד ואימה, כמו ואולך אתכם קוממיות, כושל יקימון מליך (איוב ד':ד'), וכענין וימס לבבינו ולא קמה עוד רוח באיש (יהושע ב':י"א), וענין ולא קמו איש מתחתיו,

נמס לבבם בקרבם ונפל רוחם בתוכם מסבת החתת והחרדה מחזיונות בלהות. ואתה תראה שבמליצה זו השתמש איוב ג"כ, באמרו (ל"ד כ"ו) תחת רשעים ספקם במקום רואים, כי ידבר שם מעונשי מצרים ואמר, רגע ימותו וחצות לילה יגועשו והפך לילה וידכאו וע"ז סיים תחת רשעים ר"ל חתת וחרדת הרשעים האלה אשר נפל עליהם בעת החשך היא הכה אותם וספקם, במקום ששאר אנשים אשר בשכונתם היו רואים, וכעדות התורה ולכל ישראל היה אור במושבותם. ויורה על אמתת פירוש זה המקף המחבר מלות תחת-רשעים יחד:

במושבותם. אין הכוונה על ארץ גשן, שהרי תמיד זכר ארץ גשן, בערוב (לעיל ח') ובברד (לעיל ט'), ואמר כאן במושבותם שהוא שב על המצריים, להורות לנו שלא היה חשך על הארץ, אלא המצרי יושב באפלה, ועליו ועל כסאו היה אור, ולכן היה לבני ישראל אור במושבותם של המצריים, אבל בארץ גשן היה ג"כ חשך, כי מצריים רבים ישבו בארץ גשן בתוך בני ישראל ועליהם עבר כוס, כי לא היה בזה היזק לישראל שראו אור בשבתם סמוך להם משא"כ שאר המכות אילו באו בארץ גשן היו מצערים גם לישראל, גם לא היו יודעים שהבדיל ה' בינם ובין ישראל כי בשאר המכות נצלו גם מצריים רבים, משא"כ מכת החשך אעפ"י שבא גם בארץ גשן ידעו כי רחם ה' על ישראל, שהרי שמעו קולם שמחים וטובי לב (רנ"ו):

פסוק כז

ולא אבה לשלחם. עד הנה אמר לשון מיאון, מאן לשלח (לעיל ז') מאן אתה לשלח (לעיל ט'), עד מתי מאנת (לעיל י'), כי בתחלה היה רצון פרעה יותר מכריע אל שלילת השלוח לכן אמר לשון מיאון (פערניינונג), אמנם כעת אחר שנתוספו מכאוביו בא אל תכונת הרצון בהכרעה שוה לעומת החיוב והשלילה בלתי נוטה לאחד יותר מלחברו לכן אמר לשון לא אבה (אונווילליג), עמ"ש ע"פ ולא אבה יבמי:

פרק יא

פסוק ב

וישאלו. באו הפסוקים האלה במקום זה קודם ספור ענין המכה בפרטיות', כי אחרי שהודיע למשה במאמר הקודם גרוש יגרש להורות על מהירות יציאתם בבוא המכה, לכן צריך קודם בואה לעורר את העם על השאלה, כי בעת הבהלה הגדולה ומהירות הנמרץ לא יוכלו להתמהמה בענין בקשת כליהם ושמלותם (רי"א). ולשון שאלה הוא לשם מתנה גמורה, כמו שאל ממני ואתנה גוים נחלתך. וכן אמר גדעון (שופטים ח׳:כ״ד) אשאלה מכם שאלה ותנו לי איש נזם, והם נתנו לו ועשה אותו לאפוד, והיה א"כ שאלה

בלי חזרה. ואמר לקמן וה' נתן את חן העם וישאילום, ישראל היו השואלים ומצרים היו המשאילים השלימו שאלתם לתת להם במתנה (רשב"ם), והוסיף עליו המעמר לא מצינו פעל זה בהפעיל רק כאן ובשמואל וגם אנכי השאילתיהו, ושם בודאי אין הכוונה שאלה לחזרה, כי יען הוא מהוראת בנין הכבד הנוסף להורות על התמידות, לכן גם ההפעיל יורה על השאלה הקיימת, וישאילום הוא המתנה ע"מ שלא להחזירו, וכ"ה בל"א (יעמאנדעם גנאדע פערלייהען), שהיא נגזר מן (לייהען):

פסוק ד

אני יוצא. ת"א אנא מתגלי, הרחיק את ההגשמה, וטעמו על הגזרה היוצאת מלפני השי"ת, ול"נ לפרש מלת אני מן תאניה ואני', ומלת יוצא כענין מה' יוצא הדבר, וטעמו, כחצות הלילה יתילד בתוך מצרים אבל והספד גדול (יאממער ענטשטעהען), ובא כאן בלשון זכר להגדיל הדבר, עמ"ש בכי תבוא ואולך אתכם באניות:

פסוק ה

עד בכור השפחה. ולקמן (פ' י"ב כ"ט) אמר עד בכור השבי, כבר אמרו המפרשים שענין שניהם אחד, כי השבוי' שפחה היא, ביום היא טוחנת ועושה מלאכה ובלילה ישימוה בבור; ולדבריהם שמעתי טעם לשנויי לשונות אלה ושניהם נאמנו לפי השעה והזמן, משה במאמרו אל פרעה היה ביום לכן אמר בכור השפחה אשר אחר הרחים, כי ביום השפחה השבוי' משועבדת לעבודה, אמנם כאשר חלה מכת בכורות היה בלילה לכן קרא אותה בכור השבי אשר בבית הבור כי בלילה שאינו שעת עבודה היתה אסורה בבור:

פסוק ו

כמהו לא נהיתה. אשר כלילה כמו הוא לא נהיתה צעקה כזאת, כי לא היה ליל מלחמת אויבים אשר בו תרבה הצעקה בעיר, אבל בלילה כזה שהיה ליל שלום במצרים לא נהיתה ולא תוסיף צעקה כזאת (רע"ס). ולכוונה זו תיב"ע דדיכותי' ליליא לא הות בי' מחתא כדא ודיכותי' ליליא לא תוסיף למהוי מחתא כדא. והראב"ע ורשב"ם שהסבו מלת כמהו על הצעקה לכן נדחקו לומר שבא זכר על נקבה:

פסוק ז

לא יחרץ כלב. לא ינענע לשונו להשמיע קול נביחה, נגד צעקת קול יללה שישמע בין המצרים מחרדת אימת מות הבא עליהם פתאום שלא בדרך הנהוג, לישראל תהיה מנוחה והשקטה בלי דאגה ופחד, כי גם קול נביחת הכלבים הנהוג בלילה המחריד והמבעית את האדם, גם זה לא ישמע בין ישראל:

פסוק ח

בחרי אף. על שאמר אל תוסף ראות פני (רש"י), המתין משה וסבל חרון אפו עד שגמר את דבריו, ואח"כ הראה כעסו ויצא ממנו בחרי אף (רא"ם); אמת כי כן הוא דרך חכם לתת מעצור לרוח עד המצטרך, אמנם כדי שלא לייחס את המדה הפחותה הזאת לאדון הנביאים יתכן יותר פי' מ"ב, שמלות בחרי אף שב לפרעה, רצונו פרעה היה בחרי אף, ע"כ ואפשר לפי המבואר (שמות) בויחר אף, שהוא ענין עכוב הפנים ונסיגתו לבלי התראות (צוריקהאלטונג דעס אנטליטצעס), גם פה תהיה הכוונה עד"ז, כי משה נצטוה מפי הגבורה לנהוג כבוד במלכות, כמאמרם ע"פ ויצוום על מלך מצרים, לכן נאמר ויפן ויצא מעם פרעה, שהפך פניו כלפי פרעה והיה פוסע לאחוריו מפני כבוד המלך, אמנם כעת אחרי שאמר משה מקודם לפרעה. לא אוסיף עוד ראות פניך, לא היה אפשר לו לצאת ממנו כמנהג הנפטרים מאנשים מכובדים, שהולכים לאחוריהם ופניהם איש אל אחיו, כי בזה היה עובר על דבריו הראשונים, לכן בצאתו ממנו בא למלאות את דבריו והפך את פניו מאת פרעה והלך לו מזה. בחרי אף, (מיט וועגנעוועגנדעטעם געזיכטע) באיחור פנים:

פסוק ט

לא ישמע אליכם. גם להתראת מכה גדולה כזו לא ישמע אליכם עד שתחול עליו המכה עצמה, למען רבות מופתי. זו מכת בכורות, ואמר מופתי כדי לכלול בזה קריעת י"ס ונעור המצרים בתוכו:

פסוק י

את כל המופתים האלה. לא עשו שום מעשה במכת ערוב ובמכת דבר ובמכת בכורות ואמר כל המופתים כי על הרוב ידבר:

פרק יב

פסוק ד

מהיות משה. שאין יכולים לאכלו רש"י, וכ"כ הראב"ע מאכילת השה. אמנם לשון מהיות משה אינו מיושב כ"כ. ונ"ל לדעתם לפרש מלת מהיות ענין התועלת והנאה כמלת הוה, מה הוה לאדם (קהלת ב':כ"ב) דתרגומו מה הנאה אית לגבר. וכן והגדול דובר הות נפשו (מיכה ז':ג') פירשוהו ג"כ תועלת נפשו (עמ"ש מזה בפ' עקב והיית חרם כמהו), ותועלת השה והנאתו הוא כאן האכילה. ובזה יתיישב ג"כ על לשון המקרא דרשתם (פסחים צ') מהיות משה החייהו משה, שאם אין לו ממנה אחר עמו על פסחו ומעות שבידו חולין. כי יש לפרש מ"ם מהיות מ"ם הסבה, ופי' מהיות משה מסבת הנאת השה (דעס פאָם לאממע צו געווינענדען פאָרטהיילס וועגען), והמכוון במקרא לפי"ז, אם אנשי הבית

רוצים למעט ולצמצם אכילתם מן הפסח לבלי אכלו כלו לבדם, כדי להוציא להם תועלת והנאה אחרת מן השה, דהיינו לקחת מעות מאיש אחר להמנות עמהם באכילת הפסח:

במכסת נפשות. אין מכסה לשון ספירה כ"א לשון ערך (אים פערהאֶלטניסס), ר"ל שיעריך את השה לפי מספר האוכלים שבביתו ובית שכנו, שיהיה כמות הבשר נערכה לכמות אכילת האוכלים שבשני הבתים, לפי מה שיכול כל אחד לאכול אם רב אם מעט (רש"פ). במכסת נפשות, מלמד שאין הפסח נאכל אלא למנוייו (פסחים ס"א) למנוייו פירושו לאותן אנשים העומדים מוכן ומזומן ליקח חלק ממנו לאכילה (געגנוסטהיילנעהמער) כי בלשון מנוי נכללו גם הוראות, הזמנה חלק ואכילה, הזמנה כמו וימן ה' דג גדול. חלק כמו והיה לך למנה (תצוה כ"ט כ"ו) תרגומו לחולק. ורוב לשון מנה על חלקי אכילה, כמו ולחנה יתן מנה אחת (שמואל א א':ה') וכדומה הרבה. וכן מכסת ענינו חלק כמו ה' מנת חלקי וכוסי (תהילים ט"ז:ה') כמ"ש הראב"ע. ויש בו גם לשון אכילה, כמו הכוסס את החטה, אכסוהו שערי (כתובות ע"ז) כלומר האכילוהו. וכן תכסו, תקחו לכם חלק בו (זאָללט אייך בעטהיליגען) ואם נפרשהו לשון מספר וחשבון (אנצאהל) לא ידעתי לכוין בו היטב את הנכלל בענין מנויים דפסח:

פסוק ו

לכם למשמרת. לשון בקור, שטעון בקור ממום ד' ימים קודם שחיטה (רש"י ממכילתא ופסחים צ"ו) ואין משמרת כאן כשמירת הפקדון שלא יאבד ויגנוב שלא יברח וכדומה (פערוואהרונג) אבל היא שמירת ההשגחה שלא יקולקל הדבר (בעאָבאכטונג) כמו ושמור נפשך מאד, איש מרעהו השמרו, שמירת הנזק. וכן כאן שמירת ההשגחה על הכבש והבטה בו עם החפוש והבדיקה שלא ימצא בו אחד ממומין החמשים המזיקים והפוסלים אותו לקרבן. ודע דאיתא במכילתא והיה לכם למשמרת להוציא פסח דורות שפסח מצרים מקחו מבעשור ופסח דורות מקחו כל שבעה. וכזה הלשון אמרו למעלה על בעשור לחדש הזה להוציא פס"ד, שפסח מצרים מקחו מבעשור ופס"ד מקחו כל זמן. מפשטות דבריהם יראה דממעט פסח דורות מתרתי, מבעשור לחדש הזה ממעטין פס"ד שא"צ מקחו מבעשור, ומן והיה לכם למשמרת ממעטין פס"ד שאין צריכין בו בקור ד' ימים, דהא עיקר קרא דוהיה לכם למשמרת הוא להורות דבעי בקור ד' ימים, א"כ מיעוטא דלכם ממעט פס"ד מבקור, דהא מני' קרא משתעי, ואף דלשון המכילתא כאן על לכם למשמרת הוא בעצמו הלשון שאמרה על בעשור לחדש, מ"מ תרי קראי לחד ילפותא לא אתו, וע"כ לשון מקחו כאן הוא על הבקור, כי עיקר טעם מקחו מבעשור הוא כדי שיהיה לו ד' ימים לבקרו ממומין, וכן לשון רש"י (מנחות מ"ט ב' ד"ה שמירה) פסח

מבקר ד' ימים דמקחו מבעשור ושחיטתו בי"ד, וכן לשון הרמב"ם (בפי' למשנה דערכין פ"ב) צריך שיהיה מוכן קודם שחיטתו ד' ימים ולמדנו זה מפסח מצרים שהיתה משיכתו מבעשור ושחיטתו בי"ד. הנה הוציאו בקור המומין ממקחו בעשור, כי זה הוא ההתחלה אל השמירה והבקור המתמשך ד' ימים. ולפי"ז גם מאמר ר' מתי' ב"ח שאמר במכילתא אקרא דילן והיה לכם למשמרת, מפני מה הקדים לקיחתו של פסח לשחיטתו ד' ימים וכו' שאין נוטלין שכר אלא ע"י מעשה (ערש"י כאן) הוא נתינת טעם למה שהצריכו מקחו מבעשור כדי לבקרו ד' ימים, לפי שהיו ערום וערי' ממצות צוה עליהם עסק הלקיחה והבקור ויהיה להם בזה זכות להגאל. הנה לפי המבואר בזה בכוונת המכילתא, אין פסח דורות צריך לא מקחו מבעשור ולא בקור ד' ימים. וזהו לדעתי טעם הרמב"ם שהשמיט בחבורו דין בקור בפסח. הן אמת דלפרש"י ותוס' (פסחים צ"ו) פסח דורות צריך בקור, מדכתיב ועבדת וגו' שכל פסחי דורות הוקשו לפ"מ להצריכם בקור. אמנם מדהשמיט הרמב"ם דין בקור בפסח, נ"ל לפרש סוגי' התלמוד בדרך המסכים לדעתו ולדברי המכילתא, וזה, תחלה אמרי', מבעשור לחדש הזה ויקחו זה מקחו מבעשור ואין פס"ד מקחו מבעשור, כלומר שאין פס"ד צריך מקחו מבעשור כדי להיות לו ד' ימים לביקור (כי ממקחו בעשור ממעטי' גם הבקור, כלשון רש"י והרמב"ם הנ"ל) וכיון שלפס"ד א"צ לבקור גם הלקיחה מבעשור א"צ. ומקשי' אלא מעתה והיה לכם למשמרת וגו' לחדש הזה ה"נ זה טעון בקור ד' ימים ואין אחר טעון בקור, כלומר אחרי דאמרי' דמלת הזה שבעשור ממעט פס"ד מלקיחה ומבקור, א"כ ע"כ גם הזה דלמשמרת אתי למעוטי דבר, ונהי שאין למעט ממנו דבר לפס"ד דכבר נתמעט מהזה דבעשור, ע"כ אתי למעט ענין הבקור בקרבן אחר, להורות דדוקא בפסח מצרים צריך בקור ולא בשום קרבן דעלמא, א"כ אמאי אמרי' דתמיד צריך בקור ד' ימים. ומשני שאני התם דכתיב תשמרו, וגלי לן קרא שאין למעטו מהזה דלמשמרת. וקמקשי תלמודא, ופסח דורות נמי הכתיב ועבדת וגו', כלומר מדחזינן אע"ג דגלי לן קרא שיהו פסחי דורות כפסחי מצרים, מ"מ ממעטי' לי' מייתורא דהזה שבעשור שא"צ לקיחה ובקור, א"כ גם תמיד אף דכתיב בי' תשמרו מ"מ נימא כיון דהזה דלמשמרת מיותר וע"כ למעוטי אתי' ממעטין התמיד מבקור. ומשני אלא ההוא הזה למעוטי פסח שני דכוותי', כלומר אין הזה דלמשמרת ממעט תמיד שהוא דבר שאינו מענין פסח, אבל אתי למעוטי פסח שני, והך פסח שני דקאמר הכא אינו הנעשה לטמאים בי"ד אייר, דלזה א"צ קרא למעוטי, כי אם פסח ראשון א"צ בקור כש"כ פסח שני, אבל פסח שני דקאמר הכא הוא פסח השני לפסח מצרים, פסח הנעשה במדבר, שעליו אה"כ (פ' בהעלותך ויעשו בנ"י את הפסח במועדו, וכיון דפסח זה השני

הנעשה במדבר יוצאי מצרים היו עושים אותו, הם שעשו פסח ראשון במצרים, והיינו יכולים לומר נהי דפסח דורות אין צריך בקור, מ"מ פסח זה השני שבמדבר צריך בקור, דוהיה לכם למשמרת לכם ליוצאי מצרים נאמר, והם מחוייבים בכל הדברים, שאין זה פסח דורות, ונחייבינהו לבקור בפסח שהם בעצמם יעשוהו במדבר, ע"ז בא המיעוט דהזה דלמשמרת, להורות דמשמרת הבקור א"צ כ"א לפסח הנעשה במצרים, אבל לפסח השני שבמדבר, אף שהם יוצאי מצרים, מ"מ א"צ בקור. וקרוב בעיני שהרמב"ם כלל זה בלשונו הטהור, שכתב (סוף ה' ק"פ) כלל זה שנאמר במצרים שילקח הפסח מבעשור וגו' אין אותן הדברים נוהגות לדורות ולא נעשו אלא בפסח מצרים בלבד. אחר שאמר תחלה שאינם נוהגות לדורות, מה בא להוסיף ולא נעשו אלא בפ"מ בלבד, אבל בא להורות על הפסח השני שבמדבר שאין זה פסח דורות אף דיוצאי מצרים עשוהו מ"מ אין אותן הדברים נוהגות בהם לפי שאינו בארץ מצרים (וראיתי להרב במרכבת המשנה שפירש ג"כ סוגי' דפסחים לפ"ד הרמב"ם בדרך נוטה מרש"י ותוס', ופירש פסח שני הוא פסח דורות ולשון שני לאו דוקא ע"ש והוא דחוק) הנה דברי התלמוד והמכילתא עולים בסגנון אחד וא"צ לשבש המכילתא כדעת המפרש למכילתא בבירור המדות בשם הגר"א שמוחק כל מאמר המכילתא, וכן א"צ לדברי הרא"ם שכתב דדברי ר' מתי' במכילתא הוא שלא במקומו וראוי להיות בפסוק בעשור לחדש, ובזה אתי נמי שפיר דלא קחשיב במתני' (פסחים צ"ה) דמה בין פסח ראשון לשני, בקור דצריך לרש"י ותוספות בראשון ולא בשני, וא"צ לומר דתנא ושייר כמ"ש התוס' שם, דבאמת גם לתלמודא דילן אף פסח ראשון א"צ בקור:

למשמרת. כן יאמר בדבר קדוש ונכבד, הניחו לכם למשמרת, והנח אותו למשמרת, אמנם בדבר חול יאמר והיה האוכל לפקדון, או את הפקדון (רל"ש):

פסוק ט

אל תאכלו ממנו נא. לפי שיש אופן באכילת נא המותר מצד עצמו, דהיינו שנצלה קצת כמאכל בן דרוסאי, אלא שמצד הגדר ראוי שיהיה נצלה כל צרכו, שלא יבוא לידי איסור נא, לכן לא אמר לשון לא תאכלו אלא אל תאכלו; ובקדושים (י"ט ד') יבואר ההבדל שבין שלילת אל לבין שלילת לא:

ובשל מבושל במים. ממלת ובשל למדונו רבותינו לכלול אסור הבשול גם בשאר משקין (עמ"ש בכי תצא פ' השב תשיבם), ואל יקשה בעיניך מלת במים, דבאמת מלת במים אינו המים דוקא שהוא אחד מארבע היסודות (וואססער), כי אמנם עיקר הנחתו על כל לח הנוזל (פליסענדעס, ריננענדעס), לכן ישמש גם על הליחות הדמעיות הנוזלות מן

העין בעת הבכיה (טהראָנען), כמו ועפעפי יזלו מים, וכן על הליחות הנוזלים מן הגוף והוא השתן (אורין), כמו מי רגלים (ישעיה ל"ז), ומזה וכל דרכים תלכנה מים (יחזקאל, ז', כ"א י"ב), כי ע"י היראה והפחד מי רגלים שותתין על ברכיו, (ע' סוטה מ"ד) הרתיע ומים שותתין לו על ברכיו; ועל הליחה המרירית שבתוך המרה (גאללע), כמו וישקני מי רוש; וברבותינו (ערלה פ"א) מי גפנים, וקראו לכל המשקין הנסחטים מכל הפירות בשם מי פירות, ואמר על בכיית הצער וישאבו מים וישפכו לפני ה' ויצומו ויאמרו חטאנו, ומבכיית השמחה אמר ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה, וכן מתכות הנעשה נוזל ע"י אש נקרא מים כמו בת מי זהב תרגומו מצרף דדהבא, ואחרי שהודיעונו רבותינו במלת ובשל להורות גם בשאר משקין, א"כ מלת במים ע"כ ביאורו כל דבר לח הנוזל וכולל כל המשקין, ובזה דעת הקבלה מיושבת על פשטי' דקרא. והרא"ם ומשכיל לדוד דחוקים בזה, עמ"ש באחרי בוכסהו בעפר:

ראשו על כרעיו. לרש"י מוסיפין מלת על קודם ראשו, כאילו כתיב על ראשו על כרעיו וגו', וכן בתרגום יב"ע הוסיף מלת על קודם ראשו, ופירושו הכבש אשר הוא הצלי אש, עם ראשו עם כרעיו ועם קרבו, ומלת על פה במקום מלת עם, לא שיהיה זה על זה; ודוחק הוא להוסיף תיבות בלשון התורה, או להסב מלת על דלאחריו גם לשלפניו; לכן נ"ל דמלת ראשו כאן אינו על האבר המיוחד שבבע"ח (קאפף), אבל הוראתו כאן עצמות ועיקר הבע"ח והוא הכבש עצמו כולו כמו שהוא, ונקרא הכבש בשם ראשו (הויפטטהיילֿ) נגד כרעיו וקרבו שהם טפלים בערך הבע"ח, כי כן דרך הלשון לקרוא בשם ראש לדבר שהוא העיקר נגד הטפל שעמו, כמו ושלם אותו בראשו, את אשמו בראשו, הנה קרא לתשלומי קרן ראש נגד תשלומי החומש שהוא נטפל עמו (הויפטזוממא), ומזה רחם רחמתים לראש גבר; ועל עיקרי ויסודות התורה אמר ראש דברך אמת; וכבר מצאנו שנקרא כל החי ע"ש חלק התחתון שבו, כמו לא תשאר פרסה, לפי שהוא החלק המעמידה, ככה נקרא בשם ראש ע"ש שבו תוצאות חייו, ודוגמא לזה ופרע את ראש האשה ומרבינן ג"כ גופה שמגלה את לבה (סוטה ד' ח'), ומצוי מאד לקרוא את האדם בשם גלגלת, עומר לגלגולת, ובכל המנויים אמר לגלגולתם, אף שאינו אלא שם לכדירת הראש (הירנשאלע) ותרץ גלגלתו. ובזה מיושב לשון המקרא. והנה מלישנא דקרא אין להכריע באיזה אופן צולין כרעיו וקרבו, אם נותנם בתוך הכבש בשעת צלייתו או תולה אותם בתנור חוץ לכבש, ופליגי בה ריה"ג ור"ע (פסחים ע"ד). ועיקר פלוגתתם בפירושא דמלת על, שיש לפרשו בשני פנים אם הגבלת מקום הדבר על השטח שמעל דבר אחר (אויף, איבער), כמו השמים על הארץ, אם כטעם אצל סמוך (נעבענבייא),

ועליו מטה מנשה, ריה"ג מפרשו כפן הא' כלומר חלל גופו של פסח יקיף על קרבו וכרעיו, ור"ע מפרשו כפן הב'. וידוע דהלכה כר"ע מחברו ואין צולין אותם בתוך הכבש רק חוצה לו, וכ"פ הרמב"ם (פ"ח מק"פ), ורש"י שכ' בני מעי' נותן לתוכו הוא דלא כהלכתא. ודע דלשון המכילתא בזה הוא משובש, והנוסחא המכוונת כמ"ש בילקוט: ראשו על כרעיו תוך ובר דברי ר"א. רע"א מקולס והיינו כר"ע דמתני' שם בפסחים, והמפרש למכילתא לא הרגיש לשבוש זה, ע"ש:

פסוק י

ולא תותירו. ובפסח שני אמר לא ישאירו, כי בפסח ראשון שמדינא חייב להביא עמו חגיגה, ועי"כ הפסח נאכל על השובע, דבאופן זה אחר שמלא בטנו בחגיגה, בקל יוכל לבוא לידי בזיון בשר הפסח ושלא לאכלו כלו, כי לא ינעם לנפשו עוד, לכן באה האזהרה בלשון נותר, אבל בפסח שני שאין מביאין עמו חגיגה והפסח נאכל כשאר מעדני צלי, יוכל להכשל להשאיר ממנו גם למחרתו כדי לחזור ולהתענג מעדניו עוד הפעם, לכן באה האזהרה בלשון שאר, שגם לחשיבותו לא תשאר ממנו, וכבר הזכרתי למעלה בהשאיר הברד ההבדל בין שאר לנותר:

והנותר ממנו וגו'. והנותר ממנו בבקר ראשון עד בקר שני יעמוד וישרפנו (רש"י משבת ק"ד ב') הרמב"ן בחידושיו שם לשבת מתקשה בלשון עד בוקר, דמשמע ממנו דבליל מוצאי יו"ט שורפין אותו כל הלילה עד בקר שני, ע"ש. ונ"ל אף שהאמת כן הוא דברוב המקומות מלת עד מייחס הגבול שאליו סוף התנועה, אמנם מצאנוהו גם על התחלת התנועה, כמו (עובדי' א' ז') עד הגבול שלחוך דתרגומו מן תחומא אגליוך, וכן פירש שם רבינו יונה בר"ש ב"מ, וכן עד יגמל הנער והביאותיו (ש"א א' כ"ב) שפירושו בתשלום ימי תגמול הנער אביאהו, וכן אשר יריב לו יומת עד הבקר, (שופטים ו' ל"א) דתרגומו ארכא יתיהיב לי' עד צפרא. וכן פירש"י שם עד הבקר המתינו, וכן כאן עד בקר באש תשרופו פי' עד הבקר ימתינו ואז תתחילו בשריפתו, אמנם בחר קרא לשון זה כדי לכלול בו גם כוונה שני' להקדים שאסור באכילה מעלות השחר, (כמ"ש רש"י בלשון ראשון). ונ"ל עוד לדעת רבותינו לפרש מלת עד על הסמוך והקרוב בזמן (נאָכסטענס) כמו ונשים עד נופח אשר עד מידבא (חקת כ"א למ"ד) דתרגומו דסמיך למידבא, והוא סמיכת המקום (נאהע) וכן עד יגמל הנער והביאותיו יש לפרשו על סמיכת הזמן כלומר קרוב לזמן הגמול אביאנו (נאָכסטענס ווירד דער קנאבע ענטוועהנט) וכן יומת עד הבקר בבקר הסמוך יומת, ובהשקפה אמתית המכוון במלת עד בכל המקומות אינו רק הוראות הנקודה אשר אלי' ההתקרבות. בין קרבת המקום בין קרבת הזמן, דבאמרך

עד"מ מן הבקר עד הערב, הבקר הוא התחלת הזמן שממנו מתרחקים, והערב הוא הזמן שמתקרבים אלי', (ובכמה מחוזות יחליפו בלשון אשכנזי מלת (ביס) במלת (נאָכסטען) יאמרו (ביז זאָננטאג וואָללען ווער רייזען) והמכוון בו (דען נאָכסטען זאָננטאג). וכמה יסכים לזה, דלפעמים עד ועד בכלל ולפעמים עד ולא עד בכלל, דכיון שהמכוון במלת עד הקורבה והסמיכות, תו אין הבדל באיזה מין קורבה, אם קרוב אל הדבר לפניו או קרוב אליו לאחריו. בין כך ובין כך הוא קרוב וסמוך עליו, לפי"ז גם מלת עד כאן טעמו קרבת הזמן, ופירוש עד בקר באש תשרפנו, בבקר הסמוך, וכלשון רבותינו בקר שני (דען נאָכסטען מאָרגען זאָללסט דוא עס פערברענען). והתביר שבמלת ממנו יורה שעד בקר אינו מוסב לשלפניו על זמן ההותרה, כ"א למה שלאחריו על זמן השריפה:

פסוק יא

ואכלתם אותו. כאן וכן (פסוק ז') אמר מלת כנוי הגוף, יאכלו אותו, ובפסוק חי"ת אמר, על מרורים יאכלוהו באות הכנוי, כי בהתחברות אות הכנוי אל הפעל כולל הכל, וכולל גם פסח דורות, שנוהג בו מצות צלי מצות ומרורים. אמנם נתינת הדם במזוזות ובמשקוף, וכן האכילה בחפזון אינו נוהג רק בפסח מצרים, לכן אמר בהם מלת הכנוי להורות על הפרט (עמ"ש ריש פרשת וישב ולא יכלו דברו), וז"ש (פסחים צ"ו) אותו נאכל בחפזון ואין אחר נאכל בחפזון:

בחפזון. להורות על הבטחון הבלתי מסופק באל ית', בהיותם מכינים עצמם לדרך בעודם בבית הכלא (רע"ס):

פסוק יב

ועברתי. ת"א ויב"ע ואתגלי, כי בלשון עבר המובן גם ענין ההתפשטות (אויסברייטען), כמו ותעבר הרנה במחנה, היינו התפשטות הקול, מור עובר, הוא התפזרות הריח, המלחמה עברה (שמואל א י"ד:כ"ג), ולזה ישתמש גם על התגלות אור כבודו ית' שהוא תמיד מסתתר, כי הוא ההתפשטות דבר שהוא תמיד מצומצם בענינו. והענין מבואר יותר ביתרו (י"ט) ירד ה'. אמנם במכילתא דר' ישמעאל איתא ועברתי, נותן אני עברתי ויראתי במצרים אין עברה אלא זעם. וכן ועבר ה' לנגוף (לקמן כ"ג) פירשוהו שם במכילתא לשון כעס וחימה. וכן במכדרש"בי (מקץ כ"א) ועבר ה' לנגוף דאתמלי עברה וזעמא. ובאמת עברה כולל כל עניני שבר וצרה (אונגליק), יום עברה היום ההוא יום צרה ומצוקה (צפניה א':ט"ו), ליום איד ליום עברות (איוב כ"א:ל'), ומצאנו הפעל מזה, עובר מתעבר (משלי כ"ו:י"ז) ששניהם לד"ק לשון עברה וזעם. ויהיה טעם ועברתי כפול בהוראתו, התפשטות צרה (איך ווערדע אונגליק פערברייטען):

אלהי מצרים. הרא"ש התעורר על פירוש המפרשים מה זה התועלת ברקבון העץ ובהמסת המתכות, הלזה יקרא שפטים, וגם למה ילקו צבאי מרום, האם בעד עובדי שמש ילקה השמש, א"כ בעובדי הגלגלים היה ראוי שילקו הגלגלים, לכן פי' לפי הנודע שהיה הטלה לבד אלוהיהם, וכל מי שהיה נולד בתחלת כניסת השמש בטלה היו מחזיקים אותם לאלוה או לקדוש, והיו קוראים אותם בלשונם מזל טלה, ובאותן אנשים נעשו השפטים כמו בבכורות, ע"כ. וכ"א ברע"מ (פנחס רנ"א) רעמסס ההיא ארעא אפרישו לדחלן דילהון לרעיא ולמיהך בכל ענוגין דעלמא וכל מצראי חשיבו לאינון דרעין לדחליהון כדחליהון וכו' הה"ד ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, כד מטעיין לברייתא ועבדין גרמייהו אלוהות, ובמכדרש"בי (שמות ז') ונעו אלילי מצרים מפניו, אלילי מצרים לאו על אבנין ואעין אתמר אלא על אינון פולחנין תתאין דלהון. ויתורגם אלהי מצרים (דיא פערגאָטטערטען מצרימ'ס) ר"ל האנשים שעשאום לאלהים:

אני ה'. אני בעצמי ולא ע"י שליח (רש"י) ולשון האגדה ועברתי אני ולא מלאך, והכיתי אני ולא שרף, אעשה שפטים אני ולא השליח, אני ה' אני הוא ולא אחר. הנה נראה דמשמעות הפעלי' עצמם שהם מדברים בעדם הוא דילפי' שהוא הוא ית' הפועל לא אחר זולתו, אמנם באמת אין מלשונות האלה משמעותא כלל למעט הזולת, כי כן דרך המקראות וכל המדברים לייחס כל הפעולות הנעשות בעולם לבורא ית' אעפ"י שנעשים ע"י מלאכיו ושלוחיו כמו ויפגשהו ה' (שמות ד') ייחסוהו בתלמוד ובמדרשים אל מלאך, וכיוצא בזה מקומות אין מספר, והכי איתא במכילתא (פרשה ז') והכיתי שומע אני ע"י מלאך או ע"י שליח ת"ל וה' הכה כל בכור לא ע"י מלאך ולא ע"י שליח. הנה מבואר דעת המכילתא, דמלשון הפעלי' המ"ב אין משמעותו מיעוט הזולת, ולא מסתבר לומר שהאגדה חולקת עם המכילתא במשמעות הלשון. וכן אין לומר דהמעוטים האלה ממלת אני ה' הוא דנפקי להו למעט הזולת, כי מבואר (בפ' לך לך) בהבדל שבין אני לאנכי, אנכי ישמש כשגוף המדבר הוא הנושא והתואר הוא נשואו, ואז שולל גופי' אחרי' מתואר זה. אמנם אני ישמש כשגוף המדבר נשוא של תואר שלו והתואר הוא נושאו ואז שולל משיהיה לגוף המדבר שאר תוארי', אם כן אין בלשון אני ה' לחוד הוראת הזולת. לכן נ"ל כי דברי האגדה מיוסדים אל אדני משפטי הלשון, כי מסגולת הלשון לכפול לפעמים הכנויים, להוסיף מלת כנוי הגוף על אות כנוי הגוף הנכלל בפעל, כמו אנכי אחטנה, הם ילכו, אמרתי אני בלבי, ופניתי אני את לבי, וראיתי אני שיש יתרון לחכמה. מלות אנכי, הם, נתוספו בזה לחזק וליחד לעורר הכוונה אליו (איך אלליין, זיא זעלבסט), וכן כאן שהוסיף מלת כנוי הגוף אחר הפעלים המחוברים בכנוי, כי אחר ועברתי והכיתי

ואעשה הוסיף אני ה', שמלת אני ה' מוסב על כל אחד מהפעלים הקודמים, וטעמם ועברתי אני, והכיתי אני, אעשה אני, הנה בא כפילת הכנוי לחזק הכוונה וליחדה, ושפיר אמרה האגדה על כל אחד מהפעלים האלה שהוא למעט אחר זולתו ית'. ותנא דמכילתא שאמר והכיתי שומע אני ע"י מלאך וע"י שליח ת"ל וה' הכה לא ע"י מלאך ושליח, לא מיעט הזולת ממלת אני ה' כדעת האגדה, כי לדעת המכילתא אין אני ה' כפילת הכנוי המחובר בפעלים, כי אצטרך לומר אני ה' למילתא אחריתי כדתני התם, אני ה', מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן, אני ה' בשמי אני נפרע מהם, וכיון שאין כאן כפילת הכנויים על הפעלים הקודמים, לכן לא מצו למילף מני' הזולת, ומייתי מן וה' הכה למעט הזולת. ואל יקשה לך אהך ילפותא דמכילתא למעט הזולת מן וה' הכה, ממה דאמרי' בעלמא כל מקום שנאמר וה', הוא וב"ד משמע (וכמ"ש רש"י התם), דבאמת אין זה כללא דלית בי' חוץ, כי וה' שמים עשה, ע"כ אי אפשר לפרשו הוא וב"ד, וכן וה' פקד את שרה, וה' אמר המכסה אני, וה' נתן את חן העם וכדומה לאלה אינם מפורשים הוא וב"ד, אמנם אמרם כל מקום שנאמר וה', כלו' כל מקום שאין טעם לוי"ו המחובר להשם, אז מפרשים אותו הוא וב"ד, אבל כשיש טעם לוי"ו המחובר לשם, כבמאמרם וה' שמים עשה, שטעם הוי"ו לשלילה (אדווערזאטיף) כוי"ו ביש לאל ידי וגו' ואלהי אביכם אמש וגו', וכן להוציא את הכנים ולא יכלו, שהוראת הוי"ו לשלילת משפט הקודם, ככה וי"ו במאמר וה' שמים עשה יורה על השלילה למה שקדם כל אלהי העמים אלילים, לכן אין מקום עוד לומר שיורה על הצטרפות הוא ובית דינו, וכן במאמר וה' הכה כל בכור שם יש טעם לוי"ו גם על דרך הפשט, כי ממשפטי הלשון לחבר שני ווי"ן זה אחר זה במאמר, להורות על יחס הצטרפותם בבחינת הזמן, כענין ויבא יעקב מן השדה ותצא לאה לקראתו, שטעמו כאשר בא אז יצא, כמו כן הכא כתיב, ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור, שני הווי"ן מתיחסים זע"ז התיחסות זמני, לומר באותו הרף עין שהיה בו חצי הלילה, באותו הרף עין היתה ההכאה, (כדעת רבותינו בהבדל שבין בחצות ובין כחצות) וכיון דהוי"ו של וה' לא אייתר לה, שפיר מני' יליף תנא דמכילתא, השם יתברך לבדו ולא אחר זולתו. והנה לדעת הרמב"ן משמעות הזולת הוא מכנויי הפעלים, ולדעת הרא"ם ממשמעות אני ה', ואת הנראה לדעתי כתבתי ליישב דעת רבותינו להורות שדבריהם מיוסדים על אדני משפטי הלשון. ובמדרש הנעלם (ויקרא ד קי"ז) מ"ד ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך, אי הכי יקרא סגיאה איהו למצראי, דלא דמי מאן דתפש מלכא למאן דתפש הדיוטא ועוד אין לך אומה מזוהמת בכל טומאה כמו המצרים, וכי לא היה להקב"ה מלאך או שליח לשגר לעשות נקמה במצרים כמו שעשה באשור ע"י שליח,

אלא אמר הקב"ה אומה זו של מצרים מזוהמת ומטונפת ואין ראוי לשגר מלאך או שרף דבר קדוש בין רשעים ארורים ומטונפים, אלא אני עושה שאני אומר ממקום קדושתי יהא כך ומיד נעשה, ולפיכך לא נעשית נקמה זו ע"י מלאך בשביל קלון של המצרים שלא רצה הקב"ה שיכנוס ביניהם דבר קדוש. עי' סנהדרין צ"ד נפרע הקב"ה ממנו בעצמו, וברש"י שם ד"ה בעצמו, ובמהרש"א חד"א שם:

פסוק יג

הדם לכם לאות. הקושי מפורסם מה ענין האות הזה ומה צורך יש בו, הממנו ית' יפלא להציל בתי בני ישראל בלי שום אות וסימן, ויראה כמ"ש הרע"פ כי באמת היו בישראל דברים מונעים הגאולה, כמ"ש רבותינו שהיו עובדי אלילים כמצרים, והיה רצונו ית' לטהרם ולנקותם, וצוה עליהם קרבן פסח, ובזה יורו הוראה גמורה כי שבו מדרכם הרעה בשחיטת האלוה עצמו אשר היו עובדים אותו; והנה אות האהבה השלמה והסימן הגמור הוא לבלי יכס בלב האוהב שום פחד ודאגה מאיזה סכנה למלאות רצון הנאהב, אבל ישים נפשו בכפו ויסתכן לבלי המנע מעשות רצונו, לכן צוה הוא ית' שיעשו ג' פעולות בזביחות האלוה של המצרים לעיניהם בפרסום גדול, ולא ישיתו לב על הסכנה העצומה פן יחרה אף מצרים עליהם בראותם עלבון יראתם ויקומו עליהם להשמידם, כמאמר משה הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלונו, עם כ"ז לא ימנעו מלמלאות רצון המצוה בשוקים וברחובות בבזוי וקלון, עד הביאום אותו לביתם בקולי קולות ולא ייראו מן המצריים, יתר ע"כ ישחטו הפסח בכנופי' ובעסק גדול משפחות משפחות בפרסום, וגם זה לא יפחדו ולא ייראו משונאיהם, והאחרון הכביד כי לא די להם בכל זה אבל גם אח"כ בעת אכלם אותו יפרסמוהו לכליון עיניהם ולדאבון נפש המצרים, בתתם מדמו על משקופי הבתים והמזוזות לעיני כל עובר וידעו המצרים כי עתה יאכלו את יראתם, הלא ינתקו מורשי לבבם להקהל ולבוא עליהם בחרבות ורמחים ולנקום בתוך בני ישראל, הנה בכל זה יעשו רצון קונם ולא יהיה מורך בלבבם, ובזה אות נפלא על שלמות התשובה והדבקם בו ית', והיותם כופרים בע"א כפירה גמורה וחלוטה, וזהו והיה הדם לכם לאות, רצונו יהיה אות לכם על טוב כוונתכם ויושר אמתת לבבכם עם אלהיכם, ובזה תעוררו רחמים עליכם שלא יהיה בכם נגף למשחית כמו שהיה הדין מחייב בעבור הדמותכם למצרים בעבודת הטלה; וראיתי במכילתא דאמר ר' יצחק שהדם לא היה בפנים אלא בחוץ כדי שיראו המצרים ויתכרכמו בני מעיהם, ע"כ. וזה ממש כדברינו. וקרוב לומר כי ענין וראיתי כאן כמו ירא פרעה איש נבון, וטעמו בחרתי להיות הדם לכם לאות, שבזכות שתקיימו מצותי בזה אחוס עליכם:

ופסחתי עליכם. יותר נכון לפרשו לשון הגנה והצלה כתרגומו ואיחוס, ודומה לו פסוח והמליט (פערשאָנען), כאמרו ואת בתינו הציל, ולא לשון דלוג וקפיצה (איבערשרייטען, איבערשפרינגען), כי מה לנו להגשים את הבורא ית"ש כ"כ ללא צורך; וכן קרבן הנעשה בחג הנקרא בשם פסח, ושחטו הפסח, תרגומו (פערשאָנונגסאָפפער, וכן זבח חג הפסח (פערשאָנונגספעסט) וכן כלם לשון חמלה הגנה והצלה. והכי איתא במכדרשב"י (ויקרא י"ד א') מאי ופסח ה' על הפתח, דשרי על האי פתחא חסד:

פסוק טו

ביום הראשון. ביום המוקדם (פאָרהערגעהענדען טאג), שהוא עי"ט, כי ראשון נאמר גם על המוקדם (כבאיוב ט"ו:ז') הראשון אדם תולד (עקב יו"ד) כימים הראשונים (צפניה א') נביאים ראשונים, ר"ל קדמונים:

תשביתו. מדלא אמר תבערו כמו בערתי הקדש, יתכן שמזה למדו רבותינו השבתה בלב, שאין השבתה בכ"מ אלא הפסקה, וביטול בלב עושה לו הפסקה בפעם אחת, משא"כ בביעור בידים (רל"ש), לכן תרגמו אונקלס ויב"ע תשביתו תבטלון, ויתכן שכוונו לזה רבותינו בענין החמץ לשון מבטלו בלבו. וז"ל הרמב"ם (פ"ב מחמץ ה"ב) ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שמבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל אבל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל. ולדעת הפוסקים בטול זה מדין הפקר הוא שמוציאו במחשבתו מרשותו (הרב בחק יעקב סי' תל"ד סק"ט ביאר להשוות הדעות). עכ"פ תשביתו דקרח איננה פעולה ממשית לבערו ממש, כ"א פעולה מחשבית, ובאמת כל לשון שביתה שבמקרא יורו על שלילת מעשה ומניעת פעולה, וענינם רק הפסקת דבר ובטולו' שהיה בו עד הנה, כמו וישבות המן פסק ירידתו, כי בו שבת מכל מלאכתו הפסק מלאכה ממנה, והשבתם אותם מסבלותם שיפסקו ויתבטלו ממלאכתם. ולא תשבית מלח מעל מנחתך מניעת נתינת המלח. והשבתי חי' רעה מן הארץ (בחקותי כ"ו ו') אמר עלה ר"ש בספרא, יש מזיקים ואין מזיקים, שאין השבתה זו בעצמות החי' שתעבור מן המדינה או תמות, אלא תשאר במקומה בחיים ויופסק מהם כח טבעם להזיק, ככה תשביתו כאן איננו השבתה בעצמות החמץ לבערה או לשרפה, דא"כ היה לו לומר תבערו, תסירו וכדומה מן הלשונות שיש בהם מעשה, ואמר תשביתו שהוראתו שלילת מעשה ומניעת פעולה, וענינו הפסק הוית דבר ממה שהוא מעותד אליו, וטעם תשביתו, תעשו שהשאור והחמץ יופסק מלהיות ממה שהוא מיוחד אליו, והפסק הויתו זאת היא במחשבה לבד, שיחשוב בלבו שהוא דבר שאין בו צורך כלל וכדבר בטל, ותרגום תשביתו (פעראנלאססע, דאס

עס אויפהאָרע, אונבעאכטעט לאסטען, וועלכטהלאָז עראכטען). ואף דבלא בטול ישנו לביעור ג"כ עיקר מה"ת, כמבואר בדברי הר"ן ריש פסחים, אכן בפירושא דלישנא דקרא לדעת רבותינו קא עסקינן, שהבינו ענין בטול בלב בלשון תשביתו:

ונכרתה וגו' מיום הראשון. רבים יאמרו שהלשון מסורס, ושיעורו כי כל אוכל חמץ מיום הראשון עד יום השביעי ונכרתה הנפש ההיא; ולדעתי אין צורך לזה, שמאמר כי כל אוכל חמץ עונה על מאמר שבעת ימים מצות תאכלו, ומאמר מיום הראשון עד יום השביעי עונה על מאמר אך ביום הראשון תשביתו וגו', דוגמא לזה ואתנה לך לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם. אשר כתבתי עונה על לוחות האבן, להורותם על התורה והמצוה, וכן חרב לה' מלאה דם הודשנה מחלב מדם כרים ועתודים מחלב כליות אילים (ישעיהו ל"ד:ו') וכן בהרבה מקומות בכ"ק, ודרך זה נהוג גם בשני כתובים הבאים בזה אח"ז, כמו (לקמן כ"ה י"ח י"ט) ועשית שנים כרובים ועשה כרוב אחד וגו' דרישא דקרא בתרא מפרש לרישא דקרא קמא, וסיפא דבתרא לסיפא דקמא (ע"ש רש"י), וכן בבשלח י"ד ט' וירדפו מצרים וגו' רישא דסיפא מחובר עם רישא דרישא, וסיפא דסיפא מחובר עם סיפא דרישא, כאילו אמר וירדפו מצרים אחריהם כל סוס רכב פרעה ופרשיו וחילו, וישיגו אותם חונים על הים על פי החירות לפני בעל צפון. הנה לפי"ז רישי' דסיפא מבאר רישי' דרישי', כי אכילת המצות כל שבעת ימים היא להמנע מאכילת חמץ, וסיפא דסיפא מבאר סיפא דרישא התחלת השבתת השאור תהיה ביום הראשון, והמשכת זמן השבתה תהיה מיום הראשון עד סוף יום השביעי, והדבר ברור מדלא חבר מיום הראשון עד יום השביעי, עם כי כל אוכל חמץ, והפסיק ביניהם בונכרתה, שנוי זה יורה עכ"פ דמיום ראשון עד יום השביעי, לא על האכילה בלבד מוסב, כ"א גם על תשביתו. ומזה מבואר דעת רבותינו (פסחים צ"ה) דלאו דב"י הוי נ"לע דתשביתו. (והרב בנודע ביהודה בתשו' סי' כ', מתפלא אהך דתלמודא, היכן מצינו בכל התורה עשם דהשבתה כ"א בהך קרא דאך ביום הראשון תשביתו, והרי הך קרא לאו בפסח כתיב כ"א בע"פ, דמפי השמועה למדו דהאי יום ראשון ע"פ הוא, אבל בפסח עצמו לא מצינו כלל בתורה שמצווים להשבית החמץ, ומנין להם לרבותינו לומר דב"י הוי לאו הנ"לע. ע"ש שהמציא לו מפני זה גז"ש מעצמו). ולדברינו א"צ לדחוקו, כי המקרא מפורש לפנינו דעשה דתשביתו נוהג כל שבעת הימים. ודע דמיסוד זה דב"י הוי לאו הנל"ע, אמר ר"י (בתוס' פסחים כ"ט) דהמשהה חמץ ודעתו לבערו אינו עובר באותה שהייה, ע"ש. והרב בשאגת ארי' סי' פ"א הרבה לתמוה עליו. דאע"ג דלאו הנל"ע אין לוקין עליו, מילקי הוא דלא לקי הא איסורא איכא, והיאך אמר ר"י שאינו עובר, ועוד וכי מותר לגזול

כשכוונתו בשעת העברה לקיים עשה דהשבה, והיאך אמר ר"י דמותר לכתחלה לפדות החמץ לבוא לידי איסור לאו דב"י כשכוונתו לבערו לבסוף, ע"ש. תמיהותיו תמיהות אי אמרינן דהא דחמץ לאחר זמן איסורו לאו ברשותיה קיימ' לבטל הוא מה"ת. אמנם אם זה אינו אלא מדרבנן, אבל מה"ת שפיר ברשותי' קיימ' לבטל (וכמ"ש בפרשת ראה בפסוק לא יראה לך שאור) ועיקר עשה דתשביתו שהוא הביטול יכול לקיים בפסח, ואין לביעור עיקר מה"ת רק תקנת חכמים דלמא לא ביטל בלב שלם וכדומה מן החששות שכתב הר"ן ריש פסחים. א"כ מיד כשפודה החמץ נותן דעתו לבערו אח"כ, בזה מגלה דעתו השתא שמבטלו בלבו ברגע זו, ובזה נתקיימה עיקר מצות תשביתו שאמרה תורה (כמ"ש הרמב"ם סוף הלכות ברכות דמשעה שגמר בלבו לבטלו נעשית מצות ביעור קודם שיבדוק) ומצד שדעתו לבערו להוציא מחשבת הביטול מן הכח אל הפועל, לא חל עליו מיד איסור הלאו, כי ברגע התילדות הלאו תתילד עמו קיום העשה ובאים כאחת ואין כאן שום איסור, ומותר אף לכתחלה (דוגמא לזה כלאים דאסור מה"ת לקיימו מיד כשרואה אותו ואם קיימו אסור בהנאה ומ"מ כשרואה אותו אומר כשאגיע אלקטנו מותר (כלאים רפ"ח ופ"ה מ"ו) כיון שהאיסור תלוי במחשבה. כמ"ש תוס' יבמות פ"ג ב' ד"ה אין) משא"כ בלאו דגזל וכדומה מלאוי הנל"ע, שקיום העשה לא משכחת לה רק אחר עברת הלאו, בודאי אין מחשבתו לקיים העשה מועלת כלום לבטל הלאו המוקדם עד שלא יהיה בו שום איסור (ומצאנו לתוס' ב"מ כ"ו בראה סלע שנפלה ונטלה לפני יאוש ע"מ לגוזלה והחזירה לאחר יאוש דאמרי' מתנה הוא דיהב ליה ואיסור' דעביד עבד, היינו איסור דלא תוכל להתעלם, אבל לאו דלא תגזול תיקן שפיר במה שקיים עשה דהשבה עד דלא עביד איסור' כלל, וכ"פ בחוה"מ סי' רנ"ט) ולדברינו הנ"ל בדעת ר"י שבמה שנותן דעתו לבערו בזה הוא מגלה שמבטלו בלבו ברגע זו, דמה"ת ברשותי' קאי לבטלו בפסח נמצא שבזה כבר קיים מ"ע דתשביתו מה"ת ומה שמבערו לבסוף איני רק הוצאת מחשבת ביטולו מן הכח אל הפועל לקיים תקנות חכמים בלבד, א"כ יש מקום לדיני' דר"י אף בשביעי ש"פ, דאף אם לא יבערנו עד לאחר פסח מ"מ אינו עובר למפרע על ב"י כיון שאין בעצם ביעורו זה צד קיום מצוה דאוריית' רק לקיים מה שהיה בדעתו בפסח אין אנו חוששין מתי יתקיים אם בפסח עצמו או אחריו, ואין זה דומה לשאר חמץ שעה"פ שאנו מחוייבים לבערו, דבזה החיוב עליו מצד קיום תנאו כדי לקיים מצות מחשבתו, וקרוב לדמות זה המשהה כדי לבערו למי שמצותו תלוי בקיום דבר אחר, כענין הנותן מתנה לחברו ע"מ להחזיר דהוי' מתנה ויוכל לצאת י"ח מצוה המחוייבת להיות משלו דוקא אף שאינו מקיים ההחזרה עד אחר זמן רב, מתי שיתקיים התנאי יצא ידי

מצוה למפרע, (חוה"מ סי' רמ"א ס"ו) וא"כ למה זה נתיר לו לבערו בי"ט אפי' ע"י ארמי, דשבות דשבות רק במקום מצוה שרי', אמנם דעת האחרונים בהך דמשהה חמץ ודעתו לבערו שאינו עובר עליו לדעת ר"י, שזה אינו רק בי"ט ראשון שיכול לקיים מצות ביעור בחוה"מ, אבל בשביעי ש"פ דאם ישהנו עד לאח"פ תו לא מקיים מצות עשה בביעורו ליתי' לדיני' דר"י, ולזה כתב הב"ח בתשו סי' קכ"ד בשביעי ש"פ מאחר שאינו יכול לבערו כדינו עובר בשהייתו, לפיכך צריך לבערו תיכף בהשלכתו לנהר, ולמ"א סי' תמ"ו יבערנו בשביעי ע"י ארמי, וכ"כ הפרמ"ג שם. ונראה דלדעתם הא דמשהה ודעתו לבערו שאינו עובר הוא מטעם נל"ע דביעור וגם אי אחר זמן איסורו מה"ת לאו ברשותי' קיימא לבטל ואין כוונתו בביטולו מועיל כלום בפסח, מ"מ אם מקיים עשה דביעור לבסוף אינו עובר למפרע, דומי' דגוזל המשיב לבסוף לא עביד איסור' למפרע, כמו שכתב לעיל בשם תוס' וכש"כ הוא, אם בשהיה דעתו לגזול מהני ההשבה על למפרע מכש"כ בשדעתו תחלה לקיים עשה בביעורו, וקבלתו לקיים העשה הוי כקיומו, כענין קבלת התענית דהוי כתענית (תענית ח' ב') לכן בשביעי ש"פ דלא משכחת לקיום עשה דביעור אין דעתו לבערו מהני כלום. ועוד תמה הרב בשאגת ארי' סי' פ"ב על דעת הר"י דחשיב לאו דב"י ללאו הנל"ע, הא הוי קדמו עשה, דהשבתה חלה מו' שעות ולמעלה קודם לל"ת שאינו חל עד הלילה, כי ל"ת שקדמו עשה לאו קדימת זמן קאמר אלא קדמה קודם עברת הלאו כמ"ש רש"י שם במכות ובתוספות (מה שכתב דל"ת לא חל עד הלילה, ומשמע דאי ל"ת חל מש"ש ולמעלה שפיר הוי נל"ע, וכ"כ בתשוב' נ"ב מה"ת סי' צ' דאי ב"י נוהג משש שעות ולמעלה שפיר הוי נל"ע, ורק אי אמרינן דמתחלת הלילה חל לאו דב"י אז הוי לאו שקדמו עשה, יעו"ש. ולא ידעתי כוונתם, דלעולם צריך הביטול להיות קודם זמן איסורו, והוא מוקדם בזמן ללאו דב"י, ומה לנו אם חל מתחלת הלילה ואילך או מסוף ש"ש ולמעלה, תמיד הלאו מאוחר והעשה קדום, הכי יש הבדל בין קדמו עשה ללאו זמן הרבה או הרף עין) גם הקשה בש"א דר"י אדר"י, דשם בפסחים צ"ה כ' ר"י דלאו דלא תוציא לא הוי נל"ע כ"א שקדמו עשה, ומיד אח"ז כ' ר"י דלאו דב"י הוי נל"ע, ופליג דידי' אדידי', הא לאו דב"י הוי קדמו עשה, וכן הקשה בשער המלך. ולדעתי נראה דלאו דב"י לא הוי קדמו עשה אע"ג שמבטל קודם זמן איסורו, כי מה שמבטל אז לא מקרי קיום מצוה כ"א הכשר מצוה, ועיקר המצוה נגמרת בהתחלת זמן איסור הנאה, תדע שהוא כן, דהא הך ביטול דמהני בחמץ לא מהני בשאר נכסי', שהאומר על נכסי' בינו לבין עצמו, יהיה כעפרא, בודאי לא מסתלקן נכסי' מרשותא דידי', מכש"כ דלא מהני אי מבטלי' בלבי', ובחמץ מהני, והטעם דמצד איסור הנאה החמץ ממילא אינו ברשותי' רק עשאו הכתוב כאילו

הוא ברשותו. לכן די בגלוי מילת' בעלמא דלא ניחא ליה בי', כמ"ש הר"ן ריש פסחים, א"כ מה שמבטל החמץ קודם זמן איסורו בביטול קל, אין ביטולו זה מועיל כלום כ"ז שלא חל זמן איסורו, כי כל עוד שהחמץ מותר בטולו אינו בטול כבשאר נכסי דידי', ורק בזמן התחלת איסור הנאה של חמץ שממילא אינו ברשותו, אז זמן האיסור גורם דמהני לי' ביטול שעשה מקודם, ורק בהצטרפות זמן האיסור עם הבוטול נגמר מצות בטול, וכיון שהביטול בפ"ע אינו כלום בעוד זמן ההיתר, ואינו אז כ"א הכנה להיות נגמר בהתחלת זמן האיסור, א"כ עיקר מצות תשביתו לא מתקיים קודם ללאו דב"י, כ"א בבת אחת, דכאשר יבוא הזמן שיחול עליו לאו דב"י אז נגמר קיום מ"ע דתשביתו, (דוגמ' לזה במג"א רסי' תל"ט דבככר קטן הוי ס"ס, אע"ג דבשעת נטילה נולד הספק הראשון, וספק שני שמא אכלו נולד אח"כ, מ"מ הוי נודעו שתי הספקות ביחד כיון דלא חל איסור חמץ עד ש"ש, אותה שעה נודעו שתי הספקות ביחד) ומצאתי און לדברי בתשו' נודע ביהודה סי' י"ט שכתב עיקר הביטול אפי' אמירת כל חמירא עדיין אינו הפקר כלל אלא שבהגיע זמן איסור' שאז בלא"ה אינו ברשותו מהני גלוי דעת הקדום דלא אחשבי' הכתוב כאילו הוא ברשותו, נמצא עד שלא בא זמן איסורו עדיין לא יצא מרשותו, ולפי"ז אם אז שוב גילה דעתו דניחא ליה בגוי' הרי הוא ברשותו כמו שהיה, וגלוי דעת האחרון ביטל את הראשון וכאילו לא ביטל ועבר עב"י, אבל אם לא נודע לו מהחמץ עד אחר זמן איסורו, שבהגיע זמן האיסור ממילא איני ברשותו, אפי' נודע לו אח"כ אי אפשר שיבוא לרשותו ע"י מה שמחשב עליו דניחא לי' בגוי' שבמה יזכה וכבר אינו ברשותו ע"י איסור הנאה שבו, יעו"ש. והיא ממש כדברי ושפיר לא הוי לאו שקדמו עשה. ובדברים האלה הוסר תלונת התוס' מעל רש"י, שכתב דהא דמה"ת בביטול בעלמא סגי ילפינן מלשון תשביתו. והקשו עליו בתוס', הא תשביתו אמרינן מאך חלק שהוא מש"ש ולמעלה, ואחר איסורי' לא מהני ביטול, יעו"ש. ולפי הנ"ל ניחא מאד, דבאמת אף שמבטל קודם זמן איסורו אין זה בפ"ע מועיל כלום בלתי הצטרפותו עם התחלת זמן האיסור, ועיקר מצות בטול נגמרת בהתחלת זמן האיסור. ועוד תמה בשאגת ארי' על הר"י ממתני' דכיצד מפרישין חלה בטומאה בי"ט דחיישינן שמא תחמיץ ויעביר עב"י, אטו ברשיעי עסקינן ובודאי דעתו לבערו ולר"י אינו עובר, וכן תמה בשער המלך, ואני העני לא הבינותי דבלאה יקשה מה חששו שמא תחמיץ ויעביר בב"י, הא יכול לבטלו קודם שתחמיץ לכ"ע, כבריש פסחים, אלא ודאי חששו דלמא ישכח לבטלו קודם החימוץ, הכי נמי ישכח מלהיות דעתי לבערו לבסוף, ולכן אמר ר"א תקנתא דלא תקרא שם עד שתיאפה, דאזלו לה כל החששות. ועוד הקשה בש"א ר"י אדר"י, דבהא דאמרינן ריש פסחים דחמץ משש שעות

ולמעלה אסור אמר אביי תרי קראי כתיבי שבעת ימים שאור לא יראה. וכתיב אך ביום הראשון תשביתו, ופי' ר"י שם בתוס' דמיתורא דקרא קדריש, ולדעת ר"י הנ"ל אמאי הוי יתורא דקרא הא מצטרך צריך תשביתו דלהוי נל"ע, ונ"מ במשהה ודעתו לבערו, ולא ידעתי למה לא הקשה ר"י אדר"י מקושיתו שם על תירוצו, דבקושיתו אמר דאצטריך תשביתו להורות דלאחר איסורו מצותו בשריפה, ואיך יאמר בתירוצו שהוא מיותר, אלא ע"כ אין כוונת ר"י דקרא דתשביתו מיותר, כ"א אך ביום ההוא מיותר, דהוי מצי למכתב בראשון תשביתו, ושפיר ידעי' מני' דבשריפה אחר איסורו, וגם דהוי נל"ע: והנה יסוד הוכחת ר"י דמשהה חמץ ודעתו לבערו שאינו עובר בב"י מהא דאוכל חמץ של הקדש במועד דמעל דהוי בר ממון שיכולים לפדותו, הא יעבור עב"י, גם ע"ז חלק בשאגת אריה, דהא יכול לפדותו פחות פחות מכזית דלית בי' איסור ב"י, ודעת ר"י ע"כ דבפחות מכשיעור אין בו משום ב"י, דאל"כ מאי פליגי בריש ביצה ב"ש וב"ה בשיעור לבערו אי בככותבת אי בכזית, מאי נ"מ בהך פלוגתא, כיון דלדעת ר"י לא לקי אלאו דב"י דהוי נל"ע. אלא ע"כ דלר"י בפחות מכשיעור אין משום ב"י ופליגי בכמה הוי השיעור לעבור עליו ע"ש, ולדעתי אין זו הוכחה, דהר"י סובר דגם בפחות מכשיעור אית בי' משום ב"י, ולא מהני בפודהו פחות פחות מכשיעור והא דפליגי בכזית או בככותבת אע"ג דהוי לאו הנל"ע, מ"מ כיון דמשכחת לה מלקות בקיימו ולא קיימו או בבטלו ולא בטלו, פליגי באיזה שיעור ילקה בלא קיימו או בבטלו לעשה: ודע דדעת ר"י בזה מצאנו שסמכו עליו למעשה אף לכתחלה שהמרדכי הביא שהר"י בר"א היה רגיל להשהות פרוסה אחת מלשורפה עד תחלת שעה שביעית כדי לקיים ביעור כדעת רש"י שפירש בשעת ביעורו בתחלת שבע, שלכאורה יפלא וכי מפני ברכה דביעור שאינו אלא מדרבנן היה סומך על השיעור לעמוד בספק תשביתו מתחלת שבע, אמנם היה דעתו לבערו כדינו ואינו עובר בב"י, כמ"ש הב"ח בתשו' סי' קכ"ד, מוכח מזה דהא דאמר ר"י במשהה ודעתו לבערו ואינו עובר בב"י מטעם נל"ע הוא לדינא גם לדידן (ולא כדעת הרב בס' נפש החיים סוף שער ג' ובעל תפארת ישראל בפי' למשנה שכתבו שזה אינו אלא לריה"ג דסובר חמץ בפסח מותר בהנאה) וגם במ"א סי' תמ"ו החזיק בדעת ר"י שכתב שהמוצא חמץ בביתו בי"ט שכופה עליו כלי, אע"ג שלא היה בכלל הביטול כגון שנתחמץ בי"ט, מ"מ כיון שמשהה אותו כדי לבערו אינו עובר בב"י, וכ"כ הגר"א שם, וכן הרב באבן העוזר סי' תמ"ד הוכיח לדעת ר"י, דמתניתין דהולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו באין שהות דמבטלו בלבו, זה מיירי אף מש"ש ולמעלה, ואף דעשה דתשביתו חמור טפי שעובר עליו בכל שעה, מ"מ עשה דפסח שיש בו כרת אלים טפי מעשה דתשביתו שאין בו כרת,

והטעם דמשהה ודעתו לבערו אינו עובר בב"י מטעם נל"ע, וראיתי לחכם א' שהקשה עליו דאדרבה עשה דפסח ודאי דאי אפשר לדחות עשה דתשביתו אם הוא אחר זמן איסורו דלא מצי מבטל, כי איך ישחוט הפסח והכתיב לא תשחט על חמץ דם זבחי, והרב בצל"ח פסחים מ"ט, וכן בתוספת רע"ק איגר שם במשנה משתדלים הרבה בישוב קושי' זו, ולדברינו הנ"ל דכשדעתו לבערו, במחשבה זו מגלה שמבטלו בלבו ברגע זו, ונתקיימה עיקר מצות תשביתו שאמרה תורה, דמ"הת ברשותיה קיימא לבטלו אף אחר זמן איסורו, ורק מדרבנן חייב לבערו וזה רוצה לקיימו אח"כ, וכיון שקיים מצות תשביתו עד שאינו עובר בב"י, ממילא אין כאן עוד משום לא תשחט על חמץ, שהחמץ כבר בטלו במה שנתן דעתו לבערו (עיי' בפ' ראה שם הבאתי דעת בעל אבן העוזר, דלר"י דחמץ בפסח בשריפה החמץ בפסח ברשותו קיימ' לבטל). והנה ממה שפירש"י בהא דמוצא חמץ בי"ט כופה עליו כלי, שאינו עובר בב"י דהא ביטלו מאתמול, מזה הוכיח בשאגת אריה דדעת רש"י במשהה ודעתו לבערו עובר עליו דלא כדעת ר"י. ולדברינו אין מזה ראיה דמרא דמימרא דכופה עליו כלי מבואר שם שהוא רב יהודה אמר רב, ולדידיה החמץ אינו ברשותו לבטלו מ"הת, לכן לא מהני דעתו לבערו, אמנם לדידן דחמץ שעה"פ מותר מ"הת, באמת מ"הת ברשותי' קיימא בפסח לבטלו, ומהני דעתו לבערו שלא יעבור עליו, והדברים מבוארים ממ"ש בפרשת ראה, ע"ש: וממה שפסק הרמב"ם דלקי אלאו דב"י בקנה חמץ או חימץ עיסה בפסח. אינו מוכרח כ"כ לומר דלית ליה דלאו דב"י הוי נל"ע, דאף אי הוי נל"ע מ"מ באינו מקיים תוך כדי דיבור של התראה שפיר לקי, דפוסק כמ"ד קיימו ולא קיימו שמי' התראה, ונראה דאפי' לדעת האחרים שהביא הר"ן בסוף חולין דקיימו היינו לאחר זמן כלומר אחר שהתרו בו ב"ד לקיים העשה, כמ"ש הוא עצמו ר"פ אלו הן הלוקין, מ"מ נראה דהיינו דוקא בשאר לאוי הנל"ע שאין בהם תוספת איסור אחר שעבר על הלאו, אבל בלאו דב"י שעובר עליו בכל שעה ושעה, לכ"ע לקי מיד אחר ההתראה כשאינו רוצה לקיים עשה דתשביתו. כי אם ינתן לו הרחבת זמן לקיים מצות תשביתו אחר זמן, אין קיום מ"ע כזו מנתקו ללאו לפטרו ממלקות, כי לאו דב"י דומה ללובש כלאים דלקי בשהה כדי לפשוט וללבוש, ואם היו מתרין בו על כל שהי' ושהי' חייב על כל אחד ואחד כיון דבתחלת הלבישה עבד מעשה, כמ"ש הריטב"א סוף מכות, וכ"כ הכ"מ, ה"נ בחמץ כיון דעבד מעשה תחלה להחמיץ העיסה אם שוהה אח"כ אם מתרין בו על כל שהי' ושהי' דהיינו בכדי לבערו ולהחמיצו היו מלקין אותו על כל א' וא', וא"כ אם מקיים עשה דתשביתו בשעה שלישית לא מסתבר לומר שמנתק בזה ללאו דב"י שעבר בשעה ראשונה, כיון דמשעה לשעה יתחדש עליו האיסור (דהוי

כעין לא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי), ובלא"ה כיון דמחויב לקיים עשה דתשביתו, הב"ד חייבין לכופו לקיים עשה (כבחולין ק"י) ואפי' במ"ע שמתן שכרה בצדה, עכ"פ קצת כפיה עושין (כט"ז יו"ד סי' ר"מ) מכש"כ בזה שעבר על הלאו ומוטל עליו לקיים העשה, בודאי ב"ד כופין אותו מיד לקיום העשה לבל יתחדש ויתוסף עליו האיסור (עי' תומים סי' צ"ז סקט"ז), ונ"ל עוד דאפי' למ"ד בטלו ולא בטלו, דכל זמן שאינו מבטל האיסור בידים אינו באיסור לאו, כמ"ש רש"י והריטב"א שם במכות, שהאיסור כאילו פורח באויר, מ"מ כל זה אינו רק בשאר לאוי הנל"ע שאין בהם תוספת איסור אחר עברת הלאו, אבל בלאו דב"י שבכל שעה ושעה יתחדש ויתוסף עליו האיסור, יודה ג"כ דלקי מיד כשאינו מקיים העשה אחר ההתראה. דאי לא נימא הכי תמה על עצמך, המשהה חמצו במזיד כל ימי הפסח ולא קיים עשה דתשביתו וגם לא בטלו בידים, לא יהיה באיסור לאו דב"י, למ"ד בטלו ולא בטלו, א"כ יהא חוטא נשכר. וקצת הוכחה לזה, ממה דאמר ר"י שם במכות אין לנו אלא זאת ועוד אחרת, דקשה (קושית אמ"ו בתשו' ר"ע איגר סי' י"ט) דמשכחת לה עוד שלישית, והוא לאו דב"י, דלר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה משכחת לה בביטלו בידים כשהשליכו לנהר, וכן לרבנן דהשבתתו בכ"ד, משכחת לה בבטלו בידים כשעירב החמץ ברוב היתר, דבזה ודאי לא קיים עשה דהשבתה דהא אינו מושבת מהעולם ואי אפשר לו עוד לקיים העשה דאף אם ישבית אותו הוא משבית דבר המותר (יעו"ש בתשו' שהניח בצ"ע) אלא ודאי דבלאו דב"י אין הלאו תלוי בביטול העשה ולכ"ע לקי מיד כשאינו מקיים העשה אחר ההתראה. וראיתי בתשו' חכם צבי סי' מ"ב שכתב בדעת הרמב"ם הנ"ל דלקי בשלא קיים עשה דתשביתו בתוך ימי הפסח והשההו עד אח"פ. והוא דוחק גדול לומר כן בדעת הרמב"ם שאין דרכו בחבורו לסתום הדברים והיה לו לפרש תנאי זה דלא לקי טרם עברו עליו כל ימי הפסח. ונראה שנדחק לומר כן מדחזי להלח"מ (בפח"י מסנהדרין) שפי' דעת הרמב"ם דקיימו ולא קיימו היינו כל זמן שיש בידו לקיים העשה, ונטה לדעה זו מדכ' הרמב"ם בנערה בתולה באונס שכופין אותו להחזיר ולא לקי, אלמא אע"ג שהתרוהו ב"ד קיים עשה ולא קיים אין לוקין אותו כ"ז שלא מתה כיון שיש בידו לקיימו, יעו"ש. ואין זו הוכחה, כיון דהאמת הוא כן דאונס שותה בעציצו מקרא דלא יוכל לשלחה, כרש"י כתובות ל"ט, וע"כ ישאנה, א"כ לא שייך בי' לומר שאין מלקין אותו כ"ז שיש בידו לקיימו:

פסוק טז

מקרא קדש. ערש"י, ולשון מכילתא (כפי גרסת הגר"א) קדשהו במאכל ובמשתה ובכסות נקי', וכ"ה בספרא פ' אמור. ונ"ל כוונתם, למה דאיתא (ילקוט פ' כי תשא רמז שפ"ו)

בשם תנא דבי אלי' והתקדשתם והייתם קדושים מכאן היה ר"ג אוכל חולין בטהרה, אמר לא לכהנים בלבד נתנה קדושה מסיני אלא לכל ישראל. וכ"כ תוס' (חולין ב' ד"ה טמא בחולין) ממקרא זה אזהרה לכל ישראל שיאכלו חוליהן בטהרה, וכמ"ש רמב"ם (סוף הל' טומאת אוכלין) שהפרישה מן הטומאות מביאה לידי טהרת הגוף ממעשים רעים, וטהרת הגוף מביאה לידי קדושת הנפש מן הדעות הרעות, וקדושת הנפש גורמת להדמות לשכינה. הנה הפרישה היתרה הלז אף שבכל ימות השנה אי אפשר להזהיר בה את ההמון, עכ"פ מוזהרים עליו בימי הרגל, וכבר כתב המג"א סי' תר"ג בשם של"ה דאף שכולנו טמאי מתים יכולים לאכול חולין בטהרה, ולזה אמרו (ר"ה ט"ז) ובנבלתם לא תגעו ברגל, שחייב אדם לטהר עצמו ברגל, וממשמעות דברי הרמב"ם הוא מה"ת (עי' משנה למלך סוף הל' טומאת אוכלין), הנה ע"ז אמרו כאן קדשהו במאכל במשתה ובכסות נקי'. ולפי"ז גם ר"ה וי"הכ שנאמר בהם מקרא קדש גם בהם יתחייבו בכל אלה, (עיי' מג"א ססי' רמ"ב) שכתב דבי"ט אוכלין בטהרה, ומפשטן של דברים יראה שגם הנשים איתנהו בכלל אזהרה זו. והרב בשאגת ארי' סי' ס"ו ס"ז העלה שבר"ה ויו"כ אין החיוב לטהר עצמ', והנשים אינן בכלל טהרה זו, ואינו נוהג בזה"ז, ולדעתי אין דבריו מוכרחים. גם יסוד דבריו שם, הא דבאשתו ארוסה שאינה מטמאה לה (יבמות כ"ט) אינו אלא למ"ד אשה חייבת בשמחה, אבל לאביי דאמר (ר"ה ו') אשה בעלה משמחה אין ענין לאזהרה זו ברגל, שאין רגל חלוק לה מכל ימות השנה, ע"ש. הוא תמוה, דהא מרא דקושי' התם ביבמות אביי הוא:

כל מלאכה לא יעשה. לפעמים אוסר את האדם על הדבר, כגון לא תעשה כל מלאכה, לא תאכל דם, לא תקום ולא תטר, לא תלך רכיל ודומיהם ממאמר הפועל (אקטיף), ולפעמים אוסר את הדבר על האדם כמו כאן לא יעשה, וכן לא יראה לך חמץ, לא ימצא שאור בבתיכם, לא יהיה לך אלהים אחרים, ודומיהם ממאמר הנפעל (פאסטיף), ונמצאו שני הלשונות גם בכתוב אחד (דברים כ"ב:ה') לא יהיה כלי גבר על אשה דהיינו כלי גבר אסור לאשה, ולא ילבש גבר שמלת אשה דהיינו שהאיש אסור בשמלת אשה, וכן בענין אחד בשני כתובים לא יהיה לך אלהים אחרים לא תעשה לך פסל; וכאשר נשים על לב ע"ד רבותינו נמצא לכל אלה השנויים טעם נכון אשר יארך זכרון כולם כאן, ולדוגמא אציגה נא ענין אחד אמרו (פסחים כ"א) חמץ בפסח אסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ בנפעל, כי בלשון פעל לא היה במשמע רק איסור אכילה לא הנאה, וגם החולק ואומר שם דלשון לא יאכל לא תאכל גם איסור הנאה במשמע מודה הוא שיש חילוק בין פעל לנפעל ואינו חולק אלא ע"ז לבד שיהיה ההבדל בין פעל לנפעל אצל אכילה לרמז על

איסור הנאה, אבל דעתו שהוא מרמז על שאר ענין, אבל הכל מודים שלא במקרה ישמש הכתוב פעם בלשון פעל ופעם בלשון נפעל (רש"פ):

יעשה לכם. לרבותינו (פסחים מ"ז) לכם ולא לגבוה לכם ולא לנכרים. וכן עיסה חציה של נכרי וחציה של ישראל אסור לאפותה בי"ט (ביצה כ"א) ואפי' למלאות בו את התנור כדי שיהא הפת נאפה יפה אסור, ואף דקי"ל כרשב"א שממלאה אשה תנורה פת אעפ"י שאינה צריכה אלא לככר אחת מפני שהפת נאפה יפה, היינו דבכלהו של ישראל אין בו איסור דאוריית' דיוכל לאכול זה כמו זה דהוי כמו הואיל, או משום דמקלעי אורחים, וכיון דליכא אלא איסורא דרבנן, מהני לרשב"א האי טעמא דפת נאפה יפה להתיר אף לכתחלה, אבל איסור דאורייתא אין מתירין מטעמא דפת נאפה יפה. (תוס' שם בביצה ד"ה עיסה, וע"ש בפני יהושע) וכן מ"ש התוס' (פסחים מ"ו ד"ה עד שתאפה) דמותר לאפות חלה טמאה מטעם שהפת נאפה יפה, הוא מטעם דאית בי' הואיל (ע"ש בפני יהושע פסחים) ואין בו איסור דאורייתא. ונתיישב בזה קושית הגאון מוהרר"י (בכרתי סי' ק"ח) למה שתי לחמי עצרת אינם דוחין י"ט יאפו שתים ושלש פת לצורך י"ט ויאפו שתי לחם עמו, ופת נאפה ומותר משום י"ט ושתי לחם נאפות בזמנו, ובהלכות י"ט שלו פ"ג הוסיף קצת ביאור בקושיתו, דלשיטת הפוסקים דלא התיר רשב"א רק אפי' ולא הלישה, היו יכולים ללוש שתי הלחם קודם י"ט, כיון דבאות חמץ, ויאפום בי"ט עם שאר פת, ע"ש. ולדעת תוס' הנ"ל דאיסור דאורייתא אין מתירין מטעם שהפת נאפה יפה, כיון דגלי רחמנא לכם ולא לגבוה, ואסור מה"ת לאפות ב' הלחם בי"ט אין בו היתר מטעם שהפת נאפה יפה. אמנם יש מקום לקושיתו לדעת הירושלמי דמבואר בו דלא כדעת התוס', דבמתני' פ"א דחלה מ"ח, איתא עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה נאפת בי"ט, ומוקי לה בירושלמי כרשב"א מטעם שהפת נאפת יפה (ע"ש בר"ש), אף שהוא איסור דאורייתא. והנה למתני' דמעילה (פ"ב מ"ו) שתי הלחם מועלין בהם משהוקדשו, ופרש"י משהוקדשו בפה, וכ"פ הרמב"ם (פ"ב ממעילה ה"ח), א"כ אסור לאפותו עם פת אחר כדי ליפות הפת באפי', דהא מעל במה שנהנה ביפוי הפת. אמנם מסתבר דהנאת יופי אפי' דפת הוי שלא כדרך הנאה ואין בו מעילה, כרבא (פסחים כ"ו) דריב"ז ישב בצלו של היכל, מטעם דהיכל לתוכו עשוי והוי שלא כד"ה. (והרב בשאגת ארי' סי' ע"ו העלה דאשם מעילות חייב אף שלא כדרך אכילה, ושפיר הוי יה"כ איסור כולל, ומיישב בזה קושית הגמ' שבועות כ"ד ב' דמשכחת לה חמש, יעו"ש שסיים דלא כדעת התוס' ד"ה שאני היכל. ולא הבינותי דהא קושית הגמ' התם הוא ארבא דאמר למאן דאית ליה איסור כולל וכו', ורבא בעצמו הוא דאמר בפסחים דשלא כדה"נ אין

בו מעילה, ודברי התוס' אמורים על רבא, ורבא ע"כ סובר כאידך דקא מותיב (פסחים כ"ה) דפליג על אביי וסובר להכי קגמיר מנבלה מה נבלה דרך הנאתה אף בב"ח דרך הנאתה, ה"נ במעילה דילפי' חטא חטא מתרומה הו"ל כאילו כתיב אכילה בגופיה (עיין במהרש"א על תוספות פסחים) ודברי התוספות מוכרחים מדברי רבא עצמו עיין מ"ש בפ' ראה (י"ב י"ז) ע"ד השאנת אריה בזה. והרב בכו"פ יישב קושייתו הנ"ל כיון דשתי הלחם אינם קדושים קדושת הגוף כ"א קדושת בדק הבית עליהן, מדלא אפסלו בלינה כשנאפות מעי"ט, וכיון דלא הוו אלא קדושת דמים יש להם פדיון, ומטעם זה הוו דבר שיש לו מתירין, לכן אסור לאפות שתי הלחם עם פת אחר, שיאסרו שאר הפת בריחא, וכשיטת הפוסקים דבאיסורי' משהו ריחא מילתא היא, ואני העני תמה איך פשוט לי' למימר מדלא הוי רק קדושת דמים יש להם פדיון, הא קימ"ל (מנחות ק"א) טמאים נפדים טהורים אין נפדים, שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם, ואע"ג דקדושת דמים נינהו אין נפדים, הואיל וטהורים הם (עיי' תוי"ט ספי"א דמנחות), ואפי' לשמואל דאית ליה התם דקדושת דמים נפדים אפי' הם טהורים, עדיין יקשה היאך הוי שתי הלחם מטעם זה דבר שיש לו מתירין, דהא כבר כתב הר"ן (נדרים נ"ט) דהא דמחשבי' להקדש לדשיל"מ אע"ג דליכא מצוה לאתשולי, היינו בקדשי בה"ב דע"כ לפדיון קאי, ע"ש. א"כ שתי הלחם דמצרכינן להו לכבשי עצרת ע"כ לאו לפדיון הם עומדים ולא נקראו דבר שיל"מ. ובעיקר קושית הכרתי נ"ל שאין אופין ב' לחמי עצרת בי"ט עם שאר פת מטעם שהפת נאפה יפה, כי מבורר בזה שאינו כ"א ערמה לאפותם בי"ט ולעבור אדאורייי' ובפרט לדעת הרא"ה, שאין מותר לאפות שאינו ראוי בשביל הראוי רק כשמתכוון באמת להשביח הפת, אבל בלא"ה לא, (עיי' מג"א סי' תק"ז סקי"ג) כי לעולם הטפל ישמש לעיקר לא הפך, ושתי לחמי עצרת שהם חובת היום לכבשי עצרת ומצווים להביאם, והם מעכבים זא"ז, בלי ספק שהם מצד קיום מצותם יותר עיקריים וחשובים נגד שאר לחמים הנאפות לצורך י"ט שאינו רק למאכל הדיוט, איך נאמר שהעיקר והחשוב ישמש להטפל לייפותו באפיי', ובפרט כשתי לחמי עצרת נלושות מעי"ט, אם לא יאפום אז רק יניחם לי"ט, מי לא יודה שאין הכוונה בזה לאמת לייפות פת הדיוט, כ"א ערמה לאפותם בי"ט, וזה לא יתכן לעשות העיקר טפל והטפל לעיקר:

יעשה לכם. אמרי' (פסחים מ"ז) לכם ולא לגבוה לכן לחם הפנים ושתי הלחם של עצרת אין אפייתן דוחה י"ט. וכתבו בתוס' (מ"ה ד"ה הואיל) אע"ג דאיכא למימר הואיל אי בעי פריק להו, כיון דלא שכיח לא אמרי' הואיל להתיר, ומטעם זה אמר ר"א שם לא תקרא לה שם עד שתאפה, ולא אמר תקרא לה שם ואח"כ תאפה מטעם הואיל אי בעי מתשל

עלה, כיון דהואיל אי בעי מתשל עלה לא שכיח לא אמרי' להתיר לכתחלה לאפות החלה בקריאת שם. אבל בדיעבד שיהיה יוצא ידי חובת מצה במצה של מעשר שני שפיר היינו מתירין אפי' לר"מ דמע"ש ממון גבוה, מטעם הואיל אי בעי מתשל עלה מחשבינן לי' כשלו ואקרי מצתכם, (ע"ש בתוס' תימה לרשב"א ובמהרש"א שם). ובדברים אלו מצאנו יישוב לקושית תוס' רע"ק במשנה דזבחים (פ"ח מ"ב) בנתערב קדשים בקדשים מין במינו, והם קרבנות אנשים דבעו סמיכה, דירעו עד שיסתאבו, ולרמב"ם יש תקנה שיתן האחד חלקו לחברו. ותמה איך יכול להקנות, הא פסק (פ"ד ממעילה ה"ח) דהמוכר עולה ושלמים לא עשה ולא כלום, ע"ש שהניח בצ"ע. ולדברים הנ"ל יש לומר, דהא דאין מוכרין עולה ושלמים הוא מטעם כיון דקדשים נינהו אינם ממון של בעלים, ואין אדם מוכר דבר שאינו שלו, כמבואר בסוגי' דפסחים פ"ט ב'. והא דלא אמרי' דמקרי שלו מטעם הואיל אי בעי מתשל עלייהו, דגם בקדשי מזבח אית בהו שאלה, כמבואר שבועות כ"ד ב' במוקדשין. מ"מ כיון דלא אמרי' הואיל להתיר לכתחלה, לא מקרי שלו ואין בידו להקנותו, אבל בדיעבד בנתערבו קדשים בקדשים, שפיר אמרי' הואיל אי בעי מתשל עלה, והוי כשלו ויכול להקנותו לחברו:

פסוק יז

ושמרתם את המצות. אל תהי קורא את המַצות אלה המְצֻות כדרך שאין מחמיצין את המצות (רש"י ממכילתא), מבואר מזה שאעפ"י שדורש המקרא באל תקרי מ"מ אינו מוציא המקרא מידי פשוטו דאל"כ מאחר שדרש המצה למצוה באל תקרי היאך חזר ואמר כדרך שאין מחמיצין את המצות, והנה בכ"מ שדרשו רבותינו באל תקרי כבר ביארו המחברים שאין כוונתם לשנות הקריאה, דהרי אמרו לשון זה אף במקומות שאין בם חלוף הקריאה, וכמ"ש בפ' כל מום לא יהיה בו (ויקרא כ"ב כ"א), אבל כוונתם באל תקרי חלוף המובן לבד, ע"ש. וסעד גדול לדבריהם כי מצאנו להם שיאמרו לשון לא כתיב על המלה הכתובה באמת, אלא שאין מובנה כמו במקומות אחרות, שהרי כתיב במנורה ר"פ תצוה להעלות נר תמיד, ובחגיגה (כ"ו ע"ב) אמרו מנורה לא כתיב בה תמיד אלא ודאי כוונתם אל תבין במקרא זה שמירת המצות לבד כ"א גם שמירת המצוות, ואף ששני השמות האלה משרשים מתחלפים מ"מ עיקר יסוד מובנם אחת היא, כי מלת צו להוראת הצווי הוא לרש"פ מלשון איצה, שהוא מה שגוזר אדם על זולתו והוא אץ עליו לשיעשה הדבר, ואמרו בת"כ אין צו אלא לשון זירוז מיד ולדורות ובמקום שיש בו חסרון כיס, כי במקום שיש ח"כ צריך המצוה להיות יותר אוצץ ומזרז את המקבל כדי

שישלימו, וכן שם מצה על הלחם שלא נחמץ הוא לדעתו ג"כ מטעם איצה ומהירות שלא יניחוהו להחמיץ ועושים אותו בזריזות, ע"כ אין כאן זרות כ"כ אם נשתפם בהוראה יחד:

פסוק יט

כי כל אוכל מחמצת ונכרתה. מלת כי הוא לנתינת טעם על האזהרה הקודמת, כלומר לכן הוזהרנו שלא ימצא השאור בבתינו, לפי שאכילת החמץ חמורה בחיוב כרת. והר"ן ריש פסחים כתב, אפשר הא דהחמירה תורה בזה טפי מבשאר איסורין לעבור עליו בבל יראה וב"י, הוא כדברי הראשונים משום דחמץ לא בדילי אינשי מני' כל שתא וחמיר איסורי' טפי דאית בי' כרת. ודבר תימה הוא שהביא בשם הראשונים טעם המפורש לפנינו במקרא. וכן (לעיל פט"ו) אמר קרא תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה מבואר במקרא טעם מצות תשביתו לחומר אכילתו, והר"ן ריש פסחים כתב מ"ע דתשביתו הוא באחד משני דברים או ע"י בטול אפי' לחמץ ידוע, או ע"י ביעור כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י, ע"ש. והוא ג"כ תמוה איך כתב טעם דתשביתו משום בל יראה, הא במקרא מפורש לפנינו טעם עשה דהשבתה משום חומר אכילתו, והנה הפר"ח (בסי תל"א) הביא בשם הגאון דלחמץ ידוע לא סגי בבטול בעלמא והאריך בראיות לסתור דעת הגאון והוכיח דבטיל מהני אפי' לחמץ ידוע, ע"ש. ולבסוף הביא דברי הר"ן הנ"ל שכתב שהטעם שהחמירה תורה בחמץ לעבור עליו בבל יראה וב"י הוא משום דחמץ לא בדילי אינשי מני', וע"ז כתב הפר"ח ואין זה מחוור שהרי לא הזקיקה תורה לבער חמץ מן הבית אלא לבטלו, ואכתי איכא למיחש שמא ישכח ויאכלנו, ע"כ. ודבריו יותר תמוהים שכתב אינו מחוור אטעמיה דהר"ן, שהוא באמת מקרא מפורש, ועוד לפי מה שהוכיח דע"כ ליכא למימר דטעמי' דאזהרת בל יראה וב"י הוא מחששא דילמא אתי למיכל מני', דא"כ אמאי אמרי' דעשה דתשביתו יכול לקיים בבטול לחוד דהא אע"ג דבטלי' ואפקרי' אכתי חששא דאתי למיכל מניה במקומו עומד, לפי הוכחתו זו, כל בנין הפר"ח בראיותיו להוכיח דמהני בטול לחמץ ידוע הפך דעת הגאון הוא נסתר בעצמותו, דמקרא מפורש לפנינו דטעם דתשביתו הוא משום חומר אכילתו, ולטעם זה ע"כ עשה דתשביתו אינו בטול לחוד, דעדיין אית למיחש דאתי למיכל מני', אלא תשביתו ע"י ביעור דוקא ומוכח כדעת הגאון דלחמץ ידוע לא מהני בטול כ"א ביעור. וכן דעת הרמב"ם (פ"ב מחמץ ה"ב) לנוסחת הכ"מ, וכ"ד הראב"ד כמ"ש הב"ח בסי' תל"ח. והרב במגני שלמה בסוגי' דט' חניות כתב דגם רש"י סובר דלחמץ ידוע לא מהני בטול מה"ת כ"א ביעור. והרב בפני יהושע הביא ראיה לשיטה זו, דהיאך אפשר לומר דמהני בטול לחמץ ידוע, מה פליג ר"י ארבנן דבעו פירור וזורה לרוח, אטו בטול עדיף מפירור וזורה לרוח, אלא ודאי לענין

לאו דבל יראה סגי בטול אף בחמץ ידוע, דכשבטלו הו"ל של אחרים, אבל קיום עשה דתשביתו אינו בחמץ ידוע רק בשריפה או פירור דבזה מקיים העשה בידים, אמנם כשאי אפשר לו לקיים העשה כעיקר מצותו כגון שאין החמץ אצלו או שאין לו עצים יקיים העשה דתשביתו בבטול. (עיין פני יהושע פסחים ד' ד"ה כיון דבדיקת חמץ דרבנן, וד"ה ובתוספת) והרב במקור חיים סי' תל"א הבין בדעת הפנ"י דבחמץ ידוע בכל אופן אינו מקיים עשה דתשביתו ע"י בטול אפי' באינו מצוי אצלו, וע"ש מה שיישב לסתור ראיית הפר"ח, ולבסוף הקשה על הפנ"י, אמאי הוי ב"י וב"י לאו הנל"ע, הא הלאו כולל יותר מהעשה, דבחמץ שבבורות ליתא לקיום עשה, ולאו דב"י וב"י איתי' גם בחמץ בבורות, והא כללא כייל הרמב"ם ריש תמורה, דלאו דתמורה לא הוי נל"ע, שהלאו כולל גם צבור ושותפין והעשה לא יוכלו לקיים, ע"ש. ולמה שאני משער בדעת הפנ"י דבאינו מצוי אצלו אף שהוא חמץ ידוע שפיר מקיים עשה ע"י בטול, אין כאן קושי'. אמנם גם לפי דעתו נ"ל שאין קושי' מהך דתמורה, דדעת הרמב"ם בזה צריכה ביאור, דלכאורה דבריו סותרים זא"ז, דבפ"ג ממלוה ולוה ה"ד כתב דלאו לא תבא אל ביתו לעבוט הוי נל"ע דהשב תשיב לו את העבוט, אע"ג דהלאו כולל גם העשיר והעשה אינה רק בעני, ע"ש במשנה למלך שהניח דבריו בצ"ע. וגם הרב בטורי אבן (חגיגה ט"ז) מתקשה לדעת הרמב"ם בתמורה, אמאי אמרי' דלאו דנותר מקרי נל"ע דבאש תשרופו, כיון דשריפת קדשים אינה אלא ביום ולא בלילה הו"ל שהז"ג ונשים פטורות מעשה, וכיון שהלאו כולל בין איש בין אשה, והעשה אינה אלא באיש, לא מקרי נל"ע להרמב"ם, ע"ש. לכן נ"ל דהא שכתב הרמב"ם בתמורה דלא הוי נל"ע מפני שהלאו כולל יותר מהעשה, אינו כללא בפני עצמו רק מצטרף עם מה שאמר שם בתחלה דלא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי, וכיון דקלישא עשה זו משני צדדים, הא' שיש נגדה תרי לאוין, הב' מצד עצמה נמי קלישא שאינו כולל כל מה שבלאו, לכן לא הוי לאו דתמורה נל"ע, אבל בעלמא היכי דליכא אלא חד לאו שפיר הוי נל"ע, אע"ג דהעשה אינו כולל כל מה שבלאו, וניחא דעת הרמב"ם בלאו דלא תבא אל ביתו לעבוט, וכן לאו דלא תותירו, דהוו נל"ע. והא דלא סגי לי' להרמב"ם במה שאמר בתחלה דלא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי נראה שאין זה דבר ברור כ"כ, דהא לאו ב"י וב"י הוי תרי לאוי (כמ"ש הרמב"ם פ"א מחמץ ה"ג) ומ"מ מקרי לאו הנל"ע (פסחים צ"ה א') [ודוחק לחלק בין תרי לאוי דסמיכי או לא, כדעת הר"ש מורדון (בתוס' חולין פ"א ד"ה הנח למחוסר זמן) ואף שבתוס' שם חולקים עליו, כבר מתקשה בדבריהם הרב בשאגת ארי' סי' פ"ב, ע"ש. והא דכתב הרמב"ם שם דבקנה חמץ בפסח דעבד מעשה לקי, אע"ג דהוי נל"ע, כבר יישבו דמיירי בשאין בידו לקיים העשה,

כמ"ש בהגהת משנה למלך שם] וכיון דהך טעמא דלא אתו חד עשה ועקר תרי לאוי אינו ברור כ"כ, לכן צירף הרמב"ם עוד לסניף, שהעשה אינו כולל כל מה שבלאו, וכיון דמשני צדדים איקלש העשה לכן לא הוי תמורה נל"ע -. ובלאו הכי אין לדמות שארי נל"ע לנל"ע דתמורה, (כמ"ש התוס' שם בחולין) דבתמורה לא הוי נתוק גמור, שאין שם מעשה לתקן הלאו, דוהיה קדש לאו עשיי' היא דמאליה קדיש, אבל עשה דתשביתו, ודהשבת עבוט ודשריפת נותר דאית בהו מעשה בידים הוי עשה גמורה, שפיר הוי נל"ע אע"ג שאינו כולל כל מה שבלאו, דאע"ג דבעשיר אינו מצווה בהשבה, עכ"פ ישנו בידו להשיב, וכן בעשה דתשביתו אף שבחמץ ידוע אינו מקיים עשה בבטול, עכ"פ אהני לי' במקצת שלא לעבור על ב"י וב"י וכן בנותר, אף שאין האשה מקיימת עשה בשריפתה, עכ"פ בידה לשורפה, מה שאין כן בתמורה שהעשה מאליו נעשה, ואין בצבור ושותפין לקיימה, שאם המירו אין תמורתן תמורה, לכן גם ביחיד לא הוי נל"ע. והנה מדמבואר לפנינו במקרא דטעם אזהרת תשביתו שאור מבתיכם הוא כסייג וגדר לבלי בוא לאיסור אכילה, ככתוב אחריו כי כל אוכל חמץ ונכרתה, ממילא ידעינן דבין איש ובין אשה מוזהרים על עשה זו דתשביתו, אע"ג דמצות עשה שהזז"ג נשים פטורות, מ"מ כיון דתלה קרא חיוב עשה זו בחומר האכילה, גם האשה מוזהרת. ובזה לא מצרכינן לכל השקלא וטרי' של הרב בשאגת ארי' (סי' פ"ב) שהאריך שם להוכיח דאע"ג דעשה תשביתו הוי מ"ע שהז"ג מ"מ נשים חייבות, דהא מבואר לפנינו במקרא. וכד דייקינן בהוכחתו יש לדחותה, כי אחר שבנה וסתר העלה, מדילפינן (פסחים ה') שאור שאור לגז"ש, מה שאור האמור בבתים וכו' אף שאור האמור בגבולין וכו' ומה שאור האמור בגבולין וכו' אף שאור האמור בבתים וכו' הכי נמי ילפי' מהך גז"ש מה שאור דראיי' נשים חייבות, דכל מצות ל"ת אף שהזמן גרמא נשים חייבות, אף שאור דהשבתה נשים חייבות אף דהוי מ"ע שהז"ג, ע"ש. ואין הוכחתו ברורה, ממה שכתב הריטב"א (קדושין ל"ד) וז"ל קשי' לן אמאי נשים פטורות מציצת דהא דרשינן סמוכים דציצת וכלאים למפטר כלאים בציצת וא"כ נימא נמי כל שישנו בבל תלבש שעטנז ישנו בגדילים תעשה לך והני נשי הואיל ואיתנהו בבל תלבש שעטנז איתנהו נמי בגדילים תעשה, דדכותה דרשינן גבי מצה דאע"ג דהוי מ"ע שהז"ג נשים חייבות בה דאמרי' כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, ואיכא למימר דבשלמא גבי מצה כיון דליכא למדרש מילתא אחריתי גבי ההיא סמיכתא דרשינן הני אבל בסמוכין דציצת וכלאים כיון דאיכא למדרש בי' למפטר כלאים בציצת, תו לא דרשינן בי' אידך דאתי לסתור הכלל שבידינו דכל מ"ע שהז"ג נשים פטורות, ע"כ. וכ"כ שם בהא דאמרי' סד"א נילף ט"ו ט"ו מחג המצות קמ"ל, וז"ל

ולא דרשינן לי' לחייב נשים בסוכה דהוי מ"ע שהז"ג, דלא דרשינן לסתור הכלל שבידינו, ע"ש. וכ"כ הר"ן שם, ע"ש. הרי לפנינו תרי מגדולי הראשונים שהסכימו שאין בידינו לחדש ולדרוש גז"ש ולסתור הכלל שבידינו ולחייב נשים במ"ע שהז"ג. אמנם לדברינו חיוב הנשים מבואר במקרא. והרב בפרי מגדים (בפתיחה הכוללת להלכות פסח חלק ראשון ס"ז) כתב דמדברי תוס' (קדושין ל"ד א' ד"ה מעקה) יראה לכל התירוצים שם דעשה ול"ת שהז"ג הלאו נוהג בהם ולא העשה, א"כ אין הנשים מצווים בעשה דתשביתו, ע"ש. והוא יותר תמוה, (ועיין בר"ן (קדושין ל"ד) במה שמחלק בין עשה ול"ת דמעקה ואבידה ושלוח הקן, בין עשה ול"ת דשבת וי"ט, אע"ג דהעשה דשבת וי"ט הוי מ"ע שהז"ג מ"מ נשים חייבות בה, כיון דהלאו והעשה בשב וא"ת ולא אפשר למפלגינהו שהם באים כאחד, ע"ש. לדבריו יש לדון הרבה בלאו דב"י וב"י ועשה דתשביתו אי דמי ללאוי ועשה דשבת וי"ט). אחר איזו שנים הראני חכם אחד בספר באר יעקב בביאורו לאורח חיים שהתעורר על מקצת דברים שכתבתי בזה על דברי הר"ן, ואמר שם, אמנם הקשיתי על טעם הר"ן, דהביעור הוא מטעם דילמא אתי למיכל מני', א"כ למה חילקה התורה בחמצו של נכרי המופקד אצלו בין קיבל עליו אחריות או לא, ולמה לא נחוש גם בלא קיבל אחריות שיבוא לאכלו. ועוד קשה, לבית שמאי דאית להו בריש מס' ביצה חמץ בככותבת לענין ביעור, ולענין אכילה מודו דאף חמץ בכזית, כדאיתא התם דף ז', ואמאי חילקה התורה, כיון דחייב כרת על אכילה בכזית למה אינו מחוייב לבער בכזית כדי שלא יבא לאכלו, והניח בצ"ע. ולדעתי אין כאן תימה, דהא דסברי דחמץ בככותבת לענין ביעור אינו רק לענין הלאו, אבל חיוב עשה דתשביתו גם ב"ש מודו דחמץ בכזית, וכמ"ש הצל"ח שם בביצה, דדוקא בענין לאו דב"י הוא דסברי ב"ש דלא ילפי' ביעור מאכילה אבל לענין עשה דתשביתו ודאי ילפי', דאלת"ה ליכא לב"ש שום עשה להשבתת חמץ, דבקרא לא כתיב רק תשביתו שאור, וא"כ ילקה לב"ש על חמץ ולא ילקה על שאור דניתק לעשה, והו"ל מחומרי ב"ש ומקולי ב"ה. וזה שדייק רש"י אהא דאמרי' פתח הכתוב בשאור וסיים בחמץ, וכתב דכתיב שאור לא ימצא כי כל אוכל מחמצת, (וכן הרמב"ם בפירושו למשנה הביא הך קרא) שבקו קרא דקודם לו, אך ביום הראשון תשביתו כי כל אוכל חמץ, אלא ודאי דבהך היקישא גם ב"ש מודים דילפי' ביעור דחמץ מאכילה ואיתקש לשאור וקאי בעשה לבערו, ורק בלאוי דב"י בהא סברי ב"ש דלא ילפי' וכמו שפירש"י טעמיה, מדאיצטרך קרא למכתבינהו לתרווייהו, לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור, ש"מ שיש חילוק בינייהו, אבל לענין עשה דתשביתו שאין לנו שום הוכחה שמחולקים הם, ודאי ילפי', וגם בחמץ מוזהר בעשה לבערו גם בכזית כדי שלא יבא

לאכלו, אמנם מלקי לא לקי לב"ש בחמץ רק בככותבת. - והא דבלא קיבל אחריות על חמצו של נכרי אינו חייב לבערו, נראה פשוט, כיון דכל אדם נזהר שלא ישלח ידו בדבר שאינו שלו, אין לנו לחוש בו דילמא אתי למיכל מני':

פסוק כ

כל מחמצת. ר"ל אפילו מה שיכנס בו החמץ ע"י תערובות לא תאכלו, וזה כלל אותו במלת כל, אמנם מחמצת שזכר ראשונה שיהיה העונש על אכילתה כרת הוא בלי ערוב, כי מחמצת לא יאמר בסתם כ"א על מה שהוא ממנה בלי ערוב, ואולם יאמר על המעט בתערובות החמץ כי אפשר בו שיחמיץ העסה אשר יתערב בעבור החלק מהחמץ שיש בו, ולזה נכלל במלת כל תערובות החמץ; והמשל בזה שאם צוה האדון שיצאו הרופאים מהעיר לא יחוייב מזה המאמר שיצא ממנה כל מי שיודע פעולה אחת או שתים ממלאכת הרופא, כי כמו זה לא יקרא רופא כ"א על המעט, אך אם אמר שיצא מהעיר כל רופא הנה יחוייב שיצא ממנה כל מי שיש לו איזה הסתבכות שיהיה במלאכת הרפואה (רלב"ג), וכבר אמרו בעלי הלשון שיש הפרש רב בין כל הבא לפני דבר כללי הבלתי מוחלט, ובין כל הבא לפני דבר כללי הנעשה מוחלט או פרטי ע"י ה"א הידיעה או ע"י כנוי, כי בפן הראשון נאמר ד"מ כל דבר, ויהיה שיעורו כל מה שנכנס תחת מין דבר, והוא מתורגם בל"א (אללעס), ומזה לא תעשה כל מלאכה כל מה שהוא מין מלאכה, ובפן השנייה נאמר כל הדבר ויהיה שיעורו כל חלקי זה הדבר ר"ל כלל של דבר ותרגומו בל"א (נאנץ), מזה לא יעיר כל חמתו דהיינו כלו של חמתו, ואם היתה הכוונה כל שום דבר מחמתו היה הכתוב צריך לאמר ולא יעיר מכל חמתו ואז יובן על כל חלק וחלק ממנו, וכטעם ולא הפיל מכל דבריו ארצה (ש"א ג' י"ט) על כל אחד מדבריו. והבן ע"ז:

בכל מושבותיכם. לרבותינו (קדושין ל"ז ב') בכל מושבותיכם דגבי מצה למה לי (כיון דחובת הגוף פשיטא דנוהגת בכל מושבות) סד"א הואיל וכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, בזמן דאיכא פסח אין בזמן דליכא פסח לא קמ"ל. ולרבי שמעון דאית ליה בכורים מותרים לאונן, ולדידי' דאצטריך בכל מושבותיכם שאינו יוצא במצה של בכורים שאינה נאכלת בכל מושבות (כבפסחים ל"ו ב' לריה"ג) לכן יליף דמצה נוהג בזמן הזה מבערב תאכלו מצות (פסחים כ"ח ב') עתוס' שם ד"ה ואידך. וכי תימא כיון דאית לי' לר"ש התם היקישא דחמץ למצה, לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ, הכי נמי נילף מהך היקישא דמצה נוהג בזמן הזה, דאיתקש מצה לחמץ, כמו דאיסור חמץ נוהג בזה"ז ה"נ מצה, דאין היקש למחצה. ונראה למאי דאמרי' (פסחים מ"ג) דאצטריך לרבויי כל דנשים איתנהו בבל

תאכל חמץ, דסד"א הואיל דכתי' לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, כל שישנו בקום אכול מצה וכו', ומקשו בתוס' היכי ס"ד למדרש הכי אדרבה איפכא יש לדרוש דלחומרא מקשינן, ואומר ר"י דס"ד דאורחא דסיפא מפרש לרישא, מש"ה אמרי' דתלוי באכילת מצה דכתיב בסיפא, ע"ש. הרי לפנינו דמסברא אית לן למימר דסיפא מפרש לרישא דקרא להקיש חמץ למצה, לא להפך אי לא הוה לן רבוי' דכל, ה"נ הכא לא נוכל לומר היקישא להקיש מצה לחמץ ולמילף לקבעו למצה חוב בזה"ז, כיון דמקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו משמע דבזמן דליכא פסח ליתא לחיובא דמצה (ערש"י ד"ה לקבעו חוב) ובודאי הוי אמרי' מהך היקישא דסיפא מפרש לרישא דקרא ולהקיש חמץ למצה כמו דמצה אינו נוהג בזה"ז ה"נ איסור' דבל תאכל חמץ, כיון דמסייע קרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, לכן אצטריך לר"ש לקרא דבערב תאכלו מצות לילף דמצה נוהג בזה"ז, דאע"ג דאין היקישא למחצה, מ"מ הך דמצה נוהג בזה"ז לא יכלינן למילף מהיקישא, דילמא ההיקש להפך. (אבל לר"י בר פלוגתי' דר"ש דבכורים אסורים לאונן ומלחם עוני ידעי' דא"י במצה של בכורים, אייתר לי' מושבותיכם למילף מני' דמצה נוהג בזה"ז, ומ"מ כיון דמעל מצות ומרורים יאכלוהו נראה דאינו נוהג בזה"ז, לכן אצטריך להיקישא לקבעו חוב בזה"ז). יצא לנו מזה דר"ש דאית ליה היקישא דחמץ למצה שאינו עובר עליו עד הלילה, אית לי' נמי היקישא דמצה לחמץ שאינו יוצא במצה של טבל (פסחים ל"ה ב') ואית לי' נמי היקישא לחיובא נשים באכילת מצה (פסחים מ"ג ב') ואית ליה נמי היקישא שאינו יוצא י"ח רק בחמשת המינין שבאו לידי חמוץ (פסחים ל"ה א') כלהו אית לי' לר"ש, דאין היקש למחצה, רק לחיובא דמצה בזה"ז לא אהני היקישא זו כדלעיל. כן נראה לדעתי ליישב קושיות הרב בשאגת ארי' סי' צ"ו, וקושית הרב בפני יהושע. בענין זה:

פסוק כב

אל המשקוף. המפרשים מתקשים למה הפך משה את הסדר ממה שנאמר לו (פ"ז) על שתי המזוזות ועל המשקוף, עיי' צד"ל. ולא הזכירו שכבר קדמום רבותינו במכילתא, והגעתם אל המשקוף שומע אני אם הקדים זה לזה לא יצא ת"ל ונתנו על שתי המזוזות וגו' הא אם הקדים זל"ז יצא. כי מניעת ההקפדה בסדור הלשון יורה על מניעת ההקפדה בקדימה ואיחור הדבר, כמניעת סדור שמות בנות צלפחד סוף פ' מסעי, יורה על השתוותם:

פסוק כג

המשחית. ת"א מחבלא, ומצאנוה גם שם להשחתה (כביחזקאל ט':ו') תהרגו למשחית, (ושם כ"א) חרשי משחית כלומר אומני השחתה, וכן (למעלה י"ג) נגף למשחית:

פסוק לא

גם בני ישראל. בכל המכות אמר ואשלחה את העם, התואר הפחות, וכאן במכת בכורות תאר אותם בשם המפואר, בני ישראל, המורה על רוממות מעלתם, כי עתה בא לכלל דעת שהם נבחרים מן העמים לעבודת הש"י. ובראשונה כשאמר וגם את ישראל לא אשלח, היה בדרך לעג והתלוצצות, כלומר העם שקראת בשם המפואר ישראל לא אשלח (רנ"ו):

פסוק לב

וברכתם גם אותי. י"א שהלשון מהופך והראוי גם תברכו אותי, וא"צ לזה, ופירושו כמ"ש הרמב"ן כאשר תזבחו להשם אשר אמרתם ותתפללו על נפשותיכם תזכירו גם אותי עמכם לברכני ואת ממלכתי, כי בכלל ברכת המלך שלום כל המלכות. לפירושו היה לו לומר דבר זה אחר אומרו לכו עבדו את ה'. והראב"ע פירש כי מלת גם מתחבר עם צאנכם ובקרכם קחו, וטעם וברכתם גם אותי שנתתי לכם זבחים ועולות, ואין זה מבואר במקרא, ולדעתי אין וברכתם שיתפללו בעדו, רק הוא הודעה להם שביציאתם תגיע לו ברכה וטובה גדולה, כי כבר סבל צרות רבות ורעות מסבת החזיקו אותם עד הנה, ואם יצאו עתה לחירותם גם הוא יצא לחירות מכל העונשים אשר סביב שתו עליו לסבתם, ואין לך ברכה גדולה מזו להיותו מעתה בלי דאגה ופחד פן יתחדשו עליו עוד גזירות מכות ועונשים וכמו שאתם תשאו ברכה ביציאה זו להיותכם נפטרים מעול השיעבוד, ככה תשיגו גם לי ברכה להיותי נפטר מעול צרות העונשים האלה:

פסוק לד

משארתם. שירי מצה ומרור (רש"י), וכ"ה במכילתא וכן תיב"ע ומן דמשתייר להון מן פטירי ומרירי סוברו צריך בלבושיהון על כתפיהון, ולכן כתב משארתם בלשון רבים, ואלו הוא שם על העריבה או על העיסה עצמה כדעת שאר מפרשים, היה לו לומר משארתם בלשון יחיד; גם אין טעם לקראת שם העיסה בשני שמות נבדלים בצק ומשארות בפסוק אחד; ומפשטות הכתובים נראה שכשבא להם הצווי לאכול מצות עם הפסח בליל ט"ו הנה ביום י"ד מלאו עריבה קמח ומים כדי שיעור אפיית תנור מלא, ולקחו ממנו מיד קודם שהחמיץ שיעור אכילה אחת או שתים לאפותו מצות לצורך הלילה, והשאר יהא מונח למחר עד שיחמיץ, כי פסח מצרים לא היה חמוצו נוהג רק יום אחד, אלא שלא הספיק בציקם להחמיץ עד שנגלה ממ"ה הקב"ה וגאלם, וזה טעם בצקו עם וי"ו הכנוי, כלומר הבצק שהיה מוכן להם כבר, כי מזמן אכילת הפסח עד שיצאו לא היה להם שעות כ"כ, ועוד שהיו טרודים בטעינת החמורים מכל כלי חמדה וכמ"ש הראב"ע, וזהו טעם ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגות מצות כי לא חמץ ר"ל שלא הספיק להחמיץ במצרים כי גורשו ממצרים ולא יוכלו להתמהמה עד שיחמיץ,

וא"ת היה להם להשהותו בדרך עד חומצתו, לזאת אמר וגם צידה לא עשו להם ר"ל גם שאר מיני מזון לא היה להם ולכן הוכרחו לאפותם מצה לשבר רעבון בתיהם; ואונקלס שתרגם משארותם מותר אצותיהון שפירושו שארית בציקם שלדעתו משארותם הוא ביאור של בציקו, איזה בצק? משארותם הנשאר להם (רוו"ה):

פסוק לה

ובני ישראל עשו. לא אמר ויעשו בני ישראל כמנהג במאמרים הבאים ע"ד ספור בשמירת הסידור בקדימה ואיחור כפי הזדמנות הענינים, כי באמת לא היתה השאלה בעת החפזון, כי אם להחמיץ הבצק לא היה להם פנאי להתמהמה איך יתמהמהו בשאלת כסף וזהב ושמלות, אבל השאלה היתה מבעוד יום טרם בוא מכת בכורות כאשר דיבר אליהם משה, ולכוונה זו אמר ובני ישראל עשו בקדימת השם לפעל ובפעל עבר גרידא והוא העבר המוקדם, וכבר הוזכר הכלל הזה בבראשית בפ' והאדם ידע, ותרגומו (האטטען געטהאן):

פסוק לו

וינצלו את מצרים. ת"א ורוקינו ית מצראי, ועל כוונה זו פירשוהו כל המפרשים, עמ"ש על ונצלתם את מצרים (שמות ג' כ"ב). וממה שאמרו רבותינו (ברכות ט') עשאוה כמצולה שאין בה דגים, כמצודה שאין בה דגן, למדנו שתים, הא' שאין עיקר הוראת וינצלו ענין התרקנות, שבאמת לא מצינו לו דמיון ראוי במקרא. והב' שאין המכוון במאמר זה שריקנו את מצרים מכסף וזהב דא"כ אין הדמיון יפה כי אף שהמצולה משוללת מדגים אינה משוללת, מכסף וזהב, כי יש זהב ורב פנינים בשפוני טמוני חול שבמצולה, ראמות וגביש (איוב כ"ח:י"ח) שם בים ועצי אלמוגים. ויראה לדעתם לפרש וינצלו ענין שקיעה, דבר השוקע מלמעלה למטה מחמת כבדו, כלשון צללו כעופרת במים אדירים, שפירש"י צללו כמו שקעו. ולשון מצולה שהונח על עמקי הים הוא בעצמו לשון שקיעה, כי שטח הארץ העמוק והנמוך מן השטח שסביביו למעלה הוא שקוע (נידערגעזענקטער באָדען) וכן כל שטח העמוק ושקוע אף שאין בו מים יקרא מצולה, כמו ההדסים אשר במצולה (זכריה א':ח') שהוא כנוי לבבל להיותו עמק, וכן האומר לצולה חרבי (ישעיהו מ"ד:כ"ז) ואמרו עליו (זבחים קי"ג) נקרא בבל מצולה שכל מתי מבול נצתללו שם, ובלשון ארמי ישמשו על התפלה (ויתפלל תרגומו וצלי) והיא שקיעה רוחנית, שמכניע את דעתו משפיל את רוחו ומנמיך ראשו בתפלה, ומענין זה אמר כאן וינצלו, כי המצרים שהיו עד הנה נשואי ראש על ישראל ושיעבדו בם לעבודת פרך, ופתאום יהפך עליהם הגלגל לראות עבדיהם אדונים עליהם, יצאו לחרות, וילבישום וינעילום ויעטרום בכלי כסף וזהב, מה מאד נפל לב מצרים בקרבם, טבע רום לבבם בים

צרת לבבם, הבושה תכסה פניהם, גאות ראשם תושפל ותשקע ביון הדאגה והפחד. ע"ז אמר וינצלו, שביציאתם בדרך כבוד גדול כזה, יהיו המצרים כבושי פנים בקרקע מפני הבושה, וממראה עיניהם אשר יראו יהיו משוקעים בצרת לבבם ונצללים ביגון לבבם, ומזה אמר הקלירי אוננת וצוללת מאין דליון, (אין בעשטירצונג פערזענקען) ותגדל צרתם עד שתופסק תנועת לבבם ויתעלפו שוכבים כמתים, וזהו מליצתם כמצולה שאין בה דגים, כלומר שקועים בצרתם בלתי תנועת חיים. וגם להאומר כמצודה שאין בה דגן, יתפרש עד"ז. ופירשו וינצלו מענין ובצלצל דגים ראשו (איוב מ׳:ל״א) שפירשוהו אגמון ששוקעים אותו במים והוא כמו רשת לצוד בו דגים, ואין צורך להחליף הלמ"ד בדלי"ת כמ"ש התוס' פסחים קי"ט:

פסוק לז

הגברים. מבן עשרים שנה ומעלה (רש"י) והרמב"ן (ר"פ כי תשא) כתב ואולי הגברים אינם בני עשרים אבל כל הנקרא איש מבן שלש עשרה שנה ומעלה בכלל, כי הוא להוציא הנשים והקטנים בלבד כאשר אמר לבד מטף. ע"ש:

פסוק לח

ערב רב. תערובות אומות (רש"י), ובמכדרשב"י (כי תשא קצ"א) איתא מאן ערב רב וכי לודים וכושיים וכו' והלא מצרים הוו וממצרים נטלו, ואלו הוו ערבוביא דעמין סגיאין הכי הו"ל למכתב ערב עלו אתם לפי ערבוביא דלהון, אלא ערב רב עלה אתם עמא חד הוה ולישן חד אבל כל חרשי מצרים וכל חרטומי דלהון הוו. יעו"ש:

פסוק לט

ויאפו את הבצק. אפו אותו מצות מפני המצוה שנצטוו שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה; ואמר כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה כלומר לאפות אותו בעיר ולשאת מצות אפויות ע"כ נשאו אותו בצק ומשארותם צרורות בשמלותם ומיהרו ואפו אותו טרם יחמץ בדרך או בסוכות שבאו שם לשעה קלה כדברי רבותינו (רמב"ן):

פסוק מ

ומושב בני ישראל. משנולד יצחק עד עכשו היו ת', ושלשים שנה משנגזרה גזרת בין הבתרים עד שנולד יצחק (רש"י) והיא דעת רבותינו. ואע"ג דכתיב (ר"פ לך לך) ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרן, ומעמד בין הבתרים היה אח"כ ימים רבים, אבל הענין מתיישב למה ששנו בסדר עולם, אברהם אבינו היה בשעה שנדבר עמו בין הבתרים בן שבעים שנה, וחזר אח"כ לחרן ועשה שם חמש שנים, וע"ז נאמר ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרן. וענין הכתוב כי בצאתו מחרן שלא חזר וראה עוד בית אביו היה בן ע"ה שנה (רמב"ן), וכמו שדרשו בב"ר לך לך תרי זימני אחת מארם נהרים ואחת מארם

נחור שהפריחו בין הבתרים והביאו לחרן (והענין מבואר באר היטב ברא"ם ר"פ לך לך), ולדעתי המקראות עצמן יוכיחו שגזרת ברית בין הבתרים היה מוקדם בזמן, כי בתחלת המראה אמר (לך לך ט"ו ז') אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה, וע"ז טען אברהם לאמר במה אדע, ואם היה זה מאוחר בזמן ממה שנאמר (שם י"ב ה') ואברם בן ע"ה שנים, יקשה הלא גם שם נאמר וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת, ושם לא טען אברם מאומה, אבל נתן תודה ובנה מזבח על הבשורה הטובה הזאת, ואיך טען אחר זמן על הבטחה זו עצמה שכבר קיבלה בזמן מוקדם, אבל זה יורה בביאור, שהבטחת הארץ בברית בין הבתרים היתה הבטחה ראשונה אף שמאוחרת במקרא, וע"ז טען. אמנם הבטחת הארץ המוקדמת במקרא היא באמת הבטחה שניה, לכן לא טען כי כבר נכרת עליה הברית. וכללא בידינו אין מוקדם ומאוחר בתורה. ודע דבפרקי דר"א (פ' מ"ח) איתא דאותן ת"ל שנים דקרא דילן הם בעצמם רד"ו שנים, כי ישראל ישבו במצרים רד"ו שנים, וחמש שנים עד שלא בא יעקב למצרים נולדו לו שני שבטים ליוסף מנשה ואפרים, והם מן השבטים, שנאמר אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי, הרי רט"ו שנה, ימים ולילות הרי ת"ל שנה. וכאמרם בש"ר שלא הניחום ללילך לבתיהם בלילות וישנו בשדות לכן נצטרפו גם הלילות בחשבון. והנה לתנא דפרקי דר"א לשון ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים, על מכונו, אבל לאינך תנאים דמחשבי' ת"ל שנים משנגזרה גזרת בין הבתרים, ומצרפינן ר"כ שנים שישבו האבות בשאר ארצות, ועליהן לא שייך לשון מושב בני ישראל, גם ישיבתם לא היה במצרים, א"כ לשון המקרא צריך יישוב. לכן אמר הרא"ם בכוונת הכתוב כאלו אמר וכל מושב בני ישראל אשר באחריתן ישבו במצרים היה ת"ל שנה. והרשב"ם ורלב"ג יאמרו שהמקרא חסר, וראוי להיות אשר ישבו במצרים עד סוף ת"ל שנים. כי אותן רד"ו שנה שישבו במצרים היו סוף ת"ל שנים, ואין הדעת מתיישבת בהוספת תיבות על לשון המקרא. לכן נ"ל בביאור מושב וישבו, כי לשון ישב ישמש גם על עכוב והמתנה כמו ותשבו בקדש; וזה על שני דרכים, הא' שההתעכבות וההמתנה היא בבחינת עצמה לבדה, כמו שבו לכם פה עם החמור, שבו לנו בזה, שאין המכוון בם רק העכוב וההמתנה בלתי כוונה לדבר אחר (ווארטען אויפהאלטען), והב' שההעכוב וההמתנה איננה כ"א הכנה וכדבר טפל אל המקווה בתכליתה שהוא העיקר, כמו ככפיר יושב במסתרים, עכובו במסתרים איננו מכוון לעצמו כ"א אל המקווה ממנו והוא לטרוף טרף. וכן וישבה לפתח ביתה, אין רצונה בישיבה והמתנה זו, רק שהיא הכנה לבוא עי"ז לתוחלתה במלאת תאות נפשה. ומזה (ירמיהו ג':ב') על דרכים ישבת להם. וכן ואתה קדוש יושב תהלות ישראל, כאילו

כביכול ימתין ויצפה על תהלות קרוצי חומר, וכן (שופטים ו':י"ח) אנכי אשב עד שובך, העיקר התכלית המכוון בקבלת המנחה. בכל אלה ההמתנה והעכוב לא נחשבה לכלום כי עיקר היחול והצפוי אל התכלית העיקרי המכוון בהמתנה (ערווארטען). מעתה אם יהיה המכוון בלשון מושב וישבו דקרא דילן מענין הראשון, התעכבות והמתנה בבחינת עצמותה, מושב (אויפענטהאלטסצייט) ישבו (געווארטעט, אויפגעהאלטען), באמת יקשה מה הוא מושב בנ"י אשר ישבו במצרים, דבאמת זמן התעכבותם במצרים לא היה ת"ל שנים כ"א רד"ו, אבל המכוון בלשון מושב וישבו מענין השני, המתנה ועכוב עם המכוון לתכלית המקווה (והוא השגת ירושת הארץ וכדומה ממעלות עליונות הנועדות לאברהם בברית בין הבתרים, שהגירות תהיה הכנה להם), והיא הרגע האחרונה שבסוף ת"ל שנים, אשר רק אליו נשאו את נפשם כל ימי משך ישיבתם, ורק עליו היו מחכים ומצפים, שפיר אמר עליו, אשר ישבו במצרים (ערווארטעט), כי רק אותו הדור האחרון הגיע אל הנקודה הזמנית המקווה. וכן רגע האחרון שבסוף ת"ל שנים שהוא נקודה הזמנית המקווה נקרא מושב (ערווארטונגספאָללער צייטפונקט); האבות אשר לפניהם שישבו בשאר ארצות ר"כ שנים, לא היתה המתנתם ועכובם רק בבחינת עצמותה כי לא הצטרף עמהם התכלית המקווה, ורק אצל בניהם אשר ישבו במצרים רד"ו שנה האחרונים, והגיעו על רגע האחרון המקווה, שפיר שייך מושב וישבו על כוונה שניה. וכמו שנקרא הלילה הזה ליל שמורים (ערווארטונגספאָללע נאכט) שפירש"י שהיה הקב"ה שומר ומצפה לקיים הבטחתו להוציאם בו. ולפי"ז שלשים וארבע מאות שנה דקרא איננו מספר היסודי (פיער הונדערט אונד דרייסיג) שהוא המשך כל הזמן הזה, אבל הוא מספר סדורי (דאס פיערהונדערט אונד דרייסיגסטע יאהר) שאינו מדבר רק מן השנה האחרונה שהוא השנה המקווה. ודע שהרמב"ן לא נחה דעתו בדרך זה של סדר עולם, וימציא לו חשבון אחר של הת"ל שנים, ומי לא יראה גודל דוחק דבריו. ועל דברי ראב"ע בזה כבר התעורר רמב"ן עליו, ודברי רי"א אין להם שחר. וכל מה שנדחקו מבלתי יכולת לתקן ענין החמשה שנים הנוספים על זמן החשבון מברית בין הבתרים. והרא"ש (בעל מעשי ה') המציא לו חמשה שנים, שכלכל יוסף את אחיו, שנאמר עוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר, שאותם אינם נמנים בכלל רד"ו שנה, שהכתוב אומר רדו ושברו לנו אוכל, א"כ אין הענין רק מאז שהתחילו לאכול משלהם, אבל אותן חמש שנים היו אוכלים על שולחנו של מלך ואינם ימי צער בחשבון רד"ו שנה. גם דבריו אלה אין להם מקום, כי מעדות הכתוב כלכל יוסף את אחיו גם אחר מיתת אביו, ככתוב (ויחי ו') אנכי אכלכל אתכם ואת טפכם, א"כ היה צריך לנכות כל אותן השנים שהיה

יעקב במצרים, וכל הימים שכלכל יוסף את אחיו. ואין לנו אלא דעת רבותינו, וגם לשון המקרא יתיישב על פשוטו לדעתם. ואין צורך להוסיף בו מאומה:

פסוק מא

צבאות ה'. תרגום צבאות חיל, כענין חיל פרעה, חיל גדול מאד. ויראה ההבדל שבין חיל לצבאות הוא, חיל הונח על קבוץ עם רב ע"ש הכח והגבורה שיסובב מהם לאדוניהם ומנהיגיהם להתגבר על השונאים העומדים נגדם במלחמה, כי חיל ענינו כח, כמו אשמח כי רב חילי, לא בחיל ולא בכח, אמנם צבא הונח עליהם ע"ש התאחדותם והתחברותם זע"ז בחפץ לבם וברצון נפשם להיות מקובצים בעשיית דבר כאיש אחד חברים (ווילליגער פעראיין), ולא לאנשי מלחמה בלבד, כי גם משמרות כהונה ולוי' נקראו כן, כמו הבא לצבא צבא באהל מועד, ישוב מצבא העבודה, כי שרש צב יורה על התאחדות והתחברות דברים פרטים יחד, כמו של תשלו לה מן הצבתים (רות ב':ט"ז) והוא אגודת השבלים, ובלשון ארמי שרש צב ישמש על החפץ והרצון, כמו ולא אביתם לעלות תרגומו ולא צביתון, והרבה ממנו בדניאל, ונתתי צבי בארץ החיים (יחזקאל כ"ו:כ') אמרו עליו (כתובות קי"א) ארץ שצביוני בה, כלומר רצוני וחפצי. ולזה מחנה שאר העמים נקרא חיל, כי בוטחים על חילם וברוב כחם יתהללו. אבל מחנה ישראל הבוטחים בה' עדי עד וה' ילחם להם ידעו כי לא כחם ולא גבורתם יעשה להם חיל, (ככתוב לא בחרבם ירשו ארץ וזרועם לא הושיעה למו. וישראל שיצאו למלחמה נאמר עליהם הירא מעברות שבידו ילך וישוב לביתו) לא נקראו בשם חיל כ"א צבאות ה', צבאות ישראל (מ"א ב'), וטעמו מאסף אנשים המאוחדים ומחוברים יחד בחפץ נפשם לעמוד תחת משמרת ה' ולעשות ככל אשר יצוה עליהם, ובזה יתיישב שנוי לשון במלחמת מדין. שאמר (מטות ל"א מ"ח) ויקרבו הפקודים אשר לאלפי הצבא, וכן בכל הפרשה קרא את אנשי המלחמה בשם צבא, ובפסוק י"ד שם אמר ויקצוף משה על פקודי החיל, כי בהחיותם את הנקבות נגד רצונו ית' קראם חיל, שהיו דומים בזה לשאר חיילות העושים במלחמה כרצונם. אמנם בענין המלחמה עצמה שהיו עושים כפי הרצון המצווה קראם בשם משובח צבא. והנה על ברואי מעלה כשמש וירח וככבים הונח שם צבא השמים, כי הם בעלי חיים משכילים, לפי הסכמת מחברים גדולים, והם באמת מתאחדים לעשות רצון קונם. (ודע דבכתובים לא נמצא צבא הארץ, כי השמים והארץ וכל צבאם, כבר אמרו שהוא מוסב על השמים לבד, רק בדברי רבותינו נאמר גם על ברואי מטה. (ערש"י ש"א א' בשם אגדת ריה"ג), ובדרך זה יתבאר גם שם צבאות שהוא ית' מתואר בו, ויתיישב בו גם מה שמתקשים המחקרים בענין החפץ

והרצון המתייחס אליו ית'. דאיתא ברע"מ (פינחס רנ"ח א') צבאות סהיד עלי' כדכתיב וכמצבייא עביד בחיל שמיא. הנה יבאר שם צבאות לענין החפץ והרצון וכן במדרש הנעלם (ריש שה"ש ד' מ"ט ב') אמר צבאות, דא איהו תיאובתי' תדיר לשבחא. ומצד בחינה זו אמר במכדרשב"י ואתחנן רס"ט ב', בזמנא דאמר כה אמר ה' צבאות, כדין מלה אתי' ברחמי, כי הרחמים והרצון משתתפים ובמכדרשב"י (פקודי רנ"ז ב') וכד מתחברן דא בדא כדין שליט על האי אתר (אתרשים) שמא קדישא דאקרי צבאות. (ושם רס"א ב') חבורא דנביאים ומראות ברזא דאתוון דשמא קדישא דאקרי (צבאות בא"ת ב"ש) השתפ"א דאיהו רזא דשמא דאקרי צבאות. ובחולין ס' אמרו מ"ב לדעתן נבראו בצביונם נבראו שנאמ' וכל צבאם, ע"ש רש"י ורש"א). אמנם המחקרים יחקרו בזה, אמת הוא כי כל פעולותיו ית' אינם כפעולות טבעיות שאינם בידיעה והכרה ושאין בכחם לעשות הפך טבעם, אבל הן בבחירה ורצון גמור, אבל הרצון הזה צריך בינה, כי לא יפול ענין רצון על דבר שהוא נמצא תמיד על אופן אחד, ויתחייב מזה שיהיה בעל הרצון משתנה מלא רוצה אל רוצה, שמתחלה לא היה רוצה בדבר ועכשיו בעת הזאת משנה רצונו ורוצה בו, וזה דבר אי אפשר לאומרו אצלו ית' כי אינו משתנה. והיתר ספק זה הוא שאין לדמות רצונו ית' לרצון האדם, שבאדם הרצון הוא מחודש, אבל אצלו ית' הרצון הוא קדום, ר"ל האדם אף שבתחלה לא היה רוצה באיזה דבר, מ"מ בהתחדשות סבה יתחייב התפעליות והתחדשות לכן ישתנה מלא רוצה אל רוצה, אמנם אצלו ית' אין בו שום התחדשות, כי מה שהוא רוצה עתה זה היה רוצה עולמית, ובתחלת הוית הדבר היה בוחר מיד במושכל ראשון בלי שום עיון, עד"מ לברוא את העולם בזה הזמן לא קודם לכן ולא אחרי כן, כי הוא ית' הוא הפועל השלם וידע הכל בציור ברצונו הקדום והיה הכל ידיעה אחת והיה יודע מציאת האדם בידיעה קודמת קודם הויתו כל הזמן ההוא שלא היה נמצא וידע ג"כ בידיעה קודמת הזמן אשר יהיה האדם בנמצא, לכן אין בזה שנוי בחקו ית' כלל (עיי' בדברי בעל הענפים לעיקרים מ"ב פ"ג וד'), הנה באדם הרצון הוא מחודש, ויש הבדל גדול בין הלא רצון המוקדם בין הרצון המתאחר, והם נפרדים זה מזה ומחולקים בתכלית הפירוד. אמנם אצלו ית' הרצון הוא קודם, לא מצד התחדשות, ואין הבדל בין הלא רצון לרצון, כי הם מתאחדים ומתחברים זה עם זה בתכלית האחדות והתחברות גם יחד. ואחרי שבהוראת צבא הוראה תאומית וכפולה כמו שקדם, הא' התאחדות והתחברות, והב' החפץ והרצון, הנה שתי ההוראות האלה ישנם בשם צבאות שהוא ית' מתואר בו, וטעם צבאות בעל רצון המתאחד (ווילללנאייניגעס וועזען), כי אין שנוי ברצונו ית' בהתחלפות מדותיו מדין ורחמים ולהפך, כמאומת מפי חכמי האמת

מהתאחדות מדותיו ית', וכל זה נכלל בשם צבאות, ולזה יתחבר שם צבאות פעם להוי' ב"ה, ה' צבאות, שהוא רחמים, ופעם לאלהים, אלהי צבאות, שהוא דין. ודעת המפרשים בשם צבאות לשון חיל, כלומר אדון החיילות, חיילות מעלה ומטה, וטעמו שהוא מושל על כלם, הם לא יצליחו בכחם כ"א בכחו וברצונו (עיי' ר"ש ב"מ ורש"י ש"א א' י"א), וזה ניחא לר' יוסי (שבועות ל"ה) דשם צבאות נמחק, אמנם למאי דקי"ל שהוא מן שאינם נמחקים ודומה לשם הוי' ואדני, ע"כ אין מקום לפרשו כדעת המפרשים, כי לפירושם מאמר ה' אלהי צבאות דומה למאמר אלהי עולם ה', וכמו שמלת עולם אין בו קדושה ככה בצבאות, ולזה צריכים אנו לפרשו אליבא דהלכתא בהוראה מיוחדת לעצמו דומה לשאר שמות הקדושים, ולזה תראה כי יב"ע לא תרגם כלום שם הקדש צבאות והניחו בארמי כבעברי, עם שבשאר מקומות תרגם צבא צבאות לשון חיל:

פסוק מג

בן נכר. לאו אל נכר, לתושב, ושכיר, אזהר קרא דאינהו לא חיישו למה דאזהר רחמנא, אמנם האזהרה היא לישראל שלא יאכיל להם, ולסבה זו שלא אמרה תורה לא יאכיל בלשון אזהרה לישראל, לכן אין לוקין על לאוין אלו (רמב"ם פ"ט מק"פ ה"ז). בן נכר. שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים ואחד נכרי ואחד ישראל משומד במשמע (רש"י ממכילתא) והכתוב לא הוצרך אלא לישראל, וכן ת"א כל בר ישראל דאשתמד, שהתנכר לאחיו ולאביו שבשמים במעשיו הרעים, והוא משומד שהזכירו חכמים בכל מקום, ופירושו מנוכר, ושיעורו משומדע מלשון ואשתמודע יוסף לאחוהי ואינון לא אשתמדעוהו, וחסרו העי"ן כמו שהבליעוה במלות רבות ואמרו מדם במקום מדעם, דור קטי דור קטיע, בקי בקיע (רמב"ן) כי שרש נכר ישמש דבר והפוכו, הא' ידיעה והכרה (ערקענען) כמו ויכר יוסף את אחיו, והב' שלילת ההכרה (פערקענען) המתחפש ומשתנה במעשיו בבגדיו ובדבוריו כדי שלא יכירוהו, כמו ויתנכר אליהם (מקץ מ"ב) כמ"ש רמב"ן שם, פחד יוסף פן יכירוהו אחיו לכן התנכר אליהם, ששם המצנפת על מצחו ושינה עצמו, כמו שנאמר באשת ירבעם קומי נא והשתנית ולא ידעו כי אשת ירבעם את, וכתיב (מלכים א י"ד:ה') ויהי כבואה והיא מתנכרה, ע"כ. ולזה יורה שרש נכר על ההכחשה והכפירה (פערלייגנען) כמו פן ינכרו צרימו (האזינו ל"ב כ"ז) ואותותם לא תנכרו (איוב כ"א:כ"ט). פי' הר"ש ב"מ ענין הכחשה הפך ההכרה, וכן פירש בערוך פרחון. וכן בן נכר כאן פירושו כן, והוא תאר לכל הכופר בעיקר ומכחיש באמתת מציאות אלהות (גאָטטעסלייגנער, וואהרהייטספערקענער) ואין הבדל בזה בין ישראלי לאינו ישראלי, כל המכחיש באמתת מציאותו ית' נקרא נכרי או בן נכר. והנה בשאר מקומות

סתם נכרי או בן נכר הוא תאר לאינו ישראלי, כמו כל בן נכר אשר לא מזרעך הוא, וכל בן נכר נמולו אתו (לך לך) ומיד בן נכר לא תקריבו (אמור) לנכרי תשיך וכדומה לזה הרבה שהם תאר לאינו ישראלי, וכת"א בר עממין, אמנם כאן באה הקבלה שפי' בן נכר הוא אף לישראלי המכחיש באמתת מציאותו ית', דומה לזה (יחזקאל מ"ד ט') כל בן נכר וגו' לא יבא אל מקדשי, שמדבר מכהן שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, (ערש"י סנהדרין פ"ג ב' ד"ה בן נכר). (וראיתי מי שכת' כי שם נכרי המוזכר המקראות על שאינו ישראלי, אינו מצד שנוי הדת כ"א מצד זרות מקומי, להיותם זרים נגד ישראל שהיו תושבי הארץ (פרעמדע, אויסלאָנדער) ומזה השתבשו להקל באיסור רבית לישראל. ואין זה נכון כי בשם זה היה מתואר האינו ישראלי כבר קודם שהיו ישראל תושבי הארץ, כמו בן נכר נמולו אתו, באברהם, הסירו אלהי הנכר ביעקב, ואז היו האבות זרים וגרים בארץ נגדם כי הם היו תושבים. אבל שם נכרי לפי עצם הוראתו הוא על המכחיש באמתת מציאותו ית' ואין בה הבדל מקומי וזמני ואישי. ולפי"ז אין בברכת שלא עשני נכרי שום פחיתות לכל האומות שאנחנו דרים ביניהם, כולם יודו באמתת המציאות, והמכחיש בזה גם בעיניהם הוא מבוזה, ועל השיתוף הם אינם מוזהרים). והנה מלת בן המתלוה עם מלת נכר טעמו תולדה (פאָלגע) כי כל תולדה היוצאת מפעולה נקרא בן, התולדה מזווג זו"נ וכן תולדה היוצאת מאיזו מדה או תכונה ומזיגה ואיכות ואומנות נקרא בן, כמו בן כסיל, לא שאביו כסיל, כ"א שיש בו בעצמו תולדת ממדת הסכלות, וכן בן חכם, בן בליעל, וכן בן נכר, שיש בו תולדה ממדת ההכחשה והכפירה, להכחיש אמתת מציאותו, ולכפור בעיקר. אמנם אם נאמר שמלת נכר הוא שם תאר, היה ראוי להיות מלת בן צרוי', כמו בן חכם בן כסיל (משלי י') בן פריץ (יחזקאל י"ח) בן שהוא חכם, שהוא כסיל, שהוא פריץ, ומדמנוקד בן בשלש נקודות יורה שהוא נסמך ואין תאר נסמך למתואר, לכן יתכן כאן לומר שמלת נכר הוא שם דבר ומלת בן כפשוטו ע"ד שכת' הרמב"ן על פורה רוש ולענה (נצבים) כי משורש מתוק לא יצא מר וכל אשר לבבו שלם עם ה' הנכבד ולא הרהר באלילים לא יוליד מודה בה, ע"ש. וישראל שהמיר וכופר בעיקר ומכחיש במציאותו הוא באמת בן ותולדה מאיש שהיה כופר ומכחיש. ובשאר מקומות לא ידעתי טעם לשלש נקודות:

פסוק מד

אז יאכל בו. מלת יאכל לא יתכן להסב על העבד דא"כ קרא יתרה הוא, דאם ישראל ערל אינו אוכל כמ"ש וכל ערל לא יאכל בו מכש"כ עבד שאינו ישראלי ערל, אבל מלת יאכל הוא לשון הפעלות ר"ל פעולה המתמצעת בין פועל למתפעל, כמו למען ייטב לך

שפירושו יהיה טוב לך (ועמ"ש בוישאלו מצרים), וכן יאכל פי' יהיה בו אכילה, ור"ל אם נמול העבד אז יתכן הפסח להאכל בין לעבד בין לרבו, כי כ"ז שלא נמול העבד גם בעליו אסורים מלאכול בפסח (דארף געניאסטען ווערדען), דהלכה כר"י דמילת העבד מעכבת את רבו מלאכול בפסח. או דמלת יאכל הוא פעל סתמי, וחוזר על העבד ועל האיש שהוא רבו (דארף מאן דאפאן עסטען), והמתרגמו (קאן ער) אינו כמשמעות ההלכה; וסמוכים לפירוש ההלכה מן לא יאכל המוזכר לפני זה בבן נכר ומלאחריו בתושב ושכיר, כי גם באלה הוא מוסב על הפסח, כמ"ש בשם הכ"מ:

פסוק מו

בבית אחד יאכל. אגברי קאי, ומשמעותו האדם האוכל את הפסח יאכלנו בבית אחד ולא בשני בתים, אבל שנים האוכלים פסח אחד מותר לכל אחד לאכלו בביתו אף שהוא שני בתים, דהלכה כר"י שהפסח נאכל בשני חבורות, ויש אם למסורת; ורש"י שפי' דקאי אפסח הוא לר"ש דסובר יש אם למקרא ומדקרינן יאכל בנפעל אפסח קאי ולא אגברי (ע' פסחים פ"ו), ומחלוקותם בפירושו איננו כ"א משקול הדעת עפ"י דקדוק הלשון, כמ"ש רוו"ה, מ"ד יש אם למקרא מפרש לשון נפעל כמנהגו ברוב, ומתקן הלשון על הענין כדרך בעלי הדקדוק, ומ"ד יש אם למסורת סובר כיון דמצינו בכמה מקומות שיש בבנין נפעל צד פועל (כמ"ש בפ' לא נודעתי להם), ומדלא כתי' יאכל ביו"ד דוגמת תיעשה המנורה (שמות כ"ה ל"א, עמש"ש), שוב אין זרות להשתמש מלת יאכל מצד הפועל ולפרשו כמו יאכל כדי להכריע אל המסורת, וכבר מצאנו בג' מקומות מצות יֵאכל והלשון נופל על האוכל לא על המצות הנאכלים מדלא כתי' יאכלו בלשון רבים, וככה בבית אחד יאכל אזהרה לגברי, שהרי כל הכתוב הזה אזהרה לגברי, לא תוציא וגו' לא תשברו בו; ועמ"ש בכל מלאכה לא יעשה (לעיל ט"ו) ובפ' והסנה איננו אוכל:

לא תוציא. אמר בלאו דהוצאה בלשון יחיד לא תוציא, ובלאו דשבירה בלשון רבים לא תשברו, כי אין הוצאה אחר הוצאה בפסח, דכיון שהוציאו הראשון נפסל, אבל יש שבירה אחר שבירה בעצם אחד לכן אמר בו לשון רבים, כן ראיתי בתו"א בשם ר"ז ווילנא. וכבר הקדימו בזה ר"מ חאגיז, והוסיף עוד, אמר בהוצאה לשון יחיד שאינו נוהג אלא בפסח ראשון, ובשבירה אמר לשון רבים דבפסח ראשון וגם בפסח שני יש בו משום שבירת עצם:

פסוק מז

כל עדת. ערש"י ובלשון המכילתא מבואר יותר, כל עדת ישראל למה נאמר, לפי שהוא אומר משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם, יכול כשם שפסח מצרים אינו כשר אלא למשפחה אף פסח דורות אינו כשר אלא למשפחה ת"ל כל עדת ישראל וגו' מגיד שפסח

דורות בא בערבוביא. מלשון זה נראה דפסח מצרים אם בא בערבוביא היה פסול. ולא ידעתי למה לא קחשיב גם זה במתני' (דפסחים צ"ו) בין אינך דמה בין פסח מצרים לפסח דורות, ועתי"ט שם בשם הירושלמי דאף פסח מצרים היה נשחט בשלש כתות, וע"ש ברמ"ז. ודוחק לומר דתנא ושייר, דמאי שייר עוד. ויותר הו"ל למחשב הך דהכא דפוסל מאינך דלא פסלי, וגם הרמב"ם לא הזכיר זה בחבורו:

פסוק מח

יקרב לעשותו. היה לו לומר יעשה אותו מהו יקרב, ואמר ר"מ חאגיז כי אין עושים חבורה כולה גרים שמא לא ידקדקו בו ויביאוה לידי פסול, לכן לא אמר יעשהו, כי הוא אינו יכול לעשותו אבל יוכל להתקרב עם חבורות ישראל:

פרק יג

פסוק ג

בחוזק יד. פי' בחוזק יד של מצרים כמ"ש ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם (לעיל י"ב), והוא הנכון כי אם נפרש בחוזק יד על ה' אנו מיחסים אליו ית' התאמצות כח להוציא אותם לחירות ממצרים, ואין זה נאות בחיק בעל היכולת לבלי תכלית:

פסוק ז

מצות יאכל. בא הפעל בלשון יחיד והשם בלשון רבים, וכן יותן מים על זרע, מי נדה לא זורק עליו, וכן יותן נחלתו הפעל לשון זכר והשם לשון נקבה, וכן המנחה אשר יעשה מאלה, ולא נמצא נשים יפות ורבים כאלה, ונתחבטו בזה המדקדקים, ולדעת רשד"ל כל הפעלים הסתמיים האלה הם באמת פעלים יוצאים אף אם הם בצורתם מקבלי הפעולה, ע"כ הפעל בא תמיד בלשון זכר ובלשון יחיד כי הוא חוזר לנושא שלא נזכר והוא הנזכר בל"א (מאן) ע' לעיל ע"פ ויושב את משה:

מצות יאכל. דממקרא שלפני זה הייתי אומר כל זמן שיש חגיגה יש מצה כל זמן שאין חגיגה אין מצה ת"ל מצות יאכל, לרבות חיוב מצה אף בזמן שאין חגיגה (מכילתא) ולולי דבריהם הייתי אומר דהנך תרי קראי אתו לאשמעי' מה שהורונו רבותינו דאכילת מצה בשבעת ימים (חוץ לילה ראשונה) אינו אלא רשות, לכן אחר אמרו תחלה תאכל בלשון פועל על האדם, חזר ואמר יאכל בלשון נפעל להורות שאין הצווי רק על הנאכל, כלומר הלחם לא יהיה רק מצה לא חמץ, ועל פועל האכילה אין כאן צווי אלא רשות. ולדעת הגר"א דאכילת מצה כל שבעה מצוה היא, ולא נקרא רשות רק לגבי חוב דלילה ראשון, אתי קרא תניין בנפעל להורות דתאכל דקראי קמא אינו חוב רק מצוה. עמ"ש לעיל י"ב ט"ז כל מלאכה לא יעשה:

ולא יראה לך חמץ. בהרבה מקומות הלמ"ד משמשת בראש התיבה במקום של, כמו וכל אשר אתה רואה לי הוא ותרגומו דילי, למי אתה (בראשית ל"ב:י"ח) של מי אתה (ע"ש רש"י), מי אלה לך (שם ל"ג ה') מי אלה להיות שלך, ארץ מצרים לכם הוא (שם מ"ה) תרגומו דילכון, וכן מלת לך כאן פירושו שלך, וכמ"ש רבותינו שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים. והא דלא בחר בלשון קצרה ולומר לא יראה חמצך, כי באמת אין החמץ בפסח קרוי לישראל חמצך, דאסור עליו גם ההנאה ממנו וכדאמרו החמץ בפסח אינו ברשותו של ישראל ועשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו לענין בל יראה, ולזה אמר לשון לא יראה לך כלומר שהיה עד הנה שלך וברשותך:

בכל גבולך. פי' בכל רשותך, כי בשם גבול נכלל גם כל שטח הדבר שמן הגבול לצד פנים, עד שיקרא שטח הדבר כולו והתפשטותו לצד פנים בשם גבול (טעררִיטאָריום, דיסטריקט) כמו הנני מביא מחר ארבה בגבולך, שאין הכוונה על הגבול לבד, ולא בקרב הארץ גם כן. וכן לא נשאר ארבה בכל גבול מצרים, לאו דוקא על הגבול כי אם בכל שטח הארץ, וכמו ושבו בנים לגבולם, ככה גבול כאן ענינו בכל מקום רשות שלך. דומה לזה שם שער שהונח על פתח מבוא העיר והמדינה, ויורה גם על העיר והמדינה עצמה, כמו וירש זרעך את שער אויביו, וכן והלוי אשר בשעריכם (ראה י"ב י"ב):

פסוק ח

בעבור זה. פי' בעבור זאת העבודה שהיא אכילת מצה ולא יאכל חמץ שהוא תחלת המצוות שצוה לנו הש"י, עשה לנו השם אז אותות שהוציאנו ממצרים; והטעם לא הוציאנו ממצרים רק לעבדו ככתוב בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את אלהי' על ההר הזה, וכתוב אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים, כ"כ הראב"ע ורש"י. והרמב"ן פי' בעבור זה שעשה ה' לי בצאתי ממצרים אני עובד את העבודה הזאת וכ"כ רשב"ם, אמנם עיקר מליצת הכתוב עם פתרון תיבותיו מסכים עם פירוש רש"י וראב"ע ומתנגד אל שאר הפירושים כמ"ש רוו"ה, דרך הכתוב להשתמש במלת בעבור ובמלת בגלל להורות על התקשרות הסבה עם המסובב ממנה, פעם יאמר ויברכני ה' בגללך, ופעם יאמר בעבור תברכני נפשך, ונשאתי לכל המקום בעבורם, ולא נוכל לומר שישמש בהם הכתוב בערבובי', כי אמנם יש הבדל ביניהם, מלת בגלל מתקשרת לעולם עם הסבה הגורמת להשגת דבר אחר זולתה, ומלת בעבור מתקשרת עם הדבר האחר ההוא המושג, לכן מלת בגלל נופלת על הקודם, ומלת בעבור על המתאחר, ולשון בגלל מן התגלגלות, דוגמת אמרם ז"ל בשביל כתונת פסים שעשה יעקב ליוסף נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים, הנה ע"ז תאמר בגלל כתונת פסים ירדו אבותינו למצרים, ואילו

תאמר בעבור כתונת פסים ירדו וכו'. יהי' משמעו ירדו למצרים בכדי שישיגו כתונת פסים והוא הפך המכוון, והנה הנותן פרוטה לעני מתברך, לכן על נתינת הצדקה נופל לשון בגלל, כי בגלל הדבר הזה יברכך ר"ל בגלל הצדקה, ועל קבלת הברכה נופל לשון בעבור דוגמת בעבור תברכני נפשך, בעבור אשר יברכך לפני מותו, לכן תאמר תן צדקה בעבור יברכך ה'; ולא תמצא לעולם מלת בגלל מחובר עם פעל עתיד כמו שמצאנוהו מקושר עם מלת בעבור, וזה לפי שהדבר אשר נופל עליו לשון בגלל הוא מוקדם לעולם, להיותו כדמות הכנה וכלי להשגת המבוקש, ובאמרנו בעבור זה או בעבור זאת תהיה מלת זה וזאת רומזת על המבוקש הנרצה אשר בעבורו ולתכליתו נתקדם או תקדם ענין אחר זולתו, וכן בעבור זאת העמדתיך, וביאר מה זאת אשר בעבורו העמדתיך, בעבור הראותך את כחי, וכן בכל דומיהם, מזה מבואר שפי' בעבור זה כאן הוא כמ"ש רש"י וראב"ע. ומ"מ כתב הרמב"ן על פירוש רש"י וראב"ע שאינו נכון לדעתו, לכן פירש הוא וז"ל בעבור זה אשר עשה ה' לי בצאתי ממצרים, וכן והודעת להם את הדרך ילכו בה ורבים כן, יאמר כי בעבור זה שעשה ה' לי בצאתי ממצרים אני עובד את העבודה הזאת כענין שאמר למטה על כן אני זובח לה' כל פטר רחם, ואמר זה כלומר תגיד לו זה שאתה רואה בעיניך שעשה ה' לך בצאתך ממצרים. ורבותינו דרשו כי על מצות ומרורים שמונחים לפניו ירמוז, ויתכן שיהיה שיעורו והגדת לבנך זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, כאומר כך וכך עשה ה' לי כי מלת בעבור תשמש גם בעצם ענין כמו בעבור הילד חי צמת ותבך אינו בכלל, עכ"ד. הנה בכל הפירושים האלה לשון המקרא קטוע ואינו מיושב על מכונו. וראיתי לרמב"ן בפסוק ולטוטפות בין עיניך שכתב, ועל דרך האמת מה שאמר הכתו' בעבור זה עשה ה' לי כי כמו זה אלי ואנוהו, יאמר כי בעבור שמו וכבודו עשה עמנו והוציאנו ממצרים, יעו"ש. ופירוש זה הוא לדעתי המחוור שבכל הפירושים, רק שדבריו סתומים מאד, ויש לקרבם ע"ד הפשט עם המבואר (בפרשת וישב ל"ט י"א, ויהי כהיום הזה) שמלת זה הוראתו גם על רום מעלת הדבר וגובה יתרונו (ערהאבענהייט) יעו"ש ובפרשת בשלח בזה אלי ואנוהו. ויהיה טעם בעבור זה עשה ה' לי, כל מה שעשה ה' לי בצאתי ממצרים היה בעבור זה, כלומר בעבור רום מעלת כבודו ויתרון יקר הדרתו, שיתפרסם כבוד העליון ית' בעולם, וכל בני אדם יכירו וידעו כבוד הדר מלכותו (דער פערהערליכונג וועגען, ווירקטע דער אללהערר פיר מיך וגו') כי בימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה ובכבוד ה', מהם כפרו בעיקר באמרם כי העולם קדמון כחשו בה' ויאמרו לא הוא, מהם הכחישו בידיעתו הפרטית אמרו איכה ידע אל ויש דעה בעליון, מהם הודו בידיעתו והכחישו בהשגחתו עשו את האדם כדגי הים שלא

ישגיח בהם, ואין עמהם עונש או שכר כי עזב ה' את הארץ, וע"י האותות והמופתים בשנויי מנהגו של עולם וטבעו שנעשו במצרים, התברר בטול דעות המשובשות האלה, ונודע כבוד ה' בעולם, כי ע"י המופתים הנפלאים נודע שיש לעולם אלוה המחדשו היודע המשגיח ויכול כל, ולפי שהיו המופתים נגזרים תחלה מפי משה שהתרה בם את פרעה והודיעו מקודם מהם, הנה נתברר מזה אמתת הנבואה, כי ידבר אלהים את האדם מגלה סודו אליו. ולכן אמר במופתים למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ להורות על ההשגחה כי לא עזב אותם למקריים כדעתם, ואמר למען תדע כי לה' הארץ להורות על החדוש כי היא שלו שבראה מאין. ואמר בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ להורות על היכולת שהוא שליט בכל אין מעכב בידו. הנה מבואר כי כל מה שנעשה לישראל ביציאת מצרים היה לפרסם כבוד הדר מלכותו ית', והוא מכיון בלשון בעבור זה. ויתכן עוד, לפי המבואר שיש במלת זה הוראה על מעלת הדבר וחשיבותי' (כמבואר בזה אלי ואנוהו דשירה, ובזה משה האיש בכי תשא) ואין לנו בעולם דבר יותר נעלה ונשגב בערכו מן התורה, ולכן נקראת בשם זה, ומבואר הוא שהתכלית המכוון ביציאת מצרים לא היה רק קבלת התורה, כאמרו ית' למשה בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את אלהי', זה הוא בעצמו המכוון במה שאמר כאן, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, כלומר כל מה שעשה לי להוציאי ממצרים, לא היה רק בעבור זה, (דער ערהאבנען לעהרע וועגען) בעבור נשיג דבר היותר נשגב במעלה:

פסוק ט

והיה לך לאות. יציאת מצרים תהיה לך לאות (רש"י) כוונתו ענין יציאת מצרים כלו' הנסים והנפלאות שנעשו עבורך להוציאך, כתרגום יב,ע ויהי לך ניסא הדין, כמו שאה"כ אח"ז כי ביד חזקה הוציאך וגו' (מלת כי טעמו כמלת אשר (דאס) כמו מי אנכי כי אלך) והוא מוסב אריש דקרא, וטעמו ההוצאה שהיתה ביד חזקה כלומר ע"י נסים ונפלאות, הוא יהיה לך לאות ולזכרון, וכמ"ש הרמב"ן שיעור הכתו' והיה לך לאות וגו' כי ביד חזקה הוציאך:

תורת ה' בפיך. התכלית האמתי המבוקש מתורת ה' היא שמירתה בלב, כאמור (נצבים ל' י') בפיך ובלבבך לעשותו, והלימוד בפה לבד גינה המשורר ותשא בריתי עלי פיך ואתה שנאת מוסר, א"כ מה הוא בפיך כאן. לכן נ"ל שאין מלת פי כאן על אבר הדבור (מונד) אבל ענינו כמו, לפי אכלו תכסו, שטעמו המדה והשיעור (נאך מאסגאבע) וכענין לפי שכלו יהלל איש (משלי י"ב:ח') שטעמו הערך והחשיבות (וועדטה) על יוקר וערך שכלו יהולל, כן טעם בפיך, בשיעור חשיבותך, ובמדת יוקר שלך (דיינער ווירדע

געמאָס) וכוונת המקרא אחר שנתיקרת בעיני ה', שלא הוציאך מן העבדות לחירות בדרך הטבע וכמנהגו של עולם, רק שינה בשבילך סדר דרכי הטבעיים להוציאך ע"י נסים ונפלאות, והתברר לך מזה, כי הבדיל אותך ית' מכל באי עולם שאינם מונהגים רק בדרך הטבעי, ורק אתך לבדך הפליא לעשות הענינים הנפלאים הנעלים ומשונים ממנהגנו של עולם, לכן אתה מחוייב לשמור תורת ה', אף שרוב המצות ממנה הם חקים, הנשגבים משקול דעת אנושי, אין מבוא לבינת אדם להשיג אותם, והם מתנגדים מאד לדרכי טבע אנושי, כי חטיבה מול חטיבה, כמו שהשם האמירך והגדיל חשיבותך בהנהגות הנסים והנפלאות היוצאים מדרכי הטבע ונעלים מהשגת אדם, ככה אתה תאמיר אותו ותגדיל כבודו בשמירת חקיו הנעלים מבינת אדם ומתנגדים לטבע אנשותך. ושיעור דחשיבות וגודל מדת היקר והערך הנכלל במלת בפיך, יבאר במה שאמר אח"ז, כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים, כי היציאה שהיתה ביד חזקה היא סבה לחייב אותנו אל קיום מצות התורה, וכמו שביאר במקום אחר (ואתחנן ו' כ') מה העדות והחקים והמשפטים ובאה התשובה ע"ז, ויוציאנו ביד חזקה, ויתן אותות ומופתים, ויצונו לעשות את החקים האלה, עמ"ש שם. הנה מבואר כי היציאה שהיתה ביד חזקה כלומר בשנויי הטבע, שהם למעלה מהשגת אנושי ומתנגדי הטבע, היא מחייבת אותנו לשמור החקים האלה אף שהם מנגדים לטבע האנושי, ובלתי מושגים לשכל אנושי. וטעם בפיך כי ביד חזקה (דיינער ווירדיגונג געמאס דאס מיט אללגעוואלטיגער מאכט), לפי שלא הוציאנו עפ"י דרכי הטבע לסבב החירות בהנהגה שבעולם, שהעבד יצא חפשי מאדוניו אם מרצון בעליו מעצמו, או שהוא מורד בו ויוצא ממנו בע"כ, אבל הוא ית' מחסדו הגדול הוקיר את ישראל לסבב חירותם בדרכי שנויי הטבע, לפרסם בזה כבודם בכל העולם, הנה זה הוא חשיבות נפלאה לעם הזה, ולסבת מעלת חשיבותם זה בעיניו ית', התחייבו לעמוד על משמרת עבודתו גם בדרכים שהם מנגדי הטבע ונעלי השכל. (עמ"ש בכי תצא כ"ז כ"ד אשר דברת בפיך). מלת תהיה פירושו תקיים, כי שרש היה יורה גם על קיום הדבר, כמו ויהי ריב ומדון ישא (חבקוק א':ג') שפירושו לרש"י ותרגום קיום, כלומר העושה ריב ומדון יש לו קיום, וכן ויהי ערך (ש"א כ"ח ט"ז) טעמו נתן קיום לשונאך (ע"ש רש"י ותרגום). וקרוב לזה ויהיו שם עד היום הזה (יהושע ד' ט') על קיום הדבר בהמשכת הזמן. וכן יהי לך אשר לך, שיורה על קנין הדבר (אים בעזיטץ בעהאלטען), כן מלת תהיה כאן, ואות תי"ו הוא לנכח, וטעם למען תהיה תורת ה', למען תקיים תורת ה', ותרגומו (דאמיט דוא פאָרטאן האָלטסט דיא לעהרע דעס אללהעררן, דיינער ווירדע געמאָס). וכבר מצאנו אות בי"ת משמשת לשווי ודמיון כאות כ"ף, כמו וצמחו בבין חציר

(ישעיהו מ"ד:ד') תרגומו ויתרבון כלבלבי עסב. צרפתיך ולא בכסף (שם מ"ח) פירש"י לא כצרוף הכסף, וחיתם בקדשים (איוב ל"ו:י"ד) תרגומו וחיתהון היך מרי זנו. נעשה אדם כדמותינו (בראשית א' כ"ו), בדמות אלהים עשה אותו (שם ה' א') והנה (בשבת כ"ח ב') ילפי רבותינו דלא הוכשר למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה, מתורת ה' בפיך, מן המותר בפיך, נ"ל דעתם מדהוציא הכתו' ענין הערך והחשיבות בלשון פי, יורה בדרך דדי גם על הוראת אבר הדבור. והנה רלב"ג פירש תורת ה' תורת זאת הפרשה יציאת מצרים ואין כן דעת רבותינו (מכות י"א) דילפינן מהך דאיתקש כל התורה כלה לתפלין. ובאמת אין צורך להוציא מלת בפיך מפשטי' על אבר הדבור, כי הקדים בזה מצות תפלין שהם על הזרוע נגד הלב ועל הראש נגד המוח, שהם האיברים הראשיים מקור כל התאוות וכל המחשבות וכל התנועות, שיהיו התפלין לאות ולזכרון לשעבד כל אלה תחת עול התורה והמצוה, ולפי שהאדם מצד טבע חומריותו יבקש ההנאות הערבות, הוסיפה התורה שמירה על שמירה וצותה על עיון התורה והעסק בה גם בפינו, וזה תמנענו מלתור אחר יצר מחשבות לבבנו:

פסוק יא

כי יביאך. אין לפרש מלת כי כטעם אם התנאי (וענן) כמו כי תפגע שור אויבך, דהא תפלין וקדושת בכור שנאמרו בפרשה הם מצות התלויות בגוף ואינו תלוי בביאת הארץ, אלא מלת כי הוא כטעם יען, כאשר המשפט הבא הוא נתינת טעם על המשפט שקדם לו, כמו ולא נחם כי קרוב (ווייל) כי אמר אלהים (דענן), הראשון טעם על מה שעבר, והשני על מה שיתחדש, וטעם כי יביאך, לפי שברצונו ית' להביאך לכן צוה אותך, וז"ש (בכורות ח') עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ. וכן והיה כי יביאך (פסוק ה') צריכים לפרש כן, שהנזכר בה מצות מצה ותפלין שהם חובת הגוף ואינם תלוים בארץ (עיין פני יהושע קדושין ל"ז ד"ה הרי תפלין, וד"ה מושב דכתב רחמנא, מה שתמה על התוספת, ודבריו נכונים מאד):

פסוק יג

תפדה בשה. לא אמרה תורה שה להחמיר אלא להקל, שאם פטר החמור שוה עשר סלעים יכול לפדותו בשה שוה דינר, ואם אין לו שה פודהו בשווי' ונותן דמיו לכהן, ולא יהיה זה חמור מן ההקדש שנפדה בכסף בשווי' (בכורות י"א), ונראה שיצא לרבותינו דשה לאו דוקא מדלא הקדים השם לפעל בשה תפדה, דומה למ"ש בוכסהו בעפר:

פסוק יד

בחזק יד הוציאנו. כלומר כמו שעשה לך נפלאות למעלה מן הטבע ככה מוטל עליך, לעבדו בתורתו ובחוקותיו, כי הק"בה נוהג עולמו על שני דרכים, הא' כפי חקות

הטבע, וכן נוהג עם כל עמי הארצות כלם מקבלים טוב ורע כפי החקים האלה שיסד מבראשית, והב' הוא למעלה מחקות הטבע, כן נוהג עם זרע יעקב אשר בחר לו לנחלה, ומזה הן הנסים והנפלאות ושכון הכבוד עמנו, ולעומת שתי ההנהגות האלה צוה לבני אדם שני מיני עבודות, כל העמים חייבים רק במצות טבעיות מדיות, והן שבע מצות בני נח ופרטיהן, וזרע ישראל חייבים לעבדו בחוקים ומשפטים נשגבים משקול דעתו של אדם, והן חקי התורה הכתובים והנמסרים עמה על פה; ולהורות ע"ז נתן לנו אות התפלין לתפארת, כאמרו והיה לאות על ידך ולטטפת (כלומר לתכשיט ולתפארת, כי לשון תפארת ע"ד האמת לא יונח רק על דברים מתעלים מדרכי הטבע, ולכן לבד בנינים ובגדים המורים על סוד אלהי' מתוארים בכ"ק במלת תפארת, והן שלשה הא' בגדי כהונה כדכתי' לכבוד ולתפארת, והב' המקדש וכליו כמו ובית תפארתי אפאר, ותפארתו ביד צר, בית קדשנו ותפארתנו, והג' התפלין שנאמר פארך חבוש עליך ואמרו חז"ל שהם התפלין שהן תפארת ישראל, כי מלבוש זה מורה שהם עם ה' ונוחלי תורתו), ולכן אתה בני מחוייב לעבוד את ה' בחקים נשגבים (רנ"ו):

פסוק טו

לאות על ידכה. ידוע שאין יד וזרוע נאמרים שניהם על אבר אחד, כי כל אחד אבר בפ"ע, כי מה שנקרא יד הוא פסת היד שבה ה' אצבעות ועד הפרק השלישי שבו גמר פסת היד נקרא יד, ומשם ואילך עד האציל שהוא נקרא מרפק ובלע"ז קובד"י נקרא קנה, כי היא הקנה המחובר עם פסת היד, ומן האציל ולמעלה נקרא זרוע והוא מקום הנחת תפלין, שהוא גבהו של יד והוא כנגד הלב, ועז"א במנחות חביבין ישראל לפני המקום ית' שנתן להם תפלין בזרועותיהן, וראיה לזה שנקרא זרוע מה שאחר האציל ממה שאמר איוב כתפי משכמה תפול ואזרועי מקנה תשבר, התחיל מן הכתף שהוא למעלה ואח"כ זרוע, ואמר מקנה שהוא המחובר עם פסת היד, וכן שנינו במס' אהלות ששם מונה רמ"ח אברים שבאדם, ואומר שם שלשים בפסת היד, ו' בכל אצבע ואצבע, ו' בקנה, ב' במרפק, ואחד בזרוע, וארבע בכתף, זו ראי' שהמחובר עם פסת היד נקרא קנה, ולשון אציל נקרא בלשון ברייתא, ולשון מרפק בלשון משנה, ואציל בלשון המקרא, שכ"כ בירמיה על כל אצילי ידך ותרגם יב"ע על כל מרפקי ידוהי, ובמס' סופרים אמו לא יתן אדם ס"ת על ארכבותיו ויתן שני אציליו עליו מפני שנוהג בו מנהג בזיון (ע' רב"ח בעקב פסוק ידו החזקה וזרועו הנטויה, ובפ"מ אורח חיים רסי' כ"ז באשל אברהם, ובערכין דף י"ט לשון דאורייי' גם הקבורת נקרא יד), ואחר שנתבאר ההבדל שיש בין יד לזרוע, ולפי המקובל אין להניח תפלין על היד רק על הזרוע, מהו וקשרתם לאות על ידך דאמר קרא? והנראה

שאין לתרגם על ידך (אויף דיינער האנד), כי זה הפך הקבלה האמתית, אבל מלת על ישמש גם על השטח אשר ממעל לגוף הדבר (איבער), כמו ועוף יעופף על הארץ, ולכן אמרו (מנחות ל"ה) על ידך בגובה היד, וכן תיב"ע רום ידכון, והמכוון בוקשרתם לאות על ידך לקשור התפלה באותו חלק אשר ממעל ליד והוא הזרוע, ותרגומו (אָבערהאלב דער האנד) ובזה הכתב והקבלה תואמים יחדיו:

ולטטפות. י"מ אותו תכשיט וקשוט, פארך חבוש עליך מתורגם טוטפתך, וכ"א ברע"מ (דמ"ג) תפלין פארא שפירו ועד"ז אקרון טוטפות, כד"א ישראל אשר בך אתפאר. וגלתה התורה בזה תועלת הנפשי שימשך לאדם, מתפלה של יד והיה לאות על ידך, ירצה שיהיה לאדם אות וסימן על ידו להורות בו היותו עבד מלכו של עולם, ובתפלה של ראש יורה גודל אהבתו ודבקותו בה' עד שיתקשט לעיני כל ויתפאר היותו עבד לאלהי עולם; וי"מ טטפות הבטה וראיה כבארמי ועיניו מטייפין ע"ש וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך זו תפלין (עתוס' ורא"ש מנחות ל"ה) ומזה הטף אל דרום (יחזקאל כ"א:ב'), ולא תטיף אל בית ישחק (עמוס ד') אל תטיפו יטיפון (מיכה ב' ע"ש תרגום ורש"י), שענינם מראה וחזון הנבואה, ול"נ דמלת טטפות נרדף למלת אות והוראה אחת לשתיהן, אות הוא מענין יאותו לנו האנשים (בראשית ל"ד:כ"ב) ענינו התרצות (איינווילליגען), ותרגום יאותו יטפסו, וכן אל תובא (משלי א') מתורגם אל תטפס, והוא בעצמו מלת טטפות כאן בהתחלפות סמ"ך הארמי לתי"ו בעברי כפי הנהוג, והמכוון במלת לאות ולטטפות ענין רצוי הנפש לקבל עלי' כל הצויים הנאמרים בפרשיות אלה, בהנחתם על היד נגד הלב יתרצה לשעבד תאות ומחשבות לבו ולהנהיגם כמצות רצונו ית', ובהנחתם על הראש נגד המוח יהיה לטטפות ולרצוי נפשי לשעבד הנשמה שבמוחו עם כל כחותי' לעבודתו ית'. ומדרך הלשון להכפיל הפ"א והלמ"ד עצמה או הפ"א והעיי"ן להורות על המשך הפעל ההוא, על השנותו והתמדת חזרת פעולתו (איטעראציאָן, וויעדערהאָלונג), כמו מטלטלך (ישעיה כ"ב) מגזרת ויטילו את הכלים, והוראת מטלטלך הטלת תמיד, וכן ונאפופי' מבין שדי' מגזרת נאף והוראתו הנאוף התמידי, וכן תשגשגי (ישעיה י"ז) מגזרת ישגה אחו (איוב ח':י"א) והוראתו מהירת השגיון, וכן כאן הוכפלה הטי"ת להוראת הרצוי התמידי. והא דאמר ר"ע (מנחות ל"ה) טט בכתפי שתים פת באפרקי שתים, נראה ברור שאין כוונתו על ההוראה העצמית שבמלת טטפות, אבל טעמו על ההוראה הצדדית (נעבענבעגריף) ר"ל בחרה התורה לשנות לשון תכשיט או הבטה או הרצוי אל לשון טטפות, להורות לנו דרך אגב גם מספר ארבע שהוא מכוון ג"כ במלת טטפות:

בין עיניך. לרבותינו (מנחות ל"ז) בין עיניך זה קדקד מקום שמוחו של תינוק רופס, ואמרו (מגלה כ"ד) הנותן תש"ר על מצחו ה"ז דרך הקראים המבזים דברי חכמים והולכים אחר המשמע כמשמען בין עיניך ממש (ע"ש רש"י); ולרבותינו מה שאמרה תורה בין עיניך, י"ל לפי שגידי הראות צומחים ויוצאים מן העצם של מוח והולכים בהתאחדות בתחלה ואח"כ מתחלקים עצמם ופונים אל הימין והשמאל אל שתי העינים ומגיעים אל תוך אישון בת עין ושם פועלים חוש הראות ועל ידם נתפסים המראות והמוחשים אל המוח כי שם ביתם מקורם ושרשם, כנודע מחכמי הנתוח, הנה אין המכוון בין עיניך בין העינים החיצונים הנראים והנגלים, כ"א בין מקור העינים השרשיים שאינם נראים בחוץ והוא המוח, ושם עין משותף בהוראתו, יורה על אבר הראות (אויג), ויורה על המקור והשורש, כמו עין המים, שהוא מקור המים, וכן מעיני הישועה. ולפי"ז טעם בין עיניך, בין מקור הראות, והוא מקום המוח, כרוחב ד' אצבעות מהתחלת עיקרי השער מן המצח ולמעלה. (עתוס' עירובין צ"ה ב' ד"ה מקום) (אויגענוואורצעלן), ומדאמר קרא (ראה י"ד) קרחה בין עיניכם יראה להדי' דלשון בין עיניכם אין בין העינים הנראים והנגלים כי לא שייך במקום זה קרחה, אבל בין עינים השרשים והוא מקום המוח שפיר שייך לה ענין קרחה. וכן מדלא אה"כ לשון בין בבת עיניך, או בין גבות עיניך, או בין עפעפיכם, מוכח שאינו מדבר מאיברים הגשמיים הנראים. ואין המקובל סותר את לשון המקרא, כאשר יחשבו חלושי הראות וקלי הדעת:

פסוק יז

ויהי בשלח. לא אמר בצאת ישראל ממצרים, יראה שהודיענו התאמתות רצונו ית' ויציאת כוונתו אל הפועל, שהוכרח פרעה להוציא את בני ישראל מארצו לחירות עולם ולחפשית הנצחית, כפי המכוון במלת בשלח בשי"ן פתוחה ודגושת הלמ"ד שהוא מן הכבד, להורות על השלוחים הגמורים והחלוטים, דבנין הקל יורה על השליחות שהיא לחזרה, כמו בשלח שאול וישמרו את הבית, וזה הענין לא היה מבואר בלשון בצאת ישראל:

פן ינחם. אין ספק לגבי קב"ה, כי ידע שינחם העם אם יוליכם הדרך הקרוב, אבל ביאור פן ינחם כדי שלא ינחם העם, וכמשרז"ל כ"מ שנאמר פן ואל אינו אלא ל"ת, וכמהו פן ישלח ידו ואכל וגו' פירושו כדי שלא ישלח ידו, יאמר אין ראוי לתת לו הזמנה שיאכל מעץ החיים, וכן כאן לא אתן להם הזמנה שישובו למצרים במה שילכו בדרך הקרוב (רב"ח). והיטב אמר בזה חכם אחד דמלת פן אין הוראתו העיקרית ענין החשש והדאגה (פילליייכט) שהנושא מסופק בדבר שאין בידו להכריע על שני חלקי האפשר בעתיד,

וחושש שמא תגיע אל המציאות אשר איננו חפץ, כי אמנם ההוראה העיקרית היא ענין הסרה העברה ומניעה (וועגשאפונג, וועגריימונג), מן פניתי הבית, פנה אויבך, פנית לפני', והמכוון בו הקדמת פעולה אחת המונעת ומסירה פעולה אחרת שלא תיטב בעיני הנושא, ותרגומו בל"א (דאמיט ניכט):

פסוק כא

וה' הולך. כ' ראב"ע ידענו כי השם שוכן עד וקדוש שמו ויושב קדם סלה, והכתוב ידבר כאן כלשון בני אדם כי כח ה' הולך עם ישראל. ורשב"ם אמר המלאך נקרא כאן בשם שולחו; כוונתם להרחיק ההגשמה; וא"ת מדבר קדמיהון, וכתיב"ע, פי' מלת הולך לפעל יוצא כמו הוליך, דומה לשאר פעלים שהם עומדים ויוצאים כמו ארמי אובד אבי, מאביד, וכמו היוצא השדה שפי' לראב"ע המוציא וכן בהפעיל משרש ילך פעם יאמר ונהרותם כשמן אוליך (יחזקאל ל"ב:י"ד), ופעם ואולך אתכם קוממיות, בלי יו"ד ובלמ"ד צרוי'. ולפי"ז מלת לפניהם הוא שם לאותן ההולכים בראשונה קדומה (פאַרטראב, כביואל ב' כ') את פניו אל הים, והלמ"ד במקום מלת את (כבירמיהו מ':ב') ויקח לירמיה, לאויל יהרג כעש (איוב ה':ב'), האוכלים למעדנים (איכה ד':ה'); ואח"כ הודיע ע"י מה הוליך את שלפניהם עז"א בעמוד ענן, כלומר ע"י עמוד ענן, כי הבי"ת תשמש על העזר לפעול דבר (כישעיהו מ"ה:י"ז) ישראל נושע בה' (מיט, פערמיטטעסט, פיהרטע איהרען פארטראב פערמיטטעלסט דער וואָלקענזיילע), כי ההולכים ראשונה במחנה היו העיקריים שהצטרכו להנחותם הדרך, והמחנה שלאחריהם מעצמם נמשכים והולכים בדרך אחרי הראשונים להם. ובאמת הענן שהלך לפניהם בצאתם ממצרים לא היה אלא לשעתו עד הים, וגם לא היה לעיני כל ישראל רק לפני הנביאים שבהם, אך מתפלת משה אחר חטא העגל בהתפללו ונפלינו אני ועמך, והוכרת הברית עמו נגד כל עמך אעשה נפלאות (כי תשא ל"ד), מאז ולהלאה היה הענן לעיני כל בית ישראל, ככתוב (ס"פ פקודי) כי ענן ה' לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם:

לנחותם הדרך. אמר לנחותם שהוא מלשון מנוחה להורות על אופן הנהגה שהמתנהג נצול על ידו מן ההפסד, שלא יקדמנו שטן ופגע רע ונמלט מכל מכשול שהיה אפשר שיקרה לו אלו היה מונהג מזולתו; אמר נחית בחסדך עם זו גאלת שנצול העם מכל נזק אף שהיה במקום סכנה בתוך מהומת מצרים; בעצתך תנחני, נחני בצדקתך, תומת ישרים תנחם ודומיהם שכולם ענינם הנהגת הדבר באופן שהיה נשמר מן התקלה והפסד; וזה היתה תועליות ענני הכבוד שהגביה להם כל הנמוך בדרך והשפיל כל הגבוה, היה מכה נחשים ועקרבים לפניהם, שלא ירד עליהם מטר וברד ולא יכם שרב ושמש, כדאיתא

במכדרשב"י ר"פ בשלח ובתרגום יב"ע בפ' ויסעו בנ"י מרעמסס סכותה. ומדלא אמר בדרך בבי"ת, כבנחמיה (ט' י"ט) עמוד הענן לא סר מעליהם ביומם להנחותם בדרך, אפשר כי לנחותם הוא מענין בשובה ונחת, טוב מלא כף נחת, והטעם שיהיה להם הדרך לנחת ומרגוע (איהנען דען וועג אנגענעהם צו מאכען):

פרק יד

פסוק ה

כי ברח העם. לשון זה קשה מאוד הלא הוא שלחם, כאשר יאמרו בעצמם מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו, ואם נאמר על שלא היה דעתם לשוב אחרי לכתם ג' ימים, במה נודע לו שלא ישובו אחרי עברם במדבר דרך שלשת ימים, כי עדיין לא נכנסו בו, ומאיזה ענין הרגישו שאינם רוצים לחזור, הרי עדיין לא נתרחקו ממצרים דרך שלשת ימים, ועדיין לא הלכו אלא דרך יום אחד, ואם תאמר שאותו מהלך יום ראשון מרעמסס לסכות היה דרך שלשת ימים כמ"ש במכילתא מרעמסס לסכות ק"כ מילין ומהלך אדם בינוני עשרה פרסאות ביום, א"כ למה המתינו עד שעברו שלשת ימים ולא הרגישו מיד אחר יום ראשון, ועוד דרך שלשת ימים במדבר אמרו תחלה והיינו שיצאו מתחומי העיר ויכנסו במדבר, א"כ מהלך יום ראשון מרעמסס לסכות ע"כ אינו מן הענין (ע' רא"ם), ואמר הרי"א בראותם ששבו ישראל אחורנית בדרך אשר הלכו בה, זה יורה כי משה בערמה דבר, ושלא היתה כוונתו לזבוח רק לברוח. והרמ"א אמר כי ברח העם ירצה ברחו מקצה המדבר וישובו אחור מאימת נחש שרף ועקרב שראו שם לכן נזורו אחור, וטעמו כענין סגר עליהם המדבר, ע"כ. ולולי יראתי הייתי אומר כי ברח כאן ענינו מאוסר ומקושר (פערשלאָססען, פערשפעררט, פערריגעלט) מענין בריח (ריגעל) המאסר ומקשר הדלתות, וזה כי בחנותם לפני פי החירות שהוא המחוז אשר משם ישפך י"ס אל תוך לשון ים ארוך ורחב הנקרא חירות, ומקום השפיכה הוא מקום צר ולכן נקרא פי החירות, ומקום תחנותם בין מגדל איתם ובין הים, ובפרט לפני בעל צפון והוא בית ע"א העומד לצד צפון של מגדל מצרים, וחשב פרעה שבמקום ההוא בנקל יהרגם כולם כאיש אחד, כי ממגדל הגבוה ילחמו להם וכן מבעל צפון ולא יהיה להם פליטה רק לירד לים ולהטבע בו כי אין להם מקום מפלט לנטות ימין ושמאל, הנה הם חונים במקום שהם מסוגרים וכלואים (אין דער ענגע), וטעם ברח כטעם הפך לבם לשנוא עמו (תהלים ק"א) שהוא לרד"ק כמו נהפך לבם:

פסוק ז

ושלשם על-כלו. על כל עמו וחילו הפקיד שלישים מלומדי מלחמה, כי כל תוקף הצבא תלוי בשר הצבא בחכמתו ותחבולותיו (רע"ס), ומשקל שלשים בא כאן שלא כמשפט כי הפ"א ראוי' להיות בשב"א, כמו מן נזיר נזירים, ומן פתיל פתילים כמ"ש ר"ש ב"מ, ובאמת המאמר למותר, הכי אין אנו יודעים שאין יוצאים למלחמה בלתי שרי צבאות בראש העם; ויראה דמסבות אלה ארז"ל שהוציא פרעה שלש מצרים על כל אחד ואחד מישראל, ויהיה לדעתם שם שלשים כאן כמו הלא כתבתי לך שלשים (משלי כ"ב:כ') דתרגומו תלת זמנין (דרייפאך) [ויש שפי' שם לפי שהרבה משלים ומוסרים דמשלי משלש שלש תיבות, כמו ס' איוב דרובו כן, לכן קרא לדבורים כאלה שלשים]; ולדבריהם מלות על כלו מוסב על ישראל הנזכר למעלה, והוי"ו של ושלשים היא וי"ו ברור משפט הקודם:

פסוק ח

ביד רמה. אמרו במכילתא מגיד הכתוב שכשהיו המצריים רודפים אחרי בנ"י היו מנאצים ומחרפים ומגדפים אבל ישראל מרוממים ומשבחים ונותנים שיר שבח וגדולה תהלה תפארת למי שהמלחמה שלו כמ"ש רוממות אל בגרונם וגו' ואומר ה' אלהי אתה ארוממך ואודה את שמך כי עשית פלא (ישעיהו כ"ה:א'), כי מלת ביד כמו בתודה, כי שרש יד הוראתו ג"כ תודה שבח והלול, כמ"ש בירים משה ידו, יעו"ש. ויתורגם ביד רמה (מיט האָהעם דאנק), והוא נאות מאד אל הענין, ויורה על אמתות פי' זה מדאמר (פ' מסעי) ביד רמה לעיני כל מצרים, ואם יהיה פירוש ביד רמה גלוי ופרסום וכת"א בריש גלי, א"כ מה הוסיף לאמר לעיני כל מצרים הא והא חד הוא:

פסוק יא

להוציאנו. בא כאן קמ"ץ גדול תחת צר"י והאל"ף ראויה להיות צרוי' (ר"ש ב"מ), ואפשר שהאל"ף קמוצה להורות על ההוה בעתו שעתה כבר נשלם (פערגאנגענע געגענווארט) ודוגמת זה יאהבני אישי כמש"ש:

פסוק יג

כי אשר ראיתם. ערש"י, וכבר העיר הרא"ם דלפירושו צריכים להוסיף מלת הוא קודם היום, וגם אות וי"ו במלת לא, וא"ת ארי כמה די חזיתון, וכתיב"ע ארום היכמא דחמיתון. ויראה שהוסיפו אות כ"ף במלת אשר (כמ"ש רמ"ד בביאור) ויותר נראה שהם מפרשים מלת כי כמלת כמו, על ההשתוות והתדמות, כמורגל בדברי רבותי' מר כי אתרי', דמשתעי כי ארחי', ויתבאר מלת כי בתרי אנפי', לנתינת טעם ולדמיון, לכן תרגמוהו בתרי לישנא ארי כמה (דענן וויא) עמ"ש ויגש מ"ו ל"ד, כי תועבת מצרים:

פסוק טו

מה תצעק. לפירש"י חוזר על תפלת משה שלא הוזכר ממנה בקרא; ויתכן לומר שהוא חוזר על צעקת בנ"י שהזכיר למעלה, ופי' תצעק תעזוב ותניח לצעוק (לאָסטעסט שרייען), כי יש פעלים שאין הוראתם פעולה הנעשית מידי הפועל בעצמו רק הסבת פעולה, כמו על אשר מעלתם בי, לא קדשתם אותי, שמכוונתכם גרמתם מעילה, גרמתם מניעת הקדושה, וכן אשר טמאו אחותם (וישלח ל"ד), אף שאנשי שכם לא היו פועלים עצמיים בדבר הנבלה, מ"מ מפני שהיו יודעים בו ושותקים, וברצויים להמול היו רוצים לייפות הדבר, לכן נתיחסה המעשה גם אליהם ע"ד מי שבידו למחות ואינו מוחה הוא נתפס בו. וכן ובן הבקר אשר עשה (בראשית ח"י) אינו פעל עצמי (ער האט צובעריייטעט) כי ע"י נערו נעשה כמ"ש ויקח בן בקר ויתן אל הנער, והנה הוא רק פעל מסבב (צובעריייטען לאסטען) ע"ד שלוחו של אדם כמותו. וכן כל לשונות עשיי' הנאמרים למשה בצווי מלאכת המשכן בתרומה ותצוה, כגון ועשית כפרת ועשית שולחן, וכדומה לאלה העולים כמספר מ"ב, כולם אינם פעלים עצמיים, כי משה לא עשה מאומה והוא לא שלח ידו במלאכה זו כ"א בצלאל עם חכמי לב כמבואר בויקהל ופקודי, א"כ לשון ועשית שנאמר למשה אינו רק פעל מסבב שבצוויו לעושי המלאכה היה סבה לעשיי', ותרגומו (דוא זאָללסט פערפערטיגען לאסטען), וכן הבית אשר בנה שלמה (מלכים א ו׳:י״ד) ויבן שלמה, בנה בניתי בית זבול (שם) אינם רק פעלים מסבבים לא פעלים עצמיים וכן הוא היה עושה (וישב ל"ט) ת"א ויב"ע הוא מפקד למעבד. וכן כשיש כח ורשות באדם לבטל ולמנוע את חברו מפעולה ולא ימנענו ממנה, כמו תושב ושכיר לא יאכל בו שהאזהרה היא על הישראל שלא יניח אותם לאכול, וכן לא תזרע כרמיך כלאים שנכלל בו ג"כ האזהרה מלהניח ומלקיים את הזרעים בכרם, וכן לא תעשה כל מלאכה דבשבת, מלת תעשה כוללת פעולה עצמית (זעלבסטהאָטיגקייט), ופעל מסבב ככתוב אתה ובנך ובתך וגו' שתזהיר את הגדול מלהניח את הקטן עשיית מלאכה (ע"ש רש"י), וכן לא ירדנו בפרך פי' לא תניח שירדנו, (וביבמות ס"ז) אמרו ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו הילוד מאכיל, קרי ביי' יאכילו (ע' פ' אמור), ומזה את אשר ישכבון הנשים הצובאות, גרמו וסבבו עליהן שישכבו לא ששכבו הן עמהן וכדעת רבותינו (עמ"ש בשמות בלמה הרעת ובוארא בוהנה אנכי מכה), ומזה אמר כאן מה תצעק אלי, למה תתן מקום אל הצעקה שיצעקו ישראל אלי; וסמוכים לפירוש זה במ"ר דאמר ר"מ אמר הקב"ה למשה אין ישראל צריכים להתפלל לפני, הסב מאמר מה תצעק לצעקת בני

ישראל. עמ"ש בסוף אחרי מות בואת זכר לא תשכב שם נאריך בכלל הגדול הזה ובפ' כי תבא בארמי אובד. ומצאתי כן לרמב"ן שפירש מה תצעק מה תניחם לצעוק:

פסוק טז

ובקעהו. המשורר קראהו לשון גזירה, לגוזר ים סוף לגזרים וברבותינו קריעת י"ס, ונ"ל שבחרה התורה בלשון בקיעה שיש להבין בו שתי כוונות, האחת חלוקת הדבר (טהיילען), והשנית לשון בקעה, מן ארץ הרים ובקעות (ברוך, טהאל), והוא שם על שטח העמוק והנמוך משאר השטחים שסביבותיו והוא גדול בשטחים כמדת שדה כי (לפי מה שיבואר אח"ז) לא היה מי י"ס נכרתים לגמרי משטח העליון עד תחתית העומק, כי לא בקע ה' לפניהם רק אותו החלק מן המים שהוא גבוה למעלה מן היבשה, אבל מי הים השוום עם פני הארץ, עליהם הלכו בנ"י, ועז"א כאן ובקעהו. שהים שהוא מטבעו גבוה ותלול יעשה בקעה שטח עמוק ונמוך, ותרגומו (מאכע עס צור עבענע), וכ"א (אבות דר"נ פ' ל"ג) אמר להם משה קומו עברו אמרו לא נעבור עד שיעשה הים בקעה לפנינו הכה משה ונעשה בקעה לפניהם שנאמר בקע ים ויעבירם ונאמר (ישעיהו ס"ג:י"ד) כבהמה בבקעה תרד, ע"כ. וכ"א בס' חכמת שלמה (פ' י"ט) ותהי דרך סלולה בים סוף והמצולות העמוקות היה כשדה מלא עשב:

פסוק יט

ויסע וגו' ויסע וגו'. עמוד האש נסע מלפני מחנה ישראל והלך מאחריהם ונסע עוד עמוד הענן מפניהם ויעמוד מאחריהם והנה שני העמודים מאחריהם, ולא הפסיק עמוד הענן בין עמוד האש למחנה ישראל אבל הפסיק בין מחנה מצרים ובין עמוד האש. ויהי הענן והחשך בין מחנה למחנה והיה לישראל אור בעמוד האש אע"פ שהיה מאחריהם מפני שהיה למעלה ולא היה עמוד הענן מפסיק אותו להם כאשר למצרים וזה טעם ויאר את הלילה כי האיר להם הלילה אבל לא כשאר הלילות לנחותם הדרך כי לא היה הולך לפניהם, והיה זה כי אילו היה עמוד האש הולך לפני ישראל כשאר הלילות ועמוד הענן בין מצרים ובין ישראל היו ישראל ממהרים ללכת והמצרים לא יראו ולא יבאו אחריהם, ועתה הלכו ישראל לאטם ואין המרחק רב ביניהם והיו המצרים רואים את מחנה ישראל מתוך הענן והולכים אחריהם כי ראו האש מתוך הענן אלא שלא היו יכולים ליקרב אליהם מפני הפסק שני העמודים (רמב"ן):

פסוק כא

לחרבה וגו' ביבשה. שם יבש הונח על היבשות המוחלט דהיינו יבשות הדבר לגמרי בין מבפנים בין מבחוץ, ושם חרבה כולל גם השטחים הלחים שבארץ כגון האגמים והאחואים ומקומות הרפש והטיט ודומיהם שהם למים מבפנים ויבשים מבחוץ כל

שאין שם מים בעין בגלוי נקרא חרבה, הנה רוח הקדים עשה את הים בתחלה חרבה ואח"כ נתייבש לגמרי ונעשה יבשה. (רש"פ):

פסוק כב

ויבאו בתוך הים. בכ"מ ישמש על ההולך בים לשון ירידה, כמו יורדי הים באניות וכדומה, וה"ל לומר גם כאן לשון וירדו, ואמר לשון ויבאו כמ"ש רנ"ו, כי לא היה בקיעת י"ס על דרך המפורסם, כי אם הפליא ה' לעשות שהתהום שהוא קרקעית הים שהמים שוכבים עליו הגביה ה' אותו מעט מעט ממקומו ונשא למעלה עד שנהיה במשוה אחד עם שפת הים, והחלק מן התהום שבא למעלה נעשה גריד ויבש, והוא היה דרך סלולה וטוב לעבור עליו, והנה בהנשא התהום למעלה ונהיה דרך סלולה בלי עמקים וגבוהים הוצרכו מי הים להבקע ולהחצות באשר התהוה ביניהם יבשה חדשה, וזה ענין טבעי; אמנם אלו היו נגרים כדרכם וכפי טבעיהם, ירוצון אל שארית הים מימין ומשמאל הדרך שנתחדש וכן לפנים ולאחור אל שפת הים, ע"כ הפליא הש"י לעשות שהמים שנגבהו ע"י התהום שצפו למעלה לא נסו לפנים ולאחור ולא לשארית הים כדרכם, אלא נחצו לשתים ונערמו זו על זו באויר משני צדי הדרך החדש, והיה זה ע"י רוח קדים שהוליך ה' בים כל הלילה, והרוח הנפלא הזה חצה את המים הנגבהים והעמידן לשני צדי הדרך כשני חומות גם עמדו על מצבן כל הלילה ואע"פ שמדרך המים להיות נוזלים קמו עמדו כמו נד ע"י רוח עזה; היוצא מכל זה שעיקר הנס היה בריאת הדרך החדש שגבה התהום למעלה, לא בקיעת המים, כי בהכרח הוכרחו המים להבקע, והפלא השני היה שהמים הנשאים חצה אותן רוח עזה והעמידן שלא יזלו כטבעיהן, ולכן נכתבה הבקיעה בלשון נפעל שנבקעו מאליהן, ועל עליית התהום למעלה אמר הכתוב קפאו תהומות בלב ים, מלת קפאו כמו צפי', מן הקופאים על שמריהם שצף על השמרים, ויצף הברזל תרגומו וקפא פרזלא, וכן מלת קפאו כמו קרישה ודבוק, מן וכגבינה תקפיאני, ע"כ בחר הכתוב במלה זו הכוללת בהוראה עליית התהום למעלה והיותו נקרש ונעשה גריד כיבשה; ולשון בלב ים היא השטח העליון מן הים, וראיה דרך אניה בלב ים, והאניות הולכות על השטח העליון מן הים השוה עם שפתו, ועד אותו השטח קפה התהום למעלה. וסמך לדברים אלה מברייתא דאבות דר"נ שאמר שם. ראב"י אומר קפה להם למעלה ועברו בו ישראל כדי שלא יצטערו, עכ"ד. ובמ"ר במדבר פ"ט, הקפה שלישו של ים שנאמ' קפאו תהומות בלב ים והלב שלישו של אדם והלכו בתוכו ביבשה, ואמר הפייטן באחרון ש"פ פנו כאן וכאן שליש רום מימות צעו הנותרים למדרס פעמות. דומה לזה ראיתי בשם הגר"א (בפי' לישעי' סי' ח') וז"ל. אילו היו מי ים סוף נכרתין לגמרי היה להם לישראל טורח

גדול לירד לעמקה עד הקרקע, ואילו היו המים נשארים כמו שהן ומתייבשין היה ג"כ להם טורח לעלותו כי הים תלול באמצע וכהר גבוה, לכן הפליא הש"י חסדו ונפלאותיו בקע לפניהם גבהו של ים עד מקום שהיו המים שוים עם הארץ, ואותו החלק הגבוה בקע וגזר לגזרים כמין חומה מימינם ומשמאלם, אבל המים השוים עם פני הארץ נעשו כמין קרח ועליהם דרכו בני ישראל, וז"ש והים בקעת לפניהם היינו המים הגבוהים, ואח"כ ויעברו ביבשה, ובאותן המים עצמם את רודפיהם השלכת, וזהו ויבאו בנ"י בתוך הים ביאה ישרה ע"פ המים, ואמר ביבשה היינו על יבושת המים התחתונים, וירדפם מצרים וגו' אל תוך הים היינו נמי על יבושת המים תוך החומות, ויט משה ידו על הים וישב הים לאיתנו היינו המים הגבוהים אשר קמו כמו נד הגישו אחד לאחד, ולא נפרצו כל החומות כאחד, אלא החלק שהיה אחורי המצרים אחר בואם לתוך הים הוא ששב למקומו, לכן כשהפכו פניהם לנוס כתיב ומצרים נסים לקראתו, אבל החלק מחומות המים שהיה כנגד ישראל עדיין נצבו כמו נד, וז"ש עוד הפעם ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים והמים להם חומה, ואמר כאן ביבשה ואחר כך בתוך הים מפני שמסדר הנס הפך דרך מפלת מצרים ובמפלתם כתיב טבעו בים סוף היינו במים שלמטה מהם ואח"כ תהומות יכסימו היינו החומות שלמעלה שנצבו כמו נד קפאו תהומות וגומר, וכאשר ראו המצרים ששבו המים לאחוריהם הפכו שוב פניהם לנוס דרך הלכו גאולים, זה שאה"כ וישובו המים ויכסו, היינו המים שלפני המצרים דרך אחורי ישראל הם שבו גם כן לכסות, אבל למקום שהיו ישראל הולכים לא שבו המים, לכן כתיב אח"ז ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים. ע"כ:

פסוק כד

וישקף. יפרשוהו לשון ראיי' והבטה, ואין זה מתיישב היטב על לשון המקרא, וי"א שטעמו הראה ה' אל מחנה מצרים ופקח את עיניהם לראות את עמוד אש וענן, ובראותם אותם נבהלו מאד וגברה המהומה ביניהם; ול"נ אחרי שידענו שע"י עמוד אש וענן נענשה מחנה מצרים בגחלי אש וברד, כבתיב"ע בעמודא דאישתא למירמי עליהון גומרין דאשא ובעמודא דעננא למרמא עליהון ברדין, נוכל לפרש וישקף לשון חבטה, כי תרגום חבורא משקופי, שדופות קדים תרגומו שקיפין קידום, עלה נדף טרפא דשקיף, ומזה מלת משקוף שהוא הקורה העליון שהדלת שוקפת עליו כשסוגרין אותו (כמ"ש רש"י בא י"ב), ויספוק את כפיו תרגומו ושקפינון, ויהיה טעם וישקף וגו' חבט והכה אל מחנת מצרים ע"י עמוד אש וענן (ער שלוג מצרימ'ס לאגער):

ויהם. ערש"י, ויתכן ויהם במיני חלאים כענין בפלשתים (שמואל א ה':ט') ותהי יד ה' בעיר מהומה גדולה מאוד ויך את אנשי העיר מקטן ועד גדול וישתרו להם עפולים, ואותם מיני חלאים הם מדוי מצרים הרעים והיא היד הגדולה אשר עשה ד' במצרים שראו ישראל ויראו כאמרו אשר יגרת מפניהם, אמנם פרטי המכות שהזכירה התורה לא היה בהם שום חולי זולתי השחין, והנה התורה הזכירה שחין מצרים, והזכירה ג"כ מדוי מצרים (רע"ס). וכבר מצאנו לשון המם גם על הכליון והשחתה אכלני הממני (ירמיהו נ"א:ל"ד) דתרגומו שצני, וכן (אסתר ט':כ"ד) להמם ולאבדם, והכפולים עם נחי ע"ו משתוים, וכבר הגדילו רבותינו ענשי מצרים שעל הים הרבה יותר ממה שהיה להם במצרים כאמרם באגדה במצרים לקו וכו' ועל הים לקו וכו':

פסוק ל

על שפת הים. תיב"ע מיתין ולא מיתין. וכן איתא במכילתא לא מתים היו אלא מתים ולא מתים כענין שנאמר ויהי בצאת נפשה כי מתה, וכי מתה היתה (הלא דברה עם המילדת) אלא מתה ולא מתה. לפי"ז אין מלת מת שם התאר (טאָד) רק בינוני פועל (שטערבענד) כלומר ראו אותם מושלכים על שפת הים כשהם גוססים למיתה. ואין על שפת הים מוסב על ישראל כפירוש ראב"ע ורשב"ם שישראל אשר על שפת הים ראו את המצרים מתים וטבועים בים, דא"כ לא היה להפסיק תיבת מצרים בז"ק המפסיק יותר מן הטפח' שבמת:

פסוק לא

ויאמינו בה'. האמנה הסמוכה לבי"ת הוא הבטחון במי שמאמינים בו שבידו לעשות כחפצו לכל דבר, והסמוכה ללמ"ד אינו כ"א האמנת לאותו דבר שהיא אמת, כגון אם לא יאמינו לי, לא האמנתי לדברים ודומיהם (רל"ש):

פרק טו

פסוק ב

זה אלי. היו מראין אותו באצבע (רש"י ממכילתא) ובשמות רבה פ' כ"ג מסיים בה לעתיד לבא אתם אומרים אותו דבר ב' פעמים שנאמר (ישעיהו כ"ד:כ"א) ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' וגו'. וכן אמרו ע"פ זה סוף תענית כל אחד ואחד מראה באצבעו. ואין לתפוס דברים אלו כפשטן, וכמ"ש רב"ח אין כוונתם בזה שתהיה מעלת השפחה בענין ההשגה והחכמה יתרה על השגת מעלת יחזקאל הנביא, אלא הכוונה שראתה שפחה על הים דבר שלא ראה יחזקאל, ע"ש. מ"מ הדברים סתומים ויש בהם תעלומת חכמה, ואין מקום ביאורם פה לפי המכוון במחברת, עכ"פ יודה כל משכיל שאין לבאר פה מלת זה לכנוי הרומז (דיעזער) על דבר העומד נגד עינינו, אבל

טעמו כשאר מלת זה שהוזכר ענינם (פ' וישב, ל"ט י"א, ויהי כהיום הזה) שהוראתם רום מעלת הדבר וגובה יתרונו (ערהאבען) ע"ש. וכן כאן טעם זה אלי, אלי הוא רם ונשא מאד (אללערהאבען איזט מיין אללמאֶכטיגער), וכן שם בישעיה אלהינו זה, ובתהלים מ"ח, כי זה אלהים, בכל אלה ודומיהם המכוון במלת זה רוממות והתנשאות. ובזה נעמה מליצת רבותינו באמרם (מנחות נ"ג) יבא זה ויקבל זאת מזה לעם זו, יבא זה, זה משה דכתיב כי זה משה האיש, זאת, זו התורה דכתיב וזאת התורה. מזה, זה הקב"ה שנאמר זה אלי ואנוהו, לעם זו, אלו ישראל שנאמר עם זו קנית, ע"כ. ואין כוונתם בזה כאשר יחשבו ההמוניים, ממה שנמצאו אלו התיבות במקראות שהביאו, אבל המלות עצמם, זה זאת מזה זו, הוראתם רום מעלת הדבר ויתרונו. וזהו ג"כ המובן במאמרם (סוף איכה קדמאה) חטאו בזה ולקו בזה ומתנחמים בזה, ע"ש. ולזה תמצא לרבותינו (ויקרא רבה פ' כ"א) שמיחסים למלת זאת כמה מן המצות, מילה שבת תרומה מעשר וקרבנות, ע"ש. כי במלת זאת המכוון רום המעלה והחשיבות, ואין לנו חשיבות יתרה בעולם ממעלת מצות ה':

פסוק ג

איש מלחמה. ת"א מרי נצחן קרביא, פירש לשון מלחמה גם על הנצחון (זיעג) דמצאנוהו על כוונה זו (קהלת ט':י"א) לא לגבורים המלחמה, שטעמו אין נצחונו מצד גבורתו, ומענין זה כי לחמנו הם (שלח י"ד ט'):

פסוק ו

ימינך. פי' כח וגבורתך (כבתהלים קמ"ד), וימינם ימין שקר שפי' ר"ש ב"מ כחם וגבורתם שקר, לפי שהכח הוא בצד ימין יכנה הכח בימין, ולכוונה זו קרא יעקב את בנו האחרון בשם בנימין כמ"ש רמב"ן שם, כי אמו קראתו בן אוני, ור"ל בן אבלי, מלחם אונים, לא אכלתי באוני, ואביו עשה מן אוני כחי, מלשון ראשית אוני, ולאין אונים, ולכן קרא אותו בנימין בן הכח או בן החוזק, כי הימין בו הגבורה וההצלחה ורצה לקרות אותו בשם שקראתו אמו, כי כן כל בניו בשם שקראו אותם אמותם יקראו, והוא תרגם אותו לטובה ולגבורה, ע"כ. ומזה (תהלים פ') תהי ידך על איש ימינך, על בן אדם אמצת לך, וטעם איש ימינך איש שהשפעת לו כחך וגבורתך, ודומה לאמצת דסיפא, וכתיב"ע איש ימינך גבר דקימתא לי'. ובאמת שם ימין דומה בזה לשם אמן שיורה על קיום הדבר ועמידתו בתקפו, כענין ונאמן ביתך, אמונה אומן. ושפיר פי' ר' אדוני' (שם קמ"ד בר"ש ב"מ) וימינם ימין שקר שבועתם שבועת שקר, כי ימין בלשון ערבי שבועה, והיינו קיום הדבר בתקפו. וכ"א (נזיר ג') האומר ימין ה"ז שבועה. ודע דבלשון ערבי יש בהוראת שם ימין ענין הצלחה, וזה"ש לדניאל ותעמוד לגורלך לקץ הימין בנו"ן, כלומר לקץ ההצלחה

והוא הזמן המקווה אחר התחי', וכמ"ש במכדרשב"י (נח פ"ג) אית קץ לימינא ואית קץ לשמאלא. ולזה אמרו קדמונינו כל עניני זכות בימין, והימין מיוחד לחסד. ואין נכון לתרגם ימינך (דיינע רעכטע), הכי איכא ימין למעלה:

נאדרי בכח. לדעת בעלי הלשון היו"ד יתירה כמו רבתי עם, שרתי במדינות, היושבי בשמים, וכ"כ שם (בתהלים קי"ג) מגביהי משפילי מקימי מושיבי, בכולם היו"ד יתירה. ולדעתי אינם יתירים לגמרי, כי היו"ד יורה בכל אלה להיותם שמות תוארים, ולהורות שהענינים הם קבועים וקיימים ונתחזקי' במתואר בו, ואם יאמר המגביה לשבת, המשפיל לראות, היה משמעותו גם על שעה חדא שבזמן המדובר הוא יושב גבוה ומשפיל לראות. אמנם ע"י תוספת היו"ד ידענו שישיבתו בגובה ורואיתו בשפלים הוא תאר תמידי אליו ית', וכן נאדרי בכח יורה היו"ד על אדונתו הקבוע בו תמידי. ודע דלרש"פ שם אדיר הנחתו החפשיות מכל אונס והכרח, והעדר התלות בזולתו (פרייהייט, אונאיינגעשראֶנקט), והכפל ממנו דרור, וקראתם דרור ע"מ צר וצרור, ובתוס' הנו"ן שם נדר, והוא מה שאוסר ע"ע בחפשיות גמור בלי אונס והכרח (פרייעס געליבדע), וכן שם דירה ומדור מלשון חפשיות וחירות, שיש לו במקום הזה חירות לעשות מלאכתו אין אדם יכול לעכב עליו, והוא ג"כ ענין אדיר מלשון חפשיות שמצד רבוי כחו הוא חפשי ומסולק מכל אונס ועכוב ואין זולתו יכול לכופו על דבר, ויאמר בין על רבוי היכולת מחמת חוזק כמו נאדרי בכח, אדיר במרום, ובין על רבוי היכולת מחמת כמות מרובה שאין למעלה ממנו, כמו במים אדירים, אדירים משברי ים, יגדיל תורה ויאדיר לפי שאין תורה בעולם מרובה במצות כמו תורת משה. גם מצד איכותה אמר עליה לשון ויאדיר, ע"ש הכח האלהי שבתורה, שתשפיע לכל אחד ואחד השגה כפי הכנת נפשו אלי', ויותר שישתדל בה האדם, היא תוסיף להתגבר ולהשפיעו מנועם דבריה בידיעות נפלאות הצפונות בה, ויותר שידבק האדם את מחשבתו בה, היא מתגברת להביע ממעינות חכמתה תוך חדרי לבבו תעלומות חכמה:

תרעץ אויב. הוראת רעץ לרש"פ על שבירת סדר הדבר וקלקול מערכתו (צערריטטונג), כשיש כאן דבר מסודר בחלקיו למעלה ולמטה לפנים ולאחור, ונתקלקל הסדר והמערכת עד ששב למטה מה שהיה למעלה ומן האמצע נעשה ראש או סוף; ומזה כאן תרעץ אויב, היינו שבירת מערכת צבא האויבים וקלקול סדרם, כי העיקר במלחמה הוא הסדר באנשי הצבא שצריך שיהיה, בד"מ הגבורים בראש הצבא ואחריהם החלשים, הפרשים באמצע, והרכב מן הצדדים, ועיקר הנצחון הוא לקלקל זה הסדר ולהפכו:

פסוק ז

יאכלמו כקש. הוי"ו נוספת, וכן תבלעמו תורישמו כסמו תביאמו ותטעמו, כל אלו הואוי"ן נוספת להמפרשים, ול"נ כי יורו על הרכבה הנהוג בלשוננו להרכיב לפעמים בתיבה אחת הרכבות שונות זמ"ז, החיוב וההעדר, שני בנינים, שני זמנים, שני גופים זו"נ (כמ"ש בבהר באשר לוא חומה), וכן הרכבת יחיד ורבים, כמו וישא אהרן את ידו (בשמיני), וסמך אהרן את שתי ידו (באחרי), דלפי הכתיב הוא לשון יחיד ולפי הקרי הוא לשון רבים, והרכבה זו יורה על התאחדותם זה ע"ז, שתים שנראים כאחד, כבתיב"ע שם; וכן ויהי ידו אמונה, וכן ויחן שם ישראל (ביתרו) אמרו במכילתא שבא לשון יחיד על הרבים להורות על התאחדותם, שהיו כולם כאיש אחד בלב אחד ככה נאמר על כל הפעלים הבאים כאן בתוספת וי"ו, שבא להורות שהם מורכבים מיחיד ורבים, המ"ם לסימן הרבים, והוי"ו לסימן היחיד, וטעם הרכבה זו ג"כ התאחדות הרבים, כאלו הם נחשבים כאחד, למהירת פעולת העונש בהם, ובאמרו תבלעמו בוי"ו היחיד, מורה שנבלעו ברגע אחד בפעם אחת כאילו היה איש אחד. דומה לזה הסולח לכל עונכי (תהילים ק"ג:ד') שהיו"ד יתרה, וכן תחלואיכי חייכי המעטרכי נעוריכי, שבכולן היו"ד יתרה, ולדעת המחברים שם אינם רק דרך צחות הלשון, ול"נ כי גם אלה הם מורכבים משני גופים מנכח ומ"ב, הכ"ף הוא לנכח והיו"ד למ"ב, כי שם דבר המשורר לנכח נפש עצמו באמרו אלי', ברכי נפשי את ה', לכן אמר הסולח לכל עונכי, וטעמו עונך ועוני עונך הוא לנכח נפשו, עונו נגד עצמו שהוא גוף המדבר כי בשותפותם יחד נעשו העונות, וכן תחלואי הנפש הם ג"כ תחלואי גופה ורפואתה הוא רפואת גופה לכן אמר ג"כ הרופא לכל תחלואיכי, מורכב מנכח ומ"ב וכן כולם, וכן שובי נפשי למנוחיכי גמל עליכי (שם קט"ז) מורכב מנכח ומ"ב כי אל נפש עצמו ידבר, ואמר שם בתוככי ירושלים לגודל חפצו בעיר הקדושה ידבר אלי' כנוכחת לפניו ונקשרה נפשו בה באין יכולת להתפרד ממנה וכאלו הוא והיא כאחת נחשבות לכן אמר ג"כ לנכח ומ"ב, דומה למאמר אשכנזי (דוא מיין ירושלים), ולפי שהאותות והמופתים שבמצרים היו גם לעיני ישראל, והיה המכוון בהם לתועליות שניהם למען יכירו האמת, כמשאה"כ וגאלתי אתכם בשפטים גדולים וידעתם כי אני ה', והרבתי אותותי ומופתי בא"מ וידעו מצרים כי אני ה', לכן אמר שלח אותות ומופתים בתוככי מצרים ג"כ למ"ב ולנכח. ומסתייען הדברים ממכדרשב"י (תזריע ד' מ"ה) אשר לא נשא לשוא נפשי נפשו כתיב, מהו נפשי ונפשו אלא כלא חד מלה כד"א נשבע ה' בנפשו, ודוד מלכא אתאחד וכו' ובההוא נפש. אבל בנוכחת שהיא

באמת עומדת לעצמה חוץ למדבר אין תוספת יו"ד נוהג בה, לכן לא תמצאנה לא ברות ולא בשה"ש, ובעלי הלשון לא השגיחו על זה:

פסוק ח

וברוח אפיך. א"ת ובמימר פומך, ויבע"ת ובמימר מן קדמך, הרחיקו את ההגשמה, ולהרנ"ו פירושו ברוח אפיך ברוח קדים עזה ששלחת באפיך להנקם מצריך (מיט דיינעם וויטהענדען שטורם) והוא הנכון:

פסוק ט

תמלאמו נפשי. תמלא מהם נפשי רוחי ורצוני (רש"י ות"א), אמנם מדלא כתיב בנפעל תִּמָּלֵא יותר יתכן לפרשו מן בלא יומו תמלא (איוב ט"ו:ל"ב), התמלא בסכות עורו (שם מ'), שפי' לשון כריתה, וטעמו אכריתמו כפי רצוני ותאותי (נאך בעליעבען אויסראָטטען), נפשי. מענין לאסור שריו בנפשו, ואכלת ענבים כנפשך:

פסוק י

נשפת ברוחך. באותו הרוח עצמו שהקפיא קרקע הים ונעשה דרך לעבור גאולים נשפת לכסות הרודפים ולאבדם (רע"ס), והוא רוח הקדים הנזכר למעלה, וכ"ת יב"ע אשבת ברוח מן קדמך, ולא ידעתי למה נטה אונקלס לתרגמו אמרת במימרך:

פסוק יא

נורא תהלות. רש"י פי' יראוי מלהגיד תהלתיך פן ימעטו, והרמב"ן אמר יעשה דברים נוראים אשר הוא מהולל בהם, ולדעתי מלת נורא משרש אור אשר ממנו הונח על הגשם שהאור אחוז בו שם נר, והכלי שהוא קבוע בו יקרא מנורה, והוא ית' מתואר בשם נאור, נאור אתה אדיר שר"ל שהוא ית' נאדר מן אור של עצמו (ערלויכט), ותרגומו שם נהיר דחיל, הקרח הנורא (יחזקאל א':כ"ב) פי' ר"ש ב"מ נורא בלבנותו וזהרו, ומזה שם נורא כאן, וטעמו ששבחיו ית' מתגדלים ומתרבים תמיד לגודל ערכם שלא כמדת מעלת בעל התכלית שגם מעלותיו הם בעלי התכלית עד שכשמתחילים לספרם הם מתמעטים והולכים מכמותם, אבל הש"י יותר שיסתכל האדם וידקדק בפלס שכלו להבין מעשיו הנפלאים יתרבה ויתגדל בלבבו אור שבחיו ותהלותיו ויתפלא הפלא ופלא וירעד בהשתכלותו בגדול מעשיו ית', כי אין קץ ותכלית לאור הנפלא ממעשיו הנוראים, ובזה אור שבחיו הולך ומתגדל תמיד, וכדרך שאמר המשורר באורך נראה אור, ירצה המסתכל ומתבונן באור שבחיך ותהלתך יראה תמיד אור חדש המתחדש ומתנוצץ עליו, ויתורגם נורא תהלות (ערלויכטעט בייא אללען פרייזונגען), וכת"א המורא הגדול, בחזונא רבא, וכן רז"ל יאמרו עליו זה גלוי שכינה, עמ"ש בסוף וזאת הברכה:

פסוק טז

תפל עליהם אימתה. אימתה קשה מאימה, וכן עולתה בצרתה ישועתה ודומיהם, וכ"ה משפט רוב השמות תוספת ה"א בסופם להפליג ענינם, אור, אורה, ישע, ישועה, רשע, רשעה, וכדומיהם (רל"ש), ודבר זה מדברי רבותינו למדנו, כי אמרו (ב"ב פ"ח) גדול ענשן של מדות יותר מענשן של עריות שזה נאמר בהן אל וזה נאמר בהן אלה הוסיף במדות ה"א לרבות ולהגדיל הקשוי כיון דלא אפשר בתשובה, ואמרו בירושלמי פ"ק דיבמות כל דבר שהוא צריך למ"ד בתחלתה ולא ניתן לו ניתן ה"א בסופה כגון לחוץ חוצה, לשעיר שעירה, לסכות סכותה, והא דכתיב לשאולה לדיוט' תחתונה של שאול (ע"ש ביפה מראה, וע' רש"י תהלים ע"פ ישובו רשעים לשאולה), הודיעונו רבותינו שה"א הנוספת הוא להגדיל הענין:

בגדל זרועך. לר"ש ב"מ הוא הפוך והראוי בזרועך הגדול, או שהוא שם סמוך והוא כמו בגודל זרעך, וא"צ לזה, כי הוא מקור בבי"ת השמוש כמו בקרוב בשכון, ועיי"ן הפעל רפוי' כמו בכתוב עמים, ברבות עתים, בנפול מגדלים, וטעם בגדול זרעך כאשר תגדל זרועך (וועז דיין ארם זיך גראָס צייגט) רל"ש:

פסוק יז

תביאמו ותטעמו. ענין קביעות חזקה שישבו בארץ ימים רבים כשרש נטוע וקבועה עושה שרש למטה ופרי למעלה, כענין (שמואל ב ז':י') ונטעתיו ושכן תחתיו, לנטוע שמים וליסוד ארץ (ישעיהו נ"א:ט"ז), וכן כמשמרות נטועים שטעם כל אלה חזוק וקבוע, ומזה נשתרבב למסדרי הברכות לומר בברכות התורה, וחיי עולם נטע בתוכנו, שהתורה מקנה לאדם חיי הרוחני והוא ענין הקיים תמיד בקביעות חזק לעולם בל ימוט, הפך חיי הגשמי שהוא מוגבל בזמן וגם זה אינו חזק וקבוע כי בארץ הנשמה הלזו חיינו תלויים לנו מנגד תמיד:

בהר נחלתך. במכדרשב"י (יתרו ס"ט ב') אברהם קרא לי' הר (בהר ה' יראה) מההר הפקירא לכל מאן דבעי בעלמא אוף אתר דא קדישא הפקירא לקבלא לכל מאן דבעי בעלמא, יעקב קרא להאי אתר בית דכתיב אין זה כ"א בית אלהים. ד"א הר ובית אף ע"ג דכלא חד דרגא, סליקו לדא מן דא, הר לשאר עמין כד אתאן לאעלא תחות גדפוי, בית לישראל למהוי עמהון כאתתא בבעלה בדיורא חד בחדווא ורביעא עלייהו כאימא על בנין, ע"כ. וזהו שהזכיר כאן, בהר וגו' לשבתך, הר ובית לשבת. עי' האזינו (ל"ב ט') ענין יעקב נחלתו:

פסוק יח

ימלוך לעולם ועד. בא העתיד על ההוה תמיד, כדרכו בכל המקומות, וטעם המקרא, הוא ית' מוליך ומנהיג את העולם תמיד בלי הפסק, ואף בעתות שאנו רואים דרך רשעים צלחה וברי לבב נגועים ונכנעים תחתיהם אין זה חלילה מצד חסרון השגחתו בעולמו כי עזב את הארץ להנהגה הטבעית לעצמה והוא הסיר הנהגת מלכותו עלי', לא כן הוא, כי גם שלות הרשעים ויסורי הצדיקים הוא מיוסד על אדני חכמתו בסדר הנהגת העולם ומלכותו, וכמאמרם אין בידינו לא משלות הרשעים אף לא מיסורי הצדיקים:

פסוק כג

על כן קרא שמה מרה. כי היינו יכולים לטעות ולומר שנקרא המקום מרה, ענין מרתה באלהיה, מרה את פי ד' (מלכים א י״ג:כ״ו), ע"ש שהמרו ועצבו את רוח משה שהתלוננו עליו, וכמו שנקרא המקום מסה ומריבה ע"ש נסותם ומריבתם, לכן הודיע כי ע"ש המים המרים שבו נקרא כן, כי אין כאן מקום להזכיר מרים ותלונתם, כי שבו מיד והתפללו אל ד':

פסוק כד

וילונו. תרגומו אתרעמו, וענינו לרש"פ התגלות המחשבה ע"י דבור שאיננו מרוצה בדבר אשר קרה, ואין זה ענין קטטה ומריבה, כי אלה הם וכוח בין טוען ונטען ותביעת דין ותשובה ונעשה פנים בפנים, אבל התלונה והתרעומות איננה וכוח עם הנטען ומוציא דבריו קצת בחשאי וצניעא בלתי מפורסמת כל כך. (זיך אונווילליג צייגען):

פסוק כה

ויצעק אל ה'. ת"י וצלי משה קדם ה'. ובמכילתא כאן אמרו היו ישראל מתחננים ומתפללים לפני אביהם שבשמים ואומרים חטאנו לפניך על הים נתרעמנו לפניך על הים (ונראה שעל הים הראשון הוא ט"ס וצ"ל על המים, התחרטו והתודו על מה שחטאו כעת במי מרה, ועל מה שהתרעמו על הים באמרם המבלי אין קברים), ובמדרש שה"ש בפסוק שחורה אני ונאוה, שחורה אני במרה שנאמר וילונו על משה, ונאוה אני במרה שנאמר ויצעק אל ה'. נראה מזה כי ויצעק אל ה' חוזר על העם, שאחר שהתלוננו נחמו מיד ושבו וחזרו להתפלל אל ה', וכמו סיפא דקרא ושם נסהו חוזר על העם שנסה ה' את העם:

פסוק כו

כל המחלה. ובמקום אחר (דברים ז׳:ט״ו) הוא אומר וכל מדוי מצרים, כי הרכבת הגוף משני דברים, מחלקים מקשיים (פעסטע טהיילע) כבשר גידין ועצמות וקרומות ודומיהם, ומחלקים נוזליים (פליססיגע טהיילע) כדם ושאר הזלות שומנים חלבים

ומלחיים, והונח שם מדוה לרש"פ על החלאים הנמשכים מהפסד בחלקים הנוזלים, לכן נקרא חולי הוסת באשה מדוה, ושם חולי על ההפסד המזדמן בחלקים מקשיים. ועמ"ש בדברים:

פרק טז

פסוק א

בחמשה עשר יום. לרבותינו אותו היום שבת היה (שבת פ"ז ב') ולדעת רבותינו כבר נצטוו במרה על השבת, כמ"ש רש"י ע"פ שם שם לו חק ומשפט, ואיכא מ"ד דאתחומין נמי איפקדו התם, א"כ איך נסעו ביום השבת, ונ"ל כי טעם בחמשה עשר כטעם ויכל א' ביום השביעי שפי' מתחלת שביעי שהוא הרגע הבלתי מתחלק אשר הוא תכלית הזמן שעבר וראשית מזמן העתיד, וכמאמרם נכנס בו כחוט השערה, כמו כן בחמשה עשר פי' בתחלת יום חמשה עשר והוא סוף ע"ש, כי אות בי"ת המחוברת למלת הזמן פעמים יורה על התחלת הזמן, פעמים על ההמשך ופעמים על סופו (עמ"ש בבהר במה נאכל, ובכי תבא בבשנה השלישית). ודברי הרא"ם בזה אינם מיושבים, גם א"צ לדברי בעל משכיל לדוד שבאו ע"י בורגנין:

למען אנסנו. אין טעם אנסנו כדי לאמת המנסה דבר מסופק חלילה, כי בעצם המנסה ית' אין צורך לנסיון להודע בירור ספק בדבר, כי הוא יודע העתידות, אבל אנסנו הוא לתת שלמות הבירור להמנוסה, שיתברר לו יכלתו אם יוכל לעמוד בנסיונו, שבכל יום ויום יהיו עיניהם תלויות למזונותיהם, אם יהיה להם בטחון גמור בהש"י; וזהו אנסנו, פי' אביא אתכם לידי נסיון עצמכם ויבורר לכם אם כבר הגעתם לידי מדת הבטחון הגמור אם לא (אייך זעלבסט פערזוכען לאסטען), הנה הנסיון בזה להוציא במנוסה דבר מדת הבטחון מן הכח אל הפועל, ולחזק בו תכונה נפשית הגדולה מאד בערכה:

פסוק ו

ויאמר משה. **ויאמר משה**. השני ביאור לראשון, מה שאמרתי ערב וידעתם וגו' הוא בתת ה' לכם בערב בשר לאכול וגו' תדעו בפלא זה כי ה' הוציאכם בנפלאות ובלעדו לא יכולתם לצאת משם, ומה שאמרתי ובוקר וראיתם את כבוד ה' הוא בתתו לחם מן השמים שהוא פלא שלא היה כמהו, ופלאיו ית' נקראו כבודו, ומה שאמרתי ונחנו מה דעתי שלא עלינו התלונה כ"א על ה'; ונראה שאין כאן מוקדם ומאוחר שאם כסדרו מאין ידע משה כי יהיה כך וכך טרם יגלה אליו דבר ה' (רל"ש):

פסוק טו

מן הוא. י"מ לשון הכנת מזון כמו וימן להם המלך, וי"מ שהוא לשון ארמי כמו מה הוא, ויותר יתכן דברי רנ"ו שהוא לשון חשיבות כמו ואחריתו יהיה מנון (משלי) לפני

שמש ינון שמו (תהלים מ"ב) שהוא לרש"י חשיבות שררה, ומזה אשר מנה שר הסריסים (דניאל) ממנים על הכלים (דברי הימים א ט':כ"ט) שהוא מנוי פקידות גדולה ושררה, כי בראותם אותו לא ידעו לכנותו בשם, לפי שהיה דבר נכבד ועינו כעין הבדולח יורד משמים, לא עלה על לבם כלל שירד לאכילה, וע"ז אה"כ כי לא ידעו מה הוא, כלומר לא ידעו מה טבעו ולאיזה צורך ירד לכן קראו בתמהון לבב מן הוא (דאס איסט פראָבלעמ, פראכטפאָלל, הערליך) כלומר דבר חשוב הוא:

פסוק כ

ויותירו אנשים. הותירו לכתחלה לנסות דברי משה (רע"ס) לכן אמר לשון נותר, דאלו כוונתם היה לאכול ממנו למחר היה ראוי לומר וישאירו, והוזכר לעיל ההבדל בין שאר לנותר:

וירם תולעים ויבאש. מקרא הפוך שבתחלה הבאיש ולבסוף התליע (רש"י); וברבה אמרו וכי יש לך דבר שבתחלה עשה תולעים ואח"כ מבאיש, אלא בקש להראות מעשיהם לבריות שלא יריחו את ריחו בערב ויעמדו וישליכו אותו ולא יתפרסם חטאם שהותירו; אמנם לרש"י אות וי"ו של ויבאש יורה על הזמן שכבר עבר קודם הפעל אשר לפניו (פלוסקוואמפערפעקטום), כמו הן קצפת ונחטא שר"ל וכבר חטאנו, וכן גבר ימות ויחלש וכבר חלש, וכן וירד מעשות החטאת (ויקרא ט':כ"ב) וכבר ירד כי אחר שירד מעשות העולה ברכם, וכן כאן ויבאש וכבר הבאיש:

פסוק כא

וחם השמש ונמס. מה שנשאר ממנו בשדה נמס (רש"י וכת"א), הוסיפו כן לפרש כי רק הנשאר על השדה כזרוח השמש נמס, אבל העומר שלקטו אפילו בצהרים עמד בעינו, לא שלט עליו חום היום ולא חום האש, כי אחרי לקיטתו מלבד שלא המסו עוד חום שמש אבל נעשה מקשה שגם האש לא שלט בו ולכן נאכל כמות שהוא והיה טעמו כצפיחית בדבש, ואילו היה עדיין בטבעו הראשון היה נמק בפה כמו השלג שימוק בפה מחום האדם ואין זו אכילה אלא שתיי', ולפי שהיה מקשה כשרצו לעשות ממנו תבשיל או עוגות היו צריכים תחלה לטוחנו בריחים או לדכותו במדוכה כדי שיתבשל ויאפה היטב, וא"כ ז"ש וחם השמש ונמס איננו על העומר שלקטו כי הוא לא היה נמס אפי' בעת הצהרים, לפי שבא בו טבע שני', אבל הנותר על פני השדה אחר הלקיטה מיד שחם השמש נמס והיה למים, ומלת וחם הוא יוצא שיחם לתחתונים המתפעלים ממנו, כמו וחם לאדוני המלך (מלכים א א':ב') ע"י שכיבת הנערה אצלו, וזה יתכן לשתי דעות המחקרים אם שיחם היום מתנועת השמש או מנצוצי השמש המכים ממעל לאופק. ולא יתכן לפרש וחם על השמש עצמו כי השמש חם בכל עת בכל מקום שהוא עומד,

וכל זה דלא כראב"ע (רנ"ו), והאריך שם עוד לסתור דעת הראב"ע שמשוה מליצת חום השמש למליצת חום היום ואינו כן, ע"ש. וכבר גליתי דעת רבותינו בזה במלת כחום היום דאברהם, והם כדבריו ממש:

פסוק כג

הוא אשר דבר. אמר ה' לי והיה ביום הששי והיה משנה ולא ידעתי טעם הדבר עתה נודע לי טעמו לפי ששבת מחר ולא ירד בו (רל"ש):

כל העודף. כל מה דמשתייר מן מה די תיכלון יומא דין (תיב"ע) ומדאמר למעלה לשון אל יותר, ויותירו אנשים. וכאן לא אמר כל הנותר רק לשון עודף. נ"ל שבא לכלול בו גם מכוון היתרון והמשובח, כרגיל ברבותינו חביב עדיף (בעסטר) וכפי החיוב לתקן האפוי והמבושל ומבושם יותר לכבוד שבת. והטעם החלק מן הפת והתבשיל המתוקן ביותר בבשמים יניחהו למחר ויברור המנה היפה לשבת (דען פארציגליכערן רעסט):

פסוק כט

אל יצא. בספ"ק דעירובין נפקא לן נמי מהך קרא איסור הוצאה דדרשינן אל יוציא, ואפי' למאן דאמר התם דעיקר קרא לתחומין הוא דאתי מודה דדרשינן מניה נמי אל יוצא (עיין רשב"א בחידושיו ריש מסכת שבת), ואין זה זרות כ"כ להחליף העומד ביוצא, כי שרש יצא אף שהוא בכל מקום פועל עומד מצאנוהו יוצא (כבעמוס ה':ג') העיר היוצאת אלף, שפירש"י המוציאה אלף, (ובראה י"ד כ"ב) היוצא השדה שפירש לראב"ע מה שיוציא השדה, וכת"א דיפיק חלקא, והרבה שרשים משמשים עומד ויוצא כאחד, כשרש הפך, ואיש ישראל הפך (שופטים ב') עומד, הפך את מימיהם לדם (תהילים ק"ה:כ"ט) יוצא. פוץ, ויפץ העם בכל ארץ מצרים (שמות ה':י"ב), ויפץ ד' אותם (נח). אוץ, אץ לך הר אפרים (יהושע י"ז:ט"ו) והנוגשים אצים לאמר, יוצא. מוש, ומש חצי ההר (זכריה י"ד:ד'), ומשתי את עון הארץ (שם ג') יוצא. שוב, שב את שבות איוב, ושב ה"א את שבותך, ושבתי את שבות עמי בשוב ה' את שבות עמו. ירד, אפוד ירד בידו (שמואל א כ"ג:ו') כמו הוריד לתרגום, ער"ש ב"מ. שכל, רחליך ועזיך לא שכלו, עומד, שכלה נשים חרבך יוצא (ביאור בראשית מ' ל"ה). ידע, עתה ידעתי (וירא) הודעתי לרס"ג רשב"מ ורש"י. נשל, ונשל הברזל מן העץ עומד, ונשל גוים רבים יוצא. ילד, ובתואל ילד את רבקה, הוליד. בער, בערה בם אש ה' (במדבר י"א:ג'-ד') כפשתים אשר בערו באש (שופטים ט"ו:י"ד). עבד, את הגוי אשר יעבדו (לך לך) ליב"ע דמפלחון להון על העובד, דיפלחון בהון אונקלס, על הנעבד. אבד, ארמי אובד אבי יוצא, האביד אבי לרש"י ותרגום. עלה, ויעל אברם ממצרים, עומד, ויעל עולות במזבח יוצא, העלה. ראה, וירא את המקום מרחוק עומד, וירא אותם את בן המלך (מלכים ב י"א:ד') יוצא, הראה.

הלך, ואברהם הולך עמם לשלחם, עומד, וה' הולך לפניהם יומם, יוצא, הוליך לת"א. מלא, מלאה הארץ חמס עומד, וכבוד ה' מלא את המשכן יוצא. נוח, וינח בכל גבול מצרים, וינח ביום השביעי, עומד, וינח ה' להם מסביב (יהושע) יוצא וכן בד"מ. נטה, ויט אהלה, נטה לו אהל יוצא, ויט אלי' אל הדרך, ולא נטה ללכת על הימין עומד. נזל, יזל מים מדליו עומד, ועפעפינו יזלו מים יוצא. (ומזה נ"ל שהשנויים הגדולים הבאים בכ"ק בשרש יצא, שהנכח והנסתר באים על שתי דרכים, פעמים עה"פ צרוי' ופעמים חרוקים, מוצא רוח מאוצרותיו, תוצא הארץ נפש חי', ויוצא אותו החוצה, וכן בכ"ד מקומות צרויים, כארץ תוציא צמחה, מוציא אסירים בכושרות, ויוציא אתכם מכור הברזל, וכן בי"ד מקומות חרוקים; שהחריקים הם מהפעיל, והצרוים תולדותם הם מהעומדים המשמשים ליוצאים). הנה מכל הלין יצא לנו שאין לתמוה כ"כ אם רז"ל במקומות רבות מוציאים את העומדים, כבפר"א דמילה. ותקח צפורה צר ותכרות קרי בי' ותַקח ותַכרת, (פ' ערבי פסחים) לא תשא שמע שוא קרי בי' לא תשיא, (פ' בני העיר) א"ת ולמשנאי אלא ולמשניאי, (פ' החליל) א"ת וה' ישלם לך, אלא ישלים לך. (פ"ק דחגיגה למען יִלְמְדו קרי בי' ילַמדו, (פ"ק דקדושין) ולמדתם קרי בי' ולְמַדתם, (פ' הנחנקין) והי' האיש אשר לא ישמע, קרי בי' לא ישמיע, (פ' כל הנשבעין) לא תנאף דרשו בי' לא תנאיף, (ירוש' פ' הי' קורא) והדבר אשר יקשה מכם ושמעתיו, דרשו כמו והשמעתיו, (ב"ר פי"ט) א"ת וישְמעו אלא וַיַשְמִיעו, (ב"ר פכ"ב) והאדם ידע כמו הודיע, (ובפ"ח) כי יודע ה' דרך צדיקים כמו הודיע, (ובפי"ד) עתה ידעתי כמו הודעתי, (במדר' חזית) צדיקים ירשו ארץ וישכנו לעד עליה, דרשו וישכנו כמו וישכינו. וכהנה רבות ע"פ התלמוד, ואין להרהר אחריהם כי הראות לדעת כי מבעלי לשון הגדולים הולכים בדרך זה, והם היו בעלי הלשון באמת. ועמ"ש בכי תבא בארמי אובד אבי׳.

פרק יז

פסוק א

לשתות העם. כלומר לשתיית העם, וכמוהו מקץ עשר שנים לשבת אברם פי' לישיבת אברם (רע"ס), ולדעתי בכוונה התחלף כאן השם במקור, להורות שלא הי' להם מים בשפע בכדי שיוכל כל אחד לשתות בכל עת שירצה, אבל לשתיי' מצומצמת הי' שם, כי המקור יורה על התמידית ומשיכת זמני, כמו צרור את המדיינים כלומר צרירה תמידית, וכן זכר את יום השבת זכירה תמידית, כמו שפירש"י שם, וע"ש מ"ש בביאור דבריו, ואילו אמר ואין מים לשתיית העם הי' משמעו שלא הי' אף לשתיי' מצומצמת או לפעם אחת, ובאמרו לשתות במקור משמעותו, שלא היו מספיקים לשתיי' המתמדת והולכת,

אבל אם היו רוצים לצמצם עצמם קצת בשתיי' הי' מספיק להם לשעה. ולזה לא התעורר משה להתפלל מיד על חסרון המים אף אחר שרבו עליו בו, כי לא עביד קב"ה ניסא למגנא ולשנות דרכי הטבע בלתי בהכרח גמור, ורק אחר שהגיעו לחסרון המים בהחלט עד שצמאו אז עמד להתפלל:

פסוק ב

ויאמרו. לא כולם הסכימו לדעה זו המגונית להריב עם משה, כי הי' להם מים עוד אף שהיו מצומצם מאד בשיעורו, רק קצת מהם שהיו בעלי ריב מצאו עלה להריב אף שהי' להם מים בצמצום, ועל אלה הנפרדים מן הכלל בדעות משובשות ומתחלפות זו מזו, אמר בלשון רבים ויאמרו. אמנם אח"ז בהגיעם לצער הצמאון שהיתה סבה לעורר כולם אל התלונה נאמר ויאמר בלשון יחיד. עיי' ר"י אדרבי:

פסוק ד

ויצעק משה. לא היתה צעקתו על עצמו על שהתלוננו עליו ונתיירא שיסקלוהו, כי הם שאלו דבר שהוא הכרח לחיי אדם ואי אפשר בלעדו, וחלילה לו לעבד הנאמן בכל בית ה' שיתרעם על ישראל לפני ד', ויבקש לעורר מדת הדין על ישראל בעת צרתם הגדולה, ולזה אה"כ ויצעק משה אל ה' לא אלהים; אבל צעקתו זאת היא תפלה לעורר מדת הרחמים על ישראל להושיעם מצער הצמאון, וכ"א בספרי להודיע שבחו של משה שלא אמר הואיל והם מדיינים עמי איני מבקש עליהם רחמים אלא ויצעק משה. ע"כ. ואמר מה אעשה לעם הזה, הודיעני נא במה ארווה צמאון העם, הלא זה הוא היותר הכרחי לחיי אדם וצדקו מאד בתלונתם עלי, ואם יתאחר עליהם עוד מעט זמן בהתגברות הצמאון לא ירע בעיני אף אם יבזוני בתכלית הבזיון עד שיסקלו עלי אבנים מגודל צערם, כי אין אדם נתפס על צערו. ואין וסקלוני מאמר החלטי שבודאי יסקלוני (זיא וועדען מיך שטייניגען), אבל הוא מאמר רשותי (מאֶגען זיא מיך שטייניגען), ראוי להם לסקל נגדי באבנים, כי רועה הצאן מחוייב לנהל צאנו על מי מנוחות לא במקומות אין מים. שרש סקל לא ישמש דוקא על המיתה, מדכתיב ויסקל באבנים את דוד (שמואל ב ט"ז:ו') ולא מת. וכשהמכוון המיתה בסקילה יבואר בו על הרוב, כמו וסקלתו באבנים ומת (עמ"ש מזה באמור כ"ד י"ד); הנה רועה הנאמן מאהבתו את ישראל דן אותם לכף זכות בתלונתם עליו והפך בזכותם, וקיבל עליו ברצון אף מכות ופצעים שיעשו בו בסקלם בו מגודל צערם, והצדיק אותם לפני ד' והשתדל בהתעוררות רחמים עליהם להושיעם מצרתם. וקיים בזה אבי הנביאים את אשר נצטווה, ככתוב (וארא ו' י"ג) ויצום אל בנ"י, שאמר עליו (בספרי פ' בהעלותך) א"ל היו יודעים בני סרבנים הם טרחנים הם על מנת כן תהוי מקבלין עליכם שהם מקללין אתכם וסוקלין אתכם באבנים. ע"כ. והנה אף שלא אמר

וסקלוני בדרך החלטה כ"א בדרך תנאי ורשות, מ"מ משה לגודל מעלתו מדהוציא מלה כזו בשפתיו, מצאו רבותינו לתפסו כאילו תבע עלבונו, עיי' ברבה ובמכדרשב"י. ויש למפרשים דרכים אחרים בזה:

פסוק ה

אשר הכית. אמרו במכדרשב"י (בשלח לך קע"ד) משה לא הכה אלא בים, אלא יאור הוא דמחא אהרון על ידא דמשה ושוויא קרא דאיהו עבד, כהאי גוונא וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור ואהרן הכה, אלא על דאתא מסטרא דקב"ה קרי קרא הכות ה', לבתר קרייא בשמא דמשה. ולפי"ז תרגום הכית (האסט שלאגען לאססען) כפעולה מסבבת שהזכרתי לעיל במה תצעק אלי:

פסוק ו

עמד לפניך. כל לשון עמידה המחובר בשם פנים יורה על עמידת השרות והעבדות כמו יעמד נא דוד לפני הילדים, העומדים לפניו, וחלילה לפרשו כאן ע"ד זה, כ"א מלת לפניך כאן משמעותו קודם, כמו לפני בוא יום ה', לפני שחת ה', להורות לפניו, וטעמו אהי' שם טרם בואך שמה (רל"ש). אמנם עדיין מלת עומד צריך ביאור אצלו ית', והרלב"ג אמר שהוא כלשון בני אדם, ואין זה מרווה צמאון הפשט, ונ"ל שהוא מן יעמוד לימין אביון, אף חכמתי עמדה לי, שענינם עמידת העזר (בייאשטעהען), ומלת לפניך הוא על העצם (פערזאָנליכע געגענוואַרט) כמו, ופניך הולכים בקרב (שמואל ב י"ז:י"א) דתרגמו ואת תהי אזיל, ונקטו בפניהם (יחזקאל ו':ט') שפירש"י יתקטטו על עצמם, וטעם הנני עומד לפניך, אהי' לך לעזר (איך ווערדע דיר בייאשטעהען), כי אחרי שאמר משה מה אעשה לעם הזה עוד מעט וסקלוני, אמר לו השם הנני עומד לפניך על הצור והכית, כלומר אנכי אהי' בעזרתך ולא תצטרך לירוא מהם ומהמונם, כי מיד יודע לעיני כל את מעשה ה' כי נורא הוא, ותפארתך בעיניהם, כי בהכאתך על הצור תוציא להם מים, ופעולה כזאת לא יוכלו עוד לייחסו אל משה, כ"א אל ההשגחה העליונה. ולהיות שמלבד העזר להנצל בל יפגעו בו, ישיג גם כבוד גדול, בעשותו לפני העם מעשה נפלא כזה, לכן שימש ע"ש העצם מלת לפניך, שיורה גם על הכבוד וההדור (אכטונג, אנזעהען) כמו לא תכירו פנים, פני הדור, ויתיצבו פנות העם:

פסוק ח

ויבא עמלק וילחם. דרך המקראות לחבר שני פעלים יחד להורות על תכיפות שתי הפעולות וכמ"ש רז"ל על ויבא אל הגר ותהר, כאלו התחברה הביאה וההריון יחד שנתעברה מביאה ראשונה, וכ"א על ויגש יעקב ויגל כאלו הנגישה והגלילה באו תיכף זאח"ז בלתי השתדלות כח אל הגלילה (ערש"י במקומות אלה ובמ"ש), ויתכן שגם כאן

חבר פעולת הביאה עם פעולת המלחמה להורות על תכיפות שניהם יחדיו, כמבואר במקום אחר, אשר קרך בדרך, כי לא נהג עמלק במלחמתו זו כדרך הלוחמי' שישלחו מקודם את שלוחיהם להודיע למתנגדם שיבא עליו להלחם שגם הם יכינו להתיצב נגדם, כי הוא בא על ישראל בפתע פתאם, כגנבים שודדי לילה, ולמהירות מלחמתו זאת מיד אחרי ביאתו באו שתי פעולות האלה תכופי' במקרא:

פסוק יא

ירים משה. לרבותינו (ספ"ג דר"ה) לא היו ידיו של משה נוצחות המלחמה אלא כל זמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברין ואם לא היו נופלין, והיתה א"כ הרמת ידיו של משה הוראה לבנ"י שיסתכלו כלפי מעלה וישעבדו לבם לשמים, ולזה היה עומד על הגבעה כדי שיוכלו לראותו כל ישראל, וכאשר ראו הרמת ידיו גם המה הסתכלו וכוונו לבם, ולא כן כאשר הניח ידו, ובפדר"א אמרו ראו את משה כורע על ברכיו והם כורעים על ברכיהם נופל על פניו ארצה והם נופלים ע"פ ארצה, וכתיב"ע כד זקף משה ידוי בצלוי, וכד הוה מנח ידו מן למצלייא; וכי תאמר למה לא תזכיר התורה רק הרמת יד שהוא הטפל והניחה העיקר שהוא התפלה והתחנה, כי באמת במלת ידו נכללה ג"כ התפלה, כי שרש יד הוראתו ג"כ התודה השבח וההלול כמו יכתוב ידו לה' (ישעיהו מ"ד:ה', כמ"ש בלך לך בהרמותי ידי), וכן כוש תריץ ידיו לאלהים תרגומו ירהטון למפרש ידיהון בצלוי, ומזה ונתתי להם בביתי יד ושם (ישעיה) מלת יד הוא ג"כ ענין הלול ושבח, וכמו שבשאר מקומות מחוברות שתי מלות אלה לתהלה לשם, והוראתו ג"כ מענין זה ההכנעה לעבודת התפלה כמבואר (בצו באם על תודה, ומזה ובנ"י יוצאים ביד רמה), ויש א"כ הוראה תאומית וכפולה למלת, ידו, א' נשיאת כפים, ב' בתפלה, ותרגומו (האב זיינע האנד פלעהענטליך אויף):

פסוק יב

וידי משה כבדים. בכל מקום נאמר בידים לשון נקבה, ידים שופכות, יד העדים תהיה בו, והיה ראוי לומר כאן כבדות לא כבדים, ויתכן לפי שבהרמת הידים התכוין משה בתפלתו להשפיע טובה וישועה, והיו ידיו בבחינת משפיע, לכן אמר בלשון זכר שהוא המשפיע. עמ"ש בהעלותך (י"ב ו') במראה אליו אתודע:

פסוק טו

ויקרא שמו. קרא שמו של הקב"ה בתפלתו, כענין קראתי שמך ה'; ה' נסי, ה' יהיה רוממותי, כמו נתת ליראיך נס להתנוסס, כלומר ה' הוא מעלתי ורוממתי על כל מתקוממי, כענין ובשמך נבוס קמינו, וכמו ובשמי תרום קרנו (רע"ס):

פסוק טז

כי יד וגו' מלחמה לה'. באורים שונים נאמרו ע"פ זה ולכלם יתנגד האתנח אשר יפסיק בין רישא לסיפא דקרא, לכן נ"ל להיות הנהגתו ית' בעולם התחתון הוא באמצעות השמים וחיליהם כפי מה שהשפיע בהם טבע מסודר לחייב באלה התחתונים מה שיורו צבאי השמים בתנועתיהם ובמצביהם, וע"כ כנו המקראות את הנהגתו הזאת בשם כסא, כמו השמים כסאי, ה' בשמים הכין כסאו, כי באמצעותם הכין כסא הנהגת טבע עולם התחתון, וזה גם כאן ענין כס יה; ושם יד כאן אינו חוזר על ה' כ"א על משה שנאמר עליו בענין זה וירם משה את ידו, והודיע משה לישראל במאמרו זה את תוכן המובן מהרמת ידו למעלה, כי היתה להורות שלא יעלה על לב בנ"י שיתגברו במלחמה זו מכח ידיהם וזרוע גבורתם תושיע למו, כ"א יד ה' תעשה זאת הוא יעשה להם חיל, עז"א, כי יד על כס יה. כלומר הרמת ידי אל השמים שהם כסא ה', היא היתה להורות כי מלחמה לה' בעמלק. כלומר הוא ית' ילחום במלחמה זו בעמלק, הוא ישלח עזרו מקדש וידכא תחת כפות רגלינו את המתקוממים האלה, (מלת על הוא במקום אל כבמקומות רבות), והוסיף עוד האיש האלהים להודיעם, שבכל דור ודור כאשר יעמדו השונאים עלינו לכלותינו הוא ית' יעמוד לנו למגן וצנה, ולעולם לא נשים מבטחינו אל הכנות טבעיות והשתדלות בני אדם, כי שוא תשועת אדם, ועזרתינו תמיד יהיה לנו מאל המושיע, וזהו שחתם "מדור דור":

פרק יח

פסוק ה

ובניו. תיב"ע ובנוי דמשה, אבל במכדרשב"י איתא ובניו בניו דיתרו, דלבתר דאתא משה לגביה הוי' לי' בנין וכל ביתי' אייתי יתרו עמו למיעל לון תחות גדפי דשכינת', כי בני משה לא קראן הכתוב אחריו רק אחרי האם אשתך ושני בני', ולזה הקדים כאן הבנים לאשתו:

פסוק י

ברוך ה'. רגילים לתרגמו לשון שבח והלול (געלאָבט), וי"מ שהוא תואר אליו ית', להיותו כולל כל הברכות ומשפיע שפעת טובה לזולתו, והוא ממשקל הכבד כמו תרוץ שהקמ"ץ תמורת הפת"ח בעבור שאין דין דגש ברי"ש, והם ע"מ חנון רחום דוב שכול (משלי י"ז:י"ב), וכל המשקלי' הכבדים נופלים על העיניי' שהתאר בהם בדרך קבע לא בדרך עובר, ותרגומו (זענענסשפענדער), עמ"ש בעקב בואכלת ושבעת וברכת:

פסוק יא

כי גדול ה'. א"ת רב ה' ולית אלה בר מניה; ואין זה לפי המלות, ובתנחומא אלו אדם אחר אמרו היו שוחקין עליו מי הודיעו זה וכו', אלא לפי שלא הניח ע"א שלא עבדה לכן אמר עתה ידעתי כי גדול ה' מכל אלהים (עי' ילקוט), כוונתם שלא נפרוש חלילה שהאחרים המה ג"כ אלהים רק שהש"י גדול מהם, אבל המכוון במאמר זה הוא, הגעתי להשגת גדלות ה' מסבת כל אלהי האחרים, כי השכלתי ובחנתי ללכת אחרי עבודותם ובאתי לידי ההכרה האמתית כי אין בהם תועלת מאומה ורק לה' לבדו הגדולה האמתית, ומ"ם מכל איננו מ"ם היתרון רק מ"ם המן והסבה; ועדיין יקשה מאמר המשורר (תהילים קל"ה:ה') אני ידעתי כי גדול ה"א מכל אלהים; ואפשר לפרש מלת מכל מלשון כליון והשחתה (כמ"ש בבראשית בהיא היתה אם כל חי, ובנח במיד כל חי'), וטעמו כאן ממה שעשה ה' שפטים באלהי מצרים כי כולם כלו ונאבדו מזה נודעתי כי גדול ה':

כי בדבר אשר זדו עליהם. ת"א בפתגמא דחשיבו מצראי למידן ית ישראל בי' דינון: נ"ל שאין דעת אונקלס להוסיף על לשון המקרא שמה שתרגם בי' דינון כי יפרש מלת עליהם מענין עולל למו, כאשר עוללת לי, שהוא לשון גמול ועונש, ועד"ז י"ל (יואל א':ג') עלי' לבניכם ספרו, כלומר ענשה וגמולה ספרו (ודברי המפרשים שם דחוקים) וקרוב לזה לשון הרשב"ם שכ' כי בדבר, כלומר כי על עליהם נתעולל בהם, ע"כ. או יהיה מלת עליהם מלשון אל תעלני בחצי ימי, וכן שדד מואב וערי' עלי'. שהוא לשון הסתלקות וכליון מן העולם. ולולי דמסתפינא הייתי מפרש מלת כי לשון כוי' (כבישעי' ג') כי תחת יופי שפי' לרשב"מ לשון כוי' בפלס רי מן רוה, וראייתו מרבותינו שאמרו עפ"ז (שבת ס"ב) חלופי שופרא כוואה (ורש"י ל"ג שם הכי). והיא מליצה לדמות רשעת מצרים כאלו היתה גחלת ושלהבת, שכל האוחז בה ידיו נכוו ונשרפו, ע"ד ובערה כאש רשעה (ישעיהו ט':י"ז) כלומר הרשעה עצמה היא כאש בוערת לכלות ולבער את עושה הרשעה, וטעם: כי בדבר וגו', כוי' היתה בכל דבר אשר בו הזידו המצרים על ישראל. ואפשר שלכוונה זו אמרו (סוטה י"א) עפ"ז, בקדרה שבשלו בה נתבשלו. וטעם הז"ק שבמלות כי בדבר מתנגד לכל הפירושים ומסכים לפירוש זה:

פסוק יב

עולה וזבחים לאלהים. לא ידעתי למה לא הזכיר השם הוי' ב"ה, דהא אמרי' סוף מנחות בוא וראה בפרשת הקרבנות שלא נאמר בהם לא אל ולא אלהים אלא להשם, שלא ליתן פתחון פה לחלוק, כי לשון זה כתיב גם בע"א כמו לא תשתחוה לאל אחר ואלהים אחרים, שלא יאמרו שהקב"ה שהוא אלהי אלהים נתן לאלהים אחרים כח וממשלה בשפלים וצוה לעבדם, לכן כתב שם הוי' שאין לעבוד רק להשם המיוחד (ע"ש במהרש"א ח"א),

ואם בישראל נזהר קרא כ"כ כש"כ ביתרו שכעת נכנס תחת כנפי השכינה להתגייר היה מן הראוי לפרש שהקריב להשם הוי' ב"ה להורות שפירש ממה שהיה רגיל עד הנה בעבודת אלילים ממש או בעבודת השתוף, ועתה פירש מזה לגמרי. וקחזינן דגם קודם מ"ת נזהר קרא מזה, ויזבחו זבחים שלמים לה' (משפטים כ"ד) זבחים ועולות ועשינו להשם אלהינו (בא י') ויבן נח מזבח לה' (נח ח' כ') וביעקב אמר ויזבח זבחים לאלהי אביו יצחק (ויגש מ"ו א') הוסיף אביו יצחק להורות שמאדון אדוני' ית' מדבר והמשורר שאמר זבח לאלהים תודה נזהר להזכיר אחריו מיד ושלם לעליון נדריך להורות שמאלהי האלהים שהוא העליון ית' קמשתעי (ועי' ברמב"ן ר"פ ויקרא בפ' עולה אשה ריח ניחח לה' מה שכתב בענין זה ע"ד האמת), והנה במכילתא אמרו כאן ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלהים, הכתוב מתמי' עליו, אדם שהיה עובד כו"מ ומנסך ומשתחוה לאלילים שלו עכשיו הוא מביא עולה וזבחים לאלהים, (ונ"ל מדלא כתיב ויזבח רק ויקח למדו כן, ופירשוהו כמו ויקח קרח דתרגומו ואתפלג וכפירש"י שם לקח א"ע לצד אחר ונחלק משאר העדה, אף כאן ויקח יתרו, אתפלג ונחלק ממה שהיה עד הנה ולקח א"ע לצד אחר להיות נחלק משאר עמים. ומפרשי המכילתא לא פי' כן), ולפי"ז התמי' יותר גדולה אם הקרא מהדר לאשמעי' ממעלת יתרו, הו"ל לבאר היטב מעלתו שהיו עולה וזבחים להוי' ב"ה. עיין מכדרשב"י (ויקרא ה' א') קרבן לה' ולא לאלהים וכו' אבל הא כתיב זבחי אלהים רוח נשברה ולא זבחי ה' וגו' קרבן אלהים לא כתיב אלא זבחי אלהים וגו':

לפני אלהי. ערש"י, והרע"ס אמר לפני המזבח אשר עליו הקריבו אותן הזבחים, אם שהיה אותו המזבח שבנה משה באבדן עמלק, אם שהיה זולתו ולא נזכר בנינו, והיתה אכילת הזבחים לפני המזבח כענין הנאכלים לפנים מן הקלעים; ול"נ כי מלת לפני אלהי' טעמו לכוונה ודעת אלקית (צור גאֶטטליכען אבזיכט), ולא אכילה ההמונית חלילה האוכלים למלא בטנם או לתענוג, אבל אחרי שהיתה סעודה זו זבחי אלהי' לאות על קבלתו עול מלכות שמים עליו וליכנס תחת כנפי השכינה לכן נהנו כל הגדולים מסעודתו. (ובנח במלאה הארץ חמס מפניהם מבואר כי מלת פנים טעמו הכוונה והדעת. ע"ש):

פסוק יד

נצב עליך. אמר לשון נציבה ולא לשון עמידה וכלשון הכתוב ויעמד העם על משה, כי יש הבדל לרש"פ בין לשונות אלה, לשון נציבה הונח על עמידה שהיא לצורך, שיעמוד במקום מיוחד להיות מוכשר עי"כ לפעול או להתפעל וכוונתו לאיזה תכלית שבעבורו

נפעל אל העמידה, כמו שלשה אנשים נצבים עליו כאילו היה להם עסק עם אברהם, נצב על עין המים מוכן לעשות מעשה הנחוש, סולם מוצב ארצה לעלות ולרדת עליו, קמה אלמתי וגם נצבה שנשארה במצב מוכנת לקבל השתחואת האלומות, ותתצב אחותו מרחוק לדעת מקרה הילד, ויתיצבו בתחתיב ההר, אתם נצבים היום לעברך בברית, כלם הוראת העמידה לתכלית דבר מה; אמנם פעל עמד יורה על מעמד העמידה עצמה, ומהוראתו ג"כ העמידה שהיא לחשיבות הנושא המקביל אל העומד, כמו שמתחייב מצד המוסר שיעמוד הפחות במעלה לפני החשוב והנכבד, שלא יתטלטל הנה והנה או שישב עצמו לפניו בלתי רשותו, ומזה ואברהם עודנו עומד, ויעמידהו לפני פרעה, ועמדו שני האנשים אשר להם הריב, כדי לחלוק כבוד לדיינים, ולסבה זו לא שאל יתרו בלשון עמידה מדוע העם עומד, כי האמת כן הוא דרך בני אדם שהחשוב יושב והפחות ממנו עומד לפניו אף שאין בעמידתו שום תכלית, אבל שאל בלשון נציבה כלומר מה היא תכלית עמידתם לפניך:

פסוק טו

כי יבא אלי. השיבו משה שלשה דברים, כי דרכי ה' נחלקים לשלשה, א' התורה והמצוה, ב' בין אדם לחברו, ג' דרכי עבודת ה' והמוסר שהם שלמות העבודה, והוא לעשות אותם מאהבה ומיראה, כי אעפ"י שהתורה והמצות עצמם אהובים וטובים לפני ה' מאד כמ"ש לעולם יעסוק אדם וכו' מ"מ שלמות העבודה היא כשהם מאהבה ומיראה, ופרטיהן רבים מאד, וע"ז נאמר קדושים תהיו כמ"ש רמב"ן שם, וגם צריך לכל אחד ואחד פרטים רבים, וז"ש משה על הג' כי יבא אלי העם לדרוש אלהים, שידע כל אחד הכללים והפרטים ופרטי פרטיהם של כל אחד ואחד. ועל הב' שבין אדם לחברו אמר כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו. ועל הא' אמר והודעתי את חוקי וגו'. והנה דרכי העבודה והמוסר של כל אחד ואחד לא נגלה רק למשה מפי הש"י, כי זה תלוי בלב וה' יראה ללבב, וז"ש לדרוש אלהים, שהוא חושב את האלהי' בדברו עם כל אחד ואחד לתקן דרכיו. ולהשגת שלמות העבודה, שהיא עשיית המצות מצד היראה והאהבה, כמה מן הדרישה והשתדלות צריכה, כמ"ש במשלי, אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה', לכן אמר כאן ע"ז לדרוש אלהי'. ולפי שהתורה היא יתד שהכל תלוי בה, לכן אמר משה והודעתי באחרונה. ועל ג' דברים אלה השיבו יתרו, על המשפטים אמר, (יח) נבל תבל גם אתה שלא תוכל לשפוט לכל אחד, גם העם, שלא יוכל להמתין אחד על משפט חברו, ואמר גם כמ"ש במכילתא אע"פ שתטול עמך אהרן וחור וכו'. ועל מה שאמר שצריך לדרוש אלהים, אמר כי כבד ממך הדבר, פי' כי לדרוש אלהים אי אפשר

זולתך, וזהו כי כבד ממך לדרוש מהש"י על כל אחד ואחד, לכן תראה שיהיו שופטים בלתך, כי כבר יש לך דבר כבד מאד שאי אפשר בלעדך, ועל והודעתי את חוקי אמר, לא תוכל עשהו לבדך אלא תקח לך מסייעים, כמ"ש (עירובין נ"ד) נכנס אהרן ושנה לו משה פרקו ואמר לו עוד (יט) היה אתה לעם מול האלהים, פי' מה שהם צריכים לאלהים שאי אפשר זולתך היה אתה בעצמך. ועל התורה אמר (כ) והזהרת אתהם את החקים. ועל המשפטים אמר (כ"א) ואתה תחזה ושפטו בכל עת; וחשב ד' אנשי מעלה, כי המעשה כולל ד' דברים, תורה עבודה אהבה ויראה; אנשי חיל הם בעלי אהבה. (כי איש חיל הוא תאר למי ששוקד על מעשיו בזריזות בכח וגבורה ובמדות היושר, ואין לך שקידה לעשות מעשיו בזריזות כ"א העושה מאהבת הדבר). יראי אלהים הם בעלי יראה, אנשי אמת הם בעלי תורה כמ"ש אמת קנה, תורת אמת היתה בפיהו. שונאי בצע הם בעלי עבודה, כי אין מקום לעבודה רק אחר שהמית תאות העולם והנאתו, ובצע הוא הנאה כמו מה בצע. ואמר שרי אלפים וגו', כי ד' מנהיגים היו לישראל, שופטים ושוטרים, שופטים הם הדיינים, ושוטרים הם הרודים בעם לקיים פסקי הדיינים. ועוד היה עליהם ראשים שהיו מנהיגים את העם בכל דבר לצאת ולבוא. ועוד היו זקנים והם המלמדים תורה ברבים. וזה סידרן, שרי האלפים היו מנהיגים את העם והיו ראשים ממש. שרי המאות היו השופטים ממש, שרי עשרות היו השוטרים הרודים לקיים פסקי הדיינים. ושרי חמשים הם הזקנים המלמדים תורה ברבים. ואף שכתוב על כלם, ושפטו בכל עת, שהיו כלם דיינים, מכל מקום היה לכל אחד עיקר התמנות לבדו, כל ג' ראשונים היו מנהיגים את העם, וכן במלחמה היו הם המנהיגים כמ"ש ויקצף משה על פקודי החיל שרי האלפים ושרי מאות. ויקרבו אל משה הפקדים אשר לאלפי הצבא שרי אלפים ושרי מאות, הנה אמר ושפטו, זהו פעולתם לענין המשפטים, ולהודיעם את התורות אמר והקל מעליך שטורח מרובה הוא ללמוד עם כל העם. ועל הג' שהוא צריך להביא את הדברים לאלהים אמר ונשאו אתך (מדברי הגר"א), ובדבריו מתיישבים תמיהות גדולות ועוררתי עליהם בפרשת דברים. ודע שהראב"ע פי' שרי אלפים, שרים שהיו להם בבתיהם אלף משרתים. וכן שרי מאות ושרי חמשים ושרי עשרות, כלם הם מנין המשרתים שהיה להם. ואלה דברי רוח, ובצדק אמר עליו הרא"ש (בעל מעשה ה') שהיה לו להראב"ע לשום בסתר פניו מלומר פירוש כזה. ורי"א פי' שרי אלפים, שר הממונה לשפוט סך ממון אלף וכן שרי מאות הוא על סך ממון הנשפט, וכן כולם עד"ז, וגם ע"ז שפיר השיב הרא"ש. והוא פי' (במעשה תורה ספ"ה) שרי מאות היינו מאות אלפים, שרי חמשים היינו חמשים אלפים, שרי עשרות היינו עשרות אלפים, כי אלפים הראשון חוזר על כל

השרים הנאמרים אחריו. הנה הרא"ש ראה מומי ראב"ע ורי"א ומום עצמו לא ראה, כי מה יענה על מ"ש ויקצוף משה על פקודי החיל שרי האלפים ושרי המאות, וכי גם שם פי' שרי מאות, מאות אלפים, הלא כל המחנה שהלכו למלחמת מדין לא היתה כ"א י"ב אלף (מטות ל"א ה'), ולפי' היה ראוי לשלוח עם מחנה כזה שרי עשרות אלפים. גם דרכי הלשון לא יסכימו להסב מלת אלפים על שרי המאות והחמשים, כי לעולם לא תמצא במקרא חמשים אלפים מאות אלפים, כ"א חמשים אלף מאות אלף בלשון יחיד. גם לפירושו אין השרים מסודרים על נכון לפי כמותם, שבשרי המאות מתמעט הכמות נגד שרי האלפים, וממנו ואילך מתרבים כמות השרים. הנך רואה כי כל רודפי הפשט שרצו למעט כמות השרים הפך דעת רבותינו נפלו במהמורות השבושים, והאמת בפי רבותינו, ויבואר יותר בפ' דברים:

פסוק יט

מול האלהים. שליח ומליץ בינותם למקום ושואל משפטים מאתו (רש"י). נראה דעתו כי מול הוא שם תאר למליץ ומדבר (רעדנער) משרש מלל, כמו חוג (בחקו חוג) מן חגג:

פסוק כ

אשר יעשון. לרבותינו (ב"ק ד' ק') אשר יעשון זו לפנים משורת הדין; להבין דעתם לדרוש מאות נו"ן התוספת ענין לפנים משורת הדין, נ"ל כי התורה היא כמראה מלוטשת ובהירה, יראה בה כל אחד צורתו, איש ההמוני יסתכל במצותי' כפי כח דעתו החלושה, והגדול ממנו יסתכל באותה המצוה עצמה כפי דרך תבונתו, וכן כל בעלי הנפשות המתחלפות במדרגותיהם כולם עושים מעשה מצוה אחת ונזהרים מאזהרה אחת אבל כל אחד כפי דרכו ותבונתו, וע"ז שב המאמר. תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם, כי החסיד שבחסידי ישראל והנביא אשר בתוכם שוה במעשה התורה והמשפט לא לבד עם האזרח בישראל מדלת עם הארץ אבל גם עם הגר הנלוה אל ה' מעמי הארצות, כי כל הקהל שוים במצות התורה ואזהרותי', אולם הקטן שבהם יעשה המצוה כפשוטה והוא דין תורה, אמנם הגדול כפי גדלו כי יותר שיכיר את בוראו ומתבונן בדרכיו ובמעשיו עפ"י התורה יעשה חסד לנפשו ויעלנה ממדרגה למדרגה, יפליג ביראה ובחכמה ולא יספיק לעמוד על דין תורה המסור לכל אדם, אבל יתחסד בעצמו להעתיק נפשו מעלה מעלה, ירבה בעבודת ה' ויעשה מצותיו בדרך ישר והפלגה גדולה, מדקדק בהן ורודף אחריהן בזריזות גדולה לעשותן יותר ממדת הדין המפורש בתורה, הן בעניני קום ועשה הן להשתמר מעבור על ל"ת, בכולם יקדש עצמו גם בדבר המותר לו בד"ת כדי שלא יבא לכלל עברה, ויותר שהוא מופלא בחכמה ותבונה לא תסתפק נפשו לעמוד על שורת הדין אבל יאמץ עצמו לאהוב את המישרים ללכת בדרכי

האנשים אנשי חסד המפליאים לעשות להתנהג בדרך לפנים משורת הדין, הנה אנשי המעלה כאלו כבר נעתק טבע נפשותם מטבע הראשונה ואינם דומים עוד להעובדים מצד כבישת יצרם אשר מעשה צדקותם אינם אצלם רק בדרך מקרה לבד, כי אמנם כבר נעשה אצלם כטבע שני' לשמוע אל נפשם המשכלת, וכל מעשה צדקותי' אשר יעשו הם אצלם בדרך עצם, כי שלימות נפשותם עשה רושם גדול בהם עד שנעשה להם לקנין גמור, לכן איש מעלה כזה יקרא בשם ישר (כאמרם והישר זה לפנים משורת הדין), כי כחות נפשותיו הולכות במישור עד נקודת האמת, לא יטו ימין ושמאל כמו באיש העומד עודנו בטבע הראשון שיצר לבו רע עליו; וכבר ידענו כי הנוני"ן הנתלות בסוף הפעלים הם כעין נו"ן התאר (כמ"ש בלא יאכלון בואתחנן, יעו"ש. ובעקב תשמעון). וכן כאן אמר אשר יעשון יורה אות נו"ן על התאר והתכונה שבנפש העושה, ואין זה רק באיש חסיד וישר ההולך בדרכיו לפנים משורת הדין, שנתהפך לטבע שניה עד שמתכונת נפשו עובד הש"י. פקח עיניך וראה כי דרשת חכמינו תגיע לעומק ויסוד דרכי הלשון:

פרק יט

פסוק ב

נגד ההר. מנהג המחנות כשחונים לעשות פני אהליהם ופתחיהם אל העמק, כי ההר יפסיק הראות, לכן יתנו פתחי אהליהם אל הצד שאינו מפסיק הראות ואחוריהם אל ההר, אמנם ישראל שידעו שההר הוא הר אלהי' ומשם יקבלו התורה, עשו פני אהליהם נגד ההר, (רא"ש):

פסוק ג

תאמר וגו' ותגיד. תאמר בלשון רכה, ותגיד דברים הקשים אזהרות ועונשין (רש"י ממכילתא), אין כוונתם האמירה בכ"מ לשון רכה והגדה לשון קשה, כי כתובים רבים יעידו על הפוכם, ויאמר יהודה הוציאוה ותשרף, ויאמר המלך תלוהו עליו, והגדתם לאבי את כל כבודי; אבל כוונתם רק על שנויי הלשונות שבמקום זה, וילמדונו שנצטוה משה להודיע להם תחלה מתן שכרן של מצות, שהם דברים הנוחים והנעימים לשומעיהם, וגם יגיד להם דברים שאין דעת האדם נוחה בהם והם העונשין המיועדין לעוברים על מצות ה' (כענין חזות קשה הגד לי); והנה האמירה שהיא מתן שכר המצות, וההגדה שהם העונשין, הוא פרשת בחקותי שנאמרה לישראל קודם מתן תורה כמבואר בס"פ משפטים ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים, שנכלל בזה ז' מצות שנצטוו בני נח שבת כבוד אב ואם פרה אדומה ודינין והברכות והקללות שבבהר ובחקותי, כמבואר במכילתא שם, כי משפטים כולל גם העונשין כמו ברוח משפט

(ישעי' ד'), מעוצר וממשפט לוקח (שם נ"ג) דתרגומו מיסורין ומפורענות; כי פרשת ואל משה אמר הנאמר בפ' משפטים מקומה כאן ואין מוקדם ומאוחר כמ"ש רש"י שם מפי רבותינו, רק כאן ביארה התורה מה שהי' בינו ית' ובין משה, ושם מה שהי' בין משה לישראל, וב' הפרשיות הם כפרשה אחת, ושתיהן מענין הנעשה קודם מ"ת מדברים (ודלא כראב"ע וכרמב"ן שם), הלא תראה שבפרשה זו כתיב וירד ה' על הר סיני, כאילו נראה השם המיוחד לעיני כל העם, ושם (משפטים כ"ד ט"ז) כי הכבוד הי' על ראש ההר, ורק זה הי' נראה לא השם המיוחד, כי לא יראני וגו', וכן ביאר שם באיזה אופן הי' נראה לבנ"י מראה הכבוד הזה, מה שלא הוזכר כאן, וכמה תתיישב דעת המשכיל בזה, שנודע למקבלי התורה קודם יום מ"ת מה טיבה של תורה זו, בהתודע להם תחלה רוב מצות התורה קודם עמדם במעמד הקדוש לקבלם עליהם בחפץ ורצון:

פסוק ד

ואשא אתכם. א"ת ואטלית יתכון כדעל גדפין נשרין, תרגם את הדבר דרך כבוד למעלה (ערש"י), ולדעתי אין מלת אשא ענין נשיאות משא (טראגען), אבל ענינו התנשאות והרוממות (ערהאבען), כמו אשא אל שמים ידי, ולהיות שהנשר הוא אשר יעוף יותר גבוה תחת אויר השמים מכל העופות, ככתוב כנשר יעוף השמים, אם תגבי' כנשר, לכן יכונה גבהות ורוממות כל דבר אליו, והמכוון פה על גבהות המעלה, שהגבי' הוא ית' את ישראל בצאתם ממצרים בהתנהגו עמהם בהנהגה נסית ונפלאה, בקריעת י"ס והמן וכדומה, שהם כולם ענינים נפלאים ונעלים מדרכי הטבע הנהוגה תמיד, ויאות לכנות התרוממותם למעלה מדרכי הטבעי בשם נשיאה על כנפי נשר, כלומר הגבהתי ורוממתי אתכם גבוה יותר מאשר יגביה הנשר לעוף:

פסוק ה

ועתה אם שמע תשמעו. לשון המכילתא ועתה קבלו עליכם. מדבריהם יראה שאין מפרשים מלת אם לתנאי, כמו אם יעברו בני גד דא"כ ייעץ לשמור ברית התורה כדי לקבל השכר האמור אחריו והייתם לי סגלה וכדומה, ובאמת אין העבודה ע"מ לקבל פרס חביבה כ"כ לפני המקום, לכן ביארו מלת אם לענין תקוה ובקשה (וואונשפארטיקעל), כמו אם תקטל אלה רשע, ישראל אם תשמע לי, אם ישך נא מצליח דרכי, שפירושם כמלת הלואי, וכן כאן אם שמע תשמעו פי' הלואי שתשמעו, וכאילו הוא ית' משתוקק ומתאוה להשלים מעשי ידיו, ורצונו שישמרו בריתו מצד השלמות בעצמותה, אמנם השכר והברכה מאליו בא. דומה לזה אם בחקותי תלכו וכמש"ש:

והייתם לי סגולה. מלת סגולה לרש"י אוצר חביב, ולרמב"ן ענינו דבקות, ודומה לזה בשפתי מערב (כפי עדות בעל אלה"ק), ומובנו העיקרי הסגירה והחתימה מכל צד

(אומשליעסען), והושאל על רכישת הממון ואצירתו, להיות העושר שמור באוצר בעליו (איינשליעסען, אנאייגנען), ופה עיקר המכוון במלת סגולה, דבקות האהבה והחביבות (ליעבענד פערבונדען). - והנה לכל המפרשים ענין מאמר זה תשובת התנאי, והוא הגעת השכר על שמעם בקול ה' ולשמרם את בריתו, שיהי' אהובים וחביבים בעיניו ית', ויתנהג עמהם באהבה וחבה; אמנם לפי דבריהם מאמר כי לי כל הארץ הוא רק למותר ואינו מתחבר יפה עם מה שקדם עליו. ונ"ל שאין המכוון במאמר זה התנהגותו ית' עמהם בדבקות האהבה, אבל המכוון בו שהם יתנהגו בדבקות אהבה עמו ית', ומאמר והייתם לי סגולה, הוא מחלק התנאי, וטעמו אם תשמעו בקולי ותשמרו בריתי ותהיו בדבקות אהבה עמדי יותר מכל העמים, וכנתינת טעם על והייתם לי סגלה, אמר, כי לי כל הארץ ומלואה ויש ביכלתי למלא כל חפציכם, וכל עניני העולם הגשמי ותנועותיו הוא ממני, וכל שנעשה בו איננו רק מרצוני לבד בחפצי ובגזרתי; ובמכילתא אמרו והייתם לי סגלה, שתהיו קנויין לי ועוסקין בתורה ולא תהיו עוסקים בדברים אחרים, יכול כשם שהאשה מסגלת אחרי בעלה והבן מאחר אביו והעבד מאחר רבו והשפחה מאחר גברתה יכול אף אתם מסגלין לי מאחרי ת"ל כי לי כל הארץ, ע"כ. מבואר מדבריהם שמאמר זה ידבר מענין אהבת ישראל להש"י וכדברינו. ויותר יתכן דמאמר כי לי כל הארץ מבאר איכות הסגולה כלומר במה ישיג הישראלי לדבקות אהבה אליו ית', אמר כי לי כל הארץ כלומר אם ייחד כל חומריותו אליו ית', שבהיותו עוסק בענינים המוכרחים לחלק חומרית גופו לא יכוין בו להנאת גופו כ"א לקיים רצון הבורא ית' אשר צוה עליו לעסוק בפעולה זו, עד"מ בעת זווגו אף שפעולתו באיברים גשמים חומרים לא ישתף בדעתו שום ערבות חומרית והנאה גשמית כ"א למלאות המצווה עליו לקיום המין והאיש. וכן בכל שאר המעשים אשר יעשה לא יתעורר אליו למלאות תאות חומריותו, כ"א אמנם ייחד כל תנועה מאיבריו לעשות רצון קונו, ובזה ראיי' גדולה לאיש המעלה שהוא איש סגולה כלומר איש הדבוק באהבת השם באמת. וכמאמר רבנו הקדוש, שלא נהנה מן עה"ז אפי' באצבע קטנה. מלת כי הוא לביאור משפט הקדום כמו וישמע אברם כי נשבה אחיו, השביה היא פעול השמיעה (דאס) כן כאן מלת כי הוא לבאר איכות הסגולה. מלת הארץ לא הונח בכ"מ על כדור הארץ לבד, כי גם האדם יכונה בשם ארץ כשם אדם, להיות עיקר הויתו מן האדמה (ערדענזאָהן) אמר (מלאכי ג) ואתם תהיו ארץ חפץ, כלומר אף שמצד חומרית גופכם אתם ראויים להיות מרוחקים ממני, בכל זה תתעלו אל מדרגה מעליתית עד שחפצי ורצוני בכם יהי' (ווינשענסווערטהע ערדענזאָהנע) וכן תארו רבותינו את הגוף בשם ארץ (סנהנדרין צ"א ב') ואל הארץ זה הגוף. וטעם כי לי כל הארץ, כל חלק

החומרי והארצי יהי' מיוחד לי (דאס מיר געווייהעט ווירד דאס אירדישע) עמ"ש (ראה י"ב א') על האדמה:

פסוק ו

ממלכת כהנים. ת"א מלכות כהנין, לדעתו ממלכת נסמך לכהנים, והוא שם מופשט, ופי' ממלכה של כהנים, אמנם יבע"ת מלכין קטירי כלילא וכהנין משמשין, וכן בת"י מלכין וכהנין, לדעתם ממלכת שם נפרד כמו ממלכת לבת ירושלים (מיכה ד':ח'), והוא כאן שם תאר, כשם מלכות, שהוא פעם שם מופשט כמו הגעת למלכות, ופעם שם תאר כמו ארבע מלכיות (דניאל ח':כ"ב), והוא נופל על הממשלה ועל המושל; וישנם לפי"ז כאן שלשה ענינים ויבוא הוי"ו בשלישי כראובן שמעון ולוי:

פסוק ט

בא אליך. כאן אצלו ית' המרוחק מכל מושגי הגשמיים אין לשון בא ענין קרבת עצם לעצם כמו בא יוסף אל אחיו, אבל ענינו כמו ועד השלשה לא בא (שמואל ב כ"ג:י"ט) שר"ל לא השיג מעלת השלשה, וכענין באה השמועה, כי יבא דברך וכבדנוך, ולזה ת"א אתגלי, וכן בל"א (קאָממען) אחת היא עם (ערשיינען). והנה מאמר זה בא אליך בעב הענן, שהוא הערפל נתקיים בשמונה דברות אחרונות שנאמרו ע"י משה ועליו אה"כ ומשה נגש אל הערפל (לקמן כ' י"ח):

בעבור ישמע העם. ישמעו דברי מתוך האש וידעו שאני ה' מדבר עמך ויאמינו בדברי, ויהיו הם בעצמם נביאים בדברי, לא שיאמינו מפי אחרים, כמשא"ה הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי:

וגם בך יאמינו. ואם יקום בקרבם נביא כנגד דבריך, יכחישוהו מיד, כי אחרי שזכו כולם למעלת הנבואה לא נשאר בהם צד פקפוק בענין, וידעו בבירור כי הכל נעשה במצות אדון העולם ומידו הגיע אליהם הכל. ולולי שזכו לנבואה, בכל האותות שעשה משה לעיני פרעה ולעיניהם הי' מקום לבעל דין לחלוק ולומר, מי יודע, אם לא נעשה בתחבולת חכמת השדים או בכח שמות המלאכים. (רמב"ן ורב"ח ועיקרים מ"א פי"ח, והחינוך בהקדמתו):

ויגד. אחר שאמר מקודם וישב משה חזר ואמר כאן ויגד משה, כי הי' למשה לקיים שני צוויים, אמירה והגדה, כה תאמר ותגיד, ולא קיים זה ביום אחד רק בזא"ז, ואחר שהשיב תשובתם על האמירה שהיא רכה, חזר והציע לפניהם ענין ההגדה הם העונשין בעברם על המצות כמבואר (משפטים כ"ד ג') ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים וע"ז השיבו שם כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר ה' נעשה. הנה תשובתם זו השני' על קבלתם עונשי התורה בעברם עלי', השיב משה אל

ה', ועז"א כאן ויגד, והכי איתא (שבת דפ"ז) בתחלה פי' מתן שכרן דכתיב וישב משה, דברים שמשיבין דעתו ש"א, ולבסוף פי' עונשה דכתיב ויגד משה דברים שקשין לאדם כגידין, וכן מבואר במכילתא וכי מה אמר המקום לאמר לישראל או מה אמרו ישראל למקום לאמר אלא מתוך שנאמר ויבא משה ויספר לעם אמר להם אם מקבלין אתם עליכם עונשין וקבלו עונשין בשמחה:

פסוק י

וקדשתם. מלת וקדשתם פירש"י וזמנתם, והרמב"ן רפי"ג מא"ב כתב טבילה היתה במדבר קודם מ"ת שנאמר וקדשתם, והראב"ע פי' שירחצו במים, ושפיר השיב עליו הרמב"ן כי מה טעם היום ומחר וא"צ לרחוץ אלא פעם אחת, והוא פי' שיהיו קדושים שלא יגשו אל אשה ואל כל טומאה, יעו"ש. ול"נ שבמלת וקדשתם נכלל ענין גדול, כי מלת קדושה בכ"מ ענינו הפרישה והבדלה התעלות והתרוממות מכל עניני פחותי הערך, הנזור מתאות הזימה וממאכלות אסורות נקרא קדוש, לכן בסוף פ' עריות ומאכלות אסורות נאמר (קדושים כ') והייתם לי קדושים, וכן יש מעלות רבות בקדושה המקדש ופורש עצמו מדבר המותר לו, שאינו שטוף בביאת נשיו המותרות ומתרחק מלהיות מסובאי יין ומזוללי בשר ומלדבר דברי נבלה, ויש מתקדש עוד יותר שלא יוציא זמנו בדברי חול באסיפת ממון, והוגה בתורה ומחשבות אמת תמיד ולא יחוש לכל מקרי העולם, כי לבו קדוש ומתרומם על הכל, ודבוק באלהיו, וכמ"ש התורה אצל השבת אני ה' מקדישכם אני מבדיל ומפריש ומרומם אתכם מכל זולתכם (ובריש פ' קדושים הועתקו דברים גדולי הערך הנכנסים תחת סוג הקדושה). הנה אמר ה' א"מ מאמר כולל, וקדשתם היום ומחר ר"ל שבאותן שני הימים ישתדל עמהם עד שכל אחד כפי כח נפשו יהי' פרוש ונבדל מפחיתיות יצרו הרע בטבעו, ויתגדל ויתרומם עליו, והוא יסוד כל התורה כולה, והעד על פירוש זה היא דעת רז"ל במכילתא שהודיעונו שבאותן שני ימים קרא משה לעיני כל ישראל מתחלת בראשית, עד כאן, שממנו יראו דורות הראשונים כשעברו על מצות ה' שנענשו, וכן השכר שנתן ה' לעושי רצונו והציל חסידיו מכמה מאורעות, שעי"כ יתנו לב ללכת בדרכי ה' ולשמור מצותיו, והודיען מצות שנצטוו בני נח ומצות שנצטוו במרה ובמצרים ושאר כל המצות כולן, ועז"א התורה (בחקותי כ"ו) ואלה החוקים והמשפטים והתורות אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה, יעו"ש במכילתא; כל זה הודיע משה לישראל באותן שני ימים קודם מ"ת כדמפורש בקרא (משפטים כ"ד) ויבא משה ויספר לעם את כל דבר' ה' ואת כל המשפטים, ונאמר עוד שם, ויקח את ספר הברית ויקרא באזני העם. ואף שפ' זו

כתובה לפנינו במשפטים, מקומה כאן קודם מ"ת ואין מוקדם ומאוחר בתורה, כדאיתא (בואתחנן רבה) ודבריהם אמת; ושם במקומו יבואר לשון המקרא שיורה בביאור דעתם האמיתית בזה, כל אלה הדברים כלל הוא ית' למשה ואמרו אליו וקדשתם היום ומחר, ר"ל שישתדל לסדר לפניהם ענינים אלה אשר על ידם יחנך אדם את נפשו להתעלות אל מדרגות הקדושה ולהיות מופרש ומובדל מהבלי העולם ופחיתיותיו, ותרגום וקדשתם (זיא צור הייליגקייט איינווייהען):

וכבסו. וממילא ידעינן מזה שטעונין טבילת הגוף, כי אין כבוס בגדים בתורה שאינו טעון טבילה (מכילתא), והטיב במ"ב לאמר שהוא כנ"י לתקון המדות, ע"ד שאה"כ בכל עת יהיו בגדיך לבנים:

פסוק יא

ליום השלישי. פירוש יישירו דעתם ויכוונו לבם ומחשבתם לאביהם שבשמים ולקבל את הענין הגדול שיותן להם ביום השלישי, כי מלת כונן על דבר המתוקן להיות מקבל ענין מה, כמו מקדש ה' כוננו ידיך שמתוקן להשראת השכינה, הוא עשך ויכוננך שתקן אותך לקבל כח עליון, וכן ירח וכוכבים אשר כננת תקנתם לקבל אור השמש, וטעם המקרא כענין (עמוס ד':י"ב) הכון לקראת אלהיך ישראל (זיך אנשיקקען, פארבערייטען) להיות כל דעתם ומחשבתם רק בענינים הרוחניים אלקיים ומרוחק מכל מיני גשמיות:

ירד ה'. לשון ירידה בהקב"ה בכ"מ הוא ענין הָרְאותו וגלויו בהשגת השכל, והוא כלשון וירא אליו ה' האמור באברהם, לכן ת"א ויב"ע וירד ואיתגלי כתרגו' וירא, אבל אחז הכתוב לשון ירידה, כי גלוי שכינה אל התחתוני' ירידה היא אצל מעלת הגבוה (כ"כ הרב"ח), ול"נ בכוונת המתרגמים שתרגמו וירד לשון התגלות, כי לדעתם וירד הוא לשון שטיחה פשיטה (אויסדעהנען), כענין וירד על הכרובים (מלכים א ו':ל"ב) על רדידת הזהב לטסין דקין, וכן ויט שמים וירד (תהלים ח"י) לפירש"י, הוא משרש רדד על ההתפשטות והמתיחות, והרי"ש פתוחה כמו ותקל גברתה (לך לך) ששרשו קלל, והנח הנעלם הנמשך מן הצר"י הוא במקום הדגש הראוי להיות לחסרון אות הכפל, ולר"י הוא מן הקל, ואף שבכאן הה"א בסגול, הנה כמהו ויצר לו (ר"פ וישלח) ששרשו צרר לרשב"ם מגזרת צרור את המדינים, והצד"י צרוי', והכלל שבקומות אין מספר גזרות נחי פ"י ע"ו וכפוליים משתתפים ויבאו זו תמורת זו כמוזכר בספרי בעלי לשון. ואם תבחין תמצא כי פעל ירד רדד ורדה משותפים במובנם, כי יסוד שרש כלם שתי אותיות רד לכן הם מתאחדים בעיקר הוראתם, תדע שישמש לשון ירידה על חיל

היוצא למלחמה (כבשמואל א כ"ו:י') במלחמה ירד, ולא ירד עמנו במלחמה, אף שאין בזה ירידה ממעלה למטה, אבל להיות שאנשי חיל אף שבלכתם למלחמה ילכו בקבוץ יחד כיון שבעת הצורך יתפשטו ויתפרדו זה מזה וירחיבו שורותיהם לכן נופל ע"ז לשון ירידה, ענין פשיטה והתרחבות, ובשאר מקומות ישמש באמת לשון פשיטה על החיל היוצא למלחמה, פשט גדוד בחוץ (הושע ז':א'), ופשטת על העיר (שופטים ט':ל"ג). ולזה ישמש שרש ירד גם על האבל ההספד והאנינות (טרויערן, קלאגען), כמו וירדתי על ההרים (שופטים י"א:ל"ז), יורד בבכי (ישעיהו ט"ו:ג'), שהוא זר מאד למחברים שזה מנע"ו, אמנם למ"ש שעיקר הוראת ירד הוא על ההתפשטות והתרחבות יתכן מאד, כי כל המצטער בצרתו רוחו ונשמתו קצרה עליו ואינו יכול להאריך בנשמתו, כי גודל הצרה תחמם לבו בקרבו ותסבב לו מצוקת החזה, ולכן נקרא מעמד כזה צרה, לשון מצר וצמצום כי נתמעט בקרבו מקום ונעשה צר מלהכיל הענין הרע המצער אותו, וכאשר תשתפך עליו נפשו להוציא בשפתיו דברי אנינות וצערו, בזה יקל עליו משאת צערו, ויסור ממנו צרת כאב החזה, ורוח לבו בקרבו, ככתוב (איוב ל"ב:י"ח) הציקתני רוח בטני, אדברה וירוח לי, ואחרי כי מאמרי הקינות ודבורי היללה היוצאים מפי המשוקע במצר יקילו עליו צערו, וימעיטו צרת הלב, וגורמים לו הרוחה ושיוכל רוחו בקרבו להתפשט ולהרחיב כראוי לכן הונח על דברי האנינות לשון ירידה וענינו התפשטות; ולהיות כי כל בנין העומד על האדמה הוא קטן מאד בכמותו בערך כל פני שטח הארץ, שבזה האדם מצומצם בלתי יוכל להתפשט בתנועתו רק בכמות הבנין, ובזה כל הארץ לפניו להתפשט ולהתרחב בתנועותיו לכל רוח אשר ירצה לפנות, לכן העוזב ישיבתו בבנין שממעל לארץ ויתנועע לשוט למטה לשבת בארץ, תקרא תנועתו זאת ממעלה למטה ירידה, ע"ש מציאת ההתפשטות; ומה שהונח על הממשלה לשון רדי' וירד מיעקב, הוא רודה מעבר הנהר, נ"ל שהוא ג"כ מענין התפשטות כי המושל בעם ומנהיג המדינה דעתו מפוזרת על כל פרטי עניני העם ועל כל חלק קטן שבמדינה לתקן הכל לפי טובת הכללי, לכן נופל על פזור נפשו והתפשטות מחשבתו לשון רדי'; ומענין זה שלח אש בעצמותי וירדנה, כי האש תפריד חלקי העצם זה מזה אף שהם אדוקים יחד באומץ היותר אפשרי בטבע, מ"מ האש תשלוט בו להפרידו לחלקים היותר קטנים כאבק מעפר, ויתורגם וירדנה (צערשטרייעט, צערשפליטטערט); ובזה נכונים דברי המתרגמי' ענין ירידה לשון התגלות, כי ההתפשטות וההתגלות מתאחדים זה עם זה, והאחד תלוי בחברו, הלא תראה אור הנר וכדומה מדברים המאירים, המוקפים במחיצה המונעת התפשטות האויר מחוץ למחיצה, כשנעשה נקב מעט במחיצה זו יתילדו שני דברים,

האחד מצד עצם האור, נצוצי האור שהיו עד הנה מצומצמים תוך ההיקף כעת יתפשטו ויתרבו דרך נקב המחיצה החוצה, והשני מצד המקבל העומד חוץ למחיצה ההיא, כי מה שהיה עד הנה מחשך לפניהם עתה נראה אור להם ונתגלה לעיניהם, ככה הוא הענין בהתגלות השכינה ית"ש, כי אף שאדון יחיד א"ס ב"ה ממלא כל עלמין, בכל זה צמצם והסתיר כביכול את כבודו ית' לעינינו, כמו שדימוהו קדמונינו כענין הנשמה אל הגוף, שהוא ית' נשמתא דכל עלמין, כמו שהנשמה מלאה את כל הגוף מ"מ היא מתצמצמת ומסתתרת בפנימיות כל פרטי חלקי האיברים להחיותם, ולא נגלית לעיני בשר, ככה היה רצונו ית' להסתיר ולצמצם אור אחדות עצמותו ית' בעמידת העולמות והבריות צמצום והסתר עצום, עד שלא יתראה לעינינו רק מציאות עולמות וכחות אין מספר, והנה כשרצונו ית' לגלות מעט מאור שכינתו שהיה עד הנה מצומצם ומוסתר מהשגתינו, בזה יתחדשו שני ענינים, הא' התפשטות אור כבודו ית' שהיה עד הנה לעיני כל בשר מצומצם בענינו, והב' התגלות האור שהיה מסתתר עד כעת. ושפיר יתורגם וירד ואתגלי (פּערָאפּפענבארט), כי התפשטות האור הוא בעצמו התגלותו:

לעיני כל העם. שכולם יראו ברדתו שם, כי יראו מראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר, לא שיראו את ה', כדכתיב לא יראני האדם וחי (רמב"ן), וכ"כ הרב"ח השם המיוחד כל ישראל שמעו קולו מתוך האש אבל לא ראו אותו אפילו אצילי בנ"י, ומ"ש לעיני כל העם הכוונה בזה כי בראות ישראל הכבוד הזה כאש אוכלת בראש ההר יתבוננו כל ישראל ויכירו כי בקרבו השם המיוחד, אמנם יראו הכבוד הנקרא אלהים, כי כן ראוהו אצילי בנ"י שנאמר ויראו את אלהי ישראל, וכתיב ויחזו את אלהי' וא"כ ענין הירידה שבכתוב אין לך להאמין אותו כ"א לכבודו אבל השם המיוחד בשמים ומשם בא הדבור אל הכבוד שירד בהר סיני שממנו היה נשמע לאזנינו, וכן כתיב מן השמים השמיעך ה' את קולו. וכן נחמיה אמר (ט' י"ג) ועל הר סיני ירדת ודברת עמהם משמים, ויש לך להתבונן מעתה כי מאחר שהשם המיוחד הוא המדבר, היה ראוי הכתוב לומר וידבר השם את כל הדברים האלה, כענין שכתוב את הדברי' האלה דבר השם אל כל קהלכם בהר מתוך האש וכתיב וידבר ה' אליכם מתוך האש, אבל מפני שאמר כאן אשר ירד ה' עליו באש, וביאר בזה ששמו הגדול הוא השם המיוחד שכן באש, לכן הוצרך להזכיר וידבר אלהי', כי וידבר אלקי' הוא ביאור למתוך האש, כי ישראל מתוך האש שמעו הקול, וכן הכתוב אומר הן הראנו ה' אלקינו את כבודו ואת גדלו ואת קולו שמענו מתוך האש, לכן כשהזכיר וידבר השם אליכם הזכיר מיד מתוך האש, וכן את כל הדברים האלה דיבר השם, יזכור מיד מתוך האש, ולא תמצא בשום מקום במ"ת דבור השם המיוחד אלא אם

כן יזכיר בו מתוך האש, עכ"ד. והדברים סתומים, ואם תשכיל ע"ד אמת שבפי הר"ח בס' נפש החיים שער ג', בחילוק שבין שני השמות הוי' ואלקי', ששם העצם הוי' ב"ה מורה על הבחינה והענין כפי מה שהוא מצדו ית' שהוא בבחינת ממלא כל עלמין, ואין מחמת עמידת העולמות והברואים שום חציצה בעצמות אחדותו הפשוט, ובבחינה זו הוא כבוד א' הסתר דבר מצדינו, ובבחינת עצמותו לא יצדק ענין מעלה ומטה כי הוא נעלה מכל עניני חילוקים ושנויים רק הכל מלא אחדות גמור לבד בהשוואה גמורה; אמנם שם אלקי' הוא כפי מה שהוא מצדינו בענין השגתנו, שהוא ית' בבחינת סובב כל עלמין, שיש במציאות גמור עולמות וכחות מחודשים מרצונו הפשוט ית', שצמצם כבודו והניח מקום כביכול למציאות עולמות וברואים רק שהוא ית' נשמתם ומקור שרש כח חיותם המתצמצם ומסתתר בתוכם כענין התפשטות הנשמה בגוף אדם שמתפשטת בכל חלק ונקודה פרטית שבו והגוף ישנו במציאות ואינו מתבטל נגדה, ככה העולמות והברואים ישנם במציאות. ורק בבחינה זו יצדק מעלה ומטה, וחילוקי מקומות ובחינות שונות וכן ענין המקראות אלהי עליון יושב בשמים והרבה כיוצא. ובזה יאורו עיניך בדברי הרב"ח הנ"ל:

פסוק יב

והגבלת את העם. אי אפשר לומר הדברים כפשטן שיגביל את העם ממש, כי מה לשון סביב שייך בזה, כי לשון סביב אינו סובל כ"א שיהיה מקיף את מחנה ישראל מכל הרוחות סביב, וזה לא היה מן הצורך. כי האחרונים שלא היו סמוכים אל ההר אינם צריכים הגבלה ועשיית תחום, גם לא היה נאסר להם לצאת מן המחנה אל מן הצד, אמנם באמת ענין והגבלת את העם הוא בעצמו הגבלת תחום ההר, וכמ"ש רש"פ, כי שם גבול נופל בב"א על סוף רשות זה ותחלת רשות זה, שהוא סוף בבחינת האחד ותחלה בבחינת השני, ולזה מה שאמר משה (לקמן כ"ג) הגבל את ההר הוא ג"כ המובן האמתי במאמר והגבלת את העם, כי הגבלת ההר הוא בעצמו הגבלת העם ותחום אחד לשניהם, רק סוף תחום ההר הוא בעצמו תחלת גבול ישראל, וישמש שם גבול כאן על סוף ההר להוראת תחלת גבול של ישראל. ומה שאמר הש"י והגבלת את העם ולא אמר והגבלת את ההר, כי מצות ההגבלה לא חלה על ההר רק על ישראל המצווים שלא לעלות, לכן הסב מצות ההגבלה אל העם:

פסוק יג

סקל וגו' או ירה. הראב"ע פי' יורו עליו בחצים להמיתו, ויבע"ת יתרגם באבני ברדא או גירין דחלא יזרקון בי', ואונקלס ורש"י פי' ע"ד רבותינו, לפי שהסקילה היתה בשני פנים אם שישליכו המודח על האבנים ממקום גבוה אל מקום שפל, והוא מלשון פרעה

וחילו ירה בים דהיינו הזריקה והרדיה ממעלה למטה, ולזה אמרו (סנהדרין מ"ה) שיהיה הנסקל נדחף תחלה ממקום גבוה ואם לא מת בדחיפה אז יסקלוהו באבנים (עי' רא"ם כאן) ונראין דבריהם, כמ"ש הרש"פ כי מלת וירה שהוא מבנין נפעל אפשר בו ב' מובנים, הא' שיהיה הנפעל שבו נפעל מפועל יוצא לשני פועלים, שהמורה בחצים הוא הפועל והחץ הוא הנפעל ראשון והאדם המקבל יהיה הנפעל השני, ואפשר ג"כ, שלא יהיה שם כ"א נפעל מפועל יוצא לאחד והיינו שיוזרק האדם מבית הסקילה מגבוה לנמוך, ואחר שהיסוד המאומת בכל מקום שלא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, מזה מוכח שאין במשמע הענין כ"א המובן הפשוט המצוי בכל נפעל שהוא נפעל מפועל יוצא לאחד והיא הדחיפה ממעלה למטה, האמנם שבמלת יסקל שהוא ג"כ מבנין נפעל א"א בענין אחר כ"א בהפעלה מפועל יוצא לשנים אחר שלא יפול שם סקל על האדם עצמו כ"א ע"י קבלתו אבני הסקילה, הפעולים מן הסוקל ובזה דבר הכתוב מפורש בענינו, משא"כ במלת יירה שהוא סובל ב' מובנים, בהכרח כדברי רבותינו שכל דבריהם אמת, וגם יפול על הענין היטב שם ירה, כי הדבר הכבד שנדחף ממקום גבוה הבלתי משופע הוא נופל תמיד על קו ישר בנפילתו הטבעית שהוא מה שתמשכנו אליו חומר הארץ:

פסוק יד

ויקדש את העם. הודיענו בזה בדרך כלל שהשתדל משה עמהם עד שהתרצו לקבל עליהם להתעלות ולהתרומם בקבלת קדושת התורה והמצוה, ופרטי קבלת הקדושה הזאת הודיענו (משפטים כ"ד) כי שם אמר, ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' (מצות פרישה והגבלה) ואת כל המשפטים (מצות שנצטוו בני נח ושבת כבוד אב ואם פרה אדומה ודינים שנתנו במרה) ופי' עוד (שם פסוק ז') לאמר ויקח את ספר הברית ויקרא באזני העם (שהוא מבראשית עד מ"ת ופרשיות בהר ובחקותי עם הברכות והקללות האמורות שם, ותרגום ויקדש את העם (ער ווייהעטע איין צור הייליגקייט):

פסוק טז

ויהי קולות. מדעת רבותינו מבואר שאין קולות אלה קול רעמים כדעת המפרשים, כ"א קול דבור של עשרת הדברות, כאמרם במכילתא רואים את הקולות רואים את הנשמע, וכפירש"י שם קולות היוצאים מפי הגבורה. ואמרו עוד במכילתא ויהי קולות, קולות משונים זה מזה, שהיו משמיעים את האדם לפי כחו שכשעמדו לפני הר סיני לקבל את התורה היו שומעים הדבור ומפרשים אותו. ומהלך דרכי הלשון מסכים לזה, כי בכל מקום שהוזכר לשון קול על הרעם מבואר בצדו לשון רעם, כמו קול רעמך בגלגל, מן קול רעמך יחפזון, וירעם בקולו נפלאות, בקול כמהו תרעם (עמ"ש פ' בא ויהי קולות וברד), אמנם כשלא הוזכר מלת רעם אין לשון קול כ"א קול הדבור (וואָרטשטימע) כמו כי

שמעת לקול אשתך, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, וישמע אברם לקול שרי. תדע שכן הוא, כי בפ' ואתחנן לא הוזכרו במקרא הקולות והברקים כ"א קול הדבור של עשרת הדברות, וכתיב שם אם יוספים אנחנו לשמוע את קול. מבואר מזה שהדבור של עשרת הדברות נקרא בענין קול, וכדעת רבותינו:

וברקים. גם בזה אין אנו מוכרחים לפרשו על הברקים הנראים אחר הרעם (בליטץ), כי בכל מקום שיובן עד"ז אינו רק כשהוזכר אצל הרעם או אצל הגשם, כמו קול רעמך בגלגל האירו ברקים, ברקים למטר עשה, אבל בכל שאר מקומות אין פירושו כ"א זהר וצחצוח (גלאָנצענד, שטראהלענדע) כמו אם שנותי ברק חרבי, לנוגה ברק חניתך, חרב הוחדה וגו' למען היה לה ברק, פירש"י זהרורית, וכן חרב מרוטה למען ברק מתורגם צחצוח. והענין בזה, כי לרבותינו היו עשרת הדברות נראה לעיני כל ישראל בשעת מ"ת, כמ"ש קול ה' חוצב להבות אש פירש"י שהיה הדבור של עשרת הדברות יוצא בלהבות אש ונחקק על הלוחות כתבניתם, ובתיב"ע דבורא הוה נפיק כשלהובין דנורא ומתחמי על משריתהון דישראל ומתחקק על לוחי קיימא, ובמכדרשב"י אינון קלין הוו מתגלפי בהאי חשוכא עננא וקבלא ומתחזיין בהו כמו דאתחזי גופא; וע"ז הענין אמרה תורה מלת ברקים, שעשרת הדברות היו מזהירים באור מצוחצח בלוחות עד שהיו נראים לעיני כל ישראל. ונ"ל לתת טעם לדבר זה שהיו הדברות נראות לעיניהם חוץ ממה שנשמעו לאזניהם כי לשונות הדבור והאמירה הנאמרים אצלו ית' בכל המקומות הוא בעצמו דבר קשה מאד לקרבו אל הדעת, כי לא יצוייר דבור רק מגרון ולשון וכלי דבור, ואין מקום לכל אלה אצלו ית' המרוחק מכל מיני גשמיות תכלית הריחוק, ואין לנו מקום להנצל ממוקש הטעות בזה רק לומר שהוא קול נברא לשעתו, ובדרך פלא התגשם רצונו ית' ונתהוה ממנו קול דבור עד שיהא נשמע לאוזן השומע; והנה במעמד מקבלי התורה, שהאזהרה הראשונה בו היא לא תעשה לך פסל וכל תמונה, שנכלל בו גם אזהרה לבלי הגשימו ושאין בו ממאורעות הגופות, א"כ איך ישמיע לאזניהם קול עשרת הדברות האלה, והדבר סותר את עצמו, ומשמיעתם הדברות בנקל יוכלו אנשי המעמד הנכבד להטעות ולדמות בנפשם דלא יצוייר קול הדבור בלתי כלי דבור גשמיים מוחשים, ולתקן הטעות הזה הראה לעיניהם אותן הדברות עצמן בלהבות אש, ממנו ילמדו לדעת, כמו שהדברות הנראות הוא בלי ספק דבר נברא, ככה קול הדברות איננו בקול דבור האדם שהמלות נחתכות בשפה ולשון וגרון, אבל הוא קול נברא לשעתו (עי' רמב"ם פ"א מיסודי תורה הי"א, ובדברי המפרש שם, ובדברי החבר לכוזרי במאמר ראשון סי' פ"ט צ"א):

וקול שופר. איתא במכדרשב"י (יתרו ד' פ"א) קול שופר כד"א שפר קדם דריוש, מלכי ישפר עלך. ותו איתא התם (ויקרא ו' ב') קול שופר קול דאקרי שופר. למדנו מדבריהם שאינם מפרשים שופר כאן על הכלי שתוקעים בו, כי לא יתכן שישמשו למעלה בכלים גשמיים מוחשים (ועי' דברי רמב"ן כאן על מ"ש רש"י שהיה שופר של איל יצחק), לכן פירשו שהקול בעצמו נקרא שופר; ואם נלך אחר עיקר הוראת שם שופר, דעת רבותינו בזה מכוונת גם עם משפטי הלשון, כי שם שופר מסתעף מענין ברוחו שמים שפרה (איוב כ"ו:י"ג) שפירשוהו השמים הם יפים במראה צהיר ובהיר (הייטער, קלאר), ומזה הונח שם שופר על הכלי המשמיע קול צלול וברור (העללטאָענענדעס אינסטרומענט), וממשפטי הלשון לשמש בשם אחד על הפועל ועל הפעולה, כמו לשון ושפה המורים על המבטא (שפראכע), ועל כלי המבטא (צונגע, ליפפע), וכן פי ישמש על המבטא (אויסשפרוך) על פי פרעה, ועל אבר המדבר (מונד), וכן הרבה שמות ישמשו על הכלי הפועל ועל הפעולה, ככה שם שופר ישמש גם על הכלי גם על הקול בעצמו, הקול הצלול והברור (העללער קלארער טאן) נקרא שופר, וכן הכלי המשמיע קול צלול וברור נקרא שופר. ובזה יתיישב היטב לשון המקרא (פ' בהר) והעברתם שופר תרועה, שאם נפרש שם שופר על הכלי היה מן הראוי לומר תרועת שופר, קול התרועה נסמך אל כלי השופר, וכמ"ש הללוהו בתקע שופר, וכמו שלא יסמך שופר אל קול, ולא נאמר שופר קול כ"א קול שופר, כן ראוי לומר תרועת שופר לא בהפך, ולזה נדחקו המפרשים שם לשנות פת"ח הפ"א לקמ"ץ ולהוסיף אות ב', כאילו כתיב והעברתם בשופר תרועה, אמנם אם שופר הונח גם על הקול בעצמו שפיר נסמך שופר אל תרועה, וטעם והעברתם שופר תרועה (איהר זאללט ערגעהען לאססען איינען העללען טאָן דער תרועה) תשמיעו קול צלול וברור, ומפרש איזה קול צלול וברור ישמיעו ע"ז אמר תרועה, הקול הצלול והברור יהיה קול תרועה, לא תקיעה או שברים וכדומה משאר הקולות; וכן הנאמר שם תעבירו שופר בכל ארצכם, יוסיפו המפרשים מלת קול, ואין צריכים להוספה זו אם נפרש שופר על הקול בעצמו; וטעם קול שופר כאן, שהיה קול הדברות קול צלול וברור, עד שהיו כלם יורדים לתוכן ועומק המושג המכוון בדברות, וכמ"ש כאן במכילתא שהיו שומעים את הדבור ומפרשים אותו, ואמרו (בספרי האזינו) יסובבנהו ויבוננהו, יסובבנהו לפני הר סיני שנא' והגבלת את העם סביב, יבוננהו בעשרת הדברות מלמד שהיה הדבור יוצא מפי הקב"ה והיו ישראל מסתכלין בו ויודעים כמה מדרשים יש בו כמה הלכות יש בו כמה קלים וחמורים יש בו וכמה גז"ש יש בו, ואמרו במס' סופרים, פנים אל פנים דבר ה' אל כל קהלכם, פנים תרין אל פנים תרין הא ארבעה פנים, פנים למקרא פנים למשנה

פנים לתלמוד פנים לאגדה, ובשבת (דפ"ח) כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה היה יוצא בשבעים לשון כלומר לשבעים פנים, וכ"א בתיקונים (תיקון כ"ב דס"ב ב') ומתרין דבורין נפק קלא ואתפלג לשבעין קלין לקבל שבעין אנפין. ובמכדרשב"י לא הוי קלא דלא הוה נהיר בנהירו עלאה ומסתכלין בי' בחכמתא עלאה רזין עלאין וגנזין טמירין. גם כבר ידענו שבעשרת הדברות נכללין כל התרי"ג מצות, כמבואר היטב בפי' הרמב"ן לשיר השירים, ובמאמר השכל לראב"ן שמפרשים כמה פרטי מצות הנכללים בכל אחד מן הדברות, עד שמכלל עשרת הדברות יוצאים באר היטב כל התרי"ג מצות, וכבר הזכיר רש"י מזה ס"פ משפטים בשם רבינו סעדיה. הנה על כל אלה יאמר כאן וקול שופר:

חזק מאד. מלת חזק כאן הוא כלשון מיעוט מחזיק את המרובה, כלי מחזיק ארבעים סאה (ובדברי הימים ב ד':ה') מחזיק בתים שלשת אלפים, ר"ל בית קבול המחזיק ותופס דבר הנכנס בו (עי' במכדרשב"י ויקרא ו' ב'), וטעמו כאן, שהיו קול הדברות מחזיק ומכיל בתוך פנימיותו כוונות עמוקות מאד (זעהר אומפאססענד, פיעל ענטהאלטענד, אינהאלטרייך); והדעת נותנת שלא היה קול הדברות רק לכוונה הפשוטה המובנת מהם בהשקפה ראשונה, דלפי"ז לא היו צריכים אל המראה הגדולה הזאת, כי לפי הכוונה החיצונה הפשוטה, אין בדברות רק מצות שכליות מובנות לכל אדם מדעת עצמו, ומה צורך אל ההכנה הגדולה וגלוי השכינה. והאמת בפי רבותינו שהיה מודיע להם כל הכוונות הפנימיות והעמוקות שבעשרת הדברות, ואין זה דבר תימה, כי אנו רואים מדרכי החכמה העליונה לכוין בפעולה אחת תכליות רבות, כי כן הוא גדרה בכלל, כמו שאנו רואים במעשה היצירה ובפרט באיברי בעלי חיים, שתכוין באבר אחד אל כוונות שונות, האף להריח ולנשימה ולדחות הליחה העודפת ולייפות תאר הפנים, הרי אלו תועליות רבות במצוע אחד, וכן רבות ביצירה לאין מספר, א"כ אינו רחוק שתכוין החכמה העליונה בדבור אחד אל כוונות מתחלפות וכולן אמת אחת. וכבר צודע שמקור עליון של התורה ושרשה הנעלם נעלה מאד, היא ראשית ושרש אצילות קדשו ית' סוד המלבוש העליון, אמנם טח עינינו מלראות בעוצם קדושתה עומק מושגה ואורה הפנימי, ואף כשהיא מדברת בעניני זה העולם התחתון היא רומזת בהם ענינים פנימים וגבוהים מאד למעלה לאין תכלית, ויש בה סודות נפלאות ענינים נשגבים ונפלאים בסוד ה' ודרכיו, ועליהם ביקש המלך האלהי גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך. היוצא מכלל הדברים שבמקרא זה יודיענו איכות הדברות עצמם ובאיזה אופן נתודעו לעם עשרת הדברות. ולפי"ז שהקולות והברקים הם הדברות עצמם, א"כ מה שאמר אח"ז ויוצא משה את העם, אין פי' שאחר שנשמעו הקולות הוציאם משה, כי אמנם פי' אחר שהוציאם

משה נשמעו הקולות, כמו וירם תולעים ויבאש, שפי' אחר שהבאיש, כי יש הרבה ווי"ן יורו על התיחסות שני משפטים המצטרפים זה אחר זה בבחינת הזמן:

ויחרד כל העם. אין הכוונה בזה חרדה הטבעית שיפחד האדם מדבר אשר יגרום לו רעה וצרה או שימות פתאום וכיוצא באלה מדמיונות המחרידות לב האדם מחצי הזמן אשר תחת השמש, כי למה יחרידם ויבהילם ויפילם בפחד פתאום המבלבל דעת האדם עד שאינו מיושב בדעתו, והוא ית' התכוון להשמיעם את דבריו במעמד הנכבד הלזה, ואיך יבינו וישכילו אם נפלה עליהם אימתה ופחד ואין דעתם פנוי', אבל המכוון בו חרדה שכלית, בהשיגם הענינים האלקיים והביטם הנוראות והנפלאות האל המראים רוממות ה' וגדולתו המסבבים לנפש אדם חרדת הרוממות ויראת הכבוד העליון, כדרך תמימי ה' אשר נגעה יראת ה' בלבבם במדה גדולה, שיחרד הלב מפני רוממות כבוד יוצרו המצוייר בו באמת; ויחרד. לשון תימה והשתוממות כפירש"י על ויחרד יצחק חרדה, וכת"א שם ותוה יצחק תיוהא. ויותר נ"ל כי ענין ויחרד העם הוא ענין חרדת הנבואה, כי כל הנביאים אינם רואים מראה הנבואה רק אחרי שהם יראים ונבהלים ומתמוגגים שאיבריהם מזדעזעים וכח גופם כשל ועשתנותיהם מתטרפות כדי שיתבטלו הרגשות הגוף ולא תהיה בהם מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו, ותתפשט הנפש מן הגוף ותהיה פנוי' להבין בצורות הקדושות הטהורות, כמ"ש (דניאל י':ח') וארא את המראה הגדולה הזאת ולא נשאר בי כח, והודי נהפך עלי למשחית וכשמעי ואני הייתי נרדם (מרוב פחד) על פני ובדברו אני עמדתי מרעיד, ונאמר באברהם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו; ובחרדה זו אשר בלעדה בלתי אפשרי לזכות למראה הנבואה הוא שנפלו בה העם מקבלי התורה, כי כולם בשעה זו זכו אל הנבואה בשמעם קול ה' אלקים מדבר מתוך האש עשרת הדברים, כמבואר במאמר בעבור ישמע העם בדברי עמך, ולהיות שכולם זכו להיות נביאים באותה שעה, לכן הוצרכו לבוא תחלה אל הכנת הנבואה מצד גופם, והוא החרדה וההרעדה (ועניין חרדה זו היא הנקרא במקום אחר מיתה באמרם ועתה למה נמות וכמ"ש שם), ובמכדרשב"י צ"ד, בההוא יומא דקיימו ישראל על טורא דסיני אעבר זוהמא מנייהו ואשתארו ישראל גופין מצוחצחין בלא טנופא כלל:

פסוק יח

והר סיני עשן. אין המכוון בזה שאש שלמעלה הוא מעלה עשן אבל טעמו שהוא ית' עשה שהר סיני היה עשן כלו מפני שירד ה' עליו באש, לבל יוכלו העם להסתכל בשכינה ויזונו עיניהם ממנה (רמ"א):

ויחרד כל ההר. סבת רעש הארץ הם רוחות עבים ועשנים נכנסים בבטן האדמה, וכאשר לא ימצאו נקבים ומקומות לצאת תרעש הארץ מפני האד הנעצר שמה, אבל בהר סיני לא היה הדבר כן, כי היה יוצא עשן והרוח מתחת לארץ רב ועב כעשן הכבשן, ועם כל היציאה המופלגת ההיא חרד כל ההר מאד, וזה יורה כי מהשם היתה זאת והיתה נפלאת בעיניהם, כ"כ המפרשים. ולולי יראתי הייתי אומר שאין חרדה זו מוסבת להר עצמו כ"א לאנשי מעמד שהיו עומדים סביבות ההר, ומוסיף בזה על מה שאמר מקודם ויחרד כל העם אשר במחנה, וזה, מלת כל ענינו היקף וסביבה (אומגעבונג) מלשון כליל (כליל תפארת בראשו נתת) שהוא כתר ועטרה ע"ש שהיא מקפת ומסבבת את הראש (קראָנע, קראנץ) וכשם עטרת שהוא מענין היקף וסביבה כמו עוטרים את דוד (ש"א כ"ג) שהיו מקיפים ומסבבים אותו מצד אל צד, וכשם כתר מן כתרו את בנימין (שופטים כ׳:מ"ג) ענין סבוב והקפה. וכן נזר (הנזר אשר על ראשו, שמואל ב א׳:י׳) מן זר זהב סביב, ככה שם כליל הונח על הכתר ועטרה ע"ש הקיפו את הראש ומסבבו, ומזה הונח על הארוסה ביום חופתה שם כלה, לפי שבו ביום היא מוקפת ומסובבת בתכשיטין, וזהו שם כלל הנאמר בפרטיו, כי הוא כמו גדר המקיף במושגיו כל מושגי פרטיו. ומזה אמר (מלכים א ח׳:כ"ז) השמים לא יכלכלוך, לא יוכלו להקיף אותך ולהחזיקך אל תוך היקיפם. ולפי שהוא ית' מתואר אצלינו בבחינת ממלא כל עלמין ובבחינת מקיף כל עלמין, לכן יתארוהו חכמי אמת בשם כל (עי' מכדרשב"י תרומה קל"ד ב') ומזה שם כלי (מים חיים אל כלי) לפי שכותליו מקיף ומסבב את חללו והמונח בתוכו (אומפאססען) ומזה מלת כל כאן, וטעם כל ההר, סביבות ההר והיקיפו (דיא אומגעבונג דעס בערגעס) אמר ויחרד כל ההר מקיפי ההר העומדים סביביו תחתיו נפלו בחרדה והשתוממות נפלאה במה שהיה לעיניהם התגלות כבוד העליון ית'. והיה א"כ כאן שתי מיני חרדה, הקולות והברקים לא היו סבה רק לחרדת העם לפחותי המדרגה לא לחשובי מעלה שביניהם, אמנם התגלות כבודו ית' היתה סבה לחרדת כלם כי כל העומדים בהיקף ההר וכל המסבבים אותו נתפעלו ונתרגשו בהשגתם כבודו ית'. והודיע עוד כי החרדה הזאת השניה היתה במדרגה יותר גבוה על הראשונה, לכן הוסיף כאן מאד. ואפשר שנכלל בזה גם מליצת חדה הנפלאה שבפי רבותינו, באמרם (שמות רבה סי' כ"ט) כשנתן הקב"ה את התורה צפור לא צווח עוף לא פרח שור לא געה אופנים לא עפו שרפים לא אמרו קדוש הים לא נזדעזע הבריות לא דברו אלא העולם שותק ומחריש הדמים הקב"ה כל העולם והשתיק העליונים והתחתונים וכו'. אף שלחלושי השגה כמונו נמנעה פתרון חדה זאת הנפלאה עכ"פ ידענו שבסתר דבריהם טמון אוצר כלי חמדת רעיונות נשגבות,

והוא הנכלל גם כן במאמר ויחרד כל ההר מאד, ההיקף כלו שמחוץ להההר היתה בחרדה והשתוממות נפלאה מכבוד העליון שנתגלה בארץ. עיין מה שכתבתי סוף פרשת שלח ט"ו כ"ב ולא תעשו. ובמקץ מ"א נ"ד רעב בכל הארצות:

פסוק יט

קול השופר. למה שמבואר מקודם דעת רבותינו בטעם קול שופר, שהוא קול הדברות שהיו דבור צלול וברור להבינם תוכן ועומק המושג המכוון בדבור, וכן טעם חזק שהיה קול הדבור מחזיק ומכיל בתוך פנימיותו כוונות והשגות עמוקות מאד, גם כאן הכוונה עד"ז ויודיענו הסבה אשר בעבורה מאן העם אח"כ מלשמוע שאר הדברות מפי הגבורה וביקשו לשמעם מפי משה, כאמרו דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים, וטעם המקרא, כאשר היה קול הדבור הצלול והברור הולך ומתגבר תמיד להחזיק בפנימיותו כוונות עמוקות והשגות נשגבות מאד, אז היה בהכרח כי משה ידבר שאר הדברות, כי שיערו העם בנפשותיהם שלא יוכלו לסבול לשמוע משא דבר ד' כאלה מפי הגבורה. ומלת יעננו הוא מן כל מעיני בך (תהלים פ') טרם אענה אני שוגג (שם קי"ט) לענות בו (קהלת), שפירשוהו לשון עיון שכלי והתבוננות (איינזיכט), וטעם יעננו בקול, אלהים השפיע על משה עיון שכלי והתבוננות לכוין דעתו ולהבין עומק כוונת קול הדבור וההשגה הנשגבה שבו (עמ"ש בכי תבא וענו הלויים). וכן מבואר דעת רבותינו בכוונת מקרא זה, שאמרו (במכדרשב"י ויקרא ו') בגין דכתיב ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים, על דא משה ידבר והאלהים יעננו. ודבריהם סתומים, ומתבארים ממה שכתבנו:

פסוק כד

לך רד. ביקש הקב"ה ליתן עשרת הדברות והיה משה עומד מצדו אמר הקב"ה, אני אומר אנכי ה"א, הם אומרים מי אמר, הקב"ה או משה, אלא ירד משה ואח"כ אני אומר אנכי ה"א, עד שמשה יורד נגלה הקב"ה שנא' וירד משה אל העם וידבר אלהים (מ' רבה), וטעם לך רד, עתה בהיותי מדבר הדברות הראשונות רד אתה והיה עם העם למטה. אמנם יגיע עת ועלית וגו' שתצטרך אתה לעלות, כי גלוי לפניו שיאמרו אחר דברות הראשונות דבר אתה עמנו (לקמן ט"ז) ומשה ישמיעם שמנה דברות האחרונות, וכאמור שם ומשה נגש אל הערפל:

פרק כ

פסוק א

הדברים האלה לאמר. מלת לאמר יורה ברוב המקומות על הסגנון שתפס המדבר, כלומר שהדבור הי' בלשון פלוני ופלוני המתאחד בספור, כשיאמר וידבר ה' אל משה

לאמר יורה מלת לאמר על צורות הלשון הבא אחריו (וויא פאָלגט, נעמליך, פאָלגענדע וואָרטע), והנה אחרי שאמר כאן את כל הדברים האלה לשון זה לבד יורה לנו בבאור גמור שהדברים הבאים אחריו יצאו מפיו ית' בסגנון אותו הלשון ממש, וא"כ אין צורך עוד למלת לאמר אחריו והוא רק למותר במקום זה, ולקמן בויקהל (ל"ה ד') שאמר זה הדבר אשר צוה ה' לאמר, באמת מלת לאמר שם אינו מורה על סגנון הלשון רק לאמר לכם וכמ"ש רש"י שם; ויראה דלמה שהודיעונו רבותינו שהוא ית' אמר תחלה עשרת הדברות בדבור אחד, וחזר ופירש כל דבור ודבור בפ"ע (כמ"ש רש"י מן המכילתא) וטעם הדברים נ"ל מפני שהידיעה הפרטית לחוד והידיעה הכללית לחוד, ועוד כי מצד הנותן שהוא האחד האמתי כל התורה היא כמצוה אחת, ואינם רבוי רק מצד המקבלים, לכן הוא בכלל ובפרט, והי' מרצונו ית' להודיעם תחלה עשרת הדברות ידיעה כללית לכן נאמרו בדבור אחד שהיו כולן כנקודה אחת שאין בה חלקים כלל ולא היו בה אותו לשון והמלות הכתובי' לפנינו מענין שנוי הנסתר והמדבר בעדו, רק דבור אחד כללי שהי' כולל טעם כל עשרת הדברות, ואותו הדבור הכללי שמעו ישראל מפיו ית', גם הבינוהו בידיעה כללית (ודלא כדעת הרמב"ן בזה), כי מה תועלת הי' לישראל לשמוע קול פשוט בלי הבנה, כי תכלית כוונתו ית' הי' בשביל ישראל, כמ"ש הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים, ואם הם לא הבינו דבר מפעם הראשונה האיך יצדק ואשמיעם את דברי ואיך ילמדו ליראה, גם אמרו וידבר ה' אליכם מתוך האש ויגד לכם את בריתו, היאמר דבור ואגדה על קול שלא יובן ממנו מאומה, וכ"כ הראב"ע שכל עשרת הדברות שמעו ישראל והבינו אותם מפי ה' עצמו, והיא דעת רבנן (במדרש חזית פסוק ישקני) שאמרו כל עשרת הדברות שמעו ישראל מפי הקב"ה; ואחרי הידיעה הכללית הזאת הי' מרצונו ית' להודיעם עשרת הדברים גם בידיעה פרטית, ואז מפי עצמו כביכול השמיעם שני דברות הראשונות, ושמנה דברות האחרונות השמיעם ע"י משה, שהי' הוא ית' מקרא אותם אליו ומשימם בפיו באותו הלשון עצמו כמו שכתוב לפנינו בתורה (ערא"ם וצד"ל ובעל משכיל לדוד), וע"ש שתי הידיעות האלה הכללית והפרטית אמרה התורה שתי לשונות אלה, על הדבור הכללי אמרה. את כל הדברים האלה, ואין מלת כל כאן הוראתו על המקובץ המתפשט על כל אחד מהחלקים, אבל הוראתו על כללת וקבוצת הדברים הבלתי מתפשט על פרטיהן (כמבואר בפ' שלח בוכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה), ויהי' תרגומו (דען אינבעגריף דיעזער וואָרטע), ועל הידיעה הפרטית אמר אחריו מלת. לאמר, שהוא סגנון הלשון הכתוב לפנינו במקרא. ובמכילתא חדתא דרשב"י (יתרו ל"ד ע"ג) את כל הדברים

האלה לאמר וגו' אנכי ולא יהי' לך בדבורא חדא אתאמרו וכו' הני כללא דכולא הני כללא דכל אורייתא וכו' ולבתר האי דבור פריש מלה ואכריז לה וע"ד כתיב את כל הדברים האלה דאינון כללא, ע"ש. ויתכן עוד לומר לפי מה שידענו מקדמונינו שבעשרת הדברות נכללו כל התרי"ג מצות עם כל פרעיהם (כמבואר בכי תשא בחרות על הלוחות). לכן קראה אותן התורה בשם. כל הדברים. כלומר דבוריים כללים אשר מהם מסתעפים כמה פרטים ופרטי פרטים:

פסוק ב

אנכי ה' א'. יש בכוונת מקרא זה דעות שונות בין הרמב"ם והרמב"ן והסמ"ג ורבים מישרי לב אשר אתם, וכולם בדרך אחד ילכו לכלול במצות עשה זו מדעות אמתיות, וכל דבריהם צדק ומישרים, והוסיף עליהם רנ"ו לאמר, יתכן כי תוכן זאת המצוה היא לכלול בה יסוד גדול, והיא. שאע"פ שכל גויי הארץ מודים שהוא ב"ה יוצר הכל, כי זה מן המושכלות הראשונות הנטועות בשכל, צריך לדעת שיש שתי מיני הנהגות שבהם ה' ב"ה נוהג עם בריותיו, וכנגדן יש שתי מיני עבודות ומעשים שחייבים הבריות לעבוד בהם ליוצר הכל ית', הנהגה האחת היא אשר חלק ה' אותה לכל העמים תחת השמים, שכרן ופורענותן תלויין בדברים הנהוגין, וכנגד זה אין העמים חייבים לעבוד את ה' רק במצות מדעיות שהן ז' מצות בני נח ופרטיהן, והנהגה השני' היא אשר הש"י נוהג בה עם ישראל שהן חלקו ונחלתו, והיא למעלה מן הנהוג כ"א בדרך קדש ובארח נפלא, ולעמת זה חייבים ישראל לעבוד את ה' בעבודות קדושות, וזאת תורת ה' הכוללת תרי"ג מצות ופרטיהן כולם מפי הגבורה, ואנחנו ישראל חייבים לקבל על עצמנו ההנהגה העליונה הזאת ולעבדו בתורה ובמצוה הערוכים לעמתה, כי ה' מלכנו הוא מחוקקנו, ולפי שבהנהגה הזאת תלויים קבול התורה ושמירת המצות, טרם הודיעם חקיו ומשפטיו הי' הדבור הראשון ששמענו בהר סיני, אנכי ה' א', כלומר שמע ישראל אנכי ה', אף כי אין אל מבלעדי הנני אלהיך בייחוד מנהיגך ומלכך, לכן אתה חייב לעבדני בתורותי ובמצותי אשר אצום אליך מה שלא צויתי לשאר העמים, לפי שהוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים באותות ובמופתים וקניתי אתכם להיות לי לעבדים; ולכן קראו אבותינו וחכמינו המצוה הזאת קבלת מלכות שמים, ואם הי' ענין המצוה הזאת לדעת שיש אלוה שהוא בורא הכל משגיח על כל, הי' להם לומר קבלת אמונת השם, אמונת יכלתו, אמונת השגחתו, אבל קראוה קבלת מלכות שמים להורות שהמצוה היא לקבל עלינו מלכות השם המולך עלינו בהנהגה הנפלאה המיוחדת לבנ"י וקשורה עמה עול תורה ומצוה

שחייבין ישראל לעבוד בהן את ה' יותר ממה שחייבים שאר העמים וזהו מאמר קבלת עול מלכות שמים:

פסוק ג

אלהי' אחרים. אחרים עשאום אלהים עליהם (רש"י ממכילתא (אנדרער גאָטטער), ולא יתכן לפרש אלהי' אחרים זולתי (אנדרע גאָטטער) שגנאי כלפי מעלה לקרותם אלהות אצלו רש"י); ורב"ח כתב נקראו אחרי' ע"ש שמקבלים כח מאחר (אבהאָנגיגע, אונאייגענמאָכטיגע גאָטטערוועזען), וזהו ולא תשתחוה לאל אחר, שמקבל כח מאחר, וכן ארז"ל ומבלעדי אין אלהי' שלא קבלתי מלכותי מאחרים, ע"כ. כי כולם אין הכח שלהם מעצמם רק ממה שקבע בהם הוא ית' כח וגבורה להיות מושלים, והוא ית' נקרא אלהי אלהים, וגם האומות קוראים אותו ית' אלהא דאלהין, ונקראו אלהי' אחרים רצה לומר שאין כח להם מעצמם רק מכח הגבוה ממנו והגבוה ממנו מושך ג"כ כחו מכח שעליו עד בעל כח האמתי של כולם הוא ית', ולכן נאמר (ירמי' י"א) וה' אלהי' אמת שהוא בעל כח האמתי של כולם כי כלם מקבלים כחם ממנו ית' וז"ש ויפלו על פניהם ויאמרו ה' הוא האלהי' (נפה"ח):

על פני. כל זמן שאני קיים (רש"י), והרא"ש טען ע"ז שאין זה דבר נאות בחקו ית', שנראה ח"ו כמשים תנאי בנצחיותו; וא"ת בר מני, נראה שפי' מלת על כמו על כל לבונתה (ויקרא ב') שפי' לבד כל הלבונה, וכן על עולת התמיד שבמוספין (במדבר כ"ח), ופי' מלת פני, כבוד ה' ב"ה בעצמו, כמו ויוציאך בפניו (דברים ד'), וכמו העם המכעיסים אותי על פני (ישעי' ס"ה) המורה על מציאותו הנמצא בכ"מ, וכמו פניך הולכים בקרב (ש"ב י"ז) דתרגומו ואת תהי אזיל, ונקטו בפניהם (יחזקאל ו') שפירש"י יתקוטטו על עצמם, וטעם על פני, לבד עצמות שלי. ול"נ מלת על טעמו כמו סבה הגורמת, כמו על הברכה אשר ברכו אביו, אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך, ושם פני ענין חשיבות כמו פני הדור, כי שם פנים הונח על היותר חשוב, ומזה לחם הפנים (רשב"ם שמות כ"ה), והרעב הי' על פני כל הארץ פירש"י העשירים, ומזה ויתיצבו פנות כל העם, גשו הלם פנות העם, ממנו פנה (זכרי' י') ותרגומו ממנו רישי' דעמא; כי כוונת ע"א היתה, להיותו ית' נעלה ומרומם לבלי תכלית, חשבו שאין מהראוי לקטן במעלתו כאדם לערוך עבודתו אליו ית' בלתי אמצעי ביניהם, והעובד אותו בלתי אמצעי הוא הממרה בו (ע' דרוש התשיעי להר"ן), ולזה שחרו בככבים וגלגלים להיותם פועלים ומשפיעים בעולם השפל, עד שנתייחד לאומה פלוני ככב פ', וכמ"ש פן תשא עיניך השמימה אשר חלק ה' א' לכל העמים, והיו חושבים שבעבדם את אלה ישיגו שפע והצלחה, לא מפני שהיו

כופרים במציאותו ית', כי היו מודים בעלת העלות ושהכל נמשך ממנו, אבל מצד גודל ערכו ית' וקוטן פחת ערך בני אדם מהראוי לבחור באמצעיים כמו אלה, הנה לשלול מדעה משובשת כזו, אמרה תורה לא יהי' לך אלהי' אחרים מסבת גודל ערכי, והיינו על פני (מיינער ערהאבענהייט וועגען). ומצאתי בספר היראים לרא"מ סי' ל"א שכ' ולפי פשוטו נראה לי לפי שנאמר אנכי ה"א למדנו שימליך הקב"ה עליו, אבל שלא לשתף דבר אחר עמו לא ילמדנו, לכן כתיב לא יהי' לך אלהי' אחרים על פני, שלא לשתף דבר אחר עמי, ע"כ. והוא כדברינו. עמ"ש בואתחנן אשר חלק אותם לכל העמים:

פסוק ד

פסל. ע"ש שנפסל (רש"י), ולפי"ז יהי' שם פסל שם נגזר מן הפעל, וצריכים אנו ג"כ לומר שלא דבר הכתוב אלא בהוה, שסתם פסל צורה הנפסלת מגולם של עץ ואבן, דאל"כ לא ידענו איסור לצורה שאינה נפסלת, כגון שנעשה ע"י יציקה, כיציקת מתכות בדפוס או מעשה יוצר; ולרש"פ אין אנו צריכים לכך, כי שם פסל בשש נקודות הנחתו הראשונה על כל דבר שנעשה לו צורה כצורת אחד מן הדברים הנמצאים בטבע, הן שתהי' צורת אדם או שאר בע"ח או צומח או כוכב וכי"ב, והן שיהי' החומר אבן או עץ או מתכות או צבוע בכותל או ארוג ורקום בבגד וכדומה לזה, כל זה נקרא פסל (איין בילד), וכל שם פסל הנזכר בכתוב הוא הצורה הנעשה לשם ע"א, שעשייתה בלאו ועבודתה במיתה, אבל פסל הנעשה שלא לשם ע"א רק לנוי מותר לעשות, זולת קצת צורות שאסור לעשות אפי' לנוי כגון צורת ארבע חיות ושאר צורות הנזכרות בתלמוד ר"ה וע"ז. ומשם פסל נגזר פעל פָּסַל, להראת הפעל של עשיית פסל (בילדען), כמו פסל לך שתי לוחות, ויפסל שני לוחות, דהיינו עשיית פסל בצורת לוח וטבלה מרובעת מאבן גולם, וכן ויפסלוה בוני שלמה היינו אחר שחצבו אבנים גולמים מן ההר היו פוסלים אותה ונותנים להם צורה אם רבוע או עגול או זויות כפי מה שהיו נצרכין לבנין:

פסוק ה

אל קנא. אחרי שהזהירה התורה על מניעת ע"א הוסיפה דברים לתת טעם וסבה למניעות אלה, ואמרה, כי אנכי (לבדי) ה"א, ואין ראוי לך שתמרני באחר:

אל. אנכי לבדי הכח הכללי המעמיד כל העולם כלו, אנכי לבדי הכח הנצחי שאינו נפסד כשאר כחות הנבראות; כי הנחת שם אל על הכח המעמיד ומחזיק דבר על תקונו ומכונו (קראפט):

קנא. אנכי לבדי הוא הבורא כל, אנכי לבדי אשר קנה שמים וארץ, כמו שמתואר הוא ית' הלא אביך קנך, ובא כאן במשקל הכבד, להורות על הקביעות והקיום ואשר נתחזק במתואר בו, כמו חונן חנון, פוסח פסח, גונב גנב, כי לא יכונה הגונב בשם גנב כ"א

כשהוחזק בגניבה, וזה טעם כי ימצא איש גונב וגו' ומת הגנב ההוא (דברים כ"ד), פתח בגונב ומסיים בגנב בעבור שהתעמר בו ומכרו ושלש פעמים הנה חזקה, כי גם ההתעמרות גניבה עם המכירה, כי אין גניבה אלא לשון העלמה וכסוי (ע' רוו"ה), והבורא ית' לא נקרא בלבד קונה שמים וארץ מבחינת בריאתו אותם מן האפס אל היש, אבל מתואר ג"כ בשם קנא בכבד, להיותו מקיים בריאתו זאת תמיד, והוא מחדש בכל יום תמיד מ"ב, והתהוות מציאות הנבראים כל רגע הוא רק ממנו ית', ואילו הי' מסלק רצונו מלהוות אותם כל רגע היו חוזרים לאפס ולאין כמקדם, ולכן שפיר יתואר הוא ית' בשם קנא בכבד, והאל"ף הבאה כאן במקום ה"א, הוא ג"כ לחזק כמו והי' לכם לזרא (במדבר י"א) ע"ש. הנה אמר קרא, מה לך להשתדל אחר פסילים תמונות וטלמסאות להוריד בהן לפי דמיונך שפע טובן עליך הלא אנכי אל קנא, אנכי הוא בעל הכח שלהם המשפיע בכל אלה כח וגבורה בכל רגע, ותלוי בידי לשנותן ולסדרן כרצוני, אנכי הוא הבורא כל אלה המניע את כל אלה והמסבב אותן ואין כח שלהן מעצמן כ"א ממני בעל כח האמתי, הלא טוב לך לפנות אל גבוה הגבוהים ולא אל מה שתחתיו; וז"ל הראב"ע קנא, אחר שהשם בראך והוא מחי' אותך דין הוא שלא תתן כבודו לאחר; ובר"פ פינחס בקנאו את קנאתי עוררתי על לשון קנא שהוא לשון בחינה וצריפה (לייטערן), ע"ש ובואתחנן בה"א אש אוכלה אל קנא:

פקד עון. הוסיפה התורה לתת טעם וסבה למניעת ע"א, כי מצד הרחמים שלי אשר אני מתנהג בה עם כל בריותי כלם, מהראוי לך לעבדני לבדי ולא לזולתי, כי אנכי פוקד עון אבות וגו' עיקר לשון פקידה שענינו זכירה הוא שימת השגחה על דבר להשקיף על ענינו (עטוואס אנזעהען, נאך עטוואס הינזעהען, אום זיך דער זאכע אנצונעהמען), מזה פקד פקדתי אתכם ר"ל בקרתי וחשבתי בעיון על דרכיכם ועל העשוי לכם אם ראויים אתם לעונש או להגאל, כפי מה שיחייב אחר שיבוקרו המעשים, כי נכלל בלשון פקד בין הגמול בין העונש כפקיד ממונה על איש להשגיח ולשום עינו עליו ולשלם לו כפי מפעליו, וכן ובן אדם כי תפקדנו, כי תשגיח על מעשיו (אויפזיכט האבען), וכן פקדו נא את הארורה וגו' ויפקידהו על ביתו עשאו למשגיח על ענינים הנצרכים בביתו, כי פקד ה' את עמו, פקד את שרה, זכר אותם והשגיח ובקש להיטיב עמהם, והממונה להשגיח על צורך הרבים נקרא מטעם זה פקיד (אויפזעהער), ומזה הענין כאן פוקד עון אבות, יביט וישגיח את עונות הנעשים מן האבות (בעטראכטע דער פאָטער זינדען).

על בנים, ר"ל לפי ענין ומעשי הבנים (נאך האנדלונגסווייזע דער קינדער), מלת על מצאנו הוראתו כטעם לפי ענין (נאך ארט אונד ווייזע), והאבנים תפתח על שמות בנ"י שענינו

לפי שמות ב"י, וכן להוציא את ב"י על צבאותם, וכן על דברתי מלכי צדק (תהלים ק"י ע"ש רש"י), לפי פקודת מלכי צדק; והטעם לא יעניש את האב הרשע מהרה, אבל יאריך לו אולי ייטיבו מעשי בניו או אחד מיוצאי חלציו עד הרבעים, ומכלל הן אתה שומע לאו ממדת הרחמים נדע את מדת הדין, אם כל הבאים אחריו עד הרבעים והם בכלל יוסיפו לחטוא עד שהגיעו למדרגה שהעונות אצלם לקנין בלתי תקות תשובה אז יתחייבו כלי׳:

לשונאי. ר"ל לא בלבד בעון האבות נוהגת מדת רחמנותי זאת בעושה במזיד, אף גם זאת באבות העושים בפשע ומרידה להכעיס מבחינת שנאתם הדת וכדומה, גם באלה אני מתחסד להאריך אף להאב אשר שנא ה׳ עד הרבעים, אולי ייטיב מהם אחד את דרכיו, וכענין קוצץ בן קוצץ האמור במכילתא. או ירצה במלת לשנאי, מדת רחמנותי זאת הנגבלת היא נוהגת לשונאי בלבד, אבל לאהבי איננה נגבלת כי באלה אני מתחסד לאלפים, לכן גם בפרשת ואתחנן מסיים ג"כ קרא במלת לשנאי, כי בא אחריו מאמר ועשה חסד וגו׳, אמנם בפ׳ כי תשא ובפ׳ שלח שלא בא אחריו מאמר המתנגד לראשון לא חתם קרא במלת לשנאי, כי כבר הזכיר עון האבות. כן נ"ל ביאור מקרא זה לדעת הראב"ע ולהמפרשים שעמו, שפי׳ מקרא זה ע"צ מדת הרחמים, וגם מרבותינו יראה שפי׳ עד"ז (ודלא כרמב"ן שפי׳ ע"צ מדת הדין), שאמרו כאן במכילתא פוקד עון אבות בזמן שהן מסרגין (בזה אח"ז בלי הפסק צדיק ביניהם), הא כיצד רשע בן רשע, ור"נ אמר קוצץ בן קוצץ בן קוצץ (הוא יותר גרוע מרשע, שעושה להכעיס ומתכוון למרוד), כיון ששמע משה את הדבר הזה ויקד ארצה וישתחו אמר ח"ו אין בישראל רשע בן רשע בן רשע, ע"כ; הנה לדעתם ממדת הרחמים הכתוב מדבר; וכן אחרי שראינו בחטא מרגלים שהשתדל בו משה להתפלל ולעורר רחמים, אע"פ שמנע א"ע מלהזכיר בתפלתו מלת וחטאה להיותם מזידים ופושעים (כמ"ש הרמב"ן שם בפ׳ שלח), מ"מ לא מנע מלהזכיר בתפלתו מדה זו פוקד עון אבות וגו׳ הנה מזה ג"כ הוכחה שענין פוקד עון אבות למדת הרחמים והחסד נחשב; וכן לפירוש הרמב"ן צריכים אנו לומר דמלת קנא הנאמר כאן על הבורא ית׳ הוא ע"ד לשון בני אדם כאילו הש"י מקנא אם יתנו כבוד האלהי׳ לזולתו כמו שיקנא המלך אם יתנו המלוכה לזולתו וכמ"ש הרלב"ג; אמנם מחוייבים אנחנו להשתדל בכל יכלתנו להרחיק התפעליות כאלה ממנו ית׳ אשר גם לבני אדם אינן נאותות, מכל אלה יש לנו מקום לבחור יותר בפירוש הראב"ע שממדת הרחמים הכתוב מדבר. והר"י אדרבי בס׳ דברי שלום בפ׳ קרח הביא בשם רבו מהרי"ט פירוש פוקד עון אבות על בנים וגו׳, מנכה ומחסר עון האבות בעבור הבנים העתידים לצאת ממנו (מילדערט דער פאָטער שטראפט דער קינדער וועגען), כי ברא מזכה רבא; ומצאתי כן

מבואר במכדרשב"י (ח"ב בסופו בתוספות ד' רע"ד) ופקדתי בשבט פשעם, וכו' ופקדתי זעיר זעיר, פוקד עון אבות על בנים זעיר, ונותן זעיר על דא וזעיר על דא, ואשתזיב הוא ואבוי מענשא דההיא עלמא, דהא ברא מזכה אבא. פוקד מן ולא נפקד ממנו איש, ויפקד מקום דוד, והדברים מכוונים, וראיתי לרבותינו במכילתא שאמרו אל קנא אני שליט בקנאה ואין קנאה שולטת בי, ע"כ. ויתכן כוונתם ג"כ להרחיק ממנו התפעליות, כי כמו שתאר גבור הונח על האדם הכובש את יצרו הרע, כמאמר חכמי המשנה, שבהיות לאל ידו לעשות רע, רוח עולה ומסיתו לעשות רוח אפו וכעסו והוא מתגבר על כל אלה וכובשם ומושל עליהם שלא יפרצו לעשות כחפצם וישים דלתים ובריח לפניהם, כי זה הוא תואר הגבור באמת, ובעבור כן מתוארים הצדיקים במקרא בשם גבורים כמו ה' עמך גבור החיל, ולנעמי מודע איש גבור חיל, וכמו כן הוא ית' מתואר בשם גבור, כמ"ש האל הגדול הגבור, כי אף שעמו הגבורה העליונה שאין לה חקר, בכל זה אינו משתמש בכח גבורתו הבב"ת להעלות חמה ולהנקם, וכאמרם (יומא ס"ט) זהו גבורתו שכובש את כעסו ונותן ארך אפים לרשעים המענים את עובדי השם שלא כראוי, ככה הוא ג"כ שם אל קנא, שהוא ית' בעל כח בלתי תכלית לכבוש את הקנאה הראוי' והוא מושל על הקנאה שלא תפרוץ לעשות מיד הקנאה הראוי לעוברי רצונו ית':

בנים. להראב"ע בנים האמור כאן כולל גם בני בנים, וא"כ שלשים הם בני בני הבנים, ורבעים הם תולדות השלשים, ואמר כן לפי שבמקום אחר אמר קרא פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים ועל שלשים ועל רבעים, והצדיק דבריו החכם רוו"ה, כי הבדל גדול יש בין שְׁלֵשִׁים רִבֵּעִים ובין שָׁלִישִׁים רביעים מצד המובן בהם, וזה, כי שלישי ורביעי וחביריהם חמישי ששי הם תארים, יתוארו בהם המנויים על סדר מצב יסודם שהוא האחד, ובעבור שהאב הוא היסוד והראשון לכן בניהם שניים לו ובני בניו יקראו שלשים, ובני השלישים יקראו רביעים בהצטרף אל הראשון שהוא האב ויסוד המספר, אבל שלשים רבעים הם תארים יתוארו בם המנויים על הסדר לא מצד יסוד המספר שהוא האחד כ"א מצד המספר שתחלתו השנים, והסבה לזה לפי שהם לא הונחו בעצם כ"א על המשפחה, ואין משפחה באב כ"א בבנים, לכן הבנים הם התולדה ראשונה, ובני בנים השני', ובני בני בנים הם הנקראים שְׁלֵשִׁים, ותולדותם רבעים, ואולם לא יתואר בתאר המספר הזה לא משפחת הבנים ולא משפחת בני הבנים כ"א מן שלשים ולהלאה בעבור שבאלה הוסד היחוס מראש לא בבנים ולא תיוחס המשפחה על שם אביהם הזקן הראשון כ"א בהיותה דור רביעי לו הנקראים שלשים, ובעבור שהמשפחה השלישית היא הקובעת לה שם היחוס המשתף עמה גם המשפחות הקודמות לעשותה משולשת,

וכן המשפחה הרביעית מרובעת היא מזה הצד, לזאת נבנו השמות התארים המורים עליהם במשקל הכבד, שלשים רבעים, כי כן מדרך המשקל הזה להורות על ענין קבוע וקיים ונתחזק במתואר בו, וזה דלא כרש"ד בסוף פ' ויחי:

פסוק ו

לאוהבי ולשומרי מצותי. כל אוהב עושה רצון הנאהב, דכשאין עושה רצונו הנה הוא מפר ברית האהבה, ולא משכחת לה אהבת ה' בלתי שמירת מצותיו (עמ"ש ואתחנן ו' ו והיו הדברים האלה בשם הספרי) אם כן מה הוא ולשומרי, כי הי' ראוי שומרי. ובמכילתא אמרו לאוהבי זה אברהם אבינו וכיוצא בו, ולשומרי מצותי אלו הנביאים והזקנים, ר' נתן אמר לאוהבי ולשומרי מצותי אלו ישראל שהיו יושבים בארץ ישראל והיו נותנים נפשם על המצות מה לך יוצא ליהרג על שמלתי את בני מה לך יוצא לישרף על שקראתי בתורה מה לך יוצא לצלב על שאכלתי מצה מה לך לוקה באפרגל על שנטלתי את הלולב, ואמר מה המכות האלה וגו' אשר הוכתי בית מאהבי מכות אלו גרמו לי להאהב לאבי שבשמים, ע"כ, ואמר הרמב"ן לר' נתן האהבה היא מסירת הנפש על המצות, והכתוב ודאי על ע"א כי בה נתחייבנו ביהרג ואל יעבור בכל הזמנים לעולם, אבל הרחיב הענין בכל המצות לפי שבשעת השמד אנו נהרגין על כלן מן הכתוב האחר ולא תחללו את שם קדשי, ות"ק שאמר זה אברהם ואלו הנביאים אינו נכון שיאמר שהיו הנביאים עושים על מנת לקבל פרס, אבל יש בזה סוד שאברהם מסר נפשו באהבה כענין שכתוב חסד לאברהם ושאר הנביאים בגבורה. והבן זה, ע"כ. ונ"ל דלת"ק אוהבי ושומרי מצותי תרי ענינים נינהו, והאחת גדולה מחברתה כי יש אהבה ויש אהבה, יש אהבה מוגבלת ויש אהבה שאינה מוגבלת, אהבה המוגבלת היא, שתלהט בלבבו אהבה אל מצות הש"י הכתובות בתורה לקיימם לפי המבואר בתורה שבע"פ עם כל פרטיהם, ותשוקתו בערה בו לקיים אותם באהבת נפש. הנה אהבה זו מוגבלת בתוך הגדר שהושם לפניו בתורה. הנה אהבה זו אף שהיא מוגבלת יקרה היא וחשובה מאד ולא נגיע אלי' רק אחר השתדלות עצומה והתגברות גדולה. ומ"מ יש אהבה היותר גדולה וחשובה הרבה יותר ממנה, והיא האהבה שאינה מוגבלת, שמגודל האהבה אל עשיית רצון הבורא ית' ירחיב קיום מצותיו בכל צדדיהן ותנאיהן ויוסיף על מה שמפורש בתורה מה שיוכל לדון לפי המצוה המפורשת, כי בעיני האוהב את הבורא ית' אהבה נאמנת, כל המצות שצוויים גלוי ומפורסם אינם אצלו רק גלוי דעת שלזה הענין נוטה רצון הש"י, ולא יאמר די לי במה שמפורש ואפטור עצמי במה שמוטל עלי, אבל יאמר כיון שאני רואה שרצון הש"י נוטה לזה, לכן יהיה זה לי לעינים להרבות בו ולהרחיבו בכל הצדדים והתנאים

שאוכל לדון בו שרצונו ית' חפץ בו, כדמיון אהבת הבן אל אביו, שכשיגלה אביו את דעתו גלוי מעט שהוא חפץ בדבר מן הדברים, ירבה הבן בדבר ההוא ובמעשיו כל מה שיוכל, ואף שלא אמרו אביו אלא פעם אחת ובחצי דבור, הנה די לו להבין להכין היכן דעתו של אביו נוטה לעשות לו גם את אשר לא אמר בפירוש, כיון שיוכל לדון בעצמו שיהיה הדבר ההוא נחת רוח לפניו, ולא ימתין שיצוהו יותר בפירוש או שיאמר לו פעם אחרת. וכן דבר זה נהוג בין כל אוהב וריע, בין איש לאשתו, בין אב ובנו, ובכל מי שהאהבה ביניהם באמת, לא יאמר לא נצטויתי יותר ודי לי במה שנצטויתי בפירוש, אלא ממה שיוכל לדון שיהיה לו לנחת. ככה היא האהבה מן האדם אל הבורא ית' לעשות רצונו, והיא היא האהבה שאינה מוגבלת בגדרי התורה, כי מגודל אהבה יוצא חוץ מגדרה להוסיף אהבה על אהבה. ועל שני מיני אהבה אלה אמר ת"ק, הראשונה מייחסה אל הנביאים, והשניה אל א"א אהבה המוגבלת מיוחסת לשומרי מצות, כי המצוה תגביל אהבתם, והאהבה שאינה מוגבלת בגדר המצות מיוחסת בשם סתם אוהבי השם. ולר' נתן הנך תרתי לאהבי ולשומרי מצותי חדא מילתא נינהו, א"כ אות ו' בולשומרי היא ו' הביאור, כמו ועשית שנים כרובים וגו' ועשה כרוב אחד וגו' שבאות ו' בועשה מבאר באיזה אופן יעשה שני הכרובים, משני קצותיו. ככה כאן אחר שאמר לאוהבי, יבאר מי המה הנקראים אוהבי ואמר ולשומרי מצותי, (נעמליך דענען דיא מיינע געבאטע וואהרען):

פסוק ז

לא תשא. ת"א לא תימי לשון שבועה, והונח ע"ז לשון תשא כי המאמת דבר בהזכרת שם שמים יגבי' וירומם הדבר לאמתתו, לגבהות ורוממות אמתת שם שמים, וכן בל"א יאמר על השבועה (בעטהייערן) ע"ש יוקר וחשיבות הענין:

פסוק ח

זכור. שנזכור תמיד בכל יום את השבת שלא נשכחהו ולא יתחלף לנו בשאר הימים, כי בזכרנו אותי תמיד נזכור מעשה בראשית בכל עת, ונודה בכל עת שיש לעולם בורא, והוא צוה אותנו באות הזה, כמ"ש כי אות היא ביני וביניכם, וזה עיקר גדול באמונת האל, וטעם לקדשו שיהא זכרוננו בו להיותו קדוש בעינינו, כמ"ש וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד, והטעם שתהא השביתה בעינינו בעבור שהוא יום קדוש להפנות בו מעסקי המחשבות בהבלי הזמני' ולתת בו עונג לנפשינו בדרכי ה', וללכת אל החכמים ואל הנביאים לשמוע דברי ה', כמ"ש מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת, שהיה דרכם כן, וכ"א רז"ל מכלל דבחדש ושבת בעי למיזל; וזה טעם שביתת הבהמה שלא תהא בלבנו מחשבה עלי', ולכן ארז"ל שהשבת שקולה כנגד כל המצות שבתורה כמ"ש בע"ז, מפני שבה נעיד על כל עיקרי האמונה בחדוש ובהשגחה ובנבואה, ובמכילתא ר'

יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונים אלא תהא מונה לשם שבת, ופירושם שהעכו"ם מונין בימי השבוע לשם הימים עצמן, יקראו לכל יום שם בפ"ע או על שמות המשרתים, כנוצרים, או שמות אחרים שיקראו להם, וישראל מונים כל הימים לשם שבת, א' בשבת, ב' בשבת, כי זו מן המצוה שנצטוינו בו לזוכרו תמיד בכל יום, וזה פשוטו של מקרא, וכ"פ ר"א, ואומר אני שזה מדרשו של שמאי הזקן שפי' מצות זכור עד שלא תבא, כלומר שלא נשכחהו בשום פנים; אבל הזכירו ברייתא עוד מדת חסידותו שהיה הוא מזכירו גם במאכליו ואוכל בכבוד שבת כל ימי חייו, והלל עצמו מודה במדרש של שמאי, אבל היתה בו מדה אחרת במאכלים מפני שכל מעשיו היו לש"ש והיה בוטח בה' שיזמין לו לשבת מנה יפה מכל הימים; אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממלת לקדשו שנקדש אותו כענין וקדשתם את שנת החמשים שנה, שהיה טעון קדוש ב"ד לומר ביובל מקודש מקודש, אף כאן צוה שנזכור את יום השבת בקדשנו אותו, וכך אמרו במכילתא לקדשו, קדשהו בברכה מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו אין לי אלא ליום ללילה מנין ת"ל ושמרתם את יום השבת זהו קדוש היום, וזה מן התורה אינו אסמכתא, וכך אמרו נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה, וזה על קדוש הלילה, לפי שכל הטעונין קדוש מתקדשים בכניסתן פעם אחת, כגון קדוש החדש וקדוש היובל, אבל ביום אסמכתא ואין אומר בו מקודש כלל שדיינו בפעם אחת בכניסתו, וכן על היין אסמכתא ואינו קבע כלל. ובגמ' פסחים אמרו זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין בכניסתו אין לי אלא ביום בלילה מנין ת"ל את יום השבת, האי תנא מהדר אלילא ונסיב לי' קרא דיממא, ועוד עיקר קדושה בלילה הוא אלא ה"ק זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין בכניסתו אין לי אלא בלילה ביום מנין ת"ל את יום השבת, וכן הברייתא שבמכילתא נתרץ בה אין לי אלא בלילה שהוא עיקר הקדוש ליום מנין וכו' אסמכתא בעלמא, ומשם תלמוד שהמצוה הזאת למדוה ממצות לקדשו, אבל זכור את יום השבת מצוה לזכרו תמיד בכל יום (כ"כ רמב"ן). והרב בצד"ל השיב עליו, ולדעתו מצות קדוש היום אינו ממלת לקדשו, ע"ש. ובאמת דברי רמב"ן נכונים, כי בילדותי שמעתי מפי מורי הרב מוהר"ר זכריה מענדל ז"ל אבד"ק לעסלא עיר מולדתי, שהתעורר בזה דתנא דברייתא פתח ואמר אין לי אלא ביום בלילה מנין, ואיך יתרץ דבר דה"ק אין לי אלא בלילה ביום מנין, הלא הפוכי דברים הם, והטעים מורי ז"ל את הענין בטוב טעם ודעת, והוא זה: דבאמת תכלית כוונת התנא הזה להוציא ממקרא זה דזכור את יוה"ש לקדשו ג' דינים, דהיינו לזכור על היין וכמ"ש התוספות דזכירה מצינו ביין, וזה יצא מתיבת זכור, ב' לקדש ביום וזה יצא מתיבת יוה"ש, ג' לקדש בלילה וזה יוצא מתיבת

לקדשו, שעיקר קדושה בלילה הוא, לזה פתח התנא ואמר שקידוש צ"ל על היין, ואח"כ אמר שצריך לקדש ביום כסדר הכתוב בקרא, ולבסוף אמר שצריך לקדש גם בלילה מדכתיב לבסוף לקדשו, והתנא הזה משום דתפס בלשונו בלילה מנין אמר ת"ל זכור את יום השבת לקדשו, ותפס בלישני' כולה קרא, והמקשה לא הבין שעיקר כוונתו מתיבת לקדשו שעיקר קדושה בלילה הוא, וסבר דדרש לה מתיבת יום, ולזה תמה עליו מה שתמה, ושני' לי' ה"נ קאמינא כקושייתך דילפותא דקידוש הלילה לא מתיבת יום קדרשינא אלא מלקדשו, וזה פשיטא דעיקר קדושה בלילה הוא, ומה דתפיסנא כולה קרא אסיפא דקרא כוונתי, ועתה לשון חכמים כדאמר ה"ק זכור את יום השבת לקדשו זוכריהו על היין בכניסתו, נקט כולה קרא כסדרו שזה נצמח מלשון זכירה וזה מלשון קדושה דהיינו סיפא דקרא, ולסוף דאמר ביום מנין לא תפס עוד סיפא דקרא דלקדשו אלא אמר ת"ל זכור את יום השבת דהיינו מלשון יום ודי בזה ע"כ דברי מורי ורבי ז"ל, ודע דמלת זכור לשון פעול הוא כמו אכל ושתה הלוך ובכה וכן פתרונו, תנו לב לזכור תמיד את יום השבת (רש"י) וזו הסברא לא מצאתי' לשום אחד מהמדקדקים כי כולם סוברים שהצווי על ב' פנים, הפ"א בשב"א והעי"ן בחול"ם או בקמ"ץ, והמקור על ג' פנים השנים כמו הצווי והשלישי הפ"א בקמ"ץ והעי"ן בחול"ם, הצווי מורה על יחיד נמצא המצווה על הפעולה ההיא, המקור מורה על המחשבה לא על הפעולה, כי פירוש זכור תזכור תחשוב לזכור ואחר כך בפעל תזכור, ובזה יבדל הצווי מהמקור, וכאשר יבא הפ"א בקמ"ץ והעי"ן בחול"ם שהוא המקור והוא מורה על הפעולה עצמה, אומרים כל המדקדקים שבא המקור ההוא במקום הצווי, ולא שהוא צווי, כי הצווי לא יבא בשום מקום הפ"א בקמ"ץ והעי"ן בחול"ם, ולכן בזכור ושמור המורים על הפעולה עצמה אמרי שבא המקור במקום הציוי; אבל הרב ז"ל סובר שכאשר יבא הפ"א בקמ"ץ והעי"ן בחול"ם והוא מורה על הפעולה איננו לא מקור ולא צווי, שאם היה מקור לא היה מורה על הפעולה כ"א על המחשבה, ואם היה צווי לא היה הפ"א בקמ"ץ, רק הוא ממוצע בין המחשבה והפועל, והיא הפעולה התמידית שהיא מחוברת מהמחשבה והפועל, כי בעת עשיית הפעולה חושב לעשותה כן, וזהו שכוון הרב באמרו תנו לב לזכור, שפי' שתהיה בו הזכירה תמיד, לא כפירוש זכור ברית אברהם שפי' עתה, וגם צרור את המדינים פי' הרב צרור כמו זכור ושמור לשון הוה עליכם לאייב אותם, שפי' שתהיה פעולת הצרירה והאיבה מתמדת והולכת והיא הפעולה המחוברת מהמחשבה והפועל, (רא"ם), ובזה תאורנה עינינו במ"ש רז"ל השב תשיבם אפי' מאה פעמים, וכן הקים תקים, שלח תשלח,

עזוב תעזוב וכדומה לזה, כי המקור הוא יורה על הפעולה התמידית, ועמ"ש בכי תצא בהשב תשיבם:

פסוק י

שבת לה'. בשם שבת נכלל לשון מנוחה בטול והפסק כמ"ש המפרשים, ואפשר לכלול עוד בו ענין העיון והחקירה (איבערלעגען, נאכזיננען) כמו אחרי שובי נחמתי, שבתי וראה תחת השמש, והוראה זו אינה יוצאת מכלל שרש שוב, כי המתהפך בעיונו ובחקירותו פעם כן ופעם הפוכו, הרי הוא שב מן המחשבה הראשונה, כי בתחלה נולדה לו ידיעה ממושכל ראשון. הנה ידיעה זו היא אצלו מסובב, וכאשר יעיין עוד לבנות מושכלותיו על יסוד ידיעה זו הנה המסובב נעשה סבה למושכלות אחרות, ובד"ז הוא שב תמיד פנים ואחור, ומזה הוא לשון ישוב הדעת המורגל בדרז"ל, ועד"ז שבתי בבית ה' כל ימי חיי, ישב עולם לפני אלהים, במכדרשב"י (משפטים קי"ג א') ושבתי אני וארא, שבתי מההיא חכמתא ואתיישבת בלבאי ובדעתאי. (והתחלפות נחי ע"ו ופ"י ידוע ורגילים לבא זה תמורת זה), ויהיה לפי"ז טעם שבת לה', יום מיוחד לעיון וחקירה בעניני ה' (איין בעזיננונגסטאג פיר גאָטטליכע דינגע), שייחד האדם את יום השביעי לפנות דעותיו ומחשבותיו כלם בדברים הנוגעים אליו ית'. ובזה יובנו היטב דרז"ל (ברבה בראשית ס"פ כ"ב) כששמע אדה"ר כחה של תשובה עמד ואמר מזמור שיר ליום השבת, ע"ש. כי לפי המבואר מובן מלת שבת ענין התשובה, ומזה ארז"ל לא נתנו שבתות לישראל אלא לעסוק בהם בתורה. ובזה אין העשה דשביתה אחד עם מניעת המלאכה כאשר יחשבו אחרים, אבל הוא דומה לכל מצות עשה שבתורה, שיש בה קום ועשה הפך הל"ת, דבשמירת לאו דל"ת כל מלאכה, עדן לא קיים העשה דשבת להשם, אם לא הדביק מחשבתו ודעתו בענינים רוחניים אלקיים המכוון במלת שבת לה'. ובד"ז שייך שפיר לשון עשיית שבת שאמרה תורה לעשות את יום השבת, והיא השתדלות העצומה להעתיק עצמו מסבות גשמיות למען עלות מהתפשטות גשמיות ולהדבק בענין נפשיי רוחניי. ובזה ידענו ההבדל הגדול אשר בין לאו זה דל"ת כל מלאכה מכל ל"ת דעלמא, עד שאמרו רז"ל המשמר שבת כהלכתו אפי' עע"ז כדור אנוש מוחלין לו, כי בקיום העשה דשביתה על האופן הנזכר להשתדל בהתדבקות אלהות אין לך מעלה גדולה מזה, עזיבת חטא חרטה ותשובה אמתית; ועפ"י הדברים האלה יש בלשון יום שבת מכוון יותר נעלה ונשגב מלשון יום מנוח, ולא כדברי מהרי"ע בעקדה שער נ"ה שהתלונן על נוסחאתינו בתפלת הרגלים לומר את יום השבת הזה, וייפה יותר את נוסחת יום המנוח הזה, ע"ש. ודבריו סתורים ממקרא מפורש, ככתוב ושמרו

בנ"י את השבת וגו' כי ששת ימים וגו' וביום השביעי שבת וגו' הנה הזכירה התורה את חדוש העולם, ובכל זאת הזכירה לשון שביתה ולא מנוחה. ומה נעמה בזה מליצת רבותינו באמרם (ברבה פ' בראשית) אמרה שבת לפני הקב"ה לכל יום נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג א"ל הקב"ה כנסת ישראל יהא בן זוגך הה"ד זכור את יום השבת, כי אחר שהובדל היום השביעי משאר ששת ימי המעשה להבטל ולפסוק מכל מלאכה ועסק, הנה היום הזה נראה כדבר בטל בבריאה וללא תכלית כי לא יעשה בו מלאכה, ושם מלאכה הונח על כל דבר מעשה המביא לידי תכלית ותועלת ויש בו תקון העולם, והם כלל ל"ט מלאכות שהוזכרו בדרז"ל, כמבואר היטב בדברי החכם רנ"ו בביאור שם מלאכה. והנה לכל מלאכת, מעשה נצטרך לשתי כחות כלליות, הא' כח האדם לעשות מלאכתו כזריעה חרישה וכדומה, והשני הכח הטבעי שהוכן ממנו ית', לתת כח הטבעי בכל דבר מעשי האדם, לתת כח בזרעים ויבולי האדמה וכן בכל מלאכת מעשה, הנה שתי כחות אלה כח האדם וכח הטבעי הם כמו זוג זה עם זה לפעול ולהתפעל, וכל מה שנתחדש ונולד ע"י שתי כחות אלה, הוא הנקרא בן זוג ותולדותם; אמנם כל זה יתכן בששת ימי המעשה שבהם יש מקום לשתי כחות אלה, האדם בפעולותיו ואדמת הטבע בכחותי', וע"י הזדווגות כחות האלה יוכל להתחדש ולהולד מלאכה להיותה הנולד מן הזוג, והיא המלאכה שהוא העסק המביא לידי תכלית תקון וקיום העולם, אבל ביוה"ש שאין מקום לפי התורה אל כח האדם לפעול דבר המביא לידי תקון העולם, א"כ הכחות הטבעית ממילא יומנעו ויתבטלו מלפעול פעולותיהן הטבעיות בחדוש דבר מה ביום זה, וכיון שאין זוג אין מקום לתולדות ולבן זוג, כי לא תחודש ביום זה מלאכה המקיימת עמודי עולם המעשה, וז"ש בדרך מליצה נעימה, לי לא נתת בן זוג, וע"ז באה התשובה, להיות שיום השביעי מיוחד להיותו שבת לה', והיינו התדבקות המחשבות ורעיונות הנפשיות באלהיות, אין לך תקון גדול מזה, ותולדה הנפשית בהשגות אלהיות הוא הוא התולדה ובן הזוג הנפשי לתכלית אמתית. ונ"ל עוד בטעם שם שבת ענין השבה והחזרה (ריקקעהרסטאג) שישוב האדם בו אל תכונת נפשו, אשר מטבעה להיותה חלק אלוה ממעל, להדבק בו ית', אשר זה כמעט בלתי אפשרי לו לאדם בששת ימי המעשה בעסקו בעניני עולם הגשמי בדברים שאינם רק צרכי הגוף הכלה אוכל נפש הבהמי המתנגדים למגדנות שמים שיש בהם צורך גבוה. ויש לתרגם שם שבת (רעליגיאָנסטאג), כי מלה זו מורכבת בלשון לאטיין ג"כ ממלת (רעליגערע) שענינו ההחזרה וההשבה וישוב דעת הנפש (צוריקגעהען, צוריקקאָממען, איבערדענקען, אין זיך געהען), ומלה זו מורכבת ג"כ ממלת (רעליגארע), שענינו הקשור והמאסר (בינדען, פעסטעלן), והוראה זו ג"כ כלולה

בשם שבת, שבוי הרוחני, (גייסטיגע בעשראֶנקונג, זיך בעצאֶהמען, זיך געפעסעלט האלטען), ועמ"ש מזה בראה, בשבעה שבועות:

לא תעשה. להזהיר הגדולים על הקטנים (רש"י), אע"ג דקטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווי' להפרישו, מ"מ אביו מצווי' להפרישו, וכ"פ הרמב"ם פרק כ"ד משבת ובסוף מ"א (צד"ל דלא כרא"ם), וא"כ פעל לא תעשה הוא גם פעל מסבב כמ"ש בבשלח במה תצעק:

וגרך. זה גר צדק או אינו אלא גר תושב כשהוא אומר (וינפש בן אמתך) והגר, הרי גר תושב אמור, הא מה ת"ל וגרך זה גר צדק (מכילתא) עמ"ש בכי תצא (כ"ד י"ד) בשם הרא"ש:

פסוק יא

וינח ביום השביעי. כביכול הכתיב ע"ע מנוחה ללמד הימנו (ערש"י), והרלב"ג אמר וינח ר"ל שלא חדש בו דבר ע"ד מופת על האופן שעשה בששת ימי בריאת העולם, אבל נמשך המציאות על ענינו לפי הטבע שהטביע עליו בעת הבראו; ולזה פי' רז"ל וינח פועל יוצא כמו וינח ה' להם (יהושע כ') שהוא יוצא, והרצון בו שהניח לעולמו, והוא הנכון, וע' מזה במורה ס"ז לראשון, וז"ל ב"ר ספ"י כל זמן שהיו ידי קוניהם ממשמשין בהם היו מותחים והולכין כיון שנחו ידי קוניהם מהן ניתן להם נחה וינח לעולמו ביום השביעי:

פסוק יג

לא תנאף. אין נאוף אלא באשת איש (רש"י, וערא"ם), ובואתחנן פרט יותר אין לשון נאוף אלא באשת איש, וא"כ בא"א דוקא הכתוב מדבר, דלישנא הכי משמע (ע"ש במשכיל לדוד לרד"פ), וז"ל הראב"ע רבים חשבו כי אין נאוף כ"א עם אשת איש, בעבור שמצאו אשר ינאף את אשת רעהו, כי מה טעם לומר זה אחר שאמר אשר ינאף את א"א, ואין פי' כאשר חשבו, והנה למעלה כתוב אשר יקלל את אביו ואת אמו מות ימות אביו ואמו קלל דמיו בו, והטעם כי עברה גדולה עשה שקלל אבותיו שהולידוהו, וככה אשר ינאף את אשת רעהו להודיע כי תועבה גדולה עשה שינאף את אשת רעהו, ומלת נאוף כמו זנות, והנה כתוב (ירמיה ג' ט') ותנאף את האבן ואת העץ, ע"כ. וזה לשון הרב"ח לא תנאף הוא דבור השביעי מפני שאיסורי עריות הן שבע, ואלו הן אשת איש, אשתו נדה, אלמנה, בתולה, משכב בהמה, משכב זכר, וגו', ע"ש. והנה גם הוא כולל בזה כל עניני זנות, וכ"ד רבותינו (נדה י"ג) לא תנאף לא תהא בך ניאוף בין ביד בין ברגל, ובשבועות (מ"ז ב') אמרו, אזהרה לעוקב אחר נואף מנין, ת"ל לא תנאף, ובתנא דבי אליהו אמר זמרי בן סלוא עבר על לא תנאף, וכן בסנהדרין פ"ו לא אמרו דלא תנאף במחוייב מיתת ב"ד איירי, רק מחמת דבר הלמד מענינו. והמתרגמים שבחרו לתרגם במלת (עהעברוך) דוקא, עליהם להביא ראיה לאמת תרגומם זה:

עד שקר. הראב"ע נדחק לפרש שהכתוב מדבר עם העד, אתה עד שקר לא תענה ברעך. אמנם אין טעם לקראו עד שקר קודם שהעיד, ומה יענה למקרא שכתוב מפיץ וחרב איש ענה ברעהו עד שקר, ובאמת שם עד הוא כנוי להמגיד (צייגע) ותרגומו סהיד או סהדא, וגם להגדת העד (צייגניס) ותרגומו סהדותא (רל"ש):

פסוק יד

לא תחמוד. רבים יתמהו על זאת המצוה איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו, והלב חומד מעצמו בטבעו נגד בחירת האדם, וע' בראב"ע ממשל הספרי, ויראה כמו שכתב בעל הברית, אחר שה' צוה אותנו על האהבה באמרו ואהבת את ה"א בכל לבבך, מה מקרא חסר אם היה כתוב ואהבת את ה"א בלבבך, ומה ר"ל במלת בכל, אלא שהכונה שיהיה לבבך מלא באהבת ה', כלומר שלא יהיה בלב רק אהבת ה' לבד, לא שיהיה בו גם אהבת ה' גם חמדת עולם, שאם כן אינו מלא באהבת ה', כי אם חציו לה' וחציו לכם ולא נקרא בכל לבבך, הנה כל איש המקיים זאת המצוה ואחרי שחשקה נפשו להתענג על ה' וכלתה לדבקה בו באהבה רבה בכל עת לחזות בנועם ה' ולטעום מטעם המלך להתענג מזיו כבודו וגם ערב רב ומתיקות נפלא ושמחה ימצא בה, עי"כ לבו מלא כל עת וזמן בזכרון קדוש ה' וחושק לדבקה בו ולבו קשורה עמו בעבותות אהבה, ובזה מקיים בכל לבבך כלומר שלבו מלא על כל גדותיו באהבת ה', אז א"א שיחמוד שום דבר מכל מחמדי עולם הזה, מפני כי מודעת זאת שהחימוד הוא בלב לא באבר אחר, ואשר כבר לבו מלא תמיד באהבת ה' איה המקום בלב אשר יתאוה ויחמוד בו דבר זולתו, ככוס אשר הוא מלא על כל גדותיו שאין יכולים להוסיף מאומה, כי א"א לאדם לעבור על לא תחמוד אם לא שאינו מקיים מ"ע של ואהבת את ה"א בכל לבבך, אף שהוא אוהב אותו, רק לא לבדו אך אוהב אותו ואוהב ג"כ חמדת העולם ותענוגות בני אדם, ונמצא שאינו מקיים בכל לבבך, ואז הלב מעצמו מתאוה על כל מחמדי' של העולם הזה אשר לנגד עיניו, אף אם בבחירתו אינו רוצה לחמוד בדעתו שהיא עברה ועון, הלב בטבעה תחמוד. שלא ברצונו ונגד בחירתו, מפני שא"א שיתחבר בלב אהבת ה' עם אהבת התענוגים כשבת אחים גם יחד, אבל כל אחד דוחה את האחד ויגרשהו, אבל מי שמקיים ואהבת את ה"א בכל לבבך א"א זה כלל אחר שלבו טרוד ומלא תמיד באהבת ה' בשמחה רבה, ועוד שהאיש הקשור בעבותות אהבה עם ה' ישחק על כל מחמדי' של העולם הזה הכלים ועוברים ונבזים מצד עצמן, ועל חמדת נשים לא יאוה, ואם חמד אלהי' לשבתו עליו אוה למושב לו ואת זה לתאוה יבקש, נפרד הלב בטבעה מכל תאוות עה"ז ולא יחמוד אותם ותגעל נפשו בהם, אך על שדי יתענג

להשתעשע ולדבקה בו ית' באהבה ושמחה, כי הנפש תתנדב בטבעה למה שהטובה עודפת ותעזוב את החסרה:

פסוק טו

וכל העם רואים. כבר הכריח הרמב"ן ממשמעות הכתובים, שאין מקראות אלה מדברים ממה שהיה אחר מתן תורה, ואין זה הענין מה שנאמר, בפ' ואתחנן ותקרבון אלי אם יוספים אנחנו לשמוע וגו', כי אמנם וכל העם רואים ויאמרו אל משה היה קודם מ"ת, והסדר בדברים כך הוא, בבוקר היו קולות וברקים וקול שופר ואז היו ישראל עדיין במקום תחנותם, ומשה חזק לבבם והוציאם לקראת אלהים ויתיצבו בתחתית ההר, ובהיותם שם נתחזק קול השופר מאד ואז אמרו אליו אל ידבר עמנו אלהים, ואז אמר להם משה אל תיראו, ואף שחזקם משה בדבריו לא רצו להתקרב אל הגבול אבל עמדו מרחוק ואז נגש משה אל הערפל, ואז דיבר אלהים הדברות, עכ"ד. ודבריו נכונים שאין הפרשה מדברת ממה שהיה אחר מ"ת, ואף שהרי"א השתדל לסתור דברי הרמב"ן, אין בדבריו די השיב למבין, וגם לישנא דקרא יורה כפי' הרמב"ן, מדאמר וכל העם רואים, בהקדמת השם לפעל יורה על המוקדם בזמן, כי על סדר הדברים בקדימה ואיחור הי' צריך להקדים הפעל לשם ולומר וירא כל העם (כמ"ש בבראשית והאדם ידע); אמנם מ"ש רמב"ן שהי' הענין בהתחזקות קול השופר מאד, ושכבר קודם שנאמרו הדברות כבר נרתע העם לאחוריו ולא רצו להתקרב אל הגבול ויעמדו מרחוק, זה קשה מאד. דא"כ, למה הוזהר משה רד העד בעם פן יהרסו, הלא כבר נהפכו ציריהם עליהם ולא עצרו כח להתיצב סמוך לגבול ולא שמעו אל משה ויעמדו מרחוק. ועוד אם קול השופר החזק מאד הי' הסבה להתרחקותם מן הגבול ולעמוד מרחוק, לא הי' לו למקרא לומר כ"א, וכל העם רואים את קול השופר החזק, ולמה האריך לומר את הקולות והלפידים וההר עשן, וגם השמיט כאן מלת חזק בקול שופר, שהוא העיקר לרמב"ן. וכן ממה שנאמר (ואתחנן ד') ותקרבון ותעמדון תחת ההר וידבר ה' אליכם מתוך האש, משמעותו שבעת הדברות היו קרובים לעמוד תחת ההר לא רחוקים ממנו כדעת רמב"ן. לכן נ"ל, כי פרשה זו וכל העם רואים מדברת ממה שהי' בשעת הדברות, אחר שנאמרו שני דברות ראשונות מפי הגבורה, ועל אותה שעה נאמר ויהי קול השופר חזק מאד משה ידבר, וכפירש"י שם שהוא מוסב על השמנה דברות שהי' משה מדבר ומשמיע ועל אותה שעה עצמה אמר כאן, וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים: כלומר לא בלבד ששמעו קול הדבורים האלה, כמ"ש קול דברים אתם שומעים, אבל גם ראו אותם בלהבות אש, וכמ"ש למעלה קולות וברקים, והוא פנים האחד של הדברות בבחינת השגתם אותם בשמיעה וראיי',

ואת קול השופר: הוא הפנים השני מן הדברות שהי' מפרש להם תוכן ומכוון הפנים על בורים, והיא השגה הנפשית, הנה בכל אלה שיערו בנפשותיהם שלא יוכלו לסבול עוד משא דבר ה' לכוין דעתם במושכלות מדעיות ורוחניות כאלה, לכן אמרו אל משה דבר אתה עמנו, ואז נגש משה אל הערפל להשמיעם שמנה דברות אחרונות, כפי שהי' הוא ית' מקרא אותם אליו ושמם בפיו באותו הלשון עצמו הכתוב עצמו בתורה:

פסוק יז

נסות. לשון הרמה וגדולה (רש"י), ואף שמלת נסות הוא מנל"ה ונס הוא מן הכפולים, הנה מצאנו השכח חנות אל (תהילים ע"ז:י') מגזרת חנן, כי עיקר יסוד שניהם שתי אותיות נס (רוו"ה):

יראתו על פניכם. אין לפרש מלת פניכם פרצוף הפנים (אנגעזיכט), כי אין שייכות ליראת ה' ע"פ בשר הגשמי, כי אמנם שם פנים שרשו פנה, והונח על פרצוף הפנים, להיותו האבר הראשי באדם לעשות בו כל פניותיו, כי לכל צד שרוצה לצדד עצמו יעשהו באבר הראשי הזה שקבועים בו חמשת החושים, ומזה וישב פניו הר הגלעד, צידד פניית נסיעתו (מאכטע זיינע ריכטונג), וכן את פני מבין חכמה, המבין יצדד את כל פניותיו אל מטרת החכמה, וכן חכמת אדם תאיר פניו, החכמה תהל אור לכל פניותיו לבלי יתהלכו במחשך הסכלות, ומזה הענין אמר כאן יראתו על פניכם, ר"ל בכל פניותיכם (אין אללען ריכטונגען), בכל דבר אשר תפנו הן לחשוב במחשבותיכם הן לעשות בפועל כפיכם תתנו לב ליזהר לבלי היות בו מה שהוא נגד רצון אדון כל ית' (ע' סוטה ט' יושב בסתר עליון שם בה פנים וברש"י שם. ועמ"ש במשלם לשונאיו א"פ, ובונזכרתם לפני ה"א בבהעלותך):

פסוק יח

אל הערפל. מלת ערפל הנזכר בכתובים תמיד פי' המפרשים שהוא ענין ענן וערפל סביביו, והענין כי הכבוד מסתתר ומתעלם אפי' מן המלאכים המשרתים, וזשה"כ ישת חשך סתרו סביבותיו סכתו; והנכון לפרש כי ערפל הוא אור צח בהיר (ובאור המלה ערפל ערוי אפל כלומר שהאפל מעורה ונעדר משם), והוא שם, נאמר על עוצם האור הגדול, כי כשם שהחשך מסתיר הדבר בתוכו שאיננו נראה כן עוצם האור התקיף החזק של פני הכבוד מסתיר ומונע המסתכל להסתכל בו, והעד במלת ערפל שהוא אור, הוא מה שהזכיר כאן אשר שם האלהים, ממה שכתוב ונהרא עמי' שרי, וזהו שאנו אומרי' בתפלה ונגלית עליהם בערפלי טוהר. והנה משה לא נכנס בתוך הערפל אבל נתקרב אליו כאדם המתקרב אל שער המלך ולא נכנס לפנים מן השער, וזהו לשון ומשה נגש, וערפל ת"א לצית אמיטתא כלומר לעצם גבול ההגעה שהי' משה מגיע עד שם ולא משם

ואילך, וזה טעם אשר שם האלהי', ואז וידבר אלהי' ושמעו כל ישראל, וז"ש לו תחלה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך (רב"ח):

פסוק כא

מזבח אדמה. מחובר באדמה שלא יבננו ע"ג עמודים או ע"ג בסיס. ד"א מזבח נחושת שממלאים חללו באדמה (רש"י ממכילתא), לפי' הראשון ענין הסמיכות כמו ציצת הכנף, חשב האפוד, שפי' ציצת המחובר בכנף, חשב המחובר באפוד, מזבח המחובר באדמה. ולפי' השני מזבח אדמה הוא בעצמו מזבח הנחושת, התם נקרא ע"ש צפויו החיצוני, והכא ע"ש מלואו הפנימי. וכן מזבח הפנימי יקרא ע"ש מקומו הפנימי, ונקרא מזבח הקטרת ע"ש דבר הנעשה עליו, ונקרא גם מזבח הזהב ע"ש הנעשה ממנו. וכן מנהג המקראות בכמה שמות. ובזה אין טענות הראב"ע בזה כלום:

וזבחת עליו. אצלו כמו ועליו מטה מנשה (רש"י ממכילתא), ובזבחים (ד' כ"ט) אמרי' וכי עליו אתה זובח אלא עליו כשהוא שלם אתה זובח ואי אתה זובח כשהוא פגום, ופי' רש"י שם והאי עליו בגינו ובשבילו קאמר, ולא ידעתי מזה משמעותא דבעי' שהמזבח יהי' שלם דוקא ולא פגום, ואפשר שכוונת רש"י בזה לפרש מלת עליו בשבילו, דהיינו לזרוק עליו, וכשהמזבח פגום אין ראוי לזרוק עליו (ע' רמב"ם פ"ג מפה"מ); ולולא דבריו הייתי אומר שדעת רבותינו לפרש מלת עליו לשון התעלות וחשיבות, כמו ואת עלית על כולנה, עלה אלהי' בתרועה, ומזה הענין עלי היו כולנה שאמר יעקב, שטעמו, בני המעולים והחשובים כבר הלכו להם ובאו לידי כליון כמש"ש, וכן כאן וזבחת עליו, וטעמו לדעת רבותינו שהזביחה תהי' כשהמזבח בעלויו וחשיבותו, והיינו כשהוא שלם בלי שום חסרון ופגם:

בכל המקום אשר אזכיר. אמרו בספרי (בנשא, ובסוטה ד' ל"ח) מקרא זה מסורס הוא, כל המקום אשר אבא אליך וברכתיך שם אזכיר את שמי, והיכן אבוא אליך וברכתיך בבית הבחירה שם אזכיר את שמי ע"כ. באמת הך דאין להזכיר שם המפורש חוץ לבית הבחירה ידעינן גם בלא סירוס המקרא ונניחהו על סדורו ונפרש: בכל המקום אשר אזכיר את שמי אשר אתן לך רשות להזכיר את שם המפורש שלי, שם אבוא אליך אשרה שכינתי עליך וכמ"ש רש"י כאן, ע"ש. אלא דלפירוש זה לא יהי' מבואר שגלוי השכינה היא הסבה הגורמת להזכרת השם לכן יסרסו רבותינו לשון המקרא בדרך שיובן ממנו שהזכרת השם תלוי בגלוי השכינה, ומזה יתילד כי גם בבית הבחירה אין מברכין בשם המיוחד במניעת גלוי השכינה, כמו שבאמת משמת שמעון הצדיק שלא זכו שוב לגלוי השכינה נמנעו הכהנים לברך בשם המיוחד (ע"ש בתו'), ודע אף שבהשקפה ראשונה

נראה שלדעת רבותינו יסרסו המקרא גם יוסיפו מלת שם במאמר אזכיר, ויסירו משם מלת אשר, ויוסיפוהו במאמר אבוא אליך, ובאמת אינו כן לא יהפכו דברי אלהי' חיים לא יוסיפו ולא יגרעו, כי לא באו רק להביננו הכוונה האמתית שבמקרא ולעורר אותנו, אף שלפי סדר ההגיוני מקדימין את הנושא לנשוא, כאן הוקדם הנשוא לנושא, וילמדונו דעת ביאור מלת אשר, וזהו, כי באמת יש הוראות רבות למלת אשר, ומהם ייחוד המקום (אָרטסבעשטיממונג) וייחוד הזמן (צייט בעשטיממונג), כמו המה מי מריבה אשר רבו בנ"י (חקות כ'), ובמדבר אשר ראית (דברים), בית קדשנו ותפארתנו אשר הללוך אבותינו (ישעיה ס"ד), מלת אשר בכל אלה המה מייחדים את המקום כמלת שם (וואָזעלבסט), אשר פצתה הארץ את פי' (עקב), בימים ההמה אשר יחזיקו (זכרי' ח'), אחרי כל זאת אשר הכין (דה"ב ל"ה כ'), בכל אלה מלת אשר מייחדים את הזמן (אלס, דא), ובשני הפנים האלה יתבאר מלת אשר כאן כי הוא משרת לשנים, במאמר אשר אזכיר, הוראתו ייחוד המקום, ובמאמר אשר אבוא הוראתו ייחוד הזמן, וזהו שכוונו רבותינו לחבר מלת שם במאמר אזכיר' ולהציג מלת אשר במאמר אבוא; ומעתה יצא לנו כנוגה ביאור המקרא על מכונו בלא סירוס וטעמו' רק שם אתן רשות להזכיר את שמי לעת בואי להשרות שכינתי עליך. ומצב המאמר כזה % ולהטעים יותר את המקרא לדעת רבותינו אומר לי לבי שבלשון בכל המקום יתואר במקרא כאן בית הבחירה, כי בכמה מקומות קרא את הבית המקודש בשמות המורות על האהבה והחבה יתירה עליו, כמו בית תפארתי (ישעיה ס') והי' עיני ולבי שם כל הימים, (מ"א ט'), ואמר (ישעי' ס"ב) לך יקרא חפצי בה, ואמר (תהלים) פה אשב כי אותי', ככה יקרא את בית הבחירה בשם: כל המקום, וטעמו המקום אשר ההשתוקקת עליו (ערווינשטער אָרט), ומלת כל ענינו כאן מן נכספה וגם כלתה נפשי, כלו עיני לאמרותיך, ויהי' תרגום המקרא (אים ערווינשענדסטען אָרט, דאזעלבסט ווילן איך מיינען נאמען נעננעל לאססען אלס איך דיר ערשיינען וועדע), וטעם קדימת מאמר אזכיר את שמי אף שהוא הנשוא, יבינהו כל שנפשו מוכנת להתנוסס מרוח המליצה, ומי שחסר בו רוח זה אין כח בעט סופר למלאות אותו בו:

פרק כא

פסוק א

תשים לפניהם. להבינם טעמי הדברים (רש"י) וכ"א במכילתא יכול שונין ולא יודעין ת"ל ואלה המשפטים וגו' כענין שנאמר אתה הראית לדעת, ע"כ. דעתם בקרא הראית לדעת, להורות לנו לפרש מלת לפניהם על הדעת והכוונה, ותרגומו (צו איהרער איינזיכט), וזה

מסכים מאד עם מה שפרשנו (ביתרו בלאכל לחם לפני האלהים, ובנח בכי מלאה הארץ חמס מפניהם), ועל כוונה זו אמר ר"ע (עירובין נ"ד) אשר תשים לפניהם שחייב להראות להם פנים, יעו"ש:

פסוק ב

להפשי חנם. שאם חלה העבד ברשותו אינו יכול לתבעו מעות כנגד שכר בטולו או שכר מזונות ושכר הרופא, לכן אמר חנם בלא מעות (רב"ח):

פסוק ג

בגפו יצא. שאם לא היה נשוי מתחלה אין רבו מוסר לו שפחה כנענית (רש"י מרבותינו) וכתב בצדה לדרך י"מ דבע"כ אין רבו מוסר לו אבל מרצונו של עבד מותר בשפחה כנענית, ואין זה אמת מדכתב הרמב"ם (פ"ג מעבדים) אין עבד עברי מותר בשפחה כנעני' עד שתהיה לו אשה ישראלית אבל אם אין לו אשה ובנים אין רבו מוסר לו ש"כ, ע"כ. משמע בהדיא שאין תלוי כלום ברצון העבד, עכ"ד. ונעלם היה מעיני הרב צד"ל דהך דינא פלוגתא דרבוותא קדמאי איהו, דבקדושין (ט"ו א') אהך דמוכר עצמו אין רבו מוסר לו ש"כ, כ' הריטב"א וז"ל יש אומרים שאסור ג"כ אפילו מדעתו בש"כ, וראייתם מעובדא דר"ש (קדושין ס"ט א') דא"ל להההוא גברא אי אקדמתך טהרתינהו לבנך וכו' דאמינא לך זיל גנוב ואיזדבן בעבד עברי ותשתרי בש"כ, דאלמא ליכא תקנתא אליבא דת"ק דהלכתא כוותיה דישתרי בש"כ ע"י מכירת עצמו, דאי לא למ"ל למימר זיל גנוב, לימא ליה זיל איזדבן בעבד עברי, ואין זה נכון דא"כ מוכר עצמו למה צריך גט חירו' שהרי אין גופו קנוי ממש, ולא מצינו גט אלא במקום שיש לרב קנין איסור דומה לגט אשה שצריכה גט, ובעבד כנעני לגבי קנין ממון שבו בהפקר סגי ליה, אלא שצריך גט לקנין איסור. ועוד דהא לקמן איבעי לן אליבא דת"ק מ"ט מוכר עצמו אינו נרצע ואצטרך לאתויי קרא למעוטי, ואם איתא דמוכר עצמו אסור בש"כ למ"ל קרא למעוטי מרציעה דהא קיימא לן דכל שאין לו אשה ובנים אינו נרצע, אלא ודאי כדאמרן. והא דר"ש לאו ראייה היא דהתם מילתא בעלמא קאמר ולאו דוקא, וכי תעלה ע"ד שיאמר לו ר"ש שיגנוב ויעבור על לאו של תורה, שהרי אפי' בגונב ע"מ למיקט או לשלם תשלומי כפל יש לאו, אלא לרווחא דמילתא אמר הכי דאילו קדמי' הכי הוה אמר ליה, ומשום דההוא גברא היה עשיר ואין לו למכור עצמו נקט הכי, אבל לעולם ה"ה שהמוכר עצמו מותר בש"כ אלא שאין רבו כופהו בכך. וכן דעת מורי, עכ"ל הריטב"א. וכ"כ (בקדושין ד' כ' ע"א). בעבד עברי הנמכר ע"י ב"ד. וכ"כ בקדושין ס"ט, ע"ש. ובחדושי רשב"א (קדושין ט"ז א') בהא דעבד עברי גופו קנוי. הנה אם ראה הרב צד"ל שדעת הי"מ היא דעת הריטב"א לא היה דוחה אותו בנקל מדיוק לשון רמב"ם. ובאמת אין דיוקו כלום, דממה שכתב בסיפי' לשון

ואם אין לו אשה ובנים אין רבו מוסר לו, ולא כתב אם אין לו אשה ובנים אסור בש"כ, יש במשמעותו דברצונו מותר. ומצאתי שכן כתב הרב במשנה למלך (הלכ' עבדים פ"ג ה"ד) דלשון הרמב"ם בזה משמע הכי ומשמע הכי. ע"ש: - ודע שהרב מ"ל (שם סוף הלכה ג') הביא דעת הריטב"א דמוכר עצמו אין רבו מוסר לו ש"כ על כרחו, אבל מרצון העבד מותר בש"כ, וכתב עליו ולא ידעתי מנא ליה הך דינא דמוכר עצמו מותר בשפחה, והניח בצ"ע. נראה ברור שלא ראה הרב רק דברי הריטב"א בקדושין ד' כ'. וס"ט הנ"ל, דאילו ראה דברי ריטב"א שבדף ט"ו הנ"ל עם ראיותיו המוכיחו', לא היה מקשה מנא ליה הך דינא. וע"ש במ"ל (סוף ה"ד) שתמה ע"ד הריטב"א מהא דתנן (פ"ו דתמורה) האומר לחברו הילך טלה זה ותלין שפחתך אצל עבדי ר"מ אומר אינו אתנן וחכמים אומרים אתנן, ואוקמיה בעבד עברי דלית ליה אשה ובנים, אלמא דכי לית ליה אשה ובנים אסורא, וליכא למימר דשאני התם דהוי בע"כ של עבד ומש"ה אסירא, דכיון דהותרה לו ברצונו איך יתכן לומר דמשום כפיית האדון יאסר, וצ"ע. ואיני מבין תמיהתו, דהא זהו באמת טעמי' דר"מ שאינו אתנן כיון שיש לה היתר ברצון העבד, כמ"ש הרמב"ם שם בפירושו דלר"מ אינו אתנן לפי שהותר מכללו בשפחה כנענית. ע"ש ובפי' הרב ברטנו'. אמנם חכמים סברי כיון שהרב הנותן הוא באיסור למסור לו שפחה הוי אתנן, אע"ג דמצד רצון העבד עצמו מותרת אליו, מ"מ כיון דביאה זו שבשבילה נתן האתנן הוית באיסור שפיר נאסר. והרב מהר"י כו' כתב שם בהגהת המ"ל בשם ספר יד אליהו שהסכים לאיסור מכח קושי' הנ"ל. ולדעתי אין בכח קושי' זו לדחות דעת הריטב"א:

ויצאה אשתו עמו. מי הכניסה שתצא אלא מגיד הכתוב שהקונה עבד עברי חייב במזונות אשתו (רש"י מרבותינו בתלמוד ומכילתא) ומלשון המקרא משמע הכי, כי אם יהיה המכוון במקרא להודיענו שלא יצא העבד לבדו בלעדי אשתו, היה ראוי לתלות היציאה בעבד ולומר "יוצא עם אשתו," אמנם מדתלה היציאה בה בלשון ויצאה אשתו, משמעותו שעד הנה היתה גם היא בבית האדון ומוטלת עליו למזונותי', דאין לומר לעבודה, כי היא לא נמכרה אליו. ונ"ל עוד דלאו מדיוקא לבד נפקה לרבותינו חיובא דמזונו', אבל לישנא דקרא עצמו פירשוהו למזונו', כי שרש יצא ישמש גם להוצאת ממון לקנו' דברים המצטרכים, כמו (מלכים ב י"ב:י"ג) ויוציאוהו לחרשי עץ וגו' ולכל אשר יצא על הבית. וכלשון הוצאה המורגל ברבותינו לצרכי הבית (אויסגאבען). ומלת ויצאה אף שתמונתו כפעל יתבאר כמו שם, דומה ללשון למען ייטב לך שפירושו יהיה טוב לך, והיא פעולה המתמצעת בין פועל למתפעל (כמ"ש בכי תשא למ"ד ל"ב לא ייסך, ובאחרי מות י"ח כ"ב ואת זכר לא תשכב) ופירוש ויצאה, הוצאתה תהיה לה, וטעם ויצאה אשתו עמו

הוצאו' ממון המצטרך לאשתו (מזונותיה וכסותה) תהיה לה שוה עם בעלה העבד (זיינע פרויא זאָלל איהרע ערפאָרדערליכען אויסגאבען האבען, מיט איהם גלייך) כחיוב האדון במזונו' העבד כן חיובו במזונות אשת עבדו, ומלת עמו יורה על השואה כטעם כמו, כענין עם מלכים (איוב ג':י"ד) ר"ל כמלכים. עם אדם לא ינגעו (תהילים ע"ג:ה') כמו אדם. ולפי"ז סיפי' דקרא דומה לרישא, כמו דבגפו יצא אין המכוון בו על רגע היציאה לבדה, דהא כל זמן עבודתו הוזהר האדון להשאירו יחידי בלא אשה עד צאתו ממנו, ככה ויצאה אשתו אין המכוון בו על רגע היציאה שלא תשאר אז בבית האדון, דא"כ אין יציאה זו דומה להקדום אליו, אבל כל זמן היות העבד בבית אדונו מחוייב האדון לזון אותה עד צאתו ממנו. והא דחייב האדון במזונו' אשת עבדו, כתב הריטב"א (בחי' לקדושין ד' כ"ב) אף ע"ג דהעבד עצמו אינו חייב במזונותי' מה"ת, מ"מ כיון דסתמא דמילתא כל אדם זן ומפרנס אשתו ובניו רצתה התורה שלא יפסידו מפני מכירתו, ושיהא הרב זן ומפרנס אותן. דקים ליה לרחמנא שאילו לא נמכר היה מפרנס אותם, הלכך חייב במזונותיהם וכסותם. עמ"ש בהר כ"ה מ"א ויצא מעמך:

פסוק ו

אל הדלת או אל המזוזה. לות דשא דלות מזוזתא, כ"ת אונקלס והוא כפי המקובל, (ערש"י). ומצאנו מלת או שפי' כמלת אם. כמו או נודע כי שור נגח הוא (לקמן כ"א) כמ"ש רש"י (ויקרא ד') או הודע כמו אם הודע, והרבה או משמשין בלשון אם ואם במקום או, כמו אם בהמה אם איש לא יחיה, וכן או לאיל (במדבר ט"ו) פירש"י ואם לאיל; וטעמו אל הדלת אם אל המזוזה ר"ל אם הדלת עומדת אצל המזוזה (ר"ז ווילנא), וע' רמב"ן על או בן יגח, שטען על רש"י בזה וגם חכמי המשנה ישמשו מלת או על ביאור המוקדם (זבחים ע' ע"ב) או שהמית אדם שהוא לבאר במה שאמר שנעבדה בה עברה כמ"ש רש"י שם. והרמב"ם (פ"ג מעבדים) כ' מגישו אל הדלת או אל המזוזה כשהן עומדים בבנין ונוקב את אזנו עד שיגיע לדלת, מבואר מדבריו דמקרא דהכא ידעינן דההגשה תהיה בין בדלת בין במזוזה, והרציעה שתהיה בדלת דוקא ולא במזוזה, ידעינן מקרא דונתת באזנו ובדלת, א"כ קרא דילן כפשטי', ומיושב ג"כ תמיהת הרא"ם שכ' דלא מצינו בכל התורה שתהיה מלה לצורך ההיקש בלבד מבלי הבנתה לעצמה, ומצאתי כדברי בצד"ל:

ועבדו לעולם. עיקר שרש עלם הונח לדעתי על כל דבר שהוא במעמד העלי' והגבהות ממטה למעלה, ועיקר יסודו שתי אותיות על, שהוראתו דבר העומד למעלה, כמו הגבר הוקם על (שמואל ב כ"ג:א'), ומזה הענין בן מי זה העלם (שמואל א י"ז:נ"ו), ישוב לימי עלומיו (איוב ל"ג:כ"ה), ותלך העלמה (שמות ב':ח'), ונקרא כן מעמד הנעורים שאז

האדם במעמד העליה, לעלות ולהתפשט בשטח גופניותו מיום אל יום. וכן הבריאה בכללה הנמצאת בפועל לעינינו דרך כלל נקראת עולם (וועלט), עד תאות גבעות עולם, ומתחת זרועות עולם, את העולם נתן בלבם, וגם מזה מענין העלי', כי כל הנבראים שבזה העולם יעתקו תמיד ממדרגת קטנותם אל מדרגה יותר ממנה, כי הד' יסודות פושטות צורתן העצמית ולובשות צורות הדומם, הדומם פושט צורתו ויתעלה ולובש צורות הצומח, והצומח שתכלית מציאותו להיותו מזון לכל חי הנה הוא פושט צורתו הקטנה הצומחות ויתעלה אל מדרגה יותר עליונה וחשובה להיות חלק ואבר מן החי, והבע"ח בהיותו מאכל לאדם פושט צורתו הפחותה ומתעלה להתלבש בצורת הבשר והדם שבאדם, ובאדם לובש צורת הזרע בעת אשר שלט האדם באדם להוליד ונעשה אדם. הנה נראה בעליל שתכלית כל הברואים איננה להיות עומדים בענינם שהיו בו בעת מציאותם, אבל מתיד יתבטלו ממציאותם הפחותה במדרגה ויתעלו אל מדרגה יותר עליונה וחשובה, ולכן נקראת הבריאה בכללה עולם ע"ש העלי' והתעלות המכוון בו מאת הבורא ית' לא לרדת מטה אף לא להשאר במעמדם (הפך ברואי מעלה שנקראים עומדים כמ"ש ונתתי לך מהלכים בין העומדים), (דומה לזה במכדרשב"י (פקודי רנ"ח ב') האי עלמא עולם אקרי, עולם סליקא, דסליק עלמא תתאה לגב עלמא עלאה) והונח שם עולם על הנצחיות (עוויגקייט), מעתה ועד עולם, כי הוא ההתעלות האמתי והחשיבות שאין למעלה ממנו אל מי שזוכה אלי', ולזה הונח על שנת היובל עולם, כי בשנת היובל יתעלה ויתרומם כל פחות המדרגה אל מעלתו הראשונה, העבד שוה בו לאדונו, השפחה לגברתה, הנושה לאשר נושה בו, כולם שוים במדרגה אחת מעליתית, והתעלות אחת לכולם. פקח עיניך וראה כי גם שאר שמות המורות על הנצחיות כמו סלה, עדי עד, נצח, כולם להוראות מעליתיות המקוות לאנשי מעלה בעולם הנצחי, נצח מלשון צח שהוראתו הזכות היתרה זוהר וההארה (דודי צח ואדום), כענין והשביע בצחצחות נפשך, שיזכה הנפש אל צחצוח הזוהר וזכות ההארה (פערקלאָרונג), וכן שם סלה, הונח על נצחיות עולם הבא ע"ש יוקר ערכו וחשיבות מעלתו, מענין לא תסולה בכתם אופיר (האָכגעשאָטצט), וכן שם עד על הנצחיות ע"ש תכשיטי הנפש וקשוטי' שמתלבשות בה בעולם הבא, כענין ועטרותיהן בראשיהן, מענין ותבואי בעדי עדיים; וראיתי לרש"פ שדעתו ג"כ כי שם עלם אשר יורה על מעמד הנעורים הוא משרש על שהנחתו על העלי', והוטל בו מ"ם האמנתי"ו ע"מ צלם לחם רחם; אמנם בהוראת שם עולם על הבריאה הכללית (וועלט), ועל הנצחיות (עוויגקייט) דעת אחרת אתו. וסיוע לדברי מ"ש (פ"ה דפאה) אל תשיג גבול עולם אל תקרא עולם אלא עולים, מבואר דעתם

כי שם עולם מסתעף משרש על על העלי'. ודע דלרש"פ פעל משרש עלם שהוראתו מחוסר הידיעה (געהיים, פערהעהלען), כמו ונעלם דבר מעיני הקהל, ונעלם מעיני אישה, לא תוכל להתעלם, גם כן משרש על מלשון עלי' והסתלקות, כמו לפי העלות הענן דתרגומו הסתלקות, וכן מטרף בני עלית, כי מאז הבוקר נעלה העם (שמואל ב ב':כ"ז), העלו מסביב למשכן קרח, כולם לשון סלוק והרחקה, וטעם נעלם שנעשה הדבר מסולק מן ההכרה והידיעה, לדבריו אלה שפיר ארז"ל זה שמי לעולם לעלם כתיב, וכן יב"ע תרגם והתעלמת ותפלגון. והונח שפיר על שנת היובל שם לעולם על שם הסתלקות כל השתעבדיות בו. ותרגומו לפי"ז (צום ענטלאססונגסיאהר):

פסוק ז

לאמה. המשרתת תקרא אמה, והיא לרש"פ מדרגה חשובה מן השפחה, שהשפחה עלי' מוטל כל עבודות הקשות והפחותות שבבית (מאגד), והאמה אין עלי' רק עבודות הקלות וההשגחה על סדור ותקון הבית' וכן ברע"מ (כי תצא ד' רע"ז) נשמתא אית דאיהי אמה, ונשמתא אית דאיהי שפחה הדיוטא, (הויזמוטטער, שלייסערין):

פסוק ח

אשר לא יעדה. להכניסה לו לאשה (רש"י), והכתיב לא באל"ף והקרי לו בוי"ו, ושני טעמים יש לו שאינו רוצה לייעדה לו לאשה (רשב"ם וראב"ע); וטעם יעדה לשון הזמנה (ר"ש ב"מ), כמו שם יעדה (ירמיה מ"ז) תרגומו מזמנה. ואונקלס ויב"ע תרגמו יעדה יקיימינה לי', נראה שפירשוהו מלשון עד, אל לעד תזכר עון, לשון קיום הדבר והמשכתו בזמן. אמנם לפי"ז העיקר שהוא ענין הנשואין חסר במקרא, כי הזמנה וקיום ישנם לדברים הרבה ואינם מיוחדים לאישות דוקא, לכן נ"ל שהוא מלשון עדה שיורה על קבוץ וחבור אנשים להיותם כאיש אחד חברים (פעראיין, געמיינדע), ונופל שפיר על זווג איש ואשה המתדבקים יחד להיות כבשר אחד, וכבר נאמר על האשה (מלאכי ב':י"ד) והיא חברתך ואשת בריתך, ותרגומו שותפתך. ויתורגם יעדה (זיא צור געפאֶהרטין נעהמען): עמ"ש בראשית ד' וידע אדם:

לעם נכרי. ת"א ויב"ע לגבר אוחרן ובפירש"י איש אחר, מלת נכרי כמו ועצביך בבית נכרי בבית איש אחר. לעם כמו לאיש, ולא מצינו לו חבר בכל המקרא (רמב"ן); אמנם בדברי רבותינו מצאנו לו חברים הרבה, שקוראים לאיש אחד בשם עם, כמורגל בלשונם עם הארץ, כשהייתי עם הארץ, אפשר בעממי (ר"ה כ'), ועוד היום רגיל בפינו לקרוא איש אחד חסר ידיעה בשם עם הארץ. וכן שם גוי שהוא שם קבוץ בכל מקום והוא ג"כ שם פרטי לאחד מהם, וכבר פירשו הגוי גם צדיק תהרוג על עצמו לבד לא לכל עמו. ולפי"ז שגם האיש הפרטי נקרא בשם עם, מה שנאמר אם כסף תלוה את עמי את העני,

אין צורך להוסיף כאילו כתיב תלוה לאחד מעמי, כי העני הנאמר אחריו יקרא בשם עמי, וכן ויזכר ימי עולם משה עמו (ישעיהו ס"ג:י"א) א"צ להוסיף וי"ו על עמו, כי זה משה האיש יכונה בשם עמו. ודע דלרלב"ג נאמר מלת לעם עבור אנשי ביתו, וגם זה נכון, כי אם היא נמכרת לאיש להיות לו לאמה, איננה לו לבדו כי תשרת גם לכל אנשי ביתו, ועל האיש עם אנשי ביתו נופל שפיר מלת עם, כי כבר מצאנו שם עם על מספר שלשה בני אדם (איוב י"ב:ב') אמנם כי אתם עם. ובזה יש לתת טעם למה שלא אה"כ לשון לאיש אחר ובחר יותר בלשון לעם נכרי, להורות על הפלגת הבגידה, כי אם הי' מייעדה כפי המצוה עליו, לא היתה מיוחדת כ"א לבעלה לאישות, והיתה גברת הבית משמשת בשפחותי', וע"י המכירה תהי' נכנעת להרבה מבני הבית ומשועבדת להם לשמש אותם ולעבוד עבודתם, ויותר יתכן לומר שהלמ"ד תשמש כאן להתחלק לכל א' מהפרטים, כמו שלשה עשרונים לפר (פינחס כ"ח כ') שפי' לכל אחד מהפרים, וכן לשבעת הכבשים (שם כ"א), ליום שבעת ימים (שם כ"ד) כלומר לכל א' משבעת הכבשים, לכל יום ויום משבעת הימים, כן לעם נכרי לכל אחד ואחד מן העם. (הארכתי בזה לסתום פי קלי הדעת המגמגמים על מלת עם דקרא. כי אין הבת נמכרת לאומה):

בבגדו בה. כיון שפירש טליתו עלי' שוב אינו רשאי למכרה דברי ר"ע, ר"א אמר בבגדו בה כיון שבגד בה שוב אינו רשאי למכרה, ר"ע סבר יש אם למקרא, ור"א סבר יש אם למסרת (קדושין ח"י); לא יעלה על דעתך דלמ"ד יש אם למסרת יכחיש הקריאה המקובלת אצלינו, אבל ענינו לרוו"ה, דפליגי בתיבה שאין הכרע למשמעותה לפי ענינה לא מצד המשקל ולא מצד הגזירה ולא מצד הבנין, דמר סבר יש להכריע משמעותה אל צד המסורה ואפי' ע"ד זרות קצת, ומ"ס יש להכריע אותה אל צד המקרא ברגילות הלשון; והנה מלת בבגדו היא מלה מפוקפקת ומסופקת אם הוא לשון בגד ממש, כמו ותתפשהו בבגדו, או לשון בגידה והוא פעול מן בגוד בגדו בי (ירמיהו ה':י"א), ומנהג המקור בהרבה מקומות לנקד פ"א הפעל בחיר"ק, כמו בפגעו בו, בשכבה ובקומה בשברי לכם ורבים כמוהם, ובהא פליגי מ"ס יש אם למסרת מדלא כתיב בביגדו ביו"ד ע"פי התכונה הראשונה (כי כל שבעת המלכים מורים על תוספת מאותיות יהו"א הראוי' להיות אחר כל מלך ומלך, ואע"פ שיש מקומות הרבה שאינן נכתבות, מ"מ ע"פי הנקודות קריאתן, ככתוב בטעמי המקרא להחכם בן בלעם, וכדעת החבר בכוזרי מאמר ב' סי' פ', וכן דעת גאוני הלשון הקדמונים, וע' ר"פ תרומה ע"פ תיעשה המנורה), לכן יש לפתרו בהכרעה אל צד המסרת בבגדו בקמ"ץ חטף, ולשון מקור הוא מענין בגידה, לא לשון בגד ממש, ואילו היתה כוונת התורה לפסול הכוונה המתכוונת בקריאת הקמ"ץ מכל וכל, הי' לו

לכתוב בביגדו ביו"ד; וסעד לדבריו שהדל"ת של בבגדו נקראת ברפה כמנהג המקור להרפות למ"ד הפעל, הפך מנהג משקל פָּעֲל שמדרכו להדגיש למ"ד הפעל בהתחברו עם הכנויים, כמו נכדו עבדו רכבו ודומיהם שהדל"ת דגושה; ומ"ס יש אם למקרא בבגדו קרינן בחיר"ק, לכן הוא לשון בגד, ולא מצאנו בכל המקרא יו"ד כתובה בין הפ"א והעי"ן בתיבה היוצאה ממשקל פעל, ואילו הוא לשון מקור ויוצא מן בגוד בגדו בו, הי' ראוי להיות נקרא בק"ח לא בחיר"ק, ומרפיון הדל"ת אין ראי' כי כן מנהג כל דבר בגד להרפות הדל"ת בכל הכנויים בגדי בגדו כלם רפויים בכל המקומות, שלא על מנהג משקל פעל, ואין למדקדק לומר כ"א הנמצאות כאשר מצאו, ופירש בבגדו בה כיון שכבר פירש טליתו עלי' והיא נתעטפה בה הרי בגדו בה, ולכן אמר בבגדו בה ולא אמר בבגדו עלי'; גם יתכן כי בבגדו שם הפעל נגזר משם דבר בגד כמו כסם יכסמהו את ראשיהם וכמה פעלים נגזרים משמות דברים כמו ברוק ברק, וברד ברדת היער ורבים כמוהם, וכבר מצאנו אות בי"ת משמשת שמוש מלת על, כמו ינתן בו (ויקרא כ"ד), הבהמה אשר אני רוכב בה (נחמיה ב':י"ב):

פסוק יא

ויצאה חנם. מלמדך שתצא בסימנים (רש"י מרבותינו), יתכן דעתם בזה כי חנם משרש חנן והמ"ם נוספת, וכמו שפירשו תצא בחנם מאין כסף, כלומר כיון שיצאה מאין כסף ה"ה כאילו יצאה מצד החן שמצאה בעיני אדוני', וכן כל חנם שבמקרא יתפרש כמו חן (ע' ר"ש ב"מ), וכן אל תהי עד חנם ברעך, פירשו בו אל תעיד בו מצד החן להראות לו אהבה, ומזה (יומא ע"ה) אשר נאכל במצרים חנם, חנם עריות (ובעירובין י"ט) נקראו עניני עריות עסקי חנם. והוא ע"ש מציאות החן (ע"ש רש"א). והנה סימני הנערות שהם התחתון והעליון, כבר קרא אותם המקרא בשם נויי האשה ויפי', כי על ידיהם היא מוצאת חן בעיני רואי', ככתוב (יחזקאל ט"ז:ז') ותבאי בעדי עדיים שדים נכנו ושערך צמח, ובמכדרשב"י (יתרו ד' פ') אחות לנו קטנה ושדים אין לה, דהא אינון תקונין ושפירו דאתתא, ולית שפירו דאתתא אלא אינון, לפי"ז טעם ויצאה חנם (אנמוטהסצייט) בזמן עדי' וקשוטה הממשיכים עלי' חן, והוא בזמן סימני נערותי', ואין כאן כפל לשון במקרא:

פסוק יב

מכה איש. בן קיימא לאפוקי נפלים (רש"י מרבותינו), כי עיקר יסוד מלת איש הוא אש משרש אש שהוא לשון כח וחזוק; כמו שנמצא מזה בהרכבת שמות פרטיים אשבעל (דה"א ח' ל"ג), מן נפלו אשיותי' וכענין התאוששו:

פסוק יג

ואשר לא צדה והאלהי' וגו'. יש שני מיני שגגת, א' שהי' לו להשמר ממנו, כגון החוטב עצים ונפל בקעת על האדם והרגו, שוגג זה הי' לו להשמר ממנו, ולראות שלא יעמוד שם אדם, הב' שלא הי' לו להשמר ממנו כגון שעלה על הסולם ונשברה שליבה מתחתיו ונפל על האדם והרגו, ואמר אשר לא צדה, על השוגג שהי' לו להשמר ממנו, ואלהי' אנה לידו על השוגג שלא הי' לו להשמר ממנו, ומה שהאלהי' אנה לידו הוא כמאמר משל הקדמוני, מחמת שהרג פ"א בשוגג שהי' לו להשמר ממנו בלא עדים, וזהו ואשר לא צדה לכן והאלהי' אנה לידו (כת"י הגר"א):

פסוק יד

מעם מזבחי. כי המזבח מציל המומתים שלא עפ"י ד"ת רק בהוראת שעה, או בהורג שלא בעדים שמכניסין לכיפה, וכן במומתים ע"פי חוק המלכות, כמו שהרג דוד גר העמלקי ושני שרי גדוד, ושלמה הרג ליואב ושמעי, וזה שברח יואב למזבח, ולכן אח"כ דייני' שלמה בב"ד, כמ"ש רז"ל; והטעם שאמר יואב פה אמות (סנהדרין מ"ח), שרצה להיות מהרוגי ב"ד ונכסיו ליורשים ולא רצה לצאת, וז"ש עשה כאשר דבר וגו', ולכן הי' צריך שלמה לכל הטענות שאמרו בגמ' להתחייב בדין ב"ד (הגר"א):

פסוק טו

ומכה אביו. הכאה שיש בה חבורה (רש"י מרבותינו), וכבר מצאנו שם מכה לענין חבורה שנצרר בה דם (וואונדע), כמו ויצק דם המכה (מלכים א כ"ב:ל"ה), וכן מכה טרי', וכתיב"ע כאן ודחביל אבוי:

פסוק יט

על משענתו. על בוריו וכחו, כ"ה לאונקלס ולרש"י, וז"ל הרמב"ם (פ"ד מרוצח) ונתרפא רפואה שלמה והולך בשוק על רגליו כשאר הבריאים, ז"ש בתורה על משענתו אינו שיהלך והוא נשען על המטה או על אחר, שאפי' הנוטה למות יכול להלך על המשענת, לא נאמר משענתו אלא שיהי' מהלך על משענת בוריו ולא יהיה צריך כח אחר להשען עליו, ע"כ. והם דברי ר"י במכילתא דאיתא התם על משענתו על בוריו, זה אחד משלשה דברים שהי' ר"י יושב ודורש בתורה כמין משל; כי הבריאות היא משענת לגוף כמו המקל והמטה, וכ"כ הראב"ע על רז"ל נסמוך שפירוש על משענתו שלא ישען על אחר כמשפט החולים רק על עצמו, ע"כ. וכן הרלב"ג כ' על משענתו משענת טבעו ר"ל שישוב לבריאותו; והרמב"ן כ', ולפי דעתי כי משענת כפשוטו, כמו ואיש משענתו בידו מרוב ימים, משענת קנה רצוץ, ויאמר הכתוב כי כאשר יתחזק המוכה והוא מתהלך תמיד בחוץ ובשווקים וברחובות על משענתו כמשפט החולים שנתרפאו מחולי ונקה המכה

וגו', אע"פי שהוא חלוש ונשען על המשענת ינקה המכה, והכלל כי כל זה משל בהווה וכו', ולכן ת"א על בוריי', עכ"ד. יעו"ש שלא העתיק הרמב"ן רק ראשי דברים מהמכילתא, והשמיט דברי ר"י, והוא תמוה לדעתי, ויש כאן שנוי נוסחאות במכילתא יעו"ש במפרש, עכ"פ פשטות דברי המכילתא נראים דלא כרמב"ן בזה, ואות וי"ו הכנוי במלת משענתו יסכים יותר לפירוש רבותינו, דלפירוש רמב"ן היה די לומר משענת בלא וי"ו:

רק שבתו יתן. לא הבינותי מלת רק שיורה מיעוט דבר אחר, שאין עליו לשלם כ"א שנים אלו השבת והרפוי הלא חייב גם בנזק צער ובשת, ואף אי נימא דקרא מיירי בלא חסרו אבר רק חלה ונפל למשכב שאין בו תשלומי נזק, ולא הי' במקום רואים שאין בו תשלומי בשת, מ"מ צער איכא בהכאת אבן עד שנפל למשכב, וביותר לרש"י דאוקמי קרא בקטע ידו ורגלו שדמי בשתו כאלו שומר קשואין, וכן בתיב"ע חשב חוץ מן השבת והרפוי דקרא גם הצער והבשת והנזק, עכ"פ לא הו"ל למכתב מלת רק שהוא ממעט בכל מקום הזולת. לכן נ"ל דבלישנא דקרא נכלל במלת שבתו גם נזק צער ובושת, ואין פי' שבתו כמ"ש ראב"ע כלי מלאכתו, אבל טעם שבתו ענין מניעה הסרה ובטול (פערהינדערן, אבהאלטען), כמו והשבתם אותם מסבלותם, והשביתו בניכם (יהושע כ"ב:כ"ה), ויש בכלל מניעה, אם מניעה עולמית, שנמנע ממלאכה כל ימי חייו, כשחסרו אחד מאיבריו והיינו נזק, אם מניעה זמנית שלא נמנע מעסק מלאכה כ"א ימי משך חליו והיינו שבת, וכולל גם מניעת המנוחה והוא הצער שע"י תגזל שנתו מעיניו ולא ימצא מנוחה בלבבו, ויש מניעת הכבוד, שבהכותו לעיני רואים יוריד כבודו והוא הבושת. (וגם רבותינו לא נמנעו מלקרוא את הנזק בשם שבת, ב"ק פ"ה, שבת גדולה שבת קטנה), התבונן אם לא הי' כוונת המקרא רק על שביתת מלאכה, הי' מן הראוי לפרש ולומר, שבת מלאכתו יתן, ומדסתם לומר שבתו, כוונתו בלי ספק על כל הדברים הנכללים בלשון שבתו, וכולל כל ארבע דברים נזק צער שבת ובושת. אמנם רבותינו שרצו לבאר כל פרטי השבת, קראו לכל אחד בשם פרטי. ובזה אתי שפיר מלת רק, דקאי על ונקה המכה, שעד הנה הי' חבוש בבית האסורים פן ימות המוכה, ועכשיו שהוא מתהלך בחוץ על משענתו, יעשו את המכה חפשי ונקי מבית האסורים ואין עליו כ"א תשלומי הרפוי וכל הנכלל בשם שבתו. ולא יתכן לתרגם שבתו (פערזיימניסקאָסטען) דא"כ לא יכלול כ"א העכוב ושלילת מלאכה, אבל תרגום שבתו (זיינע פערהינדערניססע) וכולל כל הארבע דברים. ולרבותינו מלת רק בא למעט שאין לחבול בחובל החבלה שעשה בחברו, אף, שבהכאת האבן והאגרוף עשה בחברו חבורה, אין עונש אחר בחובל רק ליתן את הנכלל בשבת ורפוי, וללמדנו בא מה שנאמר להלן חבורה תחת חבורה, אינו עונש גופי כ"א עונש

נכסי, וה"ה בשאר נזקי הגוף שנזכרו שם אינם רק עונש ממון. וזה ילפי' ממלת רק דכאן, ערמב"ם פ"א מחובל ה"ה. ולרבותינו (כתובו' ל"ב) אף דבכל הדברים המחוייב מלקות ותשלומין לוקה ואינו משלם, בחובל אינו כן, שהחובל בחברו בי"הכ אף שיש בו חיוב מלקות משלם, דבפירוש ריבתה תורה חובל בחברו לתשלומין. מדכתב רק שבתו יתן. תשלומין ולא עונש אחר, ערמב"ם פ"ד מחובל ה"ט:

פסוק כ

נקם ינקם. אין להעלות על הדעת שתצוה התורה להתנהג במדת הנקימה עד שיומת האדון בדרך נקמה הנעשה באף וחימה וכמו שרגילים לתרגמו (עם זאָלל גערַאכט ווערדען), חלילה מן התורה לצוות על מדה מגונה שהזהירה עלי' לא תקום, אבל טעם נקם ינוקם, ישולם כמדתו, יומת כאשר המית. ומבואר היטב בהאזינו בלי נקם ישלם, ושפיר ת"א ויב"ע אתדנא יתדן, ולרבותינו (סנהדרין נ"ב) מדכתיב חרב נקמת הוי אומר נקימה זו סייף. ובפי"א דכלים מ"ח חשיב ניקון לכלי מלחמה, והוא ההפך ממשקל קינו (ש"ב כ"א ט"ו) דתרגום קינו סופיני', לשון סייף, והערוך הביאו בערך נקן, והארמי מחליף תמיד מ"ם העברי בנו"ן, ידים ידין רגלים רגלין, ככה נקם ונקן שוים. ולפי"ז אינו רחוק כ"כ להבין בלשון נקם ינקם מיתת סייף:

פסוק כא

יום או יומים. יום שהוא כיומים והוא מע"לע (רש"י מרבותינו), כי כמו שאות וי"ו שעיקר הוראתה לחבר הענינים יחד, מ"מ לפעמים הוראתה כמלת או לחלק, כמו מכה אביו ואמו, ככה מלת או אף שעיקר הוראתה לחלק מ"מ לפעמים הוראתה כאות וי"ו הבא לבאר המשפט הקודם (נעמליך), עמ"ש בפ' ונשליכהו באחד הבורות, ומלת יום מובנו לפעמים על העת שהשמש על הארץ, ויקרא ה' לאור יום, ולפעמים על העת והזמן בכלל (צייט), ביום הכותי כל בכור וזה הי' בעת לילה, לכן יפרש קרא שהמכוון במלת יום על סבוב שלם של כ"ד שעות מעת לעת, כמו ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד; וקרוב לזה מלת או (לעיל ו') הדלת או אל המזוזה, ע"ש רש"י ובמש"ש. ויבע"ת יומא חד מעידן לעידן או תרין יומין קטיעין. ובמטות אמר לשון מיום אל יום להורות על יום האמור במעשה בראשית שהיום הולך אחר הלילה שעבר. ורלב"ג אמר יום או יומים, יום יום שלם שהוא משקיעת השמש עד שובו לשקוע שנית; או יומים שני ימים כשיעור היום השלם, והוא הנכון. ודע שהרמב"ם אמר כאן דין מחודש, וז"ל (פ"ב מרוצח הי"ד) י"ל שהמכה את עבדו בסכין וסייף או באבן ואגרוף וכי"ב ואמדוהו למיתה ומת אינו בדין יום או יומים, אלא אפי' מת לאחר שנה נהרג עליו, לכך נאמר בשבט, שלא נתנה תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכי"ב, ולא בהכאת רציחה, ע"כ. ואע"ג דשבט דקרא ע"כ ביש

בו כדי להמית, דאם אין בו כדי להמית אף במת תחת ידו לא יתחייב האדון, כמ"ש רש"י מה ישראל חמור אין חייב עליו אא"כ הכהו בדבר שיש בו כדי להמית עבד הקל לא כש"כ, מ"מ דעת הרמב"ם לחלק בין שבט לסכין וסייף, כי השבט הוא דבר שרגילין להכות בו את הנצרך לייסר והוא עשוי לכך, וכן נקרא שבט מוסר, והמכה בו דרך מוסר לא יכה בו בכח היותר גדול, וישתמר לבלי הכות בו על הלב וכדומה מאיברים החלושים בטבעם, שההכאה עליהם בכח גדול יש לחוש בו לסכנת מות, לכן זה שהכה את עבדו בלתי שמירה הראויה להכאת שבט מוסר ראוי להנקם במת תחת ידו, אבל כשיעמוד יום או יומים הקיל הכתוב בו כיון שהתחלת הכאותו היתה בדבר שרגילין לייסר בו את העבדים רק פשע במניעת שמירה ראוי', אבל כשהתחלת הכאותו היתה בדבר שאין דרך בני אדם לקחת אותו להכאת מוסר כסכין וסייף, דעת הרמב"ם לחייב האדון אף כשיעמוד יום או יומים, שזו היא הכאת רציחה. כן נ"ל בכוונת דעת הרמב"ם. והנה במכילתא איתא, מה ת"ל בשבט (הואיל דגם בעבד אינו חייב עד שיהא בו כדי להמית בק"ו מישראל, והשבט המיוחד לייסר בו את העבדים ע"ד הרגיל אין בו כדי להמית, א"כ מלת בשבט מיותר), אלא מופנה להקיש לדין גז"ש, נאמר כאן בשבט ונאמר להלן בשבט (כל אשר יעבור תחת השבט), מה כאן להוציא של שני שותפין (דממעטינן עבד של שני שותפין מדכתיב עבדו שיהא כולו שלו) אף להלן להוציא של שני שותפין, ע"כ. והיא הגירס' הנכונה, ע"ש. הרי דלמכילתא אצטרך מלת בשבט לגז"ש, ואיך יחדש ממנו הרמב"ם לעצמו דין חדש. ונראה דלתלמודא דילן (בכורות נ"ו) דיליף פטור השותפין ממעשר מקרא אחרינא, מדכתיב יהיה לך (בא י"ג י"ב), א"כ אייתר כאן בשבט, ושפיר יחדש הרמב"ם:

פסוק כג

ואם אסון. אסון שם כולל לכל מכה בגוף, וזהו שחשש יעקב פן יקראנו אסון; קאמר תחלה דרך כלל אסון ואח"כ אמר הפרט עין שן (הגר"א):

פסוק כד

ונתת עין תחת וגו' שן וגו'. מקראות אלה קשים מאד, כי לפי פשטות לשונם יראה בעליל שתחייב התורה עונשים גופיים לחסר בחובל את עינו שינו ידו רגלו, ולעשות בו כוי' פצע חבורה כמו שעשה בחברו, אמנם הקבלה האמתית מרבותינו תלמדנו שלא יענש החובל לעולם עונשי גופיים רק עונשי ממון; והמפרשים יאמרו שהתורה מדברת מן העונש הראוי לעשות בחובל. וזה לא ירוה צמאון דורשי האמת, כי איך תזכיר התורה את העונש הראוי לעשותו ותעלים להודיענו את העונש האמתי שיש לנו לעשות בו בפועל ממש, ולזה מן החיוב עלינו ההשתדלות לבאר את לשון המקרא בדרך שיובן בו

עונש הממון כפי האמת; ונבאר תחלה לשון ונתת נפש תחת נפש, כי לדרז"ל (סנהדרין ע"ט) בלשון כי ינצו אנשים, במצות שבמיתה מדבר (עמ"ש בשמות בשני עברים נצים), שנתכוין להרוג את זה והרג את האשה וחייב מיתה, עז"א ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש והוא נפש ממש, כי המתכוין להרוג את זה והרג את זה חייב מיתה, ולר"ש דסובר נתכוין להרוג את זה והרג את זה פטור ממיתה, הך ונתת נפש תחת נפש אינו נפש ממש, אבל הוא נתינת ממון, שמחוייב לשלם ליורשי האשה דמי' כמו שהיתה נמכרת בשוק, אמנם לתנא דבי חזקיה דסובר נתכוין להרוג א"ז והרג את זה פטור ממיתה ופטור ג"כ מממון, דחייבי מיתות שוגגין פטורין מתשלומין, ע"כ אין בלשון דכי ינצו מצות שבמיתה אלא במצות שלא במיתה, שפגעו זה בזה בחרפות ונאצות ודברי גדופין והכאה, אבל לא כדי להמית בהכאתו, לכן כשנהרגה האשה פטור עלי' ממיתה, כדין נתכוין להכותו על מתניו שלא היה בו כדי להמית דפטור ממיתה, וכיון שלא היה בו כדי להמית ודאי חייב לשלם ליורשיו כדין מזיק, דלענין נזקין לא בעינן כוונה, דאדם מועד לעולם, וכיון שאין בו כדי להמית אינו בכלל מכה אדם לפטרו משום כך מממון, אבל הוא בכלל נזקין וחייב לשלם דמי הנהרג ליורשיו, ועז"א ואם אסון יהיה ונתת נפש דהיינו ממון, (כמ"ש הר"ן בחדושיו לסנהדרין שם בשם הר"ר דוד, וא"צ לדברי התוס' שם ד"ה ומפקא שכתבו דלחזקי' בנתכוין לאשה מדבר, ע"ש). והנה אנן קיימל"ן כרבנן דנתכוין להרוג את זה והרג את זה חייב מיתה בהיתה התראה דלא כר"ש, וקיימל"ן ג"כ כתנא דב"ח דחייבי מיתות שוגגין פטורין מתשלומין (ופסקי הרמב"ם תמוהים בזה), ולפי"ז יש לנו לכוון בלשון המקרא שתי כוונות ושתיהן ע"פ הלכה, אם במצות שבמיתה הכתוב מדבר, ובאסון האשה נפש ממש מחייב, אם במצות של הכאה לבד ובאסון האשה ממון מתחייב, והנה בהתחלפות הכוונות האלה יתחלף ג"כ ביאור מלת תחת, והוא זה: כי מצאנו שם תחת שהוראתו מלאת מקום, כמלת במקום (אנשטאטט), ועיקר מובנו התמלאות דבר מקום דבר, שיתראה הדבר הממלא כאלו הוא תחת דבר הנעדר ובא אחריו, כמו כי שת לי זרע אחר תחת הבל, כלומר זרע הממלא מקומו של הבל, והכהן המשיח תחתיו מבניו, שהבן עומד במקום אביו וממלא מקומו, שבכל אלה היש ההוה ממלא מקום הנעדר הקודם, ועוד ישמש שם תחת להוראת התולדה המסובבת מן סבתה שקדמה, כמו תחת אשר קנא לאלהיו, שהקנאה סבה מוקדמת לנתינת ברית שלום, וכן תחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו, שאהבת האבות סבה לבחירה בבנים, והונח ע"ז שם תחת ע"ש שהמסובב מסודר תחת סבתו בבחינת הקדימה והאחור הזמני, וכטעם עקב הנאמר לנתינת טעם כמו עקב תשמעון, נרצה בו גם כן עקבו ותחתיתו של

דבר שקדם, כן שם תחת יתן טעם למציאת דבר במה שהוא תחת סדר הסבה שקדמו המחייבת הוייתן (אונטערגעאָרדנעט). - ועתה אם יהיה המכוון בלשון נפש תחת נפש, נפש ממש, הנה לא ירצה במלת תחת מלאת מקומו של נרצח, כי בהרוג הרוצח הנה גם שניהם אבודים, וגם אין בפעל הריגת הרוצח תועלת ותשלום חסרון הנרצח, אבל הוא אמנם פעל גמולי המגיע לרוצח בשביל שהאביד נפש, שהרציחה סבה להריגת הרוצח, ונעשה פעל ההריגה פעל מסודר תחת פעל הרציחה שקדמתו והוא סבתו, ובד"ז אין לפרש לשון ונתת נפש כברוב מקומות שהדבר ניתן מיד הנותן ליד המקבל, אבל ענינו נתינת ההפקר (פרייז געבען), כענין יתן לפניו גוים (ישעיהו מלכים א ב׳:ל"ה), וכמו ויתן המלך הכסף בירושלים כאבנים (מלכים א י׳:כ"ז), ויהיה טעם ונתת נפש תחת נפש, נפש הרוצח יהיה נתון להפקר מיתה לסבת נפש הנרצח (פערזאָן פיר פערזאָן פרייז געבען); ואם יהיה המכוון בלשון ונתת נפש תחת נפש ממון לבד, אז יבואר מלת תחת מלשון הראשון, שהוא התמלאות דבר מקום דבר, והיינו עונש ממון הממלא ליורשים את הפסדם הנמשך להם מפעל מיתת אביהם, ומלת ונתת מוסב על תחת נפש, ירצה תתן תשלומי ממון הממלא ליורשים את נזקם, וכן תחת עין תחת שן, וכל הבאים אח"ז יבארו עד"ז, כי שם אסון הוא כלל לכל מכה וחבלה בגוף (פערלעטצונג) כמש"ל, ומאמר ואם אסון יהיה הוא מאמר כללי, ואח"כ באו הפרטים הנכללים בשם אסון, והוא נפש, עין, שן, וגו', בפ' ראשון נפש ממש, ובשני ראשי האברים, ובשלישי חבלות ומכות, ומלת ונתת משרת לכל הפרטים האלה; ואין טענה ממרכא טפחא שבמלות ונתת נפש, כי דוגמתו תמצא באיש כחלומו פתר (מקץ מ"א י"ב) וכן כי זה שנתים הרעב (ויגש מ"ה ו'). ונתוח הלשון הוא באופן זה, אם אסון יהיה עין ונתת תחת עין, ואם אסון יהיה שן ונתת תחת שן, וכן בכל הפרטים אחר זה, ישרת מלת, אם אסון יהיה, ומלת ונתת. וטעמו יתן לניזק תשלומי ממון הממלאים לו חסרונו, כי אחר שמשלם לו חמשה דברים כבר השלים לו ההפסד בכל אופן שהשיגוהו, כי סתם לשון נתינה הוא תשלומי ממון, כמו רק שבתו יתן שהוא נתינת ממון בלי ספק, וכן ונתן לכהן את הקדש (ויקרא כ"ב:י"ד).

ומצב המאמר כזה %

ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש זא גיב, איזט'ס לעבען, ערזאטץ דעס לעבענס

ואם אסון יהיה עין ונתת תחת עין איזט'ס אויג, ערזאטץ דעס אויגעס

ואם אסון יהיה שן ונתת תחת שן איזט'ס צאהן, ערזאטץ דעס צאהנעס הנה לשון המקרא מבואר בדרך הפשט מוסכם עם קבלת רבותינו:

פסוק כו

עין עבדו. בעבד ואמה כנענית משתעי קרא, וזה כלל גדול כל מקום שנסמך עבד לאמה מיירי בכנעני, דבעברי לא משכחת לה דאי בגדולים, הא אמה אינה יכולה להיות גדולה שיוצאה בנערות, ואי בקטנים הא עבד אין יכול להיות כשהוא קטן שאין האב רשאי למכור בנו כשהוא קטן, רק כשהוא גדול הוא מוכר את עצמו. (כת"י הגר"א):

פסוק כז

תחת שנו. ואם שתיהן עשה שהכה עינו והפיל שנו, תחת הראשון יצא לחירות, ותחת השני ישלם. וזהו שאמרו במתניתין (ב"ק פ"ג מ"י) והוא שסימא את עין עבדו והפיל את שני חייב, על יציאה לחרות לא שייך לשון חייב רק על התשלומין שהוא על השני (כת"י הגר"א):

פסוק לא

או בן יגח. אמר או שהוא מוסיף, ושיעורו והמית איש או אשה או בן יגח או בת יגח משפט אחד להם, והוצרך הכתוב לפרט משפט הקטנים, ע"ד רבותינו בעבור כי הצריך למעלה לומר לאיש או אשה ללמד שהשווה אשה לאיש לכל נזקים שבתורה, ויכול לא יהא חייב אלא על איש ואשה גדולים, ת"ל או בן יגח לחייב על הקטנים כגדולים, וכן עשה הכתוב בכי יכה איש כל נפש איש כמ"ש רש"י, וע"ד הפשט בעבור שהשור הממית אדם גדול הוא רע מאד כדוב שכול במדבר ואם הועד בבעליו ולא ישמרנו הנה פשע פשיעה גדולה וראוי שיתחייב מיתה וכופר, אבל הממית את הקטנים איננו רע כל כך ודרך רוב השוורים שלא ייראו מהם, ויעלה על הדעת שלא יתחייב בעליו, לפיכך אמר הכתוב כמשפט הזה יעשה לו (רמב"ן) ודע דלרבותינו (ב"ק ל"ג א') פירוש כמשפט הזה יעשה לו, כמשפט שור בשור כך משפט שור באדם, מה שור בשור תם משלם חצי נזק ומועד נזק שלם אף שור באדם תם משלם ח"נ ומועד נ"ש, ואע"ג דפרשה זו אינה מדברת רק בשהמית שור את אדם לענין סקילה וכופר, מ"מ פירשוהו רבותינו גם לענין תשלומין בשהזיק את האדם, דמדאמר קרא או בן יגח או בת יגח, יגח יגח תרי זמני, ריבה בזה נגיחה לתם ולמועד למיתה ולנזקין, כדאיתא התם (מ"ד א') ואף דעיקר קרא כפשטי' לענין מיתה, מכל מקום מצד רבוי' שיורה על הנזקין פירשוהו גם ע"ד זה:

פסוק לג

כי יכרה. כורה אחר כורה (רש"י), ללמדנו שהחופר בור תשעה ובא אחר והשלימו לעשרה האחרון חייב (רא"ם), ואמר הגר"א כי יפתח איש בור הוא מלא, דהיינו י' טפחים, כי יכרה איש בר הוא חסר דהיינו שהראשון כורה ט' טפחים והוא חסר והשני כורה בו טפח עשירית, מי משלם בעל הבור כתיב מלא, פירש מי שהוא ממלא משלם,

ע"כ. ולדעתי יש כאן הכרעה לדעת רבותינו מלשון המקרא עצמו דבכורה אחר כורה משתעי, דמבואר הוא (ממ"ש בראשית כ"ו) שהחפירה יותר עמוקה מן הכריה, ומדלא אמר כאן כי יחפור אלא כי יכרה להורות בה שאינה עמוקה עדן כראוי:

ונפל שמה שור או חמור. לרבותינו (ב"ק נ"ד ב') אינו חייב בנזקי בור, רק כשהבהמה היא קטנה או חרשת או שוטה או סומא שנפלה בלילה, אבל בהמה פקחת שנפלה ביום פטור, (כשמתה, ולראב"ד אף בשהוזקה), וקשה מאד דקרא מסתם קסתם לה טובא. ואין הוכחה ממלת ונפל, כי לשון נפילה ישמש גם על הירידה ברצון כבמקרה, ותפל מעל הגמל, וכן ונפל על הכשדים (ירמיה נ"א) וכמוהו הרבה לשון נפילה על הירידה ברצון. לכן נ"ל דלשון ולא יכסנו אין פירושו שלא עשה שום כסוי רק הניחו מגולה, דא"כ מיותר הוא לגמרי, כי היה די לומר כי יכרה בור ונפל שמה, ומזה היינו יודעים שהניחו כך פתוח, ומדאמר ולא יכסנה הכונה בו שלא כסהו כראוי, וכן מצאתי מבואר במכילתא, לא יכסנו שלא כסה כראוי מכאן אמרו כסהו כראוי פטור שלא כראוי חייב. וכבר כתב הרב (פני יהושע שם בב"ק) דהא דפטרי' בשור פקח היינו דוקא היכא שהבור מגולה לגמרי, אבל אם כסהו בכסוי שאינו ראוי לשוורים חייב אפי' בשור פקח, דמי אי איכא שור פקח כה"ג שיודע לשער אם הבור מכוסה כראוי או לא (ודייק הרב שם כן מלשון הרא"ש. ע"ש) לכן סתם הכתוב לחייב בכל גוונא אף כשהוא פקח וביום, והוא דבר ההווה. - ואמר ולא יכסנו הכנוי מחובר לפעל, כי ישנם כסויים משונים זה מזה לפי מיני הבהמות המצויים, לדקות די בכסוי דק וקל, לגסות עבה וחזק יותר, ולגמלים הרבה יותר חזק, וכסוי שאינו מתקיים רק לדקות הוא כסוי פרטי וכסוי המתקיים להיותר גסה הוא כסוי כללי, שיש לו קיום לכל מין הקטן ממנה, לכן לא אמר לא יכסה אותו במלת הכנוי, שהוא על הפרטי, כ"א יכסנו שהוא על הכללי ולכן אם כסהו בדבר שיכול לעמוד בפני שוורים ואינו יכול לעמוד בפני גמלים, במקום שיבאו שם לפרקים גמלים, והלכו עליו גמלים ונתרועע, והלכו אח"כ עליו שוורים ונפלו בו, חייב אפי בפקח וביום. עמ"ש בולא ישמרנו לקמן פ' ל"ו:

פסוק לד

בעל הבור ישלם. בעל התקלה, אע"פ שאין הבור שלו שחפרו ברה"ר, עשאו הכתוב בעליו להתחייב עליו בנזקיו (רש"י), הנה למאי דפסקי' הלכתא כר"ע וכסתם מתני' דהחופר בור ברשותו ופתחו לרה"ר והפקיר רשותו ולא הפקיר בורו הרי זה חייב בנזקיו, לשון בעל הבור דאמר קרא יותר מכוון כפשטי' שהבור יש לו בעלים, ערמב"ם פי"ב מנ"מ ה"ב:

כסף ישיב. ישיב לרבות שוה כסף ככסף ואפילו סובין (רש"י מרבותינו ב"ק ז') להרי"ף והרמב"ם שם אפי' יש למזיק מעות יכול לתת לו סובין, ולהרמ"ה לא יכול לסלוקי לי' בסובין אלא בלית לי' למזיק זוזי, אבל בדאית ליה למזיק זוזי לא מצי למדחי לניזק בסובין, ע"ש בנמוקי יוסף וכ"כ הגהות מיימוני (בפ"ח מנזקי ממון) בשם ר"ת, דאם יש לו למזיק צריך לתת לו אם כסף או מיטב, ואם אין לו כל דבר נחשב מיטב (וע' בד"מ חוה"מ סי' תי"ט), ואין ספק דמפשטי' לישנא דקרא משמע כדעת רמ"ה ור"ת, ולדעת הרי"ף מלת כסף קשה קצת:

והמת יהיה לו. לניזק מגיד ששמין דמי נבלתו ומנכה לו דמי נזקו (מכילתא) וכ"ה לשון רש"י. ולא בירר את דינו כי אין צורך לומר בנבלה הזאת שיטלנה הניזק בחשבון התשלומין כשיביא אותה לב"ד לשלם הנזק שאפי' היה למזיק נבלות וטרפות אחרות בביתו יפרענו בהם כפי דמיהם שכבר אמרנו לרבות שוה כסף אפי' סובין, אבל הענין לומר כי הנבלה של ניזק היא וממונו תחשב ולפיכך אם פחתו דמי' אח"כ או שנגנבה אין על המזיק לשלם אלא דמי המתה. אם היה השור כשהוא חי שוה מנה וכשמת שוה חמשים זוז, יש עליו חמשים זוז, וזה יטפל בנבלתו וישמרנה לעצמו וזה הדין בכל הנזקין, וזה שקורין חכמים פחת נבלה, ומפורש הוא בגמר' (רמב"ן) וכתב עליו הרמ"ד בביאורו תמוה הוא, דבפ' הפרה (ב"ק נ"ג ב') מסקינן דוהמת יהיה לו דבור לדרשא אחרינא קאתי למי שהמת שלו יצא שור פסולי המוקדשין שאין המת שלו, ואולם פחת נבלה ילפי' מוהמת יהיה לו דשור, ע"ש. ואין זו טענה דאע"ג דלרבא והמת יהיה לו דבור אתי לפטור שור פסהמ"ק, ע"כ יודה דלא הך לחוד אתי למילף, דא"כ יקשה עליו הך דמכילתא דמבואר בו דוהמת יהיה לו דבור אתי לשמין לניזק דמי נבלתו, ומאי אבעי לי' לרבא התם, וגם תלמודא לא הוי קא שתיק לאתובי עלי' דרבא ממכילתא אלא ע"כ דסברת רבא הוא, כיון דטיפול הניזק בנבלתו כבר ידעי' מן והמת יהיה לו דשור לא נוכל תו למימר דהך דינא לחוד אתי גם קרא להורות בוהמת יהיה לו דבור, כי אמנם אתי' לאוסופי להורות דדוקא בכה"ג שיוכל הניזק ליהנות מנבלתו הוא דמחייבינן למזיק לשלומי, אבל בשאין יכול ליהנות מנבלתו, כשור שפסהמ"ק דטעון קבורה ואסור בהנאה, המזיק פטור, וכדאסבר לה רבא התם, מדפטר בבור כלים סברה היא למיפטר בשור פסהמ"ק. אמנם עיקר קרא כמשמעו להורות ששמין לניזק דמי נבלתו, וממילא משמע דיוקו פטור בשור פסהמ"ק, ועוד דאי לפטור שור פסהמ"ק לחוד אתי קרא, למה ליה למיהדר אלישנא דוהמת יהיה לו, ולמילפי' מדיוקא, הלא יותר מבורר היה הדין אם בתחלת מאמר ונפל שמה שור או חמור היה מוסיף אשר יאכל (כלשון ולא יאכל דבשור הנסקל)

והיה מבואר באר היטב הפטור בשאינו מותר בהנאה, אלא ודאי דתרתי אתי לאשמעינן בלישנא קלילא. וראייה לזה, מדאמרי' (ב"ק נ"א א') דגם לרבא תרתי שמעי' מהך קרא, חדא במי שהמת שלו לאפוקי שור פסהמ"ק, וחדא בההוא דעבד מיתה, לחייב כורה שני לחוד, ע"ש. הרי דלרבא ילפי' תרי עניני מהך קרא, אף דלית להו שייכות להדדי דמאי שייכי' חיובא דכורה שני עם פטור דשור פסהמ"ק, וגם עי"ז משתנה משמעות לשון המקרא, דאי ילפת מניה חיובא דכורה שני א"כ והמת יהיה לו קאי אמזיק, ואי ליליפותא דפטור שור פסהמ"ק קאי על הניזק, א"כ כש"כ דהנך תרתי דשייכי להדדי, דהיינו חיובא דניזק בטיפול נבלתו ופטור דשור פסהמ"ק, תרתי ממשמעותא דקרא ילפי' דחדא מגו אידך נפיק, דלא מצינו למילף מן והמת יהיה לו פטור דפסהמ"ק, אי לא מפרשינן ליה תחלה ששמין לניזק נבלתו. (דאע"ג דטיפול הנזק בנבלתו ידעי' מוהמת יהיה לו דשור, מ"מ כיון דאיכא למטען, כמו דלא ילפי' שור מבור לפטור בשאין המתה שלו, לא ילפי' נמי בור משור לטיפול, כמ"ש תוס' שם, לכן אהדרי' קרא דרך גררא גם בבור, והעיקר בו אינו רק פטור דשור פסהמ"ק) הנה התבאר דהך דמכילתא עם מימרא דרבא חדא נינהו ולא פליגי אהדדי ולכן לא מקשה תלמודא ממכילתא אדרבא, וארווחנא בזה עוד דלא צרכינן למימר דקרא אתי למילתא דלא שכיחא, בנזק שור פסהמ"ק, וכללא בידינו שהכתוב אינו מדבר אלא בדבר ההווה ורגיל, אבל קרא כפשטי' נמי קאי, ושפיר ביאר עליו הרמב"ן את דבריו:

פסוק לה

ומכרו את השור החי. לרבותינו הכתוב אינו מדבר אל בשוים, שור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים, נמצא כשנוטל כל אחד חצי החי וחצי המת משלם לו חצי נזק, ומן השוים נלמוד לאינם שוים, דבכל אופן אינו משלם אלא חצי נזק, וכן הדין ניתן דאלו אף באינם שוים יקח כל אחד חצי החי וחצי המת פעמים שישתכר המזיק בנזקו כמ"ש רש"י, אמנם יקשה מאד דלפי"ז דברי הכתוב סתומים, וכללא בידינו שלא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, ועוד דבכל המקומות ידבר הכתוב בהווה ובדבר המצוי ורגיל, ואיך ידבר כאן מדבר הרחוק מאד במציאות, שיהיה שור המזיק והניזק שוים בדמיהם בצמצום. והנה בתלמוד (ב"ק ל"ד) אמר ר"מ דשור האמור כאן מיירי בשור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים ואין הנבלה יפה כלום, ומה אני מקיים וגם את המת יחצון פחת שפחתה מיתה מחצין בחי, כלומר שמין את הנבלה כמה פחותין דמי' עכשיו משעה שהיה חי, ונותן לו מזיק חצי הפחת. הנה כל משכיל על דבר אמת ישתומם איך נעמיס בלשון "וגם את המת יחצון" ענין פחת שפחתה מיתה; וכן לפי"ז מלת וגם אינו מובן

כלל, ולא מצאתי לאחד מהפרשים שהתעורר ע"ז, ונ"ל דלרבותינו אין מלת וגם כאן הוראתו כברוב המקומות שהוא על התוספת והחבור דתרגומו (אויך), אבל הוא כאן שם דבר, והוראתו הפחת והגרעון, ותרגומו (פערלוסט, שאדען), כי מצאתי בכמה מקומות מלת גם יירה על הגרעון והפחת, כמו גם את הטוב נקבל (איוב ב':י'), גם אור רשעים ידעך (שם יח) דתרגומם לחוד, ואף גם זאת (בסוף בחקותי) ת"א ברם, ומלת אלו ברם, לחוד והם תרגום בכ"מ על מלות אך, רק, אבל, וכן וגם ללוט ההולך את אברם תרגם הירושלמי לחוד ללוט, ושמוש מלת גם על הגרעון והפחת יראה שהוא משרש גמם, אשר יורה על חתוך הדבר וקציצתו, כבלשון המשנה אילן שנגמם, והוא לשון המקרא ג"כ, מגמת פניהם קדימה (חבקוק א':ט') [כמבואר בבא בוגם האדמה אשר הם עליה], כי כל דבר הנחתך נפחת ונגרע משיעורו הקדום, ולכן כל הלשונות שיורו על חתיכת הדבר יורו ג"כ על הפחת והגרעון בכמותו, כמו וקצרתם את קצירה, שהוא על החתוך, ושנות רשעים תקצורנה והוא הגרעון בכמות (אבגעקירצט) קצר ימי, וכן שרש בצר אשר יורה על קציצת וחתיכת הדבר, כי תבצור כרמך, בוצר בצור (פי"ח דאהלות) בצרי לגלימי' (מנחות ל"ח), ויורה ג"כ על המיעוט והחסרון כמו יבצור רוח נגידים (תהלים מ"ו) דתרגומו מזעיר (פעררינגערן), וכן ועתה לא יבצר מהם, ולא יבצר ממך מזמה (איוב מ"ב:ב'), ובתלמוד לא בציר משתא כלומר לא פחות; ואין תימה לפרש מלת גם על הפחת והגרעון שיורה בשאר מקומות על התוספת והרבוי, כי הרבה דומים לזה בלשון אשר תיבה אחת יורה ג"כ על הפוכו, וכן הלשונות אשר יורו על התוספות יורו ג"כ על צמצום הדבר והמנעו מלהתפשט יותר, כמו ויתנבאו ולא יספו, קול גדול ולא יסף שפי' ההפסק והמניעה, שלא פסקו מלהתנבאות, ולא פסק הקול, וכן שרש גרע שענינו מיעוט הדבר משיעורו כמו ולא תגרע ממנו, ונגרע מערכך, ויורה ג"כ על ההתרבות כמו ותגרע אליך חכמה, ותגרע שיחה (איוב), כי יגרע נטפי מים (שם ל"ו); ולכוונה זו על דבר הנפחת מכמות גדלו או מכמות עביו אמרו (חולין ע') נגממו כותלי בית הרחם, כלומר עובי הכתלים מבפנים נפחתו סביב סביב (ע"ש רש"י ובערוך), ואמרו במשנה (בכורות פ"ו מ"ד) חיטין החיצונות שנפגמו או שנגממו כלו' השינים שבאמצע פה שנפחתו מעצמם בליטתם שלמעלה ע"י נמוק (יעו"ש בתוי"ט), ומזה אמרם (בפ"ק דשביעית) אילן שנגמם, (ושם בפ"ד) עד שיגום, (ובפ"ב דכלאים) אם רצה גומם, וכן בשאר מקומות הרבה שבכולן המכוון בהם פחיתות וגרעון דבר מכמות גדלו, ולפי שפחת וגרעון דבר מכמות גדלו נעשה ע"י כריתה קציצה וחתיכה, לכן תפשו המפרשים לשונות אלו לביאור מלת גמם, יעויין בדבריהם, אבל אין זה עיקר הוראתו כ"א הפחת, יהיה באיזה אופן שיהיה,

והיא מלה עברית מן יגמא ארץ (באיוב ל"ט:כ"ד) דלתרגום ולפירוש רש"י שם יגמא יעשה גומות, ומזה שם גומא בדרז"ל על הבור החפור (איינע גרובע), כי כל עצמו של בור וגומא אינו אלא החלל הנעשה באדמה ע"י שנפחת ונחסר עפר אדמתו (דוגמא לזה שם פחת שהונח ג"כ על הבור כמו (שמואל ב י"א:כ"ה) אל הפחת הגדול, ויורה ג"כ על כל דבר המתחסר והמתמעט בערכו, פוחת והולך, הפוחת לא יפחות), ולהיות שכבדות כל דבר וקלותו תלוי בדבקות חלקיו זה בזה וברפוים ובהתרחקם זה מזה, לכן הונח על העץ הקל ביותר שם גומא (תיבת גומא), כי מחוסר הוא מבחינת התדבקות חלקיו ונפחתו להיותם רפויי אחיזה; ולהיות שיש בהוראת מלת גם ענין הפחת והחסרון ישמשוהו גם כן על המקולקל במבטא שפתיו, שמקצר כל מלה ומלה ומחסרה מלהוציאה על שלמותה הראוי, וזהו מגמגם בלישני' בדרז"ל, ומענין זה לדעתי הבינו רבותינו מלת וגם במקרא שלפנינו לפרשו ענין פחת, והמכוון במאמר וגם את המת יחצון, פחת שפחתה מיתה מחצין בחי, ותרגומו (דען פערלוסט אן דאס געטאָדטעטע טהיר זאָללען זיא אונטער זיך האלבירען), כלומר שמין את הנבלה כמה נפחתו דמי' עכשיו ממה שהיתה הבהמה שוה בחיי', ואותו הפחת יתחלק לשני חצאין בין המזיק והניזק, הניזק יפסיד חציו והמזיק ישלם חציו, ותשלומי חצי הפחת שחל על המזיק אינו מחוייב לשלם כ"א מדמי שור המזיק עצמו, כקבלת רבותינו תם אינו משלם אלא מגופו, ועז"א ומכרו את שור החי וחצו את כספו. ולפי"ז מאמר וגם את המת איננו תוספת על מאמר הראשון, אבל הוא באור למאמר הקודם לו, כי אות וי"ו יורה על ביאור משפט הקודם המתורגם (נעמליך), כמו ועשית שנים כרובים זהב, ועשה כרוב אחד מקצה מזה וכרוב אחד וגו', שאות וי"ו שבמלת ועשה איננו וי"ו התוספת רק וי"ו המבארת, וכן כאן אות וי"ו במלת וגם, דמאמר ומכרו את שור היה משמע דבכל אופן ינתן למזיק חצי דמי החי, בין שיעלה יותר מחצי נזקו בין פחות, לכן אמר מיד אחריו וגם את המת יחצון, כלומר מה שאמרתי לך וחצו את כספו היינו באופן שינתן לניזק חצי דמי הפחת של שורו שהומת לא פחות ולא יותר; וזהו תכלית כוונת רבותינו באמרם פחת שפחתה מיתה מחצין בחי, דלשון מחצין שאמרו לא קאי על החי, דהא זמנין משכחת לה שנוטל הניזק כל החי, דהיינו אם שור המזיק אינו שוה אלא כשיעור חצי הנזק, אבל לשון מחצין קאי על הפחת, דמה שעולה חצי הפחת משערין בשור החי. (והתוי"ט שהוסיף שאם פחתה משעת המיתה עד שעת העמדה בדין הוא שלא בדקדוק, וכבר העיר עליו בקול הרמז שם). והנה להמבואר שאין הניזק נוטל מדמי החי רק חצי נזקו לבד, כגון שאם חצי הנזק עולה חמשים ושור המזיק שוה מאתים אינו נוטל מאה שהוא חצי דמי החי רק רביעיתו והוא חמשים, והמזיק נוטל

ממנו שלשה חלקים והוא מאה וחמשים, א"כ מהו ומכרו את שור החי וחצו את כספו, דמשמע ממנו שהניזק נוטל לעולם חצי דמי החי, בין שיעלה יותר מחצי נזקו בין פחות ממנו ? לא יקשה עלינו זה ע"ד הפשט, כי אף שבאמת פעל חצה יורה בפרטות על חלוקת הדבר לשנים חלקים שוים, דהיינו לחצאים שחלק אחד שוה לחלק השני (האלבירען), כמות חלק זה ככמות חלק זה, כמו מחצית השקל, וחצית את המלקוח, אשר חצה משה, וכן ברוב המקומות בא פעל חצה על חלוקת דבר לשני חלקים שוים, מ"מ מצאנוהו ג"כ על חלוקת דבר לחלקים בלתי שוים, כמו ויחץ את הילדים על לאה ועל רחל ועל שתי השפחות, הנה חלק את הילדים לשלשה חלקים והם בלתי שוים, כי ילדי לאה היו שש וילדי השפחות ארבעה, ולרחל לא היה אלא יוסף בלבד, הנה כמו שהשתמש שם פעל ויחץ על חלקים בלתי שוים, ככה וחצו את כספו במקרא שלפנינו איננו דוקא על החלוקה לחצאי שוי הכמות, כ"א ג"כ על החלוקה הבלתי שוה, וגם כשנוטל המזיק שלשה חלקים מדמי שורו והניזק רק רביעיתו גם כאן נקרא בלשון וחצו את כספו, ותרגם וחצו את כספו אינו (דאס געלד האלבירען), אבל תרגומו (פערטהיילען), תהיה החלוקה באיזה אופן שיהיה, לעולם יגיע לניזק דמי חצי נזקו, ולפי"ז יתורגם וגם את וגו' (נעמליך דען ווערטהפערלוסטפאָם געטאָדטעטען זאָללען זיא צור האָלפטע טהיילען). ומזה יצא לנו דמה שארז"ל דבשוים הכתוב מדבר, שור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים, אין זה מהם מאמר החלטי לומר דרק באופן זה דבר הכתוב, שהוא באמת מציאות רחוקה מאד, אבל לא אמרו כן רק לפי שענין פעל חצה הוא ברוב המקומות על חלוקת דבר לשני חלקים שוים, ועוד כיון דמלת יחצון דסיפא דקרא ע"כ המכוון בו החלוקה לשני חלקים שוים, לכן פירשו גם מלת וחצו דרישא דקרא על החלוקה לשני חלקים שוים, ולכן אמרו דבשוים הכתוב מדבר שור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים, אמנם לעיקר ביאור המקרא בודאי יודו רבותינו דבדבר ההווה ורגיל להיות הכתוב מדבר, שאין שני השוורים שוים בדמיהם בצמצום, ובד"ז אין מלת וחצו שוה בהוראתה למלת יחצון, כי אף שמלת יחצון יורה על חלוקת הפחת לשנים חלקים שוים, שפחת המזיק שוה לפחת הניזק ותרגומו (האלבירען), מ"מ מלת וחצו יורה על חלוקת דמי החי לחלקים שאינם שוים, כי אין הניזק נוטל ממנו רק כדי חצי נזקו ותרגומו (פערטהיילען). וכמדומה אני שבכוונה נתוסף אות נו"ן במלת יחצון, כי היה די לומר בלא נו"ן, כמו לא יחצו ימיהם (תהלים כ"ה), אבל תוספת הנו"ן תודיענו החלוקה לשנים חצאים שוים בצמצום, כי אות נו"ן הנתלית בפעלים יראה שבא להורות על צמצום הפעולה כראוי לה בלתי שום נטיי' ממנו, דוגמא לזה שאמר יעקב לשלוחיו כה תאמרון לעשו, כה תדברון אל

עשו, שהקפיד עליהם שלא ישנו בלשונם מכל הדברים אשר שם בפיהם, ובמקום אחר העירונו על נוני"ן הנתלים בפעלים שהם נונ"י התאר (כמ"ש ביתרו בואת המעשה אשר יעשון), ודא ודא אחת הוא, כי המעשה שאדם מתואר בו יעשה יותר בצמצום וכראוי. היוצא לנו שבתחלה יודיענו אופן תשלומי הניזק, עז"א ומכרו את שור החי וחצו את כספו, ירצה שאין לניזק תביעה בנכסי המזיק, כ"א אמנם תשלומי נזקו אינם נפרעים כ"א מגוף שור המזיק בלבד, כי מכרוהו ומדמי המכירה יגיע לניזק תשלומיו, אמנם עדן לא ידענו כמות הסכום שישתלם הניזק, עז"א וגם המת יחצון, ר"ל מה שנפחת ע"י המיתה יחצון, א"כ לא יגיע לניזק אלא חצי נזקו, ולפי"ז יהיה תרגום המקרא בד"ז (זיא זאָללען דען לעבענדיגען אָכסען פערקויפען, דאס געלד דאפיר פערטהיילען, נעמליך דען פערלוסט אן דען געטאָדטעטען זאָללען זיא האלבירען). הנה אם נפרש מלת וגם ענין פחת (פערלוסט) מלת את נוסף לגמרי, והיה די לומר וגם המת, ויהיה גם נסמך למת ופי' פחת המת (פערלוסט דעס געטאָדטעטען), אמנם מצאנו לזה דומים הרבה בכ"ק, כמו לא יקרא עוד את שמך אברם, ויושב את משה ואת אהרן, אל ירע בעיניך את הדבר הזה (ש"ב י"א), ויהיה מלת את במקרא שלפנינו מכללם. ואחרי שמלת את הוא מיותר, לכן מצא ר' יהודה מקום לדרוש ולומר שהוא בא לרבות השבח שהשביחה הנבלה משעת מיתה עד שעת העמדה בדין שנתייקרה וראויה להמכר לכלבים וכדומה, גם בשבח זה יחצון המזיק והניזק, לכן כשהמזיק משלם לניזק דמי חצי נזקו מנכה לו חצי שבח זה. גם ר"י מודה שמאמר וגם את המת יחצון הוא ביאור על מה שקדם, להורות כמות סכום תשלומי הניזק, והוא פחת שפחתה מיתה, רק מיתורא דמלת את הוציא ר"י דינו שמחצין המזיק והניזק בשבח הנבלה; וז"ש שם בתלמוד וז"ל פחת שפחתה מיתה מחצין בחי מנא לי' לר"י ? מוגם את המת יחצון, והא אפקה ר"י לזה נוטל חצי המת וזה נוטל חצי המת (פירוש בשבח דנבלה), א"כ (דלשבח נבלה לחוד קאתי) נכתב קרא את המת יחצון, מה וגם? ש"מ תרתי, (דממלת וגם, ידענו פחת שפחתה מיתה); מבואר מזה דבין לר"מ ובין לר"י עיקר קרא וגם את המת יחצון אינו רק ביאור אל מה שקדם, להודיענו שפחת שפחתה מיתה מחצין בחי, ולא פליגא רק ביתורא דמלת את, דלר"מ דסבור דהנבלה לא שייכי גבי המזיק כלל, מלת את מיותר לגמרי, ולדידי' מלת את כמו מן, כמו כצאתי את העיר מן העיר, כן את המת, מן המת, ור"י דרש מלת את לרבות דבנבלה עצמו שתפי' רחמנא למזיק ג"כ. וע"ש ברש"י ד"ה א"כ, דלפירושו ממלת וגם ידעי' שותפותם בשבחא, וממלת את המת יחצון ידעי' פחת שפחתה מיתה, ולא ידעתי לכווני על לשון המקרא,

וע"ש בנמוקי יוסף. אמנם לדברינו דעת רז"ל מבוארת היטב על לשון המקרא כפשוטו, ואשר לו התבוננות מבלי החפץ לקטרוג ימצא טעם בדברים אלה:

פסוק לו

או נודע. הא דלא אמר ואם שור נגח הוא (כלעיל כ"ט) נ"ל דבלשון זה היה משמע דמוסב על מקרא שלפניו, דאותו שור שחייב בו חצי נזק כשהוא תם, הוא שחייב בו נזק שלם בשנתייעד, ובאמת זה אינו, דחיובו דתם בח"נ דאיירי בי' קרא קמא הוא בששמרוהו הבעלים שמירה המצוי, שקשרה במוסרה או שנעל בפניו בדלת שיכולה לעמוד ברוח מצוי' ולזה לא הזכיר שם קרא ולא ישמרנו, דבשמור איירי כי רוב העולם שומרים בהמתם שמירה הנהוגה (ונקרא בפי רבותינו שמירה פחותה) ובשור כזה גם בנתייעד אינו משלם נזק שלם, דהלכה כר' יהודה (ב"ק מ"ה ב') דבשמירה פחותה פטור במועד מנזק שלם, וע"כ קרא דילן המחייב במועד נזק שלם הוא בשלא שמרו כלל, וכדאמר קרא ולא ישמרנו. לכן אמר מלת או, שענינו לחלק בין שני הנושאים, ואין קרא זה מוסב על הקודם לו, והוא גם מלה תנאית, כמ"ש רש"י (ויקרא ד' כ"ג) הרבה או משמשים בלשון אם, וכתיב"ע כאן אין אשתמודע. ומשמש כאן לתנאי ולחלק, ומלת נודע דנראה כמיותר נ"ל שבא להודיענו טעם שמחמירין על המזיק בתם לחייבו בשמירה פחותה, ומקילין עליו במועד לפטרו מנ"ש בשמירה פחותה, כי שור שהזיק זה כמה פעמים עד שנתייעד קלא אית ליה ונודע לרבים דשור זה טבעו להזיק, ובני אדם בדילים הימנו ומרחיקים עצמם ובהמתם שלא יוזקו, לכן אין היזיקו דשור המועד מצוי כ"כ וסגי להו לבעלים לשמרו שמירה פחותה, לכן הוסיף קרא מלת נודע:

ולא ישמרנו. כלל אז חייב במועד נזק שלם, אבל אם ישמרנו שמירה מאומה אף שאינו שמירה מעולה רק שמירה פחותה, כגון שקשרו במוסרה או שנעל בפניו בדלת שאינה יכולה לעמוד רק בתם הוא דמיחייב אף בששמרו שמירה פחותה (ב"ק מ"ה כר"י דהילכתא כוותיה), וכדאסברה הרב בפנ"י, דשור המועד קלא אית ליה ובני אדם בדילין הימנו, ועליהם להרחיק עצמם ובהמתם שלא יוזקו, נמצא שאין היזקו מצוי כ"כ לכן סגי ליה בשמירה פחותה, משא"כ בתם. ונ"ל דמלישנא דקרא מוכח כן, מדאמר ישמרנו, ולא ישמור אותו; כי יש הבדל בין הנך תרי לישני, שבהתחברות אות הכנוי אל הפעל אז כולל הכל, ובמלת הכנוי יורה על הפרטי לבד, ואם נאמר ישמור אותו (מלת הכנוי), היה משמעותו שמירה פרטית הראוי' לשור זה, והיינו שמירה מעולה, כי להיותו כבר מועד לנזקין היו צריכין לו שמירה מיוחדת (דהיינו נעילה בדלת שיכולה לעמוד אפי' ברוח שאינה מצויה), אף שלכלל שאר השורים אין צורך לשמירה מעולה כזו, עכשיו

שאמר ישמרנו (אות הכנוי מחובר לפעל), משמעותו שמירה כללית, והיינו שלא עשה לו השמירה הצריכה לכלל השורים והיינו שמירה פחותה, (ובזה מדוייק היטב לישנא דמתני' ספ"ד דב"ק מועד פטור שנא' ולא ישמרנו); ולעיל (פ' כ"ט) בשור שהמית אדם שנא' גם כן ולא ישמרנו, אינו לפטרו ממיתה בששמרו שמירה פחותה, כי לענין מיתה לאו בשמירה תלי', דהא אפי' שור הפקר חייב מיתה, אמנם לענין שיפטור מכופר (ע"ש פנ"י). עמ"ש בוישב, ולא יכלו דברו לשלום. וכבר עמדו הראשונים על ההבדל שבין חבור אות הכנוי ובין מלת הכנוי. כמ"ש המ"מ (פכ"א ממכירה הי"ח) האומר שדותי אני מוכר לך כולן בכלל, ובאומר שדות שלי אין הכל בכלל. ובזה נכונים דברי הרמב"ם (פ"ד דשבועות ה"ט) באומר שבועה שלא אוכל אותה, כיון שאכל ממנה כזית חייב, ובאומר שבועה שלא אוכלנה אינו חייב עד שיאכל כולה, דבלשון לא אוכלנה (בחבור אות הכינוי לפעל) משמעותה אכילה כללית, וכולל כל הככר המונח לפניו, אבל בלשון לא אוכל אותה (במלת הכינוי) שמשמעותיו אכילה פרטית, ופורט ככר זה משאר הככרות, ורק אכילה סתמית הנקרא אכילה בכל מקום והוא כזית, ומלת אותה, כמו כי ירא אנכי אותו, דתרגומו מני', כלומר ממנו:

ולא ישמרנו בעליו. מלת בעליו מיותר כי מי זה מחוייב לשמרו אם לא בעליו, ונ"ל דמזה ילפי' דבעי' שור מיוחד לבעלים משעת נגיחה עד שעת העמדה בדין, וכי אפקרי' לשור בתר נגיחה הבעלים פטורים מלשלם אע"ג דבשור שהמית אדם אינו כן דכשהפקירו אחר שהמית מ"מ השור נסקל. כמ"ש הרא"ש פ"ק דב"ק סי' ט"ז, (ומדברי הלח"מ פ"ח מנזקי ממון ה"ג נראה דאשתמיט מניה הך דברי הרא"ש) ונראה דאף ר"י דיליף (ב"ק י"ג ב') גם פטור לנזקין מקרא דוהועד בבעליו ולא ישמרנו (לעיל כ"א כ"ט) עיקר ילפותי, לנזקין מקרא דילן דאיירי מנזקין, אלא כיון דסובר ר"י דאף בהמית אדם פטור השור באין לו בעלים לכן אייתי קרא דוהועד בבעליו דמיירי בהמית אדם. ובזה אזדה לה תמיהת התי"ט (פ"ק דב"ק מ"ב) דלרבנן שאין צריכין בעלים בהמית אדם איך ילפי' דלנזקין צריכים בעלים מקרא דוהועד בבעליו דאיירי בהמית אדם. ודחק דילפי באם אינו ענין, ע"ש. ואין אנו צריכים לזה דמקרא דילן שפיר ילפינן דבעי' בעלים לנזקין. והנה בתשו' ר"ע איגר סי' קצ"ו הקשה לדעת הרא"ש דרבנן לא מחייבי רק בהמית אדם אבל בנזקין מודו דנגח ואח"כ הפקיר פטור, א"כ מאי פריך (ב"ק צ' ע"ב) וליהדר ולידיינו ד"מ ואח"כ ד"נ, הא אם נגמר דינו לסקילה תחלה הוי השור הפקר, תו א"א לדונו ד"מ, דהוי כמו נגח ואח"כ הפקיר, והניח בצ"ע. ויותר היה לו להקשות ארמב"ם דבפ"י מנזקי ממון ה"ז פסק כרבנן דשור המדבר שהמית נסקל, ובפ"ח ה"ג פסק דבהזיק ואח"כ הפקיר פטור

מתשלומין א"כ איך פסק (בפי"א ה"ז) קדמו ודנוהו ד"נ תחלה חוזרין ודנין אותו ד"מ, הא ע"י ד"נ הופקר ותו לית ליה בעלים להתחייב בתשלומין. וסבור הייתי לומר דהפקר זה חינו הפקר גמור, דלא אפקרי' רק מחמת שדנוהו ב"ד דיני נפשות תחלה, וכיון דהך דינא בטעות הוה, דינו להיות בטל, כבשום הדיינין שפחתו שתות דדינן בטל (כבכתובות צ"ט) ואף אם נימא דדינייהו דין ולא בטל מ"מ הדבר ברור שלא היתה דעת ב"ד בדינייהו לגרום היזיקא בשיעבודא דניזק, אע"ג דלא נתגלה עדיין הדבר שלא העידו עלי' ולא חשיב בר תשלומין (כבתוס' ב"ק ל"ג ע"א ד"ה איכא בינייהו) מ"מ אית לן למימר אף דהוי הפקירא לכולי עלמא לא הוי הפקירא לדידי' דניזק (כבב"ק קט"ז ע"א) דלא להוי תו בעלים ולאפטורי' מתשלומין. אמנם יותר נ"ל דהא דמקשי בגמ' ליהדר ולידניי' ד"מ, לא לאחיובי בעלים לשלומי, דהפקר הוא ופטור, אלא לאשתלומי משור עצמו ע"י חרישה וכדומה, ומצאתי כדברי בשיטה מקובצת שם שכתב בשם גדולי המחברים, שאין כאן בעלים אחרי שנגמר דינו עד דנחייבי' לשלם מביתו, ואינו משתלם אלא משכר חרישותו שאם נשתהה והרויח מגבין הימנו, ע"כ:

פרק כב

פסוק א

אם במחתרת. כשהוא חותר את הבית (רש"י), דכיון דטרח ומסר נפשיה לחתור, אדעתא דהכי אתא דאי קאי לאפאי קטילא לי', ואמרה תורה כיון דרודף הוא א"צ התראה, אלא מצילין אותו בנפשו; אבל נכנס לחצרו וגנבו דרך הפתח אינו הורגו עד שיתרו בו בעדים חזי דקאמינא באפך וקטלינא לך וזה קבל עליו התראה ואומר יודע וע"מ כן אני עושה שאם תעמוד אהרוג אותך אבל בלא התראה לא, דדילמא לאו אדעתא דנפשות קא אתי אלא דאשכח פתחא להדי', ועל דעתא דאי קאי באפי ליפוק. (צד"ל דלא כרא"ם):

פסוק ב

אם זרחה השמש. הזכיר בלשון נקבה זרחה ולא זרח כי כן דרך הכתוב להזכיר בלשון נקבה כשרוצה לדבר בזמן שהשמש מתפשטת בעולם ומתרחבת ברוחב חללו, וכן לעיני השמש הזאת (שמואל ב י"ב:י"א), וכשהשמש מתחיל לזרוח ורוצה לצאת ולהתנוצץ בזהרו נקרא בלשון זכר כמו ויזרח לו השמש, השמש יצא על הארץ, ישיש כגבור, ואמר כאן בלשון נקבה להורות שאם התפשטה השמש בעולם שהוא יודע שיותפש ולא יוכל להנצל מידם ובודאי לא יהרוג לכן דמים לא (רב"ח), ויש לגמגם בכלל זה. כתב הראב"ד (פ"ט מגניבה ה"ח) אעפ"י שדרשו חכמים אם זרחה עליו השמש, דרך משל אם ברור לך הדבר כשמש שלא בא על עסקי נפשות וכו' (ערש"י), אעפ"כ אינו יוצא מידי פשוטו,

ביום אינו רשאי להרגו שאין גנב בא ביום אלא אם יכול להשמט שומט ובורח, ואינו מתעכב לגנוב ממון גדול ולעמוד על בעליו להרגו, אלא גנב בלילה מפני שהגנב יודע שבעה"ב בביתו בא להרוג או ליהרג, אבל גנב ביום אין בעה"ב מצוי ושמוטי בעלמא הוא, ע"כ. וכ"כ הרמב"ן כאן בפי' וז"ל, דרך הפשוט ידוע, יאמר שאם חתר בחושך בתים ונמצא במחתרת בלילה יהרג, ואם זרחה השמש על הגנב ואדם רואיהו ומכירו לא יהרג אבל ישלם מה שגנב והוציא משם ביום, וטעם השמש האור לעיני הרואים, וכן לעיני השמש הזאת בגלוי, וטעם הדין הזה כאשר הזכרנו כי זה יהרוג את בעה"ב וזה יברח ממנו, ע"כ. וכפי' הראב"ע והרשב"ם. ונ"ל שלא כוונו הראב"ד והעומדים בשטתו לומר למאמר מוחלט כי כל גונבי יום ישמטו לברוח ולא יעמדו על הבעלים להרגו, וכל גונבי לילה יעמדו על נפש הבעלים, כי הנסיון היומי יודיענו ההפך, כי יש גונבי לילה שבהרגישם ידיעת הבעלים מן הגנבה ישמטו לברוח, ויש גונבי יום שלא ישמטו לברוח, אבל ימהרו לשפוך דם בעליהם, כשבעה"ב מתגורר בשדה וביער מרוחק מבני אדם, כמו הגנבים המפורסמים המתרגלים מנעוריהם בעבודת הגנבה עד שנעשה להם כטבע שניה ללכת תמיד באורחות עקלקלותם; אבל כוונת הראב"ד ודעמי' איננו רק להודיע הדבר ההווה על הרוב, כי רוב בני אדם מתגוררים בכפרים ועיירות אשר בשכנותם רבים מבני אדם, ובכמו אלה רוב גונבי יום אינם באים לרצוח נפש רק אשתמוטי קמשתמטי; ובזה הרווחנו שלא יהיו דברי הראב"ד ודעמי' נגד דעת רבותינו שאמרו במכילתא וז"ל. אם זרחה השמש עליו, ר' ישמעאל אומר אתה אומר לכך בא (מה השמש שלום בעולם) או אינו בא אלא לחלק בין יום ללילה לומר אם הרגו ביום חייב ובלילה יהא פטור, ת"ל ולנערה לא תעשה דבר וגו' מה להלן לא חלק בין יום ללילה אף כאן לא תחלוק בין יום ללילה וכו', ומה להלן היו לה מושיעין ממנו והרגתו חייבת אף כאן היו לו מושיעין ממנו והרגו חייב, ע"ש. כוונתם בזה אלו היו תופשין לשון המקרא כפשטי' לבד לחלק בין יום ללילה היה לנו מאמר מוחלט להבחין על זמן המצאו לבד, דבלילה יהרג ולא ביום, ולא היו מבחינים כלל לא על מקום הגנבה ולא על האדם העושה הגנבה, רק בלילה יהרג אף אם הוא אדם שאין לחשדו על הרציחה, וביום אל יהרג אף כשנעשה הגנבה בבית איש הדר יחידו ביער ובשדה מרוחק מיישוב בני אדם, ואף בגנב מפורסם הראוי לחשדו על הרציחה, לכן הודיעונו רז"ל המכוון הפנימי שבמקרא שהוא עד"מ ג"כ, להורות שיש לחלק בין אדם לאדם, עד שלפי האדם גם בלילה אין להרגו, וכן כשיקיפוהו עדים ורואים אף שהוא בלילה אין רשאי להרגו, והוא האמת לאמתו שלא התירה התורה דם הגנב רק בבואו גם על הרציחה, ומטעם הצלת נפש הבעלים, ולא כשאין כאן סכנת נפשות, אמנם

הראב"ד ודעמי' לא באו בדבריהם רק להודיע כי דרז"ל בזה אינו יוצא מפשוטו, ובלשון המקרא עצמו נכללה ג"כ כוונה זו, אלא שהתורה דברה בדבור ההווה ורגיל (כאשר אמרה ובשר בשדה טרפה, דבאמת אין חלוק בין נטרפה בשדה או בבית), לכן חילקה בין גונבי לילה ליום, אבל לא למאמר החלטי כ"א לתנאי, וכמאמר פי' רז"ל. הארכתי בזה לפי שראיתי להרב בעל צד"ל שכתב תמה אני על הראב"ד אם ראה זאת הברייתא איך מלאו לבו לחלוק עלי', אבל לא ראה אותה כלל, וכן תמה המפרש על המכילתא על הראב"ד בזה, ע"ש. ואנכי הרואה שבחנם חשדו את הראב"ד, כי לא נעלמו ממנו דברי המכילתא, כי שם (בפ"ט הי"א), הביא הראב"ד סוף דברי המכילתא הנ"ל אם יש לו מושיעין, הנה נתבאר שדברי המכילתא ודעת הראב"ד דברים אחדים הם לדינא ואין כאן מחלוקת, אבל הכתב והקבלה תואמים יחדיו, ואין המקרא יוצא מידי פשוטו הראוי. והנה אונקלס בחר לו דרך אחרת במקרא זה שתרגם אם עינא דסהדיא נפלת עלוהי דמא ליה, והרמב"ן אחר שהשיב ע"ד רש"י כתב, על דעתי נתכוון אונקלס לומר שאם יצא הגנב מן המחתרת, ובא זה לומר עלי' יש לי עדים שבא במחתרת, דמים לו כשאר החיים ואינו מותר להרגו ואם הרגו נהרג עלי', אבל ישלם אם לקח משם דבר וכו' וא"כ על דעת האומר בתלמוד (סנהדרין ע"ב) שהבא במחתרת ונטל כלים ויצא פטור מ"ט בדמים קנינהו. ויהיה שלם ישלם ואם אין לו ונמכר בגנבתו, חוזר למעלה על כי יגנוב איש כדרך ואף לאמתך תעשה כן, עכ"ד רמב"ן. כוונתו דלדעת אונקלס דפירש אם זרחה השמש עליו היינו שכבר יצא הגנב מן המחתרת, ובעה"ב מביא עליו עדים שהיה בא במחתרת אז דמים לו ואסור להרגו. ובזה אמר קרא שלם ישלם, אם נטל עמו משל בעה"ב חייב לשלם, וזהו לדעת רבא דפליג התם בסנהדרין אדרב, ואמר מסתברא מילתיה דרב בששיבר אבל נטל לא, דאע"פ שבעודו במחתרת בשעה שגנב לא היה חייב בתשלומין דבההיא שעתא היה בכלל אין לו דמים, והיה מתחייב בנפשו, מ"מ עכשיו שהכלים בבית הגנב שיש לו דמים ואסור להרגו, לא יזכה בממונו של חבירו וחייב לשלם, אבל לרב דאית ליה התם הבא במחתרת ונטל כלים ויצא פטור, דכיון שבשעה שנטלן בהיותו במחתרת שאין לו דמים אז כי נתחייב בנפשו, זכה במה שגנב ואפטר מתשלומין דאין אדם מת ומשלם. לכן הם קנויים לו לעולם שמשעת גנבה זכה בהם, (עי' בחי' הר"ן שם בסנהדרין) אם כן אין מקום למה דאמר קרא שלם ישלם, דלדעת אונקלס דמתרגם קרא במביא עדים שהיה מקודם במחתרת, שהוא בעצמו דיני' דרב דפטור מתשלומין הנה מוכרחים אנו לומר דשלם ישלם דקרא לאו אדסליק מניה קאי רק אשלפני פניו על כי יגנוב איש, זהו כוונת רמב"ן, והרא"ם אחר שהעתיק סוף דברי הרמב"ן הנ"ל כתב ולא

הבינותי דבריו, וגרם לו זה לפי שחשב סוף דברי הרמב"ן לענין בפני עצמו בלתי מחובר למה שקדם יעו"ש, ובאמת דברי רמב"ן מובנים כפשטן, (עיין בפי' המשנה להרמב"ם שם ובחבורו ספ"ט מגנבה):

פסוק ג

עד שה חיים. מלת חיים כאן קשה, שאין לומר שהוא תאר לשור חמור ושה, כי אין במאמר משור עד חמור עד שה קבוץ ועטוף שיפול עליו תאר הרבים, ודוחק לומר שמלת חיים הוא שם המקרה ומוסב על המצא תמצא הנאמר ברישא דקרא, כמ"ש רמ"ד בביאורו, ויהיה שיעורו תמצא חיים בידו, דהא מלת הגנבה בטעם מפסיק, ומלבד זה אין למלת חיים כאן מקום, לפי מה שלמדונו רז"ל שהגנב חייב בתשלומי כפל, אף שלא נמצאת הבהמה חיים ברשותו, כי אם מתה הבהמה מאליה או ששחטה הגנב ונתנבלה בידו או שהיה נוחר ומעקר חייב בתשלום כפל (כמבואר בסוגי' דפ' מרובה (בבא קמא ד' ע"ח), ורמב"ם פ"א מגנבה הי"ד ופ"ב ה"ח), א"כ מהו זה שאמר אם המצא וגו' עד שה חיים, דמשמע שלא חייבה כפל אלא בנמצאת חיים בידו ולא במתה; ובלאו כל אלה כיון שידענו דמדת כפל נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים, ובין בדבר שאין בו רוח חיים, אם כן כל המאמר משור עד חמור עד שה חיים נראה כמיותר לגמרי, (כמו שהעירו רז"ל ר"פ מרובה). והנה במכילתא אמרו, אין תלמוד לומר חיים אלא להביא את החיה, דהואיל ומיעטה התורה שלא לחייב בתשלומי ד' וה' אלא בטבח ומכר שור ושה בלבד, ולא בשאר חיות, לכן ריבתה התורה כאן דבשאר החיות לחייבו כפל עכ"פ; גם מה שכתב במכילתא (והביאו רש"י) חיים שנים ישלם ולא ישלם לו מתים, אלא חיים או דמי חיים, הדברים אמתים להלכה, אבל פשטי' דקרא במאי מוקמי, כי מלת חיים מועמד באתנח, ואין לחברו במלת שנים הבא אחריו; לכן נראה לי אחרי שמצאנו בהרבה מקומות שיבא מאמר בתוך מאמר אחר לתוספת ביאור, ונקרא לבעלי הגיון מאמר המוסגר (פאראנטעזיס), והסימן לזה הוא כשיבא בסוף מאמר המוסגר טעם מפסיק יותר מאשר לפניו, כמו ויתן אל משה (ככלותו לדבר אתו בהר סיני) שני לוחות העדות, שהז"ק במלת סיני הוא מלך השני, והרביעי שבמלת משה אינו אלא מלך הרביעי, לכן כל המאמר "ככלותו לדבר אתו בהר סיני" הוא מאמר מוסגר, ומוסיף ביאור זמן נתינת שני הלוחות, וכן רק נשיכם וטפכם (ידעתי כי מקנה רב לכם) ישבו בעריכם, שהסגו"ל במלת ומקניכם הוא מפסיק קטן יותר מן האתנח שבמלת לכם, לכן כל המאמר שביניהם הוא מאמר מוסגר ומוסיף ביאור לסבת ישיבת הנשים הטף והמקנה בעריהם, וכן ויצא מלך סדם לקראתו (אחרי שובו מהכות) אל עמק שוה, וכן כאן שהמאמר משור עד חמור

עד שה חיים מופסק באתנח, ומלת הגנבה שלפניו אינו אלא ברביעי, א"כ הוא מאמר מוסגר, וסגנון לשון המקרא כך הוא, אם המצא תמצא בידו הגנבה שנים ישלם (משור עד חמור עד שה חיים), והמאמר המוסגר הזה הוא מוסיף ביאור על תשלומי השנים, וירצה תשלומי הכפל יהיו כעין שגנב שהיו בחיי הבהמה, ולא אזלינן בתר שעת מציאת הגנבה בידו, שאע"ג שהיא עכשיו מתה לא ישלם דמי שתי בהמות מתות דזילו טובא אבל ישלם דמי שני שורים חיים, שני חמורים חיים דיוקרי טובא; והאריכה התורה לבאר הפרטים משור עד חמור עד שה, ולא בחרה בלשון קצרה ולומר שנים חיים ישלם, כי בא להורות שבתשלומי כפל אין הבדל בין שור לשה, אע"ג דיש הבדל ביניהם לתשלומי ד' וה', גם הוסיפה כאן מלת חמור, להודיע שבשאר הבהמות נוהג תשלומי כפל אע"ג שאינו נוהג בהם תשלומי ד' וה' בטבח ומכר, ומלשון המצא תמצא בידו ממילא משמע שלא טבח ושלא מכר, שלא טבח מן ואם המצא תמצא, דמשמעותו שהוא מצוי בידו ושלא טבחו, בידו שהוא ברשותו והיינו שלא מכר (וכמ"ש רש"י וע"ש רא"ם). ובד"ז הבינוהו רז"ל ג"כ במה שאמרו (ב"ק ס"ה) אחייה לקרן כעין שגנב, שאם היתה הבהמה בשעת גנבה שמינה ובשעת מציאה היא כחושה לא ישלם לו ב' בהמות כחושות אלא דמי ב' בהמות שמינות, ביארו מלת חיים דקרא לא בלבד על שלילת המיתה כ"א גם על ההוראה העצמית שבמלת חיים, דמצאנוהו להוראת הבריאות, כשיש הסכמה טובה בין חלקי ההרכבה לחזק ולגדל כח החיוני (געזונדהייט) כמו עד חיותם (יהושע ה') דתרגומו עד דאתסיאו, וכמו כי חיות הנה פי' הראב"ע כח חיים יש להם. הנה לפי רז"ל בין במכילתא בין בתלמוד, מלת חיים שבמקרא לא להורות על המצא הבהמה בחיותה, כ"א יורה על התשלומין המוזכר בסיפי' דקרא, והוא ע"ד שנתבאר דמאמר משור וגו' חיים הוא מאמר מוסגר, והוא מבאר אופני תשלומי השנים, ומוסכם עם הנגינה. ובחנם חשד הרמ"ד בביאורו לומר שדברי המכילתא מתנגדים לנגינה, ונהפוך הוא, ואין חילוק ג"כ בין המכילתא והתלמוד, ודלא כמו שחשב הרא"ם:

פסוק ד

כי יבער איש. יוליך בהמותיו (רש"י), פירש מלת יבער בהוראה תאומית, ענין בהמה וענין השחתה, כי ביעור הוא לשון כליון והשחתה, כמו ובערתי אחר בית ירבעם (מלכים א י"ד:י'), ובערת הרע מקרבך, וטעמו כאן יבער וישחית באמצעות הבעיר והבהמה, והוא מאמר כולל פרטים שנים, והם ושלח, ובער, והרצון בושלח נזקי מדרך כף רגל שהם יוצאים מן הדריכה שאינה מבערת במוחלט, והרצון בובער נזקי השן האוכלת

ומבערת בהחלט, ושמושי הוי"ן בתיבת ושלח ובער, לחלק הכלל אל הפרטיים, כי גם זה אחד משמושי הוי"ו, וכענין הוי"ו של ושתי טבעות (לקמן כ"ה י"ב). רוו"ה:

פסוק ה

ומצאה קצים. לא בעד הקוצים ישלם אלא רבותא הוא שאע"פ שאין האש ראוי' להדליק בלתי הקוצים מ"מ חייב, ואמר גדיש וגו' בדרך לא זו אף זו, כי גדיש טרח בקצירתו ועמורו, גם קמה בזריעתו וניכושו, אף שדה שלא נזרע כלל. (הגר"א):

פסוק ו

כי יתן איש אל רעהו. פרשה זו נאמרה בשומר חנם ולפיכך פטר בו את הגנבה כפי קבלת רבותינו, ונזכר סתם בכתוב מפני שדרך שומרי כסף וכלים לשמרם בחנם, ופרשה שני' שבשומר שכר הזכירה חמור שור ושה כי דרך הבהמות לתתם ביד רועים לשמור וירעו אותם בשכר. (רמב"ן) ודרך הכתובים בכ"מ לסמוך על המובן מצד ההווה והרגיל:

פסוק ז

ונקרב וגו' אם לא שלח. פירש"י בעה"ב והוא השומר יקרב אל הדיינים לדון עם זה ולישבע לו שלא שלח ידו בשלו, וכתי"בע ויתקריב מרי ביתא לקדם דייניא ויומי דלא אושיט ידי', ולפי"ז כלול במאמר אם לא שלח ידו גם הגנבה, כי אם גנבו הרי שלח ידו בשל אברו יותר ממי ששלח ידו להשתמש בו לצרכו בלבד, והרא"ם הוכיח כן מסוגית התלמוד דבלשון אם לא שלח ידו כולל ג"כ הגנבה שלא גנבו הוא אלא נגנבה הימנו, ע"ש, אמנם לרמב"ן אין השבועה הרמוזה במלת ונקרב על שלא שלח ידו בשלו אלא על הגניבה שטען בה, ולא הוצרך הכתוב לפרש אותה, מפני שהוא מבואר בעצמו שהשבועה לא תהיה כ"א לקיים טענתו, וכאילו אמר שמה שהצריך הכתוב לישבע בטענת גנבה להפטר בה הוא בתנאי אם לא שלח ידו בפקדון, אבל אם שלח בו יד להשתמש לצרכו קודם שטען שגנב כבר נעשה עליו גזלן וחייב לא על הגניבה בלבד אף על האונסין. (ע' ברמב"ן ורא"ם); והנה ממשמעות לשון המקרא יש הכרעה להרמב"ן, כי כל לשון אם הבא אחרי ענין שבועה או אלה, המכוון בו תמיד שלילת הדבר והפוכו, כמו השבעה אם תשקר לי (בראשית כ"א:כ"ג) דתרגומו דלא תשקר בי, וכן הרימותי ידי אל ה' וגו' אם אקח (שם י"ד), תהי נא אלה וגו' אם תעשה עמנו רעה (שם כ"ו כ"ח), שהמכוון בהם שלא אקח שלא תעשה, חי אני וגו' אם יראו (במדבר י"ד:כ"א) שלא יראו (ערש"י שם), חי ה' אם יומת (שמואל א י"ט:ו') חי ה' אם אקח (מ"ב ה') שלא יומת, שלא אקח, ותרגומו (דאס ניכט), ומלת אם לא הבא אחרי שבועה המכוון בו החיוב (בעיאהונג), כמו (ישעיה י"ד) אם לא בתים רבות לשמה יהיה, וכן (במדבר י"ד:ל"ה) אם לא זאת אעשה, שהמכוון בכל אלה, החיוב באמת כאשר דמיתי, באמת בתים רבים, באמת אעשה (וואהרליך, איך

וועדע), הנה לפי היסוד הזה הנהוג בלשון, סיוע להרמב"ן שאין מאמר אם לא שלח ידו מוסב על השבועה, כלדעת רש"י, דא"כ תהיה השבועה הפך המכוון, שישבע שבאמת שלח ידו, ולרמב"ן ניחא דמאמר אם לא שלח ידו הוא מאמר תנאי; והנה לרש"י צריך לדחוק ולומר דלשון אם לא כאן הוא זר ויוצא מדרך חביריו, ומלת אם לא פי' אשר לא, כמו עד אם כלו לשתות (בראשית כ"ד:ל"ג), עד אם דברתי דברי (שם ל"ג), אם אני לא אעבור (שם ל"א) כמש"ש רש"י, וכן כאן אם לא שלח, כמו אשר לא שלח; אמנם גם להרמב"ן יקשה יותר סתימת הכתוב ענין שבועתו, ואין דרך הכתוב לסתום אלא לפרש, ולכל הפירושים צריך ביאור שהזכירה התורה הטפל והעלימה העיקר, הזכירה קריבת השומר לפני הדיינים, והעלימה עיקר חיוב שבועתו; לכן נ"ל שאין מלת ונקרב כאן הקריבה הגשמית המוחשית, אל הדיינים, רק קריבה רוחנית עיונית, (כמו מלכים א ב':ז') כי כן קרבו אלי, שהוא קריבה רוחנית מחשבית, וכענין שם קרבן הנאמר בקרבנות שהוא קירוב עיוני רוחנית אל הש"י, ולשון קריבה בנפעל היא לקבל דין ומשפט, כמו ונקרבתם בבוקר (יהושע ז':י"ד), וכן ונקרב בעה"ב אל האלהים (האלהי' הוא שם קדש), ר"ל בע"הב ישים אלהי' נגד פניו וכאלו מתקרב עצמו לעמוד לפני אדון שופט כל הארץ, ולאמת טענתו לפניו שלא שלח ידו, ואין מלת אם כאן מלה תנאית אבל הוא לשון אמת, ונעלמה הנו"ן במלת אם כמו שנעלמה ממלת אמת, ויש הרבה אם במקרא המפורשים בלשון אמת, כמו אם רחץ ה' את צואת בני ציון (ישעיהו ד':ד') פי' באמת רחץ, וכן (שם כ"ט) הפככם אם כחמר היוצר יחשב, וכן (משלי כ"ג) כי אם יש אחרית, ר"ל כי באמת יש אחרית, וכן כי אם תם הכסף (בראשית מ"ז:י"ח) באמת תם הכסף וכמ"ש הרד"ק, (ועמ"ש בויצא, ואם יהיה אלהים עמדי). ופי' שיתקרב לפני אדון כל ית' שבאמת לא שלח ידו, ותרגומו (שטעללע זיך הין פאָר גאָטט, בעשטאָטיגענד, ניכט האנד אנגעלעגט צו האבען), ובזה תוכן ענין שבועה בלישנא דקרא בלי דוחק:

במלאכת רעהו. הכוונה בפקדון שמסר בידו, כתרגומו במה דמסר לי' חברי', והוציא הפקדון בלשון מלאכה כי ממונו של אדם יקרא מלאכה, כמו לרגל המלאכה (בראשית ל"ג י"ד) והוא על המקנה, ובא לומר שאסור להשתמש בפקדון כלל, שאם הפקדון בע"ח אסור לעשות בו מלאכתו, ואם הוא כלי אסור להשתמש בו, כי השמוש בכלי יקרא ג"כ מלאכה, שהרי הכלי עשוי' למלאכה לתשמיש (רב"ח):

פסוק ח

דבר פשע. מלת פשע כולל כל אופני חטא ומעילה ובגידה, פריקת עול המושל מעליו וסור מתחת ממשלתו, (כמו (מ"א י"ב) ויפשעו ישראל בבית דוד תרגומו ומרדו,

בימיו פשע אדום מתחת יד יהודה (מ"ב ח'), ופשע וכחש בה' (ישעי' נ"ט), תרגומו (אבטריננ̈יג), ומלת דבר אין הוראתו כאן על עצם מה (איין דינג) מענין לא אוכל לעשות דבר, אבל הוראתו הדבור המבטאי (איין ווארט), מענין ואין דובר אליו דבר (איוב ב'), משיב דבר בטרם ישמע (משלי י"ח), אך דבר שפתים (ישעיה ל"ו), וכן בתלמוד (ב"מ מ"ד) פי' דבר לשון דבור פה, אם אמר לעבדו ולשלוחו מנין ת"ל על כל דבר פשע, ותרגומו (וואָרט דער אבטריננ̈יגקייט), וטעמו דבור המורה על פריקת עול מלכות שמים, כגון שנמצא שקרן בשבועתו, כי רק באופן זה חייבתו התורה לתשלומי כפל (ערש"י); והמתרגמו (פּראָונטרייעטע זאכע), יחייב כפל בטוען טעכת גנב לבד ונמצא שהוא עצמו גנבו אף שלא נשבע על טענתו, ואין זה אמת:

כי הוא זה. לרבותינו ילמדנו בזה דאין מחייבין שבועה אא"כ הודה במקצת התביעה, אבל בכופר הכל פטור; אמנם זה אינו בטענה דלא שייכה רק בפקדון, כגון שבועות שומרים, שומר חנם שנגנבה שומר שכר ושוכר שנאנסה ושואל שמתה מחמת מלאכה, דבאלה גם כופר הכל חייב, רק בטענה דליתיה בפקדון דוקא, דאיתיה גם במלוה, כגון שטען לא הפקדת בידי מאומה ולא השכרתני ולא השאלתני, או שאמר אמת הפקדת בידי או השכרתני או השאלתני אבל החזרתיו לך, בכל אלה אינו חייב שבועה מן התורה רק במודה במקצת לא בכופר הכל (ב"ק ק"ז עירוב פרשיות כתיב כאן וכי כתיב כי הוא זה אמלוה הוא דכתיב, כפירוש ריב"א בתוס' שם וכ"כ הרא"ש שם, דלא כרש"י שם, דלא אמרו עיקור פרשיות שתעקר ממקומה ורק ממלוה לא מפקדון משתעי, רק עירוב פרשיות ובפיקדון וגם ממלוה משתעי קרא, והרב בפני יהושע שם השתדל להשוות גם דעת רש"י לריב"א), ועל כל אבדה דקרא מיירי נמי בהודאה וכפירה שההודאה היא באבדה והכפירה ע"י טענת גנב בלסטים מזויין, כמ"ש בפני יהושע שם ק"ו ב' בטוען טענת גנב באבדה חייב כפל, - והנה למה דמוקמינן כי הוא זה להורות על מודה במקצת, פירוש מלת כי לשון אלא לשלול את הקודם, כמו לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלהים דתרגום כי אלהן, וכמו כי צחקת דשרה דפירושו אלא צחקת, שהוא אחד מד' לשונות שמלת כי משמש, וטעם כי הוא זה אלא הוא זה, כמות המלוה או הפקדון אינו כתביעתך אלא הוא זה כלומר פחות מזה (ניר איזט'ס דיזעס) אמנם מלת זה דקרא לא ידעתי לכוין היטב, למאי דקיי"לן הילך פטור, ואין הפרש בזה בין מלוה לפקדון, אלא דבמלוה כל המקצת שמודה בו הוא בידו והוא מזומן לתתו לתובע מקרי הילך ופטור דכמו שנתנו לו כבר דמי, ובפקדון אע"פי שאינו מזומן בידו. כגון שהוא באגם או ברשות הנפקד, כל היכי דמודה לי' הוי לי' הילך, דפקדון כל היכא דאיתי' ברשותא דמרי' איתי', ולא

משכחת מודה במקצת פקדון דחייב שבועה מה"ת, אלא כשהמקצת שמודה בו ליתא בעיני' דנאבד בפשיעה (עיין במ"מ ספ"ו משאלה ופקדון ובספ"ג מטוען ובכ"מ שם) א"כ מה מלת זה דקרא, דמשמעותו דבר הנמצא, והוי לי' הילך, אמנם לדעת הרמב"ם דאף בפקדון אע"פי שהוא בעין אי לא אמר לי' הילך הוי מודה מקצת, ודוקא בנותנו מיד ואמר לי' אין לך בידי אלא זה והילך אז פטור משבועת התורה (עיין ש"ך חוה"מ סי' פ"ז סק"ב ג', ובלח"מ פ"ד מטוען בית מלא עד הזיז, ובבאה"ג סי' ר"צו התעורר על המחבר שסתם שם כדעת רמב"ם ובסי' פ"ח כאינך פוסקים) מלת זה דקרא כפשטי' דלא הוי הילך כל שלא נותנו, (ורש"י שכתב כאן אא"כ הודה במקצת לומר כך וכך אני חייב והמותר נגנב ממני, כבר כתב עליו הרמב"ן שהוא דלא כהילכתא):

פסוק י

אם לא שלח. לרש"י לא שייך לפרש מאמר זה אלא על השמוש לצרכו, כי טענת מת נשבר נשבה לא נכללה בו, ולזה יפרש שבועת ה' תהי' בין שניהם, שכן הוא כדבריו, כלומר ואז יפטר בטענת אונסין, ואח"כ התנה ואמר אימתי הוא פטור בשבועה שנשבע שמת או נשבר או נשבה, אם לא שלח בה יד להשתמש בה לעצמו, כי אם שלח בה יד ואח"כ נאנסה חייב באנסי' כמ"ש הרא"ם, ודחוק מאד לפרש מאמר אם לא שלח לתנאי לבד, ועיקר ענין השבועה יחסר מן המקרא; ונ"ל אף שבלשון התלמוד לא כללו בלשון שליחות יד רק התשמיש, מ"מ בלשון המקרא כולל יותר, כמו (שמואל א כ"ו:י"א) לשלוח ידי במשיח ה', שהוא שליחות יד בגוף האדם ובנפשו, לפי"ז נוכל לומר דבמאמר אם לא שלח נכלל ג"כ תיכן ענין השבועה, לאמת טענתו שהיתה המיתה והשבירה והשבי' מעצמה ולא מסבתו, כגון שלא מתה מחמת שהעמידה בחמה או בצנה, שלא נשברה ונשבה מחמת שהוליכה למקום גדודי חיות ולסטים וכדומה לאלה שהוזכרו בתלמוד לחייב בם את השומר שכר, הנה כלל זה נכלל בלשון אם לא שלח ידו, ומלת אם פי' באמת כמבואר למעלה. ובזה לשון המקרא על תקונו כראוי, ובתיב"ע יומי דלא אשוט ידי' בעסקי דחברי':

ולקח בעליו. ת"א ויקבל מרי' מני' מומתא וכפירש"י. הנה מלבד שהוא מיותר דכיון שהדין חרוץ לחייב את השומר שבועה, פשיטא שיתרצה בו בעליו, גם קשה תהלוכת הלשון, שידבר מבעל הבהמה, ומיד אמר אחריו ולא ישלם שהוא השימר, ולולי דמסתפינא הייתי אומר דקרא אתי לאשמעי' דינא דשומר בשכר שמירתו, דאע"ג ששומר שכר פוטר עצמו בשבועה מתשלומי בהמה, מ"מ הבעלים חייבים לשלם לו שכר שמירתו, ואין מלת בעליו שם דבר על בעל הבהמה (אייגענטהימער), ואין הבי"ת

שרשית, אבל היא שמושית, ועיקר המלה היא "עליו" ופירושו ההתחייבו' המוטל עליו (זיינע פערפפליכטונג, אָבליעגענהייט) כמו עלי אלהים נדריך, ונדרי עליה, שענינם חוב המוטל על האדם, (כמ"ש באחרי מות י"ח ערותה עלי', ובכי תצא כ"ה ה' יבמה יבא עלי') וכמאמרם כיון דאמר עלי כמאן דטעין אכתפי' דמי. והתחייבו' השומר היא לשמור מה שנמסר לידו, והבי"ת במלת עליו תשמש כמלת בעבור, כמו ויעבד ישראל באשה ובאשה שמר, שמכוונו בעבור אשה, וכן ולקח בעליו ר"ל ולקח בעבור עליו, שיקח השומר בעבור ההתחייבו' שהיתה מוטלת עליו (ער ניממט פיר זיינע אָבליעגענהייט) כלומר שיקח שכר על שמירתו. והשכיל הכתוב בלשונו ולא אמר "ולקח דמי שכרו", דא"כ הי' משמע שיקבל דמי השכירו' על כל זמן השמירה, דכשנאנסה הבהמה בחצי היום יקבל שכר גם על חצי האחרון של יום, לכן שינה לומר "ולקח בעליו" שלא יקח דמי שכירו' רק על הזמן שהיתה חיוב השמירה מוטלת עליו, והיינו עד זמן שנאנסה הבהמה (עמ"ש פי"ד אם שכיר הוא) ולפי"ז שני המאמרים ולקח בעליו ולא ישלם מאיש אחד ידבר והוא השומר:

פסוק יד

אם בעליו עמו. רבותינו (ב"מ צ"ו) פירשו אם שאל גם את הבעלים בעת שנטל את החפץ בשאלה פטור השואל מלשלם אעפ"י שאין הבעלים שם עמו בעת הגניבה והאבדה או בעת שנאנס, אבל אם נטל השואל החפץ ונעשה עליו שומר תחלה ואח"כ שכר הבעלים או שאלן חייב השואל לשלם אעפ"י שהיו הבעלים עומדים שם בעת שנאנס דבר השמור, וע"ז נאמר בעליו אין עמו שלם ישלם. עי"ש בגמרא. הנה להסביר דעתם על לשון המקרא לומר שהפטור והחיוב של השומר הכל תלוי בשעת שאלה דוקא נ"ל שהוא מובן בלשון בעליו שקראה התורה את המשאיל, ולא קראתו רעהו כאשר התחיל ישאל מעם רעהו, כי באמת השואל כלי מחבירו או בהמה, מיד שמשך וזכה אין הבעלים יכולים להחזירו מתחת ידו עד סוף ימי השאלה, ואפי' מת השואל היורשים משתמשים בשאלה עד סוף הזמן, כי השואל קנה הגוף לפירותיו עד הזמן הקצוב (ע' ברמב"ם פ"א משאלה ופקדון ה"ה ועיי' בהגהו' מיימוני פ"ו מנדרים, דלר"ת אע"ג דשאלה לא קני', מ"מ אין המשאיל יכול לאסרו כל ימי שאלתו. הנה מסבה זו מיד שמשך השואל וזכה לא נשאר לו למשאיל בגוף החפץ רק קנין הגוף, אבל קנין הפירות נסתלק ממנו לכל ימות השאלה, ואיננו עוד בעל החפץ בכל ענינים כמו שהוא בשעת שאלה, מעתה כשאמרה תורה אם בעליו עמו לא ישלם, ע"כ משעת שאלה ידבר שאז עדיין לא נסתלק קנין הפירות מהמשאיל, והוא בעל החפץ בכל ענייניו, ואז פטרתו התורה לשואל, אבל כשאין המשאיל עם השואל

רק בשעה שלא נשאר אצלו רק קנין הגוף של החפץ ולא נקרא עוד בעל החפץ לענין קנין פירותיו, ואינו בעליו בכל עניניו בזה לא פטרתה התורה, ושפיר ארז"ל לא היה עמו בשעת שאלה אעפ"י שהי' עמו בשעת מיתה ושבורה ושבוי' חייב, כך נ"ל להסביר דרז"ל בפשטות לשון המקרא. דוגמא לזה נכסי צ"ב דפליגי ר"י ור"א (ב"ב קנ"ח) דלר"י הם בחזקת יורשי הבעל, דמתוך שקיבל אחריות עליו קנאם והרי הם כממונו, ולר"א הם בחזקת יורשי האשה שהיו שלה דהנעלת לי' מבי אבוה; אף שיש לגמגם קצת ע"ז מהא דבעל בנכסי מלוג של אשתו. וי"ל עוד כיון דמשעת שאלה נסתלק המשאיל מחיוב מזונות לבהמתו (כי זה חל על השואל) ואינו נקרא בעל הבהמה בכל עניניו, לכן כשאמרה תורה בעליו עמו אינו מדבר רק באותה שעה שהוא בעל הבהמה באמת והיינו בשעת שאלה שעודנו בעל הבהמה לענין חיוב מזונותי' משא"כ בששאול עמו רק בשעת אונסין לא יקראנו הכתוב בעליו כיון שאינו תו בעל לבהמתו להתחייב במזונותי', וז"ש (ב"מ צ"ו) מסתברא שאילה עדיפא שכן חייב במזונותי'. ויסוד מה שדרשו רז"ל לענין שאלה בבעלים הוא נכון ואמתי, כי אלו הי' כתיב בעליו אין אתו היה צריך להיות אתו ממש, השתא דכתיב עמו משמעותו אע"פ שאין עמו ממש אלא במלאכה אחרת הוי ג"כ שאילה בבעלים ופטור (רש"פ), וכבר הוזכר למעלה (סוף פ' ויחי) ההבדל שבין עמו לאתו:

אם שכיר הוא. פירש"י אם השור הוא שכיר בא בשכרו ליד השוכר, ע"י שכרו נשתמש בו ואין לו משפט שואל להתחייב באונסין. לפירוש זה לשון המקרא הפוך והיה ראוי לומר בשכרו בא כאשר העיר הרא"ם. ועוד שאין מפורש במקרא בשוכר מענין תשלומין, כי לשון בא בשכרו מוסב על ביאת השור ליד השוכר לתת טעם מדוע דין השוכר אינו כדין השואל. ולשון רשב"ם אם שכיר הוא, ששכר בהמת חברו לעשות בה מלאכתו, בא בשכרו כלומר שכר הוא נותן לו ואינו דומה לשואל לכן פטור מאונסין וחייב בגניבה ואבדה כשומר שכר. ולדבריו היה ראוי לומר שוכר לא שכיר. ויב"ע תרגם בא בשכרו עאל פסידי' באגרי', שהנזק יבוא תמורת השכר. ולשון המקרא לפי"ז קטוע. וז"ל הגר"א אם בעליו עמו וגו', שהי' לו לשמור בהמתו בעצמו. אם שכיר הוא שהוא שכיר לשואל, וס"ד שאין לו רשות לשמור בהמתו, לכן אה"כ בא בשכרו ששמירת הבהמה בא ג"כ בשכרו, והי' לשמור, ע"כ. ולא זכיתי להבין דבריו, דהא תלמוד ערוך בידינו (ר"פ השואל) הי' עמו במלאכתו בשעת שאלה אעפ"י שאינם עמו במלאכתו בשעת האונס דינו דין שאלה בבעלים, ואם לא היה עמו בשעת שאלה אע"פי שהי' עמו בשעה שנאנסה אינו בדין שאלה בבעלים, ועוד דלא בעי' שיהא שאול עמו באותה מלאכה דוקא, דאפי' שאול

למלאכה אחרת נמי שאלה בבעלים היא. וראיתי לרלב"ג שכתב אם בעליו עמו בשעת שאלה לא ישלם, כי מפני שהבעלים הם תחת ידו בשעת שאלה לא יתכן שישתעבד לו זה אז בשמירת הבהמה, כי אין האדם אדון ועבד יחד לאיש. ואם אין בעליו עמו בשעת שאלה, נשתעבד בשמירה בשעת השאלה אע"פי שהוא עמו במלאכתו בשעה שנאנסה אינו בדין שאלה בבעלים, ע"כ. ואפשר לכוין דבריו בדעת הגר"א, דכיון שהבעלים שאולים לשואל בתחלת שאלה ואין השואל משתעבד אז לשמירה הי' להם לבעלים לשמור בעצמם אח"כ, וכן כשבתחלת השאלה הבעלים שכירים לשואל שאין השואל משתעבד אז לשמירה חל חיוב השמירה מתחלה על הבעלים. ול"נ דמקרא זה מוסב על פרשת שומר שכר שלפני זה שחייבו התורה בגנבה ופטרו מאונסין, ולא הזכיר שם מה דינו דשומר בדמי שכירותו, ובא במקרא זה להודיענו שהבעלים חייבים לשלם לשוכר שכר שמירתו, עז"א אם שכיר הוא שהשומר הזה הוא שכיר לבעלים כי התחייבו לו שכר על שמירתו אע"פי שהתורה פטרתו באירעו אונס מיתת הבהמה, מ"מ הבעלים חייבים לשלם לו שכירותו. וזה"ש בא בשכרו, השכיר יבוא לבעלים עבור שכרו לתבעו מהם. והבי"ת כמו ויעבד ישראל באשה, בעבור אשה לקחתה לו, כן בשכרו בעבור שכרו כדי לקחת מבעליו. עיי' במ"מ (פ"ב משכירות ה"ב) שהוכיח מסוגי' התלמוד ששומר שכר הפטור מאונסין, אם נאנס לא הפסיד שכרו, אלא נשבע שנאנס ונוטל שכרו. וכן הוכיח הש"ך (חוה"מ ש"ג סק"ה) ממקום אחר בתלמוד. ולדברינו דיני' דמ"מ הוא מקרא מפורש. ודע שבנתיבות המשפט שם בחוה"מ כתב אהך דינא דמ"מ, שאינו יכול לתבוע שכר שמירה רק עד שעה שנאנס. ע"ש. ומלשון בא בשכרו דקרא יהי' משמע לכאורה שיוכל לתבעו על כל זמן השמירה, וכשנאנסה הבהמה בחצי היום חייב לשלם שכרו גם על חצי האחרון מן היום. ואין מקום כאן לדבר בזה ברחבה לפי ענין המחברת: ויותר יתכן בכוונת המקרא שבא להורו' כי נבלת חמור זה שמסר לו ועורו משועבדין לזה השוכר למה ששכר אותו, ויוכל השוכר למכור הנבלה וליקח או לשכור בדמיה בהמה אחרת, כהרמב"ם (פ"ה משכירו' ה"ב) השוכר את הבהמה ומתה או נשברה בין ששכרה לשאת בין ששכרה לרכוב, אם אמר לו חמור סתם אני משכיר לך חייב להעמיד לו חמור אחר, ואם לא העמיד יש לשוכר למכור הבהמה וליקח בה בהמה אחרת, או שוכר בהמה בדמי' אם אין בדמיה ליקח, עד שיגיע למקום שפסק בו, וכמ"ש המ"מ שם, שהבהמה נשתעבדה לשוכר לכן יוכל ליקח או לשכור בדמי', אבל אין המשכיר מחוייב לשכור לו מנכסיו, דבמה נתחייב לו, ע"ש. וזה טעם אם שכיר הוא בא בשכרו, אם השור שכיר

הוא, השור בעצמו יבוא לשוכר בשכרו, כלומר שהוא בעצמו נשתעבד לשוכר בעבור השכר שנתן לבעליו:

פסוק טו

לא ארשה. הטעם ברי"ש כדין העבר, ופי' שלא היתה ארוסה מעודה עד היום, וכן הדין כר"ע (בכתובות ל"ח) נתארסה ונתגרשה קנסה לעצמה לא לאבי', ותרגומו (וואר ניא פערלאָבט), והמתרגמו (ניכט פערלאָבט איזט), כהוראת ההזמן ההוה, הוא שלא כהלכה ושלא כמשפט הנגינה:

ימהרנה לו לאשה. אין ימהרנה לציווי וחיוב (ער זאָלל) אלא רשות (ער קאן) אם ירצה יכול לישאנה לאשה. כדדרשינן (כתובו' מ') לו מדעתו. וכן פסקו הפוסקים, דלא כחזקוני שפירש ימהרנה בעל כרחו, וכבר השיב עליו בצל"ד, והא דאצטרך קרא למשרי' ליה לנשאה אפשר לאשמעוני' דלא נימא כיון דעבד איסורא למבעל בלא קדושין (ואפשר דאית בה משום קדשה, עיין רמב"ם פ"א מאישו' ה"ד, ובכ"מ ספ"ב מנערה בתולה) ועוד שהחציף לבוא עליה בפני עדים (דרק בכה"ג קרא איירי, דבלא עדים אינו משלם קנס) הוה אמינא לאוסרה עלי' שלא יהא חוטא נשכר, מ"מ התירה לו הכתוב לפי שכבר הוקל כבודה לאחרים:

פסוק יז

לא תחי', אל תאמר אשה היא שדרכה להשתבש בהבלים כאלה וראוי לחוס עלי', אלא תמיתנה, וכן לא תחי' כל נשמה לא תחוס לומר ילד זה מה חטא, אבל תמיתנו (רל"ש):

פסוק יח

שכב עם בהמה. בשכיבת אדם באדם ישמש הלשון באחת משתי המלות, או אל, או את, כמו ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך, ואיש אשר ישכב את אשת, אמנם בשכיבת אדם בבהמה לא נמצאו שתי מלות אלה, רק בבי"ת כמו ובכל בהמה לא תתן שכבתך, ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה, וכאן שנה לשמש במלת עם בהמה, ויראה שמסבת שנוי זה הבינוהו רז"ל לענין נשכב (סנהדרין נ"ד), כי אם הי' לענין שוכב הי' ראוי לומר אשר יתן שכבתו בבהמה (מ"כ):

פסוק כא

כל אלמנה. שם אלמנה שהונח על אשה שמת בעלה נ"ל שהוא מורכב משתי תיבות, אל - מנה, אל לשלילה כמו אל תאכלו, מנה לשון חלק כמו והי' לך למנה (תצוה כ"ט) דתרגומו לחולק, כי האיש עם אשתו כחד גופא חשיבו כדכתיב והיו לבשר אחד, ואמרם אשתו כגופו, וכל אחד מהם אינו שלם בעצמו כ"א חלק מהשני, והכתוב קרא את האשה חלק אישה, ראה חיים עם אשה כי היא חלקך (קהלת ט':ט') ובמיתת אחד מהם הנשאר

בחיים הוא משולל חלקו, האשה הנשארת נקראת אל - מנה, כלומר מחוסרת חלקה (אונבעטהיליגטע) והאיש הנשאר נקרא על כוונה זו אל - מן, מחוסר חלקו, ואין טענה ממ"ש (כתובות יו"ד) אלמנה ע"ש מנה, כי דרך התלמודיים להוסיף טעם בדבר שטעמו בו לעצמו, הלא מפורסם הוא שהתלמודיים היו מכירים היטב בלשון יוני, ובודאי ידעו כי אפיקומן הוא בלשון יוני מאכל הנאכל אחר הסעודה, ומ"מ בארוהו אפיקו מיני מתיקה:

פסוק כב

אם ענה תענה אתו כי אם וגו'. לרש"י הרי זה מקרא קצר. ע"ש, ואינו נכון בעיני הרמב"ן, דמלת כי במקום זה כמו אלא, ויבוא עד"ז במקומות רבות, כמו כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ, לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את אשר חפצתי, בשניהם יאמר שלא יעשו דבר אחר כ"א שירוו את הארץ מיד, וכן כ"א שיעשה מה שחפצתי, וכן כי אם אל ארצי ואל מולדתי תלך, וטעם אם ענה תענה אותו, רק אם צעק יצעק אלי בלבד, מיד אשמע צעקתו איננו צריך לדבר אחר כלל, כי אני אושיענו ואנקום ממך, כי אתה לוחץ אותו, מפני שאין לו מושיע מידך והנה הוא נעזר יותר מכל אדם, כי אם שאר אנשים יטרחו אחר מושיעים לנקום נקמתם ואולי לא יועילו והצל לא יצילו אבל זה בצעקתו בלבד נושע בהשם וינקום ממך:

פסוק כה

עד בא השמש וגו'. כל היום תשיבנו לו עד בא השמש, וכבוא השמש תחזור ותטלנו עד שיבא בקר של מחר, ובכסות יום הכתוב מדבר (לשון רש"י בשם המכילתא); ולשון הגר"א פשטי' דקרא כאן בכסות לילה ולהחזיר לו קודם הזמן שיצטרך שלא יצטער וכמ"ש במה ישכב. ובס' משכיל לדוד כ' לרבותינו דבכסות יום הכתוב מדבר מה דאמר קרא במה ישכב, ואמרי' עלה לרבות את המצע, אין ר"ל מצע של מטה לישכב ולישן עליו, דההוא מיוחד ללילה, אלא מיירי במצע המיוחד להסב עליו ביום לאכילה וכדומה. ע"כ. ונ"ל גם דעת רז"ל דהכתוב מדבר בכסות לילה דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, דהא במדרש תנחומא אמרו, אמור מעתה שאין צריך להחזיר לו במה שיישן שנאמר עד בא השמש במה ישכב הרי צנה פוגעת בו בלילה, ע"כ. אבל מדאמר קרא במקום אחר (דברים כ"ד:י"ג) לשון כבא השמש, וכאן שינא בלשונו לומר עד בא השמש, אע"ג דיש בלשון זה משמעות לשון בבוא השמש, דהרי מצאנו מלת עד להוראת ענין המשך הזמן (וואָהרענד דער צייט), כמו עד כה ועד כה (מלכים א י"ח:מ"ה), עד גשתו עד אחיו (בראשית ל"ב), מ"מ מדהוציא כאן לשון עד, שיש במשמעותו ג"כ הגבלת זמן (ביס), כמו עד אשר תשוב חמת אחיך, עד אם דברתי, לכן דרשוהו רז"ל כדרכם, שבא להורות שנוהג בו הגבלת זמן השבה מהתחלת היום עד סופו, והיינו כסות יום ביום, מודים הם

דהמקראות עצמן בכסות לילה מדברות כבעלי הפשט, ואין המקרא יוצא מידי פשוטו, אמנם כסות יום הוא נלמד ממלת עד לבד, שיש במשמעותו שתי כוונות המתחלפות כנזכר, והוא כמשפט צדדי, וכן דרך בעלי התלמוד בכ"מ (עמ"ש בתחלת בראשית), תדע שכן הוא שהרי פרשת כבוא השמש, דא"א לפרשו כ"א בכסות לילה, בכל זאת אמרו שם בספרי השב תשיבנו לו את העבוט מלמד שמחזיר לו כלי יום ביום וכלי לילה בלילה; הנה ראו רבותינו לרבות שם כלי יום ביום, מכפל לשון לבד; ובאמת לשון המכילתא כאן עד בא השמש זה כסות יום, וכ"ה הלשון בתלמוד (ב"מ קי"ד), אמנם לשון רש"י בכסות יום הכתוב מדבר אינו לא במכילתא ולא בתלמוד, דבאמת הכתוב בעצמו לפי ההמשך אינו מדבר אלא בכסות לילה, וממלת עד לבד הוא דמרבינן כסות יום. והוא פשוט. וראיתי בס' רביד הזהב בשם הירושלמי דמפרש עד בא השמש היינו זריחה, וכפשטי' דקרא. - ולדברינו אין הבבלי והירושלמי מחולקים בעיקר הדברים:

פסוק כח

מלאתך ודמעך. מלאתך, חובה המוטלת עליך כשתתמלא תבואתך להתבשל והם בכורים, ודמעך, התרומה (רש"י מרבותינו), ומסיים ואיני יודע מה הוא לשון דמע, ואמר הרא"ם יותר יתכן לפרש מלת מלאתך על הבכורים שהם ממהרים להתמלאות ולהתבשל תחלה, ולפי"ז מלאתך הראשונה הוא בכח המאמר, ולפירש"י שמפרש חובת מלאתך אינו בכח המאמר; ודמעך הוא לשון ארמי תבואת זרע, פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע תרגומו דלמא תסתאב דמעת זרעא דתזרע, וכמו שנפרש מלאתך על התבואה המתמלאת תחלה ור"ל חובת מלאתך והם הבכורים, ככה נפרש ודמעך חובת דמעך, ור"ל התרומה הנטלת מן תבואת הזרע הנקרא דמע, ולאו דוקא תרומה ה"ה נמי מעשר ראשון ומע"ש, ובתמורה (ד' ז') פירש"י דמעך זו תרומה, ולפי שהיא מדמעת ועולה באחד ומאה מפיק לה קרא בלשון דמוע, ובתוס' שם דחו דבריו שהרי זה אינו אלא מדרבנן, לכן פירשו קרי לתרומה דמע לפי שנוהגת בלח, ובכורים אינם אלא ביבש, שאין מביאין בכורים אלא מפרי ולא משקה, ולשון הרמב"ם (במצוה קנ"ד) מלאתך ודמעך לא תאחר כאלו יאמר לא תאחר ממלאתך ומדמעך מה שראוי להקדימו, ול"נ כי מלת ודמעך הוא בעצמו מה שנקרא בלשון המשנה בשם טבל, כי חכמי המשנה ישמשו לרוב שני שמות אלה, האחד שם טבל, והשני שם מדומע, שם טבל הונח לחכמי המשנה על התבואה שלא הופרש ממנה עדיין התרומה והמעשר, ושם מדומע הונח להם על התבואה שנתקנה כבר מן התרומה והמעשר אבל נתערב בתוכה תרומה ממקום אחר; ולדעתי שם טבל המוזכר במשנה היא מלה עברית בחלוף טי"ת הארמית לתי"ו

העברית כפי הנהוג בשתי לשונות אלה, כי שם תבל בעברי הונח על הבלבול והערבוב (פערמישונג), כמו תבל הוא (ויקרא י"ח) בלבול וערוב זרע האדם וזרע הבהמה, ודבר המבלבל את העין מלראות היטב נקרא תבלול בעיניו (שם כ'), וכן התבואה המעורבת בחלקי כהונה ולוי' כלומר בתרומה ומעשר נקראת תבל, ירצה תבואה מעורבת לבעלים שונים; וכן שם דמוע ומדומע שבמשנה יסודו בלשון עברי, והוא שם דמע אשר הונח על טפיות הלחיות הנגררים מן הבוכה (טהראֶנען), אמנם אין עיקר ויסוד הוראתו הנזילה (כאשר יאמרו מחקרי הלשון), רק תמצית הוראתו בלבול ומבוכת דעת הבוכה המתגלה בעין ע"י טפות לחיות אלה, כמו ששרש בכה ג"כ הונח על התגלות המבוכה והבלבול שבלב הבוכה (כמ"ש בויבכו אותו שבעים יום), ומזה שמשוהו רבותינו בעלי הלשון גם על בלבול ותערובת התרומה בתוך החולין, וקראוהו מדומע, והבדילו בין התבואה המעורבת מעיקרו עם חלקי כהונה ולוי' לקרותה טבל, ובין התבואה המתוקנת שנתערב בה התרומה לקרותה דמע; אמנם בלשון המקרא יתכן לקרות בשם דמע גם התבואה המעורבת מעיקרה בחלקי כהונה ולוי' וכשם טבל דמשנה, וגם לפעמים קראו רז"ל את הטבל בשם מדומע, כאמרם (חגיגה כ"ה), כדי יין ושמן המדומעות (ע"ש בגמ'); ופירוש ודמעך לפי"ז חובה המוטלת על דמעך, ר"ל על התבואה שעודנה בטבלה, וראיתי לר"ע ברטנורה (ברכות פ"ז), שכ' דגן שלא נטלה ממנה תרומה ומעשרות קרוי טבל, ופי' טב לא, והערוך כתב טבל תבואה שלא נתקנה בודאי כטבלא לעץ שאין אדם יכול לאכול ממנו, וכן בלשון רומיי נסר ושולחן, ע"כ. ויותר יתכן לדעתי מה שכתבתי בשם טבל שהיא מלה עברית בחלוף הטי"ת בתי"ו, (וע' גטין נ"ה) מערב היינו מדמע; ומענין דמע התערובות ישמשו רבותינו מלת טמע על התערובות בהתחלפות הברת הדלי"ת בטי"ת, כל שנטמע בה ספק חלל (כתובות י"ד), פירש"י נטמע נתערב, ומשם תבל שיורה על התערובות, הוא שם תבלין בדרז"ל על הבשמים ע"ש הנעימות הנולד מהם, כמו שם ערב על התערובות ועל המתיקות, ומצאתי בערוך מל שכתב מלאתך אלו בכורים כלומר שניטלין בתחלה כשעדיין הכל מלא שלא ניטל ממנו כלום, ודמעך זו תרומה שניטלת מן הדמוע מאחר שיש בה חולין של בכורים עם הטבל של תרומה, עכ"ד. והוא כדברי:

לא תאחר. לפי פשוטו יזהיר בזה שלא יאחר מלהפרישם מיד בשעת הכושר שלהם, ודומה לאזהרת לא תאחר לשלמו (כי תצא כ"ג) שיפריש מיד כשאפשר להפריש ויהיה מן הזריזין המקדימין. ורבותינו פי' (תמורה ד') שלא יאחר המתנות בערך זה לזה, שלא יקדים תרומה לבכורים מע"ש לראשון, הא אם הקדים נעשו המתנות המאוחרים כבאים שלא בזמנם, אחר ששינה הסדר הנאמר בהם במקום אחר. וקרוב לומר דלרבותינו אין

תאחר כאן להוראת עכוב הדבר מלביא בזמנו הראוי (וויילען, זיימען, פערשפאָטען), אבל הוראתו שנוי ותמורה (אָנדערן) מענין איש אחר שיורה על הזולת, והזולתית היא בעצמו השנוי, שמשנין הדבר מזה אל זולתו, וכן בלשון אשכנזי הזולת והשנוי מתאחדים, הזולת נקרא (איין אנדערער) והשנוי נקרא (אָנדערן), ושפיר פירשו לא תאחר לא תשנה. עמ"ש בוירא והנה איל אחר:

פסוק ל

ואנשי קדש. אונקלס ויבע"ת ואנשין קדישין, ולא ידעתי למה לא תרגמו כפי הראוי ואנשין דקודשא, כי יש הבדל גדול בין קודש לקדוש כהבדל בין חכם לחכמה, ובמכדרשב"י (ד' קכ"א) איתא כתיב הכא ואנשי קודש תהיון לי והתם בנבלה כתיב לא תאכלו כל נבלה כי עם קדוש אתה, התם לעילא ולעילא, דקודש יתיר לעילא מן קדוש, והם אמרי נועם, ויש א"כ לתרגם אנשי קדש (מאננער דער הייליגקייט) עי' ראה י"ד כ"א עם קדוש אתה:

טרפה ל"ת. משמעות הנגלה בזה הוא להזהירנו על בהמה שטרפה זאב או ארי בשדה, ושטרפה בענין שהיא נטויה למות בטרף ההוא, דודאי אין במשמע שאם נגע בראש אזנה או תלש מצמרה שתקרא טרפה בכך, אלא ודאי המשמעות הנכון, והקבלה מסייעת בכך זהו שנטרפה בכדי שתמות לשעה או לזמן קרוב בשביל הטרף ההוא, ואמרו חז"ל שזמן זה הוא שנה אחת, ויש לדעת ג"כ כי לא תקפיד התורה כשהגיע לה טרפות זה ע"י זאב ארי או דוב אלא שתאסור כל בהמה המוכה מכה המביאה אותה לידי מות עכ"פ, והם המכות שמנו חכמים שהם ממיתות, וכמו שבא במשנה זה הכלל, כל שאין כמוה חיה טרפה, וזשאה"כ בשדה לאו דוקא, אלא שדרך הכתוב לדבר לעולם בהווה, ובשדה דרך בהמה לטרוף, וכ"ה במכילתא דבר הכתוב בהווה, וג"כ הוצרך לכתוב בשדה, כדי ללמד בו עוד דברים אחרים כי דברי תורה נדרשין לכמה פנים, יתלבשו מחוץ לבוש מלכות שש ומשי ורקמה טהורים, ומבפנים יש זהב ורב פנינים ולבוש, זה הפסוק הנראה והנגלה בו יותר בתחלת העיון הוא ללמוד על הטרפה לבד, ועל בשר מה"ח, שבכלל בשר טרפה הוא, ומה שבפנים בו הוא שמלמד על כל בשר שיצא חוץ ממחיצתו שאסור ונעשה כטרפה, כגון בשר קדשי קדשים שיצא חוץ לעזרה, ובשר קדשים קלים שיצאו חוץ לחומה, ובשר הפסח שיצא חוץ לחבורה, וכן כשהוציא העובר את ידו חוץ למעי אמו, ומשמעותו של קרא הוא כן, כאילו אמור ובשר בשדה טרפה הוא, כלומר בשר שיצא חוץ ממחיצתו, שזה לשון שדה שאין לו מחיצות, טרפה הוא (הרמב"ם בס' המצות, והחינוך); והנה לפי מה שרגילין לפרש מלת טרפה ענין קריעה והשחתה (צערריסען),

וכת"א ובשר תליש, קשה מאד להביא בלשון טרפה כל השבעים טרפות שמנו חכמים (ע' רמב"ם פ"י משחיטה), ומכש"כ לקרוא בשם טרפה למה שיצא חוץ למחיצתו, ונ"ל שהשם טרפה הונח דרך כלל על כל דבר שנשתנה בו הסדר המיועד עליו בין טבעי בין מעשי, וכן לרבותינו על תערובת והשתנות סדר הנחת הגורלות ממקום שמונחים בו יאמרו טרף בקלפי פי' ערבבם, על ספינה שאינה מהלכת בדרך הישר המיועד לה, יאמרו הספינה המטורפת בים פי' מבולבלת, על השתנות סדר הטבעי בהנחת חלמון וחלבון בביצה והתערבם יחד יקראו ביצה טרופה פי' ביצה מעורבת, ועל אדם שאין דעתו מסודרת ומיושבת עליו כראוי לאדם בן דעת יאמרו דעתו מטורפת כלומר מבולבלת, ע' ערוך ערך טרף, ומזה (הושע ו':א') כי הוא טרף וירפאנו, כי כשבא אדם למעמד שאינו מגדר טבעו המיוסד עליו להיות במה שהוא חי הנה הוא חולה, לכן תרגום טרף שם מחא; והאדם כל שיצא באחד מאיבריו דבר מה מסדרו הטבעי הוא מצטער לכן קראו ג"כ בשם זה, טורף נפשו באפו (איוב י"ח:ד') ותרגומו דמצער נפשיה, וכן כל בהמה שנשתנה בה סדר בריאותה בין בפנימית איברים בין באיברים הנגלים בה בין מעצמה בין ע"י דבר אחר, תקרא מטעם זה בשם טרפה (אנאָמאלישעס טהיר, אבנאָרם); אמנם עפ"י הדברים האלה היה אסור לנו כל בע"ח אם נשתנה בו סדר הטבעי המיועד לו, בין אם שינוי זה גורם לו המיתה בין לא, ע"ז באה הקבלה להודיע שאין בכלל האיסור כ"א בשהשנוי הוא מן הגורמים המיתה ולא בלעדי זאת, וזהו אמרם כל שאין כמוה חיה טרפה, אבל כשהשנוי אינו גורם לבע"ח כ"א המכאוב והצער לבד, ולא המיתה, אע"פ שהיא בכלל טרפה כיון שנמצא בה שנוי סדר הטבעי משאר בעלי חיים, מ"מ היא מותרת באכילה, וקראוה חכמים טרפה כשרה, וז"ש (בת"כ ס' שמיני ספי"ב) בין החיה הנאכלת בין החיה אשר לא תאכל, בין טרפה כשרה בין טרפה אסורה. וראיתי בתשו' רשב"א סי' ע"ג שנתקשה מאד במאמר זה, דאם טרפה אינה כשרה, ואם כשרה לאו טרפה, ואמר במכוונו שנולדו בהם סימנים שאנו צריכים לעיין בהם אם תטרף, וכן במ"ש רבא שרי טרפה פי' התיר בהמה שהיתה מסופקת בטרפה, ע"ש. והוא דחוק מאד, ולדברינו דרז"ל הם פשוטים ונכונים. והמשקיף בעין האמת בדרז"ל יראה בעליל שהדברים האלה יש להם יסוד ומשען גדול, במ"ש בתלמוד (ר"פ אלו טרפות) אחר מתני' הכוללת י"ח טרפות הכוללים, רמז לטרפה מה"ת מנין וכו' ובשר בשדה טרפה ל"ת, ואם עיקר הוראת שם טרפה הנאמר בתורה אינו אלא דרוסה כדעת הרמב"ם, איך פשוט להם לחכמי התלמוד לכלול בשם טרפה כל הנזכרים שם במתני', אבל האמת יורה דרכו, לפי שעיקר המובן בשם טרפה הוא השתנות סדר בריאת טבעיותו, א"כ נכלל בו כל מיני טרפיות; ולזה

יש מקום ג"כ לקרוא בשם טרפה כל בע"ח שנשתנה בו סדר הנחתו עפ"י הדת, ויצא ובא למקום שאין ראוי עליו לפי רצון המצוה ית', והוא הנקרא בפי חכמים שיצא חוץ למחיצתו. ולפי שהתילדות החולאים בבהמה הוא על הרוב מדברים הבאים מחוצה לו לתוך מעי', כאכילת הקוצים וכדומה ממפסידי הבריות הרגילים להמצא בשדה כאשר תרעה באחו, כי בהיותה בבית הבעלים ישימו עין לנקות את מאכלה להרחיק ממנו כל דבר המזיק את גופה, לכן אמר קרא בשדה טרפה, ועז"א במכילתא דבר הכתוב בהווה מקום שדרך הבהמות להטרף, ע"כ. ר"ל להטרף השתנות סדר בריאות הטבעי; אמנם דע כי עיקר שם שדה איננו על מקום החרישה דוקא (פעלד), כי על כל מקום רחב ידים המתפשט ונמתח בארכו ורחבו ואינו מצומצם בגדר (אויסגעשטרעקט, אויסגעדעהנט), וכ"ה בלשון ערבי. וכ"ז שהעובר במעי הבהמה הוא במקום המצומצם ומגודר ונקרא בית הרחם, כבית המגודר בכותליו, וכשיוצא חלק ממנו חוץ ממקומו המצומצם, המקום שחוץ ממנו נקרא שדה הפך הרחם שהיא בבית:

פרק כג

פסוק א

שמע שוא. אזהרה למקבל לשון הרע (מכילתא) מלת שוא יש לו שתי הוראות, הא' שקר, הב' חנם ללא יועיל, ולשתי לשונות אלה לא ידעתי לכוין ענין לשון רע, שהוא המדבר בגנות חברו אף שהוא אמת, דכשהוא שקר הנה הוא מוציא שם רע (ערמב"ם רפ"ז מדעות ובכ"מ שם, ובפירושו למשנה ספ"ק דאבות) ונראה לדעתי כי שם שוא משותף בהוראתו לענין יום שואה ומשואה (צפניה א' ט"ו) שפירושו לרש"י חורבן ושממון, ומזה אמר (איוב ט"ו:ל"א) אל יאמן בשוא נתעה כי שוא תהיה תמורתו, שוא הראשון ענין כזב ושקר, והשני ענין חורבן ושממון, וטעמו ההולך תעה בדרך שוא ושקר לא יאמן כי גמולו ותמורתו יהיה חורבן ושממון. והנה כלל ענין חורבן ושממון הוא, קלקול שלמות הדבר, שחסר בו ענין מה עד שאינה בשלמותו הראוי אליו, כמו עריכם יהיו חרבה (בחקותי כ"ו) שלמות העיר איננה רק כשיש בה יושבים, וכשהיא ריקה מהם נקראת חרבה. שלמות ההרים והגבעות היא להיותם מרעה לבהמות, וכשהם חסרים צמיחות הדשאים עד שאינם ראויים למרעה הבהמות נקראו חרבה, כמו אחריב הרים וגבעות (ישעיהו מ"ב:ט"ו), שלמות בני המדינה היא להתחבר במסחרם עם שכניהם סביבותם, וכשהם חסרים מזה נאמר (שם ס') והגוים חרב יחרבו. וכן פן תהיה הארץ שממה (לקמן פ' כ"ט) כלו' מקולקלת בהחסר בה שלמות יושביה. ולהיות שאין לך דבר המקולקל בעצמותו ומקלקל כל הענינים המחוברים אליו כמו השקר והכזב, לכן ישמש שם שוא גם על הכזב

והשקר. ולהיות שהדבר המקולקל ומחוסר בו שלימתו, אין בו התועלות המקווה ממנו, לכן ישמש שם שוא גם על החנם ושלילת התועלת. כלל הדבר כל המקולקל ומחוסר שלמותו נקרא שוא, אמר (ישעיה למ"ד) להנפה בהנפת שוא, אם נקבי' אינם דקים וקטנים היא מחוסרת שלמות הראוי לנפה (מאנגעלהאפטע שווינגע). שלמות המנחה היא כשהמקריב מכוין בה כוונה רצוי', וכשהיא חסרה משלמות זה הנה היא מקולקלת, ואמר עלי' (ישעיהו א':י"ג) לא תוסיפו הביא מנחת שוא, וכן כל מעשה מקולקל המחסר שלמות האדם המעלה נקרא שוא. (מאנגעלהאפט, טאדעלהאפט), מזה אמר (תהילים ל"ה:י"ז) השיבה נפשי משואיהם, כי ידבר מכאב לב על לישנא בישא שהשונאים משמיעים עליו, כאמרו בחנפי לעגי מעוג חרוק עלי שנימו, לכן התפלל המשורר החסיד השיבה נפשי משואיהם. כלומר שיסייענו הש"י להשיג המדרגה הנשגבה והיא, למצוא משיבת נפש ונחת רוח בכל דברי גנות שמוציאים עליו שונאיו (לאסס מיינע זעעלע זיך לאבען פאָן איהרעם טאדעל), משואיהם, כלומר מדברי גנות שלהם. שלא ירגיש נפשו מאומה ולבבו לא יכאב כלל ממה שמגנים אותו ופוחתים כבודו, בלשון הרע, אבל ישמח ויהנה בזה. (והיא המדרגה הנפלאה שהשיגה אחד מן החסידים המעולים, שזכר הרמב"ם בפירושו למשנה מאד מאד הוי שפל רוח, (פ"ד דאבות) וכן כאן שמע שוא פירושו שמע גנות (געריכט דעס טאדעלנס) דבור המשמיע קלקול בן אדם, יודיע בו פחיתות שלמות חברו להיותו מקולקל במעשיו, והוא לשון הרע. ורש"י פירש שמע שוא כתרגומו שמע דשקר אזהרה למקבל לה"ר, לא ידעתי, דלה"ר אסור אף כשהוא אמת, ועוד מנין יודע שהוא שקר, ואם ידע א"צ לאזהרה כי מי זה יקבל ויאמת דבר, שהפוכו נתברר לו. ובשבת (ל"ג ב') מייתי לשון הרע מקרא כי יסכר פי דוברי שקר, וזה צריך ביאור:

אל תשת ידך. אמרו (סנהדרין כ"ז) אל תשת רשע עד אל תשת חמס עד להוציא את החמסנים והגזלנים שהם פסולים לעדות. וז"ל הרמב"ם (פ"י מעדות) הרשעים פסולים לעדות מה"ת שנא' אל תשת וגו' מפי השמועה למדו אל תשת רשע עד ואפי' עד כשר שיודע בחברו שהוא רשע ואין הדיינים מכירין רשעו אסור לו להעיד עמו אע"פ שהוא עדות אמת מפני שמצטרף עמו ונמצא זה הכשר השית ידיו עם הרשע עד שנתקבלה עדותו. ואצ"ל עד כשר שהוא יודע בעדות לחברו וידע שהעד השני עמו עד שקר שאסור לו להעיד שנא' אל תשת וגו', ומקור דבריו ממכילתא. וראיתי בס' רביד הזהב דלשון אל תשת יד הוא באומר אני ופלוני ראינו, דאי לאו הכי, הכי יכבוש עדותו, ונכון הוא. והנה בהמשך לשון המקרא לפירוש הרמב"ם נ"ל למאי דמסקינן דלא בעי' רשע דחמס,

דרע לשמים הוא רע לבריות ג"כ, והרע לשמים הוא נקרא רשע, כי הרע לבריות נקרא רע, כבקדושין ד"מ. וע"ז אמר (משלי י"ב:י"ב) חמד רשע מצוד רעים כלומר הרשע (הרע לשמים) אף שלפי הנראה הוא טוב בטבעו, מ"מ חומד הוא למצוד הרעים (הרע לבריות) וחפץ נפשו אל הגזל והחמס. ואמר (שם כ"א) נפש רשע אותה רע, הרשע (הרע לשמים) יתאוה להיות רע (לבריות) וחפץ לראות ברעת זולתו (עי' הגר"א). ולזה הרשע (לשמים) פסול לעדות, כי ירדה תורה לסוף דעתו, אף שאינו נודע כ"א לרשע (לשמים) נקל לו לעבור גם במה שבינו לחברו ולהיות רע גם לבריות, ולהפסיד ממון חברו בעדותו, וזה שאה"כ אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס, כי הרשע (לשמים) הוא ג"כ עד חמס (לחברו), ואם המפורסם לרשע (לשמים לבד) פסול להיותו חשוד להיותו גם עד חמס, מכש"כ המפורסם לאיש חמס וגזלן. ויתכן עוד כי להיות עד חמס מוסב על העד הכשר, כי אם הוא משית ידו להצטרף עם עד הרשע, הוא בעצמו נקרא עד חמס, כי חמס הוא עושה להוציא ממון שלא כדין, כי אם לא הצטרף עם האחר, לא היה הוא רק עד אחד, והתורה אמרה על פי שנים עדים יקום דבר, וע"י הצטרפותו הוא מוציא ממון, והוא חמס, ועליו אמר קרא בהתחברך לעדות עם הרשע, אתה גורם בעצמך להיותך עד חמס, להוציא ממון שלא כדין. עכ"פ תרתי שמעי' מקרא דרשע פסול, וחמס פסול, ובזה אין צורך לדברי הסמ"ג שכתב דלהרמב"ם צריך להיות בקרא, חמס עד. והרלב"ג כ' דלהרמב"ם מלות עם רשע מיותר, כי אף על פי שאינו רשע אין לו להשית ידו להיות חמס, עי' בדבריהם, ולדברינו לשון המקרא מיושב על נכון לפי' הרמב"ם אין בו לא סירוס ולא יתור לשון:

פסוק ב

ולא תענה על רב לנטת. פירוש המקרא סתום, וכ' רנ"ו נראה שכך פי', מלת נטיי' נופל על המסכים לדבר שלא משקול דעתו אלא מנטיית לב, עד"מ שאוהב דבר זה אע"פ שכפי דרך שכלו לו נכון לעשותו או שאין לו טעם בדעתו, כדרך נטיתי לבי לעשות חקיך, כלומר אע"פ שאיני מבין סודם, וכן לכל אשר יחפוץ יטנו ורבים כאלה, והנה מטבע לב האדם שיסמוך על הדעת הגדול ממנו בחכמה, וכשישמע להיכן דעתו נוטה יסכים עמו, מבלי שים לבבו לחקור באותו דבר, והנטיי' הזאת אסרה הכתוב; ויש נטיי' אחרת הפוכה מן הראשונה והיא, שאם כפי שכלו וחקירת לבו ידון כך, וחבריו חולקים עליו, אע"פ שאין דבריהם נראים בעיניו חייב לשמוע להם, ולבטל דעתו ולעשות כאשר יורו הרבים. ועל שתי הנטיות הללו דבר הכתוב, לא תענה על רב לנטות, היא הנטיה הראשונה, כלומר כשתענה בדבר הריב לא תענה חיוב ופטור מנטיית לב אחרי דעת הגדול ממך,

אלא חקור ואמור מה שלפניך, והפך מזה אחרי רבים להטות, כשנגמר הדין עפ"י דעת רבים החולקים עליך לא תעמוד על דעתך, אלא הטה לבבך לעשות כאשר יורו הרבים, ולפי שהנטיי' האסורה כפי טבע הלב, וההפוכה לה נגד הטבע, ולא תהיה כ"א ביראת ה' שצוה כן, לכן הראשונה בקל, והשנייה בבניין הכבד הנוסף. וזה הפירוש מסכים עם הקבלה האמתית, עכ"ד. אמנם התביר שבמלת לנטת והרביעי על מלת רב, נראה שאינם מסכימים לפירוש זה; ודע ששם ריב להוראת המריבה נגזר לרש"פ מן רב, מלשון רבנות והתרברבות (מייסטערשאפט), שכל אחד מן המריבים רוצה לנצח את חברו ולהיות רב ושליט עליו, או אל הנושא ההוא שהם מריבים עליו (מייסטער שפילען), הן שיהיה הנושא ההוא דבר חפץ כמו ויריבו רעי גרר עם רעי יצחק, שהיו מריבים על עסקי הבאר, כל אחד היה רוצה להיות בעליו של הבאר, והן שיהיה הנושא דבר עיוני ומחשבי, שכל אחד רוצה לחזק דעתו ולנצח דעת חברו ותהיה דעתו מושלת ע"ד חברו, כמו דברי ריבות בשעריך, שיהיה זה אוסר וזה מתיר, זה מחייב וזה פוטר, ואין א"כ דבר זר מה שדרשו רז"ל (סנהדרין י"ח) לא תענה על רב בפתח (ערש"י כאן), אחר ששם ריב עצמו מגזרת רב ורבנות, וביותר כשנכתב שם ריב חסר י', ומרמז בהכרח על דבר, והיינו שלא יענה על הרב והמופלא:

פסוק ד

שור איבך וגו' חמור שנאך. השנאה היא הרחקה והתנגדות בלב בלבד ולא תצא חוץ לנפש לעשות רושם כבד, כמו כי שנואה לאה, לא תשנא את אחיך בלבבך, אבל האיבה מזקת בכל יכלתה, ע"כ יפול לשון שנאה גם ע"ד שאין בו רוח חיים, ואתה שנאת מוסר, שונאי בצע, שונא גזל, ולא ימצא כן בשרש אויב, לומר אויב בצע, אויב גזל, אויב מתנות, לאות כי האויב מזיק, והשונא מואס הדבר המתנגד לו ומתרחק ממנו, לכן אמר כאן בהשבת אבדה איבך, ובפריקת משא אמר שנאך, כי מי שהוא איביך ומבקש רעתך אין אתה חייב להתקרב אליו לפרוק משא' חמורו, פן בהתקרבך אליו יהרגך. אבל אתה חייב לאסוף אליך חמורו התועה, ולשלחו אליו אחר כך בלי שתקרב אליו (רשד"ל). ושונא האמור כאן הוא בשונא ישראלי; כגון בשראהו לבדו עובר עברה והתרה בו ולא חזר, שאין נמנע בזה מלשנאהו (פסחים קי"ג):

פסוק ז

מדבר שקר תרחק. שינה הכתוב לומר האזהרה בלשון זה ולא אמר לא תדבר שקר, לפי שאין עברה יותר תדירה ומצויה כמו דבר שקר, וכדאיתא בפרק חלק מריש הו"א ליכא קושטא בעלמא, ופירש"י אין אדם שידבר אמת תמיד, לכן בא הכתוב בלשון זה כדי לעשות הרחקה יתרה, ע"ד הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו (צדה לדרך) ורבותינו

(שבועות ל"א) כללו בזה כל מיני שקר אף שיש לו ממון ברור אצל חברו, כגון היה נושה מנה וטענו מאתים לא יאמר אכפור הכל בב"ד ואודה לו במנה ביני לבינו כדי שלא אתחייב לו שבועה. וכן שלשה שהיו נושין מנה לאחד וכפר בהן לא יהיה אחד תובע ושנים מעידים. וכן אסור לעמוד להראות שהוא עד כדי שיראה הלוה ויפחד ויודה מעצמו:

פסוק יא

לכרמך לזיתך. הי' ראוי לומר, את הארץ, לכרמים, לזיתים, ואמר לשון נכח, וכן בשבת אמר תעשה מעשיך שורך וחמורך, בן אמתך, בלשון נכח, אמנם ביובל לא אמר כ"א בלשון נסתר לא תקצרו את ספיחי' נזירי', וטעם הדבר אמר הרב"ח כי שבת ושמטה אחר שתעבור השבת עתיד לחזור למלאכתו במוצאי שבת, וכן אחר עבור שנת השמטה עתיד לחזור לעבודה לכן אמר בהם לשון נכח שהיא שלך, אבל ביובל שתחזור הארץ לאשר לו אחוזת הארץ ואין עבודת הקרקע חוזרת אליו אמר בה לשון נסתר:

ונטשתה. שם נטישה הונח לרש"פ על בטול כל יחוס דבקות והתקשרות עם דבר, שאינו מבטל העסק עמו בלבד אבל מבטל כל ענין אשר על ידו אפשר שיהי' לו עוד איזה יחוס והצטרפות עם הדבר, והוא ענין היסח הדעת שבלשון חז"ל. שמסיח דעתו מן הדבר לבלי הסתכל בו עוד כלל (אויסער אכט לאססען), והוא לשון גרוע יותר מלשון עזיבה, ואמר כאן ונטשתה שמלבד שלא יהי' לו עסק עם עבודת אדמה. כ"א גם שתסיח דעתך ממנה כל עיקר כאילו אינה שלך:

פסוק יב

למען ינוח. אין כוונת המקרא שמצות שבת היא כדי שינוח השור והחמור, אבל טעמו, למען זה ינוח שורך, וכמוהו למען תזכור את יום צאתך (דברים ט"ז:ג'), ר"ל למען זה תזכור (רב"ח), וי"א תשבת אפי' מדברים שאינם מלאכה, כמאמר הנביא וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפציך ודבר דבר, ותשבות גם מכמו אלה, מזה ימשוך שינוח גם שורך וגו', ובכל אלה תהי' מעיד על מעשה בראשית (ע' רע"ס ורמב"ן), ולא אמר כאן תעשה מלאכה כ"א תעשה מעשיך, להורות שתשבות מכל מעשה אם קל ואם כבד, שלא נאמר עבודה קשה אסורה, אבל מותר להשתמש בעבד ובבהמה למעשים קלים, לכן צוה ינוח עבדך ואמתך, מנוחת נפש ומרגוע מכל מעשה (רל"ש). ודע כי מלת למען לסבה עם המסובב אף שאין האדם גורם לזה מדעתו רק בא מעצמו, כמו למען למוג לב, למען יאשמו, כספם וזהבם עשו עצבים למען יכרת; ורבים כאלה (ע' רמב"ן בנצבים פ' למען ספות הרוה):

וינפש. פי' ענין שאיפת הרוח בעת המנוחה אחרי היגיעה (אטהעם שאֶפפען, זיך ערהאָלען), ואונקלס ויב"ע תרגמוהו וישקוט, ועיקר הוראתו לא ביארו לנו המחברים, ונ"ל כי שם נפש שהונח על חלק הרוחני שבאדם (זעעלע, גייסט), עיקר שרשו שתי אותיות פש, שהונח ע"ד המתפשט בעצמותו ומתרבה בכמותו, כמו תפושו כעגלה דשא (ירמי' נ'), ופשתם כעגלי מרבק (מלאכי ג'), ופשו פרשיו (חבקוק א'), שפי' הראב"ע התפשטות (זיך אויסברייטען, אויסדעהנען), דומה לשרש פשה, לא פשה הנגע בעור, שי"ן שמאלית שוה לשי"ן ימנית, וע"ש התפשטות שיש בהוראת מלה זו הונח שם נפש על חלק הרוחני, כי מטבע הנפש שאין גבול לכל כחות הרוחניות הנטועות בה, אבל יתפשטו התפשטות מחשבי ושכלי עד למאד, ולא יספיקו כל הענינים הארציים להשביע חפץ הנפש הפנימי המתאוה להם, הן הכחות שישומשו לטובה הן להפוכו, עד"מ בכח הזריזות שבנפש האדם, הזריז להגות בתורה וחכמה יעמול יום ולילה להרבות ולאסוף תמיד יותר חכמה ודעת, ובכל מה שאסף לא תאמר נפשו הון ודי לי, אבל תתאוה תמיד ללמוד ולדעת עוד, וכשיודע לו מחכמה ודעת שלזולתו כי רבה היא תתאוה הנפש להשתוות אליו ותתדרז לרדוף אחר מעלתו זאת ולהשיגה, ואם ישמש בכח הזריזות לאסוף הון ונכסים נפשו לא תשבע לעולם ממה שהשיגה, כמאמרם אין אדם מת וחצי תאותו בידו, ולעולם לא ישקוט החפץ הפנימי מלהתאות עוד יותר, וכן לענין הכבוד המדומה, ההדיוט הרודף אחר הכבוד יבקש להיות שר, נעשה שר מבקש להיות מושל, השיג גם זה מבקש להיות מלך, וכן הוא טבע הנפש בכל כחות רוחניותי' שיוכלו להתפשט עד מאד בלי מעצור וגבול, וע"ש כח התפשטותה (אויסדעהנונגסקראפט) הונח עלי' שם נפש לשון התפשטות, וכ"א במכדרשב"י (ויקהל רט"ו ב') ההוא חילא דאשתתף גו דמא לאתקיימא גופא וכו' חילא דדמא דאקרו נפש ההיא דאתפשטא בדמא תדיר (ונראה לדעתם שנקרא בשם נפש ע"ש שמכחה תתרחב ותתפשט הדם להלוך סבובי תמיד), ומזה הונח על המנוחה והמרגוע לשון נפישה, כי העבד בזמן עבודתו כל כחות נפשו מצומצמים בחבלי השעבוד, וכל רעיונותיו מוגבלים (בעשראָנקט), לא תוכלנה להפרד ולהסיח דעתו לדבר אחר רק להשלמת עבודתו השגחתו מכוונת, והוא דבר המיגע את האדם ותקצר נפשו מאד, אמנם בהפרק עול העבודה מעל שכמו ויצא מרגוע ומנוחה, נפשו חוזרת אל טבעה הראשון להתפשט בכחותי' ולהתשוטט ברעיונים שונים זה מזה, וזהו העונג ושעשועי הנפש, וע"ש התרחבות והתפשטות הנמצא בנפש בעת המרגוע והמנוחה הונח שם נפישה, דומה ממש למלה אשכנזית (צערשטרייאונג), ולפי"ז יתורגם וינפש (עס צערשטרייע זיך), עמ"ש באמור בלנפש לא יטמא:

פסוק יד

שלש רגלים. אמרו לשון רגלים להוציא את בעלי קבין את החגר ואת הסומא, החולה והזקן והקטן, שאינם יכולים לעלות ברגליהם (רב"ח), ואמר עוד שם בשם המדרש, שלש פעמים שלש רגלים ולהלן הוא אומר תרמסנה רגל רגלי עני פעמי דלים אזהרה לישראל שלא יעלו אלא ברגליהם, וכן הכתוב אומר מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב. ע"כ. מלשון זה נראה שהיו עולים ברגליהם כל הדרך מביתם עד ירושלם, וכ"כ התוס' (חגיגה ב' ד"ה ומי שאינו יכול) לעלות מעירו לירושלם. ע"ש. אמנם במדרש (תהלים מ"ב) איתא, כי אעבור בסך, כשהיינו עולים ברגלים ליראות פניו בקספסטאות היינו באים אנו ובנינו בחיל גדול. סקפטסאות הוא בלשון יוני עגלה וצב ומכוסה להגן מרוח גשם ושרב ערש"י שם ובערוך. מבואר מזה שלא היו עולים ברגליהם רק מירושלם לעזרה. ערש"י במתני' ריש חגיגה מי שאינו יכול להלך ברגליו מירושלם לעזרה. ושם ד' ב' מפנקי שאינו הולך בלא נעל פטור שאין נכנסין להר הבית במנעל. - והנה לשון רגלים דקרא פירש"י פעמים, כמו מדוע הכיתני זה שלש רגלים, ולשון הרמב"ם (בפירושו למשנה קמא דחגיגה) אע"פי שהרגל הוא המועד, מ"מ לפי שאמר רגלים ולא אמר פעמים באה הקבלה שרומז שזו אינו חובה על מי שאינו יכול ללכת ברגלי (עתוס' חגיגה ב' ד"ה מפעמים נפק') מבואר דעתו דעיקר לשון רגלים דקרא הוא המועד, וכמורגל בדברי רבותינו לקרוא את המועד בשם רגל, כאמרם חייב אדם לטהר עצמו ברגל, שמיני רגל בפ"ע, חוגג והולך כל הרגל כלו. וכן מסדרי התפלות אמרו ותורישנו קדושת שבת וכבוד מועד וחגיגת הרגל. ואין טעם לומר שנקרא הי"ט רגל ע"ש הליכתם ברגל מהר הבית לעזרה. ונ"ל בזה, כי שם רגל שהונח על אבר ההליכה (פוס) ישמש גם על פעל ההליכה והנהגה, כמו וכל העם אשר ברגליך (בא י"א ח') שפירש"י ההולכים אחר עצתך (דיינער לייטונג) וכן לרגל המלאכה ולרגל הילדים (וישלח ל"ג) לרש"י לפי צורך וכח הליכתם וכן תרגלתי לאפרים (הושע י"א) פי' הולכתי אותם והרגלתים בנחת, ומורגל ברבותינו שחוק וק"ר מרגילין לערוה, כלומר מנהיגים ומוליכים, (ביבמות פ"ה) היא מרגילתו והוא מרגילה, היינו ההולכה והנהגה ע"י הסתה ופתוי, (פערלייטען) מזה הענין נ"ל שהונח שם רגלים על החגים והמועדים, כי הם מוליכים מרגילים ומנהלים את ישראל ללכת בדרכי הש"י ומצותיו. כי היסוד אשר עליו נבנה כל הדת הישראלי הוא יציאת מצרים, כי ע"י האותות והמופתים הגדולים והנוראים שנעשו אז לעינינו, ובדרך זה קנה הוא ית' אותנו להיות לו לעבדים לשמור חקיו ומשפטיו, לכן כערך הנהגתו עמנו בהנהגה הנפלאה בענינים שהם למעלה מן הטבע ומשכל האנושי, ככה נתחייבנו אנחנו יוצאי מצרים לעבדו גם בחקים אף שאין

מבוא לשכל אנושי להשיג תכלית מכוונם ואין טבע האנושי מסכמת לעשייתם. (עמ"ש ביתרו בדבור אנכי ה"א), ולפי שקיום החקים האלה אינו מוטל רק על הישראלי לבדו, פן יאמרו הדורות הבאים, על מה משונים אנחנו מכל גויי הארץ שאינם מחוייבים רק במצות שכליות וטבעיות, ולמה נסבול אנחנו לבד עול מצות השמעיות, חקים שאין שכל אנושי וטבעו מסכים לעשייתם, כמו שהיצר והאומות משיבין עליהם, והנהגה הנפלאה שהיתה ביציאת מצרים תהי' כשכוחה מדורות הבאים, לכן הפליא הוא ית' חסדו, להורות גם לעיני דורות הבאים שהנהגתו עמהם בדרך נפלא למעלה מן הטבע בלתי מושגות לשכל אנושי, והם הנסים המופלאים שהיו מתמידים בבית המקדש, כמו אש שירדה מן השמים והיתה על המערכה רבוצה כארי (יומא כ"א) ונס הכרובים כאמרם (שם נ"ד) בשעה שהיו ישראל עולים לרגל היו מגלין להם את הפרכת ומראים להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ואומרים להם ראו חבתכם לפני המקום. ונס נר המערבי שבו הי' מתחיל ובו הי' מסיים וזה עדות שהשכינה בישראל (שבת כ"ב) ונס גדול שנעשה בלחם הפנים שכסדורו כך סלוקו חם, ואמרו (סוף חגיגה) שהיו מגביהין את השולחן ומראין בו לעולי רגלים לחם הפנים ואומרים להם ראו חבתכם לפני המקום סלוקו כסדורו. והנס הגדול שלא כבו גשמים אש של עצי המערכה (אבות פ"ה מ"ח) ואף ביום סגריר שהגשמים מרובים לא היו מכבים את האש, ובזה לא נתבטלה העבודה בהקטרת אימורים. והנס הגדול שלא נצחה הרוח את עמוד העשן (שם באבות וביומא כ"א) אף שהמזבח באמצע העזרה הי' מגולה תחת השמים לא היו הרוחות הנושבות מנצחות את עמוד העשן העולה מן המזבח, כדרכן בעשן הדיוט, אבל הי' מתמר ועולה במישור, וכל הרוחות הנושבות לא היו מזיזין אותו להתפזר וללכת לצדדין, לבד ממוצאי י"ט אחרון ש"ס הי' נוטה לצדדין להיות להם סימן אם השנה גשומה וטלולה, ומ"מ לא הי' מתפזר לצדדין. והנס הנפלא שהיו עומדים צפופים ומשתחוים רווחים, כשהיו מכונסים בעזרה ברגלים היו דחוקים בעמידתם, וכשהיו משתחוים למזרח המזבח בתוך העזרה ומשתחוים לפני ההיכל נתרווח להם המקום ע"י נס עד שהי' כל אחד מרוחק מחברו ד' אמות, כדי שלא ישמע זה תפלת חברו כשמבקש צרכיו לפני המקום ב"ה. הנה לראות כל איש ישראל בכל אחד מימים טובים, את כבוד מלך העליון ית' במקדשו, הלא תגע בלבבו רוממות כבוד יוצרו במדה גדולה, ויבין מעט מהדרת ענין אלהי, יחזק את לבבו לאהבת ה' ולדבקה בו, ויתן הכבוד למלך הכבוד להכנע לפניו ולעבדו כעבד נאמן, ואף שלא ימצא טוב טעם ודעת במצותיו השמעיות ישמור אותם בכל לב, כי כל עניי תשובות שוא לא יכבו את נגה האמת אשר זרח לעיניהם לראות את ההנהגה הנסית והנפלאה, וזרועות

התנגדות טבעו תשברנה ולא ימנעוהו מלקיים חקי אלהים ותורותיו. הנה להשגת תכלית נפלא הלזה שהיו חגי ה' ומועדיו מוליכים כל איש ישראלי, שע"י הנסים שראו בבית מקדשו בהתאספם בו, היו מונהגים ומובאים לקבל ולקיים חקי ה' לכן נקראו רגלים (לייטונגספעסטע). הנה השמות השונות הנמצאים בתורה לימים טובים של ישראל, חגים, מועדים, מקראי קדש, רגלים, ועצרת, כל אחד מהם יורה על ענין פרטי חג, ע"ש תנועת השמחה בנסיעתם למעון קדשו ית' (וואללפאהרטס- פעסט) כמ"ש בראה ט"ז ט"ו. מועד, ע"ד התאספם יחד כלם כאיש אחד חברים (פערזאממלונגס- פעסט), מקראי קדש, ע"ש ההכנה והזמנה הנפשית על דרכי קדש (אויפרוף צור הייליגקייט) כמ"ש באמור כ"ג ב'. רגל, אל המכוון מנסיעה ואסיפה זו, והיא להוליכם אל אושר האמתי (לייטונגס- פעסט) ויום אחרון של כל יו"ט נקרא עצרת (אנהאלטספעסט) שגם אחר עבור המועד ונשוב בימי חול ומעשה לא נרף מלהחזיק בידינו ומלעכב בנפשותינו הלמודים היקרים שהתרגלנו בהם בימי המועד, כמ"ש פינחס כ"ט ל"ה:

תחג לי. שם חג הונח לרש"פ על הנקבים והחלולים שבסלעים (האהלונגען, צווישענרוים), כמו חגוי הסלע, והמה ההפסקים הסדוריים שבין הדברים שהיו יחד דבר אחד אם לא היה נעשה הפסק ביניהם, ויקרא מין כלי ההנדסה מחוג (צירקעל), ע"ש ההפסק שבין השטחים שהוא עושה ע"י ההפסק שבין ירכותיו, ויקראו החלולים שבסלע חגוי ע"ש ההפסק שבין בליטות הסלע, ויקרא המועד חג, חג המצות, חג הסכות, ע"ש שעושה הפסק בימי המעשה שלפניו ושל אחריו (פעריען, אינטערוואללע), אמנם יום השבת אינו נערך כלל עם הימים של אחריו כ"א עם מה שלפניו, שהוא סוף ושביתת ימי המעשה שלפניו, וימי המעשה של אחריו הם שיב התחלת זמן חדש:

פסוק טו

ריקם. נ"ל כמו שנאמר לשון מלא על השגת תכלית המבוקש, כמו מלאו אחרי ה', תמלאמו נפשי, ככה יורה לשון ריקם על הפוכו, והוא מניעת השגת תכלית המבוקש, כמו יבושו הבוגדים ריקם (תהלים כ"ה ע"ש רע"ס), והמכוון שלא יהיה תכלית עליית הרגל לריק ולבהלה, לאכול שם לשבעה לבד, אמנם תהיה לשמוע שם מפי כהני ה' מה שיורו משפטי ה' ותורתו, להדבק בו ית', בראותו עניני בהמ"ק המראים לעין סודות הנמצאות, ולזאת הסבה באו קרבנות ראיי' וחגיגה אשר יורו על השמחה, לזכותו לעבודת האל ית' ולהשיגו לפי כחו, אשר הוא תכלית שלמות האדם כפי המכוון ממנו ית' ביצירתו, ואם אין עלייתו לתועליות כמו אלה ממעלות הנפשיות, הנה הוא לריק (ערלב"ג ומהרי"א), עי' ראה (ט"ז י"ז) איש כמתנת ידו:

פסוק טז

בכורי מעשיך. שהוא זמן הבאת בכורים, ששתי הלחם הבאים בעצרת מתירין החדש למנחות ולהביא בכורים למקדש וכו' (לשון רש"י), ובמתני' אמרו (בכורים פ"א מ"ד, וחלה פ"ד מ"י), הביאו בכוריהם קודם עצרת לא יקבלו מהם מפני הכתוב בתורה וחג הקציר בכורי מעשיך וגו'; אל יטעו אותנו לשונות אלה לדמות שכוונתם לומר דקרא מדבר על ענין הבכורים שמביא כ"א מביתו ומתודה עליהם, כנזכר בפ' כי תבא, כי רוב המינים שמביאים מהם בכורים למקדש הם פרי עץ ענבים תאנים ורמונים זיתים ותמרים, אבל מפרי אדמה אין מביאים רק ב' מינים החטים והשעורים, א"כ מה הוא דמסיים קרא דילן אשר תזרע בשדה, דלשון זה לא שייך רק על פרי אדמה, ועל פרי עץ שייך לשון נטיעה, כד"א ונטעתם כל עץ מאכל, אמנם עיקר קרא משתעי משתי הלחם הבאים בעצרת, שקראם הכתוב במקום אחר מנחה חדשה, לפי שהיא ראשונה למנחת חטים הבא מן החדש, ולכן נקרא החג יום הבכורים; והנה שתי הלחם הבאים בעצרת מתירין את החדש למקדש, אמנם אינם מתירין רק החדש שכבר הותר עכ"פ להדיוט ע"י העומר, והוא הנשרש כבר קודם לעומר, ויש לכלול ענין זה בלשון אשר תזרע בשדה, כי לשון זריעה אינו נופל דוקא על פזור הגרגרים בארץ (זאָען), אבל יורה גם על קבלת הזרע לצמוח והיא ההשרשה, כי מצאנו לשון זריעה על הריון ועבור האשה, כמו אשה כי תזריע ותרגומו תעדי, ונזרעה זרע (במדבר ה':כ"ח) תעדי עדוי, ובענין זה האדמה דומה לאשה, כי שניהם בכח תולדותם יזריעו הזרע בם ויצמיחו ויביאוהו לידי הפרי והולד, וכבר מצאנו לשון עשי' על הגדול והצמיחה, כמו ותעש הארץ לקמצים, ועשת את התבואה לשלש השנים, ומזה בכורי מעשיך כלומר בכורי פירות הגדלים והצמחים לך (רייפע דעס דיר הערפאָר וואכסענדען), וע"ז מסיים אשר תזרע בשדה כלומר אשר תשרש בשדה (וועלכעס וואורצעל געפאססט), והתי"ו לנסתר ומוסב על הנצמח הנכלל במלת מעשיך, ויהיה המכוון במקרא לפי"ז, חג אשר הוקבע להיות בו זמן הבכור והבשול גם למה שנשרש מן הזרעים בארץ, כי אף הטמונים ולא יצאו עדיין ע"פ האדמה יחשבו מן החג הזה ולהלן כאלו כבר גדלו וצמחו ונתבכרו, וראויים להביא ממנו מנחות בכלות גמר בשולם בזמן הבא, כנ"ל בשיעור המקרא לדעת התלמוד (מנחות ע"א); והטיב לראות בזה ידידי הרבני מוהר"ר משה בערלינער נ"י שאמר אם מלת תזרע יפורש לשון פזור הגרגרים (זאָען), לא היה מחובר אות בי"ת במלת בשדה רק מלת את, כמו וזרעתם את האדמה (בראשית מ"ז:כ"ג), תזרע את ארצך (שמות כ"ג:י'), אשר תזרע את האדמה

(ישעיה למ"ד), אבל על השרשת הזרע הנעשה בפנימית ותוכית האדמה, שייך שפיר אות הבי"ת (איננערהאלב), וז"ש שם בתלמוד בשדה כתיב:

בצאת השנה. אין לפרשו בכלות השנה (אויסגאנג דעס יאהרעס), כי כבר עברו י"ד יום מתחלת השנה, אבל פי' בתחלת השנה (אנבעגין דעס יאהרעס), כי יצא ישמש גם על ההתחלה, השמש יצא על הארץ והוא התחלת זריחתו חשך השמש בצאתו, ועל הלב שהוא התחלת החיים ומקורו נאמר (משלי ד':כ"ג) ממנו תוצאות חיים, אמנם אונקלס ויב"ע תרגמו במיפקא דשתא, אף דכבר חלף ועבר לו השנה שעברה ט"ו יום דוגמא לזה, דבשמטה אה"כ מקץ שבע שנים תעשה שמטה, ובאה הקבלה שאין שביעית משמטת כספים אלא בסופה ובשקיעת החמה בליל ר"ה של מוצאי שביעית אבד החוב, ומ"מ אמר הגר"א (בפירושו למשנה סוף שביעית) מדכתיב מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסכות, שמעי' דעיקר שמטה נקרא עד חג הסכות של שנה שמינית, הכא נמי חג הסכות נקרא סוף לשנה שעברה. ורבותינו ישמשו לשון יציאה על ההשלמה, באמרם בהרבה מקומות יצא ידי חובתו, ר"ל השלים. ובסוף כלים א"ר יוסי אשריך כלים שיצאת בטהרה, כלומר גמר והשלמה, וכן הכוונה במלת יצא דמתניתין פ"ד דר"ה, דתנן התם, מתחיל בתורה ומשלים בנביא ר' יוסי אמר אם השלים בתורה יצא, ואמרי' בגמ' דהכי קאמר ר' יוסי משלים בתורה ואם השלים בנביא יצא. ע"ש. ולהך אוקימתא צריכים לקרות מלת יצא בציר"י, ויש א"כ בדברי ר' יוסי שני מאמרים, הא' על הדיעבד והב' על הלכתחלה, שתי תיבות "אם השלים" הוא על הדיעבד, ונגד מה שאמר הת"ק משלים בנביא (לכתחלה), אמר הוא "אם השלים" (דוקא דיעבד לא לכתחלה) ושתי תיבות "בתורה יֵצא" הוא על הלכתחלה, כלומר לכתחלה צריך להשלים בתורה, ואחז ר' יוסי לשון יציאה על ההשלמה כמאמרו סוף כלים. והרב רמ"ע מפאנו בספרו עשרה מאמרות (מאמר אם כל חי ח"ב פי"ג) השתדל הרבה ביישוב לשון משנה זו עם האוקימתא דגמ' ועלתה בדוחק. ע"ש:

פסוק יז

כל זכורך. פרש"י הזכרים שבך, כי כנוי זכורך הוא במקום בך ולא במקום לך, כי אין הזכרים קנויים לו עד שיאמר עליהם זכרים שלך, אבל פירושו זכרים שבך כלומר הנמצאים בך ובעמך (רא"ם) ולרבותינו שאמרו (חגיגה ד') זכורך להוציא טומטום ואנדרוגינוס, יורה הכנוי על הנודעים לך היותם זכר לא אלה שאינם נודעים בבירור מה הם. ואמר עוד הרא"ם זכורך כמו זָכָר אלא שזה ע"מ פעול וזה ע"מ פעל ומשקלי השמות משתנים. ע"כ. ואין לומר שאמר זכורך ולא זכרך לבלי יתדמה לפעל עבר כלומר זכר

אותך, דהא שם זָכָר בלא כנוי יתדמה ג"כ לפעל עבר, כמו (תהילים ט':י"ג) דורש דמים אותם זָכָר, ומ"מ לא נשתנה בשביל זה. אמנם הרוו"ה הבדיל בין זכר לזכור, זכר הוא שם תאר לאיש ע"ש הזכור, וזכורך הוא שה עצם לאותו אבר והושאל על האדם כלו, וכן המנהג בהרבה מקומות לקרוא הנושא כלו בשם חלק ממנו להיותו ההבדל בגדר שלו. וזה שפירש"י (סנהדרין נ"ד ב') לא נקרא זכור כ"א נקב המשכב, ולכן גרס הבא על הזכור והביא זכר עליו. וכן בדף נ"ח א' ודבק ולא בזכר גרס ולא בזכור דליכא דבוק, ושם בשורה אחרונה פירש"י היינו ודבק ולא בזכור, ולכן בכל מקום שהזכירו מענין זה כנוהו בשם משכב זכור ולא זכר, וגם אונקלס תרגמו בכ"מ זכור, ושאר זכר תרגם דכר. ויפה דקדק. ונ"ל עוד הבדל גדול בין זכר לזכור, זכר הוא להבדילו במין לבד, שאינו ממין נקבות, ולכן גם תינוק בן יומו נקרא זכר, אמנם זכור הוא להבדיל במין הזכר עצמו, שאינו נקרא כן כ"א כשכבר הגיע לימי הגדלות ובא בתכונת ההולדה, שבהזדקקו לאשה יעמיד תולדות, ואז נקרא זכור, בתמונת פעול להיותו אז מוכן מטבעו להשאיר אחריו תולדה אשר בו יזכר שמו בעולם. וסמוכים לזה ממ"ש (שופטים כ' י"ג) והכית את כל זכורה לפי חרב רק הנשים והטף וגו', דע"כ טף היינו אף של זכרים (כמ"ש רש"י שם, והוא מספרי) מבואר מזה דבשם זכור שאמר תחלה להכות לא נכלל בו הטף בזכרים. ובמלחמת מדין (מטות ל"א י"ז) גזר על נשים שאינם ראוי' להבעל להחיותם, ועל הזכרים להמית אף שאינם ראויים לבעול ואמר בהם הרגו כל זכר בטף. ולכן אמר כאן יראה כל זכורך, ואין הקטן חייב בראיי', והרמב"ם שכתב (פ"ב מחגיגה ה"ג) קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית אביו חייב להעלותו ולהיראות בו כדי לחנכו במצות שנאמר יראה כל זכורך. כבר כתב הלח"מ שם דלאו מקרא ילפי' לה דחינוך אינו אלא מדרבנן וכדאמרי' (חגיגה ד') דקרא אסמכתא בעלמא הוא, ובמכדרשב"י (שלח לך קס"ה ב') זכורך ולא זכרך, אלא כל אינון דנטרין קיימא קדישא ולא חבאן בי', אינון דדכיר להון מלכא בכל יומא. פירשו ג"כ זכורך בתמונת פעול:

פסוק יח

חלב חגי. להרמב"ם והסמ"ג הוא אזהרה שלא להניח אימורין של פסח עד הבוקר שלא יקריבו אותם והן נפסלין בשהיה זו, וכ"ה במכילתא, ובש"ס דילן איכא מ"ד דקרא דילן בחגיגת י"ד איירי, ואיכא מ"ד דבחגיגת חמשה עשר קרא קמיירי (עי' רמב"ם פ"א מק"פ ה"ז ובמ"ל שם); ודע דלבעלי לשון חג עיקר יסודו הוא ענין רקידה של שמחה (היפפען, טאנצען), כמו אוכלים ושותים וחוגגים, ויחגו וינעו כשכור, ומזה הונח על ימים טובים שהם ימי שמחה, והקרבן הבא בימים האלה נקרא על שמם. ודעתי אינה מתיישבת

בזה, דהרקודים אינם מותרין ביו"ט, וראינו אהרן קרא במעשה העגל חג לה' מחר, ולא היה יום שמחה אבל יום צרה ומבוכה, גם מה הבדל יש בין שני מיני הקרבנות הבאים ביו"ט, זה נקרא שלמי שמחה, וזה שלמי חגיגה, לכן נ"ל בעיקר יסוד שם חג, שענינו האסיפה והקבוץ, כי כ"ה בלשון ערבי, ונקראו שלשת הרגלים חג הפסח, חג השבועות חג הסכות, ע"ש הקבוץ והאסיפה שהיו בזמנים אלו לכל ישראל בעיר הנבחרת, ככתוב שלש פעמים בשנה וגו', (ולזה נקראו ג"כ מועדי ה', משרש ועד שהוראתו קבוץ ואסיפה, קרואי מועד), ולפי שמוזהר הישראלי לבלי אכול מקרבן החגיגה הוא וביתו לבד, אבל חייב לזמן על שולחנו הלויים העניים היתומים והאלמנות וכדומה עד שיאכל באסיפה ובחברת אדם נקרא בשם חגיגה (צוזאממענקונפט, געזעלליגער פעראיין), ואהרן קרא את יום המחרת למעשה העגל בשם חג, ע"ש הקבוץ והאסיפה שהגביל להם בו, וכן הפסח לפי שהוא נאכל למנויים בחברת בני אדם כמ"ש ולקח הוא ושכנו וגו', לכן נקרא כאן סתם בשם חג, ונכלל בו כל האמור למעלה הפסח והחגיגה:

פסוק יט

לא תבשל. לרבותינו בחד לאו דלא תבשל נכלל לאו דאכילה (ערש"י), וחל עלינו חובת ההשתדלות להבין בלשון עצמו ענין האכילה, כי דוחק גדול לומר אם ההכנה אסורה כש"כ תכליתה, ונ"ל כי בשרש בשל נכללו ג' הוראות, א' בכור הפרי והתבואה (רייף), כמו הבשילו אשכלותי', בשל קציר, הב' בשול המאכל במים בקדרה אצל האש (קאָכען), כמו ובשל מבושל במים, הג' הצלי אצל האש (בראטען), כמו ויבשלו את הפסח כמשפט (דברי הימים ב ל"ה:י"ג), ושלש הוראות הפרטיות האלה נראה שהוראה אחת כוללת את כלם, והוא ענין ההכשר לאכילה (געניסבאר), הפרי והתבואה טרם בוא פעולת חום השמש עליהם הם בוסר ואינם ראויים לאכילה, וכבוא השמש עליהם פועלת בהם להכשירם לאכילה (רייף), והוא בשולם (געניסבאר), התבשיל החי אינו ראוי' לאכילה וע"י חום האש הפועל בהם, אם בהפסק קדרת מים או בלתי אמצעי והוא הצלי אצל האש נעשה מוכשר לאכילה (געניסבאר, געקאָכט, געבראטען); ועפ"י הנחה זו אני אומר ששרש בשל דומה לפעלים המשמשים פעמים על הפועל, ופעמים על הנפעל, כמו בערה בם אש ה' (בהעלותך י"א) על האש הדולק, כפשתים אשר בערו באש (שופטים ט"ו:י"ד), על החומר הנשרף, וכשרש עבד שישמש על העובד כמו אותו תעבדו (דברים י'), ואת אחיך תעבד (דיענען), וישמש ג"כ על הנעבד (דיענסטבאר מאכען, ווערדען), כמו לעולם בהם תעבדו (ויקרא כ"ה:מ"ו), לא תעבד בו (שם ל"ט), ובהחסר בו מלת את או אות ב' אשר יורה על הבדל הוראתו זאת, כולל באמת הוראות שתיהן, העובד

והנעבד, כמו ואת הגוי אשר יעבדו (ראשית ט"ו) שיש לפרש מלת יעבדו שיהיו להם עבדים וכדתרגם שם יב"ע דיפלחון להון, שחוזר על העובד, ויש לפרשו ג"כ על הנעבד וכדתרגמו אונקלס דיפלחון בהון, וכן שרש בשל לפי הוראתו הכוללת יורה על המאכל לא תבשל (ניכט געניסבאר מאכען, קאָכען, בראטען), ויורה על האוכל (ניכט געניסען, עסען) ובלשון זה גם איסור הנאה בכלל. והא דהוציא הכתוב איסור אכילה בלשון בשול, להורות שהאכילה אינה אסורה אלא בדרך בשול מה"ת. וכנודע מרבותינו, ומפרשת ראה (י"ד כ"א) מבואר דרך אחרת בזה:

גדי. אף עגל וכבש בכלל גדי, שאין גדי אלא לשון ולד רך (רש"י), והדברים מבוארים ממ"ש הרש"פ, כי הנחת גד על האגד, שהוא מציאות דברים הרבה בסוג אחד (בונד), כשם גיד (גיד הנשה, עצמות וגידים), ע"ש שמאגד את חלקי הגוף ומעמידם (איין באנד), כי כל איברי הגוף נקשרות ע"י הגידים, ומזה שם מגד להוראות המזון הטוב והמשובח בטעמו, ממגד שמים מטל, וממגד ארץ ומלואה, פרי מגדים, ונקראו מגד ע"ש האגידה, שהוא נאגד עם החוש ומתקשר עמו מחמת שבח טעמו, היפך המרירות שהוא ממר לחוש ובלתי נאגד עמו, כי עיקר מה שיקרא טוב הוא להיותו מורכב על אופן המסכים עם הטבע שהוטבענו עליו שעי"כ יתחתנו שני הנושאים זה עם זה, ומזה הענין כזרע גד לבן, והוא מין זרע לבן ועגול כעין גרעיני שעורים הנטחנים והוא מצוי בארץ הודו, ויש בו טעם משובח והזנה יתרה (זאגאָ), ומלשון זה נגזר שם גדי ע"מ כלי מן כל, להוראת הולד הרך כאשר עודנו באבו ולחלחותו מן הבקר ומן הצאן ומכל הבהמה, ונקראו גדי ע"ש מגד וטוב טעם, כי כל ולד רך יש לו טעם לשבח, ושוב אין הפרש בו יהיה מאיזה מין שיהיה, כי כל מין ומין מהבהמה בשרו מתוק וטוב ביותר כשהוא רך משהוא זקן, ודבריו נכונים בטעם. אמנם מלשון התלמוד (חולין קי"ג) כל מקום שנאמר גדי סתם אפי' פרה ורחל במשמע, יראה שאין שם גדי על ולד הרך דוקא כ"א גם על בהמה גסה כפרה ורחל. ובאמת גם זה יתכן לפי עיקר הוראת שם גדי שהוא ע"ש האגידה שנאגד ומתקשר עם חוש הטעם, כי כל בשר בהמה להיותו בע"ח יותר קרוב אל טבע האדם להתקשר עמו להיותו מזון אליו ולהשלים כחות החיוניות שבו. בשר הבהמה משיב בשר האדם לחזקו ולהבריאו, ומתאחד עמו להיותו כבשר אחד להשלים תמורת הניתך והכלה ממנו כל עת ורגע, כמאמרם כמה דלא אכילנא בשרא דתורא לא צילתא דעתאי, ויהיה לפי"ז שם גדי כשאר השמות הרבות שהונחו על הפרטי ועל הכללי, יורה על הפרט הדקה מן הדקה כגדי העזים, ויורה גם על כלל מן בע"ח מן הבהמות הטהורות בין דקה בין גסה; ויותר יתכן שהונח שם גדי ע"ש לידתו, כמו שהונח שם משבר על פתיחת הרחם,

ע"ש שבירת מנעולי הרחם בהולדה, והונח שם שגר (שגר אלפיך) על ולד הבהמה ע"ש שמשולח ומושלך מן הרחם, ובטעם נפל, לנפילתו מן הרחם. ושליל ושלי' (בשליתה היוצאת מבין רגלי') מלשון השלה ופריקה מן הרחם. וכן טלה, להתנטלותו והסתלקו מן הרחם. ככה הונח שם גדי על כל ולד בהמה, ע"ש שישבר רחמי האם בהולדו, ומסתעף מלשון גדו אילנא בארמי שענינו חתוך ושבירה, וכן בעברי נקראו השברים הנעשים בשפת הים מחוזק נזילת המים גדות, (על כל גדותי'), וכן תלמי השדה שהם חתוכים ושברים הנעשים באדמה מן החרישה נקראו גדודים (נחת גדודי'). ובל"א נקרא כל לידת בע"ח (אויסווערפען), ותרגום גדי (דיא אויסגעשטאָסענע, אויסגעווארפענע, טהירישע לייבעספרוכט). ושפיר אמרו רבותינו גדי אפי' פרה ורחל במשמע:

בחלב אמו. דע כמו שיורה שם אם בפרטית על המולדת התולדות (מוטטער), ככה ישמש בכלל על כל קבוץ הפרטיים המתאחדים יחד ומשתוים זה על זה בדת אחד (כביחזקאל י"ט:ב'), מה אמך לביא, אמך כגפן (הושע ד':ה'), ודמיתי אמך, דתרגומם כנישתא, על כלל כנסת ישראל (שטאממגענאָסטען), (ובירמיהו ט"ו:ג') אֵם בחור דתרגומו סיעת עולמיהון, וכפי' הרד"ק קהלת בחורים; וכן שם אב שיורה בפרטית על המוליד התולדות (פאטער), ישמש בדרך כלל על המשפחה (פאמיליע) בית אב, לבית אבותיו; וכן שם אָח יורה בפרטית על הנולד מאב ואם אחד (ברודער), וישמש בדרך כלל על כלל הנקבצים המתאחדים יחד ומשתווים בדת אחד (רעליגיאָנספערוואנדטער), כי ימכר לך אחיך, האין בבנות אחיך (שופטים י"ג) ככה שם אֵם כאן ישמש על כלל מין הבהמות הטהורות, המתאחדים יחד בבחינת טבע בריאותם ומצויינים מכל שאר מין בע"ח להיותם מפרסת פרסה ומעלת גרה, ובסמנים האלה הם משתתפים ומתאחדים להיותם כסוג אחד. כי עיקר מלת אם לדעת בעלי הלשון הוא התחברות והתאחדות (פעראייניגונג, פערבינדונג), ודומה בזה לשרש שפח שעיקר הוראתו התחברות והתקרבות, אשר מזה שם שפחה להמשרתת המתחברת עם גבירתה לשרת בצרכי הבית. וממנו שם משפחה על קרבת בני אדם שהם משרש ויחס אחד (פאמיליע), וישמש משפחה תואר לכל האומה (פאָלקערשאפט) (כבעמוס ג':א'), המשפחה אשר העליתי (זכריה י"ד:י"ח) משפחת מצרים, ומזה ישמשו שם משפחה על כל קבוץ אנשי החיל הנקבצים, ועל כל מין ומין מבע"ח (כבירמיה ט"ו) ארבע משפחות החרב הכלבים עוף השמים בהמת הארץ ולפי"ז טעם בחלב אמו. בחלב מינו: (זיינער גאטטונג, פיה געשלעכט), בחלב של כל בהמה שהיא ממין הגדי, והם הבהמות הטהורות ולאפוקי חלב ממין בהמות הטמאות. ואם יקשה בעיניך למה לא אמרה התורה לשון היותר ברור

"לא תבשל בשר בחלב" דע כי מתנאי איסור בבע"ח מן התורה, שיהיה הבשר ממין הבהמה הטהורה, להוציא בשר מן בהמות הטמאות, וגם החלב שנאסר בבשול הבשר יש לה תנאי זה, שאיננו אסור אלא החלב מן הבהמה, להוציא חלב חיה, וגם לא מכל מין אלא דוקא החלב ממין בהמה הטהורה, והנה לכלול כל התנאים האלה בלשון כמעט לא אפשר, כי גם אם אמר קרא לשון לא תבשל בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה, עדין לא הוי ידעינן אי להוציא מיני החיות מכלל איסור בשול, דבכ"מ חיה בכלל בהמה, לזה בחרה התורה לשון קצרה, לכלול בו כל פרטים הנזכרים, כי במה שאמרה גדי ידענו שהוא מין בהמה טהורה ואין חיה ועוף בכלל האיסור, כי ולד רך מן החיה נקרא עופר (שה"ש ב'), גור (איכה ד'), ובאמרה בחלב אמו ידענו ג"כ שהחלב דוקא ממין בהמה טהורה לא חלב חיה ולא חלב בהמה טמאה, והוא פשוט (ע' בסוגיא דחולין קי"ג), הנה התבאר לשון הכתוב מוסכם עם המקובל לנו ע"פ מכל צד. ודע שיש מקום פקפוק במלת בחלב במקרא זה, כמ"ש רוו"ה, כי מלת חלב, הוא ע"מ בשר בקר דבר חכם ודומי', ובסמיכותם נאמר בָּקר זבח השלמים, בָּשר ערלתו, על דָּבר אשתי, וככה היה ראוי לומר מן חלב בחֶלֶב הלמ"ד בפת"ח והוא כאן בצר"י, וכן כל חביריו הצרויים כולם צרויים שלא על המנהג, ולכן הקשו רז"ל למ"ד יש אם למסורת בשר בחלב מנלן דאסור, דלמא בחלב אמו פירושו שומן של אמו ולשון חלב הוא, ואעפ"י שמלת חלב בלתי משתנה בסמיכותו בכל המקרא, אפשר לומר שנסתמך על דרך הֶבֵל הבלים שלא על המנהג, ולזאת כתבה התורה בחלב ח"י כדי להכריע פתרונו אל המסורה בחלב, ושקלו וטרו בי' רבותינו, וחזרו על כל הצדדים והעלו שמשמעות לא תבשל בלתי סובל פירוש זה, לפי שדרך בשול אסרה תורה, אכן למ"ד יש אם למקרא אין אנו זקוקים לכל זה כי חלב לשון שומן הוא שוה בסמוך ובמוכרת בכל המקרא, ואשר הוא ענין משקה לעולם חֶלֶב בסמיכותו כמו חמאת בקר וחֶלֶב צאן עם חלב כליות (דברים ל"ב:י"ד):

פסוק לב

להם ולאלהיהם. לא יכרות להם ברית ועם אלהיהם אלא יהרסם וישבר מצבותיהם, והכונה לומר כי בעודם עובדים את אלהיהם לא יכרות להם ברית, אבל אם קבלו עליהם שלא לעבוד ע"ז רשאי לקיימם (רמב"ן):

פסוק לג

כי תעבוד. הרי אלו כי משמשין בלשון אשר (רש"י), ואינו נכון אבל שיעור הכתוב לא ישבו בארצך כי יהיה לך למוקש פן יחטיאו אותך לי כי תעבוד את אלהיהם. והטעם כי ישיבתם בארצך יהיה לך למוקש ולמכשול פן יחטיאו אותך לי בדרכיהם הרעים ובעלילותם הנשחתות, כי תעבד את אלהיהם כי יפתוך וישיאוך בכך (רמב"ן);

אמנם אין סדר הנחת הטעמים מסכים עם הסרוס הזה, שלפי פירושו ששעור הכתוב כך הוא, לא ישבו בארצך כי יהיה לך למוקש, פן יחטיאו אותך לי כי תעבוד את אלהיהם, היה ראוי האתנח במלת אלהיהם, לא במלת לי; ויתכן שבא לתת טעם שלא יכרות ברית לא להם ולא לאלהיהם, שהיא האזהרה הנזכרת בפסוק הקודם, ואמר לא ישבו בארצך (שלא יכרות להם ברית להחיותם בארץ) פן יחטיאו אותך לי (בדרכיהם הנשחתות. וגם לאלהיהם לא תכרות ברית להניחם) כי תעבוד את אלהיהם, והוסיף לתת טעם לדבר מדוע החששא ההיא יותר ראוי' אם יקיימו את העצבים המתים, אף אם יאבדו את עובדיהם, ואפשר שיחשבו בלבבם שאין רע בקיום הפסילים והמצבות אם לנוי או לזכר לבד, ואמר כי יהיה לך למוקש, כלומר כמו המוקש הנתון על דרך בני אדם שקשה להשמר ממנו, כן תועבת הע"ז המצוי' תמיד לנגד עינינו תדיח נפש יקרה להטותה אחרי', ורגלי' יורדת אל חדרי מות, וכל הרגיל עמהם לא ינקה רע ובא א"כ האתנח במקומו הראוי (רמ"ד). ולדעתי מאמר כי יהיה לך למוקש אינו מוסב על האלילים רק על שאר שש מצות ב"נ, וזה, הלא תראה כי דרכי התורה הם דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, לא החמירה על העכו"ם שיהיה נכנס בדת ישראל כולה, רק לקבל עליו שבע מצות ב"נ, שכללם מצות שכליות כגון מציאת אלהות וקיום החברה המדינית בריחוק מן הגזל ותאות בהמיות, עשות משפט צדק בין איש ואחיו, הנה בזה הוא כבר בגדר האדם השלם, ואנו חייבים אז לסבלו ולהחיותו ולגמול אתו כל טוב, צא ולמד מן האזהרות הרבות שהזהירתנו התורה להיטיב לגר תושב, שאמרה וחי עמך, לגר אשר בשעריך תתננה להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי, ועל המקבל עליו כל השבע מצות ב"נ אמרה תורה עמך ישב בקרבך (דהילכתא כרבנן דפליגי אר"מ בע"ז ס"ד, ובגטין מ"ח), אמנם כשלא קיבל כל השבע מצות ב"נ, או שלא קיבל רק הפנה הראשית שבדת ישראל והיא הרחקת ע"ז, על אלה אמר כאן, לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי, כי אם בדברים שיתמשך מהם היזק גופני ירחיקונו הרופאים מהם, ק"ו לדברים המתילד מהם הפסד נפשי, שמהראוי להתרחק בתכלית הריחוק, והתורה האלהית המשתדלת ברפואת הנפש ובשמירתה מן הנזקין, הרחיקה אותנו מעע"ז מצד החשש שלא יגיע לנו מחברתם שום הפסד נפשי, לא בלבד הפסד הראשי בעבודת אלילים, אף גם הפסד שאר שש מצות ב"נ, ואמר תחלה דרך כלל "פן יחטיאו אותך לי" ואח"כ יפרט אותם, ואמר "כי תעבד את אלהיהם" אם יהיו היושבים מהם עדן שקועים בתכלית עורון שכלם ללכת אחרי אלהים אחרים. והוסיף "כי יהיה לך למוקש" גם אם ננערו היושבים משינת סכלותם ויודו במציאת יחידו של עולם ולעבוד אותו ולהתרחק מע"א, אך אם עדן הוכו

בסנורי הסכלות לבלי שמור שאר שש מצות ב"נ, גם באלה יוכלו להיות לך לפח ולמוקש ולהכשילך, וגם הם המה שאור אשר כ"ש מהם יחמץ את העיסה:

פרק כד

פסוק א

ואל משה אמר. פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות (כ"כ רש"י) ממכילתא ביתרו פ' ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום, זה יום רביעי, ומחר יום חמישי וכו' ומה עשה משה בחמישי, השכים בבוקר ובנה מזבח שנאמר וישכם בבוקר ויבן מזבח תחת ההר וגו' בנה מזבח והקריב עליו עולה ושלמים וגו' ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם וגו' ומהיכן קרא באזניהם ריבא"א מתחלת בראשית עד כאן, ר' אומר מצות שנצטוו אדה"ר ומצות שנצטוו בני נח ומצות שנצטוו במצרים ובמרה ושאר כל המצות כולן, ר"י אומר בתחלת הענין מהו אומר ושבתה הארץ שבת לה"א שש שנים תזרע שדך וגו' ושמיטים ויובלות וברכות וקללות, וסוף הענין מהו אומר אלה החוקים והמשפטים והתורות, אמרו מקבלין אנו עלינו, כיון שראה שקבלו עליהן נטל הדם וזרק על העם, שנאמר ויקח משה את הדם ויזרוק על העם אמר להם הרי אתם קשורין ענובים ותפוסים מחר באו וקבלו עליכם מצות כולן. ר' יוסי בר' יהודא אומר בו ביום נעשו כל המעשים, עכ"ל המכילתא. מלת בו ביום שאמר ר"י בר"י הוא ביום מ"ת וקודם שנאמרו עשרת הדברות, ולא פליג ר"י בר"י אאידך תנאי דדברי פ' זו נאמרה קודם מתן תורה, אלא בהא פליג עלייהו באיזה יום, דלאידך תנאי גם בנין המזבח והקרבת עולות ושלמים וקריאת ספר הברית באזני העם היה הכל ביום חמישי, ולר"י בר"י נעשה כל זה בששי ביום מתן תורה, ולעולם קודם עשרת הדברות, ויראה דלר"י הך וישכם בבוקר, ויבן מזבח, היינו בבוקר של יום מתן תורה אשר עליו נאמר ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר, ויראה עוד דלר"י בר"י אחרי אשר קרא באזניהם את ספר הברית אשר עליו אמר קרא (פ' ז'), ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, מאמרם זה השיב משה אל ה', ועליו אמר קרא (בויתרו י"ט ט') ויגד משה את דברי העם אל ה', כי מה שנאמר שם בתחלה, הנה אנכי בא אליך בעב הענן, הוא בעצמו מה שאמר כאן, ואל משה אמר עלה אל ה' וגו', והיא דעת ר"א בן פרטא שאמר במכילתא בפ' הנה אנכי בא אליך בעב הענן וגו' ויגד משה, וכי מה אמר המקום לאמר לישראל או מה אמרו ישראל לאמר למקום, אלא מתוך שנאמר ויבא משה ויספר לעם, אמר להם אם מקבלים אתם עליכם עונשין בשמחה הרי אתם מקבלים שכר ואם לאו הרי אתם מקבלים עליכם פורענות, וקבלו עונשין בשמחה, ע"כ. והדברים מתבארים מדברינו. עכ"פ יצא לנו שדעת כל רבותינו שכל עניני פ' זו קודם מ"ת נאמרה; ואם נשכיל

על לשון המקרא יראה בעליל כי דעתם האמתית מיוסדת על אדני חכמת הלשון, והוא ממה דאמר קרא "ואל משה אמר", כי כבר ידענו משפט הלשון בכל המאמרים הבאים ע"ד ספור בשמרו הסדור בקדימה ואחור כפי הזדמנות הענינים, אז ישמשו הכתובים בפעל עתיד עם וי"ו בראשו המהפך עתיד לעבר, כמו ויאמר וידבר ויקם וילך ודומיהם, והוא נקרא עבר המסודר (אימפערפעקטום), אמנם כאשר ירצה לספר ענין אשר התחיל ונזדמן קודם ענין שסופר לפניו, אז ישמשו המקראות בפעל עבר לבד, ולעולם בקדימת השם אל הפעל, והוא נקרא עבר המוקדם (פלוסקוואמפערפעקטום), כמו, וה' פקד את שרה שהי' קודם שריפא את אבימלך (וכבר העירותי ע"ז בבראשית והאדם ידע, ובתולדות ביעקב נתן לעשו), לפי הכלל הגדול הזה, אם הי' ענין הפרשה שלפנינו נאמרה אחר פ' שלפני' על הסדר, הי' ראוי לומר ויאמר א"מ עלה, בעבר המסודר, ואחרי שאמר, ואל משה אמר בעבר המוקדם, ידעינן שענינו הי' קודם הענין שסופר לפניו והוא קודם מ"ת וכדעת רז"ל. הארכתי בזה לפי שראיתי להראב"ע שאמר שענין פ' זו נאמרה אחר סדר פרשיות שלפני', וכל זה הי' אחר מ"ת, והסכים לדבריו הרמב"ן. ואמר עליו שהטיב לראות, ובסוף דבריו כ' הרמב"ן וז"ל, וראיתי במכילתא שנחלקו בדבר יש שאמרו שהי' קודם מ"ת בחמישי ואמר להם הרי אתם קשורים תפוסים וענובים ומחר בואו וקבלו עליכם כל המצות, ור"י בר"י אומר בו ביום נעשו כל המעשים, כלומר בו ביום לאחר מ"ת נעשו המעשים של ספור העם וכתיבת ספר הברית, ולזה שומעים שאמר כהלכה, עכ"ד. ולא ידעתי מי הכריחו לרמב"ן לפרש מלת בו ביום על אחר מ"ת ולומר דפליג ר"י בר"י אאידך תנאי, ויותר מסתבר לפרש בו ביום ביום מ"ת וקודם אמירת עשרת הדברות, וכלפי מ"ש אידך תנאי דביום חמישי נעשו כל המעשים ואמר להם מחר בואו וקבלו עליכם את המצות, אמר הוא בו ביום נעשו כל המעשים ועתה באו וקבלו עליכם את המצות וכמו שפירשתי למעלה. והרמב"ן טען עוד על פירוש רש"י ואמר דלדבריו מה דאמר קרא ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים היינו מצות שנצטוו בני נח ושנאמרו להם במרה, ואין זה נכון כי כבר שמעו וידעו אותם, ולא יאמר ויספר אלא במי שיגיד חדשות, כבר השיבו הרא"ם ע"ז, והאמת אתו, כי כבר אמרו בעלי הלשון כי לשון ספור איננו נופל רק על מעשה שעברה, שמונה המספר השתלשלות הדברים והמשכתם זאח"ז; וכן מה שטען הרמב"ן על פירוש רש"י דלבריו אין הפרשיות באות כסדרן, אין זה טענה, כי נותן התורה ית' גלה בפירוש שאין כאן מקומה של פ' זו במ"ש, ואל משה אמר, שהוא עבר המוקדם. ואם נתבונן בהתאחדות פ' זו עם פרשת הנה אנכי בא אליך בעב הענן שביתרו עם עשרת הדברות, יראה שבחרה התורה לסדר בפ' יתרו הדבורים שהי'

קודם מ"ת בינו י"ת עם משה לבד, וכאן ראתה לסדר הדברים שעשה משה עם ישראל קודם מ"ת:

פסוק ה

את נערי ב"י. הם הבכורות כמו שת"א ויב"ע, ובזבחים (קט"ו) פליגי בזה אם עבודה זו בבכורות היתה או בכהנים. והא דמכנה אותם בשם נערי, בעבור שהזכיר הזקנים שהם אצילי בנ"י קרא את אלו נערים כי הם נערים כנגדם, וירמוז כי לא בעבור מעלתם בחכמה שלחם כי לא היו זקנים, רק מפני הבכורה כי הם המוקדשים לקרבנות; או נערי ב"י כמו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא, והם הנבחרים בעם והקדושים בהם, כענין שאמרו עתידין בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא ליתן ריח כלבנון (רמב"ן). ולדבריו יהי' טעם נערי כענין והנער נער (ש"א) שפי' לד"ק חריף יודע בין טוב לרע, כמו המנער שמנער את הפסולת מן הפשתן, והוא מענין וינער ה' את מצרים; ולדעתי אין להוציא מלת נערי מפשטי', שענינו המשרת אשר סביב אדוניו (לייבפאגע), כי כל משרת יקרא נער, בעל השררה הנכבד הוא האיש, והמשרת לו יקרא נער, כמו גחזי נערו (מ"ב ד'), וכמו שקרא את הבכורות ביום מ"ת בשם כהנים, כמ"ש וגם הכהנים הנגשים אל ה' (יתרו י"ט י"ב) שהם הבכורות הנגשים אל ה' לעבודה, ושם כהן הוא תאר למשרת בעבודת אלהית, כי תרגום לכהנו לי (תצוה כ"ח), לשמשא קדמי, ככה קרא כאן את הבכורות בשם נערי, להיותם משרתים בעבודות הקדש, אמנם מה שלא תארם גם כאן בשם כהנים, כי ביום הזה שהוא בחמישי בסיון היתה להם עבודה הראשונה ונתחנכו בו אל העבודה לכן קראם כאן נערי, כענין כי נער ישראל ואוהבהו (הושע י"א), אשר כנה כלל האומה הישראלית בראשיתה כאשר בחרה ה', על הבחינה הזאת בשם נער:

פסוק ז

ספר הברית. מבראשית ועד כאן (רש"י ממכילתא ר"פ ויתרו), וקרא ספר בראשית ספר הברית, שבו הוזכרו כל הבריתות, ברית נח ממי המבול, י"ג בריתות מילה, וברית שכרת עם אברהם יצחק ויעקב; ואפשר שנקרא ס' בראשית ספר הברית, כמו ספר הבריאה (בוך דער שאֶפפונג), כי שם בריאה רגילים בעלי הלשון לקצרו להחסיר האל"ף ולהטיל תנועת האל"ף על היו"ד ולומר בְּרִיָ בריות, מכין מזון לכל בריותיו, ובריותיו ברחמים, אני ברי' וחברי ברי', כמו משם לביאה יקצר הכתוב (יחזקאל י"ט) מה אמך לביא, שבא היו"ד במקום האל"ף, והאל"ף במקום ה"א הנקבה, וכמ"ש מן שבי' בת ציון (ישעי' נ"ב) שבית (תהלים פ"ה), ובנותיו בשבית בנפרד (במדבר כ"ט), ככה נאמר מן ברי' ברית, והוא לשון בריאה, וטעם ספר הברית ספר הבריאה (בוך דער שאֶפפונג) שהתחלתו

בעניין בריאת העולם, ונקרא כל הספר ע"ש התחלתו, וכ"א במדרש חזית (ד' ח') ע"פ ויגד לכם את בריתו (ואתחנן ד') זה ספר בראשית שהוא תחלת ברייתו של עולם:

פסוק ח

ויזרוק על העם. וזרק על מדבחא לכפרא על עמא, כ"ת אונקלס, ויב"ע, ויש שפירש, ויזרוק על העם כנגד העם כלומר לפניהם לא על בגדיהם, וכן עוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים שפירשו כנגד רקיע שמים, ורבנו חננאל אמר, הזה הדם עליהם כדי שיכנסו בברית עם הקב"ה בדם, ואותו כתם הדם שעל בגדיהם קרא הכתוב עדי לפי שהי' עדי להם וכבוד גדול והי' להם עדות ואות שנכנסו בבריתו של הקב"ה, ולכן כשחטאו בעגל ועברו על הברית אמר להם הורד עדיך מעליך כלומר שיסירו מעליהם אותן הבגדים שהיו עדי להם, וזהו שאמר ויתנצלו בנ"י את עדים מהר חורב, אותן הבגדים שנזרק עליהם דם הברית שהיו עדות ואות בין הקב"ה וביניהם (רב"ח):

פסוק י

ותחת רגליו כמעשה וגו'. לולי יראתי הייתי אומר שאין הדברים האלה מוסבים עליו ית', המרומם מכל אופני הגשמה לבלי תכלית, אמנם כל המאמר הזה מוסב על האנשים הנכבדים האלה אשר זכו למראה האלהית, כאשר נאמר עליהם ברישי' דקרא ויראו את אלהי ישראל; והוא, כי האדם להיותו מחובר מגוף ונפש, מחלק עליון מנשמת אלוה ממעל, ומחלק תחתון השפל והנבזה בערך אל השני, והחלק הפחות הזה נקרא בשם תחת, ועז"א הנביא חבקוק ותחתי ארגז, לא אמר בלשון נסתר ירגז להורות על המקום אשר תחת רגליו אשר ירגז, אבל אמר במ"ב ארגז, ויורה על חלק התחתון אשר בו ובעצמו, והוא החלק הגשמי שבאדם (מיין אונטערער, נידריגער טהייל), ושם רגליו הנאמר כאן הוא לדעתי שם כנוי על תהלוכות רעיונות בעיונות (אידעענפאָלגע), ע"ד ונתתי לך מהלכים בין העומדים, וגם רבותינו כנו את עיון התורה בלשון הליכה, כי על אם בחקותי תלכו, אמרו תהיו עמלים בתורה, והוא התהלכות המחשבות, וכענין ויתהלך חנוך, אשר התהלכו אבותי, והתהלכתי בתוככם, וכן בב"ר פ"ב יאמרו רז"ל על פעמי הלוך המחשבות לשון זה, א"ל איני זז מכאן עד שתודיענו מאין הרגלים (ע"ש במ"כ), וקרוב לומר שמענין זה אמר קהלת, שמור רגלך כאשר תלך אל בית אלהי', והוא להשתמר מחקירות עיונות במדות עליונות בעת התפלה (ע' בספר נפש החיים לר"ח וואלאזין סוף שער ג'); ואפשר ששם רגל בענינים כאלה הם ע"ד מליצה, כמו האיש ההולך בארץ נכרי' להתודע ולהתגלות המסתורים והמטמונים המוצאים והמובאים הנעלמים מעיני מדינה אחרת יקרא בשם מרגל (אויסקונדשאפטער, געהיימניסבעאָבאכטער), ככה האיש הזוכה להסתכל מראות נבואיות הנעלים מהשגת

שאר בני אדם יתואר בשם זה (ע' בתרגום פ' ועמדו רגליו על הר הזיתים, ובחיי פ' חוקת ע"פ ברגלי אעבורה), והנה יתאר המקרא פה ע"ד מליצה, את משה ואהרן אשר זכו למראה האלהית בשם רגליו, ע"ש התהלכות רעיונותיהם הרוחנית מעלה מעלה עד שזכו להסתכלות הנפלא הנעלם מעין כל חי; וטעם אמרו ותחת רגליו, החלק התחתון, ירצה החומרי והגשמי של המרגלים והמסתכלים האלה, הי' כלבנת הספיר וכעצם וגו', ר"ל חלק חומריותם הי' מזוכך ומטוהר עד מאד, ולסבה זו זכו להשגה גדולה ונפלאה כזאת; כנוי הוי"ו עליו ית', וכטעם אחרי ה' תלכו; ודע כי גם בלשון סורי הונח על ענין החקירה לשון עקב, כי לבאים לחקור ממסך, תרגומו ואזלין ומעקבין בית מזיגא, והוא ג"כ ענין התהלכות המחשבות:

פסוק יא

ואל אצילי בנ"י. לפי המבואר מן המחברים ההבדל בין תאר אלהי עולם ה', ובין אלהי ישראל, שהראשון יתארנו מצד הנהגתו הטבעית אשר ישתוו בה כל יושבי תבל, כי לכולם יחד הוכנה ההנהגה הטבעית, והשני יתארנו מצד ההנהגה הנסית הנפלאה המיוחדת לישראל, וכן לפי הנודע מן המבארים ההבדל שבין רואי' לחוזים, כי נביאים הראשונים שהשגתם היתה בלי ספק במדרגה עליונה מאד יותר מן נביאים האחרונים, יקראו בשם רואים, ונביאים האחרונים יקראו בשם חוזים, ואפשר שהוא מענין מחוז חפצם, אשר יורה על הגבול, ור"ל שהשגתם היתה מוגבלת (בעשראֶנקט) בשיעור מה, יראה לדעתי כי כאן העיד הכתוב על משה ואהרן הדומים להם, לשון ויראו את אלהי ישראל, ר"ל שזכו להשיגו במדה זו אשר בשם אלהי ישראל יכונה, והיא ההנהגה הנסית והנפלאה מדרכי הטבע; אמנם אל אצילי בנ"י ר"ל אל המובדלים והמופרשים ממדרגת הראשונים, לא שלח ידו, ר"ל לא נתן להם כח השגת הנבואה להשיגו דרך הנהגתו הנסית והנפלאה, (ידו כמו היתה עלי יד ה' המצוי בנביאים, ולא חלו בה ידים (איכה ב') תרגומו ולא שריאו בה נביאיא, ולכל היד החזקה פי' הנבואה. ובמגיד לרי"ק פי' ג"כ ידו רוח נבואה, ע"ש פ' זו. ועמ"ש בוארא בנשאתי את ידי, והוא תאר אל כח ומדרגת הנבואה), ולא זכו כ"א להשיגו בדרך ההנהגה הטבעית, ולזה אמר בהם לשון ויחזו, ולא ויראו כמו שנאמר בראשונים, וגם לא אמר באלה כ"א שם אלהים לבד ולא אלהי ישראל, וכנגד מה שנתן בראשונים טעם וסבת ראייתם המראה הנסית, באמרו ותחת רגליו, ע"ד שמבואר במה שקדם, מזכוך גופם וחומריותם וטהר מחשבתם, נתן גם באלה האחרונים טעם להשגתם רק המראה הקטנה בערך הראשונה ואמר, ויאכלו וישתו, ר"ל שלא נזדככה עדיין בחינת חמריותם כ"כ, בהצטרכם עוד אל ההזנה במאכל ובמשתה; זהו מה שרצינו

לומר מצד חומר הנושא ע"ד מליצה וכדי להרחיק ההגשמה ממנו ית'; ומצאנו לשון שלח ידו גם לטובה, דודי שלח ידו (שה"ש), ושלח את ידו (שמואל ב ט"ו:ה'), שלח ידך ממרום (תהילים קמ"ד:ז'), והנה יד שלוחה אלי (יחזקאל ב':ט'):

פסוק יב

עלה אלי. על הרוב לא יבא צווי מוחלט אחר צווי מוחלט רק עבר הנהפך לעתיד ע"י וי"ו, כמו לך ואספת (לעיל ג' ט"ז), דבר ואמרת (ויקרא כ"ז), וכן במקומות אין מספר, וכאן בא הצווי אחר צווי, עלה והי':

והתורה והמצוה. פירוש הראב"ע בשם גאון, והתורה תורה שבכתב, והמצוה תורה שבע"פ, והחזיק הרמב"ן בזה, וכ"ב הרמב"ם בהקדמת חבורו ליד החזקה, תורה זו תורה שבכתב, והמצוה זו פירושה וכ"כ בחבורו פ"א משחיטה ה"ד. והיא דרז"ל (ברכות ה') וכ"ה במכדרשב"י (שמיני מ') וכן בלקוטים (דח"ר די"ד ב') כי נר מצוה ותורה אור מצוה זו תורה שבע"פ, אור זו תורה שבכתב. ולא ראיתי לאחד מן המחברים שביאר לנו באיזה אופן יובן בשם מצוה ענין פרוש וביאור התורה, ובכל המקומות ענינו כמשמעו, הצווי והאזהרה לא פירוש וביאור התורה, ונ"ל אחרי שמצאנו לרוב התחלפות נחי ל"א עם נחי ל"ה, כמו אנא שא נא (ראשית נ'), אנה ה' כי אני עבדך (תהילים קט"ז:ט"ז), אתא בקר (ישעי'), ואתה מרבבות קדש (דברים ל"ג:ב'), ולא המציתיך ביד שאול (שמואל ב ג':ח') ששרשו מצא ענין הזמנה, מן המציאו אליו ובא ע"ד בעלי הה"א בתמורת האל"ף בה"א (ע"ש ר"ש ב"מ), וכמו שנאמר מן והיתה אדמת מצרים לחגא (ישעיהו י"ט:י"ז) בלשון רבים בחגוי הסלע (שיר השירים ב':י"ד), ומן קצה קצוי (ערש"י שם בשה"ש), וכן וגוה מגבר יכסה (איוב ל"ג:י"ז) ששרשו גאה, והאל"ף מומרת בוי"ו כמ"ש הר"ש ב"מ שם, ככה שם מצוה משרש מצא, והאל"ף לפי"ז הומרה בוי"ו, ושרש מצא יורה ג"כ על מציאת והשגת מחקר ע"י השתדלות העיון, כמו אשרי אדם מצא חכמה, החקר אלה תמצא, לא מצאתם חדתי, שהמובן בכל אלה פעולת השגת הדעת והתבונה (בעגרייפען), ככה שם מצוה המסתעף לפי האמור משרש מצא, הוא שם המופשט, ומורה על ענין ההשגה (דער בעגריף), והיינו הבנת דברים על בורים וביאור מאמר סתום; ואפשר שעל כוונה זו סובבות כמה מקראות שהוזכר בהם לשון צווי, ובהשקפה ראשונה נראים כסותרים, כמו לשמור את מצות ה' אשר אנכי מצוה אתכם (דברים ב') לשמור את מצות ה' וחקותיו אשר אנכי מצוך היום (שם י"ב), וכיוצא באלה הרבה שהזכיר במאמר אחד לשון מצות ה' אשר יורה על המצווה והוא הש"י, ולשון אשר אנכי מצוה אתכם הוא מוסב על משה המדבר, וכן לשון הכתוב ביהושע ויקרא ה' אל יהושע וגו' רק חזק ואמץ מאד לשמור

לעשות ככל התורה אשר צוך משה עבדי, הנה במקראות כאלה נראה לומר שפעל צוה המוזכר בהם בחלק שני, אין הוראתו כבשאר מקומות הצווי והאזהרה, כ"א ענין הפירוש והביאור, ור"ל אשר אנכי מפרש ומבאר לכם תוכן מכוונם; ואפשר להבין ענין תורה שבע"פ בשם מצוה בדרך אחר והוא, כי שרש צו מצאנוהו גם על התחברות והתאחדות שני דברים יחד, כמו צו לצו קו לקו (ישעיהו כ"ח:י') שהוא לד"ק חבור אל חבור, וקו אל קו כמו בתחלת הלמוד לילדים בקריאה וכתיבה, ולפי"ז יהי' מלת צו בהוראה זו מתדמה למלת צב בחילוף וי"ו בבי"ת, אשר יורה אל התאחדות חלקים נפרדים והתקשרותם יחד בקשר אמיץ וחזק עד שלא יתפרדו כ"כ מהרה, כמו של תשלו לה מן הצבתים, שהם אגודות השבלים והעמרים, והרבה מזה בדברי רז"ל, מצאן צבתים צבתים, היינו קשורים ואסורים יחד (בינדען), ומזה הונח בשאר מקומות שם מצוה על כלל חקי ה' ומשפטיו, להורות על חיוב התקשרות האדם אלי' לעשותה (פערבינדליכקייט, פערפפליכטונג), ויכל יעקב לצוות את בניו, אמרו במכדרשב"י (ויחי ד' רמ"ח) דפקיד לון לגבי שכינתא לאתקשרא בהדה, כי האדם מטבעו חפשי ברצונו לעשות ושלא לעשות, והתורה תמנעהו והרי כאלו רצונו קשור ומאוסר בחבלי חקי ה' ומשפטיו, ויהי' לפי"ז שם מצוה דומה בהוראתו לשם אסור הרגיל בדרז"ל (מן לאסר אסר על נפשו), אשר על הפוכו יאמרו לשון מותר (מענין מתיר אסורים), שבדבר זה האדם קשור ומאוסר לבלתי עשות כחפצו ורצונו (פערבונדען, פערפפליכטעט, אונערלויבט), ובדבר זה הותר קשר מאסר רצונו ויוכל לעשות כאות נפשו (אונגע- בונדען, ערלויבט), ומזה יצא לנו הבדל אשר בין פעל צוה המחובר ביחס הגבול שאליו אל ולמ"ד, כמו כאשר צוה ה' א"מ, ויצו להם, ובין צוה המחובר בסימן הפעול את, צוה ה' א"מ, כי המחובר ביחס הגב"ש הוא בבחינת הפועל, יציאת דבר הצווי מפי המצווה (בעפעהל), והמחובר בסימן הפעול הוא בבחינת הנפעל והוא האדם, לחיוב התקשרותו לקיים את הדבר (צור פפליכט גע- מאכט), ולשון צו על ענין התחברות והתאחדות מצוי בדרז"ל כי יאמרו (ברכות ז') כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה, ואמרו (סוכה נ"ח) ארחן רחיקא וצוותן בסימא, ואמרו (ב"ק ט') צוותא דחרש קגרים, וכילם לשון התחברות והתאחדות (אנהאָנגען, אנשליעסען), ונוכל א"כ לומר שם מצוה הוראתו ג"כ ענין מחברת (אנהאנג, העפט), וכמו שרגילין לקרוא בשם זה הדברים הבאים אחר סיום וחתימת ספר לבאר הענינים המדוברים בקצרה תוך גוף הספר, ככה התורה שבע"פ היא מתחברת ומתאחדת עם התורה שבכתב לבאר מאמרי' המעטים בכמותם ורבים באיכותם, ועל שם התחברותה זאת נקראת בשם מצוה, ובמכדרשב"י (בחקותי ד' קי"ג) אמר תורה שבכתב ותורה שבע"פ חבורא חד אינון דא אחוד בדא,

ודא אחוד בדא, ובפ' יתרו ד' ע"ח אתיהיב אורייתא בחדש תאומים ואורייתא ברזא דתאומים תורה שבכתב ותורה שבע"פ; ומהתחברות תורה שבע"פ עם התורה שבכתב אמר במכדרשב"י (שלח ק"ס ע"א) חברון דא אורייתא מאן דאשתדל בה אקרי חבר וכו', אוריי' אית לקביל אורייתא והיינו תורה שבכתב ותורה שבע"פ ע"ש, ודע דלקצת בעלי לשון האחרונים יש במובן שרש צו ענין מורה דרך (וועגצייגער, דייטער), המודיע לעוברי אורח את דרך הישרה והנכונה, וכן ציון אשר הונח על דבר המורה את הדרך, כמו הציבי לך ציונים (ירמיהו ל"א:כ"א) הוא משרש צוה, וכ"ה בלשון ערבי וסורי, ומזה לדעתם כוונת המקרא הואיל הלך אחרי צו (הושע ה':י"א), וכן שם מצוה על החוק והמשפט אינו אלא הוראת דרך במובן המוסרי, כאשר רמז ע"ז בעל אוצל"הק בשרש צו, ובזה יובנו דברי לשון המסדרים האלקיים בתפלת מוסף שבת "תכנת שבת צוית פרושי'" שהמכוון במלת צוית פרושי' הורית לבאר לנו פירוש משפטי שבת וקרבנותי', וזהו שפי' כאן והמצוה על התורה שבע"פ, כי היא לנו כמורה דרך ללכת מישרים בדרך משפטי התורה וכוונתה האמתית כדעת המחוקק העליון ית', ולפי"ז תרגום והמצוה (דיא דייטונג, ערקלאָרונג), כי אחר שאמר לפני זה, ואתנה לך את לוחות האבן והתורה, הכולל כל מה שבתוכה, מהו זה שהוסיף עוד לאמר והמצוה, על כן הבינו בו הפירוש והביאור הנמסר למשה בפה, וסיפי' דקרא אשר כתבתי להורותם הוא ביאור למאמר הקדום, אשר כתבתי מוסב על לוחות האבן והתורה, להורותם חוזר על המצוה. עיי' רמב"ן:

פסוק יז

כאש אוכלת. לדעתי אין המכוון בזה להשוות ולדמות את מראה כבוד ה' אל אש אוכלת באיכותו, לאמר שהי' איכות הכבוד הנעלה ית' נראה לעין הגשמי בגוון ובמראה דוגמת המראה והגוון הנראה לעין הגשמי משלהבת אש, דא"כ מה בא להוסיף במלת אוכלת ? וחלילה לנו להגשים כבוד ה' אל דבר גשמי, אבל בא להודיע איך הי' הפלא הגדול הזה שזכו בו כל ישראל לראות את כבוד ה', שהוא ענין נפלא גם לשאר הנביאים, ולא זכו אלי' רק אחר שאבריהם נזדעזעו וכחות גופיהם כשלו ונחלשו בהם, כמ"ש באברהם אימה חשכה גדולה נופלת עליו, ודניאל אמר הודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח, ומה נשתנה במעמד הזה? ולזה בא המקרא להודיענו כי באמת לא היתה כל האומה שוה במדרגת השגה זו, רק כל אחד מהם השיג וראה בעין רוחניותו ממראה הרוחנית אשר לפניו מכבוד הש"י לפי ערך הכנתו בשלמות נפשו, כי מי שהיתה הכנת נפשו מועטת וקטנה להשגה רוחנית, לא שלטה בו השגה רוחנית מן הכבוד הנעלה רק מעט לפי מדרגותו הקטנה, ואשר היתה נפשו מוכנת יותר אל השלמות השיג יותר; כי משה

להיותו במדרגה היותר גבוה משלמות נפשו, נאמר עליו ונגש משה לבדו אל הערפל, ואהרן למטה ממנו, ונדב ואביהוא למטה מאהרן, ושבעים זקנים למטה מן נדב ואביהוא, וכמאמרם משה מחיצה לעצמו, ואהרן מחיצה לעצמו וכו', ככה כל שאר העם כל אחד לפי שלמות נפשו ולפי הראוי אליו (ע' מורה נבוכים ח"ב פל"ב), כמות השגת הכבוד היתה לפי כמות הכנות הנפשות להשיגה, ובילקוט (פ' יתרו) לפי כחו של כל אחד ואחד הי' הדבור מדבר עמו, ע"ז אמר קרא, ומראה כבוד ה' כאש אוכלת, כי להבת אש יתקטן ויתגדל כפי מיעוט ורבוי חלקי כחות אשיים שבדבר שהשלהבת נתלה בו, כי הדבר אשר בטבעו הרבה חלקי אש בכחו, בו השלהבת עולה חיש קל מהרה בכל חלקי גופו, כי מצא מין את מינו ונעור לבעור והיתה לאש גדולה, אמנם בדבר שאין בו רק מעט חלקי אש בטבע, אין השלהבת מתאחזת ומתלהטת בו כ"כ מהרה אבל מהלכת מעט מעט לבעור ולשרוף בו כפי מה שמוכן בטבעו לקבל חלקי אש שחוץ ממנו, הנה כמות האש האוכלת בדבר הוא לפי כמות הכנת הטבע שבדבר אל קבלת האש, ככה במעמד הנכבד והנורא, כולם זכו למראה הרוחנית מכבוד הנעלה ע"צ הפלא, אבל כל אחד רק לפי הכנת נפשו אל קבלת השגה זו, המומעט בהשלמה הי' מעט ההשגה, והמרבה בזה נתרבה גם בזה, וטעם לעיני כל ישראל, עין הרוחני והשגה:

פרק כה

פסוק ב

ויקחו לי. כשהמקבל אדם חשוב אז נחשב הנותן כמקבל, כבקדושין נתנה היא ואמר הוא אם הוא אדם חשוב מקודשת, לכן אמר כאן ויקחו ולא אמר ויתנו (מ"ב), ולשון זה נאמר ג"כ באברהם ואקחה פת לחם במקום ואתננה, וכן באליעזר עבד אברהם ויקח האיש נזם זהב ושני צמידים על ידי', ויקח במקום ויתן, כי הנותנים האלה חשבו א"ע כמקבלים:

ותולעת שני. צמר הצבוע בצבע אדום קרוי תולעת, והצבע קרוי שני, כדכתיב אנשי חיל מתולעים, מלובשים בגדים צבועים, וכן האמונים עלי תולע, בגד צבוע, וכן מוכיח אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו ואם יאדמו כתולע כצמר יהיו, השני והשלג שם של צבעים זה אדום וזה לבן, אבל תולע וצמר שניהם צמר אלא שהתולע הוא צמר צבוע, והצמר הוא לבן בלא צבע (רשב"ם), והגר"א פי' הנצבע בצבע ראשון הוא נקרא תולע, והצמר הצבוע מהתולע בשני' זהו שני. ורש"י פי' (שם בישעי') תולע, צבע שצובעין בו אדום גרעינים הם ויש תולעים בכל אחד ואחד, וכ"כ הרמב"ם בחבורו:

פסוק ד

ועזים. נוצה של עזים ולא עזים עצמם (רש"י), ובעל הפרחון אמר עז משולשת, עזים מאתים, לשון נקבה כלם, ולא יקשה לך ואם עז קרבנו, והקריבו, אקרבן קאי, ומשקל אחר יריעות עזים, פי' צמר ידוע הוא נקרא כך, ואין היו"ד והמ"ם של רבים אלא כך שמו, וכן ואת כביר העזים פי' כר מלא מצמר זה והוא רך, ע"כ. ודברי טעם הם, וכבר מצאנו בלשון עברי תיבות שסופם י' מ"ם לא לסימן לשון רבים, כמו תמים קדים זרים, וכן במשקל הכבד כמו צמים שהוא ע"מ אביר כביר (רוו"ה):

פסוק ו

שמן למאור. עד הנה מנה את הדברים בויו"ו המוסיף, זהב וכסף וגו', אף בתחלת הפסוקים ותכלת ועורות אילים עד ועצי שיטים; וכאן יתחיל בלא ויו"ו, שמן למאור אבני שהם, והטעם כי כל המחוברים ויו"ו הביאו כולם יחד עשיר ואביון ראשיהם וזקניהם, והנך שנפרדו בלא הרדפת ויו"ו לא הובאו מן הצבור רק מן הנשיאים, וכמ"ש בויקהל והנשיאים הביאו וגו', ע"ש רש"י. (רד"פ):

בשמים לשמן. לקצת המפרשים הסמים הם לתרופה, כגון הלבונה והחלבנה; והבשמים למאכל לתת בו ריח ערב, לדבריהם אין הסמים בכלל הבשמים, ופירוש, ולקטורת הסמים, כמו וסמים לקטרת (עי' בפי' הראב"ע והרשב"ם), וכן משמע דעת מניח הטעמים שהטעים מלת המשחה בזק"ף המפסיק יותר מטעם הפשטא שבמלת בשמים, ואלו היתה תיבת בשמים מוסבה גם על הקטרת ה"ל להעמידו בטעם מפסיק יותר, ודעת הרמב"ן ז"ל שהחשובים בבעלי הריח והבשם נקראים בשמים סתם, וענינו המובחרים והידועים, ובאמת גם הסמים בכלל הבושם, וכן אמר הכתוב ואת הבושם ואת השמן למאור ולשמן המשחה ולקטרת הסמים (לקמן ל"ה), ולא הזכיר שהביאו סמים, ואונקלס תרגם בשמים וסמים בלשון אחד בוסמיא ולפי"ז תיבת בשמים הכוללת מוסבה גם על קטרת הסמים. וכן בתיב"ע לפיטומא דמשח רבותא ולפיטומא דקטורת בוסמיא. עמ"ש בכי תשא בקח לך סמים:

פסוק ז

אבני שהם. ת"א אבני בורלא, ובורלא בלשון יון נאמר על העברת חוט בנקב, כי שני מיני אבנים טובות הם, יש מהם הבלתי נקובים ואותן אי אפשר לקבעם במלאכה רק ע"י גומא, והם נקראים אבני מלואים כפי' רש"י שהאבן ממלאת הגומא. ויש מאבנים טובות שהם נקובים, ובנקב שלהם מעבירים חוט של זהב כעין מסמר ומחברים אותו בגומא קטן שתחתיו כבית מושב. הנה על שתי מינים אלה אמר אבני שהם ואבני מלואים כלומר אבנים לנקיבה ואבנים למלוי גומא. ובזה סרה תלונת רמב"ן מרש"י (הרא"ש):

פסוק ח

ושכנתי בתוכם, **ככל אשר אני מראה**. אשכון ביניהם לקבל תפלתם ועבודתם באותו האופן שאני מראה אותך שכינתי בהר על הכפרת בין שני הכרובים עם תבנית המשכן ועם תבנית כל כליו, כי אמנם תבנית המשכן תורה על כרבים, שהם שרפים עומדים ממעל לו הנראים לנביאים:

פסוק יב

ארבע פעמותיו. תרגמו אונקלס ארבע זויתי', והראב"ע אמר חפשתי בכל המקרא ולא מצאתי פעם שהוא זוית, רק רגל, מה יפו פעמיך, לכן יפרש כי רגלים היו לארון ושם קבע הטבעות. והרמב"ן טען עליו כי אין פעם רגל אבל הוא שם הפסיעה, מה יפו פעמיך פסיעותיך כמאמרם כמה נאות פסיעותי' של ריבה זו ואמר הכתוב פעמותיו לפסיעות הכהנים הנושאים אותו. ורמז שני דברים, שיהיו הטבעות בזויות למטה ממש סמוכים למושב הארון וכו' ופעמי הכהנים הולכים בין טבעת לטבעת. והטור בשם אביו הרא"ש טען על הרמב"ן במה שכ' שהיו הטבעות בזוית למטה, דמבואר (שבת) דבשליש העליון סמוך לכפרת היו הטבעות דכל טוענא דמדלי במוטות תלתי מלעיל ותרי תלתי מלתחת. (ועי' בדברי בעל משכיל לדוד) ולדעתי אין לדחות דברי אונקלס לתרגם פעמותיו זויותיו, כי יש טעם לתרגומו זה, דכמו שהונח על הזוית שם פנה (ארבע פנותיו) שהוא מלשון פני' (אנה פנה דודך) כי הזוית בו פונה הסובב מצד זה לצד אחר, ככה יכונה הזוית בשם פעם, לפי שבזוית יתנועע הסובב ויתטלטל מצד זה לצד אחר, וכל שמושי פעם ענינם תנועה. וטלטול, פעמים על הפסיעות (וישם לדרך פעמיו) והפסיעות הם ע"י טלטול ותנועת רגלים. פעמון על הכלי המשמיע קול צלצול (פעמון זהב) והוא ע"י תנועת העינבל שבתוכו. ותפעם רוחו תרגומו ומיטרפה רוחי', רעיונותיו היו מטולטלים חסרי מנוחה מחשבותיו היו מתנועעים הנה והנה בלתי מרגוע (אונרוהיג) כלשון ספינה המטורפת בים, שמתנועעת ומתטלטלת ממקום למקום בלתי סדרים. הנה שפיר תרגום אונקלס פעמותיו זויותיו, כי בו יתנועע הסובב ויתטלטל מצד זה לצד אחר. והרלב"ג כתב, פעמותיו ר"ל זויותיו, והוא מענין פעם כי הפעם היא השניות והעדר ההתדבקות, וכן הענין בזויות כי בהם יחלקו השטחים המקיפים בדבר קצתם מקצת', ע"כ. והא דשבק קרא שאר לשונות המשמשות לזוית, כגון פנה מקצוע וכדומה, ובחר בלשון פעמותיו. כי רצה לכלול בו עוד הוראה אחרת, והוא פעמי נושאי הארון ופסיעותיהם, שהיה באמת בדרך פלא ותמהון משונה מפסיעות כל אדם, כמבואר בדברי רבותינו (רבה פ' נשא) מעולים היו בני קהת מכל הלויים שכל הלויים היו טוענין כלי מקדש היו מהלכין כדרכן פניהם כנגד הדרך אבל בני קהת היו מהלכין אחוריהם לחוץ ופניהם לארון כדי

שלא ליתן אחור לארון וכ"כ הרמב"ם (ספ"ב מכלי מקדש) נושאי הארון היו מהלכין פנים נגד פנים. וידוע שהבדים היו נתונים לרחבו של ארון, וארכו של ארון מפסיק בין הבדים אמתים וחצי בין בד לבד, שיהיו שני בני אדם הנושאים את הארון מהלכין ביניהם, כמ"ש רש"י כאן (ממנחות צ"ח ב') ואחרי שבדרך משאם היו פנים נגד פנים, א"כ לא היו יכולים לעשות פסיעותיהן לפניהם כדרך כל אדם, ועל כרחן היו צריכים ללילך לצדדיהן, ולעשות פסיעות צדדיות (זייטוואָרטסשריטטע) הנה לחשיבות נושאי הארון שהיו מהלכין לכבוד הארון בפסיעות משונות מכל הולכי דרך, ולא השגיחו על הטורח הגדול והיגיעה הרבה המגיע להם משנויי פסיעותיהן ופעמותיהן, לכן טרח קרא וקרא את זויות הארון בשם פעמותיו, לכלול בו שתי הכונות, וטעם פעמותיו, זויות המשמשות לפעמי נושאיו ותרגום פעמותיו (שריטטוינקעל). ולדברי אגדה שהיה הארון נושא את נושאיו, קורא הכתוב הזויות בשם פעמותיו, כאילו הם עצמם היו עושים פסיעות לנסוע את הארון. ויתכן עוד שלא נקבעו הטבעות להיות אחוזים בארון החיצון לבד, דהיינו בארון הזהב שהיה צפוי על ארון העץ מבחוץ, דא"כ נקל מאד שיתקלקל מקום מושב הטבעות לרוב משאת שלשת הארונות עם הלוחות שבתוכם המכבידים על מקום אחיזת הטבעות (עי' יומא ע"ב ב' אם היה שולי ארון הזהב עוביו טפח) ובנקל יוסדק וישתבר ויפול, ואין סומכין על הנס שהארון נושא את נושאיו, לכן כדי לחזק מקום אחיזת הטבעות, עשאום באופן שיהיו נאחזים גם בארון העץ ואפשר גם בארון הפנימי. ובזה היתה אחיזתם חזק מאד ויש בהם כח לסבול על ידיהם עול משאת שלשת הארונות והלוחות. וזה נכלל בלשון פעמותיו, כי יהיה מענין שלש פעמים בשנה, שבנו זה פעמים, שיורה על כפילת הדבר (פערדאָפפלונג) וטעם פעמותיו כפילותיו כלומר כפילת ארונות, ולהורות בא שהטבעות היו אחוזות בכפיליות הארונות, ולכוונה זו הניח המקרא שאר לשונות המורות על זויות ובחר בפעמותיו כדי לכלול גם כפיליות הארון, וטעם פעמותיו זויותיו הכפולות. והתבונן דטבעות שבשאר כלי משכן הזכיר הכתוב לשון עשי' בשולחן ועשית לו ד' טבעות (כ"ה כ"ו) במזבח ועשית על הרשת ד' טבעות (כ"ז ד') ושתי טבעות תעשה לו (למ"ד ד') וכאן בארון הזכיר הכתוב ויצקת לו ד' טבעות, כי לגודל משאת הארון שהיו כפול שלשה, והלוחות שבתוכם שהיה משאם ארבעים סאה, כביב"ע כי תשא ל"א י"ח, והכפורת שהיה עביו טפח באמתים וחצי אורך ואמה וחצי רוחב, והכרובים ממעל לכפרת שגבהן עשרה טפחים, הנה בצירוף כלם היה משא כבד מאד, ולזה היו הטבעות צריכים להיות חזקים מאד, לכן אמר בהם לשון ויצקת, כי מתכות הנתך הוא חזק ואמיץ בעבור דבוק חלקיו, כי שרש יצק ישמש על הקושי והחוזק

כמו והיית מוצק (איוב י"א) והבדל גדול יש בענין חוזק הדבר במתכות, בין שהוא מרודד ומופשט בחלקיו, בין המוצק המדובק בחלקיו. ומה שעשה בצלאל גם בשלחן ובמזבח הטבעות ביציקה, ככתוב (ויקהל ל"ז ג', ל"ה ה') אף שבצווי לא נאמר רק עשי', והיה יכול לעשותו ע"י רדידה, יתכן שעשאם ביציקה למצוה מן המובחר. (עי' פלתי י' סי' מ"ג סק"ו עובי דינר זהב):

פסוק טז

ונתת אל הארון. כמו בארון (רש"י) ולרבותינו שהצווי על מלאכת המשכן הנאמר כאן בפרשת תרומה היה קודם מעשה עגל (כמ"ש בויקהל ל"ה ה' קחו מאתכם, בשם מכדרשב"י) אפשר לתת טעם שלא אמר בארון כראוי להורות על ביאת דבר בתוך דבר, לפי שידע הוא ית' כי לוחות העדות הראשונות המדובר מהם בזה אין סופם לבוא אל תוך הארון, כי שברים יהי', וכדעת ריב"א (פ"ו דשקלים) דשברי לוחות לא היו מונחות בארון שעשה בצלאל, כ"א בארון המיוחד לעצמו, לכן אמר בהם מלת אל, שיורה גם על דבר הסמוך, כמו ויברך הגמלים מחוץ לעיר אל באר המים (חיי שרה כ"ד י"א) יושבים אל השולחן (מ"א י"ג כ') וכיון שסופם שלא יבואו אל תוכו רק סמוכים אלי' לכן אמר אל, וגם לרבנן דשברי לוחות היו מונחות בארון שעשה בצלאל, מ"מ לא היו הארון מקום המיוחד להם כ"א ללוחות שניות שהם העיקר, ושברי לוחות הראשונות לא היו מונחים רק תחת לוחות האחרונות (עי' ב"ב י"ד ב'), וכיון שלא היו בתוכיות הארון רק כטפל לגבי העיקר לכן אמר בהם מלת אל דמשמעותו לכאן ולכאן כי תוכיותן הוא כאילו היו בחצון וסמוך. אמנם בלוחות שניות אמר באמת (עקב י') ושמתם בארון, ואשים את הלוחות בארון, כי באו אל התוך המיוחד להם, והתבונן כי שם יזכיר אותם בשם לוחות, וכאן השמיטו כי לא נשארו בתמונות לוחות כי שברים היו, והתבונן עוד על שנוי לשון, כאן אמר לשון נתינה ושם אמר לשון שימה, כי ללוחות שניות שהיו העיקרים בארון והיו מונחות בו על הסדר הנאות והמחוייב להן אמר לשון שימה, אמנם כאן בלוחות ראשונות שסופם להיות שברים ואין קפידא בסדר הנחתם אמר לשון נתינה (עמ"ש פקודי מ' י"ח ויתן וישם). אמנם מה שאמר לקמן (פקודי מ' כ') ויתן את העדות אל הארון צריך ביאור:

העדות. התורה נקראת עדות שהיא לעדות ביני וביניכם (רש"י), ותרגומו סהדותא (צייגניסס), וא"כ שרשו עוד ובא ע"ד לשון חכמי התלמוד, שיעשו שמות מנל"ה, יאמרו משרש חור חרות, מן גור גרות, זור זרות, מן רוע רעות, וכן יאמרו מן עד עדות, כשר לעדות, ואין זה משקל לשון עברי, ולא נמצא בכל התורה עדות במלאפו"ם כ"א בלוחות, משכן העדות, אהל העדות, אבל המצות נקראים עדות בחול"ם, העדות והמשפטים,

החקים והעדות, עדותי זו אלמדם, וכן כלם שהמצות מעידות על מה שאירע ושהיה; ע"כ נראה לפי פשוטו שמלת עדות במלאפו"ם ענין עדי וחלי כתם (שמוק, קליינאָד), כמו ואעדך עדי, עדים מהר חרב, ששרשן עדה מנל"ה, כמו משרש גאה גאות לבש, גאות עשה, כן מן עדה עדות במלאפו"ם, וכן נאמר במלך יואש ויתנו עליו את הנזר ואת העדות, שפשוטו הוא עדי וקשוט שמתקשט בו המלך, ונקראו הלוחות בשם עדי וחלי כתם לגודל ערכם (רל"ש), דומה למאמר ר"ע בפ' הרואה, לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת, והתפארת זו מתן תורה, ועל ויתנצלו בנ"י את עדים, פי' רלב"ג עדים היא התורה שהיא באמת עדי ושלמות, וטעמו הסירו צוארם מתחת עול התורה, והוא העדי והמתנה הטובה שהיתה בידם מהר, וקרא את התורה בשם עדי לפי שהיא בעצמותה בתכלית היופי והתיקון והשלמות, עד שראוי להמשך אחרי' מצד עצמה, ע"כ. ולדעתי ע"ד הפשט נקראה התורה בכלל והלוחות בפרט בשם עדות. ע"ש האזהרות וההתראות הכתובות בה (דיא ווארנונג), וכולל בין מצות עשה בין מצות ל"ת, כי גם על העשה שייך לשון אזהרה לשמור ולעשות, כמו ששייך שם מצוה על מצות ל"ת, ובפרשת שופטים התבאר שעיקר הוראת שם עדות על האזהרה והתראה. ובאמת כלהו פירושי איתנהו במלת עדות בבחינות שונות, מצד עצם המכתב הוא אזהרה, ומצד גודל ערך חומרם הם עדי ותכשיט, ומצד שממנו נשמעו דברות אל חי, כמ"ש ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים אשר על ארון העדות, הן עדות וראיי' שהשכינה בישראל:

אתן אליך. ובמקום אחר (בראשית ל"ט) אמר אשר אתן לך, וההבדל ביניהם לרש"פ, במלת אל עם הכנוי, אז הנתינה איננה רק הכשר התכלית, והתכלית עצמה תבא אח"כ מה שיעשה המקבל בדבר שקיבל, ובנתינה עם למ"ד אז פעל הנתינה הוא בעצמו תכלית הנתינה, שיהיה המקבל מקבל דבר ובקבלה ההיא נשלם הפעל עם התכלית בבת אחת (וכבר הזכרנו מזה (למעלה י"ט כ'):

פסוק יז

כפרת. כסוי על הארון (רש"י), ובתנחומא פ' ויקהל, למה נקרא שמה כפורת שמכפרת על ישראל, ע"י כפורת אני מכפר לכם, ולפי"ז מלת כפרת הוראה תאומית בה, מכסה המכפרת (ענטזינדיגונגסדעקקעל):

פסוק יח

שנים כרובים. לא אמר שני, בעבור כי שני לשון השווי', כמו שני לוחות העדות, שני כבשים, שני השעירים, וכאן הוצרך לומר שנים כי חלוקים הם בענינם, זה זכר וזה נקבה, וחזר ואמר מבין שני הכרבים, ויעש שני כרבים, לרמוז על השויתם בזהב ובאחדות (רב"ח). עתי"ט נגעים פי"ד מ"ה:

פסוק כט

וקשותיו. ר"נ בעל הערוך (הביאו ראב"ע) פי' לשון קנים כי בלשון ישמעאל נקראו קנים קצב, והצד"י והבי"ת הערבית מתחלפות לשי"ן וי"ו בעברית (כמ"ש רא"ם על טענת ראב"ע בזה), ורש"י כתב (בשם יש מחכמי ישראל) קשותיו אלו סניפין, ונקראו כן ע"ש שמקשין את הלחם ומחזיקים אותי שלא ישבר, ובא שי"ן שמאלית במקום שי"ן ימנית (כמ"ש רא"ם), ונ"ל שהשי"ן היא במקום צד"י, כדמצינו ישחק במקום יצחק, וקשותיו כמו קצותיו משרש קצה, שיורה על פאת הדבר גבולו וסופו, כמו על שני קצותיו, ונכלל בו גם ענין הפרשה והבדלה (אבזאָנדערן) כמו את העפר אשר הקצו, ונקראו א"כ הסניפין קשותיו, ע"ש שתי הוראות האלה, הא' ע"ש מקומם כי עמדו על קצוות השולחן סמוך ללחם, הב' ע"ש ההפרשה והבדלה הנעשה ע"י חריצי הסניפין והפצולין שבהם, כי בתוכם היו נתונים הקנים שהיו מונחים בין הלחמים:

יסך בהן. לשון סכך וכסוי (רש"י), אמנם אין עניני כסוי המכסה את החלל שתחתיו (פערדעקן), כי שלשת קנים דקים המונחים על הלחמים שהיה ארך חללם י"ב טפחים וחלל רחבן ששה טפחים, אינם נקראים כסוי ומכסה, אבל סכך וכסוי זה אינו רק לשון הבדלה והגנה (אונטערשיידונג, שוטץ, שירם), כמו וסכות על הארון את הפרכת (פקודי מ') שפירש"י לשון מחיצה והגנה, כי הפרכת לא היה מכסה את חלל הארון רק הבדיל בין דבר לדבר, וכן סכות לראשי ביום נשק ענינו לשון הגנה והצלה מהנזק ולקמן (כ"ו ל"ו) מסך לפתח האהל, פי' רשב"ם מגן של פתח, וכ"כ רש"י שם כמו סכת בעדו (איוב א') לשון מגן, ומזה שם נסיך (נסיכי מדין) על המושל במדינה, כי הוא מיוחד להיות לה למגן מצד העומד עליה. והנה הקשיות והמנקיות שתיהן יחד היתה פעולתן לעשות ריוח הבדלה בין לחם ללחם, ובזה נשמרו הלחמים מן העיפוש ומן השבירה, כי (המנקיות) הקנים המונחים בין לחם ללחם, ראש כל אחד מהן היו נתון באותו הפיצולין והחריצין שהיו (בקשוות) בסניפין העומדים מחוץ לשולחן בצד הלחמים, וע"ז נשמרו הלחמים מן השבירה, שלא הכבידו העליונים על התחתונים וישברום ע"י משאם; וגם ע"י הבדלת הקנים היה האויר נכנס בין הלחמים ונשמרו מן העפוש. וכן (הכפות) בזיכי הלבונה, היו מחיצה מבדלת בין שתי מערכות הלחם, כי היה ריוח בין שני סדרי הלחמים שני טפחים, שתהא הרוח מנשבת בהם ולא יתעפשו, ובאותו ריוח היו בזיכי הלבונה נתונים (דהילכתא כאבא שאול מנחות צ"ו). וכן (הקערות) הדפוסים שמניחים בהם הלחמם אחר אפייתן, היו בדפנותיהם החיצוניות הסובבית את הלחם למחיצה המונעת מהם הקלקול, כבמתניתין (מנחות צ"ד) כשהיא רודן מן התנור נתנום בדפוס כדי שלא

יתקלקלו וישתברו. הנה לפי"ז אשר יסך בהן חוזר על כל ארבעה הכלים, הקערות הכפות הקשוות והמנקיות, כי כלם היו משמשים להיות ללחם מחיצה הבדלה והגנה לשמרם מקלקול השבירה והעפוש; ותרגום אשר יסך בהם (וואדורך זיא אונטערשיידענד גשיטצט ווערדען). והנה לרש"י רשב"ם וראב"ע מלת יסך אינו מוסב רק על הקשוות, והוא דוחק גדול:

פסוק ל

לחם הפנים. לחם שיש לו פנים (רש"י), וזהו לר"ח שאמר (מנחות צ"ד) כמין תיבה פרוצה וכותלי הלחם רואין לכאן ולכאן לצדי הבית, אבל לר"י שאמר כמין ספינה רוקדת אין כותלי הלחם זקופים נגד צדי הבית, צריך טעם אחר לקריאת שם לחם פנים (רמב"ן). וראיתי ליב"ע שתרגם לחמא גיואה (דאס איננערע בראד), ענין פנימיות הפך החיצון, להיותם מונחות בקדש פנימה, ובמכדרשב"י (תרומה קנ"ד ב') לחם דא איהו פנימאה דכולא:

לחם הפנים. אף שהיו שנים עשר חלות, אמר לחם בלשון יחיד כיון דמעכבין זא"ז (כבמנחות כ"ז) כאחד הם נחשבים:

פסוק לא

תיעשה המנורה. מאלי' (ערש"י), ר"ל מדכתיב תיעשה ביו"ד אחרי הציר"י שלא על המנהג ברוב המקומות, עד שאפי' לפי הכתיב מזולת הניקוד א"א לקרותו באופן אחר כ"א בנפעל, לכן פירשוהו רבותינו בלשון נפעל משולל הפועל בכל צדדיו (רוו"ה), וטענת הראב"ע אין לה מקום אחרי שידענו מתכונת הפעלים המתמצעים בין פועל למתפעל; ובד"ז אמר חכם א' על מאמרם (יומא ע"ב) כתיב זר וקרינן זיר (זר זהב בשולחן במזבח ובארון) זכה נעשית לו זיר לא זכה זרה הימנו (עי' שמות רבה כאן ובמ"כ), וכוונתם בזה אחרי שידענו כי כל ציר"י מורה על יו"ד הראוי להיות אחרי', ואעפ"י שאינה נכתבת מ"מ עפ"י נקודת הציר"י קריאתה, ויש מקומות בכ"ק שהיו"ד כתובה להדי' אחרי הציר"י, כמו שובינו (תהלים פ"ה) ותכרו על ריעכם (איוב ו':כ"ז), שלשיתיך (יחזקאל ה'), ואילו היתה כוונת התורה כאן במלת זר, רק על הכתר המקיף ומכתיר דבר (קראנץ), היה מן הראוי למלאות היו"ד אחרי הציר"י ולכתוב זיר, לבלי הניח מקום לטעות, ולא עשתה כן והשמיטה היו"ד ליתן מקום גם אל כוונה אחרת המתכוונת בקריאת זיי"ן קמוצה:

פסוק לז

עבר פני'. מוסב אורם אל צד פני הקנה האמצעי (רש"י) לפי"ז אין מלת פני הפך האחור (פארדערזייטע) כרשב"ם, כ"א הוא מענין הוא ההיכל לפני (מלכים א ו':י"ז) שהיא התוך

והפנימי הפך החיצון, ורגיל בדברי רבותינו לפני ולפנים (איננערהאלב) והאמצעי נקרא פנים נגד הצדדיים החיצונים לו:

פסוק מ

וראה ועשה בתבניתם. ה"ל לומר כתבניתם בכ"ף הדמיון כמו שהוזכר תמיד בכתובים אצל הענינים הדומים זה לזה בחלק אחד לא בכל, כי האמנם א"א לו למשה לעשות כתבנית אותן הדברים אשר היה מראה בהר, כי שם היה רואה הדברים שכליים ורוחניים, וכאן נצטווה לעשותם גופניים, וא"כ א"א בתבניתם בבי"ת אלא בכ"ף הדמיון להורות שיש בהם דמיון מצד אחד, אמנם לפי שאמר בתבניתם בבי"ת נראה שיעור הכתוב כן, וראה בתבניתם אשר אתה מראה ועשה כלומר בסמים שלך (רב"ח). וז"ל רש"פ תבנית הוא צורת בנינו של דבר בקשור חלקיו וסדריו (בויארט), הצורה ההיא המצטיירת מבנינו של דבר על החוש יקרא תבנית, ועל הצורה המועתקת מצורת בנינו של דבר (אבריסס), יאמרו כשהצורה הדוגמית המעותקת דומה ממש לצורה שנעתקה ממנה, בתבנית בבי"ת, וכשאינה דומה ממש לצורה שנעתקה ממנה כ"א במקצת יאמר כתבנית בכ"ף הערך:

פרק כו

פסוק א

שש משזר. כל חוט וחוט כפול ששה (רש"י מרבותינו יומא ע"א ב') ילמדונו מרבויי דמקראות לפרש מלת שש כפול על הפשתן ועל מספר הששה (זעכספאך געצווירנטען ביססוס):

פסוק טו

קרשים. רגילים לתרגמו (ברעטט) ולא יתכן, כי בזה לא יובן רק נסר דק כאצבע ומעט יותר, וזה נקרא צלע (מלכים א ו':ט"ז), ויבן את קירות הבית בצלעות ארזים, שפירשוהו בנסרים דקים של ארזים, אמנם קרשי המשכן היו עבים אמה ברוחב אמה וחצי (שבת צ"ח), וזה קורה עבה (באלקען), וכן קראו רבותינו קרשי המשכן בשם קורות, כמ"ש בילקוט שיר השירים (על פסוק קורות בתינו ארזים), מנין היו להם ארזים במדבר יעקב אבינו נטען, ואמר להם כשתגאלו קחו אותם עמכם, ועליהם אמר שלמה קורות בתינו ארזים, ועל זה נבנו דברי הפייטן שהביא רש"י כאן טס מטע מזורזים קורות בתינו ארזים (ועצי שטים הוא מין ארז כברבה ותנחומא כאן), וכן פירש"י שם קורות בתינו ארזים, בשבח המשכן מדבר. ולדעתם אין קורות האמור שם על אותן המונחים למעלה מכותל לכותל לקשר ולחבר אותם יחד, כי זה לא הי' במשכן, אבל פירשו קורות כמו קירות

שהוא כותל הצדדי (וואָנדע), וכמו שנקראו הקורות בשם קירות (מלכים א ו׳:ט״ז) מן הקרקע עד הקירות, שפירשוהו עד תקרה המכסה:

פסוק כז

חמשה בריחים. לרש"י אלו חמשה שלשה הן, אלא שהבריח העליון והתחתון עשוי משתי חתיכות זה מבריח עד חצי הכותל וזה מבריח עד חצי הכותל, עד שמגיעין זה לזה באמצע, ואלו הבריחים היו להן טבעות מחוץ לקרשים לכנוס לתוכן. והחמישי נקרא תיכון שהי' נכנס בעובי הקרשים ומבריח מקצה הכותל עד קצהו. ורשב"ם כתב, חמשה טבעות הי' בכל קרש מבחוץ זה תחת זה להכניס בהן הבריחים, מלבד הבריח התיכון שבתוך הקרשים שהיו נקובים כלם להכניס הבריח התיכון בתוכם בתוך חלל הקרשים, הרי האדנים מלמטה והבריחים החיצונים ובריח התיכון, הרי חוזק התיכון בתוכם בתוך חלל נקבי הקרשים גדול. לפי פשוטו של מקרא שלשה בריחים תיכונים היו א' בצפון וא' בדרום וא' במערב מן הקצה אל הקצה, מקצה כותל צפוני לקצהו השני, וכן בדרום וכן במערב, וע"י המקצעות נתחבר כל המשכן כל שלש כותליו יחד, שהרי בריחי הצפון והדרום נכנסו גם במקצעות שהרי אמה מן המקצוע מכסה עובי קרש של מקצוע השני, והרי קבועים ראשי הבריחים של צפון ודרום במקצעות. ולפי דברי רבותינו בריח התיכון מתעגל בתוך שלשת הכותלים מן הקצה אל הקצה ע"י נס, עכ"ד. הביא רשב"ם דברי רבותינו, דלפירושו למה נאמר והבריח התיכון מבריח מן הקצה אל הקצה, הא לדבריו גם שאר הבריחים היו מבריחים מקצה הכותל ועד קצהו, לכן הוסיף דעת רבותינו שהתיכון המסתתר הי' מתעגל בתוך שלשת כתלים מן הקצה אל הקצה. וראיתי במכדרשב"י (בלק קפ"ו) שכתב אי תימא דההוא בריח התיכון אחרא הוא דלא הוא בכללא דאינון חמשה, לאו הכי, אלא ההוא בריח התיכון מאינון חמשה הוה, תרין מכאן ותרין מכאן וחד באמצעיתא הוא הוה בריח התיכון, לקבל דא חמש אצבען בידא דבר נש, והבריח התיכון באמצעיתא רב ועלאה מכלא בה קיימן שאר אחרנין. מלשון זה מבואר שלא הי' בריח תיכון כ"א המסתתר בתוך עובי הקרשים, אבל מצד החיצון לא הי' בריח אמצעי, וזה כרש"י דלא כרשב"ם. ומבואר בו ג"כ שבצד חיצון היו בקרשים ארבעה בריחים שלמים זה תחת זה והבריח התיכון המסתתר הי' גדול הרבה יותר מכל הנשארים, וזה כרשב"ם דלא כרש"י. וממה דכתיב והבריח בה"א משמעותו אל בריח המוזכר, ואילו הי' חוץ מהחמשה הי' ראוי לומר ובריח בלא ה':

פסוק לא

פרכת. לשון מחיצה הוא, ובלשון חכמים פרגוד דבר המבדיל בין המלך ובין העם (רש"י), מפני כבוד המלך שלא יתערב רשות המלך עם רשות העם (פאָרהאנג), ונעשה

במשכן ובמקדש מפני כבוד השכינה שלא יתערב רשות הדביר ששם משכן השכינה, עם רשות ההיכל, וכמ"ש והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים. ושם פרכת לא נמצא כ"א בעבודת המשכן והמקדש, ומסתעף לרש"פ משם פרך, שהונח על עשיית הפסק והשבתה לדבר אחד כדי להתחיל דבר שני (וכמ"ש לעיל ויעבידו את בנ"י בפרך), ומזה הענין של פרך המורה על הפסקת דבר בשביל דבר אחר נבנה שם פרכת ע"מ קטרת, להוראת הוילון המפסיק רשות אחר כדי שיתחיל רשות אחר (שיידעוואנד), שבזולת הוילון. הי' אותו הרשות מושך והולך, וע"י הוילון נשבר ונפרך והתחיל רשות אחר, ובבחינה זו יפול שם פרכת לאו דוקא על מין וילון בלבד כ"א גם על כל מחיצה וכותל של בנין, כל שנעשה כדי להפסיק בין רשות לרשות, ומה שמתרגמין פרכת מענין וילון התלוי באויר (פאָרהאנג), אינו נכון לפי זה, כי ל"ד וילון התלוי כי גם כותל בנין נקרא פרכת, וראוי לתרגמו (שיידע-צווישענוואנד), כי כך הי' באמת במקדש ראשון שלא הי' שום פרכת, כ"א מחיצה של בנין שעובי' אמה, אע"ג דכתיב ועשית פרכת, כי גם המחיצה ההיא היתה פרכת, אלא שתמוה קצת, מה שהוסכם בתלמוד (ב"ב ג') שלא הי' פרכת במקדש ראשון הרי מבואר בקרא (דה"ב ג' י"ד) ויעש את הפרכת תכלת וארגמן וכרמל ובוץ וגו', שזה מה שיורה שהי' שם פרכת מין וילון שמתכלת וארגמן אין שייך לעשות בנין, וגם הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ב) כ' דבמקדש ראשון לא הי' שם אלא פרכת אחת בלבד, והיינו כפי מה שנזכר בד"ה; והרב בכ"מ הגי' דלמשכן קרא מקדש, וצריך ביאור, מדוע לא הניח דברי הרמב"ם כפשטן. והראב"ע בפי' כתב, וז"ל ככה מצאנו שעשה שלמה לפתח הדביר, אולי הקיר הי' עץ. ונראה שהתכוון לתרץ שלא יהיו דברי הש"ס שהי' שם כותל, ודברי הכתוב שבד"ה שהי' שם פרכת סותרים אהדדי, לזה אמר שבאמת הי' שם פרכת של תכלת, וגם קיר של עץ. (עיי' במשנה למלך פ"ה מכלי מקדש הי"א):

כרבים. צורות כרובים, כ"ת אונקלס כאן במעשה פרכת, וכן במעשה המשכן בעשר יריעות, תרגם כרובין צורת כרובין, אמנם במעשה דכפרת לא תרגם צורת כרובין, רק כרובין, כי רק בכרובים דכפורת שלא הי' ציור בעלמא כ"א ממש דמות תינוק הי' עושה מזהב, לכן תרגם כרובים ולא צורת כרובין, אבל בכרובין דפרכת ודמשכן שהיו ציורים בעלמא מצויירים, לכן תרגם כרובים צורת כרובים, כ"כ המ"ל פ"ח מכ"מ הט"ו, וזה הי' נעלם מעיני הרא"ם שהסב דעת אונקלס לדבר אחר:

פרק כז

פסוק א

מזבח. המקום המיוחד לזריקת דם הזבחים ולהקטרת חלבי הזבחים נקרא מזבח (אפפער- שטאָטטע), ולשון זבח הונח על הקרבנות הנזבחים לשם השם ב"ה כמ"ש ס"פ כי תשא. והמתרגמו (אלטאר) שהוא לשון מקום גבוה אינו לפי כוונת המלה:

רבוע יהי'. כיון שאמר שהמזבח יהי' ארכו ה' אמות ורחבו ה', כבר ידענו שהוא מרובע ולמה חזר ואמר רבוע יהי', אבל בא להורות דשעור ארכו ורחבו אינם מעכבים, ואפי' אמה על אמה כשר, דעיקר ההקפדה שיהי' רבוע ואם אינו מרובע פסול, וכן מה דאמר ושלש אמות קומתו, לא בא להורות רק עיקר חיוב קומת המזבח, דעכ"פ צריך להיות קומתו שלש אמות כשיעור קומת איש, ובאמת הי' המזבח גובה עשר אמות כר"י דהלכתא כותי' (ערש"י ורלב"ג): ונראה לפי"ז שאין לפרש מלת קומתו על גבהו (האֶהע) דגבהו הי' עשר אמות, אבל קומתו כאן על היותו זקוף למעלה בשווי בלא כפיפה, כענין על ראש כל קומה (יחזקאל י"ג:י"ח) וכל קומה לפניך תשתחוה, האדם שהולך בקומה זקופה (אויפרעכטשטעהענד) כי המזבח לא הי' זקיף בקו שוה ממטה עד למעלה, כי אחר שעלה שש אמות גובה עשה בו את הכרכב, והוא היקף בליטה החוגרת את המזבח סביב לנוי, ותחת הכרכב מלמטה עד חציו הקיפו את המזבח כמין היקף של כברה מעשה רשת (ערש"י מנחות ס"ב א' ד"ה חד לנוי) ושם היו ארבע טבעות להביא בהם את הבדים. ובתיב"ע מבואר שהכרכב הי' בולט ויוצא מדופן המזבח לקבל דבר הנופל עליו, שאמר שם ותהי מצרתא על פלגות מדבחא ואין נפל גומא או גומרא דאשא מעילוי מדבחא נפיל עילוי קנקל ולא יתמטי לארעא ונסבין יתי' כהני' מעילוי קנקל ומהדרין יתי' על מדבחא. מבואר מזה כי ע"י בליטת הכרכב ומעשה הרשת שבו והטבעות והבדים נתבטלה זקיפת המזבח שמלמטה ממקום המערכה. ורק ממנו ולמעלה היתה הזקיפה שוה, ועל שלש אמות הזקופות אמר שלש אמות קומתו:

פסוק ב

קרנותיו. כל עוקץ הבולט מראשו של דבר הושאל עליו שם קרן, ממה שהקרן בבע"ח הוא עוקץ בולט מראשו, וכן קרן בן שמן, וכן נאמר על התועפיות והבליטה המעליתית, כמו אצמיח קרן לדוד, ובשם תרום קרנו, ואמה על אמה ברום אמה הנתון בראש המזבח מלמעלה בכל זויות וזוית שבה נקרא קרן בהוראה כפולה זויות הבולטות (האָבעקקעָן):

פסוק ה

והיתה הרשת. אמרו רבותינו (זבחים נ"ג) התורה נתנה מחיצה להבדיל בין דמים העליונים לדמים התחתונים, לדבריהם יתכן מאד מאי דאמר קרא והיתה הרשת, שהי'

יותר ראוי לקראו בשם העצמי מכבר כמו שקראו תחלה לא ע"ש שנעשה מעשה רשת. אמנם לפי שבשם רשת יש לכלול גם הוראת רשות, הרגיל בדברי רבותינו (ד' רשויות לשבת) והוא מקום המוגבל ומיוחד לתשמיש מה שאין מקום אחר מיוחד אליו, והמכבר הוא החולק רשות בין מה שתחתיו לבין מה שעליו לענין זריקת דם הקרבנות שמהן בחלק שעליו ומהן בחלק מה שתחתיו, לכן קרא את המכבר בשם רשת לכלול בו גם שם התכליתי שחולק רשויות המזבח:

פסוק ט

קלעים. כמין קלעי ספינה נקבים נקבים מעשה קליעה (רש"י), וכ"כ רשב"ם, קלעים של חצר המשכן היו עשויים כמין מקלעות וציורים. הנה פירשוהו בהוראה כפולה, הא' ענין וילון, כי בלשון ארמי נקרא הוילון קלע, כי בל פרשו נס (ישעיהו ל"ג:כ"ג) תרגומו למפרס קלע, והוא וילון המנהיג את הספינה. והב' על אופן עשייתם, שנעשו מעשה עבות וקליעה (געפלאָכטענע אומהאָנגע):

פסוק כ

ואתה תצוה. מה שאמר עד עכשיו ועשית יובן שיעשה ע"י אחר שיצוה לאומנים שיעשו, אמנם באלו השלשה מצות שצוה אמר ואתה, להודיעו שיעשה הוא בעצמו שיצוה לישראל על עשיית השמן, ושיקריב אליו את אהרן ובניו, ושידבר אל כל חכמי לב:

זך כתית. ע' רש"י כאן, ובפ' אמור כ"ד ב' מבואר שדעתו כי זך תאר לשמן, וג' שמנים יוצאים מן הזית הראשון קרוי זך, כמבואר במנחות פ"ו, וטענת הראב"ע איננה טענה, כי מן הכתובים נראה שמלת כתית גם הוא תואר לשמן לא לזית, והעד שמצאנו כמה פעמים בלול בשמן כתית, וכן ועשרים כר שמן כתית (מ"א ה' כ"ה), ופירש"י שמן נקי, שאין זיתים נטחנים ברחים, אלא כותש במכתשת ואינו מעלה שמרים כ"כ כמו הטחון, ע"כ. וא"כ גם הוא תאר לשמן, והקדים זך שר"ל ששמן זית הזה צריך להיות זך, כלומר השמן הראשון היוצא מן הזית והוא הנקרא זך, והוסיף כתית לומר שאף השמן הראשון הזה צריך שיוציאנו בכתישה דוקא לא בטחינה, וכדאיתא שם במשנה, מגרגרו בראש הזית וכותשו וכו' אלא שעל הזית עצמו הנכתש נופל לומר כתות בלשון פעול כמו, ומעוך וכתות, אבל על השמן היוצא מזית כתוש נופל לשון כתית, ולכן יש לתרגמו (דעס ריינסטען געשטאָסענען אָליוועננאָלס) (הרוו"ה), ועמ"ש בשמן כתית:

פסוק כא

באהל מועד. ת"א משכן זמנא ופירשוהו אהל הקבוע והמזומן לצבור, ותרגמוהו (שטיפטצעלט), ולרש"י פי' מועד לשון וועד, כענין ונועדתי שמה, כמלך הקובע מקום וועד לדבר עם עבדיו שם (צעלט דער צוזאממענ- קונפט), אוהל שנתוועד הוא ב"ה עם

משה וישראל. ול"נ בכוונת אונקלס שתרגם משכן זמנא שפירש מועד על הזמן, כמו לאותות ולמועדים דתרגומו ולזמנין, לפי שהמשכן במדבר לא הי' רק בנין לפי שעה (איינסטווייליענדעס צעלט), שבנסוע המחנה הורידוהו וסתרו כל חלקי בנינו, ולא הי' משמש רק בזמן חנות המחנה, וההפך ממנו מקדש שעשה שלמה שנקרא בית עולמים, שהי' עומד כמה מאות שנים, והוא עשה"כ זאת מנוחתי עדי עד מכון לשבתך עולמים (עיי' רמב"ם ריש הל' בית הבחירה), וכ"א במכדרשב"י (כי תשא קצ"ד) וקרא לו אהל מועד אתייהב בי' זמנא מזמן לזמן קרא לי' אהל מועד דהא שרי' בי' זמן קצוב:

מערב עד בקר. לתן לה מדתה שתהא דולקת מערב עד בקר (רש"י), לפי"ז אין פי' יערוך כת"א יסדר, כ"א לשון כערכך הכהן, וכפי' יפת שהביא הראב"ע שיערוך שמן שיספיק להיות הנרות מאירים מערב עד בקר:

פרק כח

פסוק ב

לכבוד ולתפארת. לכבוד האל ית' בהיותם בגדי קדש לעבודתו, ולתפארת שיהי' כהן מורה נורא על כל סביביו שהם תלמידיו החקוקים על לבו וכתפיו:

פסוק ג

לקדשו. לשם כך יעשו הבגדים (רע"ס), והיו הבגדים צריכים כוונה ועשיה לשמן, לכן אמר ואותה תדבר אל חכמי לב, שיבינו מה שיעשו (רמב"ן). ול"נ דלא זו בלבד שהיו צריכים כוונה לשם קדושתן, אף הכוונה לשם בעליהם היו צריכים, ע"ז אמר אח"כ ועשו בגדי קדש לאהרן ולבניו:

פסוק ה

והם יקחו. אותן חכמי לב שיעשו הבגדים יקבלו מן המתנדבים את הזהב ואת התכלת לעשות מהן את הבגדים (רש"י), וכ"כ רמב"ן הם יקבלו הנדבה מן הצבור ויעשו בה את הבגדים, והטעם לאמר שלא ישקול להם הנדבה מן הצבור ולא ימנה להם כי נאמנים הם כענין שנאמר ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו הכסף על ידם לתת לעושי המלאכה כי באמונה הם עשים. וכאשר נאמר בבגדים הוא הדין בכל מלאכת המשכן, כי ביום הראשון בלבד כתיב ויקחו מלפני משה, וגם הוא שלא בחשבון לקחו הכל מלפניו, ובשאר הימים הביאו אליהם, ולכן כתיב ויאמרו אל משה מרבים העם להביא, כי להם הי' מביאים, לא שיתנום למשה והוא ישקול על ידם, אבל הם לאחר שגבו הכל מנו ושקלו ואמרו למשה, כדכתיב ויהי זהב התנופה וגו', עכ"ד. מדבריהם למדנו שהזהב והתכלת וגו' שהוצרך לבגדי אהרן ובניו לא נכלל בנדבת הזהב והתכלת וגו' שהוצרך למלאכת המשכן, וזה שלמלאכת המשכן נמסר למשה ע"ז נאמר (ויקהל ל"ו), ויקחו

מלפני משה את כל התרומה, וזה שלבגדי אהרן ובניו נמסר לחכמי לב וע"ז אמר כאן והם יקחו. והנה ממקרא זה למדנו (ב"ב ח') שאין עושין שררות על הצבור פחות משנים. ולא זכיתי להבין, כיון דהך דהכא לא בא רק מנדבת צבור שאין בה מקום לכפי', וכמ"ש כל איש אשר ידבנו לבו, וביאר בו בתיב"ע ולא באלמותא, א"כ לא הי' לחכמי לב בזה ענין השררה כ"א נאמנות לחוד, ולנאמנות אפי' יחיד נאמן להיות גזבר כמבואר שם בגמ'. ודע שראיתי דבר חדש בתיב"ע שתרגם כאן והינון יסבון מן ממונהון ית דהבא וכו', שמבואר מדבריו שאין והם יקחו מוסב על חכמי לב שהם קודם דקודם במקרא, כי לא התחייבו האומנים לתת משל עצמם כל הזהב והתכלת וגו' כדי צורך בגדי אהרן ובניו, אבל הוא מוסב על אהרן ובניו הסמוכים למקרא זה, א"כ לדעת יב"ע בגדי אהרן ובניו לא היו באים מנדבת צבור כ"א מממון שלהם [וכן פר החטאת אשר לו (אחרי ט"ז ו') שלמדנו בו שמשלו היא בא ולא משל צבור (ע"ש רש"י) תיב"ע מן ממוני' ושעיר החטאת אשר לעם (שם ט"ו) תרגם דמן ממונא דעמא]. וזה דבר תימה, דהא מקרא מפורש הפך דעתו, דכתיב (ויקהל ל"ה כ"א) ויבאו כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו אותו הביאו את תרומת ה' למלאכת אה"מ ולכל עבדתו ולבגדי הקדש, מבואר דבגדי כהונה באו מנדבת צבור. אמנם זה יש ליישב למ"ש רמב"ן שם וז"ל כל איש אשר נשאו לבו, על החכמה העושים במלאכה, ואמר כאן כי לא מצינו על המתנדבים נשיאות לב אבל יזכיר בהם נדיבות, וטעם אשר נשאו לבו לקרבה אל המלאכה, כי לא הי' בהם שלמד את המלאכות האלה ממלמד או מי שיאמן בהם ידיו כלל, אבל מצא בטבעו שידע לעשות כן ויגבה לבו בדרכי השם לבוא לפני משה לאמר לו אני אעשה כל אשר אדוני דובר. והנה אמר, שבאו לפני משה כל אשר נשאו לבו לקרבה אל המלאכה, וכל אשר נדבה רוחו אותו הביאו התרומה, עכ"ד. וכ"כ ראב"ע כל איש אשר נשאו לבו הם חכמי לב, וראיי' לפי' זה ממ"ש (שם ל"ו ב') כל אשר נשאו לבו לקרבה אל המלאכה לעשות אותה. וכן מלת הביאו יורה שאינו מוסב על אשר נשאו לבו, דא"כ הי' ראוי ויביאו אחר שאמר תחלה ויבואו; לפי"ז אין ולבגדי הקדש מוסב על המתנדבים, כ"א על עושי המלאכה. אמנם מצאנו מקרא אחר מפורש דבגדי כהונה באים מנדבת צבור דלא כיב"ע, והוא (בעזרא ב' כ"ח) התנדבו לבית האלהים וגו' לאוצר המלאכה וגו' וכתנות כהנים, ופרש"י לשרת בם, וכ"כ הרמב"ם (שקלים פ"ד), אחד בגדי כה"ג אחד בגדי כהן הדיוט באין מתרומת הלשכה, ומקור דברי הרמב"ם מתוספתא (ספ"א דיומא) בגדי כה"ג ובגדי כ"הד מתרומת הלשכה, ובתוספתא דשקלים פ"ב איתא בגדי כהנים ובגדי כה"ג, עץ ארז ואזוב ושני תולעת באין משירי לשכה, נראה שהוא ט"ס וצ"ל מתרומת הלשכה, וכ"נ ממה שכלל עמו עץ ארז

ואזוב ושני תולעת, ואלה באים מתרומת הלשכה כמבואר במתניתין דשקלים פ"ד מ"ב. (ודע שהתי"ט יומא פ"ג מ"ז חשב שלמד הרמב"ם דינו ממשנה דפלוסין, וכבר דחה ראייתו בקול הרמ"ז שם. והוא הכריח דעת הרמב"ם ממתניתין דשקלים פ"ד דמותר תרומה לכלי שרת, ומאי שנא בגדי כהונה מכלי שרת, יעו"ש. ודבריו תמוהים, דכבר כתבו תוס' (קדושין נ"ד ד"ה בכתנות), דכל זמן שלא נתחנכו אין להם דין כלי שרת אלא קדושת בה"כ. ודעת ריטב"א שם בחי' דגם לאחר שנתחנכו אין בהם קה"ג ככלי שרת שהרי אין משתמשין בהם בגופם, ומכשירי עבודה הן ודינם כקדושת דמים. הנה דעת התוס' והריטב"א סותרים ראיית הרמ"ז, ובלא"ה איך יליף בגדי כהונה מכלי שרת, הא כלי שרת ממותר תרומה קאמרה מתני', ובגדי כהונה מתרומת הלשכה קאמר הרמב"ם (עתוס' כתובות ק"ו ב' ד"ה תנא דבי ר' ישמעאל), ובאמת על חנם דחקו הגדולים למצוא מקור דעת הרמב"ם, ודבריו לקוחים מתוספתא מפורשת ביומא כנ"ל), עכ"פ יש לנו מקרא מפורש ותלמוד ערוך שכל בגדי כהונה באים משל צבור, וליב"ע יהיו דוקא משל עצמם מן התורה. וסבור הייתי להגי' בדברי התרגום שאין לנקד ממונהון וי"ו חלומה כ"א במלאפו"ם, ופי' ממונה שלהם, ולפי"ז נוכל להסב והם יקחו על חכמי לב, שהם יקחו מן הממונה על נדבת הצבור, לולא שבתיב"ע הנדפס בשנת שס"ז ראיתי שהוא נקוד ג"כ בוי"ו חלימה. וליישב דעת יב"ע נ"ל דמאותו טעם שנשתנו בגדי כהונה משאר מלאכת המשכן לרש"י ורמב"ן, שנדבת מלאכת המשכן נמסרו למשה ונדבת בגדי כהונה לחכמי לב, מטעם זה עצמו נשתנו בגדי כהונה דאהרן ובניו מבגדי כהונה של דורות, וזה, נדבת בגדי כהונה לא נמסרו למשה, לרש"י ורמב"ן, משום לזות שפתים שלא יחשבו כי משה מרבה בזהב וכו' משום כבוד אחיו או להעשירו, וליב"ע מטעם זה עצמו לא באו בגדי אהרן ובניו מנדבת צבור, כדי להרחיק ממשה לזות שפתים בתכלית הריחוק, לכן צוה והם יקחו מממון עצמם יעשה לאהרן ובניו כהונתם, והם בעין יפה מסרום לצבור, וכדעת תלמוד ירוש' שהמתנדב בגד מבגדי כהונה מהני בי' מסירה לצבור אפי' לעבודת צבור. ומזה סייעתא גדולה לדעת הרמב"ם שפסק (בפ"ח מכלי מקדש ה"ז) בזה כתלמוד ירוש' אף דמתלמודא דידן לא משמע הכי (ע"ש במשנה למלך), ולכן לא ילפינן בגדי כהונה של דורות מבגדי כהונה של אהרן ובניו:

פסוק ט

ופתחת עליהם. מלת פתח יורה על הכתיבה הבולטת (ערהאבענע צייכנונג, באסרעליעף) והוא נעשה בד"ז, שרושם תחלה על הלוח תמונת אותיות, וגורד סביבות אותו הרשימות גם באויר אשר ביניהם מגוף הלוח כעובי אצבע או פחות עד שיושארו

האותיות בולטות על שטח הלוח, מאחר שכל מה שסביבותיהן נגרד ונחצב, והיו א"כ שמות השבטים בולטות, ושטח האבן סביב הי' נגרד ושוקע, וכן ופתחת עליו פתוחי חותם קדש לה' (לקמן ל"ו), היו אותיות הציץ בולטות מלפניו, כמ"ש (גטין כ') שלא הי' כתב הציץ שוקע אלא בולט כדינר זהב, אך שהיו אותיות של האפוד והחשן ג"כ בולטות לא נזכר בשום מקום. וממה דאמרי' (סוטה מ"ח) שכותב על האבנים בדיו ומראה להן שמיר והן נבקעות מאליהן, ופירש"י שהי' מראה את השמיר ע"פ הדיו כחרץ האות, משמע שהיו שוקעות, ובאמת אין זה ראיי' שיש לומר שהי' רושם בדיו צורת אות חלול, ומעביר השמיר על רשימת הדיו ונעשה בקוע סביב האות, והאות נשאר בולט ואין זה כחק תוכות, אלא שבזולת השמיר הי' צריך לחסר מן האבנים, אבל על ידי השמיר לא היה צריך לחסר כלום, וכמ"ש שנבקעו כתאנה המתבקעת; וממה שנאמר באבני חשן ואפוד פתוחי חותם, וכן נאמר בציץ פתוחי חותם, הסברה נותנת שכשם שבציץ היו האותיות בולטות כן היו בחושן ואפוד, גם לשון פתח מורה על זה שהוא מענין התפתחות דבר ממסגרתו, שבא תמיד בלשון כבד, אשר יורה על הוצאת דבר ממסגרתו, כמו מושל בעמים ויפתחהו, ויורה גם על התגלות הדבר מהיות מכוסה, כמו פתח הסמדר, והוא בעצמו ענין של פתוחי חותם, דהיינו התגלות האותיות ובליטתם אחר שהיו סגורים ומובלעים בעצם החומר של הלוח והאבן, והיא פתיחה ממש שנפתחו האותיות היינו שנעשה להם פתח להתגלות ע"י גרידה שסביב להם, אבל לא היה ניפל לשון פתיחה באותיות שקועות ולומר שנפתחו האותיות, לפי שהפתח והחלל עצמו הוא האות ובזולת החלל אין שם רושם אות ועל החלל גופו לא שייך לשון פתיחה כ"א לשון כרי', אבל פתיחה לא שייך כ"א בבחינת דבר המכסה; העולה מזה מה שנקרא בלשון הכתוב חקיקה נקרא בלשון חכמי התלמוד חק ירכות, וזה כשר בכ"מ שנאמר לשון כתיבה, לפי שעושה מעשה בגוף האותיות הנחקק כמו שעושה מעשה בגוף האות הנכתב בדיו, והיא צורה שוקעת (הוירעליעף), ומה שנקרא בלשון הכתיב פתיחה נקרא אצלם ז"ל חק תוכות ולא נקרא כתיבה כלל שהרי אינו עושה מעשה בגוף האות כ"א במה שסביביו (באסרעליעף), ובחשן ואפוד לא נזכר שם כתיבה כ"א פתוח (רש"פ), ובמכדרשב"י (פקודי דר"ל) מבואר משקען הוו אתוון על אבנין וכד נהירין אבנין אתוון היו בלטין לבר, ושם (בדף רל"ד ב') שמהן דשבטין הוו בלטין אתוון דלהון:

פסוק י

כתולדותם. רש"י פי' כסדר שנולדו, ודבריו אינם לא כת"ק ולא כרחב"ג דפליגי (בסוטה ל"ו) בסדר כתיבת השמות, והרמב"ם (בפ"ט מכלי מקדש) כתב סדר אחר, והוא ג"כ

דלא כסדר תולדותם, ובצד"ל כאן כתב בדעת הרמב"ם כוונה אחרת ממ"ש הכ"מ, ע"ש. וכן שני התרגומים יב"ע וירושלמי משונים בסדור שמת השבטים. ועי' בתשובת כנסת יחזקאל בפתיחת ספרו שהרחיב לדבר בזה. וכן בס' גט פשוט למהר"ם בן חביב הלכות גטין סי' קכ"ט ס"ק קכ"ז יישב דעת רמב"ם בזה. אמנם לכולם אין מלת כתולדותם מושבת, והאמת שאין המכוון במלת כתולדותם להורות סדר כתיבת השמות רק אופן כתיבתם, כי אחר שאמר ופתחת עליהן שמות בנ"י, שהמכוון בו שמות שבטי בנ"י, וכמבואר (לקמן כ"א) שמות בנ"י לשני עשר שבט, ולזה אמרו בתלמוד בבלי וירושלמי שהיה כתיב על האבנים גם מלות כל אלה שבטי ישראל (וכ"כ הרמב"ם, ע"ש בכ"מ), וא"כ היו ראוי לכתוב שמות כל השבטים בתוספת י' היחס, ראובני שמעוני דני, ולשלול כוונה זו באה מלת כתולדותם, שאין לכתוב שמותיהם בבחינת היחוס, רק כפי שם התולדה בלי היחוסי, והם שמות אבות השבטים שנקראו בהם בעת שנולדו, ותרגום כתולדותם (נעבורטסנאמע), וזה כוונת אמרם שם בתלמוד, מאי אני מקיים כתולדותם, כשמות שקרא להן אביהן, ולא כשמות שקרא להם משה, ראובן ולא ראובני, שמעון ולא שמעוני, אמנם מסדרי כתיבתם לא דברה התורה כלל:

פסוק יא

על שמות. כמו בשמות (רש"י), ולדעתי דקדקה התורה שלא לכתוב בשמות כ"א על שמות, להורות על הכוונה, שבשעה שחורץ שמות השבטים יכוין לשמם, ככל דבר שבקדושה, שבהכנה וההזמני' אליה, צריך שתהיה הכוונה לשמה, כטויית חוטי ציצית, וכעבוד העור לתפלין וכדומה, ככה בשמות השבטים שהיו משמשים לענין נעלה מאד, שהכה המתלבש ברוח הקדש ראה במראה הנבואה באותן האותיות הבולטות מהם כנגד פניו ומצרף מהם תשובה על הנשאל, כש"כ שמהראוי להיות פתוחי אותיות השמות האלה בכוונה ראוי' ורצויה, וזהו תפתח על שמות, כלומר הפתוח יהיה בשביל שמות בנ"י, (על, כמו על הנער ועל אמתך כלומר בשביל). דלא גרע אפוד משאר כלי מקדש דתני' עלייהו בתוספתא (ספ"ב דמגלה) אם נעשו מתחלתן להדיוט אין עושים אותם לגבוה, שצריך לעשותם מתחלה לשם הקודש, וכמ"ש הרמב"ם ספ"א מבית הבחירה ודע דבירושלמי (פרק אמר להם הממונה) תני אבני קדש צריך שתהא חציבתן לשם קדש ובקדש יחצבו, בגדי קדש צריך שתהא אריגתן לשם קדש ובקדש יארגו, אר"ח בשם ר"י במחלוקת הוא, הדא אמרה דאפי' לגבוה פליגי, וע' רמב"ן במלחמות פ"ק דסוכה בענין הזמנה אי מילתא היא אי לא:

פסוק יב

אבני זכרון. האבנים יזכירו את אהרן במחשבתו תמיד את בנ"י, וזה יועיל לו להגעת הנבואה לכל עת המצטרך:

על שתי כתפיו לזכרון. פירש"י שיהא רואה הקב"ה השבטים כתובים לפניו ויזכור צדקתם, והרע"ס כתב לזכרון, ולהשיג רחמים על ישראל בזכותם, ולקמן (פ' כ"ט) ונשא אהרן וגו' על לבו וגו' לפני ה' תמיד, כ' הרע"ס שיזכור ה' זכותם ויפקוד את בניהם לשלום בזכותם, והמ"ב כתב שם על לבו לפני ה', להתפלל עליהם בעבודתו; והוא יותר נכון ע"ד הפשט להרחיק את הדברים המזכירים במי שאין שכחה לפני כסא כבודו ית', ולהסב אותם אל האדם העלול מאד על השכחה והוא צריך לענינים המזכירים אותו תמיד, ועמ"ש בבהעלותך בפ' ונוכחתם לפני ה"א:

פסוק טו

חשן משפט. משפט לשון בירור דברים שמפרש ומברר דבריו (רש"י), ולפי"ז מעשה החושן סתומים, כי לא ביאר מה המה הדברים שע"י החושן מפורשים ומבוררים, אם הם ענינים מהבריאה הראשונה והשתלשלות דורות ראשונים וקורותיהם, או הם צוויים ואזהרות, או תוכחות ויכוחים ודברי למוד וכדומה, ולקמן (פסוק למ"ד) דברי רש"י יותר מבוארים, שכתב, שהחושן נקרא משפט, ע"ש האורים והתומים שהיו נתונים בכפליו, ודבר ישראל נשפטים ונוכחים על ידו אם לעשות דבר אם לא. ולפי"ז פי שנים בהוראת משפט, הא' לשון בירור (גרינדליכע עראֶרטערונג), הב' סדור עשיית דבר ומנהגו, כמו מה יהיה משפט הנער (שופטים י"ג י"ב) דתרגומו מה חזי למעבד לעולימא (בעהאנדלונג, פערהאלטען). והנה מלת חשן, פירש"י (לעיל ד') תכשיט כנגד הלב (החזה), ורשב"ם פי' חשן כמין נרתק וכיס. ונ"ל להוסיף שנקרא כן ע"ש פעולתו, כי התכלית המכוון בחושן הוא לבדוק ולשאול בו צרכי ישראל, כי הכהן המתלבש ברוח הקדש ראה במראה הנבואה באותן אותיות הבולטות בו כנגד פניו, ומצרף מהן תשובה אל הנשאל. ושם חשן הוא בהפך אתוון משם נחש, ותרגום נחש ינחש (ס"פ מקץ) בדקא מבדק. אלא ששם נחש יורה על הבדיקה בעניני חול ודברי הבל ושטות, ושם חשן יורה על הבדיקה בעניני קדש, ולהבדיל בין הקדש והאמת לבין החול והשקר, הטיל בזה הנו"ן בסופו להיותו כשם התאר. ובזה מובדל מעשה חשן באורים ותומים, מעניני שאר הנבואות, כי הנביא על הרוב היה מודיע בנבואתו דברים בלתי קדימת שאלה ובדיקה אחריהם, אמנם הודעת החשן באורים ותומים לא היה רק אחרי שהיה מן הצורך אל הצבור לבדוק ולשאול, ואז היה הכה"ג נותן משפט קצר ותשובה חרוצה בדבור קצר, עשה או לא תעשה. הנה יהיה טעם חשן המשפט, תכשיט שיכולים לבדוק

ולהשיג ע"י בירור דבר שאנו מסופקים בו אם לעשות אותו או להמנע ממנו, (שמוק צור אונטערזוכונג איינער גרינדליכען עראָרטערונג דעס פערהאלטענס). ואונקלס תרגם חשן משפט חשן דינא, נראה שמפרשו על משפטי ה' ותורותיו, אם היה לב"ד ספיקא דדינא היו יכולים להתברר משפטו ע"י שאלת או"ת, וכמ"ש בתיב"ע חשן דינא דבי' מהודע דיניהון דישראל דאתכסי מן דייניא. וכן על פיו יצאו ועל פיו יבאו, תיב"ע על מימרי' יהון עלין למידון דינא, (פינחס כ"ו כ"א). וז"ש (ספ"ז דיומא) אין נשאלין כ"א למלך ולמשוח מלחמה (לצרכי צבור הגדולים כעניני מלחמה וכדומה) ולב"ד הגדול (לפשוט ספיקא דדינא) עי' עירובין מ"ה א' הרי שמואל וב"ד קיים, ופירש"י מידי דאיסור והיתר לא משייל באורים ותומים. ועי' תמורה ט"ז בהלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה וא"ל ליהושע שאל וא"ל לא בשמים היא:

מעשה חושב. אף שהיה כופלין את החושן אחר כך ואין הצורה הפנימית נראית לא תעשנו מעשה רוקם שאין בו רק צורה אחת (להרמב"ם פ"ח מכלי מקדש) אבל תעשנו מעשה חושב שיהיו שני צורות לשתי קירות היריעה:

פסוק טז

זרת. הוא מידה כשיעור רחוק אגודל מן אצבע קטנה באצבעות מפוזרות, ודומה לשרש זרה ויזר ע"פ המים שענינו הפיזור, (במכדרשב"י ותרומה קע"ה) מאי זרת דאתפתחו ואתפזרו לכל סטרין כד"א וזריתי פרש על פניכם). ופליגי בזה תלמודא דידן עם תלמוד הירושלמי, דלירושלמי זרת הוא שליש אמה, ולבבלי הוא חצי אמה, ואין מחלוקותם במציאות רק באיכות המדידה, כי כשמודדין מאגודל לזרת בשוה כשפושטין היד היה שליש אמה, ואם תמדוד מאגודל לזרת דרך שאר ראשי אצבעות ותמדוד עקום כמו הראשי האצבעות אז מאגודל לזרת חצי אמה (הגר"א בפי' למשנה ב' פ"ג דערלה, ע"ש דברים נכונים בזה):

פסוק כ

במלואתם. כשיעור מלוי עביין של אבנים יהיה עומק המשבצות לא פחות ולא יותר (רש"י) ולתלמודן (סוטה מ"ח ב') במלואתם מוסב על תאר האבנים עצמן שיהיו שלימות ולא יחסר מהם כלום, כמ"ש אין מסרטין עליהן באיזמל ולכן היו צריכים לשמיר, ולשון מלאותם כענין בכסף מלא יתננה לי שענינו שלימות:

פסוק כא

והאבנים תהיין. כשיקדישום המתנדבים יהיה הקדשם לשם כך שיכתבו עליהם שמות השבטים (ונ"ל שלכוונה זו הוסיף יב"ע בתרגומו ומרגלייתן תהוויין מתנסבן), ותהיינה

שתים עשרה כנגד שמותם לא פחות ולא יותר, וכן המפתח יפתח אבן של כל אחד מהם על שמו ולא יחליף לא האבן ולא הכוונה מזה לזה (רע"ס) מסכים עם מ"ש לעיל י"א:

פסוק כה

וירכסו את החשן. לדעת קצת מפרשים הוא מלשון גבהות, ולרש"י הוא לשון חבור, והוא יורה על מין חבור באופן שהיו הדברים המחוברים מיושרים בסדרם, שלא יהיה האחד בולט על חברו או גבוה ממנו, וירצה באמרו וירכסו את החשן שיחבר את החשן עם האפוד על ידי פתיל תכלת, באופן שיהיו שוים למעלה ולא יגבה אחד על חברו (איינע געראדע ריכטונג זעטצען), ולפירוש זה אין בעצם הדבר הפרש בין פירוש רש"י לפי' שאר המפרשים, ולא נחלקו כל אחד בפירוש מלת וירכסו, ומזה והרכסים לבקעה (ישעיהו מ׳:ד׳) היינו גבעות הבולטות ביושר זו כנגד זו ואין מקום לעבור, וכן מרכסי איש (תהילים ל״א:כ״א) שמחברים ומישרים דבר אל דבר שיהיו מכוונים היטב ויהיו נראים אמתיים כענין טפלי שקר ומצמידי מרמה (רש"פ):

פסוק ל

האורים והתמים. הוא כתב שם המפורש (כלומר שם בן מ"ב, עי' צד"ל) והיה נתנו בתוך כפלי החשן (רשי), וכן פירשו כל המפרשים, וברמב"ן הענין מבואר יותר. והרבה תמהתי שלא מצאתי בדברי הרמב"ם כלום, כי בפ"ט מכלי מקדש שמבאר שם כל פרטי מעשה חשן ואפוד ולא הזכיר כלל מאורים ותמים, ואיך ישמט מקרא מפורש. לכן נראה לי דלדעתו אין אורים ותמים שמות קדושים כדעת המפרשים, רק שנים עשר האבנים שהיו כתובים בשמות שנים עשר שבטי ישראל, הם עצמם קראן הכתוב כאן בשם אורים ותמים, כי הם עצמם היו מאירים ותמימים בדבריהם בבליטת אותיותיהם אל הנשאל בהם. ונראה לי עוד דמלבד לסבת פעולותיהן הנפלאה הזאת בתשובת הנשאל בהן הונח עליהן שם אורים ותמים, כי גם מצד עצמותם יתכן עליהן שם זה, כי אבנים טובות כאלה מטבעם להיות זך בהיר ומאיר לכן נקראו אורים רצה לומר בעלי אור; גם האבנים האלה נלקחו לחשן כבריאותן הטבעי, לא שלט עליהן יד החוצבים והפוסלים, כמה שכתוב רמב"ן (ר"פ תרומה) שאבני החשן נקראו אבני מלואים דתרגומם אבני שלמותא, שהיו שלמים ולא נחצבו ממחצב גדול ולא נשתנו מתמונתן הטבעי, וגם כתיבת השמות עליהן לא היה מעשה חרש, כאמרם (סוטה) אבנים הללו אין כותבין עליהן בדיו ואין מפרשין עליהן באיזמל אלא מביא שמיר ומראה להן והן נבקעין מאליהן (עיין שם ברמב"ן), הנה לשלמות האבנים האלה שלא נתחסר מהן מבריאותן ותמונתן הטבעי נקראו תמים רצה לומר שלמים בלתי חסרון. והנה למה שפירש"י על ומלאת בו מלואת אבן, שהוא מלוי האבנים בגומות המשבצות (ומלת בו לפירושו כמו בעבורו כלומר בעבור החשן

ולצרכו יעשה מלוי אבנים במשבצות, כמו נחש ינחש בו, שפי' בו בעבורו לראב"ע שם. וכן ועשית על החשן פירש"י בשביל החשן), א"כ חסר עדיין חבור משבצות האלה אל החושן, ע"ז אמר כאן ונתת אל החשן את האורים ואת התמים, כלומר תחבר משבצות האבנים אל החשן ר"ל אל אריגת חתיכת בגד המרובע. וגם אם נפרש מלת בו שחוזר על החשן כלומר שימלא את החשן באבנים שתהיינה זו אצל זו באופן שיהי' החשן ממולא באבנים (כמ"ש רי"א), מ"מ חזר ושנה כאן ונתת אל החשן את האורים והתמים, מפני שנתחדש בזה הודעת פעולותיהן הנפלאה (וכמו שכפל ג"כ ענין אחד בשנוי לשון ונשא אהרן את שמות, ונשא אהרן את משפט); ואמר את האורים ואת התמים בכפל מלת את, אין מזה הוראה על ענינים נפרדים, כי גם בעצם אחד מצאנוהו כפול, את בנך את יחידך. ולהיות שדיבר הכתוב עד הנה מי"ב האבנים שמטבעם להיות בעלי אור מצוחצח, וקראם אבני מלואים להורות על שלמותן כבריאתן בלתי יתחסרו כלום, לכן תלה בהם ה' הידיעה האורים התומים; גם מצאנו ה"א להורות על שידובר ממנו בעתיד, כי בימי הבריאה אמר את יום הששי יום השביעי לפי שיוזכרו בעתיד, ביום הששי והכינו, אל יצא איש ממקומו ביום השביעי, ככה באבני החשן שעתיד לדבר מהן כמ"ש ושאל לו במשפט האורים, לכן הוסיף בהן כאן הה"א. ושינה הכתוב בין אבני האפוד לבין אבני האורים והתומים, דבאפוד אמר לשון שימה (לעיל י"ב) ושמת את שתי האבנים על כתפות האפוד, וכאן אמר ונתת אל החשן את האורים, כי לשון שימה יורה יותר על הקביעות מלשון נתינה (עמ"ש ר"פ צו), ונראה א"כ שאבני האפוד היו מחוברים בקביעה תמידית, אמנם אבני האורים והתמים לא היו מחוברים באריגת החשן חבור תמידי עד שיעשו שניהם בגוף אחד, כ"א חבור תלוי, כשני גופים נפרדים זה מזה ואחד תלוי בחברו, ולזה בלבישת הבגדים (בפ' צו ח' ז') אמר ויתן עליו את האפוד, ולא הזכיר שימת האבנים בו, אבל בלבישת החשן אמר שם וישם עליו את החשן ויתן אל החשן את האורים ואת התמים, כי אחר שלבשו אריגת בגד החשן באופן שלא יזח מעל האפוד, תלה בו את אבני האורים והתמים. כן נ"ל בישוב דעת הרמב"ם שהשמיט במעשה החשן ענין האורים והתמים, כי אחרי שביאר שם קביעת שנים עשר האבנים בחשן, תו לא צריך להזכיר עוד אורים ותומים כי הם בעצמם י"ב האבנים. ומלשון הרמב"ם עצמו מוכח שקורא י"ב האבנים בשם אורים ותומים, כי (בפ"י מכלי מקדש ה"י) כתב, עשו בבית שני אורים ותמים כדי להשלים שמונה בגדים, וכ"כ בפ"ד מבית הבחירה ה"א, ואם הי' דעתו באורים ותמים השם המפורש, הי' משלים שמונה בגדים גם בלעדי השם המפורש (ע"ש בהשגת הראב"ד ובכ"מ). והנה הכ"מ (בפ"ט מכ"מ ה"ו) הזכיר בפי' אורים ותומים שהוא

שם המפורש, וכן (בהלכה י') העתיק דברי הסמ"ג שבבית שני לא הי' בחשן אותו השם, ותמהני שלא התעורר כלל על השמטת הרמב"ם ענין האו"ת במעשה החשן, ושדעתו ע"כ דלא כדעת המפרשים את האו"ת על שם המפורש. ובחפשי בדברי מפרשי התורה מצאתי לרי"א שכתב, כבר חשבו מחכמים שהאבנים ההמה שהיו כתובים בשמות בנ"י הם עצמם הנקראים אורים ותומים, וע"ש ברי"א מה שהשיב עליהם, ובדברי הנ"ל תראה שאין בתשובותיו כלום. הנה אף שמצאתי מקצת חכמים סעד לדברי בדעת הרמב"ם, מ"מ הוא תמוה, כי התרגום המיוחס ליב"ע תרגם ג"כ אורים ותומים על שם המפורש כדעת המפרשים, לכן דברי הרמב"ם צ"ע. עיין מ"נ ח"א פס"ב:

פסוק לה

ונשמע קולו. כתב הרמב"ן על דעתי הוא ביאור למצות הפעמונים, כי מפני שאין בהם צורך בלבישה ואין דרך הנכבדים להעשות להם כן לכן אמר כי צוה בהם בעבור שישמע קולו בבואו אל הקדש ויכנס לפני אדוניו כאלו ברשות, כי הבא בהיכל מלך פתאום חייב מיתה בטכסיסי מלכות וכו' וכן ובצאתו, לצאת ברשות ושיודע הדבר כדי שיוכלו משרתי המלך לשוב לפניו. ע"כ, ודבריו בנויים על יסוד דברי רבותינו באגדה שאין להם מבוא בדרך הפשט, ע"ש. ולדעתי מצות הפעמונים הוא דומה למצות ציצת, שם המצוה היא למזכרת על המצות ע"י חוש הראיי' כדכתיב וראיתם אותו וזכרתם, וכאן המצוה היא להזכיר את המצות ע"י חוש השמיעה, כי לגודל מעלת הכהן הגדול ולהתחייבו במצות רבות יתירות על שאר הכהנים ועל כל ישראל, לכן נתוסף לו מזכרת ע"י חוש השמיעה על המזכרת שע"י חוש הראיי', כי ע"י שמיעתו קול הפעמונים שבמעיל יתעורר לתת דעתו ולבו לפני מי הוא מתלבש בבגדים אלו ומי הוא אשר צוה לו להתלבש בהם, ולתכלית מה הוא לבדו מצויין בבגדים כאלה, בזה יתפיס כל מחשבותיו ורעיונותיו לעבודת המלך העליון ית', ולא בלבד בהיותו בקדש לעבודה, כי גם בצאתו מן הקדש אל ביתו ובקרב חוצות, יצלצלו הפעמונים בקול לאזניו להזכירהו כי הוא בחור האומה הישראלית, ומעלתו עליהם בחשיבות יתירה לאין שיעור, ולא ישכח כי הוא עומד תמיד לפני ה', ואין לו להסיח דעת מן הקדושה אף רגע, ואם נאמר דשייכא איסור מעילה בנהנה מבגדי כהונה שלא בשעת עבודה, היינו יכולים לומר דהשמעת קול הפעמונים הי' לעוררו על קדושת בגדיו שאינם רק לעבודה בבואו אל הקדש, ומיד בצאתו יתחייב להפשיטם דלא לימעל בקדושתייהו. ואין מלת ונשמע כאן על התפשטות הקול לאחרים, כמו ונשמע פתגם המלך בכל מלכותו, כ"א טעם ונשמע כמו נשבע שהוא מפעל מצד הפועל, וכבר אמרו קדמוני בעלי הלשון שאין הנפעל תולדות הקל אבל הוא בנין בפני

עצמו, כמו כי ימוך אחיך ונמכר לך, ובמוכר עצמו מפני דחקו הכתוב מדבר, וכן או השיגה ידו ונגאל, שהוא גואל את עצמו, אף שהוא בנפעל, עמ"ש בוארא ו' ג' ושמי ה' לא נודעתי, כן ונשמע, טעמו הוא בעצמו ישמע, ובא בנפעל כי ע"י הקול המצלצל באזניו הוא נפעל אל השמיעה, ותרגום ונשמע קולו (ער ווערדע געוואהר דעסטען לויט) באזניו ישמע ובלבבו יבין מה הקול הזה באזניו. והנה לפירוש הרמב"ן ופעמוני זהב בתוכם, שבתוך חלל הרמונים היו הפעמונים, והרמונים היו מקיפים את הפעמונים מכל צד, אין קולם נשמע כ"כ לאחרים, כי גוף הרמונים ארוג מחוטין שזורין והוא רך המעכב את הקול מלהשמע לאחרים, ולכה"ג עצמו הנושא אותם כמעט שלא ישמע רק קול נמוך, ודי לו בקול כזה שאינו רק להתעורר בנפשו מהם. ובתוס' סוף מעילה מבואר דמהקשת הפעמונים אל הרמונים נשמע הקול, כי הרמונים היו עשויים קשים, ע"ש בתי"ט והרשב"ם אמר לפי שצוה הקב"ה וכל אדם לא יהי' באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו (ויקרא ט"ז:י"ז) לכן צוה כאן שישמע קולו בבואו ויתרחקו השומעים, ע"כ. ויש לגמגם קצת, דבשעה שהי' מקטיר קטורת לפני ולפנים, ובשעה שיכנס בדם חטאת הפנימית, שכולם פורשים מן האולם ולמזבח, אז לא הי' מלבוש רק בבגדי לבן, ובשעת הקטרת הקטורת בהיכל בכל יום שפורשים מההיכל ומבין האולם ולמזבח, זה הי' נעשה אף בכהן הדיוט שאין לו מעיל (עיין יומא מ"ד) ובעל מלאכת מחשבת אמר, לרבותינו שביהכ"פ הי' כה"ג מתפלל תפלה קצרה שלא להבעית את ישראל שיאמרו שמת מבפנים, לכן התחכמה התורה בתחבולת הפעמונים שינגן ברגליו בהלוכו וישמעו העם מבחוץ וידעו שלא מת ולא יבעית את ישראל, ע"כ. ודברי שגגה הם, דבהיותו לפני ולפנים היו לבוש בבגדי לבן בלא מעיל. ודע דגם לפירש"י הא דונשמע קולו, אינו רק נתינת טעם על ענין הפעמונים, אמנם ולא ימות מוסב על והי' על אהרן, שפירושו שאם יהי' המעיל עם כל שאר בגדים דלעיל מני' לשרת בקדש לא ימות, הא אם ישרת מחוסר אחד מהבגדים ימות, כמ"ש הרא"ם בדעת רש"י להסיר מעליו תלונת הרמב"ן:

פסוק לו

ועשית ציץ. שם ציץ נגזר מן מציץ מן החרכים, אשר יורה על עצימת עין במקצת כדי לראות הדבר היטב עד שלא נשאר התגלות העין רק במקצת, וממנו נגזר שם ציץ של בגדי כהונה, והיינו טס המונח בגובה הראש שהכל מסתכלין בו (שויא-בלעך) כ"כ רש"פ. ויותר יתכן לומר כי לא על הסתכלות הגשמית נקרא ציץ רק על שם ההסתכלות הרוחנית המחשבי אשר הכה"ג מוזהר עליו ביותר בנושאו נזר שם אלהי' על ראשו שלא יסיח דעתו לשום דבר בעולם כ"א לדברים קדושים אלהיים. ובמכדרשב"י (ויקהל ד' רי"ח)

אתוון דרזא דשמא קדישא דהוו גליפין על ציצא הוו נהרין ובלטין ונצצין, כל מאן דהוה מסתכל בההוא נציצו דאתוון אנפוי נפלין מאימתא מכסיף בעובדוי והוה אתבר לבי' לאתכנעא מקמי' מארי' ובדין ציצא מכפר עלי':

פסוק לז

ושמת אותו על פתיל תכלת. פירש"י ולקמן (פקודי ל"ט ל"א) אמר ויתנו עליו פתיל תכלת, ועוד כתב כאן והי' על המצנפת, ולמטה הוא אומר והי' על מצח אהרן, ושנינו (זבחים י"ט) שערו הי' נראה בין ציץ למצנפת ששם מניח תפילין, למדנו שהמצנפת בגובה הראש למעלה, ואינה עמוקה לכנס בה כל הראש עד המצח, והציץ מלמטה, והפתילים היו נוקבים ותלויים בו בשני ראשיו באמצעיתו, ששה בג' מקומות הללו, פתיל מלמעלה מבחוץ ואחד מבפנים כנגדו, וקושר ראשי הפתילים מאחורי עורף שלשתן, ונמצאו בין אורך הטס ופתילי ראשיו מקיפין את הקדקד, והפתיל האמצעי שבראשו קשור עם שני ראשי השנים, הולך על פני רוחב הראש שלמעלה נמצאו עשויין כמין כובע, ועל הפתיל האמצעי הוא אומר והי' על המצנפת, והי' נותן את הציץ על ראשו כמין כובע על המצנפת, והפתיל האמצעי מחזיקו שאינו נופל, והטס תלוי כנגד מצחו, ונתקיימו כל המקראות, פתיל על הציץ וציץ על הפתיל ופתיל על המצנפת מלמעלה (וכ"ד הראב"ד רפ"ט דכלי מקדש); והרמב"ן טען על רש"י, שהכתוב אינו מצוה רק לעשות פתיל תכלת אחד, והוא עושה ששה, ומה צורך לפתילים שבאמצע, והרי הוא קשור מאחוריו כדרך כל ציץ, אלא לא הי' רק פתיל אחד, שהטס הי' מקיף מאוזן לאוזן ונוקב בשתי קצותיו ופתיל תכלת נכנס בשתי הנקבים והציץ נקשר בו כנגד העורף, והי' צנוף במצנפת בגובה הראש ומכסה בה אחורי הראש למטה עד העורף, ומניח הציץ כנגד מצחו מאוזן לאוזן, והנה המצנפת מאוזן לאוזן לאחוריו כנגד העורף, והציץ כנגדו מאוזן לאוזן על מצחו, ופתיל שהציץ קשור בו יבוא על המצנפת, וזהו ושמת אותו על פתיל תכלת שיכניס הפתיל בנקבי הציץ ויהי' הפתיל על המצנפת לאחורי אזניו כנגד העורף, אל מול פני המצנפת יהי' הציץ, ויהי' על מצחו כנגד המצנפת, וזה"ש ושמת המצנפת על ראשו כלומר למעלה בעליון שבראש. ומ"ש (כ"ט ו') ונתת את נזר הקדש על המצנפת, פי' שיקשרנו עלי'. ואין להקפיד בין ויתנו עליו פתיל תכלת ובין ושמת אותו על פתיל תכלת, כי בשניהם יש לפרש כאילו אומר בפתיל שיתנו בו פתיל תכלת. או ישמש על במקום אל, ונתת אותו אל פתיל תכלת, ויתנו אליו פתיל, כי הפתיל נתון אליו והוא אל הפתיל, כי בו יסמך כאשר יכניסו הפתיל בנקביו של ציץ, ונמצא הפתיל הוא על הציץ והציץ על הפתיל, עכ"ד (וכ ד הרמב"ם בחבורו רפ"ט דכ"מ שלא הי' בציץ רק

פתיל אחד). טענת הרמב"ן על רש"י היא חזקה, ונראה שדחקו לרש"י להרבות בפתילין, מדאיתא (חולין קל"ח) כיפה של צמר היתה מונחת בראש כה"ג ועליו הציץ נתון שנ' ושמת אותו על פתיל תכלת, ופירש שם רש"י כיפה, כובע קטן; דעל כרחך אין לפרש כובע ממש המכסה את הראש, דא"כ לא הי' מקום פנוי בין ציץ למצנפת, ואנן קיימא לן דשערו הי' נראה בין ציץ למצנפת שעליו הי' מניח תפלין, לכן פירש כאן שע"י פתילי הראשיים והאמצעיים נעשה על הראש כמין כובע, גם אמר שבאמצעו היו שנים, כי אילו הי' באמצעיתו פתיל אחד יוצא מן הציץ על ראשו עד העורף, א"כ הי' הפתיל חוצץ לתפלין, לכן אמר שהיו באמצעיתו שני פתילין, וכשהי' מושכן למעלה על הראש הי' מפרידן זה מזה, וביניהם הי' מונח תפלין של ראש. ובאמת בלשון המקרא פירוש רש"י דחוק מאד, כי לפירושו מאמר והי' על המצנפת מוסב על הפתיל לא על הציץ, ומה שנאמר אחריו אל מול פני המצנפת חוזר על הציץ. ולפי' רמב"ן ורמב"ם שלא הי' רק פתיל אחד, מוכרחים אנו לומר דלא חשו אהך כיפה של צמר דאיתא שם בחולין, כי לשון כיפה בכל מקום הוא ענין כובע המכסה את הראש, וזה אי אפשר, למאי דקיימ"ל ששערו הי' נראה בין ציץ למצנפת להנחת תפלין, לכן דחאוה מהלכה (ונתיישב בזה תמיהת הכ"מ הפיו"ד מכ"מ, על שהשמיט הרמב"ם הך כיפה של צמר); אמנם גם לפי' הרמב"ן קשה לומר שלא הקפיד הכתוב בלישני', ויאמר פעם ושמת אותו על פתיל, ופעם ויתנו עליו פתיל, ולשניהם כוונה אחת, גם לפי' והי' על המצנפת מוסב על הפתיל, ואל מול פני המצנפת חוזר על הציץ. לכן נ"ל ביישוב לשון המקראות, שיש הבדל גדול בין מאמר ושמת אותו על פתיל תכלת, ובין מאמר ויתנו עליו פתיל תכלת. והוא לפי מה שפי' בערוך (ערך כפה) כיפה של צמר הי' מונח בראש כה"ג ועליו ציץ נתון פי' כיפה חוטי דעמרא בגדילין מעשה עבות ורוחב שתי אצבעות שיעור ציץ. וכן פי' הרי"ף בשבת פ' במה אשה, ולפי"ז פתיל דקרא דילן כלשון צמיד פתיל (חקות י"ט ט"ו) שפירש הר"ש ב"מ פתיל הוא חתיכת בגד קטנה, ודומה לי בדברי המשנה פתילת הבגד שקפלה. וכן חותמך ופתילך דיהודה פי' הרמב"ן פתיל הוא סודר קטן שיעטפו בו קצת הראש, ולרש"י שפי' צמיד פתיל, פתיל לשון חבור כמו נפתולי נפתלתי, שפיר יובן הנחת שם פתיל גם על חתיכת בגד, כלומר חוטים מחוברים יחד. וטעם ושמת אותו על פתיל תכלת שתשים את הציץ על כיפה של צמר, והוא חתיכת בגד קטנה. ובא הכתוב להורות על מקום הנחת הציץ בראש, ואמר, והי' על המצנפת כלומר הציץ יהי' סמוך למצנפת, על כמו על עין המים שפי' אצל צדו סמוך לו. ולהורות בצמצום יותר על מקום הנחתו, שלא יהי' בצדדי הראש או מאחוריו הוסיף לאמר, אל מול פני המצנפת יהי' שיונח הציץ סמוך

למצנפת לצד פניו (וכמדומה אני שבמלת מול בא להורות על ריוח המפסיק בין הציץ למצנפת להנחת תפילין, כי מול מן מל, שהוראתו הראשונה על תכלית הגשם וסופו וכענין קצה, ומשם קצה יאמר וקצות את כפה, ומשם מול יאמר ומלת אותו (אבשניטט), לכן אמרו (סוטה ל"ג) מול הגלגל רחוק מן הגלגל. ויהי' טעם מול כאן ענין הפרשה והבדלה במקצת (אים אבשטאנד) שיהי' הציץ סמוך ומופרש קצת מן המצנפת), הנה לא דיבר כאן הכתוב רק ממקום הנחת הציץ, אמנם באיזה אופן יהי' הציץ אחוז וקבוע במצח שלא יפול ובאיזה דרך יהי' מחובר סמוך למצנפת, כיון שאינו מקיף כל עיגול הראש כ"א מאוזן לאוזן, זה הענין חיסר כאן וגילה אותו במקום אחר, ומזה אמר ויתנו עליו פתיל תכלת לתת על המצנפת מלמעלה, כלומר יתן בציץ חוט תכלת, שמכניסו תוך אחת מנקביו שבשני ראשיו, ויקשרם יחד מאחורי ערפו, ובזה יכול ליתנו סמוך למצנפת אשר עליו מלמעלה. שם פתיל דהתם הוא חוט כפתיל דציצת, וטעם מלמעלה, כמו ילבשם הכהן תחתיו (לקמן כ"ט למ"ד) שהוסיף רש"י מלת אשר, וכן בהרבה מקומות כשיובן מאליו יחסר מלת אשר. ובלשון המקרא שם יורה שמדבר מהתחברות חוט אל ציץ כדי לחברו למצנפת, מדאמר ויתנו וגו' לתת וגו', כלומר נתינת חוט כדי לתת על המצנפת. אמנם כאן שאמר ושמת אותו, הלשון בעצמו יורה שידבר מהנחת שטח כל אורך ורוחב הציץ על הפתיל כלומר על הכיפה. ולפי' רש"י ורמב"ן קשה הלשון מאד, כי איך יאמר "אותו" על חלק היותר קטן שבראש הציץ שמכניס בנקבו חוט, כמו שבהנחת לחם על שולחן לא יתכן לומר ושמת אותו על הלחם ודע כי בימים הראשונים הי' המנהג גם בשאר בני אדם לקשט עצמם בתכשיט ציץ על המצח, ותחתיו היו מניחים כיפה של צמר, כבמתני' רפ"ו דשבת לא תצא אשה לא בטוטפת ולא בכבול, ומפרש בגמ' טוטפת מקפת את הפדחת מאוזן לאוזן, וטוטפת הוא אפוזייני, ופי' הרמב"ם שם במתני', טוטפת הוא ציץ יקשרו אותו על המצח מאוזן לאוזן. ובכבול פי' בגמ' שהוא כיפה של צמר, ופי' הרמב"ם כבול הוא חתיכה של בגד כמו מצנפת שקושרין אותו על המצח ונותנין הציץ עלי' כדי שלא יזיק הציץ במצח. ובערוך כ' שהכיפה הי' מקבל הזוהמה שלא יטנף הציץ (עיי' ערך כפה), ולפי"ז יתכן מאד לפרש פתיל דקרא דילן על כיפה של צמר שהי' מונח על המצח תחת הציץ, כיון שהי' על מצחו תמיד, ובמצח מתילדים תמיד מלמולי זיעה והם יטנפו את הציץ, לכן בא הצווי כאן לשום תחת הציץ את הכיפה של צמר לקבל זוהמת הזיעה. כי אם בשאר בגדי כהונה היו נמנעים מללבשם במקומות הזיעה, כמ"ש ולא יחגרו ביזע, כש"כ שצריך ליזהר בזה בציץ שבו שם הוי' ב"ה. ואתה הקורא המשכיל שים עיניך על שנוי לשון המקראות, דכאן אמר ושמת, ושם אמר ויתנו, כי ההבדל בין

לשון שימה ונתינה הוא, לשון שימה ישמש כשנצרך איזה סדר מחוייב, ולשון נתינה ישמש על דבר שאין בו הקפדת סדר, כמ"ש בפ' פקודי, לכן בהנחת ציץ על הכיפה, כיון שלא היה הכיפה רחב יותר מהציץ, היה צריך להקפיד בהנחתו, שלא יהיה הכיפה בולט מצד אחד של הציץ יותר, אם מצד הרחקת הזוהמה מן הציץ באותו חלק שלא תחוץ הכיפה בינו למצח, אם מצד שבליטתו יותר לצד מטה יחשיך את מאור עיניו, ובליטתו לצד מעלה תהיה חציצה לתפלין המונחים שם, לכן אמר בזה לשון שימה, ושמת אותו על פתיל תכלת, שצריך להקפיד על סדר הנחת הציץ על הכיפה. אמנם שם בהכנסת חוט אל הציץ לצורך הקשירה, אין שום הקפדה לא במקומות הנקב שבראשי הציץ ולא בשיעור הכנסת החוט, בין שיהיה הנקב בראש הציץ לצד מעלה בין יהיה לצד מטה בו, בין שיכניס חלק גדול מן החוט תוך הנקב או קטון ממנו, לכן אמר שם לשון נתינה, ויתנו עליו פתיל תכלת. הנה תראה דלפירושא דילן שהוא עפ"י דעת התלמוד, יסכים לשון המקרא מכל צד. ולרש"י ורמב"ן גם שנוי לשון זה צריך יישוב, כיון דשניהם מן הכנסת החוט ידבר. ודע שבתוס' (סוכה ה' ד"ה ואל יוכיח) הביאו בשם ריב"א שהציץ לא היו מונח על המצח ממש כ"א למעלה מן המצח מהתחלת השער ולמעלה מקום הנחת תפלין, וראייתו מתרגם אונקלס, שתרגם והיה על מצח, בין עינוהי, והוא כמו בין עינים דכתיב גבי תפלין, ע"ש. ולא הבינותי, כי אילו בשאר מקומות היה מתרגם מצח בלשון אחר, כגון פדחת או אפותא, ורק כאן היה משנה לתרגמו בין עינוהי היה ראיי' ממנו שאין מצח האמור כאן מצח ממש כ"א למעלה במקום תפלין, והאמת אינו כן, כי בכל המקומות שבכ"ק שהוזכר שם מצח יתרגמוהו ג"כ בין עינוהי, אף שאין בהם המכוון רק המצח ממש, וא"כ מה היא ראיית הריב"א:

פסוק לח

והיה וגו' לרצון. פירש"י תמיד לרצות אפי' אינו על מצחו, קיצר רבינו מאד כי לא פי' לנו מהו דאמר קרא והיה על מצחו, דמשמע דוקא בעודו על מצחו מרצה, גם כן לדבריו מחובר מלת תמיד למה שאחריו, והוא הפך נגינת הטעם, אמנם לפי המבואר (ביומא ז') מאמר והיה על מצחו לקבוע לו מקום הוא דאתי, כי כל פעם שתזדמן לו עבודה ולובש שאר בגדיו צריך שילבוש ג"כ על מצחו הציץ, והוא מקום קביעתו לא בחלק אחר מגופו, לפי"ז א"צ להוציא קרא ממשמעותי', שמלת תמיד מחובר עם מה שלפניו, ור"ל תמיד בעת הלבשו לעבוד עבודה; אלא דלפי"ז היה מן הראוי להסמיך מלת תמיד עם מלת והיה, כי להורות על היות מקומו היה ראוי לומר והיה תמיד על מצחו, ומדשני קרא בלשונו לכתוב מלת תמיד לבסוף יורה שיש לו ג"כ התחברות מה אל מה שלאחריו,

והוא ישרת לשני המאמרים כמו שהוא רגיל בשאר מקומות, וכאילו אמר והיה על מצחו תמיד, והיה לרצון לפני ה' תמיד, וטעם המאמר השני שהציץ מרצה תמיד אפילו באינו על מצחו; וגם לאידך דיליף שאין הציץ מרצה אלא בעודו על מצחו מן והיה על מצח ונשא, יפרש קרא דילן להורות על קביעת מקום הציץ (כמבואר שם ביומא), אמנם שנוי העמדת מלת תמיד לבסוף יורה לדידיה בכוונה שנייה על הויית מחשבת הכה"ג, שיהיו עיניו ולבו תמיד על גודל קדושת השם שנושא על ראשו בל יסיח דעתו ממנו לעולם, ומליצת והיה על מצחו כמו והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, אשר ענינו שימת הלב על הדברים והשגחה התמידית בהם בל ישכחם לעולם, וכבר יורה לשון הוי' על השגחה, כמו אתה תהיה על ביתי שענינו השגחה. ודע דפירוש זה האחרון ר"ל הויית המחשבה שלא יסיח דעת ממנו, הוא לכ"ע, ולית מאן דפליג בזה, כמו שהוכיח בתשו' שאגת ארי' סי' ל"ח. הנה בזה דרז"ל מבוארת במשמעותה דקרא על פשטי'. והרלב"ג פי' מפני שהציץ בא לרצות עון הקדשים, מן הראוי שיהיה על מצח כה"ג בכל יום ויום, כי הקרבנות היו קרבים בכל יום ויום, וכה"ג אם ירצה יקריב ומשמש בכל יום וגילתה התורה במה שאמרה שיהיה הציץ תמיד על מצחו, ללמדנו שאם ירצה יכול לעבוד עבודה בכל יום ואנשי המשמר לא יוכלו לעכב בזה. ועי' בצד"ל שהוכיח בכמה ראיות שהיה הציץ על מצחו תמיד אפי' שלא בשעת עבודה, דבגדי כהונה נתנו ליהנות מהם. ויותר נ"ל לכוין מאמרם, והיה על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו, שהוא נכלל במלת תמיד, כי עיקר שרש תמיד הוא שתי אותיות מ"ד, שהוראתו השתטחות והתפשטות (אויסשטרעקקען אויסדעהנען) כמו ויתמדד על הילד (מלכים א י"ז:כ"א) בית מדות (ירמיה כ"ה) רצה לומר מופשט ומרווח (אויסגעדעהנט, געריימיג) כתרגומו בתין דמשחן. ומזה מלת תמיד על המשכת הזמן והתפשטותו (צייטערשטרעקקונג, דויערנד, בעשטאָנדיג), והנה שם מדה ישמש גם על המשער במחשבתו לבד כמות הדבר, כמו מי מדד בשעלו מים (ישעיהו מ':י"ב) ומדותי פעלתם אל חיקם, ר"ל אשער מדות פעולתם כדי לענשם מדה במדה, וכן המשער במחשבתו לעשות כל פעולותי' לפי המדה והשיעור המיוסד על פי החכמה נקרא בעל מדות (מאָסיג) עי' פ' שלח אנשי מדות, וכן הלמודים הברורים, השקולים בדעת ומשוערים בהשכל לתת מדה ושיעור ראוי לכל חלק פרטי שמתחלקים הלמודים בהם נקרא מדות, כמו שנו מדותי (גיטין ט"ז) והמשתדל בלמודים להשיג בם כל פרטי חלקיהם נקרא מודד, (כבשמות רבה פ' מ"ז) מודד את התורה. ככה לדעתי יורה מלת תמיד (שמסתעף מענין מדידה) על עשיית דבר כפי שיעור הראוי וכפי המדה המחויב בו, מזה ואנשי תמיד יבדילו (יחזקאל ל"ט י"ד)

ר"ל אנשים המדקדקים במעשיהם ומקפידים מאד לשקול בדעתם ולמדוד במחשבתם על כל פעולה הנעשה מהם שיהיה כפי הראוי והמחוייב (מאֶננער פאָן געניעיר ערוואָגונג) כי האנשים האלה היה צריכים להשגיח שלא ימצא בכל הדרך גם הקטן מאד בכמותו ואפילו עצם כשעורה. (ולדברי המפרשים שם מלת תמיד, דחוק מאד סמיכות מלת אנשי) ומזה הענין מלת תמיד כאן לרבותינו, אמר והיה על מצחו תמיד, כלומר שיהיה אומד בדעתו וישער במחשבתו איכות הקדושה שהוא נושא על מצחו, בל יסיח לעולם דעתו לדבר פחות ונבזה המחלל והמבזה את שם קדוש העליון. ועל דברי רש"י שכתב, אי אפשר לומר שיהא על מצחו תמיד שהרי אינו עליו אלא בשעת עבודה, תמה הרב בעל צדה לדרך, דתלמודא לא קאמר אלא מי משכחת לה תמיד על מצחו מי לא בעי למיעל לבית הכסא ומי לא בעי מינם וכו' משמע בהדי' שהיה על מצחו אפילו שלא בשעת עבודה, יעו"ש. ולא ראה הרב דברי הריטב"א (בחי' לקדושין דס"ו) דלמסקנא דתמיד אתי שמרצה תמיד אפי' באינו על מצחו, תו לית לן למדרש תמיד ממש, והוי הציץ כשאר בגדי כהונה דאסור במדינה שלא בשעת עבודה, יעו"ש. ובדברי תוס' (יומא ס"ט ד"ה בגדי כהונה) דאפי' בעזרה אסור לכתחלה ללבשן שלא לצורך עבודה, דקאמר בגדי כהונה אין בהם מעילה לפי שלא נתנה למלאכי שרת שיוכל להזהר להסירן מיד אחר עבודה, ומשמע דלכתחלה אסור ללבשן דבזה אפשר להזהר, ע"ש. ומשמע דעת רש"י כאן דשלא בשעת עבודה דאסור ללבשן הוא מדאורייתא, ומטעם איסור מעילה, וזה דלא כרמב"ן (בחידושי רשב"א שם בקדושין) שאינו אלא מדרבנן:

פסוק מב

מכנסי בד. צמח הפשתן כמו שהוא מחובר בעינו ועודנו מחובר בקרקע נקראת פשתן (ליינען), כמו והפשתה והשעורה נכתה, והפשתה גבעול, ויקרא הפשתן הנפוץ שאינו טווי עדיין שש, על שם שהוא חלק, וכטעם שיש, כמבואר בביאור אש, (פלאכס), ויקרא המטוה דהיינו החוטים שטווין מן השש פשתים במ"ם הרבוי, ע"ש רבוי הפתילות (גארן, פלאָכסענס גארן), וכטעם חטה חטים, חטה הוא המחובר לקרקע, וחטים הם הגרעינים שנדושו מן החטים (ווייצען, קאָרן), והאריגה שאורגין מחוטי פשתן יקרא בד, (ליינוואנד), ע"ש שהוא בודד בענינו, שנשאר תמיד לבדו, שאין אורגין עמו חוטין של מין אחר, כמו שמערבין אחרים אפי' קודם הטוויה. אבל הפשתן נשאר תמיד לבדו, וע"כ יקרא בד, והבגדים הנעשים מן הפשתן פעם יקראו ע"ש הפשתן הנפוץ, כמו בגדי שש, ופעם ע"ש החוטים, כמו בגדי פשתים, ופעם ע"ש הנארג, כמו בגדי בד (רש"פ):

פרק כט

פסוק ב

ולחם מצות. בא רבים על יחיד, וע"כ מלת לחם שם הכלל שיורה על הרבים, כמו ויהי לי שור, כי יקום עד חמס (שופטים י"ט), ירח ימים (ר"פ כי תצא), ועשר חלות היו כדעת רז"ל:

פסוק ו

נזר הקדש. פירש"י זה הציץ, והרוו"ה טען ע"ז, כי נזר יקרא דבר שהוא מקיף כל הראש, ובציץ שלא היה רק מאוזן לאוזן לא יפול בו לשון נזר והקפה, לכן פי' הוא נזר על כיפה של צמר שהיו מונח תחת הציץ, כי זה היה מקיף כל הראש, ותלה דעתו בזה במה שאמר הפייטן (במוסף יום א' דשבועות) ציץ הזהב ונזר הקדש, מדהוסיף וי"ו בשם נזר, זה יורה שאין נזר תואר לציץ; ואין בדבריו ממש, כי איך ידחה לשון התורה (צו ח"י ט'), ציץ הזהב נזר הקדש, שאין בו תוספת וי"ו, ויסמוך על משענת קנה רצוץ שבלשון הפייטן, ואף שאין הציץ מקיף כל עוגל הראש כי אם מאוזן לאוזן, מ"מ יפול עליו שפיר לשון נזר, שהוא לשון הפרשה והבדלה. כשם נזיר על הפרשתו והבדלו מן המותרות, ככה הציץ נקרא בשם נזר, כי בשם הקדוש שבו, היה הכה"ג מופרש ומרומם מכל העם לגדלות הקדושה ותפארת הכבוד האמתי:

פסוק ט

ומלאת. ע"י הדברים האלה (רש"י) כלומר ע"י לבישת הבגדים. וכמ"ש רש"י (לעיל כ"ח מ"א) כל מלוי ידים לשון חנוך כשנכנס לדבר להיות מוחזק בו, כשליט הממנה לאחד על פקידת דבר נותן לידו בית יד. ככה לבישת הבגדים לאהרן ולבניו היא דוגמת נתינת השליט בידו בית יד וכדומה, וכן פירש"י (לקמן כ"ט) למלא בם את ידם, ע"י הבגדים הוא מתלבש בכהונה גדולה. וכ"כ הרא"ם (באחרי ט"ו ל"ב) ואשר ימלא את ידו, הוא ע"י לבישת הבגדים (צד"ל) דלא כרא"ם כאן שכתב דמלוי ידים הם הקרבנות:

פסוק יג

היתרת הכבד. שרש יתר לרש"פ הוראתו על פתיל הקשת (זעהנע), ע"ש שהוא מתוח ביותר, כמו כננו חצם על יתר (תהילים י"א:ב'), במיתריך תכונן על פניהם, וכן יורה על החבל שמותחין ע"י שאר דבר (שפאננזיילע), כמו בשבעה יתרים לחים (שופטים ט"ו), ולפעמים במ"ם כמו מיתריו ויתידותיו (לקמן ל"ט), המיתרים הם חבלים, שמתחו בהם יריעות האהל, כי היתדות היו משמשות לתקוע בארץ ולחזק ע"י היריעות שלא יזיזם הרוח, ובמיתרים היו מותחים את היריעות שלא ישארו בהם קמטים, וכעין שעושים עוד היום שוכני אהלים, וע"ש זה נקרא חצר הכבד יתרת, והוא המקום המבדיל בשפוע

ואלכסון (צווערגפעלל), או השפה שלו שהוא העודף התלוי על הצלעות (ראָטהפלייש), כי במקום שכלה שטח הריאה והחזה שם נמצא קרום פרוס על קו שוכב ודבוק מעבר אל עבר, ואותו הקרום מפסיק בין איברי הנשימה לאיברי העכול והמזון, והוא הולך בשפוע ויש לו מדרון כמו משפך (טריכטער), והוא מסייע הרבה בפועל הנשימה, ותחת זה הקרום הכבד מעורה בו בגידין עם האצבע שלה, לפיכך זה הקרום נקרא חצר הכבד בלשון חכמינו, וטרפשא דכבדא בלשון ארמי, ובלשון הכתוב יתרת הכבד, ע"ש שהוא מלא מיתרים גידים ווירידין המותחין אותו מעבר לעבר להמתח ולהתרופף כפי הצורך בנשימה (דאס געשפאן), והוא נדבק בצלעות עם חלקים בשריים המעורבים בו, והעודף עליו יהיה סרוח על צדי הבע"ח סביב סביב לצלעות, ועל אותו החלק מן הקרום שבשטח הכבד, אמר הכתוב שיסירנה עם מעט מן הכבד עצמה ולהקטירו, וכפירש"י בויקרא שהיותרת הוא דופן המסך הנקרא חצרא דכבדא, ואותו הוא מפריש עם מעט מן הכבד, והוא איננו אותו העודף התלוי מן הצלעות הנקרא (ראָטהפלייש), כ"א הקרום עצמו שבשטח הכבד, וכמו שנראה ממשמעות הכתוב ואת היתרת על הכבד והיינו חלק קרום המונח על הכבד; אמנם הרמב"ם (בהקדמתו לסדר קדשים) כתב יותרת הכבד שהוא העוקץ שבה הנקרא גודל הכבד, ולא זכר כלל מן אותו הקרום המבדיל ודפנו, וכן בחבורו (בפ"א ממעה"ק) אמר סתם יתרות ולא פי' מהו, ודבריו צריכים תלמוד:

פסוק כז

וקדשת את חזה התנופה וגו'. ערש"י, ופירושו שיקדש כל חזה ושוק של שלמים לדורות להיות נוהגת בהם תנופה והרמה כחזה ושוק של מלואים, ופירוש וקדשת וגו' מאיל המלואים, שיקדש האיברים הללו לדורות ר"ל דוגמתם לא אותם ממש, אבל לא תקדשו לדורות אף להקטרת השוק כמו השוק של מלואים (רא"ם, ע"ש) ולשון המקרא דחוק מאד לדבריו, גם האתנח שבמלת הורם ינגד לפירושו, ונ"ל דמקרא זה מחובר בענינו עם מה שאמר אחריו והיה לאהרן. כלו' מאיל המלואים ואילך יקדש לדורות כל חזה ושוק ליתנם לאהרן ולבניו אחר שהונפו והורמו, והונף והורם דקרא אינו על החזה ושוק הנעשה כעת באיל המלואים, רק על החזה ושוק של דורות. והונף והורם הוא מורכב מעתיד ועבר, דוגמת ואל פתח אוהל מועד לא הביאו (אחרי י"ז ד') שפירושו שבעת הזבחה תהיה מניעת ההבאה עברה, והוא מורכב מעתיד ועבר (ווירד ניכט געבראכט האבען) ככה כאן שבעת נתינת החזה והשוק לכהן, תהיה התנופה וההרמה כבר עברה (ווירד געוועגדעט וואָרדען זיין) ואות מ"ם מאיל המלואים אינו מן המקום אשר ממנו לוקח החזה ושוק רק מ"ם הזמני. כמ"ם מהחל חרמש בקמה תחל לספור, שהוא להגבלת

זמן תחלת הספירה, ככה כאן מאיל המלואים הוא להגבלת הזמן אשר ממנו ואילך תהיה כל חזה ושוק קדוש להנתן לכהן אחר תנופתם והרמתם, ואמר מאשר לאהרן ומאשר לבניו, לא יתכן לומר שהוא מוסב על איל המלואים, דא"כ הול"ל אשר לאהרן וגו' ולמה הוסיף אות מ"ם, גם מלת ומאשר נוסף ללא צורך, והיה די לומר אשר לאהרן ולבניו, ועוד כל המאמר מאשר לאהרן ומאשר לבניו לא אצטרך, דכולי פרשתא מאיל המלואים ידבר הנעשה לאהרן ולבניו, לכן נ"ל דכמו שהקרבנות היה נצרכים למלא בם ידי אהרן ובניו, ככה הוצרכו ללבישת הבגדים, מעדות הכתוב (לעיל ט') וחגרת וחבשת, והיתה להם כהונה ומלאת יד אהרן ויד בניו, דלבישת הבגדים הוא ראשית המנוי אל הכהונה. וכמש"ש, ובשני אלה בקרבנות ובלבישת הבגדים נתמלאו ידיהם לכהונה, אלא שבענין הקרבנות היה אהרן שוה עם בניו, אבל בלבישת הבגדים היה אהרן משונה מבניו, דלאלה היו די ד' בגדים של כהן הדיוט, ולאהרן שמונה בגדים של כה"ג, לכן אחר שאמר קרא מאיל המלואים, אשר בו נתמלא אהרן ובניו יחד בשוה באין הבדל ביניהם, הוסיף לומר מאשר לאהרן ומאשר לבניו, כלומר הבגדים אשר לאהרן והבגדים אשר לבניו, וטעם המקרא לפי"ז ממה שנעשה היום איל מלואים, ודבר המיוחד לאהרן, ומיוחד לבניו (היינו לבישת הבגדים) מזה ולהלאה יתקדשו כל חזה ושוק ליתנם אחר תנופתם לאהרן ולבניו. וקרוב לומר, אחרי שקרא הכתוב (לעיל כ"ח מ') את בגדי כהונה בשם כבוד ותפארת, כללם כאן במלת אשר, שהוא שם דבר, וענינו המשובח והמהולל, כמ"ש (קרח י"ח י"ג) בכורי כל אשר בארצם:

פסוק ל

שבעת ימים. פירש"י רצופין, כי שבעת ימי המלואים רצופים הם, כדכתיב ופתח אה"מ תשבו יומם ולילה שבעת ימים (רא"ם), וזהו ההבדל שבין לשון שלשה ושלשת (כמ"ש הרוו"ה), כי לשון שלשה יפול על המספר מצד כמות האחדים הנפרדים שהם שלשה וככה ארבעה וחמשה וכל הבאים עד"ז, אכן שלשת יפול על המספר מצד כמות האחדים המתדבקים בשילוש להיותם כמו אחד במספר, ככה ארבעת וחמשת וכל הבאים על משקלם, ולכן באמרך שלשה ימים הכוונה ימים המנויים בשלשה, והנה המספר שלשה בימים, ובאמרך שלשת ימים הנה הימים במספר השילוש המאוחד, שילוש של ימים, ולכן לא יפול לשון זה על הסירוגין כ"א על הרציפה שלשת ימים רצופין, וכן שבעת ימים עד"ז:

פסוק לג

אשר כופר בהם. אמרו (פסחים נ"ה) מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, וכמה דכהנים לא אכלי בשר, בעלים לא מתכפרי, וכ"כ הרמב"ם (פ"י ממעה"ק) אכילת

החטאת והאשם מצות עשה שנאמר ואכלו אותם אשר כופר בהם, הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, אין כוונת רז"ל לעקור הכתוב מפשטי' ולומר דמקרא זה מיירי בחטאת ואשם, כי פשטי' דקרא במקומו עומד, דמיירי באיל ולחם, אבל למדנו מכאן גם כן לענין הנהוג לדורות, כי מה שהיה נהוג עכשיו לפי שעה גבי אהרן ובניו שהיו בעלים ומשה כהן, ולמשה היה החזה למנה, כן יהיה נוהג לדורות שהכהן אוכל ובעלים מתכפרים (צדה לדרך):

פסוק לה

אותכה. הראוי אותך, והה"א הנוספת יורה על החפץ והרצון (כמבואר באחרי, בקרבתם). וטעמו, שעשייתו באהרן למלאותו אל הכהונה, יעשנו בחפץ לבו וברצון נפשו:

פסוק לו

בכפרך עליו. כפרה זו היא שמא בשעה שהתנדבו בדבר המקדש שלא בטובתם הביאו (ת"כ) כלומר שלא מרצון גמור כ"א כאנוסים מכח הצווי, וכגזל הוא חשוב. וזהו המכוון בלשון רש"י (צד"ל) וכבר אמר במנדבים למשכן (ויקהל ל"ה כ"א) כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו. עמש"ש:

פסוק לז

כל הנוגע במזבח יקדש. תיב"ע כל דיקרב במדבחא יתקדש מן בני אהרן ברם מן שאר עמא לית אפשר להון למקרב. וכפי' רשב"ם וראב"ע כל הנוגע וקרב אל המזבח יקדש, ויהיה טהור תחלה בטרם יקרב אל המזבח, אמנם לרבותינו (זבחים פ"ג פ"ד) טעם המקרא כל קרבן שהיה ראוי למזבח אף שנפסל אחר שהובא לעזרה, אם עלה על המזבח קדשו המזבח להכשירו שלא ירד, ולאו דוקא בשעלה הקרבן בראשי של מזבח ונגע עצם הקרבן בעצמו של מזבח, אלא אפי' כשהוא בידו של כהן העומד בראש המזבח גם כן נתקדש, דאוירו של מזבח כמזבח דהנחת גופו של כהן כהנחת קרבן דמי, ולא יסתפקו שם רק כשעלה הקרבן בראשו של מזבח באויר ע"י קנה שביד הכהן העומד למטה, ע"ש. מדנקטי רבותינו לשון שעלה בראש המזבח ואף בשלא נגע בו, א"כ מה הוא לשון הנוגע במזבח דאמר קרא? וצריכים לפרש לשון הנוגע כמו וראשו לעב יגיע (איוב כ':ו') שאינו נגיעת עצם בעצם דבר שבצדו (בעריהרען) כ"א עלייתי דבר ממטה למעלה (עמפאָרשטייגען) וכמו נגע אל השמים משפטה (ירמיה נ"א ט') כלו' גבה לשמים, ובי"ת במזבח כמלת על, כמו הבהמה אשר אנכי רוכב בה (נחמיה ב':י"ב) כלומר רוכב עליה, וטעם הנוגע במזבח העולה על המזבח (דיא אָפפערשטאטטע איבערשטייגט), והא דלא קאמר קרא לשון העולה על המזבח שהוא לשון היותר ברור, נ"ל שבא לכלול גם התנאי

ההכרחי למתקדשין בעליית המזבח, שהוא דוקא בשהיו ראויים למזבח ונפסלו בקדש, לא בנפסלו קודם בואם לעזרה. כי לשון נגיעה ישמשוהו רבותינו הרבה על השייכות שיש לדבר עם דבר (אנהאֶנגיג) כלשונם נוגע בעדות וכדומה לזה, שאינו כ"א נגיעה מחשבית והתקרבות ודבקות רצוני, ועל נגיעה מחשבית כזו שאינה כ"א שייכות רמז קרא בכוונה שניה בלשון הנוגע במזבח כלומר כל קרבן שהיה לו שייכות במזבח כגון שהיה ראוי להיות נקרב על המזבח:

פסוק לט

בין הערבים. לרש"י כל אותן שש שעות שמתחלת שעה שביעית עד סוף היום נקראת בין הערבים מפני שכולן הן בתוך עריבת השמש, כי מאחר שהשמש נוטה בה לערוב לבית מבואו נקרא כל הזמן ההוא ערב בשם מה שאליו, וטעם בין הערבים כאמרו בין הערב שפירשו בתוך הערב שמתחלת שעה שביעית עד סוף היום, ובין, פירושו תוך כמו על בין עבותים בינות לגלגל מבין השרפה, (צווישענרוים) (רא"ם פ' בא, והסיר שם היטב תלונת הראב"ע מעל רש"י ע"ש) ולזה זמן שחיטת התמיד משיאריך הצל ויראה לכל שהאריך והוא משש שעות ומחצה ולמעלה, אמנם לא היה שוחטין בזה הזמן בדיוק רק כשחל ערב פסח להיות ערב שבת, כדי שיהיה להם ריוח לשחוט ולצלות הפסחים קודם שיכנס שבת, אבל בכל שאר ימות השנה היה שוחטין התמיד בשמונה ומחצה ומקריבין בתשע ומחצה, והטעם שאיחרוהו שתי שעות אחר תחלת זמן שחיטתו, מפני הקרבנות של היחידים או של צבור, לפי שאסור להקריב כלל אחר תמיד של בין הערבים, זו השעה היא השעה האמצעית של כל המשך זמן בין הערבים, ב' שעות ומחצה לפניו וכן לאחריו, ובזה מתקיים בין כפשוטו, על אמצעית הזמן (מיטטעלשטונדע), ער"פ תמיד נשחט:

פסוק מ

בלול בשמן. יש הבדל לרש"פ בין בלילה לערוב, העירוב נופל על דברים שגם אחר שנתערבו נשאר צורתם עליהם כבתחלה ולא נפסד כל עיקר, כתערובת חטים בקטנית שצורת כל אחד תשאר כמו שהיתה בתחלה ולא נשתנה רק שנתחבר עם שאינו מינו (פערמענגט), אמנם הבלילה נופל על דברים שע"י התערובה מפסידים צורתם מכמות שהיה (פערמישט), כתערובת יין במים, אשר כל אחד מהם מפסיד צורתו מכמות שהיה, וישומש שם בלל על הרוב לתערובה שיש שם דבר לח, או לח בלח או לח ביבש, כל מקום שיש דבר לח יש ג"כ הפסד צורה בתערובה, והיינו בלולות בשמן, ואמר אפרים בעמים יתבולל (הושע ז׳:ח׳) כי שם אינו מדבר בגנות אפרים והפסד מדותיו כ"א בתקלתו שנבלל בעמים ונפסד מהיות לו צורת אומה, ואין כן ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם (תהילים ק״ו:ל״ה), שמדבר בגנות יחידים ולא יצדק לומר עליהם לשון בלילה והפסד

צורה, שאין אדם המתערב עם שאר בני אדם מפסיד צורתו עי"כ, אבל אמר לשון תערובת דהיינו ערב המדות והדעת והתכנסם ביחוד אחד:

בשמן כתית. שם כתת הונח לרש"פ על השפשוף המרובה ובדרך כלל, בין בדבר קשה כגון ואכת אותו טחון היטב (דברים ט'), ובין בדבר רך כגון ומעוך וכתות (ויקרא כ"ב), היינו שנשפשפו הביצים כ"כ עד שנעשו כמו ריר (צעררייבען), ועל שמן כתית שבכאן ארז"ל (מנחות פ"ו) אין כתית אלא כתוש, ואין ר"ל שמלת כתית אינו סובל רק לשון כתישה, שהרי כתישה לחוד וכתיתה לחוד, שהכתישה היא מה שנעשה במדוכה, ואילו היה כותש את הזיתים במדוך היו גם כן השמרים מתערבים עם השמן מכח ההדכה ולא היה שמן זך, וגם היה צריך לומר שמן זית כתוש או נדוך ולמה אמר כתית, אבל כוונת רז"ל שכתית האמור כאן אינו אלא לשון כתישה שבלשון חכמים, שבלשונם ז"ל מורה שם כתישה על כל מיני פריכה והתפוררות דבר קשה בין במדוך בין שלא ע"י מדוך, ובא לאפוקי שלא לטחון הזיתים תחלה ברחים כמו שטוחנין אותם אח"כ, רק ישפשפם תחלה היטב ביד או בכלי שיתחככו זה בזה עד שיתפתח העור ויצא השמן הזך בלי דוחק (צעררייבען), שגם התפרק עור הזית ע"י חכוך ושפשוף מרובה יקרא כתית, וכן ויכתום ויכום (במדבר י"ד), ויכתו אתכם בשער (דברים א' מ"ד) לשון כתיתה (אויפגעריבען), כי מלת ויכום הוא הריגת האנשים, ומלח ויכתום הוא כתיתת מערכת הצבא שלא נשארו שנים זה אצל זה רק ברחו זה לכאן וזה לכאן, והנה בפעל הכתיתה אין בו התחלקות הדבר כולו לחלקים דקים, כ"א התחלקות השטח החיצון והשתנות צורתו החיצונה על ידי שפשוף מרובה, והרי אמר ואכת אותו טחון היטב ואילו היה במובן ואכת חלוקה לחלקים דקים לא היה שוב צריך לומר טחון כ"א ואכת אותו היטב, אלא ודאי שאין בלשון כתית רק הפסד השטח החיצון ואין לתרגם כתית (צערשטאָסען) כ"א (צעררִיבען):

ונסך רביעית. שם נסך הוראתו לרש"פ על שפיכה הנעשה בשטיפה ומהירות באופן שיתפשט הנשפך על השטח אילך ואילך, שמנסך ומפזר כדי שיתפשט הנסך על כל פני המזבח, וארז"ל (סוכה מ"ט) בזמן שמנסכין יין ע"ג המזבח היו פוקקין מקום השיתין כדי שיתפשט היין ע"ג המזבח לקיים הסך נסך שכר, שיהא המזבח שכור ושבע מנסכי הקרבן, ובלי ספק היו מנסכין מיד בתחלה על אופן שיתפשט הנסך היטב על טהרו של מזבח לכאן ולכאן. והרמב"ם כתב (בפ"ב ממעה"ק) שהיה המנסך מגבי' ידו לנסך ואף בשאר ימות השנה, וזה לא נמצא בשום מקום כמ"ש הכ"מ, זולת בקרבנות החג שהיה צריך להגביה ידיו להוציא מלבן של צדוקים שאמרו אין נסוך המים בחג מה"ת;

ויראה שיצא להרמב"ם זה ממשמעות שם נסך שהוראתו על השפיכה המתפשטת, שזה יתהווה בהגבהת יד השופך, כי כל מה שיתרבה גבהות הנפילה כך יהיה הנופל יותר בחזקה ועי"כ הוא מזדקר לאחוריו ומתפשט לכאן ולכאן, ולא היה גם כן בדרך הדור שיהיה הכהן מוליך הקלוח על המזבח סביב לכסות כל שטח המזבח בנסכו, כי אז היה נראה שרוצה לכבד את הבית ולהרבי"ץ את העפר, ואין זה דרך כבוד, לכן לא היה אפשר בזולת הגבהת ידים, אלא שבקרבנות החג היה מרים את ידיו יותר ויותר ממה שהיה רגיל משום היכר הצדוקים:

פסוק מג

ונקדש בכבודי. הטעם יתקדש באור הנראה אשר בו יתגלה כבוד ה', כענין כבוד ה' נראה בענן, ונקרא בדרז"ל שריית או גלוי שכינה, א"נ טעם בכבודי במה שאראה סימני כבוד לאנשים מכובדים לגלות יתרונם ערכם וחשיבותם, (ע"ד ואתה ה' כבודי, תהלים ג', דתרגומו תרים עלי יקירא), והוא היה הכבוד הגדול הנעשה לקרובי ה' נדב ואביהוא לקבל נשמתם בדרך פלא וחשיבות, ככתוב ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם (עמש"ש בזה), וזהו כוונת האגדה אל תקרא בכבודי אלא במכובדי רצה לומר אל תפרש מלת בכבודי כדרך הראשון על גלוי שכינתו ית', דזה לא אצטרך כי כבר נאמר וקדשתי את אה"מ ושכנתי בתוך וגו', אלא פי' לכבד את מכבדי, כדרך השני, ויבע"ת ונקדש בכבודי ואקדיש ברבניהון בגין יקרי, לדבריו יו"ד הכנוי של בכבודי על הפעול, כיו"ד של ושמחתים בבית תפלתי, ולפי' הראשון יו"ד הכנוי אל הפעל כיו"ד של ואני תפלתי:

פרק ל

פסוק א

ועשית מזבח. צריך טעם על שלא נכתבה פ' זו למעלה תוך שאר הכלים ומקומה ראוי בפ' מזבח העולה או בשולחן ומנורה שהם סמוכים במקום אחד, ואמר הרע"ס כי לא היתה הכוונה בו להשכין האל ית' בתוכנו כמו שהי' הענין בשאר הכלים כאמרו ושכנתי בתוכם ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו, גם לא הי' ענינו להוריד מראה כבודו בבית כענין מעשה הקרבנות כאמרו ונועדתי שמה לבנ"י, וכן העיד מרע"ה באמרו זה הדבר אשר צוה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה', אבל הי' ענין זה המזבח לכבד את האל ית' אחרי באו לקבל ברצון עבודת עמו בקרבנות הבקר והערב ולשחר פניו במנחת קטרת, ע"ד הבו לה' כבוד שמו שאו מנחה ובואו לפניו; והגר"א אמר כי לא הוזכר בעשיית כלי המשכן כי הזהיר תחלה על המשכן וכליו והבגדים וקריבת אהרן למזבח ואח"כ אמר עשיית התמיד ואמר בזה אשכון בתוככם, ואח"כ הזכיר עשיית

מזבח הקטרת וכסף הכפורים יורה שזה לא הי' מעכב להשראת השכינה רק אלו היו לכפרת ישראל, וכן אמר בכסף הכפורים לכפר על נפשותיכם; והר"מ חאגיז אמר שירמוז לנו בזה דין שנשתנה מזבח זו ממזבח העולה, כי מזבח העולה אם אין מזבח אין מקריבין קרבן ואפי' נפגם כדאי' בזבחים (ד' נ"ט וס') וכ"פ הרמב"ם, אבל מזבח הקטרת שנעקר מקטירין קטרת במקומו שאין המזבח מעכב וכ"פ הרמב"ם (פ"ג מתמידין ומוספין), ולזה לא נכללה פ' זו עם האחרות:

מזבח. שם מזבח הונח ע"ש הזבחים שמקריבין עליו, אמנם בזה כתיב לא תעלו עליו עולה ומנחה ונסך דאינו מיוחד רק לקטרת, מ"מ על שהי' מכפרין עליו במתן דמים מן הפר והשעיר של יוה"כ, נקרא ג"כ מזבח, (ויש בזה דברים במכדרשב"י שה"ש ד' נ"ג ד'):

פסוק יב

כי תשא. לרש"י שתי מנויין היו, אחת בתחלת נדבת המשכן אחר מעשה עגל ונתנו כל אחד מחצית השקל האמור כאן שמהם נעשו האדנים, ואחת בשנה השני' באייר משהוקם המשכן האמור בחומש הפקודים ונתנו כ"א מחצית השקל לקנות מהן קרבנות צבור. וכ"כ הרמב"ן צוה הקב"ה את משה כאשר תשא ראש בנ"י במנין יתנו כופר נפש מחצית השקל, ואמר ולקחת את כסף הכפורים ונתת אותו על עבודת אה"מ, ומזה ילמוד משה שימנה אותם עתה, וכן עשה כמ"ש וכסף פקודי העדה מאת ככר, ולא הוצרך להאריך ולומר ועתה תשא ראשם ונתת הכסף על עבודת אה"מ, כי הדבר מובן מעצמו שימנם עתה, ולפיכך כלל המצוה כאשר תשא ראשם תעשה כן, שיכנס בכלל כל פעם שימנם, וכל היודע בעצמו שהוא מבן עשרים שנה ומעלה יתן הסך הזה, וגם הביאו אליו הכפר נדבה עם כל שאר הנדבה בבקר בבקר, ולכן לא הוצרך עתה לאהרן ונשיאים שיהיו עמו, ואין טענה מכל העובר על הפקודים, כי פי' הראוי לעבור וגו', וטעם העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט שיביאו השקלים בהשוי'. והנראה מן הכתוב הזה שאם הביא הדל בשקלו פחות ממחצית השקל שהוא עובר בלאו הזה שהכתוב הזה מניעה וכו', וא"כ שתיהן מניעות, אם שקל העשיר היחידי יותר ושקל הדל בפחות עברו בלאו, וראיתי לבעל הלכות ולכל מוני המצות שלא הזכירו הלאו הזה, עכ"ד הרמב"ן ע"ש. והגר"א אמר כי תשא וגו' הוא מצוה לדורות בכל עת שימנה אותם, וכמ"ש בשאול ודוד וכ"כ הרמב"ן, אבל עכשיו לא נצטוה למנות כלל עד חומש הפקודים, ואין המצוה לדורות שיתנו מחצית השקל במנינם שהרי שאול פקד בבזק וטלאים, וגם לא שיתנו על האדנים שהרי כבר נבנה המשכן וגם שאמר זה יתנו וגו' ולא נצטוה למנות, אבל הצווי לדורות נסתיים בפסוק ראשון, וזה יתנו וגו' הוא צווי עכשיו על עבודת המשכן

בלא מנין, וע"ז בא הצווי לא ירבה ולא ימעיט, וזה שלא מנו אותם בתרי"ג מצות, ועז"א ונתת אותו על עבודת וגו', והשקלים לקרבנות לא נכתבו בתורה והא הל"מ והמרומז בשם חז"ל, עכ"ד. הנה לדבריו צריכים אנו לפרש מלת זה יתנו, כאלו אמר עתה יתנו, כי מלת זה יורה גם להוראת הזמן הנמצא עתה, כמו זה לי עשרים שנה (בראשית ל"א:מ"א) כלומר כעת (נון), וכן קול דודי הנה זה בא (שה"ש) כעת בא, ויעקבני זה פעמים, כי עתה שבנו זה פעמים (ע' מכילתא דרשב"י), ונמצא מלת זה מזווג עם מלת עתה (מלכים א י"ז:כ"ד), עתה זה ידעתי (יעצט, נון, נונמעהר), וכן זה יתנו, כעת יתנו. אמנם לא הבינותי אם מיושב דעת בעלי מוני המצות שלא מנו לא ירבה ולא ימעיט בכלל הלאוין, עדיין יקשה עליהם במנותם נתינת מחצית השקל בכל שנה ושנה לצורך הקרבנות מהמקראות אלה, ערמב"ם ריש הלכות שקלים ובסה"מ סי' קע"א ובחינוך סי' ק"ה, ושתיקת הראב"ד והרמב"ן שלא השיגוהו בזה הוי' הודאה לדבריו. ודע דממדרש רבותינו מבואר כרש"י ורמב"ן שהי' כאן מנין דאיתא במדבר רבה (פרשה ב' ד' רי"א) בעשר מקומות נמנו ישראל וחד מנהון במעשה עגל כי תשא את ראש בנ"י (ע"ש שחסר תשלום המאמר, אמנם בתנחומא (פ' כי תשא) המאמר שלם, וכ"ה בפסיקתא דרב כהנא (פרשה יו"ד סי' י"ד), ואיתא עוד התם (ססי' ד') כשנכנסו במצרים מנאם וכן יצאו למדבר מנאם ואף כאן כי תשא את ראש. אמנם בתלמוד ירושלמי מבואר כהגר"א שלא היה מנין, ותרומת מחצית השקל קודם מלאכת המשכן, דאיתא פרק קמא דשקלים) תרומת הלשכה בתחלתה שנ' ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן ותאני עלה ביום שהוקם המשכן בו ביום נתרמה תרומה, וכ"כ הרמב"ם בפירושו שם התרומה הראשונה היתה בר"ח ניסן בשנה השנית כשהוקם המשכן. ודמיתי להוכיח כדעת הגר"א גם מתלמודא דידן מדאמרי' (יומא כ"ב) אסור למנות את ישראל אפי' לדבר מצוה, מדכתיב ויפקדם בבזק ויפקדם בטלאים. ואם כדעת רש"י ורמב"ן שהיו מצווים כאן להמנות ולנדב למלאכת המשכן, א"כ אית לן מקרא מפורש בתורה שאף במקום מצוה אסור למנות, ולמה שבק תלמודא מקרא דאוריית' ומייתי מקרא דנביאים, אלא ע"כ כהגר"א דקרא קמא דכי תשא לא משתעי ממנין של מצוה, כי לא היה כאן מנין כלל, ורק אזהרה לדורות, א"כ אינו מוכח דאף למצוה אזהר, לכן מביא מקרא דבזק וטלאים. ובאמת אין זו הוכחה נגד רש"י ורמב"ן, דתלמודא רוצה למילף איסור מנין לדבר מצוה אף במקצת ישראל, וזה לא מצי למילף מקרא דילן דמשתעי ממנין כל ישראל, כי גם אחד מהם לא נמנע מנדבת מלאכת המשכן, ככתוב כי תשא את ראש בנ"י לפקדיהם, לכן יליף לי' מקרא דשאול, שלא הי' שם מנין רק לחלק מן האומה, כמבואר שם שלש מאות

אלף איש, ולא נמנו לגלגלותם כ"א ע"י בזק וטלאים, ושפיר מוכח דגם במקצתן המנין אסור אפי' לדבר מצוה. ונהי דליתא לדברי הרא"ם שהפריז על המדה לומר דבמקצתן ליכא לאיסור' דמניינא כלל, וסמך דבריו ממה שפקד דוד את העם ושלח השליש ביד יואב והשליש ביד אבישי והשליש ביד אתי הגתי (שמואל ב י"ח:ב'), ולא הי' בהם מגפה ואדרבה הצליחו ונצחו, ודבריו אלה כבר דחויים ועומדים מן המחברים (עיי' במשכיל לדוד), מ"מ זה ברור שיש הבדל גדול בין מנין כל ישראל לבין מנין קצתם, דאל"כ מאי אהנו לי' לשאול במנין הבזק וטלאים, דהא קרא קצווח ונתנו איש כפר נפשו להשם בפקוד אותם, ואין בבזק וטלאים נתינת הכפר להשם (ואף שאין החיוב לדורות מחצית השקל דוקא כמ"ש הגר"א, עכ"פ נתינת דבר מה להשם לכופר נפש הצריך קרא בפירוש) אלא ע"כ שמובדלים אלה המניינים זה מזה. דבמנין כל עדת ישראל הצריכה התורה נתינת כפר להשם דוקא, משא"כ במנין קצתם ולאלה די להם שלא ימנו לגלגלותם כ"א ע"י דבר אחר, אף שלא בא ממנו כפר נפשם להשם. ואפשר שמטעם זה כאשר נצטוה יואב בדבר המלך למנות את כל ישראל נשמט מלמנות קצתם, ככתוב (דברי הימים א כ"א:ו') ולוי ובנימן לא פקד בתוכם כי נתעב דבר המלך את יואב. ונשמר בזה עכ"פ מלעבור על המפורש בתורה באיסור מנין כל ישראל. והנה מה שהתעוררו המפרשים על מה שנאמר ביהושע (ח' יו"ד) וישכם יהושע בבקר ויפקד את העם, וכן בדוד (שמואל ב י"ח:א') ויפקד דוד את העם אשר אתו, שלא הזכיר בהם קרא בפירוש שלא מנאם לגלגלותם כ"א ע"י דבר אחר כמו שהוזכר בשאול בבזק ובטלאים (ש"א י"א ט"ו) ונדחקו בישובו, ובאמת אין צורך אל הדחק, כי מי יכריחנו לפרש לשון פקידה שביהושע ודוד ענין מנין, והיטב נוכל לפרשו לשון ופקדו שרי צבאות בראש העם, שענינו שימת השגחה על מצבם, העיון בתיקון וסדר המחנה, והשקפת מערכתם למלחמה, ולזה לא הוזכר לא ביהושע ולא בדוד סכום העם אשר פקדו, כי לא הי' שם מנין, אמנם בשאול היתה פקודתו למנין, לכן הזכיר שם סכום מספרם, והוצרך לבזק וטלאים. והמלך דוד שאמר (שמואל ב כ"ד:ב') ופקדו את העם, ונענש במגפה, כי ביאר אחריו שפקידתו הוא למנין כמ"ש וידעתי את מספר העם (ובדברי הימים א כ"א:ב') אמר בפירוש ספרו את ישראל ואדעה את מספרם:

פסוק יג

כל העובר על הפקודים. דרך המונים מעבירין את הנמנין זה אחר זה (רש"י) לא הבינותי כיון שבאמת לא יהיו האנשים בעצמם נמנים רק ע"י מנין השקלים שהיו נותנים ולא היו הם בעצמם עוברים זה אח"ז, א"כ מה הוא לשון כל העובר, וגם אם הה"א כה"א

היושב על כסאו (שמות י"א ה') שפירשו הראוי להיות יושב, ויהי' טעם העובר הראוי להיות עובר (דער דורכגעהען זאָללטע) עדיין אין טעם למלת על, כי הי' ראוי כל העובר לפקודים, גם להראב"ע שפירש כל העובר, שעברו משנותם עשרים, אין מקום למלת על, לכן נ"ל כיון דמצינו לשון עובר המקושר במלת על, ענינו חוב המוטל על האדם כמו לא יעבור עליו לכל דבר (כי תצא כ"ד ה') שטעמו לא יוטל עליו שום חובת עבודה, וכן גם עליך תעבר כוס (איכה ד':כ"א) יחול עליך חובת עונש, וכן עלי עברו חרוניך (תהלים פ"ח) כן העובר על הפקודים טעמו אשר יחול על הפקודים. החוב המוטל על הראויים להיות נמנים, ולפי שבפרשת ערכין (בחוקותי כ"ז) קצב למבן עשרים שנה ומעלה ערך נפשי חמשים שקל, וכאן בפקודים קצב שיעור מועט, וגם במחצית שקל יוצא ידי נתינת כופר נפשו, ואין להוסיף עליו ואין לגרוע ממנו (העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט) וגם מחצית השקל הוא כל חובתו, לכן אמר כל העובר, ר"ל כל החוב המוטל על הנמנים אינו רק מחצית שקל (דאס גאנצע וואס אויפגעלעגט ווירד):

פסוק כ

בבואם. להקטיר או להזות (רש"י), לפי"ז לשרת דסיפא משמש גם לרישא, ולמעוטי ביאה ריקנית כשאינה לעבודה כ"א להשתחוי' א"צ לקדש. אמנם לריצב"א (תוס' יומא ה' ד"ה להביא) דוקא במזבח בעי' לשרת אבל באהל מועד (בהיכל) חייב בקידוש גם אביאה ריקנית, א"כ קרא כפשטי'. והר"ש (פ"ק דכלים מ"ט) נסתפק בזה:

פסוק כט

כל הנוגע. כל הראוי לכלי שרת שנכנס לתוכו קדוש קדושת הגוף, אבל דבר שאינו ראוי להם אינו מקדש (רש"י), וע"ד הפשט משמע אף חולין גמורים, וכמ"ש ולא יקדשו את העם בבגדיהם, הן ישא איש בשר קדש, ע"ד הפשט קדש ממש, וכן אל תגע בי כי קדשתיך. ואפשר דכאן אף לדינא כ"ה, ומ"ש ראוי דוקא היינו ליקדש קדושת הגוף, שהרי נאמר בכולן כל הנוגע וגו' באהל מועד ומנורה וכלי שרת (הגר"א):

פסוק ל

לכהן לי. כי כל הנזכר למעלה יהי' במשיחתן קדש לקדש אחרים, ועיקר משיחתן כרבותינו לקדש הראוי, אבל אהרן ובניו לא כן אלא לכהן (הגר"א):

פסוק לב

בשר אדם. כל אדם במשמע אפי' מלך וכה"ג המשוחי' אסור בסיכ', ואשר יתן ממנו על זר, דוקא זר לגמרי אבל הנותן משמן המשחה ע"ג מלך וכה"ג שכבר נמשחו פטור שאין אלו זרים (כריתות ו'), וכ"פ רמב"ם. ורש"י שפי' על זר שאינו צורך כהונה ומלכות, שמחייב בנותן ממנו על מלך וכה"ג המשוחים הוא כר"מ, ודלא כהילכתא:

לא ייסך. לרד"ק הוא מבנין הופעל והחיר"ק תמורת השור"ק, וכ"כ הראב"ע בשם הגאון, אמנם מדקדוק לשון רש"י נראה שלדעתו אינו מן ההופעל עד שיתפרש בלשון התפעלות דוקא, אבל הוא עומד מבנין הקל ויתפרש בלשון התפעלות מצד התמצעות בין הפועל והמתפעל, והוא מגזרת סך, וכן למען ייטב לך מגזרת טב שתי אותיות נראות, ואינם פעלים יוצאים (כמו שחשב הרש"ד המבאר) כ"א עומדים ובודדים, וטעם לא ייסך לא יהא סך, וכן למען ייטב לך, יהי' טוב לך, והם שוים בטעם אל יוסך יוטב, וזהו שפירש"י לא ייסך מן השמן הזה, וכן לעיל ר"פ שמות (אצל וייטב אלהי' למילדות) פירש"י וייטב בעיניו לשון הוטב, ורצונו שהפעולה בלתי יוצאת לזולתו, אבל עומדת בעצמו והוא לשון התפעלות (רוו"ה). ולהיות שמלת ייסך לשון התפעלות מצד התמצעות הפעולה בין הפועל והמתפעל, שפיר נוכל לומר, כי כל הנמנע מן המתפעל יש בו מניע מצד הפועל, וכל שאין בו מניעה מצד המתפעל אין בו מניעה מצד הפועל, ומה מתקו דברי רז"ל (כריתות ז') כל שישנו בסך ישנו בבל ייסך, וכל שאינו בסך אינו בבל ייסך, פירוש ישראל הנמנע מלסוך עצמו משמן המשחה נמנע אחר מלסוך אותו, ונכרי שאינו נמנע מלסוך עצמו אין הישראל נמנע מלסוך אותו, ומש"ש בתלמוד לא ייסך כתיב וקרי בי' לא ייסיך, ע"ש, אין דעתם שנוי הקריאה כ"א שנוי המובן, וכאמור מצד התמצעות הפעולה בין הפועל והמתפעל, ואפי' למאן דלית לי' בעלמא יש אם למסורת מודה בזה לפי שהוא המובן במלה עצמה, וא"צ למ"ש התוס' שם וז"ל ואפי' למאן דל"ל מסורת בעלמא הכא אינו מוסיף אלא מסרס התיבה להטיל יו"ד בין סמ"ך לכ"ף, ע"כ. כי באמת אין דעת התלמוד גם לסרס התיבה, כ"א להודיענו אמתות באור המלה בעצמה:

ובמתכונתו לא תעשו כמהו. כמוהו הוא דאסור אבל חציו שפיר דמי (כריתות ה') נראה שלא פירשו מלת כמוה על הדמיון והשואה וכתרגומו, כוותי' (איהם גלייך) רק ענין קצב ושיעור כענין כמה לי עונות (איוב י"ז) דומה למ"ש בלא הי' כן ארבה כמהו (בא יו"ד י"ד) שטעמו כמות ארבה כזה לא הי' (אין דיזער מענגע) ויזהיר כאן על כמות המנין ועל כמות המשקל, כמות המנין הוא כמות הסימנים מר דרוד, קנמן בשם, קנה בשם וקדה, ע"ז אמר ובמתכנתו לא תעשו שלא לעשות השמן במנין סימנים אלה, ועל כמות המשקל של כל אחד מסימנים אלה המבואר במקרא, אמר כמוהו, וא"כ אין האזהרה רק כשתדמה במנין ובמשקל לא בפחות ממנו, אמנם בקטורת שלא באה האזהרה (לקמן פ' ל"ז) רק במתכונתה לא תעשו, ומלת כמהו לא הוזכר באזהרה, באמת מוזהר לדעת רבותינו גם בשאין בו כמות המשקל הקצוב בו, רק איזה שיעור כמות משקל שיקח מהם, כל שראוי להקטיר מוזהר עליו:

פסוק לג

אשר ירקח. דוקא כשמרקח השמן כדי להמשח בו הוא דחייב כרת, אבל כשמרקח השמן להתלמד או ליתנו לאחרים פטור (בכריתות ה' למדו כן מגז"ש) ויראה שבמלת ירקח נכלל גם המשיחה, כי עיקר הוראת רקח הוא התערבות דבר בחברו עד שהאחד קופח וקולט מחברו או ריח או טעם (כמ"ש רש"י פ' כ"ה) והמושח בשרו בשמן מרוקח נבלע מן השמן אל תוך נקבי הפאָרען שבבשר ומתערב בו ונלקט הריח בבשר, והיו"ד יורה על המחשבה, כמו אז יבנה שלמה במה שחישב לבנות ולא בנה (עיי' רש"י תחלת אז ישיר) כן ירקח פי' ובשם את השמן כדי לבשם בו את בשרו (מישעט אום זיך צו באלזאמירען) ואף שלא יבשם אח"כ, דומי' דקטרת אשר יעשה להריח בה ואף שלא הריח בו אח"כ (ערמב"ם פ"ב מכלי מקדש ה"ט):

פסוק לד

קח לך סמים. לא חשב כאן רק ארבעה סמים נטף שחלת חלבנה ולבונה, ולרבותינו צריכים אחד עשר סמים, וכבר כתבו בזה רלב"ג רע"ס והגר"א, אמנם לקרב דעת רז"ל בזה על לשון המקרא עצמו נ"ל אף שמלת סמים הראשון הוא שם דבר לצמחים ועשבים הנודפים ריח (דופטענדע געווירצע), אמנם סמים השני אינו שם, אבל הוא בינוני מן הכפולים, כמו מן סבב הבינוני סב סביב ככה מן סמם הבינוני הרבים סמים, ופי' מבושמים יהיו (וואָהלריכענד געמאכט), כנודע מחכמת הרוקחי בשמים שיבשמו את הבשמים, שירקחו סמים בסמים אחרים עד שמתערובתם יתילד ריח יותר נודף ונעים אל חוש הריח, והמכוון במקרא, הנטף השחלת והחלבנה יהיו סמים, כלומר שלשת מינים האלה יורכבו בבשמים אחרים עד שיבושמו ביותר, ולא בארה התורה רק ארבעת מינים האלה שהם העיקרים בקטרת, אמנם הסמים שיורכבו בהם ארבעת המינים האלה להיותם כמו טפל לעיקר, הניחה התורה למקבלי התורה אם לחכמת דעתם אם לקבלתם בע"פ, ולא אמרה רק מלת סמים, להורות על צורך הרכבת סמים אחרים באלה לבשמם ביותר; ולהיות שארבעת המינים האלה המה העיקרים לכן בא מהם סך מרובה שבעים שבעים מנה, ושבעת המינים האחרים שאינם רק כטפל לבשם את העיקר ולתקנו, לכן נתיחדה בהם יחוסי ההרכבה סך מעט הכמות לפי ערך וכח פטומו וריחו, כמו שחלקו רז"ל, מהם שאינם באים רק חלק ט"ז, וי"ב, חלק תשיעית ושלישית המנה כמבואר בברייתא דפטום הקטרת. ודע דלדעת קצת המפרשים יש הבדל בין בשמים לסמים, החשובים מבעלי הריח נקראו בשמים, ושאינם חשובים כ"כ בריחם נקראו סמים, ואמרה תורה (ר"פ תרומה) בשמים לשמן המשחה ולקטרת הסמים, מדלא אמר והסמים לקטרת, כמו בשמים לשמן, ע"כ מלת בשמים מוסבה גם

על הקטרת הסמים, ירצה לקטרת הנעשה מארבעת הסמים המפורשים כאן (כמו בית אבנים, בית הנעשה מאבנים), יהיו ג"כ בשמים אחרים נצרכים לבשמו בהם ולפטמו עד שיהי' ריחו נודף ביותר. - ובאמת אם נדקדק בשמות שבעת סממני הקטרת הבאים בקבלה לפטם, נמצא שהם בעצמם אותן שהזכירה התורה בשמן המשחה, כי מר דקטרת הוא מר דרור דשמן, קציעה דקטרת היא קדה דשמן, כמ"ש רש"י קדה שרש עשב בלשון חכמי', קציעה ושבלת נרד הוא קנמן בשם דשמן, כמ"ש רמב"ן קנמן בשם היא מין תבן מבושם, כרכם דקטורת יראה שהוא ג"כ בכלל זה ע"ש החוטים הארוכים הנמצאים בפרחי עץ כרכם שדומים לשבולת, ובשה"ש אמר נרד וכרכם וכ' שם הראב"ע נרד הוא בושם דומה לכרכום, ודע דליש מפרשים קדה הוא הקשט וכ"כ הרמב"ם בפי' מכלי מקדש, קליפה דקטרת הוא קנה בשם דשמן, כמ"ש רמב"ן קנה בשם הוא קלופה שבסממני הקטרת, והוא קליפת עץ הקנילא, ולרש"י הוא בכלל קנמן בשם, קנמון דקטרת הוא קדה דשמן, כמ"ש הערוך קציעה הוא הנקרא קאסיא, ויש ממנו ג' מינים, המין האחד נקרא קאסיא צינאמאנעא, והוא הקנמון, וכבר העיד ראש הרופאים הרמב"ם (פ"א מכ"מ ה"ג) שארבעת מיני בשמים שבשמן המשחה הם ממיני הבשמים שנותנים אותם הרופאים בצרי, הנה עפ"י הדברים האלה שבעת סממני הקטרת הנוספים עפ"י הקבלה על ארבעת הסמים המבוארים כאן בפרשה, הם מפורשים בפרשה דשמן המשחה, ולזה אמרה התורה שם בשמים לשמן המשחה ולקטרת הסמים, שהבשמים המוזכרים שם יהיו לשני ענינים לשמן וכן לקטרת. ובמכדרשב"י (פ' תרומה דקל"ה ב') אמר עד הכא תשעה, הנה קחשיב בשמים לשמן המשחה ולקטרת הסמים לאחד (ע"ש במק"מ), וכן לרש"י ר"פ תרומה שכ' י"ג דברים האמורים בענין והוא מתנחומא, הנך נחשבים לאחד (ע"ש רא"ם). אח"כ בא לידי פי' הגר"א על שה"ש, ומצאתי רוב דברי אלה, והוסיף לאמר ומה שנקרא קטורת הסמים ולא קטרת הבשמים, לפי שהסמים הם העיקר והבשמים אינם אלא לריח ולתבלו כמו שמכנים את המאכל ע"ש המאכל לא ע"ש התבלין שבו, ע"ש. וברוך ה' שכוונתי לדעתו הגדולה:

פסוק לו

ושחקת ממנה. שרש שחק לרש"פ ישמש על התפוררות דברים קטנים דקים שנתדבקו יחד, כגון סמים כתושים ומלח דק וזרע שומשמין ועפר ואבק דק וכיוצא בהם שיתדבקו החלקים הדקים לפעמים זה בזה ע"י לחלוח ונעשים גוף אחד, עד שצריך שוב למללם ולנפצם או ביד או בכלי, וא"צ לכתשם שכבר הם כתושים ועומדים, ומזה ואשחקם כעפר ארץ (שמואל ב כ"ב:מ"ג), ואשחקם כעפר (תהילים י"ח:מ"ג), שהעפר בעצמו

בעל חלקים דקים ומה צורך לשחיקה, בזולת שלפעמים מתדבקים ונעשו צרור אחד עד שצריך שוב למללם, והיא מליצה נאה שמדמה המשורר דבוק האויבים כדבוק חלקי עפר שאין צריך כתישה בכח רב כ"א שחיקה בכח קל ובאפס יד ישברו, וכן אבנים שחק, מים (איוב י"ד:י"ט), שאין במים הרכים כח לכתוש אבנים ולכתתם כמו שעושה המכתש רק שפין ומשפשפים באבנים כשיעברו עליהם תמיד והם נמוחים, והאבק הדק הנשחק מן הדבר ע"י משמוש וטלטול מרובה יקרא שחק, וכשחק מאזנים נחשבו (ישעיהו מ׳:ט"ו), והוא האבק הנדבק בכף מאזנים הנשחק מדברים הנשקלים בו שהוא קל כל כך עד שאינו הכרעה כלל במשקל ואינו חשוב כלום, ואפשר שלשם כך נקראו השמים שחק, כמו ושחקים ירעפו טל, כנוי לאותו שטח של אויר העליון, שבו ישפשפו האדים המימים זה בזה ע"י נשיבת הרוח ונעשים לטפות טל ומטר, ואפשר שהוא ענין שאמרו חז"ל (חגיגה י"ב) שחקים שבהם רחיים עומדת וטוחנת מן לצדיקים, היינו פירות הארץ הגדלים מטללים וגשמי ברכה; ואמר כאן ושחקת ממנה הדק כי לפי עומק פשוטו של מקרא אין מלת ושחקת שב על הסמים השלמים שיכתשם כשירצה להקטירם, שהרי כבר נכתשו קודם לכן מיד בקניית הסמים, כמ"ש בפסוק הקדום ועשית אותה קטרת רקח מעשה רקח ממלח, שהיא כתישת הסמים ועירובן, דאל"כ מה מעשה רקח יש כאן, ואחר שכבר נכתשו מקודם מהו זה שאמר שוב ושחקת, וכן באמת הי' הדבר בזמן המקדש שמיד שהיו מביאים את הסמים לצבור לעבודת המקדש מיד היו ג"כ כותשים אותם ונותנים אותם בלשכה לאוצר להסתפק מהם כל השנה, ושוב לא הי' צריך לכתשם עוד שנית בשעת הקטרה, אלא שברבות הזמן נתדבקו יחד החלקים האבקיים ע"י איזה לחלוחית שנכנס עליהם מן האויר, כמו שיזדמן תמיד בדברים הכתושים כשמונחים זמן ארוך, והי' צריך שוב בשעת הקטרה למללם ולפרכם ביד או בכלי, כדי שיהי' הקטרת הדק היטב, והוא הנרצה האמתי במלת ושחקת, היינו דמלילה ופריכה של החלקים הכתושים שנדבקו, אלא שביום הכפורים שנאמר בו קטרת סמים דקה, הי' צריך להחזיר הסמים הכתושים שוב שנית למכתשת כולם, בין דבוקים בין שאינם דבוקים כדי שיוכתשו עוד שנית בדרך כתישה גמורה עד שיהי' דקה מן הדקה, וקצת ראי' לזה ממ"ש (כריתות ו'), פעמים בשנה היו מחזירין את הקטרת למכתשת, שהטעם ג"כ בהכרח כדי לפרר החלקים הדבוקים שנתדבקו באורך הזמן זה לזה, אבל לא לכתשם שנית כי זה לא הי' רק ביוה"כ לבד, אבל הי' הצורך להחזירם למכתשת ב"פ בשנה כדי שלא יתקשו הדבקים הרבה כ"כ עד שיתקשו כאבן, ויהי' אח"כ קשה למללן בשעת הקטרה, לפיכך יתמידו בהם הכתישה ב"פ בשנה, אלא שלא ימלט שלא יהיו שוב בינתיים מודבקים

קצת יחד והי' מן הצורך לשחקם עוד בזמן הקטרה, כי ע"ז הקפיד הכתוב בפרטות שיהיו דקים בשעת הקטרה, ולפי שלא נזדמן כך תמיד שיהיו כאן חלקים דבוקים אחר שהוחזרו למכתשת לכן לא דברו מזה כלום, שיהיה צריך לשחוק עוד בשעת הקטרה כשנזדמן שנשארו שם חלקים גושיים דבקיים, כי הוא דבר שאין צריך להודיע כמו שא"צ להזכיר דבנמצא שם צרור או אבן שיהיה צריך לזרקו, כי אחר שהקפיד הכתוב שתהיה הקטרת דקה שוב אינו צריך לומר שלא יקטיר מה שאינו דק:

פסוק לז

במתכונתה. לשון חשבון כמו מתכנת הלבנים וכן במתכונתה דקטרת במנין סממני' (רש"י), וכ"כ הרמב"ם (פ"א מכ"מ) העושה שמן המשחה כמעשה הזה וכמשקל הזה לא הוסיף ולא גרע חייב כרת, גם (פ"ג ה"ט) העושה קטרת מאחד עשר סממנים אלה לפי משקולת אלו כדי להריח אע"פ שלא עשה המשקל כלו אלא חציו או שלישו הואיל ועשה לפי משקולת אלה חייב כרת, ומן התימה שאונקלס ויב"ע תרגמו בשני המקומות האלה מלת מתכונתה בדמותה, ולא תרגמו בסכום כמו שתרגום ואת מתכנת הלבנים סכום לבניא:

פרק לא

פסוק י

בגדי השרד. פתרון מלה זו קשה מאד, ואמר ר"י סג"ל לאנדא, שרד לשון יתרון כמו שנאמר עד בלי השאיר לו שריד, וכ"ה מדרש חז"ל (יומא ע"ב), והיינו לפי שנא' (לקמן ל"ו) והמלאכה היתה דים לכל המלאכה לעשות אותה והותר, ולא נאמר מה נעשה ביתרון הזה, לכן למען חזק לב המתנדבים פן יחושו לעצמן שיהיה הנותר מוטל בבזיון ככלי אין חפץ בו מיד כאשר נצטוו אל הרמת תרומת הקדש, להפיס דעתם לזרזם הובטח להם מאז מראשית כי גם מן היתרון יעשו בגדי קדש וגם אלה יעלו לרצון לשרת בקדש, וממילא יובן כי על כן לא הוזכר בצוואת עשיית הבגדים ענין בגדי שרד, ולאשר לא נודע מתחלה שירות בגדים אלה ומה יעשה בהם לזאת עשו מן היתרון הזה מעשה אורג יריעות ישרות מבלי שום תמונת לבוש, למען יהיו מוכשרים לכל דבר אשר יהיה צורך באלה ועשו כזאת מכל אשר נמצא בידם נותר הנשאר לפניהם אחרי עשותם כל בגדי כהונה אשר נצטוה עליהם בפרטות, ועשו כל אלה מכל מין לבדו מן התכלת והארגמן ומן תולעת השני, אמנם מן השש לא נמצא בידם נותר להעשות ממנו בגדי שרד, ולכן (שמות ל"ט:ג') לא הוזכר שש, וכן בפ' מסעות (במדבר ד':ז') שם נאמר כי על הארון מלמעלה בגד תכלת ועל השולחן יתנו בגד תולעת שני ועל המזבח בגד ארגמן, ומאין היו

להם אלה הבגדים הלא המה את אשר עשו מן הנותר לפניהם הן המה בגדי השרד, ומן השש לא היה הנותר לכן לא נעשה עמו דבר, ולפי המבואר שם הנאה להם להקראות בגדי השרד ותרגומו (געווֶאנדער פאן דען איבערבלייבענדען שטאָפפען), ואפשר שע"ז רמז הראב"ע בפי', ושמעתי גם הרב החזקוני פי' כן. והגר"א אמר בגדי השרד הוא כפרש"י והמפרשים, ומה שדרשו ז"ל על בגדי כהונה (יומא ע"ב), לשון בגדי דרשו, דלא שייך בגדי כ"א בלבושי אדם, וז"ש ומאי בגדי וכו' לרמז על בגדי כהונה כדרך מדרשם, ולא פי' כאן, ומפרש והולך בפ' במדבר, ואמרה התורה כאן בגדי השרד כפי' א"ע והרמב"ן ז"ל שיעשו מכל מין בגדים כרצונם ואח"כ בעת נסיעתם פי' מה לעשות מכל מין ומין:

פסוק יג

אך את שבתתי. לשון רש"י אע"פ שתהיו רדופין וזריזין בזריזות המלאכה שבת אל תדחה מפניה, כל אכין ורקין מעוטין למעט שבת ממלאכת המשכן, והרמב"ן השיב עליו וכתב לפי מדרש רבותינו באכין ורקין ימעט בשמירת השבת, כי המיעוטים אצלם בכל מקום ימעטו בדבר המצוה בו, ואם תדרוש המיעוט בענין מלאכת המשכן יהיה מותר לעשותם בשבת; אבל המיעוט הזה למילה או לפקוח נפש וכיוצא בהן שהן דוחין אותו, וכ"א ביומא מנין שספק נפשות דוחה שבת אך את שבתותי תשמרו מיעוט, ע"כ. ומהרי"א חשב להשיג על הרמב"ן בזה, ואמר לא נוכל להכחיש שמלת אך במקרא תמעט ממה שנזכר למעלה, ושזה הוא שמושה המיוחד, כי הנה נאמר לנח אחרי שהותר לו אכילת בשר, כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה אך בשר בנפשו דמו ל"ת, שענינו אע"פ שהתרתי לך אכילת הבשר לא התרתי לך רק השחוט לא האבר מן החי, עכ"ד. ולדעתי אין מזה תשובה על הרמב"ן כי ההבדל שבין מלת אך למלת רק הוא, שמלת רק נאמר על היציאה מן הכלל בדברים שבעצמם בלתי שוים זה לזה, כמו רק את בני לא תשב שמה, שהנקיון מן השבועה והשבת הבן הם דברים נבדלים ואין להם שום התדמות זה לזה (לעדיגליך, נור, בלאָס); ומלת אך תשמש על היציאה מן הכלל בדברים שיש ביניהם איזה דמיון ויחס (אויסנאהמע), כמו אך בכור שור לא תפדה, אחר שהשוה הכתוב תחלה כל בע"ח לענין קדושת בכורה הוציא את הבהמה הטהורה לענין פדיה במלת אך, ולזה באיוב נאמר תחלה הנה כל אשר לו בידך רק אליו אל תשלח ידך, כי האדם וקניניו אין בהם שום שווי זה לזה ואינם שני חלקים העושים כלל אחד, לכן יפול על יציאת גוף איוב מכלל ההפסד המתהוה בקניניו לשון רק, אמנם אחר כך אמר הנו בידך אך את נפשו שמור, כי הגוף והנפש הם שני חלקים העושים כלל אחד לכן על יציאת

הנפש מכלל ההפסד המתהוה בגוף יפול לשון אך, כמבואר בדברי הרש"פ. הנה עפ"י הדברים האלה לא נוכל למעט ממלת אך הנאמר כאן בשבת ממלאכת המשכן הנזכר למעלה, כי מלאכת המשכן ושביתת שבת הם שני דברים ההפכיים, זה עשיית מלאכה וזה בטול ממלאכה, והיה ראוי לומר לשון רק את שבתותי ולא מלת אך; והא דממעט אבר מה"ח במלת אך, צודק מאד כי האבר הוא חלק מן החי ושפיר שייך בו לשון אך, אמנם פה בשבת ממעטינן ממלת אך משבת עצמו להורות שאין השביתה מן המלאכה כוללת כל מה שנכנס בגדר המלאכה, כי אמנם ישנם היוצאות מן הכלל ומיעטו סכנות נפשות וכדומה; ועד"ז אמרו בפסוק אך בעשר לחדש השביעי יום כפורים, שממעט שאינו מכפר לשאינם שבים, וכן אך בחמשה עשר לחדש השביעי תחגו את חג הסכות, ממעטינן שאין החג דוחה שבת (ע' רש"י), בכולם מיעוט האך בדבר המצוה, וכן אך ביום הראשון תשביתו דלדעת רז"ל הך ביום הראשון הוא יום ארבעה עשר וממעטינן במלת אך שמקצת יום ממנו אינו בחיוב השבתה כ"א בחלק ממנו הוא אחר חצות:

שבתותי תשמרו וגו'. בא לשון יחיד על רבים, כי טעם שבתותי בעבור כי שבתות השנה הם רבים (הרמב"ן); ולפי המבואר (לעיל כ' י') בשם שבת שיש פי שנים בהוראתו, האחד ענין הבטול וההפסק ממלאכה, והשני ענין ישוב הדעת לענינים אלהיים (בעזיננונגסטאג), אם כן יש בכל שבת ושבת שתי שביתות, שביתת הגוף מעסקי עולם, ושביתת וישוב הנפש להתעסק בענינים רוחנים אלהיים, ואין שביתת הגוף לבדה עיקר ותכלית קיום עשה דשביתת שבת, כי אמנם אינו רק סבה גורמת אל שביתת וישוב דעת הנפש, והיא השביתה התכליתית המכוונת, ועל זה באה האזהרה כאן שבתותי תשמרו, ירצה בכל שבת ושבת תשמרו שתי שביתות, שביתת הגוף ממלאכת מעשה, ושביתת הנפש במלאכת עבודת ה'; ולהיות ששתי שביתות אלה זה לזה כמסובב מן הסבה ולא יתפרדו, כי באמת אחת הנה, השביתה הראשונה היא הכנה לבוא אל תכלית השביתה האמתית, לכן אמר הכתוב על שתיהן שהן אחת באמת לשון יחיד כי אות היא, ויתכן כי על כוונה זו ארז"ל, אילו שמרו ישראל שתי שבתות מיד נגאלין, אין כוונתם על שתי שבתות בזמנים נפרדים, כי אם על שתי שביתות אלה אשר יתלכדו ולא יתפרדו ביום אחד, ואחת הנה באמת, בגוף ובנפש:

מקדשכם. פי' בו, אות היא על הקדושה, אחר שנתן לעמו ישראל יום מנוחה, יום שהוא ית' נח בו, ומהרי"ע ומהרי"א מאנו בזה, ופי' שבזכות קיום מצוה זו נתקדש בשבת הבא אחר המות; ואין זה דרך הפשט, גם התורה אמרה אות היא ביני וביניכם, הרי שהשבת אות היא לבני ישראל וגם אליו ית' כביכול, כמו הקשת שהוא לאות בינו ית' ובין כל

הארץ, שהוא ית' יזכור הברית מצדו כביכול, והיא לאות ולבטחון ליושבי תבל להשמר משטף מי המבול; ונראה לי כי שם קדושה ענינה ההתעלות וההתרוממות על דבר פחות המדרגה, לכן אחר צווי על העריות ומאכלות אסורות אמר (ויקרא כ׳:כ״ו) והייתם לי קדושים כי קדוש אני, ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי, וצונו הוא ית' קדושים תהיו כי קדוש אני, כיון שהוא ית' נהג עם האומה הישראלית בהנהגה נפלאה נגד חקי הטבע ביציאת מצרים על הים ובמן וכדומה הרבה, לכן האומה מחוייבת להתקדש במחשבתה ובמעשיה נגד טבע לבבה ולשמור חוקי ה' (עי' רנ"ו שם), ועל זה אמר שם והתקדשתם והייתם קדושים, ושמרתם את חקותי ועשיתם אותם כי אני ה' מקדשכם, וכבר ביאר המשורר האלהי, אלהים בקדש דרכך אתה האל עושה פלא גאלת בזרוע עמך וגו' ראוך מים יחילו, הנה ביאר שההנהגה הנסית ממנו ית' עם האומה הישראלית נקראת דרך הקדש, וכן המתרחק מתאוות הזנות ומאכלות אסורות נקרא קדוש, ר"ל מופרש ומובדל, וכן המתרחק מתאוות הממון של איסור שמונע א"ע ביום השבת מעסקי העולם נקרא קדוש, ועז"א ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם, שמתרחק בה מתאוות הממון נגד טבע ויצר הלב, ויום השבת נתן לאומה הישראלית לשום דעתה על הנהגתו ית' עמה בדרך הקדש בהנהגה הנפלאה נגד חוקי הטבע, והמתרחק ממלאכה ועסק ביום השבת ועושה בזה נגד טבע לבבו המתאוה אל רבוי ותוספת הקנינים הזמניים, נותן בזה אות על אמונתו שהנהגתו למעלה מחוקי טבע היצירה; הנה באופן זה שמירתנו את יום השבת על כוונה זו היא גם כן לאות אליו ית' להחזיק עמנו תמיד הנהגתו זאת, ואף שמדרך מהלך הטבע מיעוט העסק ימעט הרווחת הממון, הוא ית' ישלח שפעת ברכתו בדרך קדשו להשלים בימי המעשה מניעת ההרוחה. - ודי בזה למאמין. -:

פסוק יד

מחלליה מות יומת. היה ראוי לומר מחללה למ"ד קמוצה ומפיק ה"א לשון יחיד וכדסיים מות יומת ליחיד, וכבסיפא כל העושה, ואמר מחלליה ביו"ד הרבים, כי אף שהמחלל הוא יחיד מ"מ חלולו הוא בשתים, חד בגופו וחד בנפשו, בעשיית מלאכה עובר בלאו דלא תעשה כל מלאכה בפועל ידיו, ומבטל עשה דיום השביעי שבת לה"א בנפשו, כי עיקר המכוון בעשה זו, לייחד דעת נפשו ומחשבתו לענינים אלקיים, (כמבואר יתרו כ' י') כי בשביתת הגוף ממלאכה לבד עדיין לא קיים עשה דשבת לה"א, אם לא נמנע רק מלעבור אלאו דלא תעשה כ"מ, ואינו מייחד נפשו לענינים אלהיים, נמצא בשעה שעושה מלאכה מחללו בכפלים, עובר על ל"ת בגופו, ומבטל העשה בנפשו, לכן אמר מחלליה בלשון רבים, יחיד הוא ומחללו בכפליים בשני חלקי עצמותו. כמו שהשבת

היחידי קראו הכתוב שבתותי בלשון רבים, לפי שיש בו שתי שביתות, שביתת הגוף ממלאכה, ושביתת הנפש בישוב דעת ענינים אלהיים, ככה המחללו נקרא בלשון רבים מחלליה, כי חלולו בגופו ובנפשו:

כי כל וגו'. מלת כי צריך ביאור, כי לא יתכן לתת טעם על חיוב מיתת ב"ד לפי שחייב כרת בידי שמים, ונ"ל כי שם כרת ענינו פירוד החבור, אמר ספר כריתות על פירוד הדבקות שהיה בין איש לאשתו, ואמר נכרתו מי הירדן על פירוד חלקי המים זה מזה, ככה האיש הפרטי הפורש את עצמו מכלל האומה הישראלית ויבדל ממנה באמונתו ודתו הוא נכרת ונפרד ונבדל מהם, וזהו לשון ונכרתה הנפש ההיא מעמיה ר"ל שנפרד ונבדל האיש הזה מקהל עדתו, חוץ מכריתות הנפש בעולם הרוחני (אויסגעשיעדען), וטעם המקרא לפי"ז לתת סבה וטעם על התחייבו עונש מיתת ב"ד, לפי שבחללו לעיני כל את יום ש"ק, בזה הבדיל עצמו מכלל ישראל שומרי שבת, לכן ראוי לבער האיש הבליעל מקרב מחנה ישראל, למען לא תספה צרעת המרתו זאת גם לאחרים מקהל עדתו; ויראה שממקרא זה יצא לרבותינו לומר המחלל שבת בפרהסיא הוא מומר לכל התורה כולה, כי לפי המבואר הדבר מפורש בלישנא דקרא, שהמחלל את השבת הוא נכרת ונבדל מעדת ישראל. ערש"י בפסוק הנפש ההיא (לעיל י"ב ט"ו):

פסוק טז

ברית עולם. לפי המפרשים יחסר בשם ברית הלמ"ד הראוי, ונ"ל טעם המקרא, ע"י שמירת השבת אשר פונה בו מכל עסקי גופניים ומשמר השביתה האמתית והוא שביתת הנפש, לפנות דעתו ומחשבתו ביום הזה לענינים רוחניים אלהיים לבד (כמבואר למעלה בשם שבת), בזה יפעול כל איש ישראל בבניו ובדורותיו אחריו שישימו על לב לדעת ולהבין שאין עסקי ועניני עוה"ז המה החיים העיקרים, כ"א קנין השלמות התכליתי הוא המכוון והמיועד האמתי, והוא בחירת וברירת החיים הנצחיים, ושם ברית ענינו הבחירה (דיא וואהל) כמ"ש למעלה בפ' נח, ושם עולם, ענינו הנצחית (דיא עוויגקייט) המיועדת לנפש בהצטררה בצרור החיים הנפשים, ופעל לעשות, כמשמעו הפעולה וההשתדלות (בעווירקען), ומלת את כמו עם:

פסוק יז

שבת וינפש. להמפרשים מוסב על הש"י ונאמר לסבר את האוזן מה שיכולה לשמוע. ול"נ כי שבת וינפש אינו מוסב על הבורא ית' כ"א על מעשה הבריאה, והוא פועל סתמי, כלו' ביום השביעי פסק ענין הבריאה (עס האט אויפגעהאָרט), כי אחר שברא הוא ית' תחלה מן האפיסה המוחלטת כח אחד לקבל צורה ולהוציא ממנו צורות הנבראים (והוא הנקרא חומר ראשון היולי), ובכח אותו החומר הראשון נתן הוא ית' הכנה להוציא ממנו

תולדות הנבראים ולהלבישם צורות; הנה כל ששת ימי המעשה היה החומר הראשון הלזה בתנועה תמידית ברצון הש"י להוציא את הנבראים מן הכח אל הפועל, ועז"א הכתוב, ששת ימים עשה ה', ר"ל בהמשך זמן ששת ימים השפיע הוא ית' כח העשיה להתנועע ולהוציא את כל הנבראים שהיו מושפעים בכח החומר הראשון, ולפי שיציאת הנבראים מן החומר הראשון לא היתה רק מרצון צוויו ית', נתיחסה פעולת הבריאה אליו ית', ונאמר עשה ה', כי בכל הפעולות אף הנעשות ע"י אמצעי מיחסים אותה אל המסבב אותה בצוויו, כמו ויקח בן הבקר אשר עשה הנאמר באברהם, אף שלא נעשה ממנו בעצמו רק ע"י נערו, ככתוב ויתן אל הנער לעשות אותו, וכן ביוסף וכל אשר עושים שם הוא היה עושה, כתרגומו הוא היה מפקד לעשות, ככה יציאת הנבראים מן הכח אל הפועל מן החומר הראשון שהיה מושפע ממנו ית' בכח כללי להתנועע ולהוציא את הנבראים מיוחסת אליו ית', (עי' רמב"ן בראשית מענין חומר הראשון), ובסוף יום הששי בהתחלת יום השביעי פסקה מלאכת בריאה זו, על זה אמר וביום השביעי שבת ר"ל פסק. וכן וינפש אינו מוסב כ"א על הנבראים, וטעמו כל אחד נעשה בעל נפש, כי בששת ימי המעשה לא הגיעו הנבראים כ"א לשלמות קיומם הראשון, לעמוד במצבם שנבראו, באין כח להיליד בדומיהם להתמדת קיומם, והיו דומים כפגרים מתים, ככל חומר שבהעדר נפש לקיימה תפסד ותתקלקל, ובשבת הגיעו הנבראים לשלמותם האחרון להוליד בדומיהם שבזה יתמידו קיומם במין, ואחרי שהגיעו להיות בעלי קיום, נעשו בעלי נפש, כי כל דבר שיש בו נפש הוא קיים, וזהו וינפש, כי לפי המבואר (בבראשית בויברך את יום השביעי), שבששת ימי המעשה לא הגיעו הנבראים כ"א לשלמותם הראשון, והוא תכלית ההוי', שלמות מציאותם לבד מבלי שיולידו בדומיהם, אמנם ביום השביעי השפיע בהם הבורא ית' את שלמותם האחרון, והוא תכלית ההויה, שיוכל כל דבר לפעול מעצמו להוליד בדומה להתמיד קיומם במינם, והוא הוית עצם מעצם ע"י המרת הצורות, כענין הויות ההוות בעולם, הביצה מהטפה והאפרוח מהביצה וכדומה, והוא באמת שלמות תכליתם, כי זה העיקר בכוונת הנבראים, שלא נעשו רק כדי שימצא זה הטבע המתמיד הוית העולם ויישובו, והכל לא נברא אלא בשביל דבר זה, שיוכלו לפרות ולרבות כדי לקיים העולם, והוא הנכלל לדעתי במלת וינפש (וואורדע בעלעבט). או יהיה טעמו שהושפע בהם כח הנפישה והרבייה, כי עיקר שרשו שתי אותיות פש, שהונח על הרבוי בכמות, כענין נפשו עמך על ההרים (נחום ג׳:י״ח) וכמ"ש במשפטים בוינפש בן אמתך, (דעס פאָרטלעבענס פאָהיג). והרע"ס כ' וביום השביעי שבת, בו היתה המלאכה שלמה ובשלמותה תהיה מנוחה. וינפש, נעשה השביעי בעל נפש יתרה והיא

תוספת הכנה להשיג. הנה הסב ג"כ מאמר זה על הבריאה לא על הבורא ית'. והרשב"א בחידושיו לאגדות פ"ד דתענית פירש וינפש, אז נבראת נפש העולם, ע"ש. התבונן! לפי שיום השביעי הזה נתיחד בעת הבריאה שהשיגה הבריאה בו שלמותה האחרון לקיום נצחיותה, לכן נתיחד ג"כ יום לנו, להשגתינו בו השלמות הנפשי, אשר רק בזה תלוי קיום נפשותינו בנצחיותה, וזה אינו כ"א ע"י שביתת וישוב דעת הנפש, המכוון בשם שבת לפי הכוונה השניה:

פסוק יח

כתובים באצבע אלהים. לשון זה נאמר למפרשים ע"ד משל בבן אדם, כי חפצי ה' יקום בדברו לבד; אמנם כדי להרחיק ממנו ית' כל עניני ההגשמה בתורתו הקדושה בתכלית הריחוק, נ"ל בזה כי כמו שהונח על אבר האדם שיכולים לפשוט ולהושיט בו שם יד, שהוא מן גמול ידו הדה (ישעיה י"א) שתרגומו יושיט (רייכען, האנד) ככה הונח על אבר האדם שיכולים לתפוס ולאחוז בו שם אצבע, משרש צבע (האל"ף לתאר בשם) שמהוראתו ג"כ האחיזה והתפיסה, ולכן הונח שם זה על החיות הדורסות אשר פעולותיהן האחיזה והתפיסה, מזה אמר (ש"א י"ג) גי הצבעים תרגומו אפעיא, וע"ש רש"י (ועי' אולה"ק שיש להוראה זו דומים בלשון ישמעאל בערבי ובסורי), וכן אוזן הכלי שאוחזין אותו בו נקרא בית הצביעה (רפ"ג דחגיגה), (ואפשר שמטעם זה מתחלף שם אזני בשם אצבון במשפחות בני גד, פינחס כ"ז ט"ז), והנחת שם צבע על הגוונים והמראות (פארבען) ג"כ לדעתי ע"ש האחיזה, כי תכלית תערובת סממני הצבע וכל תקוני חומר הצבע אינם באמת רק להכשירם ולהכינם להיותן ראויים לאחיזת הצבע בנצבע להתדבק יחד עד שיקלוט העין יפה, וההוראה העיקרית משם אצבע, אבר האחיזה (פאססונגסגליעד), ולזה יש לפרש שם אצבע כאן לפי הוראתו העיקרית ר"ל אחיזה ותפיסה, כי לדרז"ל היו אותיות הלוחות אויריות ועומדים בנס (עמ"ש בפ' חרות על הלוחות), והיו א"כ אחוזים ודבוקים יחד במקום מושבותיהם ע"ד הפלא, ולזה אמר כתובים באצבע אלהים, כלומר אחיזה ודביקה נפלאה (דורך וואונדערבארע האלטונג, פאססונג), ושם אלהים לפי"ז כמו חרדת אלהים, להגדיל ולהפליא את הדבר למעלתו. וע"ד הפשט יאמרו המפרשים בכוונת אצבע אלהים, ליחס מכתב הלוחות אל הש"י לבדו, שלא נעשה לא על ידי מלאכה ולא ע"י פועל טבעי כ"א ברצון השם וחפצו לבד, וכמש"ר כי מכתב הלוחות הוא מן הדברים שנעשו ע"ש בין השמשות, ונכון הוא, אמנם מה שיאמרו כי לשון אצבע הוא על מנהג האדם, אינו מתיישב על הלב, ונ"ל שהוא דומה לשאר שמות שמנהג הלשון בהם לשמש שם דבר גם פעולתו, כשם רגל שהוא אבר

התנועה, וישמש גם על פעולת התנועה וההלוך, כל העם אשר ברגליך כלומר ההולכים אחריך, וכן אם תשיב משבת רגליך, ושם עין שהוא לאבר הראות ישמש גם על פעולת הראייה עיני בנאמני ארץ, לבבתני באחת מעיניך שר"ל השגחה והבטה. וכן שם פה, לשון שפה שהם איברי הדבור ישמשו גם על הדבור, היש בלשוני עולה, לשון כשדים (שפראכע) על פי פרעה, על פי ה' יחנו כלומר צוויו ודבורו, שפת לא ידעתי אשמע; הנה יהיה שם אצבע דומה להם, שהוא אבר העשייה, וישמש כאן על פעולת העשייה, ותרגומו (דורך איינווירקונג), ופעולות הש"י ע"י חפצו ורצונו לבד, ובזה נמלטנו מן ההגשמה. ועמ"ש בפ' בבא באצבע אלהים דחרטומי מצרים:

פרק לב

פסוק א

וירא העם כי בשש משה. מליצת וירא העם צריכה ביאור, כי מה ענין ראיה זו על העכבה שהתעכב לרדת, ואיך יפול הראיה על ההעדר, והיה לו לומר ויהי כי בושש משה לרדת וגו' ויקהל העם וגו', ואמר הרנ"ו יש הבדל בין לשון איחור ובין לשון בשישה, לשון איחור נופל על עכבה ברצון, והוא המתעכב ברצונו לפי שנפשו חפצה בעכבה זו, כגון שהולך לועד חכמים ומשתעשע בתורתם, או שהולך אל אחוזת מרעיו, או שישב בבתי משתאות, בכל אלה ודומיהם הוא מסבב סבות להאריך זמן עכבתו, ועכבה כזו הוא ברצון לב המתעכב והוא נהנה בעכבתו, מזה הענין מאחרי בנשף יין ידליקם (ישעיה ד'), למאחרים על היין (משלי כ"ג:ל'), ואלה ברצון ובשמחת לבם בוחרים במסבות אלה, וכן ואחר עד עתה, ירצה לא בעל כרחך ולא מפני סבה נתעכבתי שמה אבל עכבתי היה ברצון הלב ובשמחה, כי בחרתי להסתופף בצל קורתו, כמו שאמר ויהי לי שור וחמור, כלומר ברכת ה' היה בכל אשר לי, לא תאחר לשלמו פי' לא תעכב ברצון לבקש סבות שלא תשלם, אבל אם הוא אנוס שנשרף או נגנב כל אשר לו ואין בידו לשלם אינו עובר בל"ת, אנוס רחמנא פטריה, ויוחר מן המועד אשר יעדו (שמואל ב כ':ה'), לא היתה עכבתו מפני סבה או הכרח דא"כ מה היתה טענת יואב שמרד במלכות, אבל עכבתו היתה ברצון ובשמחת לבב, ומה שעבר עמשא הצדיק בזדון על מצות המלך, חכמינו ז"ל הרגישו בזה ואמרו, ויוחר מן המועד אשכחיה לרבנן דיתבי וגרסי במתיבתא, וחכמה גדולה יש בדבריהם, ודנו כן לפי שעדות הכתוב הוא שהתעכב ברצון ובשמחה, ואין זה ראוי לצדיק כעמשא, לכן אמרו שעל דרכו מצא חכמים יושבים והוגים בתורה והתועד עמהם, והיתה עכבתו בשמחת התורה, ואין עליו אשמה בעברו מצות המלך, כי בענין זה אינו חל מצות המלך כמ"ש חז"ל כל אשר ימרה את פיך יומת יכול אף לדברי תורה

ת"ל רק חזק ואמץ; ולשון בשישה נופל על עכבה של בושה ושל אונס, כגון המתעכב מצאת בין בני אדם בעבור שאין לו כסות לכסות בו וכיוצא בו, ובכלל זה עכבה של אונס גמור, כגון שהלך לאיזה מקום והכוהו מכות נאמנות שאע"פ שרוצה לשוב איננו בכחו, וכן מי שנשבה שהוא מוכרח להתעכב או שמת, מזה הענין ויחילו עד בוש (שופטים ג':כ"ה) כשראו שהיה מתעכב זמן רב אז דנו שא"א שתהיה העכבה בעבור סבה שחשבו מתחלה דהיינו שהוא מסיך את רגליו, אלא שהיא באונס שקרה למלך מקרה רעה שא"א לו לפתוח הדלתות, ועד"ז יתפרשו כל הכתובים שנזכר בהם לשון בושש, וענין מקרא שלפנינו הוא כך, מלת ראי' נופל ג"כ על ראיית הלב, כמו ולבי ראה הרבה חכמה, והעם דנו בלבם כי בושש משה לרדת מההר ולכן נקהלו על אהרן, ודנו שקר, כי משה לא היה בושש לרדת ולא נתעכב שם מחמת אונס, והם חשבו כי משה חלה או מת בהר, לכן בקשו מה שבקשו, ואמרו כי זה משה האיש לא ידענו מה היה לו כלומר ודאי קרה לו אונס אלא שאינם יודעים מה קרה לו אם חלה וישוב עוד אם מת, והיה זה מחשבת און לחשוב מחשבה רעה כזאת על הש"י, ואות על חסרונם כי לא ידעו דרך ה' ומה רב טובו וחסדו, וחלילה חלילה שהיה בושש אבל השתעשע בהר, ואשרי ילוד אשה שזוכה לכך, והנה היה התעכבותו איחור ברצון שנופל עליו לשון אחר, וע"ז העיד הכתוב באמרו וירא העם כי בושש משה, כלומר העם הזה ראו בלבם כי בושש משה, ויצר לבם הרע השיאם לחשוב כן, אבל באמת אחר משה לרדת, וברצונו היה חפץ להיות בהר תמיד; ומה נפלאו דברי רז"ל שאמרו וירא העם כי בושש משה מלמד שהראה להם השטן דמות מטת משה מת, למדו כן מדה"כ שהעם דנו בלבם שמשה בושש, וכבר ידענו מאמרם ז"ל הוא שטן הוא מלאך המות הוא יצה"ר, ועז"א שהראה להם השטן כלומר יצר מחשבות לבם הרע:

אשר ילכו לפנינו. ורשיעיא מה חזו למעבד עגל, אלא ודאי אינון הוו מכשפין דפרעה דאתמר בהון ויעשו כן החרטומים בלטיהם, וחזו דלא הוו ממשא בהון אתחזרו עמי' דמשה וקבילו ברית מילה, וקב"ה דידע גלויין וסתירין דהוה ידע בהון דאינון מגזעא בישא כד נחתא שכינתא, אתמר בה ויסע מלאך האלקים ההולך לפני מחנה ישראל, ולא אמר לפני העם, ובגין דא נטלו קנאה בלבייהו ואמרו קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו כגוונא דהוה אזיל קדמייכו, ובגין דא עבדו ית עגלא בחרשין דלהון (תק"ז תקון ה' דף ק"מ) וכאן במכדרשב"י (דף קצ"א ב') מבואר הענין יותר. והדברים מסכימים עם דעת המפרשים רמב"ן וראב"ע. והחבר בכוזרי, דמדלא אמרו עשה לנו אלהים אשר יחיה וימית וגו' רק אשר ילכו לפנינו לא היה כוונתם בזה להכחיש מציאותו ית' כ"א לעשות

להם צורה להיות לעיניהם מקביל מוחש, וגם האומרים האלה לא היו מבני ישראל, דא"כ היו אומרים אלה אלהינו, אבל אמרו אלה אלהיך, מבואר שהם זולת בנ"י כ"א ערב רב אשר עלה אתם מא"מ הם נקהלו על אהרן והם עשוהו (כמ"ש רש"י פ"ה) לכן לא התאמץ אהרן כ"כ למחות בידם ולמסור את נפשו על קנאת ה' צבאות, כי אלה ב"נ הם ואף שמוזהרים על ע"א אינם מוזהרים על השיתוף, ובעשיית פסל אין איסור כ"א להיותו נעבד, לישראל אפי' בשיתוף ולב"נ בלי שיתוף, אבל לב"נ בשיתוף אין איסור בעשייתן להם. וגם אם נחזוק בדעת קצת המפרשים שבמאמרם עשה לנו אלהים היתה כוונתם הראשונה לע"א ממש, מ"מ נ"ל דלא חטא אהרן כלום, כי אף שב"נ היו מוזהרים על ע"א מ"מ ממתן תורה ואילך נטלה מהם אזהרה זו, ולישראל נאסר ולא לב"נ דהא (דאמרינן סנהדרין נ"ט) מצוה שנאמרה לב"נ ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה, זה ידעינן בתר דגלי לן קרא אחר מ"ת דלא ימצא בך וגו' ובגלל התועבות וגו', מזה ידעינן כי יהיב קב"ה תורה לישראל לא שקלינהו מב"נ, אמנם קודם דאתגלי הך קרא דלא ימצא וגו' שפיר הוי אמרי' דלישראל נאסרה ע"א ולא לב"נ, וכיון דבשעה זו לא היתה על ב"נ אזהרת ע"א לכן לא היה צריך אהרן למחות בידי ערב רב, שהיו תובעים אותו דבר שהיה מותר להם, ולא עלה על דעת אהרן קדוש ה' שישראל קדושים יגררו אחר שבוש דעת המוניים שאינם מעדת ישראל:

כי זה משה האיש. מלת זה בהתחברו עם שם דבר, יש בו הבדל בין בואו לפניו לבין בואו לאחריו, בבואו אחר השם כגון בית זה, אז מלת זה כנוי רומז לבד אל הבית לייחד אותו ולשלול ממנו בית אחר, בלתי השקפה על גזרת כח השופט בו (דיזעס הויז) ובבואו קודם השם כגון זה בית אז מלת זה כנוי רומז עם צירוף כח השופט לגזור היותו בית ולשלול ממנו היותו דבר אחר, אשר בשאר לשונות צריכים בזה סימן הרכבה הנקרא דבור המציאות (איזט) שבמלה זו יורה על גזירת כח השופט (דיזעס איזט איין הויז) ועד"ז צריכים להשקיף בכל המקומות להבדיל בין מקום מלת זה אם לפני השם או לאחריו, מעתה אם היה המכוון כאן לייחד את משה לשלול ממנו איש אחר הנקרא משה (דיזער משה) היה ראוי לאחר מלת זה ולומר משה זה, ולצרף כח השופט בסימן הרכבה (דיזער איזט משה) כראוי בהקדים זה לשם, וזה אין לו מקום פה, לכן יתכן לפרש מלת זה על יתרון המעלה והחשיבות, כי בלשון ערבי וארמי מלת זה יורה על זהר האור וצחצוחו (גלאנץ) וכן שמשוהו רבותינו באמרם (ברכות נ"ח ב') זיהה הוא דעבר ומתחזי כדעבר איהו, זיהה, על זהר הכוכב וצחצוח אורו. וכן ישמשו מלת זה על יקר ערך הדבר ורוממותו בחשיבות (עהרווירדיג, ערהאבען) אמרו (חולין ו' ת"ח שאמר דבר הלכה אין

מזהיהין אותו, מזהיהין, מתיקר עצמו ומתרומם בנפשו היותו נעלה ביתרון על אחרים (עי' ערוך ערך זה) כי ע"י מעלה וחשיבות הנמצא בדבר הוא מתפרסם ונודע לרבים, דומה להתפשטות קרני זהרי אור, ולהיותו ית' רם ונשא לאין תכלית הוא מכונה בשם זה. וכן התורה למעלתה הנפלאה וחשיבותה הנשגבה מכונה בשם זה, כאמרם במנחות נ"ז ב', ומה מאד יתאמת ענין זה באמרם (מכדרשב"י ויחי רל"ח א') הבט משמים וראה ופקד גפן זאת, גפן דהיא זאת, (שם ע"ב) ר"ש אמר אית גפן ואית גפן, אית גפן קדישא עלאה ואית גפן דאיקרי גפן סדום ואית גפן נכרי' בת אל נכר, בגין כן כתיב גפן זאת, ההיא דאקרי כלה זרע אמת. והנה משה זה האיש המרומם במעלותיו על כל באי עולם אשר עליו דבר צור ישראל בכל ביתי נאמן הוא, שפיר יתואר בשם זה. והוא המכוון כאן באמרם זה משה (עהרווירדיגסטע), אף שחטאו בנפשותם לבחור בדבר אשר ילך לפניהם, בכל זה הודו במעלת משה ובמדרגתו הנפלאה, ואמרו זה משה, (עמ"ש בזה אלי דשירה, ובעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים בפ' בא). ועיין במכדרשב"י (בא ל"ז ב' האי כתרא דאקרי זאת אתקרי אשה כד"א לזאת יקרא אשה, אמאי משום מאיש לקחה זאת, מאן הוא איש, ההוא דאקרי זה, ודא הוא איש דכר כד"א כי זה משה האיש, האיש הזה, ואקרי איש זה וזה איש וזאת אתנסיבת מזה דאקרי זכר וכו' והוא רעיון נפלא למשכיל על דבר אמת:

פסוק ד

ויצר אתו בחרט. מלת אותו שב על סך הנזמים שנדבו, ועל סך הכולל נופל לשון אותו בלשון יחיד, ופי' שהיה כורך סך הנזמים במטפחת (איינגעבונדען); ולכאורה זה הספור שכרך הנזמים במטפחת הוא ללא צורך, כי מה אכפת לן אם צרר הנזמים במטפחת אם לא, אך באמת היה צורך אל המלאכה, כי לפי שהיו הנזמים כלים קטנים מפוזרים לא היה אפשר לשער מדת גדלו של הדפוס שניתך בו העגל בזולת נתינת כלם במטפחת, והיה שוב יכול לשער אחריו מדת גודל הדפוס (רש"פ); ויותר יתכן שיודיע הכתוב בזה מן התחכמות אהרן להאריך הענין כפי מה שיוכל עד אשר יבא משה, כי חשב שתתעכב המלאכה זמן ארוך וקודם ההשלמה אולי יבא משה; ואיתא במכדרשב"י (דף קצ"ב) לאו כמה דחשבין בני נשא דעבד ציורין במחוגה או במלה אחרא (געבילדעט), אלא וכו' דשוי כל דהבא בכיסא חדא וכו', ויעשהו עגל מסכה ח"ו דאהרן עביד, וקרא אוכח דכתיב ויקח את העגל אשר עשו וכו', אבל מאן גרם דאתעביד אינון תרין בעוד דאיהו לקח מידם אינהו הוו עבדי חרשייהו ומלחשי בפומייהו וכו' וכן אמר בתנחומא השליך אהרן לאש ובאו החרטמים ועשו בחרטמיהם, וי"א מיכה. ולפירש זה ויעשו הוא פעל סתמי כמו

ויגד ליעקב (ויחי מ"ח) שפירש ויגד המגיד, כן ויעשוהו מי שעשאו ולא פירש מי. וכן כתב רע"ס ויעשהו רצונו עשה אותו העושה כענין וסמך את ידו ושחט, שרצונו וסמך המקריב ושחט השוחט. וכן העיד הכתוב אשר עשו את העגל אשר עשה אהרן, שהם עשו את העגל אשר בו עשה אהרן מעשה הציור והשלכתו באש. וגם לפי' ויצר אותו דצר יתי' בזיפא אין מוכרח להסב ויעשהו על אהרן כמ"ש במשכיל לדוד. והרא"ם אמר על מאמר אהרן ויצא העגל הזה שמפני יראתו ממשה הוציא שקר מפיו, הוסיף בזה חנם על אהרן חטא על פשע, הלא דובר שקרים לא יכון. וכבר תמהו על דבריו המחברים:

פסוק ה

ויבן מזבח לפניו. ראה שהצליח מעשה שטן שהיה בו רוח חיים ולא היה לו פה לדחותם לגמרי לכן בנה מזבח לדחותם, ויאמר חג לה' מחר בלבו היה לשמים בטוח הי' שיבוא משה ויעבדו את המקום (רש"י) ובמכדרשב"י קצ"ג ההוא מזבח דקדושה הוה דכתיב וירא את העגל ומחולות, ואילו מזבח לא כתיב. אהרן חשב דבין כך ייתי משה, ועל דא ההוא מזבח לא סתר לי' משה, דאילו הוה כמה דחשבין בני נשא, מלה קדמאה דאבעי למשה, לנתצא להההוא מזבח אצטריך, ע"כ. ולדעתי לא היתה כוונתו בבנין המזבח להקריב עליו קרבן אלא התכוין להיותו מקום מוכן לזבוח עליו את העגל, ר"ל לשחטו להמיתו ולהעבירו מן העולם, כי לשון זבח ישמש גם על הריגת בע"ח. זבח לה' בבצרה (ישעיהו ל"ד:ו') כי הכין ה' זבח, והי' ביום זבח ה' (צפני' א') ותרגומם קטול, מיתה והריגה, ושפיר יורה לשון מזבח על מקום המוכן להריגה ומיתה (שלאכטשטעללע) ומלת לפניו פי' למען הסירו ולהעבירו מן העולם (אום עס פארטצו-שאפפען, וועגצוריימען) כמו פניתי הבית, פנו דרך ה', כי פנה היום, כל ימינו פנו בעברתך. ולפי שהיה בו רוח חיים כפי המקובל, הזכיר למקום הסרתו ובטולו לשון מזבח, ורבותינו יאמרו (סוכה ב') על בטול יצה"ר עתיד הקב"ה לשחטו, ועל כוונה זו אמר אחריו חג לה' מחר כלומר יום חגא ושבר אימה ופחד (אנגסטפאַללער טאג) כתרגום יב"ע, והיא המיתה והמגפה שהיתה בעם, ונתבטל העגל בידי משה ע"י שריפה וכתיתה. דומה לזה אמר במכדרשב"י (ויקהל רי"ט) ועשית מזבח מקטר קטרת, האי מדבחא דקטרת אמאי אקרי מזבח והא לא דבחן בי' דבחין, אלא בגין דבטיל וכפית לכמה סטרין בישין, ע"ד אקרי מזבח, ע"ש:

חג לה' מחר. בלבו הי' לשמים בטוח הי' שיבא משה ויעבדו את המקום (רש"י) ובתיב"ע וקרא אהרן בקל עציב ואמר חגא דה' מחר מנכסת קטול בעלי דבבוי אילין דכפרין במאריהון ופרג עיקר שכינתי' דהשם בעיגלא הדין, לדבריו פי' חג מלשון והיתה אדמת

יהודה למצרים לחגא (ישעיהו י״ט:י״ז) שפירשו חגא לשון שבר אימה ופחד, וכן יחגו וינועו כשכור (תהלים ק״ו) וכן חגוי הסלע (ש״ה ב׳) והכי איתא במכדרשב״י (קצ״ג א׳) חג לה׳ מחר דזמין דינא לשרי׳ עלייהו חג לה׳ למיעבד בכו דינא ותלת דינין הוו חד ויגף ה׳ את העם וגו׳:

פסוק י

הניחה לי. בברכות צ״ב אמר ר׳ אבהו אלמלא מקרא כתוב א״א לאומרו מלמד שתפשו משה להקב״ה כביכול כאדם שהוא תופש את חברו בבגדו ואמר לפניו רבש״ע אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם, ופירש״י הניחה לי משמע שהי׳ אוחז בו, וסוד המאמר הזה בחכמת הלשון כמ״ש רוו״ה, כי כל לשון הנחה בכל המקרא לעולם הוא מקושר עם המונח שהוא המתפעל, כמו ואת אחיכם האחד הניחו אתי (בראשית מ״ב:ל״ג) וינח משה את המטות (במדבר י״ז:כ״ב), ותנח בגדו אצלה (בראשית ל״ט:ט״ז), ויניחו אותו עד הבקר, ויניחו אותו במשמר, ויניחוהו מחוץ לעיר והדומים להם, כי מלת את גם אותי והכנוי תורה על הפעול, ולזאת היה לו למקרא לומר ועתה הניחה אותי, דוגמת הניחה אותי והמישני (שופטים ט״ז:כ״ו), אבל הניחה לי בלמ״ד הקנין משמעו הניחה את אשר לי, ולשון קצר הוא, וכמהו חבור עצבים אפרים הנח לו (הושע ד׳:י״ז), ות״י שבקו להון ית פולחנא:

פסוק יב

והנחם. התעשת מחשבה אחרת להטיב להם (רש״י), וחלילה שהשם ינחם, רק דברה תורה כלשון ב״א, כמו ויעל, וירד, ישמח ה׳ במעשיו, ויתעצב אל לבו, והנה שמואל אמר וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם, ושם כתוב נחמתי. ויש מפרשים אותו לשון וועד (ראב״ע), ולא ידעתי לכוין לשון וועד בלשון נחמה. ול״נ שהוא לשון רחמים כמו מי יודע ישוב ונחם ה׳ דתרגומו ויתרחם, וכמ״ש סוף בראשית:

פסוק טו

משני עבריהם מזה ומזה. זה היה פלא גדול שהכתב היה נקרא כסדורו משני העברים (אין זה ברור, עיין פירש" ורש״א שם בשבת ק״ד) מה שאין כן בכתב שלנו, כי מלפנים היא בסדורו ומאחריו מהופך, ואמר מזה ומזה משני הצדדים והם פנים ואחור. ויתכן לפרש משני עבריהם לרמז, כי יש למשמעות דברי התורה שני עברים נגלה ונסתר, כענין תפוחי זהב במשכיות כסף (משלי כ״ה:י״א) וכתיב (איוב י״א:ו׳) כי כפלים לתושי׳. יבאר כי התורה כפולה, ומלבד פשטי התורה יש בה עוד תעלומות חכמה, וע״ז אה״כ אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי (רב״ח) והפירוש השני יותר מכוון, כי מה תועלת בנס הגדול הזה שיהיה עשרת הדברות נקראות מצד השני למפרע, ולא עבד קב״ה ניסא

למגנא. וביותר לדעת ר"ס בירושלמי (שקלים פ"ו) שהי' ארבעים על כל לוח ולוח, אין הדעת מתיישבת לומר שנכפלו עשרת הדברים בסגנון אחד מכל ארבעה צדדי הלוחות, בכדי שמכל צד שיאחזו הלוחות יוכל לקרוא אותם מבלי שיצטרך להפכו מצד לצד, אבל הכוונה האמתית היא שהיה מבואר על הלוחות הנגלה והנסתר שבתורה, המתחלק לארבעה פנים, פשט רמז דרוש סוד, ולדעת ר"ס היו ארבעה פנים האלה בכל אחד משתי הלוחות, לכן אמר ארבעים בכל לוח, ויהיה לפי"ז מזה ומזה, על צדדי הלוחות מימין ומשמאל, ומשני עבריהם, על פני הלוח ואחוריו, (וכבר עוררנו ע"ז בהגהת מאמר התורה, המתחיל מתועלת הסדר בלמודים):

פסוק טז

מעשה אלהים. אין הכוונה פעולה מלאכותית, אלא מעשה אלהים הנעשה בדבורו, כענין בדבר ה' שמים נעשו, ביום עשות ה"א ארץ ושמים, ולא היה תבנית הלוחות ומלאכתו גזירים מאבני ההר כלוחות שניות שפסלן משה, רק אלהים בראם כמו שברא את כל העולם:

מכתב אלהים. מעשה הכתב היה מעשה אלהים הפלא ופלא, כי ברא ה' בתוך הלוחות בריאה לפלאה אשר ע"י בא הכתב ונרשם בתוכו:

חרות על הלוחות. פירש"י לשון חקיקה, וכ"כ הראב"ע י"א כי חרות כמו חרוש, ויש מהפכין אותו חתור, והנכון שאין חבר לו, ואולי הוא כדמות פתוח. ראה כמה התלבטו בביאור המלה, ומן התימה אם הוא לשון פתוח וחקיקה למה השתמש הכתוב במלה זרה, ולא בחר באחת המלות הנודעות על הפתוח והחקיקה, ועוד אם היה מעשה הכתב חקוק בתוך הלוחות, א"כ חרות בלוחות מבעי ליה, כי כל פתוח וחקיקה הוא בתוך הלוח, ומאי על הלוחות דאמר קרא. ועוד כיון שהודיענו הכתוב שהיה המכתב ענין אלהי, לא שייך בי' חקיקה, ועוד וכתבתי על הלוחות כתיב, ומשמעו שהיתה הכתיבה על הלוח, לא חקיקה בלוח אל תוכו. לכן הנכון בביאור המלה כתרגום אונקלס ויב"ע שתרגמו חרות מפרש, ונ"ל דעת המתרגמים, כי מלת חרות הוא מנחי ע"ו ושרשו חור, כמו שלח ידו מן החור, ובא ע"מ רמות משרש רום (כביחזקאל ל"ב ה') ומלאתי הגאיות רמותך, שהוא משרש רום ענין הגבהה, ובא בשור"ק (ע"ש ר"ש ב"מ), וכן משרש זור נאמר זרות אמרתי לך, כן משרש חור נאמר חרות והנה ע"י החור והנקב נפתח דבר שהיה סתום, ונעשה הפרש והבדל בין שני צדדי החור והנקב שהיו מקודם סתומים ודבוקים יחד, וע"ש ההפרש וההבדל הנעשה ע"י נקב, ישמש שרש נקב גם על המפרש דבר בשפתיו, כמו נקבה שכרך תרגמו פריש, וכן אשר נקבו בשמות דאתפרשו (דייטליך

געגאננט), ושפיר תרגמו חרות מפרַש, והיא כמו מפורש בעברי (נחמי' ח') וטעם המקרא, מכתב אלהים הי' מבואר ומפורש על הלוחות עד שלא נשאר למעיין בם שום ספק במכוון הפנימי שבו, ודבר גדל הערך השמיענו הכתוב בזה, כי כל משכיל ע"ד אמת יודה שההכנה הגדולה הנעשה למעמד הר סיני לא היתה צריכה לקבלת עשרת הדברים אם אין בהם רק הכוונה החיצונה הפשוטה המובנת גם לאיש ההמוניי, וכולם הם מצות שכליות וכל איש דעת אף שאינו מצווה עליהם יקבלם על עצמו מצד שכלו הטבעי, ומה היה צורך למשה לשבת בהר ארבעים יום ובסופם יביא לוחות עליהם עשרת דברים פשוטים כאלה, הנה האמת יורה דרכו כי עשרת הדברים האלה הם דברות הכוללים תחתיהם פרטים ופרטי פרטים לאין מספר, וכמו שהוא מקובל בידינו מן הקבלה האמתית שהם כוללים כל התרי"ג מצות הכתובים לפנינו בתורה וכפי מה שמבוארים בתורה שבע"פ. (ובהגהת מאמר התורה הנזכרת הבאתי דעת כל רבותינו מתלמוד בבלי וירושלמי, ומן המדרש וממכילתא דרשב"י, עד שאין להסתפק באמתת היסוד, שעשרת הדברים כוללים כל התרי"ג מצות עם ההלכות והאגדות) ובמכדרשב"י (יתרו צ"ג ב') הני עשר אמירן דאורייתא אינון כללא דכל פקודי אורייתא וכו' אלין אתחקקו על לוחי אבנין וכל גנזין דהוו בהו אתחזון לעיניהון דכלא למנדע ולאסתכלא ברזא דתרי"ג פקודן דאורייתא דכלילן בהו, כלא אתחזי לעיינין וכו' וכלא הוה נהיר לעינייהו. הנה על הענין הנפלא הזה, אשר רעיון האנושי ישתומם ויתפלא על אפשריות הדבר, בא הכתוב להעיד, שהמכתב היה מכתב אלהים, אשר מצד יכלתו לבלי תכלית ואשר מבלי מה צוה להבראות כל העולמות ומלואם, גם זה לא יפלא לצמצם כל התורה כלה בשיעור קטן הכמות כלוחות, ולסמן את המכתב באותות וסימנים מובהקים אלהיות להבין על ידיהם את כל דברי התורה הזאת בהלכותי' ואגדותי' מפורש ומבואר, ולאנשי דעת כדור מקבלי התורה שהועד עליהם שפסקה זוהמתן, ובאו למדרגת אדה"ר קודם החטא' שהיה מטבעו לבו טהור מכל סיג נוטה יותר אל השלמות האמתי, וחומריות הגופני בתאוותיו לא היתה מחיצה המבדלת ומרחקת מהשגות רוחניות אלהיות, היה די להם נתינת התורה כולה בהלכותי' ואגדותי' ע"י זה הדרך הנפלא, וכ"ז נכלל במאמר מכתב אלהים חרות על הלוחות (כתרגומו מפרש על לוחיא. וכמה נכונים בזה דברי ר"ח שאמר (שבת ק"ד) כתב שבלוחות נקרא מבפנים ונקרא מבחוץ, לא אמר נקרא משני צדדים, כ"א מבפנים ומבחוץ, כלומר פנים החיצון והוא הנגלה שבתורה, ופנים הפנימי והן תעלומות התורה והאגדות כולן היו נגלות בלוחות ונקראים. (ובהגהת מאמר התורה הנזכרת, מבואר סיום מאמר זה) וכן מבוארים דברי ר"א שאמר (עירובין נ"ד) מ"ד חרות

על הלוחות אלמלא לא נשתברו לוחות ראשונות לא נשתכחה תורה מישראל כי כיון שהיה הכל מפורש ומבואר על הלוחות, הנגלה והנסתר, ההלכות והאגדות, לולא שגרם החטא לשבירת הלוחות היה הכל מבורר לעיני כל הדורות, ולא היה לנו שום ספק ביסודותי' ובפרטותי'. וכתב רמב"ן דע שהכתוב הזה המדבר בשבח הלוחות היה ראוי להיותו למעלה (ל"א י"ח) סמוך לפסוק ויתן אל משה, אבל הענין כשבא משה לשבר הלוחות הזכיר שבחן ומעלתן להודיע שעם כל זה לא נמנע מלשברם בראותו המעשה הרע ההוא, ועוד כדי שידעו ישראל גודל אשמם ואת גודל היקר והתפארת שהאבידו בידים, ולזה אמר (עקב ט' י"ז) ואשברם לעיניכם. (ודע דלדברינו ששרש חור יורה על הפרשה והבדלה, נכון מה שהונח שרש זה גם על אדם המופרש והמובדל במעלה וחשיבות מיתר העם, כמו (קהלת יו"ד) שמלכך בן חורים, דומה לשרש אצל שיורה על הפרשה והבדלה, כמו אצלת לי ברכה (תולדות כ"ז) לרש"י שם, וכן ואצלתי מן הרוח (בהעלותך י"א) שפירשו רד"ק לשון הפרשה, ויורה גם על המופרש והמובדל מהמון העם למעלתו, כמו ואל אצילי בנ"י (משפטים כ"ה). ולפי"ז מה שאמרו (בפרק קנין תורה) מי שעוסק בתלמוד תורה נקרא בן חורין, ואסמכי' לי אקרא דילן חרות על הלוחות, הוא כפשטי' גם בלא חילוף הנקודות מקמ"ץ לציר"י כי גם בקמ"ץ יש לו הוראתו זאת בעברי, ע"מ רמות, זרות, אמנם אמרו אל תקרי חֲרות אלא חֵירות, אין כוונתם לשנות הנקודות באמת כ"א לשנות המובן גם לענין חירות, וכבר עוררנו בכמה מקומו' שבאמרם אל תקרי, אינו אלא שנוי המובן, והראי' שאמרו בספרי אל תקרי ולא נס לחה (בפעל עבר) אלא ולא נס לחה, ואין כאן שנוי בנקודות, אמנם אמרו חירות, לפי שבלשון ארמי נקרא החפשית חירות בציר"י, וזה היה מורגל אז יותר בלשון העם):

פסוק יט

ויחר אף משה. כשראה שהיו שמחים בקלקול שעשה (לעשות מחולות לשמחת העגל שהיא רעה יותר מעשייתו) כענין כי רעתכי אז תעלזי, לזה התקצף ונואש שיוכל לתקן המעוות באופן שיחזרו לתמותם ויהיו ראויים לאותן לוחות (רע"ס):

פסוק כ

וישק את בנ"י. עדים בלא התראה במגפה (רש"י מגמ' דיומא) הרא"ם תמה דבמיתה בידי שמים א"צ לעדים דהכל גלוי לפניו ית'. ושפיר אמר בצד"ל שט"ס הוא בגמ' וצ"ל איפכא עדים בלא התראה בהדרוקן לא עדים ולא התראה במגפה, וכ"ה במכילתא:

ע"פ המים. עיין מכדרשב"י (משפטים קי"ג ב') מאין היה לו מים, דהא בההיא מדבר לא הוו מיא דכתיב לא מקום זרע וגו' ומים אין לשתות. ואי תימא לבירא דמרים ארמי לי'. ח"ו דתמן שדי משה דוכרנא בישא דא למשתי לבתר, ותו דעד כען לא הוו להו בירא

עד דאתו למדבר מתנה, דכתיב באר חפרוה שרים וגו' וממדבר מתנה, מתמן ירתו בירא, וע"ש רעיון נשגב בזה:

פסוק כה

לשמצה בקמיהם. לדעתי מלת לשמצה ענינו חשד (פערדאכט) כמ"ש רש"י (ע"ז ל"א) כ"מ שנאמר שמץ פסול ענין חשד פסול. ומלת בקמיהם כמו ובתקוממיך אתקוטט שהוא על המורדים והמתקוממים נגד רצונו ית'. וטעם המקרא, אחרי שאמרו כמה פעמים היש ה' בקרבנו, בכל זאת לא גלו בפה מלא את מחשבותיהם להכחיש הנהגתו ית' ולבלי האמין בו, וכעת שלא בפני משה גלו את מחשבותיהם הרעות עד שאמרו עשה לנו אלהים, ועל האמירה הזאת אין כח בב"ד שלמטה לענשם כראוי לע"א, אף שבדיני שמים יתחייב המחשב באלילים כעל המעשה. והיתה כוונת אהרן בעשותו להם את העגל כדי להוציא מחשבתם הרע ודבורם אל הפועל, שאם ילכו ויעבדוהו אז יהיה הרשות ביד ב"ד שלמטה לחייבם ולענשם בדין ומיתתם בידי ב"ד תהיה כפרתן. וכן אמר החבר (בכוזרי מ"א סי' צ"ז) התנצלות הגדולים שסייעו בעשותו בעבור שיראה הממרה מן המאמין כדי להרוג הממרה העובד אותו, ונחשב להם לעון מפני שהוציאו המרי מן הכח הצפון אל גבול המעשה, ע"כ. ואפשר שזהו המכוון בתשובת אהרן אתה ידעת וגו' אתה הכרת את העם (ערקאננט) וידעת אותו מה שהי' הספק עליהם עד הנה. וזהו טעם כי פרעה אהרן לשמצה בקמיהם, כלומר עד הנה כשהיו מתקוממים בתלונתם לא היה עליהם רק חשדא בעלמא, והיה מקום לדון אותם לכף זכות, אמנם כעת הביא אהרן לידי גלוי החשד, ותתפרסם קלון מחשבתם הרע. לפי"ז אות למ"ד לשמצה, הוא לסימן הפעול כמו הרגו לאבנר (שמואל ב ג׳:ל׳). ערמב"ן שפירש שמצה ענין פגם ודופי מזה ותקח אזני שמץ מנהו שלקחר אזנו פגם האדם לומר אף כי שוכני בתי חומר, וכן מה שמץ דבר נשמע בו שאין בכל דרכיו פגם ודופי רק שבח ותהלה:

פסוק כז

עברו ושובו משער לשער. לכפר על הבלתי חוטאים שלא מיחו בחוטאים, וזה שכמו שלא מיחו בחוטאים כן לא ימחו בהורגיהם (רע"ם):

פסוק כט

מלאו ידכם. אתם ההורגים אותם, בדבר זה תתחנכו להיות כהנים למקום, כי איש מכם ימלא ידו בבנו ובאחיו (רש"י), לפי' מקרא זה ראוי להיות מוקדם לויעשו. ובאמת א"צ להקדים את המאוחר, כי מלא יתכן היותו צווי כמו מלאו ארבעה כדים (מ"א ח'), וגם פעל עבר כמו כי מלאו אחרי ה' (מטות ל"ב), אחרי שעשו הלויים את הדין בחוטאים וביערו עושי רע מקרב ישראל אמר להם משה, במעשה זו נתחנכו ידכם להיותם מוכנים

וראויים לה' להיות עובדי השם במקדשו, וכמ"ש בעת ההיא הבדיל ה' את שבט לוי, כי אחרי שעשו הלויים דין הראוי בחוטאים ובתוכם היו הבכורים ועי"ז נפסלו מן הכהונה, ואתם הקניתם השלמות לידכם להכנס במקומם לעבודת השם. ואמר כי איש בבנו, איש מכם לא חס מלעשות משפט הראוי אף אם החוטא היה אחד מבניו, כלומר בן בתו מישראל שהוא חשוב כבנו, והוא בכלל מ"ש להם משה תחלה ואיש את קרובו, ואמר ולתת עליכם היום ברכה, כלומר גם במעשה זו נתחנכו ידכם להיותכם מוכנים וראויים לחול עליכם ברכת ה':

פסוק לב

אם תשא חטאתם. להמפרשים המקרא קצר, ול"נ כי אחר שהתחכם משה להגדיל עונם מאד באמרו חטא העם הזה חטאה גדולה, השכיל ג"כ לעשות כהנהוג בעולם שאם השגת המבוקש ההוא קשה בעיני המתבקש, וקרוב הדבר שלא יהפך המבקש דעת המתבקש, אז בתחבולה יעשה עמו המבקש, יתראה לעיני המתבקש כאלו דעתו ג"כ מסכמת עמו, ונותן בתחלה סבה גורמת אל שלילת מלאת המבוקש, ובזה יסבב המבקש קירוב דעת בעיני המתבקש להניח מחשבתו עליו, ומזה ימצא מקום שיכנסו דבריו באזניו אח"כ גם אם יהיו הפוכים מדעתו הראשונה, עד"ז התנהג משה נאמן בית ה' באמרו למאמר מוחלט ועתה אם תשא חטאתם, כלומר היתכן שיכופר להם עון גדול כזה ? ומלת אם פה כענין אם יראו את הארץ (דברים י"ד) ערש"י שם, וכן אם אתם תבאו (שם למ"ד), וכן מגן אם יראה ורמח, אם יכפר להם העון הזה, שמלת אם בכל אלה הוראת השלילה כלומר ודאי לא, ועתה הוסיף לאמר ואם אין, ר"ל אם אין מקום למחילת עונם זה, מחני שלא יזכור שמי בפי בריות לעולם ולא יהיה נודע לדורות הבאים שהייתי רועה לבית ישראל ומנהיגם, כי לא לברכה אהי' בעיני דורות העתידים להיות תכלית הנהגתי אותם ומעשי עמהם לריק, ומאמר זה ממשה כהכנסת דברים להתחנן על דבר בלתי אפשרי, כי איך ימחה שם אשר לא חטא, כדי לעלות מזה אל בקשתו המכוונת באמת, כאשר עשה לבסוף להתפלל על סליחת העון. הנה האתנח במקומו והמקרא בתשלומו:

פרק לג

פסוק ב

ושלחתי לפניך מלאך. אחרי המגפה ואחרי שהרג משה העובדים והתפלל עליהם ואמר אם אין מחני, כי היה מוסר נפשו עליהם, ניחם עליהם הקב"ה ואמר לו להעלותם אל הארץ ושישלח להם מלאך, כי רצה לנכות להם מן העון הגדול, כי בעבור המגפה לא

נמחה חטאתם לגמרי לשכנו בתוכם, אבל נמחה קצת ונתרצה להם מעט להזכיר זכות אבותם ושיקיים להם השבועה להביאם אל ארץ טובה, ושיגרש ששה העמים שהובטחו מתחלה עליהם, ואמר דרך רצוי כי לא אעלה בקרבך, לטובתך פן אכלך בדרך בקשה ערפך; והנה בכאן לישראל שתי פורעניות, הא' שלא ישרה שכינתו בתוכם, והשנית שישלח מלאך, ועז"א וישמע העם ויתאבלו ולא שתו איש עדיו כאבלים. והנה ה' הרחמן מלא רחמים כאשר ראה שהתאבלו אמר בדרך רחמים, אמור לבני ישראל, כי עד עתה הזכיר עמך והעם, ועתה יזכירם בשמם החביב, וצוה לאמר להם כי לטובתם לא אעלה בקרבם שלא אכלה אותם כרגע, אבל הטיבו אשר עשו להנחם ולהתאבל על חטאתם, כן יעשו תמיד, ואדעה מה אעשה להם, כלומר אפקוד חטאתם לדעתי כפי התאבלם והנחם על עונם כי אני בוחן לב ובוחן כליות. וע"ד האמת יהיה ואדעה מה אעשה לך כי בדעת ברחמים יעשה בהם כמו ואם לא אדעה (רמב"ן), ומה נעמו דבריו אלה בהתקשרות מאמרי הפרשה. ולפירושו אין הורד, לעסוק פעולת הורדה (לעגעט אב), כי לא שתו עדים עליהם ומה להם להוריד עוד, אבל הורד הוא ההנחה במעמד ההורדה, כלומר אחר שכבר הורדתם את העדי תניחוהו בכך ולא תשימוהו עוד עליכם כדי להזכר תמיד היקר שאבדתם בסבת חטאתכם ותתחרטו על עונכם (אים צושטאנדע דעס אבלעגענס פערבלייבען), וכמ"ש בשמות בואחזק את לב פרעה, שהפעלים לא יורו על העשי' הממשית דוקא כ"א גם ההנחה והעזיבה מן העשי'. ובמה שפי' ע"ד האמת, ה"א הנוספת במלת ואדעה נכונה מאד, אשר יורה בפעלים על העשיי' באהבה ובחבה, כי אם נפרשנו על פקידת החטא אין מקום לה"א הנוספת. ובד"ז יש לפרש ואדעה מה אעשה לך, אנכי ידעתי את הטוב שאגמול לכם, כענין ביום אשר אני עושה (מלאכי ג׳:כ״א), שיורה על זמן מתן שכר הצפון. וטעם ואדעה, רוממת השכר לא ידענה זולתי, רק אני לבדי כמאמר עין לא ראתה א' זולתך יעשה למחכה לו:

פסוק ו

ויתנצלו בנ"י את עדים. העדי שהיה בידם מהר חרב (רש"י כי מהר חרב דבוק עם עדים, וחסר שי"ן, עדים שמהר חרב, וכמהו את הדרך ילכו בה. ואינו דבוק עם ויתנצלו, שהרי מאז שאמרו נעשה ונשמע שהורידו שני כתרים לכל אחד ואחד, שהם עדים הכתובים פה, לא התנצלו אותם רק כעת כשסרחו במעשה עגל שאינם ראויים לכך (רא"ם) ואין ספק שענין עדי האמור כאן אינו הפשוטו, כי לא יתכן לייחס עדי וכתר חומרי אל הר חרב, אבל קרא כאן את התורה בשם עדי, כי היא בעצמותה בתכלית היופי לתיקון הנפשי ולשלמות התכליתי, שליוקר ערכה ראוי שימשוך האדם אחריו מצד עצמו.

ולכוונה זו אמר רשב"י (שמות רבה) מהו עדי, כלי זיין שנתן להם הקב"ה ושם המפורש חקוק עליו (רלב"ג) ולזה נקראו הלוחות בשם לוחות העדות, ע"ש הדברות הכוללות כל התורה, והיו עדי וחלי כתם לגודל ערכם (עמ"ש בתרומה כ"ה ט"ז) ולזה נקראה התורה בשם תפארת, כאמרם (פ' הרואה) לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת, התפארת זו מתן תורה. וענין שני הכתרים היא מליצה על התורה והמצוה, ממה שאה"כ (סוף משפטים) ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה, כי בדעת נותן התורה ית' הי' לתת להם בלוחות שני ענינים כוללים, האחד חלק העיוני שבתורה וההשגה האמתית ונקרא תורה, והשני חלק המעשי, מה שיש לו לאדם לעשות לקנין שלמות הנפשי התכלית. ונקרא מצוה (עמש"ש בשם רע"ס) וזה היה ראוי להם באמרם נעשה ונשמע, נעשה על חלק המצוה התלוי במעשה, ונשמע על חלק העיוני (כמו כי שמוע יוסף, לשון הבנה) ולהיותם אז במעלה נפשית נשגבה מאד, שפסקה זוהמתן עד שהיו מטבעם נוטים יותר אל קנין שלמות הנפשי, וכמעט שבטלה בהם כח תאות היצר, לכן היו ראויים למסור להם לוחות עדות המהודרים בתכלית היופי העדי והקשוט, בשתי מעלות אלה, התורה והמצוה, כלומר חלק העיוני וחלק המעשי, אמנם כעת בחטאם בעגל נפלו ממדרגה הנפלאה שבנפשותם, ולא היו ראויים עוד להנתן להם עדי ותכשיט גדול כזה, לכן שיבר משה את הלוחות, וזהו שאה"כ ויתנצלו בנ"י את עדים מהר חרב, כאשר חטאו בנפשותם ופרקו עול שמים מעליהם וזרקו בידים את העדי הרוחני והתכשיט הנפשי, בין התורה שהוא חלק העיוני, בין המצוה שהוא חלק המעשי. ומה נעמה מליצת רבותינו באמרם במכדרשב"י (בתוספת שבסוף חלק ראשון ד' י"ב א') ויתנצלו בנ"י את עדים מהר חרב, ההוא עדי עלאה תפלין דרישא ודרועא דשויין ביד כהה אעדיהו מנהון, ומאן אתר אתייהב לון מהר חרב, ע"ש. חלק העיוני של התורה קראו בשם תפלין דרישא, ר"ל עדי ותכשיט הראש אשר במוח שבו משכן כח העיון והשגה. (תפלין הוא בלשון ארמי עדי תפארת ותכשיט, לטטפות בין עיניך תרגומו תפלין, ופארך חבוש עליך תרגומו ותפלין) וחלק המעשי של תורה קראו בשם תפלין דרועא, ר"ל עדי ותכשיט היד שהוא אבר המעשי, והדברים מכוונים עם מה שאמרו על וראית את אחורי הראהו קשר של תפלין, כמו שיתבאר שם:

פסוק ז

יקח את האהל. זה היה תיכף אחר המעשה, וכדברי פדר"א פמ"ו שהיה מ' יום אמצעים במחנה, וכן בתנא דבי אליהו (ח"ב פ"ד) מ' יום האמצעים נטל משה וכו', ושם מבואר מ' יום האחרונים שעלה משה שנית להר סיני וכו', וכן מוכיחין פשטי' דקרא, ומ"ש

בפ' עקב ואתנפל לפני ה' כראשונים ארבעים יום וגו' לחם לא וגו', זו היתה במ' יום האחרונים, ומ"ש כאן ויאמר משה וגו' ראה אתה, הכל היה אחר עלותו להר, וביה"כ נתרצה לו ע"ז נאמר לקמן ל"ד ה' ו' ויעבור על פניו, והבטיח לו כל הבטחותיו, ומ' יום הראשונים למד פי' המשכן והבגדים עד וינפש, אבל במ' יום האחרונים לא עשה אלא התנפל עליהם, וע"כ ניתקן אלו המ' יום לתחתונים, וביה"כ נתרצה הש"י להם. והנה כתיב לקמן ל"ד ג' ואיש לא יעלה עמך וגו' גם הצאן, מכלל שמקודם היה רשות להם, ע"כ שלא היה השכינה בהר, וכן כתיב וירד ה' בענן שלא היה מקודם אלא באהלו של משה, וכמ"ש והיה כבא משה האהלה, וכן כתיב בסוף הפרשה ויהי שם עם וגו' על אלו המ' יום בלבד, ובאמת בסדר עולם פ"ו, עלה בח"י תמוז וביקש רחמים על ישראל דכתיב ואתנפל וגו', ע"כ פי' עלה להר להתפלל, ולא להיות שם כל מ' יום, אלא כל המ' יום האמצעיים היה בתוך המחנה, ובכל יום היה עולה על ההר להתפלל וירד תיכף, וכן היה נוהג כל המ' יום, וכדברי פרקי דר"א ותדב"א, שבארבעים יום האמצעיים היה במחנה. ומאי דתני התם בס"ע ירד מן ההר בכ"ח, פי' מפני שעלה בכ"ח להתפלל ונתרצה וירד לעשות לוחות שניות, ולא היה צריך להשלים מ' יום ומ' לילות, ועלה בכ"ט והוא היה ביום ה' נמצא היה תשעה בתשרי ביום ב' ובאותו יום נתרצה הקב"ה, אלא שלא ירד שעדיין לא שלמו מ' יום עם לילות עד למחר, וביהכ"פ בהשכמה ירד, ולפיכך נקבע בו תענית שעת רצון, ולפי שביהכ"פ ירד ובשרם שנתרצה המקום נתקיים יום חק וזכרון. וכ"ז דלא כרמב"ן ורא"ם שתמהו על פרקי דר"א, ודלא כתוס' ב"ק פ"ב א' ד"ה כדי, שכתבו שבארבעים יום אמצעיים היה ג"כ בהר, והגיהו בפרקי דר"א, אבל אי אפשר לומר כן, דאם כן לא ירד ביהכ"פ שלא שלמו עדיין מ' יום, מפני שצריך לומר שעלה בר"ח אלול, אלא כמו שכתבתי. ויותר נראה שיש טעות בסדר עולם, ואין לזוז מדברי פרקי דר"א (מדברי הגר"א בפי' כאן ובסדר עולם שם):

ונטה לו מחוץ למחנה. אמר מנודה לרב מנודה לתלמוד (רש"י מרבותינו), ועשה כן לגודל געגועי חביבותו אל ישראל כדי שיכירו פשעם יותר, שאינם ראויים להיותו אתם בחברתם, ובזה יתעוררו היטב לתת אל לבם ולשוב אל ה':

וקרא לו אהל מועד. בית וועד למבקשי תורה, רש"י, וכת"א משכן בית אולפנא. ובמכדרשב"י (בראשית נ"ב ב') מאי מועד חד אמר לטב וחד אמר לביש, ע"ש. ונ"ל לפרש מועד, מן עד ירח (איוב כ"ה) מועדי רגל (שם י"ב) מעדה בגד, שענינם העברה והסרה, וטעם אהל מועד, אהל המוסר והמרוחק (אבגעלעגטעס צעלט), והתכוין בקריאת שם זה לעורר את לבב בנ"י על רוע מעלליהם ושמגודל פשעם אין ראוי לאדם לדור בתוכם:

כל מבקש ה'. תיב"ע והוה כל מאן דהדר בתיובתא בלב שלים קדם ה' הוי נפיק ומודי ומצלי על חובוי ומשתביק לי':

פסוק ח

כצאת משה אל האהל. בפעם ראשונה מן המחנה לשכון בתוך אהלו שמבחוץ למחנה, כי אחרי שיציאתו מהם היתה להראות להם שהם מנודים ונזופים, בודאי לא ישוב עוד להתקרב אל מחנותם, טרם בוא הצווי אליו ממנו ית' לחזור ולשוב אליהם:

ונצבו. הרגישו כל העם שהתרחקותו מהם היא להיותם מנודים ונזופים מפניו, לכן לא ערב לבם להתקרב אליו, ואל פתח האהל; אבל כמצטערים ובהשתוקקות גדולה להתקרב אליו לא הזיזו עיניהם ממנו רק הביטו אחריו עד המקום שלא היה אפשר להם עוד לראותו והיינו עד בואו האהלה, ואמר והביטו אחריו, כי היו מתביישים להסתכל בפניו:

פסוק י

והשתחוו. אחרי שנשברה רוחם בקרבם על המתנה הגדולה שנאבדה מהם, ואחרי חרטתם על הרע שעשו היו מכניעים את לבבם בראותם גלוי שכינתו ית' בענן שבפתח האהל והשתחוו מגודל בשתם. וכן איתא בתנא דב"א והשתחוו מלמד שעשו תשובה:

פסוק יא

ודבר ה' אל משה. כאשר ראה הבוחן כליות ולב דכאות רוחם והכנעת לבבם אליו, אז ריחם עליהם כרוב חסדיו, ודיבר אל משה, שלא יתנהג עמהם עוד כבמנודים ונזופים להחזיר אחוריו אליהם ולהסתיר פניו מהם בהתרחקות האהל לבלי הביט בם, אבל יתראה להם פנים אל פנים כדרך המקבל את חברו בסבר פנים יפות ולדבר עמהם בפנים צהובות ושוחקות כאשר ידבר איש אל רעהו האהוב אליו, וזה כדעת רבותינו (ברכות ס"ג) אמר הקב"ה למשה הרב בכעס והתלמיד בכעס מה תהא עליהם, הסבר פנים לישראל והחזר האהל למקומו, וכן בתנא דבי אלי' (ח"ב פ"ג) אחר שהיו ישראל נוהגין אבלות בעצמם פתח הקב"ה להם פתח של רחמים ואמר למשה, עניים אלו מנודים לי ומנודים לך חזור בך והכנס את האהל לתוך המחנה, שנאמר ודבר ה' אל משה פנים א"פ כאשר ידבר וגו' מלמד שהקב"ה התיר לו למשה את נדרו ואמר אליו להכניס את האהל לתוך המחנה. והמבין בחכמת המליצה ויודע ההבדל שבין דברי הנפש המשכלת (שפראכע דעם פער- שטאנדעס) ובין דברי הנפש המתאוה (שפראכע דעס אפפעקטס) ויצייר בנפשו את מאמר פנים אל פנים כאשר ידבר וגו' בסימן הקריאה בסוף להורות על התעוררות, יבין כי זה הוא מאמר שלם בפני עצמו (אף שהיה מהראוי לומר "התראה

פנים אל פנים") ואין צורך להוסיף בו תיבה להשלימו, כי המדבר דבר נחוץ בהתעוררות יעזוב תיבות ומלות טפליות המובנות מעצמן:

ושב אל המחנה. יודיענו הכתוב כי משה עבד הנאמן ביטל דעת עצמו מפני דעת המקום ב"ה, וקבע מיד ישיבתו תוך המחנה בהשבת האהל. והכי איתא בילקוט, ושב אל המחנה מלמד שהתיר לו נדרו והכניס את האהל למחנה:

ומשרתו לא ימיש. יודיענו בזה כי יהושע היה עבד נאמן לרבו, עשה כל מה שעשה הוא, בשבת משה חוץ למחנה תוך האהל גם הוא לא מש מן האהל, וגם היתה ממעלת יהושע שבירידת עמוד הענן אל פתח האהל, לא היה צריך להתרחק מן האהל אבל היה נהנה מזיו השכינה בלתי התרחקות. וקרוב לומר שכולל בזה גם כן, שהשאיר משה את יהושע לשבת בתוך האהל ולא היה נכנס אחריו בעלותו שנית אל ההר, סמוך לזמן זה, להתעכב שם מ' יום שניים לקבל לוחות שנית, כמו שהיה בעלייתו להר פעם ראשונה לקבל הלוחות, כי אז היה יהושע מלוה אותו עד מקום הגבלת תחומי ההר והמתין עליו שם עד רדתו, כמ"ש (משפטים כ"ד י"ג) ויקם משה ויהושע ויעל משה, וכתיב וישמע יהושע את קול העם. והנה לא נתבאר כמות הזמן ישב משה באהלו חוץ למחנה, וכפי הנראה לא ישב שם כ"א יום או יומים, שבירידת הענן על אהלו היה הדבור אליו להתראות פנים אל פנים במחנה ולהשיב אהלו בתוכם, ומסתמא קיים משה עבד הנאמן עצת ה', והשיב מיד אהלו כמצווה עליו. וזה היה אחר חטא עגל בארבעים יום האמצעיים שבהמשך זמן זה היה משה תוך מחנה ישראל. כי בעלייתו בהר שנית בכ"ט אב לקבל לוחות שנית שהתעכב שם מ' יום, אין בהשבת אהלו אל תוך המחנה תועלת ולא כלום, כי לא היה משכנו בתוכו רק בהר. ובירידתו ביום הכפורים, כבר נתכפר העון ומה לו להתרחק מהם. ורש"י שכתב ודבר זה נהג משה מיהכ"פ עד שהוקם המשכן, הוא לפירושו מענין פנים אל פנים בדרך המפרשים, וגם דעתו כשיטת המפרשים שבארבעים יום האמצעיים היה משה גם כן רק בהר. ולדעתי דעת רבותינו בענין פנים אל פנים לפי המבואר יותר מסכים לפשוטו של מקרא ובהמשך המקראות והענין. כי להמפרשים ענין פנים אל פנים שיורה על גודל מדרגת משה, שהיה הדבור אליו בלתי אמצעי מלבד שיסרסו לשון המקרא כמ"ש רב"ח ששיעור הכתוב, ודבר ה' אל משה, כאשר ידבר איש אל רעהו פנים אל פנים, גם אין לזה ענין לכאן בעת הזעם בשעה שאמר הקב"ה למשה לך רד מגדולתך כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל. גם ענין ושב אל המחנה קשה לפירושם שעניינו לדעתם ששב אל המחנה להודיעם וללמדם מה ששמע מפי ה', הנה העיקר חסר, גם אחרי שהחזיקם כמנודים ונזופים איך ישוב להתקרב אליהם:

לא ימיש. יודיענו שבחו של משה שאף על פי שהיה למשה מעלה גדולה כזו יותר מכל הנביאים ודבר ה' א"מ פנים אל פנים כאשר ידבר וגו' אפ"ה ושב אל המחנה הוא בלבד בלי שום לויה עד שאפי'. ומשרתו יהושע בן נון נער. שפי' שהיה עומד תמיד לפני משה ומשרת גופו ולא משרת החצר, לא ימיש מתוך האהל כלומר ולא הלך אחר משה ללותו כמנהג המלך או שר גדול, מפני שמשה לא ירצה ליקח שררה זו לעצמו שילך אחריו משרתו יהושע מחמת רוב ענוה שבו (צד"ל), לפי"ז שפיר מחובר המקרא עם מה שקדם, ולכן קראו כאן משרתו טפי מבשאר מקומות, לכן כתיב ימיש ביו"ד כפעל יצא ר"ל משה לא הצריכו לסור מתוך האהל, דאילו לפי' המפרשים היה ראוי ימוש בוי"ו:

פסוק יב

ראה. זה היה במ' יום האחרונים שעשה בם כל התפלות האלה להשיב שכינתו בתוכנו כמו שנאמר לו תחלה מעשה המשכן בשביל ושכנתי בתוכם, וע"י חטא העגל הפסידו זאת, ועתה לא שב משה אחור עד שהשכין השכינה בתוכנו, ואמר פרשה זו ראה אתה וגו' קודם פסל לך (כי פסל לך שבפרשה ל"ד נאמר לו לסוף ארבעים יום אמצעים שאז נתרצה לו, ערש"י עקב ט' בעת ההיא). שאין מוקדם ומאוחר, ולסמכו לפסוק לא אעלה בקרבך, ולומר שחזר ונתרצה כמקדם, ואח"כ אמר (לקמן ה') שירד בענן ויעבור על פניו (הגר"א). וטעם ראה, תנה נא השגחתך עלינו ואל תסתר פניך ממנו כעת, אתה אומר אלי העל את העם הזה. כשאמרת לי לך עלה מזה אתה והעם:

ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי. שכשאמרת ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את וגו' זה יובן בעת היותינו נכנסים לארץ, אבל בדרך אין עמנו לא שכינתך ולא שום מלך (רע"ס), וכ"כ הגר"א הוא ית' אמר ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי, ר"ל שבא"י יבוא המלאך לגרש הכנענים, אבל בדרך לא אעלה בקרבך כי עם גו' פן אכלך בדרך. על זה אמר מרע"ה איך אעלה ומי ילך עמדי בדרך, ובודאי צריך אני להנהגתך בדרך, וכמ"ש (בפ' משפטים) הנה אנכי שולח וגו' לשמרך בדרך ולהביאך,

ואתה אמרת ידעתיך בשם, הוא השגחה פרטית עלי בכל עת:

פסוק יג

הודיעני נא את דרכיך. אתה בעצמך תהיה מודיע לנו את הדרך, שתראני דרכך ואני אלך אחריך (רשב"ם), וכ"כ הגר"א בקשתי שתודיעני הלוכך שתלך לארץ עם המלאך, כי המלאך שמו ית' בקרבו כמ"ש בפ' משפטים:

ואדעך. שאכירך בהלוכך, ואמר למען אמצא וגו' ר"ל למען אשר מצאתי חן בעיניך, עשה נא למען מצאותי החן בעיניך, וגם בשביל ישראל, וז"ש וראה כי עמך הגוי הזה:

פסוק יד

פני ילכו. אני בעצמי אלך כמו שבקשת, כדכתיב ופני הולכים בקרב:

והניחותי לך. אלך עמך לכבוש את הארץ עד שאנוח לך מכל אויביך מסביב כדכתיב עד אשר יניח ה' לאחיכם ככם, והיה בהניח ה"א מכל איביך (רשב"ם). וכ"כ רע"ס פני ילכו, בנסעכם ללכת אל ארץ ישראל ילכו פני לפניכם לא בתוככם. והניחותי לך, אנוח לך מכל אויביך מסביב ותבואו לארץ בטח. וכ"כ הגר"א השיבו ית' אני לא אלך אלא בא"י להנחיל הארץ וז"ש והנחותי לך, אבל בדרך לא אעלה, רק זאת אעשה שפני ילכו עם המלאך בארץ ישראל:

פסוק טו

אם אין פניך הולכים. עתה בעודנו חונים אם אין פניך שסלקת הולכים אתנו לשכון בתוכינו, אל תעלנו מזה, כי טוב לנו שבת במדבר מהכנס לארץ בזולת שכינתך (רע"ס), וכן כתב הגר"א אם אין אתה הולך עמנו בדרך אל תעלנו מזה:

פסוק טז

ובמה יודע אפוא. לדעת המפרשים מלת אפוא אינו אלא תיקון לשון וכמיותר, ובמה שמבואר (מקץ מ"ג י"א) אם כן איפוא, שהמלה מורכבת ממלת אין השלילה, וממלת פה, וטעמו אין כאן (ניכט דא) יעו"ש, גם כאן פירושו במה יודע לאותן שאינם כאן, (ווארן ווירד פאָן דען אבוועזענדען ערקאננט ווערדען ?) כלומר במה יתודע מחילת החטא לעמים שאינם פה עמנו מיתרון מעלת מציאות החן. עמ"ש במי איפוא דיצחק:

הלא בלכתך. אע"פ שנהיה נכנסים לארץ שיגרש המלאך את האומות במה יודע שיהיה זה דבר אלהי, הלא כן מנהג כל המלחמות שתתגבר אומה על אומה לפעמים ותגרש אותה, הלא בלכתך ונפלינו, כי בראות האומות שאתה עמנו נהיה בעיניהם נפלאים ונבדלים במעלה ולא יתאמצו להתקומם נגדינו (רע"ס), ורשב"ם אמר ונפלינו היא בקשה אחרת, כלומר אני מבקש ממך שיופלא ויובדל אני לבדי מכל עם ישראל לדעת כי אני נאמן לנביא ולמוכיח ויהיו שומעין לדברי. וגם עמך יהיה נפלא במה שתלך עמהם, מכל העם אשר על פני האדמה:

פסוק יז

אעשה. להיותך מופלא ונראה שופט וגדול עליהם (מלבד ההליכה שאלך עמהם) וזהו קירון פני' שכתוב בו לפנינו נגד כל עמך אעשה נפלאות (רשב"ם), ולשון הגר"א גם את וגו' שאלך עמכם כמו קודם החטא ובשבילך, כי מצאת וגו' ואדעך:

פסוק יח

הראני נא את כבודך. אין המכוון בזה ליהנות מזיו השכינה, כי לא מלאו לבו למשה לבקש כזה, והכתוב משבחו ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים אבל לא נתכוון כאן כ"א לכרות לו ברית על הדברים שנתרצה לו הקב"ה, על ונפלינו אני ועמך, על פני ילכו להניח לך מכל אויבך, וזהו הראני את כבודך, בכריתת ברית על מה שהבטחתני כמו שעשה לאברהם כשאמר במה אדע, וכתוב שם והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים, וסמוך לי' ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית, אף כאן שאל משה מהקב"ה קיום ברית, ונתרצה לו הקב"ה שיראה לו בכריתות, כדכתיב (לקמן ה') ויעבר ה' על פניו ויקרא, וכתיב בתרי' הנה אנכי כורת ברית נגד כל עמך אעשה נפלאות כמו שבקשת ונפלינו אני ועמך וגו' כי נורא הוא וגו' וייראו מגשת אליו (רשב"ם), ולשון הגר"א הראני, עכשיו ביקש שידע את כבודו, כמ"ש בתחלה ואדעך, למען ידע בהלוכו עמם את מקום כבודו וכמ"ש אל תמר בו, אל תמירנו בו:

פסוק יט

אעביר כל טובי. פי' כבודי, כמ"ש ע"פ וכל טוב אדוניו בידו, דא שמי בקרבו,

וקראתי בשם ה' לפניך, בהעברת כבודי על פניך ואקרא את כבוד העובר בשם המיוחד ותדע שזהו כבודי, כי בעבור הכבוד עובר תחלה רוח ורעש וכו', ותשמע שאקרא שם המיוחד ותדע שזהו כבודי, וכמ"ש למטה ויעבר וגו' ויקרא ה',

וחנותי את וגו' ורחמתי, גם זה קאי על מה שאמר הוא ית' ואקרא, שאקרא מדת החנינות שאחון בלבדי והרחמים שארחם בלבדי שאין רשות למלאך זה כמ"ש כי לא ישא לפשעכם, ותדע שזהו כבודי ממש, ובסימנים אלו תדע כבודי, והיה מבקש גם לראות, ע"ז השיבו ית' לא תוכל לראות וגו',

הנה מקום אתי, הוא בהר כמ"ש מגלה י"ט,

והיה בעבור כבודי ושמתיך וגו' ושכתי, שלא תראני, שלא תמות, כי קודם הראי' מתפרק האדם, ואחר עברי והסירותי את כפי, וכן עשה תיכף ויעבר ה' על פניו (לקמן ד'). זהו ביאור מקראות אלה ע"ד היותר פשוט, אמנם למפרשים יש דעת אחרת בזה, ולא מנעתי מלעורר ולהוסיף עליהם דברים מעטים, ואלה הם: (יח) הראני נא את כבדך, מהרי"ע יפרש בקשה זו להתודע תאריו ית' ע"ד חיוב ולא ע"ד שלילה לבד; אמנם כבר הכה על קדקד דעה זו הרב חסדאי בספרו אור ה', והרב בן-גבאי בספרו עבודת הקדש; והרמב"ם הבין בקשה זו להתודע מהותו ית', ומהרי"ע אחר שהשתדל מאד לבאר דעת הרמב"ם בזה, לבסוף התנגד לדבריו ואמר שלא יתכן לומר שישאל משה ידיעת המהות, כי איך ימלא לבו לבקש היותו אלוה, כמאמר החכם אלו ידעתיו הייתיו, וכן השיב מהרי"ע על

הרמב"ם; ואנכי הקטן רואה שדעת הרמב"ם היא דעת רז"ל כמו שיתבאר לפנינו, לכן אף אני אענה את חלקי לבאר דעתו. הנה ראיות מופתיות על האמתות שיש אלוה בעולם נמצא, כבר ידעם משה מעצמו ומדעתו או מצד קבלת האבות או שהודיעם לו הוא ית' מקודם, וכמ"ש הרמב"ם בס"א לראשון ממורה פסוק אהיה אשר אהיה, שבזה הראהו ית' כל הראיות המופתיות אשר יתקיים בהם מציאותו ית' אצל החכמים, ע"ש. אמנם כבר הוסכם מכל החכמים, גם פילוסופי הגדולים בעמים יודו לזה, שכל ראיות מופתיות על המציאות הן רעועות וחלושות, כי העצם והמקרה (זובסטאנץ אונד אקצידענץ), הסבה והמסובב, האחדות והרבוי, המציאות בפעל, המחוייב והאפשר, המה כולם ציורים הגיוניים (לאגיקאלישע פאָרמען), ולזה אין מהראוי לייחס אותם לשום דבר נמצא קודם שנשיג ציור הדבר ההוא, שאם לא כן אנחנו מייחסים אותו ללא דבר, ר"ל שאנו מדמים הצורות ההגיוניות כאלו היו בעצמם דברים נמצאים בפועל עם היותם באמת דרכי פעולות השכל לבד, ולא די לנו בזה לבד שיגיע לנו ציור מן הדבר אשר יוחסו אליו, אבל צריך גם כן שיהיה לנו בדבר ההוא סימן מובהק (שעמא), שבו נכיר היות הצורה ההגיונית ראויה שתיוחס אליו. והנה הדברים הנמצאים בפעל בבחינתנו הם המוחשות לבד, ולזה ראוי שנבקש סבת כל מוחש במוחש אחר זולתו, כי בזה אפשר שנשיג הסימן המורה לנו על היות המושג האחד סבת מושג זולתו, אבל לא שנבקש סבת המבוקש בדבר בלתי מוחש ר"ל בדבר מושכל, להיות המושכל איננו נשוא ההשגה (אָביעקט דער פאָרשטעללונג), אבל צורתה לבד (וכמ"ש בעלי הגבעה), הנה לפי ההנחה זאת עם שנודע למשה (לדעת הרמב"ם בביאור שם אהיה) כל ראיות מופתיות הגיונית המורות על אמתת מציאותו ואחדותו ית' ושאין זולתו, וגם שמע משה והודיע את כל אלה לישראל, בכל זאת כעת בראותו שנפל מן העם בטעות גדולה לבקש אלהי נכר, ולא הועילו להם כל למודי שכליות שהודיעם עד הנה המורים על אחדותו האמתית, בקש משה ממנו ית' כעת הראני נא את כבודך, להבין ולהשיג אמתת המצאו, ר"ל מציאת אלהות, שיש אלוה נמצא בעולם, במופתים שכליים הנפלאים משכל אנושי הפשוט, והיא ההשגה למעלה מן המוחשות, השגה צורית העומדת בעצמותה בלתי מקושרת במוחשות, השגה שהיא למעלה מן השגתינו במופתים הגיונים שכליים, כי אמנם ישיג בצורה העליונה המורה על אמתות המציאות סימן מובהק, אשר תורה לו סבת המסבבים ממנו, זה הנ"ל בבקשת משה בזה כפי המובן בלשון הרמב"ם בס"ד לראשון ובשמנה פרקיו ובפ"א מיסודי התורה עם שאינו מבואר בדבריו כ"כ. ועתה ראה דרז"ל באגדתם שאמרו (שמות רבה פ' מ"ה), ויסתר משה פניו ריבק"א לא עשה משה יפה שהסתיר

פניו שאלולי שהסתיר פניו היה מגלה לו הקב"ה מה למעלה ומה למטה, ובאחרונה ביקש לראות שנאמר הראני נא את כבודך אמר ליה הקב"ה כשבקשתי לא בקשת עכשיו שבקשת אינני מבקש, ואמרו עוד שם על פסוק זה אלי ואנוהו אר"ב בוא וראה וכו' משה כמה נתחבט ונתחנן לפני המקום עד שראה את הדמות שנאמר הראני נא את כבודך א"ל הקב"ה לא תוכל לראות את פני ובסוף הראה לו בסימן כנאמר והיה בעבור כבודי, ע"כ. יעיין הקורא המשכיל על לשונם הראה לו בסימן, מהו למעלה ומהו למטה, והוא ענין ידיעת הסבה, שהיא ההשגה העליונה במדרגתה בערך השגות המסובבים ממנה אשר הנה תחתיה ולמטה במדרגתה, ובחון מאמר חכמי האמת שאמרו בקשת משה הראני נא את כבודך הוא הכתר (ערב"ח), וכולם לדבר אחד התכוונו לפי המבואר: (יט) אעביר כל טובי, פי' אגלה כל טובי, כמ"ש בויעבר ה' על פניו. על פניך, כלומר בדעתך ובהשגתך, כמו זכין לאדם שלא בפניו (כתובות י"א) כלומר שלא מדעתו, וכן (נדרים ס"ה) אין מתירין לו אלא בפניו, פי' הרא"ש בפניו כלומר מדעתו ותרגומו (דיינער איינזיכט), ובזה נמלטנו מהגשמת אותו ית' שנתלבטו המפרשים מאד. וקראתי בשם, מחוברים במרכא טפחא, וכן למטה ויקרא בשם מחוברים, אמנם כל האחרים מחובר מלת בשם לשם הקדש, לפי שהם לשון תפלה ותרגומם וצלי, ואלה תרגומם וקרא בשמם דהשם, ואין לעמוד ע"ד אונקלס בזה, וגם רש"י ז"ל כתב סתם כתרגומו ולא באר לנו מה הוא זה שהוא ית' קרא בשם ה', ועוד שהוא דלא כטעם המקרא, ולפי טעמו פי' כמו אשר נקרא שם שם ה' צבאות עליו, שהכתוב מפרש מהו השם שנקרא עליו שם ה' צבאות, כן ויקרא בשם מה הוא השם ה', וכן וקראתי בשם (רל"ש וערמב"ן):

פסוק כא

הנה מקום אתי. טרם נבוא לפרשה סתומה זו נשים לב תחלה על המלות והתיבות אשר בה.

מקום, הוא שם לכל סבה להיותה קיום המסובב, כענין רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ר"ל מסבה אחרת, כי כל דבר שהעצם המדובר ממנו נמצא עליו או בו או בתוכו נקרא מקום (שטאנדפונקט, וואָרין עטוואס ענטהאלטען איזט, וואָרויף עטוואס רוהעט). ולהיותו הוא ית' מקור כל הסבות והמסובבים וקיומם נקרא מקום, ר"ל מקיים העולמות (אללערהאלטער).

ונצבת. ההשגה האמתית תכונה בלשון עמידה ונציבה, כי כל זמן שהאדם הוא משתדל לקרב עצמו ממושג אל מושג עד בואו אל תכלית השגתו הוא בגדר התנועה הנפשית, כי נפשו מתנועעת מהשגה זו אל זולתה שהיא למעלה הימנו, ובבואה אל גבול ההשגה

אז היא עומדת ונוחה מתנועתה, וזה הלשון רגיל בדרז"ל עומד על דעת רבו ר"ל משיג דעת רבו, ומזה לשון המקרא מי עמד בסוד ה' (ירמיהו כ"ג:י"ח) טעמו מי השיג.

הצור. הוא ית' יתואר בשם זה כמו הצור תמים פעלו, והוא לרש"פ מטעם צרירה ואגידה (מן צרורות בשמלותם), להיותו ית' מקשר כל פרטי הברואים יחד בכדי שיהיו צרורים ואגודים זה בזה, חלק זה מקושר בחלק אחר ממנו, עד שכולם יחד יהיו עצם אחד שלם בתכלית האחדות והשלמות (דער אללפערבינדענדע), ולהיותו ית' המקור והסבה לכל, שכל הנמצאים כלם צרורים ואגודים בו ותלויים ממנו, לזה גם חלקי הבריאה המתקשרים והמתאגדים זה בזה נקראו ג"כ בשם צור (דיא צוזאממענהאָנגענדע, פערקעטטעטע שאָפפונג), והוא הנקרא אצל המחברים השתלשלות הבריאה והתקשרותה זה בזה:

פסוק כב

בעבור כבודי. בהתגלות כבודי, כמ"ש בויעבר ה' על פניו, והבי"ת הוא בי"ת השביל או למען, כמו ויעבד ישראל באשה, בשביל אשה.

בנקרת. הוא שם משותף עם שרש קור וענינו מקור (דיא קוועללע), כמו כהקיר ביר מימי' (ערש"י ורוי"ה).

ושכתי. להמפרשים ענינו סכיכה והגנה, ומהראוי לפי"ז להיות בסמ"ך (ר"ש ב"מ), ולדעתי הוא משרש שכה המורה על הבטה וההשקפה השכלית, כמו בארמית סכה ברוה"ק, והמצפה אשר אמר תרגומו סכיתא, ומזה הסכת ושמע ישראל שענינו ג"כ על ההסתכלות וההבנה השכלית (שוין, אייפמערקזאם זיין), ומזה עברו משכיות לבב, וכן וכחומה נשגבה במשכיתו, שענינם ציורי והסתכלות הלב, וכן אבן משכית שהוא לרד"ק תאר לאבן מצוייר בצורות שונות המושכות אליהן עיני כל רואיהן (בעטראכטונגספאָלל), וכן כח המעיין והמשקיף נקרא שכוי (פאָרשטעללונסקראפט) מי נתן לשכוי בינה, וכמו שנאמר משרש בלה, בלתי בשמן רענן (ע"ש במבאר) ככה מן שכה שכתי, והוא פעל יוצא (אנשויליך מאכען).

כפי. להמפרשים ענינו יד או ענן, ולדעתי הוא ענין הסתתרות והתעלמות, ממה שמשמשים בו רז"ל על המסתיר והמכסה דבר מה כופין עליו את הכלי, וכן על המעלים ומסתיר עצמו מלראות בטובת חברו יאמרו כפוי טובה, וממנו במקרא מתן בסתר יכפה אף, שר"ל יסתיר ויעלים את האף שיש לו עליו. ומזה (מיכה ז':ג') על הרע כפים להיטיב, שלהמפרשים שם הוא קשה המובן, וגם המקרא חסר לדבריהם, ועוד דלפירושם היה ראוי לומר על רע הכפים, כי לעולם לא תבא ה"א הידיעה על שם הנסמך כ"א על הסומך,

כמו אנשי העיר לא האנשי עיר; ולדעתי הכונה מבוארת, כי אחר שאמר שם מקודם כולם לדמים יארבו איש את אחיהו יצודו חרם, סיים ואמר על הרע כפים להיטיב, ירצה על רעותיהם אלה יש מעלימים ומסתירים, יש אנשים המייפים את הרעות האלה בעיני הבריות, וזהו כפים להיטיב, ומבאר שם אחר כך מי המה הכפים, מי המה האנשים המשתדלים ליפות את המעשים הרעים והמסתירים אותם לבלי יענש עליהם, ואמר השר שואל והשופט בשלום ר"ל לוקחי שוחד וכדומה; ומזה הענין שם כפי הנאמר כאן, ענין הסתתרות והתעלמות כבודו ית'. ע"פ ביאור מלות האלה יהיה פתרון הענין כן:

הנה מקום אתי. ירצה מדרגותי עומד בעצמותי ובמהותי הנעלם מכל חי (אין מיר זעלבסט ליגט דער גרונד מיינעס דאזיינס), וזשרז"ל אני הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומי, ותוכן המובן בזה אני הוא הסבה והעלה הראשונה. וענין מקומו של עולם (מבואר בס' נפש החיים שער ג'), כמו שהמקום סובל ומחזיק הדבר והחפץ המונח עליו, ככה בדמיון זה הבורא אדון כל ית"ש, הוא המקום האמתי הסובל ומקיים העולמות והבריאות כולם, שאם ח"ו יסולק כחו מהם אף רגע אחת, אפם מקום וחיות לכל העולמות, וכמ"ש ואתה מחיה את כולם, ולכן קורא במכדרשב"י לאדון כל ית"ש נשמתא דכל נשמתין, כמו שהנשמה מחיה ומקיים את כל הגוף, כן הוא ית"ש לבדו חי העולמים כולם; ובאמת אין ערך ודמיון כלל בין המשל והנמשל רק באיזה דבר פרטי, ואף גם זאת רק בדמיון מה, כי המקום הנושא כל חפץ העומד עליו, עצמות התהוות וקיום הכלי יש לה מציאות בפ"ע, והמקום איננו רק מציל אותו שלא תפול ותשבר, וכן חיות וקיום הגוף על ידי הנשמה, הגוף יש לו מציאות בפ"ע ואינו מתבטל ממציאותו גם בצאת הנשמה ממנו, אבל העולמות כולם כל עיקר התהוות מציאותם כל רגע הוא מאתו ית', ואלו היה מסלק רצונו ית' מלהוות אותם כל רגע היו לאין ואפס ממש; אמנם לפי שאין בכח שום נברא אף עליון שבעליונים להשיג מהות ענין זה, איך כל העולמות וכל צבאם הם בעצם אין, וכן כל רגע הם מתהווים למציאותם ממנו ית', לזאת בחרו בתיבת מקום, להורות שכמו הכלי העומדת על איזה מקום, הגם שהכלי יש לה באמת מציאות בפ"ע, מ"מ אם לא היה להכלי מקום שתעמוד עליו היתה כלא היה, כן אף שהעולם כולה מורגש ונדמה כמציאות בפ"ע, הוא ית' הוא מקומו, שאלמלא לא היה ברצונו להתהוות העולמות היו כולם כלא היו. ואף שהמקומות מורגשים לחוש במציאות, אין המקומות עצמיים, אלא הוא ית' הוא המקום של כל המקומות שמצדו ית' נחשבים כולם כאלו אינם במציאותם כלל גם עתה כקודם הבריאה. וכן דמיון קיום העולמות ע"י כחו ית' לקיום הגוף ע"י כחות הנשמה, באמרם. מה נשמה מלאה את כל הגוף, אף הקב"ה

מלא את כל העולם. אין מלוי הקב"ה את העולם כענין מלוי הנשמה את כל הגוף, כי גם הגוף יש לו מציאות בפ"ע לחוצץ בפני' רק שהיא מתפשטת בפנימית כל פרטי חלקו ומקיימו, שהרי גם בצאת הנשמה מהגוף אין הגוף מתבטל עי"ז ממציאותו, אבל אדון כל ית' הוא מלא את כל העולמות הנבראים, ואינם חוצצים נגדו ית' כלל באמת, ואין עוד מלבדו ית' ממש שום דבר כלל בכל העולמות מהעליון שבעליונים עד התהום התחתון שבתהומות הארץ, עד שאין כאן שום נברא בעולם כלל, רק הכל מלא עצמות אחדותו הפשוט, וזשה"כ (ירמיה כ') הלא את השמים ואת הארץ אני מלא, ונאמר כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, ונאמר כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו, והוא כמשמעו שאין עוד מלבדו ית' כלל בשום בחינה ונקודה פרטית שבכל העולמות עליונים ותחתונים והבריאות כולם, רק עצמות אחדותו הפשוט לבד, וזשה"כ (דברים רבה פ"ב) מהו אין עוד אפילו בחללו של עולם. וזהו שתקנו לנו קדמונינו לומר קודם התפלה. אתה הוא עד שלא נברא העולם, אתה הוא משנברא העולם. ר"ל אף שכבר נבראו העולמות ברצונו הפשוט ית', עם כל זה אין שום שנוי והתחדשות ולא שום חציצה מחמתם בעצמות אחדותו הפשוט, והוא הוא גם עתה כקודם הבריאה, שהיה הכל מלא עצמות א"ס ב"ה גם במקום שעומדים העולמות עתה. ובבחינת זו נקרא הוא ית"ש ממלא כל עלמין, והוא ענין גדול נכבד מאד, והוא כבוד אלהים הסתר דבר מצדנו, וכמו שיתבאר עוד:

ונצבת על הצור. ר"ל אתה תעמור על השגת והשתלשלות כל הבריאה (דען צוזאממענ האנג דער שאָפפונג בעגרייפען), ר"ל אתה תבין איך חלקי הבריאה מתקשרים ומתאגדים זה בזה עד שיתאחדו בתכלית האחדות והשלמות. כי אף שהוא ית' ממלא כל עלמין בהשואה גמורה, מ"מ מצאנו שגם בעולמות העליונים, כל עולם חלוק ומשונה מחברו בבחינות שונות, ואנחנו משיגים השגות שונות בחלוק בחינות פרטים דרך השתלשלות, כענין קו אור המאיר השגותינו להשיג התגלות אורו ית' בעולמות וכחות חלוקים, שכל עולם וכח היותר עליון התגלות אור אלקי בו יותר, כי כל כח מהתחתון שבתחתונים עד העליון שבעליונים המשכת קיומו וחיותו הוא ע"י הכח שלמעלה הימנו, שהוא נשמתו המתפשטת בפנימיותו, וכן הולך ע"ז הסדר גבוה מעל גבוה, כי כללי כל הברואים וכחות התחתונים הם מהתמזגות ד' יסודות, ושרש הד' יסודות הם מהד' מלאכים שסימנם א'ר'ג'מ'ן, והד' מלאכים שרשם מד' חיות המרכבה שהם כללי כל שרשי נפשות כל הברואים התחתונים, שכל מיני חיות שרש נפשותם משתלשל מן פני אריה שבמרכבה, ונפשות כל מיני הבהמות משתלשלות מפני שור, ושל מיני העופות מפני נשר, ונפש

האדם הוא מפני האדם ושרשם וחיותם של הד' חיות הוא מהעולם שעליהם וכן עד לעילא ולעילא, ושרש כל השרשים דלהון הוא מד' אותיות שם הוי' ב"ה. וכן פרטי הכחות והמינים כולם בכל אחד יש שרש, ושרש לשרש למעלה מעלה כאמרם אין לך עשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל, כי אותו הכוכב והמזל הוא פנימיית נפשו וחיותו ושרשו של אותו הצמח שממנו מקבל כח הצמיחה שהוא נפשו, ושרש ונפש אותו הכוכב והמזל הוא המלאך הממונה עליו שממנו מקבל הכוכב כח הצמיחה להצמיח ולגדל אותו הצמח, ושרש ונפש המלאך הוא מהכח והעולם שעליו, ואותו השם וכח שעליו הוא מעמידו ומקיימו. וגם השגותינו התגלות אורו ית' בזה העולם הוא ג"כ בבחינות ומדרגות שונות במקומות חלוקים, כמו שמנו רז"ל עשר קדושות וכו' מחנות מקודשות זו למעלה מזו בערך קדושתם, באופן שמצד השגותינו יצדק לומר שבמקום זה נכר יותר גם אצלנו התגלות אור אלהות ית' מבמקום אחר, שהתגלות אורו ית' היא בבחינת הסתר מהשגותינו, כי כך גזר רצונו מטעם הכמוס אתו ית', להסתיר אור אחדות עצמותו ית' בזה המקום שיעור עמידת העולמות והבריאות כולם הסתר עצום, להמציא על ידי זה ענין נפלא הזה שיתראה ויושג מציאות עולמות וכחות אין מספר דרך הדרגה בהשתלשלות, ולהאיר בהן התגלות אורו ית' אור דק בשיעור ודקדוק עצום ודרך מסכים אין קץ, עד שיוכלו להמצא דרך השתלשלות ומסכים עצומים גם מקומות אשר יתדמה כאלו הוא ח"ו חלל ופנוי מאור אחדות עצמותו ית', ואין אנחנו משיגים רק רשימה דקה, ואור מועט כעין קו, ד"מ עד שבהגיעו דרך סתר ההדרגות והמסכים הרבים אל הכחות תחתוני התחתונים, אין התגלות אורו ית' נכר כלל להשגותינו. הנה על כל זה וכדומה מהשתלשלות העולמות והבריאות, אמר ונצבת על הצור:

והיה בעבור כבודי. בעת שתתפשט כבודי להתראות ולהתגלות מעט לעיני השגתך (אינדעם מיינע הערליכקייט ערשיינען ווירד), בזה תעלה למדרגה עליונה מאד והוא, **ושמתיך בנקרת הצור**, אשיג אותך את מקור הוית השתלשלות הבריאה (דיך אויף דען אורגרונד דער צוזאממענהאָנגענדען שאפפונג פערזעטצען):

ושכתי כפי. אגלה לעיניך במראה ראי' שכלית רוחנית, הסתתרות והתעלמות כבודי הנעלם מכל חי (מיינע היימליכקייט דיר אנשויליך מאכען):

כפי. הסתתרותי והתעלמותי, והוא מהות ענין בחינת מקומו של עולם המדובר לפני זה, דלית אינש על יבשתא אשר ביכלתו להתבונן בינה בזה הענין הנורא לידע איך אדון יחיד ב"ה מלא את הכל וכל המקומות באחדות פשוט ושווי גמור, וכמאמרם במופלא ממך אל תחקור, וע"ז נכרת ברית, שאין כל החכמים יכולים לחשוב בו, וגם צבאי מעלה

שואלים אי' מקום כבודו, כי אין יכולים להשיג מהות ענין מקומו ש"ע. וזה"ש (חגיגה י"ג) דמדאמר ברוך כבוד ה' ממקומו מכלל דמקומו ליכא דידע ליה, והוא בכלל שאלת וחקירת מה לפנים (בר"פ אין דורשין), וזהו באמת גבורותיו ונוראותיו ית' שצמצם כביכול כבודו עד שכפי השגתינו נראה מציאות העולמות והבריות, ושהוא ית' מסתתר בפנימיות כולם. הנה על התגלות אחדותו ית' הממלא כל עלמין בהשוואה גמורה שהוא מצומצם ומוסתר מהשגתינו, אשר על ענין זה נאמר (ישעיהו מ"ה:ט"ו) אכן אתה אל מסתתר, אמר כאן ושכותי כפי. אגלה לך הסתתרותי זאת:

עד עברי. ר"ל עד שאתגלה ואתראה לך כל מה שבכח השגתך. עד עברי, עד אשר אתגלה לך, ובאמת היה מרע"ה הולך וגדל בזאת המדרגה הנוראה עד שעלתה בידו וזכה אליה קודם סילוקו מן העולם בשלימות היותר אפשרי בכח אדם לזכות בעודו בזה העולם. לכן אמר במ"ת (בוהיה אם שמוע) לאהבה את ה' אלקיכם, בלשון נסתר, ומיד בפסוק שאחריו אמר בלשון מ"ב, ונתתי מטר ארצכם שהוא הנותן והפועל, כי התבטל בעיני עצמו ממציאותו, ורק השכינה לבד המדברת, לכן אמר ונתתי, וז"ש רז"ל שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, וכמשאה"כ פה אל פה אדבר בו, ולא כתב אליו אלא בו, בתוכו ממש, וזהו ענין מאמרם (בפ' כסוי הדם) גדול שנאמר במשה ואהרן יותר ממ"ש באברהם, דאלו באברהם כתיב ואנכי עפר ואפר, ואלו במשה ואהרן כתיב ואנחנו מה, כי עפר ואפר עכ"פ מתראה עדיין מציאות עפר, אבל מרע"ה אמר ונחנו מה כאלו אין שום מציאות בעולם כלל לגמרי (והרוצה לעמוד על תוכן ענין המדובר במקראות אלה, ישים עין עיונו בס' נפש החיים שער ג', וימציא עונג לנפשו, כי לא דברתי מענין זה הנכבד מאד כ"א המצטרך לביאור לשון המקרא):

פסוק כג

והסירותי את כפי. במה שאסיר את מחשך התעלמותי מלפניך ר"ל במה שאגלה מעט מהסתתרותי למראית עיניך תזכה לראות את אחורי, וענין מראית פנים ואחוריים יראה לקרב ע"ד הפשט, כי יש לו לאדם שני אופני השגה, אם השגת המתרצף או השגת הצרוף (זינטהעטישער אָדער אנאליטישער בעגריף), השגת המתרצף היא השגה שיגיע אלי' האדם ע"י השגת פרטי ענינים, שיצייר לו עד"מ תחלה חלקי הבנין חלונותיו, פתחיו, חדריו, עליותיו, מוציאיו, ומובאיו, במחשבתו אחת אחת, ויעשה לו אח"כ מכל אלה חלקי ציוריים ציור אחד שלם במחשבתו, הנה הציור המוחש הלזה הבא ע"י ליקוט ואסיפת ציורים חלקיים יקרא השגת המתרצף, אמנם השגת הרצוף היא ההשגה הכללית והוא הציור השלם המתהוה בכח המצייר מיד בתחלת ההשקפה מבלי שיקדם

לו תחלה הקליטה מציורים חלקיים, כשיראה עד"מ בית ותתרשם בו מיד צורה שלמה ממנו תוארו צביונו וסדור חלקיו הכל בפעם אחת, הרושם הכללי ההוא המתהוה בדמיון המסתכל בשלמותו בתחלת הצטיירות הדבר בלתי מלוקט מתחלה מחלקיים כ"א כמו שהוא בשלמותו מתהוה תיכף במחשבה (אלא שאחר שינותח עכשיו לחלקיו שהוא מורכב מהם ולצייר צורת חלקי הבנין כל אחד ואחד בפ"ע), הוא הנקרא השגת הרצוף (והדברים מבוארים יותר בדברי הרש"פ); ובחנת ותדע כי בבחינת האדם המתבונן, השגת המתרצף היא עלי' כי מן הפרטים עולה אל הכללי, ולפי שהמתבונן הוא בעצמו חלק פרטי בסובב כללת הבריאה, א"כ הליכת השגתו מן הפרט אל הכלל, והוא המכונה הליכת פנים, שיוצא מהשגתו א"ע שהוא פרטי אל דבר פרטי שהוא חוץ ממנו ומזה לדבר פרטי אחר, עד הגיע לסוף השגת מבוקשו, אמנם זה אינו אלה בבחינת המבקש המושג, אמנם בבחינת המבוקש רצונו המושג הוא בהפך, שהשגת הרצוף מבחינת האדם היא ירידה והליכת אחוריים, ומבחינת המושג היא הליכת פנים, והנה הוא ית' הודיע למשה האופן והדרך אשר בו ישיג כבודו ית', וזה א"א מצד השגת הרצוף (כי האופן היותר נאות והמוכשר להשגת מציאותו ואחדותו ית' וכדומה צריך שיהי' בדרך עלי', או הנקרא אצלינו הליכת אחור בבחינת המושג דהיינו התקשרות ציורים חלקיים עד שיצא מהמקובץ ציור השלם בביאור מציאותו ואחדותו ית'), כ"א מצד השגת המתרצף אשר בבחינת המושג היא הליכת אחוריים (ריקוואֶרטסגאנג), לכן אמר וראית את אחורי, אמנם פני לא יראו כי בלתי אפשר השגת עצמותי ומהותי בבחינת הרצוף שהיא הליכת פנים (פאָרוואֶרטסגאנג) שתהי' תחלת ההשגה מיד ממנו ית' הוא דבר הנמנע בתכלית המניעות להיותו ית' בלתי מושג מצד עצמותו ואינו נכנס כלל בגדר ההשגה. זהו הנ"ל בזה הענין לקרבו מעט אל הפשט: ודע כי מדברי רבותינו נתעוררתי על כוונה אחרת בכתובים אלה נפלאה מאד ויסוד גדול בתורה, וזהו, אמרו במכילתא חדתא דרשב"י (רות ד' ס"ה ע"ב) וראית את אחורי ופני לא יראו, אין אדם יכול לראות פני התורה שבכתב אלא מתורה שבע"פ, ע"ש שביארו בפירוש שחטא עגל היה הגורם לזה, והכי איתא בתקונים (ד' קל"ד) בתר דאהדרו לאחרוי דקב"ה הדר לון אחרוי ודא איהו וראית את אחורי ופני לא יראו ואלין אינון פנים דנראין ופנים דאינן נראין, ע"ש. ובהקדמת התקונים (די"א א') אמר למשה וראית את אחורי וגו' דלית נביא וחכם יכול לאעלא לעילא פחות מן דא ובגין דא אתקראת מפתחות החיצוניים אנפין דילה, ואנפין דלגאו מפתחות הפנימיים, כי ממה שאה"כ מזה ומזה הם כתובים משני עבריהם, מכתב אלהים חרות על הלוחות, מבואר שבלוחות הראשונות היה מפורש כל התורה בתרי"ג

מצות עם הלכותי' ואגדותי' (וכמ"ש שם בביאור לשון המקרא) וממה דאמר קרא אחר חטא עגל, ויתנצלו בנ"י את עדים מהר חרב, מבואר שע"י חטא זה נפלו ממדרגת הנפשי ונפגמה צורתם המעליתית ונחלש עיונם השכלי בהשגות אלהיות הגבוהות, וירדנו מטה מטה, עד שאין בידינו רק התורה הכתובה, אמנם הדברים הנעלמים שבתורה, חלק ההלכות והאגדות אינם בידינו רק בקבלה על פה, שאינם מתגלים לנו רק מעט מעט, וגם זה רק אחר יגיעה רבה, ואולי ליחידי סגולה בסיוע אלוה. וזהו שאה"כ כאן וראית את אחורי וגו' אין אדם יכול לראות פני התורה שבכתב אלא מתורה שבע"פ. ואחרי שלמדונו רבותינו המובן במאמר וראית את אחורי וגו', חל עלינו ההשתדלות להבין כל הפרשה כלה בדרך זה, ונ"ל לדעתם לפרש בקשת משה, הראני נא את כבודך על פינה זו עצמה. וזה: אחרי שהשתדל הרועה הנאמן להשיג כפרה על חטא עגל, לא רפתה ידו מלהתפלל גם על מה שנמשך להם בחטא זה, והוא שבירת הלוחות אשר ע"ז נאבדה מישראל כבוד האמתי, כל התורה כלה עם תרי"ג מצותי' עם הלכותי' ואגדותי', אשר כלם היו מפורשים בלוחות ראשונות, ורצה אדון הנביאים להחזיר העטרה לישנה, ע"ז אמר הראני נא את כבודך: לא בעבור עצמו התפלל הנאמן בבית ה' ובבית ישראל, כ"א בשביל כלל ישראל וכלל עצמו עמהם לבקש לראות את כבוד ה', ואין כבוד אלא תורה כי היא כבוד העליון ית', ועליו אמר (משלי כ"ה:ב') כבוד אלהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר. שפירשו הגר"א היטיב, כי התורה שבע"פ כוללת שני ענינים הלכות ואגדות, ובתוך האגדות גנוזות הסודות שהם כבוד אלהים, אשר צריך להסתיר אותם, כמ"ש למכסה עתיק, דברים שכסה עתיק יומין. וכבוד מלכים הם ההלכות שנמסרו לחכמים לדרוש ולחקור אותם. והיתה א"כ תפלת רועה הנאמן לרצות את קונו, שישוב ויחזיר להם לוחות העדות במעלתן הראשונה, שהיתה כבוד העליון חופף עליהם להיות מכתב אלהים חרות על הלוחות, הכל מפורש ומבואר בין ההלכות ובין האגדות. והכי איתא בתנחומא על ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה, כשאמר הקב"ה למשה כתב לך ביקש משה שתהא המשנה בכתב, ע"ש. והכי אמרו בשמות רבה פ' מ"ז. אמנם שם הלשון אינו מדוייק כ"כ, ע"ש. ע"ז השיבו ית' אעביר כל טובי, וחנותי, ורחמתי: כלומר אגלה לפניך ואודיעך שממדת טובי, מצד מדת החנינה והרחמים, רצוני כעת להעלים את כבוד התורה, ולבלי לפרש ולבאר ההלכות והאגדות כבלוחות ראשונות. (ברע"מ ואתחנן רס"ד א' תורה שבכתב דא הוא דכתיב הוי'). כי זה הענין דומה למלך אשר מסר ליד אחד משרי פרתמיו מכתב פקודה על אנשי ארצו, ולשון מכתב הפקודה סתומה מצד שיש בו כוונות שונות דמשתמע לכמה אנפי, ומחששא פן יטעו אנשי הארץ

ויבינו במכתב הפקודה כוונה שאינה מסכמת עם דעת המלך, לכן מסר על פה לאזני השר את המכוון האמתי שבלשון הפקודה ויצו על השר לאמר: אתה תמסור את מכתב הפקודה כאשר הוא בלשונו ממש אל ידי אנשי הארץ, ואתה תפרש ותבאר להם את המכוון האמתי בכדי שלא יטעו בכוונתה, ויהי כשמוע השר את דברי המלך תמה ואמר הודיעני נא טעם דבריך על מה כתבת את הפקודה בלשון סתום עד דמשתמע לכמה אנפי, ולהסיר חשש הטעות במכוונו תצוני להודיע להם על פה את המכוון האמתי שבו, הלא טוב יותר היה לכתוב את הפקודה בלשון מבורר ולבאר באר היטב כוונתך עד שאין מקום לטעות בו. ויען המלך ויאמר, מדת טובי תאלצני להתנהג ככה, כי אם ככה אני עושה כאשר עלה ברעיונך, לבאר להם באר היטב תוכן פקודתי, כמה יגדל העונש על העובר עליו, אם בעיניהם יראו את מכתב פקודתי חתום בשמי, עד שאין להם שום סבה להסתפק על אמתת הפקודה ועל אמיתת המכוון שבה, הלא יגדל עונש האיש אשר לא ישא את פני מכתב המלך החתום בשמו, הלא מן הראוי לאיש בליעל כזה לכלותו חיש מהרה, ואש האבדון תאכלהו מיד לנצח. לא כן אנכי עמדי, לא אפרוש רשת השחתה אל אנשי ארצי להלכד בו ולהשחיתם, לכן כתבתי לשון הפקודה עד דמשתמע לכמה אנפי, והמכוון האמתי שבו לא אמסור להם רק על פה על ידיך, ובזה יש לעוברי הפקודה קצת פתחון פה לאמר: לא על פקודת המלך עברתי רק פקודת השר לא שמרתי, ומי זה יודע אם השיג השר את דעת המלך היטב, ולא דייק בה כל הצורך וכדומה מן ההתנצליות שיחפשו ההמוניים לפי יצר תאות לבם לפרוק עול המצוה מעליהם, ומסבה זו אוכל להתנהג עם כמו אלה במדת הרחמים, שלא ידונו כעוברים פי המלך אשר העונש עליו לבלי שיעור ותכלית, רק כעוברים פי השר אשר לא יחול עליו כ"א עונש קצוב, לפי הענין אם מלקות אם מיתה או כרת. ויש לי עוד כוונה מיוחדת במסירת ביאור פקודתי רק על פה, והיא לטובת שומרי פקודתי להתנהג עמהם במדת חנינה למתן שכרם כי אם היה כוונת פקודתי מבוארת באר היטב, לא היה לשומרי פקודתי יתרון מעלה כ"כ, כי מי זה יחרף נפשו למרוד בצווי המלך אשר אין פקפוק בצוויו, ולא היה א"כ שכרם רק חצוב ומוגבל, אמנם כעת אשר מכתב פקודתי סובל כוונות מתחלפות ומשתמע לכמה אנפי, ויש לאנשי הארץ מקום לבחור בלשון מכתב פקודתי כוונה להקל מעליהם בכמה דברים ואם בכל זאת לא יפנו אל דעת עצמם, ולא יתנו לבם רק אל הנמסר להם על פה בכוונת מכתב פקודתי לשמור אותה, הנה לכמו אלה מן הראוי להתנהג במדת חנינה לתת להם שכרם באין קצבה ולבלי תכלית. ככה הוא ממדת טובו ית' להעלים הכוונה הפנימית שבתורה (ההלכות והאגדות) כדי לחונן במדה גדושה את מקיימי התורה שבכתב לפי

המבואר להם על פה מפי הקבלה (וז"ש בשמות רבה (פמ"ז) כתב לך את הדברים האלה כי על פי וכו', תורה שבכתב ותורה שבע"פ, כרתי אתך ברית ואם המרת אותה ועשית מה שבע"פ בכתב וכו' אינך מקבל שכר, ר"ל שכר כזה לבלי תכלית). ולהתנהג במדת הרחמים עם עוזבי תורה לבלי העניש עונש נצחי. וזהו וחנותי וגו' ורחמתי וגו'. ואחר שהודיע הוא יתי את משה סבת העלימו תורה שבע"פ, שהוא מצד טובו וממדת חנינה ורחמים, הוסיף להודיע אליו כי גם מצד המקבלים יש למנוע מהם ענין זה, לכן ייחד אליו אמירה בפ"ע ואמר לא תוכל לראות את פני, אין המכוון בזה אתה משה לא תוכל לראות, כי זה האיש משה למעלתו העליונה, אחר שעמד בהר ארבעים יום לקבלת התורה, אין ספק שהשיג כל התורה עם כל כוונותי' הפנימיות, ומה לו אם תעלומות התורה כתובות באר היטב אם לא, והוא הי' ביכלתו לראות ראיי' שכלית את פנימיות התורה; אמנם בא אליו הדבור בלשון נכח, לא תוכל, וגם הוא דיבר כמדבר בעדו הראני, כמו שהוא הענין במי שהוא מפורסם היותו סרסור בין המוכרים ולוקחים, שלא ידבר עם המוכר בשם שולחו ולא יאמר מכור לפלוני, כי רק בשם עצמו ידבר, מכור לי, וגם המוכר לא ידבר אליו בשם שולחו ולא יאמר לנסתר לא אמכור אליו, כ"א לנכח הסרסור ישיב לא אמכור לך, ומובן מאליו שאין כוונתו אל הסרסור כ"א ללוקח. ככה תשובת לא תוכל לראות פני, מוסב על ישראל, שלא יוכלו כעת לראות באר היטב פנימית התורה (ההלכות והאגדות). פני, ענינו פנימית, כמו לחם פנים (תרומה כ"ה ל') כמבואר שם, ועמ"ש (בתזריע י"ג י"ח) מזה, ואמר טעם על התעלמות פנימית התורה, כי לא יראני האדם, כלומר מין האדם הזה, שנפלו ממדרגה העליונה שהי' להם, וחטאו בנפשותם בחטא עגל, לא יוכלו להשיג עומק פנימית התורה, ולא יוכלו להביט בזהר העליון אשר יופיע באור התורה. לכן נתלה הה"א האדם, להורות על אלה הנודעים לנפילת מדרגתם, ולזה הוסיף גם מלת וחי מלה זו לדעתי כאן על מין השלישי שבארבעה מינים הכוללים כל הברואים, אשר למעלה מן הצומח ולמטה מן המדבר (טהירירייך) כי גדר האדם להיותו מבחר הברואים הוא כח הדעת והשכל שבו וזוהי צורתו האמתית, ורק בזה הוא מה שראוי להיות נבדל מן הברואים שתחתיו, ובסורו ממנו אינו אותו עצם עוד, ואף שבהעדר השכל מן המדבר לא נעדר ממנו נפש החי עם כל כחותיו, בכל זאת איננו עוד בגדר האדם כי צורתו האמתית נעדרת ממנו לפי מדרגת האדם, ונפש החי שבו אינו אלא צורה לבעל חי אבל בערך האדם אין זה בו רק חומר בערך שכלו. וכן אדם שיש בו כח הדעת והשכל אבל אינו מתנהג על פיהם, הנה הוא אדם חי (טהירמענש) ר"ל יש לו צורת אדם אבל פעולותיו אינו רק כבעל חי נעדר הדעת והשכל, חי בתמונת האדם. וממדרגת אדם שפל ונבזה

כזה אמר (איכה ג׳:ל״ט) מה יתאונן אדם חי, ר״ל מה מאד יש לו להתאונן על עצמו זה המלובש בתמונת אדם ומתנהג כבעל חי, ערמב״ם בפירושו לאבות פ״ה במשנה הולך ועושה חסיד. וכן דור מקבלי התורה שנתעלו במדרגת נפשותם גבוה מאד עד שפסקה זוהמתן, וכמעט קט השפילו נפשותם לדיוטא תחתונה בחטא עגל, קראם כאן "האדם וחי," ולאלה שהפשיטו מעצמם צורת אדם הצורה האמתית, והתלבשו בצורת החי, אינם ראויים לגלות לעיניהם הכבוד העליון ולראות את פנימית התורה. ואחרי שגלה הוא ית' למשה סבת מונעו מלהראות להם את כבודו העליון והוא פנימית התורה (הלכות ואגדות) חזר שוב להודיעו, שאין דעתו ית' להשיב את פני משה ריקם לגמרי, ולבלי מלאות לו את מבוקשו אף במקצת, כי תפלתך עליהם עשה רושם ואקיימנה במקצת, וייחד לזה אמירה מיוחדת לאמר הנה מקום אתי, כלומר מוסכם בדעתי קיום מבוקשך (בעשטאָטיגונג איזט בייא מיר) - [מקום הוא קיום לדבר השוכן עליו, כי בלעדי מקום לדבר, הנה הוא כאפס ואין, ושפיר ישמש על קיום המבוקש, כענין מקים דבר עבדו (ישעיהו מ״ד:כ״ו)] לגלות להם בדרך אחר את כבוד הפנימי שבתורה, בין שבחלק העיוני (הנקרא במקרא תורה ובלשון חכמים אגדות וסודות), בין שבחלק המעשי (הנקרא במקרא מצוה ובלשון חכמים הלכות). וביאר ואמר ונצבת על הצור וגו' ושכתי כפי עליך. ההלכות שהוא חלק המעשי שבתורה שבע״פ קראם כפי, כי לשון המקרא הוא כמכסה המסתיר את המונח תחתי', ככה התורה הכתובה תסתיר תחת לשונה הנבחר כל ההלכות שבתורה שבע״פ, והמשתדל בכל כחו להבין היטב את התורה שבכתב, יוכל להשיג ולראות את ההלכות המתעלמים תחת לשונה, כי כבוד מלכים חקור דבר. והאגדות שהם סודות התורה קראם צור, לשון צרירה ואגידה, כי לגודל העלמם הם דומים לדבר המקושר והצרור בקשר חזק ואמיץ. עד שאי אפשר להתיר האגודה בלתי השתדלות בכח בלתי משוער, מענין זה צור תעודה (ישעיהו ח׳:ט״ז) להעלימו ע״י גניזתו בדבר עם הקשירה (ע״ש ר״ש ב״מ). וכן (שם מ״ח) ונצורות ולא ידעתם, טמונות ושמורות מהשיגם, והנחת שם צור ואגדה על הסודות הנעלמות אל יהי זר בעיניך, כי שם סוד עצמו אשר הונח על הנעלם (סוד ה' ליראיו, הולך רכיל מגלה סוד) הוא מטעם קשירה וצרירה, כי עיקר שרשו שתי אותיות סד, כמו ותשם בסד רגלי (איוב י״ג:כ״ז) והוא כלי אשר ע״י רגלי אדם קשורים וצרורים יחד בל יוכל ללכת, וממנו מסתעף שם סוד על הדבר שרוצים להעלימו, כאילו הוא קשור וצרור בל יוכל להפתח ולהתגלות, ולזה ישמש שם סוד גם על החברה הנועדים יחד (פעראיין) להועץ על דבר, (סוד ישרים, סוד בחורים) להיותם קשורים ואגודים יחד להתאחד בעצתם. ככה האגדות וסודות התורה אינם מושגים כ״א

למי שמשתדל בם בכח נפש טהורה מכל סיג והרהור חטא ועון, כי בלעדי זאת לא יוכל לרדת לעמקן, והם רוצצים את מוחו. הנה אמר ונצבת על הצור: תוכל לעמוד על דעת האגדות והסודות הצרורות מאד, ולהשיגם בדעתך אף שהם קשורות קשר תוך קשר (ווירסט פערשטעהען דאס טיעפסטע געהיימניס), ומבאר ואמר:

בעבור כבודי ושמתיך בנקרת הצור. למען השג כבוד תפארתי בסודותי, אתנה לך השגה במקור הדבר המקושר לגודל העלמו. (לשון העברה ישמש על התפשטות דבר המצומצם והתגלות הנעלם, כמ"ש (לקמן צ"ד ו') בויעבור ה' על פניו, ע"ש. וגם המתבונן להבין בלשון המקרא את הכוונה הפנימית שבו, הוא כמעתיק ומסיר דבר מדבר, כי עובר במחשבתו מן הכוונה החיצונה הפשוטה אל עומק הכוונה הפנימית, ודומה בזה למעביר ומסיר עצם גשמי ממקום למקום (איבערטראגען). -

בנקרת, מענין מקבת בור נקרתם (ישעיהו נ"א:א') שענינו יצאתם מנקרה, שהוא מקור הויית ההולדה, כמבאר שם ואל שרה תחוללכם. ועל העלם ההלכות שבתורה אמר ושכתי כפי עליך. אגלה במראה שכלית לפניך את המכוסה והנעלם מן חלק המעשי שבתורה. (כפי, מבואר למעלה לענין העלם והסתר הדבר, גם יש בלשון כף התקשרות בלתי מותר ומופשט כענין כפות תמרים (ויקרא כ"ג מ') כמש"ש. וכלל בזה גם חלק המעשי, הנעשה ע"י כף היד, ולהיות שבהוראת מלת כף גם התעלמות והסתתרות, ובעשרת הדברים שבלוחות טמונות כל התרי"ג מצות, לכן כנה אותם כף, כבמדבר רבה (נשא פי"ג) כף אחת הלוחות, עשרה זהב עשרת הדברות, מלאות קטרת שתרי"ג מצות כלולות בהן. ע"ש:

עד עברי, כלומר עד שאהי' מושג לך, ותבין את המכוון ממני בו. והטעם במקראות אלה דרך כלל הוא, אף שאמנע מהם התגלות כבודי הפנימי, שלא יראו לעיני בשר, כי לא יהי' מפורש ומבואר באר היטב עד שיהיה הקטן והגדול שוים בו, בכל זאת לא ימנע מהם לגמרי, כי אכתוב להם התורה שבכתב בלשון שתהא נגלית ונעלמת, נגלית תהיה לעיני כל לפי הכוונה החיצונה הפשוטה, ונעלמת לפי כוונתה הפנימית, כי היא אמרת אלוה צרופה בלשון נבחר מאד, אשר אחת תדבר ורבות תשמיע, ובסתר לשונה יהיו כלולים כל חלקי התורה הנצרכים למעשה המצות (הלכות), וכל חלקי העיון וההשגה הנצרכים להשגת סודותי' (אגדות), ולזה ישמשו הסימנים המובהקים שנמסרו על פה (י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם) ועל ידיהם יוכל האיש המשכיל ע"ד אמת לאמתו, לרדת אל עומק המכוון הפנימי, וממשכיות לשון המקרא ינוצצו ויופיעו לעיניו ענינים הרמים האלה. וע"ז סיים ואמר והסירותי את כפי: כלומר השגתם כל אלה לא תהיה רק השגה שכלית

רעיונית, אבל לכתוב כל אלה עד שיראו למראית עין הגשמי, בזה לא אוכל למלאות מבוקשך וזהו והסירותי וגו' - (כי יש בלשון הסרה ענין ההעדר והמניעה כמו והסירותי מחלה מקרבך (אבהאלטען, ענטפערנט זיין לאססען) אסיר ואמנע מהם תעלומותי אלה מלגלותם באר היטב רק בדרך זה, שלא יראה להם תעלומות כבודי הפנימי שבתורה רק כאשר יראה הרואה מאחורי הכלי את הדבר המונח בתוכו, אמנם עצם תוכי הפנימי לא יראה, וזהו ופני לא יראו, לא יוכלו לראות פני התורה שבכתב רק מתורה שבע"פ: ומה נמלצו אמרי נועם רבותינו (במנחות ל"ה) וראית את אחורי, שהראהו הקב"ה למשה קשר של תפלין. כוונו במליצה זו התייחסות תורה שבע"פ עם התורה שבכתב, להורות גודל ערך התורה שבע"פ, כי רק על ידה ובאמצעותה יתודע לנו יקר תפארת התורה שבכתב, ומבלעדי התורה שבע"פ תפול גם עטרת תפארת התורה שבכתב. וזה, שתי התורות האלה כנו בשם קשר ותפלין, ויסדו דבריהם על מליצת לשון המקרא (ירמיהו ב׳:ל״ב) התשכח בתולה עדיה כלה קשוריה, ונאמר (ישעיהו מ״ט:י״ח) כלם כעדי תלבשי ותקשרים ככלה, ולשון קשר במקראות אלה תרגם יב"ע קשוטים, וכן יאמרו בעלי לשון קשר הוא מין תכשיט העשוי לקשר בו שאר מיני עדי וקשוט האחוזים בגוף בל יפלו ויאבדו. ושם תפלין בלשון ארמי הוא לשון עדי פאר וקישוט, פארך חבוש עליך. והיו לטטפות תרגומו תפלין. ובמגלה (ט"ז ב') קראו את התפלין יקר. וע"פ ויתנצלו בנ"י את עדים מהר חרב, אמרו רבותינו תפלין של ראש ותפלין של יד, ר"ל שבשבירת הלוחות שע"י חטא עגל אבדו ישראל את עדי הנפשי והתכשיט הרוחני של התורה, חלק העיוני (הם סודות התורה שנקראו אגדות, והוא קשוט ותפלין של ראש אבר העיוני) וכן אבדו חלק המעשי של תורה (הם ההלכות והדינים והם קשוט ותפלין של יד אבר המעשי). ועתה בזכות תפלת משה הוחזר להם התורה שבע"פ והיא באמת הקשר והתכשיט לקשר בה את עדי וקשוט של תורה שבכתב, כי מבלעדי קשר ותכשיט של התורה שבע"פ, יפול גם העדי והקשוט של תורה שבכתב. ובתיקונים מבואר שהראהו למשה קשר של תפלין של יד ושל ראש - ואם יתן הקורא המשכיל את לבו על ביאור המלות שבפרשה זו שכתבתי תחלה, ויתבונן על פירוש זה האחרון שהוא לדעת רבותינו, אקוה שייטב בעיניו, להיות ענינו מסכים מאד לפי העת והזמן שנאמרה בו פרשה זו, וכל הפירושים שראיתי לא מצאתים ראוים לפי הענין:

פרק לד

פסוק א

פסל לך. ענין ארבעת פסוקים אלה היה בסוף ארבעים יום האמצעיים, כי אז נצטוה לפסול הלוחות, וכאשר עשה משה מה שנצטוה עלה אל ההר ונשתהה שם ארבעים יום שניים, בם האריך בתפלות ותחנונים, אמר כל מה שנאמר למעלה (ל"ג י"ב) בפרשת ראה אתה אמר אלי וגו' עד גמירא, וביהכ"פ השיג מבוקשו, וע"ז אמר כאן (פ"ה) וירד ה' בענן וגו', ואין מוקדם ומאוחר בתורה, כמ"ש לעיל בשם הגר"א:

פסל לך. הראהו מחצב (רש"י) אם כן יהי' לשון פסל ענין חציבה שהיא הגזירה והחתיכה ממקורו (אויסהויען) ויתכן שכולל גם עשייתו אותם חלק וישר (בעהויען) כי הברזל המחודד שמוליכין ומביאין אותו על הלוח להחליקו נקרא מפסלת במשנה (כלים פי"ג מ"ד):

פסוק ה

ויתיצב עמו שם. תיב"ע ואתעתד משה תמן עמי' וקרא משה בשום מימרא דה'. וכפי' הרע"ס ויתיצב משה עם האל ית', כמו שאמר לו ונצבת לי שם:

פסוק ו

ויעבר ה'. לא תאמין לשון ויעבר כמו עבור לפני העם, כי הש"י איננו גוף, ולא תכשר עליו התנועה, ואי אפשר לומר שהוא עבר, אבל טעמו כאילו אמר ויעבר קול ה' על פניו, כי מצינו לשון העברה בקול, ויעבירו קול במחנה, ומלת ויקרא תחזור לקול (רמב"ם); ואין הדעת מתיישבת בהוספת תיבה בתורה כי התורה תמימה, והרב"ח פי' ויעבור מלשון והוא ירה החצי להעבירו, שהוא מושאל למי שיחטיא כוונה אחת ויכוין כוונה אחרת, ומלת על פניו כנוי לבורא ית', וטעמו שהבורא ית' העלים ממנו ההשגה ההיא המכונה בפנים ששאל עליה באמרו הראני נא את כבודך, העביר מדעתו השגה זו והעבירו לענין אחר לידיעת התוארים; ולפי' הי' ר"ל ויעבר בהפעיל. ול"נ כי ויעבור הוא לשון התגלות (פערַאפפענבארטע זיך), כי מצאנו לשון העברה לענין התפשטות, כמו ואצבעותי מור עובר כלומר מור המתפשט בריחו, וכן ועבר עליו רוח קנאה שתתפשט המדה להתגבר בגוף, וכן (שמואל א ב':כ"ד) השמועה אשר העם מעבירים. והוא ית' נקרא אל מסתתר, שצמצם שכינת כבודו והסתירה, וכשברצונו ית' לגלות מעט מאור כבודו, המצומצם מתפשט, והמוסתר מתגלה, ושפיר הונח על ההתגלות לשון העברה שענינו התפשטות, וכמ"ש בלשון וירד ה' על הר סיני. וטעם על פניו, על פני השגתו ודעתו (איינזיכט), וזהו ג"כ המכוון בלשון אעביר כל טובי, בעבור כבודי, כלומר אגלה כל טובי. ואם נפרש לשון העברה כאן כלשון מעבירים עם ה' (ש"א ב') שפי' מוציאים ומודיעים ברבים, דומה

ללשון אשכנזי שיאמר (ערפאהרען) על התודעות הדבר, ומזה אשר עברנו בקרב הגוים אשר עברתם, בפ' נצבים, שאינו כפל לשון, כי הראשון הוא העברה ממקום למקום (דורכגעריייזט), והשני לשון התודעות (ערפאהרען), יהי' גם מאמר ויעבר ד' על פניו מענין זה, וחוזר על משה, כלומר הוא ית' התודע על פני משה וטעמו משה השיג בדעתו את מדותיו ית' (ער ערפוהר דיא גאָטטהייט אין זיינער איינזיכט), לכן קרא הוא ה' ה' אל רחום וגו'. וכן בפרקי דר"א פמ"ו איתא התחיל משה צועק בקול גדול ואמר ה' ה' אל רחום וגו'. וכן בתרגום ירושלמי הסב קריאה זו אל משה. כי אמר שם וצלי משה ואמר ד' אלהא וכו' (ביאור שלש עשרה מדות עמ"ש בפ' שלח):

ורב חסד ואמת. חסד הוא מתנה שאין החיוב בו, ואמת הוא הגמול על מה שעשה נגדו, והוא מחוייב, והנה חסד הוא גדול באיכות אבל לא בכמות, כי הנותן בתורת חסד לא יתן הרבה, אבל הגמול הוא לפי החיוב, אמנם הוא ית' מה שהוא נותן בתורת חסד הוא ג"כ רב והרבה, ואח"כ משלם הגמול, והיינו עוד יותר, כי אם בחסד כן ע"כ באמת הרבה יותר, לכן אמר תחלה ורב חסד ואח"כ ואמת (הגר"א):

פסוק ז

עון ופשע וחטאה. טעמו מוחל את העון שהוא מזיד ואת הפשע שהוא מרד, כאלו לא היה רק חטאה, שוגג, אות וי"ו בוחטאה איננו וי"ו החבור כ"א וי"ו ההשתוות והתדמות כאות כ"ף, כי זה אחד משמושי וי"ו:

פסוק ט

אם נא מצאתי חן. כאן דחה המלאך הנאמר בפ' משפטים וביקש הלא טוב שתלך אתה בקרבנו בעצמך בלא המלאך ושתשרה בקרבנו, ואמר הטעם כי עם קשה וגו' וסלחת וגו' משא"כ עם המלאך, כי בתחלה לא בקש רק בלכתך עמנו, עכשיו בקש בקרבנו, כי ידוע כי כבודו שורה בקרב המלאך או ישראל, וכאן ביקש משה דבר גדול וטוב אשר אין אחריו עוד, והבטיח לו ית' גם ע"ז:

פסוק י

הנה אנכי. ר"ל הנה אנכי כורת ברית, והוא קיום ההבטחה אשר לא תופר, כי בכל הדברים החטא מונע משא"כ בקיום הברית, וז"ש נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ, והוא שריית הענן על המשכן והכבוד שורה עליהם לעין כל, והולך לפניהם לעין כל, כמ"ש אשר עין בעין נראה וגו' וענך וגו' עד שתמהו כל האומות עליהם ואמרו מי זאת עולה מן המדבר כתמרות עשן וגו', וכמ"ש בסוף פקודי וכבוד ה' מלא כי ענן ה' על המשכן וגו' ואף שהלך הענן לפניהם ביציאתו ממצרים, לא הי' אלא לשעתו עד הים, וגם לא הי' לעיני כל ישראל, רק לפני הנביאים שבהם, משא"כ כאן, וז"ש לעיני

כל בני ישראל בכל מסעיהם; וזו היא הפלא הגדול, וכמ"ש האומות עליהן אין אלו אלא אלהים. וכמ"ש משה ונפלינו אני ועמך מכל העם, ונפלינו לשון פלא, וכן השיב לו ית' נגד כל עמך אעשה, כמ"ש לעיני כל ב"י, אשר לא נבראו בכל וגו' וזהו ונפלינו, והי' הולך לפניהם במסעיהם וחונה בחנייתם וע"פ משה שאמר קומה ה', שובה ה', וז"ש וראה כל העם אשר אני עושה עמך, שהכל בשבילך וברצונך, וזהו הגדולה והטובה אשר אין אחרי', ולא היתה כזאת, שנא' אשר עין בעין וגו', וע"ז אנחנו מצפין כי עין בעין יראו וגו', וחזר הי"ת וכרת הברית שכרת בס"פ משפטים אחר שהופר הברית כאן, וחזר וכרת בראשי המצות שתולה הברית בהן, וכמ"ש שהם עדות על יחודו והוציאם ממצרים להיות להם לאלהים (הגר"א):

פסוק יג

אשריו תכרתון. למעלה במשפטים (כ"ג) כשהזהיר על שבירת מצבותיהם לא הזכיר מהכרתת האשרות, והנה למ"ש (ע"א נ"ג) מדפלחו ישראל לעגלא דגלו דעתייהו דניחא להו בע"א נאסרו האשרות דאינהו שליחותא דישראל עבדי, אבל קודם לכן לא נאסרו דירושה היא להם מאבותיהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, שפיר לא הזכיר שם מהכרתת האשרות רק כאן אחר שחטאו בעגל. כך שמעתי והוא נכון מאד. ודע כי ג' לשונות נאמרו באשרה כאן תכרותון ובואתחנן (ז' ה') תגדעון, ובראה (י"ב ג') תשרפון, ונ"ל כי שני מיני אשרות הן, הא' שנוטעים אותו מתחלה לשם ע"א, והב' אילן הנעבד אחר שכבר נטוע, והם חלוקים בדיניהם הנטוע מתחלה לכך גופו אסור, עז"א תשרפון, כי גם עיקרו ושרשו צריכים לאבד; והנעבד אחר שהי' כבר נטוע, גוף האילן לא נאסר רק תוספותיו העלין והפירות שיוציא משעה שנעבד, ועז"א תגדעון לקצץ תוספותיו (ע' ע"א מ"ח), אמנם כאן אמר תכרותון שכולל ב' ענינים כריתה וקציצה, וגם כליון והשחתה, כמו ולא תכרת הארץ ברעב, להכרית הצפרדעים שהוא הכליון הגמור וכמ"ש וימותו הצפרדעים, וכולל בזה שני מיני אבוד לשני מיני האשרות, אם כריתת הקציצה לבד על תוספות האילן הנעבד אחר שכבר הי' נטוע, אם כריתת הכליון והשחתה הגמורה לנטוע מתחלה לכך דגופו נאסר וצריך שריפה:

פסוק יז

אלהי מסכה. ת"א דחלן דמתכא, אף שהאזהרה על של עץ ואבן ג"כ, מ"מ פרט כאן של מתכות לפי שנכשלו בחטא עגל שהי' מתכות. ואפשר אחר שמסבת חטא עגל נתוסף עליהם אזהרת את אשריו תכרותון (בפסוק י"ג) יתכן לכלול בזה גם אזהרת אשרה, וטעם אלהי מסכה, אלילים שתחת סככי אילנות (דיא בעלויבטען גאָטטערוועזען), מסכה לשון סכך כמבואר (מסעי ל"ג נ"ב) בצלמי מסכותם:

פסוק יט

כל פטר רחם. ומפרש היאך הוא וכל מקנך, וי"ו זו כוי"ו ושתי טבעות. ואמרו תזכר ר"ל יוקח זכר ממנה, ואיזה זכר פטר שור ושה, בכור שהוא שור או שה, תזכר כמו אשר יבכר, רל"ש:

פסוק כ

ולא יחמוד איש את ארצך. מכאן אר"א (פסחים ח' ב') כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל ושאין לו קרקע אינו עולה לרגל, דעת הרב בשאילת יעבץ (ח"א סימן קכ"ז) דדבר זה אינו אלא כשאין ישראל שרויים על אדמתם דהיינו בגולה שבימי בית שני שלא הי' היובל נוהג, הוא דבעי' לי' עכ"פ קרקע בין בא"י בין בח"ל לקיומי קרא דלא יחמוד, וכשיש לו קרקע אפי' בח"ל, מתקיים בו הכתוב לא יחמוד, דלא קפיד קרא הכא אא"י דוקא כמו בבכורים דכתיב ארץ זבת חלב ודבש, אבל ארצך שפיר משמע בכל מקום ואפילו בח"ל. אבל כ"ז שישראל שרויים על אדמתם לא משכחת לי' להך דינא כלל, שאין לך אדם בישראל שאין לו חלק בארץ, ואפילו אין לו עתה שמכר אחוזתו או שמכרו אבותיו, הרי חוזרת לו ביובל וגוף הקרקע בחזקת בעלים הראשונים עומד לעולם, והלוקח אינו אלא אוכל פירות עד שעת היובל, והרי אני מקיים בו ולא יחמוד איש את ארצך מאחר שיש לו עיקר קנין בקרקע. וכן להיפך למאי דקיימל"ן קנין פירות לאו כקנין הגוף, וס"ל נמי אחין שחלקו לקוחות הן ומחזירין זה לזה ביובל, א"כ אי איתי' להך דינא בא"י לא מצאנו ידינו ורגלינו בביהמ"ד, שאינו עולה לרגל אלא חב"ח עד יהושע ב"נ, א"כ תמה על עצמך מי הוא החייב ומי הוא הפטור. יעו"ש דבריו באורך. ואין דבריו נראים לדעתי, כי ארצך ודאי משמע א"י דוקא ולא חוץ לארץ, כבקדושין ל"ט שדך לא תזרע כלאים למעוטי זרעים שבח"ל, ופירש"י שדך המיוחד לך וח"ל לא הקנו לך מן השמים. ע"ש בריטב"א בשם ר"ת מהא דלא תביא תועבה אל ביתך, (ועיי' במ"ש מהרש"א בח"א בטעם דפוטר למי שאין לו קרקע, ולטעמו ג"כ לא שייך הך דינא בח"ל כלל). ומשכחת לה שאין לו לישראל קרקע בא"י בגוונא טובא, כגון שהקדיש קרקעותיו ולא גאלה עד היובל שנשארת אחוזה להקדש ולכהנים ואינה יוצאה ביובל, וכן מי שנתן קרקעות לאחר במתנה, ומתנה לא הדרה ביובל, כמ"ש תוס' (גטין מ"ח) דמכר הוא דאמר רחמנא דליהדר ירושה ומתנה לא. וכן לדעת הרמב"ם (פ"ד מבכורים) דהא דהלוקח מביא ואינו קורא מטעם קנין פירות לאו כקנה"ג, דוקא ביובל שני כלומר שכבר מכר פעם אחת שדהו וחזרה לו ביובל ראשון וחזר ומכר ביובל שני דבכה"ג סמכה דעתו של מוכר שתחזור לו שדהו מש"ה מביא הלוקח ואינו קורא, משא"כ ביובל ראשון לא סמכה דעתו והוי לי' של הלוקח לגמרי ומביא וקורא, א"כ משכחת לי' דלית קרקע לישראל ביובל ראשון בכל עת, דמסתמא

הכי הוא ברוב הימים מאן דחמא יובל דין לא חמא דין. (עיי' פני יהושע ס"פ השולח). ובר מן כל דין אף למ"ד קנין פירות לאו כקנה"ג, ע"כ מודה דאית לי' ללוקח זכות קנין ורשותי עכ"פ בגוף הקרקע, וסגי' לי' בזה להיות נקרא ארצך, כמ"ש (בוילך ל"א י"ב וגרך). והרב בתשו' נודע ביהודא (מ"ת סימן צ"ד, והכפיל דבריו בצל"ח פסחים שם) דחי להך דינא כל שאין לו קרקע אינו עולה לרגל, מהלכה, ממה דאמר רב התם בחזירה לא ידענא, א"כ ע"כ לא סביר' ליה דרשה דוהלכת לאהלך, ולפי"ז בהליכה דאמר רב ניתו עלי ועל צוארי מנ"ל, ע"כ מלא יחמוד איש ארצך, ואצטרך להך קרא לגופי', ולא אייתר למדרש מני' דאין לחייב רק בדאית לי' קרקע. (ובזה מתרץ דעת הרמב"ם שהשמיט הך דינא), וגם לדעתי הי' נראה בהשקפה ראשונה לומר, למאן דמצריך קרא דופנית בבקר והלכת לאהלך, דטעון לינה, ופרש"י (פסחים צ"ה ב') לילה ראשון ילין בירושלים, מכאן ואילך רשאי לדור חוץ לחומה בתוך התחום והיינו לאהלך לאהל שחוץ לחומה ולא לביתו ממש דהא י"ט הוא ועוד דקבעי לאתויי עולת ראיי', ע"כ. א"כ אין ביאור והלכת לאהלך לביתו ממש, ולא מוכח מהך קרא כלל שבחזרתו לביתו ימצא ביתו בשלום, וא"כ צרכינן לא יחמוד לגופי' דבהליכה לא יוזק, וכיון דלגופי' אצטרך תו לא ילפי' מני' פטור עליית רגל באין לו קרקע. אמנם אחר היישוב לא מוכח מהך דרב מספקא ליה בחזירה, דלית ליה דרשת דוהלכת לאהלך, דדילמא חזרה דהתם דהוית מסתמא ביום דלא שכיח כ"כ היזיקא הוא דהמצוה מגינה, אבל בחזירה דלילה דשכיחא היזיקא מספקי לי' לרב דלמא לא מגינה, ולעולם אית לי' לרב נמי הך דינא לפטרו מעלייי' באין לו קרקע מלא יחמוד את ארצך. ובאמת כד מעיינין שפיר יראה ברור, דהא דאמרי' בגמר בהליכה למ"ל לכדרב אמי, אין הגמר' חוזרת בזה ממאי דאוקמי מעיקרא קרא דלא יחמוד על הצלת ההליכה, דהא איסי בן יהודה אמר להדיא דקרא דלא יחמוד להצלה הוא דאתי, אלא ע"כ דהתלמוד מקשה כיון דאית לן קרא על הצלת ההחזרה, למ"ל קרא מיותר להורות על הצלת ההליכה, וע"ז מתרץ תלמודא דבאמת קרא דלא יחמוד עיקרו צרכינן לפטור למי שאין לו קרקע, והוא ממלת ארצך, וכיון דעיקר מצטרך צריך, דרך אגב אשמעי' קרא ביתורא דמלת את להורות על הצלת ההליכה (עיי' בתוס' ד"ה מלמד וד"ה לכדרב אמי ותמצא רמז לזה) ולפי"ז לא מצינו חולק כלל על הך דינא דרב אמי. ונ"ל דהך דינא דרב אמי תלוי בדינא אי נשים בבהמ"ז דאוריית' או דרבנן (ברכות כ') דרבינא מסתפק בזה מדכתיב וברכת את ה"א על הארץ הטובה אשר נתן לך כמ"ש רש"י, כלומר אם נימא אשר נתן לך המיוחד לך, וכיון שהארץ לא נתחלקה לנקבות אינה מחוייבת, או נימא אשר נתן לך לכלל ישראל נאמרה שקרויים בלשון יחיד והנשים בכלל ישראל

הם, והוא בעצמו פלוגת' דר' אלעאי ורבנן (חולין קל"ה) דלר' אלעאי צאנך המיוחד לך להוציא שותפות, ולרבנך צאנך דכלל ישראל וגם בשותפת ישראל חייב, וכיון שהארץ נתנה לכלל האומה, כל שישנו בכלל ישראל הוא ממקבלי מתנה זו, וגם הנשים אף שלא נתחלקה להם הארץ, מ"מ בכלל האומה הן ונופל גם עליהם אשר נתן לך הנאמר על הכלל. משא"כ לר' אלעאי, מלת לך אינו רק למיוחד כמו צאנך, ואין האשה חייבת בבהמ"ז. - ובזה נוכל להציל מאור עינינו רש"י ז"ל, שכתב (קדושין כ"ו, ב"ב כ"ו) דבודוי מעשר חייב אף מי שאין לו קרקע, שהשיגו עליו מדמבואר בירושלמי במי שאין לו קרקע פטור מן הודוי מדכתיב האדמה אשר נתת לנו, ונ"ל דזה תלוי בדר"י ורבנן (פסחים כ"ג) דלרבנן לכם לרבים משמע ולר"י בין ליחיד בין לרבים משמע, הכי נמי מלת לנו דמשמעו לרבים, והארץ נתנה לכלל האומה, ונכלל גם האיש הפרטי, אף שאין לו לעצמו קרקע מ"מ יוכל לומר האדמה אשר נתת לנו, וזה כדעת רש"י, והירושלמי שפטרו סובר כר"י דלכם, כן לנו סובב גם על כל אחד מהפרטי, וצריך להיות מיוחד אליו כר' אלעאי, לכן כשאין לו קרקע פטור - והנה לרבא דפשיטא לי' התם בברכות דנשים חייבות בבהמ"ז דאורייתא, ע"כ סובר דמלת לך אינו למיוחד רק על הכלל כרבנן דראשית הגז, הכי נמי בלא יחמוד איש את ארצך, דלרב אמי מלת ארצך למיוחד לך היינו כר' אלעאי, לכן פוטר באין לו קרקע, אמנם לרבנן וכפשיטתי' דרבא מלת ארצך הוא על הכלל, וכל שהוא בכלל האומה אף שאין לו קרקע מוסב עליו מלת ארצך וחייב. והנה הרשב"א בחי' שם בברכות פסק כדרבא בבהמ"ז, ממילא ליתי' לדרב אמי, וכן להרמב"ם דבעיין דבהמ"ז לא איפשטא הכי נמי בדיני' דרב אמי, ומספיקא לא פטרינן לי', לכן השמיט הרמב"ם הך דינא:

פסוק כא

תשבות. לרש"י בא להורות על איסור העבודה בערב שביעית הנכנס לשביעית, דמוסיפין מחול על הקדש, א"נ להורות בא על קצירת העומר שהוא מצוה שדוחה שבת, (והוא מפ"ק דר"ה); הנה למה דאמרי' (במ"ק ג') דאיסור העבודה בששית הסמוך לשביעית היא הל"מ, וכ"פ הרמב"ם (רפ"ג משמטה), וקצירת עומר דדחי שבת ילפי' (במנחות ע"ב) מאלה מועדי ה' הכתוב קבע מועד אחד לכולן, וכ"פ הרמב"ם (פ"ז מתמידין) קצירת עומר דוחה שבת מפני שזמנו קבוע, א"כ אין המקרא יוצא מידי פשוטו, ובשבת עצמו משתעי לאסור העבודה בשבת אפי' בחרישה וקצירה שהם עיקר חיי האדם ומכש"כ בשאר מלאכות:

פסוק כג

יראה כל זכורך. אמרו (חגיגה ב') סומא באחת מעיניו פטור מן הראי' שנאמר יראה יראה כדרך שבא לראות כך בא ליראות, פירש"י יראה כתיב וקרינן יראה, יעו"ש ובתוס'. הנה מבואר מבעלי הלשון הקדמונים שיש בבנין נפעל צד פועל, ויש מקומות שהוא מורה על המפעל מצד הפועל, כמו כי ימוך אחיך ונמכר לך, שבמוכר עצמו מפני דחקו הכתוב מדבר, וכן או השיגה ידו ונגאל שהוא יגאל א"ע (עמ"ש בוארא בונודעתי), לכן אין זרות להשתמש במלת יראה מצד הפועל שבו ולפרשו כמו יראה, כדי להכריע אותו אל המסורת למ"ד יש אם למסורת מדלא כתיב ויראה בשני יודי"ן, וכמ"ש במלת תעשה ר"פ תרומה. וכתב הרוו"ה יש אמתלא לפרש יראה כל זכורך את פני האדון ה' כמו יראה בעבור מלת את שאחריו, שמדרכו לשמש אל הפעול, והי' לו לכתוב אל פני האדון ה', וזה כמו הכתוב בחבירו במשפטים (שמות כ"ג:י"ז) יראה כל זכורך אל פני אדון ה', וזה על מנהג הלשון, כמו כל וירא ה' אל פלוני, וירא כבוד ה' אל כל העם, יראה אל עבדך פעלך, וזולתם בכולם ישמש מלת אל על הרואה, לא מלת את שמדרכו לשמש על המתפעל, ויש א"כ זרות בקרא דילן דכתיב בי' את, לכן מסתבר לפרש יראה דכאן על הפועל, ויהי' זכורך הרואה והשכינה המתראה, ויראה דגבי' אל כמשמעו, ויהי' זכורך המתראה והשכינה הרואה, ואיתקשו לאהדדי, מקיש המפורש בכתוב יראה כל זכורך את פני האדון דמשמע שהאדם רואה את השכינה לראייתו המפורש בכתוב יראה כל זכורך אל פני האדון דמשמע שהאדון בא לראותך, מה לראותך בשתי עיניו אף להראות הוא רוצה להתראות ממך בשתי עיניך, גם לשון הברייתא הכי דייקא, שנאמר יראה יראה והוה לי' למימר דכתיב יראה וקרינן יֵראה דוגמת שאמרו כתיב עבד וקרינן עובד, כתיב יתן וקרינן יותן, מאי אמר יראה יראה ? אמנם המכוון מלשונו דתרי פעמים כתיב יראה, ותרווייהו דרשינן ואיתקשו אהדדי; ובשם הגר"א שמעתי שאין דרשת רבותינו בזה מיוסדת על קרא דיראה כל זכורך שצריכים לדרוש המסרת והמקרא, אבל הוא על המקרא הנאמר בסוף פרשת העקדה, ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה על הראשון שהוא בבחינת פועל אמרו כדרך שהוא בא לראות, ועל השני שבא בבחינת נפעל אמרו כך בא ליראות, וכבר הזכירו רז"ל על מקרא זה ענין יראה כל זכורך יעו"ש במדרש. וכבר הוזכר פי' זה בשם ר"ג מאה"ג בחידושיו לערכין. וע' סנהדרין ד' והרי יראה יראה דכי הדדי נינהו ופליגו. ע"ש ובחדושיי הר"ן שם:

פסוק כה

לא תשחט על חמץ דם זבחי. כתב הרמב"ן, הראוי לא תשחט על חמץ זבחי, כי הדם איננו זבח נזבח, אבל ע"ד רז"ל הוא לרבות על הזריקה שלא יזרוק על החמץ, ואמר

לא תשחוט על חמץ, ולא דם זבחי, כלו' ולא דם זבחי יהיה על חמץ, ומקרא קצר הוא, ע"כ. ול"נ כמו שקרבן זה נקרא בשם פסח, על החמלה וההמלטה על בית ישראל, ככה נקרא בשם דם זבחי ע"ש הזבח והריגה שנעשה בלילה ההוא בבכורי מצרים לשפוך דם בקרבם (או ע"ש שנצטוו אז ישראל לתת מדם פסחיהם על המשקוף להיות לאות לעיניהם שיצולו), ויהיה טעם זבחי כמו זבח לה' בבצרה שענינו מטבח מלחמה והריגה, וקרוב למאמר וישם דמי מלחמה (מלכים א ב׳:ה׳); ואפשר שעל כוונה זו אמר קרא ואמרתם זבח פסח הוא לה', שמתאר את הקרבן בשני שמות אלה, ע"ש זביחת והריגת בכורי מצרים, וע"ש פסיחת והמלטת בכורי ישראל, להורות לנו הפך הדעה המשובשת ששתי רשויות יש להרע ולהיטיב, כי ברגע אחת נענשו אלה ואלה נצולו, ויהיה זבח פסח כמו שמש ירח עמד זבולה בחסרון וי"ו החבור. והנה ממקרא זה למדו רז"ל (פסחים ה') שלא ישחט הפסח ועדיין החמץ קיים, ולא למדוהו ממקרא הקדום (לעיל כ"ג) לא תזבח על חמץ דם זבחי, וכבר עמדו ע"ז הרב צל"ח בחידושיו שם וכן בתשו' שאגת ארי' סי' ע"ח, ולרש"פ שהבדיל בין שחיטה לזביחה הדברים כפשוטם, כי שם שחט הונח על פעל השחיטה עצמה שהוא להמית בע"ח, אם על ידי חתיכת סימנים כענין שנאמר ושחט את בן הבקר, ואם ע"י נחירה כמו הצאן והבקר ישחט להם (במדבב י"א), שאמרו רז"ל נחירתן זהו שחיטתן לדעת מי שאמר שהותר להם במדבר בשר נחירה, ואם ע"י מעשה אלהים כמ"ש וישחטם במדבר, על כל אלה הענינים מורה מלת שחט ביחוד המרת בע"ח ממעמד החיים למעמד המות; אמנם שם זבח וטבח הנחתם על פעל השחיטה בבחינת התכלית המבוקש בנשחט, והמבוקש הוא על שני פנים, אם שיש בו צורך גבוה או שיש בו צורך הדיוט, והונח שם זבח על השחיטה שהיא לצורך גבוה באמת, שהוא ענין כל זבח הנאמר בקרבנות הנזבחים לשם השם ב"ה, ואם גבוה במדומה שהוא ענין זבח הנאמר בנזבחים לשם אלילים כמו יזבחו לשדים, יזבחו לעצבי כנען, והונח שם טבח על השחיטה שהיא לצורך הדיוט אם לאכילה או לשאר הנאה, כמו וטבח טבח והכן, וטבחו או מכרו, מעתה לפי מה שהיה התלמוד רוצה להוכיח דחמץ אסור משש שעות ולמעלה מהא דאסור לשחוט את הפסח על החמץ, לא היה אפשר להוציא זה מקרא דלא תזבח אף על פי שהיא מוקדם בתורה, אחר שמלת זבח מורה על השחיטה בבחינת העבודות האלהיות שנתכוונו בה, והיינו זריקת הדם והקטר חלבים ואימורים, והיינו למדים דדוקא עבודות אלה אסור לעשות בעוד שהחמץ קיים, אבל השחיטה עצמה שאיננה מעבודת גבוה לפי מה שהשחיטה כשרה בזר, הייתי אומר שמותר לעשותה על החמץ, ותו לא היה מוכח דחמץ משש ולמעלה אסור אחר שהזריקה והקטרה אפשר

שיעשו לעת ערב, לכן דרשו זה מקרא דלא תשחט על חמץ, דמלשון שחט מוכח שאף השחיטה עצמה אסורה על החמץ, ומוכח נמי איסור החמץ משש שעות ולמעלה, דהיינו מזמן שיחול זמן השחיטה שהוא אחר רגע חצי היום, וגם הרמב"ם (בפ"א מק"פ) מייתי איסור שחיטת זריקת והקטרת הפסח על החמץ מקרא דלא תזבח דבלשון זביחה נכללו כל שאר העבודות, אמנם איסור החמץ משש שעות ולמעלה מייתי (בפ"ב מחמץ ומצה) מקרא דלא תשחט כלשון התלמוד:

זבח חג הפסח. מאכל חג הפסח, שלא יותיר מבשר הפסח עד בוקר, וכדאזהר ע"ז במקום אחר לא תותירו ממנו עד בקר, וכל מאכל סעודה נקרא גם בשם זבח, זבח היום לעם תרגומו שירו, כי הוא יברך על הזבח תרגומו מזונא, זבחי שלמים עלי פירש"י סעודה גדולה. כ"ד התלמוד (פסחים ס"ג ב') דקרא בנותר דבשר מיירי, דמחייב התם בשוחט על חמץ א' מבני חבורה מדכתיב לא ילין בתריה דמשמע הני דקיימו עליה בלא ילין; אמנם מדלא כתיב חלב כמו חלב חגי, גם אינו כתוב גבי' אכילה כדכתיב התם ואכלו את הבשר, משמע ליה לתלמודא (שם נ"ט) דקרא גם על אימורין מזהיר, שלא ילין לבקר, ועל זה לבד אמרו התם שבקיה לקרא דדחיק ומוקי אנפשיה דבי"ד שחל להיות בשבת מיירי, כי חלבי חול גם בלילה אין מקטירין, דחלבי חול אין קרבין בי"ט (ע"ש תוס' ד"ה ולא), אבל עיקרי' דקרא דבנותר הבשר מיירי לא זז מפשטי' דבכל זמן. אגב גררא ידעינן מכאן כי ליל ט"ו נקרא חג הפסח, וכן יום ט"ו שלאחריו כי הולך אחר הלילה, לכן לא נמנעו רז"ל מלקרוא גם את שאר ימי חג המצות בשם פסח, פסח דורות נוהג כל שבעה, בפסח קורין, וכן במקומות אין מספר, כי הכל הולך אחר העיקר שהוא הראשון. ובחנם גמגם עליהם א' מהמתחכמים:

פסוק כו

לא תבשל גדי. דע דלענין בישול אין הבדל בין אם הבשר מותר או אסור, והמבשל בשר נבלה בחלב ג"כ לקי, וכן לענין אכילה והנאה דעת הרשב"א שהמבשל בשר נבלה בחלב אית ביה איסור אכילה מטעם בב"ח, דהוי איסור מוסיף דאתוסף ביה איסור הנאה, ודעת הרמב"ם (בפירושו לכריתות במשנה דיש אוכל אכילה אחת) שאין בבשר נבלה בחלב איסור משום בב"ח, דלא דברה תורה רק במותר לא באסור, וכיון דלא חל עליה לאו דאכילה גם לאו דהנאה לא חל, דלא יתכן לומר שמותר באכילה ואסור בהנאה דחד בחבריה מישך שייך בכל אופן, ולא נוכל לומר מגו דאתוסף איסור הנאה, כי על זה אנו דנין אם הוא אסור בהנאה, שאינו בגדר בשר בחלב ואינו אסור בהנאה. (הכי אסבר לה הרב בכרתי (סי' פ"ז סקי"ג) כי לשון הרמב"ם שם משובש ומגומגם, ע"ש). ויש לעורר

ע"ד הרמב"ם בזה ממה שרצה (בבכורות ו') להוכיח דחלב בהמה טהורה שריה ואין בו משום אמ"ה, מדאסר רחמנא בשר בחלב הא לחודי' שרי', ודחי אימא חלב לחוד' אסור באכילה ומותר בהנאה, בב"ח נמי בהנאה אסור, מבואר מזה דאף שאין האיסור באכילה משום בב"ח מכל מקום אית ביה איסור הנאה. ודוחק לומר שהרמב"ם אמר לפי האמת דחלב שרי', וזהו עיקר חדושו דבב"ח דכל חדא וחדא שרי', לכן אמר דקרא לא מיירי מבשר נבלה, ושקלי וטרי' דתלמודא בהוכחת היתירה דחלב, לא אמר רק בתורת דחוי שאין כאן הוכחה גמורה משום דאיכא למימר דמשום איסור הנאה לחוד כתבה רחמנא ללאו דלא תבשל, אף שהאמת אינו כן, ולהורות דהיתירה דחלב מקרא נפקא לן כדאמר התם במסקנא. והדבר צריך ביאור, גם לא ידענא במאי דפשיטא ליה להרמב"ם דלענין אכילה והנאה לא מיירי קרא רק במותרים לא באסורים, ולענין בשול אף בבשר נבלה קמשתעי קרא וחייב עליה משום לא תבשל. ועוד הא איסור אכילה בבשול תלוי, כי רק דרך בשול אסרה תורה אכילת בב"ח:

פסוק כז

כתב לך וגו' כי על פי. אמרו (גיטין ס' ע"ב) לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה שנא' כי עפ"י הדברים כרתי אתך ברית ואת ישראל, ולשון מדרש תנחומא (פ' נח) לא כתב הקב"ה בתורה למען הדברים האלה, ולא בעבור הדברים האלה, ולא בגלל הדבר, אלא על פי, וזהו תורה שבעל פה וכו', והמכוון במקרא לדעתם כי התורה נדרשת בכלל ופרט, גז"ש ושאר י"ג מדות, והשכחה מצויה בדבר שבעל פה אם לא שזכרון דברים שבכתב יחזיקם, לכן מהראוי לך לכתוב את הדברים האלה, כי משום שעל דברים שבע"פ כרתי אתך ברית, וא"א שיעלה זכרונם על לבך כ"א ע"י תורה שבכתב (ע"ש רש"א); ויתכן כי לשון פי יורה ענין ביאור דבר קשה והבנתו על עמקו, כי מאמר חכמה הנעלם והנסתר שלא יבינו הכל הכוונה הפנימית נקרא סתום, כמו (יחזקאל כ"ח:ג') כל סתום לא עממוך, וכן סתום הדברים (דניאל י"ב:ט'), כי סתומים וחתומים הדברים, כלו' שאין המאמר גלוי ומפורש לכל אבל הוא נעלם ונסתם מלהבינם, והמבאר מאמר הנעלם והנסתם הוא כעושה פה פתוח לכלי הסתום מכל צדדיו עד שיוכלו להביט כל מה שבתוכו ופנימיותו, ולזה נמצא לשון פה אחר מאמרים מחוסרי ידיעה, כמו שאול שאל האיש לנו ולמולדתנו וגו' ונגד לו ע"פ הדברים האלה (מקץ מ"ג ז'), כלו' הודענו אליו די צורך ביאור שאלתו, ומלת על הוראתו עסק וענין כמו על כל דבר פשע (משפטים כ"ב) (ערקלאָרונג דיזער וואָרטע בעטרעפפענד) [ע"ש רש"י אשר לדעתו הוא מקרא קצר כמ"ש הרא"ם], וכן במאמר כי יפלא ממך דבר למשפט אמר (שופטים

י"ז) ועשית ע"פ הדברים אשר יגידו לך וגו' ע"פ התורה אשר יורוך, שמלת פי הוא ביאור הדבר שהיה נפלא ומכוסה ונעלם הידיעה, והיא התורה שבעל פה המסורה לנו לבאר התורה שבכתב:

פסוק כח

ויהי שם עם ה'. מדלא אמר הכא כמ"ש בס"פ משפטים ויהי משה בהר ויותר היה ראוי לומר כן מדהפסיק הרבה בין עלייתו והויתו, שעלייתו בהר הוזכר לעיל פ"ד, לכן נ"ל שבא להודיע בזה, ענין חדש, והוא. כי שם נשמה ושם שמן עיקר שרשם לרש"פ שתי אותיות שָׁם, ועיקר שורש זה הונח על התמצות הרוחני שבדבר (גייסט) כי בכל גשם ישנם (כפי הנודע מבעלי חימיא) שני תמציות ויסודות שבהם תכונתו ועמידתו של דבר, הא' תמצית גשמי והוא מין מלח חמוצי המעמיד ומחבר חלקי הגשם ונותן בהם טעם (זיבסטאנץ) והב' תמצית רוחני והוא מין ליחה שמנה הנותן בגשם חיותו קיומו ותנועתו (שפיריטוס, גייסט) התמצית הרוחני הזה נקרא שָׁם, ובתוס' נו"ן נפעל האמנתי"ו נבנה ממנו שם נשם נשמה להוראת הכח הרוחני שבגשם להתנועע ולפעול הנקרא חיים או נפש חיה. וכן נבנה משרש שָׁם בתוס' נו"ן תַּאר האַמנתי"ו שם שָׁמֶן שָׁמָן, להוראת המיץ השמנוני (הממלא חלל המיתרים והגידים הדקים, (נערפענזאפט) הנושא את התמצית הרוחני שבגשם, והוא המיץ המפרנס את המיתרים והגידים הדקים וניתן בהם החיות והבריאות התנועה והקיום, והיא הנשמה הגשמית שהאדם והבע"ח והצמחים משותפים בה, יתר עליהן האדם שיש לו עוד נשמה רוחנית חלק אלוה ממעל. וכן מלת שֵׁם המורה על שמו של דבר הוא מענין זה כי אין ענינו רק סימן הדבר על ידי התמצית והיסוד הגורם בו תנועה והפעלה לאחרים (ע"ש דברים רחבים בזה) ונ"ל להוסיף על דבריו, כי מה שהונח על התמצית הרוחני מלת שָׁם, שהוא לשון השתוממות ופליאה, כי בעלי חימיא עם הנתכתם והזקתם את הגשם עד היסוד האחרון לא יעלה בידיהם כ"א הידיעה שהוא דבר מלחי או חומצי או שרפי או שמני, אבל לדעת מה הוא עצם זה המלח והשרף והשמן, בזה משתוממים ומתפלאים, כי לא ידעו מה הוא. ולפי"ז מסתעף מן שם מלת שמים, שאמרו רבותינו שנקראו שמים ע"ש שהבריות משתוממות עליהן, (עמ"ש ריש בראשית בשם שמים) ומזה הענין יהיה מלת שָׁם שאמר כאן. וטעם ויהי, על קנין הדבר (האבען) כמו ויהי לי שור, וטעם ויהי שם עם ה'. חיותו וקיומו היה עם ה' (עי האטטע לעבענסשטאָף מיט וגו' אדער, עי וואר בעזעלט, בעגייסטערט). וכמ"ש רבותינו מאין היה אוכל מזיו השכינה היה נזון. ובזה יבא על נכון קדימת השמות לחם ומים לפעל אכל ושתה, כי היה מן הראוי לומר לא אכל לחם ולא שתה מים, לשלול

גם שאר דברים הנאכלים, אבל אחר שנכלל במלת שָׁם אכילה רוחנית שפיר אמר אחריו לא הלחם והמים הגשמי (עמ"ש באחרי מות י"ז י"ג וכסהו בעפר) ומסכים למאמרם, לחם לא אכל אבל מלחמה של תורה אכל ומים לא שתה אבל מימי' של תורה שתה. עיין מכילתא דרשב"י (שה"ש דנ"ז ע"ג) ע"פ ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה והיה שם, והוא ענין נפלא, ויש לתווך הדברים זע"ז. ויותר יתכן שיודיענו הכתוב בזה ענין העסק שהיה מתעסק משה במשך זמן ארבעים אלה, כי אין ספק שבהתבודדות זאת מופרש מעולם הגשמי ומחברת בני אדם, שנתגלו לו שם השגות רוחניות עליונות בנפלאות יוצר בראשית ב"ה, דברים קדושים אלקיים, סוד מ"ב ענין צבאות עליונים הנוראים, ממראה דמות כבוד ה', עניני מעשה מרכבה, הכחות הרוחניות העליונים והרכבתם הפנימי, ונתגלו לו שם סתרי עמקי פנימיות התורה להבין טעמי מצותי' עד תכליתם, הנה בהיות מחשבתו מדובקת בענינים גבוהים ונשאים כאלה, אין ספק שהשתומם בלבו על הנפלאות האלה, ויותר שהיה מתעצם בנפשו בהשגת מבוען דחכמתא דאורייתא, יותר נתוסף לו השתוממות להתפלא בפנימי פנימיות פליאות חכמת התורה, הנה על השתוממותו הנפלאה הזאת אה"כ.

ויהי שם עם ה'. כלומר שהיה משה משתומם ומתפלא עם ענינים אלקיים, (ער וואר פערוואונדערונגספאָלל מיט גאָטטליכען דינגען), עי' מה שכתבתי (עקב ט' י') על ויתן ה' אלי. מלת שם לשון השתוממות ופליאה כמ"ש במלת שמים:

פסוק לג

ויתן על פניו מסוה. אחרי ראותו כי נבהלו ממנו מפני קרון פניו אמר בלבו זו תהיה סבה נכונה לתקוע בלבם מורא רבם למען ישמעו וילמדו מה שאלמדם, שיתרשם בם בעצם בשביל מה שיתפעלו בראותם הדרת פני, אך אמנם אם יהיה זה כן בהתמדה שכל עת ובכל שעה יראוני על האופן הזה כבר יורגלו בו ויחזור להם הדבר לטבע ולא יעשה עוד בהם שום רושם ולא יתפעלו עוד ממנו ותאבד הכוונה הנכבדת ויפסידו התועלת העצמי שימשך להם לחקות בלבם חוזק הלמוד, לכן נתן ע"פ מסוה, למען לא יראו קרון פניו בתמידות רק בזמן קראו אליהם ללמדם ולצוותם מה שנצטוה, אז בהגלותו לפניהם בקרון פנים יתפעלו ממנו בכל פעם כדבר חדש ויהא מורא רבם עליהם וישימו לב ללמוד לשמור ולעשות, אמנם בהפרד מהם השיב המסוה על פניו כמו שגונזין דבר יקר שאיני ראוי שיהי' נראה אלא לפרקים (רע"ס). ערש"י:

פרק לה

פסוק א

אלה הדברים. רבי אומר להביא שלשים ותשע מלאכות שאמר להם משה על פה (מכילתא), כי כל המלאכות האלה היו במשכן, ופרט להם כאן את כולם, באמרו אליהם אלה הדברים השייכים למשכן ולכליו ולכל עבודתו לעשות אותם, והזהירם אחר כך שלא יעשו כאלה בשבת, הרי הזהירם ע"פ על כל ל"ט מלאכות (וע' בשבת פ' כלל גדול ע'), ואמר רנ"ו דע כי יש הבדל בין מלת עבודה ובין מלת מלאכה, עבודה כולל כל המעשים שאדם עושה, ואפי' אין במעשהו ענין המצטרך לידיעה וחכמה, גם אינו משנה דבר במעשהו ולא מתקן דבר, כמו לשאת משאות אבנים, לרוץ ממקום למקום, להוליך כלים אחר רבו לבית המרחץ, להלבישו, וכיוצא ממעשים הללו שהם מעשה עבד, וזהו ענין המלה ששרשה עבד, והשם עבודה, וכל אלה הדברים לא יפול עליהם שם מלאכה, ולא ימצא סמוך אליהם בכל כ"ק, ואין שם מלאכה נופל אלא על המחדש דבר בענינים הטבעים ומשנה אותם במעשהו ממה שהיו, ועל ידי החדוש הזה יהיה תקון הדבר, הן שיבנה הן שיהרוס, תמיד ישנה, וכשיש במעשהו תקון ליישוב העולם ה"ז מלאכה, ולכן מוחק על מנת לכתוב הורס על מנת לבנות כולם מלאכות הן, וכל מלאכה יש למוד וידיעה באיזה זמן ובאיזה כלי יעשה, ולכן מלת מלאכה כוללת כל הדברים הנטועים במעשה בראשית ליישוב העולם הזה ולתקונו אשר ברא אלהים לעשות, כמו כלל עבודות האדמה הן מלאכות, החרישה והזריעה וכיוצא, כי הש"י הכין לכל דבר מאלה זמן ידוע ומנהג ידוע וצריך האדם לעשות כפי ההכנות אלה ואז תצלח מעשהו, ומי שמקלקל במלאכתו לא עשה כלום כי אין ממנו תקון העולם, לכן ארז"ל לא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת, וכל המקלקלין פטורים, ויוצא מזה ע"ד כלל, כי כל מעשה אלהים שעשה בששת הימים נקראים מלאכות לא עבודות, ע"כ כתיב מכל מלאכתו, כי בו שבת מכל מלאכתו, ולכן אלה המלאכות כולם אסורים לנו לעשות ביום השבת, כי הזהיר לא תעשה כל מלאכה, ולא אסר עלינו העבודות, כי לא מצינו לא תעבוד ביום השבת, או לא תעשה בו עבודה, לפי שלא הזהירנו עליהן, ויצא לנו מזה שמותר לטלטל בשבת שולחנות וכסאות אוכלים ומשקים ולשאת אותם על כתיפו ולהביא מקצה העיר אל קצהו כשהם לצורך עונג שבת; וכן מותר לרוץ כל היום מבית לבית וכיוצא, אע"פ שהן עמל וטורח לפי שאינן אלא עבודות, והש"י לא אסר עשיית העבודה זולת המלאכה, ולכן החורש כל שהוא והזורע כ"ש והכותב שתי אותיות בשבת, ואף ע"פ שאין בכל זה עמל וטורח כבר חלל את השבת לפי שעשה מלאכה; והנה כל המעשים שהכין הש"י

במעשה בראשית לצורך האדם רבות מאד, קצתן תלויים באדמה בזרעים ובצמחים שהן לצורך מאכלו, וקצתם תלויים במלאכות שהן לצורך כליו ובגדיו, כמו מלאכת חרש וחושב תופר וצובע וכיוצא, וקצתן לצורך דירתו כמו מלאכת הבנין וכיוצא, ואלו הן ל"ט אבות מלאכות שקבלו רז"ל השנויים בפ' כלל גדול, והוא קבלתם ע"ד הלמ"ס שבחכמת אלהים כלולי' במספר זה כל המלאכות הרבות שהן במציאת, כי אותן שלא נזכרו הן תולדות וכלולות באבות הללו, וכלם דברים טבעים הצריכים לתקונו של עולם ויישובו, כמו שיבין המעמיק בעניניהן, זולתי המוציא מרשות לרשות, ולכן שנויה באחרונה, כי כפי סברת האדם איננה מלאכה אחר שהמעשה עצמו מכלל הדברים המותרים הוא, שהרי הוצאות המשא מרה"י לרה"י או ברה"י עצמו אף ע"פ שהעיר גדולה מאד והמשא רב אין בכך כלום, והוצאת המחט הקלה אפי' אמה אחת מרה"י לרה"ר או ד' אמות ברה"ר חייב עליה כרת, ואין בענין זה שנוי מעשה בטבע המציאות ותקונו כלל, אלא שגזרת מלך היא שהמוציא מרשות לרשות כעושה מלאכה יחשב, ומשום הכי אמתני' דל"ט מלאכות לא פריך בגמ' מנלן מקרא, כי כולן בכלל ל"ת כל מלאכה הן, שכל המנויים שם הן מלאכות, לבד הוצאה מרשות לרשות, ועלה פרכינן (שבת פ"ו) הוצאה היכי כתיבא באורייתא שהיא אסורה ושתדמה לענין החיוב לשאר מלאכות, ולא בעי לשנויי שכך קבלנו ממשה בסיני, דאע"ג שקבלנו שגם היא אסורה וחייבין עליה מיתה, מיהו מלאכה לא אפשר לקרותה, ותנא דידן מ' מלאכות ח"א קתני ובכללן הוצאה, ומשני מצינו שהתורה קראתה מלאכה, שנאמר ויעבירו קול במחנה וגו' (ותו לא תקשה מה שהוקשו לבעלי התוס' שם בסוגי', והוצרכו לומר דמלאכה גרוע היא, ע"ש). ויצא לנו מזה שכל המעשים שתחת השמים, כל חכמת מעשה קרויה מלאכה, והנה המלאכה פעמים תקרא מלאכה לבדה, ופעמים היא עבודה ג"כ, כי המעשה עצמו הוא מלאכה, וכשיהיה שכיר לעשות זאת המלאכה ה"ה עובד לרבו לעשותה, וכשתבא למנין תראה שכל המלאכות השנויות במשנתינו אפשר שיהיו נעשים בתורת עבודה, אופה או מבשל או כותב בשכר וכיוצא בהן, לבד מהוצאה מרשות לרשות, שההוצאה עצמה איננה מלאכה, ועיקר האסור ברשויות תלי', ואין זה מן הדברים שיעבוד בו האדם לזולתו, ע"כ בשבת כתוב לא תעשה כל מלאכה, ובכלל זה גם הוצאה מרשות לרשות כדמפיק מן ויצו משה וגו' דרחמנא קרי' מלאכה, ובמועדים נאמר כל מלאכת עבודה ל"ת, ואין בכלל זה הוצאה מרשות לרשות, שאיננה עבודה, והכי קיי"ל שאין ערוב והוצאה ליו"ט, אבל ביום הכפורים נאמר ל"ת כל מלאכה, ואיסור רשויות בכלל, ויפה אמרו (בתלמוד כריתות) ע"ד רפרם שאמר אין ערוב והוצאה ליום הכפורים, הא

דרפרם בדותא הוא, ולהפך בתקיעת שופר ורדיית הפת אפשר שיהיו עבודות, שעובד לרבו לנגן ולתקוע, או לשרת אצל התנור לרדת פתו, אבל אינו מלאכה, לפי שאינן מן הדברים שעושה דבר בתקון הדברים הטבעיים, כי השופר מוציא קול והרודה מונע שלא יתקלקל הפת בתנור, ויפה אמרו (ר"ה כ"ט) כל מלאכת עבודה ל"ת יצאו תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה, כלומר אלו נאמר כל עבודה לא תעשו היו גם אלה אסורים, ועכשיו שנאמר כל מלאכת עבודה יצאו אלו שאינם מלאכה אלא חכמה, שלמד שיר ולמד מעשה רדייה ואין בהם מעשה מלאכה. הנה נתבאר שבשם מלאכה כלולים ל"ט מלאכות ותולדותיהן ששנו חכמים, לבד הוצאה מרשות לרשות, ובמועדים נאמר כל מלאכת עבודה לא תעשה ללמד שאין ערוב והוצאה ליום טוב; ואף על גב דאמרינן בביצה דלבית הלל מוציאין את הלולב מטעם מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, דמשמע דמן התורה אסורה ? הא גופיה שהוצאה מותרת באוכל נפש מטעם הכתוב אנו למדים, לפי שנאמר כל מלאכת עבודה, דהא כתיבה ואריגה לא הותרו לצורך אוכל נפש, ורש"י פירש דמן התורה מותרת לגמרי בכל דבר ומשום טרחה אסרו מדבריהם הוצאות אבנים, וכן כתב הרמב"ם, שההוצאה והבערה יצאו מכלל ל"ט מלאכות ביום טוב ומטעם מתוך וכו', וכתב המ"מ הא דהותרה הוצאה לצורך א"נ ולא הותרו כתיבה ואריגה לצורך א"נ לפי שהוצאה אף הוא באוכל ומשקה, והבערה מדכתיב לא תבערו וגו' ביום השבת, בשבת אסור הא ביום טוב מותר, ע"ש. ומה טוב אם נוציא גם הוצאה מן הכתוב כמו שנוציא הבערה מקרא דלא תבערו הכי נמי הוצאה נוציא מכל מלאכת עבודה, ולא נצטרך לתירוץ המ"מ, אלא הוצאה והבערה שתיהן הותרו מן הכתוב, ולהכי לצורך אכילה מודו בית שמאי לבית הלל ולא פליגי אלא במתוך, אם הכתוב לא התיר הוצאה רק באוכל נפש, או מתוך שהותרה הותרה לכל דבר. וכן יתישב פשוטו של מקרא בירמיה לא תוציא משא מבתיכם ביום השבת, הא ביום טוב שרי, דהיינו לצורך אוכל נפש לא כמו כתיבה ואריגה שאסורים אפילו לצורך אוכל נפש; הנה לשונות המקראות מעידות בפשטן על אמונת קבלת רבותינו:

פסוק ג

לא תבערו אש. ענין הכתוב הזה ודאי לאסור בשבת גם מלאכת אוכל נפש, שלא יבערו אש גם לאפות לחם ולבשל בשר, כי האש צורך כל מאכל, והוצרך לומר כן מפני שלא אמר העושה בו כל מלאכה כאשר אמר בעשרת הדברות לא תעשה כל מלאכה ואמר מלאכה סתם והיה אפשר שנוציא מן הכלל מלאכת אוכל נפש, כי כן נאמר בחג המצות לא תעשה מלאכה ואין אוכל נפש בכללו, לכן הזכיר כאן בפירוש שאף אוכל נפש אסור

בו, וכלשון זה מצאתי במדרש (מכילתא) רבי נתן אומר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, למה נאמר לפי שהוא אומר ויקהל משה את כל עדת בני ישראל שומע אני יהא רשאי להדליק לו את הנר להטמין לו את החמין ולעשות מדורה בשבת, תלמוד לומר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת. וזה קרוב למה שאמרנו שלא היו מלאכות הללו שהן הנאה לגופו בכלל איסור הראשון, ורצה רבי נתן לומר שלא בא הכתוב לאסור אפיה ובשול ושאר צרכי אוכל נפש שכבר נאמר להם את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו, אבל עדיין כל מלאכות שאדם נהנה בהם ואינם עושים אלא להנאה לגוף כגון הדלקת הנר ומדורה ורחיצת כל גופו בחמין יהיה מותרות כי זה מעונג השבת, לכן נאמר לא תבערו אש לאסור הכל (רמב"ן). (ובפירוש המכילתא בירורי המדות, הביא כאן בשם איפת צדק לשונות הרבה בנוסח לשון המכילתא הנזכרת, עיין שם). והנה רבותינו עמדו על מלת מושבותיכם דקרא דילן, ואמרו (יבמות ו') מכדי שבת חובת הגוף הוא, וחובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ מושבות דאמר כאן למה לי, לכן אמר ר"ח (שבת כ') בכל מושבותיכם אתי למשרי איברים ופדרים בכל מושבותיכם אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר במקדש איברים ופדרים של ערב שבת שהעלן בחול על גבי המזבח והם נשרפין והולכין, מותר לו לחתות ולהבעיר בהן ולהוסיף בהן אש בשבת באותה מערכה עצמה שלהן, אבל להעלות או לעשות מערכה אחרת בפני עצמו לשל חול אסור (ע"ש בחידושי רמב"ן ובתוס' שם), ור"ה אמר בכל מושבותיכם אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד, והוא (לרש"י) לשכה גדולה שהכהנים מתחממים שם במדורת אש הנסקת תמיד, מפני שמהלכים יחפים על רצפת שיש בעזרה, ולרמב"ם (בפירש המשנה שם בשבת) מדורת בית המוקד היה ליטול ממנה אש לצורך המזבח, דאף על פי שאש ירדה מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט, וכן פירש ר"ח בתוס' (יומא ט"ו ב' ד"ה ואחת). וכתבו שם, דלפי שהוא צורך המזבח יכול להבעיר בשבת, ולכן לפירש"י מותר להבעיר האש במדורת בית המוקד אף על גב שאינו לצורך המזבח, כיון דבעזרה הוא לא קרינן ביה מושבותיכם, ע"ש. (ודע כי דברי התוס' אלו הם סייעתא גדולה לדברי הרב בפנ"י שם בשבת, דלרב הונא מותר מן התורה לעשות בשבת מדורה בבית המוקד אם נאנס לעשותה מבעוד יום, בין במוקד שהוא לצורך המערכה להרמב"ם, ולאו דוקא בעיקר עצי המערכה שמדליקין בבקר בבקר על המזבח, אף על גב דעצים גופייהו לאו עיקר קרבן הם אלא מכשירי קרבן והיה אפשר לעשותן מאתמול אפילו הכי דחי שבת, כדאיתא בתורת כהנים (פ' צו) אש תמיד תוקד, תמיד אפי' בשבת, אלא אפי' מדורת בית המוקד שאינה עיקר המצוה אלא שהיתה מוכנת כדי להדליק

ממנה עצי המערכה נמי דוחה שבת לר"ה, כיון שהוא לצורך המזבח, וכן במוקד שהיא לצורך הכהנים להתחמם לפירש"י, נמי לר"ה שרי מן התורה כיון דבזולת המדורה היה הכהנים באים לידי סכנת חולי מעיים (כבמתני' דשקלים, שהיו צריכים להתרפאות תמיד) לכן אם על ידי אונס לא עשאו המדורה קודם שבת, מותר לר"ה לעשותה בשבת. וכיון דמן התורה מותר ואינו אסור אלא מדרבנן, עכ"פ מבעוד יום מותר להאחיז את האש במדורת בית המוקד ולא גזרינן שמא יחתה, כיון דליכא חשש איסור דאורייי' בכך, ומש"ה לא חייש ר"ה לאתקפתא דר"ח עלי' אי הכי אפי' בשבת נמי, כיון דלקושטא דמילתא סובר ר"ה דאה"נ דמותר מדאורייי'. ומן התימה על הרב פנ"י שלא חיזק דבריו אלה מדברי התוס' דיומא, וכל זה דלא כהרא"ם כאן שכתב בפשיטות, דהך מימרא דר"ה אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד, אינה דרשה גמורה אלא אסמכתא בעלמא שהרי הטעם שאמרו מאחיזין בבית המוקד ולא בשאר מדורות אינה אלא משום גזרה דלאחר שתחשך, ע"ש דבריו באורך, ואחריו נמשך הרב בצדה לדרך, והוסיף עוד דמה שכתבו התוס' בכמה מקומות הך דרשה דמושבותיכם אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד, אגב שיטפ' נקטו לשון זה, דלקושטא דמילתא כוונתם לומר אבל אתה מבעיר במקדש אברים ופדרים. ולבסוף התפלא על מה שכתב התוס' דמבעיר אף בשבת, דהא במתניתין תנן ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד עם חשיכה, דמשמע אבל בשבת לא, ע"ש שהאריך והניח דברי התוס' בצע"ג. ולמ"ש דברי התוס' ברורים כפשטן, ושפיר הביאו גם בשאר מקומות דברי ר"ה דמושבותיכם אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד, ודרשה דר"ה היא דרשה גמורה). ועוד אמרו (יבמות ו') לא תבערו אש מה תלמוד לומר, והלא כבר נאמר לא תעשה כל מלאכה, ר"נ אומר לחלק יצאת, לגופי' לא צריך שהוא בכלל לא תעשה כל מלאכה, אלא ללמד ענין אחר בא, והוא שלא תאמר שאינו חייב בשבת עד שיעשה כל הל"ט מלאכות, לכן יצאה הבערה מן הכלל לחלק לחייב עליה בפ"ע, ומזה העושה בשבת הרבה אבות מלאכות בבת אחת בהעלם אחד חייב חטאת על כל מלאכה ומלאכה בפ"ע. (ואין הלכה כמ"ד ללאו יצאת דלדידן הבערה היא אב מלאכה וחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, כמ"ש הרמב"ם בהלכ' שגגות ובפ"ז משבת). עוד אמרו שם דלא תבערו אש בכל מושבותיכם היא אזהרה לבית דין שלא ישרפו בשבת מי שנתחייב שריפה, וה"ה לשאר מיתות בית דין, אמרו כאן נאמר בכל מושבותיכם ולהלן (מסעי ל"ה כ"ט) נאמר והיו אלה לכם לחקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם, מה מושבות האמור להלן בבית דין אף מושבות האמור כאן בבית דין. נראה שפירשו מושבות לענין מקום וועד הדיינים והשופטים, כי הרבה ישמש שרש ישב על מקום מצב

החשובים, כדיינים שרים ומלכים, כמו ליושב על המשפט (ישעיהו כ"ח:ו') כי שמה ישבו כסאות למשפט (תהילים קכ"ב:ה') ישבת לכסא שופט צדק (שם נ"ה) לא יהיה לך איש יושב (ירמיהו כ"ט:ל"ב) רצה לומר איש נוהג נשיאות בעם, בתוך עמי אנכי יושבת (מלכים ב ד':י"ג) אנכי הנוהגת שררה ונשיאות, כמו שקראה שם תחלה אשה גדולה כלומר חשובה. ועפרון יושב בתוך בני חת, אמרו בו שנתמנה להיות שוטר ומושל, כי כל נשיא ומושל עליו מוטל החיוב להתעסק בתיקון המדינה, ולשון ישיבה יורה על ענין זה, כאמרו על החורי יושבי הארץ (וישלח ל"ו) שהיו בקיאים בישובה של הארץ, מלא קנה זה לזיתים, מלא קנה זה לגפנים, וכן כל לשון יושבי הארץ, אין המכוון בו ישיבתם שהיא הפך הקימה והשכיבה כ"א לשון ישוב ותיקון שעוסקים בישיבה של מדינה ותיקונה, ועל מדינה שאינה מתוקנת כראוי נאמר ארץ מלחה ולא תשב. ושפיר ישומש שם מושב על מקום וועד הדיינים והשופטים, המשתדלים תמיד בדברים שהם תקונו של עולם, לשפוט בין איש לרעהו, ולהעמיד משפטי התורה על תלה, לכן אמרו בכל מושבותיכם הוא הבית דין, (אין אייערן געריכטסזיטצונגען). והנה לשון הבערת אש הנאמר בעצים הנעשה לחמם להאיר ולבשל, איננו כ"א עוררות אש היסודי שבעץ להוליד ממנו שלהבת השורפת את העץ, כי בכל עץ שוכנים חלקים גפרותיים ומלחיים אשר בהם חום טבעי, והם קלים להתבער ולהתלהט, אם ע"י מיעוך שממעכים בו עד שהחלקים הגפרותיים יתרככו ונעשו ללהב אש, ועל ידי כן יבוא העץ לשריפה והבערה, או על ידי התדבקות האש בו מבחוץ, אשר על ידו יתעורר האש הטבעי שבפנים העץ כי מצא מין את מינו ומתאחדים זה עם זה ונעשו ללהט ולהבה. זהו ענין הבערת אש הנהוג, שהאש הטבעי שבתוך העץ נעשה להבערה בעץ עצמו שהוא שוכן בתוכו (דען איננערן פייערשטאָף ברעננענד מאכען) ויש עוד אופן הבערת אש שאינו להבערת העץ שהוא שוכן בקרבו רק להבערת דבר אחר חוץ ממנו, כגון האש שבמים רותחים השורף בעור בשר אדם כשנשפך עליו ועושה בו מכות אש (וכבר תמצא שהחום הטבעי שבפנימית האדם נקרא בשם אש בהתחזק בו אחת מתכונית הנפשיות ככעס וקנאה, אמר (תהילים ל"ט:ד') חם לבי בקרבי בהגיגי תבער אש). והנה לשריפת מחוייבי שריפה היו שני אלה מיני הבערת אש, הא' מדורת עצים להרתיח בו את המתכות (הבערת בשול פתילה) וזה אינו כ"א ההכנה אל המבוקש התכליתי. והב' הבערת הגוף המחוייב שריפה, בבוא המתכות המרותח לתוך הגוף וחומר ושורף את בני מעיו, ועל זה אמר קרא (ר"פ אמור) בבת כהן שזינתה באש תשרף, והוא האש השוכן במתכות המרותח השורף בבני מעי'. ואחרי שמלשון מושבות דקרא ידענו דבאזהרה לבי דינא קרא משתעי

ואליהם אמר לא תבערו אש, על כן אינו אלא בהבערת אש דשייכא לבי דינא והוא שריפת איש המחוייב בו, וכולל אם כן בלשון לא תבערו אש, שני עניני הבערה בין הבערה ההכנית (בשול הפתילה) בין הבערה התכליתית והיא הבערת הגוף החומר והשורף בני מעיו, וגם בשאין אנו נצרכים להבערה ההכנית, כגון שיש לפנינו מתכות מרותחת מערב שבת, ואין צריך לבשל הפתילה בשבת, מכל מקום אסר הכתוב לעשות הבערת הגוף ואסור לנו לשפוך לתוך גרונו האבר המהותך, עד שהאש שבמתכות יבעיר וישרוף את בני מעיו. ואפשר מדלא אמר קרא, לא תציתו אש ביום השבת (שענינו גם כן ביעור ושריפה כביהושע ח׳:ח׳ תציתו את העיר, ובאיכה ד׳:י״א ויצת אש בציון) ובחר בלשון לא תבערו, כדי לכלול בו גם ענין הסתלקות והעברת דבר מן העולם, כמו בערתי הקדש מן הבית (פאָרטשאפפען, וועגריימען) ובכל חייבי מיתות בית דין נאמר ובערת הרע מקרבך, וכולל א"כ בלשון לא תבערו בין לשון ביעור שהוא לשריפה, בין לשון ביעור שהוא להסתלקות, וטעם לא תבערו לא תשרפו את המחוייב לבערו מן העולם (בענוטצעט ניכט דאס פייער ברענענד פאָרטצושאפפען). והנה לרבותינו לא לדון עונש שריפה לחוד אסר רחמנא, כי גם שאר חייבי מיתות ב"ד כסקילה סייף וחנק כולם אסור לדונם בשבת, דמעונש שריפה ילפי' להו, לפי"ז אין סברה לומר דלשון לא תבערו דקרא הבערה ההכנית קאתי למיסר לבשל הפתילה, דא"כ איך ילפי שאר חייבי מיתות מני', דשאני הבערה שאינה אלא הכנה והכשר למצוה, אלא ע"כ דלשון לא תבערו מהבערה התכליתית קמיירי, לאסור הבערת הגוף והיינו כשיש לפנינו מוכן אבר מהותך מע"ש, מ"מ אסר הכתוב לשפוך האבר המהותך לתוך גרונו לחמור ולשרוף את בני מעיו, אם כן הוא דומה לחרב ואבן וסודר הנצרכים לשאר חייבי מיתות, ושפיר ילפי' איסורייהו מהבערה דאסר קרא. תדע שהוא כן, מדיליף ר"ש (שבת ק"ו) דמקלקל בהבערה חייב מדאסרה תורה הבערת בת כהן. היינו על כרחך הבערת הגוף שריפת בני מעי' וחומרתם דהוי מקלקל גמור, אבל ההבערה ההכנית דהיינו בשול פתילה אינו מקלקל, דהאבר אינו מתקלקל על ידי הבערה אבל תיקון הוא אצלו לצרפו, ולר"ש לא חשיב צירוף האבר תיקון דהוי מלאכה שא"צ לגופה, ולא מפני זה יאסרנו הכתוב רק הבערת הגוף היא הבערה הצריכה לגופה והוי קלקול, וזהו חדושו שאסרה תורה הבערה אף שהוא מקלקל בכך. (וראיתי להרב בנודע ביהודה סי' ט"ו שהביא קושי' בשם חכם אחד, אהא דיליף ר"ש דמקלקל בחבורה חייב מדאסר רחמנא הבערת בת כהן, דילמא שאני התם דרחמנא אחשבי' דכתיב באש תשרף. וע"ז אמר הרב דאין כאן קושי', דאם אחשבי' רחמנא לביעור קדשים משום דבעורן הוא מצותן, אבל ביעור אש לבשל פתילה לבת כהן עדיין אינו

גמר מצותם, וכן כתוב התוס' שבת ק"ה ב' ד"ה הא ר"י בסוף הדבור וז"ל כמו שמחלק לקמן ר"ת דהתם התיקון בא לבסוף וכו' אבל הכא בשעת קריעה בא התיקון, עכ"ד. ולדעתי דבריו תמוהין, דמארי' דהך רחמנא אחשבי' הוא רש"י, שכתב (ביצה כ"ז ב') שמן תרומה שנטמאת גזירת הכתוב הוא שאין מתבערין בי"ט דרחמנא אחשבי' להבערת' דכתיב באש ישרף ואפי' לתתו לכלבו אסור דאין מבערין קדשים טמאים בי"ט אפי' על ידי אכילת בהמה, ועל דברי רש"י אלו היא קושית החכם, והרב מתרץ דברי רש"י בדברי תוס' שאינם לדעת רש"י, דהמעיין שם בסוגי' דשבת יראה דזהו עיקר מחלוקת רש"י ותוס' דלרש"י פלוגתא דר"י ור"ש במקלקל בחבורה שמעי' לי' מפלוגתתם במלאכה שא"צ לגופה, מדאמר ר"ש משאצ"ל פטור עלי', וחובל ומבעיר חידוש הוא שחידשה תורה, שאין לך מדליק עצי' לבשל קדרתו שיתחייב בהן מן הדין שכולן מקלקלין, ותיקון דבשול הוי משאצ"ל ומן הדין פטור עלי', ומדחייבה אותו התורה ש"מ מקלקל בהבערה חייב אפי' במקלקל גמור בלא שום תיקון, ולתוס' פלוגתא דמקלקל בחבורה קבלה היתה בידם ואינו תלוי במלאכה שאצ"ל, ומקלקל דמחייב ר"ש אינו רק ביש בו תיקון קצת, כמ"ש תוס' ד"ה חוץ, ובסוף ד"ה מה לי לבשל, ומזה באו לחלק בין כשהתיקון בשעת הקלקול או אחריו, ולכל זה אין אנו צריכים לדעת רש"י, (עיי' בחדושי ר"ע איגר שם שגמגם אדברי תוס' דמי הכניסן ליסוד זה לחלק בחלוקים דקים. והרמב"ן בחידושיו שם הביא דברי ר"ת אלו, וסיים עליו אין טעם זה מחוור ולא מוסכם לדעתנו). ועוד תירץ הרב שם קושית החכם דמוכח הוא דר"ע לא ס"ל הך סברה דמצות ביעור אחשבי' רחמנא למלאכה, עיין פסחים ה' ש"מ מדר"ע תלת' וכמ"ש רש"י שם דאי השבתתו בכל דבר ס"ל לוקמי' בי"ט ויבערנו בדבר אחר יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים, הרי דלא אמרי' לר"ע אחשבי' רחמנא למלאכה, אם כן תו לא קשה אהבערת בת כהן, דאולי ר"ש ס"ל כר"ע, ע"ש. וגם ע"ז יש לגמגם, דהא הך דרחמנא אחשבי' פירשו רש"י אמתני' (דביצה כ"ז) על חלה שנטמאת, ורישא דהך מתני' קטרח התם תלמוד' טובא ואסיק דכר"ש אתי', ע"ש. ולדברי הרב יהי' סיפא דמתני' דלא כר"ש: ובעיקר קושית החכם לא ידענא מה לנו להטריח כ"כ בישובו, דלדעתי אין כאן קושי' כלל, כי למה דאסבר הרב פנ"י דעת רש"י לסלק מעליו קושי' התוס' דטעמא דאין שורפין קדשים בי"ט הוא משום טורח מלאכה לעשות אש או לעסוק בשריפתו, אבל כשנותן לפני כלבו אין כאן שום טורח מלאכה, וכתב כבר נזהר רש"י מזה במ"ש דשריפת תרומה וקדשים לאו משום איסור מלאכה דהבערה אסורה רחמנא דהא אפי' ליתן לפני כלבו אסור כדמשמע מלישנא דמתני' לא יזיזנה ממקומה, אלא דגזירת הכתוב הוא שאין מתבערין בי"ט דרחמנא אחשבי',

כלומר לאו משום מלאכת הבערה אסרה אלא מגזירת הכתוב, דהא ודאי אפי' אם אש מוכן לפניו אפ"ה אסור, ואי משום הבערת הקדשים עצמו נמי ליכא, לא מבעי למאי דקיי"לן מלאכה שאצ"ל שרי אפי' בשבת, אם כן הא נמי מלאכה שאצ"ל היא, ואפי' לר"י דמלאכה שאצ"ל חייב אפ"ה נראה דמודה בכה"ג דפטור משום דמקלקל גמור הוא אי הוי רשאי ליתן לפני כלבו, ע"ש. ודברים אלה ממש הם דברי ר"ש בהוכחתו מהבערת ב"כ, כמו שביאר הרשב"א בחי' לדעת רש"י, וזהו יסוד הענין שכל המלאכות ממשכן גמרי' שהיו לגופן ותיקון היה בהם ולפיכך סבר ר"ש דכל מלאכה שאין בו תיקון וצורך גוף המלאכה ממש פטור עליה, וכיון שכן הבערה דבת כהן מן הסתם היתה מותרת לפי שכל מבער מקלקל הוא ותיקון מצוה אינו חשוב לר"ש כיון שאינו בגוף הדבר רק אצל אחרים, ומלאכה שאצ"ל היא, ולפיכך כשאסר הכתוב הבערה דבת כהן חדוש הוא שחידשה תורה בהבערה לאשמעי' דמקלקל בהבערה חייב, ע"ש ברשב"א. והוא בעצמו ענין דרחמנא אחשבי' למלאכה, ותו אין מקום לקושית החכם). ונחזור אל הענין, דגם לרב אשי דאמר התם בשבת אליבא דר"י מה לי לבשל פתילה, אין כוונתו דלא תבערו אתי לאסור בשול פתילה, אלא כלפי הוכחת ר"ש דמקלקל חייב מהבערת ב"כ בגופה, דאילו הבערת פתילה הוי מלאכה שאצ"ל ופטור, לדחות זה אמר דהבערת פתילה כיון דאית בי' תיקון הצירוף אסורה דמלאכה שאצ"ל חייב, והיינו יכולים לומר דזה אתי קרא דלא תבערו לאסור אף שהאמת אינו כך, דעיקר אזהרת לא תבערו הוא הבערת הגוף, דאע"ג דהוי מקלקל גמור ומקלקל בהבערה פטור, מ"מ אית בי' תיקון מצוה לבער הרע מן העולם, והרי הרשב"א אמר כן שם בחי', שכתב וקשה לי אם כן לר"י שאר מיתו' ב"ד יהיו מותרות בשבת דהא מקלקל גמור הוא, וי"ל דלר"י נמי שאר מיתות אסורות שיש בהם תיקון מצד שהם מתבערין מן העולם והוה לה כהוצאת כזית מן המת וכעדשה מן השרץ דחשיב תיקון הרחקת הטומאה, והא דאמרי' מה לי לבשל פתילה לרבות' נקטי' ולא צריך, עכ"ד. וזה כדברינו. ופשוט הוא למאי דמסקי' ביבמות דהאי לא תבערו אתי לאפוקי מק"ו, דלא נימא מה עבודה שדוחה שבת רציחה דוחה אותה שבת שנדחית מפני עבודה אינו דין שתהא רציחה דוחה אותה ע"ש ע"כ לא תבערו קאי אהבערת הגוף, וכמ"ש התוס' שם ד"ה טעמא. דהק"ו עצמו הוא על למציחה שעלי' כתיב מעם מזבחי, ולא תבערו אתו לאפוקי מני'. וכן כתב הרשב"א שם. ועוד נ"ל למאי דסליק אדעת' דתלמודא תחלה, דלא תבערו אתי דלא נימא עשה דוהומת דחי לא תעשה דמבשל פתילה, היה יכול תלמודא לדחות, דאי למיסר בשול פתילה קאתי קרא אם כן שאר חייבי מיתות ב"ד מנ"ל למסרינהו בשבת, כיון דבשול פתילה אינו אלא הכנה והכשר לא עיקר

מצוה, אלא דעדיפי מני' קדחי רב שימי בר אשי שם, כי גם בלא"ה אנו מוכרחים לומר כן, כמ"ש הרשב"א שם. דאיכא למידק היכי הוה ס"ד דמשום עשה דחי ל"ת, הא בעידנא דמעיקר לאו לא מקיים לעשה דקא מבשל ועבר אלאו קודם מיתת ב"ד, וי"ל דהוי מצי למפרך הכי אלא דעדיפא מני' אמר ליה, ע"כ. מכל הלין יצא לנו דלמאי דמוקמי' לקרא דלא תבערו אזהרה לב"ד שלא לדון עונש שריפה, היינו מצות שריפה בשיש אבר מהותך מוכן לפנינו ואין לנו לעשות רק הבערת הגוף המחוייב שריפה, ולפי"ז על פשטי' ילפי' מני' דגם שאר חייבו מיתות אסורות, דדמו לגמרי להבערת הגוף. ויתכן שהזהיר הכתוב על עונש מיתת השריפה לקלותו, אף שאין האדם רק כגורם למיתה, כי האבר המהותך מעצמו זולף ויורד מפה לבני מעים, כש"כ שאר עונשי מיתה שהם בידי אדם ממש. וראיתי להרמב"ם (כ"ד משבת ה"ז) שכולל בלא תבערו גם עונש המלקות, ולא ידעתי מקורו. והרב מרכבת המשנה כתב מלקות משום דעושה חבורה, אמנם זה לא יתכן רק לרש"י דאית בחובל משום נטילת נשמה, ואית בי' שייכ' למיתה, אבל להרמב"ם (פ"ח משבת) דחובל אינו אלא משום מפרק מאי איכא למימר. ואפשר שאינו אלא מדרבנן. והתבונן איך דרשות רבותינו על מקומם הראוי, הזכיר הכתוב שבת במלאכת המשכן, ללמוד ממנו ל"ט מלאכות, לכן ילמדונו בו חילוק מלאכות אלו. הזכיר הכתוב חומר השבת שאינו נדחה מפני מלאכת המשכן, לכן ילמדונו בו שגם עונשי מחוייבי מיתה אינם דוחים שבת, ובמקדש יש ששבת נדחה כגון במדורת בית המוקד ואיברים ופדרים. ראה כי דבריהם מתוקנים ומזוקקים, ברוך שבחר בהם ובמשנתם:

פסוק ה

קחו מאתכם. אמרו במכדרשב"י (ד' קצ"ה קצ"ז) מאתכם ודאי, ולא כקדמיתא דכתיב (תרומה) מאת כל איש, בגין דבעא קב"ה לאכללא אינון ערב רב בהדייהו דישראל וכלהו אתפקדו למעבד עובדא דמשכנא, לבתר דסטו אינון ערב רב ועבדו ית עגלא אמר קב"ה מכאן ולהלאה עובדא דמשכנא לא יהא אלא מסטרא דישראל בלחודייהו, לכן כתיב ויקהל משה את כל עדת בני ישראל וכתיב בתרי' קחו מאתכם, דעובדא דמשכנא לא יתעביד אלא מישראל בלחודייהו ולא מאינון ע"ר. מבואר בזה דצווי על מלאכת המשכן שבפרשת תרומה ותצוה היה קודם מעשה עגל. ודלא כרש"י שכתב (כי תשא ל"א י"ח) דמעשה עגל קודם לצווי מלאכת המשכן. ומצאתי לבעל משכיל לדוד שהתעורר בזה על פירש"י שם, וכתב ליישב אע"ג שבארבעים יום הראשונים נצטוה על המשכן, לא נצטוה אז רק על כללות הדבר והראהו שם בהר המשכן כלו והמנורה והכלים כדמכחי קראי, אמנם אחר יוהכ"פ חזר לצוותו בפרטות על כל דבר ודבר והוא צוה לישראל, ע"ש. ואין

דבריו מוכרחים. ובזה נתיישב לשון המקרא (להלן כ"ט) שאמר כל איש ואשה אשר נדב לבם אותם להביא לכל המלאכה הביאו בני ישראל, דמלות בני ישראל מיותר הוא, אבל אחר שאמר כל איש ואשה, היה מקום לומר כי גם הע"ר היה בכלל המתנדבים, לכן הוסיף בני ישראל לאפוקי האחרים:

פסוק כא

נשאו לבו וגו' נדבה רוחו. יש שני מיני נדיבים, יש מתנדב רק מצד נפשו, כי טבע נשמיותו מתנגדת בו לחוס על ממונו, אמנם מצד נפשו כבש טבע יצרו להתנדב, ויש מתנדב בנפשו וגופו, כי אין טבע נשמיותו מתנגדת אליו. זה האחרון נקרא נשאו לבם, כי גם לב נשמיותו מתרצה לנדבת נפשו, והראשון נקרא נדבת רוחו, כי רק הצד רוח נשמתו התנדב (רמ"א). ועמ"ש ר"פ תצוה, בפ' והם יקחו, בשם רמב"ן בכוונת מקרא זה:

פסוק כב

האנשים על הנשים. עם הנשים המתנדבות באו האנשים שלהן להסכים בנדבה כדי שיקבלו הגבאים מהם, שאין מקבלין מן הנשים אלא דבר מועט כדאיתא בפ' הגוזל בתרא (רע"ס), כי תכשיטי אשה המוזכרים במקרא זה, אם הביאתם מבית אבי', וכש"כ אם נתנם הבעל לה, אין לה רשות לתתם לאחרים, וכן הבעל אחר שנתנם לה אין לו רשות לחזור ולתתם לאחר, לכן הסכימו שניהם בנדבת אלה:

פסוק כה

בידיה טוו. מלת בידיה נראה כמיותר, הכי משכחת טוי' באחד משאר איברים, אבל טעמו, הטוי' היתה מעשי ידיהם ממש, לא קנו הטווי מאחרים, אף לא שכרו פועלים לטוות, רק הם עצמם השתדלו בטווי לחבוב מצוה, (צד"ל):

פסוק לה

מלאכת חרש וחשב. שם חרש הונח לרש"פ בראשונה על חרישת קרקע שהוא הפתוח והשדוד באדמה והכין אותה אל הזריעה, ובבחינה עיונית יאמר לשון חרש על החושב מחשבות איך ישלים איזה דבר, לפי שהוא ג"כ ענין חרישה, זה עוסק בהכשרת קרקע לזריעה, וזה עוסק בהכשר מחשביי בהזמנת תחבולות אשר על ידם יושלם הדבר המבוקש, כמו אל תחרש על רעך רעה, חכם חרשים, דהיינו שיודע לעשות הכנות נמרצות מחשביות כדי להוציא דבר למעשהו (ווייזע פלאָנע מאכען), וביתר ביאור אמר (איוב ד') חרשי רע וזורעי עמל, חרשתם רשע עולתה קצרתם (הושע יו"ד); ויתכן ששם חרש המורה על האומנות במעשה עץ ואבן הוא ג"כ מענין חרישת מחשביי, לפי שלא יתכן לאומן השלמת מעשה מבלי שישער תחלה אופן עשייתו, ולחשוב מחשבות איך יעשהו, כל שיהי' המעשה מעשה אומן הצריך מחשבה והשערה קודמת, שלא כמעשה

הדיוט שאין צריך התחכמות רב; והחרש הוא רעהו של האומן הנקרא חשב, שהוא ג"כ לשון מחשבה, שצריך לחשוב איך יעשה הדבר. וההפרש בין חרש לחשב, שהחרש אומנותו בהשתנות הדברים מברייתן, שהוא דרך משל פוסל את האבנים, כורת את העצים, ומתיך את המתכיות וכדומה, והחשב אין אומנותו בהשתנות הדברים מברייתן כי הוא משאיר אותם כמו שהם, אבל עוסק בהרכבתם וחבורם לעשות בהם סדר וערך נאה ומועיל, כמלאכת האריגה, שאינו משנה החוטין מכמות שהן אלא שמקבץ ומרכיב אותן יחד לעשות מהם שטוח נאה ומועיל, וכן מלאכת הצובעים שמרכיב הסממנים לעשות מהם צבע שלישית, או שוטח אותם על אופן מיוחד שיש לו צורה מיוחדת, זהו הנקרא חשב מלשון חשבון שצריך לחשוב מדת וקצב הדברים וערכם באופן התחברותם, ומלאכת מחשבת שאמר למעלה כולל בין מעשה חרש בין מעשה חשב בבחינת שהם מעשים הצריכים מחשבה, אמנם מעשה חשב יפול בפרטות על מלאכת החושב בלבד לא על מעשה חרש, לזה אמר (לעיל כ"ו) כרבים מעשה חשב, מעשה חשב כמעשה אפוד, ירצה מעשה חשב בלבד שהוא מלאכת מעשה אורג ומעשה מחט בפרטות לא מעשה חרש:

פרק לו

פסוק א

ועשה בצלאל. בצלאל עצמו הוא יעשה הנכבד ויורה הוא ואהליאב (ראב"ע), וכתיב"ע ויעבד בצלאל, כי פסוק זה אינו אלא המשך מאמר משה לישראל, ראו קרא ה' בשם בצלאל וגו' וימלא אותו וגו' ולהורות נתן בלבו וגו', ועשה בצלאל כלומר יעשה בצלאל, ואח"ז הוא אומר ויקרא משה אל בצלאל, וקודם שיקראהו איך יאמר עליו שעשה, וטעות דפוס הוא באונקלס ועבד וצריך להגי' ויעבד, והמתרגמו (נון מאכטען) שגגה היא (מצאתי):

פסוק ו

ויכלא העם מהביא. ויכלא לשון מניעה (רש"י), אמנם לא היתה מניעת הבאתם לרצונם (אויפהאֶרען) דא"כ היה ראוי לומר להביא בלמ"ד, ועוד דממה שנאמר מרבים העם להביא ידענו דבמניעת צווי משה היו מרבים והולכים, אלא ויכלא הוא כפי עיקר הנחת שם כלא, בית הכלא (ירמי' ל"ז) שנמנעה היציאה ממנו באונס (קערקער) כן ויכלא העם, נמנע מלהביא בעל כרחם ושלא לרצונם (צוריק- געהאלטען, געהעממט) ומלת מהביא טעמו שלא להביא כדין התחברות מ"ם במקור הפעלים שיורה על השלילה, כמו ואחשוך אותך מחטוא, שלא לחטוא, כל שומר שבת מחללו, לבלי חללו. ותרגום

ויכלא העם מהביא (דאס פאָלק וואורדע צוריקגעהאלטען, אום ניכט מעהר צו ברינגען). ובשבח העם דיבר הכתוב מחיבובם את המצוה ואין נכון לתרגמו (דאס פאָלק האָרטע אויף צו ברינגען) דמשמעותו גם בדנייחא דעתייהו בכך:

פסוק כג

עשרים קרשים. כשצוה על מלאכת המשכן (תרומה כ"ו ח"י) יבוא במספר הכולל את העשירית בלשון אחדות ואמר עשרים קרש, והוא הדרך הנהוג בלשונינו (כמ"ש בארבעים יכנו), וכאן הוזכר שלשה פעמים בלשון רבים במספר הכולל העשיריות ואמר עשרים קרשים; ויראה כשהנספר הוא מצורף ומחובר יחד כמו ימים ושנים שהם באים זאח"ז השני מיד בסור ראשון בלי הפסק בינתים, אז יבואו העשיריות בלשון יחיד כמו זה שלשים יום, זה לי עשרים שנה, זה ארבעים שנה, ולכן בתרומה שמדבר מצווי מלאכת המשכן, שבמחשבת המצוה המספר מצורף, לכן יבוא שם בלשון יחיד עשרים קרש, אמנם כאן שמדבר מעשיית מלאכת הקרשים שיש ע"כ הרחק זמני בין תשלום קרש לחברו שיתמהמה האומן בעשייתן זאח"ז, ולהיותן נפרדות בזמן לכן אמר כאן בלשון רבים קרשים אף שהוא במספר עשיריות; ומטעם זה אף שבמספר העשיריות יבא כנוי הרומז ליחיד מלת זה, זה שלשים יום, זה ארבעים שנה, מ"מ אמר (דברים ג' ד') כל אלה ערים בצורות, אמר מלת אלה כנוי הרומז לרבים, אף שהן במספר העשיריות כמ"ש שם ששים עיר, לפי שאין העיירות מצורפות במקום אחד אבל הם נפרדות זו מזו במרחק מקום לכן באו בלשון רבים:

פרק לח

פסוק ח

במראות הצובאות אשר צבאו. להמפרשים מלת צבא כאן ענין אסיפה וקבוץ, וטעם מראות הצובאות מראות הנשים הנקבצות, אשר צבאו כלומר אשר התאספו; ולדבריהם לשון קטיעא במקרא, כי לא הוזכר לא נשים, ולא לתכלית מה התאספו, אם להביא נדבותיהן אלה או להתפלל שמה (ערש"י ואונקלס); ונ"ל שמלת צבא כאן ענינו תפארת וקשוט הדר ויקר (פראכט, צירדע), כמו גאון כל צבי (ישעי' כ"ז), צבי תפארתו, (שם כ"ח) ומזה (ירמיהו ג':י"ט) ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי צבאות גוים דתרגומו אחסנת תושבחת עממיא, ולזה נקרא מין איל ליפיו ולהדרו צבא, בצבאות או באילות השדה (גאצעללע) וכפי' (חולין ס') וכל צבאם, צביונם, לשון יופי כמ"ש התוס' שם. וקרוב לכוונה זו הונח עליו ית' שם צבאות, וכלשון מכדרשב"י (בראשית ד' ו') צבאות איהו אות הוא בכל חיילין דידיה רשים הוא ורב מכלא (אללעראויסגעצייכנעטסטע, אללער-

פאָללקאָממענסטע), כי המראות היו מנחשת מזוקק מאד עד שיכלו הנשים לראות מתוכן את תמונתן, כאשר ישתמשו הנשים בכמו אלה להתקשט ולתקן ראשם, הנה לשיתרשמו בהם רשמי תמונות היותר דקות, היו צריכים להיות מנחשת קלל מלוטש ומזוקק מאד, וליוקר הדר תפארתם נקראו בשם מראות צובאות (גלאנצפאָללעשפיגעלן); ולהורות כי רק מנחושת המזוקק מאד נעשה הכיור עם כנו, ולא נתערב בו מנחושת אחר המקלקל תפארת מראיתו אמר במראות בבי"ת, כי אם אמר ממראות, הי' משמעותו ממקצתן (ע' רמ"ד); ואחר שנעשה הכיור עם כנו רק מנחשת המזוקק מאד, היו שני הכלים האלה ג"כ יקרים מאד בהוד תפארתם והיו לתכשיט גדול בפתח או"הם, ועז"א אשר צבאו פתח אוה"מ כלומר אשר היו ליפות ולהדר את פתח אה"מ (פערהערר-ליכטען דען איינגאנג), ובזה נתיישב לשון המקרא על מכונו. ומצאתי בשם רקנ"ט פ' ויקרא, שנעשה הכיור ממראות הצובאות כדי שהכהן המקריב קרבן נשים מסתכל בכיור ורואה בו פרצוף האשה המביאה כדי שלא יסיח דעתו מבעל הקרבן:

פסוק כא

פקודי המשכן. יש הבדל לרש"פ בין ספירה לפקידה, ספירת פרטיים אחדיים זה לזה נקראה ספירה (צאהלען), וספירת פרטיים כלליים זה לזה לעשותו כלל אחד תקרא פקידה (צוזאממען רעכנען), שאם יש עשרה פרטים אחדיים ומונה מן אחד עד עשרה יקרא ספירה, וכשיש כאן פרט אחד המחזיק שני אחדיים ופרט אחד המחזיק שלש ופרט אחד המחזיק חמש אחדיים, ומחשב אותן יחד לעשות מהן סך הכולל עשרה זה יקרא פקד (אדירען), והוא לשון מושאל מן פקד המורה על הזכירה כמו פקד את שרה, כי צריך לזכור בזכרונו כמות כל סכום וסכום ולצרפם במחשבתו להוציא מהם הסך הכולל, ולכן לא נמצא רוב שמושי פקד מלשון מנין רק בספירת בני האדם, והטעם שאין דרך למנות בני אדם כמו שאר דברים אחד לאחד רק סופרים אותם על ידי צירוף סכומות הבתים והמשפחות, שידע תחלה סכום נפש כל בית בפ"ע ומצרף אח"כ סכומות הבתים זו לזו ועושה לו סך הכל כך וכך, וכן מ"ש (שמואל א ט"ו:ד') ויפקדם בטלאים היה בד"ז, שכנגד כל סכום הנפשות שבאיזה בית או משפחה הפריש כנגדו סך טלאים, שאם הי' בבית ה' נפשות הפריש ה' טלאים וכן כולם והיה אח"כ מונה מספר שהפריש יחד ועלה לו סך הכל של כל הנפשות, וכן מ"ש מספר מפקד העם (שמואל ב כ"ד:ט') דהיינו סך הכולל של מפקד העם שהיה מונה בדרך פקידה, דהיינו ע"י צירוף סכומות הנפשות שבבתים ובמשפחות (זוממא זוממארום), וכן כאן פקודי המשכן היינו צירוף הסכומות המחולפות אשר לזהב לזהב, לכסף לכסף, לנחושת לנחשת, שלא התנדבו

בשוה זה כך וזה כך, שאע"פ שבכסף היה יד כולם בשוה מחצית השקל לכל אחד, זהו חוץ ממה שנדבו עוד יותר בנדבת המשכן שעשאו ממנו כלי שרת ושלא הוזכר כאן, כמ"ש רש"י בתרומה:

פרק לט

פסוק כה

הפעמונים בתוך הרמונים. בתרומה פירש"י ופעמוני זהב בתוכם, ביניהם בין שני רמונים פעמון אחד, והרמב"ן שם פי' שהיו הפעמונים נתונים בתוך חלל הרמונים ומקשקשין בתוכן, ויבע"ת שם וכאן במניעהון והוא כרמב"ן, אמנם אונקלס בתרגומו נראה כארכיב אתרי רכשי, כי שם תרגם וזגין דדהב ביניהון והוא כרש"י, וכאן תי' זגיא בגו רמוניא כרמב"ן, כך שמעתי ואין זו טענה, כי מלת גו בארמית לא יורה דוקא על פנימיות הדבר ואמצעיתו, אבל גם על המבדיל בין שני דברים (צווישען) כי ויצא בן אשה ישראלית בתוך בני ישראל ת"א בגו. ועמ"ש בוארא בתוך הברד:

פסוק לו

לחם הפנים. מנה כאן את מעשה לחם הפנים בתוך שאר מלאכות המשכן, וכן (בויקהל ל"ה), ויש להעיר דלרז"ל לא היתה אפי' במלאכת המשכן, כבשבת (ע"ד ב') שביק תנא דידן בשול סממנים דהוי במשכן ונקיט אופה יעו"ש וברש"י דמתני' שם שכ' אופה לא הוי במשכן דלא שייך אלא בפת ופת לא שייכי במלאכת המשכן, ובשתי המקראות מבואר דאפיית לחם הפנים אף שאין לו שייכות לבנין עכ"פ נחשב במלאכת המשכן, והא דכל המלאכות ממלאכת המשכן אנו למדים, לא בלבד המלאכות שהיו בשעת עשיית המשכן, אלא אף שהיו לצורך המשכן אחר כך, כבמתני' פי"א מ"ב שכך היתה עבודת הלויים וכו', וכמ"ש התי"ט פיו"ד מ"ג שכן משא בני קהת; ואפשר שאין המכוון במקראות האלה אפיית לחם הפנים, כ"א הכלים הנצרכים ללחם הפנים, ויהיה טעם. את השולחן ואת כל כליו ואת לחם הפנים, כלים הנצרכים אל השולחן עצמו והנצרכים לצורך לחם הפנים, ומלות את כל כליו משמש פנים ואחור, וקצת סמוכים לזה ממ"ש (ויקהל ל"ז) ויעש את כל הכלים אשר על השולחן את קערותיו ואת כפותיו ואת מנקיותיו ואת הקשות ואלה הם כלי לחם הפנים:

פרק מ

פסוק יז

הוקם המשכן. הוקם מאליו (רש"י מרז"ל), והדברים מחוסרי הבנה לבעלי הלשון האחרונים, אמנם אחרי שידענו הסכמת דעת כל גאוני הלשון הקדמונים הדברים

מבוארים היטב, כי אמרו בעבור שמצאנו תיבות מעטות במקרא שבאו על מנת פעל והופעל כמו עבד לקח נטש יתן, ולא מצאתי פועל בבנין פיעל, כי לא נמצא במקרא לא עבד לקח נטש עזב נתן, לכן אין הפועל וההופעל בנינים לעצמים, אבל הם נלקחים מאחרים המורים על הפועל, ולזאת קרא להם בנינים הנלקחים מאחרים, גם בנינים שלא נזכר שם פועלם, כי הפועל בהם נעדר, לכן לעולם אינם מורים על העשות הענין מצד הפועל, כ"א מצד ההפעלות לחודה מבלי שום השקפה על הפועל, וכאלו הפעולה נעשתה מאליה מבלי שום סבה פועלת, כי אין לבו עוסק בה, ולכן הונח עליהם שלא נזכר שם פועלם, כי לא פורש בהם הפועל, ומדרך הכתוב, שלא להשתמש בבנינים אלה כ"א במקום שלא חש הכתוב להזכירה, מבלי תועלת בהודעתה, לפי שהעיקר בספור הוא ענין ההפעלות לבדו, ולכן אם המצא תמצא לפעמים שישתמש הכתוב בבנין שלא נזכר שם פועלם, אף שהפועל מפורש בהדי', הוא ע"ד הזרות ולסבה נסתרת הצריכה דרישה, והנה בנידון דידן בהקמת המשכן מפורש המקים בקרא כדכתיב ביום החדש הראשון תקים את משכן, וכאן אמר הוקם המשכן, וזה ודאי מיותר לגמרי שהרי תיכף אחריו אמר ויקם משה, והיה די באמרו ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש ויקם משה, הוקם המשכן למה לי, לכן ודאי לדרשה בא ולהודיענו כי באמת הוקם המשכן, והיינו שהוא נזקף וקם מאליו, כמשמעות הוראת מלת הוקם המורה על ההפעלות מאליו כאמור, ומשה לא היה כ"א נראה כמקימו, ונתקיימו בזה שתי הלשונות הוקם המשכן ויקם משה, וכן מדרך הכתובים בכמה מקומות להורות לנו אגב מלותיהם ענינים נסתרים בלתי מפורשים, וכן מדרך הנבואה, וכן מדרך החכמה, וכמאמר שלמה להבין משל ומליצה דברי חכמים וחדותם, ומצאנו לרז"ל כמה מאמרים מתיחסים לנדון דידן, ויתפרשו בטוב על הדרך הנזכר, כמו (מגלה י"ג) אשר הגלה מירושלים שגלה מעצמו (ע"ש רש"י), ועיקר הדרשה בעבור שהמגלה כתיב בקרא בהדי' אשר הגלה נבוכדנצר, לכן אשר הגלה לדרשה, ובילקוט מבואר כי תרי גלות הוי ובגלות הראשונה כשהגלה נבוכדנצר את יכניה המלך יצאו עמו כל החורים והשרים ולכן גם אשר הגלתה מעצמו, כי אין הבדל בטעם בין הגלה ובין הגלתה אלא שזה לשון זכר וזה לשון נקבה, ורבא דנקט הגלה והוא הדין הגלתה ומרדכי שב לירושלים וגלה שנית עם הגלות האחרון כמבואר שם, ולזאת דקדק הכתוב אשר הגלה ולא אמר אשר היה עם הגולה, לומר אשר הגלה כבר ושב והגלה שנית (רוו"ה). עיין מ"ש לעיל בוהסנה איננו אכל, ולקמן באחרי ביעמד חי:

פסוק יח

ויתן וגו' וישם. לשון נתינה ושימה אחד, ומכל מקום יש הבדל ביניהם לרש"פ, לשון שימה ישמש כשיהיה שם איזה סדר מחוייב ונאות, ושיהיה מן הצורך לשיהיה הדבר מסודר ומדובק דוקא במקום או בזמן או בענין זה לא במקום בזמן ובענין אחר, לכן הבריחים והאדנים שלא היו צריכים סדר וערך, כי היו שוים זה לזה אמר בהם לשון נתינה גרידא בלא סדר וערך, אבל הקרשים היו צריכים סדור בין קרש לחברו שלא יהיה ביניהם ריוח כלל, וכמ"ש שהיו רושמין על הקרשים לידע איזה בן זוגו, לפיכך אמר בהם לשון שימה; וכ"א לקמן ויתן את העדות אל הארון וישם את הבדים אל הארון, שבארון לא היה הקפד אם העדות היה מונח בצפונו או בדרומו לכן אמר בעדות לשון נתינה, אבל הבדים היה צורך שלא יכנסו או שלא יבלטו יותר מדאי לכן אמר בהם לשון שימה; ומזה תקיש על שאר מקומות שבכ"מ שישמש בלשון שימה יש שם איזה צורך של סדור וערכה אם במקום או בזמן, כמו וישם ה' מועד לאמר, ואם בענין כמו הן גביר שמתיו לך. וישימני לאב לפרעה, אשר שמתי במצרים:

פסוק כא

פרכת המסך. שם מסך הונח לרש"פ על מין בגד עב וגס, ולזה הוא ראוי לכל מיני תשמישים בין מלמעלה לשם אהל, בין מן הצד לשם כותל, ושרשו סך לשון סכוך והגנה (שוטץ, שירם), כמו באברתו יסך לך על השמוש מלמעלה, ותפרש המסך ע"פ הבאר (ש"ב י"ז), פרש ענן למסך (תהילים ק"ה:ל"ט), ועל השמוש מן הצד אמר ועשית מסך לפתח האהל. מסך שער החצר, וכאן אמר פרכת המסך, שהיתה משמשת לשני דברים להבדיל בין הקדש ובין קה"ק נקראת פרכת, ולהגין על קה"ק שלא יבוא בו אבק מדריסת רגלי הכהנים שבהיכל נקראת מסך מלשון הגנה וסכוך, ויקרא ג"כ מסך סתם כמו והמסך וכל עבודתו (במדבר ג':ל"א) דהיינו פרכת המסך:

פסוק כג

ערך לחם. ת"א ויב"ע סדרן דלחם בלשון רבים, כי שתי מערכות היו (כבאמור כ"ד), ואמר בלשון יחיד נראה לפי שהשתים באמת כאחת נחשבות דא"א לאחת בלי חברתה דמעכבות זה את זה (כבמנחות פ"ג):

פסוק לח

לעיני כל בית ישראל. אף שהלך לפניהם הענן ביציאתם ממצרים, לא היה אלא לשעתו עד הים, וגם לא היה לעיני כל ישראל רק לפני הנביאים שבהם, משא"כ מתפלת משה ואילך שהתפלל (בפ' כי תשא) ונפלינו אני ועמך (ונפלינו לשון פלא) והשיב לו הוא

ית' נגד כל עמך אעשה וגו' וזהו לעיני כל ישראל. ועל זה אנחנו מצפים כי עין בעין יראו, (הגר"א):
בריך רחמנא דסייען.

ויקרא

פרק א

פסוק א

ויקרא וגו' וידבר. אינם פעלי' עצמיים, רק המה פעלים מסבים (ווירקונגפעראנלאססענדע) כאשר הרחבנו לדבר בזה (בראשית א' כ"ח), כמה יש בזה מן ההגשמה, כשנתאר לבורא ית"ש תארי הדיבור הגשמי, אשר לא יתכנו בלתי כלי המבטא, ואינם נאותים רק לעצם גופני, לא להרוחני המרומם, לכן כשהלשונות אלו נאמרו אצלו ית' תרגום ויקרא (עם ערגינג איין רוף) וידבר (ליעס איין וואָרט ערגעהען):
ה'. פי' אדון כל (אללהערר) ע"פ הקרי, והקמ"ץ מורה על התפשטות אדנותו וממשלתו בכללות העולמות ובכל פרטי הנבראים, והמתרגמו (עוויגער) הוא לפי הכתיב שאינו עיקר אצלינו, ומבואר היטב בבראשית (ב' ד'):
מאהל מועד. פי' אהל הקבוע והמזומן אל הצבור, וכת"א משכן זמנא, ותרגומוהו (שטיפטסצעלט). ונ"ל בטעם אונקלס שתרגם אהל מועד משכן זימנא, שפירש מועד על הזמן, כמו לאותות ולמועדים דתרגומו לזמנין, לפי שהמשכן במדבר לא היה רק בנין לפי שעה שבנסוע המחנה הורידוהו וסתרו כל חלקי בנינו, ולא היה משמש רק בזמן חנות המחנה, וההפך ממנו מקדש שעשה שלמה שנקרא בית עולמים שהיה עומד כמה מאות שנה ונקרא כן עשה"כ זאת מנוחתי עדי עד, מכון לשבתך עולמים (ערמב"ם ריש הלכ' בית הבחירה). ובמכדרשב"י (כי תשא קצ"ד) וקרא לו אהל מועד אתייהיב בי' זמנא וכו' מזמן לזמן, קרא ליה אהל מועד דהא שריא ביה זמן קצוב (איינסטוויילענדעס צעלט). ולרש"י פי' מועד לשון וועד, כמ"ש תצוה (כ"ט מ"ג) ונועדתי שמה, בדיבור כמלך הקובע מקום וועד לדבר עם עבדיו שם (צעלט דער צוזאממענקונפט) אוהל שנתוועד ב"ה עם משה וישראל:
וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר. כאן אמר מאהל מועד שהוא המשכן מחוץ לפרוכת, ובמקום אחר (תרומה כ"ה כ"ב) אמר ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים, נמצא שני כתובים מכחישים זא"ז, ערש"י כאן ושם בפ' תרומה בשם הספרא; אמנם ע"ד הפשט יש לומר, שאין מ"ם מאהל מועד להוראת המקום שממנו הדבור יוצא, אבל

הוא מ"ם הענין. להורות הענין שממנו ידבר, כי מכאן ואילך הדבור הוא מעניני קרבנות הנעשים באהל מועד. כך שמעתי מפי איש עמיתי מ' שמואל חן טוב, וסמוכים לפי' זה מצאתי במכדרשב"י (ויקרא ד' ב') וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר, מאי אמר ליה, מאהל מועד, מעסקי אהל מועד:

וידבר, לאמור. דעת המפרשים כי מלת לאמר בכל התורה לאמר לישראל, והטעם אמר ה' למשה אמור לישראל דברי אלה, אמנם אין זה מספיק לכל המקומות, ובפרט במאמר המצות שנאמר בהם וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, וכן ויאמר ה' א"מ לאמר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, וכן השיב הרמב"ן על פירוש זה ממקומות רבות, וי"מ שבכ"מ שהוזכרו דברי האומר כמות שהם בלי לשנות הגוף מנכח אל נסתר, יבא מלת לאמר, והטעם (פאָלגענדע וואָרטע, וויא פאָלגט), ואלו לא הוסיף תיבת לאמר, לא יתכן לדבר בלשון נכח, כ"א היה צריך לשנות הגוף אל נסתר, וזה דעת הרשב"ם בשמות בויצו פרעה לכל עמו לאמר, טעם לאמר. וכן אמר להם, כל לאמר שבתורה הוא כפל לשון של ויצו או של ויקרא או של וידבר או של ויאמר, והוכיח פי' זה בפ' שמיני וידבר ה' אל משה ואהרן לאמר אליהם שפי' אליהם אל משה ואהרן, ומזה הוכחה על כל לאמר שפירושו למשה, והיטב ממנו פי' הרמב"ן (בפ' וארא) שכתב והנכון בעיני כי מלת לאמר להורות על בירור הענין בכ"מ, וידבר ה' אל משה באמירה גמורה לא אמירה מסופקת ולא ברמז דבר, ולכן יתמיד בזה בכל התורה, כי נבואת משה פה אל פה ידבר בו ולא בחדות, כי המקור לבירור הענין, עכ"ד. אמנם מדמצינן בכמה מקומות בספורי מעשים אמירות גמורות וברורות ולא מסופקות וברמיזות, ולא הוזכר בהם מלת לאמר (כבבראשית א' כ"ח) ויאמר להם ה' פרו ורבו, ויאמר ה' לנח קץ כל בשר, ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך, ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך, נ"ל להוסיף על הרמב"ן שנכלל במלת לאמר המוזכר באמרי המצות, גם פירוש המצוה ובאורה, כי המצות הכתובות בתורה אינם רק כללי המצות, אמנם פרטותיהם אינם מבוארות במקרא, ובאמת גם פרטותיהם ודקדוקיהם ופירושיהם נאמרו למשה בסיני, וע"ז רמזה התורה במלת לאמר, להודיע שדבורו ית' אל משה בעניני המצות היתה אמירה גמורה וברורה עם פרטותיהם ופירושיהם. ויש מהוראת לאמר ביאור פרטי הדברים הנדברים תחלה בדרך סתמי, כמו ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו, ויקרא את שמו יוסף לאמר יוסף ה' לי בן אחר, שבמלת נח ויוסף לבד נעלם ממנו טעם קריאת שמות אלה, וכשרצה לבאר התכלית המכוון בקריאת שם זה, הקדים תחלה מלת לאמר, כלומר המובן הפרטי בזה, אם הנחמה אם ההוספה. וכן (ש"ב ה') ויאמר לדוד לאמר לא תבא הנה כ"א הסירך

העורים והפסחים לאמר לא יבא דוד הנה, מלת לאמר הראשון הוא להוראת סגנון הלשון, ולאמר השני הוא ביאור למאמר. הסירך העורים והפסחים; והטעם הם החליטו בנפשם כי מן הנמנע שיבוא דוד שמה לחסרון יכלתו, אבל העלימו כונתם זאת ונמנעו מלומר לו דברים כאלו בבירור גמור, לכן אמרו מאמר סתום לא תבא כ"א הסירך. ובא הכתוב לבאר שפנימית מחשבתם במאמר זה הוא, שלא יבא הנה, כלומר לא יוכל לבא הנה בכל אופן, לכן הקדים מלת לאמר, ולזה נאמר תחלה לא תבא בנכח, ואח"כ לא יבא בנסתר. (כעין זה כתב בס' מי מלא); וממה שפירש"י (כי תבא כ"ו) את ה' האמרת וה' האמירך לשון הבדלה והפרשה, יש סמך גדול להבין בלשון אמירה ענין הביאור והפירוש שהוא בעצמו ג"כ הבדלה והפרשה, כי כל מאמר סתום סובל כמה פנים והבנות מתחלפות אמתיים וכזביים, ואחר ששוקלין בפלס השכל והדמיון היטב להוציא פנים אחד מכל שאר הפנים כפי שנראה להמבאר שהפנים הזה הוא האמתי שבמאמר, נופל עליו לשון פרישה ופירוש (אויסלעגונג) כלשון הכתוב (נחמיה ח') בתורת ה' מפורש, דהיינו הבדלה ופרישת פנים האמיתי מכל שאר פנים המדומיים בהבנת המאמר; והתלמודיים ישמשו לשון אמירה על הפירוש והביאור, אמרו (חולין ק"ד) הוא תני לה והוא אמר לה, כלומר קיבל מרבו מאמר סתום והוא פירשו וביארו מדעתו כמש"ש רש"י. ובמכדרשב"י (ויחי ד' רל"ט) וידבר ה' אל משה לאמר, מאי לאמר לגלאה מה דהוה סתים לגו. ובמכדרשב"י סוף פרשת האזינו דף ש' ע"א, בכל אתר לאמר כד"א וידבר ה' אל משה לאמר, וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר, דאתייהיב רשו לגלאה, וכ"כ הגר"א דבור הוא דבור התורה עצמה כמו שהיא כתובה לפנינו, והאמירה הוא הפנימיית שבתורה כוונותיה וטעמי', וכן כתוב הרב"ח (ביתרו) כל דברי הקב"ה יש בהם נגלה ונסתר, ויבא הדבור על הנגלה, והאמירה על הנסתר, זהו טעם וידבר ה' א"מ לאמר, כי הגיד למשה הנגלה והנסתר, וכ"ד רז"ל במדרש איכה כי מאסו את תורת ה"צ זו תורה שבכתב ואת אמרת וכו' זו תורה שבע"פ. וכן הרנ"ו פי' לשון וידבר לאמר על התורה שבכתב ושבע"פ, אלא שלדעתו דבור הוא על שבע"פ ואמירה על שבכתב:

פסוק ב

דבר וגו' ואמרת. דבר, הודיעם ענין קרבן העולה בכלל: ואמרת: הודיעם פרטי הפעולות שבקרבן העולה, והוא שיהא מפשיט ומנתח, וענין השחיטה שתהיה בצפון ולא בשאר הרוחות, וכן שיודיעם מי השוחט והעצים שהם כשרים לקרבן, וזה ביאור דבר אל בנ"י ואמרת אליהם בכל מקומות שבתורה, הדבור על כלל המצוה, והאמירה על פרטי', וכן דבר אל בנ"י שבמצות ציצית, שיודיעם תחלה מצות ציצית בכלל, ואמרת אליהם

בפרטי, והפרט הוא מה שבא בקבלה, שמונה חוטין בכל כנף שהם ל"ב אל ארבעת רבעיו, וחמשה קשרים, כל זה נכלל במ"ש ואמרת אליהם, כי פרטי המצות לא יתבארו מהכתובים כלל (רב"ח):

קרבן. נקרא כן משתי בחינות, האחד מצד היותו נקרב אל המזבח, והב' מפני שהמעשה ההיא יעשה קריבה רבה בין הבעלים המקריבים אותו ובין האלהים, וכמ"ש ומי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו:

מן הבהמה. שרשו המה. והוא תכונת הבע"ח הבלתי מדברים, רק מוציאים קול המיון בעלמא (אונארטיקולירט טאָנענד), וכן בל' ערבי נקרא מי שאינו יכול לדבר, בהם (שפראכלאָז), והמה הקולות המשונות המיוחסות לבע"ח בכ"ק: שאגה, נעירה, הגה, לגורים ואריות, גאיה לשור, נביחה לכלב, שקיקה לדוב וכדומה, אשר המה מוציאים את רעישת שאון הקולות האלה, עפ"י חוק טבעם, לא בבחירה וחפץ רצוני, כהאדם הנקרא מדבר (ומבלי יסוד החליטו בעלי הלשון, שהשם הזה אינו כולל רק חיות הולכי ארבע (פיערפיססיגע טהירע) כי אדרבה שורש המלה יורה כדעת התלמוד, שהכניסו תחת שם זה גם העופות בעלי צפצוף (עיין תוס' ב"ק י"ז ד"ה קמל"ן), וכל בהמתך לרבות העופות (ב"ק נ"ד ע"ש), ע' תמורה י"א ב' בעוף מהו בהמה אמר רחמנא, וכן בל' אשכנזי יקראו העופות בשם (פעדערפיה). והנה להיות השם מכל גוף משתנה על פי ידי פעולותיו, הן למעלה הן לחסרון, כמו האדם בעשותו המעשים המעולים, הרימוהו ממדרגתו ותארוהו בשם אלקים, אני אמרתי אלקים אתם, אלקים לא תקלל, ובהיותם עושים המעשים המגונים, יתוארו בשם בהמה, ובהמה רבה (עיין רש"י סוף יונה), כן הבהמה, כשנעשה בה מעשה הבלתי ראויה בערכה, ד"מ טבעה הוא להוליד בדומה, ולהיות נרבעת לשכמותה, אבל כשנרבעת לאדם, אז יצאת מכלל טבעה, ואינה נופלת עוד תחת שם בהמה, וזהו שאחז"ל מן הבהמה להוציא את הרובע והנרבע:

מן הבקר. תחת שם זה נכנסים כל בהמות החרישה (פפלוגפיה) כשור, פר וכו', כאמור הבקר היו חורשות, אם יחרוש איש בבקרים, והנה בהיות הבהמה טרפה וחולה שאינה ראויה לחרישה, או שהקצוה לאלוקות כדרך הקדמונים, לא יפול עליה עוד תאר בקר, וזהו שאחז"ל מן הבקר להוציא הטרפה והנעבד:

מן הצאן. שם זה הונח על בהמה דקה ככבשים ועזים (אויסטרייבעפיה) ומסתעף הוא משורש יצא, להיות טבע הדקות האלה, לבלתי היות בדיר כנוס תמיד, רק לצאת השדה לרעות, וגם לשאוף האויר, לא כן הבהמות הגסות שאינם צריכים לזה, ויוכלו להתקיים כל השנה ברפת, והנה בהיות הדקה הזאת כלואה בדיר לסבה מה, אם להיותה נוגחת

ומזקת, או מחמת שהקצוה לתקרובה, אינה נכנסת עוד תחת שם צאן שהוראתו היציאה החפשית, וזהו שדרשו חז"ל מן הצאן להוציא המוקצה והנוגח שהמית. והארכתי בזה, להראות שמשורש המלה בעצמה דקדקו רז"ל דרשתם, לא ממעוטי מלת מן, דאל"כ היה להם לאחוז דרך קצרה כמ"ש לקמן שם: מן הכבשים, מן הצאן, ומן העזים, פרט לזקן, ולחולה, ולמזוהם. וכן משמע בגמ' (תמורה כ"ח) ששאלו ואיפוך אנא ? מן הבהמה להוציא את הנעבד כו'. ומ"מ תלו חז"ל אח"כ את של זב"ז, ופסולי בקר פוסלים גם בצאן וכו' כמבואר בגמרא:

פסוק ג

עולה. קרבן שאין ממנו חלק לכהן ולבעלים שכולה עולה לאישים, מענין בהעלותך את הנרות, על ההדלקה שהשלהבת עולה (פערפלאממענדעס), והמתרגמו (בראנדאָפפער) נותן יד לעובדי אש. והנה אחרי שמצאנו בכמה מקומות ששם עֲוֹלָה בעי"ן פתוחה ובוי"ו נראית נכתב עולה בעי"ן חלומה ווא"ו נחה, כמו ועולתה קפצה פי' (איוב ה') יחפשו עולות (תהלי' ס"ד) אף בלב עולות תפעלון (שם נ"ח) שונא גזל בעולה (ישעיה ס"א) לדעת המתרגם שם, אשר יורו כולם על המעֲוֹת מעשיו, א"כ קרוב ג"כ לומר שהונח שם עולה על הקרבן הבא לכפר על מעשי עֲוֹלָה, וכדעת רבותינו שהעולה מכפרת על המבטל במזיד עשה, ועל העובר במזיד ל"ת הנל"ע, (כמו שפי' הרמב"ן בנרצה לו לכפר עליו, וביארו היטב בקרבן אהרן בפי' לת"כ), ודומה בזה לשם חטאת ואשם שהונח על הקרבן הבאים לכפר על החטא והאשם, ככה שם עולה הונח על הקרבן הבא לכפר על מעשים הנעשים בעֲוֹלָה, וברבה ר"פ תצוה אמר רשב"י אין העולה בא אלא על הרהורי הלב, וזה ג"כ נכלל בהוראת שם עולה כענין אף בלב עולות תפעלון:

לרצונו. יביאנו בכוונה שיהיה לו לרצון לפני ה' להפיק רצונו של המקום ב"ה, כך פירשוהו ע"ד הפשט, אמנם כנוי הוי"ו לא יסכים לזה, כי לשון לרצונו יש לדרוש לרצון הדבק במקריב, והיה מן הראוי לומר לרצון לו, בשתי תיבות, וכת"א לרעוא ליה, ועוד דכוונה זו יש לה מקום בדברים שהם עיקר הכפרה, כזריקת הדם והקטרת החלבים לא כשיביאוהו הבעלים מביתם לפתח העזרה. ויותר יתיישב לפי הענין מ"ש הרי"א: לרצונו לפני ה', ר"ל שיקריב האדם א"ע ורצונו וחפצו לפני ה', כאלו המקריב מורה חיוב הקרבת עצמו בכל כחות נפשו לעבודת בוראו, ושכל מאוויו וחפצו הם לדבקה בו ולעלות על מזבח קדשו הרוחני כמו שיעלה אותו העולה על מזבח בית מקדשו בארץ, ובזה יתרצה העבד אל אדוניו ויעשה נחת רוח לפניו, וזה נאות מאד שיבאר לנו הכתוב בזה התכלית המכוון בכל מיני הקרבנות. אמנם עדיין מלת לרצונו אינו מבואר היטב

לפי' זה, לכן נ"ל שהוא מענין אז תרצה הארץ, והרצת את שבתותיה (בחקותי כ"ו) שפי' הראב"ע ור"ש ב"מ ענין השלמה, וכן עד ירצה כשכיר יומו (איוב י"ד) וכן כי נרצה עונה (ישעיה מ'), כי דבר הבא להשלים חסרונו של דבר אחר, בזה הדבר נתרצה ונתפייס, כענין שיאמר הלועז (ערשטאטטען, ערזעטצען, בעפריעדיגען) וטעם יקריב אותו לרצונו לפני ה', שהבעלים בעת הבאתם את קרבנם יכוונו שהקרבת בהמה זו היא באה תחתיו ובמקומו, כי ימצא א"ע מחוייב בראותו את זביחת הבע"ח ונתוחו ושרפתו יחשוב בלבו כי כל אלה הדברים היו ראוים להעשות בגופו ובאבריו ובחלבו ובדמו, והבהמה תהיה תחתיו להשלמתו, וזהו לרצונו (אנשטאטט זיינער) שבעל הקרבן בהתיצבו עליו ורואה פרטי העבודה בו בתפלותיו ובודויו בעת סמיכתו על ראש הקרבן, יתבונן היטב אל הפרטיים הנעשים בפועל בקרבנו עד שתהיה התכונה קבועה בנפשו. כי הנפעלות בעת העשותן בפעל יעשו רושם גדול בנפש, ובזה תהיינה כל פעולותיו מן אז והלאה מכוונות רק לרצון לפני ה' בעיונו ובמעשיו וידבק בו:

פסוק ד

וסמך. לא אמר והניח ידו או ושם ידו, רק וסמך שהוא לשון המשמש לחלושים ולנופלים שהם נשענים בכל כחם על עוזריהם, וגם המטה שהאדם נשען עליו בכל כחו אמר (מלכים ב י"ח:כ"א) אשר יסמך איש עליו ובא בכפו ונקבה, ואמר (שופטים ט"ז:ל') וילפת שמשון ויסמך עליו, ויט בכח ויפל הבית, וע"ד משל סומך ה' לכל הנופלים, כי יפול לא יוטל כי ה' סומך ידו, למדנו מזה שהסמיכה על הקרבן היא בכח הסומך, וז"ש (זבחים ל"ג) כל הסומך ראשו ורובו מכניס בכל כחו בעי' (רנ"ו), ותרגום וסמך (אויפדריקקען, אנלעהנען), והמתרגמו (אויפלעגען) אינו לפי כונת המלה ומתנגד אל המקובל:

ונרצה לו. יסכים ברצונו לנקות עצמו מכתמי פשעיו וחטאיו (עס רעגע זיך אין איהם דער ווילל זיך דאבייא צו ענטזינדיגען) מלת ונרצה על הרצון הפשוט העולה קרב לב איש לעשות דבר מה, כענין לעשות כרצון איש ואיש, והנפעל יורה על שיתפעל האדם בעצמו בשימת לב ונפש על חטאיו ורוע מעשיו וגדולת מי שחטא נגדו, עד שתטהר מחשבתו, ויעלה ברצון נפשו הטהורה ההסכמה להתחרט ולהתודות על מה שעשה נגד רצונו ית', ודומה מלת ונרצה, למלת ונמכר (כי ימוך אחיך ונמכר) ולמלת ונגאל (או השיגה ידו ונגאל) שהוא פועל בעצמו המכירה והגאולה, כן ונרצה שהוא פועל בעצמו את רצונו, ומלת לכפר פי' להתודות כמו וכפר בעדו ובעד ביתו (לקמן ט"ז ו') שפי' יתודה עונותיו ועונות אנשי ביתו כמש"ש רש"י, וכתיב"ע כפרה באשתעות מליא, והיינו וודוי דברים.

ובזה המקרא על מקומו, וסמך ונרצה, וכדעת רבותינו כל הסומך מתודה על קרבנו וודוי דברים, והיא העיקר התכליתי המכוון בכל הקרבנות. והמפרשים יאמרו בטעם ונרצה שהוא שב על השי"ת כלומר שיתרצה לו הש"י לכפר עליו מה שחטא, או שהוא חוזר על הקרבן, כלומר שיקובל הקרבן ברצון להתכפר בו על חטאו; ולדבריהם אין כאן מקומו, ויותר היה ראוי לומר כן אחר הזריקה וההקטרה, שהם עיקר הכפרה לפי המקובל לא כאן בסמיכה שהיא התחלת ההקרבה, עיי' זבחים ו' וכי סמיכה מכפרת והלא אין כפרה אלא בדם:

פסוק ט

המזבחה. המקום המיוחד לזריקת דם הזבחים ולהקטרת חלבי הזבחים נקרא מזבח (אָפּפערשטעטע), ולשון זבח הונח על הקרבנות הנזבחים לשם הב"ה כמ"ש (ס"פ כי תשא), והמתרגמו (אלטאר) שהוא לשון מקום גבוה, אינו לפי כוונת התיבה:

עולה אשה ריח נחוח. היטב אמר בזה בס' מעשי ה' (מאמר ב' פ' כ"ז) מה שנאמר בקרבנות ריח ניחח לה', לא לספר מעלת הקרבנות בא כ"א מעשה האיש ומחשבותיו, כי המביא קרבן לא יחשוב שבקרבנו לבד נתכפר עונו, אבל יעלה בדעתו שקרבנו אינו כ"א ריח ניחח אל מה שהוא עתיד לעשות, ואם איננו מתקן מעשיו נאמר עליו: למה לי רוב זבחיכם, והושאל אליו ית' לשון ריח ניחח, כי כאשר הריח הטוב הבא מרחוק עד על הדבר בעצמו היותו טוב, כמו כן יהיה הקרבן לפני ה' כמבשר על המעשים הטובים שעתיד המקריב לעשות מכאן והלאה, ונקרא ריח כי על כל דבר נרגש אל המרגיש טרם בוא אליו יושאל לו בלשוננו לשון ריח כבאיוב מרחוק יריח מלחמה שפי, ירגיש, ואמר א"כ כל המביא קרבן יתן דעתו לעשות תשובה ולהתקרב אליו ית' עד שמקרבן זה יריח ה' מעשיו הטובים שיעשה מהיום, עכ"ד. ולתת תבלין לדבריו הנעימים יש לי לבאר שאר תיבות המאמר ג"כ על כוונה זו, והוא, עולה, להתעלות ולהתרומם במעלה ובחשיבות המעשים והמדות, הפך הירידה למדרגה התחתונה במעשים ומדות הפחתיות ובזוייות (ערהאבען זיין) כענין ואת עלית על כולנה, כי המעשים הטובים הם נעלים ומרומם לחשיבותם. אשה, להשאר אמיץ וחזק על משמרת עבודת ה' (שטאנדהאפט, אויסדויערנד, אונפערענדערליך אים ענטשלוס דער גוטען טהאטען) מענין זכרו זאת והתאוששו (ישעיהו מ"ו:ח') דתרגומו ואתקפו, והוא ההתחזקות בדעות ישרות ובמעשים נכונים לבלי השתנות אל הפוכם בכל המון התאוות הזמניות המתרגשות לבא אל תוך חדרי לב האדם. ריח ניחוח, שירצו לה' מעשיו הטובים ודרכיו הישרים אשר יבחר לעשות מהיום והלאה, כי המע"ט מכונים בשם ריח, ריח

לו כלבנון, ואמרו רז"ל ריח עולה, ריח תפלה, ריח מעשים, ומזה וירח את ריח בגדיו, עמש"ש. ובוירח ה' את ריח הניחח העירותי כוונה אחרת קרובה לזה. וליתר ביאור ארחיב קצת הדברים והוא: ריח נחוח: השפלת הרוח והכנעתו (ניעדערגעדריקטעס געמיטה, ווילליגע הינגעבונג), ריח כמו רוח, דומה לשרש איל ואול על החוזק והכח, ואתנהו ביד אילגוים (יחזקאל ל"א:י"א) תרגומו תקיף עממיא, ובריא אולם (תהילים ע"ג:ד') שפי' כחם וחזקם, והמ"ם כנוי לרבים, (ע"ש ר"ש ב"מ) ואת אילי הארץ (מלכים ב כ"ד:ט"ו) הכתיב בוי"ו והקרי ביו"ד צרוי', וכן כהקיר ביר מימיה, דלפי הכתיב בור בוי"ו חלומה והקרי ביו"ד חרוקה. כן ריח עם רוח, כי גם שם ריח, שהונח על הקטור הרוחני העולה מן המריחים הוא משם רוח; כי כל פעולת הריח תחלתו אמצעותו וסופו הוא ע"י הרוח, הרוח האוירי שבתוך חלולי (פארען) המריח ידחה הקטור הרוחני חוצה לו, ואז יתפשט הלאה ע"י הרוח ויגיע אל החוש והוא מקבלו ע"י נשיבת רוח (איינאטהמען) ולזה ייוחס הריח גם אל המים, מריח מים יפריח (איוב י"ד:ט') והוא ע"ש רוח האוירי שבתוך המים כפי המוסכם אצל המחקרים הטבעי'ם שהוא מקובץ מחלקים דקים מלאים נקבים חלולים חלולים (פאָרען) אשר בתוכם ירגיעו חלקי אויר והמים להם חומה סביב, והאיד (דונסט) העולה מן המים והימים שהוא לח ביותר מסבת התפשטות חלקי האויר אשר במים, הוא סבה להפריח ולהצמיח את האילנות אשר סמוך למים, וטעם ריח מים (וואססעראויסדינסטונג) וכן התיחסות ענין ריח אל האש, כאשר ינתק פתיל הנעורת בהריחו אש (שופטים ט"ז:ט') הוא ע"ש רוח האוירי אשר תמיד סביב לאש, כי אין האש יוקדת רק במקום שיש אויר, שבהעדר האויר האש יכבה, וטעם בהריחו אש, כאשר ינשב וינפח האש בו בפתיל הנעורת (ווען דאם פייער דאראן אנהויכט), ואין מלת בהריחו מוסב על הפתיל כאשר יחשבו המפרשים רק על האש, וכ"ד המתרגם שתרגם דארח ביה נורא. וכבר מצאנו שישמש המקרא פעל ריח ע"ש הרוח (ישעיהו י"א:ג') והריחו ביראת ה' שפירש"י ימלא אותו רוח יראת ה' ודומה בזה שם ריח לשם טעם, אשר יורה על בחינה גשמית ממשית, כמו וחיך אוכל יטעם, ועל בחינה שכלית כמו טעמו וראו כי טוב ה', ככה שם ריח יורה על התפשטות קיטור הגשמי ועל התפשטות חפץ ורצון הפנימי, וכבר מצאנו התחלפות וי"ו של שם רוח ביו"ד, והורדתי בריחים כולם (ישעיהו מ"ג:י"ד) שפי' בספינות לפי שהולכים ברוח כמ"ש ר"ש ב"מ. וכן בס' הבהיר פי' ריח כמו רוח, דאיתא התם: לריח נחוח: הרוח יורד ומתאחד בצורות הקדושות ומתקרב ע"י הקרבן והיינו דאקרי קרבן, ע"כ. ניחוח, שרשו כוח ויורה על השפלה וירידה, כאשר יניח ידו (פ' בשלח) הפך כאשר ירים ידו. וכ"ד

רבותינו באמרם (זבחים מ"ו) לשם נחת רוח כלומר לשם השפלת הרוח והכנעתו. נחת כמו ונחת זרועו יראה (ישעיה למ"ד) ר"ל השפלת זרועו והורדתו (ע"ש רש"י ור"ש ב"מ), מפני שמי נחת הוא (מלאכי ב':ה') שהוא לשון הכנעה (כברש"י ברכות די"ב), וכפל החי"ת בנחוח להורות על חוזק ההשפלה והכנעה. ושם רוח יורה בכ"ק על הכח הגדול שבנפש האדם שבו חושב מחשבות כמ"ש רנ"ו כי נטועים בנפש האדם כחות והפוכי כחות, ואלה הכחות שוקטים נחים בנפש, לא ימושו ממקומם ואינם מתפשטים בלב כלל כל זמן שאין הרוח נושב בהם, הדמה בדעתך שהאדם יושב ואינו חושב מחשבות כלל, לא ירגיש שום כח מכחות נפשו, לא אהבה ולא שנאה לא רחמים ולא אכזריות, עד שיתעורר אחד מהם על ידי הרוח, על דרך משל שהחל לחשוב ברוב עשרו ברוחב לבבו יתפשט רוחו בכח הגאוה שבו וירויחנה עד שתמשול בלב ועבר עליו רוח הגאוה ותמלא הנפש כולה מחשבות גאוה, וכן באיזה כח שיתלבש הרוח ויוציאהו ממסגרותיו וירחיבנה וכמ"ש ועבר עליו רוח קנאה ולא יכול עוד להתאפק, וקנא את אשתו, כי כשהרוח יגביה עצמו ועולה על הלב יבא לידי המעשה, וכן בכל דבר ודבר לטוב ולרע; ומדת שפל רוח הוא שרוחו שפלה בקרבו ואינו מגביה עצמו, לפי שמשפיל רוחו ומכניעו למטה ואינו מניחו לעלות על הלב, וכשמתלבש בכח ידוע שאינו נכון כפי דרך חכמת התורה, משפילו למטה וכובש אותו במקומו, וזו מעלה נפלאה, כי בהיות הרוח נשפל ולא יעלה כ"א ברצון האדם, יוכל לקיים כל המצות ולהשתמר מעון, וזהו תכונת הצדיק הגמור, רוחו שפל בקרבו ודעתו וחכמתו מושלים על רוחו, מעירים אותו לעת הנכון כפי התורה והחכמה ויצוהו להתלבש במדה ידועה, ולהעלותה לפעול בה פעולה של חכמת התורה, וכל מי שאינו שליט ברוחו ומניחו להגביה עצמו כפי שרירותו, כמעט יעבור על קלות וחמורות. אבל המושל ברוחו ושולט עליו להשפילו עד שלא יעלה כ"א ברצון הלב בחכמה ודעת, יוכל לקיים הכל ותעלנה בידו תורה ומע"ט, והכנעת הרוח והשפלתו הוא העיקר בכל הקרבנות, כדאיתא במכדרשב"י (פנחס ר"מ) זבחי אלהים רוח נשברה וגומר האי קרא אוקמוה דרעותא דקב"ה לא אתרעי בקרבן דבר נש על חובוי אלא רוח נשברה ובני נשא לא ידעי מאי קאמרי והכי שמענא דכד אתי בר נש לאסתאבא בחובוי, אמשיך עליה רוחא מסטרא דמסאבא ואתגאי על בר נש ושליט עליה לכל רעותיה וההוא סטרא מסאבא אתגבר בחיליה ואתתקיף ושליט עליה לרעותיה אתי בר נש ושליט עליה לאתדכאה מדכאין ליה, בזמנא דהוה בי מקדשא קיים אקריב קרבניה כל כפרה דיליה תליא עליה עד דאתחרט ותבר להההוא רוח מגו גאותא דיליה ומאיך ליה ודא הוא תבירו דההוא דרגא דמסאבא וכד אתבר ההוא רוחא מסאבא וקריב קרבניה

דא איהו דאתקבל ברעוא כדקא יאות ואי לא אתבר ההוא רוח לאו קרבניה כלום ולכלבי אתמסר דהא קרבנא דא לאו דקב"ה אלא דכלבי ובגין כך זבחי אלהים כדקא יאות הוא רוח נשברה דיתבר ההוא רוח מסאבא ולא ישלוט; וכ"ז כללה התורה בלשון ריח ניחוח בכל הקרבנות, והוא הנחת רוח שאמרו רבותינו, ונראה ברור שהבינו שם ריח כמו רוח, אמנם מדשינה המקרא רוח בריח, למדונו שבא להורות על תנאי הרביעי שהזבח נזבח על שמו והוא לשם ריח, לאפוקי אברים שצלאן והעלן, ורש"י פי' נחת רוח זה כלשון נחת רוח עשיתי לבעלי, לכן פי' נחת הוא לפני הקב"ה שאמר ונעשה רצונו. (ואונקלס שתרגם דמתקבל ברעוא נוטה ג"כ קצת לזה אלא דהו"ל לתרגם דתתקבל), ואינני מבין דכוונה זו כבר נכללה בתנאי הששי שהוא להשם, גם יש לפי' הגשמה יתירה אשר אנו מצווים להרחיקה לבלי תכלית:

פסוק יב

ונתח אותו. שם נתח מורה לרש"פ על חלוקה הנעשה על איזה סדר מיוחד (צערלעגען) אם חלוקת בע"ח לאברים, כעין שיעשו הטבחים והרופאים (צערלעגען, אנאטאָמירען), או התחלק לחתיכות קטנות לקדרה כעין שיעשו המבשלות, על אלה הענינים הונח שם נתח בפרטות, כמו וינתח לעצמי' לשנים עשר נתחים (שופטים י"ט) אסף נתחיה אליה כל נתח טוב (יחזקאל כ"ד), וכן כאן: ולפי ההשקפה אינה מוכרע אם נתח פעל הנגזר מן השם, או שם הנגזר מן הפעל, דהיינו אם ההנחה הראשונה של נתח על חתיכה החתוכה על איזה סדר מיוחד, והוא שם תאר, ונגזר ממנו פעל נתוח דהיינו עשיית נתחים, או שההנחה הראשונה של נתח על פעל הנתוח דהיינו עשיית חתיכות על איזה סדר, ונגזר ממנו שם נתח דהיינו חתיכה המתהוה מן פעל הנתוח והוא תאר הפעל, אבל מענינו הוא מוכרע שהוא שם נגזר מן הפעל, שאף אם תאמר שנתח שם התאר דהיינו חתיכה חתוכה על סדר, הרי כבר הקדמת לך במחשבה פעל החתוך על סדר קודם שבאת אל הנחת שם נתח, והרי א"כ שוב שם נתח רק תאר הפעל שהפעל נושא והתאר נשוא, ובכל מקום הנושא קודם בציור מן הנשוא, ומזה תבין ג"כ מה שדרשו רבותינו ונתח אותה לנתחיה אותה לנתחים ולא נתחיה לנתחים, כי הנה אם דרשו כך ממה שאמר לנתחיה בה"א הכנוי, מזה אינו מוכרע עדיין שלא ינתח הנתחים, שהרי אפשר שה"א הכנוי הוא יחס הקנין כשאר הכנויים כמו ידים ורגלים ידיו ורגליו דהיינו יחוס הקנין והשייכות, ואף אלו ינתח כל נתח ונתח שוב לאלף חלקים נקראו כולם נתחים ע"צ הקנין והשייכות אליה, אלא שיחוס הקנין לא שייך רק במקום שנשאר שם נושא שהקנין נשוא עליו, כשתאמר בד"מ ידיו יש שם גוף שהידים קנין לו, שהגוף הוא הנושא והידים הם הקנין הנשואים

עליו, וזה לא שייך בקרבן העולה, שהרי העולה מנותח כולה לנתחים ולא נשאר שם גוף שיהיה נושא קנין הנתחים שהרי אין כאן אלא הכל נתחים לא נושא חוץ מהם, ובהכרח שאין ה"א הכנוי של לנתחיה ה"א יחוס הקנין כ"א יחוס הסדר של נתח הנהוג בעולה, שסדר הנתוח של עולה הוא דבר עצמיי קיים והוא הוא הנושא והנתחים נשואו, ולזה תפסו רבותינו בלשונם גם מלת אותה, אותה לנתחיה, דהיינו הנתוח הסדריי הנעשה בעולה גופה ולא נתוח אחר הנעשה בנתחים, וזה ג"כ הכל מצד שנתח שם נגזר מן הפעל ושלא נקראו נתחים כ"א ע"ש פעל סדר החתוך הנעשה בהם, ונתחיה בה"א הכנוי ע"ש סדר הנתוח של עולה בפרטות:

פסוק יג

והקטיר. שם קטור הונח לרש"פ על האדים והחלקים המימיים העולים מן גשם לח כשיחום באור (דאמפף) כמו שאנו רואים בתבשיל חם ולח כשמנערין אותו מן הקדרה אל הקערה שיוצא ממנו הבל בצורת עשן (רויך) ואינם עשן, כי עשן הוא עצמית החלקים המלחיים שהגשם מורכב מהם בעצמיותו, ולפיכך יש להם טעם חריף המזיק לעינים, אבל הקטור אינו כ"א חלקי המים הסגורים בגשם ע"צ המקרה, וע"י שהגשם מתפשט ביותר ע"י חום האור ועי"כ יתפתחו החלקים המימיים ממסגרתם ויעלו למעלה ע"י הרוח הסגור בהם, כי הרוח הסגור משיאם למעלה, ולפי שאינם אלא חלקים מימיים אינם מזיקים לעינים כמו העשן; ולפי שהקרבנות הונחו על האש לתכלית שיעלה ממנו קטור לריח ניחוח, והקרבנות כלם גשמים לחים וכשהם בוערים אין עשן יוצא מהם אלא קטור, ומשום כך לא נמצא לשון הקטרה כ"א בבנין הכבד, והקטיר, ויקטר, כליל תקטר, מוקטר, כי ע"י נתינת הקרבן על האש ימשך שעולה ממנו קטור והכהן בעצמו אינו מוציא הקטור רק הוא הגורם יציאת הקטור ע"י הנתינה על האש, לכן בא לשון הקטרה תמיד בהפעיל, והשם מזה הוא קטרת והוא שם תאר מפשט, והיינו דבר המוכן להנתן על האש כדי שיצא ממנו קטור (דאמפפווערק), ומה שנקרא קטרת הסמים ולא מעשן או עשן, לפי שאין ריח הבשמים בעשן כ"א בקטור היוצא מהם שהיא המוץ ולחות היסודי שבבשמים, והעשן איננו רק משריפת החומר המקריי שבהם שאין בו ריח כלל, שהרי הבשמים יש להם ריח אף בלי עשן, אבל אין להם ריח בלא קטור שהוא האיד הרוחני הפולט מהם (דופט) אלא שהקטור הוא מעורב בעשן היוצא מן הבשמים והוא מעלה את הקטור עמו למעלה, ולפיכך היה צריך ליתן בקטורת עשב מעלה עשן כדי להעלות ג"כ הקטור עמו, אבל עיקר הריח הוא בקטור הבשמים לא בעשנם, לכן אינו מדוקדק לתרגם שם קטרת (רויכווערק) מלשון עשן כ"א לשון קטור (דאמפפווערק) וכן אין נכון לתרגם

פעל והקטיר (אין רויך אויפגעהען לאססען) כי אין הכוונה בנתינת הקטרת להעלות עשן רק כדי להעלות הקטור הרוחני שבו כמ"ש ריח ניחח, וראוי לתרגמו (דאמפפען):

פסוק טו

ונמצה דמו. אין וי"ו ונמצה מהפך לעתיד אבל שמושית היא, והמלה עבר ועניה וכבר נמצה דמו קודם הקטרת הראש, וערש"י:

פסוק יז

בכנפיו. במקום כנפיו והבי"ת בי"ת הכלי כמו בבית בשדה, והכנפים הם אותם שעופף בהם (רמב"ן):

פרק ב

פסוק א

ונפש. ת"א ואנש, לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ונפש ישומש על הרצון כמו יש את נפשכם:

קרבן מנחה. שם מנחה ישמש גם על המס והארנוני הניתן מן העבד אל יד המושל בו כמו (ש"ב י"ח) ותהי מואב לדוד לעבדים נושאי מנחה, (מלכים ב י"ז:ג') ויהי לי הושע עבד וישב לי מנחה, מזה נ"ל שהוא משרש נח שהוראתו גם ההשפלה וההורדה מלמעלה למטה כמו כאשר יניח ידו, שהוא הפך ירים ידו (בשלח), ולפי"ז הוראת שם מנחה דבר שהעבד מראה בו הכנעתו לאדוניו, יורה בו שפלת מדרגותו נגד מי שנתעלה עליו במדרגה (הינגעבונג, אונטערווערפונג) ולכוונה זו ישמש שם מנחה בשלוח גם על כל מתנה הנתונה מאדם לחברו, כמו מנחה לעשו אחיו, שרצה יעקב להראות לעיני עשו שהוא נכנע תחתיו ומכבדו כאדון על העבד; ולהפך על המתנה הניתנת מן הנכבד אל השפל ממנו במדרגה הונח שם משאת (ויתן משאת כיד המלך, ותרב משאת בנימין) ע"ש התנשאות המקבל בקבלת מתנה זו להיותו יקר בעיני הנותן לכבדו בזה, ולדברינו מצאנו טעם שקראו רז"ל תפלה שאחר חצות היום בשם תפלת מנחה, כי מחצות היום ואילך השמש שוקעת ממעמדה באמצע הרקיע ומשפלת ויורדת למטה עד גמר שקיעתה, דומה למליצת רפה היום לערוב (שופטים י"ט:י"א) והיום רד מאד (שם), [ובתוס' פסחים ק"ז ד"ה סמוך למנחה נתחבטו בטעם שם: תפלת מנחה:], והנה העני שביתו ריקן ואין בידו מאומה להקריב ממנו קרבן רק עשירית האיפה, והמעט הלזה שבידו יביאנו להש"י, יראה בזה גודל כניעותו יותר מן העשיר המביא פר, לכן על קרבן זה שהוא מעט מאד בכמותו הונח שם: קרבן מנחה: (הינגעבונגסאפפער), וז"ש רבותינו מי דרכו להתנדב מנחה, עני. ורשב"ם פי' מנחה דורון משרש נחה לפי שמביאה לקרבן, ואין שם דורון

ומתנה נאות אצלו ית', והמתרגמו (שפייזאָפפער) ע"ש שבאה מן הצמחים אין זה לפי המכוון בתיבה עצמה:

סלת יהיה קרבנו. פי' שלא יתנדב ויביא מנחה אלא מן החטין, אף שהצבור מביאים מנחת חוב מן השעורים כגון מנחת העומר, אבל ליחיד לא הותר להביא מנחה אלא מן החטין (ת"כ), ורש"י פי' סלת יהיה קרבנו, האומר הרי עלי מנחה סתם מביא מנחת סלת, דברי יחיד הם ונדחו מהלכה, דרבנן פליגי עליה ואמרו דמביא מאיזה שירצה; ודע דסתם סלת הוא מן החטים כמבואר בת"כ. סלת. שהוסר ממנו הקליפה והחרצן עד שהוא מזוכך ונקי ביותר (קערנמעהל), עמ"ש ר"פ וירא:

פסוק ט

אזכרתה. הקומץ העולה לגבוה הוא זכרון המנחה שבו נזכרו בעליו לטובה, וכל ריח העולה מן הדבר המריח יכונה בשם זכר ואזכרה, כמו (הושע י"ד:ח') זכרו כיין לבנון (רש"י וראב"ע):

פסוק יג

מלח ברית אלהיך. חבור נפלא (גאָטטליכע ווּאונדערבּארע צוזאממענזעטצונג), הפעל משם מלח הוא ממלח טהור קדש (כי תשא) שתרגום ממולח מעורב, דומה לו ויראו המלחים (יונה) מלחיך וחובליך (יחזקאל כ"ו) ע"ש שמנהיגי הספינה מהפכים ומערבים את המים במשוטות. ויראה ששימוש שרש מלח על החורבן והשממון כמו ארץ מלחה, משכנותיו מלחה (איוב ל"ט) הוא ג"כ מענין תערובות, וכמו שהונח שם תערובות על החורבן והשממון, כמו ארץ ציה וערבה, שמתי ערבה ביתו (שם) במדבר בערבה, ע"ש שנשתנו שם סדרי מעשה בראשית ונתבלבלו ונתערבו שם יסודות וכחות הטבע לבלי הוציא פרי ותבואה למאכל אדם ובהמה, ואמר על בלבול סדר מאורות השמים (ישעיה נ"א) שמים כעשן נמלחו כלומר כוכבי השמים וכסיליהם נתבלבלו וישנו את סדר תפקידם ומשטרם בארץ (ע"ש רש"י), ואמר על סמרטוטי הבגדים הישנים הקרועים (ירמיה ל"ח) בלויי סחבות ומלחים, קרויים סחבות, ע"ש שנסחבים ונשלכים ממקום למקום, ונקראים מלחים ע"ש בלבול סדר הנחתם במקום מיוחד כראוי לבגד המצטרך לצורכי אדם, ורז"ל ישמשו שורש מלח ג"כ לענין התערבות והתדבקות הדברים יחד כאמרם (בויקרא רבה) כאדם שמלחים שני נסרים שני כרעי המטה ומדביקם זה בזה (והערוך מצא דומה לזה בלשון ישמעאל, ע"ש). והמלח בעצמו נקרא בשמו ע"ש תערובות שני יסודות הפכיות שבו, כי בעצם המלח נתערבו ונתאחדו בו יחד בפרט, יסוד האש עם יסוד המים, ולהתרבות יסודת אש שבו נמנה המלח (פ"ד דשבת) למוסיף חום והבל. והנה להתערבות שני היסודות הפכיות שבו כי בעצם המלח נתערבו ונתאחדו

בו יסוד התחתון עם יסוד העליון קרא את המלח בשם ברית אלהים, כלומר חבור נפלא (וואונדערבארע צוזאממענזעטצונג), ולהגדיל הדבר סמך אותו לאלהים, כמו עיר גדולה לאלהים, חרדת אלהים וכדומה, ומה שהזכיר ענין ברית אלהים שבמלח בענינא דקרבנות, יתכן לומר לפי שהיה בימי קדם מהם עובדי האש כמו עבודת מולך, ומהם עובדי מים כאמרם, השוחט לשם ימים ונהרות, גדא דנהר, ואמרו (פ"ק דתענית) כותיים עובדים לאש וקדרים עובדים למים, ולזה ציותה התורה להקריב מלח על כל הקרבנות לשם הש"י, להורות בו היפך דעות כזביות אלה, ושאין בידי שר של אש ושל מים ממשלה בתחתונים בלתי לה' לבדו, לכן קרא פה את המלח בשם: ברית אלהים: כלומר חבור נפלא מאש וממים, והוא מעשה האלהים:

פסוק יד

אביב. גרגרים שעורים מבוררות ומבושלות. עמ"ש בוארא בהשעורה אביב:

כרמל. בעוד שהכר מלא, שהתבואה לחה ומלאה בקשין שלה (זאָפטעאלל) וע"כ נקראו המלילות כרמל (רש"י):

פרק ג

פסוק א

זבח שלמים. כן הוא קרוי בכל הפרשה ואין כן עולה וחטאת ואשם שלא נסמך להן מלת זבח, והטעם לפי שבשר השלמים נאכל לבעלים וקורא לבני ביתו ולאוהביו ומיודעיו שיאכלו מזבחו ובמושב רעים יהלל את ה' ויספר להם חסדיו, גם להרבות אוכלים שלא יבא בשר קדש לידי נותר לכן נקראו זבח שלמים, כי זבח הוא סעודה של שמחה כמו וקרא לך ואכלת מזבחו, כי זבח היום לעם בבמה (שמואל א ט':י"ב) כי זבח משפחה לנו בעיר (שם ב'), משא"כ שאר הקרבנות שאינן לסעודת הבעלים אינן קרוים זבח, וכבשי עצרת הם סעודת שמחה לכהנים (רנ"ו). שלמים. פירשב"ם לשון תשלומים שצריך לשלם את נדרו. ורנ"ו טען עליו דא"כ גם נודר עולה חייב לשלם ותקרא גם היא כן, גם אינו נכון לפי דקדוק המלה כי הנפרד מן תשלומים שלים, כמו באו ימי השלום, וברבים שלומים כמו שנת שלומים. ואין בזה כדי להשיב, כי העולה אף שהיא באה בנדבה מ"מ מתערב עמה קצת חיובי, לכפר על הרהורי הלב ועל עברו במזיד על לאו הנל"ע, לכן יקראנה הכתוב בשם עולה שהמכוון בה הסבה הגורמת אל נדבתה, (כמ"ש לעיל א' ג,) משא"כ שלמים היא נדבה גמורה ואין בה סבה הגורמת אל נדבתו, ושפיר חל עליה ענין תשלום הנדר. ונראה שלזה התכוין הרמב"ן במ"ש על שם שלמים, כמו אבנים שלמות, כלומר שבקרבן שלמים אין בה שום פגם וקלקול כי אינה באה רק מצד נדבת הלב, משא"כ

בעולה אף שגם היא באה בנדבה, מ"מ יש בנדבה זו צד פגם מסבה הגורמת לנדבה זו. גם מדקדוק המלה אינה טענה, כי בכל השמות ישמור הלשון הטעם ולא המלה, כשם נח מן ינחמנו וכדומה לאין מספר. והנה רבותינו בת"כ אמרו שלמים שמטילין שלום בעולם, שלמים שיש בה שלום למזבח ולכהנים ולמזבח, שלמים מי שהוא שלם מביא ולא אונן, ואין ספק שאין זה מהם טעם העיקרי לשם שלמים, והראיי' שייחסו שלומים אלו גם לשאר הקרבנות ואפי' לחטאות ואשמות, כמבואר בת"כ, אבל כל אלה לשם שלמים הוראה צדדית. ורנ"ו פירש שלמים מענין השלום אביך הזקן, ענין הצלחה, וקרבן שלמים בא מבעלים אשר בא עליו ברכת ה, ומרוב שמחה יקריב שלמים, ולזה יתרגמו שלמים (פריידענאָפפער, וואָהלערגעהען). וזה לא יתכן כי הקרבן הבא לכמו אלה תודה יקרא לא שלמים. גם מה יענה על ויעלו עולות ושלמים דשופטים (כ' כ"ו. ושם כ"א ד') שהי' בעת צום ויום בכי. והנכון כפירשב"ם לשון תשלומים (פאָללציעהונגסאָפפער). וכן משמעות לשון זבחי שלמים עלי היום שלמתי נדרי (משלי ז׳:י״ד) דרישא וסיפא חד ענינא כרוב הלשונות במשלי׳:

פסוק ד

על הכבד. סמוך לכבד כמו על הנשים (שמות ל"ה כ"ב), וללמדנו שיטול קצת הסמוך לנטול שיטול מן הכבד עמה מעט (הראב"ד):

על הכליות. מלבד הכליות, ושיעור הכתוב ואת היותרת יקח כלה סמוך לכבד שנוטל קצת מן הכבד עמה, מלבד הכליות הנזכר קודם לכן. והא דנזכרו הכליות פעם שנית, להורות שיסיר היותרת אעפ"י שאבדו הכליות, שאינם מעכבים ליותרת, כמ"ש בת"כ יסיר יותרת אעפ"י שאין כליות. עי' צד"ל על רש"י בזה. ובפרשת ראה (ט"ז ג') תאכל עליו מצות מבואר מלת עליו להסתלקות הדבר ממציאותו, וטעם על הכליות (אין ערמאנגעלונג דער נירען):

פסוק ה

על העולה. פי' רש"י תמוה, כי כמה מקראות יורו לנו כבר שתקדים התמיד לכל הקרבן. ורנ"ו פי' על העולה כמו סמוך לעולה, לפי שבפ' העולה אמר ונתנו בני אהרן הכהן וגו' וערכו עצים על האש וערכו את הנתחים וגו' והיה צריך כאן לחזור ולומר כל הסדר האמור שם, לכן אמר בקצור, על העולה, כלומר סמוך לה כסדר שערך נתחי העולה על העצים הערוכים על האש, ודבריו נכונים בפשט המקרא, אבל מלת על אינו מכוון לפירושו. ובאמת מצאנו מלת על שהמכוון בו סדור דבר זה דומה בענינו אל סדור דבר אחר (נאך ארט אונד ווייזע) כמו ושפטו העדה על המשפטים האלה (מסעי ל"ה) דתרגמו יב"ע על סדר דיניא האילין, וכן (שופטים י"ז) ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, וכמו

רוב מלת על המוזכר בראשי מזמורים, למנצח על נגינת, למנצח על יונת אלים, שהמכוון בהם שנגינת שיר זה דומה לנגון כלי השיר כנודע, עמ"ש (מסעי ל"ה ו') ועליהם תתנו, וכן כאן אמר: והקטירו אותו וגו' על העולה: פי' יקטירו אותו בדרך ובאופן הקטרת העולה (נאך ארט אונד ווייזע דעס עולה):

פסוק ט

חלבו האליה. כבר התעורר רמב"ן דאעפ"י שהאליה היא שמנה מאד, אין שמנה נקרא חלב, ואין לומר כי מלת חלבו הוא כלל לכל המורם מן הבהמה, ואח"כ באו הפרטים האליה תמימה וגו', דא"כ היה ראוי טעם מפסיק בין הכלל ובין הפרט הבא אחריו, וכאן סמוך חלבו האליה בנגינה, והנכון נ"ל שאות וי"ו שבחלבו הוא כמלת של כמו וחיתו ארץ (בראשית וכמש"ש) שפי' חיה של ארץ, וכמו בשר בנפשו דמו שפי' בנפש של דמו, וכמש"ש. וכן כאן חלבו האליה פי' חלב של האליה. והוא החלב המחובר באליה בצד הפנימי. וז"ש בת"כ חלבו האליה להביא את החלב הסמוך לאליה זה החלב שבין הפקוקלית, והוא החלב שבעיקר הירכים; ולא הסמיך הנסמך לסומך כברוב המקומות לומר: חלב האליה: דא"כ היה משמעותו רק להקריב חלב האליה לבד, ובאמת האליה בעצמה כולה קרבה. והרמב"ן פי' חלבו האליה, חלבו באליה, ואין זה משמעות הלשון:

פסוק יז

חקת עולם. חיוב דבר הבלתי מבורר מענינו היותו מחוייב מצד הטבע או מצד המוסר או מצד השכל רק המצוה על החיוב ההוא הוא לבדו יודע טעמו של זה החיוב ומטעם הכמוס עמו אינו רוצה לגלות טעמו של דבר, זהו הנקרא בלשונינו חוק (געזעטץ) ונותן החוק, יקרא מחוקק (געזעטצגעבער), והוא שם מושאל מלשון חקיקה ורשימה על לוח אבן ועץ או שאר דבר. והענין בזה כי כל דבר שחיובו מבורר מצד חיוב הטבעי המוסר והשכל, א"א שיהיה נשכח לעולם, כי כ"ז שבני אדם חיים על האדמה נתברר להם תמיד חיוב זה הדבר, משא"כ דבר שלא נתברר חיובו למקבלים הוא קל שישתכח ויתבטל ברוב הימים מאחר שלא נודע טעמו של הדבר או שישתנה ע"י תוספת וגרעון, וכדי להצילו מן השכחה והשנוי היה צריך מיד בעת נתינתו שיהיה נכתב בספר לזכרון למשמרת לדורות הבאים, ועדיין היה אפשר שיומחק הכתוב ברבות הזמן, לפיכך היו חוקקין את דברי החוק על לוח אבן ובכתיבה שוקעת שהוא כתב המתקיים ביותר מכל מיני כתיבות, שכל אות ואות הנחקק ה"ה כמונח בקופסא משומר מן ההפסד, משום כך נקרא כל דבר חיוב שלא נתגלה טעמו בשם חק ע"ש ההצטרכות שיהיה חקוק בספר לזכר עולם, וכמ"ש ועל ספר חקה ותהי ליום אחרון לעד עד עולם (ישעיהו ל׳:ח׳) וכן (איוב י״ט:כ״ג) מי יתן בספר ויחקו לעד בצור יכתבון (רש"פ):

כל חלב. שם חלב בלה"ק השומן הנפרד שאינו עם הבשר כדבר אחד, כי השומן המתערב בבשר שאינו נפרד ממנו יקרא שומן, כענין וישמן ישורון ויבעט, ובשרי כחש משמן, והחלב הוא הנפרש עליו קרום ונקלף, לא יתערב הלשון בהם בשום מקום, כאמרנו בשר שמן לא בשר חלב, וכן בשאר לשונות העמים שמותיהן חלוקים, והכתוב שאמר כל חלב לא תאכלו אין שומן שע"ג האליה בכלל כי איננו חלב בשמו וטבעו, ואם היה כל שומן חלב יאסור כל שומן שבבהמה בכתפות ובצדדין, אבל כל הנקרא חלב נאסר אעפ"י שאינו קרב למזבח כגון החלב שעל הטחול, ושאינו נקרא מותר אעפ"י שהוא קרב כגון הכליות והיותרת מן הכבד וכן האליה, לשון הרמב"ן בקוצר, ע"ש שהאריך בזה בדברים נעימים שלא ליתן פתחון פה לחלוק, וכן דברי הרנ"ו ביאורו נכונים מאד בזה כי הראה בו שכל המקראות מבררים יושר קבלת רבותינו בזה:

פרק ד

פסוק ג

לאשמת העם. הלמ"ד מורה על ההקש והדמיון כמו (איוב ל"ט:ט"ז) הקשיח בניה ללא לה שפירש"י כאילו אינו שלה, ויחשבה עלי לשכרה (שמואל א א':י"ג) דתרגומו כאתתא רויא, וכן ויהי לה לבן דמשה תיב"ע והוה לה חביב הי כביר, וטעמו אם הכהן המשיח יחטא חטא הדומה לאשמת וחטא העם, כאמרם (בת"כ ובהוריות ד' ו') לאשמת העם הרי משיח כצבור, מה הצבור שהן ב"ד אינם חייבים בקרבן עד שיהיו חכמים ראויים להוראה ויטעו בהוראה ויעשו העושי' על פיהם ויורו לבטל מקצת ולקיים מקצת, כך המשיח בכל דרכים אלה שיהיה חכם מופלא ויטעה בהוראת עצמו ועשה מעשה בשגגת הוראתו לבדה:

לחטאת. להסרת החטא, כמו וחטאו ביום השביעי שענינו טהרת הדבר, והבא לכפר החטא נקראת חטאת (ענטזינדיגונג):

פסוק ה

ולקח וגו' מדם הפר. לרבותינו (זבחים כ"ה) צריך לקבל את כל דם הפר, ולזה אין אות מ"ם משרתת למלת דם לפרשו מקצת דם, אבל היא משרתת למלת הפר כאלו כתיב דם מהפר, והמכוון שקבלת הדם צריכה להיות מן הפר, אבל אם נשפך הדם על הרצפה פסול לאוספו לכלי שהרי לא נתקבל מהפר, ואמרו גורעין ומוסיפין ודורשין, גורעין אות מ"ם ממלת דם ומוסיפין אותו על מלת הפר. והרב בעל קרבן אהרן בפי' לת"כ מתקשה בדרשה זו, ואמר כיון דרצון הכתוב לומר דם מהפר למה שם כותב התורה המ"ם בזולת מקומה, ואנחנו נגרע אותה משם ונוסיפה בתיבה אחרת, היה לו להניחה במקומה, ודחק

מאד בתירוצו, ע"ש. ולדעתי אין כאן מן הקושי כ"כ, דבאמת גם קבלת מקצת דם מהפר כשר אם לא אסף לכלי הדם הנשפך (כמ"ש הרמב"ם פ"א מפסהמ"ק ה' כ"ו ע"ש בכ"מ), א"כ אין אות מ"ם יתירה לגמרי במלת דם, דבא ג"כ להורות בהכשר קבלת מקצת דם, ולרז"ל מ"ם זו משמשת גם למלת הפר, ודבר זה נהוג בכ"ק, ומצאנו אות מ"ם חסרה לגמרי במקום הראוי, כמו השמרו לבם עלות בהר (יתרו י"ט) שמובנו מעלות, ומצאנו ג"כ (ראה ט"ו) כי יהיה בך אביון מאחד אחיך, דמהראוי אחד מאחיך, כי המ"ם ממלה ראשונה משרת רק למלה שני', וכן אין לאל ידך הלמ"ד ממלה ראשונה אינה משמשת רק למלה השני' כמו אל לידך כמ"ש המפרשים, וא"כ אין שום זרות בקרא דילן בפרשה זו, ומזה מיושב קושית התוס' שם, למה לא מקשו בעלי התלמוד גם בזה סכינא חריפא מפסקי לקרא, והדברים פשוטים מאד לדברינו:

פסוק ו

פני פרכת. הפרכת היתה פרושה בכל רוחב המשכן מכותל הדרומי עד כותל הצפוני שהם עשר אמות ובאמצע רוחב הפרכת תהיה ההזאה (עי' ק"א בפי' לת"כ) לפי"ז יהיה פני מענין אל הקדש פנימה הפך החיצון, וכל אמצעי הוא תוך ופנימי נגד צדדי החיצוניים:

פסוק ז

קרנות. כל עוקץ הבולט מראשו של דבר הושאל עליו שם קרן, ממה שהקרן בבע"ח הוא עוקץ בולט מראשו, כמו קרן בן שמן, וכן נאמר על התועפיות והבליטה המעלותית, כמו אצמיח קרן לדוד, ובשמי תרום קרנו (האָכעקקען), ואמה על אמה ברום אמה הנתון בראש המזבח בכל זויות שבה נקרא קרן:

פסוק יג

כל עדת. אלו סנהדרין (רש"י מרבותינו), אפשר שפי' שם עדת מלשון עדי וקשוט, מן ואת הנזר ואת העדות (מלכים ב י"א:י"ב) כלומר אותן המיוחסים והחשובים שבעם (דיא פאָרציגליכסטען), וכמ"ש בת"כ העדה המיוחדת שבישראל (דיא אויסגעצייכנעטסטען) והם הסנהדרי הגדולה המשובחים במדותיהם הטובות וביתרון מעלותיהם בחכמת התורה, וממה שאמר (פנחס כ"ז) וכל בני ישראל וכל העדה, מוכרחים אנו לפרש עדה הסנהדרין. ואם נתבונן על הוראות הפרטית שבמלת עד לפי התחלפות האותיות המתחברות עמו לפניו ובאמצעו, יצא לנו אמתות הנחת שם עדה על הסנהדרין, כי יורה. א', על כנסי' וחברה המתאספת לדבר אחד (פעראיין) ושפטו העדה. ויורה ב', על התורה והמצות בכלל, ועדותי זו אלמדם (תהילים קל"ב:י"ב) ויקם עדות ביעקב ותורה, צור תעודה חתום תורה (ישעיהו ח':ט"ז), ויורה ג', על יחוד ושימת גבול לדבר

(בעשטיממען) במקום או בזמן או בפעולה וכדומה, כמו ואם לבנו יעדנה, ונועדתי לך שם, וכל הוראות האלה מתאחדים בשם עדה להוראת הסנהדרין, כי הם הם הכנסיה הגדולה בענין התורה, לייחד לכל מצוה ומצוה, אם הזמן באיזה מן הזמנים המצוה נוהגת ובאיזה זמן לא, אם המקום באיזה מן המקומות חיוב קיום המצוה, אם באיש על איזה מן האנשים חיוב המצוה מוטלת ומי מהם הפטור, אם באופן הפעולה איזה מן האופני' הפרטיים מצטרכים אל כל מצוה ומצוה כדי לקיימם כראוי כפי דעת נותן התורה ית', כי כל אלה אינם מפורשים בתורה שבכתב, וצריכים להתבאר ע"י התורה שבע"פ, והסנהדרין הם המקבלים הנאמנים של תורה שבע"פ, ולכן הונח עליהם שם עדה, ותרגומו (געזעטצגעלעהרטערפעראיין). ובזה נכון אמרם (במכדרשב"י אמור דף צ' ע"ב) לתורה ולתעודה, לתורה דא תורה שבכתב ולתעודה דא תורה שבע"פ:

ונעלם חבר. פי' נעלם מהם חלק מה מן המצוה שלא נתעלם מהם עיקר המצוה רק חלק ממנה (כבהוריות פ"א), ומלת דבר כמו אין נגרע מעבודתכם דבר דתרגומו מדעם (עטוואס) וכן בהרבה מקומות. והמתרגם דבר (איינע זאכע) אינו לפי המקובל:

ואשמו. פי' ומתחייבים עונש שממון הנפש (זיך דער פערדאממניס פערשולדעט), ביאר בזה באיזה מצות ל"ת יתחייב העובר חטאת, עז"א מלת ואשמו והיינו בעברו על מצות ל"ת שחייבה התורה על זדונה כרת, והוא שממון הנפש הנכלל במלת ואשמו, כי גזרת שמם ואשם מענין אחד הם כמ"ש הר"ש ב"מ בפסוק תאשם שומרון (הושע י"ד:א') ויאשמו יושבי בה (ישעיה כ"ז) ושונאי צדיק יאשמו (תהילים ל"ד:כ"ב) האשימם אלהי' (שם ה'), והוראתם הריקות וההתרחקות מחברת האדם, כמו שממה מאין יושב (ירמיה ל"ב) וערים נשמות יושיבו (ישעיהו נ"ד:ג'), ואמר על ההתרחקות בן אדם מחברת מרעיו ומיודעיו, אך עתה הלאני השמות כל עדתי (איוב ט"ז:ז') ר"ל הלאני והרחקני מחברות בני אדם (מענין זרה הלאה) עד שמקום קבוץ רעי ואוהבי הוא שמם, והונח ג"כ להוראת שוממת הנפש בהיותה ריקה ומרוחקת מתענוגים הרוחניים והשארותה גלמודה ובדודה מאחיזת עולם הנפשות, והוא בעצמו ענין הכרת הנאמר אצל הנפשות, והוא התבודדותה להיות עזובה וגלמודה שכולה מחברת הנפשות העליונות והשתארותה כרותה מהן בדודה ואשומה. כמ"ש במכדרשב"י (תרומה) ואית נפשא וכו' דכתיב בה ונכרתה הנפש ההיא מלפני אני ה' מאי מלפני דלא שרי' עלה רוחא וכד רוחא לא שרי' עלה לית לה שותפו כלל במה דלעילא וכו', ע"ש. ובמכילתא דר' ישמעאל (בא, ובסוף כי תשא) ונכרתה אין הכרתה אלא הפסקה, וכן בספרי (בהעלותך, שלח), הנה לפי המבואר ענין הכרת היה בעצמו ענין שוממות הנפש, וזהו המכוון כאן במלת

ואשמו. ודין זה שאין חייבים חטאת אלא על ל"ת שזדונה כרת למדוהו רבותינו בת"כ ובתלמוד בהיקש מע"ז, והוא פשט המקרא לפי דברינו, וסרה בזה תלונת קלי הדעת החושבים שהפשט סותר את המקובל, אבל המה תואמים יחדיו; והמפרשים יאמרו ואשמו ישימו עצמם אשמים בהתודותם שיזכירו את חטאתם מצד עצמם, ומה שאמר במקרא אח"כ ונודעה וגו' ר"ל ע"י אחרים (עי' ר"ש ב"מ ובמה שכתב בדבור שאח"ז), ואמנם הוא דחוק כי היעלה על הדעת לטעות לחלק בין שנודע לו מעצמו או ע"י אחרים עד שהוצרך הכתב להודיענו השתוותם יחד, וגם אם מלת ואשמו יורה על התודעות החטא היה יותר ראוי לחברו במקרא שלאחריו לא להפרידו ממנו ולחברו במה שלפניו, וביותר קשה לדבריהם התנגדיות המקרא אל המקובל, דלפי המקרא יתחייב חטאת כל העובר על אחת משס"ה ל"ת, ולהמקובל אין חטאת אלא בל"ד לאוין שענשן כרת:

פסוק יד

ונודעה החטאת. לרבותינו (בת"כ ובהוריות) דוקא שנודע להם מעצמם מה שחטאו בהוראה. אבל אם שכחו עצמו של חטא שהורו בו, כגון שנסתפק להם מה זה התירו, אם מקצת חלבים אם מקצת דמים, אע"פ שהעם מודיעים אותם מה שהורו להם, פטורים מקרבן (ערמב"ם פי"ד משגגות ה"ד) לפי"ז ונודעה הוא מפעל מצד הפועל, כענין כי ימוך אחיך ונמכר לך, דמוכר עצמו מיירי לא בנמכר ע"י אחרים, וכמ"ש וארא ו' ג' לא נודעתי:

חטאו עליה. פי' חטאו בסבתה, כי מלת על עניינו גם לסבה גורמת וכטעם בעבור, כמו אל ירע בעיניך על הנער, על הברכה אשר ברכו, ומוסב על מלת עדת שבמקרא הקודם, וטעמו אשר חטאו בסבת העדה שעשו המעשה מפני שתלו בהוראת ב"ד כי אם ידע אחד מן העושים שטעו ב"ד, ואעפי"כ עשה על פיהם חייב חטאת בפ"ע.

פסוק כ

וכפר הכהן. אין זה פעולה עצמית רק פעולה מסבבית, כי אין ביד הכהן עצמו לכפר רק בעבודתו אשר יעשה לפי המצווה עליו הוא מסבב הכפרה מאדון הסליחות, ותרגומו (ער בעווירקע ענטזינדיגונג):

פסוק כג

הודע אליו חטאתו. דעת רבותינו שמשמעותו שנודע לו מעצמו ולא שיודיעוהו אחרים, יכול אעפ"י שאינו מכחיש יהא פטור ת"ל או הודע אליו מ"מ (יבמות פ"ז כריתות י"א), ואמר רוו"ה אף שהודע הוא הפעל, ומשמעו ע"י אחרים וכמ"ש הרשב"ם והראב"ע, דעת רז"ל שהוא מבנין שלא נקרא שם פועלו, כי החול"ם והשור"ק יתחלפו, והוא ע"מ ויוסף הורד מצרימה, והוציאו רבותינו התיבה ממשקלה הנהוג ולא פירשוה בלשון הפעל, כי לא מצאנו בשום מקום שמוש מלת אל אחר לשון הודעה, אבל מצאנו אחריו שמוש

למ"ד, והודעת להם את הדרך, שבת קדשך הודעת להם, יודיע דרכיו למשה, להודיע לבני האדם גבורותיו, והיה גם כאן ראוי לכתוב הודע לו חטאתו, ומדכתיב אליו משמע שאיננו לשון הודעה כ"א לשון התודעות, שעליו נופל שמוש מלת אל, כדכתיב בהתודע יוסף אל אחיו, במראה אליו אתודע, ולכן הלשון הודע אליו סותר קצתו את קצתו, וע"כ צריכים אנו לומר שבכוונה השתמשה התורה במליצה כזאת להעמידנו על שתי כוונות מתחלפות ומתאחדות, ולהורות שלא די בהודעה גרידא, אבל צריך שתהא עמה התודעות לאפוקי הכחשה, וז"ש או הודע אליו ולא שיודיעוהו אחרים, או הודע אליו מ"מ, ודוגמתו ארז"ל וכי יותן דומי' דכי יתן. וזה מה שיורה על שלמות בעלי התלמוד בטיב חכמת הלשון, ושהם היו בקיאים במליצת לשון עברית יותר מכל החכמים הבאים אחריהם:

או הודע אליו. כמו אם הודע, יש הרבה או משמשים בלשון אם (רש"י) ויתכן שבכוונה שינה הכתוב לכתוב מלת או, שיש בו גם הוראת מלת אולי כלומר הלואי כמו או אז יכנע לבבם הערל (בחקותי כ"ז מ"א) ע"ש רש"י, ומסתעף מלת או משרש אוה, אוה למושב לו, בכל אות נפשם, שענינם חפץ ורצון, ויש א"כ במלת או הוראה משותפת, כמלת אם לתנאי, וכמלת הלואי ואולי, יטעמו כטעם שניהם, כלומר תנאי רצוני (ווינשענדע בעדינגונג) והוא הנרצה בכאן, כי כשיזדמן חטא לאדם בשגגה בלא ידיעה טובה גדולה הוא אליו אם יתודע לו שגגת חטאו בכדי שיפקח על נפשו מכאן ואילך להתבונן היטב על כל תנועה ממעשיו שלא תארע עוד תקלה לידו, והוזהר כל אדם לפשפש תמיד במעשיו ולמשמש בהם ולראות אם הם כלם זכים ונקיים ואין בהם מכשל עון אשר חטא, ואשרי לו לאדם אם תתודע אליו השגגה שנזדמנה לידו למען ידע להבא וישמור לנפשו בזהירות יותר גדולה, כי יראה גודל חיובו לדקדק בכל מעשיו ולשקול דרכיו במאזני צדק, כי כמו שבחלאי הגוף נוח לו לאדם אם ירגיש מיד בראשית חליו כי אז הרפואה קלה עליו, כי אם ראשית החלי היא בלתי נרגשת היא הולכות ומתרבה עד שכמעט אין תרופה למכתו, ככה נוח לו לאדם להתודע מיד משגגת מעשיו בעוד שלא התגברה עליו חלי נפשו כי אז רפואתה קרובה וקלה עליו, לכן אמר הכתוב כאן או הודע אליו חטאתו (תנאי רצוני) כלומר הלואי שישים אל לבו לפשפש ולמשמש ויתודע שגגו - והתבונן כי רק כאן בנשיא, ובפרשה שאחרי' בנפש אחת תחטא, אמר קרא לשון או, כי ליחיד אפשר ששגגת חטאו ישאר תמיד בהעלם לנפשו, אמנם דעתו נוחה עליו יותר אם יתודע לכן אמר בו לשון או, כי חפצו ורצונו להתודע, אבל למעלה בכל עדת ישראל ישגו אמר סתם ונודעה החטאת, כי שגגה כזו בודאי תתודע, דלא משכחת לה שכל הסנהדרין וכל

הקהל שעשו על פיהם, כולם ישארו תמיד בהעלם שגגתם, ובודאי יתודע לאחד מהם, לכן לא יתכן שם לומר מלת או שהוא לשון הלואי, (עמ"ש נשא ה' למ"ד) או איש:

פסוק כה

ולקח וגו' באצבעו. בת"כ ובתלמוד (זבחים כ"ד) מפרשים אותו על קבלת הדם מהבהמה בכלי ביד ימינו דכ"מ שנאמר אצבע אינו אלא בימין, ומן התימה דבמצורע שנאמר (מצורע י"ד כ"ה) ולקח הכהן מדם האשם, מפרשים אותו על טבילת האצבע בדם (כבזבחים מ"ז ב') לקיחה בעצמו של כהן (ע"ש בתוס'), הנה שם לא נאמר מלת באצבעו מ"מ מפרשים לשון ולקח על טבילת האצבע בדם, והכא שמבואר מלת באצבעו לא נפרשנו על טבילת האצבע כ"א על קבלת הדם בכלי ? ונ"ל דלפי ההוראה העיקרית בשם אצבע יש להבין בו גם הוראת הכלי, כי עיקר הוראת שם אצבע הוא אחיזה ותפיסה (פאססען) והחלקים הפרטיים שבאבר היד (פינגער) שתשמישם לאחוז ולתפוס דבר בהם נקראו אצבע (אנפאססונגסגליעד) ע"ש התפיסה והאחיזה שנעשה על ידם (במבואר בכי תשא בכתובים באצבע אלהים), כמו כן הכלי (געפאָס) שהוא מחזיק ותופס דבר אל תוכו יקרא אצבע (אויפפאססונגסגעשירר), כמו שהונח שם כלי עליו מלשון יכיל ויכולת שהוא מכיל ומחזיק מה שבא אל תוכו (מענין אשר יכולו המים), ולפי"ז טעם ולקח באצבעו, לקיחת הדם בכלי, כלומר בכלי המיוחד לשרת בקדש. אמנם לא אמר בכלי כ"א באצבעו להורות גם על החלקים הפרטיים שבאבר היד, שבהם יחזיק הכלי, אשר לפי המקובל יד הימין דוקא. ולפי"ז פי שנים בהוראת אצבעו, הכלי ואבר היד, והתוס' כתבו דבחטאת דכתיב ולקח באצבעו, ובאצבעו לא שייך קבלה ע"כ דהקבלה בכלי ובאצבעו היינו דעביד אוזן לכלי ולקחו באצבעו:

פרק ה

פסוק א

קול אלה. שהשביעוהו שהוא עד בדבר מן הדברים בין בראי' בין בידיעה ואיים עליו באלה שאם לא יעיד עדותו ישא עליו עונש השבועה. אות וי"ו במלת והוא תשמש במקום שי"ן כמו דבר אל בנ"י ויסעו, ומאמר ואם לא יגיד הוא איום האלה, עתוס' ב"ק נ"ו א' ד"ה פשיטא, וביאור המפרשים במקרא זה דחוק מאד:

והוא עד. לרבותינו חיוב העדים בקרבן שבועה אינה רק בשכפר עדות ממון יש שהתובע תבע את העדים להעיד לו עדות שיתחייב הנתבע ליתן לו ממון, והם כפרו עדותן ונשבעו, שבכפירתם הפסודוהו ממון, וזהו שאמר קרא, או ראה או ידע, כלומר בעדות המתקיימת בראי' בלא ידיעה, ובידיעה בלא ראי' (ואין לך עדות זו בלא זו אלא בתביעת ממון) כיצד

מנה מניתי לך בפני פו"פ ובאו פו"פ ויעידו הם ראו שמניתים לך אבל לא הודעתים אם הם מתנה או הלואה או פרעון, ואמר לי' הלה יבואו פו"פ ויעידו שמנית לי בפניהם, ואני פורע לך, זוהי ראי' בלא ידיעה, ידיעה בלא ראי' כיצד, מנה הודית לי בפני פו"פ יבאו ויעידו, זוהי ידיעה בלא ראי', ודוקא בשני עדים, כי הם בכפירתם מפסידין ממון, אבל אם לא השביע רק עד אחד להעיד לו וכפר, פטור מקרבן שבועת עדות, שאין עדות עד אחד מחייבת ממון, ואפי' האמינו הנתבע לעד אחד ואמר לי' הרי את מקובל עלי כשנים, אמרו בירושלמי שאינו חייב קרבן שבועה, כיון שעד אחד אינו כשר להעיד עדות ממון, א"כ מה הוא, והוא עד דאמר קרא דמשמעותו עד אחד, דהא דאמרינן כל מקום שנאמר בתורה עד הוא שנים, אין זה מאמר מוחלט (עמ"ש נשא ה' י"ג ועד אין בה) מכש"כ כאן שנאמר אצלו מלת נפש, ואף דמשכחת קרבן שבועה גם בעד אחד, בעד מיתת בעלה של אשה, ובעד זנות אשה אחר קנוי וסתירה, וגם בששניהם חשודים התובע והנתבע, מ"מ קשה לאוקמי קרא בהנך גוונא דכולהו מילתא דלא שכיחא אינון, ואין דרך המקרא לדבר רק במילתא דשכיחא, אלא ע"כ קרא משתעי בשהשביע שני עדים, האחד מהם כפר עדותו והשני הודה, זה שכפר עדותו חייב ק"ש, כמבואר שבועות ל"ב:

פסוק ב

נפש אשר תגע. פירשו בו רבותינו דלאחר טומאה זו יאכל קדשים או יכנס למקדש שהוא דבר שזדונו כרת, ערש"י. וכן אמרו בת"כ מנין שאינו מדבר אלא בטומאת מקדש וקדשיו, הזהיר ועשן על טומאה וחייב קרבן על הטומאה, מה עונש ואזהרה בטומאת מקדש וקדשיו, אף קרבן על טומאת מקדש וקדשיו; ואין זה מהם תוספת על המקרא, כי דעתם זה מבואר בלשון המקרא עצמו, כי למה שפירשתי למעלה מלת ואשמו שעניינו שוממת הנפש (פערדאממניס) והוא בעצמו הנקרא במקומות אחרות בלשון כרת, יהיה גם במקרא דילן ואשם פירושו ימצא א"ע בחיוב שממון הנפש, והיינו בעברו על דבר שזדונו כרת שאכל קודש או נכנס למקדש בטומאה. ובדרך זה נפרש מה שאמר, ואם נפש כי תחטא (לקמן י"ז), שמדבר לדעת רבותינו דוקא במי שבא ספק כרת על ידו, הנה אמרה תורה ולא ידע ואשם פירושו שלא ידע אם נתחייב שממון נפש והיינו ספק כרת, וכן והיה כי יחטא ואשם (לקמן כ"ג) הנאמר בנשבע לשקר פי, בד"ז, כי אין לך חיוב שממון נפש וכרת יותר כמו שתפש שם אלהים לשקר, ראה איך הועילה לנו קבלת רבותינו להבין לשונות המקראות על פשטן ובדרך יותר סלולה מרודפי הפשט, ברוך שבחר בהם ובמשנתם. הנה יסוד דעתי בפירוש מלת אשם מצאתי בעזה"י ברמב"ן סוף סדר זה, ועתה ראיתי שהרנ"ו בביאורו הביא דברי הרמב"ן אלה (בפ' י"ט) וז"ל,

הרמב"ן אמר כי שם אשם מורה על דבר גדול שבענשו ראוי להיות שמם נאבד בו וכבדה חטאתו מאד, ע"כ. וכתב עליו וסוף סוף גם בכל השוגגים המתכפרים בחטאת נכתב לשון אשמה, ובנשא נאמר ואשמה הנפש ההיא ושם ידבר על כלל הלאוין שנאמר מכל חטאת האדם ופרטו גזל הגר, עכ"ד הרנ"ו, והם דברי שגגה, דלמ"ש היא הנותנת ובכוונה גדולה אמרה תורה בשגגת חטאת לשון אשמה להורות לנו הענין הגדול שאין חטאת רק בדבר שזדונו כרת, וכן בנשא בגזל דמיירי בנשבע על שקר לכוונה זו הזכירה התורה שם לשון אשמה:

בנבלת חיה טמאה. אמרו בת"כ מה ת"ל טמאה שיכול אין לי אלא כולה, כזית ממנה מנין ת"ל טמאה, לדבריהם אין שם טמאה תאר לחיה, אלא לנבלת הקודם לו ר"ל בנבלת טמאה, ירצה נבלה המטומאה ואין פחות מכזית מטמאה בנבלה, דמיון לזה שמן זית זך (שמות כ"ז:כ') דמלת זך תאר לשמן ולא לזית, עמש"ש. אמנם בנבלת שרץ טמא, דלא אמר טמאה בה"א, שמעי' שאינו מוסב על נבלת רק על שרץ, כי רק שמונה שרצים נבלתם מטמא לא נבלת שאר שרצים, ולזה מלת נבלת מופסק בטפחא, ותרגום שרץ טמא (אוניייעס קריעכטהיר) והמתרגם גם חי' טמאה בהמה טמאה (אונריינעס געווילדטהיר) טועה, דמטהר נבלת חי' ובהמה טהורה, ובת"כ אמרו דמלת טמא דשרץ בא לרבות דמו צרופו ועירובו:

ונעלם ממנו. שכח שנגע בדבר המטמא:

והוא טמא ואשם. ובעודו טמא עשה דבר שיש בה שממון נפש כגון שאכל קדש או נכנס למקדש:

פסוק ג

ונעלם ממנו. והוא ידע ואשם. אחר שידע היותו טמא נעלם ממנו, ובשעת ההעלם האשים נפשו בקדש או במקדש, והיתה לו א"כ ידיעה בתחלה וידיעה בסוף והעלם בינתיים: והוא ידע: שיעורו ידע כבר קודם ההעלם:

פסוק ד

תשבע. כל לשון שבועה במקרא הוא לשון נפעל, ואמרו המפרשים כי לא יתכן לשון שבועה בקל שהוא מורה על הרצון כי הוא נפעל ע"י אחרים כגון שתבעו ממנו ממון וכפר וחייבוהו ב"ד שבועה וה"ה נשבע; אמנם לדבריהם יקשה כל לשון שבועה הסמוכה אל ה' ב"ה שבא ג"כ בנפעל כמו בי נשבעתי נאום ה'. ולדעתי שם שבועה ופעל נשבע משותף במובנו עם שם שבוי ופעל נשבה, כי כן דרך לשון עברי שעיקר יסוד הפעלים והשמות הם שניים, ובהוספת אחת מן האותיות בסופן הם נעשים שלישיים, ואף שהאותיות הנתלות בסופם הם משונים זה מזה מ"מ עיקר פתרון המלה לא זז ממקומו,

רק שהם משתנים קצת בצד אחד מצדדי ההוראה, כי שרש בלה בה"א שוה עם שרש בלע בעי"ן ופתרון שניהם ענין הפסד והשחתה כמו שמלתך לא בלתה, בלו עצמי, כל חכמתם תתבלע, באפו יבלעם, פתרון שניהם ענין ההפסד והשחתה. וכן גלה בה"א גלע בעי"ן, כל אויל יתגלע, בכל תושי, יתגלע, ולפני התגלע הריב נטוש (ערש"י ממקומות אלה), וכן קצע בעי"ן דומה לקצה בה"א שניהם עניינם כריתה וקליפה (עי' ביאור רנ"ו במצורע י"ד מ"א) יקציע מבית, אשר הקצו, וכן שם גבעה (עלה ראש הגבעה) שענינו גבהות ורוממות דומה לשרש גבה, ועיקר שרש שניהם אינו רק ב' אותיות גב כמו זה גב המזבח (יחזקאל מ"ג:י"ג) ותבני לך גב (ש"א י"ז), וכן שרש זרע בעי"ן שוה בפתרונו לשרש זרה בה"א כמו תזרה לרוח (צערשטרייען), וזרעתי את בית ישראל, אור זרוע לצדיק, כן אני אומר ששם שבע ושבוע שוה בפתרונו לשרש שבה שהוראת שניהם אחד, זה על שבוי גופני, וזה על שבוי ומאסר רוחני, כי האדם מצד טבעו רוצה להיות חפשי ברצונו ולעשות כל מה שיתאוה, לבלי היותו מוגבל ומצומצם בענינו (אונגעבונדען, ווילליקיהרליך), וכשנשבע לקיים או לאמת דבר מה בה', הנה חפץ דעתו ורצונו קשורים ואסורים בחבלי ברזל האמת, שלא לחפוץ ושלא לאמר דבר מה שהוא חוץ מגבול האמת, ולזה בא פעל שבועה בלשון נפעל. והתבונן בפ' מטות התחילה התורה לדבר מענין נדר ומשבועה, כי ידר נדר או השבע שבועה, ואח"כ לא הזכירה רק נדר ואסר, כי תדר נדר ואסרה אסר, את נדרה ואסרה, כל נדריה וכל אסר, מבואר מזה שקראה התורה את השבועה בשם אסר, הרי שהמכוון בשם שבועה מאסר הנפש, ואמרו בילקוט ע"פ מלך אסור ברהטים מההקב"ה אינו יכול לעבור על שבועתו, אין אסור אלא שבועה, ואמרו (פ"ד דשבועות) אוסריכם אני הוא לשון שבועה. ומזה תבין למה נקראת שבועה ברית (כבפסחים ל"ח) א"ל ברית הן הן הדברים שנאמרו לממ"ס, ופרש"י ברית שבועה, כי שם ברית עיקר הוראתו התקשרות (בונד) וזה בעצמו הוראת שבועה. עמ"ש בחקותי בשבע על חטאתיכם, ובראה בשבע שבועות תספור:

ונעלם ממנו. נשכח ממנו שנשבע על דבר זה:

והוא ידע ואשם. ידע אחר שנעלמה ממנו השבועה שעבר עליה מפני העלם שבועה, כגון נשבע שלא יאכל תאנים ואח"כ נעלמה ממנו השבועה ואכל תאנים ואח"כ זכר ענין שבועתו ויודע שכבר עבר עליה:

פסוק ה

והתודה: פירשוהו לשון הודאה, כענין הודה לו בקנקנים המורגל בפי רבותינו (בעקעננען), ואין זה נכון לדעתי כי עיקר הודוי אינו הודאת החטא (זינדענבעקעננטניס)

אבל העיקר בו הוא ההסכמה הגמורה לעזיבת החטא כמ"ש הרמב"ם (בהלכות תשובה) יגמור בלבו שלא ישוב לזה החטא לעולם, כמ"ש יעזוב רשע דרכו וגו' ולא נאמר עוד אלהים למע"י, וזהו עיקרו של וידוי, ואם נפרש לשון והתודה הודאת החטא לבד, חסר במובנו העיקר המכוון בוידוי, גם תקשה לר"ע דסובר (יומא פ"ו) דאין לפרש החטא בשעת ודוי, וכן לר"כ דאמר (ברכות ל"ד) חציף עלי מאן דמפרש חטאי', הלא להך פירושא מפורש במקרא שלפנינו דצריך לפרש החטא (והפוסקים שכתבו דבלחש מותר לפרש החטא לכ"ע, אין זה דבר ברור כ"כ למעיין בב"י או"ח סי' תפ"ז), גם לשון והתודה בלשון התפעל אין לו מובן לפירוש זה (ומ"ש הרנ"ו בביאורו אינו לפי לשון הודאה ע"ש), לכן נ"ל לפרש מלת והתודה לפי העיקר המכוון בענין ודוי החטא, והוא עזיבת והרחקת החטא, כי שרשו ידה אשר הוראתו הרחקה והשלכה, כמו וידו אבן בי, ידו עליה גורל, והמקום המוצנע המרוחק מחברת בני אדם נקרא יד, כמו ויד תהיה לך מחוץ למחנה, וכן חלק המופרש מן הכלל נקרא יד כמו חמש ידות (בראשית מ"ג:ל"ד), והמכוון בלשון ודוי חטא, הרחקת ועזיבת החטא (זינדענעטפערנונג), ולפי שצריך התחזקות רב להתרחקות החטא אחרי שנעשה אצלו כטבע שניה לכן נאמר בלשון התפעל והתודה (ענטשליסע זיך אבצולעגען):

חטא עליה. ר"ל שיתודה בסמכו ידיו על ראש קרבנו, וקיצרה התורה בזה להשענה על מה שכבר התבאר שהודוי יהיה עם הסמיכה על ראש הבע"ח (רלב"ג):

פסוק ז

והביא את וגו'. טעמו והביא אשר חטא אשמו, כלומר האיש אשר חטא יביא, וכן (לקמן י"א) והביא את קרבנו אשר חטא, טעמו והביא אשר חטא את קרבנו, ולזה דרשוהו בת"כ לקרבן חובתו ונדבתו, ואחרים לא פי' כן:

פסוק טו

תמעל מעל. ענין מעילה לרש"פ הוא לשון העדר חששא ומניעת הדיוק על המעשה אם הוא מגונה או לא, אם יקפיד עליו זולתו או לא, והוא משרש על, לשון העלאה, שמעלה מחשבתו למעלה מן הדבר ואינו חושש לדייק בו (דאריבער וועג) ואינו ענין בזיון, שבבזיון מכוין לבזות אבל במעילה אינו מכוין לבזות רק שאינו חושש בדבר, ואמר במי מריבה על אשר מעלתם בי ר"ל לא חששתם לדייק תמיד בדברי הגדול האומר דבר, אני אמרתי ודברתם, ואתם הסכמתם אל ההכאה, דומה לכי התעללת בי דבלק שפירשוהו לשון גנאי ובזיון, וכן התעללתי במצרים, וקרוב לומר שמענין זה כי עלית משכבי אביך כלומר בזית, ועומד נגד חללת דסיפי':

פסוק יז

ולא ידע ואשם. אינו יודע אם האשים נפשו, כגון חלב ושומן לפניו וכסבור שתיהן היתר ואכל אחת מהן, א"ל של חלב היתה ולא ידע אם זו של חלב אכל:

פסוק יח

שגגתו אשר שגג. אשר שגג, שאם בא לפניו ספק חלב ולא ידע בינתיים אינו חייב אלא אחת, ידע בינתיים חייב על כל אחת ואחת (הגר"א והוא מת"כ, וע"ש בקרבן אהרן) כי לשון אשר שגג משמעותו אף אם יהיו שגגות רבות יביא קרבן אחד ואין זה אלא בלא ידע בינתיים, כבמתני' כריתות י"א ב', ובהוריות (ח' א'), ולפי' ממקרא זה למעט כהן משוח מאשם תלוי ואף שבשגגתו חייב חטאת קבוע מ"מ בלא הודע אינו מביא אשם תלוי. מדכתיב שגגתו אשר שגג, מי שחטאו בשגגת מעשה הוא דחייב אשם תלוי בלא הודע יצא כהן משוח שחטאו בהעלם דבר ושגגת מעשה ע"ש, וצריך ביאור אך נילף הנך תרי ילפותות מחד לשנא:

פסוק כא

בתשומת יד או עשק. אמר רב חסדא (ב"מ מ"ח) כגון שייחד הלוה למלוה כלי על הלואתו, דהוי דומי' דפקדון, דאילו כפר בהלואה גרידת' לא מיחייב קרבן שבועה הואיל וניתנה להוצאה. וכן עשק, כגון שייחד השוכר לשכיר כלי לעשקו, ואי לא לא מיחייב אכפירת שכר שכיר קרבן שבועה דלא מייחד לי' באפי נפשי' כפקדון גזל ואבדה, וכגון שנטלו ממנו וחזר והפקידו אצלו, ע"ש בסוגי' וברש"י. ובעלי התוס' החזיקו בדעת רב חסדא, ע"ש תוס' ד"ה תשומת יד, ושם ד' נ"ד בתוס' ד"ה מוסיף חומש, ובכתובות מב תוס' ד"ה ר' שמעון, ושם ד"ה הפלת את שני. אמנם כבר התעורר הרב בפני יהושע שם בכתובות להקשות ע"ד התוס', דהך מימרא דר"ח לא מקרא יליף לה אלא משום דבעי' דומי' דגזל ופקדון שהיא דבר בעין, ולמאי דס"ד דרבנן דר"ש מחייבי בקנס אע"ג דלא עמד בדין, וכפירת דברים בעלמא היא, ולא דמי כלל אפי' לעושק ותשומת יד, דהא כלהו הוו ממון, אלמא דלא בעי רבנן דומיא דפקדון מכש"כ דלא אכפת להו בייחוד כלי, ואע"ג דלא ייחד מחייבי, דנהי דלא הוי דומיא דגזל ופקדון, אכתי הוי דומיא דעושק ותשומת יד, וגם טעמי' דר"ח דאמר התם בב"מ מדלא אהדר קרא לתשומת יד, אינו אלא לר"ל דקאמר מעות אינן קונות, אמנם ר"ח גופי' דאית לי' בעלמא מעות קונות, תו לא שייך הך ילפותא דתשומת יד. יעו"ש בפנ"י. יצא לנו מדבריו דלדידן דאית לן כר"י דמעות קונות מה"ת, גם בהלואה גרידת' ובשכר שכיר לחודי' אם כפר מיחייב בקרבן, ואין צורך לדחוקי ולאוקמי קרא דוקא בייחד לו כלי. ובעיקר דברי רש"י שפירש בדעת ר"ח דבכפירת הלואה גרידת' ובכפירת שכר שכיר לחודי' לא מיחייב קרבן שבועה, חולק

עליו הרמב"ן (מובא בשיטה מקובצת שם בב"מ) וסובר דגם לדעת ר"ח בתבעו מלוה וכפר בה חייב קרבן אשם, והא דאוקי ר"ח כגון שייחד לו כלי להלואתו ולעשקו, הוא משום דכתיב והשיב את הגזלה או את העשק, דמשמע הידוע, לומר שנתייחד והדר בעיני' דאי בהלואה גרידת' ובשכר שכיר גריד', הא לא משלם המלוה ממש שהלוהו דלהוצאה ניתנה, אלא ודאי כגון שייחד לו כלי לעשקו ולהלואתו, והיינו דקאמרי' ואילו תשומת יד שיירה לאו משום דכיון דלא משך לא קנה הכלי שייחד לו להלואתו, ולא קרינן בי' והשיב וגו' והיינו דקאמרי' לרבות תשומת יד להשבון, ולא אמרי' לאשם, ע"ש. ולדברי הרמב"ן יצא לנו יישוב על מה שתמהו המפרשים אהרמב"ם שהשמיט בהלכות שבועות הא דייחד לו כלי, דהרמב"ם פי' בדר"ח כרמב"ן דלא איירי כלל לענין קרבן ובכל גווני חייב. (עיי' בס' הפלאה ר"פ נערה שנתפתתה דרך אחרת ביישוב דעת הרמב"ם שכתב דלדעת רמב"ם הא דאמר ר"ח דבייחד לו כלי מיירי הוא מטעם דקיימל"ן שיעבודא דאורייתא א"כ לא שייך קרבן שבועה אם לא שייחד לו כלי, דאז ממילא מחל לו שיעבוד קרקעות ונעשה כפקדון. ולזה אמר ר"י (שבועות ל"ז) דהכופר בממון שיש עליו שטר פטור מק"ש משום דהוי לי' שיעבוד קרקעות, ובמלוה ע"פ חייב, אע"ג דשיעבודא דאורייתא, ע"כ מיירי שמחל לו השיעבוד כמ"ש התוס' שם, דהא בעי' ייחד לו כלי וממילא מחל השיעבוד, א"ל במלוה בשטר אינו מועיל מחילת השיעבוד כ"ז שלא החזיר השטר ולפי"ז הא דאוקי ר"ח בייחד לו כלי היינו משום דפשטי' דקרא מיירי בהכי, וה"ה אם מחל לו השיעבוד. והרמב"ם לא הוצרך לפרש זה דכבר פסק שיעבודא דאוריי', הנה הוא בכלל כל שבועות התורה שאינו אלא באופן דליכא שיעבוד קרקעות. ע"ש בדבריו. ואני תמה איך נעשה מן המערכה דרוש ונאמר מפני דקיימל"ן שיעבודא דאוריי' ואין נשבעין על כפירת ש"ק, לכן פשטי' דקרא מיירי בייחד לו כלי. וגם ביישוב דעת הרמב"ם רחוק לומר שהשמיט סוגי' מפורשת להיותו נכלל בשאר שבועות התורה, דהא חזינן לר"י ור"ל דאית להו (ב"ב קע"ה) שיעבודא דאוריי' ומ"מ לא שבק ר"ח ללמדנו (שם בב"מ) דאליבא דר"י ור"ל קרא מיירי בייחד לו כלי, וגם אין דרך הרמב"ם להשמיט בחבורו מימרא מפורשת בתלמוד אע"ג שכבר הוא נכלל במקום אחר, שבפ"ט משבועות ה"ג, אמר בדרך כלל שבעדות קרקעות אין בו חיוב קרבן שבועות העדות, ומ"מ חזר והזכיר (בפ"י הי"ב) שבעד מיתה בקרקעות פטור, לפי שהוזכר בתלמוד (שבועות ל"ב ב'). גם מדלא חזינן לי' להרמב"ם כשכתב שבועות דאורייתות כגון מודה במקצת, ושבועות העדות וכדומה, שהזכיר בו דעת התוס' דמיירי שמחל לו השיעבוד, נראה דלית לי' הך תירוצא. וגם במה שכתבו התוס' (ב"מ ד' ד"ה אין נשבעין) לחלק באית לי'

משעבדי ולית לי' בני חרי, נראה שאין דעת הרמב"ם כן, מדלא הזכיר מזה במקומות הנ"ל. אבל נראה ברור שדעת הרמב"ם בזה כשיטת רבותינו הראשונים ומכללם הרמב"ן (מובא בריטב"א שבועות ל"ז) שלא אמרו דמלוה בעדים יש בה שיעבוד קרקעות למ"ד שיעבודא דאורייתא, אלא כשהעדים מעידין שהוא חייב לו עדיין שיודעים שלוה ולא פרע, אבל כשאין יודעים אלא מן ההלואה אלא מפני שאמר לא לויתי הוחזק כפרן ואינו נאמן לומר פרעתי, אין זה שיעבוד קרקעות, שזה עיקר חיובו מפי עצמו, שאלו אמר מתחלה לויתי ופרעתי הי' פטור, וכשם שבמלוה שאין עליו עדים אלא שהודה בחיובו אינו גובה מנכסים משועבדים, כך אינו גובה בהודאה הבאה עליו מחמת כפירתו. ע"ש בריטב"א. וכמה נכונים בזה דברי הרב פני יהושע שכתב (ב"מ ד') מסברה דנפשי', דהא דאמרי' אין נשבעין על כפירת ש"ק היינו בדאיכא תרתי, שיעבוד קרקעות ואינו יכול לכפור בו, משא"כ היכי דמצי למכפר בי' כגון בהלוה ע"פ אע"ג דשיעבודא דאורייתא, היינו דוקא אם מודה, אבל בכפר לא שייך לקרותו שיעבוד קרקעות, שהרי אינו יכול לגבות מהם מחמת כפירתו. וזהו דעת הפוסקים שכתבו סתם במודה במקצת חייב ש"ד ולא חילקו דאייר' דוקא שמחל השיעבוד. ועפי"ז יש ליישב הרבה לשונות מהפוסקים בב"י חוה"מ סי' פ"ח. ע"ש בפנ"י שדבריו מתאימים מאד עם דעת רבותינו הראשונים הנ"ל. מכלל הדברים יצא לנו, שאין צורך תו לדברי הרב בהפלאה לאוקמי הך דר"ח דייחד לו כלי, שהוא מטעם דלא ליהוי כפירת שיעבוד קרקעות. עכ"פ מרווחינן דקרא דידן כפשטי' דבכפירת הלואה גרידת' ובכפירת שכר שכיר לחודיה נמי מיחייב קרבן:

פסוק כג

והשיב וגו' אשר גזל וגו' אשר עשק. עי"ן הפעל קמוצה ואין כאן לא סוף פסוק ולא אתנח, ואמר רשד"ל לתת טעם ברור ע"ד הפשט, כי הנקודות משתנות בהפסק מאמר, והפסק מאמר הוא על הרוב באתנח וסוף פסוק, אבל יש מאמרים העשויים חוליות חוליות ופסקי פסקי שא"א שיבוא אס"ף בכל חלק מחלקיהם ומ"מ יש בהם הפסק מאמר כאלו היה בהם אס"ף, ע"כ דינם כאס"ף בענין השתנות הנקודות, גם כי יש בהם זקף ושאר טעמים מפסיקין זולת אס"ף, לכן כאן שישנם שני דברים נבדלים זה מזה ואין אחד מהם תלוי בחברו או מחובר אליו הם קמוצים, וכן אחרי ה"א תלכו ואותו תיראו ואת מצותיו תשמורו ובקולו תשמעו ואותו תעבדו ובו תדבקון, הלא כל אלה דברים נבדלים זה מזה ויש בכלם הפסק מאמר בכח, אם לא בפעל, וכן מות יומתו דמיהם בם, וכן דם יחשב לאיש ההוא דם שפך ונכרת וגו' וכן אשר ימצא אתו יהיה לי עבד ואתם תהיו נקיים, וכן את ראשו לא יפרע ובגדיו וגו', וכן ותהי להם הלבנה לאבן והחמר וגו', וכן את בכורתי

לקח והנה וגו', וכאלה רבים בנביאים וכתובים, ואב לכלם בשקל הקדש תקח עשרים גרה השקל, הנה אם אס"ף אין כאן, הפסק מאמר יש כאן, ובזה נבין גם למה לפעמים לא נשתנו הנקודות באס"ף כי ידיעת ההפכים אחת, כגון ויתן את קולו בבכי וישמעו מצרים, ענינו כ"כ נתן קולו עד ששמעו מצרים והוא ענין אחד ואין כאן הפסק מאמר:

הגזלה אשר גזל. לרבותינו (ב"ק ס"ז) אם הגזלה כמו שגזלה היא בעצמה חוזרת לבעלי' ואם נשתנית ביד הגזלן קנאה בשנוי ואינו משלם רק דמי'. (לפי"ז חסר כאן כ"ף הדמיון, דומה לזה אשר ראיתם את מצרים (בשלח י"ד י"ג) תרגומו כמא דחזיתון, וכאילו אמר כאשר גזל) ותו אמרינן אשר גזל, הוא עצמו, בזה כשנשבע על שקר חייב בתוספת חומש וקרבן, אבל כשנשבע הבן בשקר על גזל אביו, אינו חייב רק הקרן בלבד, (ערמב"ם רפ"ב מגזלה ורפ"ז). (ומשום דרשא זו החסיר הכ"ף במלת אשר):

פסוק כד

וחמשתיו. חמשיות הרבה שאם כפר בחומש מוסיף חומש על אותו חומש (רש"י) ולאו דוקא לענין חומש דחומשא, דה"ה בנשבע וחזר ונשבע על הקרן גופי' משלם חומש על כל אחד ואחד, שאם היה הקרן ארבעה וכפר ונשבע שלשה פעמים והודה משלם שבעה, דרבא גופי' דמוקמי לי' לקרא בחומש דחומשא (ב"מ נ"ד ב') הוא מוקמי לי' בקרן גופי' (ב"ק ס"ה וק"ח) ותרוייהו דרשינן מני' (עיי' פנ"י ב"מ שם בשם ת"ח). אמנם ברהיטא דלישנא דקרא יותר נכון לפרשו בחומשין הרבה על הקרן גופי', דמני' קרא משתעי, ושלם אותו בראשו היינו הקרן, וע"ז אמר וחמשתיו יוסף עליו, היינו על הקרן כמה חמשיות.

לאשר הוא לו יתננו. למי שהממון שלו (רש"י), כתב הרנ"ו אחר שהכתוב אומר והשיב ושלם ולמי ישיב וישלם זולתי למי שחייב לו עד שצריך לומר לאשר הוא לו, ואפשר שסבור הייתי שהקרן ישלם לבעל חובו והחומש להקדש כמו הקרבן, אמר לאשר הוא לו, למי שחייב לשלם הקרן יתן גם החומש שהוסיף עליו, עכ"ד. ואין זה נראה דכיון שהוציא הכתוב את נתינת החומש בלשון תוספת, יוסף עליו, ידענו שהתוספת דומה לקרן ומה זה לבעלים כן גם זה, אמנם פשטות הדברים יורה על מ"ש רבותינו (ב"ק דף ק"ג וע"ש רש"י במתני') שאין לו כפרה עד שיחזיר לנגזל עצמו ואפילו הוא כעת באיי הים למרחוק חייב לרדוף אחריו ולהחזיר לו ממונו ולא יצא ידי השבה בנותנו לבנו של נגזל להוליכו לאביו, ולכן חזר קרא ואמר לאשר הוא לו יתננו, ועי' בת"כ, והרא"ם והרד"פ על דברי רש"י זו נטו מדרך הפשוט:

פרק ו

פסוק ב

צו את אהרן. כי הכל על הכהנים שהוא אכילת הקדשים ואגבן נאמר פרשת אכילת שלמים וכן לחמי תודה שאין מהם למזבח. ולכן נאמר כאן פרשת שלמים באחרונה, שקודם נאמר קדשי קדשים הנאכלים לכהנים, אבל בפרשת ויקרא נאמר פרשת הנדבה קודם, והנה בפרשה זו נתחדש דיני שירי קרבן של כל קרבן וקרבן, ומ"ש בכ"א זאת תורת שהוא דינים הנוספים על עיקר הדבר, וכן זאת תורת המצורע, שעיקר דיני המצורע נאמרו בפרשת תזריע וכאן ביום טהרתו, וכן כאן הוא דיני אכילת הקדשים ובעולה זמן הקטרתן. (כתב יד הגר"א):

פסוק ג

ושמו אצל המזבח. יש הבדל בין לשון שימה ללשון נתינה כמ"ש רש"פ, לשון שימה ישמש כשיהיה שם איזה סדר מחוייב ונאות, ושיהיה מן הצורך לשיהיה הדבר מסודר ומדובק דוקא במקום או בזמן בענין זה, לא במקום בזמן ובענין אחר, כי הבריחים ואדנים לא היו צריכים סדר וערך כי היו שוים זה לזה, אמר בהם לשון נתינה גרידא בלא סדר וערך, ויתן את בריחיו, אבל הקרשים היו צריכים סדור בין קרש לחבירו שלא יהיה ביניהם ריוח כלל, וכמ"ש שהיו רושמין על קרשי המשכן לידע איזה בן זוגו לפיכך אמר בהם לשון שימה וישם את קרשיו, וכן אמר ויתן את העדות אל הארון, וישם את הבדים אל הארון, שבארון לא היה הקפד אם העדות היה מונח בצפונו או בדרומו לכן אמר בעדות לשון נתינה, אבל הבדים היה צורך שלא יכנסו או שלא יבלטו יותר מדאי לכן אמר בהם לשון שימה, ומזה תקיש על שאר מקומות שבכל מקום שישמש בלשון שימה יש שם איזה צורך של סדור וערכה אם במקום אם בזמן, כמו וישם ה' מועד לאמר, ואם בענין כמו הן גביר שמתיו לך, וישמני לאב לפרעה, אשר שמתי במצרים, וכן בלחם הפנים שהיו נעשות בצורה מיוחדת לא כתיב בהו ונתת אלא ושמת, כמ"ש תוס' ר"פ שתי לחם, וכן כאן מדאמר לשון שימה ולא לשון נתינה משמעותו על הסדר הראוי, ומזה יצא לרבותינו בת"כ לומר: ושמו בנחת, ושמו כלו, ושמו שלא יפזר:

פסוק ד

הדשן. יש הבדל פרטי בין אפר לדשן, לרש"פ שם דשן מורה על החלקים הדקים השמניים שנשארו אחר שריפת מין גשם שיש בו שמנונית זהו נקרא דשן (פעטטאשע) והוא ענין כל דשן הנזכר אצל הקרבנות, שכל ב"ח יש בו שמנונית, כמו והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה, שהוא הנשאר מן הקרבנות הנשרפות ע"ג המזבח שהיה חותה מן המאוכלות הפנימיות, והיינו האפר הנשאר מן הקרבנות ולא מן האפר

הנשאר מן העצים שבמערכה, אלא שזה שאמר ודשנו את המזבח (במדבר ד' י"ג) כולל את הדשן והאפר ביחד שהי' צריך לסלק הכל בשעת המסעות שלא יתטנף הבגד שהיו מכסין בו את המזבח ומשום קצור נקט חד מנייהו, ושם דשן מושאל מן דשן המורה בהנחה ראשונה על השמנונית, כמו ואכל ושבע ודשן, דשנת בשמן ראשי. ושם אפר מורה על החלקים הדקים העפריים והמלחיים הנשארים אחר שרפת הגשם (אשע), ושרש אפר פר מלשון התפוררות (צערשטייבונג), שבאמת אין הגשם כלה ואבד לגמרי מכח השרפה אך חלקי הרכבתו מתפוררים מכח האש קצתם עולים למעלה באויר מצד עוצם קלותם והוא העשן, וקצתם נשארים למטה מחמת כובדם והוא העפר:

פסוק ח

בקומצו. שלא יעשה מדה לקומץ (רש"י ביומא מ"ז) ואמרו עוד שם, בקומצו, שלא יהא מבורץ מבצבץ מכל צד ויוצא. ויראה דהנך תרתי מאות בי"ת ילפינן, כי יש לאות בי"ת שני פנים, אם בי"ת הכלי או בי"ת התוך, ויורה א"כ על שני דברים שתהיה הקמיצה בעצמות קומצו דוקא ולא ע"י כלי מדידה, וגם שלא תהא ההרמה רק בתוך קומצו ולא שיצא ממנו לחוץ, והרא"ם כתב דשלא יעשה מדה לקומץ ילפינן מדלא כתיב מלא קומצו. הוא דחוק:

פסוק יא

כל אשר יגע בהם. יכול אעפ"י שלא בלעו ת"ל בהם משיבלע (בת"כ פ"ב פ"ג סי' ו', וכ"ה פ"ה פ"ג סי' ו' באשר יגע בבשרה), בתוס' פסחים (מ"ה ד"ה ר"ח) הקשו על לשון הברייתא דאמר עד שיבלע ומשמע דההיתר נבלע באיסור, ומהא דאמר יקדש להיות כמוה, משמע שהאיסור נבלע בהיתר, וכן ברישא דברייתא יכול אעפ"י שלא בלע שר"ל שלא יבלע הנוגע מהמנחה, ואיך ילמוד זה ממלת בהם דמוסב על המנחה, וכתב הרב בקרבן אהרן דלפירש"י אות בי"ת מן בהם, בבשרה, כמ"ם, כמו והנותר בבשר, שהוא מן הבשר; והכוונה לומר עד שיבלע הנוגע מבשרה של חטאת, וכן כאן עד שיבלע הנוגע מהם ר"ל מהמנחות, ובזה סרה קושית התוס' שההיתר הוא הבולע מהאיסור, והשיב הרב על פירש"י וכתב עליו דמלבד דוחק פירושו לומר שהבי"ת כמו מ"ם, יש דוחק אחר שאנו צריכים להוסיף ענין הבליעה, דקרא לא אמר רק יגע מהם, וצריכים אנו לומר יגע ויבלע מהם, ולכן פירש הוא דלדעת רז"ל מלת אשר יגע מוסב על המנחה שבה מדבר, וה"ק, וכל. יצא בכל דבר אשר יגע זאת המנחה, שבה אנו מדברים, ואלו לא אמר רק אשר יגע נאמר שבנגעו בו בשטחו לבד יקדשנו, תלמוד לומר בהם, דמשמע בעצמותם, ופי' הפסוק, כל, יצא כל אוכל אשר יגע המנחה, והמגע יהיה במה שתכנס בהם בעצמותם, והוא שתבלע בהם, אז יקדש זה הדבר אשר בו נגע המנחה ונבלעה בו

להיות כמוהו, וזהו אמרם עד שיבלע ירצה עד שיבלע זה הנוגע שהיא המנחה האסורה בדבר אשר בו נגע, ואז יקדש זה אשר בלע להיות כמוה, ובזה סרה קושית התוס'. והרב בעל צדה לדרך העתיק כל דבריו באורך, ועפר אני תחת כפות רגלי הגדולים האלה ולא אבין דבריהם הקדושים, איך נוכל לומר כי מלת יגע קאי על המנחה שהיא לשון נקבה והל"ל תגע, ועוד אם מלת בהם קאי על החולין שהמנחה נוגעת בהם, א"כ למה סיים קרא יקדש בלשון יחיד והו"ל לסיומי בלשון רבים יקדשו, ועוד נראה בעליל, במכ"ת לא הרגישו שיש כאן טעות בת"כ, דאיתא התם, יכול אם נגע במקצתו יהא כולו פסול תלמוד לומר כל הנוגע בהם יקדש הנוגע פסול, והוא ודאי נוסחא משובשת, כי מקרא זה, כל הנוגע בהם יקדש, הוא בפרשת (כי תשא ל' כ"ט) ומשתעי במזבח, שהמזבח מקדש קדושת הגוף כל מה שבא עליו, וזה אינו רק בנגיעה בעלמא שאין בה בליעה כלל, ואנן הכא לנגיעה שיש בה בליעה מצריכינן קרא, לכן ברור שצ"ל, תלמוד לומר אשר יגע בהם יקדש, הנוגע פסול, וכן הנוסחא בת"כ (פ"ה פרשה ג' הלכה ו') באשר יגע בבשרה. ומצאתי להגר"א בביאורו שהעתיק כאן קרא דאשר יגע, הנה לפי הנוסחא האמיתית מבואר דעת רז"ל כל אשר יגע אינו מוסב על המנחה, רק על החולין. לכן היותר נכון נ"ל כפירש"י, אבל נשים מעט תבלין בדבריו, והוא: לשון נגיעה לא ישמש בלשוננו רק לנגיעת העצם בשטח החיצוני של עצם אחר והקרבם זה לזה בלבד, באופן שלא תשתנה צורת הנוגעים ממעמדם הראשון, כ"א גם על ענין נגיעה העושה רושם השתנות מה בדבר, כענין נגע אלהים בלבם (שמואל א י':כ"ו) והיינו כניסת הרגשת יראת אלהים בלב, וכן נגעה עליו הרעה (שופטים כ':מ"א) וכן הנוגע באיש הזה ובאשתו, שענינם נגיעת הנזק והצער, לכן ת"א הנוגע דינזיק, ויגע בצנור (שמואל ב ה':ח') תרגומו וישרי למכבש (הינאיינדרינגען) ואמר (הושע ז') דמים בדמים נגעו, הנה הוא נגיעת ההתאחדות, כי יש בלילה בדבר לח שע"י התערובת מתאחדים זה עם זה עד שמשתנה צורתם מכמות שהיו, כביין במים, והנה קרא דילן מענין אכילת המנחה משתעי ככתוב בחצר האה"מ יאכלוה, ואחרי שעיקר אכילת קדשים ומנחות היינו דרך צליה ואפיה, ואם צולה או אופה עמו בסמוך לו דבר חולין, לא ימלנו שבנגיעתם זה עם זה שלא יבלע החולין מן הקדש על ידי פעפוע עכ"פ כעובי אצבע, וא"א שישאר החולין במקום נגיעתו בלתי בליעה מן הקדש, ובזה ע"כ לשון נגיעה דקרא הוא נגיעת ההתאחדות והבליעה, ולזה איכא מ"ד דיליף מזה דהיתר מצטרף לאיסור, כי כשאוכל כזית ממקום הבלע, באכילה זו יש בו טעם היתר של עצמו וטעם איסור הנבלע בו ע"י נגיעה. ולא תקשה לן אות בי"ת במלת בהם אשר יורה על הנגיעה בשטחיות הדבר לבד, כי על נגיעת ההתאחדות והבליעה היה

יותר ראוי אות מ"ם, ולומר אשר יגע מהם; זה אינו, כי באות מ"ם לא היה מורה רק הגבול אשר בו התפעל, כדעת בעלי הלשון בהבדל שבין, והנותר מבשר ומלחם, לבין והנותר בבשר ובלחם. שבבחינת הבשר והלחם אשר מהם נשאר יתכן מאמר, והנותר מבשר ומלחם, אבל בבחינת הבשר והלחם הנשאר, יתכן מאמר בבשר ובלחם, וכן מאמר ממראות הצובאות, הוא בבחינת התמונה אשר היתה לכלים טרם נשתנו ונעשו כיור, אבל בבחינת התמונה שלהם בעודם מקבלים השנוי, יתכן מאמר, במראות הצובאות. וכן כאן אלו אמר אשר יגע מהם, לא היה מדבר רק בבחינת המנחה והבשר אשר מהם התחילה נגיעת ההתאחדות והבליעה, וטרם שנשתנה החולין מבליעה זו, לכן אמר יגע בבשרה, שבזה ידבר בבחינת ההשנות שבחולין שנתהוה ע"י נגיעת התאחדות הבליעה. ויתורגם אשר יגע בהם (וואס מיט איהנען אין [איננערער] בעריהרונג קאממט), והנה אף שבכל הפרשה ידבר מן המנחה בלשון יחיד, יאמר כאן בהם בלשון רבים, כי באמת ממנחה אחת שהיא שתים קרא משתעי ממנחת חוטא וממנחת נדבה ככתוב כחטאת וכאשם, ע"ש רש"י. אמנם היה ראוי לומר בהן כלנקבות רבות, כמו אשר עבדתי אותך בהן, אשר יוסך בהן. ויראה שאמר בהם במ"ם כל' זכר, להורות על ההתחזקות. כמו (שופטים ד':כ') ויאמר אליה עמוד פתח האהל, שלא אמר עמדי כלנקבה נוכחת, כ"א עמוד כלנכח זכר, לזרז אל ההתחזקות העמידה, וכן כאן להורות שאין מלת יגע נגיעה שטחית כ"א נגיעת ההתאחדות והבליעה, שהמנחה היתה מפעפעת ופולטת שמנוניתה אל הנוגע בו, אמר במ"ם הזכר להורות על גודל כח הנגיעה עד שנתהוה זה להשפיע וזה לקבלה, וז"ש בת"כ יכול אף על פי שלא בלעו ת"ל בהם משיבלע, ומאות מ"ם יליף לה, כי מן התיבה בעצמותה ליכא למילף מידי אם נגיעה שטחית אם נגיעה המתאחדת והבליעה. מבואר בזה שאין צורך להוסיף על ענין הבליעה בלשון המקרא, כי היא המובן במלת יגע, ובכוונה לא השתמש המ"ם, רק אות בי"ת:

פסוק יג

זה קרבן וגו'. קרבן זה של אהרן ובניו אשר יקריבו בפעם ראשון ביום שיתחנכו (שכל כהן בין כהן גדול בין כהן הדיוט כשנמשח למלאת ידו לעבוד עבודה צריך שיקריב תחלה מנחה) קרבן זה יהיה מנחה תמיד, ופי' אחר כך מי הוא זה אשר יהיה אצלו החיוב למנחה תמיד ואמר, הכהן המשיח וגו' שהכהן הגדול לבדו יעשנה תמיד כל יום, אבל לכהן הדיוט אין החיוב רק כשעושה עבודה ראשונה צריך להתחנך במנחה זו, וטעם ביום המשח ביום שמתחנך לעבודה, ככתוב (שמות מ') ואת בניו תקריב ומשחת אותם כאשר משחת את אביהם וכהנו לי, וכן (במדבר ג') אלה שמות בני אהרן הכהנים

המשוחים אשר מלא ידם לכהן, אבל תואר משיח אינו אלא לכהן גדול אשר יוצק על ראשו שמן המשחה, ולפי"ז מאמר, זה קרבן אשר יקריבו ביום, הוא הנושא, והנשוא הוא, מנחה תמיד, וטעם, זה קרבן, כמו זה לחמנו (יהושע ט') זה סיני (שופטים ה') זה אלהים (תהלים מ"ח), ובזה המקרא מבואר על פשוטו כדעת רבותינו שהוא מדבר ממנחת כל כהן כשעושה עבודה ראשונה וממנחה תמידית של כה"ג. והמפרשים זה קרבן, בחסרון דבור המציאות, וכאילו כתוב זה הוא קרבן, ואשר יקריבו הנשוא, קשה עליהם מאמר ביום המשח עם מנחה תמיד דהוי תרתי דסתרי לכן יחליפו בי"ת ביום במ"ם מיום המשח כלראב"ע, ויוסיפו אות וי"ו במלת מנחה כלרנ"ו:

פסוק יט

הכהן המחטא. אין הה"א להוראת התיחדות וידיעה (בעשטיממטע ארטיקעל) להוציא כהן אחד פרטי מכלל הכהנים וליחד את המחטא לבדו לאכילת החטאת, אבל היא ה"א המחלטת (דער אונבעשטיממטע ארטיקעל) כמו החכם עיניו בראשו ענינו כל חכם, האדם יראה לעינים ענינו כל אדם, וכן רבה רעת האדם ענינו כלל המין ר"ל כלל אדם (יעדער), וכן כאן תשמש הה"א להחלטת מציאות העצם ולא תייחד אותו בפרטית, וכל כהן הראוי לעשות החטאת יוכל לאכלו, והיא דעת רבותינו. ולפי"ז אין לפרש, יאכלנה יאכל אותה כמו רוב הכנויים התלוים בפעלים שיורו על סימן הפעול, אבל הכנוי יורה על יה"ג שממנו כמלת ממנו, כמו בני יצאוני (ירמיה יו"ד) שפי' יצאו ממני, וכן בעצבון תאכלנה (בראשית ג') שפי' שאכל ממנה, כלומר מן האדמה, כן יאכלנה כאן פי' יאכל ממנה, כי לכל כהן הראוי לחטוי יגיע לו חלק ממנה לאכלו, וז"ש (זבחים צ"ט) מאי יאכלנה, כלומר יקח חלקו ממנו:

פסוק כ

בבשרה. בבשר ולא בעצמות ולא בגידים ולא בקרנים ולא בטלפים (ספרא), מדהקפיד קרא בבשרה למדנו שהנגיעה איננה נגיעה בשטחית הדבר לבד רק נגיעת ההתאחדות והבליעה, וזה לא שייך בנגיעת דבר דלא שייכה בה פליטה רק בנגיעת הבשר שיש בה לחלוחיות ושמנונית הנפלטים ממנו בשעת צליה, ועיקר אכילת קדשים היתה ע"י צליה, והקרא מענין האכילה משתעי באמרו בחצר אה"מ יאכלוה, לכן אמרו ע"ז בת"כ ובתלמוד, אשר יגע, יכול אע"פ שלא בלע, ת"ל בבשרה עד שיבלע, וכבר מבואר הענין למעלה במנחה:

פסוק כא

ומרק. לשון ההרקה, להוציא מה שבלוע בו כמו ואת המרק שפוך (שופטים) ומרק פגולים כליהם (ישעיה מ"ה), ונקראו המים שנתבשל בהם הבשר מרק לפי שיש

בו מריקת הבשר, וכן תמרוקי נשים שמריקין הזוהמא מן הבשר, גם מרקו הרמחים שיוציאום מתעריהן, גם נחושת מרוק שהוציא ממנו העפרורית והוא נחשת טוב, ויאמר כאן על הוצאת הבלוע בו ואין זה אלא ע"י הגעלה בחמין (רנ"ו), וי"א תמצית שרש מרק הוא חרירה ובשול (קאכן, זידען):

ומרק. לפלוט את בליעתו דבשבישל בו חטאת היום ויבא למחר לבשל בו חטאת פולט חטאת של אתמול בחטאת של היום ויהי' הנותר מעורב בקדשים. ואימתי תהי' המריקה, להרמב"ם בסוף אכילה, אחר אכילת סעודת צהרים ממרק הכלי קודם סעודת ערב. ולרש"י ותוס' היתה המריקה אחר שנעשה נותר דהיינו אחר יום ולילה הבא אחריו. (ערמב"ם פ"ק ממעה"ק הי"ד ובתוס' זבחים צ"ז ד"ה ממתין דתלי' בגרסאות אי היתה המריקה לרבנן קודם שנעשה נותר או אח"כ). ואם תאמר לרש"י מפני מה הצריכה תורה מריקה ושבירה הלא לא נעשה בליעתן נותר אלא בבקר ולרש"י דלינת לילה פוגמת, אינו אלא נותן טעם לפגם ומותר, כבר כתב הרא"ש (ס"פ השוכר את הפועל) דאעפ"י שבשנפגם מותר מה"ת אם נעשה נותר מ"מ גזירת הכתוב הוא שבירה בכ"ח ומריקה בכלי נחשת. (והרב בכרתי סי' ק"ג מתקשה הרבה בדברי הרא"ש. הא' מהא דאמרינן סוף ע"ז דלכן מגעילין ולא בעי לבון דכל יום נעשה גיעול לחברו. ופריך אי הכי הגעלה נמי לא לבעי, וכן באמת לר' טרפון בזבחים צ"ו קדרה שבשל בה תחלת הרגל יבשל בה כל הרגל שכ"י נעשה גיעול לחברו. וקשה תינח כל ימי השבת, יום ראשון לשבת דא"א לחג בלי שבת מאי איכא למימר, בשלמא אי אמרי' דאין גזה"כ להצריך מריקה בנטל"פ, א"כ ביום א' בשבת באמת א"צ מריקה דמותר מחמת נטל"פ, כי כל יום השבת ולילה שלאחריו לא בשלו בו כלום, אבל אי אמרי' דגזה"כ הוא להצריך מריקה אף בנטל"פ. מאי פריך הגעלה נמי לא לבעי, תינח כל ימות השבת שמבשלים תמיד הוי גיעול אבל ביום א' בשבת דלא נעשה הבלוע שבשלו בע"ש גיעול כלל, ליבעי לבון. - הב' איך אמרי' בזבחים לרבי מורק ושוטף דא"ר בצוננין דבחמין א"צ קרא מידי דהוי כשאר איסורים. יעו"ש בגמ', והא שאר איסורין בכה"ג מותר דהוי נטל"פ רק כאן גזה"כ ופשיטא דצריך קרא. - הג' דאמרי' שם בזבחים אותה פרט לתרומה ופריך ותרומה לא והתנן קדרה שבשל בה תרומה וכו' מאי קושי' זו הא בקדשים הוי נטל"פ ומ"מ צריכה מריקה משא"כ בתרומה באמת מותר למ"ד נטל"פ מותר. ע"ש בכרתי שהאריך והניח בצ"ע). ולא ידענא מאי קשי' לי' כ"כ, דבתוספתא פ"י דזבחים מבואר דר"ט כר"ש ס"ל דלקדשים קלים אין טעון מריקה, דאיתא התם ר"ט אומר בשל בו מתחלת הרגל יבשל בו כל הרגל אחר הרגל אין טעון מריקה ושטיפה אמר ר' נתן לא הי' ר' טרפון אומר אלא בקדשים קלים

בלבד, והא ודאי דר"נ לאו אריש מילתא דר' טרפון קאי לומר דלא התיר ר"ט לבשל כל הרגל אלא קדשים קלים ולא ק"ק חטאת וכדומה, דהא בזבחים שם מבואר דהתיר ר"ט לבשל גם חטאת ברגל בלי מריקה, אלא ודאי ר' נתן אסיפא דר' טרפון קאי, דלאחר הרגל אינו טעון מריקה, דהיינו אם בשול האחרון הי' ברגל קדשים קלים. וכר' שמעון דלקדשים קלים אין טעון מריקה, א"כ אזדה לה קושי' א' דהכרתי דאף ביום א' שאחר שבת, כיון דבשול אחרון שבע"ש הי' שלמים אחר חטאת, דבלוע חטאת נגעל ע"י בשול דשלמים, ובלוע דשלמים הנשאר בכלי עד יום א' אע"ג דבא לידי נותר, מ"מ אין צריך מריקה, דלקדשים קלים א"צ מריקה. וגם קושית הש"ס, אי הכי הגעלה נמי לא ליבעי, שפיר הוא אפי' ביום א' שאחר שבת. - וקושי' הב, והג' נראה נמי דליתא, דמאן יימר לן דרבי ורבי יהודה סברי כר' טרפון דמריקה היא לאחר שנעשה נותר ולהקשות עליהם, דילמא כרבנן סברי דהמריקה היא מיד אחר אכילה, ומוכרחים אנו לומר כן, דהא התוס' והרא"ש כתבו בחולין קי"ב דהא דמותר לבשל שלמים אחר חטאת, ולא חיישי שלא יבאו קדשים לביה"פ ושלא למעט זמן אכילת קדשים, ולאסור השלמים לזרים, היינו מטעם דאוקמוה אדאורייתא דמין במינו מה"ת ברובא בטל. ע"ש ובתוס' זבחים צ"ו ד"ה ואם טש, ואולם רבי דסובר בשמעתא דטפת חלב כרבי יהודה דמין במינו לא בטל, א"כ לדידהו ודאי אסור לבשל שלמים אחר חטאת (ועתוס' חולין צ"ט א' ד"ה תאכל כחמור כשמבשל שלמים אחר חטאת אסורים השלמים לזרים וכו') וע"כ כרבנן ס"ל דהמריקה היתה קודם שנעשה נותר, א"כ מיעוטא דאותה למעט תרומה היא בעודה ב"י, ושפיר מקשו בגמ' מקדרה שבשל בה תרומה, וגם רבי שפיר קאמר דמריקה אינה אלא בצונן, דאילו בחמין ל"צ קרא דמגעולי מדין יליף, וכמו דהתם אינו אלא בב"י ה"נ נמי במריקה:

פרק ז

פסוק ז

הכהן אשר יכפר. ה"א המחלטת כלעיל י"ט, וכל כהן הראוי לכפרה יש בו חלק, וכן הכהן המקריב כל כהן מבית אב העובדים באותו יום יש לו חלק בעורות, וכן לכהן הזורק (דלקמן י"ד) כל כהן הראוי לזריקה מאנשי בית אב של יום, וכן המקריב את דם השלמים (לקמן ל"ג) כל כהן הראוי להקריב מאנשי בית אב:

פסוק ט

לכהן המקריב. לרבותינו המכוון לבית אב של יום שמקריבין אותה, כמ"ש רש"י. כי הכהנים היו נחלקים לכ"ד משמרות וכל משמרה נחלקה לששה בתי אבות, וכל בית אב מקריב ביום א' בשבוע, ולזה אף שהמקריב אינו אלא אחד מהם, כיון שכולם מוכנים

ומזומנים להקריב באותו יום כולם יקראו מקריבים, ועליהם אמר לכהן המקריב. לפי"ז לכהן אינו מיחד הפרטי המקריב דוקא, כ"א כל אחד מכהני בית אב, וכדלעיל ו' י"ט. וכן המקריב אינו מתפרש ע"ד הפועל כ"א ע"ד התאר, וכענין מבכור פרעה היושב על כסאו (בא י"ב כ"ט) דהיושב פירושו ע"כ הראוי לישב שמוכן ומזומן לכך (כמ"ש ראב"ע שם) כן המקריב פירושו הראוי להקריב שמוכן ועומד לכך. אמנם הדבר ברור אף דלרבותינו כל כהני בית אב של היום זוכים בו, מכל מקום אין לומר בהם כל אחד הרוצה ליטול חלקו ילך ויטול לעצמו, דהא הקפידה תורה בנסוע המחנה להפקיד ממונה מיוחד אשר רק ברשותו יטול כל אחד מכלי המשכן לשאת, כמ"ש (במדבר ד' י"ט) אהרן ובניו יבאו ושמו אותם איש איש על עבודתו ואל משאו, ואין אחד מהם רשאי להקדים את חברו ליטול לשאת כרצונו רק כפי אשר יצוה מן הממונה, וכמו שספרו ביומא פ"ב בתרומות הדשן שדחפו זה אל זה, ואם בכלי המשכן הקפידה תורה שיהיה הכל על הסדר הראוי' כש"כ בקדשים עצמם. אבל הכהן המקריב באמת הוא זוכה לבדו במה שהקריב, ויש לו בו טובת הנאה לחלקו לכל אנשי בית אב, והכהן המקריב דומה בזה לישראל במתנות כהונה ולוי' שזכתה תורה לישראל טובת הנאה שאין שום כהן רשאי ליטול המתנות בלא רשות בעליו, כמשאה"כ (נשא ה' י') ואיש את קדשיו לו יהיה (ע"ש רש"י) ככה לכהן המקריב לו תהיה האמור כאן טעמו הכהן המקריב את המנחה הוא זוכה בה, ומהכרע המקראות למדונו רבותינו שאין הכהן המקריב זוכה לעצמו לבדו, אלא עשאתו תורה כבעלים עליו להיות לו בו טובת הנאה שהוא יחלקו לכהני בית אב, ואין אחד מהם רשאי ליטול ממנו בלא רשותו. ולכן אמר קרא בלשון יחיד לכהן המקריב לו תהיה, דעיקר קרא מן הכהן המקריב באמת קמשתעי וכאמור, ובדרך זה יבוארו כל המקומות שבפרשה זו שאמרו בהם רבותינו לכל אנשי משמר ולבית אב, המכוון בו המחטא והמקריב זוכה בו לבדו והוא בעליו שיש לו בו טובת הנאה שהוא יחלקו להם, ואין לאחרים ליטול ממנו בלא רשותו. ובזה אין רבותינו מוציאים המקראות מפשטן:

פסוק יב

אם על תודה. לרשד"ל לשון הודאה שבלשון חכמים הנאמר לענין החזקת טובה לענין הלל ושבח אינה ההוראה העצמית, אמנם נמשך הוא בצד מה מענין הודה שבלשון מקרא, כי בלשון מקרא ענינה בעצם וראשונה הכנעה, כי שרש הודה הוא ידה וענינה נתינת יד, ולשון נתינת יד מורה בלשון המקרא הכנעת עצמו לרצון אחרים, ומן הענין הזה מצרים נתנו יד, נתנו יד תחת שלמה (עמ"ש לעיל בשמות בפ' ונתתי את ידי במצרים), וכן ענין הודה משמעותו הכנעת עצמו לעבודה, כאשר הוא ענין נתינת יד כי ממנו לוקח,

ולזה כורעים במודים כי טעם מודים אנחנו לך נכנעים אנחנו לעבודתך, ואצל דבור כזה הכניעה ראוי', וכניעה המכוונת במלת הודה היא מפני הכרת מעלת האדון עליו לא מיראה ולא מתוחלת, והשם הנגזר מן הפעל הזה הוא תודה וענינו הכנעת עצמו לרצון אחרים (ובזה נבין מאד מאמר שלמה (ע"א ח') בהנגף עמך וגו' ושבו אליך והודו את שמך וגו' כלומר הכנעה הצריכה אל התשובה, ורש"י פי' שם חייב לברך על הרעה), יהושע אמר לעכן ותן לו תודה והטעם כי לא היו עדים בדבר, ואם היה עכן כופר היה יוצא נקי לפיכך אמר לו יהושע כי מאחר שהקב"ה גלה רצונו עפ"י הגורל ראוי לו שיכנע לפניו ואל יתנכל לברוח מגזרתו, וקודם לכן אמר לו שישים כבוד לה' אלהי ישראל כלומר שאם באמת יודע הוא היות אתו מן החרם אל יזלזל בגורל לאמר מקרה הוא, רק יקדש שמו של ה' שהוא אלהי ישראל והוא משגיח עליהם ומאתו גורלם, וכן זבח התודה הוא קרבן שאדם מביא להראות הכנעתו לפניו ית', לפיכך אחרי שהזכיר אסף כי אין חפץ לה, בעולות וזבחים כי לו כל חיתי יער וגו' אמר זבח לאלהים תודה ושלם לעליון נדריך, כלומר אע"פ שאין חפץ לה' בעולות אשר הן כליל לגבוה וכדמות מתנה ולא למתנותינו הוא צריך, הנה חפץ הוא בשלמים הנאכלים לבעלים, והם מב' מינים אם לתודה להראות הכנעתינו לפניו על כל אשר הטיב עמנו לשעבר, ואם לנדר ולנדבה להתחנן לו על העתיד, והוסיף ואמר קראני ביום צרה כנגד הנדרים, אחלצך ותכבדני כנגד התודה, והנה אין להכחיש כי הזבח הזה הוא כולל ענין החזקת טובה כעל כל אשר גמלנו ה', ואמנם איך יכלול לשון תודה ההוראה הזאת הנה הוא מפני שהזובח הזה הוא מכיר בלבו כי חסד חנם עשה לו האלהים בלי שיהיה הוא ראוי לכך והנה הוא משפיל ומכניע לפניו כטעם קטנתי מכל החסדים:

על תודה. שנעשה לו נס או טובה, אבל על נדר נקרא שלמים שאינו רק תשלום הנדר:

פסוק יח

האוכל יאכל. במחשב בשחיטה לאכלו בשלישי (רש"י מרבותינו), כי משפט לשונינו הוא להשתמש ביו"ד העתיד על שם המחשבה, בין שתצא המחשבה אל הפועל בין לא כמו אז יבנה שלמה (מלכים א י"א:ז') שלא בנה אלה ביקש לבנות וכמ"ש רש"י בתחלת שירת הים במלת אז ישיר, חשב בלבו לשורר:

המקריב אותו. למסקנת התלמוד (זבחים כ"ח) קרא דידן בתרי עניני משתעי, רישא דקרא ואם האכל וגו' לא ירצה היינו מחשבת חוץ לזמנו, וסיפי' דקרא המקריב אותו לא יחשב לו פגול יהיה במחשבת חוץ למקומו מיירי, והנרצה בלישנא דקרא לדעת רבותינו שם, הוא. המקריב את הקרבן יתן דעתו שלא תעלה במחשבתו על הקרבן להיותו פגול כלומר

לאכלו בריחוק מקום המיועד עליו לאכילה, ועל זה מסיים קרא והנפש האוכלת ממנה עונה תשא, רוצה במלת ממנו לשון יחיד להורות שאין עון כרת באוכל כל אחד מהנך תרי עניני דמשתעי בהו קרא כ"א באוכל אחד מהם לבד והיינו במחשבת חוץ לזמנו וז"ש רבותינו ממנו אחד ולא שנים ואיזה זה חוץ לזמנו דגמר עון עון מנותר; והתביר שבמלת יחשב והנופחא שבמלת לו המפרידו ממלת יחשב, יורה על אמתות פירוש זה, ומלת לו מוסב על הקרבן, ורש"י שכתב לא תעלה זאת במחשבה ואם חשב פגול יהיה הוצרך להוסיף על לשון המקרא, ודעתו דכולי קרא דהכא במחשבת חוץ לזמנו לבד איירי, ומחשבת חוץ למקומו מבואר לדעתו בקרא דפ' קדושים, והוא תמוה עמש"ש:

פגול. הרבה לשונות נאמרו על ענין הפגול, א"ת מרחק, יבע"ת פסול, רש"י ענין תיעוב (עי' עלי' ויקרא י"ט), ורד"ק אמר פגול הוא הבשר שנשתנה ריחו ומראהו, וע"פ ומרק פגולים כליהם (ישעי' ס"ה כ') כל הבהמות הטמאות והרמשים כולם נקראים פגול נתעב, ועל פגר מחנה פלשתים (שם י"ז מתורגם פגול משריית פלשתאי (עי' רש"י ע"ע וירד העיט על הפגרים), ויראה כי כל זה מכוון בלשון שתרגמו אונקלס ענין רחקות והוא ריחוק מחשבי (כמו תעבוני רחקו ממני) מסבת היות הדבר מתנגד לרצון האדם מבחינת מאסותו מצד עצמו, או מבחינת הרצון האלוה אשר צוה ההתרחקות מכל אלה. וקרוב לומר ששרש פגל הוא הפוך אתוון משרש פלג כמו כבש כשב והיינו התחלקות הדבר והתרחקות חלקיו זה מזה כמו בימיו נפלגה הארץ אשר יורה על התפרצות הדבר יותר מן הראוי, הן התפשטות טבעי או התפשטות מוסרי, יקראו לחכם גדול בשם מופלג על גודל חכמתו, ואמר חז"ל אל תהי מפליג לכל דבר להפריצו ולהגדיל התפשטותו, ורבותינו שקראו לשון פגול על מחשבת האכילה חוץ לזמנו או חוץ למקומו הוא ג"כ מענין ההתרחקות, כי יש התרחקות מקומי כמו כי ירחק ממך המקום, ויש התרחקות זמניי כמו רחוק מה שהיה, הלא שמעת למרחוק (מלכים ב י"ט:כ"ה) והוא על העתיד:

האכל יאכל ביום השלישי. אם בשעת שחיטה או קבלה או הולכה או זריקה, באחת מד' עבודות הללו הי' במחשבתו לאכלו ביום השלישי, שהוא חוץ לזמנו:

לא ירצה. כלומר ואין בדעתו לעשות בו כפי חפץ האדם ורצונו, ומה הוא חפץ אדם ורצונו שלא יעשה בו, ע"ז אמר.

המקריב אותו לא יחשב לו. כל העוסקים בהקרבתו, דהיינו השוחט והמקבל את דמו, והמוליכו והזורקו, כל אחד מן המקריבים הללו לא יהי' במחשבתו לעשות בו כמו שהאדם רגיל לעשות בבהמה שהיא שלו, דהיינו בהמת חולין, ואדם ששוחט בהמת חולין שלו מסתמא דעתו לאכול ממנו לפי חפצו ורצונו בכל מקום שיזדמן לו, וטעם

המקרא, שחישב באחת מד' עבודות מחשבת חוץ לזמנו לבד (האכל יאכל ביום השלישי, וועו עס זאָללטע דאפאן געגעסטען וועדען) ולא הצטרף למחשבה זו עוד מחשבה אחרת דהיינו מחשבת חוץ למקומו, ע"ז אמר לא ירצה לא יחשב לו, כלומר לא יחשבנו כשלו לאכלו בחפצו ורצונו (ניכט זאָלל עס דער ווילליקיהר איבערלאסטען זיין, אכעעט עס ניכט אלס דאס זייניגע) אז פגול הוא והאוכלו חייב כרת, מלת ירצה כאן טעמו הרצון הפשוט שבאדם, כמו לעשות כרצון איש ואיש, ויעשו בשונאיהם כרצונם, והוא הרצון החפשי שבאדם לעשות כאשר תאוה נפשו בלתי מונע ומעכב, והנה כל אדם רגיל להיות חפשי במאכליו לאכלו בכל מקום שיזדמן, והרצון החפשי הזה מנעה התורה מן האדם בקרבנות שאינו רשאי לאכלו רק במקום מיוחד, לפנים מן העזרה או לפנים מחומות ירושלים, וע"ז אמר לא ירצה, כלומר לא העלה במחשבתו, לעשות בו כרצונו החפשי ולאכלו חוץ למקומו המיוחד, ומלת לו טעמו שלו, כמו כל אשר אתה רואה לי הוא כלומר שלי הוא - ואמר לא יֵחָשב בלשון נפעל ולא אמר יחשוב בלשון פועל, כי כל פעולה הנעשה ע"י סבה המסבבת עשייתו נאמר בלשון נפעל אף שהוא פועל, כמו נשבע לפי שנפעל לשבועה ע"י התובע והב"ד, הכא נמי לפי שכבר קדם בקרבן זה דבר הפוסל אותו דהיינו מחשבת חוץ לזמנו, מזה נפעל האדם להקל בו עוד יותר ואינו מחשבו עוד לקדושה גמורה ונקל לו לחשבו כחולין ולאכלו חוץ למקומו, הנה הוא נפעל למחשבת חוץ למקומו מסבת מחשבת חוץ לזמנו לכן אמר יחשב בנפעל - הכי נ"ל פירושא דקרא למה שלמדונו רבותינו שהפגול המחייב כרת לאוכלו אינו רק בשאין בו שום פסול מחשבה אחרת רק מחשבת חוץ לזמנו, אבל כשחישב גם מחשבת חוץ למקומו תו אין בו חיוב כרת, כאמרם (זבחים כ"ח ב') לא ירצה, כהרצאת כשר כך הרצאת פגול, מה הרצאת כשר עד שיקרבו כל מתיריו כך הרצאת פגול עד שיקרבו כל מתיריו, ואמרו (שם במתני' כ"ט ב') חוץ לזמנו פגול וחייבין עליו כרת ובלבד שיקרב המתיר כמצותו, ואמרו שם, לא יחשב, לא יערב בו מחשבה אחרת, (ערש"י מעילה ב' ד"ה הואיל ומרצין, ביאור לשונם כהרצאת כשר כך הרצאת פגול, על לשון לא ירצה דקרא, וכן הרמב"ם בפירושו למשנה פ"ב דזבחים האריך בביאור מאמרם זה, ולא זכיתי להבין דבריהם, דמלשון לא ירצה לחוד בלתי התחברות אל מה שאחריו הילפותא הוא להפך, ולדברינו חיובא דרבותינו יצא להם משלילת המקרא, כי מן השלילה החיוב נודע), והנה רש"י פירש כאן לא יחשב לו, לא תעלה זאת במחשבה, פירושו הוא מוסב על מחשבת הזמן המוזכר בקרא, היא כדעת אחרים שם בזבחים במחשבה הוא נפסל ואינו נפסל בשלישי וכרבי ינאי המחשב בקדשים לוקה משום לא יחשב, ולא הבינותי

דכבר אזהר לן קרא ע"ז במקום אחר, לא תזבח לה"א שור או שה אשר יהיה בו מום כל דבר רע (שופטים י"ז) שהיא אזהרה למפגל בקדשים, כמ"ש רש"י שם, ובספרי שם מנין לקדשים ששחטתן חוץ לזמנם וחוץ למקומם שהוא עובר בל"ת תלמוד לומר כל דבר, שתלוי בדבר, עיין רמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם בסוף ס' המצות מצוה ד' ובמג"א שם בשם הסמ"ג, ובחינוך להרא"ה מצוה קמ"ד, על כל פנים נתיישב לנו לשון המקרא היטב על פי דעת רבותינו שאין בפגול חיוב כרת רק בתנאי שלא הצטרף עמו גם מחשבה אחרת הפסולה:

פסוק יט

בכל טמא. ממלת כל למדנו (פסחים י"ט) שבשר קדש נטמא אף בשני:

כל טהור יאכל. למדנו בתורת כהנים שהשלמים נאכלים לכל אדם טהור אף לשאינו בעליו, ובסוטה כ"ט אמר רב גידל בשם רב, בכל טמא, ודאי טמא הוא דלא יאכל בשר, הא ספק טמא וספק טהור יאכל, כל טהור יאכל, ודאי טהור הוא דיאכל בשר, הא ספק טמא וספק טהור לא יאכל. נ"ל דעתם, כי מלת כל ישמש גם על כל אחד מהפרטים השייכים למין אחד, כמו כל איש ואשה, שהוא על כל יחיד ויחיד השייכים לכלל, וטעמו יהיה מי שיהיה (יעדער), כן בכל טמא טעמו כל אחד מפרטי הטמאים אף שני, וכן כל טהור, כל אחד ואחד שהוא מכלל הטהורים, אף שאינו בעל השלמים. וישמש מלת כל גם על כולו של דבר אחד ושלמותו, (גאנץ), כמו כל ארצו, ומצאנוהו להוראות שניהם גם יחד, כמו (עקב ח') כל המצוה וגו' תשמרון לעשות, שפ' כל אחת מן המצות, ופי' המצוה כולה בשלמותה. וישמש מלת כל גם לייחוסי התאר, כמו כלילת יופי (יחזקאל כ"ז ג') שפי' אם שמתואר ביופי תוך כלל האדם, כי כולם מיחסים לה תואר זה ומודים ביפיה (אללגעמיין שאן), או שפירושו סוף גמר היופי כלול בה (פאָללקאָממען שאָן, כפירש"י), כי אין הבדל כ"כ בין כל לכליל, כי כליל תכלת פי' כולו תכלת, כליל תקטר פי' כולו, כליל העיר פירש כל העיר, וכן ישמש מלת כל בתוספת ה"א, כלה גרש יגרש, כקוץ מנד כלהם, וכבר ישמש כלה בפעלים על הגמר והשלמה, כמו כלה הבית (מ"א י'), וכן על גמר המחשבה כלתה הרעה מעמו (שמואל א כ':ז') (בעשלאָססען). והיטב דקדק רש"י בלשונו לפרש כלילת יופי סוף גמר היופי כלול בו. הנה כמו שתאמר כלילת יופי על מי שמתאחדים בו כל הפרטים המיפים ואין חסר בו שום דבר המגרע היופי, או שכלל האדם מיחסים לה היופי ומודים בה, ככה תפרש כל טמא, שהבשר מתואר לטמא מכלל האדם, כי כולם מודים בטומאתו ואין בלבב שום אחד מהם נדנוד ספק על טומאתו, או טעם כל טמא, שיש בבשר סוף וגמר הטומאה, שהתאחדו בו כל פרטי התנאים הצריכים

אל טומאת הדבר ע"פ משפטי התורה, וכן כל טהור יובן באחד משני טעמים אלו. הנה בכל טמא, טעמו טמא גמור, כל טהור, טהור גמור, שאין בטומאת הבשר שום ספק, ואין בטהרת האיש שום פקפוק, וראיתי בספר חוות דעת סי' ק"י שהביא ממימרא דרב גידל הנזכר סייעת' לדעת הרמב"ם דסובר בכל התורה כולה ספיקא דאוריתא מה"ת לקולא, מדהבין רב גידל בלישנא דקרא דוקא הודאי ולא הספק, וכאן ליכא יתורא אלמא דלשון המקרא בכל המקומות משמעותו על הודאי ולא על הספק, ע"ש. ולפי המבואר בזה דמימרא דר"ג מיוסד על מלת כל, אין כאן סיוע להרמב"ם, ונהפוך הוא, דמכאן ראי' מוכרחת כדעת החולקים עליו, דספק דאורייתא מה"ת לחומרא, מדרבי כאן קרא במלת כל דבודאי משתעי, ש"מ דבשאר מקומות הכתיב מדבר גם על הספק; ולזה אמר ר"י אמר רב (פרק רבי ישמעאל נ"ג) דאשריהם תשרפון הוא מטעם דלא ידעינן איזה נעבדה באותה שעה, דמאן מוכח, הרי שהכתוב מדבר על הספק לרב התם, ולשיטתו כאן דמימרא דר"ג הוא בשם רב. ומכאן יש להתעורר אדעת המהרי"ט בתשו' חי"ד סי' א' והיא דעת הפר"ח בכללי ס"ס, דמאן דבעי באשם תלוי חתיכה מב' חתיכות ס"ל סד"א מה"ת שרי', הא רב הוא דאית ליה הכי (כריתות י"ז), ורב הוא דסובר דשריפת אשירה הוא מספק, ואין נראה לומר דהתם מקרי אתחזק איסורא. והנה הרב בחות דעת הוסיף בדבריו לומר דכאן ליכא יתורא, התכוין בזה נגד דעת החולקים על הרמב"ם שדוחים ראייתו מממזר, דשם איכא יתורא דקרא (עי' בהר"ן ספ"ק דקדושין), ולכן סבר לחזק דעת הרמב"ם מקרא דילן, דאין כאן יתורא. אמנם זה יותר תמוה דבפסחים כ"ד מבואר דהך קרא כולו מיותר לגמרי, עד שאמרו אם אינו ענין לגופו תנהו לכל איסורין שבתורה, יעו"ש. בסוגיא וכאן בת"כ:

פסוק כד

טרפה. בהמה שנשתנה בה הסדר הטבעי המיועד לבריאותה, בין באיברים הפנימים בין באיברים הנגלים בה, בין מעצמה בין על ידי דבר אחר, נקרא טרפה (אנאָמאליש) לפי הקבלה לכלול בשם זה שבעים מיני טרפיות, מנאם הרמב"ם פ"י משחיטה, והענין מבואר יותר במשפטים בטרפה לא תאכלו, ועמ"ש ס"פ שמיני:

פסוק כה

חלב מן הבהמה. לפי שמלת בהמה כוללת כל בע"ח ההולכים על הארץ זולת האדם [כמו אדם ובהמה תושיע ה'], וכולל חיות בייתות ומדבריות וכן לעוף השמים ולבהמת ארץ (פיערפיסיגטהיר), וכמ"ש רבותינו חיה בכלל בהמה וכן להפך (עי' לקמן י"א ב' זאת החיה וגו' מכל הבהמה), והיה א"כ גם כן חלב חיה טהורה בכלל האיסור לפי שהוא נכלל בכלל מלת בהמה, לכן ביארה התורה, מן הבהמה אשר יקריב וגו'. לומר

שאינו אסור אלא מבהמה אשר ראויה להקריב ממנו קרבן, להוציא חלב חיה שאינה ראויה להקריבה וכן מוציא אני חלב מבהמה טמאה, שאינה קרבה, לכן חלבה אינו אלא כבשרה. ומלת יקריב תרגומו (מאן דארף אָפפערן), ומ"ש בפירוש הראב"ע על פ' זה אינו מהחכם המחבר עצמו כי כבר ידענוהו מכמה מקומות בבאוריו היותו ממחבבי דברי מעתיקי השמועה וממקבלי דבריהם באהבה, אבל הוא תוספת מתלמיד טועה כנודע ששלטה יד אחרים בדברי הראב"ע, ולא יטעה אחריו איש רק מחסרון דעת או מחוסר אמונה, וכבר התעורר הרמב"ן והרנ"ו על הדברים המוטעים האלה:

פסוק לז

ולמלואים. רש"י פי' ליום חנוך הכהונה, והרמב"ן פ' תצוה השיב עליו בזה ואמר הנכון בלשון מלוי ידים בתורה שהוא לשון שלמות, כלשון מלאו ימי, ובמלאת הימים האלה, עד יום מלאת, בהשלימם, וכן בכסף מלא מחיר שלם, והטעם כי הזר אשר לא תשיג ידו בטהרתו להקריב קרבן או לעבוד עבודת המלכות הנה ידו חסרה בעבודה ההיא, וכאשר יכשר לעשות כן הנה ידו שלמה ראויה לכל העבודות והמלאכות, וכן מלאו ידכם היום כי עתה ידיכם מלאה בכל עבודת ה' כי איש בבנו ובאחיו עבדתם אותו, ודוד המלך אמר ומי מתנדב למלאות ידו היום לה' כי בהתנדבם לבנין הבית תהיה ידם שלמה בכל הקרבנות ובכל העבודות, כי אין עבודות ישראל להקב"ה שלמה אלא בבית המקדש, וכן איל המלואים שמלואי הכהנים בו, כי חטאת ועולה לכפר, וזה למלאת ידם בהקרבה, וכן תיב"ע ימי מלואיכם יומא אשלמנותכון, ודומה לענין (בעפאָלמאָכטיגען) אשר יאמר הלועז על נתינת כח לאדם להרשות אותו לעשות דבר, כי על ידי הקרבנות מלא ה' את יד אהרן ובניו שיעבדו עבודת ה' במקדשו בעד כל ישראל, דכהנא שלוחי דרחמנא ושלוחי דידן, ומלת יד על הכח שיתמלא כחם לעשות, ומן התימה שאונקלס תרגם בכ"מ מלואים, קרבניא:

ולמלואים. הוא תודה, שכל שלחם בא עמו נקרא מלואים, וכן איל המלואים, וז"ש בת"א קורבניא, שהוא נקרא סתם קרבן שנאמר והקריב על זבח וגו' על חלת לחם חמץ יקריב קרבנו ר"ל ג' מיני מצות שנקראו קרבן וכל אלו על תודת שלמיו. (כת"י הגר"א):

פרק ח

פסוק טו

ואת הדם יצק. שם יציקה מורה לרש"פ על השפיכה בלאט ובנחת כדי שלא יהא ניתז ממנו לכאן ולכאן וגם שישאר הקלוח תמיד על מקום אחד, מזה אמר (מ"ב ג') אשר יצק מים ע"י אליהו שהשפיכה על הידים בנחת כדי שיוכל הרוחץ לשפוך ידים היטב בקלוח

היציקה, ואף שאמר הוא ית' (שמות כ"ט י"ב) ואת כל הדם תשפך היה הוא יוצק אותו בנחת מתון משום חבוב מצוה:

פסוק כו

חלת מצה. ת"א ויב"ע גריצתא פטירתא, וכן תרגמו חלת לחם גריצתא דלחם. גריצתא הוא עגול בלשון יוני כמ"ש בעל מוסף הערוך. א"כ שם חלה הונח ע"ש הצורה העגולית הנעשה בעיסה בגמר הלישה, ויהיה חלה מענין מחול ומחולות ע"ש התנועה הסבובית הנעשות בעת הריקוד, וכן סער מתחולל, הרוח החזק ההולך סביב סביב בעגול, ומזה הלשון חוזר חלילה הרגיל ברבותינו. וגם שאר שמות הלחמים נקראים ע"ש צורתם, מין לחם הנקרא עגה הוא על צורה העגולית שבה, כבמתני' (תענית פ"ג מ"ה) עג עגה, והיא רשימה עגולית כמו עוגה. וכן ככר לחם אחת (תצוה כ"ט כ"ג) תרגם יב"ע עגול דלחם. ומה שנקרא בפי רבותינו גלגל בחמים, עיסה מגולגלת, הוא הנקרא בלשון מקרא חלה, גלגול הוא שם לדבר עגול וכדורי, כמו והמם גלגל עגלתו, והוא אופן העגלה (ראד) שהעיסה בגמר לישתה עושים אותה עגול, ככה נקרא בלשון מקרא חלה, כלומר עיסה עגולית וכדורית הנעשה בגמר הלישה:

שוק. היא מן הפרק של ארכובה עד כף של יד, שהם איברים מעורים זה בזה, כ"ה לת"ק ס"פ הזרוע והכי הילכתא, ורש"י שפי' עד הפרק האמצעי היא דעת ר"י שאין הלכה כמותו ובשופטים (י"ב ג') פירש"י הזרוע כדעת ת"ק:

פסוק לג

שבעת ימים. פירש"י רצופין כי שבעת ימי המלואים רצופים הם כדכתיב ופתח אוה"מ תשבו יומם ולילה שבעת ימים (רא"ם), וזהו ההבדל שבין לשון שלשה ושלשת כמ"ש הרוו"ה כי לשון שלשה יפול על המספר מצד כמות האחדים הנפרדים שהם שלשה, וככה ארבעה וחמשה וכל הבאים עד"ז, אכן שלשת יפול על המספר מצד כמות האחדים המתדבקים בשילוש להיותו כמו אחד במספר, ככה ארבעת וחמשת וכל הבאים על משקלם, ולכן בערך שלשה ימים הכוונה ימים המנויים בשלשה והנה המספר שלשה בימים, ובאמרך שלשת ימים הנה הימים במספר השלוש המאוחד, שלוש של ימים ולכן לא יפול לשון זה על הסירוגין כ"א על הרציפה שלשת ימים רצופין וכן שבעת ימים עד"ז:

פסוק לד

כאשר עשה. ללמד שכהן גדול טעון פרישה קודם יום הכפורים שבעת ימים, וכן כהן השורף את הפרה, (רש"י מרפ"ק דיומא) וז"ל רש"י שם, כאשר עשה במלואים צוה אותם לפרוש מביתם ז' ימים, שנאמר ופתח א"מ תשבו יומם ולילה וגו' ובשמיני עבדו שנאמר ויהי ביום השמיני קרא וגו' וכתיב קרב אל המזבח וגו' כאשר וגו' צוה לעשות לדורות

לפרוש ז' לפני עבודת יום אחד, עכ"ל. ומן התימה על הרא"ם שהדביק מאמר כאשר עשה עם הקודם לו, ומאמר צוה ה' לעשות הוא מאמר בפ"ע. ובחנם עקם עלינו לשון הכתוב שהוא ישר לפרש"י, ואין כאשר עשה, דמיון לפסוק הקודם ומילתא באנפי נפשי' הוא, והוא פשוט מאד:

פרק ט

פסוק א

ויהי ביום השמיני. שמיני למלואים והוא ר"ח ניסן (רש"י מרבותינו) ודעת הראב"ע כי ביום השמיני שמיני לניסן כי המשכן הוקם באחד לחדש, ויאמר רוו"ה לדעת כל המפרשים הקריאה לאהרן ולבניו היתה ביום השמיני ואין כן משמעות לשון הכתוב לעיקר מדקדק לשון עברי, שאילו כדבריהם היה לו לכתוב ויהי ביום השמיני ויקרא משה וגו' בהוספת וי"ו יו"ד בראש פעל הקריאה, כי כן הלוך המליצה העברית בספורי העניינים אשר נפלו על הסדר כמו שהיו סדורים במחשבת הגוזר האומר והעושה (עמ"ש בבראשית בוהאדם ידע), ולזאת היה לו לכתוב ויקרא משה וגו' אבל קרא משה וגו' משמע קרא כבר קודם יום השמיני, לכן נאמנו דברי רבותינו שהיה שמיני למלואים, והכתוב מחובר עם ופתח אהל מועד תשבו שבעת ימים האמור מקודם, ושיעור הכתוב ויהי ביום השמיני הוא היום אשר כבר קרא וייעד משה לאהרן ולבניו להיות נועדים ליום הזה במה שאמר להם ופתח אה"מ תשבו שבעת ימים ויהיו נכונים ליום הזה, ולכן כתיב לאהרן ולבניו בלמ"ד השימוש שהרצון בלשון קריאה עם למ"ד אחריו ההזמנה; ולמדנו עוד מזה הכתוב שגם לזקני ישראל כבר קרא להיות עתידים ליום השמיני הזה. אלא שקריאת אהרן ובניו לא היתה ממין קריאת הזקנים, כי לאהרן ולבניו היתה באמצעות הצווי ופתח אה"מ תשבו, ולזקנים היתה בהזמנה, לכן הועמד אתנח במלת ולבניו להפרידו מן ולזקני ישראל, ולהורות ששתי מיני הקריאות נבדלות באיכותיהם:

פסוק יב

וימצאו. עירש"י ז"ל לשון הושטה והזמנה, ויש הבדל בין והקריבו ובין והמציאו, הקרבה נופל על המקריב דבר אל חברו אע"פ שאינו נותן אותו אל ידו, כמו בספל אדירים הקריבה חמאה (שופטים ה' כ"ה), אבל המצאה אינו אלא שנותנו לידו, כי מצא בקל על דבר שבא לידו כמו שאמרו (ב"מ א') ומצאתה דאתא לידי' משמע, ובהפעיל כשממציאו מיד ליד עד יד חברו, ולכן בחטאת לבד אמר ויקריבו, כי דם חטאת לבד נותן באצבע, ואם כן המזרק ביד המקריב ואהרן טובל בו אצבעו, וכן אמר ויטבול אצבעו בדם וזהו

והקריבו, אבל עולה ושלמים שזורק מן המזרק היו צריכין לתת המזרק בידו וזהו וימציאו שהם המציאו אותו לידו (רנ"ו):

פסוק כב

ויברכם. רש"י פי' ברכת כהנים יברכך יאר ישא, והרמב"ן פי' שהיא כעין ברכת שלמה שנאמר בו ויפרש כפיו השמים ויברך את כל קהל ישראל. וטענות הרא"ם על פי' רמב"ן מן התלמוד כבר סילקם הרב משנה למלך (פי"ד מתפלה ה"י) בטוב טעם:

פסוק כג

ויצאו ויברכו. הברכה היתה שישרה ה' שכינתו בישראל וירצה מעשיהם כמ"ש רש"י, ויראה כי אות וי"ו ממלת ויברכו הוא על הזמן שכבר עבר קודם הפעל אשר לפניו (פלוסקוואמפערפעקעום), כמו הן אתה קצפת ונחטא שר"ל כבר חטאנו, וכן גבר ימות ויחלש וכבר חלש, וכן וירם תולעים ויבאש שבתחלה הבאיש ולבסוף התליע כמ"ש רש"י שם, וכן כאן ויברכו את העם קודם שיצאו, כי בהיות משה ואהרן באהל מועד שם השתדלו בברכת העם ר"ל שם בקשו רחמים להוריד השכינה בישראל כמ"ש רש"י בשם ברייתא דת"כ, לפי"ז מבואר במקרא למה נכנסו משה ואהרן אל אהל מועד, ודלא כרנ"ו שחשב שחסר במקרא סבת ביאתם אל אה"מ. ולכן מלת ויצאו מוטעמת בז"ק:

פסוק כד

ותאכל על המזבח. לשון אכילה ענינו השחתה וכלוי כמו וירב היער לאכל בעם מאשר אכלה החרב (שמואל ב י"ח:ח') וכן ויאכלו (ראשית י"ח), כי המלאכים בכחם שמו הניתן לפניהם לאין, וכן כאן ותאכל את העולה (פערצעהרטע, הרנ"ו), ויש בלשון אכילה גם כן ענין קבלת הדבר בששון ושמחה כמו (ירמיהו ט"ו:ט"ז) נמצאו דבריך ואכלם ויהי דבריך לי לששון ולשמחת לבבי וכן (יחזקאל ג':ג') אכל את המגלה הזאת ואכלה ותהי בפי כדבש למתוק, אשר ענינם לרש"י והתרגום קבלת הדברים בשמחה ובתאוה, וכן ענין אכילת האש את הקרבנות כאן:

פרק י

פסוק א

מחתתו. שם לכלי שמורידין עליו גחלי אש (קאָהלענשויפעל) תרגום ירידה חות, ומענין מי יחת עלינו (ירמיה כ"א) יחד על עפר נחת, ונאמר תמיד חתי' אצל גחלים, לחתות אש מיקוד (ישעיה ל') גחלים אתה חתה (משלי כ"ה), ואמר רש"ע כי כשנותנין הגחלים לתוך הכלי הן שוקעות מביעורן, שכ"ז שהן על המוקד הן לוחשות וע"י נתינתן בכלי נחות מלחישתן, והכלי שמשימין בו הגחלים נקרא מחתה שבו נעשו הגחלים עוממות,

שבלחישתן פני להבים פניהם, וכשגורפין אותן אל הכלי נעשות עוממות, והמתרגמו (רויכפפאננע) אינו לפי מובן המלה עצמה:

פסוק ב

ותאכל אותם. אין זה ממשמעות ההשחתה וכליון דאם כן למה הוסיף לומר אחריו וימותו. ולא אמר כן בעדת קרח ככתוב (במדבר ט"ו) ואש יצאה ותאכל וגו' שלא הזכיר אחר אכילת האש גם המיתה, כי באמת בעצם וראשונה לא היתה כוונתם לחטוא וכמאמר חז"ל בפ' ויקחו שני בני אהרן, אף הם בשמחתם כיון שראו אש חדשה שירדה משמים ותאכל את העולה עמדו להוסיף אהבה על אהבה וכו' ואמר להם המקום אתם כבדתם אותי וכו' ואני אכבד אתכם יותר וכו' ונקראו מיודעיו של מקום גדולים ממשה ואהרן (ערש"י בפ' הוא אשר דבר), ולזה יתכן לפרש לשון ותאכל אותם מענין האכילה השניה, קבלת נשמתם בשמחה:

פסוק ג

הוא אשר דבר. הקב"ה אמר לי ונקדש בכבודי, המשכן יתקדש בפלא שיעשה בו. ולא הבנתי הדבר, עתת נודע לי דעתו. והוא שבקרוביו יתקדש המשכן שהם בניך שנעשה בהם הפלא, ועי"כ נקדש הקב"ה וגם המשכן נקדש ומתייירא, ועל פני כל העם שיראו המשפט נכבד המקום ע"י פלאיו (רל"ש):

וידם אהרן. הרמב"ן אמר מתחלה היה בוכה ואחר כך שתק, ואין זה נראה דאילו כן היה ראוי לומר וישתוק אהרן כי ההוראה הפרטית של לשון שתיקה היא ע"צ ההפסקה, אם הפסק מדבור או שביתה ומנוחה מתנועה הקודמת, כמו וישמחו כי ישתוקו (תהלים ק"ז) דהיינו כשינוחו מתנועתם שגרם להם סער הים וגליו, וכן וישתק הים מעלינו (יונה א'), אמנם לשון דמם הונח בפרטות לרש"פ על השתיקה הרצונית שמוסכם ברצונו לשתוק, והוא לשון השואה (מן שויתי ודממתי נפשי, דמיתי לקאת מדבר) דהיינו שהוא מושוה ברצונו ואין בו ערעור פנימי המציק לשידבר, כ"א הסכמה גמורה והשואת הרצון להיות שוקט ושותק ואינו מתפעל כלל אל הדבור, מזה אמר דם לה' והתחולל לו, טוב ויחיל ודומם ענינם לשון סלוק המית הנפש וקבול הדבר בפשיטות נמרץ בלי ערעור ופקפוק, וכן לך דומיה תהלה פי' דומיה של אדם בעת שמקבל דינך נחשב לך כאילו הוא מהלל אותך, ומזה אמר כאן וידם אהרן מגיד שבחו של אהרן שהיה שותק ברצון גמור שוה בדעתו בלי שום ערעור על המקרה שאירע לו:

פסוק ו

ועל כל העדה יקצוף. יהיה קצף, שאין ראוי לומר שיחול העונש שלהם בעדת ישראל, שאין הקב"ה מעניש אומה בעון אומה אחרת, והכהנים עם בפני עצמן הן, ואין הכוונה

שיקצוף ה' על ישראל אם יפרעו הכהנים ראשיהם ויפרמו בגדיהם, אבל פי' יחול הקצף על כלל ישראל שיצטרכו להתאבל ולבכות עליהם, וכמוהו ויאור להם בחברון (שמואל ב ב':א') שפירושו ויהי אור, וכן כאן ויקצף יהיה קצף (רב"ח בשם רבינו סעדי') וכ"ת אונקלס יהי רוגזא, ואין צורך להסב מלת יקצף על השם שאינו מוזכר בקרא:

פסוק ט

יין ושכר. יין דרך שכרותו (רש"י) הוא דעת ר"א דאיפסקא הלכתא בגמ' כוותי', אבל על כל שאר משקין המשכרים אינו במיתה ואינו באזהרה (לפירש"י וראב"ד ולרמב"ם) ועל היין לבד היא דמחייב, ומלת ושכר לגלויי על מלת היין שאינו חייב על היין אא"כ שתו בדרך שכרות, ולהוציא בהפסיק ברביעית היין ולא שתה אותה בבת אחת אלא לחצאין אינו חייב, א"כ וי"ו של מלת ושכר הוא וי"ו הביאור, כאלו אמר כשהוא שכר, וכמהו והנותר ממנו יאכל שפי' כשהנותר ממנו יאכל (ערא"ם קרבן אהרן ומ"כ), ועמ"ש (לקמן י"ז ט"ו) אשר תאכל נבלה וטרפה:

פסוק י

ולהבדיל. לרמב"ן (בסה"מ מצוה ע"ג) שאין האזהרה רק כשעובד שתוי, וכשאינו עובד ואינו רק ביאה ריקנות אינו מוזהר, אות וי"ו ולהבדיל משמשת כמלת למען, כמו לא ירבה לו סוסים ולא ישוב את העם, שהוא למען לא ישוב, כן ולהבדיל למען הבדיל, וכפירש"י כדי שתבדילו בין עבודה קדושה למחוללת, ולרמב"ם שהאזהרה היא גם בביאה ריקנית, אות וי"ו היא לעטף ולחבר שני נושאים, כאילו אמר מלבד קדושת המקום אסרתי עליכם יין, יש עוד בענין השיכרות איסור להבדיל ולהורות:

פסוק יב

הנותרים. מן המיתה שאף עליהם נקנסה מיתה (רש"י) וכן (ביומא פ"ז) ראויים היו לישרף כנדב ואביהוא שנאמר הנותרים, טעם דבריהם מדלא כתיב הנשארים, כי לשון שאר ישמש אם חלק הנשאר חשוב, כמו וישאר אך נח, וישארו שני אנשים במחנה, שלהתעלות חשיבותם ויתרונם קראם שאר, אמנם אם חלק הנשאר אינו חשוב נקרא נותר, כמו והנותרת מן המנחה יאכלו, כיון שהקומץ ממנו היה מאכל גבוה, נקרא החלק המיועד למאכל אדם בשם נותר שנפל ממדרגתו בערך החלק הראשון, וזה ג"כ טעם שנוי לשון שבין פ"ר לפ"ש, שבראשון נאמר לא תותירו ובשני לא ישאירו, וכן ויעקב רועה את צאן לבן הנותרות, שארז"ל החולות והגרועות, וכן כאן מדלא אמר הנשארים לישנא דחשיבותא, רק הנותרים לישנא דגריעותא, למדונו שהיו ראוים להענש כאחיהם:

פסוק טז

דרש דרש. שתי דרישות הללו למה, אמר להם מפני מה חטאת זו נשרפה ואלו מונחות, פירש"י למה מונחות להמתין לערב ולא נאכלו היום. וכן אמרו בת"כ מפני מה נשרף זה ומפני מה לא נאכלו אלו. ורש"י שכתב כאן מפני מה נשרף זה ומפני מה נאכלו אלו, כבר פירש הרא"ם לא שנאכלו ממש קאמר אלא שהונחו לערב לאכילה:

פסוק יט

הן היום. וכי הם הקריבו שהם הדיוטות אני הקרבתי שאני כה"ג ומקריב אונן (רש"י מזבחים ק"א) פירש הרא"ם מלת הן פה אינו כמו הן לא הובא את דמה, אלא כמו הם, ובא הנו"ן במקום מ"ם כמו הלהן תשברנה, וכאילו אמר בתמיהה, הם היום הקריבו את חטאתם; ואין צורך בהחלפה זו, כי מלת הן מצאנוהו על התמיהה כמו הן נזבח את תועבת מצרים (וארא ח' כ"ב) שכתב הראב"ע שהוא כה"א התימה, וטעמו הנזבח את תועבת מצרים ולא יסקלונו וכמוהו (ירמיהו ב':י') הן היתה כזאת ר"ל ההיתה כזאת. ויתכן לפרש דעת רבותינו ע"ד הפשט, כי לשון הקרבה ישמש בין על העבודה העיקרית שהיא זריקת הדם אשר בו עיקר הכפרה, בין על קבלת הדם מצואר הבהמה במזרק שממנו יזרוק על המזבח, בין על הפרשת הבעלים את הבהמה מעדרו להקדישה לקרבן, אשר בו מום לא תקריבו היינו לא תקדישו (כבתמורה ו'). על כל אלה ישמשו המקראות לשון הקרבה, כמו והקריבו בני אהרן (ויקרא א' ה') שהוא על הזריקה, אדם כי יקריב (שם א' ב') על הפרשת הבעלים לקרבן, כי כל עבודה הצריכה להיות בקרבן נופל עליה לשון הקרבה, והפרשת הבעלים את הבהמה מן העדר תכלית כוונתו להיותה קריבה על גבי המזבח, והכהן בעבודתו אף אי נימא שאינו שלוחו של ישראל לגמרי (עתוס' יומא י"ט ד"ה מי איכא) מכל מקום מה שעושה צריך לעשותו לשם בעל הקרבן, דשלא לשם בעליו פסול, לכן גם הבעלים נקראים מקריבי קרבן, לפי"ז מלת הקריבו כאן כולל כולם, בין הזריקה שעשה אהרן בעצמו בין הקבלה הנעשה ע"י בניו, בין הפרשתו לקדושת קרבן שעשאוהו הבעלים, והוא פעל סתמי (מאן האט דארגעבראכט) כי אהרן מצד ענותנותו הגדולה לא רצה לקחת הכבוד לעצמו להוציא בשפתיו שהוא לבדו להיותו כה"ג הקריב היום קרבנות אלה, לכן אמר לשון הקריבו בלשון רבים, כאילו זריקתו אף שהיא העיקרית לכפרה שוה היא עם קבלת הדם שהיה על ידי בניו, וגם שוה בהפרשתו לקרבן שעשאוהו הבעלים, ולא רצה אהרן רק להודיע, להיות שהעולה והחטאת של העם כבר קרבו כמשפטם, שזריקתן והקטרתן שהם העבודות המעכבות את הכפרה כלם נעשו כהלכתן, ולאחר גמר עבודות אלו קראתני הצרה הזאת במיתת בני להיותי אונן עליהם, היתכן לפי"ז שאוכל החטאת ביום אנינות, שהאכילה אינה מעכבת את

הכפרה, לכן שרפוהו, לפי"ז מלת הן ישמש על ההמשך לחבר שני משפטים שהאחד תולדת השני, זה סבה לזה, (כמ"ש בלך לך ט"ז ב' הנה נא עצרני) וטעמו אחרי שכבר הקריבו ותקראנה איך אוכל חטאת:

הן היום הקריבו. א"ל משה שמא זרקתם דמו אוננים ואונן שעבד חלל, א"ל אהרן וכי הם הקריבו שהם הדיוטים אני הקרבתי שאני כה"ג ומקריב (רש"י מגמ' מפרק טבול יום) וכתוב הרמב"ן ואני תמה שהרי קודם האנינות נעשו כל הקרבנות אונן. דכתיב וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים ואחר כך נכנסו אל אהל מועד והתפללו ואחר זה ירד האש על הקרבנות ואז הקטירו נדב ואביהוא קטרת זה, יעו"ש דבריו בדוחק. ואני תמה על תמיהתו איך הרכיב הרמב"ן שעיר חטאת זה עם מה שנאמר וירד מעשות החטאת וגו' דמקרא זה נאמר על החטאת והעולה והשלמים שהיו באים לחובת היום, העולה והחטאת של אהרן והעולה והחטאת והשלמים של העם, ועל אלה לבד אמר קרא ותצא אש ותאכל אותם ואח"ז הקטירו נדב ואביהוא את הקטרת, אבל שעיר חטאת אשר עליו משה ואהרן דנו הוא שעיר מוסף ראש חדש כמ"ש רש"י מזבחים ק"א ב', וזה היה מקריב אחר מיתת נדב ואביהוא ובו היה אהרן אונן על בניו. דמיון לזה ביהכ"פ דקרבנות הבאות בו לחובת היום היו קודמין למוספין, ואם הקדים המוספין לחובת היום לא עשה כלום. ערמב"ם רפ"ה מיום הכפורים, וממקרא עצמו אנו למדין דשעיר חטאת דמוסף ר"ח לא נכלל בקרבנות של חובת היום, מדאמר קרא (ט' י"ב) ויקרב ויקטר מלבד עולת הבוקר, שבא ללמד שאין עולת העם פוטרת עולת תמיד ולא קודמת לה, כמ"ש הרמב"ן, ואם איתא דשעיר חטאת דר"ח ג"כ קדם להם, הו"ל לקרא למימר, מלבד חטאת החדש, כמ"ש בפינחס מלבד חטאת הכפורים ועולת תמיד, מלבד עולת החדש ועולת תמיד, אלא ודאי דשעיר חטאת ר"ח השאירו להקריב אחר קרבנות היום, ובין כך נעשו אוננים והקריבו אהרן באנינות:

חטאת היום. אבל אנינות לילה מותר שאין אונן אלא יום קבורה, אם שמעת בקדשי שעה אין לך להקל בקדשי דורות (רש"י) דברי רש"י תמוהים מאד כי אחז החבל בשני ראשין, דלמ"ד שאין אונן אלא ביום קבורה ואין אנינות בלילה אין חילוק בין קדשי שעה לקדשי דורות וחטאת ר"ח שנשרף לא היה רק מפני טומאה שנגעה בה, ולמאן דמחלק בין קדשי שעה לקדשי דורות, סובר אנינות לילה דאורייתא, וחטאת ר"ח שהוא קדשי דורות נשרף מפני אנינות, וכבר תמה עליו הרא"ם בזה והניח בצ"ע יעו"ש, גם ביאור מלת היום משתנה לשני דעות אלה, דאי אנינות לילה לאו דאורייתא מלת היום באורו כל עוד שהשמש על הארץ (טאג) לאפוקי לילה, ואי אנינות לילה דאורייתא באור מלת

היום כל המשך הזמן והעת של כ"ד שעות, וטעם חטאת היום, חטאת חובת היום, כלומר קדשי דורות שהם חובת היום של ר"ח, והיינו חטאת היום, חטאת הקבוע ליום ההוא (ענטזינדיגונגסאָפפער פאן הייטע) כמפורש שם בתלמוד זבחים. א"כ נראין דברי רש"י כארכיב אתרי רכשי. ונראה לי בכוונת מאור עינינו רש"י ז"ל שדעתו לפרש המקרא אליבא דהלכתא דאנינות לילה לאו דאורייתא ולא ניחא ליה למימר דמפני הטומאה נשרפה מדלא הזכיר המקרא מן הטומאה כלום, ולא הזכיר רק האנינות במאמר אהרן ותקראנה אותי כאלה, אשר נראה מפשטי', דהאנינות לבדה הוא הגרם לשריפת חטאת ר"ח ושלא להניחה לערב כמו שהניח שעיר נחשון ושעיר שמיני לאכלן לערב, וזה דלרש"י ישנן שני מיני אנינות, אנינות חיובי ואנינות טבעי, החיובי היא המחוייב מה"ת להיות אונן ביום הקבורה, ואנינות טבעי הוא, אף שאינו אונן מצד הזמן מ"מ דעתו עגומה עליו וגם זה אינו ראוי לאכול בקדשים כדאיתא (יומא י"ד) נהי דאנינות לא חיילה עלי' מיטרד מי לא טריד, שפירש"י שם דבקדשים בעינן שמחה וגדולה מדכתיב לך נתתים למשחה כדרך שהמלכים אוכלים (עי' במשנה למלך בפ"ב מביאת מקדש ה"ו, דזה אינו לר"י דוקא, דגם לסתמא דש"ס דטרדה מעכב מלאכול בקדשים) הנה לזה כשמוע אהרן מפי משה שנצטוה לאכול קדשים באנינות, דן בעצמו, שאין צווי זה בא להתיר אנינות החיובי ולאכול קדשים ביום שמצד הדין אסור בהם, רק להתיר אנינות הטבע דהיינו בלילה, אף שישער בנפשו שדעתו תהיה עגומה עליו ולא יוכל לאכלם בשמחה, מכל מקום יאכלם, והוראת שעה היא זו בקדשי שעה אבל קדשי דורות שהוא חטאת ר"ח באיסורייהו קיימו, אף בשעה שאין בו אנינות החיובי כגון בלילה שאין לו רק אנינות הטבעי כשאי אפשר לו לשנות טבעו אל ההפך מיגון לשמחה, חיובו עליו לבלי לאכלם רק למשחה בגדולה ושמחה. ונ"ל שדבר זה מוכרח הוא, מדאמרי' (זבחים ק"א) לרבי שמעון שאמר לו משה לאהרן, ואי לא הובא את דמה ובקדש היתה אכול תאכלו אותה בקדש כאשר צויתי באנינות יאכלוהו, א"ל שמא לא שמעת אלא בלילה וכו'. דקשה כיון דלר"ש אין אנינות בלילה מה"ת, היאך ישיב אהרן שנצטוה לאכול בלילה אף שהוא באנינות, כמו שהקשה הרא"ם (ומה שתירץ דר"ש לא דרש כן צויתי באנינות יאכלוה, ע"ש. במחכ"ת לא עי' בגמרא, שמבואר בו בפירוש לר"י ור"ש כן צויתי באנינות יאכלוה) אלא ודאי אף דאנינות לילה מותר מה"ת ואין בו אנינות חיובי, עכ"פ אנינות טבעי יש בו שאסור לו לאכול קדשים מטעם דלמשחה. וכמה יבוא על נכון בדרך זה לשון "חטאת היום" שאמר הכתוב, להורות שתי הכוונות יחד, שאנינות לילה לאו דאורייתא, ושהוא מדבר בקדשי דורות, כי אם לא היה כוונת הכתוב רק להודיע בלשון חטאת היום שהוא

חטאת הקבוע ליום זה, היה לו לנקד מלת חטאת בפת"ח כדין נסמך למלת היום, כדי לפרשו חטאת של יום זה, ואם לא היה מכוין רק להודיע שלילת האכילה בשעה שהחמה על הארץ ולא בלילה שאז אין אנינות, היה ראוי להקדים מלת היום ולומר ואכלתי היום חטאת, כי דרך הלשון להקדים המלה שעיקר המכוון בו, לכן החכים הכתוב כדי לכלול שתי הכוונות האלה יחד, וכתב מלת היום אחר חטאת כדי להבין בו חטאת הקבועה ליום, וכדי להבין במלת היום גם הפך הלילה הפרידו ממלת חטאת בנקודת הקמ"ץ, וע"ד הזרות מצאנו חברים לקמצות הטי"ת אף שהוא סמוך כמו ה' מנת חלקי, מנת שועלים יהיו הנה בזה אין דברי מאור עינינו רש"י ז"ל סותרים עצמם מקצתו אל קצתו, ויצא לנו ביאור המקרא אליבא דדינא:

הייטב בעיני ה'. אמרו בעלי הלשון שהה"א זרה כי הפת"ח והדגש שלאחריו מורים על הידיעה ולא תבא ה"א ידיעה בעתידים, ואם ה"א התימה היתה ראויה להנקד בחטף פת"ח ויו"ד רפה, ואמר רנ"ו שהיא מורכבת מידיעה ומתמיה ויפה תתפרש ההרכבה הזאת לרבותינו שאמרו שנחלקו על שעיר ר"ח, והשיב אהרן יפה אמרת בשעיר העם ושעיר נחשון שהם קדשי שעה שיאכלום אוננין, לא כן שעיר ר"ח שהוא קדשי דורות, ועל ההודאה תתכן ה"א הידיעה שזה ייטב בעיני ה', ועל החלוקה שחלק עליו תתכן התימה הייטב בעיני, עכ"ד ונכון הוא, ובדרך ההודאה מלת ואכלתי הוא לעתיד אף שהוא מלעיל, ודוגמתו פן אורש וגנבתי (משלי ל' ו'), והנה מה שהכריח לבעלי לשון לומר שהה"א היא לתמיה ולהיותה פתוחה ודגוש אחריה היא זרה, הוא לפי שפירשו מלת ואכלתי כמו אם התנאי וטעמו אם אכלתי כמ"ש רש"י ורא"ם (האֶטטע איך געגעסטן) ולדעתי אין זה מוכרח כי נוכל לפרש ואכלתי במלת אם התמי', כמו אם תוכל לספור אותם וכמו ואם בשרי נחוש (איוב ו' י"ב) ואם שבי צדיק ימלט (ישעיהו מ"ט:כ"ד), וטעמו היעלה על הדעת שהייתי ראוי לאכול היום חטאת אשר ייטב בעיני ה', וה"א הייטב כה"א ההולך בשדה לקראתנו, אשר הולך, אשר ייטב, (קאֶנטע איך וואהל געגעסטן האבען וגו' דאס עס געפעלליג זייא) ואם כן הה"א פתוחה והדגוש אחריה כדין:

פרק יא

פסוק ג

מפרסת פרסה. הרשב"ם פי' מפרסת פרסה צפורן אחד כעין מנעל ולא צפרנים בכל אצבע כארנבת ושפן, ושוסעת שסע, מובדלת הפרסה לשנים ולא פרסה אחת שלמה כסוס וחמור. ואמר הרנ"ו ולפי"ז פתרון הכתוב כך הוא כל בהמה שבתולדתה מפרסת

פרסה שיש ברגלה צפורן כדמות מנעל המכסה את הרגל, וכן בתולדתה שוסעת שסע שנראה כשתי פרסות טהורה לאכילה, שהרגל בעלת הצפורן כעין מנעל הוא הנקרא בלה"ק פרסה לפי שמכסה את הרגל, מלשון ופרשו השמלה (דברים כ"ב:י"ז) ופרשו בגד כליל תכלת (במדבר ד':ו',) וכן כל לשון פריסה בשי"ן או בסמ"ך כולם מענין זה הם, כי השי"ן והסמ"ך ענין אחד להם כמו הלא פרס לרעב לחמך (ישעיהו נ"ח:ז') שיפרוס שולחנו לפני העני הרעב וכן עוללים שאלו לחם פורש אין להם (איכה ד':ד'):

פסוק ו

הארנבת. יקרא כן בלה"ק הזכר והנקבה ממנו (רמב"ן) ואפשר שנקרא ארנבת ע"ש ששפתו העליונה סדוקה ומבוקעת, והשם מורכב משתי תיבות, משם אור שענינו חור וסדק כמו מאורת צפעוני, ומשם ניב שהוא השפה (כבגטין נ"ו) שדי בי' מומא בניב שפתים שפירש"י שפתו העליונה (תוה"ח) ויתכן שנקרא המין ע"ש הנקבה, למה שסיפרו הטבעיים כי ארנבת הנקבה כופה את הזכר לתשמיש, וכמעט אין זכרות הזכר ניכר בו (רנ"ו):

פסוק ז

מפריס פרסה. לפעמים יבוא ההפעיל בלי שיורה לא על הפעולה ולא על גרמת פעולה אלא על תכונה טבעית או מקרה טבעי כמו מרבה רגלים ענינו שיש לו הרבה רגלים, יאבר נץ שיש לו אברה, ויהי איש מצליח, ויהי בהקשותה בלדתה עמדתי מרעיד, וכן כאן מפריס פרסה ענינו שיש לו פרסה, כל אלה אין בהם הוראת ההפעיל הנהוג רק כן הוא מנהג הלשון (רשד"ל):

פסוק ח

ובנבלתם לא תגעו. רבותינו אוקמי הך קרא ברגל דוקא, אבל בלא זה אין ישראל מוזהר על מגע נבלה (ערש"י), אמנם זהו מעיקר הדין, אבל מדרך הפרישות צריך כל אדם להפריש עצמו מן הטומאה בכל זמן כמאמרם קדש עצמך במותר לך הנכלל במאמר קדושים תהיו לדעת הרמב"ן שם בפירושו, זה נ"ל בטעם סתימת הלשון באמרו בדרך כלל ובנבלתם לא תגעו ולא הבדיל בין זמן לזמן, ועיין במשנה למלך (פט"ז מטומאת אוכלין היו"ד) דאחרים חולקים עם ת"ק, דלת"ק ובנבלתם לא תגעו ברגל, ולאחרים אין חלוק בין רגל לשאר ימות השנה, ובתנא דבי' אליהו (ח"א פט"ו) והתקדשתם והייתם קדושים מכאן היה ר"ג אוכל חולין בטהרה, אמר לא לכהנים בלבד נתנה קדושה מסיני אלא לכל ישראל שנאמר דבר אל כל עדת בני ישראל קדושים תהיו, והובא בילקוט כי תשא סוף רמז שפ"ו, עתוס' חולין ב' בד"ה טמא:

פסוק ט

סנפיר וקשקשת. לרבותינו (חולין ס"ה ב') כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, ואם מצא חתיכת דג שיש לו קשקשת אין צריך לבדוק אחר סנפיר, ולא היה צורך לקרא למכתב רק סימנא דקשקשת, והא דכתב רחמנא סנפיר יגדיל תורה ויאדיר, ע"כ. ויתכן דהך כללא דכיילי רבותינו כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר אינו כלל מוחלט לומר שאין בנמצא כלל מין דג בקשקשת בלא סנפיר, דהא ידענו הפוכו, שבים הספרדי נמצא דג הנקרא סטינקס מרינוס שיש לו קשקשים ואין לו סנפיר, אבל מאמרם כל שיש וכו' הוא מאמר שאינו מוחלט כמאמרם (ר"פ בכל מערבין) אין למדין מן הכללות אפי' במקום שנאמר בהם חוץ, ומאמר כל שיש וכו' כלומר רוב שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, ומצאתי כדברי בכרתי סי' פ"ג סק"ג שכתב בכל הדברים בפרט בטבע הברואים יש דברים יוצאים מן הטבע כמו שהעידו חכמי הטבע בטבעי בע"ח, ורבותינו דברו על הרוב, הרוב שיש לו קשקשים יש לו סנפיר, ומין הנמצא בקשקשת ואין לו סנפיר אינו סותר לדברי רבותינו, וכ"כ הרב בעל תשוב' כנסת יחזקאל (בחידושיו לנדה דנ"א הנדפס בחידושי רשב"א נדה) דמה שאמרו כל שיש לו קשקשת פירושו רוב, ונפקא מנה לדינא דחתיכת דג דאזלינן בתר רובא, והדג שבים הספרדי שאין לו סנפיר ודאי טמא הוא דבעינן תרווייהו סנפיר וקשקשת (כמ"ש התוס' נדה נ"א ב' ד"ה ולכתוב) דדומי' לסימני בהמה בעינן מעלה גרה ומפריס פרסה, ע"ש דבריו, ויתכן עוד לדעתי, דמה שאמרו רבותינו בזה יגדיל תורה ויאדיר טעמם בזה, אחרי שמגדר התורה לדבר תמיד בדרך קצרה דהיינו על כלליות הדברים לא על פרטיהם, ועל דבר ההווה ורגיל תמיד לא על מילתא דלא שכיחא, ולפי גדרה זה לא היתה צריכה לתת סימן לטהרת דגים רק קשקשת לחוד, כיון דרובא דרובא כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר ג"כ, ואף דלמיעוטא דמיעוטא מהם יש קשקשת ואין לו סנפיר, מ"מ כיון שמגדר התורה לדבר בכ"מ בדרך קצרה על הכלליות והמצוי, לא היה לה לחוש על מיעוטא דמיעוטא ושאינו רגיל, ולא היה מגדרה להזכיר גם סימנא דסנפיר, אמנם כאן יצאה התורה חוץ מגדרה זה ולא רצתה בזה לבחור בדרך קצרה אבל בחרה להאריך ולהגדיל בהוספת תיבת סנפיר, להיותו סימן לנו על המין אף דלא שכיחא כלל וללמדנו איסורו בהיותו חסר סימן זה, (וראיתי להרב פרי מגדים (יו"ד סי' פ"ג בס"ז סק"ב) שכתב הא דאמרינן כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר הוא שאין אחד שימצא בקשקשת בלא סנפיר, לא שעל הרוב אמרו, דאזלינן בתר רובא דאינו, ומנא אמינא מהא דפריך ולכתב רחמנא קשקשת, ואי הוה נמצא מיעוטא דמיעוטא בקשקשת בלא סנפיר, לא הוה מקשה, ע"כ. ולדעתי אין זו הכרעה דכיון שאין מדרכי התורה בכל מקום לדבר

אמיעוטא דמיעוטא, לא הוה נייחא בדעתיה דמקשן למימר שהוסיפה התורה סימנא דסנפיר אמילתא דלא שכיחא - והפרי חדש כתב שם הא דלא נמצא סנפיר בהך דג ים הספרדי סטינקס מרינוס אף שיש לו קשקשת, הוא דאמרי' הסנפיר נפל ממנו טרם עלותו מן הים, ע"ש. וזה דבר רחוק מאד, כי מטבע הסנפירים להיותם משוקעים בחוזק תוך פנימית בשר הדג ומדובקים היטב זה בזה ולא שייך בהו למימר שנפלו, וגם אם יהיה במציאות האפשרי יהיו מקומות נפילתם נראה ונכר לעינים:

פסוק יא

ואת נבלתם תשקצו. לרבות יבחושין שסננן (רש"י מת"כ) דכיון דכתיב מבשרם לא תאכלו, למה לי ואת נבלתם תשקצו, דהא אין טומאה נוהגת באלה, לכן דרשוהו ליבחושין שסננן, כלומר אף שבבורות שיחין ומערות שוחה ושותה ואינו נמנע, לפי שהם עצורים ואינם דומים לימים ונחלים שנמשכין ונגררין, היינו דוקא כשלא סיננן שלא פירשו ממקום רביתייהו, אבל כשסיננן שפירשו ממקום רביתייהו אסרו הכתוב (ערא"ם) ולפי"ז אין נבלתם דקרא דילן דומה לנבלתם דלעיל ח' ודלקמן ל"ט, דאינהו בשכבר מתו, ודהכא כשהם בחיים שהתחיל בהם הפסד כח המעמידם בחיים (פערוועזענד) ששרצי המים כשהוסרו מן המים נפסק מהם כח חיותם ומעותדים להפסד, כי שרש נבל ישמש גם על כמישת ליחות הדבר כמו והעלה נבל, ועל תשות כח האדם נבל תבל גם אתה. (והרב בתבואת שור סי' ל"ג ס"ג היטיב לדבר בהבדל נבלה דבטומאה, לנבלה דאיסורי מאכל, אף דלענין טומאה אינו קרויה נבלה רק כשמתה, מכל מקום באיסורי מאכל ישנן דהויין נבלה מחיים לרמב"ם). והנה איסור יבחושין שסננן יליף ליה בתלמודא (חולין כ"ז א') מקרא אחרינא ע"ש. דבקרא דילן אינו רק למה דילפינן מדיוקא דקרא דבבורות שיחין ומערות מותרין, ולזה תרגם יב"ע ואת נבלתם תשקצו, ומן הנייתהון תתרחקון, כענין שקץ תשקצנו הנאמר בע"ז. אמנם אין כוונת יב"ע לאסור שרצי המים בהנאה, דלית מאן דפליג בזה ולכ"ע מותרים בהנאה רק כוונתו לאסור הסחורה בהם שאינם מותרים בהנאה רק בשנזדמנו לו, אבל לכוין העסק להסתחר בהם אסרן הכתוב, וכן בתלמוד ירושלמי קרי לאיסור סחורה איסור הנאה, דבמתני' (פ"ז דשביעית) תנן אין עושין סחורה בשקצים ורמשים, וקאמר עלה בירושלמי, כתיב טמאים הם מה ת"ל וטמאים יהיו לכם, אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה כל שאיסורו ד"ת אסור לעשות בו סחורה (ע"ש ר"ש). (עי' פר"ח יו"ד ופרי תאר סי' קי"ז ביו"ד, ובמשנה למלך (פ"ח ממאכלות אסורות) דלרוב הפוסקים איסור סחורה באיסורי מאכל הוי דאורייתא

ועי' בתשובת ר"ע איגר סי' ע"ד. והעמיק לדבר בזה הרב בחתם סופר סי' ק"ד ק"ה ק"ו ק"ח):

פסוק יג

את הנשר. עופות טהורים מרובים על הטמאים לפיכך מנה הכתוב בטמאים וקמ"ל לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה (חולין ס"ג ב') פירוש אפי' בלשון מגונה שהרי הזכיר הטמאים ולא הטהורים, עי' ריש פסחים. (הרב בחתם סופר סי' ע"ד) וכתב עוד ומ"מ יש לעיין, תינח אם נתבארו הדברים ביאור יפה בקצרה אז עת לחשות ולקצר אבל הכא לא נתבאר יפה שהרי כתיב למיניהם גבי ד' מינים ומרבה ר"א שכן אע"פ שאין נדמה (שם ס"ה) וא"כ אדם המכיר העופות הנזכרים להדי' במראיהן, מ"מ עוף הבא לפנינו מי בקי ויכיר אולי הוא שכנו של נץ או איה, א"כ לא נתבאר המבוקש, משא"כ אלו הזכיר כל הטהורים לא היה נשאר שום ספק, וצריך לומר דאתי' כרבנן דר"א דלמינהו אינו מרבה אלא שכן ונדמה בצורה כמותו, ואם כן אם מכיר איה ונץ אנפה ועורב מכיר כל מיניהם הדומה להם בצורה, ושפיר נקט קרא דרך קצרה, עכ"ד. ואין זה מספיק רק לרש"י שפירש ונדמה דומה להן במראיהן, וכבר תמה עליו הרשב"א בחידושיו שם, דהא זרזיר דומה במראהו לעורב ושוכן עמו ואפ"ה פליגי רבנן לכן פי' נדמה דומה בסימנים, והיינו פלוגתייהו בזרזיר ובסנונית לבנה (שם ס"ב) דזרזיר אע"פ שדומה לו במראהו חלוק ממנו בסימנים שזה יש לו זפק ועורב אין לו זפק, וסנונית לבנה אע"פ שדומה לו בסימנים הרי הוא חלוק ממנו במראה שזה שחור כלו וזה לבנה. ור"א דאסר משום שדומה בסימנים ובמראה רובה שכולה שחורה חוץ מכרסה וכן הר"ן בחידושיו שם, ובאלפסי פירש דלא כרש"י. וכאן בפירוש התורה כתב רש"י כל עוף שנאמר בו למינה למינו למינהו, יש באותו המין שאין דומין זה לזה לא במראיהן ולא בשמותיהן וכולן מין אחר, מבואר שפי' נדמה דמיון סימנים כרשב"א ור"ן הפך ממה שפי' בתלמוד. א"כ הדרה קושי' לדוכתה, מי הוא זה המכיר כל אלה ובסימניהם. והדבר יותר מתמיה לדעת ר' משה ב"ר יוסף שהסכימו בו גדולי המורים הרשב"א והר"ן ומהרש"ל, אין לנו תועלת בהודעת כ"ד מיני טמאים שהזכיר קרא, רק בעוף הבא בסימן אחד ואין ידוע אם הוא דורס אם לא, שאין לו היתר רק בשיכיר כל העופות הכתובים בתורה, ואפי' פרס ועזני' שאינם שכיחים כלל בישוב, כמבואר כל זה בדברי הר"ן, וכבר צעק הרשב"א בחידושיו שם, אם אתה מצריכו שיכיר כל עופות הטמאים, הרי אתה מוסיף עליו ומצריכו בקיאות יתר מאד עד שיכיר גם פרס ועזני' דלא שכיחים, ע"ש. מצורף לזה לעוף זה הבא בסימן אחד רק שאינו יודע אם הוא דורס, בקל יכולים להתברר אם הוא חולק את רגליו בעמדו

על החוט, או כשקולט מן האויר. הנה בזה הדרך ידבר קרא בלשון קצרה שהיא באמת ארוכה מאד. ואם אין רצון התורה לבאר מינים הטהורים מפני שהם מרובים, מכל מקום אינה מוכרחת לבחור בלשון מגונה לדבר מן הטמאים ויש בידה לבחור בלשון ערמים, לבלי הזכיר בו לא מינים הטהורים אף לא מינים הטמאים, כי אם לומר בדרך כלל. כל עוף אשר בו אצבע יתרה, או זפק, או קרקבנו נקלף ואינו דורס טהור, ואם לא נודע אם דורס אף ביש לו שתים מאלה טמא. דומה לפרשת דגים שלא הזכיר קרא שמות המינים רק הסימנים. לכן נ"ל שאין כוונת אמרם שבחרה התורה בלשון קצרה, קצרה שאין קצרה ממנו, כ"א קצרה בערך שכנגד כמות הרבוי שבעופות הטהורות, הטמאות מועטות וקצרות ובחר הכתוב בלשון קצר כזה, שהוא ממוצע בין לשון הארוך יותר מדאי ובין לשון קצר שבקצרים, להודיענו בו דבר שלא היינו יודעים אותו בלשון אחר. והוא זה: דאף על גב שכל העופות מצטרפין זה עם זה כיון שאיסורן בלאו אחד, כגון בשר הנשר והפרס והעזני' שקבץ מכלם כזית ואכלו לוקה (כבמעילה י"ז וברמב"ם פ"ד ממ"א הי"ז) מ"מ באכל הברי' כמו שהיא בשלמותה, הנשר והפרס והעזני', והתרו בו אל תאכל נשר פרס ועזני' לוקה על כל אחד ואחד, כמו לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך, אף ע"ג דכלהו בחד לאו כתיבי לקי אכל אחד ואחד, דכיון דמפורשים וכתובים, לא תוכל לאכול אכלהו קאי, (כמ"ש רש"י מכות י"ט) ואף ע"ג שלא היתה רק התראה אחת, אם אכל הנשר הפרס והעזני' לקי שלש, כמו בלא יחבול רחיים ורכב דחייב שתים, (עתוס' ב"מ קט"ו ד"ה וחייב) ועתוס' חולין צ"ו ד"ה מכלל, דעוף טמא כשהוא שלם חשיבא ברי, לחייב עליו בכל שהו, דהוי כאלו פי' הכתוב שלא תאכלנו בין גדול בין קטן. והתבונן דבפרשה דילן טרם יתחיל הכתוב לפרט מיני עופות הטמאים אמר בלשון רבים, ואת אלה תשקצו מן העוף, ושינה הכתוב בזה ממה שאמר בבהמה זאת החיה בלשון יחיד, וכן בדגים את זה תאכלו, וכן בשרץ העוף המותרין את זה תאכלו, וכאן בעופות אמר לאלה בלשון רבים הכולל את כלם יחד, והיה מקום לטעות דלאו לא יאכלו אינו מתחלק על הפרטים ולהוי כלאו שבכללות דלא לקי רק חדא, לכן חזר קרא במשנה תורה, שהוא ביאור יותר על המצות הקודמות, וכתב (ראה י"ד י"ב) וזה אשר לא תאכלו מהם, במלת זה שהוא לשון יחיד יורה שהלאו מתחלק לכל פרטי העופות הבאים אח"כ בשמותם, והאזהרה על כל אחד מהם, ואף בהתראה אחד חייב על כל מין ומין שאכלו שהוזכרו לו בהתראה. ומלת מהם מוסב על פרטי עופות הטמאים, לכן הקדים מלת וזה להורות האזהרה על כל אחד מהפרטים, ודומה למ"ש (במנחות נ"ח ב') המעלה שאור ודבש ע"ג המזבח לוקה משום שאור ומשום דבש,

דמלת ממני לחלק בא כמ"ש תוס' שם. ואין טענה ממה שדרשו רבותינו ממלת מהם להורות על השחוטה שבמצורע (קדושין נ"ז), בנא ומבושל, אע"ג דמלת ממנו אפסח קאי, מ"מ לחלק בא, ע"ש בתוס' מנחות. לפי"ז הא דאמר רבי דעופות טמאים הוזכרו משום דמעיטי, לאו דוקא הוא, דבאמת צריכין להו לדינא, אלא אגב גררא דבהמות שהוזכרו הטהורות מהך טעמא אמר גם בעופות כן. ומה שאמרו דקמ"ל ללמד בלשון קצרה, לא קאי רק אבהמות טהורות (ודע דגם בזה אינו לשון קצרה שאין קצר ממנו, דהא לא סגי לי' לקרא במה שפרט סימני פרסה לחוד, דמ"מ פי' בפרשת ראה עשר מינים הטהורים, אלא הוא קצר בערך הטמאות). ומ"מ יש לעיין, ממה דטרח תלמודא מאי טעמא פרט כל הני עופות טמאים, ואמרו שהם שני כתובים הבאים כאחד, ולתוס' וראשונים שם בסוגי' הם י"ט כתובים הבאים כאחד, דהא כל חד וחד לגופא אצטרך ולהורות חלוקי מלקיות אף בהתראה אחת:

פסוק יד

למינה. כל עוף שנאמר בו למינה למינו למינהו יש באותו המין שאין דומין זה לזה לא במראיהן ולא בשמותיהן וכלן מין אחד (רש"י) לפי"ז אות למ"ד תורה על התחלקות הפרטיים כלמ"ד ככה תעשו לאחד (שלח ט"ו י"ב) לכל אחד ואחד, וכן שלשה עשרונים לפר ושני עשרונים לאיל (פינחס כ"ח כ"ח) כלומר לכל אחד מן הפרים ואילים, וכן למינה לכל אחד ואחד השייכים לאותו מין, ועל למינה תהיה דגתם (יחזקאל מ"ז:י') אמרו בירושלמי (שקלים פ"ו) למינים מינים תהיה דגתם. ורש"י כתב שם למינה לא מפיק ה"א ופירושו למינים הרבה, רוב מינים, ולאו דוקא הוא, דאף במפיק ה"א פירושו כן. וכן מהעוף למינהו מן הבהמה למינה מכל רמש האדמה למינהו, (נח ו' כ') פירושו כל מיני עוף, מיני בהמה ורמש. ותרגומו הנכון בכל מקום (נאך אללען זיינען גאטטונגען) ועמ"ש בראשית א' י"א עשה פרי למינו:

פסוק טז

בת היענה. מלת בת ובנות הדבק תמיד עם שם יענה כמו בנות יענה (ישעיה ל"ג) הוא לתשלום התאר, כטעם בת חיל בנות חיל בן מות ובן קשת, אבל לרבותינו (חולין ס"ד) יהיה מלת בת בת ממש, ודרשו מכאן לביצת טמאה שהיא אסורה, והיינו כדאסיק התם מדפסק לה ספרא בשני שיטין בת מכאן ויענה מכאן שזה ממה שיורה שאין בת היענה כשם בת שבע הבלתי נכתב בשני שיטין וכשם בנימין וכדומה, וכן איננו שם התואר כי היה לפי"ז תואר יענה הוא הנשוא למלת בת שהוא נושא התואר שא"א שיפרד מן הנושא כלומר שלא יתכן להזכיר בשום מקום הנשוא בלי נושאו, ואחר שאמר כיענים

במדבר בלי מלת בת ובנות, בהכרח מלת בת במקום אחר הוא בת ממש והיינו ביצת טמאה ולא נושא התאר כמו בת חיל שלא יפול מן הנושא בשום אופן (רש"פ):

פסוק יח

ואת הרחם. ת"א ירקרקא ולכן רגילים לתרגמו (גרין שפעכט), וזה בלתי מסתבר כלל כי כמה עופות טהורים שמראיהן ירוק ואיך יכנה הלשון את העוף ע"ש המראה ויש כמוהו לאלפים, גם מיני (שפעכטע) רבים מהם שחורים ומהם לבנים ומהם אדומים ולמה יזכיר רק הירוק שבמינו, ואמר הרוו"ה ומצאתי לבעל הפרחון שאמר. הרחמה עוף לבן וכנפיו שחורים כשעור גוף העורב ולא יצפצף ואין לו קול כלל, חוטמו ירקרק וכן רגליו ואין בראשו נוצה, ומי שלוקח נוצה מכנפיו ומשליכה בין רגלי האשה המקשה ללדת מיד היא יולדת, עכ"ל. ואם דבריו דברי קבלה נקבל, אכן לא משמע כן מגמ' דחולין (ס"ג) שאמרו רחם זו שרקרק (וכן ת"י שרקרק, והוא ירקרק דאונקלס), וכיון שבא רחם בא רחמים (מטר) לעולם, אמר רב ביבי והוא דיתיב אמידי ועביד שרקרק, ופיר"י כשהוא מצפצף נשמע כאומר שרקרק וכו' עכ"ל. ונשמע מזה שיש לו קול והוא מצפצף, וזהו חזיתי ומצאתי בספר ההחכם האסט בספוריו על העופות אשר מצא במדינת מארוקא ויאמר שם בדף 297 לפי תומו, ועוד מצאתי שם עוף אחד שאינו מצוי במדינתינו, והערבים יקראו לו בלשונם סעֶרקראַק והוא בגדלו ממוצא בין היונה (טויבע), ובין העוף הנקרא אצלינו (שטאאר) ומראה החזה וכנפיו כצבע האש ירוק, ואבר שלה שחרחורת וקרוב למראה התכלת (דונקעלבלויא) ומראה גבו הוא חום (ברוין) וחטמו עקום מעט, וידמה לו שהוא מין אמצעי בין המין הנקרא (פאפאנייא) ובין המין הנקרא (עלסטער), והוא שרקרק והוא ירקרק והוא סרקרק:

פסוק כא

אשר לו כרעים. לא כתיב לו קרי אע"פ שאין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן (חולין ס"ה א', ועתוס' שם):

פסוק כח

והנושא. לשון נשיאה על המתטלטל ממקום למקום על ידי דבר אחר כמו וישאו את התבה (בראשית ז':י"ז) ורוח הקדים נשא את הארבה (שמות י':י"ג) כאשר ישא האומן את היונק, ונשא המון רוחא (דניאל ב':ל"ה), וכן כאן שמסיטה ממקומה, וכ"כ רשב"ם ז"ל והנושא מסיט ממקומו אע"פ שלא נגע, אבל אם טען נבלה על כתפו ולא זז ממקומו אינו טמא, וכן שנינו במס' זבחים, ובתרגום ירושלמי מתורגם נושא מסיט (רנ"ו):

פסוק לג

כלי חרס. כלי העשוי מעפר מן העפרות ואחר כך שורפין אותן בכבשן נקרא כלי חרס, וכ"ז שלא הוסק בכבשן נקרא כלי אדמה ואין זה מקבל טומאה (ערמב"ם פ"א מכלים), ולפי"ז מה שמתרגמים כלי חרס (אירדענגעראֶטה) אף שבאמת כלים אלו אצלינו הם אחרי ההיסק, מ"מ משמעות הלשון אינו כ"א כלים הנעשים מאדמה, וחסר בו התנאי העיקר' לקבלת הטומאה שהוא ההיסק:

פסוק לד

מכל האוכל וגו' וכל משקה. מוסב על מקרא שלפניו כל אשר בתוכו, וטעמו כל אוכל הראוי לאכילה (לאפוקי סרוח) שהוכשר לקבל טומאה על ידי ביאת מים עליו, אם בא לתוך אויר כלי חרס הטמא, נטמא האוכל. וכן כל משקה הראויה לשתיה (לאפוקי סרוח) שהיא באחד מכל הכלים, אם בא לתוך אויר כלי חרס הטמא, נטמאה המשקה, אף שהכלי לא נטמא באויר כ"ח, מכל מקום המשקה שבתוכה טמאה, כבמתני' דכלים פ"ח מ"ד וברמב"ם פי"ג מכלים ה"ג, ובפסחים י"ז ב' איכא פלוגתא בטומאת משקין לטמא טומאת כלים אי הוי דאורייתא:

אשר יבא. לשון יבא בא להורות על המחשבה כי היו"ד הוראתו על המחשב ג"כ, כמ"ש (לעיל ז' י"ח) אצל ואם האכל יאכל, והטעם שאין המים מכשירין אלא כשיבוא עליו בתחילה או בסוף ברצון האדם, כמו יתן, והיינו יבא שביאת המים עליו תהיה במחשבה ודעת האדם. ואצ"ל שהעתיד במקום עבר:

פסוק לח

יתן מים. וה"ה שאר משקין (רש"י מרבותינו), ולפי"ז מלת מים דקרא הוראתו דבר לח הנוזל (פליססיגעס) כמ"ש בפ' בא ובשל מבושל במים, ע"ש:

וכי יתן מים. לרבותינו (קדושין נ"ט) יותן דומיא דכי יתן, מה יתן דניחא ליה אף יותן דניחא ליה דלשון יותן ממילא משמע לפי קריאתו, וכן אמרו על אשר לא עבד בה (דברים כ"א:ג') אי כתיב עבד עד דעבד איהו אי כתיב עובד אפי' ממילא, השתא דכתיב עבד וקרינן עובד דומיא דעבד, מה עבד דניחא ליה אף עובד דניחא ליה, וממילא משמע (פסחים כ"ו) כוונתם דמלות עובד יותן וכל הדומים להם יתכנו להכתב בוי"ו עם הדגש כמו אשר יולד לישראל (שופטים י"ח:כ"ט) הוכה כעשב (תהילים ק"ב:ה') מה נעשה לנער היולד (שופטים י"ג:ח') והרבה כמוהם, ומדכתיב עבד יתן בלא וי"ו דרשינן המקרא דומיא דמסורת ויתקיימו שניהם מבלי שנצטרך להוציא המקרא ממשמעותו בשום ענין, כי אין במשמעות עובד יותן רק שהפעולה נעשית על ידי אחר, ויתכן להיות לרצונו של מי שנעשתה לו או שלא לרצונו, והועילתנו המסורת לפרושי קרא בתוספת

ביאור, עובד דומיא דעבד יותן דומיא דיתן, והמקרא והמסורת יתאחדו ולא יתפרדו, ודע דמלות עבד יתן הם מן הבנינים שלא נזכר שם פועלם כמבואר (שמות מ׳:י״ז) אצל הוקם המשכן (רוו"ה). והחכם רשד"ל אמר יש שרשים אשר יבא בהם הנפעל להורות על יציאת הפעולה לפעל בלי השקפה כלל אל האדם הפועל, מפני שאפשר שתיעשה אותה הפעולה בזולת יד אדם כגון כשאתה אומר העץ נשרף אין אתה מתכוון כלל אל האדם אשר שרף השריפה, ואין כוונתך אלא לומר שהעץ קבל פעולת השריפה, בין שיהיה שם אדם שהצית בו את האור בין שלא יהיה, והנה כל שרש אשר יבא בו הנפעל על הכוונה הזאת, יבא בו הפועל להורות על יציאת הפעולה לפעל בהשקפה אל האדם הפועל, והנה במאמר: דרש דרש משה והנה שורף. אם היה נשרף מאליו לא היה משה קוצף, אבל קצפו היה על ששרפוהו בכוונה ורצון לכן אמר כאן שרף ולא נשרף, וכן באמרך נשפך הדשן לא תשקיף כלל על השופכו ולא תחוש אם יבין השומע כי מאליו נשפך, לא כן באמור הכתוב לדם אשר שפך בה כי אז עיקר הכוונה שהיה שם מי ששפך אותו, וכן האומר נזרק לא ישקיף כלל אם היה שם זורק אם אין, לא כן אם יאמר הכתוב כי מי נדה לא זורק עליו ענינו שלא זרק עליו הכהן הזורק, וכן ונכרתה הנפש ענינו שימות מעצמו, לא כן והאשרה אשר עליו כורתה כי מובנו שנכרתה בידי אדם, וכן אשר לא עֻבד בה לא שלא נעבד בהשדה בהחלט כי כבר אפשר שנעבד השדה בזבל שלה ואין בכך כלום, אבל הכוונה שאדם לא עבד מלשון לא תעבוד בו עבודת עבד, וכן אשר פֻּקד עפ"י משה אם היה אומר נפקד או נפקדו היה עיקר הכוונה על מקבלי הפעולה והיה משמע כי משה צוה לכל ישראל שימנו את עצמם, ולא היה הדבר כן, כי היתה המצוה על המונים לא על הנמנים, אבל באמרו אשר פקד הנה הדבור נאמר בבחינת הפועלים לא בבחינת הנפעלים ועל כן באה המלה בלשון יחיד, כי פעל סתמי הוא; ולדעה זו שיש פעלים סתמים אף שהם בצורתם מקבלי הפעולה הם באמת פעלים יוצאים, יובנו כאן דברי התלמוד יפה, כי המה ראו בחכמתם כי יִתן הוא באמת פעל יוצא כמו יתן כי פעל סתמי הוא והכוונה בו יתן הנותן, והנותן הוא נותן לרצונו, א"כ אף יתן דניחא ליה, וכיוצא בזה הוא מאמרם עֻבד דומיא דעבד מה עבד דניחא ליה, והדברים פשוטים מאד ועל אדני חכמת מעמקי הלשון יסודתם:

פסוק מ

והאוכל מנבלתם. אשמעינן קרא שאין באוכל נבלה טומאה יותר חמורה מטומאת ערב, אף שעדיין הטומאה מונחת בתוך מעיו, שהבלועה מעכבתה מלטמא, כי טומאה בלועה אינה מטמאה, לכן טיהרו הכתוב כשטבל והעריב שמשו, כ"ה פשטיה דקרא

לדעת התלמוד (חולין ע"א), אמנם ממה שהעמיד קרא טומאת האוכל בין טומאת נוגע ונושא, בא ללמדנו ליתן שיעור לנושא ולנוגע כדי אכילה (עי' תוס' חולין שם סד"ה מי לא עסקינן):

פסוק מב

לכל השרץ השורץ על הארץ. יזהיר בזה מלאכול מיני שרצים דקים הנולדים בזרעים ובפירות מעת שיצאו וישרצו בארץ והוא הדין לכל זמן שנעשו בפרי בעודו מחובר לקרקע אפילו שלא יצאו ושרצו על הארץ נקרא שרץ מכיון שנעשו בפרי בהיותו מחובר. (עי' בס' החנוך סי' קס"ג ובסה"מ להרמב"ם סי' קע"ח) ואותן הרחשים הקטנים המתילדים בזרעים או בדבר התלוש מיני פירות ואורז וקמח אוסרים אותם מחשש שמא שרצו על הארץ או בדופני הכלי (עי' יו"ד סי' פ"ד) ולהיות שבמדינות הללו בימי החמה אין פרי ומחיה ומזון לחם וכדומה שאין בו רחש ואי אפשר כמעט לבדקן, לכן טוב גדול עשה בעמו הרב הגאון מ' יונתן בספרו כרו"פ סי' ק' להורות כי רוב גדולי הראשונים סוברים כי ברי' בטילה ביותר מאלף, ולפי"ז יש תקנה גדולה, דלרוב קטנות הברי' הזאת יש בקל כמה אלפים נגדו, וכדאי' הראשונים האלה להגן עלינו מיום חרון ומיום פקודה שלא נגאל נפשינו באכילת דברים האסורים. וכתב עוד שם בכרו"פ סק"ד, לרשב"א דק"ל כוותי', דתנאי הברי, דלא בטלה הוא שאסור מתחלת ברייתו, יצא לנו דין גדול, שהתולעים הקטנים המתהוים בעפושי פירות שקורין מילבען, דהא כל זמן שלא פירשו מותרים ואינם קרוים שרץ על הארץ אפי' יעמדו ימים רבים, א"כ אין כאן איסור בתחלת ברייתם, וכשנוצרים מותרים דלא אסרה תורה רק כשירחשו ואין זה מתחלת ברייתם. וסיים ח"ו להקל בזה בשום צד ואל תטוש תורת אמך, רק עכ"פ יש התנצלום, כי א"א למיקם בהו ומי האיש אשר יאמר חף אני מפשע זה בארצות אלה, וכתבתי זאת כתריס בפני פורענות, אבל ח"ו לסמוך ע"ז להקל כל דהו מבפי האמור בשו"ע ופוסקים, יעו"ש בדבריו. והרב בחוות דעת שם יקלקל עלינו תקנה זו, ואמר אי אפשר לומר כך כדמוכח בהא דאכל נמלה לוקה ד' פוטיתא לוקה ה', ומיירי בהנך תולעים שאינם נאסרים רק אחר שפירשו כמ"ש הרמב"ם בסה"מ מצוה קע"ט, והטעם דא"צ כזית בהנך הוא גם כן משום ברי' כדמוכח במכות אלמא דזה חשוב ג"כ ברי'. ועוד דא"כ נבלה ג"כ להוי ברי' דהא אסורה מתחלת ברייתה משום עשה דאינו זבוח. ועוד טרפה מן הבטן מאי איכא למימר, אלא ודאי דכוונת המחבר כמ"ש בתה"א רק שקיצר בלשון, וז"ל התה"א ד' ק"ד, דוקא שאסורה מחמת עצמה כגון נמלה או גיד שאסורין מצד עצמן מתחלת ברייתן אבל ברי' המותרת רק שקיבלה איסור מחמת דבר אחר כגון שור הנסקל ונבלה וטרפה אין זו ברי'

וכו' מדהתחיל באסורה מחמת עצמה לבד וגם מדלא סיים אבל דבר שלא נאסר מתחלת ברייתו' רק סיים אבל דבר שקיבל איסור מצד אחר וכו' משמע דהעיקר תלוי באם אסורה מחמת עצמה רק כשהזכיר גבי איסור מחמת עצמה מתחלת ברייתה דסתמ' דמילתא דבר שאסור מחמת עצמו הוא אסור מתחלת ברייתו' אבל העיקר תלוי באם אסור מחמת עצמו, ונבלה וטרפה מבטן מקרי דבר אחר גרם לה ליאסר דמחמת עצמה דבר היתר הוא דבכלל בקר וצאן הוא כמ"ש רש"י (חולין ע"ב ב') ועוד דגם זה מקרי מתחלת ברייתה כמ"ש הרשב"א בחידושיו לחולין דף ק"כ דחלב וגיד מקרי אסורים מתחלת ברייתן דאף שאין נוהגין בשליל משום דאחר ששמן חלב וגיד לא היה להן היתר וקודם לכן לאו שמן חלב וגיד, ע"ש. ה"נ קודם שפירשו לא מקרי שרץ הארץ כלל וכיון שאחר ששמן שרץ הארץ לא היה להן היתר מקרי אסורים מתחלת ברייתן. כנ"ל פשוט, ומהא דאכל נמלה היה ראייה שאין עליה תלונה, עכ"ד. ולדעתי אין דברים אלו מקלקלים עלינו תקנת הכרו"פ בזה. כי מדבריו יראה שחשד את בעל הכרו"פ לטעות בדבר שתינוקות שב"ר יודעין אותו, וחשב דתולעים הקטנים האלה (מילבען) אינם חשובים ברי' ומותרים, לכן השיג עליו מהך דאכל נמלה, ואין כן דעת הכרו"פ כי מצאנוהו שיחמיר בהם יותר משאר פוסקים, החמיר בסי' פ"ד שצריכים לבדוק אחר מילבען בקמח ורֶאזינען יבשים דלא כט"ז המקיל בזה מטעם ס"ס, וכן בנעשה פלאדען מרֶאזינען ואחר כך נמצא בבית המוכר מילבען אסר דלא כט"ז המתיר. וכן קמח המונח בכלי כשפירשו בדופני הכלי בפנים חולק שם על הפר"ח המתיר דסוף כל סוף שרץ הוא, וסיים שם אם התולעים האלה נכרים בקמח מותר למכרם לנכרי דקחזו להו ישראל ויפרוש מהם מליקח, ובדלא קחזו להו כבר כתבתי בסי' ק' דיש לומר דלא מקרי ברי' ובטלי, ע"כ. וכן כאן בסי' ק' הביא הכרו"פ דעת הש"ך דביצת אפרוח אינו אסור מתחלת ברייתי', והש"ך כתב ג"כ סתם דביצת אפרוח לא הויה ברי', ובודאי לא יעלה על הדעת לומר דכוונת הש"ך דלא הוי בריה והוא מותר, רק לענין בטול הוא דלא מקרי בריה, ובפירוש אמר כאן הכרו"פ דלענין דא"צ שיעור למלקות לא נ"מ במה שאסר מתחלת ברייתו או לא דעכ"פ עכשיו ברי' הוא וחל הלאו עליו וכו' אבל לענין דלא בטל שהוא מדרבנן וחז"ל קבעוהו משום חשיבות בזה שפיר י"ל כיון דלא אסור מתחלה הוי כבא לו ממקום אחר, ע"כ. ואחרי שאין דבר הכרו"פ סובבים רק לענין בטולם בתערובת לא לתולע עצמו, א"כ אין כאן שום תלונה עליו מאכל נמלה המדבר מן התולע עצמו, והוכחת הח"ד מלשון רשב"א בתה"א שהעיקר תלוי באסורה מחמתי עצמה לא באסורה מתחלת ברייתה, אינה הונחה גמורה, דהרואה בסוף דברי הרשב"א שם בתה"א שכתב, נמצא שאין קרוי ברי' אלא

בריית נשמה ושאסורה מתחלת ברייתה. וכן לשון הרשב"א בחידושיו לחולין צ"ט ב', אין קרוי ברי' אלא דבר שאיסורו מתחלת ברייתו, וכן לשון הריטב"א בחי' למכות י"ז ברי' דלא בטלה היא שיש בעצמו רוח חיים ושהוא אסור מתחלת ברייתו, וכן לשון איסור והיתר הארוך לרבנו יונה (שער כ"ה כלל ב') נמצא שאין קרוי ברי' עד שיהא בריית נשמה וינוצר באיסורו, וכן לשון רש"י (חולין ק"ב ב' ד"ה טמאה) נבלה ליכא לחיובי משום ברי' דכשנבראת לא היה עליה שם נבלה, הנה על לשונות אלה יש לכרו"פ סמיכה גדולה להשען עליהם. וטענת הח"ד דשרץ נקרא אסור מתחלת ברייתו דומי' דחלב, נ"ל דאין לדמות מילתא דשכיחא ואיתי' קמן ממילתא דלא שכיחא וליתיה קמן, וזה כשציותה התורה לא תאכל חלב, הוא על חלב הנמצא בעולם לפנינו דהיינו אחר שיצא מרחם אמו והוא דבר ישנו בעולם המציאות, ואף שיש חלב המותר כגון חלב השליל, כיון דמין חלב זה הוא מציאות רחוקה אינו נכנס בכלל אזהרת דלא תאכל חלב, שבדבר ההווה ורגיל ידבר הכתוב ולא מדבר שאינו הווה ורגיל, לכן על חלב שאסרה תורה שפיר נופל עליו לומר שלא היה לו שעת הכושר, אף דבשעה שהיה חלב זה בשליל שברחם אמו היה מותר, מכל מקום יצדק עליו לומר שלא היה לו שעת הכושר, כיון שאין המדובר רק ממה שהוא לפנינו במציאות, שעת היותו במעמד הנעלם מעינינו לא נחשב לכלום, כי אין לנו עסק עמו בעוד היותו במעמד הנעלם, והעסק דמשכחת לנו בו בעודו בהעדר המציאותי היא אפשרית רחוקה מאד, לכן יצדק עליו מאמר התלמוד (חולין ק"כ) שלא הי' לו שעת הכושר. (עי' שם בדברי רשב"א, ובדברי הח"ד לא הועתקו דבריו כהויתן ממש). אבל תולעים המתילדים בפירות ישנם לפנינו בעולם המציאות בין בשעת התירם בין בשעת איסורם, ואין שום הבדל באפשרות אכילתם בין קודם שירחשו בין אחר שירחשו, רק התורה אסרתם עלינו אחר הרחשם והתירתם לנו קודם לכן, היתכן לומר גם עליהם שלא היה להם שעת הכושר, הכי מפני שאנו מחשבין בחלב את העדר מציאותו היותו העדר, נחשוב גם בתולע את ישיות מציאותו להעדר, זה לא יקבלנו השכל. וטענת הח"ד מנבלה וטרפה מן הבטן דאף שנוצרו באיסור מ"מ לא הוי ברי', זו אינה טענה, דהא חסר בהו תנאי אחד שצריך להיותו ברי', והוא שאם יחלק אין שמו עליו, כצפור טמא דבעודו שלם נקרא צפור וכשנחתך ממנו אינו קרוי אלא חתיכה של עוף טמא, וכן גיד כשנחתך נקרא חתיכת גיד, לאפוקי חלב, כשהוא שלם נקרא חלב וגם חתיכה ממנו נקרא חלב, וזה לא נקרא ברי', כמ"ש הרשב"א שם בתה"א ובחידושיו. והריטב"א שם במכות, וכן נבלה כתבו תוס' (מכות י"ז) לא הוי בריה דאף כשנחתכה קורין אותה נבלה, אבל גיד אובד שמו על ידי שנחתך, הכי נמי טרפה מן הבטן ונבלה, אילו יחלק שמו עליו ויקרא

טרפה נבלה, לכן לא הוי בריה. עיין בשער התערובות לפרי מגדים חלק ג' פרק ב', יצא לנו דתיקון גדול יש בדברי הכרו"פ לנפשותינו להגן עלינו ביום הדין, זיכה את הרבים וזכות הרבים תלוי בו. ומכל מקום הזהיר מאד מלנטות מדברי השולחן ערוך, כי לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה:

פסוק מג

ולא תטמאו בהם. כל טומאה הסמוכה לבי"ת אינה טומאת הגוף המטהרת בטבילה אלא טומאת הנשמה והרוח, ומזה באלה נטמאו הגוים ונטמתם בם לא יאכל לטמאה בה חוץ מאשר תצא ממנו וגו' לטמאה בה, וכל טומאה הסמוכה ללמ"ד כגון לכל טומאתו אשר יטמא לי לבנו ולבתו וגו' היא טומאת הגוף כמבואר בפסוק לא יטמא בעל וגו' (רל"ש):

פסוק מד

והתקדשתם. ארז"ל (ברכות נ"ג) והתקדשתם אלו מים ראשונים וכו'. ולהיות דמקרא זה נאמר אחר איסורי מאכלות, דרשוהו לענין קדושה וטהרה התלוי בסעודה, ואף שאין זה דרשה גמורה כ"א אסמכתא, מכל מקום ראוי לתת לב על כללם ענין נטילת ידים בלשון קדושה; והנה גם רחיצת ידים ורגלים של כהנים מן הכיור קראוהו רז"ל בכל מקום בשם קדוש ידים ורגלים, כי הרחיצה מן הכיור הנאמר (ר"פ כי תשא) ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ורגליהם, ת"א ויב"ע ויקדשון ית ידיהון, וטעם תרגומם אמר הרמב"ן שם, לפי שרחיצה זו דרך כבוד שלמעלה, כי כל הקרב לשלחן מלכים לשרתו וליגע בפת בג המלך ויין משתיו רוחץ ידיו תחלה כי הידים עסקניות הן, ע"ש. הנה כמו שנקראה הרחיצה מן הכיור בשם קדוש להיותו דרך כבוד שלמעלה, ככה ראו רז"ל לקרוא את רחיצת הידים לאכילה גם כן בשם קדושה, להיות האדם מתקרב לשולחן לאכול בפת בג מלכו של עולם והוא דרך כבוד שלמעלה לרחוץ ידיו תחלה; ושם קדושה ענינו התעלות והתרוממות כמו נקדש בצדקה (ישעיהו ה':ט"ז) שהוא נרדף עם ויגבה, (מצורף לזה כי אנשי מעלה מתקדשים עצמם באכילה עצמה, כי איננה להם לערבות גשמיותם ולמלא תאותם, אבל יכוונו בה לפעולה שכלית לקיום האיש והמין לבד כפי מצות בוראם, כמאמרם. קדש עצמך במותר לך שהוא בכלל מ"ע קדושים תהיו, שהמכוון בו להיות קדוש ופרוש מלשתף שום ערבות והנאה בפעולת גשמיות, וכמש"ש. הנה כמו שמתקדשים עצמם באכילה עצמה, ככה הם מתקדשים ומכינים עצמם אלי', ר"ל ברחיצתם המכשרת אותם לקדושת פעולתם), ובזה נבא ג"כ לכלל דעת לקריאת ענין רחיצת הידים לסעודה בשם נטילה כמורגל בדרז"ל (חוץ מספ"ק דעירובין אמרו בשיירא פטורין מרחיצת ידים), וגם נוסח הברכה על נטילת ידים. שצריך ביאור, כי מ"ש שהוא ע"ש הכלי שנקרא נטלא בלשון תלמוד וכמ"ש הרא"ש והערוך, הוא דוחק גדול כי לא יתכן לומר שע"ש שהרחיצה

צריכה כלי, עזבו לשון רחיצה שהיא העיקרית, ובחרו לשון נטילה ע"ש הכלי לבד, שאינו אלא דבר כמצורף לרחיצה, אמנם למ"ש רז"ל (ר"פ כיצד מברכין) כל הנהנה מעולם הזה בלא ברכה מעל בקדשי שמים, שנאמר לה' הארץ ומלואה, וכתיב והארץ נתן לבני אדם, כאן קודם הברכה כאן לאחר הברכה, ואמרו בירושלמי אם אכלת וברכת כאלו משלך אכלת, ובפ' כל כתבי אמרינן כשהיו מניחין השולחן, היו אומרים. לה' הארץ ומלואה, וכשהיו מסלקין השולחן. והארץ נתן לבני אדם, וארז"ל נטילת ידים משום סרך תרומה תקנו, דכמו שהיו הכהנים צריכים טהרת ידים לאכילת תרומה וקדש, כן הצריכו טהרת ידים לאכילת חולין שהוא קודם הברכה ג"כ קדשי שמים, ואסור לאכול קדשי שמים בידים מסואבות (ובפרט כשהאכילה היא לפי הכוונה הראויה לא לערבות החומרי, כי אם לתכלית היותו משמש לעבודת קדושת יוצרו, אשר לכוונה זו האכילה נקראת שאת, עמ"ש במקץ בוישא משאת), א"כ ע"י רחיצת ידים במים הוכשרו ליגע באוכלין שהם קדשי שמים מה שלא היו ראויים אליהם קודם רחיצתן, והרחיצה גורמת לידים מעלה ורוממות ליהנות על ידיהם מלחם גבוה, הנה להתרוממותם ולהתנשאם ממדרגת פחיתותם למדרגה גבוה כזו, תקנו נוסח הברכה על נטילת ידים, כלומר לרומם את הידים ולנשאם מפחיתות ערכם ולהתעסק בקדשי שמים, כי נטל ענינו התנשאות והתרוממות מעלה, כמו עיני לשמיא נטלת (דניאל ד׳:ל״א) וכ"ה בלשון עברי, איים כדק יטול (ישעיהו מ׳:ט״ו) שפי' יטול הנישא ועולה למעלה, וכן וינטלם וינשאם עד העולם; ובד"ז יתבאר ג"כ נוסח ברכת נטילת ידים דשחרית שהרא"ש נדחק בזה הרבה, וכתב אף דלא בעינן כלי לנטילת ידים של שחרית מ"מ לא שנו הברכה מברכת נטילת ידים דלסעודה; אמנם אנו מפרשים לשון נטילה זו גם כן ענין התנשאות והתרוממות, כי כל ברכת השחר כגון הנותן לשכוי בינה וכל השאר אשר על סדר העולם והתנהגותיו הם על כוונה זו, וגם עליהם שייך מאמרם וכל הנהנה מעולם הזה בלא ברכה כאלו נהנה מקדשי שמים, כמ"ש הטור (בסי' נ"ו) וכמ"ש הרשב"א בתשובה, וז"ל. צריך בבוקר ליטול ידיו בכלי לפי שבשחר אנו נעשים בריה חדשה, דכתיב חדשים לבקרים רבה אמונתיך, צריכים אנו להודות לו ית' על שבראנו לכבודו ולשרתו ולברך בשמו, ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן הברכות שאנו מברכין בכל בוקר ובוקר ולפיכך אנו צריכים להתקדש בקדושתו, וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו, עכ"ל. ואיתא במכדרשב"י דידוי דבר נש זוהמא דמסאבו אשתאר בהו וכו' עד דנטל להון, וכד נטל להון כדין אתקדש ואקרי קדוש וכו' עד דיתעבר זוהמא מעל ידוי לא יברך, ואוקימנא דבגין כך עד לא אתקדש בר נש ידוי בצפרא אקרו טמא, כיון דאתקדיש

אקרי טהור וכו', וקוב"ה בעא לזכא להון לישראל למהוו קדישין, דכתיב, וזרקתי עליכם מים טהורים וגו' (ענין ר"ר השורה על הידים שחרית, יש בו רעיון נשגב מסכים עם מציאת טבעי, ואין כאן מקום לדבר בזה), הנה ע"י רחיצת ידים בשחרית יצאו הידים מן הטומאה אל הטהרה, וע"ש ביאתם ע"י רחיצה למעלה רמה כזו להיות טהור לישא את ש"ש על שפתיו ולברך בשמו, שפיר תקנו הנוסח, על נטילת ידים, ר"ל רוממות הידים והתנשאותם למעלה רמה, ויש סמך לזה ממה שהצריכו חכמי האמת הגבהת הידים למעלה בין בנטילת ידים דשחרית בין בנטילת ידים דסעודה, והוא לרמז בהגבהה הגשמית אל התנשאות הרוחנית שבהן. הנה התבאר בלשון נטילה עצמו ענין התקדשות דקרא שהסמיכו עליו ענין נטילת ידים, וכוונה אחת לשניהם ענין רוממות והתנשאות:

פסוק מה

לאלהים. בביאור שם זה הדעות מתחלפות מאד, הבאתים ר"פ בראשית, ושם מבואר דעת רבנו הגדול הגר"א ז"ל, כי עיקר הוראת שם זה הוא ע"ש השגחתו במעשי התחתונים (אללשויענד, אללגענוואָרטיג), וז"ש על מקרא זה (כתובות ק"י) כל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלוה וכו' כי ארץ ישראל מושפעת מכבוד ה' בלתי אמצעי, ככתוב ארץ אשר ה"א דורש אותה עיני ה"א בה, ושאר ארצות ניזונות באמצעות המזלות המקבלים השפעתם מהש"י, ובמכדרשב"י (יתרו ע"ט) מה הוא הגדתי היום לה' אלהיך, אלהינו מבעי ליה, וכן ה' אלהיך מביאך אל ארץ אשר ה' אלהיך נותן לך, ה' אלהיך אש אוכלה, אלא כל הדר בא"י דומה כמו שיש לו אלוה, מ"ט דשכינתא באתרה יתבה, ומשה לא אמר אלהיך אלא לאינון דהוו זמינין למיעאל לארעא קדישא, ולא אמר אלהינו משום דמשה לא זכה למיעאל לארעא, ובג"כ אלהיך, ודי בזה למשכיל:

פסוק מז

להבדיל בין וגו' ובין. כשמפרישים דבר מחברו כדי שלא יופסד אחד מהם לא יאמר לשון הבדלה כ"א על הנושא שמבדילים, כמו והבדלת את הלוים מתוך בנ"י, כי ימשך הפסד ללוים בהתערבם עם ישראל, ולא ההפך, וכן הבדלו מתוך העדה הזאת, וכן ויבדילו כל ערב מישראל (נחמיה י"ג:ג') שהפסד התערובה הוא לישראל לא לערב, וכן בכל לשון הבדלה שאינו רק לצד אחד מהנדבקים. אמנם כשנמשך הפסד הדבקות לכל אחד מן הדברים הנדבקים, כשמפרישים אותם זה מזה יאמר בהם לשון הבדלה בסמיכות עם מלת בין, כמו ויבדל בין האור ובין החשך, כי כל אחד נפסד ונעדר במציאות השני, וכן להבדיל בין הקדש ובין החול, כי החול מפסיד את הקדש מלהיות עוד בקדושתו, והקדש מפסיד את החול לאסרו באכילה ובהנאה, וכן כאן להבדיל בין הטמא ובין הטהור, כי הטמא מטמא את הטהור, והטהור מטיל על הטמא החומרות שישנן בטהור שאינן

בטמא, לכן יאמר באלה הענינים תמיד בין ובין (רש"פ) מ"ש הטהור מטיל על הטמא חומרא אין לו טעם:

ובין החיה הנאכלת. פירשו בת"כ בין טרפה כשרה בין טרפה פסולה (ערש"י), בתשו' רשב"א סי' ע"ג מתקשה בלשון זה, דאם טרפה אינה כשרה ואם כשרה לאו טרפה, ואמר במכוונו, שנולדו בהם סימנים שאנו צריכים לעיין בהם עם תטרף, וכן מ"ש בחולין רבא שרי טרפה, פי' התיר בהמה שהיתה מסופקת בטרפה, והדוחק מבואר. אמנם למ"ש (במשפטים ובפ' צו) כי שם טרפה הונח דרך כלל על בע"ח שנשתנה בו הסדר הטבעי המיועד לבריאותו (אנאָמאליש) הנה לפי"ז היה אסור לנו כל בע"ח שנשתנה בו הסדר הטבעי בין אם שנוי זה גורם לבעה"ח המיתה בין לא, לכן באה הקבלה הנאמנה להודיענו, שאין בכלל האיסור כ"א כשהשנוי הוא מן הגורמים המיתה ולא בלעדי זאת, וזהו אמרם. כל שאין כמוה חיה טרפה, אבל כשהשנוי אינו גורם לבע"ח כ"א המכאוב והצער לבד ולא המיתה, אף על פי שגם היא טרפה, כיון שנמצא בה שנוי סדר הטבעי משאר בע"ח דוגמתה, מ"מ היא מותרת באכילה, וז"ש כאן חיה הנאכלת היא טרפה כשרה:

פרק יב

פסוק ג

בשר ערלתו. יש לפרשו באחד משני פנים, הא' בשר הוא כנוי לאותו אבר, כמו זב בשרו, החתים בשרו, וערלה הוא שם לעור המכסה את העטרה, והיה ראוי להסמיך ערלה לבשר ולומר ערלת בשר, כמו ונמלתם ערלת לבבכם, והב' בשר הוא עור החופה את הגיד, כי העור נקרא בשר, כמו דבקה עצמי לבשרי שטעמו לרד"ק דבקה עצמי לעורי, ויהיה טעם בשר ערלתו, בשרו הערל. וההבדל שבין הפירושים האלה הוא, אם ניתנה פריעת מילה לא"א אם לא. והענין מבואר יותר ס"פ לך לך:

פסוק ד

לא תגע. אזהרה לאוכל (רש"י יבמות ע"ה), ואמרו שם ואפקי' לאכילה בלשון נגיעה לומר נגיעה כאכילה, כי כל האסור לאכילה אסור ליגע, אלא דבאכילת קדש ותרומה איכא נטילת נשמה, כרת או מיתה, אבל בנגיעה ליכא נטילת נשמה (ולשון הגר"א אפקי' רחמנא לאכילה בלשון נגיעה לחייב ל"ת על נגיעה), וטבול יום אסור בנגיעת תרומה שהרי הוא פוסל את התרומה בנגיעתו, כמבואר בפ' בתרא דנדה, ובכמה דוכתי, ובשבת (י"ד ב') מבואר דטבול יום דאורייתא הוא, והא דכללו ענין אכילה בלשון נגיעה לא יקשה לן כ"כ, כי בהרבה מקומות אין המובן בנגיעה קרבת ופגיעת עצם בעצם לבד,

אבל יורה גם על המעשה הנמשך ממנה, כמו הנוגע באיש הזה ובאשתו, שאין הכוונה בזה רק על ההפסד והנזק המתילד מן הנגיעה, ככה יורה כאן נגיעה על מעשה האכילה הנמשך מנגיעת המאכל. ועי' זבחים ל"ג ב', ההוא דבכל קדש לא תגע בתרומה הוא דכתיב, ופרש"י כדמוכח סיפא דקרא עד מלאת ימי טהרה, שיעריב שמשה שהיא טבולת יום ארוך שטובלת בשביעי ללידתה, וכל ימי טוהר שלה הרי היא כטבולת יום, וביום מ"א מביאה קרבנה, ומדכתיב לא תגע עד מלאת, אבל משמלאו ימי' תגע ואפי' מחוסרת כפרה ? ע"כ בתרומה כתיב, דלענין קדש עד שתביא כפרתה. וכן כתב התוס' במכות י"ד ב' ד"ה ההוא. וכתב הרב במשנה למלך (פי"א מטומאת צרעת ה"ב) דע"כ קרא דעד מלאת לא קאי למאי דסמיך ליה, דהא כתיב ואל המקדש לא תבא עד מלאת, ומחוסר כפורים אסור מה"ת בביאת מקדש, וא"כ ע"כ האי קרא דעד מלאת מילתא באפי נפשיה הוא, ומודרש לאכילת תרומה, ללמדנו דאף על גב דבר כפרה הוא סגי ליה בהערב שמש. ואליבא דכ"ע קרא דעד מלאת הוא מקרא יתירה ולא מתוקמי כ"א באכילת תרומה, ואף על גב דרישא לא מיירי באכילת תרומה, כיון דע"כ לא קאי למאי דסמיך ליה דהיינו ואל המקדש לא תבא, ושבקי' לקרא דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה, עכ"ד. ובאמת אין צורך לאפסוקי ליה לקרא בסכינא חריפא, וזה כי אף שבכל המקומות לא נקרא קדש קדשים אלא במקום הארון לפנים מן הפרוכת כמ"ש והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים ואין נכנס לשם רק כה"ג ביה"כ. ואין מקום שם לאכילה ושתיה, מכל מקום אמר קרא (קרח י"ח ז') בקדש הקדשים תאכלנו דע"כ קדש הקדשים פי' בעזרה, ונקראת העזרה בשם קדש הקדשים בערך חצר המשכן (ע"ש רש"י ורא"ם בשם הספרי ובראב"ע), א"כ נימא דקרא דילן קרא מקדש לעזרת נשים, ועל זה אמר ואל המקדש לא תבא עד מלאת, הא אחר מלאת מותר לבוא לעזרת נשים, כמבואר פ"א דכלים מ"ח דמחוסר כפורים אסור לבוא לעזרת ישראל אבל לעזרת נשים מותר, ע"ש בר"ש. והנה במכות י"ד פליגי ר"י ור"ל, לר"י קרא דבכל קדש לא תגע אתי' לאזהרה לתרומה, שהטמא לא יגע בתרומה, ולר"ל היא אזהרה לטמא שלא יאכל קדש, ור"י אזהרה לטמא שלא יאכל קדש נפק ליה מקרא, והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה (צו ז' כ') וכתיב (חקת י"ט י"ג) בבא אל המקדש טמא, טמא יהיה עוד טומאתו בו, מה להלן ענש והזהיר אף כאן. [וקרא בקדשים לא יאכל (אמור כ"ב ד') לר' יוחנן במצורע מוסגר ובזב בעל שתי ראיות (יבמות ע"ד א').], הרמב"ם העתק כר"ל (בי"ח לפסה"מ הי"ד) משום דתני' כוותיה דר"ל, כמ"ש הכ"מ, וכ"כ הריטב"א (בחידושיו, שם למכות) הילכתא כוותיה דר"ל משום דתניא כוותיה דלא איתמר ר"י ור"ל הלכה כר"י

אלא היכא דליכא מתנית' דמסייע לר"ל וליכא מתנית' כר"י, ע"כ. ולכאורה יראה דיש נ"מ לדינא בהך פלוגתא, דלר"ל דיליף לאזהרת טמא שלא יאכל קדש, מבכל קדש לא תגע, חייב אף בשאכלו שלא כדרך הנאתן, דומי' דכלאי כרם שלוקין עליו אף שלא כדרך הנאתן משום דלא כתיב ביה אכילה (כבפסחים כ"ד ב') ולר"י דאזהרתו מקרא דהנפש אשר תאכל, אינו חייב אלא דרך הנאתן, כיון דבקרא דיליף מניה האזהרה לשון אכילה כתיב ביה, וירווח לן בזה ליישב קושית הרב בשאגת ארי' (סי' ע"ו) במתניתן דטמא שאכל חלב והוא נותר מן המוקדשין ביהכ"פ, שכתב רש"י (שבועות כ"ד ב') דמוקדשין הוי איסור כולל אבשר ועור, והקשה עליו אמאי לא חשיב איסור מוקדשין לאיסור מוסיף משום שנאסר שלא כדרך אכילה, והוא אלים טפי מאיסור כולל, ואשם מעילות דחייב במוקדשין הוא אף בשלא כדרך אכילה, כיון דלא כתיב אכילה בגופיה, יעו"ש. ואי אמרינן דלר"י דאזהרת טמא מלאכול קדש אינו חייב אלא בדרך אכילה, וסוגי' דשבועות אליבא דר"י אזלה, כדאמר רבא למאן דאית ליה איסור כולל, והוא ר"י דהתם, אם כן תו ליכא למימר טעמא דחל עליו איסור מוקדשין מדחייב באשם מעילות אף שלא כדרך אכילה, כיון דברגע דאקדשי' חלים עליו תרי חיובין בחדא מחתא, חיוב חטאת משום טמא שאכל קודש, וחיוב אשם דמועל במוקדשין, ואי נימא דחדא חל עליו מדחייב ביה שלא כדרך אכילה, אם כן אדחי ליה אידך איסור' דפטור ביה שלא כדרך אכילה, וכיון דבמוקדשין עצמם הנך תרי חיובי סתרי אהדדי, לא נוכל למחשביה לאשם מעילות דמוקדשין לאיסור מוסיף מטעם חיובי דשלא כדרך אכילה, ובאמת גם בלא"ה נראה שאין מקום לקושיתו, דהך מתני' דיש אוכל אכילה אחת, אזלא אליבא דר"מ נמי' כדאמר תלמודא (כריתות י"ד) נימא אית ליה לר"מ איסור חל איסור, ולר"מ נראה דמחייב בכל איסורין שבתורה אף שלא כדרך אכילה, מדפליג אר"ש דסובר לא תאכלו כל נבלה לגר, נבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, והוא סובר דקרויה נבלה, וכל אוכל שנסרח ונבאש ובטל מאכילת אדם הוי שלא כדרך אכילה (עי' רמב"ם בי"ד ממאכלות אסורות ה"י י"א) א"כ לר"מ אף בשאינה ראויה לגר כגון דאיפגמה ונסרחה חייב (דמוקי לקרא בסרוחה מעיקרא, ע"ז ס"ח א') לפי"ז תו לא נוכל לומר דאיסור' דאשם מעילות הוי מוסיף מדחייב עלי' אף שלא כדרך אכילה, דלר"י גם אחלב ונותר חייב בשלא דרך אכילתן, ובזה נסתלקה גם תמיהתו שם, אמאי לא קאמר תלמודא התם, דיהכ"פ הוי איסור מוסיף מדמחייב ביה אף שלא כדרך אכילה, כיון דלר"מ דמתני' כוותיה אזלה, גם באינך אית בהו הך חיובא, ואין כאן איסור מוסיף:

פסוק ה

וטמאה שבעים כנדתה. לפי שיש מקום ספק בפתרון מלת שבעים שהוא מקובץ על לשון שנים, ושרשו שבע שהוא שם המספר וממנו נגזר שם דבר שבוע, וידענו כי משקלי השמות משונים אין קץ להם, (כמ"ש הראב"ע בצחות בשער השמות) גם הבאים על משקל השניות אינם שומרים תמונתם כי מן רגל ברך מצאנו רגלים בִּרְכַיִם, ומן קרן מצאנו קְרָנַיִם גם קרנים, ומן דרך דרכים, והאומר כי אלה שאות ראשונה שלהם בשב"א יוצאים ממשקל פעל עליו להביא ראייה, לכן שִׁבְעַיִם יתכן שהוא יוצא משם דבר שבוע ויהיה טעמו שני שבועות כמו יומים שני ימים, שנתים שתי שנים, גם יתכן שהוא יוצא משם המספר שבע ואז יהיה טעמו שבעה כפלים כלומר על חד שבעה, וכדין כל שמות המספר המקובצים על משקל השניות שהם מורים כל כך כפלים כמנין המספר ההוא, כמו ארבעתים על חד ארבעה, שבעתים על חד שבעה. ולפ"ז יהיה פירוש וטמאה שבעים כנדתה על חד שבע כנדתה והיינו שבעה שבועות, וכנגד שאמר הכתוב ביולדת זכר וטמאה שבעת ימים, אמר ביולדת נקבה שתטמא על חד שבעה כנדתה, ויש אמתלא לפרש כן בעבור המסרת שנכתב שבעים חסר וי"ו לרמז שהוא נגזר מן שבע אף על פי שהוא על דרך זרות קצת ואיננו נגזר מן שבוע, ואהני לן מקרא ואהני לן מסורת, וזהו ששאלו התלמידים את ר' יהודה בן רועץ אקרא אני שבעים, יכול תהא יולדת נקבה טמאה שבעים אמר להן טימא וטיהר וכו', שאלתם היתה למאן דסובר יש אם למסרת ויכולני לקרות שבעים דהא לא כתיב שבועים מלא וי"ו לכן יש לנו להפליג הטומאה כדי שיכול המקרא לשאת, ול"ד שבעים אבל שבעה שבועות, ואהני מסרת לטפויי ואהני מקרא לבצורי, דוגמת שאמרו רז"ל (זבחים ל"ו) והיתה תשובת ר"י ב"ר טימא וטיהר וכו' ולאחר שיצאו נזכר אולי ילמדו התלמידים מתשובתו זאת שגם הוא סובר יש אם למסרת לכן יצא מחזיר אחריהן ואמר להן אי אתם זקוקים לכך, שבועים קרינן ויש אם למקרא ואין לנו לצאת מעיקר פשוטו של מקרא בעבור חסרון וי"ו ההמשך שהרי שבעים קרינן בשור"ק והוא מורה על אות וי"ו אף על פי שאיננה נכתבת, לכן התיבה יוצאה מן שבוע שם דבר והוא שנים שבועות כמשמעו (רוו"ה). עי' סנהדרין דף ד':

פסוק ו

בן שנתו. תוך שנתו קרוי בן שנה, מבן שמונת ימים והלאה עד מלאת לו שנה תמימה מיום ליום מעת לעת ומשעה לשעה, שאם נולד בניסן בי"ד בט' שעות, ושחטו לשנה הבאה בי"ד בניסן בט' שעות, אסור לזרוק דמו בעשירית שכבר עברה שנתו, כי צריך שיהיה בן שנה גם בשעת זריקה (ת"כ וזבחים ל"ט), והמתרגם בן שנה (אייניאֶהריג) נותן

מקום לטעות, דמשמעותו בכלות לו שנה תמימה דוקא ולא תוך השנה, ויש לתרגמו (אייניאֶהריג, אים ערסטען יאהרע):

פרק יג

פסוק ב

ספחת. שרש ספח הונח לרש"פ על דבקות הטפל עם העיקר ובאופן שהטפל פחות וגרוע מן העיקר במעלה ובמדרגה, מזה אמר (שמואל א ב׳:ל״ו) ספחני נא אל אחת הכהנות, אין ר"ל שיעשנו שוה לו רק שיהיה נספח וטפל אל אחת הכהנות להרויח עכ"פ פת לחם, ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב (ישעיה י"ז) פי' בשעה שישובו ישראל אל אדמתם יתלוה הגר עמהם בכוונה שיהיה חשוב כמוהם, ולא תצא כוונתם אל הפועל כי לא יהיו רק נספחים כי יתנחלום ישראל כמבואר בפסוק שאחריו, וכן תחת חרול יספחו (איוב ל"ז) שהם פחותי המעמד כ"כ עד שאפי' צל החרול והקוץ שבח להם, ומזה שם ספיח, את ספיח קצירך לא תקצר, והיא תבואה העולה בשנה שניה מן הקציר של שנה שעברה שהוא דבוק עם קציר העבר וטפל לו, ומזה שם ספחת והיא מין לבנונית שכשהיא כסיד ההיכל יש לה יחוס ודבקות עם לובן הבהרת אבל גרוע ממנה, וכשהיא לבנה כקרום ביצה יש לה דבקות עם לבנינות השאת אבל גרוע ממנה כנזכר בתלמוד (שבועות ו'), ומזה הענין ג"כ שם מספחת מסימני טהרה של מצורע (כדלקמן ו') וטהרו הכהן מספחת הוא, ואם פשה תפשה המספחת בעור, מספחת מענין ספיח כלומר שאין הנגע הזאת נגע בפ"ע רק הוא כמו ספיח לאיזה חולי פנימי שהיה במנוגע, וכעין שיזדמן לפעמים בחולי הקדחת וכדומה לו שיצטרע האדם אחר התרפאו מחליו, והסימן שהוא ספיח של חולי אחר הוא כשאינו פשה אבל כשהוא פשה שוב אינו ספיח רק נגע חדש בפ"ע וטמאו הכהן, וזה ההפרש בין ספחת למספחת, שהספחת מין נגע של מראה לבנה חלושה הטפלה למראה לבנה חזקה כמבואר לעיל, ומספחת מין נגע הטפלה לאיזה חולי שאינו מינו (נאכגעווּאָכס), או יש לומר ששם מספחת כפשוטו מלשון נספח ור"ל נגע הנספחת על האדם מבחוץ ואינה באה מגופו מבפנים, שהנגע ממש בא מבפנים ומתגלה על עור הבשר בחוץ, והנגע המקרי בא רק מבחוץ ע"י איזה מקרה כעין שיקרה לפעמים כשיעבור אדם על מקום הנונופת בד"מ שתתדבק איזה מין צרעת וזה נקרא (צופאֶלליגער אויסזאטץ) והוא טהור, אך כשהוא פושה מורה זה שאינו נגע מקריית רק נגע אמתית הבאה מגופו וטמא:

בהרת. שם בהר הנחתו לרש"פ על הארת הגשם מתחת גשם ספיריי כשיש כאן דבר יהיה מאיזה מראה שיהי' וגשם ספיריי מכסה עליו והדבר המכוסה נראה מתוכו, התגלות

הזאת שהדבר המכוסה נראה מתחת הגשם הספיריי נקרא בהיר (דורכשיינענד) כמו בהיר הוא בשחקים (איוב ל"ז:כ"א) והוא אור השמש הנראה מתוך העננים הספיריים, והוא ענין שם בהרת ממיני הנגעים כמו בהרת לבנה, בהרת כהות לבנות, דהיינו שיש שם שטח בגוף הבשר ממראה לבנה ביותר ונראה מתוכו כי העור הוא בעצמו ספיריי כידוע, וזה נקרא בהרת (דורכשיין) וזהו ענין הסימן שנתן בבהרת, ומראה הנגע עמוק מעור בשרו שצריך שיהיה לבנונית הנגע עמוק מן העור כמראה חמה עמוקה מן הצל וזה אי אפשר מבלי שתהיה הנגע דבוק בבשר עצמו לא בעור רק העור מכסה עליו והנגע נראה מתוכו, ולפ"ז אין נכון מה שיתרגמו שם בהרת (פלעקקען) כי ראוי שיתורגם (דורכשיינונג) והענין אחד:

פסוק ג

ושער בנגע. מיעוט שער שנים (רש"י מרבותינו) הרא"ם תמה ואמר מנ"ל לרז"ל ששם שער מורה על רבוי שערות עד שאמרו מיעוט שער שנים ולמה לא יהיה שם המין יורה על רבים ועל יחיד כמשפט כל שמות המין כמו ויהי לי שור וחמור מורה על רבים, ונפל שמה שור או חמור, מורה על יחיד וכו', עכ"ל. ואמר רוו"ה שזה איננה קושיא כלל למדקדק לשון עברי כי הפרש גדול יש בין שמות המיניים ובין שמות הקבוץ, כי שמות המינים הונחו על הדברים מצד צורתם, והצורה אחת במין כולו ובכל איש מאישיו, ולכן יתכן להפיל השם על הכלל ועל כל פרט מפרטיו, לא כן שמות הקיבוץ שעיקר הנחתם על דבר אחד המקובץ מאישים רבים, לכן הם יורו על רבוי של אחדים מצד הרבוי לא מצד היותם אחדים רבים, ומזה המין הוא שם דבר שער שהונח על רבוי של שערות (דאס האאר) לא על חוט שערה אחת כי היחיד שלו הוא שערה כמו קולע אל השערה ולא יחטיא (שופטים כ'), ע"ש:

ושער בנגע הפך לבן. בשם הגר"א אמרו (בלקוטים שבסוף ספר שנות אלי') להוכיח דקרא מיירי דמתחלה היה השער שחור בנגע ואחר כך הפכו הנגע להיות לבן, דאין לומר דמלת הפך קאי אשער, שהשיער הפך את עצמו, דאם כן היה לו לומר הפכו לשון רבים, דמיעוט שער שנים. ולא אאמין כי מפי רבנו הגדול יצאו דברים אלו, דמה יענה על ושערה לא הפך לבן דבמקרא שאח"ז, דע"כ לשון הפך על השיער, דאי על הבהרת היה לו לומר הפכה לשון נקבה. וכן בפסוק כ"ה והנה נהפך שער לבן, דודאי קאי על השער, מכל מקום לא אמר נהפכו לשון רבים. ובפסוק ל"ז ושער שחור צמח בו, אף דשני שערות שחורות בעינן כדאיתא בת"כ מובא בתי"ט פ"י מנגעים מ"ג, מכל מקום אמר צמח בלשון יחיד:

פסוק ד

ועמוק אין מראיה מן העור. לשון רש"י לא ידעתי פירושו, כי הוקשה אצלו, כיון שהיא בהרת לבנה אי אפשר לו שלא יהיה מראהו עמוק כמראה חמה עמוקה מן הצל. והרמב"ן חלק עליו במה שאמר כל מראה לבן עמוק הוא, שהרי אמרו אין שאת אלא לשון גבוהה, והשאת לבנה היא כדכתיב שאת לבנה היא, ואמרו שאת כצמר לבן שני' לה כקרום ביצה, והנה היא לבנה הרבה וראוי שתהיה עמוקה ולמה יקראוה גבוהה, ובת"כ אמרו מה לשון שאת מוגבהת כמראה הצל שגבוהה ממראה החמה (כעין הראות בככבים שהם נראים כמו גבוהים ברקיע) ואם כל מראה לבן עמוק הוא הדבר בהפך, (ויתר דברי הרמב"ן בזה קשים מאד וכבר עמד עליהם הרא"ם) וכ"כ רנ"ו דדוקא במראה לובן המזהיר כאור החמה, וכן השלג שהוא עז בלובן, והוא בהרת לבנה עזה מאד, בזה נאמר ומראיה עמוק מן העור, אבל מראה סיד ההיכל שהיא תולדת הבהרת אף שהוא ממין לובן המזהיר לעין אינו עז כשלג רק קרוב אליו, ע"ז אמר כאן אין מראי' עמוק. וכן יב"ע תרגם ומראה הנגע עמוק וחזיו דמכתשא עמיק למחוור כתלגא, וכאן בעמוק אין מראיה תרגם לבנה חיוורתא כסידא:

והסגיר. יסגירנו בבית אחד (רש"י), והטור כתב בשם אביו הרא"ש לא מצינו בכל מסכת נגעים שיסגירנו בבית, וגם הפסוק אומר והסגיר הנגע דמשמע מקום הנגע מדלא קאמר הנגוע, ופי' הוא שצריך לעשות רושם סביבת הנגע לראות אם פשה, כדחזינן בנגעי הראש שמבואר בקרא שמגלח כל סביביו ומניח שתי שערות סביב לו לראות אם יפשה, ה"ה בשאר נגעים והיינו הסגר דקרא, ונ"ל שאין דעת רש"י שיסגרנו הכהן בבית וינעל הדלת אחריו, מדלא הוזכר נעילה, כבשופטים (ג' כ"ג) ויסגור דלתות ונעל, ועוד דמבואר פי"ג דנגעים דמותר למצורע לכנוס לב"הכנ, וגם בהסגר דבית המנוגע אינו מוכרח שצריכים להסגירו בנעילת דלת (עיין משנה למלך פי"ב מטומאת צרעת ה"ה), אבל הסגירה בבית אחד הוא סתימת דלת הבית, שישב בו בדד ולא תהיינה דלתות ביתו פתוחות לכל עובר ושב כדרך כל פתחי הבתים. והנה במרים לא היו צריכים לראות אם פשה, וכתיב ותסגר מרים. גם יש לדקדק לפירוש הרא"ש, למה דאמרי' אם מת הכהן שראוהו תחלה אין כהן אחר הרואה אותו יכול לטמא בפשיון לפי שאינו יודע אם פשה אם לא פשה (ערמב"ם פ"ט מט"צ ה"ד) הא השני יכול לראות ברושם שעשה הכהן הראשון, ולידע ממנו אם פשה; גם במה ששנינו פ"ט מנגעים, כל ספק נגעים עד שלא נזקק לטומאה טהור, כגון שנים שהוסגרו זה על בהרת כגריס וזה על כסלע ובסוף השבוע בזה ובזה כסלע ואין ידוע באיזה מהן פשה. לדעת הרא"ש צריכים אנו לדחוק ולומר שנמחק משניהם רשימות

הסיקרא שהסגיר בהם נגעם. והנה על והנגע עמד בעיניו פי' רמב"ן לפי מראית עיניו ישפוט בפשיון ואין צריך למדוד את הנגע, מבואר דעתו דלא כרא"ש. והרב המאירי בחדושיו לפ"ק דמגילה במתני' אין בין מצורע מוסגר כתב, ראיתי לקצת גאונים בפי' הסגר שהוא הקפת הצרעת בסיקרא כדי לראות מתוכה אם יפשה ויצא לחוץ, והוא דעת הרא"ש. והדברים צריכים יישוב. וטענת הרא"ש שעל רש"י מדלא כתיב והסגיר את המנוגע נ"ל שאין זו טענה על רש"י, כי כמו שמכנין את האדם ע"פ מעשיו, שנקרא האיש בשם מרמה (שבתך בתוך מרמה) ע"ש פעולת מרמותיו, ונקרא האדם תפלה (ואני תפלה) ע"ש עסקו בתפלה, ככה נקרא האיש בשם נגע ע"ש הנגע המדובק בו (דער בעשאֶדיגטע), וסמוכים לזה ממ"ש (לקמן י"ב) כל עור הנגע מראשו ועד רגליו, שפי' ע"כ עור האדם המנוגע, כי כסוי הצרעת הוא מראשו של אדם עד רגליו. והנה ממ"ש בשחין ומכוה והסגיר (לקמן כ"א כ"ו) ע"כ חוזר על המנוגע לא על הנגע, כי השחין והמכוה מדובר בקרא שם בלשון נקבה, ואם ההסגר חוזר עליהן כדעת הרא"ש, הול"ל והסגירה בלשון נקבה, אלא על כן כדעת רש"י דההסגר קאי על האדם:

פסוק ה

והנה הנגע. מלת הנה בא בדברים הנפלאים בעינו המספר והשומע, ויורה על זרות וחדוש, כספור דברי החלום והנה אנחנו מאלמים אלמים, והנה עומד על היאור, והנה חלום, בבקר והנה היא לאה, ובא כמלת הקריאה (אינטעריעקציאָן), הנה נא לי שתי בנות; ובמקומות רבות כולל דבור המציאות: היה, יש: הנה באהל' הנו בידך (ער איזט), הנני (איך בין), הננו עבדים לאדני (וויר זינד), ובכל פרשה זו אין לפרש מלת הנה רק להוראת מציאות הדבר בדבר, כי אין כאן מקום לזרות וחדוש ולא אל הקריאה, והמתרגמים בפרשת זו הנה (זיהע!) כמלת הקריאה טועים ומשחיתים המליצה, ועי' מה שכתבתי בפרשה לך לך הנה נא עצרני:

פסוק ו

כהה הנגע. כך אמרו חכמים שבסוף שבוע שני בין שכהה הנגע ממראה שלג לסיד ההיכל או שידמה לקרום ביצה, ואפי' העזה שהיתה כסיד וחזרה לשלג וכש"כ עמדה במראיתה, כל שלא פשה מטהרה, ואם כן פירוש הכתוב והנה כהה הנגע שחזר למראה נגע אחר כגון משלג לסיד הואיל ולא פשה מספחת היא. שלא תאמר כיון שנשתנית הנגע למראה נגע אחר תיראה כבתחלה, בא הכתוב ולימד שהוא טהור. והוא הדין אם העזה שכבר למדך הכתוב שאין השנוי ממראה למראה סימן טומאה אלא כעומד בעיניו הוא, וכל שלא פשה טהור הוא. ואם תשאל ולמה לא הזכיר הכתוב העזה וכש"כ כהה, בא ללמדך שאף על פי שכהה אם פשה טמא. ופירוש כהה שהוכהה לאחד ממראות נגעים

כגון משלג ועד קרום ביצה שעדיין נגע הוא, אבל למטה ממראות נגעים כבר נתרפא ואין כאן נגע ואין פשיון בזה מטמא כלל. כענין זה מתבאר בתורת כהנים (הרמב"ן) ועדיין לשון כהה אינו מיושב, דמה לו לקרא לאשמעי' כהה לרבותא דפשה דרחוק מני' במקרא שאחר זה, יותר הוי ליה לומר העזה לאשמעינן רבותא דלא פשה דסמיך ליה במקרא. והרב בתיו"ט (נגעים פ"א מ"ג) התעורר מנ"ל לדרוש שאם נשתנה, והשנוי הוא לעזה שלא יטמא, דהא מדכתיב כהה לא שמעינן אלא בנשתנה לשלמטה ולא לעזה, ע"ש אריכות דברים בזה. ולגודל קושי הדבר נ"ל לקרב דעת רבותינו בדרך הפשט, ולומר שאין מלת כהה פירושו חולשת המראה ורפיונה מחזקה (שוואך, דונקעל) אבל מלת כהה מסתעף ממלת כה שיורה על התדמות דבר לדבר (דערגלייכען, אֶהנליך) כה עשו אבותיכם, כה יהיה זרעך שענינם התדמות, שיתדמו זה לזה בענין מה אף שאין השתוות גמורה להם בעצמותם, מזה לדעתי אין כהה לשברך (נחום ג':י"ט) כלומר אין דמיון לשברך, ע"ד מה אדמה לך מה אשוה לך (איכה ב':י"ג) כי המשוקע בצרה בשמעו כי אחרים דומים אליו בצרה יתנחם קצת. ואמר אחריו נחלה מכתך, כלומר מכתך ירושה היא לך (ערבליך איזט דיינע וואונדע) כאילו אבותיך, אבותיך היו מוכים במכות כאלה והטבע הוליכה אותם מן המולידים לנולדים מהם, ומכות כאלה הבאות מתולדות מולידיו אין תוחלת לרפאות תעלה. ולהיות שמכתך ירושה היא לך לכן אין דמיון לשברך כי נחלה הבא לו לאדם מירושת אבותיו אין לאחרים חלק בו. ואין טענה מחי"ת שואי"ת, כמוה נחלה עבר על נפשנו, החי"ת שואי"ת ופירשוהו נחל שוטף. וזה בעצמו מלת כהה כאן ענין התדמות (ע"מ גהה לב שמח ייטיב גהה) כי ד' מראות הנגעים שהם כשלג, כסיד ההיכל, כצמר לבן וכביצה, כולם מראה לבן ואין הבדל ביניהם רק חוזק הלבנונית וחולשתו, וכשישתנה מראה אחד מהם למראה אחר, כל שהמראה האחר שנשתנה אליו הוא אחד מד' מראות האלה, הנה הוא דומה למראה שהיה בו תחלה, כי גם הוא מראיתו לבן ואינו מובדל ממנו רק בחוזק הלובן וחולשתו, ותו אין הבדל בין נשתנה חוזק מראה הלובן לחלוש ממנו, בין נשתנה חולשת מראה הלובן לחזק ממנו, דבכל אחד מהשנויים האלה יש כאן התדמות בענין הלבנונית, וע"ז אמר קרא. והנה כהה הנגע (אֶהנליך איזט דיא נגע) כלומר ימצא בשבוע שני, שהנגע יש לה התדמות במראה לבנינותה למראה שהיה לה בשבוע ראשונה, ואף שנשתנה בשבוע שניה ממראה שהיה לה בשבוע ראשונה, מכל מקום יש לשניה זו דמיון מה למראה ראשונה, ושניהם נכנסים בגדר הלבנונית (לאפוקי בשנשתנה למראה שהיא למטה מקרום ביצה, דבזה יצאה מגדר הלבנונית שגבלה התורה למראות נגעים, ומזה לא משתעי קרא) הנה על כהות נגע כזה,

דהיינו שיש התדמות לנגע זו במראיתה לנגע ראשונה, אמר קרא שהטהרה והטומאה תלויה בפשה או לא פשה. ובזה דעת התורה שבע"פ מיושבת היטב על לשון המקרא. והנה לרבותינו אם בסוף שבוע שניה עמד הנגע בעיניו ממש כבשבוע ראשונה בלי פשיון טהור הוא (דלא כרש"י דמטמא בזה, כי כמה משניות ובריייתות סותרים דעתו, כמ"ש הרמב"ן והר"ש מקוצי, והרא"ם וכן הרב בקרבן אהרן אף שהשתדל הרבה ליישב דעת רש"י, מ"מ לבסוף חזר בו והודה לדעת הרמב"ן, והרנ"ו רוצה ליישב דעת רש"י ויפרש כהה הנגע דקרא שהוכהה מראיתו למטה מד' מראות נגעים, ואז אפי' יש בו שער לבן או מחי' או פשיון טהור, הא אם עמד במראיתו באחת ממראות נגעים ונולד בו שער לבן או פשה טמא, ע"כ. סבר לתקן וקלקל יותר, כי איך יפרש רש"י הפך דעת הספרא שמבואר בו כהה הנגע כהה ממראיו לא למטה מארבע מראות. ובלא זה פירושו מקולקל, דאי כהה דקרא הוא למטה מד' מראות שבאלה גם בפשה טהור, ואיך יאמר קרא אח"ז ולא פשה וטהר ואם פשה טמא). ולא יקשה לן למה הזכיר קרא בשבוע שניה רק כהה הנגע ולא הזכיר בעומד בשניה, כיון ששניהם שוים בדינם שטומאתם וטהרתם תלוי בפשיון ? כי עמידת הנגע במראיתה ממש בשבוע שניה כבשבוע ראשונה ולא יהיה בו פשיון הוא מילתא דלא שכיחא, כדברי הרב בקרבן אהרן שכתב, בהשקפת השכל והעיון הוא דבר אמתי וקרוב לטבע וכן יאמרו הרופאים, שהחולה העומד באופן אחד תמיד מבלי שנוי כלל לא מטוב לרע ולא מרע לטוב זה אות וסימן למיתת בעליו ואין תקוה ממנו, אבל החולי המשתנה, אף שיהיה לתוספת מכש"כ אם יהיה למגרעת, הוא אות הבריאות ויש תקוה ממנו, והשכל יודה לזה, שכשהחולי עומד על עמדו ואין שנוי בו, הוא הוראה שאין מנגד לו שהטבע נחלש ולא יוכל להלחם בו כלל, ולזה הוא אות שנעדר ממנו הכח הטבעי ויגוע וימות אבל כשהוא משתנה הוא המלחמה ועדיין הטבע חזק ועומד כנגד החולי, ולזה הוא משנהו פעם יחזק פעם יחלה, ולזה יש תקוה ממנו שהטבע ינצחהו וידחהו, ע"כ. מבואר מזה דעמידת נגע בשבוע שניה ממש כבראשונה, מציאות רחוקה היא שלא יהיה בו פשיון, ואין דרך המקרא לדבר על מילתא דלא שכיחא, לכן השמיט קרא עמידת הנגע בשבוע שניה ולא כתב רק כהה הנגע, כי השתנות מראה הנגע בין למגרעת בין לתוספת יורה שיש פנים לכאן ולכאן אם להתרפאות אם לא, והוא מילתא דשכיחא, ולא דיבר הכתוב אלא בהווה ורגיל. אמנם רבותינו מרבויא לישנא דקרא ילפי להשוות עמידת הנגע דלא שכיח לכהה הנגע דשכיח, ושניהם שוים להטמא ולהטהר בפשיון והעדרו. ולדעתי יש להבין בלשון המקרא עצמו דעת רבותינו, דגם בעומד בשבוע שני טהור בלא פשיון וזה. דכמו שישמש מלת כה על הדמיון כלומר על השווי במקצת

(אֶהנליכקייט) ככה מצאנוהו שישמש על השווי הגמור (גלייכהייט) כמו ביתרו כה תאמר אל בני ישראל, שאמרו עליו שם במכילתא כה בלשון הקדש כה כסדר הזה כה בענין זה כה שלא תפחות ולא תוסיף, ע"כ. הרי דמלת כה ישמש על השווי הגמור, ומזה לדעתי יסתעף מלת כהה, וטעם כהה הנגע (גלייכבלייבענד איזט דיא נגע) משתווה נגע זו שבשבוע שניה אל מה שהיה בשבוע ראשונה. ואם נעמיק להתבונן יותר, יש לפרש מלת כהה על עזות המראה, כי אין אנו מוכרחים לפרש מלת כהה על עצם הנגע או המראה שהם חלושות, אבל על פעולתה שהיא מכהה ומחלשת את עין הרואה, כי כל מראה לובן נותן טוהר ולטישות בעין, ובפרט בהרת העזה כשלג עין הרואה יחלש ממנו ויתכהה, כאשר יחלוש העין בראותו במקום החמה וכן בהבטה על השלג העין נעשה כהה, וכמו שיאמרו על מראה הלבן ביותר (בלענדענד ווייס) והוא בעצם המובן כאן במלת כהה שהלבנונית שבו עזה כ"כ עד שהוא מכהה את העין (בלענדענד). דומה לזה ומשה נגש אל הערפל (יתרו כ' י"ח) והוא אור צח ובהיר מאד המחשיך את העין. וכן כתנות עור באדה"ר, דלר"מ אור באל"ף, אור המעור ומכהה את העין. וזהו מעלת התורה שבכתב שכוללת בלשונה המקודש את כל המקובל בידינו בתורה שבעל פה, ובכוונה גדולה בחרה כאן לשון כהה הנגע כדי לכלול בו שתי הכוונות, האחת לשון התדמות (אֶהנליכקייט) שיש התדמות מראה לנגע שבשבוע שניה למראה הנגע שבשבוע ראשונה. והשנית לשון השתוות (גלייכהייט) שיש לה השתוות גמורה, והיינו עומד, וכולל גם כן במלת כהה הלבן ביותר המכהה את העין (בלענדענד):

ולא פשה הנגע בעור. פשה הוא לשון תוספת אך הוא מענין אחר לרש"פ, שכל אשר לשון תוספת הוא דבר הבא מבחוץ המתדבק על דבר שהוא מענינו, אבל הפסיון הוא שיתרבה הדבר מחמת עצמו ותופס עכשיו מרחק מקומיי יותר ממה שהיה תופס קודם שהתרבה, ותרגום הנכון של פשה (צונעהמען, אנוואכסען), דהיינו לקיחת וקנין מקום חדש נוסף על מקומו הראשון, והוא בעצמו ענין תפש לשון תפישה (גרייפען) כמו תופש כנור ועגב, ותתפשהו בבגדו, והיא לא נתפשה, ואתפש בשני הלוחות, דהיינו פשיון והתפשטות רשותו על רשות חדש נוסף; והנה בתורה לא נמצא שמוש פשה כ"א אצל הנגעים כי כן דרך הצרעת הארסיי והחרפיי להתפשט ממקומו ולקלקל ג"כ העור שסביביו, וכל שלא נתפשט אינו צרעת גמור:

פסוק יב

מראשו ועד רגליו. אחר שאמר את כל עור הנגע שפירושו כל עור הגוף שבו הנגע, דמשמעו כל חלקי הגוף ואף תוך ראשו שהוא מקום שער, ותוך רגליו שהם כפות רגליו

בכלל, ולא יהי' טהור רק באופן זה, לכן אמר מראשו בכלל, וכן עד רגליו ולא עד בכלל, להורות אף שלא כלתה הצרעת באלו מקומות טהור הוא. ואמר לכל מראה עיני הכהן, גם זה הוא ביאור על כל עור הנגע דמשמע כל חלקי הגוף, לכן הוסיף לכל מראה עיני הכהן, למעט חלקי הגוף שאינם למראה עיני הכהן כגון בית הסתרים שאינם נראים בראיי' אחת עם שאר הגוף ואף בשלא כסתה הצרעת מקומות בית הסתרים טהור הוא. כ"ה פירושא דקרא לת"כ ולמשנה דנגעים, ומן התימה דשבק רש"י הנצרך לפירושא דקרא ונקט פרט לכהן שחשך מאורו. שאינו אלא מיתורא דמלת לכל:

פסוק יח

ובשר כי יהיה בו. לדעתי שם בשר המכסה את הגידים והעצמות (פלייש) משותף במובנו עם פעל בשר על הודעת הבשורה, כי הבשר הוא המבשר והמודיע לחוץ את פנימית כחות הנפשיות אם טובות הנה או רעות, כמ"ש במכילתא דרשב"י (יתרו ד' ע' ברזי דרזין) מתחלפין חיזו דרשימין וקמיטין במשכא דבר נש לפום עובדוי וכו' אית לאסתכלא בדיוקנין דבני נשא בחוטמא בשפוון באפין בידין באינון שרטוטין דידין, ע"ש באורך מזה הענין: והצרעת בבשר מגלה גסות רוח האדם והרגלו בלה"ר כמ"ש רבותינו, לכן הוזכר שם בשר כמה פעמים במצורע, וכן יאמרו חכמי הטבע על הבשר, שהוא מראה הנפש (שפיגעל דער זעעלע), והנה לפי המבואר למעיין בזה הענין שכחות הנפשיות מתגלות ביותר על פרצוף הפנים, יתכן לפי"ז מאד שם פנים בלשוננו, כי מהוראתו דבר והפוכו, יורה על שטח החיצון הנגלה והנראה כמו להצהיל פנים משמן, וכן יורה על התוך והפנימי כמו כבודה בת מלך פנימה, לחם הפנים תיב"ע לחם גואה, לפי שהלחם היה מונח על השולחן באולם שבפנים, כי החיצון מהפרצוף יגלה את פנימית האדם לעיני שאר בני האדם:

פסוק כג

צרבת השחין. שרש צרב משותף במובנו עם שרש צמק, ושניהם יורו על עשיית הכפלים והשרטוטים הנעשים בדבר ע"י התייבשות הלחיות, ויש הבדל ביניהם לרש"פ כי סבות הצמיקה שנים הם, הא' סלוק לחות הדבר והתייבשותו, ועי"ז יצטמק והיא הנקרא צמק (פערשרומפפען) כמו שדים צמוקים (הושע ט':י"ד), הלחה החלביית מן השדים יצטמקו, והסבה השנית שבצמיקה היא החמימה ששולטת על הדבר שע"י החום ההוא מתייבש ואח"כ יצטמק, ע"ז מין הצמוק הבא מצד שליטת החמימות הונח שם צרב (געגארבט) ר"ל צמוק הנעשה בעור מחמת חום השחין והמכוה (נארבע):

פסוק ל

מראהו עמק מן העור. לרבותינו בת"כ אין בנתקים חילוק בין שהי' מראהו עמוק בין שלא הי' עמוק, ולא נאמר עמוק בנתקי' אלא לומר לך מה מראה עמוק בידי שמים אף נתק המטמא בידי שמים, להוציא שנתקו אדם שהוא טהור. (ערמב"ם רפ"ח מט"צ). ולפי"ז אף שהלשון מראהו עמוק מן העור הנאמר כאן הוא בעצמו הלשון הנאמר למעלה בשאר נגעים, מ"מ אין מובנם אחד, כי אין שווי הלשון יכריח על שווי המכוון, וזה: יש ראיי' עצמית כשרואה עצם הדבר כמו שהוא באמת לפנינו, ויש ראיי' דמיונית שכלית, כשאינו רואה עצם הדבר, רק רואה הדבר המסובב, ומזה שופט בדמיון שכלו על הסבה, כשרואה עד"מ סיר נפוח, הרי ראיי' עצמית, ובדמיון שכלו שופט דע"כ יש כאן אש המרתיחו, הנה ראיית סבת הנפיחה היא ראיי' דמיונית שכלית; ובזה משונה לשון מראה הנאמר בשאר נגעים מבנתק, דבשאר נגעים רואה עצם מראה הבהרת שבשטח החיצוני שעל העור, שהיא משונה משאר העור שסביביו, ושנוי מראה זה שהוא עצם הנגע, נדמה לפי מראית עיניו שהיא עמוק משאר העור שסביביו, אף שבאמת איננו עמוק כ"א עמוק דמיוני, כמו שנדמה לעין שהחמה עמוקה מן הצל, הנה שם לשון מראה, על עצם הנגע הנראה לעינינו, ועמקותו איננו רק עמקות דמיוני נגד שאר מראה העור, ומלת מן הוא על היתרון (דער שיין איזט טיעפער אלס דיא הויט). אמנם בנתקים דלפי המקובל יסוד טומאתו הוא הסבה הגורמת נתוק השערות, שלא תהי' ע"י אדם כ"א מסבת העור שתחתיו, והיינו שנתקלקלו הליחות הפנימיות המוריקות מיץ אל תוך שרשי השערות לגדלם, כי כאשר ימות מיץ גזעם מתחת גם הם ימותו ויפולו משרשם; הנה כשרואה מקום המנותק משערותיו, ויודע שלא ניתקו בידים, שופט האדם בשכלו בבירור גמור על הסבה שגרמה ניתוק זה, שהתילד ממה שמן העור ולפנים, והיינו בעומק שרשי השערות; ולפי"ז לשון "מראה הנתק" הוא מראה דמיונית שכלית, שפיטת השכל על הסבה הגורמת הנזק. ולשון עמוק, הוא עמקות אמתי, והיינו שרשי השערות שהם בעומק. ומלת מן הוראתו מה שממנו. (דיא ערשיינובג דעס נתק טיעף פאָן דער הייט ענטשטעהענד). כן נ"ל לבאר לשון המקרא לדעת רבותינו שהורונו שבנתק אין עמקות המראה מעלה ומוריד כלל, כ"א שתהי' בידי שמים. אמנם מה שנאמר אח"ז בפרשה זו כמה פעמים אין מראהו עמוק, אין לפרשו על כוונה הנזכרת, וגם לרבותינו המכוון בהם עמקות חמה מן הצל שבשטח החיצון, ואף שבנתק אין העמקות מעלה ומוריד כלל, מ"מ אתי קרא לאשמעי' דבר אחר, והוא, כי אף שהראש והזקן אינו מתטמא בשאר נגעים, היינו כל שיש בהם שער, אבל בנשרו השערות מהם יש בהם טומאת שאר נגעים, כבמתני' פ"ז דנגעים, והנה

כל מראה צרעת עור בשר אינו קרוי' נגע ולא מטמאה עד שיהי' מראה הנגע עמק מעור הבשר כמראה חמה מן הצל (ערמב"ם פ"א מט"צ ה"ו), לפי"ז לשון אין מראהו עמוק הנאמר בנתק המכוון בו, שאין בו שום מראה ממראות הנגעים, שהעיקר בהם מראה העמקות. וראיתי להר"ש בפי' למשנה ה' פ"ג דנגעים שכתב, ואע"ג דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, משכחת לה בבהרת שנולדה וכו', ומיהו גבי ובו שער צהוב לא מתוקם כפשטי' דקרא וכו'. מזה הבין בתי"ט רפ"י דנגעים שרצה הר"ש לאוקמי קרא כפשטי' ולא ענתה לו, ולזה תמה שם על בעל קרבן אהרן שכתב אוקומתי' כפשטי' דלא כהר"ש, ע"ש. ולבי אומר לי דמשמעו' דברי הר"ש מוכיחין שלא חזר כלום מדבריו, רק לשון אין מראהו עמוק אוקים כפשטי', ולשון מראהו עמוק אוקים לפי הדרש. אלא שלשון הר"ש מגומגם קצת. והמתבונן היטב בדבריו ימצא שהתכוין הר"ש לדברינו:

נתק הוא. נשירות שערות הראש או הזקן כגריס הוא נתק אע"פ שאין בו שום נגע, הנשירה הוא נגע וטמא משום נתק. (הגר"א במשנה פ"ג דנגעים) ועי' רמב"ן כאן:

פסוק לט

בהרת כהות לבנות. פירש"י שאין לובן שלהן עז אלא כוהה, וכ"כ רנ"ו שאין מלת כהה בכל מקום שוה בטעם, שהרי בהסגר שני של צרעת עור בשר נאמר והנה כהה הנגע, ואפי' עז טהור, כי אין כהה לבד על כהיית המראה, אלא כל רפיון פעמים רפיון מראה פעמים רפיון נגע שאין בכחה להביא סימני טומאה, וכאן קורא כהות אותן הבהרות שהן חלושות בלובן למטה ממראה קרום ביצה, ע"כ. כהות שב על לבנות שאחריו לא על מלת בהרות שלפניו, שלפיכך מלת בהרות בטפחא, ופי' כהות לבנות שיהיה לובן הבהרת ממין הלובן הכהה (דונקעלווייס) שיש במראה הלובן גם כן מדרגות שונות כמו בכל שארי המראות, שיש לובן כשלג כסיד כנתר כקרום ביצה כחלב, וכן בשאר המראות, לזה אמר שתהיה לובן הבהרות אף על פי שיהיה צח ונקי בלבנונית, יהיה הלובן בעצמו ממין הלובן של כהה, כאלו תאמר כלובן של חלב לא כלובן השלג (הנ"ל):

בהק הוא. שרש בק יורה על ההתרקנות הגמורה כשנתרוקן הדבר ונתמצה עד היסוד בה (ריין אבגעלעערט) כמו בוקק הארץ (ישעיהו כ"ד:ג') דהיינו התמצות כל כח הארץ, הבוק תבוק הארץ, בוקה ומבוקה דהיינו בוקה מצד עצמה ומבוקה ע"י אחרים, ובתוספת ה"א באמצע הונח על מין נגע, ונקרא בהק והוא שם התואר מלשון נביקה שנתבוקק ונתרוקן הבשר מן הלחה הלבנה שבו והיא ישבה לה על שטח העור מבחוץ לפיכך נראה שם כתם לבן, בהק (איינע אויסלעערונג) וכטעם רוק מלשון הרקה, והוא ענין מצוי בבני אדם שהלחה החלבייית הסובבת בגוף האדם שממנה לבנונית להגוף (נאהרונגסמילך)

מתקבצת לפעמים על שטח מיוחד בעור הבשר ונשארת שם ונעשה רושם לבן על העור, הנ"ל:

פסוק מה

בגדיו יהיו פרמים. ההבדל בין קריעה לפרימה הוא זה, קרע מורה על פעל הקריעה, כל שלא יתחלק הדבר כסדר המתחלקים ע"י סכין ושאר כלי שהחתוך ישר הולך, הן שיתקרע בכח היד, כגון ויקרע שמלותיו, וקרע אותו מן הבגד, והן שיתקרע מאליו כמו הנה המזבח נקרע (מלכים א י"ג:ג'), ורוב לשון קריעה בדבר רך, שנוח לקרעו כשתופסין בו בחוזק כגון בגדים ומיני בשר, ואומר לא קרעת שמים (ישעיהו ס"ג:י"ט), שהשמים דבר רך, ותקרעי בפוך עיניך (ירמיהו ד':ל'), אבל פרם הנחתו על איכות הקריעה, שאע"פ שעושים את הקריעה שלא במתכוון יש הפרש בקריעות כפי איכות הדבר שמתקרע, יש שלא נעשה בדבר רק קרע אחד, וכל שיהיה נקרע לקרעים רבים צריך לחזור ולקרוע, כענין ויקרעה שנים עשר קרעים (מלכים א י"א:ל'), וכל חלק הנקרע יקרע קרע. ויש דבר שבקריעה אחת יתחלק הדבר לקרעים רבים כפי הרכבת הדבר וסדור חלקיו, ועל אופן זאת הקריעה שע"י קריעה אחת נעשו הרבה קרעים לימין ושמאל בפ"א, הונח פעל פרם (צערשלייסען) והיא מלשון פור התפוררה הארץ, והיינו חלוק לחלקים רבים שיתפורר הדבר ע"י קריעות, ומ"ם פרם מ"ם האמנתי"ו, והפרימה כוללת לפי"ז הקריעה בדרך כלל, שכ"מ שנאמר לא יפרם נכלל ג"כ שלא יקרע, שא"א לפרימה בלא קריעה, אלא שתופס לשון פרימה בדבר שטבעו הוא מתקרע לקרעים הרבה מיד כשמתחילין לקרעו, אבל אין חשש בדבר אם יתקרע לשנים או להרבה חלקים, וכענין שאמרו (מכות פ"ג וסוטה פ"א) אם נקרעו נקרעו ואם נפרמו נפרמו, ור"ל שאין צריך לדקדק אם נתקרעו רק לשנים קרעים או ליתר חלקים, ולהרב רע"ב שם עוד פירושים אחרים בזה, הנ"ל:

ועל שפם יעטה. תרגומו ועל שפם כאבילא יתעטף, וכן אמרו (מ"ק ט"ו) ועל שפם יעטה חייב בעטיפת הראש, ואמרו עוד שם מצורע אסור בשאילת שלום דכתיב ועל שפם יעטה שיהיה שפתותיו מדובקות זו בזו (ערש"י ותוס' שם), וצריך ביאור איך הבינו במלת שפם ענין הדבקות, ויראה להיות שהשי"ן והסמ"ך שניהם מאותיות השריקה, והשי"ן בעצמה לפעמים היא נשרקת בחוזק ולפעמים בחולשה לכן דרשו רבותינו בכמה מקומות שי"ן ימנית כשמאלית וכן להפך (וכמו שהעיר ע"ז החכם רוו"ה בפ' כי תשטה אשתו), דרשו אחפש את ירושלים לשון חופש וחירות, כבשים ללבושך דברים שהם כבשונו של עולם, וכמשמרות נטועים אנו קורין מסמרות ואין כתיב אלא משמרות, משמרות כהונה ולוי' (במדבר רבה פ' י"ד), מרגלים חרש קרי ביה חרש בשי"ן שמאלית, דאגה

בלב איש ישחנה כמו ישחנה בשי"ן שמאלית, רבת תעשרנה אם זכיתם תעשרנה ואם לאו תעשירנה, תעשה לכם אחד מעשרה, בשר, בושה סרוחה רמה (סוטה ה'), ואשימם בראשיכם ואשמם בראשיכם, כי תשטה אשתו אמרו (בתלמוד וברבה) כתיב בשי"ן לומר לך אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות, וכל דרשות כאלה בנויות על מסורת הכתיבה, והנקודה שעל השי"ן מסורת הקריאה שהיתה על פה עד שהתירוה לכתוב על ספר, ויש אם למקרא ויש אם למסורת, וכל התיבות הכתובות בשי"ן שמאלית ראויות להכתב בסמ"ך אלא שנתנו לדרשה כאלו כתיב בשי"ן), ולזה מצאנו חשך משחור תארם, אור חשך באהלו בשי"ן ימנית, ובתחפנחס חשך היום (יחזקאל ל׳:י״ח) בשי"ן שמאלית, לשון מניעת האור והוא החושך, וכן כל לשון שריון כתיב בשי"ן בר מן תרין בסמ"ך ע"פ המסורה, ואין לייחס שנויים אלה אל המקרה כי אין מדרך הנבואה לכתוב כפי ההזדמן, אם לא שכוונה לרמוז בתיבה ההיא על ציור שני המכוון בזה ולחבר שני הציורים בתיבה אחת בעינה, ומעתה אני אומר כי גם דרשתם במלת שפם ענין הדבקות הוא מזה הענין, דרשוהו כשי"ן ימנית והוא מגזרת שף אשר יורה על ההתקרבות והתדבקות, כמו לשוני מדבק מלקוחי ולעפר מות תשפתני, מלת תשפתני נגד מדבק, וכמו שביאר הרש"פ ששרש שף הונח על תנועת השפשוף (רוטשען) שהוא התנועע דבר על דבר מבלי שיגביה א"ע אל האויר אבל ישאר תמיד על נושאו ונוגע בו, כעין תנועת הנחש על הארץ וכגרירת מטה כסא וספסל שאין מגביהין אותן מעל הקרקע, ולזה נקרא מין חיה שפן (את הארנבת ואת השפן) ע"ש שגורר תמיד את רגליו אחר ידיו וכל תנועתו הוא עושה בידיו לבד והם גוררים את הרגלים אחריהם, וכן נקרא מין נחש שפיפון (עלי ארח) ע"ש אופן הליכתו, כי כל הנחשים בכלל הם זוחלים על הארץ והשפיפון הוא שופף ביותר שאינו מרים א"ע כלל מן הארץ, ומזאת ההוראה וילך שפי פי' שהיה הולך ומשפשף ברגליו משונה מדרך כל הארץ לעקור רגל ולהניח רגל אבל היה גורר רגליו בהשערה תמיד על הארץ שהוא ג"כ תנועה מתנועות המבהילות בכשפים בשנוי תנועת ההלוך משאר כל האדם, ומשום כך נקרא זה המין מן המכשפים ההולכים בשפשוף הרגלים אשפים, ומלת שפי תואר השם ע"מ מרי (רוטשענד) ע"ש עוד ברש"פ, וקרובים לזה דברי רש"י מ"ש על מלת שפי יחידי לשון שופי ושקט שאין שם אלא שתיקה, עכ"פ דעת רבותינו מבוארת להבין במלת שפם ענין דבקות השפתים:

או בשתי או בערב. בשתי הוא החוט ההולך לאורך הבגד, בערב הוא החוט העובר בו לרוחב, ולאו דוקא השתי או הערב שישנו עדיין מתוח בכלי האריגה, אבל גם כשהבגד כבר נגמר, יש בגד שהנגע בו בשתי לבד ויש בערב לבד, דבסתם בגדים הערב נראה,

ובכרים וכסתות השתי נראה, כי הכל לפי מלאכת האומניות, רק בפשתים אין ניכר בין שתי לערב כמו בצמר (עי' נגעים פ"א מ"ד בר"ש ובר"ע ברטנורה), ובזה מתיישב גם מקרא נ"ב ונ"ח שלפנינו, ולחנם התיגעו החדשים שמקרוב באו להעמיס כוונה אחרת בלשון שתי וערב ולפרש שתי (גראדפאָדיג) וערב (געקעפערט) הפך המקובל המאומת:

פסוק מט

ירקרק. ירוק שבירוקים (רש"י ממתני' דנגעים פי"א מ"ד ובת"כ) והוא מדלא אמר ירוק, כפל האותיות לרבוי ולהפלגה שיהיה חוזק הירקות שבהצטרף כל הירוקים הוא ירוק מהם. ואמרו בתוספתא פ"א מנגעים ואיזה הירוק שבירוקים ר"א אומר כשעוה וכחלמון סומכוס אומר ככנף טווס וכהוץ של דקל (הגר"א שם במשנה. וע"ש בר"ש לפי"ז ירקרק הוא מראה כרכום הנקרא (געלב) כמו ונהפכו כל פנים לירקון (ירמיה למ"ד) שהוא מראה פנים כרכום (געלבזוכט) והמתרגמים ירקרק (גרין) אינו מדויק. ומראה כנף טווס שאמרה התוספתא אינו בטווס המצוי בינינו, כי לזה כמה גוונים משונים, דנוצותיו ממעל צבעם ירקרק חרוץ (גאלדגרין) נוצץ בזוהר אדמוני, ראשו חזהו וצוארו כמראה תכלת (לאזור בלויא) וקצה נוצת זנבו צבעים שונים כליל כל יופי, וממנו אמרו בילמדנו פ' תזריע, בוא וראה הטווס הזה שס"ה מיני צבעונים יש לו, ובודאי כיונו למין טווס שאיננו רק במראה ירקרק, כי כן מצאנו הטווס נקרא בשני שמות, הבנים, (יחזקאל כ"ז ט"ו) קרנות שן והבנים, דתרגומו טווסין (ערש"י ור"ש ב"מ שם) ותכיים, (מ"א י' כ"ב) קופים ותכיים, דתרגומו טווסין. ונקרא גם דוכיפת, לרש"י חולין ס"ג א', שלעזו פאון שלבייא, (ווילדער פפויא), וכיון דמוכרחים אנו לומר דטווס שאמר סומכוס הוא מין שאינו מצוי בינינו, לא ידענו בבירור דפליגי אדר' אלעזר פן ישנו טווס שמראהו גלעב. וכן כהוץ של דקל, שהוא ענף או עלה של תמרה (פאלמבלאטט) אינו מבואר אם כשהוא לח הוא במראה גרין, וכשייבש הוא כמראה נוטה לגלעב. והרב בכ"מ פי"ב מצרעת תמה על הרמב"ם שפסק בזה כסומכוס, ובתוס' (נדה י"ט ב') סתם ירוק הוא כאתרוג לא ככרתי:

פסוק נב

ממארת. לשון סילון ממאיר, וכן אונקלס שתרגם סגירות מחזרא הבינו מענין זה שכן קורין בארמית לקוצים המכאיבים חיזרא, כחיזרא בגבבא דעמרא, שקיל טיבותך ושדי אחיזרא (הרמב"ן). ובנוסחאות אונקלס שלפנינו סגירות מחסרא, ונוסחת רמב"ן נראה יותר נכונה, ויבע"ת צרעת ממארת סגירות מחלטא, כענין מצורע מוחלט המוזכר לרוב בדברי רבותינו:

פסוק נח

וכבס שנית. לשון טבילה, תרגום של כבוסין שבפרשה זו ליבון ויתחוור חוץ מזה שאינו לליבון אלא לטבול לכן תרגומו ויצטבע, וכן כל כבוסי בגדים שהן לטבילה מתורגמין ויצטבע (רש"י), וכן אמרו בת"כ הראשונה להסגיר את נגעו והשניה לטהרו. ואמר הרנ"ו כבוס ללבון הוא להעביר הכתמים בסממנים, וכשבגד לבן בא במים אע"פ שלא יכובס בנתר ובורית, ע"י שפשוף לבד מתלבן ג"כ קצת משחררותו ומזוהמתו, לכן כל טבילת בגדים נקראו כבוס, ע"כ. ואין טעמו מספיק, דא"כ היו צריכים שפשוף בכל טבילת בגדים. לכן נ"ל בדעת רבותינו הכוללים בלשון כבוס דקרא גם הוראת הטבילה הוא זה, כי שרש כבס משתתף עם שרש כבש, שבשי"ן ימנית, שהוראתו שני עניני דחיקה והדוק, אם דחיקת הבגדים והדוקם זה עם זה, או דחיקת הדבר להכריחו לרדת ממעלה למטה, כמו העגלה כובשת הקרקע (ביצה כ"ג), שאופן העגלה שעושה חריץ עמוק בקרקע איננו חופר בו כ"א דוחק את חלקי העפר שתחתיו. וכן מכבש (פרעססע), שכובשים בו הבגדים אחר הכבוס לתקנם ולקפלם כראוי, שנדחק בגד בבגד ומהדקם זה עם זה (שבת קמ"א), ויורה שרש כבש בלשון ארמי גם על מה שלמטה, כמו וערפל תחת רגליו (תהילים ח':ז'"י) תרגומו ענן אמטתא כבש קדמוי, לכן ישומש לשון כבש גם על דחיקת הדבר להכריחו לרדת ממעלה למטה, כמו יכבוש עונותינו (מיכה ז':י"ט), כף המאזנים של זכיות שהוא למעלה לקלותו כובשו להורידו מטה עד תיכריע את הכף של חוב (ר"ה י"ז), ועל המתבייש להרים פניו מעלה יאמרו כובש פניו בקרקע. ומזה הכפישני באפר (איכה ג':ט"ז) בחילוף הפ"א בבי"ת, וכמו הכבישני, דחק את ראשו וכפפו למטה אל העפר (נידערגעדריקקט); ושני מיני דחיקות אלה שבשורש כבש ישנם ג"כ בשרש כבס, כי כבוס הבגד במים בבורית ונתר המנקים זוהמת הבגד ומלבנים אותו נעשה ע"י דחיקת חלקי הבגד זה עם זה אם בידי הכובס או ברגליו עד שנדחק ממנו כל טנוף וזוהמא ומתלבן (וואשען, וואלקען), והנה בגדים וכלים קלים הם ע"פ המים לכן הם שטים וצפים מלמעלה, ורק לסבת כח המכריח אותם ירדו למטה מן המים ובסור כח הדוחה אותם מטה יעלו מעלה מעצמם, לכן הונח על טבילת הבגדים לשון כבוס (אונטערדריקקען, אונטערטויכען), שהוא הכבישה והדחיקה להורידה מטה אל תחת המים. וכבר מצאנו לרבותינו שמשתפים שרש כבש עם כבס (סנהדרין ק"ד) אל מסלת שדה כובס, מאי כובס דכבשינהו לאפי'. ובילקוט פינחס כבשים בני שנה, כבשים שהם כובשים עונותיהם, שהם מכבסים ומלבינים עונותיהם. וברור הוא שלסבת השתתפות הוראת כבס עם כבש עשו כן, וכמבואר במה שקדם. והנה כל מקום שנאמר בתורה כבוס בגדים אצל הטומאה

אינו הכביסה ללבן הבגד, כ"א טבילת הבגד במקוה לטהרו מטומאתו, וכמה השתבשו המתרגמים האשכנזים שהשוו לתרגם בכל המקומות כבוס (וואשען) ולא שמו על לבם שבמקומות הטומאה לשון כבוס הוא הטבילה (אונטערטויכען):

פרק יד

פסוק ב

והובא אל הכהן. אין לפרש והובא הליכת המצורע אל הכהן, מדאמר אח"ז ויצא הכהן אל מחוץ למחנה משמע שהמצורע לא בא אליו, לכן נראה לפרש והובא כמו ספרו את ישראל והביאו אלי (דה"א כ"א ב') שטעמו הבאת דברים להודיעו המספר, ככה כאן והובא הבאת דברים, להודיע לכהן שהשיג המצורע טהרת צרעתו ורפואתו (עס זאָלל איבערבראכט ווערדען) והגיע העת להתעסק בדברים הנצרכים לגמר טהרתו, ובא להורות על חריצת המצורע ומהירתו בהשתדלות הסרת טומאתו מעליו, וז"ש בספרא והובא אל הכהן שלא ישהה. והרע"מ אמר, והובא אל הכהן, אל מקום קרוב חוץ למחנה שיוכל הכהן בכבוד ובלי רב טורח ללכת לראותו:

פסוק ח

מחוץ לאהלו. אמר הגר"א תרי ענינ' שמעינן מחוץ לאהלו, האחד אהלו ממש שאסור לכנוס לביתו אלא ישב חוץ ממנו, והשני אהלו זו אשתו שאף חוץ לביתו אסור בתשמיש המטה, ולשון המשנה (בנגעים פי"ד מ"ב) מנודה מביתו שבעת ימים ואסור בתשמיש המטה יורה כפירושו, ודלא כנראה לכאורה מדברי הר"ע ברטנורה שפי' שם מנודה מביתו לענין זה שאסור בתשמיש המטה, דלדבריו יהיה משמעות אהל רק אשתו לא אהל ממש:

פסוק יב

לאשם. שם אשם מורה על דבר גדול אשר הענשו יתחייב להיות שמם נאבד בו, מלשון האשימם אלהים, ויאשמו נאות מדבר, וכן תאשם שומרון כי מרתה באלהיה, וכן אשמים אנחנו, נענשים; והנה אשם גזלות ואשם שפחה חרופה בעבור שהם באים אף על המזיד יקרא קרבנותם אשם, וכן אשם נזיר, אבל אשם מעילות אף על פי שהוא בשוגג, בעבור שהוא בקדשי ה' יקרא הקרבן אשם, כי החטא הגדול יתחייב להיותו אשם בו כאשר יקרא מעילה, ובענין המצורע בעבור שהמצורע חשוב כמת והנה הוא כבר שמם בה, יקרא קרבנו הראשון אשם שיגין עליו מן האשמה אשר הוא שמם בה (רמב"ן ס"פ ויקרא):

פסוק יז

בהן ידו. ת"א אליון ידיה, וכן תרגם אונקלס מלת בהן בפרשת תצוה כ"ט כ', וכן יב"ע תרגם שם בהן אליון, אמנם כאן בפרשת מצורע תרגם יב"ע כמה פעמים מלת בהן פירקא מיצעא, והוא פלאי:

פסוק כב

ושתי תרים. נקרא מין עוף תר על שם אופן קפיצתו (מן לנתר בהם על הארץ) שכשהוא מכין עצמו לעוף הוא משפיל א"ע תחלה ומכביד א"ע על המקום אשר הוא חונה שם ואח"כ מעופף ונעתק משם, כי כל מה שיתדבק דבר אל דבר יותר בחזקה וכח כן יהיה אח"כ פרידתו יותר במהירות ובחזקה כשאר כח המכריח אל הדבקות עד שיהיה ערך חוזק הפרידה כמעט כערך חוזק הדיבוק (רש"פ):

פסוק לא

את אשר תשיג ידו. תלתא לשונות כתובים בפרשה, אשר תשיג ידו, מאשר תשיג ידו, את אשר תשיג ידו, אשר תשיג ידו מלמד אשר תשיג ידו מתחלה כשהי' מצורע ואח"כ קודם שהביא קרבנותיו העני, היינו העשיר והעני. מאשר תשיג ידו, מקצת אשר תשיג ידו, שהשיגה ידו במקצת קרבנותיו ואח"כ העני. את אשר תשיג ידו כעת, דבשעת צרעתו הי' עני ואח"כ בהבאת קרבנותיו העשיר, כ"ה בת"כ, ואמר הרב בקרבן אהרן בפסוק הראשון והשני דרשוהו במי שגמר בעוני שבשניהם מדבר בתורים או בני יונה שהם קרבן עני, לזה אמרו דחד כשהעני אחר החיוב קודם הבאת שום דבר, והב' אף כשהעני אחר הבאת האשם, תחת החטאת והעולה יביא ב' תורים. והפסוק השלישי דרשוהו במי שגמר בעושר אחר היותו עני, לפי שהוא מדבר בחטאת ובעולה שהם קרבן עשיר, ואמר את אשר תשיג ידו את האחד חטאת, ולז"א שבא לומר שאשר תשיג בהביאו את האחד חטאת הוא אשר יביא עם היות שקודם זה הי' עני, עכ"ד. ולדעתי הא דאוקמו קרא שלישי על עני שהעשיר, ממלת את הוא דילפו להו, ואתי' כמאמרם בשאר מקומות דמלת את הוא לרבות, ודבריהם בנויים על יסוד הלשון, כי מלת אתא שהוראתו הביאה (ואתא מרבבות קדש, אתא בקר) מסתעף לרש"פ ממלת את שהוראתו הצטרפות והתחברות, כמו את יעקב איש וביתו באו, שענינו עם וחבור שנתחבר ונתקשר עם יעקב, והמשלים ביאתו הנה הוא נתחבר ונתקשר עם הגבול שאליו (אנגעקאממען) כי לשון אתא יורה על הרוב על הביאה הגמורה הנשלמת, פעל בא הונח על פעל הביאה דהיינו התנועה אל גבול שאליו ומורה לפעמים גם על הביאה הבלתי נשלמת, כמו ורחל בתו באה, והנה עשו בא, דהיינו עסוק בביאה (קאָממענד) אמנם שם אתא מורה על השלמת הביאה כשכבר השיג הבא את הגבול שאליו, ומורה על הרוב על הביאה ממרחק שיפול על ההשלמה

לשון עם וחבור אחר שהי' רחוק, כמו מצפון זהב יאתה, יאתיו חשמנים, הננו אתאנו לך ה', אחר שהי' לבנו רחוק ממך, וכן יאמר האשכנזי על ספינות וסחורות הבאות ממרחק (אנגעקאָממען) עיי' בדברי רש"פ. ולזה ישמש מלת את בתוספת וי"ו באמצעיתו על ביאת הזמן (צוקונפט) הגידו האותיות לאחור, כלומר דבר הבא לעתיד. הנה להשתתפות מלת את במלת אתא אני אומר דלרבותינו ישמש מלת את גם לשם דבר, על הרבוי והתוספת (איין צוקאָממענדעס), כי כל תוספת המתרבה על דבר, הנה הוא בא להצטרף ולהתחבר עם הדבר העיקרי. דומה לשרש בוא שיורה גם על תוספת הקנין (איינקאָממען) הבא מעט (חגי א׳:ו׳). ולהיות שמלת את הוראתו גם התוספת והרבוי, ישמשו רבותינו לומר על פעל הרבוי לשון לאתויי, לאתויי אתי כלומר לרבות בא. ולזה דרשו כאן על "את אשר תשיג ידו" על עני שהעשיר שנתוספו נכסיו ונתרבה הונו. והדברים מתאחדים עם מ"ש בביאור מכרה את בכורתך, ע"ש:

פסוק לז

שקערורות. הוא תאר לאבנים, אבנים שקועות בקירות נקראות שקערורות, והמלה מורכבת מן שקע ומן ערה, שקע יורה על היות האבן שקועה בבנין, וערה יורה להפך שאפשר לחלצו מן הקיר כשיקצו הטיט מסביבותיה, כמו ערו ערו עד היסוד בה (תהילים קל״ז:ז׳) וכמו ויערו את הארון (ד"ה כ"ד), כי כן הם צריכים להיות לענין טומאת נגעים, אבנים תלושים שחוברו בבנין ע"י טיט, וכדומה לזה אמרו בויקרא רבה שקערורית שקוע ביתא באילין לווטיא, וכמו שנראה מלשון הכתובים שבענין, וחלצו את האבנים וגו' ואת הבית יקציע מסביב (פ' מ' ומ"א), הרי שמדבר על אבנים תלושים ששקעום בקיר ע"י טיט ועכשיו חוזר ומערה אותן מן הקיר, אבל קיר של סלע מששת ימי בראשית או קורות שהן על פני הקיר או עפר שבקיר אין הנגעים מטמאין בהן, ופי' הכתוב כך הוא, וראה את הנגע והנה הנגע בקירות הבית, כי לפי שלמעלה סתם ונתתי נגע בבית ארץ אחוזתכם, כנגע נראה לי בבית (פ' ל"ד ול"ה) והכל בכלל בין שנראה בקיר או בקורה או בקרקע הבית בין באבניו בין בעציו בין בעפרו, פי' עתה שהנגע צריך להיות בקירות הבית, ואף לא בכל מה שבקיר אלא כשיראה בקיר שקערורות ירקרקות או אדמדמות, אבנים שקועים בקירות שיהיו מקצתן ירקרקות או אדמדמות אז יסגיר את הבית. ואבן בכל המקרא לשון נקבה כמו והאבן גדולה עפ"י הבאר (בראשית כ״ט:ב׳), אבנים שלמות (דברים כ״ז:ו׳), לא תבנה אתהן גזית (שמות כ׳:כ״ב):

ומראיהן שפל מן הקיר. מראה האבנים הללו שבהן הנגע שפל מן הקיר; אבל המקרא קשה שהרי נתן סימן ירקרקות או אדמדמות שפי' ירוק שבירוקין ואדום שבאדומים,

ובלי ספק המראות הללו נראין שפלות, ומה צורך להתנות שיהיה מראיהן שפל מן הקיר, אם אינו שפל אינו ירוק שבירוקין ולא אדום שבאדומים שהרי נתן ג"כ שני סמנים הללו ולא אמר שיהיה מראיהן שפל מן הבגד, גם במשניות חכמים לא זכרו התנאי הזה, ויראה שאין זה בכתוב תנאי להיות ג"כ שפל מן הקיר, אלא ספור הוא ששתי המראות הללו בהיותן באבני הבית שלא כמנהגו של עולם יהיה מראיהן שפל מן הקיר, והוצרך לומר כן בבתים ולא בבגדים, לפי שהבגדים אינם מתטמאין בנגעים אלא צמר ופשתים לבנים לא צבועים בין בידי אדם בין בידי שמים ולכן נזכר בהן מראה הנגע תמיד, אבל הבתים מטמאין בנגעים בין צבועים בידי אדם בין צבועים בידי שמים כמו ששנינו בתוספתא ובהלכות רמב"ם ז"ל (ט"צ פי"ד), ופעמים שהבית צבוע באחת ממראות אלו, ותאמר איך יוכר הנגע, לכן הודיע הכתוב שהאבנים שבהן הנגע יהיו תמיד מראיהן שפל מן הקיר. ורש"י פי' שקערורות מין אחד מן המראות, וכן אמר הרד"ק שקערורות פי' שחורות, וזה תימה כי במשנה שנינו (נגעים פ"ג ח') הבתים מיטמאין בשלשה שבועות ובשלשה סימנין בירקרק ובאדמדם ובפסיון, ומשקערורות לא שנה כלום, גם בנגעי בגדים לא נאמר אלא והיה הנגע ירקרק או אדמדם (פרשה י"ג מ"ט) לא צבע אחר מעורב בו, וכמו ששנה (שם משנה ז') הבגדים מיטמאין בירקרק ובאדמדם ובפסיון ועוד שנינו (נגעים פרק י"א ד') הבגדים מטמאין בירקרק שבירוקין ואם תצרף להן מראה השחרות לא יהיה עוד אדום שבאדומים או ירק שבירוקין, ואם תאמר בבתים צריך גם לשחרות היה לו לשנות דין זה בבתים, ומשנתינו השוה המדה בשתיהן, ועוד אם שקערורות מראה בפ"ע, למה שקערורות ירקרקות סמוכות בנגינה, ואם אינה מראה בפ"ע אלא שחרות מעורב בירקרק או באדמדם ויהיה ענינו כמו שיאמר הלועז (שוואֶרצליך גרין, אָדער שוואֶרצליך ראָטה) היה ראוי להיות להפך ירקרקות או אדמדמות שקערורות שכן דרך לשון העברי וכמו שכתוב בפסוק שבלבן בהרת לבנה אדמדמת (רנ"ו):

פסוק מ

מחוץ לעיר. אמרו בת"כ אתהן חוץ לעיר ואין אדם חוץ לכל עיר אלא חוץ לעיירות המוקפות חומה בלבד, ע"כ. אתהן מלה יתרה היא דממילא יובן שהאבנים הנחלצים יושלכו, ולזה אמרו בא למעט אדם מצורע, שיהושע קדש כל עיירות ישראל המוקפות חומה ונתן להם קדושות מחנה ישראל, אבל לא קדש העיירות שאינן מוקפות חומה בימיו, ובמצורע אמר קרא אל מחוץ למחנה, ודרשינן ביה חוץ למחנה ישראל, ולזה עיירות חומה שנקדשו בקדושת מחנה ישראל צריך להוציאו משם, והכי תנן (במס' כלים פ"ק) עיירות המוקפות חומה מקודשות ממנה (מעיירות הבלתי מוקפות חומה)

שמשלחין מתוכן את המצורעים, ולזה אמר כאן דאתהן בא למעט המצורע, שלא נאמר שמשלחין אותן גם לעיירות הבלתי מוקפות חומה, כי רק באבנים המנוגעות נאמר אל מחוץ לעיר דמשמעותו אפילו הבלתי מוקפות מימות יהושע, אבל באדם מצורע אינו משולח אלא מעיירות המוקפות חומה שהם במחנה ישראל, עכ"ד בעל קרבן אהרן, וכן כתב הר"ש שם בפ"ק דכלים, ובפי' הר"ע ברטנורה שם שאין המצורע משתלח אלא מעיירות המוקפות חומה מימות יהושע ב"נ; אמנם קשה מאד מקרא מפורש (מ"ב ז') וארבעה אנשים היו מצורעים פתח השער, מטעם בדד ישב מחוץ למחנה מושבו (כמ"ש רש"י שם), הלא עיר שומרון לא נבנתה עד ימי עמרי מלך ישראל, מעדות הכתוב (מ"א ט"ז) ויבן את העיר ויקרא שם העיר אשר בנה ע"ש שמר אדוני ההר שומרון, ואמרי' (סנהדרין ק"ב) מפני מה זכה עמרי למלכות מפני שהוסיף כרך אחד בא"י שנאמר ויבן את ההר וגו'. וכיון שלא היתה בנויה עד זמן רב אחר יהושע לא היו צריכים המצורעים שלוח חוץ לעיר; ואפשר שמטעם זה שנה המתרגם שם בתרגומו שתרגם ויקן את ההר שומרון וזבן ית כרכא דלשומרון, וכן ויבן את העיר ובנא ית כרכא, ע"ש. הנה תרגם מלות ההר כרכא. שהיתה גם לפנים כרך אלא שהוא תיקנה יותר, כעין שאמרו (מגילה ד') בלוד ואונו וגיא החרשים, ע"ש. עי' ירמיה (נ"א כ"ה) הר המשחית תיב"ע כרכא מחבלא; (וראיתי לאדמ"ו הגאון מוהר"ע איגר בתוספותיו למשנה דפ"ב דכלים שהתעורר ע"ז). ובאמת לשון הת"כ והמשנה הנ"ל עיירות המוקפות חומה וכ"כ הרמב"ם (פיו"ד מט"צ) דין המצורע שיהיה לו מושב לבדו חוץ לעיר, שנאמר מחוץ למחנה מושבו ודבר זה בעיירות המוקפות חומה בא"י בלבד, וכ"כ הרמב"ם (פ"ז בבית הבחירה הי"ג) ולא הוסיפו ענין מימות יהושע ב"נ, ומשמעות הדברים דמכל עיירות המוקפות חומה המצורעים משתלחים אף שאינן מוקפות חומה מימות יהושע ב"נ, ובזה אתיא קרא דמלכים כפשטי':

פסוק מא

סביב. סביבות הנגע, בת"כ נדרש כן שיקלוף הטוח שסביב אבני הנגע (רש"י) הכי איתא בת"כ ואת הבית יקציע יכול מבפנים ומבחוץ ת"ל מבית, אי מבית יכול מן הקרקע ומן הקירות ת"ל סביב לא אמרתי אלא סביב לנגע, ע"כ. דמלשון ואת הבית משמע כל הבית מבפנים ומבחוץ לכן אמר מבית. שאינו אלא מבפנים, ומלשון סביב מיעט שגם מבפנים לא יקציע אלא סביב הנגע, והיא דעת רבנן דפליגי עלי', דרבר"י בתוספתא ואמרו עפר שבין אבן לחברתה ונראה לתוך הבית. (כ"כ הרב בקרבן אהרן, ועי' רא"ם) לפי"ז אין לפרש ואת הבית על הבנין מקום הדירה (הויז) דא"כ דברי המקרא סותרים זה את

זה, דמרישא משמעותו כל הבית, ומסיפא רק סביבות הנגע, אלא ואת הבית פירושו החלל הנעשה בכותל על ידי חליצת האבנים, כמו בתים לבריחים, שהטבעות החלולים המקבלים אל תוכם את הבריחים נקרא בתים (לעערר רוים, געהייז) וכן החלל שבקן למושב הצפור נקרא בית, גם צפור מצאה בית, וברבותינו בית יד, חלל המוכן לקבל היד אל תוכו, בית הבליעה, ועל אותו מקום, ותקנח את ביתה. ככה החלל הנעשה בכותל ע"י חליצת האבנים נקרא בית, שהוא מוכן לקבל אבן אל תוכו ולהתמלאות בו ואמר ואת הבית יקציע, כלומר אותו החלל יקציע, ומאותו חלל לא יקציע כל ארכו עד שמגיע לעבר הבית חוצה, כ"א אותו חלק הפונה אל הבית פנימה, על זה אמר מבית, ואמר סביב, כלומר אותו החלל הפנימי יקציע סביב, כל מה שהיה מסבב לאבן המנוגע, והיינו הטיח שבין אבן לחברתה, והוסיפו רבותינו לומר ונראה לתוך הבית, שאין צריך לקצוע מן הטיח שבין אבן לחברתה, רק אותו המעט שנראה ממנו תוך הבית, לא מה שנעלם ונסתר ממנו בפנימיותו. הכי הוא ישוב לשון המקרא לדעת רבותינו בת"כ לפי מה שפירשם הרב בקרבן אהרן. וראיתי להרמב"ם (פט"ו מצרעת) שכתב, חולץ את האבנים שבהן הנגע ומקצה העפר אל מחוץ לעיר וטח את כל הבית, ע"כ. לא ביאר. הרמב"ם כאן ממה מקצה, אם מכל הבית אם רק מסביב הנגע, (כמו שהזכיר שם לפני זה קולף מקום הנגע. ובפירושו למשנה דפי"ג דנגעים אמר פעם אחת קולף מקום הנגע, ופעם אחת קולף הבית) יראה מרהיטא דלישני' שדעתו שמקצה את כל הבית, כמו שמסיים וטח את כל הבית, שאם אינו מקצה כלו למה יטיח את כלו, שהטיחה אינה אלא במקום שהקצה, אמנם לפי"ז הדבר תמוה, איך יהיו דברי הרמב"ם הפך דברי הת"כ שמבואר שאינו קוצה אלא סביב הנגע. וראיתי בתוספתא דנגעים פ"ו ואיתא התם הכי. עפר שבין אבן לחברתה ונראה לתוך הבית היה קולף עמו, רבי יוסי ברבי יהודה אומר אף מקרקע הבית היה נוטל את העפר שלש אצבעות שנאמר ואת כל הבית יקציע מבית סביב, ע"כ. ונ"ל מדלא אמר ריבר"י אף מקירות הבית, משמע שלא הוסיף אדרבנן רק מקרקע, אבל בקירות גם רבנן ס"ל דצריך לקלוף, והכי דייק לישנא דאמרי רבנן קולף עמו, כלומר עם מה שקולף מקירות הבית קולף עמו גם מה שבין אבן לחברו. ויהיה עיקר פלוגתייהו דריבר"י ורבנן במלת סביב, דלרבנן סביב מוסב על הנגע, כלומר סביב האבנים המנוגעים, וכל קירות הבית הם הם המסבבים את הנגע, לאפוקי קרקעית הבית שהיא מתחת לא יתכן לקרותו סביב הנגע. ולריבר"י מלת סביב מוסב על הבית, וכל מה שבחלל הכותלים אף קרקעיתו בכלל, לכן העתיק ריבר"י רישא דקרא. ולפי"ז גם דברי הת"כ יש לפרש הכי, וכשאמרו לא אמרתי אלא סביב לנגע, כוונתם לאפוקי מדריבר"י דסביב מוסב על הבית,

וגם קרקעיתו בכלל, אלא סביב מוסב על הנגע כל מה שמסבב את הנגע והיינו הקירות. וסיפא זו דת"כ שוה ממש לרישא, כמו דברישא אמרו יכול מבפנים ומבחוץ ת"ל מבית, דממעטינן האחד דהיינו שמבחוץ, והאחד דהיינו הפנימי נשאר בחיוב הקציעה, הכי נמי בסיפא כשאמרו יכול מן הקרקע ומן הקירות ת"ל סביב וגו' אינו ממעט רק האחד דהיינו מן הקרקע, והאחד דהיינו הקירות נשאר בחיוב הקציעה, כי הם נקראים סביבות הנגע לא הקרקע לפי"ז בין להת"כ בין להתוספתא צריך להקצות הקירות, אלא דרבנן הוסיפו בין אבן לאבן, ולריבר"י אף הקרקע, ופסק הרמב"ם כת"כ, לכן כלל מקצה וטח כאחד, וסיים בטח את כל הבית, וממילא מובן שהטיחה איננה רק במקום שהקצה. על פי הדברים האלה אין אנו צריכים להוציא לשון המקרא ממשמעותו הפשוט, דלשון בית כברוב מקומות בית דירה כותליו וקירותיו. עי' רש"י עירובין נ"א שכתב ואת הבית יקציע מבית יקלף עפר הבית סביב הקיר:

פסוק מג

אחר וגו' ואחרי וגו'. שינה המקרא בלשונו לומר אחר ואחרי, להורות על מה שלמדונו רבותינו דכשהנגע חוזר אחר חליצה קציעה וטיחה דצריך נתיצה לבית, הוא בכל ענין, בין שהיתה החליצה הקציעה והטיחה אחר הפשיון בהסגר שני, בין שהיתה בפשיון שבהסגר שלישי, כגון שבראשון ושני עמד הנגע בעיניו, דלעולם אין נתיצה אלא בנגע החוזר אחר חליצה וקציעה וטיחה, בין שהיתה החליצה בהסגר שני הסמוך להסגר ראשון בין שהיתה מופלגת מהסגר ראשון, הנה להורות ע"ז באו הנך תרי לישני, אחר ואחרי, שאחד מהם על אחר הסמוך ואחד על אחר המופלג (עי' ב"ר פמ"ד ב'), ולהיות שהחליצה והקציעה והטיחה שלשתן כדבר אחד הם, שאין אחד בלתי שנים האחרים, לכן כשגילה המקרא באחד מהם על הסמוך ובאחד על המופלג, ידענו דבכולם אין חילוק בין סמוך למופלג:

פסוק מה

פשע הנגע. לרז"ל כל נגע החוזר בבית אחר חליצה קיצה וטיחה אע"פ שאין בו פשיון צריך נתיצת הבית, וקרא אמר פשה; ולכן פירש"י שאין כאן מקומו של מקרא זה, אלא ונתץ את הבית מחובר עם ואם ישוב הנגע, וקרא ובא הכהן והנה פשה מקומו אחר והאוכל בבית שבפסוק מ"ז (ערש"י באורך), וכבר צעק הרמב"ן איך נחתוך את המקראות בסכינא חריפא לעקור אותו ממקומו ולקבעו במקום אחר, ולשונו קצר וסתום בביאור לשון פשה כאן; ונ"ל כי כל לשון פשיון הוא תוספת ורבוי הדבר מחמת עצמו, שתופס עכשיו מרחק מקומיי יותר ממה שהיה תופס קודם שהתרבה (צונעהמען), והוא לקיחת מקום חדש נוסף על מקומו הראשון כדרך הצרעת הארסיי החריף להתפשט ממקומו

ולקלקל ג"כ העור שסביבו, אמנם בקרא דילן שמדבר ממציאת נגע חדש על אבנים חדשות, אין מקום לבאר לשון פשיון לענין תוספת ורבוי מחמת עצמו, כ"א לשון תוספת לענין ההכפלה והחזרה (ווידערהאָלען) כשרש יסף שישמש גם לענין זה בזמן שיהיה הנוסף והנתוסף שוים זה לזה, כמו ולא אוסיף עוד להכות את כל חי, והיינו חזרת הכאה, ולא יספה שוב עליו, חזרת השבה, יוסיף ה' שנית ידו, כלם לשון חזרה וכפילת הדבר ששוה הנוסף והנתוסף, ולפעמים ישמש לשון יסף על המשכת הדבר עוד אחר שכבר פסק, והדבר הנתוסף משונה מדבר המתוסף (פאָרטפאהרען), כמו ויוסף עוד לדבר אליו, שלא היה ענין הדבורים שוים, שבתחלה אמר חמשים ואח"כ ארבעים צדיקים, ויספתי ליסרה אתכם, והיינו יסורים בלתי שוים לראשונים, אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה'; ומענין תוספת זה שענינו ההחזרה וההמשכה יתבאר מלת פשה בקרא דילן, כי אף שהנגע הראשון חלף הלך לו עם האבנים שנחלצו, מ"מ מצד הבית שנראה בו עתה נגע חדש, הוא תוספת חזרה, והתילדותו עוד הפעם הוא המשכת ענין הנגעים מצד הבית, ואף שהנגע החדש הוא משונה מנגע הראשון בכמותו, שהראשון היה כשלשה גריסין, והחדש אינו רק כשני גריסין, מ"מ מצד הבית, הוא תוספת חזרה והמשכה, ושפיר אמר עליו קרא פשה הנגע בבית. וכן בפסוק מ"ח והנה לא פשה ענינו לא חזר, וכן לשון ופרח בבית אינו שוה לפריחה האמורה באדם שהסתתרה הליחה תחת העור ולפנימית הגוף, ואחר כך תשוב לחזור אל חיצוניותו, והנה הוא פריחה מצד הנגע, אמנם כאן שהנגע באבנים אחרות אינו פריחת נגע, אבל הוא פריחה מצד הבית, שחזרת נגע בבית אחר חליצת האבנים הוא אות על שהבית הוא מוכה בנגעים, לכן אמר ופרח בבית, והוא כענין ופרח מטה אהרן שהענין מצד טבעו הוא פורח וצומח; וסמך לזה בת"כ דאיתא התם למה נאמר ופרח ללמד שאפי' פרח ממראה למראה מירקרק לאדמדם. או בהפך. וטעם המקרא לפי"ז. אם ישוב הנגע (ופרח) וצמח בבית אחר חלץ האבנים, ובא הכהן וראה (ופשה) וחזר הנגע בבית ונתץ אותו, כי כל נגע החוזר הוא טמא מוחלט, ואמר (בפ' מ"ח) ואם בא יבא הכהן וראה והנה לא (פשה) חזר הנגע כלל בבית אחר הטוח יטהרנו כי נרפא בחליצה וטיחה; והנה נתפרש כאן דין הבית בפושה הראשון בחולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע ואם חזר טמא, ואם לא חזר טהור, אבל העומד בעיניו בראשון ופושה בשני לא נתפרש בתורה דינו, אבל נדון בו ג"ש זו היא ביאה זו היא שיבה לומר שדין הביאה שהיא אמורה בסוף שבוע שני כדין השיבה שהיא אמורה בסוף שבוע ראשון, שבשתיהן אם פשה בו חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, וכן העומד בעיניו בראשון ובשני ופושה בשלישי לא הוזכר בתורה, אבל נלמד מג"ש אחרת שאמר ואם בא יבא הכהן שנדון ביאה

שלישית כביאה שניה. והנה הכתובים כמשמעם והמדרשות למדו אותן מג"ש למשה בסיני, ומה שאמרו בת"כ במה הכתוב מדבר, סמך מדבריהם, שירצו להזכיר בכתוב הענין המקובל להם בג"ש, וכן מה שאמרו שם אם סופנו לרבות את החוזר אע"פ שאינו פושה מה ת"ל ובא הכהן וראה והנה פשה הנח לו, לומר שנניח הכתוב כמשמעותו ונלך אחר המדרש, לא שנעקור הכתוב ממקומו ונקבענו במקום אחר. זהו הנראה בענין הפ' הזאת כדי שיהיו דברי חכמים קיימים והוא דבר נאה. ומתקבל:

ונתץ את הבית. מלמד שאין הבית מיטמא בנגעים עד שיהו בו אבנים ועצים ועפר. (ת"כ ומתני' נגעים פי"ב מ"ב) נ"ל דילפותא זו מאות וי"ו הנתלות במלת את, שאם היו כלם בלא וי"ו הייתי מחלק כל אחד ואחד לעצמו, דומה אל קח נא את בנך וגו' שאמרו עליו שני בנים יש לי וכו', שהבינו בו למאמרים שונים. (עמ"ש וישלח באנו אל אחיך אל עשו) ומדהוסיף כאן אות וי"ו בכל אחד מהפרטים, הרי הוא וי"ו המשתף שלשת הפרטים אל הבית, ורק בהשתתפותם יחד חייב הנתיצה אל הבית, ורק באופן זה נוהג בו טומאת נגעים, וזולת זה אינו טמא. והרב בק"א אמר דמיתורא דהבית קדריש הכי, דלא אצטרך למכתב כלל אלא ונתץ את אבניו וגו' דבבית קמיירי, אלא ללמד שהבית הוא זה דוקא באבנים ועצים ועפר. וכ"כ התי"ט שם. ואין זה נראה שאם היה אומר ונתץ את אבניו וגו' הייתי אומר שהחיוב לנתץ את הפרטים האלה ולקלקלם קלקול גמור עד שאינם ראויים לשום תשמיש, לכתת האבנים והעצים לחלקים קטנים מאד, ולהדק הטיט היטב עד שיהיה דק כחול, לכן הוצרך הכתוב לומר ונתץ הבית, שאין עיקר המכוון רק לקלקל צורת הבית ושיתפרדו חלקיו זה מזה, וכפי ההזדמן לבד, בין שיתקלקלו חלקיו הפרטיים קלקול גמור או לא:

פסוק מז

והשוכב וגו' והאוכל וגו'. לפי הקבלה אין שכיבת האדם בבית המוסגר ולא אכילתו בו היא הגורמת טבילת הבגדים מטומאתם, כי גם שהייתו בו שיעור זמן מסויים לבדה, גורמת טומאת הבגדים, לאפוקי בלא שהה שם רק יצא מיד בזה אין בגדיו טמאים, ע"ז אמר והבא אל הבית יטמא, ואין בגדיו צריכים כבוס רק בשוכב או אוכל בו, דבשנים אלו צריך שהוי זמני, דבין בשכיבה בין באכילה יתמשך בו מדה שעית, ודיבר הכתוב בהווה, דשכיבה ואכילה הם דברים שדרכן של בני אדם לעשות אותם תוך הבית ולהשהות בו זמן מה, והא דהוציא הכתוב ענין השהיי' הזמנים בלשון שכיבה ואכילה כדי ללמוד מהם כמות זמן השהיי' בו לטמאות בו בגדיו, והוא השכיבה והאכילה, כלומר אכילה שיש בה שכיבה כלומר הסיבה, כדרך דורות הקדמונים שהיו אוכלים דרך שכיבה מסובים

על צדם השמאלי (כי לשון שכיבה עיקר הוראתו המנוחה, אם מנוחת השינה ששוכב שטוח על המטה, אם מנוחה הנפשית אף שיש בה תנועת הגוף, כמו ושכבתם ואין מחריד, גם בלילה לא שכב לבו, אם מנוחת התועלתיי כמנהגם להיות מוטה על הצד לאכילה) ושיערו החכמים כמות זמני הפחות, שהי' דרכם לאכול בשכיבה והסיבה, שהוא מאכל שלש ביצים פת חטים הנאכל בלפתן (ופחות מזה לא הי' דרכם לאכלו מוסב ולא הי' אצלם כ"א טעימה בעלמא, ולזה נשתנה אכילה זו משאר כל אכילות שבתורה שישנם בכזית) שאכילת פת חטים בלפתן הוא זמן מועט, לפי שהלחם הטוב בלפתן ימהרו באכילתו ולא יצטרך ללעוס אותו שיעור רב, וכן דרך שכיבה והסיבה נאכל מהר מבאכילה דרך עמידה והולך ובא שבזה שוהה באכילתו יותר, ופת חטים אין שהוי בה כבפת שעורים. (ערש"י עירובין ד' א', ובפי' הרמב"ם פי"ג, מבגעים מ"ט). וראיתי בענין זה דבר מתמיה בדברי הרב בעל משנה למלך (פט"ז מטומאת צרעת ה"ו) שכתב ואני תמה מנ"ל לרבותינו שאם נכנס והוא לבוש בבגדיו שלא נטמאו הבגדים עד ששהה שם כדי אכילת פרס דלעולם אימא לך דכל היכא שנכנסו הבגדים לבית המנוגע נטמאו הבגדים מיד בין שהי' לבוש בהם בין שהיו מונחים על כתיפו וטומאתו הוא מדכתיב ולא יטמא כל אשר בבית דכלים שבבית המנוגע טומאתם היא מהאי קרא וכדאיתא בפ' ידיעות הטומאה עלה י"ז וקרא דכתיב והבא אל הבית יטמא עד הערב דמשמע שאינו מטמא בגדים לאו בבגדים שנכנסו עמו מיירי קרא דהנהו טומאתם אינה מכח אדם הנושאם אלא מצד עצמם היא הטומאה שכיון שנכנסו לבית המנוגע נטמאו אלא קרא מיירי בבגדים שהם חוץ לבית והאדם שנכנס נוגע בהם עד שלא פירש ממטמאיו דק"ל דכל אב טומאה שמטמאה במגע ובמשא אדם הנוגע בו או הנושאו מטמא בגדים בשעת מגעו ובשעת נשיאותו ועושה אותם ראשון לטומאה וכמ"ש רבי' בה' אבות הטומאה פ"ו דין י"ב. ולזה איצטריך קרא לומר דהבא אל הבית אינו מטמא בגדים אבל השוהה בבית למדנו הכתוב שהוא מטמא בגדים כדכתיב והאוכל בבית יכבס בגדיו והאי יכבס בגדיו הוי כסתם כיבוס בגדים הנאמר בתורה שאין הכוונה על הבגדים שהוא לבוש אלא על הבגדים שנוגע בהם עד שלא פירש ממטמאיו וכמ"ש רבינו בפ"ה מה' פרה אדומה דין ב' וכבר באר כל זה רבי' ז"ל בפי' המשנה בפ"ק דכלים הביא דבריו מרן בריש הלכו' אבות הטומאה, הן אמת דלדברי רש"י שכתב בפ"ק דבתרא עלה ט' דכ"מ שנאמר בתורה יכבס בגדי' אינו מטמא אלא בגדים שהוא לבוש בהם אבל שאר בגדים לא, ניחא דרשת חז"ל דע"כ יכבס בגדיו דכתיב הכא גבי האוכל מיירי בבגדים שהוא לבוש ומשמע דדוקא משום דשהה כדי שיעור אכילה אך אם לא שהה לא נטמאו וא"כ למדנו מזה שהאדם

הלובשם מציל אותם מלקבל טומאה כל זמן שלא שהה, אך התוס' שם דחו דברי רש"י ז"ל וכן כתבו ראשונים ואחרונים דאין הפרש בין בגדים שהוא לבוש לבגדים שהוא נוגע בהם ובגדיו לאו דוקא ולא אתא למעט אלא אדם וכלי חרס שאינם מקבלים טומאה כי אם מהאב עצמו וכדאיתא בת"כ בפ' שמיני ע"ש וא"כ הדרא קושיא לדוכתא וכעת צ"ע, ואני תמה על תמיהתו, כי יסוד תמיהתו בנוי' על דברי הרמב"ם בחבורו ובפירושו, ומזה למד דבלשון בגדיו דקרא משמע נמי שאינו לבוש בהם, איך לא שם הרב המ"ל עין עיונו על מקור דברי הרמב"ם שהוא מתורת כהנים, דתני' התם מנין לעשות שאר כלים כבגדים (כלומר שאר כלים שאינו לבוש בהם אלא שנוגע בהם מנין שמטמא כמו בגדים שהוא לבוש בהם) תלמוד לומר יטמא (כלומר דהו"ל להקדים טומאתו לכבוס ולומר טמא עד הערב ויכבס בגדיו, ומדאמר יכבס בגדיו וטמא, פירושו על טומאת בגדיו, כלומר יכבס בגדיו שהי' לבוש בו, וחוץ מבגדיו יש עוד דבר אחר שהוא טמא ג"כ מצד נגיעתו בו) יכול יטמא אדם וכלי חרס ת"ל בגד, בגד הוא מטמא ואינו מטמא אדם וכלים (שאינו מטמא רק מה שהוא דומה לבגד ולא אדם וכ"ח). כ"ה לשון הת"כ פ' שמיני פרשה ד' ע"פ יכבס בגדיו וטמא בנושא מנבלתם שמיני י"א כ"ה. ושנוי בת"כ גם ע"פ יכבס בגדיו וטמא שמיני י"א כ"ח. ומשולש בת"כ ע"פ יכבס בגדיו וטמא י"א מ"ם. ומרובע בת"כ ע"פ יכבס בגדיו וטמא דזב, מצורע ט"ו ה'. (ע"ש ובקרבן אהרן). והועתקו דברי הת"כ אלו בר"ש פ"ק דכלים מ"ב ובחדושי רשב"א ב"ב ט', וע"ז כתב שם מדקא מרבינן שאר כלים דומי' דאדם וכלי חרס ש"מ דבמגע בעלמא מרבינן להו אעפ"י שאינו לבוש בהם, הנה מבואר בזה שכולם יודו לרש"י דבגדיו דקרא פירושו הלבוש בהם, ואינם חולקים רק על מ"ש רש"י דלא אשכחן שיטמא גם בגדים שאינו לבוש בהם, דבאמת מבואר בת"כ ההפך כנזכר דמרבינן להו ממלת וטמא. וכיון דאתברר דלית מאן דפליג דיכבס בגדיו אינו אלא על הלבוש בהם [כענינו בכל המקומות, כמו וירח את ריח בגדיו, ויקרע את בגדיו, ובגדיו לא יפרום וכדומה לאין מספר שאינם רק כשהם לבושים על האדם, וכן כשאינם מלובשים על האדם רק מיוחדים אליו נקראו ג"כ בגדיו, כמו ולבש את בגדיו. ובכיבוס בגדים הנאמר בטמאים, ע"כ אין הכנוי להורות על המיוחדים אליו, דבאמת אין חילוק בטומאות בין שהם שלו בין שהם גנובים או גזולים (כמ"ש הרב מ"ל פ"ה דפרה ה"ב) א"כ ע"כ כנוי דבגדיו יורה על הלבוש בהם] וטומאת בגדים שאינו לבוש בהם ושאר כלים מרבוי' אחרינא אתי', א"כ מה זה יכריחנו לומר כדעת הרב מ"ל דיכבס בגדיו דקרא דילן יצא מכלל שאר לשונות לפרשו דוקא על שאינו לבוש בהם, כדי להקשות על רבותינו, כי נוחה להם יותר לפרש בגדיו כפשטי' שהוא לבוש בהם, וכמבואר בת"כ על

קרא דילן, אפילו לבוש עשרה סריקים ועטוף עשרה פוליינות כולם טהורים עד שישהה כדי אכילת פרס. (עיי' במהרש"א שם ב"ב ט' שכתב, אע"ג דבנבלה לא גמרינן טומאת אדם מבגדים, אפשר דאיכא התם שום מיעוטא למעט אדם, ע"כ. במחכ"ת אגב רהיטא כתב "אפשר דאיכא" דודאי איכא מיעוטא לאדם כמבואר להדי' בת"כ הנ"ל). ויש לעורר בזה הרבה ע"ד הרב מ"ל בפ"ה דפרה ה"ב במה שמפלפל שם עם המהרי"ט, ואין מקום לזה כאן לפי המכוון במחברת זו. ועמ"ש בחקות י"ט כ"א:

פסוק נג

וכפר על הבית. נ"ל שהוא כמו איש וביתו באו ר"ל על אנשי ביתו יכפר, כי בשביל כמה גופי עבירות הנגעים באים כבערכין (ט"ז) וכאן במד"ר, ואמרו שם מתחלה הנגעים באים בביתו ואם אינו חוזר באים על בגדיו ואם אינו חוזר בו באים על גופו, לכן אמר וכפר על הבית:

פרק טו

פסוק ט

וכל המרכב. הבליטה שלפני האוכף ושלאחריו המחזיקים את הרוכב מלהחלק לפניו או לאחריו זהו נקרא מרכב שהוא עשוי לרכיבה, ואין המרכב ראוי לישיבה, אלא להסמך עליו בעת שהוא רוכב על האוכף (זאטטעלבאָגען), ועז"א במקרא שלאח"ז שמגעו חלוק ממשאו, שהנוגע בו אינו טעון כבוס בגדים והנושא אותו טעון כבוס בגדים, אבל גוף האוכף שיושב עליו בשעת הרכיבה אין חלוק בין מגעו למשאו שבשניהם טעון כבוס בגדים. אמנם מהו אשר ירכב עליו דאמר קרא ? וצריך לפרש מלת עליו כמו ועליו מטה מנשה, כלומר סמוך אליו, שישיבתו על האוכף ברכיבתו הוא בין שני צדדים הגבוהים לפניו ולאחריו וסמוך אליהם; ובאמת אין לשון רכיבה בכ"מ הישיבה בפיסוק רגלים דוקא (רייטען) כי ישמש ג"כ על ההנחה (אויפלעגען, אנזעטצען) כמו הרכב ידך על הקשת (מ"ב י"ג) וירכיבו את ארון על העגלה (ש"ב ו') ולפי"ז יהיה טעם ירכב כאן כלומר הנחת גופו וסמיכתו עליו:

פסוק י

וכל הנוגע וגו' תחתיו יטמא. אמרו (נדה ל"ג) מאי תחתיו אילימא תחתיו דזב מואיש אשר יגע במשכבו נפקא אלא הנוגע בכל אשר יהיה הזב תחתיו ומאי ניהו עליון של זב מאי טעמא והנושא כתיב, עכ"ל. תלמודא דידן נמי סבר דמלת והנושא דענינא מלא וא"ו כפי המסורת, והא דיליף מניה דבגד הנושא על הזב טמא היינו משום דיש אם למסרת ומצינן למקרי והנושא בשור"ק הוי"ו וקמ"ץ השי"ן מבנין הכבד שלא נזכר פועלו מהדגוש, כמו לא דכאו עד היום הזה (ירמיה מ"ד) יחד חבאו עניי ארץ (איוב כ"ד), וכמו

שחובא ונחבא הכל אחד כן נושא ונישא הכל אחד, (כמ"ש הרש"ד בת"ס, ובזה סרה תלונת התוס' שם). אמנם אין דעת רבותינו לבאר לשון המקרא בד"ז, כי טומאת מדף אינה אלא מדבריהם כמ"ש הרמב"ם (פ"ו ממשכב ומושב ה"ג) וקרא אסמכתא בעלמא הוא ע"ש בכ"מ. ועיקר משמעות המקרא תחתיו, תחתיו ממש ולא לעליונו, כדדריש בת"כ והובא ברש"י:

פסוק יא

וידיו לא שטף במים. לרבותינו בת"כ ובתלמוד פי' מאמר זה, בעוד שלא טבל מטומאתו, והוציא הכתוב טבילת גופו של זב בלשון שטיפת ידים, ללמד שאין בית הסתרים טעון ביאת מים אלא אבר הגלוי כמו הידים אבל לא פנימית האף והפה והאוזן ופי האשה שלמטה והקמטין. ויש לקרב דעתם על תיבת וידיו עצמו, כי מצאנו שנקרא הבע"ח בשם אבר פרטי שבו, כמו לא תשאר פרסה שהוא שם על כל הבהמה, וכן גוף האדם נקרא ע"ש אבר היד שבו, כמו (עזרא ז') כחכמת אלהך די בידך, חית ידך מצאת (ישעיה נ"ז). ובאמת הנפש עם הגוף הוא ככלי עם היד שבו, אף שעיקר התשמיש הוא הכלי עצמו, והיד אינו אלא כטפל אלי' לאחזו, מ"מ מבלעדי היד אין תועלת בכלי לבדו כי רק באמצעית היד נוכל להשתמש בכלי, ככה הנפש שהוא העיקר באדם, מ"מ בלעדי הגוף כמעט שאין תועלת בכל כחות הנפש לבדו, כי רק באמצעית הגוף יוכלו כחות הנפש לצאת מן הכח אל הפועל, לכן שפיר נוכל לכנות את כל הגוף בשם יד להיותו כלו כמו יד, אל נשמתו. ומצאנו עוד הוראת מלת יד על הדבר המתפשט ומתרחב בכמותו, כמו זה הים גדול ורחב ידים (תהלים ק"ה), וישימו לה ידים (מ"ב י"א) ר"ל מקום פנוי, ועל המרחיב גבול מדינתו אמר (ש"ב ח') להשיב ידו בנהר פרת, ושפת הים והנחל המתפשט בכמותו נקרא יד הירדן, יד הנחל (דברים ב'), [ובזה יש להבדיל בין שם מקום לבין שם יד שהוראתו גם כן מקום, כמו ויד תהיה לך מחוץ למחנה, שהמקום הוא המתקומם ר"ל מרחב המיוחד לדבר אחר הממלא אותו ושוכן עליו, אמנם שם יד על שטחיות הדבר המתפשט בכמותו (געריימיגער אֶרט), והונח שם יד על אבר האדם (האנד) ע"ש ההתפשטות וההתרחבות, שהוא הוא האבר המיוחד באדם אשר בו יכול לפשוט ולהושיט יותר מבכל האברים, גמול ידה הדה (ישעיה י"א) דתרגומו יושיט, ולזה יורה פעל ידה על הזריקה, וידו אבן בי, כי הדבר הנזרק מתפשט ממקום מנוחתו מרחק מקומי (וקרוב לומר שמענין זה לשון על יד ששמשו רבותינו (ריש נדה) באמרם מעל"ע ממעט על יד מפקידה, ופקידה ממעטת על יד מעל"ע, וכוונתם בלשון על יד התפשטות הזמני (צייטרוים) וטעמו הזמן היותר קצר שבשניהם מקצר וממעט את הזמן

המתפשט בהמשכתו יותר ממנו, ופירוש רש"י שם דחוק מאד בזה, ואפשר שמזה הענין ג"כ יד ליד לא ינקה רע (משלי י"א) מלת יד הראשון הוא לשון עונש כמו יד ה' נגעה בי, ומלת ליד השני הוא על התפשטות המשכת הזמני, וטעמו אף שאנו רואים בעוה"ז רשע וטוב לו ויצליח בכל אשר יעשה, הנה עונש מעשיו הרעים מאריכין לו עד בא יומו אחר עבור המשכת זמן חיי גשמיותו, ותרגומו (דער באָזעוויכט ענטגעהעט דער שטראפע ניכט) גם בזה דברי המפרשים דחוקים). והנה בכל שטחית החיצוני שבגוף האדם הוא מתרחק ומתפשט בענינו, חוץ מן האיברים המיוחדים שיש להם תוך ופנימית שמצד מקיפיהם הם כרוכים מקופלים ומצומצמים בכמותם מחוסרי התרחבות והתפשטות, ואחרי שמבואר שהאדם מתואר ע"ש אבר היד שבו, שפיר נוכל לומר כי לא יתואר בשם זה רק חלק הגוף המתרחב ומתפשט בו, לא על חלקי אבריו שהם מצומצמים בענינם מחוסרי התרחבות והתפשטות, ויתורגם ידיו (פרייע קאָרפערטהיילע), ואחרי שכל דבר שאינו כרוך ומקופל אבל הוא מופשט בשטתו כלו גלוי לעין ההכרה שאין בו ענין נעלם ומקופל, לכן אמרו רבותינו מה ידיו בנראה אף כל הנראה פרט לבית הסתרים, ולדעתם יתורגם ידיו (זיכטבארער קאָרפערטהייל), ובזה דעת רבותינו מבוארת על לשון המקרא עצמו:

פסוק יב

וכלי חרש אשר יגע בו הזב. לרבותינו בת"כ למדנו ממקרא זה שאין כ"ח מקבל טומאה מאחוריו רק מאוירו, אף שלא נגע בגוף הכלי. ועוד למדנו מכאן שהזב מטמא בהיסט, כגון שהיתה קורה מוטלת על ראש הגדר וכלי חרס על קצתו, והניד הזב הקצה השני, הואיל ונתנדנד הכלי מחמת הזב הכלי טמא אף שלא נגע בכלי וזוהי הטומאה היתרה בזב שלא מצינו כמותה בכל התורה (ערש"י שבת פ"ג א' ד"ה כרע הזב). הנה לא פירשו מלת בו כענין יהיה בו שבר רגל שהיא נגיעה בעצם הדבר שאין כ"ח מקבל טומאה מגבו לפי המקובל, אבל מלת בו כענין אשר תבושל בו, שהוא על חלל האוירי שבתוך הכלי (איננערער רוים). ולשון נגיעה לא ישמש בהחלט על קרבת ההתדבקות (בעריהרען) שיתדבק עצם זה בעצם אחר, כענין מגיעי בית ובית, דמים בדמים נגעו, אבל ישמש גם על קרבת דבר בלתי התדבקות ממשי, כמו ויגע החדש השביעי (עזרא ג' נחמיה ז') וזה קרבת הזמן לבד. ויגע הדבר אל מלך נינוה, וזה קרבת ענין אל אבר השמע, אשר נגע אלהים בלבבם (ש"א י') וזה קרבת ההרגשה לבד שיתרגש הלב מיראת אלהים. ומנגיעה זו האחרונה מקרא דילן ידבר, וטעם אשר יגע בו הזב, שיושיט הזב ידו אל תוך חלל הכלי, ולא יגע בגוף הכלי עצמו רק קרבת היד אל תוך חללו, וזה אינו רק קרבת ההרגשה

לבד, כי לפי שהחלל ממולא באויר ואין בו מקום פנוי ממנו, כשתבוא היד אל תוכו, הוא דוחה כמה מחלקי אויר עד שיתצמצמו יחד וישאירו מקום פנוי למקום היד, הנה התילדות הטלטול והתנועה באויר שבכלי מסבת קרבת היד אל תוכו, קראו הכתוב כאן לשון נגיעה, והיא קרבת הרגשת התנועה והטלטול. (ולזה לא אמרו, כלי חרס מקבל טומאה מחללו, רק מאוירו) ואחרי שידענו שמסבת טלטול ותנועה המתילד באויר הכ"ח מכח הדוחה שביד הזב, תתפשט הטומאה אל הכלי, שוב אין הבדל בין שיתילד טלטול ותנועת האויר ע"י אמצעי בין שלא ע"י אמצעי, בין שהיא באה מכחו לבד, בין מכח כחו, כל שיתילד תנועה אוירית ע"י הזב תתפשט ממנו הטומאה אל הכלי, ומן הנמנע הוא שלא יתילד תנועה אוירית שבתוך הכלי, כשהזב מנדנד ומניע אותו ע"י קורה וכדומה. ויסוד זה שהנחנו שאין הבדל בין התילדות תנועת האויר מכח הזב עצמו בלתי אמצעי, בין מכח כחו ע"י אמצעי, זה ידענו מלשון אשר יגע דאמר קרא, כי אם היתה הכוונה רק על כח הבלתי אמצעי, היה לו לומר לשון "אשר יושיט בו" ומדאמר לשון "אשר יגע" שמצאנוהו גם על קרבת דבר אל דבר ע"י אמצעיים רבים, כמו ויגע הדבר אל מלך נינוה, מזה ידענו גם מכח כחו ע"י אמצעי תתפשט הטומאה אל תוך הכלי. כן נ"ל ליישב לשון המקרא לקרבו בדרך הפשט אל דעת הקבלה האמתית. ואף שנמצאו כמה מיני היסט שהזכירו רבותינו דבהשקפה ראשונה נראים שאינם בדרך זה, כשנדקדק בהם הם קרובים לזה, ואין כאן מקום להרחיב בהם, שאין כוונתינו רק ליישב המקרא בדרך רבותינו. ודע שהדברים האלה נאמרו לדעת הראב"ד (פ"ח ממשכב ומושב ה"ד) דזב שהכניס ידו לאויר כ"ח ולא נגע בו מתוכו הכלי טמא. אמנם לדעת הרמב"ם שם דהכלי טהור מטעם שאינו מטמא לאיברים קשה להמציא טומאת הזב באויר הכלי בכל גופו, רק במציאות רחוקה שאין דרך הכתובים לדבר מהם, ונצרכים אנו לומר לדעתו דקרא לא משתעי רק מנדנוד הכלי עצמו, ויהיה מלת בו כמלת אותו, שמצאנוהו על כוונה זו, דבכמה מקומות אמר אשר בחרתי אותו (מ"א י"א) ובחור אותו (ש"א ב') בחרתי את ירושלם (מ"ב כ"ג) ובשאר מקומות אמר, אהרן אשר בחר בו (תהלים ק"ה) וישראל בחרתי בו, וישרון בחרתי בו (ישעיה מ"ד), וטעם אשר יגע בו, כמו יגע אותו, שינדנד ויטלטל הכלי והוציא הכתוב הטלטול והתנועה בלשון נגיעה, דלשון נגיעה מצאנו שאינו רק על הנמשך ממנה, כמו הנוגע באיש הזה (תולדות כ"ו) שטעמו הנזק המתילד מנגיעה כתרגומו דינזיק, בכל קדש לא תגע (תזריע י"ב ד') שהוא אזהרה לאוכל, כי כל נאכל יצטרך בו נגיעה. כן סתם נגיעה בכלי היא להשתמש בו והיינו טלטולו. גם כל נגיעת דבר בדבר הוא טלטול האבר אל מה שאליו. אמנם מלשון הת"כ מבואר דקרא

דילן מתרי ענינים מדבר מטומאת אויר כ"ח, ומטומאת היסט, וזה לשון הת"כ אשר יגע בו ולהלן הוא אומר אשר תבושל בו, מה להלן מאוירו אף כאן מאוירו. ומאחר שלמדנו שאין מטמאין אותו אלא מאוירו מה ת"ל אשר יגע בו מגע שהוא בכלו הוי אומר זה היסטו, ע"כ. וזה נוטה לדעת הראב"ד כדברינו, ועדן צריכנא להתיישב בדבר, וה' יאר עינינו בתורתו ליישב לשון הכתוב מוסכם עם המקובל בדרך אמת:

פסוק טו

וכפר עליו. טעם טומאת הזוב באיש מפני היותו חולה חולי כבד מן החליים הדבקיים וצריך קרבן לתת הודאה לשם שריפא אותו וטהרו וצריך חטאת לכפר על חטאו שלא יגרום לו עוד חולי. והקל הכתוב בטומאת הזוב באשה בעת נדתה ולא חייב בה קרבן בעבור שהוא בטבעה ולא נתרפאית מחולי וטמא אותה שבעת ימים בין שתראה יום אחד או כל השבעה, כי הנשים בטבען לא תהיה בהן יותר משבעה זולתי בהיות בהן שפע יתר בחולי, אבל כי יזוב זוב דמה ימים רבים בלא עת הידוע לה או שתוסיף על העת ויזוב זוב דמה ימים רבים אחרי השבעה ההם, הנה הוא חולי כזוב האיש והצריך אותה קרבן בהתרפאותה כדין הזב (רמב"ן):

פסוק טז

שכבת זרע. פירש הראב"ע והרד"ק מן נבלי שמים מי ישכיב (איוב ל"ח:ל"ז) ענין ירידה ושפיכה (זאמענערגוס) שצריך שיורה כחץ דהוי זרע ראוי לזריעה שאם אינו יורה כחץ שאינו ראוי להזריע אינו מטמא:

פסוק כג

ואם על המשכב. פשוטו של מקרא כך הוא, לפי שיש בנדה ענין טומאה שאינה בזב שהיא מטמאה את בועלה טומאת שבעה כנזכר בכתוב הסמוך, לכן אחר שאמר למעלה (פסוק י"ט) טומאת מגעה, ואמר (פסוק כ"א וכ"ב) טומאת מגע משכב ומושב שלה, חזר ואמר שאין בכל טומאת הנדה רק טומאת ערב, לבד כששוכב עמה שטמא טומאת שבעה, וזהו שאמר ואם על המשכב הוא אפילו שכב אדם על משכבה או על הכלי אשר היא יושבת עליו, שישב האדם על מושבה אפילו בעת שהיא יושבת עליו, וכ"ז עשה בנגעו בו, שגם נגע במשכב ובמושב, והרי כאן טומאת מדרס וטומאת מגע והנדה עצמה קרובה אליו אעפ"כ יטמא רק עד הערב:

פסוק כה

ואם שכב ישכב איש אותה וגו'. אבל אם שכב איש אותה זהו טמא טומאת שבעה, ונכון עתה שלא זכר כבוס בגדים שאין צורך להאמר, שאם הנוגע ריקן מטמא בגדים כש"כ שוכב ונוגע כשהיא יושבת עליו, וכל עצמו של מקרא אינו אלא להקל שלא יטמא רק

טומאת ערב, זהו פשוטו, אלא לפי שלא נזכר מרכב באשה סמכוהו למלת הכלי, ושלא תאמר ששוה מרכב למשכב ולמושב סמכוהו למאמר בנגעו בו יטמא עד הערב (רנ"ו):
בלא עת נדתה. לפי המקובל נקרא לא עת נדתה כל י"א יום אחר שעברו עליה שבעת ימי נדתה, ורק אותן י"א יום נקראו ימי זיבה כלומר שתוכל להיות בהם זבה אם תראה בהם שלשת ימים רצופים וזוהי הצריכה שבעת ימים נקיים וקרבן, אבל בשבעת ימים שקודם הי"א וכן הימים שאחריהם אפי' שופעת דם כמה ימים אם פסקה בסוף שבעה טובלת לערב ומותרת לבעלה, ואינה צריכה לא נקיים ולא קרבן, וזהו חומר בזבה מבנדה, ואותן שלשת ימים רצופים שבתוך י"א יום אין הבדל בהם בין שהם סמוך לנדתה כגון שתראה ביום ראשון מי"א יום ובשני ובשלישי בו, בין שתראה אותן מופלגים מימי נדתה, כגון בתשיעי ועשירי ואחד עשר, ואמר קרא תחלה בדרך כלל בלא עת נדתה, כלומר בתוך י"א יום, יהיה באיזה יום שיהיה כל שתראה שלשת ימים רצופים היא זבה אף שהם מופלגים מימי נדתה, ואח"כ אמר או כי תזוב על נדתה כששלשה ימים אלה הם סמוכים לימי נדתה, ודיבר תחלה מזיבה המופלגת, כי זיבה סמוכה היא מציאות רחוקה ביותר, כי כל זיבת דם בי"א ימים הוא בעצמו בלתי טבעי, כש"כ להיותה סמוך לימי נדתה, כי אין מטבען להיות רואה יותר משבעה, כ"ה שיעור לשון המקרא לפי המבואר בת"כ, ואינו כן לפי התלמוד סוף נדה, והגר"א העתיק דברי הת"כ לא דברי התלמוד, ודברי רש"י כאן תמוהים כמ"ש הרא"ם, ודברי הרב בק"א ביישובו אינו מספיק כמ"ש במשכיל לדוד:
וספרה לה. מלת לה מוסב על מלת טהרה, כלומר אל מה שטהרה תספור עוד שבעת ימים, ולפי"ז מבואר שספירת שבעת ימים צריכים להיות נקיים וטהורים (ובת"כ ובכתובות ע"ב) דרשו מלת לה שספורת לעצמה. ואין ספירה זו כספירה שבעה שבועות דמצוה לממני יומא, כמ"ש רמב"ן בפ' אמור, ספירה דשבעה שבועות הוא שימנה בפיו ויזכיר חשבונו, ואין כן וספר לו וספרה לו דזבין שהרי אם רצו עומדים בטומאתם, אלא שלא ישכחוהו, וכן וספרת לך דיובל שתזהר במספר שלא תשכח, עי' בח"י א"ח סי' תפ"ט סק"ז, ובתשו' נ"ב תניינא סי' קכ"ג קכ"ד הרחיב דברים בזה:
ואחר תטהר. אין לפרש אח"כ תהיה טהורה (זיא זאָלל ריין זיין) בלתי עשיית פעולה לטהרתה, דא"כ היה ראוי לומר וטהרה כבשאר מקומות, ומדאמר תטהר פי' עשיית פעולה לטהרתה (זיא ווערדע ריין, אָדער רייניגע זיך), ויהיה תטהר פעולה חוזרת על הפועל כמו טהרתי מחטאתי (משלי כ׳:ט׳) דתרגומו ואדכיית (איך האָבע מיך געריניגט, איך היעלט מיך ריין), אף כאן תטהר תעשה פעולה המטהרה והיא הטבילה, וז"ש ר"ש (נדה ס"ז) אחר תטהר אחר מעשה תטהר, ופירש"י תטהר ע"י טבילה, וכפי' הרלב"ג

ואחר תטהר ר"ל תטבל במים כמשפט הטמאים, וסתם הכתוב בזה לפי שסמך על מה שאמר מקודם שהנוגע במשכבה או במושבה שטעון טבילה כש"כ במגע עצמה, וק"ו שהיא נשארת בטומאתה עד שתבא במים. (עי' תוס' חגיגה י"א ד"ה לא נצרכה, ובס' היראים לר"א ממעטץ סי' קצ"ב), ואחרי שהשוה הזבה לנדה ככתוב כמשכב נדתה יהיה לה, והצריך טהרת טבילה בזבה, הנה גם טהרת טבילה לנדה מבוארת, והשתבשו בזה קלי דעת; ולשון רחיצה הנאמר בפרשת טומאה אין ענינם רחיצה בעלמא, אבל פירושם טבילה (כמ"ש רדב"ז ת' תש"צו), וראייה ממעשה דנעמן (מלכים ב ה׳:י׳) שאמר לו הנביא הלוך ורחצת שבע פעמים בירדן, וכתיב וירד ויטבול בירדן שבע פעמים כדבר איש אלהים, וכן מתורגם שם רחיצה טבילה, ותרגום יב"ע ואחר תטהר, ובתר כדין תטבול ותדכי:

פרק טז

פסוק א

בקרבתם וגו'. מלת בקרבתם שם הפעל וה"א לקרבה אל המלאכה (ויקהל ל"ו) שבה תי"ו כמנהג ה"א הנקבה (ראב"ע), ובאמת ה"א במלת לקרבה היא נוספת וכן ה"א במלת לדבקה בו (עקב י"א כ"ב), ובנצבים (ל' כ'), וביהושע (כ"ב ה') היא נוספת, כמו שהעירו בעלי הלשון, אמנם לא אמרו טעם על תוספותם, ונ"ל למה שהעירותי (בוירא באוציאה נא, ובמקץ ושלחה, ובבשלח בתפול עליהם) על אות ה"א הנתלית בסוף הפעלים שהיא בא להורות על עשיית הפעולה בחפץ ורצון, ע"ש. ועתה ראיתי במכדרשב"י (ויגש דר"י) ואתה צויתה כתיב בה"א דמשמע דיוסף תבע להון, ע"ש. והוא מסכים מאד לכלל זה, שהה"א התלויה בסוף יורה על עשיית הפעולה בחפץ ורצון, ובמלת צויתה תבא הה"א להורות שהיתה הצווי מרצונו של יוסף שהוא מעצמו השתדל להשגת העגלות, דאל"כ דמצווי פרעה לבד שלח העגלות, לא היה בהם סימן ליעקב בעסק עגלה ערופה. ובתצוה (כ"ט ל"ה) כאשר צויתי אותכה והראוי אותך בלא ה"א, אמנם באה הה"א להורות על הצווי שהיתה מרצונו של משה ומאהבתו למשוח את אהרן אל הכהונה; והנה עצם דבקות ה' הוא דבקות הרצון בו באהבה לכן בכ"מ באה אות ה"א במלת לדבקה, וכן כל עסק מלאכת המשכן היה מרצון נפשם ובאהבה גמורה לכן תלה הה"א במלת לקרבה. והנה נדב ואביהוא מה שעשו לא היה רק מגודל השמחה והאהבה כמ"ש רבותינו בת"כ אף הם בשמחתם כיון שראו אש חדשה שירדה משמים ותאכל את העולה אמרו נוסיף אהבה על אהבה (עמ"ש בשמיני ותאכל על המזבח), ולהיות שקרבתם בזה היה מצד אהבה, לכן בא במלת בקרבתם התי"ו שהיא במקום הה"א להורות על פעולה הנעשה

ברצון ואהבה; ועמ"ש בפנחס בוראיתה אותה. ודע דלהמפרשים חסר נשוא הדבור במקרא זה, שאינו מבואר מה דבר אל משה, ול"נ שאמר. בקרבתם לפני ה' וימותו. הוא נשוא הדבור, וטעמו אחרי שמתו שני בני אהרן היה דבר ה' אל משה להודיעו סבת מיתתם, והוא בעבור שנתקרבו אל ה' לכן מתו, הבי"ת שבקרבתם היא לייחס הסבה הגורמת, כמו איש בחטאו יומת, ר"ל בעבור חטאו, כן בקרבתם בעבור קרבתם, והוי"ו בוימותו כטעם לכן, כמו כי אהבך ה"א וברכך (דברים י"ג) יען אהבך לכן ברכך, בתום לבבך עשית זאת ואחשוך, כן וימותו כמו לכן מתו; ומצאתי לרמ"א שפי' כן, והוסיף לאמר, שהודיע ית' למשה שלא יעלה על דעתו שמתו להיותם רעים וחטאים לה', אבל בשביל קרבתם להיותם קרובים אל ה' מתו, כי מדקדק הקב"ה עם חסידיו ויקדש בם, וכמאמר משה הוא אשר דבר ה' בקרובי אקדש; ואחרי שייחד דבור בפ"ע אל הודעה זו בא לענין האזהרה אל אהרן וייחד לזה מאמר בפ"ע. וראיתי במכדרשב"י דף ס' שאמר, משה הוה מהרהר מאן גרם לון טעותא דא והוה עציב. מה כתי' וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן, ומה אמר לי' בקרבתם לפני ה' וימותו, ע"ש. מבואר כדברינו:

פסוק ב

מבית לפרכת. חבר בעל הטעמים אל פני הפרכת לסוף המקרא ולא הפסיק הדבור באתנחתא בולא ימות, מפני שעיקר טעם שלא יבא הוא מפני גלוי שכינה והוא על הכפרת בין הכרובים לכן הושם האתנח במלת לפרכת (רל"ש):

פסוק ג

בזאת יבא אהרן פירש"י ואף זו לא בכל עת כ"א ביה"כ כמו שמפורש בסוף הפרשה בחדש השביעי בעשור לחדש, אמנם במדרש רבה פכ"א (והובא בילקוט, וע"ש בזית רענן) איתא, אר"י ב"ס בכל שעה שהוא רוצה לכנוס יכנס רק שיכנס בסדר הזה, וכ"א ברבה ס"פ תצוה, אהרן היה נכנס בכל שעה לבית קדשי הקדשים, ע"ש. והא דכתי' בתצוה וכפר אהרן אחת בשנה ר"ל אחת בשנה מחוייב לכפר, ולזה שינתה התורה כאן וכתבה תחלה כל סדר העבודה, ובסוף אמרה בחדש השביעי וגו; ולרש"י הו"ל להתחיל בחדש השביעי, כמו שנהגה בכל הפרשיות, שכתבה תחלה באיזה יום ואח"כ מה שיקריבו, כמו באמור ובפנחס, אמנם לדברי המדרש שאהרן היה לו רשות לכנס באיזה יום מימות השנה אל בית קדשי הקדשים עם סדר העבודה האמורה בפרשה, שפיר לא התחילה התורה הפרשה בחדש השביעי וגו', דלאהרן נאמרה כל הפרשה, ולכן נכפל כמה פעמים בכל הפרשה שם אהרן, והוא יכול לכנוס בכל יום ויום. אמנם מפסוק כ"ט ואילך מתחיל ענין חדש, להודיע הנהגת כל כה"ג ביה"כ, לכן אמרה התורה שם וכפר הכהן אשר ימשח אותו והיתה זאת לכם וגו', ר"ל כל סדר העבודה הנאמר למעלה לאהרן

על כל ימות השנה, יהיה לדורות לכל כה"ג ביה"כ לבד. והנה עפ"י הדברים האלה, מקרא ובא אהרן אל אהל מועד (לקמן פ' כ"ג) על מקומו הראוי הוא בא, דאף שאמרו רבותינו שאין זה מקומו של מקרא (ערש"י ורמב"ן) ר"ל לכל כה"ג ביה"כ לא היתה סדר עבודתו עד"ז, כיון דגמירי שצריך הכה"ג ה' טבילות וי' קדושין, ואם כסדר הכתוב לא משכחת אלא ג', אמנם המקרא בעצמו הנכתב בהנהגת אהרן בכל ימות השנה בכניסתו לפנים, מקומו הראוי שם דוקא לא במקום אחר, דבשאר ימות השנה באמת לא היה אלא ג' ובביאה זו גמר אהרן סדר עבודתו הפנימית בכל ימות השנה, דכל זה שנאמר אחר מקרא זה הן העבודות שבבגדי זהב שאינו נוהג אלא ביוה"כ. והנה בד"ז הא דאמרי' (ביומא כ"ג) אין לי אלא ביה"כ, בשאר ימות השנה מנין, ת"ל וכסה ענן הקטורת, שנתקשה במ"ל (בפ"א מכלי מקדש) הא בשאר ימות השנה אין מצוה במעלה עשן רק ביה"כ, יעו"ש. ולפי המבואר, כוונת התלמוד בשאר ימות השנה היינו בכניסת אהרן בכל ימות השנה חוץ מיה"כ. את הדברים האלה ראיתי בס' ח"א בשם הגר"א, והוא ענין נפלא ומיושבים בו סדר המקראות בפ' זו בדרך נכון, ולפנינו בפסוק ובא אהרן ידובר עוד מזה:

פסוק ח

לעזאזל. רבותינו פירשוהו הר עז וקשה, מענין ואת אילי הארץ לקח, דרשוהו כמו עזז אל, אף על פי שיש זיי"ן בין אל"ף ללמ"ד. והרנ"ו יאמר שנכלל בו ג"כ ענין השנוי במשנתינו שלא היה מגיע לחצי ההר עד שנעשה איברים איברים ע"ד שמוזכר ביב"ע, כי תרגם על ושלח את השעיר במדבר, ופטיר גברא ית צפירא למדברא דצוק ויסק צפירא על טורא דבית חדורי וידחיניה רוח זיקא מן קדם ה' וימות, שכשדחפוהו לאחוריו רוח עזה יוצא מלפני ה' ומפרק עצמות השעיר ולא ישאר עצם אל עצם, והוא נכלל ג"כ במלת עזאזל, כי עזה תואר לרוח כמו ברוח קדים עזה כל הלילה ולפי שהה"א אינה נחה באמצע התיבה נתחלפה לאל"ף, ומלת זל היא תואר לרוח קשה מאד כעין ורוח זלעפות (תהלים י"א) והמלה מורכבת מן עזה וזל כלומר רוח עזה של זל שממנו יתפרק לחתיכות וימות מיד עכ"ד-. ול"נ שהמלה מורכבת מן עזה ומן זל, עזה על חוזק הדבר וגדלו כענין רוח קדים עזה, עזה כמות אהבה (העפטיג), ונתחלפה האל"ף בה"א, כי אין האל"ף נחה באמצע התיבה, ובא כאן להפלגת הדבר, כי כל תיבה שצריכה להכתב בה"א ונכתבה באל"ף, הכוונה להפליג הדבר, כמו קראו לי מרא (רות א') להפליג המרירות, ויצא בחימא גדולה (דניאל י"א) להגדיל החימה, והיה לכם לזרא לגודל המיאוס (בהעלותך וכמש"ש, ע"ש). זל, הוא מענין כל מכבדיה הזילוה, ורבותינו שמשוה ע"ד המרובע, המזלזל בנט"י, מזלזלין בו, וטעם מלת. לעזאזל. לבזיון גדול וחזק (צור פאָללִיגען פעראכטונג), להתנהג

בשעיר מנהג חרפה ובזיון, כי תחת עבודות נכבדות אשר הטועים בימי קדם היו נוהגים בו, אנחנו נוהגים בו דרך בזיון ומגונה במדבר בארץ גזרה מקום שאין בו הגעות תועלת מאומה; כי ענין שעיר המשתלח לפי דעת הפשוט הוא (כמ"ש רי"ע), למה שאמר הכתוב ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם אלא לה' לבד, וזה כי לפי שהיו הטועים אז מורגלים לזבוח זבחים אל השעירים להיות ממשלת השדים או להיות להם דרך עבודה האלהות כמעשה ארץ מצרים, והיו משוטטים דמיונותם בכמו אלה הענינים הנפסדים והמשחיתים בעם, והיה מהרצון האלהי כי ביום זה הגדול והנורא תעשה המצוה הזאת, אשר ענינה הוא לנהוג בזה השעיר מנהג הפקר ובזיון, בתת עליו כל עונות בנ"י ופשעיהם, ולשלח אותו אל הר עז וקשה ולהפיל אותו שם אל תחתית הר להפסד ונתוח, כדי לטעת בלבם שלא לעבוד אלהים זולתו ית', ולא עוד אלא שהוא דבר שנוי ומשוקץ ומטמא במגע, דכתי' והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו ורחץ בשרו במים ואחר יבא אל המחנה. ולפי שהענין הזה הוא למוד והישרה גדולה אל דעות האנשים ושכלם הדמיוני, הרואה במפלתו ובזיונו, ומתוך כך מסיחין דעתם ורצונם ממנו ומהדומה לו ומהנמשך אליו, אמרו עליו שהוא נושא כל עונותם אל ארץ גזרה, שכבר ישארו בזה בלי עון כלל, והוא מה שאמרו שאין כח לשטן לקטרג ביה"כ, ובמכילתא דרשב"י (תולדות ד' קל"ח) ביומי דכפורי לאקרבא ההוא שעיר וכו' בגין דאיהו חיויא בישא עקים רוחא חכים לאבאשא אסטי לעילא ואסטי לתתא וכו' דלא יהב דוכתא ליה להוא חויא לסאבא מקדשא וכו' דלא יהב ליה שלטנותא כלל, (שם ד' קל"ט) בגין לתברא תוקפיה וחילי' וכו, ולא יכיל לשלטאה ואתכפיא ולא אסתאיב בי, ביתי', (שם קמ"ב) בגין לכפייא דרגי' דעשו דלא ישלוט עלי' דיעקב, (ובדף קע"ד ב') אי בר נש אזיל באורח קשוט ההוא יצה"ר איהו עבד לו דכתי' טוב נקלה ועבד לו וגו' כגוונא דא ישראל ביומי דכפורי דיהבי ליה שעיר ואתעסיקו בהדי' (מערערין בו, מענין שדה שיש לה עסיקין) עד דאתהדר עבד להו וכו', ובמכדרשב"י אמור (ד' ק"א ב') עזאזל אקרי מצולות ים, ומצולות ים אקרי מצולות זוהמא דכספא, עיין שם מ"ש מתלא אמרי' לזלזולי דבי מלכא; הנה להיות שהיוקר והחשיבות יגדיל את הפחיתות והבזיון הבא אחריו, שנופל מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, לכן הכינו את שני השעירים שוים במראה ובקומה עד שאין הבדל בכל עניניהם, וכל אחד מהם ראוי לעלות לקרבן ה' כחברו, אם כן כשמתנהגים אחר כך באחד מהם דרך בזיון, יעשה בנפש רואיו רושם יותר גדול להתבזות מעשי התועבה כאלה, וכעין פסח מצרים שהוקדם לקיחתו לשחיטה ד' ימים, דאמרינן שם במכילתא שהיו ישראל שטופים במצרים בעבודה זרה ששקולה כנגד כל

מצות שבתורה, ונאמר להם משכו ידיכם מעבודת אלילים והדבקו במצות, הנה נצטוו לנהוג דרך בזיון במה שהורגל בו התועבה, כמה שכתוב הטור (באורח חיים סימן ת"ל), ואמר רעי' מהימנא (בא ד' מ"א ב'), ועצם לא תשברו בו לאחזאה ביה קלנא, דהא גרמין הוו רמאן בשוקא ואתו כלבי והוו גררי להון, עיין שם. ככה בענין הזה ההתנהגות בדרך בזיונות בשעיר, אשר תסבב להנס הנפלא להתלבן האודם, יעשה רושם גדול בנפשם להתרחק מן הכעור ומן הדומה לו מעבודת אלילים שהוא יסוד התורה הכולל תחתיו כל פרטי אזהרות לא תעשה שבתורה (והנה דעת רבותינו שפירשו מלת עזאזל להר גבוה וצוק צריכה ביאור, כי איך נכלל בשם עזאזל מלת הר, ואף שבאמת נמצא הר לא רחוק מירושלים הנקרא בשם עזאזל (כעדות בעל כפתור ופרח), הדבר ברור שנקרא ההר בשם זה ע"ש המעשה שנעשה בו ביה"כ עפ"י התורה לא בהיפוך; וקרוב לומר אחר שמדרך המקראות לכנות את הדברים ע"ש הפעולה הנעשה בו, האליל יקרא תועבה (ולא תביא תועבה אל ביתך) ע"ש מעשה המתועב, ועל תרפים דלבן אמרו (במכדרשב"י ד' שע"ו) תרפים ע"א הוה ואמאי אקרי תרפים, בגין גנאי כמה דתנינן במקום התורף, וההר שנעשו עליו דברי תועבה המשחיתים את הנפש כינהו לגנאי הר המשחית (מ"ב כ"ג), וסתם עבודות תועבותיהם היו בימים קדמונים על ההרים ככתוב על ראשי ההרים יזבחו (הושע ד'), אלהיהם על ההרים רמים וגבוהים, ולגנאי קרא אותו במקום זה עזאזל (פעראכטונגספאָללער אָרט), לחזוק מעשה המתועב והמזולזל הנעשה בו מן הטועים; ויש להמפרשים דעת אחרת בענין שעיר המשתלח, עי' בדברי הרמב"ן רב"ח ומהרמ"א ושל"ה, והם בנוים על פרקי דר"א ומוזכר ג"כ במכדרשב"י וברעי' מהימנא פ' זו, ואין לתפוס דבריהם אלו כמשמעם וכפשטם, אבל הם מכלל דברי חכמים וחדותם, וכדאתמר עלה במכדרשב"י (פ' נח ד' ס"א) רזא דנא לא אתיהב רשו לגלאה בר לחסידי קדישין עליונין חכימין, וכ"כ במגיד מישרים למרי"ק רזא דמלתא לית חכימא בעלמא דינדע ליה ולא אפשר למיקם עליה אלא א"כ יתמסר מפה א"פ, ע"ש. לכן בחרנו בדרך הפשט לומר ששם עזאזל, פי' זלזול וגנות גדול ועז (פעראכטונגספאָלל), אם ע"ש המעשה הנעשה בשעיר לגנותו ולזלזולו, ואם ע"ש המקום המגונה והוא ההר שהיו רגילים בימי קדם בתועבותיהם המזולזלים:

פסוק י

לכפר עליה. להתודות עליו כדכתיב והתודה עליו (רש"י מרבותינו), השוה הכתוב לשון כפרה עם לשון והתודה, כי עיקר מובנם אחד כמ"ש למעלה (ויקרא ה'), בביאור מלת והתודה דעיקר פירושו השלכת ועזיבת החטא (זינדענענטפערנונג), ע"ש. וכן עיקר

המכוון בלשון כפרה כמ"ש הר"ש ב"מ, וז"ל. אכפרה פניו אסיר כעסו, וכן כל לשון כפרה ענין הסרה, וכן כפר בריתכם את מות (ישעיהו כ"ח:י"ח), לא תוכלי כפרה (שם מ"ז), וכן כפרת העון, עכ"ד. וכ"כ רש"י שם בישעיה כל לשון כפרה העברה וסילוק הדבר, ע"ש. ועמ"ש ביום הכפורים:

יעמד חי. יעמד מן ההפעל, ומן הראוי יועמד בשור"ק (כ"כ המפרשים); ובאמת יש נפעל עובר ונפעל ממשיך, אמר ונעתר להם ורפאם (ישעיה י"ט), ואמר ונעתר להם כי בטחו בו, הנפעל של ונעתר הוא נפעל עובר ר"ל בלתי קיים ומושך להבא, והמובן בו שנתרצה באותו הפעם, ואפשר שעכשיו שוב אינו מרוצה, כי זה המין מן נפעל אינו מדבר על הזמן של עכשיו כ"א על הזמן ההוא גרידא שבו נתהוה ההתפעלות (ערבאָטיג געווארדען), אמנם הנפעל של ונעתור הוא נפעל ממשיך והיינו שמעת שנפעל אל ההתרצות הוא עומד כן מאז ועד עתה בתכונת הרצוי בלי שנוי (ער ווארד ערבאָטיג), וכמשקל ונהפוך הוא (אסתר ט') כלומר שהוא עומד כך עדיין אשר ישלטו עדיין בשונאיהם בימי אחשורוש כל עת שיתגרו בהם, ואין כן החדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה (שם) שהכוונה אותו הפעם כשנהפך החדש לשמחה דהיינו בשנה ההיא שהיו מזומנים ליהרג ונהפך הדבר שהיו הם הורגים את הורגיהם, וזה לא היה כ"א בשנה ראשונה לבד, וכאן יעמד חי ר"ל שיהיה נשאר כך בעמידה חיים עוד עכשיו ולא יעשה בו דבר (לעבעכדיג געשטעללט בלייבען), ואלו אמר יועמד חי בשור"ק בתולדת פועל, היה משמעו שיהיה מובא עכשיו בתכונת העמידה חי (געשטעללט ווערדען), וכן יחרם כל רכושו, משחת מאיש רעהו ודומיהם כולם על הפעל המתעכב הממשיך עוד עכשיו (רש"פ), וירא' דמדלא אמר קרא יועמד אלא יעמד אשר יורה על השארו בעמידה, מזה אמרו (יומא מ' ב') עד מתי יהיה זקוק לעמוד חי עד שעת וודוי דברים ואם מת קודם צריך להביא אחר; ורש"י פי' שם דממלת חי שהוא מיותר למדו כן ע"ש. וקשה קצת דהא צריך ששלוחו לעזאזל הוא למיתה כדאמרי' בת"כ, וע"ש בקרבן אהרן. וראיתי להחכם יוסף פלעש (עי' בכ"ע) שהמציא כלל חדש להבדיל בבנין הפעל בין אם הה"א קמוצה או מקובצת, כשהיא קמוצה הוראת ההפעל פועל ופעול מעצמו, וכשהיא מנוקדת בקבוץ אז הוראתו רק פעול מאחר ולא מעצמו, המלח לא הֻמלחת והחתל לא חֻתלת, באים בקבוץ לפי שהוראתם פעל מאחר הוא, עליך הֻשלכתי מרחם הה"א קמוצה כי הוראתו פעל עומד לא יוצאת, ועניני כעין שעושין הפעולה ולא מתקבל (אויף דיך פיעל איך), ור"ל מיום צאתי מרחם אמי מוטל אני עליך לכלכלני, ולפי מונח זה הבין לנו דברי רבא (מגילה י"ג) שאמר אשר הגלה שגלה מעצמו, וכתבו התוס' שם דרש כן מדלא כתיב הוגלה ע"ש,

כי רק בקמ"ץ יתפרש ההפעל ג"כ פעול מעצמו זולת שיש לו ג"כ הוראות מזולתו, אבל בקבוץ לא יתפרש באופן אחר כ"א ע"י אחר, וז"ש כאן רש"י יעמד כאן כמו יועמד ע"י אחרים, ואמנם כאן בא בקמ"ץ בעבור אות הגרון שאחריה, עכ"ד. ומה יענה על הוקם המשכן (שמות מ') שאמרו עליו, ג"כ הוקם מאליו, אף שהוא בשורק תמורת הקבוץ, ערש"י (שם ל"ט ל"ג) על ויביאו את המשכן, ועי' בס' מבין חדות על הושב כספי מש"ש רד"ק, ועמ"ש מזה בשם הרוו"ה (שמות מ'):

פסוק יג

הכפרת. פי' לשון מכסה שהיה מכסה לארון, ובתנחומא פ' ויקהל למה נקרא שמו כפורת שמכפרת על ישראל, ואמרו עוד ע"י כפורת אני מכפר לכם, א"כ הוראת כפורת תאומית, מכסה המכפרת (ענטזינדיגונגס דעקקעל):

העדות. התורה נקראת עדות שהיא לעדות ביני וביניכם שצויתי אתכם מצות הכתובות בה כפירש"י בתרומה, וי"א הלואות הם עדות הברית שבין הקב"ה לישראל ולכן נקראו עדות הברית, וע"ד הפשט נ"ל שהתורה בכלל והלוחות בפרט נקראו עדות ע"ש האזהרות וההתראות הכתובות בה (דיא ווארנונג), וכולל בין מצות עשה בין מצות ל"ת, כי גם על העשה שייך לשון אזהרה לשמור ולעשות, כמו ששייך שם מצוה גם על מצות לא תעשה, וכבר נתבאר פ' שופטים שעיקר הוראת שם עדות על האזהרה והתראה:

פסוק טו

וכפר על הקודש. נ"ל כי מלת על כאן הוראתו על עסק וענין (אין בעטרעף) כמו על כל דבר פשע על שור, ועל השנות החלום, שבהזאת דם השעיר יסבב כפרה על כל הדברים הנוגעים בענין הקדש והן טומאת מקדש וקדשיו, וז"ש אחריו מטומאת בני ישראל:

פסוק כא

לכל חטאתם. אלו אמר את כל חטאתם כמו בעונות ופשעי' הי' משמעותו דכך יהי' סדר הוודוי תחלה עונות ופשעים ואח"כ חטאים. כדעת ר"מ (יומא ל"ו ב') עכשיו שאמר לכל חטאתם, יורה שעל החטאים מתודה בראשונה, כי אות למ"ד ישמש על גבול הזמן שעבר כמלת אחר (נאך) כמו ויהי לשבעת הימים, אחר שבעת, לשבת אברם בארץ מצרים אחר שבת, לצאת ב"י מארץ מצרים. אחר צאת, כן לכל חטאתם אחר כל חטאתם, וטעמו יתודה על העונות והפשעים אחר חטאתם, וכרבנן דאמרי התם, אחר שהתודה על הזדונות והמרדים היאך יחזור ויתודה על השגגות, גם יש לפרש אות למ"ד כמלת אֶל (הינצו) כמו ואשה אל אחותה לא תקח, שיורה מלת אל תוספת דבר על דבר, שהאשה היא תוספת בנשואוי' על אחותה הנשואה מקודם, ככה העונות והפשעים יתוספו בוודוי

על החטאים שהקדימם תחלה, ע"ש במהרש"א ח"א ודברי הרנ"ו בישוב אות למ"ד כאן רחוקים מן הפשוט:

ונתן וגו' ונשא. העונות והפשעים אינם נתפשים ביד לומר עליהם שיתנם על השעיר ושישא השעיר אותם, לכן יאמרו שהיא הבטחה מהש"י, שאם יעשה הכהן כסדר זה יהיו העונות נתונים על השעיר, ושישא אותם השעיר אל המדבר ולא יהיה למכשול לבית ישראל; ולולי דמסתפינא הייתי אומר דבר חדש והוא. מצאנו לשון נתינה שהורה על נתינת רשות (געשטאטטען), כמו ולא נתנו אלהים להרע עמדי, לא נתתיך לנגוע אלי' דתרגומם לא שבקי' (ניכט צוגעבען), ומצאנוה גם לענין עזיבה ממש (פערלאססען), כמו (הושע ה') לא יתנו מעלליהם שפירש"י לא יעזבו דרכם הרעה, וכן נרדי נתן ריחו (עי' שבת פי"ח ב') ולא כתיב הסריח, וכן תיב"ע לא שבקין, ובמכדרשב"י (שמות ט"ז ב') נרדי נתן ריחו שבקו ריחיהון טב, גרמי לאסתלקא מנהון. וזה נהוג גם בלשון אשכנזי לומר על עזיבת עסק (אויפגעבען דאס געשעפט), וכבר כתב הרוו"ה בוירא כי כל לשון נתינה עיקר ענינו לשון הרמה, ושניהם נרדפים במקרא, כי מצאנו נתינה בקול גם הרמה בקול, וכל תרומת מתנם, ועיקר ענין שניהם לשון הפרשה וממנו לשון עזיבה ולשון הנחה, ולכן המפרש יוכל לתקן כולם ע"ד הלשון; וזה יהיה לשון נתינה גם כאן, כי אחרי שאמר שיסמוך ידיו על ראש השעיר ויתודה עליו (כלומר בעוד ידיו מונחות עליו) את העונות והפשעים והחטאים, חתם ואמר. ונתן אותם על ראש השעיר. כלומר בעוד ידיו מונחות על ראש השעיר יעזוב את החטאים (אויפגעבען) יסכים בלב שלם וברצון גמור לעזוב אותם (ער זאָלל זיא אויפ: געבען, פערלאססען), ובמאמר ונשא השעיר עליו את כל עונותם, לדעתי אין המכוון בו שהשעיר, יהיה הנושא והעונות תהיינה נשואות עליו, אבל פעל ונשא מוסב על איש עתי המוזכר לפניו, הוא יהיה הנושא את השעיר על שכמו בדרך הוליכו אותו אל המדבר, כמאמרם (יומא ס"ו) מרכיבו על כתיפו אפילו בשבת; ומאמר. את כל עונותם. הוא תואר לשעיר, דוגמת ואת חטאתכם אשר עשיתם את העגל (עקב ט') שקרא את העגל בשם סתמי חטאת (זינדענווערק) ע"ש שבו נעשה החטא, ככה קרא כאן את השעיר בשם עונותם (איהר זינדענשטיק) ע"י שנתודו עליו העונות, כמו פר חטאת ע"ש שמתודה עליו חטאתו, (ואפשר שמטעם זה לא אמר עונותיהם להורות על אחדים רבים מחולקים רק עונותם שם דבר בלשון יחיד מצד שהוא חבור אחד של אחדים המתאחדים בשעיר). והמכוון במקרא יהיה. איש עתי הוא ישא על כתיפו את השעיר שהוא עונותם, אל ארץ גזרה, כלומר השעיר אשר בו התודו עוונתם ישא האיש על כתיפו אל ארץ גזירה; וסמוכים לפירוש זה מלישנא דקרא, כי אם יובן לשון ונשא

השעיר עליו, שהשעיר הוא הפועל הנושא העונות, יחסר לנו הפועל במאמר הבא אחריו שאמר ושלח השעיר במדבר, ולא הוזכר פועל השלוח, ולדברינו הנושא והמשלח שניהם פועל אחד להם והוא איש עתי (עי' רעיא מהימנא פינחס ד' רל"ב במש"ש), ועוד ונשא השעיר עליו כד רעותי' (ובד' רמ"ח) ואמאי היו שלחין ליה ביד איש עתי פגום וכו' וכשעיר דא אתפרש מכלא ונושא כל חובין דישראל עליו כד"א ונשא השעיר עליו את כל עונותם ועוד בתר דנטיל איהו; ואל יקשה בעיניך חסרון מלת את סימן הפעול שהיה ראוי ונשא את השעיר, כי יש דוגמים לזה הרבה, כמו מים תבעה אש (ישעיה ס"ד), אבנים שחקו מים (איוב י"ד), ובכוונה מכוונת החסירה התורה מלת את, להורות גם על כוונה שנייה שהשעיר יהיה הנושא, וכמאמרם (ת"כ ספ"ד), ונשא השעיר עליו, עליו הוא נושא ואין שאר שעירים עמו, כלומר השעיר לבד הוא נושא את כל העונות ואין שאר שעירים כשעירי ר"ח ורגלים יכפרו מה שיכפר שעיר המשלח; דוגמא לזה מאמר ורב יעבוד צעיר (תולדת), שחסר מלת את סימן הפעול להורות על כוונות מתחלפות, דלפעמים יעבוד הרב את הצעיר ולפעמים הצעיר את הרב. ויב"ע אמר בתרגומו ויפטר גברא ית צפירא למדברא, הוסיף מלת גברא, ולדברינו אין צורך אל התוספת:

פסוק כג

ובא אהרן אהה"מ. בת"כ ובתלמוד יומא (ע"א), אמרו ובא אהרן אהה"מ למה הוא בא ? להוציא את הכף והמחתה, שכל הפ' כולה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק זה, כי גמירא לן הל"מ דחמש טבילות ועשרה קדושין טובל כה"ג ומקדש בו ביום, ואי אמרת כסדרן לא משכחת לה אלא ג' טבילות וששה קדושין, ע"כ. ולא יעלה על דעתך שרבותינו עוקרים את המקרא ממקומו ומושיבין אותו במקום אחר (כמו שנראה לכאורה מלשון רש"י שכתב שם בפירושו שמשבשין סדרא דקרא, וכן כאן כתב: שאין זה מקומו של מקרא זה ע"ש), כי חלילה לנו להפך את דברי אלהים חיים, אבל ילמדונו בזה לפרש לשון המקרא בדרך שיובן ממנו המאוחר למוקדם והמוקדם למאוחר וזה. אם נפרש הפעלים הבאים במקרא שלאח"ז ורחץ, ולבש, ויצא, ועשה, וכפר, כל הפעלים האלה אם נפרש כפעלים צוויים, כדין אות וי"ו המחובר לעבר שמהפכו לעתיד, א"כ יהיה מעשה עולתו ועולת העם הבאים במקרא שאח"ז מאוחר למקרא שלפניו, ותהי' פשיטת בגדי הבד להניח שם ולגנזם קדם אליו, כיון שאין צורך בהם עוד, ובמה יכנס אח"כ לפני ולפנים ולהוציא את הכף והמחתה, ויחסרו לן טבילות וקדושין, אבל למדונו רבותינו בזה לפרש כל הפעלים במקרא שלאח"ז לעבר המוקדם, והוי"ו אינו להפך אלא כוי"ו החבור, כמו אתה קצפת ונחטא (ישעיה ס"ד) שפי' שם הר"ש ב"מ הוי"ו מורה על זמן שכבר עבר קודם הפעל

אשר לפניו, ר"ל וכבר חטאנו, וכן וירם תולעים ויבאש ר"ל וכבר באש, וכן ויבקעו המים כבר נבקעו כי הרוח שם את הים לחרבה אחר שנבקעו המים, וכן גבר ימות ויחלש (איוב י"ד) פי' כבר חלש כי קודם שימות יחלש ויחלה, וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות החטאת (שמיני ט') פי' הראב"ע וירד כבר ירד מעשות כי לאחר שירד מעשות הקרבנות נשא ידיו אל העם ויברכם, ככה נפרש כל הפעלים במקרא שלאח"ז, אחר שרחץ ולבש, אחר שיצא ועשה את עולתו, אחר שכיפר בעדו, ויהיה טעם ובא אהרן אאה"מ ופשט וגו' והניחם שם אחר שרחץ וכפר וגו' (אהרן קאממע וכו' נאכדעם ער זיך געבאדעט), כי אחר הקרבתו אילו ואיל העם בא להוציא את הכף והמחתה, ובזה יתקיימו חמש טבילות ועשרה קדושין דגמירא לן, אמנם אימורי פר ושעיר המדובר מהם (פ' כ"ה), ואת חלב החטאת יקטיר, שאמר יקטיר בלשון עתיד, באמת היו קרבים אחר הוצאת כף ומחתה, ומפשטות לשון המקרא מוכיח כדעת התוס' והרא"ש שלא הוקדם להוצאת כף ומחתה רק הקרבת אילו ואיל העם, וחולקים על רש"י שמקדימין לפניו גם עבודות אחרות, וכמ"ש גם כאן בפירושו לסדר המקראות לפי העבודות כך הוא, ושלח את השעיר, ורחץ, ויצא, ואת חלב וכל הפרשה עד ואח"כ יבוא אל המחנה ואח"כ בא אהרן, ע"ש, והאמת יורה דרכו. (ולפי"ז מה שדרשו רבותינו ממלת והניחם שם על גניזת ובגדים, היא דרשה צדדית לא לבאר לשון המקרא, כי לפי עיקר המכוון בקרא מלת והניחם שם, הי' אשר הניחם שם ומוסב על כף ומחתה), ולפי הכלל שהדרשה תדרוש ואין המקרא יוצא מידי פשוטו, י"ל דגם רבותינו יודו דעיקר המכוון במקרא זה כפשטי', והוא שיבא כה"ג למקום המיוחד לפשוט את בגדי הבד לגנזם שם ולטבול ולקדש וללבוש את בגדי הזהב, כמו שאמר אחריו ורחץ ללבש ועשה וגו' והמקום המיוחד אל פשיטת בגדי לבן וגניזתם שם, הי' בעזרת ישראל, ומסתמא וקרוב ללשכת הפרוה אשר על גגה היתה בית הטבילה לכה"ג ביוה"כ, והיא היתה קדש ונתקדשה בקדושת העזרה כמ"ש התו' (יומא ל"א) ד"ה או דלמא (ערמב"ם הלכות בית הבחירה ספ"ה) וכבר מצאנו שמהדביר ולהיכל ולהלן עד החיל נקרא פתח אוה"מ או חצר אוה"ה (ערש"י שמות כ"ט ל"ב), וכבר קרא את העזרה בשם קדש הקדשים, כמו בקדש הקדשים תאכלנו (קרח י"ח יו"ד), ואחרי שלמדונו רבותינו שאחר שהגיע השעיר למדבר יצא כה"ג לקרות בתורה בעזרת נשים, הנה על יציאתו מעזרת נשים ליכנס למקום המיוחד שבעזרת ישראל אל הפשיטה והרחיצה אמר קרא. ובא אהרן אאה"מ ופשט ורחץ וגו'. (ומ"ש התוס' (יומא ל"ב ד"ה ואי) למה נאמר ובא אהרן וגו' א"כ לימא, משום דכתיב ובא אהרן, ש"מ שלא על הסדר נאמר, ע"ש אינו מובן כלל), ואל יקשה לנו א"כ יחסר לנו קדוש וטבילה ללבישת

בגדי לבן להוצאת כף ומחתה, כי באמת דבגדי לבן להוצאת כף ומחתה אם כה"ג אין רוצה ליקח מן הצבור הרשות בידו לעשותם משלו, כמ"ש הרא"ש בסדר עבודת יה"כ, והוא מגמ' דיומא (ל"ה ע"ב) דאמרי' שם אחר שכלתה שם עבודת צבור כהן שעשתה לו אמו כתונת לובשה ועובד בה עבודת יחיד, ופירש"י עבודת יחיד היא הוצאת כף ומחתה שאינה צריכה לצבור אלא שמוטלת עליו לפנות את המקום לפיכך קורא לה עבודת יחיד, ע"ש, וכיון שאינה אלא עבודת יחיד ואינו צריך דוקא בבגדי לבן שלבש מקדם לעבודת פנים, לכן לא הזכירה קרא, ומדוייק היטב לשון המקרא. ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבואו אל הקדש, כי רק על בגדי הבד שעבד בהם עבודות צבור והיו צריכים דוקא להיות משל צבור, על אלה הקפיד קרא להניחם ולגנזם שם בקדש, אמנם לבישת בגדי לבן להוצאת כף ומחתה שאינה אלא עבודת יחיד, והיה ברשות כה"ג לעשותם משלו, מזה לא דברה התורה כלל, והשאירה לנו ע"פ, במה דגמירא לן הל"מ דצריכים ה' טבילות ועשרה קדושין. ונרויח בזה להבין דברי רבותינו אשר בהשקפה ראשונה הם תמוהים מאד, כי בת"כ רפ"ו אמרו. ובא אהרן יאה"מ, כל הפרשה כולה אמורה על הסדר חוץ מפסוק זה, ושם בת"כ ספ"ח איתא להפך כי אמרו שם מנין שכל הפרשה אמורה על הסדר ת"ל ויעש כל אשר צוה ה' א"מ והם סותרים זא"ז; אמנם לפי המבואר שיש במקרא ובא אהרן יאה"מ שתי כוונות, לפי הדרש ולפי הפשט, דבריהם מיושבים, כי לפי הדרש דקרא. ובא אהרן יאה"מ. מהוצאת כף ומחתה ידבר, ע"כ שלא על הסדר אמור, לחסרון הקדושין והטבילות, אבל לפי הפשט שאין המקרא מדבר אלא מפשיטת בגדי לבן שהם משל צבור דוקא ומגניזתם שם, אמנם לכניסתו לפנים להוצאת כף ומחתה שיכול להיות מבגדי לבן משל עצמו אינו רק ע"פ הל"מ, א"כ גם מקרא זה אינו יוצא משאר סדורי המקראות. ולדעת הגר"א שהזכרתי בריש הפרשה שלאהרן בעצמו היה רשות ליכנס לפנים בכל יום ויום, ובכל ימות השנה היתה גמר עבודתו בביאתו יאה"מ, וקרא ובא אהרן יאה"מ במקומו הראוי לעבודתו, שבכל ימות השנה, יעו"ש דבריו המאירות את העינים, גם בזה דברי הת"כ מיושבים על פשוטם, דקרא ויעש כאשר צוה ה' א"מ לא ביוה"כ איירי (דלא כמ"ש רש"י שם), אלא בכל ימות השנה חוץ מיה"כ, ובזה שפיר אמרו שעשה אהרן כסדר המוזכר בתורה; ויתכן שעל כוונה זו אמרו שם בת"כ שלא היה לובש בגדים אלו לגדולתו אלא כמקיים גזירת מלך, להורות שאף בביאת רשות דהיינו בשאר ימות השנה ג"כ לא התלבש בבגדים לשם פני' חצונית:

פסוק כט

האזרח. מאן דאיהו משרשא וגזעא דישראל (מכדרשב"י אמור ק"ג):

והגר. זה גר צדק, ובמכדרשב"י (יתרו ד' ע'), גר אע"ג דאתדבק באתר דא עלאה קדישא כיון דשביק עמיה ואבהתוי גר אקרי כמאן דשוי מדוריה באתר דלא ידע מקדמת דנא:

והגר הגר. כל לשון גר הוא אדם שלא נולד באותה מדינה אלא בא מארץ אחרת לגור שם (רש"י במשפטים), ולרד"ק גר מנחי ע"ו שרשו גור וענינו שהוא גר אתנו, פעמים הוא עכומ"ז וקיבל עליו שלא לעבוד אלילים, ויש שנתגייר והתייהד, והוא שהזהירתנו התורה על ענין המצות, והראב"ע (פ' לך לך) אמר האיש שיש לו משפחה הוא כסעיף הדבוק בשרש, לכן נקרא אזרח כטעם אזרח רענן, וטעם גר כמו גרגיר שנכרת משרש מקום גדילתו, ולרנ"ו שרשו גרר מן הכפולים מלשון חכמים גורר אדם מטה, גרר אבתרייהו, וכן מגררות במגרה (מלכים א ז':ט'), כי כלי המגרה נמשך מצד לצד, וכן הגר מתגורר מפה לפה, ויש ג' מיני גרים, הא' שגר בעיר איזה ימים והולך לו, והב' שהתיישב בעיר ונוהג במנהגיו הראשונים וזהו גר תושב, והג' שהתיישב וקבל עליו תורה ומצוה והיה כאחד מאזרח הארץ וזהו גר צדק, ועליו נאמר והגר הגר בתוככם, להבדילו מן הגר המתגורר על איזה ימים ומגר תושב, וכן נהגה בכל המקומות כמו וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה' (שמות י"ב:מ"ח), תורה אחת יהיה לכם ולהגר הגר בתוככם (שם מ"ח), עכ"ד. ונראין דבריו ממש (משפטים כ"ג) וינפש בן אמתך והגר, שאינו אלא גר תושב ע"ש רש"י ובמכילתא, אף שיש לעורר ע"ז ממקומות אחרות, ולפי"ז אין לפרש הגר אתכם לשון דירה לבד כ"א לשון התחברות שהתחבר אתכם להיות שוה כמותכם בקבלת הדת, כי שרש גור יורה ג"כ על אסיפת הנפזרים וחבורם יחד כענין יגורו עלי עזים (תהילים נ"ט:ד'), ולשון אסיפה ישמש גם בדבר אחד המתאסף ומתחבר אל איזה מקום, כמו ואספתו אל תוך ביתך, אף שאינו אלא בהמה אחת כשיתחבר ממקום ההפקר למקום המשומר יאמר עליו לשון אסיפה, וכן ואין איש מאסף אותו הביתה, וכבר ישמש המקרא אל הגירות וההתיהדות לשון התחברות, ונלוה הגר אליהם ונספח. ונ"ל עוד בטעם מלת גר על הנכנס בעדת ישראל, כי כל עובד את ה' הוא תמיד במלחמה פנימית, כי תאוות נפש הבהמית משתוקקות תמיד למלא תאותם בבעילות ומאכלות אסורות וכדומה, ומצד נפש המשכלת הרוחנית יתגבר עליהם עפ"י התורה וכובש אותם בל יפרצו לעשות כחפצם, לכן מתוארים הצדיקים בשם גבורים, ה' עמך גבור החיל (שופטים ו':י"ב) ולנעמי מודע איש גבור חיל (רות ב':א') וברבותינו איזהו גבור הכובש את יצרו, ואם הישראלי שלא טעם מעולם טעמי דאיסורי, בהשמרו מלטעום אותם נקרא גבור ואיש מלחמה, מכש"כ הנכרי שמנעוריו טעם טעמי כל האיסורים בהיתר, כי לא הוזהר עליהם, אם זה יסכים בדעתו לקבל עליו דת הישראלי ומתייהד, כמה

מתגברת בנפשו המלחמה הפנימית. כי בכל רגע יגורו בו מלחמות התאות החומריות בהשתוקקות ללכת אחרי שרירות לבבם כפי הרגלו מנעוריו עד היום הזה, הנה ראוי לקרותו גבור ואיש מלחמה, וזהו בעצמו שם גר, ענין חרחור ריב ומדון שמתחדש בנפשו כל רגע. (זיך זעלבסט בעקאָפפענדער), גר מלשון כל היום יגורו מלחמת, והתגר בו מלחמה, שומרי תורה יתגרו בם. ומזה גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך (תהילים קי"ט:י"ט) בי"ת בארץ היא בי"ת הסבה הגורמת, כמו איש בחטאו ימות, בסבת חטאו, בסבת ארץ, והוא העולם הגשמי אשר בו תמיד לעינינו דברים המעוררים אל התאות החומריות, ומסבתם יתחדש בנפש האדם ריב ומדון וצריכה שמירה יתרה לעמוד בקשרי המלחמה הנפשית לבלי היות מנוצח מהם, וזהו גר אנכי בארץ. לכן אתפלל להושיעני בל יתעלם מנגד עיני חיוב מצותיך, ובזה אתחזק לכבוש ולהלחם בכל כחי:

פסוק ל

ביום הזה יכפר עליכם. מלת יכפר מוסב על מה שאמר תענו את נפשותיכם, וטעמו ענוי הנפש ביום זה הוא הכנה לכפר עליכם, ובזה אין צורך להוסיף על המקרא מי הוא אשר יכפר אם ה' או הכהן העובד:

תטהרו. צריכים אתם לטהר עצמיכם מכל חטאתיכם קודם, והוא ע"י התשובה והודוי ואז יכופר לכם, וכתיב"ע ואתון קדם ה' תודון סורחנותכון ותידכון. וז"ש ר"ע סוף יומא דף פ"ה אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרין כו' (ועי' שם במהרש"א וברי"ף בחדושי אגדות, וכן לראב"ע דמתני' שם פירוש מלת תטהרו כן כמ"ש בקרבן אהרן בפי' לת"כ כאן). לכן ממקרא זה אנו למדין, שעצמו של יוה"כ אינו מכפר אלא לשבים (ערמב"ם ה' תשובה פ"א ה"ג), עמ"ש במצורע בואחר תטהר:

יכפר עליכם לטהר. הוסיף לשון טהרה אחר כפרה, יורה שיש בתשובה הכח להפוך הזדונות כזכיות, כי יש בלשון טהרה שתי כוונות, האחת הסרת הלכלוך והפסולת, כמו זהב טהור, מטהר כסף, שענינם מזוקק מן הסיג שהוסר ממנו הפסולת, והשנית זריחת זהר ובהירות (גלאנץ) כמו עצם השמים לטהר. השבת מטהרו (תהלים פ"ט) שפירושם זהרורית צחצוח ובהירות, ומשתי טהרות אלה דבר הכתוב, אמר מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, אם אתם תשתדלו להטהר ולהסיר מכם כל סיג החטאים וחלאת הפשעים אז ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם, כלומר וכפר ויקנח חטאתיכם ויסיר לכלוכם, ועוד יוסיף שהמלוכלך בעצמו יתהפך להיות מצוחצח לאור זהיר ובהירות שהזדון עצמו יתהפך לזכות:

פרק יז

פסוק ה

דם יחשב. ערש"י ואית מ"ד (בזבחים ק"ח ב') שבא להורות שהשוחט קדשים בחוץ חייב אף על פי שלא נתכוין לשחוט קדשים אלו להשם, וטעם דם יחשב לאיש ההוא דם שפך, אף על פי שזה הדם במחשבתו כדם הנשפך לא כקרבן, מכל מקום חייב, וכן כתב הרמב"ם בפי"ח ממעה"ק ה' ט"ז, ועי' תי"ט שם ובלחם משנה:

ונכרת האיש וגו'. ובשאר מקומות אמר ונכרתה הנפש ההיא, כי הכריתות שבתורה הם על שלשה אופנים, יש כרת לגוף לבדו, ויש כרת לנפש לבדה, ויש כרת לשניהם לגוף ולנפש, כרת לגוף לבדו יהיה בשנים או בימים, כי מי שהוא צדיק ורובו זכיות ונכשל בעברה של חיוב כרת ימות בחצי ימיו וזה כרת של שנים, וכרת של ימים הוא כגון זקן שעבר על חיוב כרת ימות לג' ימים כמו שאמרו חז"ל מת ליום אחד ה"ז מיתה של זעם לב' ימים מיתה של בהלה לג' ימים ה"ז מיתה של כרת, ועל כרת זה שהוא לגוף נאמר כאן ונכרת האיש כלומר שיכרת גופו בשנים או בימים, אבל נפשו תהיה זוכה בעולם הנשמות; כרת לנפש לבדה הוא מי שחטא בעבירה חמורה של חיוב כרת והיו עונותיו מרובים מזכיותיו, עונש הכרת מגיע לנפשו לאחר שנתפרדה מן הגוף, ועל כרת זה נאמר ונכרתה הנפש, ואפשר שלזה אין שום כרת לגוף ולפעמים יחיה ימים ארוכים וחיי שלום; כרת לשניהם לגוף ולנפש הוא לעובד עבודה זרה, ועל זה נאמר הכרת תכרת הנפש ההיא וארז"ל הכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב שיכרת גופו ונפשו תטרד מעוה"ז ומעוה"ב (רב"ח):

פסוק י

ונתתי פני בנפש. ת"א ואתן רוגזי, ויבע"ת ואתן ית פנוייתא למעסוק בבר נש ההוא, והוא למה שאמרו בת"כ ונתתי פני פונה אני מכל עסקי ואעסוק בה, כי אין הדעת מתיישבת לומר שמנתינת פני ה' יומשך הרע רק הטוב בהחלט לכן פירשוהו לשון פניי' ואמרו המפרשים מלת ונתתי מלשון עזיבה כמו ולא נתן סיחון עבור, וירצה אעזוב פנייתי שהיא תמיד לטובה לעסוק בה (ק"א), וכבר העירותי למעלה (בונתן אותם על ראש) על לשון נתינה להורות העזיבה (אויפגעבען, פערלאסען) ויהיה טעם ונתתי פני, אעזוב פני השגחתי באיש הלזה (מיינע אויפזיכט אויפגעבען, מיין אנטליטץ וועגווענדען), ובהסרת השגחתי מאיש הנה מעותד למקריים. כאמרם (במדהנ"ע וירא קט"ו א') תסתיר פניך יבהלון מכאן שאין הקב"ה עושה רעה לשום אדם אלא כשאינו משגיח בו הוא כלה מאליו:

פסוק יג

אשר יצוד ציד. לרבותינו (חולין פ"ד) חיוב כסוי דם הוא גם בשאין בהם צידה כגון אווזין ותרנגולין, ודיבר הכתוב בהווה שדרך חיה ועוף לצודם. ובאמת אין דעת רבותינו רחוקה מלשון המקרא עצמו. כי ציד ישמש גם על המזון והמאכל. כמו וגם צדה לא עשו להם (בא י"ב) צדה ברך אברך (תהלים קל"ב) והפעל ממנו לחם חם הצטידנו (יהושע ט' י"ב) ר"ל הכנת מזון, כן יש לפרש יצוד ציד, יכין לו מזון ומאכל מחיה ועוף, וטעם שכינהו הכתוב כאן בלשון צידה לעורר את האדם על מיעט אכילת הבשר, ערש"י ואפשר להוסיף בטעם שהוציא הכתוב כאן את הכנת המזון והמאכל בלשון יצוד ציד, כי שם חיה כולל גם הבהמה, כאמרם (חולין ע"א) מקרא דזאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה, וכ"ה בספרי פ' ראה, וכן מבואר (בראשית א') תוצא הארץ נפש חיה בהמה ורמש וחיתו ארץ, דמלת חיה הוא הכלל ואחריו הפרט, ולפי"ז אם לא היה מזכיר כאן לשון צידה היינו טועים לומר דבהמה בכלל חיה דקרא היא, וגם דמה טעון כסוי, לכן אמר לשון צידה, שאינו רק בחית השדה והיער שיש במינן נצוד, לא בהמה:

וכסהו בעפר. אמרו (בת"כ ובחולין פ"ח) וכסהו יכול יכסנו באבנים או יחפה עליו את הכלי ת"ל בעפר, מנין לרבות זבל הדק וכו' תלמוד לומר וכסהו, ופירש"י בפ"ע נדרש מדלא כתיב ושפך דמו ובעפר יכסנו דהוי משמע לא בדבר אחר, דלא כתיב כסוי אלא לבתר עפר אבל השתא מדרש וכסהו באנפי נפשיה, ע"כ. וביאר בעל קרבן אהרן את דבריו, דכשאמר המכסה ואחר כך אמר הכסוי אז לא נוכל לפרש בכסוי דבר אחר זולת המכסה שאמר, כגון אלו יאמר בעפר יכסנו דאז בהכרח הדר יכסנו לעפר, ואין לנו להביא מכסה אחר אלא עפר, אבל השתא דכתיב וכסהו מבלי באור במה יכסנו הרי נוכל לפרש וכסהו לחודי בכל מה דבעי לכסות, יעו"ש. ואשר אני אחזה דעת רבותינו בזה מיוסדת על משפטי הלשון, כי באמת יש לתיבות כל מאמר ומאמר סדר מיוחד, ד"מ כתיב (מ"א כ') ויאמר אם לשלום יצאו תפשום חיים ואם למלחמה יצאו חיים תפשום, הנה תיבת תפשום פעל (ווערבום) ותיבת חיים תאר הפעל (אדווערבום), ובלה"ק פעמים שיקדם הפעל לתארו ופעמים שיקדם התאר אל הפעל כפי אשר יהיה עיקר כוונת האומר, מעתה כח המאמר הזה ועיקר כוונת האומר ע"י סדר התיבות, פעם יאמר תפשום חיים ופעם יאמר חיים תפשום, כי אם לשלום יצאו אין בזה חדוש שלא ימיתום ואף על פי כן צוה לתפשום, לכן אמר תפשום בראשונה שהוא עיקר הכוונה; ואולם אם למלחמה יצאו אין ספק שיתפשום אלא אף על פי כן צוה להניחם בחיים לכן אמר חיים תפשום, כמ"ש ר"מ בנתיבת שלום, וכבר העירותי ע"ז בוירא במה שנאמר שם פעם בן לשרה ופעם

ולשרה בן. עמכדרשב"י ויקרא י"ד ב' יעשה שלום לי שלום יעשה לי. וכן כאן אילו תפס המקרא בלשון תחלה מלת בעפר, אז היתה עיקר הכוונה בו, ולא היה ראוי אל הכסוי רק ממה שיש בהוראת מלת עפר בהנחה ראשונה דוקא והוא עפר הארץ, אבל כאשר הקדים פעל וכסהו הורה לנו בזה שעיקר המכוון הוא בפעולת הכסוי רק שיהיה הדם מכוסה, ומזה ידענו שבמלת עפר המאוחר במאמר המכוון בו כל הדברים שבדרך מושאל יקרא עפר אף על פי שאינו מעפר הארץ, וכבר מצאנו שיקראו הדברים הדקים בשם עפר אף על פי שאינם מעפר הארץ כמו ועפרות זהב לו (איוב כ"ח), ששוה לעפר הארץ בבחינת הקטנות, וכן יקרא עפר מה שהיה ראוי לקרות אבק, ואכות אותו טחון היטב עד אשר דק לעפר שהנטחן טחון היטב הוא דק כאבק, גם יקרא עפר מה שהיה ראוי להקראות אפר שהוא מדבר הנשרף כמו וישרפם מחוץ לירושלים ונשא את עפרם (מ"ב כ"ג) ושם וישרוף אותה וישלך את עפרה, ויקרא ג"כ עפר מה שהיה ראוי להקראות דשן שהוא משריפת דבר שמנונית כמו מעפר שריפת החטאת (במדבר י"ט); ודע שבשם עפר אין העיי"ן עיקר שרשו אבל יסודו שתי אותיות פר מלשון התפוררות (צעררִיבען, צערבערעקעללט, צערשטייבט), והם החלקים הדקים שהאדמה מורכבת מהם, ושרש פר משמש ג"כ הוראת גידול הצמחים והפירות (פרוכטבאר), ולזה אמרו רבותינו מה עפר שהוא מיוחד שמגדל צמחים ומכסים בו אף כל דבר שמגדל צמחים מכסים בו, יצא דבר שאינו מגדל צמחים אין מכסין בו, לכן אין מכסין בעפר המדבר שהיא ארץ מלחה ואינה מצמחת, וברפ"ז דב"ב בית כור עפר המכוון בעפר להורות על הקרקע הראוי לזריעה, ובד"ז יתבארו שאר דרשת רבותינו כמו בפסחים (ד' מ"א) על פסוק ובשל מבושל במים שאמרו במים אין לי אלא במים שאר משקין מנין ת"ל ובשל מבושל מ"מ, (וברי' פ"ח דגיטין) אמרו ונתן בידה אין לי אלא גנה חצירה וקרפיפה מנין ת"ל ונתן מ"מ, ואמרו עוד המצא תמצא בידו הגניבה אין לי אלא ידו גנו חצירו וקרפיפו מנין ת"ל המצא תמצא מ"מ, שכוונתם בזה שאם היו השמות האלה קודמים לפעל היתה עיקר הכוונה עליהם, ולא היה הבשול אסור רק במים לפי ההוראה הפרטית לבד (וואססער) ולא בשאר משקין, וכן נתינת הגט רק באבר היד ממש (האנד) וכן מציאת הגנבה, עכשיו שהפעולות קודמות לשמות, הנה עיקר המכוון על הפעולות לבד, והשמות יתבארו לפי ההוראה הכללית שבהן, כי שם מים כולל כל דבר הנוזל (כמ"ש בבא), ושם יד יורה ג"כ על כל מה שהוא ברשות האדם לעשות בו כחפצו כמו ויקח את כל ארצו מידו, (ומצאתי בעה"י בשיטה מקובצת (ב"מ ד' יו"ד) שהביא בשם מהור"י אבוהב בשם המעיינים

שהתעוררו ע"ז), הנה התבאר כי כל דברי רבותינו נכוחים הם למביני הלשון וישרים למוצאי דעת משפטיה:

פסוק טו

נבלה וטרפה. יתכן שאין וי"ו זו וי"ו המחלקת כלומר או טרפה, כי אין הטרפה מטמאה כלל, אבל היא וי"ו המחברת, כלומר בע"ח שיש בה שני ענינים אלה הנבלות וגם הטרפות, כי יש מבע"ח שנעשה בה מעשה הנבלות, ומ"מ אין באכילתה לא איסור ולא טומאה, רק כשנצטרף אליו גם ענין הטרפות, כגון חטאת העוף שמצותה במליקה, שבעוף חולין הוא נבלה, ובחטאת העוף מותר באכילה לכהן, שהמליקה בחטאת העוף הוא במקום שחיטה בעוף חולין; ואם חטאת העוף נמצאת טרפה אחר מליקתה, אז היא נבלה גמורה ומטמאה בבית הבליעה. כ"נ פי' דקרא אליבא דר' יהודה (זבחים ע'), דמליקת קדשים בטרפה אינה מוציאה מידי נבלה, וכר' יוסי דהתם קי"ל דדוקא שחיטת הטרפה מטהרת מידי נבלה ולא מליקה. ורש"י שכתב דמלת טרפה בא להוציא נבלת עוף טמא, הוא לר"מ דהתם, דגם מליקת הטרפה מטהרת מידי נבלה, ולית הלכתא כוותיה, ולר"י למעוטי עוף טמא ממקום אחר יליף, ועי' מה שכתבתי בזה בפרשת אמור, כ"ב ח':

פרק יח

פסוק ב

ואמרת אליהם. טעמו כאלו הוא ואמרת אליהם בשמי אני ה', וכן קדושים תהיו כי קדוש אני, ואפשר שהטעם, כי בצאת משה מלפני ה' בלא מסוה ויצא ודבר אל בני ישראל את אשר יצוה איננו צריך לומר להם כה אמר ה', כי ידוע להם כי רוחו ידבר בו ומלתו על לשונו ולא ידבר מעצמו, וכן במקומות רבים במ"ת כן ידבר עמו, כמו והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום ונתתי מטר ארצכם, ונתתי עשב בשדך, ואין משה הנותן מטר ע"פ הארץ ושולח מים ע"פ חוצות ומצמיח עשב בשדה, אלא הש"י, וכן לא נתן ה' לכם לב לדעת, ואוליך אתכם במדבר, לחם לא אכלתם ומים לא שתיתם למען תדעון כי אני ה' אלהיכם (רמב"ן), ועמ"ש בכי תבא כ"ט ה' בלמען תדעו כי אני ה', ובהאזינו ל"ב ל"ט כי אני אני הוא, וברי"פ וארא וידעתם כי אני ה', שמלת אני הוא שמו של הקב"ה, ונקרא אני להיותו סבת כל הסבות ועלת כל העלות, והוא שם מפעל והאלהים אנה לידו, שפי' סבה, וטעמו כאן הסבה הראשונה הוא גם כן אדון כל המשגיח עליכם. וכיון שאין מלת אני כאן מלת הגוף המדבר בעדו (איך) כ"א שמו ית',

שפיר יכול משה לאמרו, כי אין משה בזה רק כמודיע לישראל שהמתואר בשם אני הוא בעצמו הנקרא ה' אלהי':

פסוק ה

וחי בהם. ת"א ויחי בהון לחיי עלמא, וממקומו הוא מוכרע שעל חיי הנפש ידבר, כי איך יאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כלו' שבשמירת החקים והמשפטים שבתורה יחיה האדם יותר מבשמירת חוקי שאר אמונות, וה"ז דבר נגלה הכזב, כי לא יחיה שומר התורה חיים הגשמיים יותר ארוכים מזולתה, אבל אין ספק שעל חיי הנפש ידבר, ולא על חיי הגוף, והוא אחד מן המקומות שהוזכר שכר הרוחני בתורה (ר"י אלבו):

פסוק ו

לא תקרבו. אמרו בת"כ אין לי אלא שלא יגלה מנין שלא יקרב תלמוד לומר ואל אשה בנדתה לא תקרב אין לי אלא נדה מנין לשאר עריות שהם בבל תקרבו ת"ל ולא תקרבו לגלות, וכ"א באבות דר"נ איזו היא סייג שעשתה תורה לדבריה שנאמר ואל אשה בנדת טומאתה, יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים ת"ל לא תקרב, וכ"פ הרמב"ם (כ' מאס"ב) דחבוק ונשוק דרך תאוה אסור מה"ת, והרמב"ן בהשגותיו לסה"מ (מצוה שנ"ג) הקשה ע"ז, דלשון קריבה לאשה אינו רק על הביאה כענין ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים, וכתיב ואקרב אל הנביאה ותהר ותלד בן, וכן היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה, לא מנעם רק מביאה מפני שהפולטת ש"ז בשלישי טמאה, וכן אשה אשר תקרב אל כל בהמה לרבעה אותה אינו אלא קריבה של רביעה יעו"ש ובמג"א. ולדעתי אין ראיותיו מוכיחות, כי יש הבדל גדול בין קרב לנגש, כי שם קרב הונח על הקריבה הקלה, שנתקרב דבר לדבר אחר שהיה רחוק, אבל אפשר שהוא עדיין רחוק ממנו אלא שאיננו רחוק כ"כ כמו שהיה, בד"מ היה רחוק ממנו תחלה עשר מילין ועכשיו הוא רחוק ממנו חמש יאמר עליו שקרב אליו בערך המרחק שהיה ביניהם בתחלה, אמנם שם נגש הונח על הקורבה בתכלית, שנתקרב כ"כ עד שאפשר לו ליגע בדבר שנתקרב אליו ושאין קרבה אחריו, אמר כקרבכם אל המלחמה והיינו אל הספר הסמוך לארץ אויב ולא במלחמה ממש, והיה העיר הקרובה אל החלל אפשר שתהיה העיר רחוקה מן החלל כמה מאות פרסה ואפ"ה צודק בה לקראה קרובה בערך שאר העיירות שהם יותר רחוקות, אמנם מלשון נגש אמר גשה נא ושקה לי בני, גשו נא אלי ויגשו, שהעירם לשיתקרבו עוד יותר ואף על פי שהיו כבר קרובים אליו (הערנריקקען), והקריבה אל הכהן והגישה אל המזבח דהיינו שהבעלים עושים ההקרבה אל הכהן והכהן מקריבה עוד יותר אל המזבח, וכן אחד באחד יגשו ורוח לא יבא ביניהם (איוב מ"א:ח') שפי' יגשו דביקה ממשית וקורבה מוחלטת (עי' רש"פ) ומזה ישמשו רבותינו מלת גש על

המשמוש (בעטאסטען) דאזיל בתר גשתא (חולין קכ"ז) משמוש העור ביד, והאידנא דשכיחא גשושאי (ב"מ מ"ב) בני אדם המשמשים ומחפשים במטמוניות, ונשתרבב לשמשו בארמי גם על הנגיחה כי יגח שור תרגמו הירושלמי יגיש, ולזה במ"ת שלא היה המכוון רק על הטהרה מפליטת ש"ז דקדקה התורה בלשונה לומר אל תגשו אל אשה שהיא הקריבה המוחלטת, והשכיל אונקלס שם לתרגם לא תקרבון לצד אתתא והיינו התשמיש, וכתיב"ע לתשמיש דעריס, אמנם יש מקומות שבא גם לשון קריבה על הביאה כמוזכר למעלה, כי לשון קרוב מצאנוהו גם כן בקצת מקומות על הפגישה והנגיעה הממשית כמו לקרבה אל המלאכה, לכן על מאמר ואבימלך לא קרב אלי' שפיר אמרו (שם ברבה) משמוש ידים היה, ע"ש. אמנם כאן בעריות מדלא אמר לשון קצר לא תגלה ערוה אבל הוסיף לשון לא תקרב, שפיר יאמרו רבותינו שבא להורות על הקריבה בלתי מוחלטת כהוראת לשון קריבה ברוב המקומות והוא כאן לדעתם החבוק והנשוק וכדומה:

לגלות ערותה. להיות שברוב מין האנושי אין כוונת זווגם להפיק רצון קונם כ"א לתענוג לבד ובהיות שאר הבשר מוכן מאד, וההרהור והתענוג בו רב מאד, הנה כאשר יהיו חושבים שניהם שחבורם בלתי איסור ירבה ההרהור וחבור ביניהם לתענוג לבד, ובכן יזנו ולא יפרוצו ומלאה הארץ זמה, לכן אמר לגלות ערותה כי אמנם תענוג הגלוי בלבד הוא המכוון ברוב (רע"ס):

ערוה. רש"י פי' כל לשון ערוה גלוי הוא, והוי"ו יורדת לתיבה לשם דבר כמו זעוה מגזרת זעה, אחוה מגזרת אח, וכבר טענו על זה איך נופל על אותו מקום המכוסה לשון גלוי, ועוד שהכתוב אומר לגלות ערוה, ולראב"ע ערוה דבר המגונה והוא שם דבר לאותו המקום, ולרנ"ו הוא לשון שפיכה מענין ותער כדה, לכן אברים שבאדם שאינם משמשים אלא למשפך שהם הנקבים התחתונים שבאיש ואשה נקראים ערוה, ואינם דומים לנקבי הפה האף והאוזן, שנטועים באדם גם לתשמישים אחרים, אבל התחתונים שהם אינם אלא למשפך נקרא ערוה ע"ש תשמישם, ולדעתי שם ערוה פי' אבר הזווג והדבוק, כי שרש ערה הוראתו ג"כ ענין דבוק וחבור כמו ערות על יאור (ישעיהו י"ט:ז') ע"ש רש"י, וכן וקיר ערה מגן (שם כ"ג) ע"ש ברש"י ותרגום, וכן ומתערה כאזרח רענן (תהילים ל"ז:ל"ה), והוא רגיל מאד בדברי רבותינו (חולין מ"ז), נדלדלה הכבד ומעורה בטפשין פי' מעורה דבוקה, ובביצה ג' מעורין בגידין, (יבמות נ"ה) הערה זו הכנסת העטרה, (וביומא נ"ד) כמער איש וליות, כאיש המעורה בלוייה שלו, מבואר דעתם שהמעור הוא הדבוק והזווג שבין איש לאשתו כענין ודבק באשתו, ושפיר הונח על אותו מקום שהזווג

והדבוק בו שם ערוה; וקרוב לומר כי שם עיר (שטאדט) המונח על קבוץ בתים רבים למושב אדם ג"כ ענינו מזה כי מסבת העסקים ומו"מ אשר ביניהם הם אחוזים ודבוקים יחד. ומאמר חכמי אמת מזווגא עלאה, הגורם בחובו שאבא יסתלק ח"ו מאמא אז ערות אביך כו' והגורם שיסתלק אמא מעל בנין אז ערות אמך כו' ואמר ע"ז בספרא דצניעותא (סוף פרק קמא) ווי למאן דגלי ערייתהון, יסכים מאד לדברי בביאור מלת ערוה:

פסוק ז

ערות אביך. אביך ממש, ולחייב עליו משום ערות אב יתר על אזהרת משכב זכור, וערות אמך. באמו שאינה אשת אביו, דהיינו אנוסת או מפותת אביו, שאף על פי שאינה אשת אביו אמו היא, וחזר ואמר אמך היא וגו' להגדיל ולענשו סקילה באמו שאינה אשת אביו. ערות אביך היא, להורות חיוב באשת אביו אף לאחר מיתתו, כ"ה פירושא דהנך מקראות לרבנן (סנהדרין נ"ד) דהלכתא כוותייהו, ואיני רואה דבריהם אלה רחוקים כ"כ מפשוטו של מקרא עד שנטה מדבריהם ולפרש המקרא כדברי יחיד שאין הלכה כמותו כמו שעלה ע"ד הרא"ם בזה לדעת רש"י:

פסוק יב

שאר אביך היא. נראה לי שהוא סמיכות המסובב אל הסבה, ר"ל מסבת אביך היא שארך כי להיותה אחות לאביך שהיא חצי בשרו (כבמרים ס"פ בהעלתך) ושניהם יחד הם כגוף אחד, ואב עם בנו הם בלי ספק כגוף אחד לכן היא שאר גם לך, שאתה בן לאחיה (ובקדושים כ' י"ט אמר להדי' שארה הערה), ומוכרחים אנו לפרש כן, דהא אל שאר בשרו לא תקרב אמר קרא, ומה לנו בהיותה שאר לאביו אם איננה שאר אליו, וכן שאר אמך היא שאח"ז ר"ל מסבת אמך היא שארך, ובזה שפיר אמרו (ב"ב ק"ט ב') ממה דשארו זה האב, דכתיב שאר אביך היא ע"ש כלומר מדחזינן דאחות האב נקרא שאר לבן מכש"כ שהאב עצמו הוא שאר לבנו כי אחות האב איננה שאר לבנו רק מצד האב ומסבתו, והתיו"ט כתב (ב"ב פ"ח מ"ב) בכוונת ילפותא דתלמודא, מכדי כל העריות משום שאר נאסרו ל"ל לקרא למימר שאר אביך היא, אלא למדרש דאביך הוא שארו האמור במקום אחר בפרשת נחלות עיין שם והדוחק מבואר:

פסוק טו

אשת בנך היא. פתח הכתוב בכלתו וסיים באשת בנו לומר לך זו היא כלתו זו היא אשת בנו, והאי דהדר וכתביה לחייב עליה אף לאחר מיתה (סנהדרין נ"א א'):

פסוק יז

ערות אשה ובתה. ולא אמר ערות בת אשתך, להורות שגם משכב המותרת שהיא אשתו זמה בעבור מחשבתו בשני' (רמב"ן). ולי נראה דדינא אשמעינן בלשון זה, כי לשון

בת אשתך, נאמר על הבת גם אחר מות אשתו, אמנם לשון אשה ובתה לא נאמר רק בששתיהן קיימות, ומבואר הוא דכל העריות דפרשה חייבי כריתות נינהו. ככתוב (פ' כ"ט) בלאשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו, אם כן בלשון אשה ובתה בא להורות דחיובא דכרת ליתא רק בששתיהן קיימות, אבל הבא על בת אשתו אחר שאמה מתה, ליתא בכרת, וכמו שמובדלין נמי בהכי לענין עונש שריפה, ממה שכתב (קדושים כ' ט"ז) באשה ובתה באש ישרפו אותו ואתהן, דדרשינן ואתהן בזמן ששתיהן קיימות איתנהו בשריפה, ולא בשאחת מהן מתה; ולפי"ז יהיה מלשון המקרא הכרע לדעת הראשונים החולקים על הרמב"ם המחייב כרת גם בלאחר מיתה. (עי רמב"ם פ"ב מאיסורי ביאה ד"ח ובמ"מ שם); אמנם אם יהיה מקום לפירוש ראשון דלקמן בשארה הנה, שהכתוב מדבר גם בלאחר מיתה, אין מן המקרא תפיסה על הרמב"ם:

שארה הנה. קרובות הן זו לזו (רש"י) אף שאינן שאר בשר אליו וגם אינן ערות אחד מקרוביו מכל מקום אסורות עליו בעבור שהן שאר זו לזו. כ"כ המפרשים. ולא ידעתי אם כן גם בשתי אחיות במקרא שאחר זה היה לו לומר שארה הנה. לכן נראה לי דאתי קרא לאשמעינן דאשה ובתה ובת בתה ובת בנה אסורות עליו לעולם, וגם אחר מיתת אשתו, בתה ובת בתה ובת בנה אסורה עליו לעולם, ועל זה אמר שארה הנה, ולשון שארה אינו כאן על הקורבה, כי אם ענין הנותר והנשאר מן ההכל, כמו שארית ישראל, וכל הנשאר מהאדם אחר מותו נקרא שאר (כבישעיהו י"ד:כ"ב) שם ושאר נין ונכד, (וביחזקאל ה') את כל שאריתך, וטעם שארה הנה, אף שהבת, או בת בנה, או בת בתה, אינה רק שארית הנשארת מאשתך שמתה, מכל מקום בקחתך אחת מהנה זמה היא, ויודיע בזה ההפך מאשה ואחותה שמפרש בה בחייה דוקא, וכאן האיסור אף בשהן שארית פליטה הנשארת מאשתך, (צוריקגעבליבענע); ואפשר שלכוונה זו מלת שארה משונה בניקודה, כי השי"ן ראוי' בשו"א והאל"ף צרוי'; ובלא זה שם שאר שיורה קורבת משפחה, הוא ג"כ מטעם שארית ונותר הנשארים ונותרים אחרי מות קרובים כחלק הנשאר מן ההכל, ומטעם זה נקראת גם אשתו של אדם שאר (לשארו הקרובה אליו), כי רק באמצעותה יש שארית לאדם אחריו בבנים אשר תלד לו. ולולא דמסתפינא דקצווחו עלי בבי מדרשא הייתי אומר דבר חדש, והוא. אחר שלמדונו רבותינו, דכמו שגילתה התורה במקרא שאח"ז דאחות אשתו אינה מתייבמת, דה"ה בכל העריות אם היו נשואות לאחי' ונפלו ליבום שאינם מתייבמת, דבר זה יתבאר לנו בלשון שארה הנה. דבמקרא שלפני זה ידבר מערות אשת אחיך (והיינו בחייו או אחרי מותו אם יש לו בנים), בא במקרא זה לסדר אותן הנשים דשכיחי טפי להיותן נשואות לאחיו, והן אשה ובתה, ובת

בתה, ובת בנה. (וגם במתניתן דיבמות פ"ג מ"ד שביק לכל העריות ולא נקוט רק הנך, כיון שהן שארית פליטה הנשארת אחר מות האח, (שמענינו משתעי במקרא שלפני זה) כי אין לו בנים, ולא נשאר אחריו מאומה כ"א אשתו, מ"מ זמה היא כשתתיבם לך, (ואף דלרבותינו הא דשאר עריות אינן מתייבמות הוא מדהוקשו כל העריות לאחות אשה, מ"מ כבר כתב הנמוקי יוסף בשם הירושלמי. כל דבר שיודעין שהוא האמת, רשות ביד כל אדם לבררו מן המקרא):

זמה היא. ת"א עצת חטאין, שיצרך יועצך לחטוא (רש"י), וכפרש"י (תהילים כ"ו:י') אשר בידיהם זמה, כל זמה שבמקרא לשון מחשבה, יש לטובה ויש לרעה, גם תרגומו שם עצת חטאין. וכבר תמה הרמב"ן עליו הלא כל העריות והעברות היצר יועצו לחטוא. והוא פירש זמה לשון מחשבה, ואמר כן באשה ובתה, דכשישכוב עם אחת שהיא אשתו יחשוב באחרת בעבור קורבתם ודמיונם. ובזה שכבת שניהם לו זמה, כענין בני תמורה, והר"ש ב"מ פירש זמה ענין טינוף ותועבה ומעשה רע, ובתיב"ע זמה היא זנו היא. ורבותינו רגילים לקרוא את הזנות בשם זמה, כאמרם שטופי זמה, והיא הנכון לדעתי. וטעם הוראות זמה על הזנות לא מצאתיו, ונ"ל בטעמו, כי עיקר שרש זמם זם, והוראתו סגירה חתימה וסתימה, כמו ואם זמות יד לפה (משלי למ"ד) שפרש"י אם שמת זמם על פיך וחסמת אותו, ובענין זה לדעתי זמותי זמותי בל יעבר פי (תהילים י"ז:ג'), פי' חסמתי פי בל יעבור ממני דברי תרעומת על צרותי הרבות, (זמותי אינו שם כי טעמו מלעיל), ומזה הונח לדעתי שם נזם ונזמים על תכשיט האוזן והאף, ע"ש הסגירה העשוי בהם לסגור חלק בחלק אחר תחיבתו בנקב האוזן בל יפלו ויאבדו ודומה לזה, הקשורים, (ישעי' ג') על התכשיטין הנקשרים. ורבותינו ישמשו הרבה שרש זמם על הסגירה והחסימה, (תרומות פ"ט מ"ג) זומם הבהמה, והוא הסוגר שנותנים בפי הבהמה שלא תשוך או שלא תאכל בשדות אחרות, וכתיב"ע ויפתח הגמלים דאליעזר, ושרי זממו גמליא, וכמו שיורה זמם על הסגירה הגשמית המעכבת פעולת טבע הדבר, הפה נמנע ע"י הסגירן מפעולתו הטבעית, והוא הדבור והאכילה, הבהמה נמנעת ע"י סגירת המתג והרסן מן הריצה שהיא מיוחדת אליה מטבעה, ככה יורה זמם על סגירה רוחנית, והוא סגירת המחשבה, כי אחרי שעלו ברעיונות האדם מחשבות שונות על דבר שברצונו לעשות באיזה אופן יעשהו ובאיזו דרך יאחז שיוליבהו לתכלית מבוקשו, אם אחר ששקל המחשבות המשונות האלה יסכים לאחת מהן. בזה הוא סוגר את כח מחשבתו לבלי ישוטטו עוד רעיוניו הנה והנה. הנה ההסכמה המחשבית הזאת היא סגירה רוחניות ומונעות את הרעיונות מהתפשטות המחשבות שהיא טבע לה, וזה נקרא זמה. (דער

בעשלוס), כמו מזמה תשמור עליך. ובזה הרווחנו להבין הנחת זמה גם על הזנות, כי ברוב רודפי תאות הזנות ישתדלו בפעולתם המגונות בל יתגלה קלון מעשיהם ברבים, זה ישחית ארצה, וזו מתהפכת ומזנה בל תתעבר, הנה במעשיהם המתועבים ימנעו הטבעית שבכח הזווג לפרות ולרבות, לכן הונח גם ע"ז שם זמה, ר"ל סגירה וחסימה אל כח התולדה הטבעית שמיועד האדם אליו לקיום המין. ואם נחזיק בעדות הרמב"ן שאין קיום המין בשאר בשר ואין התולדה ראוי', נכון מאוד שהזכירה התורה בפרשת עריות לשון זמה, שבאלה יש סגירה וחסימה אל כח התולדה מצד הטבע, אף אם זה לא ישחית וזו לא תתהפך. ואם יהי' מקום לפירוש השני שכתבתי בשארה הנה, שידבר בהיתה אחת מהן אשת אחיו, שפיר אמר אחריו זמה היא, כיון דכל עיקר מצות יבום הוא להקים שם, וזו אינה בת קיום המין, לכן אסורה להתייבם. ודע שממה דאמרינן (יבמות ע"ח) ממזר לא חייא, נראה כדעת רמב"ן שאין קיום המין בשאר בשר. ולדברי הילקוט (מובא בשעה"מ פ"ט מטומאת מת) דהא דממזר לא חיי הוא מנביאים ואילך שהיו מתפללין שלא יחיו כדי שלא יתערבו בישראל אין כאן הוכחה:

פסוק יח

ואשה אל אחותה. תימה ששינה כאן מכל לשונות האמורות עד הנה בעריות שהתחיל בהן בלשון ערוה, ולמה לא אמר גם כאן ערות אשה אל אחותה לא תגלה, וגם אם רוצה להזכיר לשון קיחה להורות שאין קדושין תופסין, מ"מ הי' לו לומר בלשון קצרה, אחות אשתך לא תקח, ולמה לי' להאריך אשה אל אחותה, ולכן נ"ל שבא להורות שאינו מדבר, באחות אשתו דעלמא לבדה, אבל גם באחות אשתו כשהאחות חשובה כאשתו, והיינו כשהיתה האחות נשואה לאחיו ומת בלא בנים, והיא נופלת לפניו ליבום, וכל הזקוקה ליבום הרי היא כאשת היבם לענין זה, שיכול לבוא עלי' בלא קדושין מה"ת, כי זו היא אשתו שהקנו לו מן השמים. ואם לא רצתה להתייבם אליו דינה כמורדת על בעלה שתצא ממנו בלא כתובה, ואפי' אומרת אני נזונת משלי ואשב עגונה כל ימי חיי אין שומעין לה. הרי דכל הזקוקה היא כאשת היבם לענין זה. הנה על אשת אחיו המת בלא בנים שהיא כאשת האח החי, אמר כאן ואשה אל אחותה לא תקח. ר"ל לא תקח אחות אשתך אף שגם היא כאשתך, ומקרא זה מוסב על מה שאמר לפני זה ערות אשת אחיך לא תגלה (והיינו בחייו או אחר מותו ביש לו בנים), מענין זה מסיים כאן ואשה אל אחותה לא תקח, כלומר אם אשת אחיך ראויה להיות אשתך והיינו באין לו בנים, שזקוקה לך ליבום, מ"מ אם היא אחות אשתך לא תקחנה. (ואין תשובה ממה שאמרו

(יבמות ס"א) אשה ולא יבמה, כיון דקרא דילן בלא"ה מיבמה משתעי, ממלת עליה), הוי"ו יתרה שבמלת ואשה יורה ההתחברות אל הקודם:

לצרור. כמו צרור כסף, צרור המור, צרור אבן במרגמה, שהוא שם תואר על התקשרות דברים הנפרדים יחד ע"י מטפחת הצורר אותם יחד והאוגדם זה עם זה עד שנעשים כגוף אחד שאין להם אפשרות להפרד זה מזה בלתי התרת קשר מטפחת שעליהן, ככה שתי נשים. אף שהן נכריות זו לזו ואין ביניהן שום קרבת משפחה, אם הן נשואות לאיש אחד, שבזה הן קשורות יחד ומתאחדות זו עם זו להיות כגוף אחד בהשתדלות שמושי הבית והתולדה, בלתי יכולתם להתפרד זו מזו בלתי התרת קשר האישות שעליהן מן האיש, כלל התקשרות שתיהן יחדיו נקרא צרור (צוזאממענפערבונדענע), וכל אחת משתי נשים האלה, להתקשרותה עם חברתה התקשרות תמידית בלתי אפשרי התפרדות בבחירתן, נקראת צרה, ומזה וכעסתה צרתה, וגם אם פנינה וחנה היו אהובות זו לזו היתה נקראת בשם זה, ולמה שאמרו (ב"ב טז"א) דפנינה לש"ש נתכוונה, לא היתה ענינה עם חנה רק לטובתה לא מחמת שנאה; מעתה אני אומר כי אות למ"ד שבמלת לצרור הוא במקום מלת את, סי' הפעול, כמו הרגו לאבנר (שמואל ב ג':ל'), האוכלים למעדנים (איכה ד':ה'). ויקח לירמיה (ירמיהו מ':ב') שהלמ"ד במקום את, וכן כאן לצרור כמו את צרור, והמלה מוטעמת ברביע, ומשמש פנים ואחור, דומה למקרא (פ' ראה) ששת ימים תאכל מצות ויום השביעי עצרת, שיום השביעי מוטעם ברביע אחר אתנח, והוא משמש פנים ואחור, כמו שכתב הראב"ע שם, וכאלו אמר ששת ימים תאכל מצות ויום השביעי, ויום השביע עצרת. ויש דומים הרבה לזה (כמו שכתוב בתולדות ואת כל אחיו), וכן כאן מלת לצרור המוטעם ברביע משמש פנים ואחור, והוא אם כן מאמר בפ"ע, ומכל מקום מתחבר בטעמו לענין ראשון, וכאלו אמר, את צרור אשה אל אחותה לא תקח. ומוסיף בזה לאסור עליו גם צרת אחות אשה (וכפילת הרי"ש על התחזקות הצרירה, והיינו גם צרת צרה וכמאמר רבותינו). ואדמ"ו בתוס' רע"ק (במשנה ריש יבמות) כתב קשה לי דלמאי צריך קרא לצרת צרה הא הצרה הנפטרת בלא יבום נשארה לו באיסור אשת אחיו מאביו והיא עצמה ערוה וממילא צרת צרתה היא צרת ערוה דאשת אחיו מאביו, כיון דצרת ערוה נדחית ממנו נאסרו עליו משום אשת אח וכשנתייבמה לאחיו השני ולו אשה אחרת ומת וחזרה ונפלה לפניו היא אסורה לו משום אשת אח ממילא צרתה היא צרת ערוה ממש, וצ"ע עי' שם. ולא הבינותי, דבלא ילפותא דלצרור היינו אומרים דכשנתייבמה לאחיו השני פקעה זיקה דקמא לגמרי וכי מיית לא הוה עלה אלא זיקת שני לחוד וכאילו לא היתה מתחלה צרת ערוה, כדחזינן ביבם עצמו דאמרינן (יבמות ל"ט א') ולקחה לה לו

לאשה כיון שלקחה הרי היא כאשתו, דלא אמרינן עדיין יבומין ראשונים עלה ולא תסגי לה בגט, וכן כשגירשה מותר לו להחזירה ולית בה משום איסור אשת אח, וכן מדילפינן (יבמות ל"א ב') ומת אחד מהם שעליה זיקת יבם אחד ולא שעלי' זיקת שני יבמין, ומוקי לה בשעשה בה השני מאמר, דאז הוי' בה זיקת ב' יבמין, אבל בשכנסה לא הוי בה רק זיקת יבם האחרון דזיקה ראשונה פקעה (ע"ש רש"י, ובתוספת דפלוגתא דתנאי היא אי זיקת ב' יבמין דאורייתא) הכא נמי הו"א דלאחר יבום השני תו לא הוי עשה זיקה דקמא ולא היתה מעולם צרת ערוה, לכן צריך ילפותא דלצרור:

לגלות ערותה עליה. לדעת המפרשים עליה מוסב על הראשונה שלקח בקדושין גמורים, והנגינה מתנגדת לזה, ולפי הטעם מלת עליה מוסב על השניה שרוצה ליקח (עי' נגינת הטעם בקרא (שלח י"ד כ"ז) המה מלינים עלי שמעתי (ובויחי כ"ט ט') רבץ כארי' וכלביא, (ובמדבר ד' ו') ופרשו בגד כליל תכלת, ונ"ל כי מלת עלי' כאן כענין עלי אלהים נדריך, זבחי שלמים עלי, ונדריה עלי', שענינם ההתחייבות המוטלת על האדם (איינע אויף איהר ליעגענדע פפליכט) כלומר שמוטל עלי' החוב להנשא אליו, כגון שהיא היתה אשת אחיו המת, שמת בלא בנים והנה היא זקוקה להתיבם אליו מכל מקום לא ישאנה לפי שהיא אחות אשתו, והוא ע"ד ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע, דמלת לזרע לרבותא אפי' לזרע ולהוליד ומכל שכן בשאינו לזרע ולהוליד, וכן בחריש ובקציר תשבות (כי תשא ל"ד כ"א), שפירושו ע"ד הפשט לחיוב השביתה בשבת אפילו בדברים שהם חיי הנפש, ובכמה מקומות נקט קרא לישנא דרבותא, וכן כאן עליה אע"פ שהיא מחוייבת להנשא אליו ומכש"כ בשאינה מחוייבת וזקוקה אליו; דבר זה למדתי ממ"ש (יבמות ג') עלי' מה ת"ל (שהוא מיותר לגמרי) לפי שנאמר יבמה יבוא עלי, שומע אני אפי' באחת מכל העריות הכתוב מדבר נאמר כאן עליה ונאמר להלן עליה מה להלן במקום מצוה ואמר רחמנא לא תקח, ע"כ. הנה אסור לו לייבם אחות אשתו אף שהיתה זקוקה אליו בשעת מיתת אחיו שלא היתה אז אחות אשתו, אם קדם לישא את אחותה, יבמתו אסורה עליו, כמ"ש (יבמות ח'), בנשא מת ומת ואחר כך נשא חי, ע"ש. אהני לן גזרה שוה המקובלת בידינו לפרש קרא על פשטי' מוסכם אל הנגינה, ועמ"ש (דברים כ"ה:ה') בקרא יבמה יבא עליה. הנה במלה זו ביאר הכתוב דבאחות אשה וצרתה הזקוקה ליבום קמשתעי, והא דלא הזכירו ברישא דקרא, כי באמת באחות האשה עצמה אין מן הצורך כ"כ לבאר בו שאסורה ליבם אף שזקוקה אליו, כי אין עשה דיבום דוחה ל"ת שבאחות אשה שהיא בכרת, ורק בצרתה שמצד עצמותו מותרת ליבם, אתי קרא לאשמעינן שאסורה, כביבמות ח', ערוה ל"צ קרא כי אצטרך קרא למיסר צרה, מכל מקום

מרומז גם ברישא דקרא דבזקוקה קמיירי, מדקאמר ואשה אל אחותה ולא אמר אחות אשתך כדכתיבנא. לפי המבואר בזה, כלולים במקרא זה תלתא ענייני, הא' אחות אשתו דעלמא הפנויה, הב' אחות אשתו הזקוקה אליו ליבום מצד היותה אשת אחיו המת בלא בנים, הג' צרת אחות אשתו הזקוקה, ועל שלשתן אמר כאן בחיי', והכוונה מתחלפת בזה, כי באחות אשתו הפנוי', מלת בחיי' מוסב על אשתו, שבכל ימי חיי אשתו אף אחר שנתגרשה, אחותה אסורה עליו, אמנם באחות אשתו הזקוקה וצרתה, אין מלת בחייה מוסב על אשתו, כי גם אחרי מותה אסורה עליו אחותה עם זקוקה, וע"כ מוסב בחיי' על האחות הזקוקה ועל צרתה, שבכל ימי חיי עצמה עומדת עליו באיסור אשת אח, אפילו אחר מיתת אשתו. זה הנראה לדעתי בביאור לשון המקרא לדעת רבותינו דקרא משתעי באחות אשתו וצרתה הנופלת לפניו ליבום, והוא יסוד גדול להם שעליו בנוי כל מסכת יבמות. ומן התימה על המפרשים את המקרא רק באחות אשתו דעלמא, כי מלבד דלפירושם יחסר לנו בתורה הכלל הגדול דצרת ערוה אינה מתייבמת, גם הנגינה במלת עלי' מתנגדת לפירושם, וכן ביאורם מלת לצרור לעשות את זו צרה לזו קשה מאד, דאם כן היה יותר ראוי לומר לצרר כמו וצררו אתכם, ועוד דעיקר איסור אחות אשה הוא שהיא ערוה לא מפני שישנאו זא"ז, ועוד גם באשה ובתה הן צרות ולא זכר בהן לצרור, והרמב"ן רוצה ליישב זה ואמר, האחיות הן ראויות שתהיינה אהובות זו לזו לא שתהיינה צרות, והא דלא אמר כן באשה ובתה, כי הנה שאר ואסורות גם לאחר מיתה; הנה מלבד שהוא דחוק, כי גם האחיות הן שאר ואסורה גם לאחר גירושי הראשונה, גם התימה עליו איך התיישבה דעתו הגדולה בזה, הלא על טעם שכתב הרמב"ם באיסור העריות שהוא למעט המשגל, כי כל אחת מן העריות נמצאת על הרוב עם האיש שנאסרת עליו והיא תמיד עמו בביתו, ע"ז השיב הרמב"ן, איך יחייב כרת בעבור המצא עמו לפעמים, והתיר שישא האדם נשים רבות, הנה תשובתו זאת בעצמה נופלת גם על דבריו כאן, איך יחייב כרת באחות אשה מפני טעם חלוש שישנאו זו את זו, והתיר שישא האדם נשים רבות, ולא יחוש שתהיינה שנואות זו את זו, וכי הנשים אינן מצוות על אהבת רעים, והנכון בכוונת המקרא כדעת רבותינו:

פסוק יט

ואל אשה. בעריות הקודמות אמר בכנוי ערות אביך כלתך אחותך, וכאן לא אמר ואל אשתך, ונראה לי דאם כן היה משמעותו דאיסור נדה אינו אלא בין איש לאשתו, ולא באשת חברו, ולא בפנויה, לכן השמיט הכנוי ואמר סתם אשה, שכולל גם אשת חברו, שהבא עליה חייב משום נדה נוסף על איסור א"א, וכולל גם הפנויה, שהבא עליה חייב

משום נדה נוסף על איסור קדש ואיסור עשה דרק ע"י קדושין התירה התורה הבעילה. כי שם אשה כולל בין נשואה בין פנויה כשם איש שכולל בין הנשוי בין הפנוי, כמוכח מכמה מקראות, ולזה אמרו על אשת יפת תאר אפי' אשת איש. ומצאתי ב"ה כדברי בתשו' הריב"ש סי' תכ"ה, ע"ש וביו"ד ססי' קפ"ג בתפארת ישראל ובסדרי טהרה:

פסוק כב

ואת זכר לא תשכב. רבותינו למדונו מכאן אזהרה לשוכב ואזהרה לנשכב, קרי ביה נמי לא תשכב בנפעל, השי"ן קמוצה והכ"ף צרוי' (ובכריתות ד' ג') איתא קרי ביה לא תשכיב בהפעיל, וראיתי להחכם רמ"ק שכתב בספר העוין שאין כוונת רבותינו בזה לפרש כן המקרא, יעו"ש. נדמה לעיניו שהיתה כוונת רבותינו בזה לשנות נקודת המלה מן הקל אל הנפעל או אל ההפעיל, לכן אמר שאין דבריהם אלא בדרך רמז ואסמכתא, אמנם המעיין שם בסוגית התלמוד יראה שהיא דרשה גמורה, ואין טענה ממה שאמרו קרי ביה לא תשכיב או לא תשכב, כי אין כוונתם בזה לשנות הנקודה רק לעורר על שנוי המובן (וכמו שהעירותי בכמה מקומות על לשון המורגל בדברי התלמודיים באמרם אל תקרא כך אלא כך), וכאשר נחקור על עיקר דבריהם יראה בעליל שדבריהם אלה מיוסדים על אדני הלשון, כי כל אחד מהפעלים בלשון עברי יש לו פי שנים בהוראתו, הא' פעולה עצמית (זעלבסטטהאָטיגקייט), והב' פעולה מסבבת (וויירקונג פעראנלאססענדע) והוא כשיש כח באדם למנוע את חברו מפעולה ולא ימנענו, כמו מה תצעק אלי (בבשלח) שפי' תניחם לצעוק כמש"ש, ולפי"ז מלות לא תשכב יש לפרשו באחד משני פנים אלו, אם פעולה עצמית והוא הבא על הזכר, ואם פעולה סבובית והוא המביא זכר עליו שלא ימנע את חברו מלפעול, ובד"ז הוא דומה להפעיל, וזהו שאמרו קרי ביה לא תשכיב רצה לומר שלא נפרש מלת לא תשכב לפעולה עצמית לבד, עד שלא יהיה אזהרה רק לשוכב, אבל גם פעולה מסבבת ונכללה גם כן אזהרה לנשכב; ובזה נפתח לנו שער בינה דעת רבותינו במקומות אין מספר באמרם אל תקרא כך אלא כך, ולדוגמא נעתיק איזה מהם, בפ' בני העיר אל תקרא ולמשנאי אלא ולמשניאי, ובפ' ר"א דמילה ומי איכא למ"ד אשה לאו בת מילה היא והא כתיב ותקח צפורה צור קרי ביה ותקח, והא כתיב ותכרות קרי ביה וַתִּכְרֹת, ובמדרש חזית צדיקים ירשו ארץ וישכנו לעד עליה דרשו וישכנו כמו וישכינו, וכן והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי ושמעתיו אל תקרא ושמעתיו אלא והשמעתיו, ובב"ר פ"ח אל תקרא וִישָׁמְעוּ אלא וַיַּשְׁמִיעוּ, ובפ"ק דחגיגה למען ילמדו קרי ביה ילמדו, ובפ' הנחנקין והיה האיש אשר לא ישמע, קרי ביה לא ישמיע ובפרק כל הנחנקין דרשו לא תנאף כאלו כתיב לא תנאיף, ובפ' ערבי פסחים לא תשא שמו לשוא קרי ביה לא

תשיא, ובב"ר פ' כ"ב והאדם ידע כמו הודיע, וכן בפ"ח כי יודע ה' דרך צדיקים הודיע דרך צדיקים, ובפ' י"ד עתה ידעתי כמו הודעתי, (בכורות ל"ג ע"ב) כל מום לא יהיה בו קרי ביה לא יְהַי; בכל מקומות אלה אשר בהשקפה ראשונה הם תמוהים איך הרשו לעצמם לשנות הקריאה ולהחליף העומד ביוצא, אבל כל דבריהם אלה מיוסדים על אדני חכמת הלשון וכמו שכתבנו, שכל פעל בלשוננו יש לו פי שנים בהוראתו, אם פעולה עצמית או פעולה סבובית, ובאמרם אל תקרא כך אלא כך, כוונתם אל תבין בו פעולה עצמית לבד כ"א אמנם גם פעולה סבובית. ויש עוד דרך אחרת בזה, כי יש הרבה תיבות בכ"ק שתמונתם כפעלים ואינם פעלים באמת, אבל יתבארו כשמות, כמו ארץ מלחה ולא תשב (ירמיה י"ז), שמלת תשב הוא בשאר מקומות פעל עתיד לנכח ולנסתרת, מ"מ שם פירושו תהא מיושבת (בעוואָהנט זיין), וכדמתורגם שם אתיתבת, וכן מקצף ה' לא תשב (שם נ' י"ג) דתרגומו לא תתיתבת, וכן לא תשב ארבעים שנה (יחזקאל כ"ט). וכמו שלעז רש"י שם (ווירד בעזעטצט זיין), ומזה הענין תחלת דבר ה' בהושע, שמלת דבר הוא פעל עבר בכל המקומות, ורש"י יבינהו ע"ד השם כמו דבור, וכן בראשית ברא שלא פי' רש"י לפעל עבר רק לשם דבר כמו בריאה, ויש דומים הרבה לזה (כמ"ש בהאזינו אצל שחת לו), וכן לא תפרמו ולא תמותו ועל כל העדה יקצוף, תרגומו יהא רוגזא, ועמש"ש. והנה לשמות אלה שתמונתם כפעל יתבארו במובן מציאת השם, ר"ל שהענין המכוון בשם זה יהיה מצוי, הכי נמי יש לפרש מלות לא תשכב לשם בתמונת פעל וענינו לא תהיה ענין השכיבה (עס זאָלל קיין ביישלאף זיין), ונכלל בו א"כ אזהרת הפועל השוכב, ואזהרת הנפעל הנשכב, וז"ש קרי ביה לא תשכיב. ובד"ז יתבאר ג"כ מאמר. שדך לא תזרע כלאים, דלר"ע אף המקיים כלאים לוקה (מכות כ"ג ע"ב) דמלת תזרע יש לפרשו ג"כ באחד משני דרכים הנזכרים, אם פעולה סבובית או לשם בתמונת פעל, וטעם לא תזרע לא תהיה ענין הזריעה (עס זאָלל ניכט געזאָעט זיין), והיינו המקיים כלאים. ולפי"ז אין דרשת ר"ע עוקרת לשון המקרא מפשטי', ומ"ש בתלמוד מקיים מנין ת"ל כלאים שדך לא (יעו"ש וברש"י), אינו אלא לסימנא בעלמא, כי באמת דרשה זו מובנת בלשון המקרא עצמו. ודע דר"ע דמפרש לא תזרע למקיים כלאים, הוא בעצמו מפרש אזהרת לא תשכב גם לנשכב, ושניהם גם בדרך אחד יבוארו ומוסכם עם עומק הלשון, והוא הוא ר"ע דדרש (סוטה פ' ה') כל אשר בתוכו יטמא אינו אומר טמא אלא יטמא לטמא אחרים, ע"ש. הנה יפרש מלת יטמא לפעולה סבובית גורם טומאה לאחרים, והוא אם כן מוסכם עם דרכי הלשון כאשר יאמרו גם כן רודפי הפשט על ושב ה"א את שבותך, שטעם ושב השיב, ויש דומים לזה הרבה, וזה עדות על כלל דעת רבותינו שהיא בנויה

על יסודות הלשון; מי יתן! ונבין בכל המקומות את דבריהם לאמיתתם, ותסור תלונת המתחכמים, וישתו כולם בצמאון את דבריהם:

פסוק כח

כאשר קאה. מלת קאה שהטעם בה למטה קשה מאד בדקדוק (עי' ר"ש ב"מ), ואמר רשד"ל יש בינוני המורה על העתיד הקרוב לבוא כמו הנך שוכב עם אבותיך, הנה אנכי מת, אינני עובר את הירדן ואתם עוברים, מוריש אותם מפניך, הגוים האלה אשר אתה יורש אותם, רחל בתו באה עם הצאן, ומלת קאה כאן הוא מן המין הזה, וטעמו כאשר היא עתידה להקיא עוד מעט, וכן ואתה הוה להם למלך, ענינו עוד מעט תמלוך עליהם, וכן ויולדת בן הוא בינוני המורה על העתיד הקרוב וטעמו את עתידה ללדת בקרוב:

פרק יט

פסוק ב

קדושים תהיו. היו פרושים מן העריות ומן העבירה שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה (רש"י), אבל בתורת כהנים ראיתי סתם, פרושים תהיו, וכן שנו שם, והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני ה', כשם שאני קדוש כך אתם תהיו קדושים, כשם שאני פרוש כך אתם תהיו פרושים. ולפי דעתי אין הפרישות הזו לפרוש מן העריות כדברי רש"י, אבל הפרישות היא המוזכרת בכל מקום בתלמוד שבעלי' נקראים פרושים, והענין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, אם כן ימצא בעל התאוה מקום להיות שטוף בזמת אשתו או נשיו הרבות ולהיות כסובאי יין וכזוללי בשר למו וידבר כרצונו בכל הנבלות שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה, לפיכך בא הכתוב אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדרך כללי שנהיה פרושים מן המותרות, למעט במשגל כענין שאמרו שלא יהיו תלמידי חכמים מצוים אצל נשותיהן כתרנגולין ולא ישמש אלא כפי הצריך בקיום המצוה ממנו, ויקדש עצמו מן היין במיעוטו כמו שקרא הכתוב הנזיר קדוש, ויזכור הרעות הנזכרות ממנו בתורה בנח ובלוט, וכן יפריש עצמו מן הטומאה אעפ"י שלא הוזהרנו ממנה בתורה כענין שהזהירו בגדי עם הארץ מדרס לפרושים, וכמו שקרא הנזיר קדוש בשמרו מטומאת המת גם כן, וגם ישמור פיו ולשונו מהתגעל ברבוי האכילה הגסה ומן הדבור הנמאס כענין שהוזכר בכתוב וכל פה דובר נבלה, ויקדש עצמו בזה עד שיגיע לפרישות כמו שאמרו על ר' חייא שלא שח שיחה בטלה מימיו, באלו ובכיוצא בהן באה המצוה הזאת הכללית אחרי שפרט כל העבירות שהן אסורות לגמרי, עד שיכנס בכל זאת הצוואה הנקיות בידיו וגופו, כמו

שאמרו והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים כי קדוש זה שמן ערב, כי אעפ"י שאלו מצות מדבריהם עיקר הכתוב בכיוצא בזה יזהיר שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם שהם מלכלכים עצמם במותרות ובכיעורים, וכן דרך התורה לפרוט ולכלול בכיוצא בזה, כי אחרי אזהרת פרטי הדינין וכל משא ומתן שבין בני אדם לא תגנוב ולא תגזול ולא תונו ושאר האזהרות אמר בכלל ועשית הישר והטוב, שיכניס בעשה היושר וההשוי, וכל לפנים משורת הדין לרצון חבריו, וכן בשבת אסר המלאכות בלאו והטרחים בעשה כללי שנאמר תשבות, וטעם הכתוב שאמר כי קדוש אני ה' אלהיכם לומר שאנחנו נזכה לדבקה בו בהיותינו קדושים, והנה הוא זה כענין הדבור הראשון בי' הדברות (הרמב"ן); ושפיר טען ע"ז בקרבן אהרן, כי מי שאוסר עצמו במותר לו זה חסיד יקרא לא קדוש, והקדושה היא מדרגה למעלה מהחסידות. ולזה לדעתי מה שכיונו חז"ל באמרם פרושים תהיו הוא לבאר לנו גדר הקדושה, שהיא היותו פרוש מכל הנאה גשמית, וזה. שבהיותו פועל מהגשמות המותר לו והמוכרח לבד יצטרך להיותו פרוש בעת הפעולה שלא ישתף בו שום הנאה וערבות גשמי, ולא יתעורר אלי' למלאות תאוה גשמית כלל, אלא יתעורר אלי' בהתעוררות שכלי לקיים מינו או אישו כפי הפעולה שיעשה, ולקיים מצות בוראו, באופן שהוא פועל בכלים חומריים פעולה שכלית, ובזה יקרא שכלי הפרוש מהגשמיות מכל וכל, ולזה כיונו באמרם קדש עצמך במותר לך, לומר שבמותר אשר יפעל יקדיש ויפריש עצמו מלשתף בו שום ערבות והנאה גשמית כלל, אלא יפעל הפעולה מהתעוררות שכלי' ואיש כזה קדוש יאמר לו, ועז"א רבינו הקדוש בשעת מיתתו כשזקף אצבעותיו, גלוי וידוע לפניך שלא נהניתי אפי' באצבע קטנה. וזה שכיונו באמרם כאן פרושים תהיו ובזה מוסב לכל מה שנאמר בתורה, כי רוב גופי תורה תלויים בזאת הקדושה והפרישה להיות מתעורר בכל פעולה לקיים מצות בוראו:

פסוק ד

אל תפנו וגו' לא תעשו לכם. לא תעשו לאחרים ולא אחרים לכם (רש"י מת"כ) פירשו לא תעשו בשני פנים, לפעל עצמו ולפעל מסבב כעין לא תעשו כל מלאכה דיתרו (כ' י'). יש הפרש לרש"פ בין מלת אל ובין מלת לא, שמלת לא מורה הצווי הגוזרת, ומלת אל הצווי בלתי גוזרת, או שענין מלת לא שלילה מוחלטת (אונבעדינגטע פערניינונג), וענין מלת אל שלילה בלתי מוחלטת (בעדינגטע פערניינונג), כי יש שני מיני חיובים ע"צ עזיבת המעשה, עזיבה מצד ההכרח (דארף ניכט), מצד המוסר (זאָלל ניכט), שלילה מצד הראוי (געהאָרט ניכט), שלילת הרשות הגמור (ברויכט ניכט), ובלשוננו ישומשו

כל אופני השלילה בדרך כלל במלת לא, הן שלילה ע"צ הספור כמו לא עשה, לא אעשה, הן ע"צ הצווי במוכרח כמו לא תרצח (דארפסט ניכט), ולפעמים בתוספת מלת תוכל כמו לא תוכל לזבוח את הפסח, לא תוכל לאכל בשעריך, הן שלילה מצד המוסר כמו לא תאור את העם (זאָללסט ניכט), ועל הרשות הגמור לא תתן לי מאומה (ברויכסט ניכט), זהו שמוש מלת לא; ושמוש מלת אל בפרטות על השלילה מצד הראוי ונמוס (מאָגע ניכט), כמו ואל אראה ברעה, יחי ראובן ואל ימות (מאָגע ניכט), ואף במקום שהשלילה מחוייבת מצד ההכרח והמוסר, כשישמש שם במלת אל, לא בא להזהיר על הדבר רק בדרך אזהרה קלה כאלו היה הדבר בלתי נמנע רק מצד הראוי, והוא במקום שאזהרה כוללת אף דברים המתיחסים למעשה העברה ואינה העברה עצמה, שלא יצדק בהם לשון שלילה הכרחית שאינם נמנעים רק מצד גדר וסייג שלא יבוא לידי עברה גופה, כמו אל תפנו אל האלילים שאמר כאן, אין זה כמו לא תעשו לכם אלילים (לקמן כ"ו) שהיא עשיית אלילים והוא נמנע גמור, אבל הפני' אל אלילים אינה עבודת האלילים אלא שהפני' אליהם מביא לידי עבודה, לכן אמר לשון אל, ובסיפא דקרא אמר ואלהי מסכה לא תעשו לכם, שעשיית מסכה ע"ז גופה, לכן אמר בלשון לא, וכן אל תפנו אל האובות אל תבקשו לטמאה בהם אמר בשניהם בלשון אל שהפני' אליהם והבקשת להשתדל עמהם אינם בעצמם מעשה אוב וידעוני, וכן אל תחלל בתך להזנותה (לקמן כ"ט), לא אמר לא תתן בתך לזנות שהוא נמנע גמור אבל אל תחלל דהיינו הפקר שלא יפקיר את בתו ללכת בדרך לבה המביא לידי זמה אבל ישמור אותה וישים עיניו עלי', אל תונו איש את אחיו (שם כ"ה), שאפי' פחות משתות אסור להונות כל שהוא דרך אונאה, אל תקח מאתו נשך ותרבית (שם ל"ו), שאפי' אבק רבית או רבית דברים אסור, וכן אל תאכלו ממנו נא, עמש"ש, וכיוצא בזה כולם ירצה במלת אל להזהיר גם על אותן הדברים שראוי שימנעו מצד הראוי לא מצד חיוב גמור, ומשום כך הוצרכו רבותינו ז"ל לומר. השמר, פן, ואל. אינן אלא ל"ת, שבזולת דבריהם היה במשמע שאזהרת אל למה שמשמעותו רק שלילה מצד הראוי אינו ל"ת גמורה, וכפי מה שהיתה באמת סברה שאין לוקין על לאו שבאל (עירובין י"ז), עכ"פ תמצית העולה מזה שאין בהוראת אל שלילה מוכרחת כמו במלת לא. ולזה אם הילד אמרה (מ"א ג') אל תמיתוהו, ושלמה אמר לא תמיתוהו:

פסוק ז

יאכל ביום השלישי וגו'. תנהו ענין לחוץ למקומו (רש"י), והרא"ם האריך מאד בישובי המקראות דפרשת צו וכאן ע"ש, ובכל דבריו לא זכיתי להבין ענין חוץ למקומו בלישנא דקרא דקאמר ביום השלישי שהוא על הזמן, ועיינתי בסוגיא דזבחים (כ"ט) דאסיק

רבא התם דכלהו מקרא דפ' צו אתיא, רישא דקרא האכל יאכל ביום השלישי לא ירצה במחשבת חוץ לזמנו, וסיפא דקרא לא יחשב לו פגול יהיה במחשבת חוץ למקומו, וקרא דידן דפ' קדושים אתי' לרבויי ענין שיהא משולש, והאריכו שם בתוס' (ד"ה למקום), באור ענין משולש. ובזה לישנא דקרא דידן כפשטי' אתי', ומצאתי בתוס' (יומא ז' ד"ה אם עון פגול) בשם ר"ת שהשיב ע"ד רש"י בזה ע"ש, וכן בביאורי הגר"א הביא ענין מחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו שם בפ' צו, אבל מה שהעתיק גם ענין שיהא משולש שם בקרא דצו אינו למסקנת הש"ס דזבחים שם:

פסוק ט

ובקוצרכם. דקדוק בקוצרכם זר, והוא שם הפעל מן הקל (הראב"ע) ונ"ל דלכוונה זו אמרו בספרא ובקוצרכם פרט שקצרוהו לסטים, ובקוצרכם פרט שקצרוהו ארמיים, למדונו תרתי דבעי הקציר של ישראל ושיקצור ישראל לעצמו דוקא, ולסטים שקצרו בלי רשות בעל השדה דלא הוי קציר של הישראל, אמעיט ממלת ובקוצרכם מבחינת היותו פעל ור"ל כשאתם תהיו הקוצרים, וארמיי שקצרוהו דהיינו בנותן לארמיי במתנה וקצרו מתחלה לעצמו ואח"כ חזר ונתנו לישראל במתנה דלא הוי התבואה של ישראל אימעט ממלת ובקוצרכם בבחינת היותו שם, ורצה לומר כשהקציר הוא שלכם, ע' בפי' הגר"א ספ"ב דפאה:

לא תכלה פאת שדך. לא אמר לא תקצור פאת שדך, דאם כן הייתי אומר שצריך להניח לארבע רוחות סביב השדה כלה בסופם, כמו לא תקיפו פאת ראשכם שכולל הפאות כולם, לכן אמר לא תכלה שהוא גמר הקציר, למדנו שקוצר הכל לבד המעט שמניח בפאה אחת (רנ"ו) והא שהוציא הכתוב בלשון פאה ולא אמר לא תכלה קצה שדך שהיה הענין יותר מבורר, נראה משום דמלת קצה יאמר גם על סוף התחום והגבול שבין אדם לחברו. כמו אשר בקצה שדהו, מקצה גבול מצרים, והייתי אומר שאין צריך ליתן פאה מכל שדה ושדה שלו כ"א מאותו השדה שהיא בסוף גבולו מקום שכלה רשותו, אבל אותן השדות המובלעות תוך הגבול אינן חייבות בפאה, ומלת שדך הייתי אומר שהיא שם המין כמו ויהי לי שור וחמור, בבית ובשדה, והיינו שצריך להניח פאה ממין השדה ובסוף גבול, לכן אפקי' רחמנא בלשון פאה מזה ידעינן שפיר שצריך ליתן מכל שדה ושדה. כי שם פאה אינו מורה בשום מקום על סוף התחום בבחינת שתי רשויות, כ"א אמנם על חיצונות ותכלית הדבר בבחינת עצמו, ובהכרח מלת שדך נמי שם הפרט לא שם המין והיינו שחייב ליתן מכל שדה ושדה (רש"פ). ודע דעיקר הוראת פאה על הקצה (עקקע, קאנטע) שהוא תכלית הגשם, ויורה גם על הרוח והצד המתפשט על כל השטח

(זייטע) כמו פאת קדמה פאת נגבה (מסעי ל"ה) וזה נראה דעת הת"ק (במתני' ג' פ"א דפאה) שנותנין פאה מתחלת השדה ומאמצעה ואין צריך להניח דוקא בסוף השדה, כפירוש המפרשים שם. אמנם אינו מוכרח, כמ"ש הגר"א שם בשם התוספתא, דלשון נותנין שאמר ת"ק פירושו שבדיעבד אם ייחד לשם פאה ממה שבתחלת השדה או מאמצעה, נותנין אותו משום פאה, ואין צריך לשייר בסוף, אבל לכתחלה גם ת"ק סובר כאידך תנאי שאין פאה רק בסוף השדה, וקרא מעיקר דינא מיירי:

פסוק י

לא תעולל. לא תטול עוללות שבה, והן ניכרות, איזהו עוללות כל שאין לו לא כתף ולא נטף (רש"י) ענין כתף ונטף מבואר ברא"ם כאן ובר"ש במס' פאה, וכבר כתב הכ"מ (פ"ד ממתנת עניים ה' י"ז) שדברי הר"ש מתיישבים יותר. -ופירוש לא תעולל, לא תכרות העוללות, והם הקטנים כמו עולל, (לפני איש) גם יקראו יונקות, וזאת המלה כמו ושרשך מארץ חיים (תהילים נ"ב:ז') שטעמו יכרות השרש, וכן מסאף פארה (ישעיהו י':ל"ג) יכרות הסעיף (ראב"ע) וכ"כ הרא"ם לא תעולל לא תטול העוללות כמו לא תזמור לא תטול הזמורות וכו' והרוב מזה המין נעשה בכרמים בראשי הגפנים שבעת הבציר אינם מבושלין רק הן בוסר או קצת מבושל ונקראת בלשון יון (דפטרופודי"א) זהו הנקרא עולל ועליו הזהיר הכתוב שלא יטלנו רק יניחנו לעניים, ע"כ. ולשון רמב"ן עוללות הם הענבים הקטנים הנמצאים בכרמים לפעמים הנקרא בלע"ז (גוטמ"ש) וזה דבר מועט בודאי לפי הנראה בכרמים שלנו. (הרא"ה בס' החינוך הביאו וע"ש), לדבריהם שהעוללות הם ענבים קטנים שהם עדיין בוסר או אינם מבושלים כל צרכם, יצא לנו כי שם עוללות הוא מענין עוללתי בעפר קרני (איוב ט"ז:ט"ו) עיני עוללה לנפשי (איכה ג':נ"א) כי התעללתי בי (בלק כ"ב) שענינם ניוול מיאוס גנאי ובזיון (אכטוגנסלאָז) ולזה הונח על התינוק הרך שם עולל (מפי עוללים ויונקים, תהלים ח') להיותו עלול בנזילות ומאוס בטנופים. ויהיו טעם עוללות ענבים גרועים (אָרדינערע טרויבען), וגם ענין תלישת ענבים אלו יש לכלול בלשון תעולל, מענין מטרף בני עלית (ויחי מ"ט) דלאונקלס ויב"ע ורש"י פי' עלית סלקת, וכן כעלית גדיש בעתו (איוב ה':כ"ו) הסתלקות התבואה מן השדה, ונכללו שתי ההוראות האלה במלת לא תעולל, לא תסלק ענבים גרועים כלומר לא תתלוש אותם ממקום חבירם (דיא אָרדינערען טרויבען ניכט אבנעהמען). ורנ"ו אמר, דרך הבוצר להניח העוללות, ואחר גמר הבציר ישוב לקחת העוללות. והשניה נקרא מעולל, וזהו שכתוב כי תבצור כרמך לא תעולל אחריך (כי תצא כ"ב) כמו אחר בצירך, שאם קיחת העוללות בכלל הבציר הי' אומר ולא תבציר עוללות כרמך, אבל בהיותו מעשה בפני

עצמו לא יפול עליו לשון בצירה אלא לשון מעולל, ע"כ. ולכן רגילים לתרגם לא תעולל (קיינע נאכלעזע האלטען), וזה אינו, דלאו לא תעולל הוא גם בשלא בצר תחלה. כגון כרם שכולו עוללות, הכל לעניים, והא דכתיב כי תבצור לא תעולל, בא להורות שאין העניים זוכים ליטול עוללות קודם שיבצור בעל הכרם תחלה שלשה אשכולות העושים עכ"פ רביעית, כבמתני' ז' פ"ז דפאה:

ופרט כרמך. גרגירי ענבים הנושרים בשעת בצירה (רש"י) וזה כשבוצר את הגרגרים אז גרגיר אחד או שנים הנפרטים מן האשכול נקרא פרט, וכשנופלים ג' גרגרים בבת אחת אינם פרט, אבל כשבוצר וחותך האשכולות ומשליכם לארץ אז אפילו חצי אשכול הנמצא שם ויש בו כמה גרגרים הרי הוא פרט. וכן אשכול שלם שנפרט שם הוי פרט, כמבואר בירושלמי, וכ"פ הרמב"ם (פ"ד מהלכות מעשר פט"ז). לפ"ז אין פרט שם לגרגרים האחדים כמו שרגילים לתרגומו (איינצעלנע טרויבען) כי גרגרים יחידים כל זמן שהם מחוברים בשדרה אינן נקראין פרט כ"א עוללות, כבמתני' ד' פ"ז דפאה, אבל עיקר פי' פרט כתרגום אונקלס ויב"ע נתרא, וכלשון המשנה איזהו פרט הנושר, ופרט בטי"ת כמו פרד בדלי"ת, בהפרידו בני אדם, ויפרדו איש מעל אחיו. התפרדו כל עצמותי, שהוא לשון הבדלה ופרישה, והונח שם פרט על הענבים הנופלים ונפרדים ממה שהם מחוברים בו, ותרגומו (אבפאלל) בין שנפרדו גרגרים יחידים מחבורן באילן, בין שנפרד חצי אשכול מאשכול שלם שנפל לארץ. ודע דלר"ש ורא"ש ור"ע ברטנורה הפרט בנשירתו, אף שעדיין לא הגיע לארץ היא קדש, ואין לבעל הכרם רשות בו, ולדעת הגר"א אינו קדוש עד שנפרט אחר שכבר הגיע לארץ:

תעזוב אותם. יש בלשון עזיבה שני ענינים, הא' הפסק ובטול המחשבה מן הדבר, כמי ויעזוב בגדו בידה, שהשאיר והניחו בידה (איבערלאסטען) הב' עזר וישועה, כמו עזוב תעזוב עמו (משפטים כ"ג ה') לרש"י הוא לשון עזר, וכן ויעזבו ירושלים עד החומה, ושתי ענינים אלה כלולים כאן, כי פעמים יניח לפניהם לבד ולפעמים יעזור להם, בתבואה וכדומה יניח לפניהם והם יבזו להם, ואסור לו לחלק להם בידים, והמסייע לאחד מן העניים יש בו משום גזל, ובאילנות כגון בדלית ובדקל שיש סכנה בעלייתם, החיוב עליו לעזור להם, שיוריד הוא על הוצאותיו מן האילן ויחלק להם, כבמתני' רפ"ד דפאה ופ"ה מ"ו. ואמרו עוד בספרא מניין שספק לקט לקט ספק שכחה שכחה ספק פאה פאה תלמוד לומר תעזוב אותם. פי' מדלא כתיב תתן רק תעזוב רצה לומר אף שיש לך זכות בו שהם ספק שלך תעזוב אותם לעניים ולא תקחם, וכן אמרו בירושלמי הנח לפניהם משלך (ב"א) והוא עזיבה מרשותו לרשות העני, ודוגמתו בלשון אשכנזי כשהקונה צריך

מאד אל החפץ והמוכר אינו דחוק כל כך למכרו כעת, ולטובת הקונה לבד ימכרנו יאמר (צולאסטען). כאן אמר לשון תעזוב ובפרשת כי תצא נאמר לגר וגו' יהי'. עמש"ש בשם רבותינו:

פסוק יא

ולא תכחשו. אין נקרא מכחש אלא החולק על האמת:

ולא תשקרו. לא הזהיר על כזב לומר לא תכזבו, שכזב הוא מה שלא נתקיים כמו שאמר כגון שהבטיח להטיב לאחד ולא עשה כן, כמו לא איש אל ויכזב, אל תכזב שפחתך, טוב רש מאיש כזב, וכן כלם, ובשעת הדבור לא נתבאר עדיין אם יכזב ואיך יאמר לא תכזבו, אבל שקר הוא בשעת הדבור שברגע שהוא יוצא מפיו הוא משקר:

פסוק יב

ולא תשבעו בשמי. כל שם שיש לי לרבות כל הכנויין (רש"י מת"כ), וע"ד האמת לא תשבעו בשמי הוא השם המיוחד, וחללת את שם אלקיך, הוא האלהים שממנו נתרבו כל הכנויים (רמב"ן), וטעם דבריו יראה מדאמרי' (סוטה ל"ח), גבי ברכת כהנים ושמו את שמי על בנ"י שמי המיוחד, לכן אמר משום דסיפא דקרא דידן וחללת את שם אלהיך מוכיח שאף על הכנויים הוא מוזהר, וכמ"ש הרא"ש בפ"ד דשבועות סי' כ"ד:

פסוק יג

לא תלין פעולת שכיר. להראב"ע הוא לשון קצר והראוי שכר שכיר, והרנ"ו כ' כל לשון פעולה על הכוונה שיכוין העושה במעשהו, ולהגדיל העון לא אמר שכר שכיר, אלא פעולת שכיר כלומר העני הזה השכיר עצמו עבודת אדם להחיות נפשו ונפשות ב"ב כמ"ש (כי תצא) כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו, וזה נקרא פעולה; ונ"ל שמזה יצא לרבותינו דאע"ג דבכל דוכתא אית לן שוה כסף ככסף מ"מ גבי פועל אינו יוצא י"ח בנותן לו שוה כסף כ"א כסף דוקא, כבמתני' (ב"מ קי"ח) השוכר את הפועל לעשות עמו בתבן ובקש ואמר לו תן לי שכרי ואמר לו טול ממה שעשית בשכרך אין שומעין לו, כי זה העני לא עשה פעולתו אצל בעה"ב רק לפי שצריך למזונותיו לערב, דלכשיצא מפעולתו לא יהא צריך לירד לשוק ולחזור ולמכור ושימות בינתים ברעב, ולזה לא אמרה התורה שכר רק פעולת ר"ל המכוון בפעולתו והוא למזונותיו ולא לעשות מקנה וקנין; אמנם רש"י שם שכ' דמש"ה גבי פועל דוקא כסף ממש, דבל תלין שכרו כתיב מה דאתני בהדי' משמע, באמת תמה עליו הרשב"א בחדושיו שם, והר"ע ברטנורה העתיק קרא דילן:

פסוק יז

הוכח תוכיח. שם נכח לרש"פ ישמש כשם נגד כמו לנכח הצאן, והושאל ג"כ להוראת התוכחה, ומזה תוכחת מוסר שהוא העמדת גנות הפעולה נגד ונוכח הפועל והתברר לו

בדברים שהוא על דרך לא טוב, כמו והוכיח אברהם את אבימלך (ראשית כ'), שהעמיד לנגדו אשר לא טוב עשה בתוך עמיו לגזול באר המים (פאָרגעשטעללט פאָרגעהאלטען), וכן כאן הוכח תוכיח ר"ל שתעמיד מומו לנגד עיניו; ומה נכבד הענין שהעמידתנו עליו התורה ברמז בשנותה את טעמה לומר תוכיח את עמיתך, שמלת את מורה על עצם המתוכח, שהמובן מזה הוא שיהיה המתוכח מוצג לנכח דברי המוכיח, ולא אמר הוכח תוכיח לעמיתך שהיה הנרצה שיהיה דברי המוכיח מוצגים לנכח המתוכח אעפ"י שהיה ראוי יותר לומר בזה הסגנון כפי המתחייב מענין שם תוכחה שהכוונה בו העמדת המוכיח את דבריו נכח המקבל לא העמדת המקבל נכח דבריו, כמו שאמר מוכיח לרשע מומו (משלי ט':ז'-ח'), הוכח לחכם ויאהבן (שם), לא יאהב לץ הוכח לו (שם ט"ו), והוכיח לנבון ויבין דעת (שם י"ט), והדומים לזה שכלם עם למ"ד כמשפט, והיה כאן יותר מסתבר לומר הוכח תוכיח לעמיתך, אבל תורתינו הקדושה להיותה אוצר המוסר העמידתנו על ענין מוסרי נעלם, מלבד המכוון במאמר עפ"י כוונה ראשונה והנגלה, וזה כשנשתדל להטות את אחינו מדרך המגונה, רמזה במלת את שאף בזמן שנוכיח את זולתינו, לא נבוא עליו בדרך החלט, כאלו כבר ברור לנו שחטא חברנו, עד שנאמר לו מדוע ככה עשית הלא הוא פעל רע ומגונה, כי בזה האופן נבייש אותו במה שהוא רואה שכבר נודע גנותו, ונלבין פני המתוכח, גם לא נשיג את המבוקש כי נביאנו בזה האופן בתכונת הרוגז להתעורר בזעף אף להשיב טול קורה מבין עיניך, ולא זו הדרך מוציאתו מידי עברה, לכן למדתנו התורה תחבולה בתוכחה שלא יתבייש המתוכח, והמוכיח ישיג מבוקשו, והוא שיבוא עליו מתון כמסופק בדבר, וישאל אותו תחלה אם אמת שנכנס בפעל פלוני, בזולת החלטה אם הוא פעל מגונה אם לא, וישאל אותו איך ומה ועל איזה אופן נכנס בענין, ויעתק עמו מענין לענין בויכוח שכלי עד שיתברר למתוכח גנות הענין מאליו בזולת הגדת המוכיח והתודה אשר חטא עליה בהודאת עצמו, הנה בזה האופן ישיג המוכיח מבוקשו בלי ספק, כי ע"י שבא אליו במתינות וכמסופק הנה הוא משאיר לחברו הרחבת זמן כדי להתיישב בדבר ואין הבושה נכנסת עליו פתע פתאום עד שיהיה מוכן להתקצף על שכנגדו, וזהו הנרמז במלת את שיאמר תוכיח את עמיתך (צו רעדע שטעללען), דהיינו שיהיה הוא מועמד לתוכחתך, ולא שתהיה תוכחתך מועמדת לו, כ"א המתוכח הוא יהיה המדבר והמספר ואתה תהיה המקבל. וברע"מ (פ"ו א') הוכח. אי איהו בר נש דיכסוף לא יימא לי' ולא יוכח ליה אפי' בסתרא, אלא יימא קמי' כמאן דמשתעי במלין אחרנין ובגו אינון מלין ידכר מאן דעבד ההוה חובא הוא כך וכך

וכו' לא יסלק קמי' ההוא חובא דעביד וכו' אלא יימא סתם וכו, ולא ירשום עלוי חובא, דקב"ה חס על יקרא דבר נש אפי' בחייביא:

את עמיתך. בתנא דב"א (ח"א פי"ח) לעמיתך שהוא אוהבך ושהוא עמך בתורה ומצות אתה חייב להוכיח אותו, אבל לרשע שהוא שונאך אין אתה חייב להוכיח אותו, וגם אי אתה רשאי להוכיחו שנאמר יוסר לץ לוקח לו קלון ומוכיח לרשע מומו, אל תוכח לץ פן ישנאך, וכמאמרם (יבמות ס"ה ב') כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע כך מצוה על האדם שלא לומר דבר שאינו נשמע. ר"א אמר חובה שנאמר אל תוכח לץ. ובספר היראים לרא"מ (סי' ל"ז) אם ברור הוא שלא יקבלו טוב לו לשתוק, שלא להרבות עליו עונש משוגג למזיד, משאינו מותרה למותרה:

פסוק יח

ואהבת לרעך כמוך. ר"ל כל אופני הטוב והחסד שאדם מסכים בדעתו וגומר בלבו שראוי לו לקבל מאהובו יעשה לרעהו שהוא כל אדם, והוא, ראובן רוצה משמעון אהובו שיתנהג עמו כאוהב נאמן בכל הדברים, וחושב בלבו אלה הדברים והאופנים שראוי לו לשמעון להתנהג עמי, א' שיאהב אותי באמת לא בזיוף, ב' שיתנהג בי כבוד תמיד כי כן ראוי להיות וכמאמר חז"ל, כבוד חברך כמורא רבך, ג' שידרש שלומי תמיד כי כן ראוי לרעים אהובים להיות בשלום תמיד ולדרוש איש בשלום רעהו, ד' שישתתף בצערי, ה' שיקבל אותי בסבר פנים יפות כשאבא לביתו, ו' שידון אותי לכף זכות בכל דבר, ז' שיתנדב בגופו באיזה טרחה קטנה בשבילי והוא ילוני בעמלו לפעמים בדבר שלא יעמל בו הרבה, ח' שיתנדב להושיע לי בדבר מועט מממונו לפעמים בעת שאצטרך בהלואה או במתנה דבר קטן ולא ימנע ממני שאלה אחת קטנה כדרך טוב איש חונן ומלוה, ט' שלא יתגאה עלי, והוא מסכים בשכלו וגומר בלבו עוד דברים רבים כאלה, אבל לא יסכים בשכלו ששמעון יתן לו כל הממון שלו וכל רכושו באהבתו אותו, זה לא ירצה ראובן מעמו ולא יחפוץ מאתו, כי הדעת לא יסבל זה והשכל לא יחייב כן; והנה כל האופנים במספרם כמשפטם אשר יחפץ לבב ראובן שיעשה לו שמעון אוהבו, אותן בעצמן צריך שיעשה ראובן לשמעון, ובזה הוא יוצא ידי חובת אהבת שמעון בשלמות גמור, לא שצריך למסור לשמעון כל ממונו וכל ביתו עם חדריו ועליותיו וכל רכושו באהבתו אותו, שהרי אין רוצה כזאת משמעון רעהו, וז"ש ואהבת לרעך כמוך כלומר האהבה לרעך יהיה בכל אותן האופנים, כמוך, כמו שאתה מבקש את האהבה מרעך. ומעתה לא יקשה בעיניך מה שנתקשו המפרשים ע"ז הפסוק איך תצוה התורה דבר שהוא נגד הטבע ואין האדם יכול לקיימו ? ולברוח מן המצר הזה ברחו ונפלו בדחוקים

עמוקים, כי י"א כי כמוך על דרך הפלגה וגוזמא, וי"א כי כמוך בהנאה בדבר שאתה מקבל הנאה תתן לו, אם אתה אוהב סוס תן לו וכדומה לזה; ובאמת אין אנו צריכים אל הדחוקים האלו כי לא קשה מלת כמוך כלל, כי בזה תבאר לנו התורה כוונתה שתצוה על דבר שהוא דרך הטבע, ושכל אדם יוכל לקיימה, לא על דבר שהוא נגד הטבע ושאין אדם יוכל לקיימה (ס' הברית); אמנם לפ"ז המכוון במלת, כמוך. כמו אתה. (וויא דוא), ויחסר הנשוא שהיא בקשת האהבה, לכן נראה לי שבמלת כמוך נכלל גם כן הוראת החמוד והחשק אל הדבר, מענין כָּמַה לך בשרי (תהלים ס"ו), ופי שנים בהוראת כמוך, וטעמו כמו שאתה תחמוד ותתאוה (וויא דוא זיא ווינשעסט):

פסוק יט

לא תרביע. לרד"ק הוא מתרגום ותרבץ תחת רגל בלעם, ורבעת, והוא רביצת הבהמה על רגליו לשכוב, ומשתמש גם לבעילת הבע"ח. ויש להוסיף עוד, שבהיפך אתוון יש בו לשון עבור, מענין שורו עבר, (כמו כבש כשב) וטעמו רביצה לעבר, (צור בעגאטטונג ברינגען) ותרביע בהפעיל לפי שהאדם מחברם יחדיו:

לא תזרע כלאים. לר"ע דפסק הרמב"ם כוותיה דבכלל לאו זה גם כן שאסור לקיים כלאי זרעים בשדה אלא צריך לתלשו, מלת תזרע הוא מן הפעלים המתמצעים בין פועל למתפעל וכאלו אמר לא יהיה זרוע (עמ"ש באחרי מות בואת זכר לא תשכב ועיין בכ"מ כלאים פ"א ה"ג, ובט"ז יו"ד ססי' רצ"ו):

כלאים. שרש המלה כלא, לפי שהמחבר שני דברים שלא יתכנו להיות מחוברים הרי הם עד"מ ככלואים בע"כ (רנ"ו), וי"א שענינו מן ויכלא הגשם לשון מניעה ועצירה, כי ערוב המין באינו מינו הוא מעצר לו כמו עצור האסור, בד"מ מין אחד מתבשל מהר ועומד לקצור וחברו עדן לא נתבשל, ומכש"כ כלאים בע"ח שנמנעים מעשות פרי ר"ל לא יולידו, ובמכדרשב"י (פ"ו ע"ב) אמר. מהו כלאים כמאן דיהיב אחרא בבי מטרא כד"א אל בית הכלא בגין דלא למעבד מידי, כלאים מניעותא דמנא לכל חילין מעבידתא דלהון:

כלאים שעטנז. מניין לרבות את הלבדים ת"ל שעטנז דבר שהוא שוע טוו ונוז, (רש"י מת"כ) הרמב"ן טען ע"ז כי הלבדים אינם אסורים מה"ת אלא מד"ס שאינם אלא שוע לבד. ובגמ' (נדה ס"א) אמרו ואימא או שוע או טווי או נוז והעלו והלכתא כמר זוטרא מדאפקינהו רחמנא בחד לישנא. אבל הענין כך הוא כל בגד הנעשה מחוט שהוא שוע וטווי ונוז מצמר ופשתים שכל מין מהם שוע טווי ונוז בפני עצמו לא נלבש, ע"ש. באמת גם דעת רש"י שם בנדה כרמב"ן וכדעת מקצת גאונים שהביא הרמב"ם (בפירושו למשנה דכלאים פ"ט מ"ח) שאין כלאים מה"ת עד שיהיו נחברים אלו ג' הענינים כלם.

אמנם בחבורו (פ"י מכלאים ה"ב) חזר בו ופסק דבכל אחד מהם הוי כלאים מה"ת, שכתב צמר ופשתים שטרפן זע"ז ושע אותם ועשה מהם לבדים ה"ז כלאים, טרפן וטוה אותם כאחד וארג בגד מטווי זה ה"ז כלאים, ע"ש בכ"מ. וכבר הכריע הגר"א (בפירושו למשנה דכלאים ובביאורו ליו"ד סי' ש') כדעת הרמב"ם מן הירושלמי שכל אחד לבדו אסור מה"ת, ועיקר קפידא על התחברותן ביחד, או שוע ביחד ועשה לבדין, או שארגן ביחד, או שטוון ביחד ואחר כך ארגן, דטווי לבד אינו בגד ולאו כלאים הוא אף מדרבנן דאין דרך לבישה בכך, ע"כ. וזהו דעת רש"י כאן בפירושו דלבדין הוי כלאים מה"ת, ובפירוש מלת נוז חלוק דעת רש"י כאן מפירושו בתלמוד שם וביבמות (ה' ב') כי שם פירש נוז ארוג וכאן שזור. והנה מלת שוע פירש"י שם לשון חלק, תרגום של חלק שעוע (בראשית כ"ז). כלומר שיהיה חלוקין יחד במסרק דמה"ת אינו חייב עד שיהיה הצמר והפשתן מתוקן יחד היטב במסרק, ע"כ. פירוש זה לא יתכן רק לפי דעתו שם דצריכין לשלשתן יחד שוע טווי ונוז, דבזה סריקת הצמר קודם הטויה היא שמתקנים אותו תחלה לסרקו במסרק לחלקו יפה. אמנם לפי דעתו כאן דלבדין לבדו הוי כלאים דאורייתא מאי אהני הסריקה לעשותו כלאים, שהעיקר בו חבור ודבקות שני המינים יחד, לא סריקתן והתחלקן, והרמב"ם (בפירושו למשנה שם) כתב שוע הוא הטרוף שהוא ממחק פני הבגד. תרגום וטח את הבית (ויקרא י״ד:מ״ב) וישוע ית ביתא, וכשיתערב הצמר בפשתים ויטוה משניהם חוטים ויעשה מן הטווי ההוא בגד ואחר כך יטרפנו וימחקנו וימרקנו כמו שיעשה בבגדים הידועים, אז יהיה הבגד ההוא כלאים, ע"כ. גם פירושו זה אין לו מקום רק לדעה הראשונה דלא הוי כלאים רק בשלשתן יחד, והטויה והנוז קודמין ואחריו בא השוע, אמנם לדעה האחרונה דהשוע לבד הוי כלאים, אין מקום לפירש זה. ועל כן צריכים אנו לפרש מלת שוע ענין דבוק וחבור נימות הצמר והפשתים יחד (פערבינדונג, צוזאממען געקלייסטערט, געליימט) דומה ממש ללשון וטח את הבית דתרגומו וישוע. כי טיחת הטיט והסיד יתדבק היטב בכותלי הבית ומתחבר יחד עם מה שתחתיו, וכזה הוא בלשון עברי עיניו השע (ישעיהו ו׳:י׳) ולא תשעינה עיני רואים (שם ל"ב) דתרגומו ולא יטמטון, והוא סגירת עפעפי העינים להדבק יחד המונעים את הראות. לפי"ז לשון שוע שבכלאים הוא, התדבקות הצמר והפשתן יחד, לא על ידי טויה ולא ע"י שזירה, כ"א ע"י דבק (כענין דבק הניתן בראש השבשבת פ"ח דשבת עד שהעוף נדבק בו) וכמו שעושים האומנין את הלבדין (פילץ) ששורים הצמר תוך דבק לח עד שנבלע ממנו היטב ואז סוחטים בו ודוחקים אותו עד שיתחברו ויתקשרו יחד נימות הצמר ונעשים גוש אחד, ושפ"ר הונח על גוש זה המחובר יחד שם לבדין, לשון לבוד כלומר התחברות

והתאחדות (כענין לבוד ודופן עקומה הרגיל בדברי רבותינו) וכמו שפי' הר"ש (פ"ט דכלאים) הלבדים, טורפין הצמר והפשתים זע"ז ומחברם כעין בגד על ידי אומנות בלא טויי', ע"כ. ובזה אתי שפיר לישנא דמתניתן שם, הלבדין אסורים מפני שהם שועים, כלומר שהם מחוברים יחדיו, וזהו עיקר הכלאים, לא הסריקה במסרק לחלקת חוטי הצמר לבד, ולא המחיקה והמריקה שבגמר הבגד. והא דכללו רבותינו במלת שעטנז גם הטווי, דעת המחברים דנפיק להו מנוטריקון דטי"ת, עתוי"ט פ"ט דכלאים מ"ח. ולדעתי שתי אותיות ט"ן יורו על הטווי, שכן מצאנו בלשון הודו נקרא הטווי טן, ודומה לו בלשון ערבי נקרא קליעה (כלעכטען) טן, והוא בעצמו הטווי', כי החוטים הדקים כשערות שבפשתן וצמר, הנפרדים זה מזה, ע"י טוי' נקלעים יחד ומתאחדים זע"ז עד שיתהוה חוט. ומזה אטון מצרים (משלי ז׳:ט"ז) טווי הנעשה במצרים כי הם אומנים גדולים בזה לטוות חוט דק מן הדק. וכן טנא (ושמת בטנא) הוא סל הנעשה ע"י קליעה:

פסוק כ

שפחה נחרפת. שם חרף הונח להוראת זמן הקר, כמו הקיץ וחרף, ע"ש שהקור מקרקר ומרגיז את החוש ומנגדו (שארפע קאַלטע), ונקראו ימי הילדות ימי חרפי (איוב כ"ט), שהוא הזמן שהאדם חריף מצד ליחותיו ודמו המרותח (קוראשירט), וקראו רז"ל דבר שנכנס בגשם ומחרחר אותו כגון צנון בצלים ושומים בשם חריף, ונאמר על המעיז ומקשה עצמו לכנס בסכנת נפשות עם חרף נפשו למות (שופטים ה׳:י"ח), ואמרו (קדושין ו') ביהודא קוראין לארוסה חרופה, ויפול ע"ז לשון חריף והוא ג"כ לשון חריפות עזות וחוצפא, כי ביהודה לבו גס בה מיד אחר אירוסין והיא מפקרת עצמה אליו מיד אל הבעילה, ומזה אמר כאן שפחה נחרפת לאיש, כי האשה בושה בטבעה להנשא לאיש, וכשנשאת יפול עלי' לשון חרף כלומר שחרפה נפשה ונתנה לעצמה חריפות וזריזות להכנס אל האישות וכטעם חרף נפשו למות, ואמרו (בכריתות י"א), שאינו חייב אלא על שפחה בעולה בלבד, כי יותר צריכה חריפות יתרה כשתמסור א"ע אל הבעילה מיד בזולת הכנה קודמת מענין הארוסין (כ"כ רש"פ), ורבותינו שאמרו ששפחה חרופה היא חציה שפחה וחציה בת חורין, יראה שהוא נכלל בלשון נחרפת שענינו נסיגת אחור כמו שפי' הריק"ם לא יחרף לבבי (איוב כ"ג), לבבי לא יסוג אחור, והוא לקוח מלשון ערבי (ע"ש ובמ"ש בשמות בויחר אף), ולהיותה חציה שפחה וחציה ב"ח שאינה ראויה להנשא לא לעבד כנעני מצד חירות שבה ולא לב"ח מצד שפחות שבה, והיא תסוג אחור מלהנשא לכל אדם (צוריקגעשטאָסענע, ענטפערנטע), שפיר יפול עליה לשון נחרפת:

חפשה לא נתן לה. חפשה הה"א בלא מפיק והוא שם ע"מ טומאה (רשב"מ) והוא שם דבר של דרור וחירות כת"א חירותא (פרייאהייט) ובא השור"ק במקום קמ"ץ חט"ף כי האחד חופש (ראב"ע) דביחזקאל כ"ז כתיב בגדי חופש, והוא שם דבר בלשון זכר, וכאן אמר בתוספת ה"א, ונ"ל טעם שלא אמר כאן חופש לא נתן לה, רק חפשה בתוספת ה"א, כי שם דבר הבא בה"א בסופו יורה על הרבוי, כמ"ש רש"י (ישעיהו כ"א:ב') כל אנחתה השבתי, אנחתה לא מפיק ה"א לפי שהוא לשון אנחה מרובה, וכן רכבה (נחום ב') פירש"י ה"א יתירה הופך הלשון לכמה רכבות. (עמ"ש וארא ז' כ"א והדגה) וכן כאן, כי קרא דילן בחציה שפחה וחציה בת חורין קמיירי לרבותינו, וזה משכחת לה בתרי אנפי אם בכסף אם בשטר, אמנם יש חילוק ביניהם, דבלקח האדון חצי דמיו על מנת לשחרר חציה, הרי היא חציה שפחה וחב"ח, אבל כשחרר חציה בשטר לא קנתה חציה והרי היא כולה שפחה כמו שהיתה, ולא משכחת לה להיות ח"ש וחב"ח ע"י שטר רק כשהיתה שפחה של שני שותפין ושחרר אחד מהם חלקו, אז קנתה השפחה חציה, והיא חציה שפחה וחציה ב"ח, כמבואר בסוגי' דגטין מ"א, וכ"פ הרמב"ם פ"ז מעבדים, ובשו"ע יו"ד רס"ז ס'. לכן אחר שגילה הכתוב בלשון והפדה לא נפדתה, דבפדויה ואינה פדויה מיירי שנעשית חציה שפחה וחציה ב"ח ע"י כסף, הכי נמי רצה לגלות דבנשתחררה בשטר תהא חצי' שפחה וחציה ב"ח, וזה לא משכחת בהיותה שפחה לאדון אחד רק לשנים. ואחד מן השותפין שחררה והאחד לא, לכן אמר חפשה לא נתן לה, חפשה בתוספת ה"א שהוא על הרבוי' ויורה לנו ששני אדונים עלי' אמנם לא השתתפו שניהם להוציאה חפשי, רק האחד שחרר חלקו, ונשארה חציה שפחה לשותף השני שלא שיחרר חלקו:

בקורת תהיה. אמרו (כריתות י"א) הדין בקורת לישנא דמלקות הוא שגדול הדיינים מקרא, ר"א אמר בבקור תהיה שאומדין אותה כמה יכולה לקבל, ובתוס' שם תמהו הלא אינו מפורש שצריך לקרות בשעה שמלקין אם לא מכאן. והמפרשים יאמרו בקורת מענין יבקר וטעמו יחקרו בה אם לא חופשה, לא יחייבוה מיתה כאשת איש, או יחקרו אם היא שוגגת או מזידה, וכבר טען הרמב"ן ע"ז כי אין ספק שלא יחייבו ב"ד אדם מיתה או מלקות אם לא יבקרו תחלה עיקר חיובו, לכן פי' הוא כי בקורת מלה יחידית בכתוב ומורגלת בלשון ארמית וברבותינו מלשון הפקר, כי עיקר הלשון הבקר, כמ"ש הבקר לעניים הבקר, עד שיבקיר אף לעשירים, אוכלין על המובקר ולא על השמור, ותרגום יב"ע אנשים פוחזים בקרין כלומר בעלי הפקר בשקריהם ופחיתותם, והשביעית תשמטנה ונטשתה תרגמו הירושלמי ותבקרנה, וכן בכל מקום במשנה הלשון בבי"ת, אבל הרגילו בתלמוד לומר הפקר כי אותיות האלה מתחלפות, ופירוש הכתוב שאמר

בשפחה הזאת אע"פ שהיא נחרפת לאיש לא תהיה לו לאשה כי. בקורת תהיה לו. כלומר מופקרת תחשב אצלו ולא יומתו כמשפט הנואף והנואפת באשת איש כי לא חופשה להיות אשתו גמורה, אבל יביא אשם בעבור שהיא נחרפת; ואונקלס שאמר בקרתא תהא לשונו כלשון יב"ע במלת בקרין, עכ"ד. ושפיר טען עליו הרנ"ו כי אין צורך להאמר אם מפורש כי לא חופשה, ועוד איך יקראנה הפקר אם היא במלקות והוא באשם, ולדעתי יפה כתב הרמב"ן בפירוש המלה אבל לא כטעמו בפירושא דקרא, מלת בקורת הוא כדעתו מענין ההפקר, אמנם ענין ההפקר הוא דבר שאין בעלים עליו, וכן האדם נקרא מופקר כשאינו מקבל עליו עול מצות אדון כל ית', ולכן העוזב מצוה מן המצות בדרך קלות לא מצד התאוה רק מזדון לב נקרא ג"כ בארמי בשם בקרן, כמו אני ידעתי את זדונך (שמואל א י״ז:כ״ח), תיב"ע אנא ידענא את בקרנותך, ויהיה לפי"ז שם בקורת כטעם אפיקורס דמוזכר בתלמוד לרוב. וכמ"ש הרמב"ם (בפי' למשנה דפ' חלק), כי מלת אפיקורס הרגיל בדבריהם היא מלה ארמית וענינה מי שמפקיר ומבזה את התורה או לומדי', ולפיכך קורין בשם זה כל שאינו מאמין ביסודי התורה, ומי שמבזה החכמים איזה ת"ח שיהיה, או המבזה רבו (ע"ש ובמ"ש בפ"ק דחולין במשנה במגל יד), ולא ניחא להרמב"ם לומר כי שם אפיקורס ע"ש הפלסוף שהיה בזמן דריוש האחרון שנת תמ"ד לאלף הרביעי שהיה כופר בהשגחה והשארת הנפש, כי באמת לדעת רבותינו גם מי שמפקיר ומבזה דברים אחרים מן השמעיות מתואר בשם זה הנבזה. (ובזה סרה תלונות המשיגים על הרמב"ם בזה), והנה מתנאי הבא על שפחה חרופה לחייבו אשם הוא דוקא, כשהיא מזידה וברצונה, אבל כשהיא שוגגת בין שהוא שוגג בין שהוא מזיד שניהם פטורים, כדתנן בפ"ב דכריתות, והך דינא אשמעינן קרא בלשון. בקורת תהיה לא יומתו, כלומר אף על פי שנעשה הדבר במזיד ממנו וממנה לא יומתו, ותרגום בקורת תהיה (געשיהט'ס אויך מוטהווילליגערווייזע); אמנם מדשינה כאן הכתוב להוציא ענין המזיד בלשון בקורת, מצאו רבותינו מקום לדרוש בדרך כוונה שנייה ענין המלקות שיש בו קריאה לפי המקובל. ונ"ל עוד לקרב דעת רבותינו שפי' מלקות, כי פעל בקר משותף במובנו עם פעל פקד, ושניהם יש להם הוראה אחת, והוא שימת עין ההשגחה על הדבר ולהשקיף עליו לסדר ענינו כפי המחויב בו אחר שיבוקרו מעשיו, בין שימת עין לגמול טוב בין לענוש אותו כגמול ידיו, מזה פקד את שרה, אחיך תפקד בשלום (בעדענקען), והוא לטובה, וכן פעל בקר מצאנהו לטובה, ודרשתי את צאני ובקרתים, ולשון בקור חולים המורגל מזה, וכן יש פקידה לרעה ולהעניש כמו פוקד עון, ופקדתי בשבט פשעם

(אהנדען, שטראפען), וע"ז ישמש גם כן פעל בקר, ואמר בקורת תהיה ר"ל עונש יהיה, ובאה הקבלה שהעונש הוא מלקות:

פסוק כג

וערלתם ערלתו. שם ערל הונח לרש"פ על העדר השמוש מחמת חסרונו של דבר מצד עצמו, שהוא מחוסר מצד עצמו התכונה ההיא הנאותה אל השמוש המכוון בו, שאיננו עדיין בשלמות (פערשטאָקט), ובתנאי שיהיה הדבר עכ"פ מוגבל ומתוקן לכך אלא שלא נגמר עדיין, כמו גולם לתשמיש ההוא שהוא עלול אליו, כאלו תאמר כלי משקה שלא נעשה בו חלל עדיין נקרא ערל לפי מה שניכר מתוך צורת הגולמית שנעשה לשם כלי משקה, אלא שלא חקקו בו חלל עדיין, ואיננו ראוי עוד אל השמוש שהוא מתוקן אליו, אבל כל שאין בו צורת כלי כלל יקרא גולם לא ערל, שהתנאי בערל שיהיה לו עכ"פ צורה והכנה לתשמיש מיוחד וכשחוקקין אחר כך בכלי ועושים בו חלל בד"מ יקרא החקק הוא שנוטלים משם, ערלה, והחוקק המתעסק בחקיקת הכלי בד"מ נאמר עליו שהוא מתעסק בנטילת ערלת הכלי, וכן יאמר ערל שפתים והיינו שיש לו שפתים מתוקנים כל צרכן כשפתי שאר בני אדם אבל אין בהם משלחת אל הדבור וצריכין תקון ושלמות, וכן ערל אוזן, הנה ערלה אזנם (ירמיהו ו׳:י׳), שיש שם צורת אוזן כראוי אבל אינו מושלם אל השמיעה, וכן ערל לב ומלתם את ערלת לבבכם (משנה תורה יו"ד), שיש שם צורת לב אבל סתום ההבנה, והוא גם כן ענין ערלת הבשר, ימול בשר ערלתו, העור החיצון של העטרה הוא הוא הנקרא ערלה כמ"ש ותכרות את ערלת בנה (שמות ד׳:כ"ה), במאה ערלות פלשתים (שמואל א י"ח:כ"ה), ולפעמים נקרא בשר הערלה לפי שיש בעור הזה חוטים בשריים, וצוה הש"י לכרות זה העור וכל עוד שלא נכרת וניטל משם נחשב כאילו הוא ערל הבלתי מושלם התכלית המכוון בו, והערל הבלתי נמול יקרא ערל בשם התאר דהיינו ערל שיש בו ערלה עדיין (אונבעשניטטען), כמ"ש לתת את אחותינו לאיש אשר לו ערלה (בראשית ל"ד:י"ד), וענין ערלה בזה הוא ערלה מוסכמת דתיית לא מוחלטת, עד שקודם שנצטוה אברהם על המילה לא היה ג"כ העור ההוא של העטרה נקראת ערלה, ואפשר היה לה שם אחר אם עור סתם או עור ראש הגיד, רק אחר שנצטוה על המילה אז הוחל לקרוא לעור ההוא בשם ערלה, בשהיא נכנסה בחיוב להנטל, וכל שלא ניטלה הרי היא ערלה, והנושא אותה הוא ערל, והוא טעם כמוס באוצר המלך ה' צבאות שצוה על כך ואין אתנו יודע עד מה, כי זה שאמרו הטבעיים שהעור החיצון של הגיד שאינו נמול מעכבת תמצית הלחיות ומתילד לפגעים רעים הבאים מן המשגל, לא יספיק למה שצוה הש"י לאברהם בן צ"ט שנה להמול, וע"כ יש טעם כמוס בדבר, וכן ערלת הפרי, שעליו

אמר כאן וערלתם ערלתו את פריו, מלת ערלתו שב אל האילן ופי' שיהיה נחשב לכת האילן כל ג' שנים הראשונות כאלו הוא ערל בלתי מוציא פירות (אוננוטצבאר), וזה ע"י שלא תהנו מהם והרי הם כאלו אינם, כי אחת היא אם שיהיה האילן בלתי מוציא פירות כל עיקר והוא ערל במוחלט, או שהפירות שהוא מוציא בלתי ראויים לאכילה מצד טעם הפגום, והרי הוא ג"כ ערל במוחלט, או שהוא מוציא פירות מתוקנים אבל בלתי ראויים לאכילה מצד איסור הנאה הרי הוא ג"כ ערל אבל לא במוחלט כ"א בהסכמה דתיית, שבבחינה זאת יפול ג"כ על הפירות של שלש שנים כנוי ערלה שיש כאן פירות והם ערלים בלתי מושלמים אל האכילה והנאה מהם, כי איסור ערלה עליהם ולפיכך אמר יהיה לכם ערלים לשון רבים דהיינו העץ גם הפירות שהאילן יחשב כערל כבלתי מוציא פירות והפרי גם היא כערל שאסור להנות ממנה:

פסוק כד

קודש הלולים. משמע תרי חד אתי לאורוי' אחלה והדר אכליה (הלולים לשון חלולים הוציא לחולין על ידי פדיון אם באת לאכלו חוץ לירושלים), וחד אתי ללמד דבר הטעון שירה טעון חלול שלא נאמרה תורת רבעי אלא בכרם שנאמר קדש הלולים דבר שמהללין בו טעון חלול וזהו יין) [ברכות ריש פרק כיצד מברכין], ואין תימה שהוציאו רבותינו לשון הלול אל לשון חלול, כי כן דרכם בכמה מקומות להחליף הה"א בחי"ת להיותם ממוצא אחד וכדאמרו בירושלמי (פ' כלל גדול), מנין לאבות מלאכות מה"ת, רבנן דקסרי אמרי אלה א' חד למ"ד תלתין ח' תמניא, לא מתמנעין רבנין דדרשין בין ה"א לחי"ת (עיין חידושי רשב"א ס"פ הבונה), וכן בש"ס דילן אמרי (שבת ק"ה) דרשי' ה"א דמלת המון חביב נתתיך, וברפ"ק דמ"ק אמרו בית השלחין לישנא דצחותא הוא דכתיב ואתה עיף ויגע ומתרגמינן שלהי ולאי, ומלבד זה צדקו רבותינו להבין בלשון הלול גם לשון חלול, כי המה קרובים במובנם, שם חלל יורה על הורדת דבר מיקרו וערכו היפך הקדש שהוא מורה על דבר יקר הערך, כמו אל תחלל את בתך להזנותה (ענטעהרען), חללת לארץ נזרו (הראבזעטצען, הראבווירדיגען), ולא יחל דברו לא יעשה דבריו חולין (געריינגשאָטצען), כי מוריד כבוד נפשו ורוחו המדברת בשנותו את דבריו, ועל כרם רבעי אמר נטע הכרם ולא חללו, ולא פדאו לעשות חולין כי פרי השנה הרביעית קראה התורה קדש ועל ידי הפדיון יורידם מיוקר קדשם אל פחיתות החולין, ובשם הלל בכלל הוראת השבח והכבוד והגנות והקלון, על פרסום השבח והכבוד (בערוף), יאמר יתהלל חכם בחכמתו, ועל פרסום הגנות והקלון (בלאמירען), כמו לא יתיצבו הוללים, אמרתי להוללים אל תהלו, מהוללי בי נשבעו, הם האנשים המתכוונים לפרסם גנותם

של אחרים ולהתכבד בקלונם, וכן העושק יהולל חכם, ובמלאכיו ישים תְהלה (היפך תהלה), גנות וקלון (טאדעל), ושופטים יהולל (איוב י״ב:י״ז) דהיינו שיפרסם גנותם, ויתהולל בידם (שמואל א כ״א:י״ד), כי בעשייתו מעשי תעתועים ותמהון פרסם ענינו לפגם (האזעלירען), ושם הלול אם כן כשם קלס המורה פעם פרסום השבח ופעם פרסום הגנות, וכן שם חסד ושם קדש, שיש בהם הוראה לשבח ולגנאי כמה שכתב הרש"פ, ושפיר הבינו רבותינו בלשון הלולים ענין התהלה והשיר, וענין החלול והרדת דבר מיקרו וערכו, ויבע"ת ע"ד רבותינו תושבחן קדם ה' מתפרקן מן כהנא:

פסוק כה

ובשנה החמישית תאכלו את פריו. לא את הפרי שהוציא האילן בשנה הרביעית מותר לאכלו בשנה החמישית, כ"א התוספת החדש אשר יוסיף האילן להוציא את תבואתו בשנה החמישית, וזה שאמר להוסיף לכם תבואתו, כלומר את אשר יוסיף האילן להוציא לכם את תבואתו הוא מותר לאכלו, (אים פינפטען יאהרע קעננט איהר געניסען זיינע פרוכט, זיינען ערטראג (נאמליך) דען ער (דער בוים) אייך וויעדער געבען ווירד) למ"ד של להוסיף כלמ"ד יואב ואבישי הרגו לאבנר (שמואל ב ג׳:ל׳ למ"ד) כמ"ש רש"י שם, וכן לסיחון מלך האמורי ולעוג מלך הבשן ולכל ממלכות כנען, כל אלו הלמדי"ן משמשים כמלת את ומוסבים על ויהרוג, ולשון להוסיף כאן כלשון ותוסף ללדת, יוסף ה' לכם, שענינם התחדש דבר להיותו תוספת על הקדום אליו, והפרי המתחדש בשנה זו היא תוספת על הפרי שבשנה שעברה, ור"ע שאמר דברה תורה כנגד יצה"ר שלא יאמר אדם ארבע שנים אני מצטער בו חנם לכן נאמר להוסיף לכם תבואתו שבשכר שמירת מצוה זו יבורכו פירות הנטיעות. לדעתי אין כוונתו לפרש כן המקרא על כוונתו הראשונה, כ"א מדתלה הכתוב אות למ"ד במלת להוסיף על שנוי זה אמר ר"ע ע"ד כוונה שניה, שהלמ"ד היא כלמ"ד להנחיל אוהבי יש (משלי ח׳:כ״א), עושק דל להרבות לו (שם כ"ב ט"ז) שהוראתם התכלית המכוון בפעולה, ויורה גם כאן על תכלית השכר הגשמי שיבוא על קיום המצוה, (עיין בת"כ ריה"ג אומר הרי אתה כמוסיף פירות חמישית על רביעית) ובלא"ה מוכרחים אנו לומר שאין דברי ר"ע לפרושי קרא על כוונתו ראשונה לשכר שמירת מצות, דאם כן היה לו להקדים מאמר להוסיף וגו' למאמר ובשנה החמישית, ואז היה שפיר מוסב על שמירת מצות ערלה ורבעי, עכשיו שאמרו הכתוב אחר תאכלו את פריו, שאין מצוה באכילתו, ע"כ קרא גופי' לא אתי לשכר שמירת מצוה, רק הורה עליו בדרך רמז בשנוי לשון לבד כאמור. וכי תימא דלא צריכין לקרא דלהוסיף להורות שאין היתר לפירות רביעית בחמישית דידעי' ליה מדכתיב יהיה כל פריו יהיה בהוייתו

יהא, כדאמרינן על יהיה דבערלה, כמ"ש רש"י בשם ת"כ. זה אינו, דבערלה אם נאמר בהוייתו יהא, היינו לעולם דין ערלה יש לו ליאסר באכילה והנאה, משא"כ ברביעי דכתיב יהיה כל פריו קדש הלולים, לא נוכל לומר שישאר לעולם להיות קדש הלולים לאכלו בירושלים אם הפירות עצמן או דמי פדיונם, דהא כשיגיע פסח של רביעית או שביעית צריך לבערו ולאבדו מן העולם, כבמתני' ו' פ"ה דמ"ש, ואין כאן קדש הלולים, ודע דמצינו שרש יסף עם שרש אסף מתחלפים זע"ז, אמר לא תאסיפון לתת תבן (שמות ה' ז') ויאסף שאול לירא מפני דוד (ש"א י"ח כ"ט) שהוא לשון תוספת ובא באל"ף, וכן להפך, תוסף רוחם יגועון (תהלים ק"ד כ"ט) ויוסף עוד דוד את כל בחור בישראל (ש"ב ו' א') שהוא לשון אסיפה ובא בוי"ו, לפי"ז נוכל לומר גם כאן מלת להוסיף הוא לשון אסיפה, כלומר אסיפת התבואה מן השדה אל הגורן, כמו אוסף בלי יבא (ישעיהו ל"ב:י') כאספי קיץ (מיכה ז':א') חג האסיף (משפטים כ"ג ט"ז) ובא הכתוב כאן להורות על ההבדל הגדול שישנו בין פירות שנה רביעית לפירות שנה חמישית, שברביעית הם קדש הלולים, שאינם כ"א לאכילה בירושלים או לפדותם ולקנות מהם בירושלים בקר וצאן לאכילת הלולים הוא וביתו עם לויים וגרים יתומים ואלמנות, ואסור לעשות בהם סחורה או להוציאם לשאר צרכי הגוף כבגדים בתים וקרקעות אבל פירות של חמישית מותרים לכל דבר, בין לצורך אכילת עצמו, בין לאספם אל הגורן, ולצבור אותם באוצר תבואתו לעשות בהם סחורה, על זה אמר להוסיף לכם תבואתו. כלומר תבואת שנה חמישית תוכלו לאסוף אל האוצר, לכם לכל צרכיכם אף למקנה וקנין להרויח בהם (זיינען ערטראג פיר אייך איינברינגען):

פסוק כז

לא תקיפו. שרשו יקף, כמו הקיפו עלי יחד (תהלים פ"ח) מקיפים את הים סביב (מלכים א ז':כ"ד) ומצאנו עוד שרש נקף מחסרי נו"ן וענינו הסרה, כמו ונקף סבכי יער (ישעיהו י':ל"ד) כנקף זית (שם י"ז) ובבנין הכבד תאמר ג"כ תקיפו, כמו מן נגש תגישו. ובחר הכתוב מלה שהיא לשון הסרת השער כמו אותן שבחסרי נו"ן. גם לשון הקפה סביב כאותן שמנחי עי"ן, ולמדנו שאפילו במספרים אסור, שאין האיסור תלוי בהשחתה אלא בהקפה (רנ"ו):

פאת זקנך. שם זקן ישמש על חוד הלחיים והסנטרות (קינן), וישמש גם על השער הצומח בלחיים (בארט), החזקתי בזקנו (שמואל א י"ז:ל"ה) הוא הלחיים כתרגמו בלועי', וכן ואמרטה משער ראשי וזקני (עזרא ט':ג'), וכן נגע בראש או בזקן (תזריע י"ג) אינו השער, כי הראש והזקן בעוד השער עליהן אינם מטמאים בנגעים, וע"כ זקן המוזכר

שם הוא הלחי מקום צמיחת השערות (ע"ש רמב"ן בהשגתו על רש"י וברנ"ו שם), וכן בתלמוד ישמשו על הלחי שם זקן כאמרם (קדושין ל"ה), זקן אשה וסריס שהעלו שער, עד יצמח זקניכם (ש"ב יו"ד) הוא שער הלחיים. והונח על חוד הלחיים שם זקן ע"ש ההזקה ונזילה, כמ"ש רש"פ ששם יזוקו הליחיות המותרות הנוזלות ונפרשות משארי הליחיות המוצרכות להשקות את הגוף, וכטעם לחי ע"ש שהליחה מצוי' בו תמיד, וכטעם גרון מלשון ניגר כמים הנגרים, וכטעם ערף, לשון יערף, כי דרך שם יערוף אותו המיץ ועסיס הגידין המתבשל בתוך המוח ומתפשט בכל גידי הגוף. ובשיתוף השם נקרא גם השער הצומח על חוד הלחיים שהוא שטח הסנטרות זקן. והדבר פשוט כי זקן האמור כאן הוא הלחי כמו פאת ראשכם דרישא שהוא האבר שבו צומחים השערות, כן פאת זקן הוא פאת האבר שבו צומחים השערות. כי אם יהי' טעם זקן כאן השערות א"כ יהי' עיקר האיסור בסוף הזקן והוא בקצה השערות התלויים למטה שזהו סופו, כי קצה השערות הסמוכים לעור הוא שרשם ועיקרם שממנו התחלת צמיחתם, וזהו לא נקרא סוף. גם הפאות המבואר מרבותינו מצויינים בלחיים לא בשערות. וממה שאמרו (שם בקדושין), נכתוב קרא "את שבזקנך מאי פאת זקנך" מבואר כי זקן דקרא אינו השער כ"א הלחיים מקום השער. ועוד אם זקן דקרא הוא השער, הי' מסמיך הזקן לפאה לומר לא תשחית זקן פאתך. ולא הוצרכתי לבאר זה לפשיטותו לולי ראיתי מגמגמים בזה. וצריכים אנו לומר שקיצר הכתוב בלשונו וסמך על המובן מאליו, כמו וגלחה את ראשה, שהראוי בתשלומו את שער ראשה, ככה כאן ראוי בתשלומו לא תשחית את שער פאת זקניך. (ויב"ע שינה בתרגומו בין פאת הראש לפאת הזקן, זה תרגם צדדי רישיכון, וזה שומת דקניכון). והנה למ"ש התוס' (נזיר מ' סד"ה ובתער), שהתער עוקר השער ומשחיתו מעיקרו. (ושם ל"ט ב' ד"ה כל שהוא) תער מעיקרו משרשו לגמרי, שפיר השמיט הכתוב מלת שער, להורות שההשחתה היא ללחיים עצמם שמשבית ומבטל מהם כח צמיחת השערות. ובמכדרשב"י (תזריע מ"ט א') אמאי כתיב בתער ולא במספרים, אלא משום דיתעבר שערא בשרשוי. אמנם הנסיון אינו מאמתו כי עינינו רואות שהתער אינו מגלח השער מעיקרן, וההשחתה שעושה התער הוא, כמ"ש רנ"ו שבהעברה אחת על העור לוקח חלק גדול מהזקן, והמכלה דבר בבת אחת נקרא השחתה. ולמ"ש הראב"ע ששער הזקן לתפארת האדם הם, וכ"א בשבת קנ"ב הדרת פנים זקן, ובמכדרשב"י (נשא קל"ט א') דיקנא הוא שבחא ושלימותא ויקירותא מכל פרצופא. א"כ ההשחתה אינו לשער לבד כ"א גם לאדם שמשחית תפארת פניו, לכן השמיט שער. ויותר יתכן שבכוונה השמיט הכתוב מלת שער, כי בכל המקומות שמבואר בקרא מלת שער יש להם שיעור מוגבל

לארכן כבנדה נ"ד שתי שערות האמורות בפרה ובנגעים ובסימני בן ובת כדי לכוף ראשן לעיקרן, שבנגעים ובסימנים מבואר בקרא שער, וכן פרה אדומה אינו רק בשער. וא"כ אם הי' מזכיר בתגלחת זקן מלת שער היינו אומרים שאין איסור בהשחתת זקן רק בשער שיש להם שיעור מוגבל בארכן כבאחריני, עכשיו שהשמיט מלת שער ילמדנו שאין לנו להשגיח כלל בכמות אורך השער וגם שער כל דהו אסרה התורה השחתתו. וכן משמעות פשטות הענין מדלא אשתמט תלמודא לאשמעי' הך דינא בזקן, ולמה להו לאשמעי' שיעורא דשער בענינים שאינם נוהגים לדורות כנגעים ופרה יותר הוי להו לחוש בתגלחת שהוא מילתא הנהוג לדורות ולאשמעי' דתגלחת הזקן אינו אסור רק בשיש שיעור מה לאורך השערות, אלא ודאי שאין בזה חילוק כלל, ומטעמא דאמרן, מדלא הזכיר קרא מלת שער. ובתשו' נודע ביהודה מ"ת סי' פ' היטיב להשיב בזה על חכם אחד שהתעורר לחלק בענין תגלחת הזקן. אמנם בתשוב' בשמים ראש סי' ח"י כתב שהלוקח שער הזקן תחלה במספרים עד שלא יניח כדי לכוף ראשן לעיקרן אז כשמביא עליו תער אין כאן איסור שאין זה קרוי פאה ולא שער כדמשמען סוגי' דנזיר שאין זה גלוח כלל וכאן לאיסור גלוח בעינן, ע"ש. ורמז בזה על מה דאמרי' (נזיר ל"ט ב'), נזיר שגלחוהו לסטים ושיירו בו כדי לכוף ראשן לעיקרן אינו סותר, הרי דלא מקיים מצות גלוח רק כשהשער ארוך כדי לכוף ר"ל, וכשהוא קצר מזה השיעור אינו קרוי שער ואין כאן גלוח. וכמו דלא הוי גלוח לנזיר ה"נ לא הוי גלוח לזקן. ולדעתי דברי שגגה הם שמדמה דאורייתא לדרבנן, דהא דאצטרכו התם לתגלחת נזיר שיעור כדי לכוף ראשן לעיקרן אינו מדאורי' רק מדרבנן, דמה"ת בשגלחוהו אחר מלאת אף שהניחו פחות מכדי לכוף ראשן לעיקרן די בכך לצאת ידי גלוח כמבואר שם בתוס' (ד"ה וקים להו), וז"ל כשגלחוהו אחר מלאת כיון שהי' לפנינו גידול שער ביום שלשים הראוי לתגלחת מדאוריית' די בכך ומיהו ז' יש לו להמתין דיליף מתגלחת טומאה. ואע"ג דלא דמי לגמרי דהתם צריך להמתין זיי"ן כדי להביא קרבנותיו בטהרה מ"מ שוו חכמים סתם סתירה דתגלחת שאחר מלאת לסתירת טומאה. יעו"ש בתוס'. וכן מבוארים הדברים מעצמם, דרבנן סברי בנטמא אחר מלאת (ביום ל"א בסתם נזירות או ביום ק"א בנזיר למאה יום), סותר למ"ד יום דגזרו אחר מלאת אטו יום מלאת, וכיון שאינו אלא מטעם גזירה אינו מביא קרבן טומאה כי אחר שנגמר כל נזירותו אינו סותר מה"ת לכן אינו מביא קרבן טומאה. אמנם ר"א פליג עלייהו וסובר דבנטמא אחר מלאת אינו סותר כלל, דלא גזר ר"א אחר מלאת אטו יום מלאת, מיהו אע"ג שאינו סותר כלל נזירותו לר"א בנטמא אחר מלאת, מ"מ אסור לו לשתות יין ולהטמא למתים עד אחר שבעה ימים שיטהר מטומאתו בהזאה שלישי

ושביעי ויטהר להביא קרבנות נזירותו (וזה שאמר ר"א כל אחר מלאת אינו סותר אלא שבעה, ר"ל אינו סותר כלל למפרע כזרו אלא ממתין ז' ימי טומאתו להביא קרבנותיו בטהרה. ואע"ג דטמא משלח קרבנותיו, שאני נזיר דכתיב על כפי הנזיר, כמ"ש בשיטה מקובצת בנזיר דף ו' בשם הרא"ש. עתוס' רפ"ג ט"ז א' ד"ה ור"א אומר. ובפ"ק ו' א' בתוס' ד"ה נטמא) והשתא קאמר תלמודא (ל"ט ב') דלר"א מדמין תגלחת לטומאה דכמו שבנטמא אחר מלאת אע"ג דאינו סותר כלל מנזירותו מ"מ אסור ביין ובטומאה עד אחר שבעה ימים שיטהר להביא קרבנותיו, כן בנתגלח אחר מלאת אע"ג דמה"ת דיו בכך ומן הדין מותר מיד ביין ובטומאה, מ"מ לא רצו חכמים לחלק בין נתגלח אחר מלאת לנטמא אחר מלאת, ובשניהם ממשיכין אותו בנזירותו עוד ז' ימים, וכיון דהמשכת נזירותו זאת אינו רק מדרבנן בעלמא, לכן הקילו בו עוד יותר בנתגלח ונשארו בו שיעור כדי לכוף ר"ל שהוא שיעור גידול שער בשבעה ימים, אין צריך להמתין כלום ומותר מיד ביין וטומאה. וכל מעיין ישפוט בצדק שדברי שגגה כאלה לא יצאו מידי אחד הראשונים, והאמת עד לעצמו:

פסוק כח

וכתבת קעקע. הוא לרש"פ מלשון שקיעה ותחיבה (איינשטעקקען), מענין ויתקעהו ים סוף, ויתקעהו בבטנו, שהתי"ו מן תקע נוספת שהשורש קע כמו תאב מן אבה, ונמצא ג"כ בלי תי"ו ותקע כף ירך יעקב, והוקע אותם לה', עצמות המוקעים, וכפירש"י מלת קעקע מענין תחיבה, והוא ענין כתיבה הנהוג עוד היום שעושים במחט ע"פ הנייר והקלף נקבים נקבים סמוכים זה לזה עד שיעשו צורת אות, ותקרא זאת המלאכה (סקולפטרא, געשטאָכנע שריפט), והוא ג"כ ענין קעקע שתוחב מחט או קוץ בעור הבשר בנחת שלא יזוב דם ועושה נקב קטן וממלא אותו דיו או צבע, ושוב עושה נקבים נקבים עד שנעשה מכולם צורת אות או שאר צורה, זהו כתיבה קעקע דהיינו כתיבה הנעשה ע"י תחיבת מחט או שאר דבר הנוקב, אלא שאפשר לעשות כתיבה זאת בלי נקיבת מחט והיינו שעושה בקולמס נקודות נקודות זו אצל זו בדיו ושאר צבע בצורת אות הנקרא (פונקטירען), וזה מותר לעשות על עור הבשר, ואינו חייב כ"א על עשיית שני המעשים שיקעקע במחט ויעשה נקבים ויכתוב דהיינו שימלא אותם בדיו ובצבע, וזהו ענין אמרם ז"ל כתב ולא קעקע וכו' דהיינו כתיבה לבד:

פסוק לב

מפני שיבה תקום. כל שיבה במשמע אפילו הוא בור ועם הארץ:

והדרת פני זקן. זהו חכם בתורה לזה צריך הדור כש"כ קימה, כן פירשו לאיסי בן יהודא (קדושין) והלכתא כוותיה, ודברי רש"י כאן דלא כהלכתא, והרא"ם הליץ בעדו ואמר

דלאיסי ב"י תקשה דה"ל למכתב מפני שיבה תקום והדרת ומפני זקן, השתא דכתיב פני זקן ע"כ לומר לפרושי שיבה דרישא הוא דאתא אימתי מפני שיבה תקום והדרת כשהוא פני זקן, ע"ש. ואין טעם בדבריו דודאי לפי הפשט לשון קימה מתיישב עם לשון מפני, אבל עם והדרת אינו מתיישב אלא לשון פני, ומה שאמרו בתלמוד תקום והדרת עריטב"א ותוס' רי"ד שם בקדושין בשם התוס':

והדרת פני זקן. שרש הדר לרשד"ל בלה"ק קרוב ענינו לשרש הדר בארמית, כי בלשון ארמית כשהוא בבנין הקל ענינו חזרה לאחור, וכן בלה"ק הושאל להורות על מין ממיני היראה אשר תפול על האדם פתאום ותשיבהו אחור מהפיק זממו, הגע בעצמך שיגמור אדם בלבו להכות את אוהבו, וכשהוא בא להוציא מחשבתו אל הפועל הוא נרתע לאחוריו ולא יוכל עשוהו, זהו הנקרא הדור; הלא תראה, ודל לא תהדר בריבו ענינו כשיתן הדין שתקנוס ממון איש עני ודל אל תבא יראה בלבבך לאמר איך אחייב את זה שאין לו לחם לאכול ? וכן בהיפך ולא תהדר פני גדול אל תהי נרתע לאחוריך מעשות בו משפט צדק לאמר איך אכלים אותו שהוא מגדולי הדור, וכן פני זקנים לא נהדרו, לא נרתעו לאחוריהם כשבאו לסגף אנשים זקנים אשר הטבע עצמו צווח לכל רואיהם אל תגעו בהם, וכן אל תתהדר לפני מלך, אל תבקש בשום אופן להביא מיראך בלב רואיך. ולהיות כי שרש הדר בהנחתו הראשונה לא יורה רק חזרה לאחור, לכן כתוב. אני לפניך אלך והדורים אישר. קרא הדורים, הדרכים המעוקלים הנעשים על ההרים הרמים שהולכים בהם מעט לצד ימין ואח"כ חוזרים לצד שמאל, וכן ע"ז הדרך מרוב שפוע ההר שא"א לעלות עליו בדרך ישרה, והבטיח הקב"ה למשיחו לכורש שלא יצטרך לאבד זמנו בדרכים המעוקלים האלה אלא יעלה לראש ההר המשופע בדרך ישרה וקצרה, וזה משל נאה לרמז שיכבוש מלכים אדירים בעמל מועט (וענין ברוב עם הדרת מלך כשהמלך מוקף מרוב רואיו והדרוהו), והסתכל כי לא על חנם אמרו (ברכות למ"ד) השתחוו לה' בהדרת קדש אל תקרי בהדרת אלא בחרדת, כי אמנם גם ההדרה קרובה בענין אל החרדה, וגם שרש חרד נגזר משרש הדר המורה חזרה לאחור. והסתכל איפוא ביושר קבלת חכמינו, איך דבריהם מיוסדים על אדני ידיעת מעמקי לשון הקודש על בורי', הלא תראה מאמרם. והדרת פני זקן, איזהו הדור ? לא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו, ולכאורה יש להקשות על מאמרם ולשאול מה ראו שהחליפו מצות עשה במצות ל"ת, כי והדרת פני זקן הוא לשון קום ועשה, והם פי' בשב וא"ת, אבל אמתת הענין הוא כי גלוי וידוע היה להם שלא יורה שרש הדר אלא על שב וא"ת, מפני שהוא לקוח מענין חזרה לאחור, וע"כ לא יוכל להורות על קום עשה:

פסוק לו

מאזני צדק. מאזנים השוקלים משקל של צדק, אין משפט הלשון לומר מאזנים צדקיות ואבנים צודקות, כי אין בכלים לא צדק ולא עול אבל הם מוכנים למעשה צדק (רל"ש):

פרק כ

פסוק ה

ושמתי את פני. להרחיק ההגשמה נ"ל לפרש ושמתי ענין עזיבה והסרה דומיא דונתתי פני בנפש (אחרי) ומצאנוהו על כוונה זו (איוב יו"ד) ושית ממני, שענינו הרף ממני, עי' שם ר"ש ב"מ, ושית ושים שוים הם בכל הוראתיהם, ובחנת ותדע שכל הפעלים המורים על נתינת ושימת הדבר על מקומו לנוח שם ישמשו ג"כ העזיבה והסרה, כי מנוחת הדבר בא ע"י עזיבת יד הנותן ממנו, וכן שרש נוח אשר יורה על מנוחת הדבר יורה ג"כ העזיבה כמו והנחה למדינות עשה (אסתר ג') שהוא עזיבת נתינת המס (נאכלאסטען), וטעם ושמתי פני באיש ההוא אעזוב פני השגחתי באיש הלזה, ובהסרת השגחתי ממילא הוא מעותד למקריים רעים, וז"ש אחריו והכרתי אותו:

פסוק ט

יקלל את אביו. אין לי אלא אביו ואמו, אביו בלא אמו, אמו בלא אביו מניין ? ת"ל אביו ואמו קלל אביו קלל אמו קלל דר"י, ר' יונתן אמר משמע שניהם כאחד ומשמע אחד בפני עצמו עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו (חולין ע"א), דע דלרש"פ בהנחה הראשונה הונחה הוא"ו על השתוף והוא התעצמות ב' נושאים מחולפים בענין שלישי, שבאותו הענין השלישי נעשו הנושאים המחולפים משותפים זה בזה, ובהנחתו הראשונה הזאת נעשה הוא"ו שם להורות על כלי המחבר שני דברים, כמו ווי העמודים, שבוא"ו הכליי מונח השתתפות העמודיים, ושוב נלקחה הוא"ו גם כן לשמוש החבור בשמות ובפעלים והוא נקרא וא"ו החבור כמו לוי ויהודה כלומר שהיו משותפים בביאה אל מצרים, נעשה ונשמע שיהיה העשיה והשמיעה משותפים על ידינו, וזה גם כן ענין וא"ו הסבה כמו לא יקרבו ולא ימותו (במדבר י"ח), והוא השתתפיות שלילת הקריבה ושלילת המיתה באיש ההוא, וכן וא"ו תנאית כמו אם בחקותי תלכו ונתתי גשמיכם והוא שתוף חיוב ההליכה בחיוב קבלת הגשם בנושא שלישי שהוא האומה הישראלית, וכן וא"ו ההשואה כמו שמים לרום והארץ לעומק ולב מלכים אין חקר, מים קרים על נפש עיפה ושמועה טובה מארץ מרחק, דהיינו גם כן בבחינת המקבל שקבלת הנאה ממים קרים ומשמועה טובה משותפים בגוף המקבל בשווי הערבות, וכן וא"ו אף על פי כן כמו הנמלים עם לא עז ויכינו בקיץ לחמם כלומר שישתתפו בנמלים שלילת העוז וקיום הזריזות בהכנת מזונותם בזמנם, וכן וא"ו האבל כמו לא אדני ועבדיך באו לשבר אכל, ששלילת הביאה

לרגל את הארץ וחיוב הביאה לשבר אכל משותפים בנו, וכן וא"ו במקום או כמו ומכה אביו ואמו ר"ל או אמו שחיוב העונש של הכאת האבות שהם ב' נושאים פרדיים יקבץ לו בנושא אחד והוא הבן שהוא חייב בין על הכאת האב בין על הכאת האם; אכן ממה שהעונש השותפיי הנאמר בבחינת הבן אפשר שיאמר על ב' אופנים, שאפשר שיבא זה השתוף מחמת התעצם בזה הנושא חיוב העונש של כל אחד מן ההכאות של אלה הנושאים, שכל שיכה את אחד מהם הוא נענש, מה שאינו כן בשאר כל אדם זולתו, שאם שאפשר שיהיה גם כן חייב על הכאת אביו של זה כשהוא אביהם של שניהם הנה לא יהיה חייב על הכאת אמו של זה כשהוא מאם אחרת, או להפך, ושוב אין בו שתוף מאלה הנושאים המיוחדים; ואפשר גם כן שיאמר שיש בנושא הבן שתוף של ב' הכאות הבאים כאחת שאף על פי שהם פעלים חלוקים הנה כשיקבצם בנושא הבן הן נעשות אחד לענין העונש, שבאופן זה יהיה המובן ממכה אביו ואמו שאינו חייב עד שיכה שניהם כאחד, ובזה נחלקו רבותינו דלר' יאשי' יש במובן הוא"ו השתוף המוחלט והיה צריך שיכה או שיקלל שניהם כאחד כל שיהיה נענש, עד שצריך הכתוב למעט ע"י אביו קלל אמו קלל, ולר' יונתן יש במשמע הוא"ו כל אחד משני האופנים דלעיל, משמע שניהם כאחד ומשמע כל אחד בפני עצמו עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו, והנה כל הראשונים הריטב"א והר"ן והרשב"א והר"ח כולם הסכימו לדעת ר"י כמ"ש בש"מ ב"מ צ"ד. והביא שם בשם הריטב"א שכתב וז"ל קבלנו מרבינו בשם הר"ר פינחס הלוי אחיו שלא אמר רבי יונתן אלא בדבר שיש בו מניעה כגון לא תחרוש ולא תקלל וכיוצא בו, אבל באומר שיעשה לפלוני או שיתן ודאי שיעשה, ששניהם משמע ולא מיפטר בחד מנייהו, ע"כ. (ואף דרבי יונתן על מקלל אביו ואמו מות יומת אמר למלתיה, מכל מקום עיקר ענינו הוא מניעה לפי שמוזהר שלא יקלל, ואין רצון התורה שיהיה מקלל ולהמיתו, ואדרבא רצונה העדר המעשה המגונה והעדר עונשה), ודעת הריטב"א בזה כדעת תשו' בשמים ראש סי' שע"ד שכתב דאף ר' יונתן לא אמר דסתם וי"ו מחלקת אלא כשהחילוק הוא הוספה כגון בשלילה, אבל בחיוב, שנותן ברירה ואינה הוספה אלא גרעון החיוב לא, דאי לא תימא הכי הענק תענק או מגרנך או מיקבך, ונתת באזנו ובדלת, או בדלת ? - ושפיר אסברה בכסא דהרסנא שם, דכל חילי' דר' יונתן מכלאים, ואיך יעלה על הדעת ללמוד חיוב משלילה, ואם בשלילה אנו דנין הוי"ו כמחלקת, אין פירושה תנאי, שלעולם בין וי"ו החבור בין וי"ו החילוק בתנ"ך, ענינה להוסיף, ובשלילה החילוק להוסיף, ואלו היה כתוב כאן או היה האו תמורת וי"ו, כמו אם עבד יגח או אמה שהוראתו גם, רצוני בשתי אלה המשפט כן, והיא הוספה לעולם. אבל בצויים חיוביים יהיה האו תנאי (ומשמעו

ברירה לברור בעשיית אחת מהם), ואם תפרש הוי"ו או, הנה ממעטת, ואין זה מהוראותי' כלל, וכל החיובים בתורה מצאנך ומגרנך, על מצות ומרורים, וקשרתם והיה, מעולם לא נספק אדם שאנו צריכים לעשות שתיהם. ולזה לא נמצא בשום מקום שיהיה הצווי דרך ברירה, וכש"כ בשאין לנו שום הוראה. וטעמו של דבר שהחיוב הוא הפך השלילה, וכל שבשלילה הלשון הסתמי ידחה את שתיהם, הנה בחיוב הלשון הסתמי יבקש שתיהם דוקא. כללא דמלתא לדעת ר' יונתן, כל שאין כאן הוכחה סתם וי"ו מחלקת, אם לא במקום שהענין מוכח, וזהו בשלילה. ומנה בחיוב סתם וי"ו לחייב בשתים אם לא שלפי ענין המאמר הוא לחלק, עכ"ד. והם דברים של טעם (עם שראייתו מהענקה היא חלושה, כי באמת שם אין החיוב בכל הפרטים, ודי בנותן ממין אחד (רמב"ם פ"ג מעבדים ה' י"ד), ואוסיף קצת ביאור, דאף לר' יונתן דסובר דבמניעות דהיינו בלאו משמעות הוי"ו גם כל אחד בפ"ע, דכל אחד משתיהן יחשב לאיסור בשלמותו להתחייב עליו, ושתיהם יחד הוא כפל האיסור, מ"מ בחיובי מ"ע אף לר' יונתן משמעותו שניהם כאחד, כגון כבד אביך ואמך, וקשרתם לאות על ידך והיה לטוטפות בין עיניך, שהחיוב מתפשט על שתיהם, שלא נתקיים מצות כבוד והנחת תפלין על שלמותם בקיימו כבוד אם לבדו והנחת תפלה של יד לבדה, כי החיוב להשתדל הכבוד לשתי אבותיו ובהנחת תפלין שתיהן. אמנם זה אינו רק כשהיכולת בידו לקיים שניהם אז החיוב בהשתדלות קיום שניהם, אבל כשאין היכולת לקיים שניהם, שאין לו אלא אחד מהאבות, ואחת מן התפלין, המצוה מחייבתו אל הקיום בזה שיש לו, ולא אמרינן דעשייתו זו לאו כלום היא, דעכ"פ חלק מן המצוה יש לו בידו, דמאן דלית ליה תרי מצות לא אמרינן חדא מצוה נמי לא ליעבד כבמנחות מ"ד א'. וד' מינים שבלולב לולי דגלי לן קרא דבעי' לקיחה תמה וארבעתן מצוה אחת, (מנחות כ"ז) היה החיוב באחד מהן באין לו שלש מינים האחרים. ולזה אמרינן (מנחות צ"א) בנדר הרי עלי עולה סד"א מדכתיב מן הבקר ומן הצאן, היה משמעותו לר' יונתן שניהם כאחד לא כל אחד ואחד בפני עצמו, כיון שהיכולת בידו היה החיוב עליו לקיים נדרו על שלמותו ולהביא שניהם בקר וצאן, כי בהביאו אחד משני המינים לבד לא קיים כ"א חלק מהמצוה לא המצוה בשלמותה, לכן אצטרך התם גם לר' יונתן רבויה דאו להורות דגם באחד משני המינים הוי קיום הנדר על שלמותו ויצא חובת נדרו מכל וכל. וכן בכסוי דם אי אמרה תורה חיה ועוף יכסה גם לר' יונתן היה משמעותו שניהם כאחד דוקא, ולא הוה קיום מצות כסוי בשלמותה כ"א בכסוי דם שתיהם חיה ועוף, והיה החיוב להשתדל בהשגת דם שתיהן כדי לקיים המצוה על שלמותה כבתפלין, ובאמת אם אין היכולת בידו להשיג דם מין האחר לא הוי מפטר גם מכסוי דם האחד שיש לו, אבל אז יקיים

על כ"פ חלק מהמצוה כבתפלין ובכיבוד. לכן גם לר' יונתן אצטרך רבויה דאו להורות, דגם כסוי של כל אחד משני המינים הויה מצוה בשלמותה, ואין מן הצורך להשלימה בכסוי גם דם האחר (עי' ב"ק נ"ד בנפל שמה שור או חמור דאצטרך או לחלק שכתב בשיטה מקובצת שם, וכן בפני יהושע, דגם לר' יונתן אצטרך התם או לחלק דלא כתוס' שם). ובתשו' מוהר"ם לובלין סי' ס"ה הקשה למאי דאמרי' (חולין פ"ו ב'), דמ"ד שחט חיה ועוף במקום אחד כסוי אחד לכלן הוא דס"ל דאצטרך או לחלק, וכיון דאנן קיי"ל כרבי יונתן דלא צריך או לחלק, אם כן אייתר או למילף דשחט חיה ועוף כל אחד צריך כסוי בפני עצמו וכרבי יהודא התם שחט חיה יכסנה ואחר כך ישחוט את העוף שנאמר חיה או עוף, והאריך מאד שם בתשו' בישוב קושי' זו וכן בתשו' ר"ע איגר סי' קכ"ט עמד בקושי' זו. ולמ"ש שיש הבדל בין החיוב והשלילה, דדוקא בשלילה ר"ל בלאו הוא דסובר ר"י דגם בלא או משמעותו שניהם כאחד, וגם כל אחד ואחד, אבל בחיוב ר"ל במ"ע גם לר"י דוקא תרתי משמע ואצטרך או לחלק, אין כאן קושי כלל:

דמיו בו. אמרו בת"כ (ובסנהדרין נ"ד) נאמר כאן דמיו בו ונאמר באוב וידעוני דמיהם בם מה דמיהם בם שנאמר להלן בסקילה דכתיב באבן ירגמו אותם אף דמיו בו שנאמר כאן בסקילה, ורש"י כתב פשוטו של מקרא דמיו בו כמו דמו בראשו, אין נענש על מיתתו אלא הוא שגרם לעצמו ליהרג כלומר שעתיד ליתן דין וחשבון על שגרם בעונו שנשפך דמו, ע"כ. והאמת בפי רבותינו, דלרש"י הוא מן התימה שלא כתבה התורה לשון דמיו בו רק בפ' זו ששה פעמים, ולא בכל שאר חייבי מיתות בית דין, שיענשו על שגרמו מיתתם לעצמם, ולמה דקדקה התורה להזכיר לשון זה רק בשש חייבי מיתות ב"ד לבד, אבל לרבותינו בלשון זה תלמדנו התורה איכות המיתה, אחר שהודיענו מקודם חיוב מיתתם ואמר מות יומת, בא גם כן ללמדנו באיזה אופן מן ארבע מיתות ידנוהו, על זה אמר דמיו בו; ואם נתבונן לירד לעומק דעת רבותינו יראה בעליל שהוא המובן האמתי בלשון המקרא עצמו, כי שם דם פי שנים בהוראתו, אחד הליחי האדומי שבגוף האדם (בלוט), והב' העדר ושלילת תנועת ההליכה (בעוועגלאָזיגקייט), כמו שמש בגבעון דום, ואדום לא אצא הפתח (איוב ל"א), ודומה לאלה שענינם השביתה וההפסק מן ההליכה, (אויפהאָרען, שטיללשטעהען), והנה עיקר ענין הסקילה היא לדחפו ממקום גבוה עד שיפול על לבו לארץ או להשליך אבן כבד שיש בו משא שני בני אדם על לבו (מס' סנהדרין מ"ה ב'), הנה היתה כל ההשתדלות להביא עליו מיתתו מצד לבו דוקא להמית את לבו בקרבו, והיא האבר הראשי באדם אשר ממנו תוצאות החיים, כי נפש כל בשר ורוח החיוני שבאדם בדם שבלבו הוא שמתנועע תמיד כדי לסבב הדם ורוח

החיוני בכל חלקי הגוף, ובנפול האדם על לבו ממקום גבוה או בהשלכת אבן כבדה על לבו, יודחקו כותלי חדרי הלב יחד עד שתפסוק תנועתו ואין עוד מקום לסבוב הדם בגופו ולהחיותו, והנה על בטול כח התנועה מן הלב והפסק מהלך הדם בסבובו אמרה התורה דמיו בו, ירצה הדמים שבו יהיו דוממים מנועי התנועה, ולפ"ז יהיה תרגומו (זיין בלוטשטיללשטאנד, זיינע בלוטבעוועגלאזיגקייט ליגט אן איהם), כלומר הוא בעונו החמור סבב לעצמו עונש היותר חמור שבארבע מיתות והוא סקילה; אמנם שאר שלושת המיתות נעשים בשאר איברי הגוף שאינם שרשי תנועת דם החיים, וכבר ידענו מחכמי הנתוח שבנתלים ובנטבעים במים ובנחנקים אין הדם שבהם נעשה קפוי ונקרש. הנה לפי המבואר מלת דמיו בו כולל שתי הוראות יחד, על הליחי האדומי שבגוף האדם ועל הדומי' שהיא מניעת התנועה, דכמו שנאמר מן יום יומים ימיהם, ככה מן דום דמיו דמיהם. וקרוב לומר שהנחת שם דם על הליחי האדומי איננו ע"ש מראה האדמומית שבו, דאם כן אל"ף חסרה (עי' כריתות כ"ב מטיפה המשחרת דם הקזה בתחלה שחור), אבל הוא ע"ש הדומיה ומניעת התנועה שהוא בעצם טבעו, כי מרוצת התנועה שאנו רואים בו, מקרה הוא לו מצד חום הטבעי ורוח החיוני השולטים בו, אמנם בסורם ממנו מיד הוא נח ושקט עד שנעשה קרוש. על כ"פ יצא לנו שבשם דמיו ודמיהם נכלל ענין הסקילה הנעשה באבר התנועה שהוא מקור החיים, ואהני לן גז"ש המקובלת לבאר לשון המקרא על עומק פשוטו וכהלכתא:

פסוק י

הנאף והנאפת. יש הפרש בין נאף מבנין הקל למנאף מבנין הכבד וכן בין נאפת למנאפת, כי אמר זרע מנאף ותזנה (ישעי נ"ז), כן דרך אשה מנאפת (משלי ל' כ'), הנאמר בקל הוא מן האשה (פערבוהלט), והנאמר בכבד הוא מי שעושה מעשים לשתהיה האשה נפעלת ממנו אל החשק, כגון קורץ בעיניו וכדומה (בוהלען), וכן האשה כשנבעלת מן האיש תקרא נאפת בקל, וכשעושה מעשים ותנועות לעורר תשוקת האיש תקרא מנאפת בכבד:

פסוק יא

ושכב את אשת. דוק בכתובים ותמצא הבדל לשון בין ביאות האסורות לבין המותרות, שבזווג הכשרים יזכיר לשון ביאה, ויבא אל הגר ותהר, ויבא אל רחל, ובביאות האסורות יזכיר לשון שכיבה, כי משרש בוא להורות גם על כל דבר פרי הבא לו לאדם מפעולותיו (איינקאָממען, איינקינפטען), כגדולי קרקע זרעים ופירות אילן כתבואת גרן וכתבואת יקב, תבואת זרעך, וזווג הכשרים עיקר כוונתם הוא פרי בטן, והוא לקיים המצוה בלבד לפרות ולרבות, לכן אמר בהם לשון ביאה להורות על תכלית כוונתם בפועל ההוא. אמנם בביאות האסורות והמגונות אשר תכלית כוונתם למלא תאותם יאמר בהם לשון

שכיבה שהוא להנאת הגוף, גם יש בלשון זה משמעות הבזיון והפחיתות, כי שכיבה הוא הפך הקימה, ולשון קום ישמש על ההרמה והתנשאות, בקום רשעים יסתר אדם (משלי), כשיעלו לגדולה לשררה (עמפאָרקאָממען), ולא תוסיף קום (ישעיה) להתנשא, ולשון שכיבה ישמש על ההורדה, והשפלות כענין נשכבה בבשתנו, ויורה לשון שכב גם לכל דבר היורד ממעלה למטה, ירידת הטל נקרא שכבת הטל, כת"א וראב"ע, ועל ירידת המטר נבלי שמים מי ישכיב, והעושה מעשה זו רק למלאות תאותו הוא מוריד כבוד נפש האדם שהיא חלק אלוה ממעל לפועל חי שאינו מדבר, נמשל כבהמות נדמו, כי בפועל מגונה זו ישוה אדם בעל נפש משכלת לפועל בהמי, והוא והבהמה שוים בזה, ואחר כוונת הלב יתרומם מעשה האדם מעלה מעלה, ויוכל לרדת מטה מטה, ולירידת מעלת האדם בפועל זה מצד מחשבתו המגונה יאמר עליהם לשון מגונה, אשר ישכב, ויש לתרגמו על כוונה זו (דער עס שאֶנדעט, הראבווירדיגעט); התבונן שבכשרים יזכיר עם השכיבה לשון נקייה ואמר (מיכה ז׳:ה׳) משוכבת חיקך, (מלכים א א׳:ב׳) ושכבה בחיקך, ואשת פוטיפר ובנות לוט החצופות אמרו לשון שכיבה כי כל כוונתם להנאת הגוף, כאמרם (ב"ר שם), ותאמר שכבה עמי ארורים הם הרשעים להלן אמר ופרשת כנפיך על אמתך, אבל זו כבהמה. לאה אמרה, אלי תבא. יעקב אמר, ואבואה אליה. ואוריה אמר, על אשתו (שמואל ב י״א:י״א) לשכב עם אשתי, לא הזכיר לשון ביאה, כראוי באיש ואשתו, כי אמר שם. הארון וישראל ויהודה יושבים בסכות ואני אבא וגו' ולשכב עם אשתי, שבעת כזאת לא היתה זווגו אליה ע"צ השבח אבל יש בזה צד גנות; בבוא דוד על בת שבע בחיי אישה נאמר (שמואל ב י״א:ד׳) וישכב עמה, וכאשר נשאה בהיתר אמר (שם) ויבא אליה. אמנם מדלא הסיח דעתו מחטאו, ושתה כל ימיו כוס דמעות על אשר הרע לעשות עמה בתחלה, כמ"ש במזמור התשובה וחטאתי נגדי תמיד, כל ביאותיו אחר כך לא היו בעיניו כהיתר גמור והיה לבו נוקפו עליו תמיד לכן אמר שם גם לשון שכיבה לישנא דבזיונא, ויבא אליה וישכב עמה. וכמה נתגנתה רחל בבחרה לשון מגונה לאמר לכן ישכב עמך הלילה, עד שנענשה ע"ז (ע"ש רש"י), ואמר על יעקב וישכב עמה בלילה הוא, לפי שתבעתו בפי' היה בעיניו צד גנות, אמנם למה שצפה הקב"ה שלא היתה כוונתה אלא לש"ש להעמיד שבטים, מעדות הכתוב (וישמע אליה אלהים, כדאי' במד"ר שם), לכן זכתה ויצא ממנה יששכר אשר ממנו יודעי בינה לעתים וכמו שדרשו על מלת הוא סייעתא דשמיא דהוי במלתא. וע"ש בוישכב את בלהה:

פסוק יד

ישרפו אותו ואתהן. ואתהן אחת מהן דברי ר"י, רע"א אתהן עד שיחיו שתיהן פרט לאחר מיתת אשתו, ואיכא בינייהו חמותו לאחר מיתת אשתו לר"י היא בשריפה ולר"ע אין חמותו בשריפה אלא אם אשתו ג"כ קיימת ואם לאו איננה בשריפה; ונראה במשמעות פלוגתתן דלר"י אין במשמעות מלת ואתהן אלא את אחת מהן, ולר"ע יש במשמעות מלת ואתהן הוראה כפולה ותאומית, אחת מהן ושתיהן, כהוראת מלת אתהן שבכ"מ רבות נקבות, ופי' אחת מהן כשישנן שתים, ולכוונה זו שינתה התורה במקום זה לכתוב הוראת אחת מהן בלשון ואת הן שהוא לשון רבות ג"כ לכלול שתי הכוונות כאחת, כ"ה פלוגתא דר"י ור"ע אליבא דרבא דהלכתא כוותיה, ובזה נוטה דעת ר"ע יותר אל הפשט מלומר דאשה ואמה דקרא בחמותו ואם חמותו מיירי כמ"ש רש"י והוא דעת ר"ע אליבא דאביי דלית הלכתא כוותיה, וזה דלא כהרא"ם. והנה אביי אמר שם (בסנהדרין ד' ע"ו) דמלת ואתהן חלוקה לשתים וכאלו היה שתי מלות ואת-הן ומלת הן בלשון יונית אחת, ופירושו ואת אחת מהן (ע"ש רש"י); ונראה דמדחזינא (ביבמות צ"ד) דלא הוזכר באביי בתוספת ביאור עד"ז, שהוא באמת קשה מאד לפרש מלת הן שבכ"מ הוא לרבות, להיות כאן על היחיד, י"ל דלרוחא דמלתא אמר כן אביי, כי באמת אין אנו צריכים לחלק התיבה לשתים ולחפש לה דומים מלשון אחר, כי כבר מצאנו מלת את במקום מן כמו בצאתי את העיר (שמות ב'), דתרגומו מן קרתא, קניתי איש את ה' (בראשית ד':א') מן קדם ה', ירא אנכי אותו (שם ל"ב), דחיל אנא מניה, ורבים כאלה, וכן כאן ואת הן כמו ומהן כלומר אחת משתיהן:

פסוק יז

וראה את ערותה. אטו בראיי' תלי, מילתא אלא עד שיראוהו טעמו של דבר וכו' מכאן להתראה מה"ת (סנהדרין מ' ע"ב) לפי"ז וראה ראיית השכל וכוונת הדעת (בעאבזיכטיגטע) כמו בלא ראות (מסעי ל"ה כ"ג) תרגמו יב"ע בלא מתכוון. וכענין מה ראית כי עשית הדבר הזה (וירא כ' י'):

חסד הוא. פירש"י לשון חרפה, וכת"א קלנא הוא. והרמב"ן טען ע"ז ואמר רחוק הוא להיות מלת חסד בלה"ק משמש בהפוכים כאלה, והכתובים משבחים ומהללים במלת חסד; ואין זו טענה, כי השבח הוא מצד הפועל ועושה החסד להשפיע מטובו בלי תשלום גמול, אמנם מצד המקבל חרפה היא לו שהוא כעני ודל ונצרך לקבל מתנת חנם, וכמאמרם מאן דאכל דלאו דלי' בהיל לאסתכולי באפי', ולכוונה זו ישמש על השבח והגנאי דבר והפוכו:

פסוק יט

שארו הערה. אמר כאן פעם שנית הערה וכבר הוקשו כל העריות להדדי, ואמרו אם אינו ענין לאדם תנהו להערה דבהמה (יבמות נ"ד ב') התבונן איך יסכים הכתב עם הקבלה בזה, כי לעיל (פי"ח) כתיב את מקורה הערה. מקור דקרא היא הפרוזדור הפנימי, והוא שער הרחם, וקודם פתח המקור יש שתי שפיות וביניהם קמט וסדק עמוק וארוך מלפני' ומאחרי', ועומק הסדק הוא פרוזדור החיצון ובאמצע אורך הסדק הזה הוא פתח המקור, כי הוא מכוון נגד פתח הרחם, וכל זמן שלא הגיע האבר אל תוך נקב ההוא שבאמצע הסדק אפי' דחק ונכנס כל עובי עומק הסדק ההוא ולא הגיע עד הנקב, לא נגע בפתח המקור, כי כל עובי בשר הירכים שהוא עומק הסדק אינו לא בכלל ביאה ולא בכלל הערה. עד שתגיע האבר לפתח שבאמצע שהוא הנקב שממנו יוצאים מי רגלים, ושם הוא סגור בבתולה ופתוח בבעולה, ושם הוא מתחיל תחלת ביאה והערה, דלר"י בשלא הכניס כלום לתוך הנקב רק בעובי עומק השפיות אינו אלא נשיקה, וכשכבר עבר כל עומק השפיות והכניס כל העטרה בנקב הוי הערה, לחייבי מיתות וכריתות וח"מ ויבמה לשוק ופסולי כהונה ואשה לבעלה, וכ"ז באדם שאין רחמה בגלוי, והירכים הויין לה כעין פרוזדור, לכן כתב שם את מקורה הערה למעוטי בלא הערה רק בפרוזדור, אמנם בהמה לית לה פרוזדור החיצון (כבחולין ס"ח) והאבר מיד נוגע בפתח המקור עצמו, לכן כאן השמיט הכתוב את המקור, ושפיר אוקמוהו להערה דבהמה (נודע ביהודה מה"ת חאה"ע סי' כ"ג) והיא הערה נפלאה ואמתית ושפיר אמר הרב שכיון בזה דבר אמתי בתורת משה, אמנם עדיין אין דבריו מספיקים, כי לישנא דקרא קשה מאד, שאמר "שארו הערה" ואין בהמה נקראת שאר, לכן נראה לי להוסיף על דבריו, דלא בלבד בהמה הוא דלית לה פרוזדור החיצון, דמצינו זה גם באשה דהיינו כשהיא אילונית, והיא גם היא אין לה פרוזדור החיצון ורחמה בגלוי, כי אחד מסימני אילונית היא שאין לה שפולי מעים כנשים, וביארו הרמב"ם והר"ע ברטנור' (רפ"ק דיבמות) שאותו מקום אינו בולט מגופה על שטח הגוף כערות שאר הנשים, ולשון רש"י (יבמות פ' ע"ב) שפולי מעים, כמין כף למעלה מאותו מקום, כבפרק יוצא דופן מ"ז, כף הוא על בית הרחם כמין תפוח גבוה. והוא בעצמו עובי בשר שבקצה הירכים שבו מתחברים שתי הירכים שבאמצעית סדק המכוון נגד הנקב הפנימי, נמצא מבואר שאין לאילונית אותן השפיות הנקרא פרוזדור החיצון, ופתח המקור או שער הרחם הנקרא בשאר נשים פרוזדור הפנימי הוא באילונית מגולה. ובאשה כזו איירי קרא דילן, לכן החסיר בו מלת מקור, דבשאר נשים כתב את מקורה הערה למעוטי בשלא הערה רק בפרוזדור החיצון, אבל בהך אילונית שאין לה

שפולי מעים ואין למעוטי בה פרוזדור החיצון דמיד הוא פוגע בפתח המקור, לכן לא כתב קרא כאן מלת מקור. ואתי' קרא דידן לאשמעינן בהך איתתא מה דלא יכלינן למילף משאר נשים, דבנשי דעלמא דקודם הראתו במקור עכ"פ כבר נכנס האבר כל פרוזדור החיצון, לכן מחייבינן בהו כשנוגע אחר כך במקור גופו, אבל בהך איתתא לא הוי מחייבינן בה כשהערה במקור כיון שאין כאן הכנסה של כלום לא בפרוזדור הפנימי ולא בפרוזדור החיצון, לכן אתא קרא לחיובי גם בה בהראה במקור. זה נ"ל פשט המקרא ושפיר אמרו שארו הערה. אמנם דעת התלמוד דלהך מילתא לחודה לא צריך קרא, כיון דהך פרוזדור החיצון שבכל הנשים אינו רק שפולי מעים עובי בשר שבקצה הירכים, ואינו חלק מן הערוה עצמה, ואין הכנסת האבר בו שום פגיעה בערוה גופה, מה לי בין אשה שיש לה עובי בשר זה או לא, ועיקר קפידא לחיובא הוא בפגיעת הערוה עצמה, לכן קאמר תלמודא. אם אינו ענין להראה דכתיבה גבי אחות אב ואם דאתי' מהיקישא, תנהו ענין להראה דבהמה, כלומר הא דהזכיר קרא שארו הערה לחייב באיתתא דלית לה פרוזדור החיצון, לא לגופה אצטרך, דכבר הוה מחייבינן בה מהיקישא דשאר עריות, שאין לחלק בין יש לה פרוזדור החיצון או לא, אבל אתי קרא למילף מנה לחייב בהראת בהמה, שאין לה פרוזדור החיצון ואין בה הכנסה של כלום, דמין בהמה ליכא למילף מהיקישא דשאר עריות מין אדם (כמ"ש הרמב"ן והרשב"א שם ביבמות, דלא הוקשו להדדי אלא בת מינה אבל בהמה דלאו בת מינה לא) אבל מיתורא דקרא שפיר ילפינן לה כיון דלגוף האשה לא אצטרך. יצא לנו דקרא גופה באיתתא משתעי, אמנם לא למילף דינא בדידה רק בדדומה לה והוא בהמה. (ולפי"ז הא דמקשי התם בתלמודא, מכדי בהמה חייבי מיתת ב"ד היא מ"ט כתיבה להראה דידה גבי חייבי כריתות, לכתוב גבי מיתת ב"ד ונילף מיתת ב"ד ממיתת ב"ד. על כן פירושו דלכתוב גבי אשת בנו או גבי בת אשתו או גבי בתו, דבהני נשי משכחת בהו למימר דאינהו אילונית, דלית להו פרוזדור החיצון דומי' דבהמה, בהנהו נוכל למימר אם אינו ענין להו דאתי' בהיקישא תנהו ענין לבהמה דאין לומר דלכתוב גבי אמו וחמותו, דהא נשי אלו בר אולודי נינהו ואינם דומים לבהמה. וע"ש רש"י) ודע דלרבותינו שנכלל בקרא דילן גם ענין הראת בהמה, ירווח לן מה דמתקשי בהו המחברים מה נשתנה מקרא זה מכל המקראות שלפניו ולאחריו שהזכיר בהם הכתוב ענשם בפירוש, ונכרתו, ערירים ימותו, וכאן לא אמר רק עונם ישאו, ולרבותינו ניחא, כיון דבאחות אם ואב אין העונש רק כרת ולא מיתת ב"ד, והבא על הבהמה אית ביה תרי עונשי', במזיד בלא התראה כרת, ובהתראה מיתת ב"ד, לכן השמיע קרא את העונש ולא אמר רק "עונם ישאו" והוא כולל תרי עונשי, הכרת לאחות

אם ואב, וכרת ומיתת ב"ד לבא על הבהמה, דמיון לזה (אחרי י"ז ט"ז) ואם לא יכבס ובשרו לא ירחץ ונשא עונו, שנכלל בו תרי עונשי, כרת על רחיצת גופו ומלקות על כבוס בגדים כמש"ש רש"י. וזה עדות על אמתת דעת רבותינו:

פסוק כא

נדה היא. וכי אשת אחיו נדה היא, אלא כנדה מה נדה אף על פי שיש לה היתר לאחר מכאן, בשעת איסורה בכרת, אף אשת אח נמי אף על פי שיש לה היתר לאחר מכאן, בחיי בעלה בכרת; והערה דכל עריות ילפינן מקרא (קדושים י"ט) כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העושות, הוקשו כל עריות כולן לנדה מה נדה בהעראה (דכתיב בה את מקורה הערה), אף כל בהעראה, כ"ה מסקנת התלמוד (יבמות נ"ד), ורש"י פירש כאן דמנדה היא דרשי' לאסור העראה כנדה, זה אינו כמסקנא דתלמודא, ואדחי שם:

פסוק כה

הבהמה הטהורה. בבהמה הקדים את הטהורה, ובעוף את הטמא, לפי שהבהמות הטהורות הן מועטות, עשרים מינים המפורשים בתורה, ודרך הוא כשהמועט מעורב במרובה שלוקחים את המיעוט מתוך המרובה, ובעוף הוא להפך שהטמאים מועטים והם כ"ד מינים המפורשים בתורה, לכן הקדים את הטמא לטהור:

פרק כא

פסוק א

אמר אל הכהנים בני אהרן. בני אהרן, אף הקטני' (ספרא), כי שם בן יאמר גם על הקטן, שבהיותו קטן יצטרך לאביו, וכ"א (סנהדרין ס"ח ב') בן קטן משמע. ובמכילתא יתרו לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך להזהיר גדולים על שביתת הקטנים. ובמכילתא משפטים או בן יגח לחייב על הקטן. והנה בכל שאר מקומות דכתיב בני אהרן הכהנים, לא נוכל לומר אף הקטן, כיון דכתיב אחריו הכהנים, שפי' משרתי המקדש (כי אין כהונה אלא שירות), ואין הקטן ראוי לשירות, וע"כ רק בגדול מיירי, כי מדרך הלשון שיבוא התואר אחר המתואר, ויבוא כהנים אחר בני אהרן, שבני אהרן הם המתוארים בתואר כהנים, אמנם כאן שהקדים כהנים לבני אהרן, ואין כהנים המוקדם יוכל להיות תואר לבני אהרן שאחריו, שפיר נכלל במלת בני אף הקטנים. אמנם צריך ביאור מה הוא אמור אל הכהנים בני אהרן, וכי נצטוה משה לאמר אזהרה זו לקטנים, וגא אם נסבול דוחק זה, הלא נאמר אחריו ואמרת אליהם, כפל אמירות למ"ל ? ונ"ל שאין מלת אמור כאן לשון דבור והוצאת דברים בפה (זאגען), כ"א לשון התנשאות והתרוממות, כמו יתאמרו כל פועלי און (תהלים צ"ד) כלומר יתרוממו, וכן את ה' האמרת וה'

האמירך, וכן אמרו צדיק (ישעי' ג') אמרו לאלהים (תהלים ס"ו), כלם לשון רוממות מעלה והתנשאות (עמפאָרהעבען), ומטעם זה נקרא ענף העליון שבאילן אמיר, בראש אמיר (ישעי' י"ז) ע"ש רוממותו וגבהותו על הענפים שתחתיו. והנה שמירת הכהניה מן הטומאה הוא למעלת קדושתם על ישראל, ואם היא מעלה יתרה לכהן המחוייב בכל המצות, והמשמש בעניני מקדש וקדשיו, מכש"כ אם נאמר כי גם הכהן הקטן הפטור מכל המצות ושאינו ראוי לעבודת המקדש, ובכל זאת צריכים לשמרו מן הטומאות, אין לך התרוממית מעלה והתנשאות מדרגה יותר מזה, כי נתעלה בקדושתו הרבה יותר מישראל הגדול בשנים והמחוייב בשאר מצות הנה על התנשאות הקטן למדרגת כהונה בענין זה אה"כ. אמור אל הכהנים בני אהרן, כלומר הרם את הקטנים שבבני אהרן למדרגת כהנים. כי יש במשמעות בני אהרן שני ענינים, הא' על שלשלת ההולדה לבד להיותם משתלשלים מאהרן, הב' על שלשלת הכהונה שקנו ממנו ונדמו אליו, ואם נאמר בני אהרן הכהנים, שמלת כהנים הבא אחריו כדין תואר הבא אחר המתואר, ידענו שבני אהרן הקדום אליו, הוא מענין השני על שלשלת כהונתם, ואין זה רק בגדול הראוי לשרות הכהונה, אבל כאן שאין כהנים תואר לבני אהרן, שאין מדרך המתואר לבוא אחר התואר, ידעי' שבני אהרן נקראו על שלשלת הולדתם לבד, והם הקטנים, ואמר א"כ, אמור אל הכהנים בני אהרן ר"ל הקטנים שבכהנים שמצד שלשלת הולדתם הם בני אהרן, אותם תנשא ותרומם למדרגת כהנים, והולך ומבאר בענין מה יתעלם למדרגת הכהונה, ע"ז אמר, ואמרת אליהם לנפש לא יטמא. והנה ביבמות קי"ד איתא, אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים, לא מכפל לשון אמירה לחוד הוא דילפי להך דינא, כ"א גם ממלת בני אהרן, וכדעת הספרא, דלפי המובן בלשון בני אהרן גם הקטנים, יתיישב גם כפל לשון אמירה, כמבואר במה שקדם. אמנם רש"י כ' שם, שתי אמירות הללו למה להזהיר גדולים על הקטנים שלא יטמאו, וכ"כ הרמב"ן אמור אל הכהנים ותחזור ותאמר להם, רבוי אזהרות ילמדונו שיהיו כל בני אהרן נשמרים מן הטומאה גם הקטנים, ולא הבינותי, איך נילף מכפל האמירות לחוד האזהרה על הקטנים, והרא"ם אמר בזה, אמירה ראשונה היא של משה שיאמר לכהנים, ואמירה שני' היא של כהנים שיאמרו לבניהם, כאילו אמר, אמור אל הכהנים בני אהרן אמרו לבניכם לנפש לא יטמא, שהמובן בו שהגדול יזהיר את הקטן שלא יטמא. ע"כ. וכמה קלקול לשון בזה, ובקרבן אהרן השתדל בהשוואת דברי התלמוד עם הספרא, ואמר, גם לפי התלמוד צריכים לפרש בני אהרן הקטנים, ופי' הפסוק לדעתם, אמור אל הכהנים אזהרה זו שלא יטמאו, ובני אהרן שהם הקטנים, ואמרת אליהם לכהנים הגדולים, כי עליהם מוטל שמירת הקטנים,

ע"כ. והדוחק מבואר. ולדברינו הך ילפותא דקטנים מהנך תרתי אתי' לן, ודברי הספרא מתאחדים ומשתוים עם דברי התלמוד, הספרא נקט בני אהרן עיקרא דילפותא, והתלמוד נקט כפל האמירות, אשר ע"י אחד מהם משתנה בהוראתו ע"י הבנת בני אהרן, וכאמור:

לנפש לא יטמא. מלת נפש ישומש בכ"ק על גוף החי ועל גוף המת, נפש כי תחטא על החי (איין בעזעלטעס וועזען), וכאן הוא על גוף המת (ענטזעעלט), ויש שמות הרבה דומים לזה המשמשים בנין וסתירה דבר והפוכו, והנה תשמישו על גוף החי הוא, להיות שהנפש הוא הענין העיקרי והראשי שבו כי ממנו תוצאות חיים אליו, ולא נקרא חי רק מסבתו, ונקרא ע"ש העיקרי שבו; אמנם לקרוא את גוף המת בשם נפש צריך ביאור, ונ"ל אחרי שידענו מקדמוני בעלי הלשון לשתף הנחים והחסרים בהוראה אחת ולבארם עפ"י שתי אותיות שרשיות שבהם, לכן אני אומר שמלת נפש משותף עם שרש פש, ובמשפטים (בוינפש בן אמתך), העירונו ע"ש נפש שהוא על חלק הרוחני שבאדם (זעעלע, גייסט), ואמרנו, ששם זה הונח עלי, ע"ש ההתפשטות, יעו"ש. (וכעת מצאתי דמיון לזה בלשון ערבי), והנה בכל דבר המתפשט יולד ממילא התפרדות חלקיו זה מזה, ובאמת יורה שם פש גם על פירוד החלקים כמו נפושו עמך על ההרים (נחום ג'), דתרגומו אתבדרו (געטרעננט, צערשטרייעט), ולזה הונח על צמח (פלאכס) שם פשתים, ע"ש הפרדו מן הדבקות, כנודע מן הפשתים שהוא מתבודד בענינו שנשאר תמיד נפרד לבדו, שאין אורגין עמו חוטים של מין אחר, לפי שאינו קולט את הצבע יפה כמוהם כדאמרי' (בביצה ד' ט"ו), דעמרי וכיתנא לא סליק להו ציבעא בהדי הדדי, ואף בתחלה כשאינו נטוע עדיין אין מערבין אותו עם מין אחר כמו שמערבין שאר מינין זה בזה כצמר הכבשים והרחלים והגמלים ונוצה של עזים ומשי שמערבין אותם אפי' קודם הטווי', אבל הפשתן נשאר לבדו תמיד, וכן ע"ש שנוהג בצמר ענין הבדידות הונח עליו שם בד, כמו מכנסי בד, וכן ע"ש פירוד הדבקות הנוהג בו הונח עליו שם פשתים משרש פוש שהוראתו פירוד הדבקות, (ומחקרי הלשון נבוכו בביאור עיקר הוראת שם פשתים עי' בדבריהם, ועמ"ש בראה ולא תאכל הנפש עם הבשר) והנה מיתת האדם בצאת נפשו יתפרד מחברת בני אדם החיים והוא לקברות יובל אשר בו יתפרדו כל חלקי גופו זה מזה לגמרי, וע"ש מעמד התפרדות הזאת שבמותו הונח על גוף המת שם נפש, והוא דומה ממש למלה אשכנזית שנקרא המת (דער געשידענע):

לא יטמא בעמיו. בעוד שהמת בתוך עמיו יצא מת מצוה (רש"י מת"כ) ולתלמודא דידן אייתי למת מצוה מדכתיב לאחותו, לאחותו הוא דאינו מיטמא אבל מיטמא הוא למ"מ (נזיר מ"ח) ונ"ל דלתלמודן דידעינן מ"מ מקרא אחרינא, יש לפרש בעמיו לאפוקי מת

נכרי, וכדעת הרא"ם בספר היראים (סי' שי"א) דמותר לכהן במגע ובמשא של מת נכרי, דכמו שנתמעטו מאהל הכי נמי אתמעטו ממגע ומשא (הובאו דבריו בהגהות מיימוני פ"ג מאבל, ואין דעת אינך פוסקים כוותיה, עב"י יו"ד סי' שע"ב) ואות בי"ת בעמיו כבי"ת בצמר ובפשתים (תזריע י"ג נ"ב) שטעמו של צמר של פשתים (ע"ש רש"י ורא"ם) וכן הנוגע במת בנפש אדם (חקת י"ט י"ג) פירושו במת של נפש אדם, כן בעמיו פירושו של עמיו, וטעמו לא יטמא לנפש של עמיו כלומר למת ישראל, אבל למת של נכרי מותר. וקרוב לזה איתא בת"כ ע"פ לא יטמא בעל בעמיו, בעמיו בזמן שעושה מעשה עמך לא בזמן שפירש מדרכי צבור, דלא הותר טומאה לכהן למיתי מצוה אלא בעושה מעשה עמו, לא כשפירש מדרכי צבור כגון מין ואפיקורס והפורק מעליו עול תורה ומצות. (עי' רא"ם וקרבן אהרן ומשכיל לדוד שהרחיבו לדבר בהשואת דברי הת"כ עם דעת תלמודן):

פסוק ב

לשארו. שארו זו אשתו (רש"י מרבותינו) ואסברה לה הרשב"ם, (ב"ב ק"ט ב'), כדכתיב והיו לבשר אחד וכתיב נמי שארה כסותה ועונתה, עכ"ד. וכ"כ בשאלתות דרב אחאי משבחי, ע"ש. ולדעתי נקראת אשה שאר ע"ש הקיום וההותרה שגורמת לבעלה בהולידה לו בנים שהם שארית וקיום לאיש, כענין לשום לכם שארית (בראשית מ"ה:ז'); ואמר הגר"א דודאי לשון שארו היינו שאר בשרו ולא אשתו, והא דמרבינן הכא אשתו היינו משום דכל שאר קרובין א"צ, דהרי כולן מפורשין, ולכך דרשינן מני' אשתו, ועוד מהקרוב אליו משמע ליה כן, דאין לך קרוב יותר מאשתו, שהרי כל הפסולין עמה פסולין עמו, משא"כ בשאר קרובים. ולשון ספרא אין שארו אלא אשתו שנאמר שאר אביך היא, אין כוונת הספרא להוכיח משם דאשתו נקרא שאר דהא קרא דהתם באחות אביך כתיב, אלא כיון דלפי דרכי הלשון אין מלת לשארו נופל רק על זכר, ועל נקבה היה ראוי לשארתו בסימן נקבה, ובפרט שמצאנוהו בה"א (לעיל י"ח י"ז) שארה הנה, לכן הביא קרא דהתם שקרא הכתוב לאחות אב שאר אביך, ולא שארת אביך, הרי דנופל גם על נקבה. (שמעתי) והרב בתי"ט (ב"ב פ"ח) הבין כוונת הספרא להוכיח משם דאשתו נקראת שאר, לכן כתב דצריך נגר ובר נגר דיפרקיני'. וגם הרנ"ו כאן דחק מאד בפירושא דספרא:

פסוק ג

לא היתה לאיש. פרט לארוסה (יבמות ד"ס לר"י, ור"ש), וכן פסקו כל הפוסקים שאינו מטמא לאחותו ארוסה (יורה דעה שע"ג), וכתיב"ע דקריבא ליה ולא מארסא. וכן בכל מקום לשון הוי' שאין אחריו מלת לאשה ענינו אירוסין כמה שכתבתי בכי תצא (כ"ד ב') והיתה לאיש אחר. ורש"י שפירש הקרובה לרבות ארוסה, היא דעת רבי מאיר ורבי

יהודה, ואינם כהסכמת הפוסקים. ולפי ההלכה אין צריך לחלק בין הקרובה דאחותו, בין להקרובה דלשארו, דאיתא עליו בספרא לשארו הקרוב אליו הקרוב לא את הארוסה:

פסוק ה

לא יקרחו. לרבותינו קרחה האמורה כאן בכהן אינם חייבים אלא על המת דומי' דישראל, וכן שריטה האמורה כאן בכהן אינם חייבים אלא על המת דומי' דישראל (ת"כ ותלמוד) ולא תקשה אם שוים כהנים לישראל בכל ענין יאמר בישראל ולא תקרחו קרחה בראשכם למת, ולנפש לא תשרטו שרטת והיינו שומעים דכש"כ כהנים שריבה בהן בכ"מ מצות יתרות, כי באמת יש לומר אף ששוים הם לענין חיובא, חלוקים הם בענין האיסור, דחיובא דמלקות לית' בשניהם רק כשקורח ושרוט על מת, אבל בלא מת אין האיסור רק לכהנים, דשריטה וקריחה הי' חוק לכומריהם לאלילם, כמ"ש בעובדי הבעל ויתגודדו כמשפטם (מלכים א י"ח:כ"ח) וכן הקריחה (עיי' טור יו"ד סי' ק"פ) ועשו כן להורות שהם עבדים מכורים לאלילם ומרושמים לעבודתו (כמ"ש הרמב"ם סוף הלכ' ע"א בכתובת קעקע, ועמ"ש עליו הב"ח יו"ד בסי' ק"פ), וגם בעינינו ראינו כמה מכומריהם שהתגלחו אמצעית ראשיהם להיות שם מקורחים, וכיון שהוא חוק לכהני אליל שאף בלא מת יסמנו עצמם להיות מרושמים לעובדי אלילם, לכן נתוסף על כהני ד' לבלי עשות כמו אלה אף לשמים, מטעם בחקותיהם ל"ת. וקרוב לזה כ' הרנ"ו, וכ"כ מהר"מ יפה דמלקות הוא דלא מיחייבי אלא על מת, אבל איסור' מיהו איכא אף שלא על מת. (והרב בצד"ל תמה עליו דלא אשתמיט שום תנא ואמור' לאשמעי' הכי, ואין זה תימה כל כך דממילא שמעי' כיון דידעי' שהוא מחוקותיהם) עמ"ש הרמב"ם (סוף הלכ' ע"א) וכן הקורח ראשו או השורט בבשרו על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים פטור, כ' הב"ח (סי' ק"פ) מדכתב פטור משמע דעכ"פ איסורא איכא, דלא כב"י שכתב דאיסורא נמי ליכא (ובלא"ה דברי הב"י תמוהים להתיר שריטה, דהא אסור לחבול בעצמו, כסתם מתני' דפ' החובל, החובל בעצמו אעפ"י שאינו רשאי, עיי' משכיל לדוד פ' קדושים בושרט לנפש) וכ"ד הרא"ה בחינוך סי' תס"ז לאיסור, וכן נראה מסדור לשון המקרא, מדכתב לאו דגלוח הזקן בין לאו דקריחה ושריטה, דבר הלמד מענינו הוא, כמו דגלוח הזקן איסורו בכל אופן, כן קריחה שלפניו ושריטה שלאחריו עכ"פ איסורא איכא. מכלל הדברים יצא לנו שהקבלה לא עקרה הכתוב מפשטי':

לא יגלחו. יכול גלחו במספרים יהא חייב ת"ל לא תשחית שאינו חייב אלא על דבר הקרוי גלוח ויש בו השחתה וזהו תער (רש"י מרבותינו) ואפשר לתת טעם למה שהכפיל הכתוב האזהרה בשני מקומות בשנוי לשון כדי לילף זו מזו, ולא אמר בחד דוכתא לא

תשחית את פאת זקניך בתער והיינו שומעים הכל, דכש"כ כהן, כי רבוותא פליגי בפאת זקן אי איכא איסורא במספרים כעין תער, יש סוברים דמותר לגמרי, ואיכא דסברי אע"ג דמשורת הדין מותר במספרי' כע"ת מ"מ ממדת חסידות יש למנוע מפני חשד הרואים (עיי' חדושי ריטב"א מכות כ"א, ובפסקי תוס' שם סי' כ"ז כ"ח, וביו"ד סי' קפ"א ס"ט), והרב בתשו, חתם סופר (סי' קל"ט ק"מ) הבין בדעת גליון התוס' דבמספרים כע"ת אסור מן התורה, והרב בית הלל (סי' קפ"א) דבמספרים כע"ת אית בי' משום בחקותיהם ל"ת, והיינו למ"ש הרמב"ם בס' המצות (סי' מ"ד ובס' המורה (ח"ג פל"ז) שגלוח הזקן הי' קשוט ותיקון לגלחי עכו"ם וכומריהם, וכמו שביאר הב"ח (סי' קפ"א) דעתו, שאין כוונת הרמב"ם לתת בזה טעם למצוה, כי מצות מלך היא לנו אף אם לא נדע טעמם, רק הגדיל בזה האזהרה, שמלבד הלאו המפורש בקרא עוד עובר עליו בלאו דבחקותיהם ל"ת. מעתה אפשר לומר דבכוונה אמר הכתוב בכהנים לשון לא יגלחו לחוד, להורות אזהרה יתרה על כהני ה' לאסור עליהם הגלוח במספרים כע"ת לפי שהוא חוק כהני אליל. אמנם ליתנהו ע"ז כ"א באיסור, אבל חיובא דמלקות ליכא רק בתער כישראל. עיי' כריתות (ד"ה ב') זקן אהרן וגו' כשהוא מסתפר וכו' דשקיל במזיי'. ועיי' לחם הפנים (סי' קפ"א) דאיכא לאפלוגי בין יתבי ארעא קדישא לארעא מסאבא, ומצאתי במכדרשב"י (פ' תרומה דל"ה ב') אינון שתי טפות יהבית לי' וכד אעבר מורה על דיקני' דהיינו כד הוה מסתפר כמד"א ומורה לא יעלה על ראשו:

פסוק ז

גרושה מאישה. אין ספק שכל אשה שמתגרשת מבעלה בין לרצונה בין שלא לרצונה אסורה לכהן, כי מלת גרושה אין משמעותה שלא לרצונה דוקא, כי מצינו לשון גירושין אף בדבר שהוא לרצונו של אדם, כמו כלה גרש יגרש אתכם מזה, כי גורשו ממצרים, וצאת בנ"י ממצרים לחירות מלתא דחביבה להו הוי' ושדה מגרש עריהם (בהר כ"ה ל"ה) תרגום מגרש רוח (פרייער פלאטץ), וכן ע"י הגט האשה מצאה לה רוחא להנשא לכל מי שתרצה. עוררתי ע"ז לפי שראיתי לאחד שטעה בזה טעות גדולה). וביבמות צ"ד אמרי' מאישה (דמיותר, דפשיטא דאינה גרושה מאיש שאינו אישה) בא ללמד אפי' לא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה, כגון דאמר לה הרי את מגורשת ממני, ואי את מותרת לכל אדם, אע"ג דלעלמא לא הוי גירושין ולא שרי' לאנסובי בהך גיטא, לדידי' מיהו איפסלא, דאי כהן הוא איפסלא מני', כפי' הרא"ש והרי"ף. ורש"י פי' פסולה לכהונה, אם מת והותרה לינשא (ויש להתעורר לפירש"י דאם ימות אסורה לכהן, א"כ תפשוט מנה פ"ק דקדושין די"ג דמיתת הבעל מתרת), ויראה דלא דברה תורה מאיש

המתאכזר באשתו לפרדה ממנו ולעגנה לאוסרה בחייו לכל אדם, דאטו ברשיעא עסקינן, אבל עושה כן מרצונה כדי שלא תהא זקוקה ליבם, שמגרשה בחליו, ומאמינים זה לזה שיחזרו וישאו זא"ז, אם יעמוד מחליו, ולכן אינו מתירה לעלמא (עי' בלשון רש"י בגיטין פ"ב שכ' ומדפסולה לכהונה אלמא גט הוא, והכא דשרי' לכל אדם וכו' מלשון זה משמע, דבההיא דאי את מותרת לכל נמי גט מעלי' הוא אלא שא"א לה להנשא מצד התנאי ומ"מ אינה זקוקה ליבום כיון שהיא מגורשת מבעלה), גם לדעת תוס' שם (ד"ה אפי') דדוקא לכהונה אסורה משום דאיסוריה חמירי, אבל אם מת מותרת להתייבם, י"ל שמגרשה ע"ד זה מרצונה, לפי שהיו סבורים לפי דעתם דמהני גירושין אלו להפטר מיבם, אף שבאמת אינו מועיל, הכי נ"ל לבלי לאוקמי עיקר דרשה דקרא באינש רשיעא, ובצד"ל האריך כאן לסתור דעת מהר"ם יפה, ומן התימה שלא התעורר כי דעת רש"י כמהר"ם, ועי' פני יהושע שם בגיטין שהניח דעת התוס' בצ"ע דאמאי פשיטא להו כ"כ דמותרת להתייבם הפך דעת רש"י, ויש בענין זה אריכות דברים בתשו' מהר"מ לובלין סי' קכ"ג, ובבית מאיר ססי' ק"נ, ואין מקום לזה לביאור פשט המקרא:

פסוק ט

ובת איש כהן. מלת איש הוא מיותר ודי היה אם אמר ובת כהן, ונ"ל מזה מוכרח דקרא לא מיירי בפנוי' כ"א בארוסה או נשואה, כי שם בן ובת הוא משרש בנה, לפי שזרע האבות הם בונים את ביתם אחריהם, וכמ"ש מי שיש לו בנים נקרא בנוי, ומי שאין לו בנים אינו אלא הרוס, לכן על הוית הבנים נאמר אולי אבנה ממנה (ראשית ט"ז), ועל הממאן את הנשואין יאמר אשר לא יבנה את בית אחיו, לכן משפחת האדם יתאר בשם בית כמו בית יעשה לך (ש"ב ד'), ואשר עשה לי בית (מלכים א ב׳:כ״ד), ולהיות שבנין המשפחה הוא ע"י האשה תתואר האשה הנשואה בשם בית, כאמרם ביתו זו אשתו, ואמר ובנית ביתך (משלי כ"ו כ"ז), ר"ל תשא אשה, ולזה תקרא האשה הנשואה גם בשם בת, כמו לקחה מרדכי לו לבת, ובחקו תשכב ותהי לו לבת (שמואל ב י״ב:ג׳), כאמרם במגלה (י"ג), ושם בת אשר סרח (במדבר כ״ו:מ״ו) תרגמו אונקלס ושום בת אתת אשר שרח (ע"ש רמב"ן), וכן סופר בספר הישר ששרח לא היתה בתו של אשר כ"א בתה של אשת אשר. הנה ביאור שם בת כפי ההוראה התאומית ומשותפת בת כפי תולדתה, ואשה לפי נשואי', וכן כאן שם בת, לה הוראה תואמית וכפולה זו, ע"ש תולדתה מאבי' תקרא בת כהן, וע"ש נשואי' לאיש לבנות את ביתו אחריו תקרא בשם בת איש, ובסוטה (י"ב א') הנושא אשה לש"ש מעלה עליו כאילו ילדה. ובתיקונים (ס"ו ג') כל אתתא בת

בעלה. ולפי"ז ראוי לתרגם, ובת איש כהן (איינע פערעהעליכטע טאָכטער), הנה המקרא מבואר כפי קבלת רבותינו, ועי' בסנהדרין נ"א ברש"י ד"ה בת איש כהן איש יתרה:

באש תשרף. פשטות לשון זה יורה שתשרף ע"י מדורת עצים עד שלהב האש יאכלנה, ומנפש ועד בשר יכלה, אמנם זה דעת הצדוקים ההולכים אחר משמעות הלשון, האומרים יקיפוה בחבילי זמורות וישרפוה, ודעת רבותינו ששריפה האמורה פה ובכל חיובי שריפה אינה אלא שריפת נשמה והגוף קיים, כי משליכין לתוך פיו אבר מהותך באש היורד לתוך מעיו וחומרת את בני מעיו (סנהדרין נ"ב), ובזה האופן הצער מועט ומיקל עליו את מיתתו. ולשון חומרת את בני מעיו שאמרו רבותינו, פי' הרמב"ם (פט"ו מסנהדרין), שורפת את בני מעיו ושורפת אותן, וכ"א (חולין נ"ו) בעוף שנפל לאור ונחמרו בני' מעי', ע"ש. לדבריו היה מקום ליישב גם לשון באש תשרף ור"ל תחול שרפה מה באחת מאברי' הפנימיים הגורמים את המיתה (אנגעבראננט), אמנם הדבר ברור שאין כוונת הרמב"ם שריפה ממש כפי המובן בדבריו בהשקפה ראשונה, דהא בעוף שנפל לאור א"א לפרש שריפה ממש דבחמום הבני מעיים לבד עד שנכווצו ונשתנה מראיתן טרפה, אף שלא נשחת ונפחת מהם מאומה כמבואר שם, ועוד אין לך צער יותר גדולה ומיתה יותר קשה מזו, כי האבר המהותך אם יבא תוך מעיים, הוא שורף מעט מעט והולך בחלל הגוף הלוך ושרוף, ולא ימות כ"כ מהרה אבל יחיה חיי הצער כמה ימים טרם ימות, וזה הפך המכוון מרבותינו, לחמול עליו למעט צערו בכל מה דאפשר למהר ולהקל עליו מיתתו; והאמת חומרת בני מעיו שאמרו רבותינו הוא כמ"ש רש"י ענין כוויצה וקמיטה, כי ע"י חמום האבר המהותך, הבני מעיים נקמטים ונכווצים יחד ועי"ז תתבטל ממנו תנועת ונשיבת רוח חיים שבו, ואין לך מיתה קלה יותר מכזה; אמנם באופן זה קשה עלינו לשון. באש תשרף. ונ"ל שההוראה העיקרית בשרש שרף הוא ענין, רפיות והסרת העמדת חלקי עצם הדבר, כי האש ירפה כח העמדתם יחד עד שיתפרדו כל חלקיו זה מזה וישובו לאבק ולעפר (אויפלאָזונג, אויסאיינאנדערזעטצונג, טרעננונג דער צוזאממענהאָנגענדען בעשטאנדטהיילע), כבשריפת העגל, שאינו אלא ההתכה או התפרדות חלקיו כמש"ש. והנה בכל הגשמים שבעולם אשר העמדתם העצמית המה ד' יסודות הטבעיים שבהם, פעולת האש הוא להפרידם זה מזה וישובו לאפס ואין, (וזהו ההבדל לדעתי בין לשון שריפה ובין לשון בעור, בעור הוא השריפה בבחינת הדבר בכללו, שריפה היא בבחינת חלקי הדבר ופרטיו, דבלשון בעור לא נעלה בדעתנו רק הסתלקות הדבר מגדר מציאות ישותו וביאתו בגדר ההעדר, כי פעל בער יורה בדרך כלל על הסתלקות הדבר, בין הסתלקות מקומי לבד כמו בערתי הקדש מן הבית, שלא נעדר

ממציאותו רק נמצא במקום אחר, בין הסתלקות החלטי כמו ובערת הרע מקרבך, וכן הסתלקות החלטי הנעשה בדבר ע"י האש; אמנם בלשון שרף נעלה בדעתנו הסתלקות פרטי חלקי הדבר ועצמותו, ואין כן דעת הרש"פ בהבדל בעור ושריפה, ע"ש). אמנם האדם להיותו מובחר הבריאה, שאין עיקר העמדתו העצמית המכוון בו התחברות ארבע יסודות שבו לבד כ"א התאחדות חלק גשמיותו הכללית עם הנפש הרוחני שבו, והוא העמדתו העיקרית המכוון בו ביצירתו לפי מעלתו התכליתית, לכן יתכן בו לומר לשון שריפה גם אם אין האש פועל בו רק פרוד עיקר העמדתו זאת, ר"ל פירוד הנפש מן הגוף, אף שחלקי גשמיותו עדיין דבוקים ואחוזים יחד וגופו שלם כמקדם, וגם התרפות ועזיבת חלקיו הראשיים העיקרים זה מזה יקרא שריפה כהוראה העיקרית שבלשון שריפה (אויפלאָזונג זיינעס לעבענסבעשטאנדטהיילס); והנה בטול תנועת רוח חיים שבאדם המתילד בקמוט וכווץ הבני מעיים הנעשה על ידי אבר מחומם באש קראוהו רבותינו בשם שרפת נשמה, ר"ל פירוד נשמה. ובזה דברי רבותינו מיושבים על לשון המקרא. ועוד נראה כי לשון שריפה כאן ענינו גמיעה ובליעה (שלירפען, איינשלוקקען), מלשון שריף ליה משרף (נזיר ל"ו), כהן שדעתו יפה שורפה חי' (ע"א כ"ט), שריף פינכא דדייסא (תענית כ"ד), וכ"ה בלשון סורי', ולדעתי הוא לשון המקרא, ונשאו דודו ומסרפו (עמוס ו׳:י׳), כי ידבר שם מן המעדנים נפשם באכילה ושתיה כמ"ש אוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק השותים במזרקי יין, על זה אמר אם ימות אחד מהם יבא אחד מאוהביו שהיה חברו בזלילה וסביאה ליטול עצמותיו, וזהו ומסרפו (זיין צעכגענאָסעס), וכן שאר פעלים משותפים בהוראת אכילה ושריפה, ותצא אש ותאכל, המבעיר את הבערה, לשרפה, כי יבער איש שדה, לאכילה, וישאם דוד ואנשיו (שמואל ב ה׳:כ״א) תרגו' ואוקדינון, כי לא תוכל שאתו (ראה י"ד) לאכילה, ואמר כאן תשרף, על בליעת האבר המהותך, ובא בנפעל דומה להרבה נפעלים המורים על המפעל מצד הפועל (כמ"ש בוארא בלא נודעתי), וכלשון שבועה בכל המקרא שבא בנפעל, תשבע (ויקרא ה'), לפי שאין שבועה מבחירתו ורצון נפשו, שאין להזכיר ש"ש לבטלה, כ"א בנפעל על ידי אחרים שתבעוהו והב"ד יחייבוהו השבועה, ככה בליעת האבר שאינה מבחירתה ורצון נפשה רק בע"כ, כמ"ש כורכין סודר על צוארו ומושכין לכאן ולכאן עד שפותח את פיו ואז זורקין לתוכו האבר המהותך, לכן בא כאן תשרף בלשון נפעל אף שהוא בבחינת פועל, ומלת באש הוא בחסרון נושאו, כמו היחתה איש אש בחקו, לחתות אש מיקוד, ואת האש זרה הלאה שבכולם המובן גחלים הנושאים את האש, ככה כאן מלת באש הוא בחסרון נושאו, והמובן בו האבר והעופרת המהותך ונושא האש

בתוכו, ומנהג הלשון לחבר אכילה ושתיה באות בי"ת אז יאכל בו, לחמו בלחמי, ושתו ביין מסכתי. ודע דבילקוט (בשמיני על פ' יבכו את השריפה) כתב. משא"כ בשריפת בת כהן ובשריפת אשה ובתה, יעו"ש. והוא טעות גדולה שהיא דעת הצדוקים הנ"ל, וצריך למחוק מלת משא"כ, ועי' בת"כ שממנו הועתקו דבריו אלה:

פסוק יא

ועל וגו'. באהל המת (רש"י מרבותינו), מלת על דומה לשרש פנים ולשרש בית אשר יורו על התוך הפך החיצון, ואל הקדש פנימה, מבית ומחוץ תצפנו, וכן יורה מלת על, תוכיות הדבר ופנימיותו (דאס איננערע), כמו נגינותי ננגן על בית ה' (ישעיהו ל"ח:כ') בתוך בית ה', והושבתים על בתיהם לבטח (הושע י"א:י"א) בתוך בתיהם, ושמת אותם על סל אחד, בתוך סל, והוא חלל הפנימי, וכמו שיורה שם בית על בנין המחיצות המיוחד לדירה (הויז) כי תבנה בית, וכן יורה שם פנימי על הבית המיוחד לדירה כמו כל כבודה בת מלך פנימה, ר"ל כל כבודה לשבת בית מקום המוצנע לא להתהלך קרב חוצות, ככה מלת על יורה כאן על הבית והאהל ע"ש תוכיותם ופנימיותם המוקף במחיצות, (ולפי"ז יתכן ששם עלי' שע"ג הבית איננו מצד שעולין אליו לבד כ"א גם מצד תוכיות מחיצותיו ופנימיותיו החללי), אמנם לא אמר כאן בית או אהל, כי טומאת מת איננו מצד מחיצות הבית והאהל הצדדיים כ"א מצד דבר המאהיל מלמעלה, לכן בחר בלשון על להורות על התוכיות שבין מעלה ומטה לבד. וע"כ קרא משתעי מאהל המת, מדאמר לא יבא, ואין ביאה אלא במקום שיש בו תוך כאהל בית ומערה, והזהיר בזה שלא יבא באהל אף על פי שאינו נוגע במת:

נפשות מת. דם מן המת (רש"י מרז"ל), וקרא את הדם בשם נפש ממש"כ כי הדם הוא הנפש, ולזה ישמשו המקראות לשון שפיכה בשם נפש אף דלא שייכה ביה, כמו תשתפך עלי נפשי' וטעמו תשתפך עלי דמי (לעבענסבלוט); והמכוון בועל נפשות מת לא יבא, לא יבא תחת דבר אשר מעל לדם מן המת, כי הדם חשוב כמת עצמו לענין טומאת אהל, וברביעית דם תלויה נפשו של אדם:

פסוק יב

ומן המקדש לא יצא ולא יחלל. ערש"י ומ"ש עליו הרא"ם ובקרבן אהרן ובצדה לדרך. והנה להרמב"ם (פ"ב מביאת מקדש ה' ו' ז', ובסה"מ סי' קס"ה) כוונת המקרא הוא כה"ג מותר לו לעבוד כשהוא אונן על מתו, ואין העבודה מתחללת, הא אחר אם לא יצא חלל, כלומר כהן הדיוט שהוא אונן אין העבודה מותרת לו והוא מוזהר שלא יעבוד, ואם עבד והוא אונן חלל עבודתו, ומנין שעבודת האונן פסולה, מק"ו אם בעל מום שאוכל בקדשים אם עבד חלל, אונן שהוא אסור בקדשים דין הוא שיחלל, ע"ש בדבריו. הנה הך ק"ו

איית, בתלמודא (זבחים ט"ז) בשם תנא דבר"י, ולדידי, אזהרת אונן אינו מומן המקדש לא יצא אלא מהן הקריבו וקסבר מפני אנינות נשרפה, ע"ש. והא דנקט הרמב"ם קרא דומן המקדש לא יצא לילפותא דאזהרה, וקא שביק ילפותא דתנא דבי ר"י מהן הקריבו. נראה דזה אינו אלא לר' יוחנן בן ברוקא דסובר (פסחים פ"ב) דאף בשאין פסולו בגופו אלא מחמת דבר אחר גם כן ישרף מיד (ערש"י זבחים שם ד"ה קסבר מפני הטומאה) אבל לת"ק דכשאין פסולו בגופו טעון עבור צורה, וכ"פ הרמב"ם פ"ד מה' ק"פ ה"ג, לא נוכל לומר מפני אנינות נשרפה, דא"כ אמאי שרפוה מיד היו להם להניחו עד אחר עבור צורה. לכן נקט הרמב"ם ילפותא דאזהרה לאונן מקרא מומן המקדש לא יצא. אמנם כיון דבמקרא זה אינו מפורש כ"כ דבדיעבד עבודתו פסולה, וכדקאמר תלמודא התם ר"א מ"ט לא אמר מומן המקדש לא יצא, אמר ליה מי כתיב הא אחר שלא יצא חלל, לכן צירף הרמב"ם לזה הך ק"ו ליליף מיניה דבדיעבד חלל, (ואפשר דמאי דקאמר תלמודא התם, דלתנא דבי ר"י אין האזהרה מומן המקדש לא יצא, חלול בגופי' כתיב ביה, הוא בלשון תמיה, כלומר אטו כתיב בגופיה דקרא דבדעבד חלל), והדברים פשוטים עד מאד בדעת הרמב"ם, ולא נתעוררתי לכותבם, אלא מפני שראיתי להרב בנודע ביהודה בסוף ספרו, שמתקשה בדעת הרמב"ם דיליף פסול דעבודת אונן מק"ו דבע"מ כתנא דבי ר"י, הא לדידיה אזהרת אונן מהן הקריבו ומפני אנינות נשרפה וע"כ סובר אנינות לילה מדברי תורה. והרמב"ם פסק אנינות לילה אלא מד"ס, וקושיא זו חמורה ועצומה כ"כ לדעתו עד שמהפך מפני זה גרסת התלמוד שלפנינו, ע"ש. ולדעתי אין כאן התחלת קושיא, דלהרמב"ם אין האזהרה מהן הקריבו אלא מומן המקדש לא יצא:

פסוק יד

וחללה. שנולדה מפסולי כהונה (רש"י) כוונתו שנולדה ע"י ביאת פסולי כהונה כגון אלמנה לכהן גדול גרושה לכהן הדיוט, ולא שנולדה מאיסורי או פסולי ביאות ישראל. אמנם גם אשה שנבעלה לאחד מפסולי כהונה היא עצמה נתחללה בביאה זו והוי' חללה, כמ"ש רש"י (פ"ז) בכהן הדיוט. (קרבן אהרן וצד"ל דלא כרא"ם), וכן בקדושין (ע"ז ב') מבואר דחללה דקרא דילן הוי' שנבעלה לפסולי כהונה' דאמרי התם הוי' חללה מגו דאתוסף איסור' וכו'. והנה אה"כ וגרושה וחללה בוי"ו ובמלת זונה החסיר הכתוב אות וי"ו, ונ"ל בטעמו לדעת הרמב"ם (בפח"י מאיסורי ביאה ה"א) דבת ישראל שנבעלה לחלל אף על פי שהיא מותרת להנשא לו מכל מקום נקראת זונה, וכיון דחללה דקרא דילן היינו שנבעלה לחלל ומבעילה זו עצמה נעשית זונה, לא דמי לגרושה וחללה, דבהו היה מעשה אחר מעשה, אחר שנתאלמנה נתגרשה משני, ואחר שנתגרשה נבעלה לחלל

דהוי בה מעשים חלוקים לכן חילקם קרא בויו"ו, אבל זונה הוית אף בלא חידוש מעשה אחר שנתחללה, דמיד שנבעלה לחלל, נעשית חללה וזונה בפעם אחת, לכן החסיר אות וי"ו. ולפי"ז מה דאמר תלמודא התם בקדושין דזונה הוי' איסור מוסיף, ה"ה דהוי מצי למימר דהוי איסור בת אחת דבביאה אחת נעשית חללה וזונה, ולכ"ע איסור חע"א, ורק לרווחא אמרו דהוי איסור מוסיף דומי' דגרושה וחללה. אמנם לדעת הראב"ד שם שביאת החלל אין פוסלה לכהונה משום זונה רק משום חללה, ע"כ זונה דקרא בשזינתה אחר שנתחללה בא' מחייבי כריתות וכדומה, דהוי בה מעשים חלוקים, אם כן צריך טעם על חסרון הוי"ו:

פסוק יח

לא יקרב. יקרב קמא אזהרה שלא יעבוד כהן בעל מום קבוע, לא יקרב תניינא אזהרה אפי' לבעל מום עובר (ת"כ, וכ"כ הרמב"ם פ"ו מביאת מקדש); ונראה לי דמלת יהיה דבקרא קמא יורה ע"ז, שמצאנוהו על הקביעות, כמו ואשים את הלוחות בארון וגו' ויהיו שם (עקב י'), ושתים עשרה אבנים הקים יהושע בתוך הירדן ויהיו שם (יהושע ד':ח'-ט'), לכן אוקמוה לקרא קמא במום קבוע, ובתניינא דליתא למלת יהיה במום שאינו קבוע; ורש"י שפי' לא יקרב תניינא אינו דין שיקריב הוא ע"ד הפשט, דלשון כי משמע שהוא נתינת טעם, למה לא יקריב לפי שאין מן הראוי שיקריב בעל מום, כענין הקריבהו נא לפחתך, והרא"ם שכתב בטעם רש"י דאם כן תרתי למה לי, במכ"ת נתעלם ממנו דברי ת"כ הנ"ל. ולרבותינו אין מלת כי לנתינת טעם כמו לרש"י, אבל ישמש כמלת כן. ומצאנוהו על שמוש זה (מלכים א ג':כ"ב) וזאת אומרת לא כי דתרגומו לא כן, והרבה ישמשוהו חכמי המשנה כאמרם (ב"ק פ"ג) והמזיק אומר לא כי אלא תם היזיק, וטעמו כאן לחבר שני המשפטים האלה ולייחסם זע"ז בבחינת הדמיון והשואה, כמו שבעל מום קבוע לא יקרב כן בעל מום עובר, (עמ"ש ויגש מ"ו ל"ד כי תועבת מצרים):

פסוק כ

מרוח אשך. אשך שם לביצי זכר המעורות בגידין עם הגיד (והוא נרדף עם שך בשי"ן שמאלית שענינו סביכה וחבור, ואיפלגו תנאים (בכורות מ"ד) בפירוש מרוח אשך, לת"ק הוא מי שאין לו ביצים או ביצה אחת, ולדעתו יהיה מרוח אשך מלשון רוחה שיש בכיס רוח מקום, ולר"י הוא שנמרח ונפצעו מלשון וימרחו על השחין (ישעיהו ל"ח:כ"א) שהמ"ם שרש נוסף, ולר"ע הוא מי שאשכיו נפוחים ע"י הרוח המוסגר בהם, זולת רחב"א דלא משמע ליה שיהיה מרוח לשון רוח או מרוח לפי שקשה לו בדברי חכמים לכן גורע ומוסיף ודורש, ע"ש:

פרק כב

פסוק ב

וינזרו מקדשי בני ישראל. יצוה אל הכהנים שיפרשו מן הקדשים, ואינו מבואר בקרא ממה יהיו פרושים, לכן יוסיפו המפרשים שבימי טומאתם יהיו פרושים מלהתעסק בקדשים, והוא הענין המדובר ממנו אח"ז בפרשה, וכ"ד רבותינו (סנהדרין פ"ג ב') וטמא ששימש: אמנם (זבחים ט"ו ב'), יליף לוי ממקרא זה, זר שעבד מחלל את הקדשים ופוסלן, ופירש"י שם דה"ק קרא. וינזרו מקדשי, הכהנים יתרחקו בטומאה מכל קדשים. בני ישראל ולא יחללו. והזרים אף הם ינזרו כדי שלא יחללו, ופירוש זה דחוק מאד, דא"כ אות וי"ו במלת ולא יתרה; ולולי דבריו הייתי אומר דללוי אין המקרא מדבר כלל מהפרשת הכהנים מקדשים בימי טומאתם, רק מהרחקת הזר מלעשות עבודה בקדשים, ופירוש. וינזרו מקדשי בני ישראל, בנ"י יהיו פרושים מן הקדשים, מלות בני ישראל, מוסב על וינזרו, כמו (הושע ח':ב'-ג') לי יזעקו אלהי ידענוך ישראל, שמלות ישראל מוסב על לי יזעקו, (וכן באחרי י"ז ה'), וזבחו זבחי שלמים לה' אותם, מלת אותם מוסב על וזבחו, וכן (לקמן ט"ו), ולא יחללו את קדשי בני ישראל, פי' הרמב"ן מלת בנ"י מוסב על ויחללו וכאילו אמר. ולא יחללו בני ישראל את קדשי. וכן כאן כאלו אמר. וינזרו בנ"י מקדשי, ואין טענה ממלת מקדשי שהוא נסמך, כי בא הנסמך במקום נפרד, כמו השכוני באהלים (שופטים ח':י"א), יורדי אל אבני בור (ישעיה מ"ד), חלוני שקופים אטומים; והנה לפי המבואר שסימן למאמר המוסגר הוא כשיבא בסופו טעם מפסיק ממה שלפניו (עמ"ש במשפטים עד שה חיים), גם כאן מאמר ולא יחללו את שם קדשי שהוא באתנח הוא מאמר מוסגר לבאר טעם נזירות הזר בקדשים כדי שלא יחלל, ומאמר אשר הם מקדישים לי מחובר אל מה שלפניו, אם כן מלת מקדשי נסמך אל אשר הם מקדישים לי, כי כבר מצאנו סמיכות במלת אשר, מקום אשר דבר המלך (אסתר ד':ג'), מקום אשר אסירי המלך, מקום שיפול העץ; ובהשקפת עומק כוונת המקרא אין כאן הפוך הלשון, כי אחר שהמכוון בזה, שבעל הקרבן עצמו אף שהוא הקדישו בכל זאת יהיה פרוש ונבדל מעבודתו, והיה ראוי לומר וינזרו בנ"י מקדשיהם, ואמר בלשון קצרה וינזרו מקדשי בנ"י, וטעמו שב"י יהיו פרושים מקדשי עצמן (אבגעזאָנדערט פאָן איהרען הייליגטהימערן זאללען דיא זאָהנע ישראל'ס זיין), ומלת ב"י משמש לשלפניו ושלפני פניו, ולפי"ז מלת מקדשי הוא נסמך כמשפטו. והנה לרש"י צריך לסרס המקרא, ורע"ס כ' יזהיר בזה שלא יחשבו הכהנים שלגודל מעלתם יהיה קדשי העם כחולין אצלם (כענין

מנודה לתלמיד אינו מנודה לרב), ואמר ולא יחללו וגו' אשר הם וגו' ר"ל לא יחללו את שם אותו ההקדש שישראל מקדישים לי שקראו עליו שם קדש:

פסוק ג

אשר יקרב. אין קריבה זו אלא אכילה והאזהרה מלאכול קדשים בטומאה (רש"י מרבותינו), ומצאנו לשון קריבה שאין טעמו על הקריבה לבדה כ"א על המעשה המתילד ממנה, כמו בל קרוב אליך (תהילים ל"ב:ט'), שטעמו על מעשה ההפסד והנזק, ואבימלך לא קרב אליה שמכוונו מעשה השכיבה, קרבת ביום אקראך (איכה ג':נ"ז), למעשה העזר והישועה, וכן כאן הקריבה לדבר מאכל היא למעשה המתילד ממנה והיא האכילה:

פסוק ד

בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר. כל הפרשה מדבר בתרומה ופרטי' במעשר וקדשים (הגר"א) בין מצורע מוסגר דלאו בר קרבן הוא, בין מצורע מוחלט דבעי קרבן, בין זב בעל שתי ראיות דלאו בר קרבן הוא, בין זב בעל שלש ראיות דבעי קרבן, לא יאכלו בקדשים, בין קדשי מזבח בין תרומה בין מעשר עד אשר יטהר, כדין טהרה האמורה בכל אחד מהן, דהנך דבעי קרבן לא יאכלו קדשי מזבח עד אחר הבאת כפרתן, ואפילו הנך דלאו בני קרבן נינהו לא יאכלו מעשר עד אשר יטהר בטבילה. ותרומה לא יאכלו עד אשר יטהר בטבילה והערב שמש; בקדשים האמור כאן כולל קדשי מזבח תרומה ומעשר, וכן יטהר כולל הטהרה הצריכה לכל אחד. לאכילת קדשי מזבח הטהרה היא אחר הבאת כפרה, לאכילת מעשר הטבילה לבדה הוי' טהרה, ולאכילת תרומה הטבילה וביאת שמש נקראת טהרה. (עי' יבמות ע"ד ע"ה לתדר"י בזב בעל שתי ראיות ובמצורע מוסגר, ולתנא דפליג עליו בזב בעל ג' ראיות ובמצורע מוחלט ע"ש ובתוס' ד"ה דאי מעד):

פסוק ו

וטמאה עד הערב. הרנ"ו מתקשה כיון דקרא הזכיר או באדם. שהוא (לרש"י ות"כ) במת איך יאמר וטמאה עד הערב, הלא כל הנוגע במת טמא טומאת שבעה וצריך הזאה שלישי ושביעי ע"ש בדבריו. ונ"ל דמי יימר לן דקרא דילן נפש אשר תגע בו הוא מאמר כולל הפרטים הקודמים, לומר אחר שפרט הנוגע בטמא נפש והאיש אשר תצא ממנו ש"ז, והנוגע בשרץ ובאדם מת יחזור לכללם יחד בפסוק זה לחרוץ משפט הטומאה וטמאה עד הערב, עד שיקשה הא הנוגע באדם מת טמא טומאת שבעה, כי באמת קרא דילן הוא מאמר מיוחד לעצמו להורות דבר חדש ופי' נפש אשר תגע בו ר"ל תגע באחד מן הטמאים הנזכרים במקרא שלפני זה (כמבואר מלשון רש"י) אדם אחר נגע באחד מנוגעי טומאה הנזכרים, דהיינו שנגע במה שנגע בטמא נפש, שאמר עליו תחלה, והנוגע בכל טמא נפש, טמא נפש הוא כלי שנגע במת, שהוא אבי אבות הטומאה, וכלי אחר נגע בכלי זה

שהם טמאים טומאת שבעה. ואם אדם נגע בכלי שני זה אינו טמא רק טומאת ערב, על זה אמר בקרא דילן נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב. וכן נפש אשר תגע במי שנגע באדם מת, שאין המדובר רק בשני בני אדם, הראשון שנגע במת והשני שנגע בראשון, ושפיר אמר על זה וטמאה עד הערב. ואשמעינן קרא שגם בשני הנוגע בטמא מת די לו בהערב שמש, וגם השלישי לנוגע בטמא מת צריך הערב שמש, (עי' פ"ק דאהלות מ"ב), והתבונן בלשון והנוגע בכל טמא נפש, שלא הזכיר בו מלת איש כבאחרונה דבכלי שנגע בכלי מיירי. עי' רמב"ם פ"ה מטומאת מת ה"ב:

פסוק ז

ובא השמש וטהר. לרבותינו שפירשו וטהר טהר יומא יהיה לשון טהור כמו וכי יטהר הזב מזבו (לעיל ט"ו י"ג), שענינו ההפסק והסרה (ע"ש רש"י), דומה לזה פי' רבותינו (מ"ק ט"ו ב'), אחרי טהרתו ר"ל אחרי פרישתו, והיינו שפסק וסר לגמרי השמש מעל האופק והוא צאת הכוכבים, ואמר רשד"ל יש שני מיני עתיד נבדלים זה מזה בצורתם, וזה אמנם כשיהיה שם מקום לוא"ו, המין האחד הוא המהופך לעתיד ע"י וא"ו שבראשו, כגון ופקד, והמין השני הוא זמן העתיד עם וא"ו בלתי מהפכת כמו ויפקד, הראשון הוא עתיד מוחלט, והשני לשון צווי, דבר אל בנ"י וישובו ויחנו הוא צווי לא עתיד, ושבו אליך והודו את שמיך הוא עתיד לא צווי, ונלחם בנו ועלה מן הארץ עתיד, לך הפרה את בריתך את בעשא מלך ישראל ויעלה מעלי הוא צווי, ויורה על התשוקה שיעלה לא על הבטחון שבאמת יעלה, וכן האנשים האלה שלמים הם אתנו וישבו בארץ ויסחרו אותה, כך היתה תשוקתו לא שיהיה הוא בטוח שיאותו האנשים לשבת אתם, וכן ויתן לך האלקים וישתחוו לך לאומים ויפרך וירבך, וכן ויברך אתכם כאשר דבר לכם כולם לשון תפלה, וכן עלה אל חלקיהו הכהן הגדול ויתן את הכסף, ויתנוהו על יד עושי המלאכה, ויתנו אותו לעושי המלאכה, כל אלה לצווי, וגם במדבר בעדו מצאנו עתיד בוא"ו וגם שם הוא מורה על הרצון ולא על העתיד מוחלט, כגון ואקחה פת לחם הטעם עם לא תעברו מזה הנה בלבי לקחת פת לחם, וכן הרבו עלי מאד מהר ומתן ואתנה אם תקבעו עלי אתן, וכן ונשלחה ונראה. עפ"י הכלל הזה יפה יובן מאמר רבותינו בריש ברכות א"כ לימא קרא ויטהר, ופי' רש"י א"כ דהאי וטהר, לשון צווי הוא לימא קרא ויטהר מאי וטהר. ראה איך ידעו תעלומות הלשון, וכ"א (יבמות ע"ה) במים יובא וטמא עד הערב וטהר (ויקרא י"א כ"ח), שענינו וטמא וטהר כאחד, לאחר הטבילה טמא לתרומה עד שיעריב שמשו וטהור מיד לחולין ולמעשר, ופירש"י מדלא כתיב ויטהר משמע דמעיקרא קאי קודם הערב שמש, (ועתוס' ריש ברכות). וכלל דרשת רבותינו בזה ובכיוצא בו נראה

שהם מיוסדים על שנוי תמונת העתידים הבאים במאמר אחד כמו שכתב מרי"ל עדיל והוא זה. הנה על זמן העתיד הונח בלשון הקודש שני משקלים, משקל אחד הוא אמתי והוא אפעל יפעל, ועוד משקל אחד איננו בעצם אבל הוא מהופך מעבר לעתיד ע"י וא"ו שואית, כמו ועשית כל מלאכתך, וזכרת כי עבד היית, והנה הפעולה הנתלית על זמן העתיד, יש במשמעותה שני פנים, האחד עתיד המרשה או המודיע, והשני עתיד המצוה, המרשה כשהמדבר אומר לחברו יש לך רשות לעשות כן בזמן העתיד, כמו ששת ימים תעבד (דברים ה':י"ג), ואת אחיך תעבד (בראשית כ"ז:מ') עתיד המודיע, אבל את וגו' ואותו תעבוד (דברים ו') הוא עתיד המצוה, ועד"ז עצמו פעם נאמר ששת ימים תעשה מעשיך וגו' (שמות כ"ג:י"ב) והוא עתיד המרשה, ופעם נאמר גדילים תעשה לך (דברים כ"ב:י"ב) הוא עתיד מצוה; ומזה נפל מחלוקת בין התנאים במאמר לעולם בהם תעבודו (ויקרא כ"ה:מ"ו), ואמרי' (סוטה ג') לעולם בהם תעבודו רשות, ר"ע אומר חובה, ע"כ. פקח נא עיניך ותראה כי יש בעתיד המהופך מעבר לעתיד הבא אחר העתיד הקודם לו שתי בחינות (כמעט הפוכיות) בחינה אחת מה שראוי שישתווה עם העתיד הקודמו, שהרי תשמשהו וא"ו שואית, והוראת הוא"ו ומשמעותה הוא החבור וההיקש, אולם בחינה אחת מתנגדית יש בזה, שבעל המאמר שינה תמונת זה העתיד מתמונת העתיד הקודם, כי אלו היה דעתו להורות שווי גמור באלה הפעלים, הו"ל להשתמש בשניהם בתמונת העתיד האמתי לא בעתיד המהופך, ובלי ספק כי השתנות ההברה וחלוף הלשון מורה איזה ענין מתחלף למה שהיה כבר, ובעבור זה תמצא לחכמינו ז"ל (בסוד אלוה עליהם) שדרשו בזה שני צדדי האפשר בהעמסת הכוונה, כבמאמר כי תראה חמור שנאך וגו', וחדלת מעזוב לו וגו', מפרשי הפשט פי' לעתיד המרשה (ובלשון התבוננת) כאלו כתיב האם תעשה זאת שמחדל מעזוב וגו', והיינו כי כן יומשך למאמר כי תראה הקודמו שהוא עתיד המרשה בלי ספק, ובא אחריו פעל וחדלת בשמוש וא"ו המשווה מדותיהם ועושהו גם כן לעתיד ולמרשה כראשון, אמנם רבותינו ז"ל בעלי הדרש העמיקו וראו כי התורה שינתה בזה התמונות, ולא אמרה כי תראה וגו' ותחדל, אבל נשתמשה בראשונה בלשון עתיד אמתי ואחר כך בלשון אחרת ובתמונה אחרת במאמר וחדלת, וזה השנוי יורה על שנוי הכוונה ומשמעות דורשין, ע"כ אמרו ז"ל פעמים שאתה חודל והיינו זקן ואינו לפי כבודו, ור"ל דלפי"ז מאמר וחדלת הוא עתיד המצווה, לומר גדול כבוד הבריות ומצוה הוא לאותו זקן שיחדל; ועד"ז עשו חז"ל בפ' והתעלמת, וכ' רש"י לא תראה אותו שתתעלם זהו פשוטו, ורבותינו אמרו פעמים שאתה מתעלם וכו', ע"כ. וכן מאמר כי ירחק ממך המקום וגו' וזבחת וגו' ואכלת בשעריך, לפי הפשט אין מאמר וזבחת תשובת

התנאי רק מאמר ואכלת בשעריך, והוא עתיד המרשה כלומר מותר אתה ויש לך רשות לאכול בשעריך, אולם למה שהרגישו חז"ל שנוי תמונת העתיד במלת וזבחת ממה שאמר קודם לזה כי הי"ל, כי ירחק ממך וגו' ותזבח, לזה עשו חז"ל מאמר וזבחת לתשובת התנאי (לא לתנאי) לבלתי יהא מחובר מכל וכל עם מאמר כי ירחק וגו', אבל לוקח הוא עצמו לצד אחד, והמשך הכתוב כי ירחק ממך המקום אז וזבחת וגו' והוא מ"ש ברחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח בקרוב מקום, ועד"ז במאמר כי ירחיב ה' את גבולך וגו' ואמרת אוכלה בשר וגו', לפי הפשט תורף המאמר הוא סיום הכתוב בכל אות נפשך תאכל בשר, אבל לפי שמאמר ואמרת יש בו שנוי תמונה ממה שקדם במאמר כי ירחיב וגו', אמרו רבותינו למדה תורה ד"א שלא יתאווה אדם לאכול בשר אלא מתוך רחבת ידים, והיינו כי עשו רבותינו נתוח הכתוב באופן יחלוק א"ע קצת מהשתנותו לאמר כי ירחיב אז ואמרת, והוא בזה תשובת התנאי בלתי מחובר ומתדמה על הפעל הקודם; ובמכות י"ב, ורצח גואל הדם את הרוצח מצוה ביד גואל הדם, ד"ר יוסי הגלילי, רע"א רשות ביד גואל הדם וכו', מ"ט דריה"ג מי כתיב אם רצח וגו', ור"ע מי כתיב ירצח, והנה טעמו של ר"ע הוא סתום וחתום כי מלת ורצח גם ירצח שניהם לשון עתיד ומאי אולמא דהאי מהאי, אולם ר"ע בשינותו אזיל במ"ש כי מאמר לעולם בהם תעבודו הוא חוב ומצוה, כי הרגיש שנוי תמונת מלת תעבודו מעתיד הקודמו והוא מאמר והתנחלתם, כי הי"ל גם כן ועבדתם בהם לעולם, ע"כ דרש להיותו לשון חוב, ואיננו כמו מאמר והתנחלתם, אף כאן ראה ר"ע דא"ק ומצא את גואל הדם מחוץ וגו' בשווי התמונות, אשר הם שוים בתמונה בעתיד המתהפך, ע"כ החליט כי שניהם שוים לגמרי במשמעות לשון המודיע, כי אלו היתה כוונת התורה לחדש ענין ולומר אל גואל הדם שהוא ירצח את הרוצח בדרך מצוה וחוב, הי"ל ירצח (והוא עתיד האמתי), כלומר הי"ל לשנות תמונת העתיד בזה מתמונת מאמר ומצא שהוא עתיד המהפך והמרשה. ובזה נבין גם כן מאמר דלעיל, אם כן לימא קרא ויטהר. (כפירש"י) א"כ, אם לשון צווי הוא שיטהר עצמו בקרבנותיו (כלומר לא מודיע או מרשה) הי"ל לשנות תמונת זה העתיד מתמונת עתיד הקודמו שהוא ובא השמש שהוא עתיד המודיע או מרשה ואז היה הכתוב אומר ויטהר שהוא עתיד אמתי לא מהופך, באופן ששנוי התמונה היה משנה בזה שנוי ענין מעתיד המודיע אל המצווה, אלא ודאי ממה שמשוה התמונות זה לזה לומר ובא השמש וטהר (שניהם עתיד המהופך) ודאי הכוונה טהר יומא והוא עתיד המרשה, וממילא מתיישבת קושי' התוס' שם, כי באמת אין רצון הש"ס לשלול מתיבת וטהר טהרות גברא רק לשלול

ממנו משמעות העתיד המצוה בבואו אחר עתיד המרשה כי כמהו כמהו אחד, וקושטא כי במאמר וכבס בגדיו וטהר ר"ל טהר גברא ושניהם עתיד המודיע:

כי לחמו הוא. לרבותינו דקרא איירי לענין תרומה, שפיר אמר כי לחמו הוא, כי קדשי קדשים וקדשים קלים נקראים לחם אלהים (לעיל כ"א כ"ב), דמשולחן גבוה קזכי להו הכהן, אמנם התרומה קדשי גבול נינהו ומיד בעלים קזכי להו נקראת לחמו. ומצאתי לרבותינו (יבמות ע"ז), מלחם אבי' תאכל, תרומה שהוא לחם הקנוי לאביה אבל לא חזה ושוק דמשולחן גבוה קא זכו, ע"ש. והוא ממש כדברי; לפי"ז מלת כי כטעם אם התנאי (וענן), כמו כי תקנה עבד עברי, או כטעם אשר כמו ובא הלוי כי אין לו חלק, והטעם יאכל מן הקדשים אם הוא לחמו, ולא מן הקדשים שאינם לחמו אלא לחם אלהיו:

פסוק ח

נבלה וטרפה. נבלת עוף טהור שיש במינו טרפה (ערש"י), לפי"ז הוא"ו הוראתו כמלת של כמו בנו בעור בנו צפור שהוי"ו הסופי כמלת של, וכן וחיתו ארץ בבראשית, למעינו מים כמש"ש, ככה תורה וי"ו שבתחלת התיבה, וטעמו נבלה של טרפה כלומר של מין שנוהג בו ענין הטרפיות, וכן (פ"ז מ"ג דנזיר) אוהל ורובע עצמות שפי' אהל של רובע עצמות, ובכלאים (פ"ט מ"ז) הבאים מחוף הים וממדינת הים, פי' בירושלמי חוף הים של מדינת הים, ובתענית (פ"ב מ"ה) בשער המזרח ובהר הבית, פי' של הר הבית. ויש מבעלי לשון האחרונים שפי' הרבה ארבה עצבונך והרונך הוי"ו כמלת של, וטעמו עצבונך של הרונך ר"ל צער הריון, והראו דוגמתו בלשון ערבי; ועמ"ש בזה בפ' אחרי י"ז ט"ו, ועשית עמדי חסד ואמת (ר"פ ויחי) פירש"י חסד של אמת, וע"ש רא"ם:

פסוק יא

הם יאכלו בלחמו. בא לשון רבים על יחיד, ואונקלס ויב"ע תרגמו היחיד ברבים ויליד ומרביינא בייתי', לדעתם בא לשון היחיד דרך כלל (עמ"ש בכי תצא ובכתה ירח ימים); ויש מקום לבארו בלשון יחיד ממש, כי לפעמים מאמר אחד ישמש לפנים ולאחור אף שהוא מופסק מן הקודם באתנח כמו (ראה ט"ז), ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' לא תעשה מלאכה, דמלות וביום השביעי מוסב גם על ששת ימים והוא משמש לאחור וכאלו אמר קרא ששת תאכל מצות וביום השביעי, ומשמש לפנים להזהיר על המלאכה ביום השביעי (כמש"ש הראב"ע), וכן למעלה (כ"א יו"ד) ובגדיו לא יפרום ועל כל נפשות מת לא יבא לרמב"ן ועל כל נפשות מת נמשך לפניו לא יפרע ולא יפרום על כל נפשות מת, ולא יבא עליו, וכן והחזקת בו (בהר כ"ה) שהוא אחר אתנח ומוסב לפניו ולאחריו, יעו"ש ברנ"ו, ככה מלת ויליד ביתו ישמש לאחור, וכאלו אמר קנין כספו הוא יאכל בו ויליד ביתו יאכל בו, ואחר כך אמר הם יאכלו, וזה מוסב על

שניהם על קנין כספו ועל יליד ביתו, ומלת יאכלו הוא פעל מסבב, כלומר שנים האלו קנין הכסף ויליד הבית לא לבד שהם מותרים לאכול בתרומה, כי גם גורמים ומסבבים לאחרים שאכילת התרומה תהיה מותרת להם; וזהו לרבותינו שילמדונו (יבמות ס"ו ס"ז), ילוד מאכיל שאינו ילוד אינו מאכיל, ופירש"י שם הם יאכלו בלחמו קרי ביה יאכילו, ע"ש. ואין כוונתם לשנות הקריאה כ"א לשנות המובן שלא נפרש מלת יאכלו לפעל עצמי (זעלבסטטהאֶטיגקייט), רק לפעולה מסבבת (עמ"ש בבשלח במה תצעק אלי), כי לרבותינו שם, בת ישראל הנישאת לכהן ומת והניחה מעוברת אין בעובר כח להאכילה, כי הילוד מאכיל ולא שאינו ילוד, וכן עבד של כהן לא לבד שהוא מותר לאכול בתרומה מטעם קנין כספו גם הוא מאכיל לאחרים, שאם העבד קנה עבד מאכיל גם את העבד בתרומה; והרמ"ז (בפ"ט מיבמות ע"ה) בחר לו דרך אחרת בזה:

פסוק יד

ויסף חמשיתו עליו. ראוי היה להקדים תשלומי הקרן לתשלומי החומש וכאמור (ויקרא ה' ט"ז). את אשר חטא מן הקודש ישלם ואת חמשיתו יוסף עליו, ונ"ל דאלו אמר קרא, ונתן לכהן את הקדש ויסף חמישיתו עליו, היה משמע ששניהם החומש והקרן יהיו נתונים דוקא להכהן שהתרומה שלו, ובאמת אינו כן כדתנן (תרומות פ"ו מ"ב), האוכל תרומה שוגג משלם קרן לבעלים והחומש לכל מי שירצה (וכ"פ הרמב"ם), לכן הקדימה התורה תשלומי החומש ואיחרה תשלומי הקרן לומר, ונתן לכהן את הקדש, להורות שהקרן לבד הוא שניתן לכהן בעל התרומה הנאכלת; והנה לשון. ונתן לכהן את הקדש, פי' ישלם לכהן את התרומה הנאכלת, כי קרא כאן תרומה בשם קדש, ואיש כי יאכל קדש בשגגה והוא תרומה; ומלשון המקרא נדע ג"כ שהתשלומין יהיה קדש דוגמת הנאכל שהיה קדש, הפסיד לכהן דבר שהיה קדש לכן יחזיר לו דבר שראוי לחול עליו שם קדש, כדאמרי' (ב"מ נ"ד), תרומה אינה משתלמת אלא מן החולין כלומר זר האוכל תרומה בשוגג אינו משלם מעות אלא פירות חולין מתוקנים שהוציא ממנו תרומות ומעשרות; וכמו שנדע ממשמעותי' דקרא שהתשלומין צריכים להיות דוגמת הנאכל לענין קדושה, ככה נדע שצריך להיות דוגמת הנאכל לענין המין, כדעת ר"ע (תרומות ספ"ו) שאמר אין משלמין אלא ממין על מינו דכתיב. ונתן לכהן את הקדש, קדש שאכל; וראיתי לרמב"ן שכתב וז"ל. טעם הכתוב כי יאכל קדש ויסף חמישיתו על הקדש ההוא ונתן לכהן את הקדש הזה שהוא הקרן והחומש, מפני שקראו קדש למדנו שהוא נעשה כתרומה בדבר הראוי לכך, וזהו הנכון כפשוטו ומדרשו, וכ"כ ר"א ונתן לכהן את הקדש טעמו מן הקדש, או שתהיה מלת ונתן מושכת עצמה ואחרת עמה, וכן הוא אומר ויסף חמישיתו עליו

ונתן לכהן את הקדש, ולפי דעתי אין צורך בעבור מלת עליו, עכ"ד. דעתו מבוארת דמלת את הקדש אינו חוזר על התרומה הנאכלת רק על תשלומי הקרן וקראן הכתוב קדש לפי שנעשו תרומה, וכ"כ רש"י (שם בב"מ), התשלומין נעשים תרומה כדכתיב בו את הקדש מה שהוא נותן לו קדש, ע"ש. ואני בער ולא אדע דעת הקדושים האלה, העל זה יאמר רמב"ן שהוא כפשוטו ומדרשו, ונהפוך הוא כל דורכי מהלכי הפשט יודו שמלת את הקדש מוסב על התרומה הנאכלת ולא על תשלומי הקרן, ועי' (פסחים ל"ב) דאמרי' ונתן לכהן את הקדש דבר הראוי להיות קדש פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח שפטור מן התשלומין, ופירש"י את הקדש משמע את הקדש שאכל אלמא ראוי להיות קדש היה שכשמשלם דוגמתן יהא שם קדש חל עליו, פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח שכמשלם דוגמתן אין שם קדש חל עליו, וכ"כ תוס' שם פירוש הפסוק משמע שיתן לו דבר ראוי להיות קדש כמו שאכל ואם כן מה שאכל בעינן דבר ראוי להיות קדש וכו', ע"ש. וע"ש פסחים ע"ב תוס' ד"ה ההוא; וממה דאמר ר"ע ונתן לכהן את הקדש קודש שאכל מבואר דלא כרמב"ן, ונראה בעליל פירושא דקרא כמ"ש, וכן מ"ש רמב"ן ונתן לכהן את הקדש הזה שהוא הקרן והחומש, אין זה כמדרש רבותינו דמבואר להדי' במתני' שהקרן לבד הוא שניתן לכהן בעליו אבל החומש לכל מי שירצה. והנה על לשון רש"י שכתב ונתן לכהן את הקדש דבר הראוי להיות קדש שאינו פורע לו מעות אלא פירות של חולין והם נעשים תרומה, ע"כ. כתב הרא"ם וז"ל בת"כ אליבא דר"א דאמר משלמין ממין על שאינו מינו מאי ונתן לכהן את הקדש, הראוי להיות קדש, ולא כר"ע דאמר ונתן לכהן מההוא קדש דאכל היינו מאותו המין גופו ולא ממין על שאינו מינו, ומה שלא דרשו אותו על הקרן משום דמעליו דכתיב ביה ויסף חמישיתו שמעינן דעל הקרן קמיירי כאלו אמר שיתן הקרן ויוסיף עליו גם החומש ומה ת"ל ונתן לכהן את הקדש, ע"כ שלא בא אלא למר כדאית לי', עכ"ד. גם בזה אינני מבין למה הסב דעת רש"י בזה לדעת ר"א דת"כ דלית הלכתא כוותיה, ובאמת יסוד דברי רש"י הוא מתלמודא דידן (ב"מ נ"ד) באין חולק, גם מה זה דחקי' להרא"ם לפרש פלוגתא דר"א ור"ע בפירושא דקרא בפירצה דחוקה ולהוציא הקרא מפשטי', והדברים נכונים מאד ע"ד הפשט וכמו שכתבנו. ודע דאהך קרא, ויסף חמישיתו. אמרי' בתלמוד (ב"מ נ"ד) שמשלם חומש וחומש דחומש, שאם נתן הקרן והחומש מן החולין כמשפטו וחזר ואכל אותו החומש משלם אותו וחומשו, דתשלומין נעשו תרומה, וילפי לה דשקלינן לוא"ו דויסף ושדינן לה על חמישיתו דגורעין ודורשין, ע"ש רש"י שכתב דלא הוי אלא רמז פורתא. וע"כ דדרשה גמורה לא הוי שלא מצאנו דוגמתן בדרכי הלשון שאות וא"ו של מלה זו תשמש לאמצע מלה שלאחריה ועי"ז

ישתנה היחיד לרבים, עתוס' סנהדרין ד' ב' ד"ה לטטפת, אבל עיקר ענין חומש על חומש ידעינן משאמר קרא (ויקרא ה') וחמשיתיו בלשון רבים, ומזה ידעינן גם בשאר מקומות דאית בהו רמז פורתא, ולכן הרמב"ם בפי' למשנה (דתרומות פ"ה), לא הביא הך דרשא דגורעין ומוסיפין ודורשין רק הך קרא דויקרא, וע"ש בתוי"ט ובפני יהושע בב"מ:

חמשיתו. פליגי בו תנאי (ב"מ נ"ד), איכא מ"ד חמשיתו חומשו של קרן והוא חומש מלגו, על שווי עשרים זוז מוסיף ארבע שהם חומשו של קרן, ולאידך מ"ד חמשיתו שיהא הוא וחומשו חמשה והוא חומש מלבר, על ארבעה רבעים מוסיף החמישית מן החוץ דהוי לעשרים זוז חמשה זוזים. כי למלת חמשית יש פי שנים בהוראתו, או שהוא שם למספר סדורי כמו ובשנה החמשית (דאס פינפטע), או שהוא מספר חלקי כמו ונתתם חמשית לפרעה וארבע הידות יהיה לכם, והוא חלק אחד מחמשה (דען פינפטען טהייל), ובהא פליגי, מאן דאית ליה חומש מלגו, יפרש מלת חמשיתו למספר חלקי, ואינו נותן אלא חומש אחד מן הקרן, ומאן דא"ל חומש מלבר יפרש חמשיתו למספר סדורי ואינו נותן אלא רביעי של קרן והוא נעשה חמישי לארבעה רבעיות הקרן, ואפסק ההלכתא כמ"ד חומש מלבר; אמנם לדעה זו וא"ו הכנוי דחמשיתו קשה, כי זה יורה שהוראתו מספר חלקי והוא מלגו, והייתי יכול לומר שיורה וא"ו הכנוי שהחומש יהיה מצורף אל הקרן בכל ענייניו, שאינו משלם אלא חולין מתוקנים וכדומה לזה, לולי שכבר למדוהו רבותינו ממלת עליו:

פסוק טו

ולא יחללו. לא ינהגו מנהג חולין בטבל, שהקדשים שבו (התרומה והמעשרות) עתידים להרים ממנו, והאוכל כזית מן הטבל קודם שהרימו ממנו קדשים שבו, (תרומה ומעשר) חייב מיתה בידי שמים. על זה אמר והשיאו אותם עון אשמה, הכי פירשוהו רבותינו (סנהדרין פ"ג א') ואמרו כאן בספרא והשיאו אותם עון אשמה מלמד שאף על הטבל חייבין מיתה, וכפי' הרמב"ם בחבורו פ"י ממאכלות אסורות ובסה"מ שלו סי' קנ"ג, וכ"כ הרא"ה בחינוך. וטעם המקרא דברים שהם עתידים להרים אותם להשם לא יעשו אותם חטא, לאכול אותם בטבלם, ויתכן לפי שאזהרת אכילת טבל היא גם לכהנים, דאף על גב שמותרים בתרומה עצמה, מכל מקום מוזהרים על הטבל, לכן אמר קרא ולא יחללו בלשון רבים, והתימה על רש"י ורמב"ן שפירשו המקרא בדרכים אחרים:

פסוק טז

עון אשמה. א"ת עוין וחובין, הוסיף אות וי"ו במלת אשמה, ויבע"ת חובי אשמותיהן, ולמ"ש בויקרא בועשו אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשנה ואשמו, שמלת אשם הוא ענין שממה ומובנו שממון הנפש והוא בעצמו ענין הכרת הנאמר אצל הנפשות, יעו"ש.

היה נ"ל לומר שמלת עון כאן ענינו כמו תנה עון על עונם (תהילים ס"ט:כ"ח) וטעמו עונש שממה, ויהיה תרגום עון אשמה (פערדאממניסשטראפע) והוא בעצמו עונש הכרת המוזכר למעלה (פ' ג') באוכל תרומה בטומאת הגוף. ואונקלס שתרגם עוין וחובין, נראה דעתו דבטבל ישנם שני מינים עונשים, כדעת הרמב"ם (פ"י ממ"א הי"ט) דבטבל הטבול לתרומה גדולה או לתרומת מעשר יש בו עונש מיתה בידי שמים, והטבול למעשר שני או למעשר עני יש בו עונש מלקות לא מיתה, וכ"ד הראב"ד דלא כתוס' (יבמות פ"ו ד"ה אי מהתם) לכן הזכיר הכתוב תרי מיני עונשין עון ואשמה:

באכלם את קדשיהם. אונקלס ויב"ע תרגמו במיכלהון בסואבא ית קודשיהון, הוסיפו תיבות על לשון המקרא, ולרבותינו דבאכילת טבל קרא משתעי אין צורך לתוספות, כי הודיע הכתוב בזה טעם איסור אכילת הטבל גם על הכהנים, אף שבאכילתם התרומה ותרומת מעשר מצוה קעבדו, מ"מ בעודם בטבלם מעורבים עם החולין לא לבד שאין בזה קיום מצוה אף גם איסורא קעבדו, שהם מחללי' את הקדש' כלומר שנוהגי' מנהג חול בדבר שהוא קדש, ודומה בזה לרעבתן האוכל פת קיבר שמעורב בו הסובין והמורסן הקמח והסולת, שזה יורה שאין הסולת חשובה בעיניו עד שיטריח להפרישה ממה דגריע מני', ולמלא בטנו יאכלנו עם הפסולת, והפסולת חשובה בעיניו כהסולת, ואפשר דחשיבו טפי להיותו מרובה בכמותו על הסולת, ככה הכהן שאינו ממתין מלאכול את התרומה עד אחר שהופרש וחלה קדושה עלה בקיום המצוה בה, אבל ימהר לאכלה בטבלה, יורה שאין דעתו על איכות הנאכל רק על הכמות למלא כריסו ואין לך בזיון קדש וחלולו יותר מזה, ודע דעל מה שתרגם אונקלס במיכלהון בסואבא כתב רש"י שלא לצורך תרגם כן, ובאמת דעת אונקלס הוזכר בתלמוד (תמורה ג' א') גבי טומאה כתיב בני ישראל ולא יחללו:

פסוק כא

כל מום לא יהיה בו. כלומר שלא יעשה בבהמה שהיא קדושה למזבח שום חבורה או שבר שיפסלנה להקרבה. אמרו רבותינו קרי לא יהיה בו, ולשון ספרא כל מום לא יהיה בו אל תתן בו מום (לשון החנוך), כבר הורונו המחברים ז"ל שמדרך רבותינו לומר לשון אל תקרא על חלוף המובן אף שאין ביניהם חלוף הקריאה, כאמרם בספרי אל תקרא ולא נס ליחה אלא ולא נס ליחה, והכוונה שבנע"ו העבר והבינוני שוים בנקודת קמ"ץ, ונס הוא מנע"ו יש לפרשו לשון עבר ולשון הוה, לזה ארז"ל אל תהי קורא ולא נס ליחה ר"ל לשעבר, אלא ולא נס ליחה עכשיו ר"ל שהוא בינוני, וכ"א (בעירוכין ט"ו), אל תקרא ממנו אלא ממנו כביכול ב"ה, ע"ש. כוונתם אל תפרש כנוי נו, לרבי' מדברים בעדם אלא

לנסתר. ולזה אמרם כאן קרי לא יהיה בו ר"ל שהמכוון כאילו היה כתוב יהיה, כי כבר ראינו פעלים עומדים ישמשו ליוצאים, וכמ"ש ע"פ כי ששת ימים עשה ה', ע"ש. וגם לפעמים אוסר את האדם על הדבר, ולפעמים אוסר את הדבר על האדם, כמ"ש ע"פ כל מלאכה לא יעשה (שמות י"ב ט"ז):

פסוק כב

יבלת. הוא מין בשר בלוי הצומח על העור (ווארצען) ואיננו שומא הנזכר בתלמוד שהוא גם כן (ווארצע) הצומח על העור, שבשר השומא איננו בלוי אבל הוא בריא כשאר הבשר ופוסל רק בנשים ובכהנים אם יש בה שיער, ואיננו יבלת הנזכר במקרא שהוא בשר בלוי ופוסל גם בבהמה משום מום לענין קרבן; או שנקרא יבלת ע"ש סופו שעתיד להבלות ולבול מעל העור, כנבול עלה מן הגפן והוא מום עובר ואפשר לחתכו, כמו שאמרו מחתכין יבלת במקדש, אלא שכל זמן שישנו על העור הוא מום (רש"פ):

פסוק כג

נדבה תעשה אותו. לבדק הבית, ולנדר למזבח לא ירצה, איזה הקדש בא לרצות הוי אומר זה הקדש המזבח (רש"י מת"כ וריש תמורה), פירשו רישיה דקרא בנדבה לבדק הבית, מדלא אמר נדבה תקריב אותו כלשון הבא בכל הפ', אבל אמר תעשה אותו כלו' תעשה אתה ממנו כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך (עי' רמב"ן), ולשון תעשה יורה גם כן על הצורך והשמוש כמו (שמואל א ח':ט"ז) ואת עבדיכם יקח ועשה למלאכתו (פערוועלטען, גערויכטען), וכיון שפי' הכתוב להתיר לבדק הבית את הנדבה כש"כ הנדר, כי אם מותר להפריש לכתחלה בעל מום ולומר הרי זו לבדק הבית אף שהוא דרך בזיון, כש"כ הנדר בשאמר הרי עלי שור לבדק הבית ובבואו להשלים נדרו שאין בעדרו רק בעלת מום ואין ידו משגת לקנות מן השוק ואינו עושה דרך בזיון כש"כ שמותר לבדק הבית. וכן בסיפא דקרא שמדבר בהקדש למזבח הבא לרצות, כיון שאסר בו את הנדר באמרו. לנדר לא ירצה, כש"כ הנדבה שעושה מעשה הבזיון בידים בשעה שמקדישו (רנ"ן); ובזה סרה תלונת הרא"ם מעל רש"י שהבין מדבריו דנדבה דוקא לבדק הבית ונדר דוקא למזבח, וזה הפך דעת רבותינו בת"כ ובתלמוד, ולפי המבואר פירוש רש"י מסכים עם דעת רבותינו, ולשון המקרא מיושב על מכונו היטב. וראיתי לרמב"ן שרוצה לתקן יישוב לשון המקרא ולומר דכולה קרא בהקדש לבדק הבית לבד מדבר, שכתב ויתכן שאמר כי שור ושה שרוע וקלוט מותר לעשותו נדבה לומר הרי זה, אבל אם נדר הרי עלי שור או שה אם יביאנו משחת לא ירצה לו ואיננו פטור מנדרו אף שאין בו היזק להקדש, וכ"כ הרלב"ג בפי', ולא הבינותי דקי"ל שהמקדיש תמים לבדק הבית עובר בעשה ול"ת, אם כן בנדר סתם הרי עלי שור או שה כיון שלא יוכל להשלים נדרו בתמים, במה ישלים

לו נדרו אם לא במשחת, גם מלת לא ירצה אין לו מקום לפי' כי יורה בענינא דקרבנות על רצוי הכפרה:

נדבה תעשה אותו. לבדק הבית, ולנדר, למזבח (רש"י) ואם תאמר למה כנה הכתוב לקדשי בדק הבית בשם נדבה ולקדשי מזבח בשם נדר, והלא בכל אחד מהם נופל נדבה ונדר דבקדשי בה"ב אם אמר יהא זה לבה"ב דהוי נדבה או אם אמר הרי עלי להביא כך וכך לבה"ב דהוי נדר שניהם מותרין אף שהם בעלי מומין מפני שהם קדושת דמים שנמכרין ודמיהם לצורך הבית, ובקדשי מזבח נמי בין אם אמר הרי זו עולה בין אם אמר הרי עלי עולה שהאחד מהם נדר והאחד נדבה שניהם אסורין מפני שאין בעלי מומין קרבין למזבח. כבר תירץ הרמב"ן כי בעבור שרוב הנדבות לבה"ב כמו שאמר במשכן כל נדיב לב הביאו, ובמקדש ביושר לב התנדבתי, והרבה מקראות כמו אלה, והטעם מפני שאין בענין בדק הבית חיוב רק נדבת נפש, לפיכך כל מקום שיזכיר נדבה סתם היא לבדק הבית עד שיפרש בו לעולה או לזבח שלמים, והנדר יאמר סתם בקדשי מזבח נדרי לה' אשלם עלי אלהי, נדריך. ונכון הוא (רא"ם). ותבלין לדבריו הנעימים, דברי הר"ן (נדרים ט') נדר פירושו דבר שאינו בא לגמרי בנדבת הלב, ונדבה פירושו מה שהאדם נודר יותר בנדבת נפשו ושמעשיו יותר רצויים, ומש"ה אמרי, דנדר הוא הרי עלי לפי שאינו מתנדב לגמרי כיון שלא הפרישו עכשיו, ונדבה הוא באומר הרי זו, לפי שמתנדב ונדרו יותר רצוי, וכיון שזה פירושם של נדר ונדבה, אף בנזיר, אף על פי שאין הנדר של נזירות אלא בענין אחד, מי שהכוונה שלו רצויה יותר קרוי נזירותו נדבה, ומי שאינה רצויה כ"כ קרי נדר' ע"ש. וז"ל רשב"א בחידושיו שם, הרשעים אפי' כשאומרים הרי זו עולה או שלמים דקרינן ליה נדבה, הם אינם עושים כן לכוונת נדבה גמורה אלא ליראת חטא שקדם להם, הרי זו כנדר. ובכשרים נמי אף על פי שנודרין בנזיר, שאי אפשר לנזירות בלא נדר, אפ"ה לא מקרי נדר אלא נדבה לפי שאינם מתכוונים לנדור מחמת תיהוי חטאת אלא לנדבה גמורה כדי שיתחייבו קרבן או לגדור בפני יצרם. ובהכי מתרצא לן הא דאמרינן שנודרין על הצרה כדרך שעשה יעקב שנאמר וידר יעקב נדר, לפי שאותו נדר אינו נדר גמור אלא נדבה והודאה, ע"כ. למדנו מדבריהם שאין הלשון הוא המבדיל העיקרי בין נדר לנדבה, רק הלב והכוונה הוא המבדיל ביניהם, דכל שאין כוונתו רצויה בו לגמרי אף שאומר הרי זו מקרי נדר באמת, וכשכוונתו רצויה לגמרי אף כשאומר הרי עלי מקרי נדבה באמת, לפי"ז רוב קדשי מזבח אין הכוונה רצויה בו כ"כ כמו בקדשי בדק הבית, כי אף שבכוונה רצויה לגמרי יאמר הרי זו עולה, מ"מ כיון שהעולה מכפרת על עשה ועל ל"ת הנל"ע, והוי ליה כסבה הגורמת לנדבתו. ובשלמים אף שכוונתו רצויה בו

לגמרי, מכל מקום אין כל נדבתו לגבוה לבד עולה, כי גם גופו נהנה מבשר השלמים אחר הקרבת האימורים, וכסבה תכליתית לנדבתו, אף שאין כוונתו לזה. וכל זה אינו בקדשי בדק הבית, שאין כאן ריח סבה גורמת ולא תכליתית, וכל מה שהקדיש לגבוה עולה, וגם כשיאמר הרי עלי, אם הוא מנדבת לב גמור, רק שאין ידו משגת לתת מיד, מקרי נדבה באמת, וגם הקדש דמים קראו הכתוב קרבן (מטות ל"א נ') ונקרב את קרבן ה'. הנה מבואר כי הניתן לבדק הבית רובו ראוי להקרא באמת נדבה, והניתן לקדשי מזבח רובו ראוי להקרא באמת נדר, וכשאמר הכתוב נדבה תעשה אותו טעמו לדבר שההווה והרגיל בו לנדב אליו מותר, והיינו לבדק הבית. אבל לנדר כלומר שההווה והרגיל בו לנדור אליו, והיינו קדשי מזבח. ובכל מקום דרך המקראות לדבר בהווה ורגיל. יצא לנו ביאור המקרא על פשטיה מכוון עם דעת רבותינו:

פסוק כח

ושור או שה. שם שור נרדף עם שם בקר, ושניהם שמות מין בהמה גסה בין זכר בין נקבה, וכן שם שה נרדף עם שם צאן, ושניהם שמות מין בהמה דקה בין זכר בין נקבה, נאמר (ויקרא א, יו"ד), ואם מן הצאן קרבנו מן הכשבים או מן העזים לעולה זכר וגו', ואמר ותלדנה הצאן, ואמר שה תמים זכר מן הכשבים ומן העזים, (שמות י"ב), וכן על הנקבה (ירמיה נ') שה פזורה, ושה אחת מן הצאן (יחזקאל מ"ה), וכן שם בקר על מין זכר, כמו (ויקרא א' ג') אם עולה קרבנו מן הבקר זכר, וכן על הנקבה הבקר היו חורשות (איוב א' י"ד), והצאן והבחר עלות עלי (בראשית ל"ג), ותרגומו מיניקתא, וע"ש בראב"ע; ולהשתוות הוראת ארבעה שמות האלה יבואו זה תחת זה, כאמרו חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה, ובזה ניחא לן דעת קצת מפרשים האומרים על שורו עבר ולא יגעיל תפלט פרתו ולא תשכל (איוב כ'), דשם שורו דרישיה דקרא הוא כפל שם פרתו דסיפיה, דשם שור הונח על כלל המין בין זכר בין נקבה כמו שם בקר, ואמר (במדבר י"ח) בכור שור במקום בכור פרה, וכן פטר חמור (בא י"ג) הזכיר שם זכר חמור במקום אתון נקבה. ואמר (ש"ב י"ט) אחבשה לי החמור וארכוב עליו'. ולכן לא תרגם אונקלס פה שור או שה תור או אימר בלשון זכר כ"א תורתא או שיתא שניהם בלשון נקבה, וכפי המקובל דאין אותו ואת בנו נוהג אלא בנקבות, והוא מסכים גם כן עם משפט הלשון כאמור. ובשם הפסיקתא מצאתי דשור משמע פרה, ורבותינו גם כן לא דקדקו בלשונם (פ"ג דר"ה), באמרם שופר של פרה פסול. ובגמרא שם מייתי מדכתיב בכור שורו, ע"ש. והוא מטעם הנזכר. ולחד מבעלי הלשון האחרונים שור במקום שֶׁוֶר (ברבים שְׁוָרִים) ודומה למלת שֶׁבֶר בהתחלפות הוי"ו בבי"ת, והוראתו כל מין ולד בהמה המשבר

רחם אמו ביציאתו (דיא הערפאָר געבראכטע, טהירישע פרוכט), וכולל גם העגל והפרה, והראה דוגמתו בלשון ערבי, עמ"ש במשפטים בלא תבשל גדי. ודע נהי שאין איסור אותו ואת בנו נוהג אלא בנקבות, היינו לענין חיוב מלקות, אבל איסורא מיהא איכא באב ובנו, לדעת רמב"ם וסמ"ג רא"ש ורשב"א ורוב הפוסקים קמאי ובתראי, ונכלל כלו בלשון המקרא:

פסוק כט

לרצנכם תזבחו. תחלת זביחתכם הזהרו שתהא לרצון לכם ומהו הרצון ביום ההוא יאכל, כאלו אמר כשתזבחוהו תזבחו אותו על מנת שביום ההוא יאכל שלא תותירו ממנו עד בוקר ואז יעלה לכם לרצון, ולא בא הכתוב כאן אלא להזהיר שתהא השחיטה ע"מ כן שאם לקבוע לה אכילה כבר כתיב (צו ז' ט"ו) ובשר זבח תודת שלמיו ביום ההוא יאכל לא יניח ממנו עד בקר (רש"י מת"כ ועי' רא"ם), והנה ר"א אליבא דר"י אמר (זבחים ל"ו) תרי קראי כתיבי בנותר כתוב אחד אומר לא תותירו ממנו עד בוקר וכתוב אחד אומר לא יניח ממנו עד בוקר אם אינו ענין להניח תנהו ענין למחשבת הנוח. לפי"ז הנך תרי לאוי לא תותירו ולא יניח האמורים בתודה תרווייהו אזהרה שלא תהא השחיטה על מנת כן, לא תותירו שלא ישחוט ע"מ לאכלו או להקטירו חוץ לזמנו, ולא יניח שלא ישחוט על מנת להניח חוץ לזמנו אף שאינו רוצה לאכלו או להקטירו. ואין ספק דלא תותירו דקאמר ר"א הוא האמור כאן בתודה, ורש"י פי' התם דלא תותירו האמור בפסח, וכן פי' התוס' שם, ותמהו ע"ז דדריש באם אינו ענין דפסח היאך ילפא שאר נותר, ע"ש. והוא דבר תימה מה זה הכריח להו לרש"י ותוס' דשבקו לתרי קראי דנותר המפורשים בתודה, ונקטו קרא דמעלמא הנאמר בפסח:

פרק כג

פסוק ב

מקראי קדש. מערעי קדיש כ"ת אונקלס ויב"ע, הרמב"ן הבין כוונתם שהוא מלשון אשר יקרא אתכם באחרית הימים לשון מאורע, והמכוון בו בכל יום שיארעו הימים האלה תעשו אותה קודש, ושפיר השיב עליו רנ"ו דאם כן מה מלמדנו והכתוב עצמו קבע כל אחד במועדו; ונראה לי בכוונת המתרגמים שהוא מלשון מקרה אשר הוראתו הכנה והזמנה גם לדבר מיוחד וקבוע, והקריתם לכם ערים דתרגומו ותזמינון, וכן פירש"י לשון הכנה והזמנה כמו הקרה ה' לפני הכין והזמין, וכן הקדיש קרואיו (צפני' א'), תרגומו ערא מזמנוהי, ופירוש מקרא קדש הכנה והזמנה אל הקדש, ר"ל שיכין האדם את לבו אל קדושת ימים אלה ויעשה ציור ורושם בנפשו מתוכן הוראתם, ויתן דעתו

ומחשבתו אל היסודות אשר עליהן הטבעו והונחו הימים הקדושים האלה, וקרוב לזה אמרו במכדרשב"י מקראי קדש זמנין אינון לההוא אתר דאקרי קדש לאתעטרה בי' בגין דיתקדשון כלהו, ואמרו במכדרשב"י (בשלח ד' מ"ז), מקראי קדש כלומר זמינין כמה דמזמנין אושפיזא לביתי', וע"ד וקראת לשבת עונג, דיזמין ליה כמה דמזמנין אושפיזא בפתורא מתקנא בביתא יאות במיכלא ובמישתא יתיר על שאר יומין וכו', מאן דמזמין אושפיזא, ביה בעי לאשתדלא ולא באחרא וכו', ובשבח במלי דשמיא ובקדושה דיומא בעו לאתערא ולא במלה אחרא. והנה רבותינו בספרי (פינחס פיסקא קמ"ז), אמרו מקרא קדש ארעו במאכל במשתה ובכסות נקיה, ארעו פי' בז"ר לשון סימן יסיימוהו, ובז"א פי' לשון הזמנה, ויפה פירשו, כי באמת אין שנוי המאכל והמלבוש עיקר המכוון בשבתות ובמועדים, כמאמרם ז"ל לא נתנו שבתות ויו"ט לישראל אלא לעסוק בהם בתורה ובמצות, אבל הם סימנים ואותות לעינינו להזמין ולהכין בם את נפשותינו אל קדושת הימים, כי זה כלל גדול בתורתינו שהאדם נפעל כפי פעולותיו (כמ"ש הרא"ה במצוה ט"ז צ"ה), ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עוסק בהם אם טוב ואם רע ואפי' רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצות ואפילו שלא לשם שמים, מיד יטה אל הטוב ומתוך שלא לשמה בא לשמה, ובכח מעשיו ימית יצה"ר, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות, וכן להיפך צדיק גמור ולבבו ישר ותמים חפץ בתורה ובמצות, אם יעסוק תמיד בדברים של דופי, עד"מ שהכריחו המלך ומינהו באומנות רעה, באמת אם כל עסקו תמיד כל היום באותו אומנות ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור, כי ידוע הדבר ואמת כי כל אדם נפעל כפי פעולותיו, לכן אמרו רבותינו רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה, כדי להתפיס כל מחשבותינו ולהיות בהם כל עסקינו, ומתוך הפעולות הטובות אנחנו נפעלים להיות טובים וזוכים לחיי עד, ככה הוא בשנויי המלבושים והמאכלים בשבתות ובמועדים, מפעולה זאת תתעוררנה המחשבות הטהורות בלב להטהר ולהתלבן בנפש אל קדושת היום להבדילו משאר הימים ביתרון מעלה, להפנות מכל מחשבות הזמן ולתת בו עונג לנפשותינו בדרכי הש"י, וזהו עיקר הקדושה, ולכן היה מנהג ישראל ללכת בהם אל הנביאים לשמוע דבר ה'. ורש"י בפ' (בא י"ב ט"ז), כתב בשם המכילתא מקרא קדש קרא אותו קדש לאכילה שתייה וכסות, באמת אין לשון זה מכוון עם לשון המכילתא שלפנינו שם, ע"ש. והרב בצד"ל הרבה לתמוה ע"ד רש"י בזה, ע"ש. והרמב"ן כתב כאן ורז"ל אמרו ארעם במאכל במשתה בכסות נקיי' כלומר שלא יהא מקום אצלך כחוק

שאר הימים, אבל תעשה להם מקרא של קודש לשנות במאכל ובמלבוש מחול לקודש, ע"כ. ולא הטעים לנו הרב ז"ל בזה את דברי רבותינו כדרכו בשאר המקומות. אמנם בת"כ כאן הגרסא, מקרא קדש קדשהו, במה אתה מקדשו במאכל במשתה ובכסות נקיה, וכן הגי' הגר"א במכילתא לפ' בא; כוונתם בזה לדעתי, שלא תהיה הכוונה במאכל ובמשתה להנאה לבד עד שיבחר מן המזון והמשתה לכוונת הערב לבד, וללבוש בגדים נאים רק להתכבד, אבל יכוון להרחיב בהם את הנפש להבריא את גופו והמשך מציאותו אל השלמות, כדי שישארו כלי כחות נפשו שהם אברי הגוף שלמים, ותהיה היכולת בנפשו להתעסק מבלי מונע במעלת המדות השכליות המביאים אל עבודת הקדש, וכן בבגדים הנאים רק להרחיב נפשו שתהיה בהירה וזכה לקבל חכמת התורה, כי הנפש תלאה ותעכור המחשבה בהתמדת ענין הדברים הכעורים, כמו שילאה הגוף בעשותו המלאכות הכבדות עד שינוח וינפש ואז ישוב למזגו השוה, כן צריכה הנפש גם כן להתעסק במנוחת החושים בעיון ענינים הנאים עד שתסור ממנו הלאה, כמ"ש הרמב"ם בחמישי לשמונה פרקיו, וסיים שם שזאת המדרגה היא מדרגה עליונה מאד וחמודה, לא ישיגוה אלא מעט מזעיר ואחר הרגל גדול, וכישזדמן מציאות האדם שזה ענינו, אני אומר שהוא למטה מן הנביאים, ר"ל שישמש כחות נפשו כולם וישים תכליתם אהבת הש"י לבד לעבוד עבודתו בקדש ולא יעשה מעשה קטן או גדול רק כשהפועל ההוא מביא למעלה או למה שמביא למעלה, ויחשוב ויסתכל בכל פועל ותנועה אם יבא אל התכלית האמתי הלזה ואז יעשהו, ע"ש דבריו; הנה ליוקר המעלה הזאת ולגודל קושי השגתה, נצטוינו להשתדל בהשגתה לכל הפחות בשבתות ובמועדים המיוחדים להיותינו בהם פנויים מכל עסקי העולם ועניני חול, לשום בם נגד עינינו להתנהג בדרך הקדש הלזה לקדש עצמנו בדברים המותרים, ועז"א מקראי קדש לדעת רבותינו. ולפי"ז טעם מקרא קדש (אויפרוף צור הייליגונג), כאלו הנפש קורא בקול אל כחות הפנימיות לאמר. כלנו יחד נלכה בדרך הקדש, כלנו כאחד נהיה נכונים לעבודת הקדש, כלנו נתעלה למעלות הקדש. - והנה הא דילפי' בתלמודא דידן (שבת קי"ג) מקרא דנביאים, וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, ואמרו (שם קי"ט), כבדהו ליה"כ בכסות נקיה מקרא דנביאים ולקדוש ה' מכובד, וכן (ביצה י"ד) וקראת לשבת ענג, בשבת בעי' לכם, ובעצרת דמשום יומא שניתנה בו תורה הוא, אע"ג דלרבותינו בספרא וספרי ומכילתא נכלל כל זה בלשון שאמרה תורה, מקרא קדש, קדשהו באכילה שתיה וכסות נקיה ? אין בזה התנגדיות וסתירה, דבאמת כ"ע מודו דכלהו מקרא דמקרא קדש איתנהו; אמנם הזכירו קרא דנביאים, לפי שמבואר בו יותר, ובלא"ה יש הבדל גדול בין לשון כבדהו

דתלמודיים, ובין לשון קדשהו לרבותינו דספרא, דכבדהו הוא גשמיות המצוה, וקדשהו הוא רוחנית המצוה, כמבואר במה שקדם; ובזה נתיישב מה שהרב בעל צדה לדרך הרבה לתמוה בזה, כאלו מאמרי התלמוד מקרא דנביאים סותר למה שפירש"י קדשהו במאכל במשתה ובכסות נקיה, והניח בצ"ע, ומן התימה עליו שלא הזכיר כי דברי רש"י אלה מקורם מן הספרא וספרי ומכילתא, גם לא זכר מתלמודא דידן (כריתות ז'), קראו מקרא קדש שפי' התוס' לענין כסית נקיה, דמבואר דלא פליגי אהדדי. ודע שהרמב"ן פי' מקרא קדש להיות נאספים ונקבצים בבית אלהים ביום המועד לקדשו בפרהסיא בתפלה והלל, וזה כפירש"י (בשבועות י"ג); וכבר תמהו שם בתוס' עליו דלא אשכחן ברכות ביה"כ דליהוו דאוריי', ופי' בשם ר"ת מקרא קדש לשבות ממלאכה מחמת קדושת היום לא מחמת עצלות או מפני שאין לו מלאכה (ע"ש ריטב"א), והרנ"ו פי' מקרא קדש לקרוא את המועדים בשמות של קדושה, שבת להשם, חג המצות להשם, וכן כלם; הנה לפי מה ששמענו מפי אבותינו מימי קדם לקרוא שמות המועדים בלתי התלוות שם קדש עמהם, יהיה הפך המצווה עלינו, והרמ"ד פי' מקרא קדש לפרסם ברבים שהימים האלה הם קדש, בשבת ע"י התקיעות, ובימים טובים ע"י שלוחי ב"ד, ולפי' מיום שנתבטלו התקיעות ושלוחי ב"ד אנו מבטלים מצוה המפורשת בתורה, והנכון כפי' רבותינו:

פסוק ג

שבת. פי' לשון מנוחה והפסק ובטול ממלאכה; ולדעתי נכלל בו גם העיון והחקירה, מן שבתי אני ואראה תחת השמש, אחרי שובי נחמתי, שהוא מלשון ישוב הדעת שבדברי רבותינו, וטעם שבת (בעזיננונגסטאג), יום המיוחד לחקירה ודרישה בעניני הש"י, אשר יפנה בו הישראלי דעתו ומחשבתו רק על דברים הנוגעים אליו ית', וכמאמרם לא נתנו שבתות לישראל רק לעסוק בהן בתורה, והענין מבואר יותר בעשרת הדברות שביתרו:

פסוק יא

והניף את העומר. מעלה ומוריד מוליך ומביא לארבע רוחות העולם, ואמרו המחברים לפי שאין דבר מרים לב בני אדם ומחטיאם כשפע רב טוב, כמאמר וישמן ישורון ויבעט לאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, ולמען דעת כי לה' הארץ ומלואה פירות ופירי פירות, וכח האדם בם אין כי הכל הבל, לכן צוה טרם יהנו מתנובת השדה וטרם יטעמו מלחם קלי וכרמל, יביאו מראשית הקציר אל הכהן, להורות בזה כי ממנו ית' הכל, וינפוהו לד' רוחות העולם למעלה ולמטה, להורות כי כללת העולם שלו ית' הוא האדון המשפיע לנו כל טוב למלאות הגרנות בר ואסמיו שבע, ואנחנו עבדיו צריכים לשמוע תמיד בקולו, ודבריהם נכונים ע"ד הפשט; ומזה יפתח לנו שער בינה לדעת טעם שקראה התורה מנחה זו בשם עומר שהוא ע"ש המדה כמ"ש והעומר עשירית

האיפה, שלא מצינו דוגמא זו בשאר מנחות שנקראו רק ע"ש הכלי כמנחת מאפה תנור מרחשת וכדומה, אבל להקרא ע"ש המדה לא מצינו, ולמה לא קראה בשם מנחת בכורים כאשר כינה בשם זה (בויקרא ב׳:י״ד) ואם תקריב מנחת בכורים אביב, ושם זה יותר נכון לפי הזמן; אמנם אחרי שתכלית המכוון בתנופת מנחה זו להתבונן בינה שלא נייחס שפע הטובות הזמניות אל ההנהגה הטבעית רק אל ההנהגה העליונה ית' היא אשר הכין לפנינו כל טובות זמניות להיותינו מוכנים לפניו לעבודתו, הנה אל כוונת ההשתעבדות למצותיו קראה מנחה זו בשם עומר שנבלל בו גם כן לשון ההשתעבדות (אונטערווירפיגקייט, דיענסטבארקייט), מן והתעמר בו ומכרו שפי' ענין תשמיש העבודה, שאנו מודים בעומר התנופה שהצלחות הזמניות אינם לתכלית עצמותן כ"א להיותן אמצעים המביאים אל תכלית האמתי להחזיק את ידינו להיות פנויים לעבודת ה'; ובחנת ותדע מזה ג"כ המכוון בענין ספירת העומר, אשר יקשה על הדעת מאד, שתקנו לנו מתקני הברכות לברך וצונו על ספירת העומר, וכן נוסח ספירת הימים והשבועות שבידינו שהוא קשה המכוון ע"ד הפשט בלשון. היום כך וכך בעומר, מהו המכוון ממנו, לספור שעברו כך וכך ימים מן היום שהיה ראוי בזמן הבית להקריב מנחה שהיתה שיעור מדתה מדת עומר; אמנם לפי המבואר במ"ש שאין טעם הנחת שם עומר על שיעור המדה לבד וגם ענין ההשתעבדות נכלל בו, לשונות אלו מיושבים ג"כ, כי כל הימים שמפסח ועד עצרת הם באמת ימי הכנת ההשתעבדות, להיות מוכשר וראוי אל ההשתעבדות האמתי והוא יום מ"ת, אשר לתכליתו היתה היציאה ממצרים כמ"ש בהוציאך את העם הזה ממצרים תעבדון את אלהים על ההר הזה, והימים האלה נקראו ימי העומר, ירצה ימי ההשתעבדות (טאגע דער אונטערווירפיגקייט, גאָטטעסדיענסטליכע טאגע), ונצטוינו על ספירת יום יום מימי הכנת השתעבדתנו זו, והוא הנקרא ספירת העומר, ואין המכוון בזה לידע כמות הימים לבד כענין ספירות העם (ש"ב כ"ד), כמה וכמה ימים עברו, אבל עיקר מכוונו ההשגחה והעיון על איכות הימים, כענין כי עתה צעדי תספור (איוב י״ד:ט״ז), וכל צעדי יספור (שם ל"א), שאין ענינם לדעת כמות מצעדי רגליו, אבל ענין השגחה ועיון על איכות צעדי והנהגותי, והמכוון האמתי במלות ספירת העומר, השגחה ושימת עין על איכות השתעבדותנו אליו ית', להכין לבבינו להתקדש ולהתטהר יום יום בימים האלה (ולזה הנהיגו קדמונינו להגות מפסח עד עצרת בס' משלי ומס' אבות, להתקדשות וטהרות המדות), ובאמרינו היום כך וכך בעומר המכוון בו הוראת שמחת תודה במה שעברו עלינו כמות ימים אלה אשר השתעבדנו בהם תאות ומחשבות לבבינו לעבודתו ית', אם הוצאת דברים על התקוה

והתוחלת שבנפשינו, וההסכמה על להבא עד בואנו אל העבודה התכליתית שהוא יום מ"ת, כדאיתא במכדרשב"י וספרתם לכם, לכם דייקא וכו' לכם לעצמכם ולמה בגין לאתדכאה ולקבלא אורייתא, וזה מסכים עם דעת חכמי האמת מתקוני פגמי הספירות בימי העומר כל יום ויום לפי מדרגותו, ובמכדרשב"י (תצוה קפ"ב ב'), בעי לכפרא על ביתי' ולקדשא לון, ובמה מקדש לון בחושבנא דעומר. ובחנת ותדע כי בשמירת המצות בימי הפסח מכל מיני הפסד שאור וחמץ, היא הוראה למה שיאות לאדם עצמו, כי הלשונות הללו כבר גלו חז"ל עליהם באמרם שאור שבעיסה מעכב, גם הכתוב אומר אשרו חמוץ, מעול וחמץ, כי יתחמץ לבבי, ירמוז להרחיק שאור התכונות הרעות אשר בנפש ההזנה, וחמוץ הדעות אשר בנפש המדברת, ומחמצת המעשים אשר בחיונית, אשר גם מטעם זה יקראו ימי הפסח בשם שבת ע"ש השבתת החמץ הגשמי והרוחני, ולכן אמרה תורה ממחרת השבת יניפנו ר"ל יום שני של שבת זו (והוא ט"ז בניסן), בו תהיה ההנפה והתחלת ספירת שבע השבתות, כי ביום ראשון של פסח שבו חיוב אכילת מצה א"צ אל הספירה ר"ל א"צ גלוי דעת השתעבדותינו אליו ית' בפה, כי מעשה אכילת המצה יוכיח כבר על מחשבת טהרתנו לעבודתו ית', ולא תתחיל הספירה רק מיום שבו אכילת המצה רשות, וא"כ כחדא מלתא חשיבו, וקרוב לומר דמטעם זה קרא הנביא יחזקאל (מ"ה), את חג הפסח בשם חג שבועות ימים מצות יאכל, (ע"ש רש"י), דמתחילין ממנו לספור שבעה שבועות, ואפשר שמטעם זה לא הצריכו לספירה ברכת שהחיינו, דכבר נפטר בברכת המצה (עי' תשו' הרשב"א מברכת שהחיינו דספירה, והרי"ע גמגם עליו בזה בפ' זו, ע"ש); הנה לפי המבואר כמו שהונח שם עומר על אגודת השבלים (גארבען), שהוא אסור וקשור הגשמי (בינדעל), ככה יורה שם עומר על המאסר הרוחני (גייסטיגע פעסטעל, רעליגיאָזיטעט), לאסור כל תאות יצרו יחד ולשעבדם תחת רצון אדון כל ית', ולכן החג אשר בתשלום ימי העומר נקרא בשם חג השבועות, שענינו ג"כ שבוי ומאסר הרוחני (רעליגיאָנספעסט), והוא בעצמו שם עצרת שנקרא חג השבועות בו בפי רז"ל, כמבואר באורך ס"פ ראה. ישים הקורא המשכיל דעתו על הדברים הנאמרים כאן ושם וימצאם מתאימים יחד, ואינם רחוקים מנקודת האמת:

ממחרת השבת. ממחרת יו"ט ראשון של פסח (רש"י מרבותינו), לא מצינו לשון שבת על המועדים אלא שבתון, ורק שבת בראשית ויום הכפורים נקראים שבת, אמנם קרא את חג הפסח בשם שבת לפי שימי הפסח הם שבעה ימים והם ימי שבוע אחד והוא ט"ז ניסן (רנ"ו); ול"נ שנקרא יום ראשון של פסח בשם שבת ע"ש שביתת החמץ שבו, (בירושלמי לר"מ מש"ש ולמעלה אסור מדבריהם, ודרש ביום ראשון זה ט"ו, יכול משתחשך ת"ל אך

הא כיצד תן לו לעני שקיעת החמה שעה אחת. ולדעת בעה"מ דפוסק כר"ש גם לפני זמנו ומותר באכילה עד הלילה ובאכילתו משביתו, ומקיים עשה דהשבתה. גם לדידן דחיוב השבתה מה"ת מש"ש ולמעלה, מ"מ אין השבתה צורך י"ד, דלאו ב"י אינה רק מליל ט"ו ואילך, כמ"ש המ"מ (פ"ג מחמץ ה"ח) דהרמב"ם והראב"ד שוים בזה, והשבתה בי"ד היא כדי שבתחלת ליל ט"ו יהיה הכל מושבת), והפרשה נאמרה ליוצאי מצרים ופסח מצרים לא היה חמוצו נוהג אלא יום ראשון בלבד (כבפסחים צ"ו), ע"ד שאה"כ אך ביום הראשון תשביתו, אם כן יום שני של פסח הוא יום המחרת ליום השבתת החמץ; מצורף לזה כי ליוצאי מצרים היה יו"ט שני של פסח בשבת, כי ביום ששי יצאו ממצרים לתנא דסדר עולם (שבת פ"ח א'), (והכי קי"ל, דהא אליבא דכ"ע בשבת ניתנה תורה, ושבועות בששי בסיון שהוא יום חמשים לספירה, עיין חק יעקב הלכות פסח סי' ת"ל), ואיידי דחביבי להו ההוא יומא טובא, לכן קרא ליה להך יו"ט שבת בשם שהיה הראשון ליציאתם. ואין טענה ממה שקבע זמן הקרבת וספירת העומר לדורות הבאים בזמן שהיה חל בו אז שלא היו נוהגים השבתת חמץ רק יום ראשון לבד או שחל אז יום ט"ז ניסן ביום השבת, ואין זה זמן קבוע לדורות האחרונים העשוי להשתנות ? כי מדרך התורה לקשר כל עניני המצות ביציאת מצרים, וגם כמה מחלקי המצות הוגבלו שיעורם לפי הנהוג ליוצאי מצרים אף שאינו שיעור הקבוע לדורות, כמו שיעורי המדות העשויים להשתנות, שיעור העיסה המתחייב בחלה נאמר ראשית עריסותיכם, שאין העיסה נתחייב בחלה אלא כדי עיסותיכם כמו שאתם לשים במדבר והוא עומר לגלגלת (כבעירובין דס"ג), ככה הוגבל זמן העומר והספירה מיום שחל בו בצאתם ממצרים להזכיר תמיד החסד הגדול הנעשה לאבותינו בימים ההם. והנה לפי' הראשון שנקרא יו"ט ראשון ש"פ שבת ע"פ השבתת החמץ, מלת ממחרת הוראתו יום שאחר יום העבר (דער פאָלגענדע טאג), כמו וקדשתם היום ומחר, וממחרת השבת פי' יום ט"ז ניסן שהוא אחר היום שחיוב השבתת החמץ בו. אמנם לפי' השני שיום ט"ז עצמו היה אז ביום שבת קדש, מלת ממחרת פי' אור היום בערך לילה שלו, דומה למלת בוקר שפי שנים בהוראתו, אם התחלת אור היום, כמו ויהי ערב ויהי בקר, אם ליום שאחר היום, כמו בקר וידע ה' שענינו כמחרת, וכמ"ש הראב"ע ע"פ ממחרת הפסח יצאו בנ"י, שנקרא החג פסח בעבור שפסח ה' על הבתים, ומחרתו הוא לבוקר יום ט"ז, ובד"ז פי' הראב"ע גם ויקם העם כל היום ההוא וכל הלילה וכל היום המחרת (ועי' כאן בדברי ראב"ע מה שטען על הגאון שפי' ממחרת הפסח ממחרת זבח הפסח), וכן בבנות לוט כתיב ותשקין את אביהן לילה ההוא, ויהי ממחרת ותאמר הן שכבתי אמש, דע"כ פי' ממחרת על בקרו של לילה דהרי אמש כתיב; וכן (שופטים

ט׳:מ״ב) ויהי ממחרת ויצא העם השדה, יראה שהוא בקרו של ליל עצמו (ועי׳ ערכי הכנויים מזה, וכן בשאר לשונות ישמשו לשון (מאָרגען) על בקרו של לילה, ועל יום הבא אחר היום ההווה:

פסוק יד

בכל מושבותיכם. נחלקו בו חכמי ישראל יש שלמדו מכאן שהחדש נוהג בחוץ לארץ, וי״א שלא בא אלא ללמד שלא נצטוו על החדש אלא לאחר ירושה וישיבה משכבשו ושחילקו (רש״י מקדושין ל״ו) לדעה ראשונה מלת בכל הוא כברוב מקומות המקיף על כל פרטי מקומות ישיבתם, כלומר בכ״מ שהם יושבים (אין אללען אייערן וואָהנפלאָטצען) אמנם לדעה שני׳ מלת בכל צריך ביאור, ויתכן שהוא מענין כלו תפלות דוד בן ישי (תהילים ע״ב:כ׳) שענינו גמר והשלמה, כי בכל י״ד שנים הראשונים שהיו בגלגל היו טרודים במלחמתם כדי לכבוש מעט מעט מן הארץ עד כדי צורך ישיבת כל השבטים, וכל עוד שלא הכיר כל אחד את שלו, לא היתה ישיבה גמורה ושלמה, ועל זה אמר בכל מושבותיכם, בשעת גמר בואם לישיבת מנוחה (נאך איירער פאָלליגען בעזיטצנאהמע):

פסוק טו

וספרתם לכם. מלת לכם אינו לתוספת שאין בו צורך כמו שיראה בתחלת המחשבה שאינו אלא תקון הלשון בלבד, אבל הוא באמת עיקר המכוון במאמר זה, ובא להורות שלא תהיה ספירת שבעת השבועות האלה לבחינת כמות מספרם בעצמותן בלבד כאשר יחשבו ההמוניים, כי אם אמנם עיקר הספירה תהיה לבחינת איכות הנהגת האדם בכל פרטי ענייניו ומעשיו, כמו לך לך מארצך הנאמר לאברהם, שיש במלת לך ענין ההטבה לאברהם שאליו הכנוי, וכמ״ש רש״י שם לך לך להנאתך ולטובתך ושם אעשך לגוי גדול, וכן ברוב המקומות יש במלת לך ענין הצורך והטבה למי שאליו הכנוי, שימלאו בו חפצו ורצונו שישמר מן הנזק או יגיע אל המבוקש ממנו, ואף במאמר (שיר השירים ב׳:י״א). הגשם חלף הלך לו, יש בו מענין ההוראה הזאת, כי היא מליצה שירית כאלו ברח הגשם מפני עת הנצנים והזמיר והלך לו אל אקלים אחר לרדת שם להשלים טבעו שהוא חפצו ורצונו והטבה אליו, וכן כאן וספרתם לכם, ירמוז במלת הכנוי לתועלת נפש האדם ולטובתו להתקדש ולהתטהר ביותר בהמשך זמן שבעת השבועות האלה מכל תאות הטבעיות ומחשבות הפחותות, כי גם במלת תספור אין המכוון בו לבד לדעת כמות הימים והשבועות, אבל ענינו כאן גם העיון וההשגחה כענין (איוב י״ד:ט״ז) צעדי תספור, וכן שם (ל״א) וכל צעדי יספור, שאין ענינם שם לדעת כמות מצעדי רגליו, אבל עיקר המכוון בו ענין ההשגחה והעיון על איכות צעדיו והנהגותיו, וכמו וספר לו שבעת

ימים בזב (מצורע ט"ו), וספרה לה שבעת ימים בזבה (שם), שאין המכוון בהם ספירת הכמות לבד כ"א גם ספירת האיכות שיהיה שבעת ימים נקיים מזוב, וכן כאן טעם וספרתם לכם תפקחו על עצמכם, ותתבונן על נפשך מה הוא הטוב האמתי שתבחר בו, והרע האמתי שתברח ממנו, ולא תעשה שום מעשה בלי לשקול תחלה במאזני משקל הדעת לראות הטובה היא או רעה, וכמו שיתנהג האדם בקבלו מחברו סך מה מן הדמים, שהוא מקפיד על כמות המספר ועל איכות כל פרטי הנספרים בל תבא לידו גם מטבע אחת החסרה הגרועה והפסולה, ככה תתנהג בספירת שבעת השבועות האלה, שלא תקפידו על כמות מספרם בלבד אבל תדקדקו ביותר על איכות כל פרט ופרט מהמשך זמן זה, שלא יאבד אחד מהם בחסרון שלמות הנפשי המגרע והפוסל מעלת נפש האדם ויתרונה, ובכולם ישמור אל נפשו מאד להיותם בם תמים עם ה'; ויתכן עוד שכללה התורה במלת וספרתם ענין הטהרה והזכוך מלשון אבן ספיר דיחזקאל, ולבנת הספיר (במשפטים) ומצינו הפעל ממנו (איוב כ"ח:כ"ז), אז ראה ויספרה כלומר הפליג זהרה ויקרתה, (ושם ל"ח) מי יספר שחקים כלו, מי עשה את השמים בחומר זך ובהיר (ע"ש רש"י), ויהיה טעם. וספרתם לכם, שבזמן הנבחר הזה תשגיחו ביותר על נפשכם להיות ספירי מטוהר ומזוכך מכל חלאת הבלי הזמן ומזוהמת הגשמית. וכעין זה מצאתי בשם בעל המ"ק. ולכוונה זו אמר אח"ז תמימות תהיינה, שהמכוון בו על תמימות ושלמות הנפשי, וזה שאמר במכדרשב"י וספרתם לכם, לכם דייקא לכם לעצמיכם ולמה בגין לאתדכאה ולקבלא אורייתא. ובפרשה תצוה קפ"ב ב' בעי לכפרה על ביתיה ולקדשא לון ובמה מקדש לון בחושבנא דעומר:

מיום הביאכם. אילו אמר מיום הניפכם את העומר כדאמר (לעיל י"ב) לשון המדבר ממעשה התנופה שהיתה ביום, היתה משמעות יום, על יום של מעת לעת כמו יום המוזכר בכל הקרבנות שהיום הולך אחר הלילה הבא אחריו, והיתה אם כן התחלת הספירה מיום התנופה ואילך לא קודם לו, אמנם כיון שגילתה לנו התורה באידך קרא מהחל חרמש בקמה תחל לספור אשר יורה שהתחלת הספירה תהיה בתחלת ליל הקצירה, לכן אמרה גם כאן וספרתם מיום הביאכם את עומר, שההבאה והקצירה אחת היא שהיו בלילה קודם יום התנופה כדאמר לעיל והבאתם את עומר, ולזה אמר גם כאן לשון ממחרת שלשון זה אינו אלא על יום של מעשה בראשית שהלילה הולכת אחר יום הבא אחריו כמ"ש ויהי ערב ויהי בוקר, הנה ידענו שהתחלת הספירה תהיה בליל שקודם יום התנופה, כן היה נראה לי ע"ד הפשט לולי שמהלך השקלא והטרי' במנחות ס"ה לא משמע הכי:

שבע שבתות. כאן קראן שבתות, ולהלן (דברים ט"ז ט') קראן שבועות, שבעה שבועות תספר לך, ונראה לי שנקראו שבעה שבועות אלה בשם שבתות, כמו בכל שבתות השנה שנקראו בשם שבת ע"ש ההפסק והבטול ממלאכה, כמו שבת משוש לבנו, ככה נקראו שבעה שבועות בשם שבתות ע"ש ההפסק והבטול מלהביא מנחה מן החדש כל הימים האלה, דאף שמיום התנופה ואילך הותר החדש אינו אלא במדינה אבל במקדש איסור חדש נוהג עד חג השבועות שבו מקריבין שתי הלחם הנקראים מנחה חדשה שהיא המנחה הראשונה שהובאה מן החדש, ואף מנחת קנאות הבאה משעורים לא תקרב מן החדש קודם חג השבועות, וע"ש הבטול והמניעה הזאת הנוהג במקדש שבעה שבועות אלה, נקראו בשם. שבע שבתות, ולזה לא קראן הכתוב בשם זה כ"א בפרשה זו שתלה התחלת הספירה ביום מחרת השבת (שהוא ע"ש שביתת החמץ כמ"ש למעלה), ובסיומה אח"כ מהבאת המנחה החדשה להתיר החדש, הנה מבחינה זו שבעה השבועות הן ימי שביתה ובטול מהבאת החדש למקדש לכן קראן בשם שבתות; אמנם שם קראן בשם שבועות כפשוטו ששם תלה התחלת הספירה בתחלת הקציר, כאמרו שם מהחל חרמש בקמה תחל לספור וסיים בסופה שם ועשית חג שבועות, ולא דבר שם מאומה לתלות הספירה ביו"ט ב' של פסח שהוא יום התנופה, גם לא הזכיר שם מענין הבאת שתי הלחם להתיר החדש, לכן לא הוצרך לקרותן בשם שבתות אשר יורה על מניעת איסור החדש במקדש, כי אם בשם שבועות יקראו; וידובר עוד מזה שם ס"פ ראה:

תמימות תהיינה. מהראוי לומר שלמות תהיינה, כי לרש"פ ההפרש בין שלם לתמים הוא, שלם מורה לפי הנחתו הראשונה בפרטות על מציאות הדבר כלו בבחינת כמותו, שהוא במלואו ואינו חסר כלום (פאָללשטאָנדיג), ושם תמים מורה בהנחה ראשונה על מציאת הדבר כלו בבחינת איכותו, דהיינו שלא חסר כלום מן האיכות המבוקש בו ששולל משיהיה מחולק או משונה (גאנץ, פאָלליג), מענין שלמות הכמות כי לא שלם עון האמורי (ראשית ט"ו), שחסר עדיין ממספר העונות הצריך לשיהיה ראוי להאבד, ויבא יעקב שלם, אבן שלמה, איפה שלמה, שלא יחסר מכמות המשקל והמדה הראוי, אבנים שלמות תבנה, שלא תהיה בהן פגימה, שהפגימה חסרון בכמות האבן; ומענין שלמות האיכות שהונח עליו שם תמים אמר צדיק תמים, תמים תהיה עם ה' אלהיך היינו שלא יחסר כלום מן האיכות הצריך לאמונה בו ית', זכר תמים יקריבנו, תמים יהיה לרצון, שלא יהיה חסרון באיכות גופו הן ע"צ הגרעון והן ע"צ התוספת, פרה אדומה תמימה, שלא יחסר כלום משתהיה כלה אדומה שהוא האיכות (אלה השמושים של שלם ותמים הם לפי ההנחה הפרטית שלהם, אבל לפי ההוראה הכוללת בהם יש הרבה

מקומות שישמש שלם במקום תמים ותמים במקום שלם כמו ויתמו ימי בכי אבל משה, ובמקום אחר אמרו ושלמו ימי אבלך, ותתם מלאכת העמודים, ושוב אמר ותשלם כל המלאכה (שם ז'), שנה תמימה (ויקרא כ"ה:ל'), שבתות תמימות דהיינו בלתי חסרות במספר הימים, והיה ראוי להיות שנה שלמה, שבתות שלמות); ומצאתי ברבה פ' זו תני ר' חייא שבע שבתות תמימות תהיינה אימתי הן תמימות בזמן שישראל עושים רצונו של מקום, והוא מדלא כתיב שלמות, כראוי למניעת חסרון הכמות, וכתיב תמימות שעיקר הוראתו על האיכות. ראה! איך ירדו רבותינו לעמקי הלשון (והמחבר ידי משה נטה בפירוש מאמר ר' חייא מן הפשוט, ע"ש). ובמכילתא דרשב"י (בילקוט ח"ר סי' כ"ה ד' יו"ד), שבע שבתות תמימות לקבלא נהירו עלאה דאורייתא. ומסכים למ"ש בוספרתם לכם, שהמכוון בספירה איננה לכמות הימים לבד רק גם אל איכות הימים:

פסוק טז

עד ממחרת. פי' טרם תסיימו ותגמרו ביום המחרת חמשים יום, תקריבו מנחה חדשה, זהו עיקר כוונת המקרא שלא נטעה להקריב ביום מ"ט או ביום נ"א, כדאיתא בת"כ. תספרו חמשים יום, יכול יספור חמשים ויקדש חמשים ואחד ת"ל שבע שבתות ת"ת, אי שבע שבתות ת"ת יכול יספור מ"ח ויקדש יום מ"ט ת"ל תספרו חמשים יום, הא כיצד מנה וקדש יום חמשים. מלת עד פי' קודם, טרם, כמו עד בואי אליך מצרימה, עד שיפוח היום (בעפאָר) תספרו, הוא מהמורגל בלשון ארמי לקרוא סוף גבול המדינה ספר, העיר הסמוכה אל הספר, וכן שם ספר שבלשון ארמי על קציצת השער לא ישב לפני הספר, הוא מענין זה, כי בהתחתכות הדבר נעשה מאמצעותו שני ראשים שיש להם קץ וסוף, ומטעם זה בלשוננו הונח שם קץ גם להתחתכות הדבר, וקצץ פתילים, ושרש תכן יורה על המספר ותוכן לבנים, וגם על גבול מדותי, שמים בזרת תכן, אבא עד תכונתו (איוב), כלומר עד גבול מקומו, ואמרו סוף מכות. במספר ארבעים, במספר הסמוך לארבעים, כללו בשם מספר תרי ענינים המנין והגבול, כלומר מנין המגביל לארבעים (צור פירציג אנגרענצענדען צאהל), וגם בעברית מצאנו ספר על סוף גבול המדינה בפרט, ועל קץ כל דבר בכלל, כמו בואכה ספרה הר הקדם (בראשית י':ל'), כלומר לגבול הר הקדם, והר הקדם הוא גבול ומיצר למושב בני יקטן שהתחלתם ממשא, וכן פי יספר צדקתך כל היום תשועתך כי לא ידעתי ספורות, פי' לחסרון ידיעתי קץ וגבול לרוב צדקותיך ותשועתך, לכן לא אמנע מלדבר בהם כל יום ויום, וכן לתבונתו אין מספר, אם יהיה לשון מנין וספירה ממין הכמות אין לו מקום לתבונה שהוא ממין האיכות, אבל פי' אין מספר אין גבול קצי וסופי לתבונתו (אונענדליך), תדע שלשון ספירה המורה על המנין

הוא בעצמו ענין הסמנת הגבול, כי ענין הספירה נעשה ע"י קריאת שם מיוחד לכל כלל וכלל שהוא יותר מאחד, ועי"כ ידע מיד בהזכירו שם כל כלל וכלל, כמה פרטים הוא מחזיק, כי כשיקרא לכלל הראשון שהוא יותר מאחד בשם שנים, וכלל השני הסמוך לו בשם שלשה ארבעה וחמשה וכו', בכל כלל שמזכירו בשמו יגיד לו השם מיד כמה אחדים יש בזה הכלל, שבהזכירו חמשה מיד הוא נזכר שיש כאן חמשה פרטים, כי אם לא יקרא כל כלל בשם מיוחד אך ימנה אחת ואחת ועוד אחת, לא יגיע לעולם לידיעת הסך הכולל במוגבל ולא ידע מזה רק שיש כאן פרטים רבים, אבל כמה הם בכולל לא ידע, אמנם ע"י קריאת שם מיוחד ידע מיד במוגבל כמה פרטים כבר נכנסו אל הספור, הנה מבואר כי עצם לשון ספירת המנין הוא בעצמו הסמנת גבול סופי לכמות הפרטים. לפי"ז טעם. עד תספור, קודם שתגמרו, טרם תגיעו ביום המחרת אל גבול כלות החמשים יום (בעפאָר איהר מיט דעם מארגען דער זיבענטען וואכע בעשליסעט פונפציג טאגע, זאללט איהר דארברינגען), אמנם לכוונה זו לבדה שלא נטעה ביום מ"ט ונ"א ה"ל לכתוב בלשון קצרה ולומר. ולמחרת השבת השביעית ביום חמשים תקריבו, ושתי מלות. עד תספרו, למה נכתבו ? אבל בא להורות בזה, שיהיה לשבע השבתות ההצטרפות בצד מה אל יום החמשים, והוא שהשבתות יתחלקו גם הם בספירתם לימיהם הפרטים, ומזה למדונו (מנחות ס"ו), מצוה לממני יומי, ובזה לשון המקרא על מכונו בלא סירוס הלשון והתנגדיות לנגינת הטעם כלרש"י ותוס', ובדיוק אמר קרא חמשים יום ודלא כהרא"ש (סוף פסחים), שאמר שהמקרא לא השגיח על חסרון האחד, ומבואר גם כן ספירת הימים דלא כרנ"ו שחשב שאין בכתוב זכר לימים:

פסוק יח

שבעת כבשים. בפנחס (כ"ז) בכבשי מוספי עצרת אמר שבעה כבשים בה"א, וכאן אמר שבעת בתי"ו, ויראה לפי המבואר בתצוה (כ"ט למ"ד בשבעת ימים), ששמות המספר שיבואו בתי"ו יורו על המספר מצד כמות האחדים המתדבקים להיותם כמו אחד במספר, והמכוון בו הרציפה, יעו"ש ובמצורע (ט"ו י"ג), שבעת ימים לטהרתו, ע"ש רש"י, ושבעה כבשים האמורים כאן הבאים עם שתי לחמי עצרת מעכבים זה את זה (עי' תוי"ט פ"ד דמנחות מ"ב), לכן אמר שבעת בתי"ו אשר יורה על האחדות והרציפה:

פסוק כא

וקראתם בעצם. אחר שדבר הכתוב ממצות הספירה, שהמכוון בו לדעת המחברים להראות החפץ הגדול אל היום הנכסף והוא יום מתן תורתינו' כי ספירת הזמן לדבר מה יורה על הצער ההוא בהעדרו ועל התענוג המקוה בהווייתו, ולפי שיציאתינו ממצרים היתה לקבל התורה האלקית, כדכתיב בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את אלהים על

ההר הזה, כלומר שתקבלו התורה שהוא העיקר הגדול שבשבילו נגאלו, והוא התכלית היותר נוובה ויותר יקר להם מן הפירות הגשמי מעבדות הגופני, לכן נצטוינו למנות ממחרת יו"ט של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשינו התשוקה הגדולה אל יום הנכבד בספירת כל יום ויום הולך וסופר עד הגיענו אליו, הולך ומתקרב אליו יום יום; ועל הגעתינו אל יום אשר התשוקה אליו, אמר. וקראתם בעצם היום הזה, כלומר כאשר הגעתם אל יום הזה (זייד איהר אנגעלאנגט אן דיזעם טאגע), אז מקרא קדש יהיה לכם; כי גם על התקרבות והזדמנות אל דבר ישמש לשון קריאה, כמו ויקרא אבשלום לפני עבדי דוד (שמואל ב י"ח:ט'), ושם נקרא איש בליעל (שם כ'), וגם על הפגישה והתקרבות שאינו בפתאומי כ"א בכוונה יאמר צדק יקראהו לרגלו (ישעיה מ"א א'), דתרגומו בקשוט קרבי' לאתרי', שצדקתו היתה תמיד לקראת רגליו (ע"ש רש"י), ובזה אין צריך למ"ש המפרשים דסיפא פירושא דריש', תחלה אמר סתם וקראתם ואחר כך פי' איזה קריאה: **מלאכת עבודה**. פי' מלאכה המשתמרת לעבודת קנין, כגון זריעה קצירה וחפירה וכיוצא בהן, אבל אוכל נפש אינה מלאכת עבודה (רמב"ן בשם רבינו חננאל), וכתב עוד והיה באפשר לומר שמלאכות קלות שאדם עושה להנאת עצמו מותרות אף על פי שאינם אוכל נפש, ושיהיה אוכל נפש המרובה שהשמש עובד בו לרבי אסור, ומנין שההיתר באוכל נפש הוא כל אוכל נפש אפי' בטורח, ונאסור כל שאר המלאכות, שאפי' הקלות שבהן מלאכת עבודה אקרי, ת"ל מקרא קדש לגז"ש ששם באה כל מלאכה לאסור וכל אוכל נפש להתיר:

פסוק כב

בקוצרך. בקדושים (י"ט ט') אמר לקצור, כי שם יזהיר על חיובו לכתחלה שלא יגמור לקצור גם הפאה, כי יניחנו כשהוא מחובר, וכאן יזהיר על הדיעבד, אם כבר כל השדה קצור ששכח להניח פאה במחובר, יתן מן הנקצר, לכן אמר בקוצרך בשור"ק, וכן אמרו בירושלמי (פ"ד) כילה שדהו קורא אני עליו לא תכלה פאת שדך בקוצרך וכו' חזר פאה לעומרים, שאם לא הניח פאה מן המחובר יתן מן התלוש:

פסוק כד

זכרון תרועה. נזכיר לשבר את הלב ולהכניע את הרוח לפני יוצר כל ית' על כל אשר הרעונו לעשות לפניו (דעמיטהיגונגס עראיננערונג), וזהו שת"א זכרון תרועה דכרון יבבא, כמו ותיבב אם סיסרא (שופטים ה' כ"ח, ע"ש ברש"י), ותרועה משותף במובנו עם השבירה, כמו שכל שרשי שבירה ורציצה אשר יורו על השבירה המוחשת (כמו מטות עץ שברתי), ככה יורו על השבירה הרוחנית והמחשבית, כמו חרפה שברה לבי, ושברתי את גאון עוזכם, לב נשבר, שענינם שבירת רוח הפנימית והכנעתה (דעמיטהיגונג), והנה

שרש רוע מצאנוהו ע"ז הענין, כמו והנה הכל הבל ורעות רוח שפי' שבר רוח (כמ"ש רש"י שם מן רעו עמים וחותו ישעיהו ח':ט') סוף המעשה בא לידי כאב לב (צערבריכט דאס געמיטה), וכן נפשו ירעה לו (ישעיהו ט"ו:ד'), שנפש מואב מיללת ומקננת על גדול צערה (איננערע בעשטירצונג), כמו שתרגם הארמי שם מיללין, ובאיוב (ל"ג כ"ו) אמר יעתר אל אלה וירצהו וירא פניו בתרועה, ענינו ג"כ לדעתי עד"ז, בתרועה. בהכנעה ושברון לב ונמיכות רוח, וכמו שמסיים שם אחריו ישור על אנשים ויאמר חטאתי וישר העויתי, זהו הנ"ל ביאור זכרון תרועה הנאמר כאן, ושרש תרועה היא רוע שענינו השבירה והרציצה כמו תרועם בשבט ברזל; ולהיות שקול ההברה היוצא בדחיפות רבות ונמהרות זא"ז, אשר ידומה מהם כאילו ישבר האויר לחתיכות קטנות (דאס שמעטטערן), לכן אמרו רבותינו על התרועה, שענינה האנחה והיללה גנוחי וילולי; הנה לביאור זה הזכירה התורה במלת זכרון תרועה החיוב ביום זה להכנעת היצר והמחשבה על רוע המעללים, והיא התשובה, וכפי המקובל שהוא ראשון לימי תשובה. ולהלן אמרה תורה, יום תרועה יהיה לכם. והוא על מצות תקיעת שופר, וכאן אמר. זכרון תרועה, והיא מצות הכנעת הלב אל התשובה. ועל כוונה זו אמר המשורר, אשרי העם יודעי תרועה, ר"ל המשימים לב לשבר יצרם ולהכניע אל התשובה, וכן ארז"ל (רבה פ' אמור), אר"י כמה בוקינוס יש להם ואמרת אשרי העם יודעי תרועה, אלא שהם מכירים לפתות את בוראם בתרועה וכו', ר"ל בהכנעת ושברון לב בתשובה, ובמכדרשב"י (פינחס ד' רל"א), אשרי העם יודעי תרועה, לא כתיב שומעי תרועה או תוקעי תרועה אלא יודעי תרועה בגין חכימין וכו' אינון יודעי תרועה רזא דתרועה כמה דכתיב תרועם בשבט ברזל, ע"כ. ואפשר ששם תקיעה על הקול שלפני התרועה, ענינו ג"כ מזה, מן ותקע נפשי מהם (יחזקאל כ"ג:י"ח), שתרגומו ורחיק, וכן תקע נפשי ממך (ירמיהו ו':ח'), תרגומו ירחק, ותקע כף ירך יעקב, כן שם התקיעה ענינו הסרה והרחקה, כאלו משמיעים בקול זה במחנה העברים, עתה הגיע העת והזמן להתרחק ולסור ממוקש היצר! (וקרוב לכל הדברים האלה שכתבנו בזה מצאתי בעה"י בס' התקונים מובא בדברי החייט לפי' לס' מערכת אלהות פ"ד ד' ע"א), וראיתי לרב"ח שכתב במלת זכרון רמזה התורה שיום זה הוא יום הדין, כי לשון זכרון נופל על הדין מזכיר עון, וכן לשון פקידה מדת הדין מלשון פוקד עון אבות, ע"כ. אמנם רבותינו במדרשם אמרו יב"נ אמר עלה אלהים בתרועה ה' בקול שופר, בשעה שהקב"ה יושב על כסא הדין בדין הוא עולה מ"ט עלה אלהים בתרועה, ובשעה שתוקעין בשופרות הופך מדת הדין למד"הר, ע"כ. הנראה מדבריהם שממלת בתרועה יצא להם הישיבה בדין, ויתכנו דבריהם עפ"י דרכי הלשון, דלפי המבואר בשם תרועה שענינו

שבירה. ורגילות הוא בלשוננו לכנות הגזירה והפסק דין בלשון שבירה, כמו ואשבור עליו חקי (איוב ל"ח:י'), וכן כל הסכמה שבין שני צדדים יכונה בלשון כריתה וחתוך וגזרה, כמו כריתות ברית, ותגזר אמר ויקם (איוב כ"ב:כ"ח) שבעים שבעים נחתך על עמך (בעשליעסען, פעסטזעטצען), וכוונת המקרא לדעת רבותינו עלה אלהים בתרועה ר"ל ביום התרועה, והוא ביום הגזרה והמשפט לכל באי עולם, עולה במדת אלהים, ובקול שופר ר"ל ע"י אמרי שפר היוצאות מפיות השבים בכל לב יבא במדת הוי' ב"ה שהוא הרחמים (יעו"ש במדרש), וכוונה זו נכללה ג"כ במאמר התורה. זכרון תרועה, ר"ל זכרון יום המשפט והדין בכדי לשום לב אל התשובה. והרמב"ן ז"ל אחר שהשיב על דברי רש"י, פי' מלת זכרון תרועה, שנריע ביום זה ויהיה לנו לזכרון לפני ה'. וכן פי' הרשב"ם ע"י התרועה תזכרון למקום, וזכרון תרועה הוא כמו יום תרועה יהיה לכם, ולא פי' הכתוב טעם המצוה למה תהיה התרועה ולמה נצטרך זכרון לפני ה' ביום זה יותר משאר ימים, אבל מפני שהוא בחדשו של יוה"כ נראה שבו יהיה הדין לפניו ית' כי בו ידין עמים ישב לכסא משפט צדק, ומן המבואר שהכל תלוי בתשובה, ע"כ. וכ"כ הרמב"ם בפ"ג מתשובה ה"ד, וכ"כ במורה (ח"ג פמ"ג), מפני שהוא יום תשובה ועסקי בני אדם משכחתם ומפני זה יתקע בו בשופר וכאילו הוא הצעה ופתיחה ליום הצום כמו שהוא מפורסם בקבלת האומה מענין עשרת הימים שבין ר"ה ליוה"כ, ע"כ. ואמרו בפסיקתא פ' אמור השופר של ר"ה הוא יסוד לזכרון על יוה"כ להזהיר את ישראל בתשובה עשרה ימים קודם יוה"כ, ע"כ. ובמדרשב"י על דא בעי לכוונא לבא ורעותא בהני קלא ולמהדר בתיובתא, ובכל אלה הדבר מתמי' על שלא הזכירה התורה הדבר העיקרי והיא התשובה, ולא הזכירה כ"א שהוא יום תרועה זכרון תרועה; גם מש"כ הרמב"ן דזכרון תרועה הוא כמו יום תרועה, אין נראה כן מדברי התלמוד רפ"ד דר"ה, ע"ש. גם לבאורו ה"ל לומר תרועת זכרון, תרועה שם נסמך אל שם זכרון הסומך, כי הצווי הוא להריע כדי שנהיה נזכרים למעלה, כמו אבני זכרון הנאמרות באפוד, שהאבנים הן המזכירים זכות האבות, וכמו ספר זכרון שהספר מקיים הדבר לזכרון ומשמרו מן השכחה, וכן מנחת זכרון למזכרת עון המרשעת, וכן כאן היה מהראוי לומר תרועת זכרון לא בהפך, ומדאמר קרא זכרון תרועה שם זכרון נסמך אל שם תרועה הסומך ע"כ המכוון בו שאנחנו מחוייבים להזכיר את התרועה כמבואר במה שקדם:

פסוק כז

יום הכפורים. קרא את יום הזה בלשון כפרה ולא בלשון סליחה, נ"ל שבא להורות על אופן מחילת העונות שייעדה התורה לנו ביום זה, והוא הודוי והתשובה, אשר רק

בצירוף אלה ביום הקדוש הזה נשיג החסד העליון למחילה וסליחת העונות, וכמאמרם (יומא פ"ח) אין יוהכ"פ מכפר אלא עם התשובה (עי' רמב"ם פ"א מתשובה), וזה נכלל בלשון כפורים, כי כבר פרש"י (ישעיה מ"ו) ע"פ וכפר בריתכם את מות, וכן שם ותפל עליך הוה לא תוכלי כפרה, כל כפרה לשון סלוק דבר ותרגומו שם לאעדיותא, וכן פי' הרד"ק כל כפרה לשון הסרה, והנאמר בשעיר המשתלח יעמד חי לכפר עליו הוא מענין זה כמ"ש המפרשים שם לכפר עליו להתודות עליו, וכן בפר כהן גדול וכפר בעדו ובעד ביתו פי' כפרת דברים והוא הוודוי אשר על ידה מסתלק ומסיר מעצמו את העון (עמ"ש בפ' ונרצה לו לכפר עליו ריש ויקרא); אמנם אם נפרש לשון כפורים כאן כבשאר מקומות לשון פיוס ורצוי לשכך הכעס והחמה (פערזאָהנען), בערך הש"י לבדו, יחסר לנו בתורה עיקר גדול המצטרך ליו"כ והיא הוודוי והתשובה אשר בלעדה כמעט אין תועלת בעצמו של יום. - ולדברינו יש לנו ג"כ טעם נכון על שקרא את יום הזה כפורים בלשון רבים, לפי שיש מדרגות שונות זו מזו בענין התשובה, כי השב מיראת העונש עונו לא נמחק לגמרי אבל ישאר בו רושם מה, זדונות נעשות שגגות, והשב מאהבת האמת לאמתו עונו נמחק מכל וכל עד תכליתו, ולרבותינו זדונות נעשות זכיות, ולשם שני כפרות האלה נקרא היום כפורים בלשון רבים (ענטזינדיגונגען):

ועניתם את נפשותיכם. כולל ענוי הגוף והנפש, ענוי הגוף ברעבון, וענוי הנפש ממחשבות רעות, כי הם קשים על נפש השכלית יותר מן העברה עצמה, ואם יענה האדם את גופו בצום ובתענית, ולא יענה את נפשו מן הרהורים רעים, הוא חוטא ואין לו זכות מאותו תענית. תדע לך שהוא כן, שאנו מקילין בענוי הגוף בחולה שיש בו סכנה, ואין אנו מקילין בענוי נפש, שאם נפשו קשורה בתאות העריות והוא מסתכן בדבר, אין מתירין לו, ימות ואל יבעל, הנה מבואר שענוי הגוף עם ענוי הנפש הוא התענית המקובל והצום הנבחר, והוא חשוב קרבן, וגדול שכרו מן הקרבן, שהקרבן בממונו, והתענית בגופו, שהרי חלבו ודמו מתמעט (ר' בחיי בס' כד הקמח). ויתכן שלכוונה זו לא אמר ועניתם את נפשכם, רק נפשותיכם, כי נפש כמו שישמש על חלק הרוחני ככה ישמש על חלק הגופני, כמו פן יטרוף כארי' נפשי, ונפשות כולל שתיהם החומרי והרוחני, וכן איתא במכדרשב"י (ד' ס"ח ב') את נפשותיכם, לאכללא כלא גופא ונפשא ולאכנעא בהאי יומא:

והקרבתם אשה לה'. מדהכניס הכתוב ענין זה בין הענוי והמלאכה שאין זה המקום הראוי להזכיר ענין הקרבן, לכן חברו ריי"א עם הענוי' ואמר. אמרה תורה וענית את נפשותיכם ובזה תקריבון את עצמיכם לקרבן אשה לה', כי האדם ביום הצום יקריב

חלבו ודמו, כדאמר רנבה"ק לחכמים בני חייכם אין קרבן נרצה לפני המקום כלבו של אדם הנשרף בתעניתו, וכן אנו אומרים בתפלת תענית, יהר"מ שיהא מיעוט דמי וחלבי שנתמעט היום כאילו הקרבתיו ע"ג המזבח, לזה אמרה תורה ועניתם וגו' והקרבתם וגו' שיכוין האדם ברוחו ונשמתו ביום הצום כאילו הוא מזבח כפרה שבו ישרף חלבו ודמו מהחום אשר בקרבו, לעבודת בוראו, וכאילו אמר קרא והקרבתם אתכם אשה לה', עכ"ד. ולבלי הוסיף מלת אתכם נ"ל כי אחרי שאמר ועניתם את נפשותיכם שהמכוון בו חוץ מענוי הגוף גם התבודדת הנפש אל דבקות ה', ולהחליש החומר המתאוה לדברים הבלים, וחלק המשתוקק לדברים הקיימים יתגבר בנפש המשכלת, יבטל בלבו מחשבותיו הרעות ויעזוב פעולותיו המגונות, ובזה יעשה רושם גדול בנפשו להיות עומד תמיד במעמד הנפלא הזה, כמו שנלחם ביום זה והתקומם נגד יצרי תאותו, והתענה בחמשה הענויים שהמה מותרים באמת בשאר ימות השנה, ככה יעשה מסלה ישרה בלבבו, ללחום תמיד נגד כח תשוקתו, להחזיק ולכבוש יצרו בכל עת בדברים האסורים, ועל התחזקות המלאכה הפנימית הזאת, לעמוד גם אחרי היום זה על משמרת עבודת נפשו הטהורה, ולכבוש יצרי נפש המתאוה, אמר. והקרבתם אשה לה', תמיד תעשו קרב ומלחמה לעמוד על התגברות הזאת; והקרבתם, ענין קרב מלחמה, כמו המלמד ידי לקרב, וכן על מלחמה פנימית, חלקו מחמאות פיו וקרב לבו (ערקאָמפפען), ומלת אשה כבר ביארנוה (רי' ויקרא), מן זכרו זאת והתאוששו, ענין התחזקות העמידה בדרך ישרה לבלי השתנות להפוכו (שטאנדהאפטיגקייט), ובזה מיושב קצת גם מה שהעירו חז"ל על מה שהזכירה התורה כאן מלת אשה ובפרשה פנחס לא:

פסוק ל

והאבדתי. לפי שהוא אומר כרת בכל מקום, ואיני יודע מהו, כשהוא אומר והאבדתי, למד על הכרת שאינו אלא אבדן (רש"י מת"כ), פי, הרנ"ו כרת זו של נפש איני יודע מהו, אם כרת ממש כענף הנכרת מן השורש שלא ישוב אליו עוד כי ייבש ויפסד, או כמו ספר כריתות, שמתרחקים זו מזו ואפשר לשוב, כשהוא אומר והאבדתי למדנו שאינה כריתה ובטלה, אלא אבדן כדבר הנאבד שמתרחק וחוזר ונמצא, כמו ובאו האובדים בארץ אשור, כי רחום וחנון ה', ואחר כלות עונש הכרת, ישוב וירחם עליו:

פסוק לו

עצרת. עצרתי אתכם אצלי, עכבו עוד עמי, קשה עלי פרידתכם (רש"י מדברי אגדה), ובדרך זה יש לומר כי גם מצדנו נקרא י"ט האחרון של פסח ושל סכות בשם עצרת לשון עכוב וקשה הפרידה, שכל הלמודים היקרים הנקנים בנפשותינו במועדי ה' וההזמנה אל הקדושה שהשגנו בהם (כי רק לכוונה זו נקראו מקראי קדש כמבואר למעלה), נעכב

אצלנו, שישארו בנו גם אחר עבור הרגל, והלמודים הנפשיים האלה, שהתרגלנו בהם כל ימי החג לא נעזוב אותם גם בכלות המועד, והענין מבואר יותר בס"פ פינחס:

פסוק לח

ומלבד כל נדריכם ומלבד כל נדבותיכם. אמר כאן בהתקשרות המ"ם במלת לבד מלפניו, ובמקום אחר אמר לבד מנדריכם ונדבותיכם (במדבר כ"ט:ל"ט), בהתקשרות המ"ם לאחריו, ויש הבדל גדול ביניהם לרש"פ, לבד עם מ"ם לפניו משמש במקום שנושאי המאמר שניהם עקריים לאותו היחוס שהמאמר מדבר בו, אלא שאחד מהם יש כאן מקומו והשני לא, אז יאמר על אותו שאין מקומו כאן להזכירו, לשון מלבד, כגון מלבד עולת הבוקר, שעולת הבוקר הוא חובת היום כשאר קרבנות שהזכיר, אלא שאין מקומה כאן להזכירה, לכן אמר מלבד, וכן מלבד עולת החודש, מלבד חטאת הכפורים, מלבד אשר תשיג ידו (במדבר ו' כ"א), שם מגלח על מאה קרבנות הרי הם חובה עליו כמו קרבן אחד, מלבד איל הכפורים (שם ה' ח'), שהוא כמו כן חובה אלא שאין כאן מקומו, וכאן עיקר המאמר במה שיעשה בגזל הגר, מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב (משנה תורה כ"ח ס"ט), שברית שבחורב עיקר כמו זה אלא שאין כאן מקומו; אולם מלת לבד עם מ"ם לאחריו ישמש במקום שנושאי המאמר אף ע"פ ששווים בענין, אין שניהם עיקריים ביחוס שהדבור ממנו, אלא שהאחד עיקר והשני טפל לו, ויאמר על הנופל, לבד עם מ"ם לאחריו, כמו הגברים לבד מטף (שמות י"ב:ל"ז), שהגברים עיקר והטף טפל אף על פי ששניהם בכלל היציאה ממצרים, לבד מערי הפרזי (משנה תורה ג'), שהערים הבצורות עיקר והפרזים טפל, לבד ממכריו על האבות (משנה תורה י"ח), שחלוקתו בקרבנות הרגלים עיקר שמצוי ג"פ בשנה עכ"פ וקרבנות המשמר שמכרו האבות טפל שאפשר שלא יגיע עליו אפי' פ"א בשנה כשאנשי משמר מרובין, וכאן בפרשת המועדות שלא דבר רק על הימים שמביאים בהם קרבן בדרך כלל, שלפיכך לא פרט כמה יביאו ואיך יהיו הקרבנות, אבל אמר בכל מועד בדרך כלל, תקריבו אשה לה' (זולת קרבנות העומר ושתי הלחם שפרט אותם לפי שלא הזכירם בפ' פינחס), לפיכך כשאמר אח"כ בדרך כלל. אלה המועדים אשר תקראו וגו' להקריב אשה עולה ומנחה, שפי' אלה הם הימים שמביאים בהם קרבן, אמר שאלה הימים הם חוץ מן הימים שגם בהם מביאים קרבן, דהיינו שבתות ה' ושאר הימים שמביאים בהם נדרים ונדבות, לפיכך אמר מלבד, אכן בפרשת הקרבנות שבפינחס שדבר על כמות ואיכות הקרבנות בפרוטרוט, והוא העיקר המכוון במאמר לפרש כאן ביותר פרטיות מה שנאמר במקום אחר סתם, לפיכך אמר לבד מנדריכם שהקרבנות שנאמרו כאן בפרוטרוט כפי מה שהם חובה בכמותם

ואיכותם, הם העיקר בהבאת קרבנות, אבל הנדרים והנדבות טפלים במצות הקרבנות שאינן חובה להביא גם לא בכמותן ואיכותן:

פסוק מ

כפת תמרים. שם לענף התמר שנקרא בלשון תלמודי לולב, והוא כולל הנוף והעלין יחד, כי מצד שהוא כלו עלין יקרא עלה, ומצד שאין לאילן התמר ענפים אחרים זולתו יקרא ענף, אבל כף הנחתו העצמית ע"ש שיש לכל עלה ועלה בית קבול ככף, שכל עלה ועלה כפול לשנים על פני ארכם דבוקים מצד אחד ופתוחים מצד השני והוא בית קבול שלהם, וכל מי שיש לו בית קבול נקרא כף, כמו כף היד, כפות זהב; ואמר כפות לשון רבים לפי רבוי העלים, וכל עלה ועלה יקרא כף לשון יחיד, ואין ענין כפות תמרים הנאמר כאן כענין עלי תמרים (נחמיה ח'), כי עלי תמרים עלים פשוטים שטחיים כשאר עלין של שאר אילנות בלתי כפולים, והם העלים התחתונים שבלולב שהם רחבים ביותר והפרי גדל ביניהם, ולמעלה מהם נמשך הלולב עם עליו הכפולים וזה הכפל נקרא בלשון תלמודי תיומת, נחלקה התיומת (סוכה פ"ג) מלשון תאומים, אלא שבראש הלולב יוצאים שוב שני עלין מן השדרה ומעלה, או עלה אחד כפול לשנים, שמשום כך נחלקו מפרשי התלמוד מהו הנקרא תיומת לענין פסול והכשר, כלומר שזה שאמרו במשנה נחלקה התיומת פסול לאיזה תיומת כיון התנא, אם לתיומת העלין שבראש הלולב שנופל עליו היטב לשון תיומת סתם, או אם לכל תיומת ותיומת שבכל העלין, אבל הכל מודים שכל צד המחובר שבכל עלה ועלה נקרא ג"כ תְּמִמת [כמו כְּתֻבֶת] (רש"פ); ויותר יתכן לומר בזה, לפי שבריאת עלין של לולב הוא שהם גדלים שנים שנים ודבוקים מגבן, וע"ש דבוק וקשור העלין שמגבן נקראים כפות, והוא מלשון עבד כפות (ב"ק כ"ב), והוא לשון ארמי לכפתה (דניאל ג'), ולפי"ז יהיה כפות שם ע"מ רבוי הזוגי, ואין בו הוראת הזוגי, כמו מים, שמים, וכבר מצאנו גם נוספי וא"ו תי"ו ולשון יחיד הם, כמו חמות, אחות, אשפות, מכש"כ שיש לומר כן בחסר וי"ו (ועי' תוס' וברש"י בסוכה ל"ב), ובזה שוה לולב לכולן שזכרם בלשון יחיד, ובזה שפיר אמרו רבותינו אם נחלקה התיומת ברוב העלין פסול, וכן אם מתחלת בריאתו היה עליו אחד אחד ולא היה בהן תיומת פסול, ומה שקראו רבותינו תיומת, הוא בעצמו כפות דקרא, וראיתי במכדרשב"י (ויחי ר"כ) כפת תמרים כפת חסר קשורא וכו' כד"א כפיתי בסרבליהון (דניאל ג'), ע"ש. ודבריהם נכונים מסכים עם דרך הפשט:

פסוק מב

בסכות תשבו. ראיתי מתקשים בקרא דנחמי' ח' י"ג שנאמר, נאספו ראשי האבות לכל העם הכהנים והלויים אל עזרא הסופר ולהשכיל אל דברי התורה וימצאו כתוב בתורה

אשר צוה ה' ביד משה אשר ישבו בנ"י בסכות בחג בחדש השביעי. דנראה לכאורה שהיתה מצות סוכה שכוחה לגמרי מלבם עד שהיתה בעיניהם כמציאה. ובאמת הדברים כפשטן, דלשון מציאה ישמש גם בדבר שהוא לפנינו, כמו שתי בנותיך הנמצאות דלוט, איש אשר נמצא אתו תכלת וארגמן (ויקהל ל"ה) וטעמו כאן כשפתחו הספר לקרות מצאו לפניהם כתוב המדבר ממצות סוכה, (פאָרגעפונדען) - ויש לשון מציאה המשמש על מציאה שאחר חפוש ובקשה, כמו ביום צומכם תמצאו חפץ (ישעיה נ"ח) תרגומו אתון תבעין צרכיכון, תחפשו למצוא, וכן לך מצא את החצים (ש"א כ') חפש ותמצא (אויפזוכען) וכן כאן שהיה דעתם לקרות פרשה המדברת ממצוה סוכה וכאשר פתחו הספר והיה לפניהם פרשה מפרשיות אחרות גללו את הספר וחפשו למצוא פרשה ממצות סוכה. - ויש לשון מציאה לענין השגת השכל, כמו אשרי אדם מצא חכמה, החקר אלוה תמצא, לא מצאתם חדתי (בעגרייפען, ערקלארען, אויספינדיג מאכען) כי המקרא לא ידבר רק מכללת המצוה, אבל פרטי' נלמדים אם ממלאים וחסרים, אם מגז"ש וכדומה מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, והנה הכהנים והלויים שמהם תצא תורה ככתוב יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, כאשר נאספו אל עזרא הסופר להשכיל בדברי תורה לדעת אמתת המקרא לפי כוונתו עפ"י התורה שבע"פ, וימצאו כתוב בתורה, כלומר השיגו בדעתם מקרא זה הכתוב בתורה ממצות סוכה, לדעת אופני הדפנות ופרטי הדינים הנצרכים לסכך, כדי שיוכלו לקיים המצוה כראוי. אחר זמן מצאתי להר"ן בחי' לסנהדרין כ"א ב', שתפס מכוון המקרא דנחמי' על פשטי', והדבר פלאי, ועיין ערכין ל"ב ב':

פסוק מג

כי בסכות הושבתי. הם עניני הכבוד מפני שהיו מהלכים בעמוד ענן כדכתיב לא ימיש עמוד הענן לפני העם, והוא הנכון ע"ד הפשט, כי צוה שידעו הדורות את כל מעשה ה' הגדול אשר עשה עמהם להפליא, ששכן אותם בעניני כבודו בסוכה, כענין שנאמר וברא ה' על מכון הר ציון ועל מקראה ענן יומם ועשן ונגה אש להבה לילה כי על כל כבוד חופה וסוכה תהיה לצל יומם מחרב, ומפני שכבר פי' שבענן ה' עליהם יומם' אמר סתם כי בסכות הושבתי, שעשיתי להם עניני כבוד סכות להגן עליהם (רמב"ן), ואף שעניני הכבוד היו לתועלת נסיעתם ללכת יומם ולילה לנחותם הדרך, אמר הושבתי, להורות על תועליות עניני הכבוד, שהגביה כל הנמוך, והשפיל כל הגבוה, והיה מכה נחשים ועקרבים לפניהם, מכבד ומרבץ לפניהם (כדאיתא במכילתא ר"פ בשלח), כי שרש ישב יורה גם על המנוחה והשקיטה, כמ"ש (שופטים ה':ט"ז) למה ישבת בין המשפתים

לשמוע שריקות עדרים, שהוא דרך מליצה לצייר את הרועה יושב שוקט ובוטח בין עדרים, מתענג בשריקתם, ולא ישים לב על כל הנעשה חוצה לו, וראובן שהיה לו מקנה רב ישב לו בביתו לרעות צאנו מבלי שום לב על המלחמה שיש לישראל באויביו, וכן (זכריה י״ב:ו׳) וישבה עוד ירושלים, (שם י״ד), וישבה תחתיה, כאשר ישב המלך בביתו (שמואל ב ז׳:א׳), שכולם על המנוחה והשקיטה, ומשרש שוב, נפשי ישובב, ישובו יושבי בצלו (והנחים והחסרים משותפים בעיקר הוראתם לבעלי שרשי אותיות שתים, [אין שירמענדען דעקקען זעטצע] - והמקום שהתחילו בו ענני כבוד לשכון על ישראל הוא סכות, כמ"ש ויסעו בנ"י מרעמסס סכותה, ועז"א ר"ע שם במכילתא אין סכות אלא ענני הכבוד, וכתרגום יב"ע שם ונטלו בנ"י מן פלוסין לסכות תמן אתחפיאו שבעת ענני יקרא, וקרוב לומר ששינה כאן לכתוב בסכות מלא וא"ו, להורות גם על מקום התחלת ענני יקר (כי שם מקום סכות הוא מלא וי"ו, יהושע י"ג כ"ז, ובוישלח ל"ג י"ז ויעקב נסע סכתה קרא שם המקום סכות, הוא מלא וי"ו עפ"י המסורה, וע"ז רמז הפייטן ביום ב' דסכות, רֶגֶל גביר אחים וסע פעמים סכותה, ומארמי ושעיר בעדו סכות, בכן חניטיו סעו ראשית סכותה, ושבעת חזיזי משי עלימו סכת), ולזה הפסיק בעל הטעמים להטעים כי בסכות בטעם רביעי, אף שהיה ראוי במהפך כדי לחברו עם הושבתי - והמפרשים יאמרו בטעם המקרא בזה, שנצטוינו ביום חמשה עשר לחודש השביעי שהוא זמן התחלת ימי הגשם והקור לצאת מבית קבע שישבנו בה כל השנה, לשבת בסוכה שהיא דירת ארעי תחת אויר השמים, הפך מה שעושים אז כל בני אדם, שהמה נאספים מן השדות אל הבתים, כ"ז בא להודיענו שהמכוון ממנו ית' עם בנ"י, שכל אחד מהם יכיר שנפשו הרוחנית מעל השמים כבודה, ושם לה דירת קבע, ולא בא לעה"ז כ"א להיות לה פה דירת עראי, להכין לה מכל מאכל אשר יאכל בעולם העליון כאשר תשוב דירתה הקבועה לה, ובזה יתן הישראלי אל לבו לאמר. כל הימים אשר אנכי עומד על הארץ אינני כ"א כהולך דרך, לא אשית לבי אם מעט ואם הרבה אוכל ואשתה פה ממאכלי תענוגי הזמן, אם יעשר או יחסר חילי, אם אתנה לבישי שק או מרבדים ארבד ערשי, הלא כל ימי עולם הזה אינני כ"א כאורח נוטה ללון, ודירתי דירת עראי, יעבור עלי מה, הלא אל משכנות מבטחים ומנוחות שאננות אני הולך, ושם בעולם העליון ביתי המיועד לי, שם ארוה דודים ואעלס שמחה. וזהו תכלית כל התורה כולה, אשר לתכליתה הוציאנו ית' ממצרים, כמ"ש בהוציאך את העם ממצרים תעבדון וגו', ודומה לזה אמרה תורה על הארץ שלא תמכר לצמיתות כי גרים ותושבים אתם עמדי (לקמן כ"ה כ"ג), ועל כוונה זו רומזת ג"כ מצות השמטה והיובל; ולביאור זה מכוון לשון למען ידעו דאמר קרא,

דלפירושים האחרים היה ראוי לומר למען יזכרו; ואמר הגר"א מה שהקשו למה אנחנו עושים סוכות בתשרי כיון שהוא נגד הקף ענני הכבוד היה ראוי לעשות בניסן, כי בניסן היה תחלת הקף ענינים, אבל נראה לפי כשעשו את העגל נסתלקו העננים ואז לא חזרו עד שהתחילו לעשות המשכן, ומשה ירד ביוה"כ, ובמחרת יוה"כ ויקהל משה וציוה על מלאכת המשכן, וזה היה בי"א לתשרי, וכתיב והעם הביאו בבקר בבקר עוד ב' ימים, הרי י"ג בתשרי, ובי"ד בתשרי נטלו כל חכם לב ממשה את הזהב במנין ומשקל, ובט"ו התחילו לעשות, ואז חזרו ענני כבוד, ולכך אנו עושין סכות בט"ו בתשרי:

בסכות הושבתי. ענני כבוד (רש"י) מת"כ אליבא דר"ע, דלא כר"א דאמר סכות ממש, ומפני שמלת הושבתי מורה על פועל אלהי שהם ענני כבוד, לא על פועל אנושי דא"כ כי בסכות ישבו אבותיכם מבעי לי' למימר, לכן בחר רש"י בדברי ר"ע (כ"כ הרא"ם) ובספרי פרשת בהעלותך חשב שבעה ענני כבוד, ד' עננים מארבע רוחותיהן ואחד מלמעלה ואחד מלמטה ואחד מלפניהם. וכתב הרא"ם שם לא ידעתי מה פירוש אחד מלמטה דקאמר שמורה שענן אחד היה להם למטה מרגליהם, ואם הדבר כן מדוע לא צותה התורה לעשות בסוכה אחד מלמעלה ואחד מלמטה וד' מארבע רוחותיה, מאחר שהסוכה אינה אלא דוגמת העננים שהיו מסבבים את ישראל מלמעלה ומלמטה ומד' רוחותיהן, ע"כ. ולמאי דקי"ל וסוכה תהיה לצל שצריך להיות מיצל תחתיו, וכשחמה מרובה מצלתה למטה פסולה, ואינה כשרה אלא כשלמטה צלתה מרובה מחמתה (עי' טור סי' תרל"א דעת בעה"ע) אם כן הכשר סוכה תלוי בצל שלמטה, ושפיר הוי דומי' דעננ כבוד. ובילקוט ס"פ פקודי, ויכס הענן את אהל מועד, זה אחד מעננ כבוד ששימשו את ישראל במדבר ארבעים שנה אחד בימינם ואחד בשמאלם אחד מלפניהם ואחד מאחריהם ואחד למעלה מהם וענן שכינה ביניהם ועמוד ענן נוסע לפניהם משפיל לפניהם את הגבוה ומגבי להם את השפל והורג נחשים ועקרבים ושורף קוצים וברקנים ומדריכם בדרך ישרה, וענן שכינה שורה באהל, ע"כ. מבואר בזה כי אחד מלמטה שאמר הספרי אינו תחת כפות רגליהם כ"א הענן שהיה באהל ביניהם, וזה נקרא מלמטה נגד הענן שעליהם מלמעלה, הנה נגד זה מה שביניהם נעשה דוגמתו בקיום מצות ישיבה בחלל הסוכה שבין הדפנות. ובזה נתיישב גם מה שתמה הרב בעל צדה לדרך שם בבהעלותך, כיון שהיה ענן אחד למטה, אם כן למה אמרי' דשעיר עזים אחד לחטאת היה לכפר על קבר התהום, הלא הענן היה מפסיק וליכא למיחש כלל מפני קבר התהום (ערש"י פ' נשא). ולמ"ש דמלמטה דספרי הוא מה שביניהם דבילקוט, אין מקום לתמיהתו. ועוד תמה הרב בצד"ל שם, על מה שאמר הספרי דענן שלפניהם היה מנמיך את הגבוה וכו', וברי"פ

הרואה אמר תלמודא דארון הוי מסגי קמייהו דישראל דהוה מנמיך טורי' מקיימהו, ע"ש. ונ"ל דמצינו לרבותינו שמייחסים את אשר לארון גם לענן, שהכתוב ייחס לארון מלחמתם של ישראל, ככתוב ובנסוע הארון יפוצו אויביך וינוסו משנאיך, ובספרי ייחסו זה לענן, כדאיתא כאן בספרי עמוד הענן שהיה עושה מלחמה, ע"ש. הכתוב אומר וארון ברית ה' נוסע לפניהם, ובספרי אמרו אחד מהעננים היה נוסע לפניהם. נראה שהארון והענן תרווייהו כחדא אתחשבו:

פרק כד

פסוק ד

המנורה הטהורה. על טהרה של מנורה שלא יסמכם בקסמים ובצרורות (ת"כ), פי' שהנרות יהיו על המנורה עצמה ולא ישימו דבר תחת הנר להסמיכם, כי בזה יהיה חוצץ בין הנר והמנורה, ורש"י שכתב על טהרה של מנורה שמטהרה ומדשנה תחלה מן האפר, יראה שהיה לו גירס' אחרת בת"כ:

פסוק ז

על המערכת. סמוך לכל אחת משתי המערכות, דהלכה כאבא שאול (מנחות צ"ח), שהלבונה היה נתון בריוח שבין סדר לסדר בצד כל מערכה:

על. פי' סמוך, כמו ועליו מטה מנשה, וסכות על הארון. וקרא את שתי המערכות בלשון יחיד, נראה לי לפי ששני הסדרים מעכבים זה את זה (כבמנחות כ"ז), ושתיהן כאחת נחשבו ובאמת מערכת פי' על כל אחת משתי המערכות, קומץ לבונה לכל אחת, ערש"י. ועל שתי הקמצים אמר והיתה ללחם, לשון יחיד, כי שני בזיכי לבונה מעכבין זה את זה, וכן על י"ב חלות אמר והיתה, ואכלהו, הוא, לשון יחיד, כי מעכבין זא"ז, וכאחת נחשבין:

פסוק י

ואיש הישראלי. בן בעלה דשלומית מאשה אחרת, דכיון דאתא ההוא מצראה עלה, תוב אתפרש מנה בעלה ונטל אינתו אחרא ואוליד להאי, ואקרי איש הישראלי, ואחרא בן הישראלית, ואיש הישראלי אמר מלה מאמי' מגו קטטא א"ל אבוי הוה דאתקטל בשמא קדישא, מיד ויקב בן האשה הישראלית (מכדרשב"י):

פסוק טו

יקלל אלהיו. סתם ולא פירש כיון דאמר אלהי, לא ימות על דא, בגין דאיהו מלה סתים, דהא לא ידעינן מאן הוא אלוהיו מאן דחלא דלי', אי אחד מן השרים, או חד מן כוכבים, או חד מדברי עלמא, אבל אי אמר השם ונקיב ליה בשמא מות יומת (מכדרשב"י, וכפי' הראב"ע):

פסוק טז

רגום ירגמו בו. בעל אג"י מבדיל בין פעל סקל לפעל רגם, שרש סקל הונח על זריקת האבנים גרידא, מבלי הבחנת התולדה היוצאת מן הפעולה ההיא, ולפעמים לא תמשך המיתה מכח הזריקה ההיא, כי כן כתוב ויסקל באבנים את דוד (שמואל ב ט"ז:ו') והמלך לא מת, ולכן כשצותה התורה להמית ע"י הסקילה, הוסיפה על הרוב פועל המיתה, כגון וסקלתו באבנים ומת (משנה תורה י"ג), ויסקלוהו באבנים וימות (מלכים א כ"א:י"ג), ורבים עוד, כי בלא זה לא יובן ממנו שימות אם לא שהענין מוכיח עליו שמדבר במיתה, והנה בהיות פועל סקל נופל רק על הזריקה, השתמשו בו הכתובים להורות גם על הסרת האבנים, כמו סקלו מאבן (ישעיהו ס"ב:י'), כי סוף סוף עיקר הנחת הפועל הזה על הנעת האבנים ממקום למקום; אמנם שורש רגם יורה על התכלית הנמשך מזריקת האבנים, שהיא המיתה ע"י הפצעים וההכאות בם, לכן אין צורך להזכיר אצלו פועל המיתה (ואם תמצאנו רק בשני פסוקים אולי הוא לתוספת ביאור), דוק ותשכח, ובהיות עיקר שרש רגם מורה על התולדה הנמשכת מן הזריקה, לכן יבוא הפעול גם ביחס שבו, רגום ירגמו בו, וירגמו כל ישראל בו (מ"א י"ב), מה שלא יתכן בפועל סקל, כי מעולם לא תאמר ויסקלו בו, והבן בכתוב בענין עכן, כי שם אמר תחלה וירגמו אותו כל ישראל אבן וישרפו אותו באש, כלומר המיתוהו באבנים ואחר כך שרפו גם כל אשר לו, אחר זה הוסיף ויסקלו אותם באבנים, וזה בודאי לא יורה על ההמתה, רק פי' שלתכלית הבזיון זרקו גם כן אבנים על פגרו ועל אפרו אחר המיתה והשריפה, ואפשר עוד לומר כי בבחינת הפציעה ושבירת הגוף הבאה מכח הרגימה ידמה שורש רגם לשרש גרם בהפך האותיות, כי גם הוא יורה על שבירת העצמות, כמו ועצמותיהם יגרם (במדבר כ"ד:ח'), ואת חרשי' תגרמי (יחזקאל כ"ג:ל"ד):

פסוק יט

ואיש כי יתן וגו'. פרשה זו קשה מאד, כי לפי פשטות הדברים נראה ברור, שהחובל בחברו חייבתו התורה עונש בגופו, כאמור כאשר עשה כן יעשה לו שבר תחת שבר וגו', ואמר עוד כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו, ודבר זה יתנגד אל טבע האדם ודעתו, להעניש עונשי גוף כאלה באדם, וכבר באה אלינו הקבלה האמתית מפי רבותינו, שלא יענש החובל לעולם עונש הגוף כ"א עונש ממון, לכן יאמרו המפרשים שהתורה לא הזכירה פה רק מה שהיה ראוי לענוש את החובל, ועז"א כאשר עשה כן יעשה לו כן ינתן בו, כלומר היה מן הראוי לענוש בכמו אלה, עי' בדברי המפרשים, וזה לא ירוה צמאון דורשי האמת, היאך תזכיר התורה העונש שהיה ראוי לחול עליו, ותעלים ממנו במה יענש באמת; ונראה לי ביאור הפסוקים בדרך הקרוב אל הפשט באופן שיסכים הלשון

עם המוסכם בטבע ובדעת האדם ועם הקבלה, והוא זה. ידענו שאות הוא"ו הוראתו גם כן כמלת כן, להשוות דבר לדבר (קאָמפּראטיף, פערגלייכונג), כמו מים קרים על נפש עיפה ושמועה טובה מארץ מרחק (משלי כ"ה:כ"ה), תרגומו היכנא שמועתא טבתא, והיתה יד ה' בכם ובאבותיכם (שמואל א י"ב:ט"ו), תרגומו כמה דהות באבהתכון, ויוכח גבר עם אלוה ובן אדם לרעֵהו (איוב ט"ז:כ"א), תרגומו היך אנש, כן אות וא"ו שבמלת ואיש כאן פי' כמו, כן איש; כי אחרי שאמר. מכה נפש בהמה ישלמנה, אמר אחריו. ואיש כי יתן מום בעמיתו (זאָ אויך וועלן יעמאנד זיינען נאכסטען פערלעצט), ר"ל כמו שבמכה נפש בהמה יש תשלומין, ככה הדין באיש כי יתן מום בעמיתו; ואחרי שאמר בדרך כלל שהחובל בחברו ידמה למכה נפש בהמה, שבשניהם יתחייב תשלומי ממון, הוסיף לבאר בדרך פרטי גדר ואופן תשלומי המום, עז"א:

כאשר עשה כן יעשה לו. אין מלות עשה יעשה לו מוסבים על החובל, רק על המום והנחבל, כי לשון עשי' ישמש גם כן על הגמול ושכר המעשה אם טוב אם רע, כשרש פעל, כענין לא תלין פעולת שכיר, וכן כל מעשינו פעלת לנו (ישעיהו כ"ו:י"ב), ר"ל גמול פעולת הרעות (פערדיענסט), והיה מעשה הצדקה שלום (שם ל"ב), ר"ל שכר הצדקה (לאָהן) אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים כמעשה הצדיקים (קהלת ח':י"ד), שענינם גם כן ענין שכר, ביום אשר אני עושה (יחזקאל כ"ב:י"ד, מלאכי ג':כ"א), וכן או בן יגח או בת יגח כמשפטו הזה יעשה לו (משפטים כ"א), שאין שם עשי' כ"א תשלומין, וטעם כן יעשה כן יהיה לו גמול; וטעם. כאשר עשה. בערך ההפסד שעשה המום בנחבל (אין דעם מאסע ער (דער שאדען) איהם געטהאן, זאָלל איהם (דעם בעשאָדיגטען) צו גוט געטהאן ווערדען), כלומר בערך ההפסד שעשה המום בגוף הנחבל, בערך זה יבא לו להנחבל הגמול, והוא ע"י תשלומי נזק גופו, ששמין אותו מה שנפחת על ידי המום מדמי שוויו אם ימכר לעבד; ואם תסתכל בלשון המקרא שאמר יעשה לו ינתן בו שהקדים פעל העשיה והנתינה למלת הכנוי לו, בּו, תראה שאין הכנויים חוזרים על החובל, דאם כן היה ראוי להקדים הכנוי לפעל ולומר כן לו יעשה, כן בו ינתן, ואז היה משמעותו שהחובל יענש באותו המום עצמו בגוף ממש, עכשיו שהקדים הפעל אל הכנוי, ראיה ברורה שהכנויים לו בו חוזרים על הנחבל, וזה יורה שמעונש ממון ידבר, שיקבלנו הנחבל, ויבואר לך דבר זה בהבינך מהלך דרכי הלשון, להקדים תמיד את העיקר המכוון במאמר, ולאחר בו את הטפל, כמ"ש (בוירא בפ' בן לשרה, ולשרה בן), וכמו כי לא לו יהיה הזרע, הכהן אשר יכפר בו לו יהיה (צו ז'), לכהן לו יהיה, לכהן המקריב אותו לו יהיה, הנה נתתי לך, לך נתתים (קרח י"ח), ובקדושים בעפר יכסנו; ואל יקשה בעיניך

על שהוציא הכתוב תשלומי המום והחבלה בלשון עשי', ולא אמר בלשון היותר ברור. כן ישלם לו. כי באמת לא שייך לשון תשלומין כי אם כשנתינת הדמים ימלאו כמות וסך התביעה כולה, עד שאין לתובע עוד לתבוע, כי נתמלא כל חסרונו, לכן בלוה ומלוה שייך לשון תשלומין, לוה רשע ולא ישלם (תהלים), ושלמי את נשיך (מלכים ב ד':ז'), וכן בתשלומי נזק שלם בשור המועד, אמר שלם ישלם שור תחת השור, וכן אמר בתשלומי כפל, ישלם שנים לרעהו, וכן בהמית בהמה ובחבלתה אמר מכה בהמה ישלמנה, כי בקבלת תשלומין אלו נתמלא ונשלם כל חסרון והפסד הניזק, וזהו עצם המכוון בלשון ישלם, שימלא החסרון משלם עד גמירא, אמנם בחובל בחברו שיש לנחבל לתבוע מן החובל ה' דברים נזק צער רפוי שבת ובושת, ואין אם כן בקבלת דמי נזק גופו לבד תשלום כל תביעותיו, לכן כאן שלא דברה התורה רק בתשלומי הנזק לא הזכירה לשון ישלם, כי אין כאן עדיין תשלום גמור במלואו ושלמותו, כי חסר עוד עליו תשלומי שאר ד' דברים, לכן הזכירה לשון עשיה לבד. - ועתה יזכיר קרא שלשת מיני נזקי הגוף ואמר שבר תחת שבר וגו'. ואין פירושו שיעשה שבר בגוף החובל אשר עשה שבר בנחבל, רק מתשלומי שבר ידבר, כי מלת תחת הוראתו ענין תשלום הנחסר, כמו שת לי זרע אחר תחת הבל, כי זה האחרון היה ממלא חסרון הקודם, וכן כאן תחת שבר פי' תשלום שבר (ערזאטץ פיר דען ברוך), וכן בירושלמי מתרגם תחת שבר תשלומי תברא; וטעם שבר תחת שבר, אם עשה המום בנחבל קלקול שבר, יעשה לו תיקון בתשלומי שבר, וכן עין תחת עין, ונתוח המאמר הוא במצב כזה: % כאשר עשה וואס ער בעשאֶדיגטע כן יעשה לו זא זאָלל איהם צו גוט געטהאן וועדען שבר - ברוך - תחת שבר ערזאטץ דעס ברוכעס עין - אויג - תחת עין ערזאטץ דעס אויגעס שן - צאהן - תחת שן ערזאטץ דעס צאהנעס מלת שבר עין שן, עונות על מאמר כאשר עשה, ומאמרות תחת שבר וגו' עונות על מאמר כן יעשה לו, דוגמת (שיר השירים א':ה') שחורה אני ונאוה כאהלי קדר כיריעות שלמה, כאהלי קדר מוסב על שחורה אני' כיריעות שלמה על ונאוה; ויראה שבאו הפרטים האלה להורות, אף שבאמת יש לנחבל עוד תביעות ד' דברים הנזכרים במקום אחר, ותשלומין המדובר פה אינם רק תשלומי נזק גופו לבד, לכן ביאר ואמר תפת שבר וגו':

כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו. מאמר זה נראה כמיותר לגמרי, אחר שכבר אמר מקודם כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו; ויראה שאין מלת מום פה פירושו כמלת מום שלמעלה, כ"א ענינו חסרון (פעהל, מאנגעל), הפך התמימות, למעלה ידבר ממום המחסר איכות גוף הנחבל, שנשתנה בגופו המום והחסרון על ידי שבר עין ושן, ומלת מום כאן הוא חסרון בכמות שווי גוף הנחבל, שנשתנה גופו בהתחסרו מדמי שוויו,

ומצינו מלת מום על חסרון הכמות כמו אז תשא פניך ממום (איוב י״א:ט״ו), כלומר שלא תדע מכל מיני מחסור וגרעון הן בגוף הן בממון, לכן שינה כאן ממה שאמר מקודם בעמיתו, ואמר באדם כי מפחת דמיו ידבר כאן, לכן אמר אדם, שנפחת מדמיו לפי מה שאדם שלם באבריו ראוי למלאכה; ומצאנו לשון נתינה לתשלום דבר אחד ומחירו, כמו דרכם בראשם נתתי (יחזקאל כ״ב:ל״א), וכן לענין התועלת, מה יתן לך ומה יוסיף (תהילים ק״כ:ג׳), ואמר בכור בניך תתן לי, ובאמת אין החיוב לתת הדבר עצמו לכהן, וגם אין האב יוצא י"ח בנתינה זו (ערמ"א בי"ד סי' ש"ה), אבל המכוון בו נתינת דמי פדיונו, ויהיה לפי"ז המכוון במאמר. כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו, כערך חסרון הכמות המתילד באדם הנחבל, היינו שנפחת משווי דמו ע"י החבלה, כערך זה ינתן לו עבורו תשלום גמול (נאך פערהאָלטניסס דעס צוגעפֿיגטען ווערטהמאנגעלס, זאלל איהם דאפיר ערשטאטטעט ווערדען), מלת בו פי' בשבילו, כלומר בשביל המום, בעבור חסרון וגרעון גוף הנחבל; והורה בזה ג"כ שבתשלומי נזקי הגוף לבד ידבר כאן לחייבו בזה, ולהעיר על שאר חיובים שעליו עוד, והם הד' דברים שבמקום אחר. והסתכל שאמר יעשה ינתן בנפעל, כי תשלומי נזקי גופו הם ע"י שומת ב"ד, ששמין פחת גופו ע"י המום. וראיתי לרבותינו (ב"ק פ"ג) שאמרו מכה נפש בהמה ישלמנה וסמיך ליה ואיש כי יתן מום בעמיתו, מה הכאה האמורה בבהמה לתשלומין אף הכאה האמורה באדם לתשלומין, ואמרו (שם פ"ד) כן ינתן בו אין נתינה אלא ממון, ע"ש. והדברים קרובים אל הפשט, ובזה אין הכתב והקבלה סותרים זא"ז:

פסוק כא

ומכה אדם מות יומת. לרבותינו (ב"ק ל"ה) מקיש אדם לבהמה, מה מכה בהמה לעולם משלם אפי' בשוגג דאדם מועד לעולם, אף מכה אדם, דפטרי' קרא מתשלומין דכתיב יומת לעולם פטור אפי' בשוגג, הואיל ובמזיד שייכא מיתה (ע"ש רש"י) כגון בהרג בשוגג עבדו של חברו אינו חייב בתשלומי עבד (עי' ב"ק כ"ב ב' הציית בגופו של עבד) ומכאן ילפינן לכל חייבי מיתות שוגגין דפטורין מתשלומין ומשמעות הלשון יורה גם כן דבשוגג איירי מדכתיב יומת, ולא כתיב מות יומת כמו בכל חייבי מיתות ב"ד הנדונין (עמ"ש שופטים י"ח כ', ומת) וכמו שהוזכר פי"ז, אלא ודאי יומת פירושו יש עליו חיוב מיתה, וראוי לענשו מדה כנגד מדה, והשלילה נודעת מן החיוב, חיוב מיתה יש בו ואין תשלומין כבהמה דרישא, ובתוס' (כתובות ל"ה ד"ה אף) אמרו דלא מצי למילף פטור ממון ואדרבה חיוב הו"ל למילף, ע"ש. ולא ידעתי כוונתם, דדבר פשוט הוא שפטור

התשלומין נדע מחיוב מיתה, בבהמה יש תשלומין, ובאדם יש מיתה. ורש"י כתב דבמכה אביו ואמו דבר הכתוב, עמ"ש התוס' בזה סנהדרין ע"ט ב' ד"ה מכה:

פרק כה

פסוק א

בהר סיני. מה שמטה נאמרו כללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן מסיני אף כל המצות נאמרו כללותיהן ופרטותיהן מסיני (ת"כ), פי' רמב"ן שמטה נאמרו כללותיהן מסיני דכתיב בפ' משפטים והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך וגו' ואלו דיני השמטה בדרך כלל, ובכאן חזר ואמר כי בהר סיני עוד נאמרו כל פרטיה שהרי כולם נזכרו בפרשה זאת, ובסוף הענין כתיב (כ"ז ל"ד) אלה המצות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני, להקיש כל המצות אל השמטה הנזכרת שכולן היו כן שנאמרו בכלל ובפרט והכל מסיני (וע"ש מה שטען על פירש"י בזה), ולהטעים דברי הת"כ יותר שמעתי כי הנראה ברור שמפרשה זו עד פ' ערכין (בחקותי כ"ז) הכל דבור אחד הוא, כי משם ואילך הוא דבור חדש לכן התחיל שם וידבר ה' אל משה וגו', ובאמת בדבור זה מכאן עד פרשה ערכין בעניני שמטה ויובל מדבר, ומזה הענין עצמו שליחות העבדים וחזרת הקרקעות ביובל, ואחר כך נאמרו התוכחות הבאות על עברת השמטה כדכתיב כל ימי השמטה תשבות, ובגמר התוכחות אמר (בחקותי כ"ו מ"ו) אלה החקים והמשפטים והתורות אשר נתן ה' בהר סיני, חשב שלש ענינים, חקים, הם השמטה והיובל, והן אם בחקותי תלכו, פי' רב"ח בחוקת השמטה והיובל. והמשפטים, הם התוכחות והעונשים שנזכרו בפרשה, כענין לעשות בהם משפט (תהילים קמ"ט:ט') שענינו עונש, וכמו נכונו ללצים שפטים. והתורות, פי' בת"כ שתי התורות אחת בכתב ואחת בעל פה. ועליהן אמר אשר נתן ה' בהר סיני, הנה מבואר שענין השמטה נאמרו כללותיהן בסיני על זה אמר אלה החקים, וכן פרטי' ודקדוקי' על זה אמר והתורות:

פסוק ד

שבת לה'. שגם עובדי אדמה כאשר ישבתו בשנה ההיא יתעוררו לדרוש את ה' באופן מה, כדי שיתבונן כל אדם שכל מיני ממשלה ואדנות בתחתונים הם בטלים, ואין עיקר האדנות והממשלה אלא לאדון הכל ית' (רע"ס ורב"ח):

פסוק ה

ספיח קצירך. הצומח מן הזרע הנופל בעת הקציר הוא קרוי ספיח (רש"י) והרמב"ם בפירושו (כלאים פ"ב מ"ה) אמר יש מן הצמח מה שיזרעוהו ויקצרוהו ואחר כך צומח פעם שניה כגון העשב וכו' ועליו נאמר את ספיח קצירך:

לא תבצור. אינו רוצה בזה לאסור הבצירה כלל, שהרי התיר אכילתן, באמרו והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, אבל ר"ל כמו שפי' בספרא (לא תבצור), כדרך הבוצרים, והכוונה כדי לשנות ולא יתעסק בפירות שביעית כדרך שיתעסק בשאר השנים (רמב"ם בפי' למשנה פ"ח דשביעית). וכן פירש"י, לא תקצור להיות מחזיק בו כשאר קציר אלא הפקר יהיה לכל. כוונתם נגד שבשאר שנים נאמר ואספת את תבואתה, אמר בשנה השביעית לא תקצור הצמחים מספיח כדי לאסוף אותם לבדך אלא תנהג בו מנהג הפקר, תעזוב אותם לקצירת כל אדם ואז גם אתה כאחד מהם. וטעם לא תקצור, כדרך שקוצר בכל שנה קצירת כל השדה ומעמידים כרי ודשים בבקר אלא קוצר מעט וחובט ואין לו להביא לתוך ביתו רק מעט כדרך שמביאים מן ההפקר חמש כדי שמן ט"ו כדי יין (ערמב"ם פ"ד משמטה ה"א כ"ד). ודע שכל זה הוא לשיטת הפוסקים שהשומר שדהו בשביעית בגדר ופתח נעול אין הפירות נאסרים, לכן גם במשומר אינו איסור רק קצירה כדרך הקוצרים, אבל שלא כדרך הקוצרים מותר (ערש"י יבמות קכ"ב א' ד"ה של עזקה וכו' מן המשומר וכו' וקודם הביעור אלו ואלו מותרין). אבל לדעת ר"ת ורבותיו של רש"י דבשביעית דבר השמור אסור באכילה אף לפני הביעור ובמשומר הקצירה אסורה אף שלא כדרך קצירה, ורק במופקר על ידי שנוי מותר, דהיינו שלא כדרך קצירה ובצירה (עתוס' סוכה ל"ט ע"ב ד"ה בד"א), וכ"ד הגר"א בפי' למשנה (שביעית פ"ח מ"ו), והוסיף שם מפורש, דבמשומר אסור בכל ענין אף בשנוי, רק במופקר שרי בשנוי, וגם זה אינו אלא בתלוש, אבל במחובר אף במופקר אסור לקצור כ"א לתלוש בידים. ולדעה זו הא דתנן (פ"ה דשביעית מ"ו) מוכרין להם מגל יד ומגל קציר, אין פי' מגל קציר לקצירת תבואה, דהא במחובר כל קצירה אסורה ואין מותר רק התלישה, אלא מגל יד הוא העשוי לשבירת עצמות, ומגל קציר הוא העשוי לבקיעת עצים ולתיקון מנעל ומפתח (עי' בס' פאת השלחן סי' כ"ד ס"א). לפי"ז לשון לא תקצור דקרא כפשטי', דבמחובר כל קצירה ובצירה אסור. ודע בלשון בצירה אין עיקר הוראתו חתיכת הזמורה מן הגפן (אבשניידען, אבלעזען), כי שרש בצר הונח לרש"פ על הדבוק העצום שבין חלקי המורכב, כענין ערים בצורות, שהחומות חזקות ומדובקות היטב באבנים וסלעים בלתי נוחות להתבקע ולהפרץ, מזה יבוא שם הבציר, להוראת אסיפת הענבים, והוא שם התכלית, והיינו הכנסת פרי הגפן להיותם בצורים ומדובקים יחד על ידי דריכת הענבים בגת, ויהיה בצר כמו וצבר בהפוך אתוון, ויתכן ששרש בצר הוא מורכב מן בא-צר, דהיינו ביאה במצר, שהענבים צרורים ודבוקים יחד. ותרגום לא תבצור לא תקטוף, ולשון קטף בארמי יורה גם על הדבקות

(כבנדה ס"ו) בנתר לא משום דמקטף שפי' הערוך שמדבק השער זה על זה ואין המים באים ביניהם:

פסוק ו

שבת הארץ לכם לאכלה. השבת לא תאכל, לכן יוסיפו המפרשים והיתה תבואת שבת הארץ, והרנ"ו יפרש מפני זה מלת לאכלה אכילת השמחה, ע"ש. ולדעתי מלות כל תבואתה האמור בסוף המקרא, חוזר על מה שלפניו, כי חסרון בי"ת השמוש נהוג הרבה, כמו ששת ימים עשה ה' את השמים והראוי בששת, והקול נשמע בית פרעה כמו בבית פרעה, וכן כאן והיתה בשבת הארץ לכם לאכלה, ומהו שיהיה לכם לאכלה ? אמר לבסוף כל תבואתה, תחלה יפרש מי המה האוכלים, ואחר כך מה יאכלו; אמנם לאריכת המאמר ביניהם, חזר אחר כך לומר. תהיה לאכלה, והוא דבר הנהוג לרוב, כמו והשביע אותה הכהן בפ' סוטה; וטעם חסרון הבי"ת להורות בא גם על כוונה שניה כמ"ש רבותינו מן השבות אתה אוכל (ערש"י), כלומר מן המופקר, ולדעתם יהיה מלת שבת, במובן תשביתו שאור, שענינו הבטול וההפקר:

פסוק ח

והיו לך. פי' לא תמנה ליובלות את שנות הלבנה פשוטות לחשבון י"ב חדשים לשנה, אבל תהיינה פשוטות ומעוברות באופן שיכוונו עם מ"ט שנות חמה, כמו בשביעית, בהיותה תלויה בחרישה וזריעה (רע"ס), ורש"י שפי' קרא לעשות יובל לסוף מ"ט אף על פי שלא עשה שמטה, היא דעת יחיד בת"כ, אבל חכמים פליגי עליה דיובל אינו נוהג אלא אם כן יש עמו שביעית:

פסוק ט

והעברת שופר וגו', **תעבירו שופר**. תיב"ע ותעבר קל שופר, תעברון קל שופר, אין יב"ע מוסיף מלת קול על לשון המקרא, כי כן הוא המובן במקרא עצמו, כי מלת שופר ישמש על הכלי ועל הקול הנשמע ממנו, כמ"ש ביתרו (י"ט ט"ז) והרבה שמות ישמשו על הפועל ועל הפעולה, ע"ש. וכן נר ישמש על האור האחוז במאור (ליכט) להעלות נר תמיד וישמש על הכלי שהשמן והפתילה והמאור בו (לאמפע) ועשית נרותיה שבעה. ולפי"ז אפשר אם ברך קודם התקיעות לשמוע שופר יצא, כי משמועותו חול שופר:

שופר תרועה. מלת תרועה ראוי להיות נסמך למלת שופר ולומר תרועת שופר, כי לא תאמר שופר קול רק קול שופר; אמנם מצאנו דומים לזה כמ"ש (בראשית לנפש חיה), ולרבותינו יפרוש כבלתי נסמך, כאלו אמר והעברת שופר והעברת תרועה, עי' ת"כ ותלמוד; אמנם במכדרשב"י (אמור דף צ"ב ב'), שופר תרועה אמאי ? אלא שופר דמתבר שלשלאין דמתבר שלטנותא מכל עבדין וכו' לאחזאה חירו בכלא, פי' תרועה מן תרועם

בשבט ברזל, ובזה שם שופר נסמך אל שם תרועה כראוי, שופר תרועה (ענטלאססונגס פאָזוינע), והוא נכון מאד לפי הענין, העבדים נפטרים לביתם, כי נשבר עול שעבוד האדון מעליהם, וכן השדות; ואפשר לפרש שם תרועה מן ותרועת מלך בו, וירא פניו בתרועה (איוב ל"ג:כ"ו), שפי' ענין ריעות וחברה, כי שנת היובל היא שנת של חירות וקריאת דרור לכל יושבי הארץ, שנה של שמחה לעשירים ולעניים לבעלי אחוזה ולעבדים כי אין בו עבודת אדמה לא זריעה ולא קצירה, אבל כולם יתענגו זה עם זה בחברת מרעים, ויתורגם שופר תרועה (געזעלליגקייטס פאָזוינע):

פסוק י

שנת החמשים שנה. כפל מלת שנה בא לחזק, להורות על שנה שלמה (דאס פאָללע פונפציגסטע יאהר), שלא נאמר שהתחלת הקדושה לא תחול רק מהעברת השופר ביוה"כ, דאם כן אין השנה שלמה, דכבר עברו עשרה ימים מר"ה, אבל כל שנת החמשים תתקדש והתחלתה תהיה מר"ה, ועל כוונה זו אמר גם (פי"א) שנת החמשים שנה, להורות על שנה שלמה שתכלה בר"ה, שלא תמשוך ותלך עד יום הכפור, אבל קדושת היובל תהיה בשנת החמשים כולו, בלי חסרון בהתחלתה ובלי תוספת בסופה, אבל תתחיל מר"ה אף שהעברת השופר לא היה רק ביום הכפורי', לא יתחסרו אותן עשרה ימים הקודמים מקדושת היובל, וכן תכלה קדושת היובל בר"ה הבא ולא יתוספו עליו עוד עשרה ימים עד יוה"כ, רק שנת החמשים עצמה קדושה מר"ה עד ר"ה, כך למדתי מדברי רז"ל בת"כ ובתלמוד, והוא מוסכם מדרכי הלשון, כי הכפל יבא לחזק בכ"מ:

יובל היא. לשון יובל לרש"פ יורה על שררה וחירות, והוא משרש בלל כמו בלולות בשמן ענין תערובות, כי בשנת היובל יש בלבול וערוב רשויות (אללגעמיינהייט) שיתבלל סדר הרשויות בשדות ועבדים, והיה הקונה כמוכר, כעבד כאדונו, כשפחה כגברתה, כנושה כאשר נושה בו, חירות אחת ורשות אחד לכולם, אין קדימה ואיחור יתרון ופחיתות זה על זה, והכלי שמכריזין בו תערובת הרשויות נקרא גם כן יובל, על זה אמר במשוך בקרן היובל:

דרור. אין דרור אלא לשון חירות, מה לשון דרור כמדייר בי דייר' ומסחר בכל מדינה, (ת"כ, ור"ה ט' ב') לדבריהם תרי משמעותא איתנהו במלת דרור, הא' לשון דירה, שיוכל לשבת בכל מקום שירצה, כמו צפור דרור, וכדאיתא במכדרשב"י (תצוה קפ"ג) צפור דרור דא איהו דשויה דיוריה בביתא דכל בר נש ולא דחיל ומיומא דעבד קינא בביתא ואפיק בנין מדורי' בביתא חמשין יומין ולבתר מתפרשן אלין מאלין. והב' לשון מסחר ומסבב, כי שרש דר ישמש על הסבוב והעגול, כענין צנוף יצנפך כדור (ישעיהו כ"ב:י"ח)

כחומה המקפת סביב, והדורים אישר (שם מ"ה) דרכים המסבבים בעגול. ויתכן כי מין אבן טוב הנקרא דר, (דר וסוחרות, באסתר) הוא להיותו מטבעו גדול סביב, או שתשמישו להושיבו במושב מעוגל ומסובב, ויגיד עליו רעו וסחרת, שהוא ג"כ לשון סביב:

פסוק יא

יוכל היא וגו'. כמו שיצאה הקרקע לחירות מיד הקונים כן תהיה בלתי משועבדת ביד הבעלים השבים אליה שלא ישתמשו בה באותה שנה כדרך בעלים (רע"ס) ולכן חזר ואמר יובל היא:

פסוק יב

מן השדה. ע"י השדה אתה אוכל מן הבית, שאם כלה לחי' מן השדה אתה צריך לבער מן הבית (רש"י מרבותינו), לא שנפרש ממה שאתה מביא מן השדה ביומו אתה אוכל, ולא מן הצבור שבבית, ומלת מן הוא על הסבה הגורמת, כשמוש אות מ"ם לענין זה, כמו משוד עניים מאנקת אביונים. ולירושלמי המכוון במקרא, שהאוכל פירות השדה צריך להמתין עכ"פ עד התחלת בשולן, כי כ"ז שהוא בוסר הוא מפסיד, והתורה אמרה לאכלה ולא להפסד, והיינו את תבואתה (עי' ר"ש שביעית פ"ד מ"ז וברמב"ם שם). וע"ד הפשט יתכן טעם המקרא, כי בכל שאר השנים התבואה נאספת לאוצר להשמר בגורן, לכן נקראת תבואת גורן תבואת יקב, כי זה הוא מקום קביעותם, והאוכל אוכל תבואת גרנו. אבל בשביעית ויובל שאסור לאסוף אל הבית ולעשות לו אוצר בגרנו, שאינו רשאי לאכול רק בדרך הפקר. שקוצר מעט ומביאו לתוך ביתו כדרך שמביאים מעט מן ההפקר. וזהו מן השדה תאכלו את תבואתה, התבואה שאוכל אינו מן הגורן כ"א מן השדה:

פסוק יג

תשובו איש אל אחוזתו. קרא יתירה הוא דהא כבר נאמר ושבתם איש אל אחוזתו. אלא בא כאן לרבות את המתנה. שהנותן מתנה לחברו, חוזרות לו ביובל. (בכורות נ"ב ב') וכ"פ הרמב"ם. ודברי רש"י הם מת"כ:

פסוק יד

תמכרו או קנה. אזהר קרא למוכר וללוקח. ואמר תלמודא (ב"מ נ"א) וצריכא. דאי כתב רחמנא מוכר. משום דקים ליה בזבינתיה (כמה נתן בה ובמזיד הוא עושה) אבל לוקח דלא קים ליה בזבינתיה אימא לא אזהריה רחמנא באל תונו. ואי כתב רחמנא לוקח. משום דקא קני דאמרי אנשי זבנת קנית (אם לקחת חפץ המתקיים שפר הוא אצלך שלא הוצאת המעות ביציאה והרי הוא מתקיים לך) אבל מוכר דאבודי אוביד דאמרי אינשי זבן אובד (שיכלו המעות בהוצאת) אימא לא. צריכא. וכתב אמ"ו בתוספת ר"ע וקשה אמאי לא נקט תלמודא בפשוטות, דאי כתב רחמנא לוקח, י"ל כיון שהמוכר לא

יהי' החפץ בידו ואינו יכול להראות לתגר ולא יוודע לו שנתאנה. מש"ה אזהר ללוקח מלאנות למוכר, אבל מוכר ללוקח דמסתמא יראה לתגר ויתבע אונאתו, ואם לא יראה הויה מחילה ברצון, הו"א דמותר להונותו, (ודצריך להחזיר אונאתו בודאי ידעינן חדא מחברתה. והצריכותא אינה אלא על האזהרה) וצ"ע. ע"כ. ונ"ל דקושיא זו יש לה מקום אי אמרינן דאזהרת אל תונו אינה רק באונאת שתות, דאז יש לחלק בין לוקח שיוכל להתודעות מאונאתו. בין מוכר שאין מקחו בידו, אבל כי אמרינן דאזהרת אל תונו איתיה גם בפחות משתות, וגם באונאה כל דהו מוזהרים עליו. א"כ תו אין חילוק בין יוכל להראותו לתגר או לא, דאף בהתודע האחד שנתאנה לא ניתן להשבון, אם כן אי לא אזהר קרא רק ללוקח שפיר הוי ילפינן מניה אזהרה למוכר, לכן קאמר תלמודא שהיה מקום לטעות שהמוכר לא הוזהר מצד דאבודי אוביד. וכמו שפירש הרשב"א. כיון דאיכא מוכר דאוביד כגון בעה"ב במאני תשמישתיה דלית ביה אונאה, אי נמי במוכר קרקעותיו, הו"א דליכא אונאה לשום מוכר, ואף תגר דודאי מרויח בזביניה אינו מוזהר דלא חילק הכתוב, לכן אצטריך קרא אזהרה למוכר. - ומכאן היינו יכולים לפשוט ספיקתו דהרא"ש, שנסתפק (פ' הזהב סי' כ') אי בפחות משתות אין שם אונאה כלל, או אף בפחות משתות כל שיש בו שווי ממון הזהירה תורה שלא יאנה את חברו, ע"ש. ולפי המבואר יהיה מוכרח דהאזהרה היא גם בפחות משתות, ומצאתי להרב פני יהושע (דף נ"ו ב') שכתב יראה בפשיטות דגם בפחות משתות אסור מק"ו דקרקעות דלית בהו אונאה כלל לענין השבון ולית בהו לאו אפ"ה אסור לכתחלה פחות משתות, דכיון דכתיב במספר שני תבואות ימכור לפי רוב השנים, משמע דכשמוכר לו שנה אחת או שתים אחר היובל אסור למכור לו בשווי' אלא צריך לנכות לו בעד השנה סלע ופונדיון אע"ג דליכא שתות אלא חלק אחד ממ"ח, מכש"כ במטלטלין דאסור לכתחלה אפילו בכל שהוא, ע"ש:

אל תונו. אין ספק שהמאנה את חברו לדעת עובר בלאו זה בין במטלטלין בין בקרקעות, שבהן דבר הכתוב אל תונו איש את אחיו במספר שנים אחר היובל; אמנם דין מיוחד יש במטלטלין שאינו נוהג בקרקעות, והוא חזרת הממון שהוא נוהג במטלטלין ולא בקרקעות, והוא קבלה ביד רבותינו וסמכוהו אקרא שאין אונאה לקרקעות, כלומר חזרת הממון אינו בקרקעות; גם יש בקרקעות אונאה בטועים במדה ובמנין, ואפי' בפחות משתות וכש"כ במטלטלין (רמב"ן), ולפירש"י נצטרך להטות המקראות מפשטן ולומר שיהיה כל פסוק עומד בעצמו, ולפי רוב השנים תרבה מקנתו וגו' אינו דבוק עם אל תונו דלעיל מניה, ועיין"ם:

איש את אחיו. אחיו ולא הקדש, מכאן שאין אונאה להקדשות (ב"מ נ"ו ב') דכיון שאמר תחלה לעמיתך מיד עמיתך, היה ראוי לומר אל תונו זה את זה, ומדאמר אחיו אתי למעוטי הקדש, ואמ"ו בתוספת ר"ע כתב וקשה לי הא אחיו כתיב בקרא דלא תונו איש את אחיו דמוקמינן באונאת דברים, ואמאי לא קאמר לעמיתך ולא הקדש, דהא כל אינך קרקעות עבדים ושטרות ממעטינן מהך קרא וכי תמכרו מיד עמיתך, ואמאי לא נקט בהקדש ג"כ הך קרא לעמיתך ולא דהקדש, וצ"ע, עכ"ד. ובאמת לעמיתך ממעטינן מיניה מילתא אחריתי כדאיתא בבכורות (י"ג ב') לעמיתך ולא למצרי, למצרי מאל תונו איש את אחיו נפקא, חד במצרי וחד בהקדש, ע"ש. (ודע שהלשון מגומגם במ"ש דלא תונו איש את אחיו מוקמינן באונאת דברים, כי בלאו אונאת דברים לא כתיב אחיו, כ"א עמיתו) ודע דהנך דאמעטו מדין אונאה, כבר כתב רש"ל דמכל מקום לא גרעי מאונאת דברים וגניבת דעת, שאמרו בו גדולה אונאת דברים מאונאת ממון שזה ניתן להשבון וזה לא ניתן להשבון זה בגופו וזה בממונו:

פסוק טו

במספר שנים אחר היובל. פירש"י ע"ד הפשט בא להזהיר על ההונאה, שימכור ויקנה לפי השנים והתבואות שהיא ראויה לעשות מעתה עד היובל, ע"ש. לפירושו היה ראוי לומר במספר שנים עד היובל, לא אחר היובל, ואמר הרא"ם אמת שהקונה והמוכר אינם מביטים רק על השנים הנשארים עד היובל וכפי מספרם יהיה השויון לא השנים שעברו מהיובל עד עת הקנין והמכר, כי מה להם לשנים שכבר עברו, אמנם הכתוב תפש השנים שעברו אחר היובל תמורת השנים שנשארו עד היובל, מפני שמתחייב זה מזה, שאם מספר השנים שעברו אחר היובל הוא מספר רב יהיה מספר השנים הנשארות עד היובל מספר מעט, ע"ש והדברים דחוקים. ול"נ דלפירש"י מלת אחר כאן ישמש על יחס הגבול שאליו כמלת אֶל, כמו וינהג את הצאן אחר המדבר (שמות ג׳:א׳) דתרגומו למדברא, וכמש"ש. וטעמו כאן במספר שנים אל היובל. ובחנת ותדע כי מדוייק היטב מלת אחר כאן בכוונת אֶל, כי השנים הבאים אחר עבור היובל אינם נערכים כלל עם מה שהיה לפניהם, כי היובל העבר הוא סוף לשבע ימי השמטות שהיו לפניו, ובכלותו יתחיל מנין חדש של שבע שמטות, וכל מקח וממכר הנעשה במשך זמן זה יחזרו וישובו ביובל הבא בסוף שבע השמטות, וסוף כל דבר נקרא אחור, כמו יקשיב וישמע לאחור (ישעיהו מ״ב:כ״ג) הגידו האותיות לאחור (שם מ"א) [דיא צוקונפט, פאָלגע, שפאָטערע צייט] לכן אמר אחר היובל, מספר שנים הנערכים ומתייחסים אל היובל שיהיה בסופם. אמנם לרבותינו (בת"כ ובערכין י"ט) יזהיר כאן את המוכר ואת הלוקח, דלוקח מוזהר להשהות

בידו השדה לכל הפחות שתי שנים עז"א במספר שנים תקנה, והמוכר מוזהר להניחו מכור ביד הלוקח לכל הפחות שתי שנים ואפי' רצה הלוקח, על זה אמר במספר שני שנים ימכר. כי כמו שנתנה התורה הגבלה סופית אל המכירה שלא יתמשך יותר ממ"ט שנים, ככה נתנה הגבלה ראשית אל המכירה שלא תהיה פחות משתי שנים. ויראה שיש בזה צד אונאה, דבין למוכר ובין ללוקח לא ניחא להו בבטול דמכירה בפחות משתי שנים, זה כבר השתדל לקנות דברים הנצרכים לעבודת השדה עבדים וכלי מחרישה, וזה כבר התחיל להשתמש בדמי המכירה, ואם ישתנה עליהם הענין יהיה להם פסידא. והוסיף קרא, אחר היובל. כלומר שהקנין על מספר השנים יהיה אחר עבור שנות היובל, ולהורות שבשנת היובל עצמו אין מכר ואין קנין כי זהו עצמו של יובל להורות שאין הארץ לשום אחד מהם, כמ"ש (פ' כ"ג) כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי (ע"ש רש"י) וכיון שאינו שלו אין בידו למכרו לאחר, וכדשמואל (ערכין כ"ט) המוכר שדהו בשנת היובל עצמו אינה מכורה כל עיקר ק"ו מה מכורה כבר יצאה שאינה מכורה אינו דין שלא תמכר, ומטעם זה אפילו התנו המוכר והלוקח על מנת שלא ישוב ביובל, אף על פי שתנאי כהאי גונא מהני בשביעית לא מהני ביובל, וטעמא מדכתיב כי לי הארץ דרחמנא בעי שיהיו הכל יודעים בקדושתה של ארץ ישראל ושהיא שלו (כמ"ש הר"ן בחי' ס"פ השולח, והרא"ה (בחינוך סי' של"נו בשם רמב"ן, והנמ"י פ' הזהב). ואמר אצל המוכר מספר שני תבואות, שצריך המוכר להניח את הלוקח לאכול שתי תבואות בשתי השנים, ולהורות שאם היתה אחת משתי השנים שביעית או שנת שדפון וירקון אינה עולה מן המנין, ולשון שני תבואות פי' שתי שנים הראויות לתבואה, כי שני תרתי משמע הזמן והמספר. ולרש"י שפירש גם מקרא זה על השנים הנשארות עד היובל, ומקרא זה הוא הכלל אל מקרא שאחריו שהוא הפרט, (כמ"ש הרא"ם) היה יותר ראוי לומר שנות תבואות. (ונ"ל לתת טעם להשמטת מלת שתי אצל הלוקח, כי היה ר"ל במספר שתי שנים תקנה, אבל כיוון הכתוב להורות בכוונה שניה שמותר ליקח שדה על זמן קצוב הנמשך גם אחר שנת היובל הבא, ונשארת ביד הלוקח גם ביובל ואינה חוזרת לבעליו עד הזמן הקצוב, כדאמרינן (ב"מ ע"ט) המוכר שדהו לששים שנה אינה חוזרת ביובל, וזה נכלל בלשון במספר שנים אחר היובל תקנה, ר"ל תוכל לקנות על מספר שנים הנמשכים והולכים אחר היובל הבא. ולפי"ז מלת אחר קרוב למ"ש לפי פירש"י, וממה דאמרינן שם בב"מ, כיצד יעשה ילקח וכו' דזבין ליה לשתין שנין, משמע דאף לכתחלה מותר לעשות כן):

פסוק טז

לפי רוב השנים. יזהיר בזה שידעו מספר השנים עד היובל ולפיהן ימכרו ויקנו, ולא יונו איש את אחיו להטעותו במספר או להטעותו במכירה שיחשוב בה שהוא לחלוטין ויטעהו בכך, אבל ידעו שניהם ויודיעו זה לזה המספר, כי המכירה היא במספר השנים עד היובל, שגם בקרקעות יש איסור אונאה במדה ובמנין ואפילו פחות משתות וכש"כ במטלטלין. כי אם יעשו ממכרם מתחלה כמספר שנים עד היובל יקל בעיניהם ענין החזרה ביובל, ואם יקנה לחלוטין תקשה בעיניו החזרה מאד, (רמב"ן כאן ולקמן פ' והארץ לא תמכר) וראיתי בס' המצות (סי' רכ"ז) שכתב הרמב"ן אין אדם חייב להזכיר בשעת ממכרו ולומר עד היובל אני מוכר, אבל כל הממכרים נעשים בסתם שדי מכורה לך ביתי קנויה לך, והיובל מחזיר המכר לבעליו בין בסתם בין במפרש לעולם כמ"ש יובל אפקעתא דמלכא הוא, עכ"ד. ומן התימה מה ענה אז על מקרא מפורש בתורה הפך דבריו, ובודאי פירוש המקרא ברור ונכון כפי מה שפירשו הוא ז"ל בעצמו:

תרבה מקנתו. תקנה ביותר ממה שהיה ראוי לקרקע בתורת שכירות, כי כשתקנה לשנים רבות עד היובל תוכל לעשות בה לשנים רבות גדרות צאן ושובכים מלבד התבואה - תמעיט מקנתו, שלא תקנה לפי חשבון ממה שהיית שוכר ואין צריך לומר קונה לשנים מועטות, והטעם כי מספר תבואות הוא מוכר לך, כי כשתקנה לשנים מועטות לא תוכל להשתמש בה אלא בתבואה לבדה ולא בדבר מכחיש את הארץ באופן שלא תשוב לאיתנה כשתשיב השדה לבעליה כאמרם (ב"מ פ' השוכר) המקבל שדה מחברו לשנים מועטות לא יזרענה פשתן (רע"ס) ורש"י פי' תרבה מקנתו תמכרנה ביוקר, אם כן אל המוכר ידבר והיה ראוי לומר תרבה ממכרו. גם בסיפא היה ראוי לומר אתה מוכר לו. (ערא"ם ומשכיל לדוד):

מספר תבואות הוא מוכר לך. אין פירושו שאין הקרקע נמכרת כלל כ"א התבואות שיגדלו בשדה אחר שיזרענה הלוקח, כי זה יהיה גרוע ממוכר פירות שדהו לחברו, שאין ללוקח להשתמש בשדה זו כלל אפילו להכנס בה שלא בשעת הוצאת הפירות, ולבעל השדה הרשות להשתמש בה כחפצו, ואין זה מכירת שדה כלל כי אין הלוקח קונה מאומה מגוף השדה, אבל פי' מספר תבואות הוא מוכר, שהוא מוכר לך השדה לפירותיה, דבזה אין המוכר רשאי להכנס בה שלא מדעת הלוקח, והלוקח משתמש בה כחפצו, וכן הקונה לזמן קצוב הלוקח משתמש בגוף הקרקע כחפצו ואוכל הפירות כל זמן המכירה ובסוף תחזור לבעלים, והוא בונה והורס ועושה בכל זמנו הקצוב כמו שעושה הקונה קנין עולם לעולם כמ"ש הרמב"ם (פכ"ג ממכירה ה' ו' ז') וכבר כתב

המ"מ שם דבזמן שהיובל היה נוהג היו כל המכירות לזמן קצוב בין זמן רחוק בין קרוב, והיה עושה בה הלוקח כל חפצו, אף על פי שידוע שתחזור הקרקע לבעלים ביובל (וע"כ גם דעת הראב"ד שם בהשגות כן היא שאין לחלק בין זמן קצר לרחוק, דאם כן אף במוכר לזמן רחוק לא נתיר ללוקח לשנות בו כ"א כ"ז היות עוד זמן רחוק ליובל דוקא, ונאסור עליו השנוי בהתקרב שנת היובל. והפרישה בחוה"מ סי' רי"ב סק"ז מצדד בזה לדעת הראב"ד). וכן לשון רש"י (גטין מ"ח ח') בזמן שהיובל נוהג כל מכירת קרקע לפירות שהרי חוזר הגוף ביובל. ושם ע"ב ד"ה במספר שני תבואות, שכתב רש"י אין גוף הקרקע מכור אלא תבואות של כל שנה, קיצר בלשונו שם, דכבר גילה דעתו מתחלה שהקרקע מכורה לפירותיה, ויותר נראה שנחסר בדפוס בלשון רש"י אות למ"ד, וצ"ל אלא לתבואות של כל השנה. והרשב"ם שכתב כאן מספר תבואות שעד היובל הוא מוכר לך ולא גוף הקרקע, גם כן אינו מדוייק היטב. ועי' בפני יהושע שם (ד"ה ר"ל אמר מביא ואינו קורא קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי) שכתב דנהי שאין לו קנין הגוף מכל מקום כל הקרקע קנויה לו לפירותיו עד היובל, משום הכי פשיטא דמביא דקרינן ביה אשר תביא מארצך אבל אינו קורא דלא מצי למימר מראשית פרי האדמה אשר נתת לי כדפירש"י, ולפי"ז אין לשון תבואות דקרא דילן על תבואת הארץ דוקא (געטריידע) כי כל מיני שכר והרוחה הבא לו לאדם נקרא תבואה (איינקינפטע, געווינענסט) כמו תבואת רשע לחטאת (משלי י':ט"ז) וטעם מספר תבואות הוא מוכר לך, כל מיני שכר ורוחה שבמספר השנים האלה הוא מוכר לך בין גדולי קרקע בין שאר מיני שכר ורוחה הבאים מתשמישי הקרקע עצמה. ודע דלרשב"ם (ב"ב קל"ו ב') הא דלר"ל מביא ואינו קורא הוא מה"ת, שכתב אינו קורא שאינו יכול לקרות מן האדמה אשר נתת לי, ומיהו בהבאה חייב דכתיב אשר תביא מארצך, שהרי שיעבד לו יניקת הקרקע לפירותיו. וכ"כ רש"י גטין מ"ז, וכמה שכתב הרב פני יהושע שם. ובתוס' שם ב"ב תמהו עליו דאי קרינן ביה אדמתך קרינא ביה נמי מן האדמה אשר נתת לי, ונראה לי למה דאמרינן (חולין קל"ה א') דבהמת השותפין חייבת בראשית הגז אף על גב דכתיב גז צאנך דמשמע המיוחד לך, דשותפת ישראל מיוחד לך קרינא ביה הואיל ושניהם בני חיוב וכל ישראל קרויים בלשון יחיד, ע"ש ובגמ' ע"ב, ואמרו (שם קל"ו ב') אשר תביא מארצך למעוטי חוצה לארץ. לפי"ז אין בלשון תביא מארצך המשמעות מיוחד לך, לכן די ביש לו יניקת הקרקע לפירותיו, אבל בלשון מן האדמה אשר נתת לי, שמיחד בדבורו הנתון לו לעצמו זה אינו יכול כיון שאינו הקרקע מיוחד אליו. והרמב"ן בחידושיו שם לב"ב תמה גם כן על רשב"ם דלהכי מביא כיון ששיעבד יניקת הקרקע לפירותיו ארצך קרינן ביה, אם כן למה נסתפקו בגמ' מאי

טעמא דר"מ באילן אחד ודרבנן בב' אילנות, שהרי הקרקע משועבד לו כל זמן שאילנו קיים, ע"ש. גם זה יש ליישב למ"ש הרשב"א (בחידושיו לגטין מ"ח) דבשני אילנות אינו קורא אף על פי שיש לו להעמידם שם כל ימי העץ, דגרע קונה שני אילנות מקונה שדה לפירות, דהתם קונה גוף השדה מיהו לפירות, והכא גוף האילן הוא שקנה והקרקע אינו אלא כשאול לו לימי העץ ואין זה אלא כקונה פירות מן השוק, ע"ש. והדברים פשוטים ביישוב דעת רש"י ורשב"ם. והנה לדעת התוס' שם ב"ב הא דמחייב ר"ל בהבאה אינו אלא מדרבנן. ולרמב"ן שם משום דמספקא ליה לר"ל אי קרינן ביה מארצך לכן מביא ואינו קורא. ונראה דמטעם זה כתבו התוס' (גטין מ"ז ב' ד"ה טבל וחולין) בקושיתם על רש"י שם, שאינו דוחק לומר לר"י דמשכחת הבאת בכורים ע"י שמקדיש תחלה, ע"ש. כיון דלדעתם כל עיקר חיוב הבאה לר"ל אינו אלא מדרבנן, לכן די לנו דמשכחת ליה גונא לחיובא אף שהוא באופן רחוק אמנם לרש"י ורשב"ם דחיוב הבאה לר"ל הוא מה"ת, ודאי דלא ניחא להו לומר דלר"י אי הוי סבר כר"ל, לא משכחת הבאת בכורים מה"ת רק באופן רחוק מאד בדאקדיש ובמפריש תרומות ומעשרות תחלה ומשגרן ע"י שליח דוקא, (והרשב"א בחידושיו שם הקשה גם כן על רש"י קושית התוס' וכתב דחלק החולין יכול להקדישו וכדאצטריכינן למימר לריש לקיש במוכר שדהו לפירות כדאיתא במוכר את הספינה יעו"ש. נראה פשוט דעת רשב"א דסובר כתוס' ורמב"ן ב"ב דחיוב הבאה לר"ל אינו אלא תקנתא דרבנן או משום ספיקא, לכן הצריך לדידיה למקדשי' תחלה. והרב במקור חיים (הלכות פסח סי' תמ"ח) השתדל בחנם להטעים דברי הרשב"א, ובחנם חשד הרב שם את הרב בשאגת אריה והרב פני יהושע שנעלם מהם דברי רשב"א אלו, כי דעת הגדולים האלה ברורים לדעת רש"י ורשב"ם דסברי דחיוב הבאה לר"ל הוא מה"ת דלא כרשב"א). ובגוף קושית התוס' ורשב"א על רש"י יש לעורר, דבירושלמי מבואר כדעת רש"י, דבמתני' פ"ו דדמאי מ"ז איתא שנים שבצרו את כרמיהם לתוך גת אחת אחד מעשר ואחד שאינו מעשר המעשר מעשר את שלו וחלקו בכל מקום שהוא, ואמר עלה ר' יוחנן בירושלמי המעשר מעשר את שלו ודאי, וחלקו בכ"מ שהוא דמאי, וחצי חלקו שביד חברו דמאי, דמה שבידו נחשב כאילו חצי משלו וחצי משל חברו דאין ברירה ויש לכל אחד חלק ממה שביד חברו (ע"ש בר"ש וברע"ב) הנה קושית התוס' ורשב"א שעל רש"י הוא על ר' יוחנן עצמו, ומן הירושלמי עצמו יש ללמוד יישוב הדבר, דאיתא בירושלמי (מובא בר"ש שם משנה חי"ת) ישראל וכושי שקנו שדה בסורי' הרי הוא כטבל ומעשר מעורבין זה בזה דברי רבי רשבנ"א חלק ישראל חייב וחלק כושי פטור, ואמר עלה ר' יוחנן בשחלקו שדה בקמתה דאמר זהו חלקו המגיעו אבל חלקו

עמרים אף רשב"ג מודה לרבי שכל קלח וקלח של שותפות הוא, ע"כ. הרי דלרבי אף כשחלקו בקמה אמרי' כל קלח וקלח של שותפות הוא, כי כל גרעין וגרעין הנצמח בשדה השותפות יונק מקרקע שתחתיו השייך לשניהם, וכ"פ הרמב"ם (פ"א מתרומות ה"ך) ישראל וכותי שלקחו שדה בשותפות אפילו חלקו שדה בקמתה ואין צריך לומר אם חלקו גדיש הרי טבל וחולין מעורבין בכל קלח וקלח בחלקו של כותי אף על פי שמירחן הכותי וחייב מדבריהם, ע"ש במרכבת המשנה, ומכל מקום חזינן דר' יוחנן אית ליה באחין שחלקו שדה לקוחות הן, דלית ליה ברירה, דלא אמרינן כמו שבירר לו עתה חלק זה שהוא בצפונו של עולם, חלק זה עצמו היה בורר לו לחלקו גם תחלה קודם שהשתתפו, דשמא נשתנה דעתו עליו ואפשר שמתחלה היה חלק חצרו שהוא בדרומו של עולם היה אז יפה בעיניו והיה בורר אותו אז לחלקו, והגיע לו עתה חלק שלא היה בורר לו מתחלה, אמנם בחלוקת שדה אין חששא אלא שמא נתחלף להם חלק בחלק, חלק צפוני כלו בחלק דרומי כלו, כי אין לחוש שמא הגיע לו עתה חצי חלק שהיה בורר תחלה לחלקו, וחצי חלק שהיה מגיע אז לחברו, כי הדבר ברור שכל אדם רוצה שיהיה קרקעותיו צרופים יחד לא מחולקים זה מזה כי טרחתו מרובה בחרישה וזריעה וקצירה, כבב"ב ק"ג אין אדם רוצה שיתן מעותיו במקום אחד ויראה לו כשנים ושלשה מקומות, ובודאי כל אחד היה בורר לו תחלה אם כל חלק הצפוני שבשדה אם חלק הדרומי שבו, ואי אמרינן אין ברירה ליכא למיחש רק שמא התחלף להם חלק צפוני כלו בחלק דרומי כלו, לא על חצי חלקו, לכן סובר ר' יוחנן אחין שחלקו לקוחות הן, כל אחד בחלקו כלו, ולא נשתעבד זה באחריות השני, ובעל חוב של אביהם שטרף מאחד מהם אין לו על השני כלום, ואם היה ספק שמא הגיע לכל אחד חצי חלק חברו וחצי חלק שלו, במאי פליג רב אסי אדרבי יוחנן (ב"ב ק"ז א') מחצה יורשין ומחצה לקוחות, לכן שפיר קאמר תלמודא, כיון דסובר ר' יוחנן אחין שחלקו לקוחות הן בין לתשלומי חוב אביהן דלשעבר בין להחזרתם זה לזה ביובל דלהבא, אם היה סובר קנין פירות לאו כקנה"ג לא משכחת הבאת בכורים כ"א חד בר חד וכו', וערש"י חולין קל"ה ב' ד"ה טבל וחולין ההבדל שבין דבר הנבלל לאינו נבלל. (ודע שראיתי בדברי משנה למלך (פי"א משמטה ויובל) דשדא נרגא בדברי המ"מ והראב"ד הנ"ל דפשיטא להו דבזמן שהיובל נוהג מותר ללוקח לבנות ולהרוס, ממה דאיתא בירושלמי ס"פ השולח, קנה שדה ביובל ר' אילא אמר קנה קרקע ר' אבא ב"מ אמר לא קנה קרקע מתיב ראב"מ לר"א על דעתך דאת אמר קנה קרקע יחפור בה בורות שיחין ומערות, א"ל התורה אמרה ושב לאחזתו בעינו, ע"כ. נתבאר מזה דלכ"ע הקונה בזמן שהיובל נוהג אין הלוקח משנה אותו משום דכתיב ושב

לאחזתו, בעי' שישוב לאחזתו כמו שהיה מקודם, והיאך פשיטו להו להמ"מ וראב"ד דמותר לבנות ולהרוס, ע"ש. ונראה לי דנוסחא מוטעת נזדמנה להרב מ"ל בירושלמי, שנשתבש אות וי"ו בנו"ן, בעינ"ו צריך לומר בעינ"ן, וכן מצאתי להרשב"א בחי' לגטין (מ"ז א') בהא דאמר רבה יש קנין לעכו"ם בארץ ישראל לחפור בה בורות שיחין ומערות, על זה כתב הרשב"א שאין לעכו"ם בארץ ישראל קנין פירות לבד שאינו יכול לחפור בה בורות שו"מ, ואף הלוקח שדה בזמן שהיובל נוהג אינו יכול לקלקלה ולחפור בה, אלא כקנין הגוף דמי ויכול לחפור בה וכאותה שאמרו בירושלמי דפרקין קנה שדה ביובל ר' אילא אמר וכו' מתיב ר' אבא ב"מ וכו' א"ל התורה אמרה ושב לאחזתו בעינן, עכ"ד. מבואר דעת הרשב"א דרבה דאמר יש קנין לחפור סובר כר' אילא דירושלמי, וטעמא דר' אילא אינו ממלת לאחזתו כדעת המ"ל, כ"א ממלת ושב, כלומר אם נאמר דלא קנה קרקע ואינה יכול לחפור בה, אין כאן מכירת שדה כלל כ"א מכירת פירות, והרשות למוכר להשתמש בשדה כחפצו כל זמן המכירה, אם כן לא יצאה הקרקע מרשות המוכר, ומהו שאמרה תורה ושב, כיון דקודם זמן היובל היה הקרקע גם כן ברשותו, אלא ודאי שעד היובל קנה הלוקח הקרקע ויוכל לחפור בה, ושפיר מקרי המובר בשנת היובל ושב, שישוב אל דבר שיצא ממנו. ודעת המ"מ והראב"ד כר' אילא דירושלמי דפליג על ראב"מ. ולפי"ז מה דאמרינן (בפרק יש נוחלין דף קי"ב) דזבן מזבן לא מצית אמרת דאם כן נמצאת שדה חוזרת ביובל וצדיק קבור בקבר שאינו שלו, אין צורך לדוחק המ"ל דברשות בעל השדה היה יכול לעשותו בית הקברות, דבלא"ה ברשות הלוקח לקבור בו, אף שאין לך שנוי גדול מזה דכשחוזר ביובל אינו יכול לפנותו, דכ"ז שהוא ברשות הלוקח יכול לבנות ולהרוס כדעת המ"מ והראב"ד. אחר כותבי זה ראיתי בירושלמי, ואיתא התם בתר פלוגתא דר' אילא ור' אבא ב"מ הנזכר, וז"ל, אייתי ר' יעקב בר אחא שמועתא קדמיהון ולא ידע דעוד אינון פליגין ר' יוחנן אמר מביא וקורא, ור"ל אמר אינו מביא וקורא, אמר ר' לעזר ברבי יוסי קומי ר' יוסי כל עמא מודין שהוא מביא מה פליגין בקריי', ר"י אמר מביא וקורא, ור"ל אמר מביא ואינו קורא, ע"כ. ונראה לי דהכי פירושו, ר' יעקב בר אחא מקשה על מה דמתמה ר' אבא ב"מ על דעתך יחפור בה בורות וכו' כאילו אין נפקא מנה בין אם קנה קרקע או לא רק לענין לחפור בה בורות וכו', הלא יש עוד חילוק גדול בין זה לזה, שאם קנה קרקע מביא בכורים וקורא, ואם לא קנה קרקע אינו מביא וקורא, כי חיוב הבאת בכורים אינו אלא למי שיש לו קרקע כדכתיב אשר תביא מארצך, ראשית בכורי אדמתך תביא. ועל זה תירץ ר' לעזר בר"י, דלא יוכל למימר נ"מ בין קנה קרקע או לא לענין הבאת בכורים, דגם ר"ל מחייבו בהבאת בכורים, ולא פליגי ר"י ור"ל כ"א

בקריאה לבדה, כיון דבעי למימר הבאתי ראשית פרי האדמה אשר נתת לי, סובר ר"ל דזה אינו יכול לומר כ"א כשיש לו קנין גמור לעולם בגוף הקרקע, אבל לחיוב הבאת בכורים סגי ליה בקנין נכסי לבד דברשותיה קאי, כברמב"ם פ"ב מבכורים הי"א, שהנותן לחברו רשות להבריך בתוך שלו אפילו לשעה הרי זה מביא, ואף אי אמרינן קנה קרקע כר' אילא, מכל מקום איכא למימר דסובר כר"ל שאינו קורא, כיון דהדרה ביובל אין זה קרוי אדמה אשר נתת לי, כיון שאינו כ"א לזמן קצוב, דגם לר"ל דסובר ק"פ לאו כקנה"ג מ"מ ע"כ מודה שהלוקח יכול להקדישו ולמוכרו כ"ז שהוא ברשותו כמבואר בקרא ואם שדה מקנתו יקדיש וגו', וכיון שיכול להקדישו ולמוכרו ע"כ מקרי שלו (דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו) ומכל מקום אין זה מועיל לר"ל לחייבו בקריאה, כיון דהדרה ביובל ואין זה נתינה עולמית. ולכן גם הרמב"ם והראב"ד והמ"מ דסברי הקונה קרקע לזמן קצוב אית ליה רשות ביה לבנות ולהרוס ומכל מקום סברי כר"ל דק"פ לאו כקנה"ג ומביא ואינו קורא הכי נראה לי פירושא דירושלמי, אמנם אדוני אבי זקני ז"ל הרב בעל קרבן עדה הלך בהך דירושלמי דרך אחרת, כי לפניו היה הגרסא בסיומא דר' אילא ושב לאחוזתו בעינ"ו כהרב משנה למלך הנ"ל, לכן פירש בהפך, וז"ל ר' יעקב בן אחא הביא הך פלוגתא דר' אילא ור' אבא ב"מ לפניהן ולא ידע דפליגי בפלוגתא דר"י ור"ל, דר"י דאמר מביא וקורא סובר דקנה קרקע דכל שאין לו קרקע אינו מביא, ור"ל סובר דלא קנה קרקע לפיכך אינו מביא וקורא, על זה אמר ר' לעזר הכל מודים ר"י ור"ל דמביא, דהא אפילו בקונה שתי אילנות דלא קנה קרקע תנן דמביא, אלא בקריאה פליגי, ר"י אומר קורא שיכול לומר האדמה אשר נתת לי דק"פ כקנה"ג, ור"ל אמר ק"פ לאו כקנה"ג אבל לכ"ע לא קנה קרקע לחפור בה בורות לפי שהיא חוזרת ביובל בעין, עכ"ל. והביא שם דברי הרשב"א בחי' לגטין שהעתקתי למעלה, וכתב עליו, וקשה איך מייתי רשב"א ראייה לסתור דהא מסקינן לכולי עלמא הקונה שדה ביובל אסור לחפור בה בורות, ע"כ ע"ש. ובמחילת כ"ת היה נעלם מעיניו דהרשב"א לא גרס בירושלמי בעינ"ו כ"א בעינ"ן, ולגרסתו ישתנה הפירוש בירושלמי וכמ"ש והוא מוסכם מאד לדבריו, וכן פירוש אדוני אבי זקני בולא ידע דעוד אינון פליגין וכו', נראה דחוק, גם לשון עו"ד אינו מבואר היטב, ומ"ש דהא אפילו בקונה שתי אילנות דלא קנה קרקע תנן דמביא, הוא תמוה דהא מבואר (ב"ב פ"א) דבשתי אילנות מספקי לרבנן אי קנה קרקע לכן מביא מספק:

פסוק כ

מה נאכל וגו'. בכל השנים התבואה החדשה נאכלת בשנה שלאחריה, ואם כן תבואת השנה הששית שנקצרת בניסן ובסיון הוא מאכל לשנה השביעית, ולמה יאמרו מה נאכל

בשנה השביעית, יאמרו מה נאכל בשנה השמינית ? כי בשביעית אין זרע ואין קציר, ולכן אמר רמב"ן שלשון המקרא מסורס, וכי תאמרו בשנה השביעית מה נאכל, כלומר מה נאכל בשמינית; ואין הדעת נוחה בסירוסי לשון המקראות; והרב"ח מחבר בשנה השביעית עם הן לא נזרע, והוא מתנגד לנגינה. ונ"ל כי הבי"ת תשמש שתי הוראות, תוך הזמן, ואחר זמן, כמו (ס"פ וישב), בעוד שלשת ימים ותרגומם סוף תלתא יומין, ואמר אחריו ויהי ביום השלישי יום הולדת את פרעה, דפי' ע"כ אחר יום השלישי, וכן היו נכונים לשלשת ימים (יתרו י"ט), שהוא לסוף ג' ימים והוא יום הרביעי (ע"ש רש"י), ואמר אחריו ויהי ביום השלישי דפי' ע"כ אחר יום השלישי, ואמר במשפטים וחג האסיף בצאת השנה, שבי"ת תורה על כלות השנה, כי חג הסוכות הוא במיפקא דשתא, וכן תקבר בשיבה טובה אות בי"ת של בשיבה הוא ע"כ על זמן שלאחריו, וכן בתשעה בחודש (אמור), דהבי"ת תורה על כלות יום התשיעי, וכן בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות (בא י"ב), בי"ת בארבעה עשר הוא בכלות, כי בליל חמשה עשר הוא זמן אכילת מצות, ויהיה אם כן בשנה השביעית כאן גם כן בי"ת דלאחר זמן, ופירש מה נאכל אחר השנה השביעית (נאך אבלויף דעס זיבענטען יאהרעס), אמנם מה שכתב אחר זה בשנה הששית, הוא בי"ת תוך הזמן, והמכוון שבתוך השנה הששית תהיה הברכה להספקת מזון על שלש שנים, ועמ"ש (בכי תבא) בשנה השלישית:

וכי תאמרו וגו' וצויתי וגו'. ממה שהטעם במלת וצויתי איננו מלרע מבואר שהוי"ו איננה מהפכת העבר לעתיד, אבל הוא עבר בוי"ו החבור, לפי"ז מלת וכי איננו מלת התנאי (וענן) אבל הוא מלת השאלה והתימה כמו וכי ימצא איש את אויבו ושלחו (שמואל א כ"ד:כ') שטעמו הימצא, וכן כאן התאמרו, כלומר התוכלו לאמר מה נאכל הלא בעיניכם ראיתם כי הקדמתי לצוות את הברכה. (שמעתי):

פסוק כא

לשלש השנים. המפרשים יחתרו לבוא אל יבשת באור דבר זה, כי באמת אין כאן רק שתי שנים שביעית ושמינית, מחג הסוכות של שביעית שהוא עת האסיף לתבואת השנה הששית עד חג הסוכות של תשיעית שהוא עת האסיף לתבואת השנה השמינית, ערש"י ורמב"ן ורנ"ו, ולא הבינותי למה יחשבו רק האכילה הממשית דהיינו אכילת האדם מתבואת השנה הששית, ולא יחשבו גם האכילה הסבובית, דהיינו מה שיש בתבואת הששית די והותר לזרוע ממנה בשנה השמינית, הגורמת אכילת אדם כל השנה התשיעית, כי אם לא היה בידינו מתבואת הששית כדי הזריעה בשנה השמינית, מה היינו אוכלים בשנה התשיעית, אם אין זרע אין קציר ואין אסיף; והנה לפירוש המפרשים

לשון המקרא מיותר, והוא מ"ש. וזרעתם את השנה השמינית ואכלתם מן התבואה ישן עד השנה התשיעית עד בוא תבואתה תאכלו ישן. דלפירושם המכוון בזה, כשתזרעו בשמינית יהיה בידכם אכילת הישן וגם בזמן אסיפת התבואה בשנה התשיעית יאכלו ישן, וזה רק למותר שאם יאכלו ישן באסיפה מכש"כ שבזריעה המוקדמת יאכלו ממנו, ולדברינו הזריעה בשמינית לצורך התשיעית הוא עיקר הברכה ועליה יאמר וזרעתם וגו' ואכלתם, וטעמו שיהיה בידכם בשנה השמינית כדי זריעה לצורך התשיעית, וכדי צורך אכילה בו משעת הזריעה עד האסיפה, וענין הברכה הוא תוספת מרובה מכדי הצורך, האכילה הממשית הוא הצורך העיקרי בזמנו, והתוספת לזמן הבא הנקרא אכילה סבובית היא עצם הברכה, ועלי' יאמר. וצויתי את ברכתי לשלש השנים. ירצה האכילה החמשית שבשתי שנים, והאכילה הסבובית שבשנה השלישית; גם אפשר לומר כי לשון לשלוש השנים אינו מספר יסודי רק מספר סדורי, כמו היו נכונים לשלשת ימים (יתרו) שפי' ליום השלישי, כן לשלש השנים פי' לשנה השלישית, כי עיקר הברכה הוא האכילה הסבובית שבשנה השלישית, כי האכילה הממשית שבשתי השנים השביעית והשמינית, אינו כל כך מן הברכה, שבכל שנה ושנה הארץ תוציא תבואות כדי צורך שתי שנים, האכילה הממשית שבשנה הבאה, והאכילה הסבובית שבשנה שלאחריו, א"כ האכילה הממשית שבשנה השמינית אין בה מן הברכה כלל, כי היא במקום האכילה הסבובית שבשנים אחרות; ומצאתי לרבותינו (ר"ה י"ג), שאמרו ועשת את התבואה לשלש השנים אל תקרא לשלש אלא לשליש, ע"ש:

פסוק כב

מן התבואה ישן. לא אמר ישנה בלשון נקבה, גם לא נתלה ה"א הידיעה בתחלת התיבה כדין תאר המתאר, כי אין מלת ישן מוסב על התבואה, גם התבואה כמו שהיא אינה נאכלת, אבל חסר מלת לחם המתאר, וטעמו מן התבואה הששית תאכלו לחם ישן, ודברי ראב"ע בזה סתומים:

פסוק כג

לא תמכר לצמיתות. למכירה פסוקה עולמית (רש"י) ולרבותינו בתלמוד ירושלמי (מובא בר"ש פ"ה דדמאי מ"ט) נכלל בזה גם האזהרה מלמכור לזמן קצוב קרקע למי שברשותו נפקעת ממצות התלויות בקרקע, כתרומות ומעשרות, לפ"ז יהיו לצמיתות מענין מבעד לצמתך (שיר השירים ד' א') שפרש רש"י צמתך, דבר המצמצם את השער שלא יפריחו לחוץ, וצמצום הדבר הוא שמקמצם ומקטינים אותו לבלי התפשט כטבעו (בעשראָנקען) וכן אדם המקמץ וממעט בהוצאתיו נאמר עליו מסתפק בצמצום (איינגעשראָנקט, איינגעצאָגען) וכן צמתו בבור חיי (איכה ג' נ"ג) הוא לרש"י מענין צמצום, ור"ל שבהיותו

מושלך בבור היו ממעטים ומצמצמים עליו המזונות הנצרכים לחיי אדם (בעשראָנקטען דען לעבענס בעדארף), ומזה הונח לדעתי שם צום על התענית, כי ביום התענית, לחסרון הליחיות הבאים ממאכל ומשקה, מתצמצמים ומתכווצים האיברים הפנימיים מן הכמות שהיו להם קודם, כי הליחיות הם ממלאים את האיברים ומותחים אותם שטוח, ובהסתלקותם עד שאין האבר ממולא מליחיותיו, הוא ממילא נקמט נכווץ ומתצמצם יחד, וכן המוכר קרקע למי שאינו מצווה על המצות התלויות בקרקע, הוא מצמצם ומחסר בהוצאת החיוביות המוטלת על הקרקע מצד הדת - והנה פלוגתא דתנאי היא אם יש קנין לא"י בארץ ישראל להפקיע מן המעשרות אי לא, בדיעבד, על כל פנים כולי עלמא מודו דלכתחלה אסורה המכירה המפקעת, ואם לא היתה כוונת המקרא רק על המכירה לחלוטין הוי ליה למימר לא תמכר לעולם, וכדי לכלול גם מכירה המפקעת לזמן מה חיובי קרקע אמר לצמיתות, ומחלוקתם בביאור מלות לא תמכר, אם היא שלילת הרצון לבד (זאָלל ניכט פערקויפט ווערדען) או הוא שלילת היכולת (קאנן ניכט פערקויפט ווערדען) דבשלילת היכולת לא תהני המכירה בדיעבד לאפקועי חיובי הקרקע וכשבאה תבואת קרקע זו לרשות ישראל חייב לעשר ואם אינו אלא שלילת הרצון, בעבר ומכר אהני ליה מעשיו לאפטורי ממעשרותיו אף כשהתבואה תבא אחר כך ליד ישראל:

פסוק כט

ימים. שנה שלמה קרויה ימים (רש"י), נראה לי טעם הנחת שם ימים על שנה שלמה, למה שנתבאר (ר"פ בראשית) שעיקר יסוד שם יום הוא שתי אותיות הם, שהוראתו על כמות רב המספר (מענגע), כמו אב המון גוים, ואין לך מספר היותר עצום בימים רק הנכנס בגדר שנה כי ימים שהם יותר משס"ה הם נחשבים לפרטים שאחר כלל השנה:

פסוק ל

אשר לא חומה. לו קרינן, וארז"ל אף על פי שאין לו עכשיו הואיל והיתה לו קודם לכן (רש"י); רע שהענין ברוב קרי וכתיב שבמקרא להורות שיש כאן הרכבה, אם משני שמות כמו כהקיר ביר מימי' (ירמיהו ו':ז'), שהוא מורכב מן בור ובאר כי פתחות הבי"ת וחריקת היו"ד משלים חסרון האל"ף של באר, והוא על משקל שית, שמיר ושית מלשון שאה כמו אם שאו ערים, והאדמה תשאה שממה, שניקוד שיד משלים חסרון אל"ף של שאה, אך להראות ששם ביר מורכב מן באר ובור לכן כתיב בוא"ו, שהכתיב בור והקרי ביר; ויש גם כן הרכבה משני גופים כמו ויט אהלה, או הרכבה מיחיד ורבים, ויפול על צוארו, וישלך מידו את הלוחות; או הרכבה משני זמנים, כמו והיו תוצאותיו הימה (יהושע י"ט:י"ד), עתיד במקום עבר או בינוני והיו; ויש הרכבה משני בנינים כמו היצא

אתך, תלונו עלינו מן הקל והכבד; ונמצאו הרכבות כאלה במלות שלמות שאין בהם קרי וכתיב, אם הרכבת ב' שמות כמו, לפלמוני המדבר, דהיינו פלוני אלמוני; הרכבת שתי מלות, בחיים עדנה (קהלת ד'), ענינו עד הנה; הרכבת שני גופים ליחמנה במקלות, וישרנה הפרות; הרכבת שני זמנים, כי אתה יאהבני אישי, הבדל יבדילני מן עבר ועתיד; הרכבת ב' בנינים הכבס את הנגע מהתפעל והופעל, והפתית בשפתיך (משלי כ"ד:כ"ח); וכן כאן הרכבה ממציאות והעדר, דהיינו אין לו ויש לו, ור"ל שאין לו עכשיו והיה לו קודם לכן, ותרגום אשר לו חומה (דיא עהעמאלס איינע מויער געהאבט), (רש"פ), עמ"ש בבשלח ביאכלמו כקש:

פסוק לא

ובתי החצרים. לרבותינו (בת"כ ובערכין ל"ב) מקום שיש בו לכל הפחות שלש חצרות שבכל אחד ואחד מהם שני בתים דזה הוי בכדי עיר, אז יש לחלק בו בין יש לו חומה לאין לו חומה. אבל כשאין בו כ"א שני חצרות של שני שני בתים, שאין בזה כדי עיר, אז אפילו הוא מוקף חומה דינו כבתי חצרים. (עיין בקרבן אהרן) ואין תימה לקרוא שם עיר למקום שאין בו רק שלש חצרות של שני שני בתים, דבקין נאמר ויהי בונה עיר, אף שלא היה רק לו ולאשתו ולבניו:

פסוק לג

בית ועיר אחזתו. פירש"י אותו ממכר של בית או של עיר, וכן בדבור הקדום כתב רש"י אם יקנה איש בית או עיר מהם. ולא ידעתי איך משכחת לה שיהיה לבן לוי אחד כל הערי' לאחזה, שיהיה בידו למכרו, הלא מ"ח עיירות שניתנו ללויים נתחלקו לכ"ב אלף לויים שהיו באי הארץ. ויגיע לכל אחד מן העיירות קרוב לחמש מאות לויים, ואם לוי אחד קנה את העיר מכל שאר תושבי העיר, הנה הוא לו שדה מקנה לא שדה אחזתו שהיא ירושה לו מאבותיו, ואם הלויים תושבי העיר כלה הם מכרו לישראל, זה הוא מציאות רחוקה מאד, וממילתא דלא שכיחא לא קמיירי קרא. ולולי פירש"י הייתי אומר שאין הקרא מדבר כלל ממכירת עיר רק ממכירת בית אשר בעיר, ואין אות וי"ו במלת ועיר וי"ו המחלקת, כ"א וי"ו המשמשת במקום מלת של, שהוא אחת מהוראות הוי"ו (כמ"ש באמור כ"ב ח') וטעם ממכר בית ועיר אחזתו, בית של עיר אחזתו, ומה שכתב וערי הלויים בתי ערי אחזתם, הוא בדרך כלל שאחריו הפרט, כלומר ערי הלויים כגון בתי ערי אחזתם:

היא אחזתם. לפי הנהוג הוי ליה למימר הוא בלשון זכר, הכנוי על הבתים כמו אחזת עולם הוא להם שהכנוי שב אל השדה, וכן המנהג ברוב, וכאן מלת היא שב על אחזתכם לא אל בתי, לפי הנהוג (ר"ש ב"מ) וטעם שנוי זה נראה לי כי כוונת המקרא להודיע טעם

הבדל בתי ערי הלויים מערי כל העם, אלה אם לא יגאלו הבית תוך שנה ראשונה ישאר לחלוטין ביד הלוקח, ואלה יגאלו לעולם, על זה אמר כי כמות בתי ערי הלויים מעטים מאד בערך בתי ערי כל ישראל, לאלה היה להם חוץ מן הבתים נחלה מרווחת מאד, ולאלה שלא היתה שום נחלה בקרב הארץ רק בתי עיירות מ"ח, והם מצומצמים מאד בזה, לכן מהראוי להקל עליהם בהחזרת בתיהם לעולם, לכן הסב מלת היא על אחזתם, להורות על חולשת אחזתם ומעוטם בכמות, כי לשון נקבה יורה על החולשה והקטנות, הפך לשון זכר הנאמר לנקבה, עמד פתח האהל (שופטים ד') להורות על כח הזריזות:

פסוק לד

ושדה מגרש וגו' לא ימכר. ערש"י מרבותינו בתורת כהנים, ורלב"ג פי' אין הרצון בזה שלא ימכר כלל, כי כבר ביאר כי גם בתיהם יש להם רשות למכור, אלא שיש לבתיהם גאולת עולם; אמנם הרצון בו שלא ישנו אותו לעשות שדה מגרש או הפך או מגרש עיר או הפך, והושאל לזה הענין שם מכירה, לפי שבמכירה ישתנה רשות בעל הקנין וישוב אל בעלים אחרים, ולזה הושאל שם מכירה להשתנות הקנין (עמ"ש בשופטים בלבד ממכריו על האבות), מן ההשתמשות לתכנית אחת אל השתמשות תכלית אחרת, ומזה אמר אשר התמכר לעשות רע רצה לומר שבאופן שהיה מיוחד לעשיית הטוב בכמו האופן ההוא שב לעשות רע, כאלו יצא מרשות המנהיג הטוב אל רשות מנהיג רע, ומזה הענין השני נקרא בזה המקום מכירה, העשייה משדה מגרש או הפך, כי השתמשו בו לתכלית מקבלת אל התכלית אשר כוון בה, ולזה אמר. כי אחוזת עולם היא ללויים, ולזה אין ראוי לשנות אותו מענינו, כל אחד בזה האופן המשוער יאות להשתמש בו לעולם באופן שלם, ואם ישתנה זה הסדר יפסיד הישוב ההוא ויבלבל ענינו, שאם יעשה ממגרש עיר או משדה מגרש לא יספיק להם ולבהמתם ולכל חייתם, ואם יעשו הפך זה ימעיטו ישוב המקום ההוא, וכבר הקפיד באלה מסעי שישתמשו הלויים באלו המקומות בתכלית המכוון להם, ולא יעתיקום לתכלית אחר, כי אמר שם והיו הערים להם לשבת ומגרשיהם יהיה לבהמתם ולרכושם ולכל חייתם, עכ"ד. ודבריו נכונים בעצמם ומקורם בערכין ל"ג ב', ע"ש. אמנם אין כאן מקומו, ולפירש"י שהוא מת"כ יותר מכוון אל הענין המדובר בפרשה שבן לוי גואל לעולם:

פסוק לה

והחזקת בו גר ותושב. לפירוש המפרשים המקרא הזה כולל שני צוויים אחד כי ימוך אחיך והחזקת בו, והשני על הגר, גר ותושב וחי עמך, ולפירוש זה היה ראוי שיבא האתנח תחת והחזקת בו, ועוד אם גר ותושב הוא נושא המאמר, ומלת וחי עמך הנשוא, למה באו גר ותושב בדרגא תביר, והיה משפטן במונח וז"ק; אמנם לתיב"ע שאמר ידור

ויתותב ויתפרנס עמך (וכ"ה בתרגום אונקלס לפי הנוסחא הקדמונית), אין הכתוב הזה כולל אלא צווי אחד, והוא. כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך, הוא התנאי אשר יפול בו הצווי, והחזקת בו גר ותושב וחי עמך, הוא הצווי, ומלת גר ותושב ענינו יהיה גר יהיה תושב (כי השמטת פעל היה רגילה מאד בלה"ק), כלומר יגר וישב, לכן באו בדרגא תביר בהפסקה פחותה ממלת וחי, כי עמך שבסוף הפסוק מוסב על שלשתן יגור עמך, ישב עמך, ויחיה עמך, וכ"ד בעל הטעמים, ולכן שם גם כן האתנח במלת עמך קודם והחזקת (רשד"ל):

ותושב. איזהו גר תושב זה ארמי שקבל עליו שלא לעבוד ע"א עם שאר מצות בני נח, כ"ה דעת חכמים בפרק השוכר, וכ"פ הרמב"ם (בפי"ד מאיסורי ביאה), ונקרא שמו תושב לפי שמותר להושיבו בארץ ישראל, כמפורש בערכין בפרק המקדש, ורש"י שפירש שמקבל עליו שלא לעבוד עבודת אלילים, היא דעת ר"מ ולית הלכתא כוותי', עי' צד"ל:

פסוק לז

בנשך ובמרבית. אי אתה מוצא לא נשך בלא תרבית, ולא תרבית בלא נשך (לגבי הלוה הנותנו הוא נשך, ולגבי המלוה המקבלו הוא תרבית), ולא חלקן הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאוין, וקרי ביה הכי. את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית, בנשך ובמרבית לא תתן אכלך (ר"פ איזהו נשך). ושינה הכתוב בלשונו לכתוב לאו אחד בלשון אחד, ולאו אחר בלשון אחר, כי כן דרך המקרא לכתוב לשון משונה שהוא נאה יותר (תוס' שם), והסתכל כי יש במקרא זה שתי דלתות שוות בתשע תנועות, ומה יפה אף נעים בזה לומר, כי בנשך שבסוף דלת הראשונה ישמש גם לפנים להתחלת דלת שניה, וכן ובמרבית שבתחלת דלת שניה ישמש גם לאחור לסוף דלת ראשונה, להשוות הדלתות. ומה נואלו אלה המגמגמים על אמרם ז"ל בזה. קרי ביה הכי, הלא דרך זה סלולה ונעימה בדרכי השיר, ונוהג גם במאמרי המצות, והזכרתי קצת מהם (באמור כ"ב י"א, הם יאכלו בלחמי), ובדעתי לדבר מענין זה ברחבה במאמר מיוחד (בפרשת וילך, בכתבו לכם את השירה הזאת, אם יחייני המחיה כל ית':

פסוק מא

ויצא מעמך הוא ובניו. מכאן שרבו חייב במזונות בניו (רש"י מרבותינו בתלמוד ובספרא) לפי דעתם פירושו דקרא ויצא מהחיוב שהיה לו עליך עמך, שכבר דרשו יהיה עמך במאכל ובמשתה וכו' ועל זה אמר ויצא מעמך הוא ובניו, שחייב במזונות בניו, ומכאן יצא לרבותינו לדרוש גם קרא (דמשפטים כ"א ג') ויצאה אשתו עמו, לחייבו במזונות אשת עבדו, עם דשם לא אדכרו מזונות כלל (כן כתב בקרבן אהרן בפירושו לספרא, וע"ש). ועיין מה שכתב שם במשפטים:

ושב אל משפתתו. למשפחתו הוא שב ואינו שב לשררה שהיה בו הוא או אבותיו, כ"ד ר"י (במכות י"ג) דהילכתא כוותיה; ורש"י שכתב אל אחזת אבותיו אל כבוד אבותיו, היא דעת ר"מ שם, ואין כן הלכה:

פסוק מו

והתנחלתם. החזיקו בהם לנחלה לצורך בניכם אחריכם, ולא יתכן לפרש, הנחילום לבניכם, שאם כן היה לו לכתוב והנחלתם (רש"י); אמנם אונקלס ויב"ע תרגמו ותחסנון יתהון, פי' ההתפעל ליוצא, כמו וכל כלי עץ תתחטאו (מטות ל"א כ'), שהוא לראב"ע יוצא, וכן והתאויתם לכם, כי הגבול הוא הפעול, וכן והתנחלתם את הארץ (שם ל"ג כ"ד), והרבה דוגמים לזה (הזכרתים בוישב בויתנכלו אותו), היוצאים בבנין התפעל:

לעולם בהם תעבודו. אין לך בהם אלא עבודה בלבד (ב"מ ע"ג) לעבודה נתתיו ולא לבושה (נדה מ"ז) ומכאן שאין עבד כנעני יוצא ביובל, (פ"ק דקדושין):

לעולם בהם תעבודו. והוא מ"ע והמשחרר עבד כנעני שלו עובר בעשה זו ומי שהוא חצי עבד וחצי בן חורין. כתב הרב בטורי אבן (ריש חגיגה) ליכא עשה זו, דכיון שהוא חציו בן חורין שעובד א"ע יום אחד, אם כן אין בו עשה דלעולם ב"ת כיון דביומו הוא לעצמו ואין רשות רבו עליו, לכן אף בצד עבדות שלו אין בו משום עשה זו כיון דאי אפשר לקיים בו לעולם ב"ת, לכן כופין את רבו לשחררו דגבי דידיה ליכא עשה, וכה דברי הרשב"א בחי' לשבת בהא דאין אומרים לאדם חטא בשביל וכו', ולא זכיתי להבין לפירש זה קושיא דתלמודא (גטין ל"ח) בההיא אמתא דהוו קמעבדי בה איסורא דאמר אביי אי לאו דכל המשחרר עובר בעשה הוה כייפינן לשחררה, ומקשה ממעשה דחציה שפחה וחציה בת חורין דנהגו בה מנהג הפקר וכפו לשחררה. ומאי קושיא דשאני התם שאין בה עשה זו. אחר כך הראוני בתשובת בנין עולם סי' י"ב שדיבר מזה:

פסוק נא

אם עוד רבות בשנים. אין ספק שלאחר ששהה העבד בבית אדוניו זמן, תהיה פעולתו יותר מעולה ממה שהיתה בתחלת הכנסו לעבוד, לכן אמר שאף על פי שיש זמן הרבה עד סוף זמן ממכרו ואין ספק שלא היתה פעולתו על אותה השלמות שהיתה עתידה להיות אם היה שוהה כל הזמן, מכל מקום יגרע מדמי המכר כפי כסף מקנתו, כאמרם (ערכין ל', קדושין ח'), נתרבה כספו מכסף מקנתו; ואם מעט נשאר, באופן ששכר שני הפעולה הטובה שעברו עודף על הראוי כפי חשבון המכר יגרע הראוי לפעולת השנים שעברו, כאמרם שם נתמעט כספו כפי שניו (רע"ס), וכפירש הגר"א אם עוד רבות בשנים דהיינו שנתרבה ונעשה מאתים לפיהן ישוב גאולתו מכסף מקנתו, פירש אין צריך לחשוב אלא מכסף מקנתו, ואם נתמעט בשנים שאינו שוה עכשיו אלא מנה, כפי שנה ישיב את

גאולתו, פירש אין צריך לחזור אלא לפי השנים שהוא שוה עכשיו ולא כפי מה שנתן תחלה, עכ"ד. ודייקו רבותינו כן מדלא כתיב רבות שנים, נשארו שנים, ואמר בשנים משמע שיש רבוי בגופן של שנים או מיעוט בגופן של שנים, ולזה אמרו נתרבה כספו דהיינו כאלו נתרבו השנים דמלאכת השנים נתרבה (עי' בחדושי הרשב"א לקדושין שם), ולכן אמר כאן מכסף מקנתו וכאן כפי שניו, עי' רלב"ג:

[לרבותינו שאין מלת רבות מוסב על שנים כי אין הכתוב מדבר מרבוי שנים ומיעוטם, כי אם מרבוי דמי העבד ומיעוטו, שנשתנה באיכות גופו באימון ידיו וכדומה שמסבתם נתעלה בדמיו הרבה יותר ממה שהיה בעת המכרו, יתכן לפרש מלת "עוד" על כוונה זו, כמו (איוב ל"ד:כ"ג) לא על איש ישים עוד, שענינו תוספת ורבוי על השיעור הראוי, כן יתרון דמי העבד מצד השתנות איכיותיו נקרא כאן עוד. ולהורות על התועלת המתילד מן השתנות איכות העבד, שהוא השכר והריוח שבמלאכתו, שע"י אומנות ידיו מלאכתו יותר ראויה ומוכשרת להמכר בתוספת דמים, ע"ז הוסיף קרא מלת "רבות" כענין ולא רבית במחיריהם (תהילים מ"ד:י"ג) כלומר הרבות שכר והרווחה, וטעם "עוד רבות" יתרון המרבה שכר (שטייגערנד אם געווינן). ולפי"ז הבי"ת במלת בשנים היא בי"ת התוך. כלומר תוך השנים שיש לו לעבוד עוד נתילד בגוף העבד יתרון שמצדם יש במלאכתו הרווחה יתרה. ובכל זה השמיענו קרא, לפיהן ישיב גאולתו, שהרשות בידו להגאל ואין רבו יכול לעכבו: (ואפשר שהמכוון במלת בשנים על ההרווחה שמצד השנים, שבשנים שעבד עד הנה היו שנות זול, שנמכרו התבואות בהם בזול יותר ולא היה לו לאדון תועלת כ"כ במלאכת העבד, ועכשיו כשרוצה להגאל יש שנות יוקר, שיש לרבו הרווחה יתרה במכירת התבואות הבאות ע"י מלאכת העבד, גם בזה הרשות בידו להגאל). ועל אופן הגאולה איך תהיה, כי היה מקום לומר שצריך להשיב לכל שנה ושנה כדמיו של עכשיו כיון שנתעבד לרבו במכירתו אליו ומה שקנה עבד קנה רבו והזכות שנתוספו דמיו הוא זכות אדונו, לכן אמר קרא מכסף מקנתו, שאין צריך להחזיר לרבו עבור השנים הבאות כ"א מה שיש בידו מכסף מקנה לכל שנה. ולפי"ז מלת לפיהן ע"כ המכוון בו כמו לפי מלאת לבבל (ירמיהו כ"ט:י') שהוא על שיעור הזמן לבד, (נאך אנצאהל) לכל שנה ושנה מכמות השנים העתידים ישיב כפי מה שנתרצה בעת המכרו. ועד"ז יתפרש גם אידך קרא ואם מעט וגו' שנתמעטו דמי העבד, ואז א"צ להשיב עבור השנים העתידים כפי מה שנתרצה בעת הקנין כ"א כפי מה שנפחתו דמיו מעתה, וזה"ש כפי שניו. ומלת כפי על איכות השנים ושיעורם (נאך פער- האֶלטניס) כמו לפי שכלו יהלל איש (משלי י"ב:ח'). והקדים כאן כפי שניו שהוא אופן הגאולה, ישיב גאולתו

שהוא רשות הגאולה, ולפני זה הקדים רשות הגאולה לאופן הגאולה, תחלה אמר ישיב גאולתו ואח"כ מכסף מקנתו, כי דרך המקראות להקדים העיקר, ובנתמעט כספו רשות הגאולה אינה עיקר כי גם רצון רבו להפטר ממנו למיעוט תועלתו בו, ואופן הגאולה הוא העיקר שישלם פחות מכדי כסף מקנתו, לכן הקדים כפי שניו. אמנם בנתרבה כספו אופן הגאולה אינו העיקר, דמילתא דפשיטא הוא שצריך להחזיר לכל שנה עכ"פ הדמים אשר קיבל, ורשות הגאולה הוא העיקר, אף שנטפל רבו עמו עד הנה ללמדו סדר עבודתו ולהרגילו בה, ועכשיו שהגיעו השנים שיוכל ליהנות ממעשי ידיו יצא ממנו מדעתו, לכן הקדים שם ישיב גאולתו. יתבונן הקורא על דעת רבותינו בפירושא דהנך מקראות, כי למפרשי הפשט דמרבוי ומיעוט שנים לבד קרא משתעי, מוקשה מאד אריכות לשון המקראות, כי היה יכול לומר בלשון קצרה. לפי רוב השנים ירבה גאולתו ולפי מעט השנים ירבה גאולתו, כלעיל ט"ז:]

פרק כו

פסוק א

ואבן משכית. ת"א ואבן סגידא, כוונתו לפרש משכית לשון השתחויה אף שהשי"ן היא שמאלית, שרשו שכך בשי"ן ימנית, אשר תמצית ענינו השפלת הדבר, כמו וחמת המלך שככה, שהוא היפך מן ותעל חמתו, התגברות החמה נקראת עליה, והשפלתה שכך, וכן וישכו המים שהוא היפך מן התגברות ועליית המים, ואמר מהטמנת הפח והמוקש מתחת לארץ, כשך יקושים (ירמיה ה' כ"ו), כי מדרך המוקשים לשומם במורד המקומות כמה שכתב היעלה פח מן האדמה, והנה השתחויה היא השפלת הקומה, ומזה הבין אונקלס מלת משכית ותרגמו סגידא:

פסוק ג

אם בחקותי. במכדרשב"י (דף קי"ג) איתא, בחקותי דא תורה שבעל פה, משפטי תשמורו דא תורה שבכתב, ובספרי פרשת ראה (פיסקא נ"ט), אלה החקים אלו המדרשות, וכ"א בקדושין (ל"ו) ובמדרש תנחומא (ר"פ שופטים), מגיד דבריו ליעקב חקיו אלו מדרשות, ומדרשות היינו התורה שבעל פה שהם מדרשי מקראות, וכמה שכתב רש"י (ברכות י"א), מדרש הוא כגון מכילתא ספרא וספרי ובספרא בחקותי (ס"פ ב' פ"ח) אלה החקים וגו' אשר צוה ה' את משה בהר סיני, החוקים אלו מדרשות, מלמד שניתנה התורה הלכותיה ודקדוקיה ופירושיה על ידי משה מסיני. להבין דעת רבותינו לפרש לשון חקים על התורה שבעל פה, נראה לי כי תורת משה הכתובה היא נגלית ונסתרת, נגלית היא כפי כוונתה הפשוטה כמו תהיא מתורגמת מן המתרגמים ומבוארת

מפירושי הפשטנים, אמנם נסתרת היא מלהבין אותה חוץ מכוונתה הראשונה הפשוטה גם כוונתה הפנימית, שהיא באמת הכוונה האמתית לפי המכוון מנותן התורה ית', לדעת החכמה העליונה ית', ולהודיענו ענינים יקרים ומדעות נכבדות עליונות מאד הנמצאות בכוונות התורה, והיא התורה שבעל פה שהוא פירוש וביאור התורה ומצותיה על אמתות עומק ענייניהם; ולהיות שתכלית התורה שבעל פה היא הבקשה והחפוש הדרישה והחקירה להבין עומק משפט מצות התורה על בוריים, שפיר נוכל לקרות התורה שבעל פה בכללה בשם חקים כי שרש חיק ישמש גם כן על תוכיות הדבר עומקו והסתירו (דאס איננערע, דיא טיעפע, דאס היימליכע), כמו כלו כליותי בחיקי כלומר תוך הגוף, וכן כעס בחיק כסילים ינוח רצה לומר בתוכם בקרבם, וכן אל חיק הרכב (מ"א כ"ב), דתרגומו לגו רתיכא (פערטיעפונג דעס וואגענס), בחיק יוטל הגורל, שוחד בחיק, שהוא כנוי להסתר וההצנע (היימליך), וכן יורה שורש חקק על הדרישה והחקירה (ערפאָרשונג), כמו גדולים חקקי לב (שופטים ה'), שהלב חורש וחוקק להגיע אל תכלית המחקר (יעו"ש ר"ש ב"מ), דומה לשרש באר שיורה על חלל העשוי בקרקע על ידי חפירת וחקיקת העפר מתוכה (גרובע), כמו תורידם לבאר שחת, ויורה גם על הפירוש והביאור הנעשה על ידי חפירת וחקיקת דבר מדבר, והוצאתו אל ההתבוננת (ערקלארען), כמו באר את התורה, והמכוון אם כן במלת בחקותי החקירה והדרישה לעמוד על עומק כוונת מצותי; וכבר יאמרו מן המפרשים ששם תורה הוא לשון חקירה ועיון, מן התרים את הארץ, לתור את הארץ, והוא חלק העיון שבה הנצרך אל החקירה והעיון, ובד"ז הבינו גם רבותינו לאוקמה הך. אם בחקותי תלכו, על תלמוד תורה, כי אמרו בספרי אם בחקותי תלכו מלמד שהמקום מתאוה שיהיו ישראל עמלים בתורה רצה לומר לעמוד על עומק כוונת מצות התורה והחכמה הכמוסה בהם, שהוא טורח גדול ודבר קשה ההשגה, ובתלמוד תורה בד"ז נקרא האדם תמיד הולך, לכן אמר תלכו, כי לא במהרה תושג התכלית המבוקשת, כי גם אחר שהשגנו ממנו מעט ישאר לנו יותר ויותר, ולא תפסוק תנועת ההשתדלות וההליכת ההשגה בה, והיא התורה שבעל פה בכללה; והסתכל על לשון שאמרו רבותינו שהמקום מתאוה וכו' כי לא רצו לפרש מלת אם לענין התנאי, כמו אם יעברו בני ראובן ונתתם, דאם כן יתיר לנו ללכת בחקים ולשמור המצות כדי לקבל השכר, שאמר אחריו ונתתי גשמיכם בעתם, ובאמת זה אינו, שהעבודה האלקית הנדרשת ממנו ית' מעמו ישראל, היא העבודה שלא על מנת לקבל פרס, אלא נדרשת לעצמה ולשלמות המושג באמצעותה, ולזה ביארו מלת אם מענין התקוה והבקשה (וואונש פארטיקעל), כמו אם תקטול אלוה רשע (תהלים קל"ט), שפי'

הלואי, וכן ישראל אם תשמע לי (תהלים פ"א), וכן אם ישך נא מצליח דרכי, וכן כאן. אם בחקותי תלכו, פי' הלואי שתלכו בחקותי, שהוא ית' משתוקק כביכול ומתאוה להשלים מעשי ידיו, הנה למוד התורה וקיום מצותיו נדרשים לעצמם מצד השלמות הנמצא בם, והשכר והברכה בא מאליו. ובע"א דף ה' אם בחקותי תלכו אין אם אלא לשון תחנונים, מבואר כדברי, ואזלה כדאמר ר"א (מכדרשב"י בלק ר"ג ב') עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב וגו', עמי, כמה קב"ה אבא רחמן על בנוי, אף על גב דחבו גביה כל מלוי ברחימו לגבייהו כאבא לגבי בריה חטי בריה לגבי אבוי אלקי ליה, כ"כ דאלקי ליה לא תב מארחיה, נזיף ביה במלין ולא קביל, אמר אבוי, לא בעינא למעבד לברי כמה דעבדנא עד יומא, אלו אלקיי' יהא חשיש ברישיה הא כאיבא דיליה גבאי, אהא נזיף ביה הא דיוקניה משתני', מה אעביד, אלא איזיל ואתחנן לגביה ואימא ליה מלין רכיכין בגין דלא יתעצב. כן בכל זינין אזיל קב"ה בישראל, שארי עמהון לאלקאה ולא קבילו, אמר קב"ה חמינא בברי דבגין מלקיותא דלקינא לון אינון חששו בראשיהון, ווי דהא מגו כאיבא דלהון חשישנא אנא דכתיב בכל צרתם לו צר, נזיפנא בהו אשתני דיוקנא דלהון דכתיב חשך משחור תארם לא נכרו בחוצות, ווי כד אסתכלית בהו ולא אשתמודעו, השתא אהא מתחנן לגבייהו גו תחנונים עמי מה עשיתי לך ומה הלאיתיך, ברי יחידאה דילי חביבי דנפשאי חמי מה עבדית לך, שליטית לך על כל בני היכלי שליטית לך על כל מלכין דעלמא. ואי עבדית לך עובדין אחרנין, ענה בי אנת הוי סהיד בי, עמי זכר מה יעץ בלק ומה ענה אותו בלעם, זכר נא הוי דכיר במטו מנך ומה יעץ. ע"כ דבריו המתוקים, והוא המכוון כאן אם בחקותי תלכו הלואי שבחקותי תלכו.

פסוק ד

גשמיכם. ביאור שם גשם עי' רש"פ ח"א צ"ג, ולי נראה בהנחת שם גשם, לפי מה שהודיעונו מחקרי הטבע בענין התהוות הגשם, כי אידי המים הדקות והקלות העולים תמיד למעלה על ידי חום השמש, בבואם אל האויר העליון משתנה צורתם מצורת מים, כי מתקשים שם מאד, והאש היסודי הוא מתיך האידים הקשים האלה ויזלו מים (עיין מה שכתבתי ע"פ ומטר לא נתך ארצה, ודבר זה כבר נודע לרבותינו, כדאיתא במכדרשב"י (בראשית ל"ב ב'), דרוח צפון נשיב באינון מיא ואתקרישו ולא נפקי לבר עד דאתעביד קרח ואלמלא סטרי דדרום דאקיש תוקפי' דהאי קרח לא נפקי מניה מיא לעלמין), ועל שם סמיכות ודבקות חלקי האידים האלה יחד להיות אדוקים זה בזה ביותר עד שיתקשו באויר העליון, נקרא בשם גשם, מלשון הכתוב (דניאל ג') בגושמיהון, וכן לשון המחברים גוף גשמיי. ואמר גשמיכם בלשון רבים לפי שהמטר מינים רבים,

יורה ומלקוש, לדשאים שאינם מזריעים זרע וגדלים על כל מים די להם בגשמים דקים כשעירים, והעשבים המזריעים זרע צריכים רביבים:

בעתם. ובביאת הגשמים בעתם, הארץ משמרת פירותיה ולא תרקב התבואה, והאויר זך; ובזה תהיה הבריאות בגופות האנשים:

ונתנה הארץ. כי אף על פי שיבאו גשמים בעתם, לפעמים הארץ לא תוכל לתת יבולה ולא העץ פריו מפני כחישות הארץ עד שתצטרך להשמן בזבל, לכן הבטיח ונתנה וגו':

יבולה. שם בלה לרש"פ יורה על ההפסד הגמור, ונבנה ממנו שם מבול והוא חומר מים רבים המבלה ומרכיב את הכל (פלוטה), כמו מי מבול, יבלי מים, ועל יובל ישלח שרשיו, וכן שם נבלה, לא תאכלו כל נבלה (אאס), והוא גם כן מלשון בלוי ורקבון, וכן שם תבל המורה על העולם השפל כמו יושבי תבל, והוא העולם הגרמיי (קאָרפּערוועלט), ונקרא תבל על שם שהוא עלול אל הבלוי וההפסד בטבע, משא"כ העולם הרוחניי שקיים באיש ואינו מתקלקל ונפסד רק ברצון הבורא ביחוד, וכן שם יבול הוא לכלל הפרי הנזרע, על שם הבלוי והרקבון, שאין הזרע קולע ומצמיח עד שיבלה תחלה כנודע, ונקרא חדש חשון בול על שם שבו יתבלו וירקבו צמחי השדה, וכן שם יבלת (ויקרא כ"ב) והוא מין בלוי ורקבון בעור הבשר (פיילניס):

פסוק ה

וישבתם לבטח בארצכם. אינו יעוד השלום שלא ילחמו בהם אויביהם, רק הבטחה, שמפני רוב השובע שתהיה בארצם לא יצטרכו ללכת נע ונד בארץ אחרת לבקש מאכל כמו שכתוב נודד הוא ללחם איה:

פסוק ח

ומאה רבבה. וכי כך הוא החשבון והלא לא היה צריך לומר אלא מאה מכם שני אלפים ירדופו, אלא אינה דומה מועטים העושים את התורה למרובים העושים את התורה (רש"י), וכן מן הטבע החיל יקנה חוזק מצד הרבוי בהתאחד החוזק בהם, מה שלא ימצא בחלקי החיל הנפרדים (מ"ב), ויש אומרים דמלת חמשה מושך עצמו ואחר עמו, כאלו אמר, וחמשה מאה מכם רבבה ירדופו, ובזה החשבון מכוון:

פסוק ט

והקימותי. עד הנה אם הטיבותי עמכם לא היה רק משמרי את הברית אשר הקימותי עם אבותיכם אברהם יצחק ויעקב אבל עתה כאשר תשמרו תורותי ומצותי לא אצטרך להזכיר לכם ברית ראשונים, כי הברכות יחולו עליכם בזכותכם, וזהו. אתכם, כלומר בזכותכם, וכמה שכתב וכרתי להם ברית שלום ברית עולם יהיה אותם:

פסוק יא

משכני בתוככם. תשרה שכינתי בתוככם בכל מקום שתהיו, כמו שיעד קודם העגל, באמרו בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך, כן כתבו המפרשים:

ולא תגעל נפשי אתכם. אין רוחי קצה בכם, כל געלה לשון פליטת דבר הבלוע בדבר (רש"י). וכתב עליו הרמב"ן לא ידעתי מה הטעם בזה שיאמר הקדוש ברוך הוא כי בשמרנו כל המצות ועשותינו רצונו שלא ימאס אותנו בגעול נפשו, וכן בעברינו על בריתו ועשותינו נאצות גדולות אמר לא מאסתים ולא געלתים, ואמר הנביא בשעת הקללה, המאס מאסת את יהודה אם בציון געלה נפשיך: אבל הענין בזה שיתן משכנו בתוכנו, והנפש אשר ממנה יבא המשכן לא תגעל אותנו, ככלי שמגעילין אותה ברותחין אבל בכל עת יהיו בגדינו לבנים וחדשים, כי הגעילה פליטה כדברי רש"י מלשון שורו עבר ולא יגעיל תפלט פרתו ולא תשכל, ואמר נפשי, בדרך נשבע ה"א בנפשו, והנביא אמר בתמיה אם בציון עצמו געלה נפשך שהיא עיר ואם בישראל והשלכת אותה מלפניך להיות כל בני' לבושים בגדים צואים ונגעלים, עד כאן לשון הרמב"ן. אמנם לפי' לא היה צריך להסב מלת נפשו על ה' ב"ה, כי גם נפש האדם רק לתכלית זה שוכנת בקרבו, להיות עומד תמיד על משמרת עבודתו, לכבוש את יצר לבו הרע מנעוריו, בל יתגעל מטנוף התאות, ולא יזוהם מחלאת חמדת הטבעיות, כי לא יתכן להיות משכן ה' בתוך האדם אם מצואת התאוה לא רוחץ ולא טהר לבבו מחלאת החמדה המגונה, ויהיה אם כן המכוון במקרא. ונתתי משכני בתוככם ולא תגעל נפשי אתכם, אם תגיעו למדרגה זו שאין הנפש השוכנת בקרבכם תצרך להגעיל אתכם עוד ולהפליט מכם טנוף התאות הטבעיות אבל תהיו כבר טהורי לב, אז תהיה משכני בתוככם; ואות וי"ו במלת ולא כטעם מלת אם (וענן), כמו ואמרתם במה אהבתנו (מלאכי א':ב'), דתרגומו ואם תימרון; ויותר מסתבר לי לפרש מלת תגעל כפשוטו ענין מאוס כמו בגועל נפשך (יחזקאל ט"ז:ה'), ומלת נפשי ענינו הנפש המתאוה, כי הדם הוא הנפש, והנפש שורה ומתלבש בדם האדם המעוררו לפעולת מעשה, כענין כי תאוה נפשך, נפש כי תחטא, ונכרתו הנפשות, אשר בכל אלה סתם נפש הוא על הכח התאוה שבאדם, וטעם. ולא תגעל נפשי אתכם, התאות הטבעיות לא ישקצו אתכם להיות מזוהם מחלאותם (וענן דיא בעגיער אייך ניכט בעפלעקקען ווירד), ותזכו להיות טהורי לב ראויים להשראת השכינה בתוככם, והיו"ד במלת נפשי אינו יו"ד הכנוי רק יו"ד היחס (דיא ליסטערנע בעגיערדע):

פסוק יב

והתהלכתי. ענין מתהלך הוא ההולך אנה ואנה לא אל מקום אחד בלבד, ואמר אתהלך בתוככם, כי לא אל מקום אחד בלבד ירד שפע הכבוד כמו שהיה במשכן ובמקדש,

כאמרו ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, כלומר בזה האופן ובאותו המקום בלבד אשכון בתוכם, כאמור אשר אועד לך שמה, ונודעתי שמה לבני ישראל, אבל אתהלך בתוככם, ויראה כבודי בכל מקום שתהיו שם, שבכל מקום שיהיו שם צדיקים הוא קדוש משכני עליון, ובו תושלם כוונת המאמר השמים כסאי והארץ הדום רגלי ואל זה אביט אל עני ונכה רוח וחרד על דברי (רע"ס):

פסוק יז

ונתתי פני. עזיבת ההשגחה כמבואר קדושים כ' ה':

פסוק יח

שבע כחטאתיכם. שבע ושבעה יבואו לסך חשבון שאינו חשבונו והוא מספר על דרך גוזמא להרבות ולהגדיל, ויבוא כן בזה החשבון לפי שכל ימי העולם שבעיות (ר"ש ב"מ), והראב"ע אמר נאמר בלשון רבים בעבור היותו חשבון שלם, והוסיף עליו המפרש ואמר דע כי שבעה מספר שלם, כי בו נכללו עניני כל חשבון, שהחשבון זוגים ונפרדים, והזוגים יש מהם ראשונים ושניים, והנפרדים כמו כן, והשנים ראשון הזוגים, והארבעה זוג שני, והשלשה ראשון הנפרדים, והחמשה נפרד שני, וכשתחבר זוג ראשון לנפרד שני, או נפרד ראשון לזוג שני, יהיה מהם שבע, והם דברים דחוקים. ולדעתי שם שבע אשר הונח על כמות המספר המתמצע בין הששי ובין השמיני (זיבען), וכן שם שבוע אשר הונח על המשכת זמן שבעת הימים (וואָכע), עיקר יסודם הוא שב, שענינו חזרת הדבר ושובו למעמד הראשון (ריקקעהר), שוב אל ארץ אבותיך, וענין שביה (געפאנגענשאפט), ושבית שביה, והוא כי מאז ברוא אלהים את האדם על הארץ הושם לצורך חשבון ימות העולם מספר שבע, להיותו גבול להמשכת הזמני, כאלו אין כח בהזמן ללכת ולהתוסף בהמשכתה בלי חוק וגבול, אבל היא כלכודה ושבויה (אבגעשפעררט, געפאנגען), בידי מספר שבעה, והוא המפסיק בכח המשכתה לאמר עד פה תבא, ומעתה תחזור ותשוב לסבוב כמות היקף זמן זה מחדש, ודומה הזמן בזה לאיש שבוי בבית האסורים שנמנע ממנו חפשיותו ללכת בשווקים וברחובות כחפצו ורצונו לבלי חוק, אבל ילך הלוך ושוב תמיד בתוך הגבול אשר ישימו עליו כותלי חדר בית מאסרו, ככה המשכת הזמני יושבת בבית מאסר מספר השבעה, לבלי תתמיד בהליכתה בלי חוק וגבול, אבל הלוך ושוב תמיד בהקף כמותה בסבוב ולא תמשוך רק עד מספר שבעה וכן תחזור חלילה לעולם. וכן שם שבועה לקיים דבר מה (שוואָרען) עיקר שרשו שתי אותיות שב (כמו שכתבתי בויקרא בראיות נכוחות, ע"ש). וכיון שעיקר שרש שבע הוא שב שענינו ההחזרה וההשבה, לכן יפול על הגוזמא ועל כל דבר שבא פעמים רבות (ווידערהאלענטליך), ובאמרך שבע יפול, והכיתי שבע, ענינו יפול ויחזור ויפול תמיד, והכיתי, ואשוב להכות

תמיד; וכן שם שבוע שהונח על היקף זמן שבעת הימים (וואכע), הוא גם כן מענין ההחזרה וההשבה ע"ש שהמשכת כמות זמן זה יחזור ויתמיד בהקפתו בסבובו (איין זיך איממער וויעדערהאָלענדער צייטרוים), ודומה בזה לשם שנה שהונח על המשך זמן שנים עשר חדש (יאהר), שהוא גם כן מענין ההחזרה וההשבה וההכפלה (מן ועל השנות החלום, ולא שנה לו ש"ב ב'), ע"ש שממנו והלאה יחזרו וישובו ארבע עתות השנה לפי מהלך טבעם (איין וויעדערקעהרען דער געוואהנליכען נאטורערשיינונגען); וכן שם מחר שהוראתו יומא דבתרוהי (מאָרגען) הוא מענין מחיר על שם התמורה והתחלפות (ווכסעלן, טוישען) מיום לילה, וחזרת זריחת השמש על הארץ; והנה ענין השביעיות בכלל ידע כל משכיל כי לא דבר ריק הוא ואיננו הסכמת בני אדם, אמנם הוא ענין מוסד בטבע היצירה, והעד קולות המוזיק שהם שבע לא פחות ולא יותר ואין זה על פי ההסכמה, כ"א מצד טבעם הם אדוקים במספר השבעה, לא יעלו על מספר הזה ולא ירדו ממנו, כי כן הטביע הבורא ית' ולא יוכלו לשנות תפקידם, ובסיום קול השביעי שהוא במדרגת הששה הקודמים כמו חצי קול (האלבער טאָן), יחזור קול השמיני לקול הראשון, ומי זה לא ידע משבעת מוסדי הגיוני שאמר ממנו שלמה, חכמת בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה, כי כל היקש הגיוני המלמד לאדם דעת אינו פחות משבע מחלקות, וזה. כי כל היקש הוא בעל שלשת משפטים שתי הקדמות ותולדה וכל משפט הוא בעל שתי חלוקות נושא ונשוא, ונשוא הדרוש שעליו יסוב, הרי שבעה:

פסוק כא

קרי. קרי הוא על משקל מרי, והענין שתלכו לקראתי בקשיות עורף, שתתכוונו לפגוע בכבודי ולהכעיסני (אויפשטאֶסיג), אף אני אתנהג עמכם על זה האופן. שאביא עליכם מיני פורענות הפוגשות בכם ביותר ותרגישו אותם היטב היטב. כי אינו דומה עובר עבירה לתיאבון לעובר עבירה להכעיס, שהעובר להכעיס ראוי לעונש מרובה, ולפיכך אין מן התימה אמרו והכיתי אתכם שבע על חטאתיכם, שכפי הנראה לקתה מדת הדין, כי איך יתכן שיענש האדם על עון אחת שבעה עינים, אולם באמת לא לקתה מדת הדין בבחינת שהעובר להכעיס שתים רעות יעשה, הא' שעושה פעל העברה שהיא מגונה מצד עצמה, הב' שמכעיס גם כן את ה' המצוה שלא לעשותה, שראוי אם כן שיענש גם כן בשביל ההכעסה, וזה הענין מתחלף בנושאים, שאינו דומה המכעיס את ההדיוט למכעיס את המלך, וההדיוט שהכעיס, או אדם חשוב שהכעיס, ושוב אין תימה שיענש בעל העברה על אחת שבעה או עשרת מונים כי הכל לפי רוב מעשה ההכעסה, אף על פי שפעל העברה גופה כבר מוגבל בענשו בלתי מגיע לאותו עונש. וירצה באמרו שבע

על חטאתיכם היינו שבע משקליי שיהיה הפורעניות שאביא עליכם שוקל שבע פעמים יותר מן העונש המוגבל לעברה הנעשה לתיאבון בעלמא (רש"פ):

פסוק כה

נקמת נקם ברית. החרב תנקום אותה הנקמה הכתובה בספר הברית, כאמרם (סנהדרין פ' ד' מיתות) אף על פי שבטלו ארבע מיתות דין ארבע מיתות לא בטלה (רע"ס):

פסוק כו

לחמכם במשקל. באותו משקל שהיה הלחם כאשר הכניסוהו לתנור, כי לא יניחוהו לאפות כל מה שראוי, כדי שיאכל ממנו מעט (רלב"ג):

פסוק לא

עריכם חרבה והשימותי. שם חרב הונח לרש"פ על קלקול השלמות המקריי, כשהדבר בעצמו לא נעשה בו קלקול רק שמחוסר דבקות דבר העושה אותו בעל שלמות זהו קלקולו, והוא ענין מצטרף שהקלקול אינו בעצם כי אם בבחינת הצירוף עם דבר, המשל בזה בית הנבנה בכל טוב כשאין דרים בו ועומד ריק נאמר עליו שהוא חרב (אֶדע), וכן בית הכנסת נאה כשאין נכנסין בו להתפלל, או בית המקדש שאין בו עבודת אלהים, ובית המדרש שאין בו תלמודי, ובית האוצר שאין בו פירות, על כל אלה הבנינים כשעומדים ריק יפול לשון חרבן, אף על פי שהבנין בעצמו אין בו קלקול רק שחסר ממנו השלמות המקריי המבוקש בו כשנבנה, לפיכך נמצא רוב שמושי חרב אצל בנינים, הבונים חרבות למו (איוב ג׳:י״ד), היינו שיחרבו לעתיד או שלא יזכו להתישב, והערים הנושבות תחרבנה (יחזקאל י״ב:כ׳), וכדומה, כי שלמות כל בנין אינו רק בבחינת היושבים בה; ומה שנמצא לפעמים אצל חורבה לשון בנין, כמו ובנו חרבות עולם, וחדשו ערי חרב (ישעיהו ס״א:ד׳), והחרבות תבנינה (יחזקאל ל״ו:י׳), שזה ממה שיורה שנתקלקל הבנין עצמו, אין הדבר כך, כי הבנין המקולקל נקרא הרוס ופרוץ ונתוץ ודומיהם לא חרב, אבל חרב נקרא הבנין שאין יושבים בו אף על פי שהוא בעצמו קיים. וענין בנין הנאמר בו, אינו בנין גשמיי כי אם בנין השלמת המקריי שנסתלק ממנו, וכענין ואבנה גם אנכי ממנה, דהיינו קנין שלמות הנקבה; ושם שמם או שמה הונח על היכר קלקולו של דבר, שקלקול הדבר ניכר וגלוי ביותר לעין כל, וזה אופן הקלקול יקרא שמם או שמה (וויסט), והוא אם כן ממאמר המצרף, שלא נקרא שמם כ"א בבחינת הרואה המכיר קלקולו, שלפעמים יתקלקל הדבר מבפנים, אבל מבחוץ נראה נאה ומהודר, כגון בנין מפואר עד"מ שנתקלקל מבפנים, או שאין בו דיורין, ומבחוץ לא נראה קלקולו, לא נאמר עליו שהוא שמם כ"א שהוא חרב ונשחת, אולם כשנתקלקל גם מבחוץ שנפרצו כתליו ונסתמו חלונותיו וכיוצא בזה עד שקלקולו גלוי וניכר לכל אז יפול עליו תואר

שמם שמה ונשמה, כמו והאדמה לא תשם שעל ידי שתהיה בורה וריק מבלי זרע זרוע יוכר שוממתה לכל, כן תהיה הארץ שממה (שמות כ"ג:כ"ט), שקלקול המדינה שאין בה יושבים גלוי ומפורסם, ומזה אמר כאן והשמותי את מקדשיכם, ולפי שלשון שמם לא נאמר כי אם בבחינת התגלות שהוא מתגלה לעין הרואה חרב ומקולקל לפיכך יפול גם כן על הרואה לשון שממון, כמו והיית לשמה למשל ולשנינה (דברים כ"ה), דהיינו כל רואך ילבש שממון בראותו אותך בזה המעמד הגרוע, כל עובר עליך ישם וישרק (מלכים א ט':ח'), וזה הלשון כענין אריק חרבי שרקניות הנדן הוסב אל החרב, וכענין שמן תורק שמך שהשמן המקבל הרקת הכלי, וכיוצא בזה הרבה שהוסב תואר הפעל אל המתפעל, כגון ושב ה' שבותך (דברים ל'), שתשובת שבות יעקב נחשב כאלו הוא בעצמו שב, בני יצאוני ואינם (ירמיהו י':כ'), שאני מתפעל מיציאתם כאלו יצאתי בעצמי, כך ענין שמם על הרואה השממון שמתפעל מיציאתם כאלו היה הוא בעצמו שמם, ורושם השממון ניכר על פניו, כעין על שבר בת עמי השברתי (ירמיהו ח':כ"א), וכזה פירש"י על תהו ובהו (בראשית א':ב'), לשון שממון שאדם תוהה ומשתומם על בהו שבה וכפי' המזרחי, ויהיה שם תהו כשם רפאים ואימים שנקראו כן מפני רואיהם, וכן איתא בספר הבהיר מאי תהו דבר המתהה בני אדם, וכזה הענין בדברי רבותינו, החולץ ליבמתו, ע"ש התפעלות היבם מפעל החליצה, ומזה אמר כאן ושממו עליה אויביכם:

בריח נחחכם. אף על פי שיהיו בהם כהנים כשרים כבני צדוק וכדומה שהיה קרבנם ריח נחוח בלי ספק, מכל מקום לא יהיו לרצון לפני לאשמת העם (רע"ס):

והשימותי את מקדשיכם. מכאן אמרינן קדושתן עליהן אף כשהם שוממים, לכן בית הכנסת שחרב אין מספידין בו הספד של יחיד ואין מפשילין בתוכו חבלים ואין פורשין לתוכו מצודות ואין שוטחין על גגו פירות ואין עושין אותו קפנדרא (מגלה פ"ג מ"ג) בתי"ט מבאר דרשה זו מדלא כתיב ואת מקדשיכם אשימם, ושפיר טען עליו רמ"ז, דבכל המקומות יקדים פעולת הפועל להתפעלות הפעול כדכתיב והשמדתי את במותיכם, ובתוספות ר"ע איגר הביא ביאור לדרשה זו בשם תשובת מהרי"ט ולא ירדתי לסוף כוונתו, ובאמת אין צריך לזה דהאי קרא אסמכתא בעלמא הוא, כמו שכתב הרב בטורי אבן שם, דאף על גב דמוזהרין על מורא מקדש מהתורה כדכתיב ומקדשי תיראו, אפילו הכי כשהוא חרב בטל קדושתו לר"י דמתניתן דס"ל לא קדשה לעתיד לבא, ורק מדרבנן בקדושתו קאי, מיהו בפרק קמא דיבמות (ד"ו ב') ילפינן בברייתא דמוזהר על מורא מקדש לעולם אפילו בזמן שאין בית המקדש קיים מקרא שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו

מה שמירה האמורה בשבת לעולם אף מורא האמורה במקדש לעולם, וס"ל להאי תנא דקדשה לעתיד לבא אף בחורבנה, והיא דרשה גמורה כדמוכח התם:

פסוק לט

ואף בעונות אבותם. פירש"י כשעונות אבותם בידיהם, ע"כ. יראה מלבד שידונו על מעשיהם ידונו גם על מעשי אבות, וזה קשה מאד, גם יתנגד לפירוש זה המרכא שבמלת אתם המחברו עם מלת ימקו שלאחריו, שהיה ראוי לחבר מלת אתם עם בעונות אבותם שלפניו, ורש"פ אמר לא מבעי שימקו בעון עצמם דהיינו העונות החדשות שעשו בבחירה גמורה, אלא אפילו בעונות שירשו מאבותיהם ונעשה בהם טבע שאין יכולת האדם עליו, כאלו תאמר שאם האב כועס ונואף יהיה שוב בטבע הבן לנאוף ולכעוס, אפילו בעונות ההם ימקו, כי עם כל זה יש בכח האדם להטות שכם הטבע תחת עול הבחירה הרצונית השכלית. ולי נראה שאין מלת אבותם כאן שם תואר להמולידים (עלטערן), אבל הוא שם מופשט משרש אבה, שענינו החפץ התאוה והרצון (כמה שכתב בלך לך בתבוא אל אבותיך), וטעם המקרא שיחול עליהם העונש על העונות שהתאוו לעשותם ולא נמנעו מלהוציא תאוותם מן הכח אל הפועל מצד הבחירה, רק מצד דברים אחרים, כמו שמונע עצמו מן הגנבות והגזלות מבחינת בושתו מבני אדם, אשר על אלה וכיוצא בהם נאמר הרהורי עברה קשים מעברה, שהעברה הנעשית בפועל לא נפעלת רק בחלק הגשמי שבאדם הפחות אמנם הרהורי עברה נפעלים בחלק הרוחני שבו המעליתית, לכן העונש חל עליהם, והא דבמחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, הוא בשאינה נשארת רק מחשבה לבדה, שברגע זו ישנה וברגע שאחריה איננה, ולא השתקעה מחשבה זו בלבו עד שישתוקק ויתאוה בכל לב להוציאו מחשבתו זו לפועל, אבל מחשבה רעה שעלתה למדרגת התשוקה, ולא נמנעה העשיה רק מסבת דברים אחרים המעכבים יציאתה מן הכח אל הפועל, בודאי ראוי לחול עליה העונש, ולפירוש זה מלת בעונות אבותם טעמו עונות שהתאוו והשתוקקו לעשותם, ויש לתרגמו (איהרער לאסטערהאפטען בעגיערדען וועגען), וכן מה שאמר אחר זה. והתודו את עונם ואת עון אבותם, פי' שיתודו על העונות שעשו בפועל וגם על העונות שהשתוקקו לעשותם:

פסוק מ

והתודו וגו' אף אני וגו' וזכרתי וגו' והארץ וגו' אף אני וגו'. כבר התעוררו המפרשים על קושי המשך הפסוקים האלה, כי אחרי שהתודו היה מהראוי שיהיה בכלל מודה ועוזב ירוחם, ולמה אמר אחר הוודוי אף אני אלך עמם בקרי והבאתי אותם בארץ אויביהם, והכביד עונשם אחר הוודוי יותר ממה שהיה בלתו, וכן אחרי שאמר וזכרתי את בריתי

והארץ אזכור היה מהראוי שבזכירת זכות האבות והארץ שירחם עליהם, ואיך יאמר אחר כך שתעזב מהם הארץ בהליכתם בגלות מעלי'; ולדעתי חמש הפסוקים האלה כולם הם כוללים ענין וודוים, שבהכירם גדול חטאם ויודו עליהם, יצדיקו עליהם את הדין ויודו שלטובתם הענשתים בקושי הצרות ובכור הגליות, כדי להכניע יצר לבבם הרע, אולי ישובו מדרכיהם הרעה וייטיבו מעשיהם למען יזכו מצד מעשיהם הטובים להזכיר להם זכות אבותיהם והארץ; גם בעת התודותם על חטאם ישימו על לבם להצדיק עליהם דין שמים, יתודו שהארץ היתה ראויה להיות נעזבת מהם כדי לרצות בשממותה בטול השמטות והיובלות, יכירו וידעו באמת שבמדה ומדה נפרעו יען פרקו מעליהם עול המצות והחקים; ועוד יבואו בעת וודוי חטאם לכלל דעת להכיר הטובות הגדולות שהטבתי עמהם בהיותם בארץ לא להם, אף שלא היו רק כשה אחד בין שבעים זאבים מכל מקום הייתי עומד עליהם לשמרם כרועה את עדרו; כוונה זו נכללת בהמשך חמשת פסוקים אלה, אמר. והתודו וגו'. יכירו חטאתיהם ועונותיהם, ישימו על נפשם בתתם על לבם כי הם ואבותיהם הלכו עמי בקרי,

פסוק מא

אף אני אלך עמכם בקרי. כלומר גם יכירו וידעו כי אני הוצרכתי ללכת עמהם בקרי ולהביאם בארץ אויביהם, אולי על ידי זה יכנעו לשוב בתשובה שלמה, ואוכל לרצות את עונם בכדי שיהיו ראויים להזכיר להם ברית אבותיהם, וזהו,

פסוק מב

וזכרתי. כלומר למען אזכור להם הברית אשר כרתי עם אבותיהם לתת לבניהם אחריהם את הארץ לנחלה, וא"ו של מלת וזכרתי ישמש הוראת סבת המסובב, כמלת למען, כמו לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו, שפירושו למען לא יסור, וכן וזכרתי למען אזכור; כל זה יתנו אל לבם בעת אשר יכירו את עונותיהם ויתודו עליהם, כי בצדק באו עליהם העונשים למען יצדקו מעשיהם ויהיה ראויים להזכיר להם זכות אבותיהם; או אז יכנע, פירש"י אולי שמא אז יכנע לבבם, לדבריו יהיה מלת או מענין אוה ותאוה, כי חפצו ית' ותאותו היא שיכנע לבבם להיטיב מעשיהם (דומה לזה מלת או ס"פ חקת); ואמר עוד ממה שיגיעו אל ההכרה האמתית בעת וודוי עונותיהם, והוא,

פסוק מג

והארץ תעזב מהם. כלומר יכירו וידעו כי הארץ הוצרכה להיות נעזבת מהם בכדי לרצות בשממותה את שבתותיה, ולרצות את עונם אשר בטלו השמטות והיובלות, ומדה במדה נפרעו על פורקם מעליהם עול התורה והמצוה; אף גם זאת יתנו אל לב, להבין את גודל הטובה אשר עשיתי להם בהיותם בארץ אויביהם, על זה אמר,

פסוק מד

ואף גם זאת. כלומר גם זאת יכירו בהתודותם על עונותיהם, שבהיותם בארץ אויביהם אף שהיו כשה בין שבעים זאבים בכל זאת לא מאסתים לתתן לאבדן ביניהם, ולא געלתים לכלותם לבלי השאר היותם אומה בין האומות ולא הרחקתים להפר בריתי אתם, אבל עמדתי עליהם לשמרם כרועה עדרו. הנה בזה נתבאר סדר הפסוקים על מכונם, גם אין צורך להמיר העבר בעתיד כתרגום אונקלס לא מאסתים ולא געלתים, לא ארטישינון ולא ארחיקינון, אבל הם פעלים עברים כתמונתם. ובד"ז יובן גם ע"ד הפשט טעם הזכירו ברית האבות מן המאוחר אל המוקדם, לפי שההערת הזכירה היא היוצאת מהם, שהם יתעוררו במעשיהם הטובים להיות ראויים להזכר להם ברית האבות, והקרוב אליהם מהם הוא המוקדם בהתעוררת הזכרתם. ודע דלמפרשים באו כאן שני רבויים כאחד ויספיק באחד מהם אלא שבא לתוספת רבוי, כמ"ש הר"ש ב"מ, ולמ"ש (בנח בולשם ילד גם הוא) שמלת גם לפעמים הוא כשם דבר והוראתו מעלה וחשיבות, אין כאן תוספת, וטעמו ואף גם זאת, אף יתרון מעלה זאת (אויך דיעזען פאָרצוג) יזכירו, שבכל אשר עבר עליהם לא באו לידי כליון:

פרק כז

פסוק ב

בערכך נפשות. ערך בלו הוא נותן ואינו נותן ערך אברים, יכול שאני מוציא דבר שהנשמה תלויה בו, תלמוד לומר נפשות (ערכין ד'), שהאומר ערך ידי או ערך עיני או ערך רגלי עלי לא אמר כלום, והאומר ערך לבי או כבדי עלי נותן ערך כולו, וכן כל אבר שאם ינטל מן החי ימות, אם אמר ערכו עלי נותן ערך כולו. ונראה לי כוונתם כי הכנויים יש בהם שתי הוראות, אם על הפועל או על הפעול, כמו להוציאם מארץ מצרים, המ"ם לסי' הפועלים להוציא אותם, להרגך פי' להרוג אותך, אבל כהוציאם אותם החוצה המ"ם סי' הפועלים כאשר הוציאו הם, לעברך בברית הכ"ף סי' הפועל להיותך עובר בברית, וכן באהבתו אותה דיעקב וי"ו הכינוי על הפועל ורצה לומר באהבתו של יעקב את רחל, אבל באהבתה תשגה (משלי י"ט), הכנוי על הפועל וענינו באהוב אותה, וכן בערכך כ"ף הכנוי סי' הפעול רצה לומר בערך אותך (וועדטה דיינעס אייגנען דיכ'ס), והוא ערך כל גופו לא חלק ממנו, ורש"י פי' כפל הכפי"ן לא ידעתי מאיזה לשון הוא, ולרשב"ם הוא כמו אדם אדמימות, ולראב"ע הכ"ף נכח הכהן, ולרנ"ו היא מלה מורכבת מן ערך ככה, ודעת רבותינו מבוארת עי' משנה למלך פ"ב ה"ד:

פסוק ג

חמשים שקל. שינה הכתוב בפרשה זו מיחיד לרבים, ומנפרד לנסמך, כאן אמר שקל וכן שלשים שקל חמשה עשר שקל בלשון יחיד, ואמר עשרים שקלים בלשון רבים, ואמר חמשה עשרה בה"א בלשון נפרד, ושלשת עשרת בתי"ו בלשון נסמך, ונראה לי דשנויים האלה להורות באו על שנויי תשלומי הערכין הקצובים, כי על הרוב משלמין הערך הקצוב בפעם אחת, כגון עשיר שהעריך שנותן מיד דמי הערך, ולפעמים אינו רק בזה אחר זה בזמנים מתחלפים, כגון עשיר שהעריך וקודם התשלומין העני, שהדין לתת כעת מה שידו משגת ושאר הערך נשאר עליו חוב עד שיתעשר וישלם מותר הערך עליו, כבמתני' דערכין דף י"ז בעשיר והעני נותן ערך עשיר; הנה על התשלומין שבפעם אחת, באו לשונות היחיד והנסמך כאלו כל דמי הערך צרופים יחד וכדבר אחד, ועל התשלומין שבזה אחר זה באו לשונות הרבים והמפרידים; עי' מה שכתבתי באמור בשבעת כבשים, ובויקהל בעשרים קרשים:

פסוק ח

והעמידו לפני הכהן. לראב"ע פירושו כאילו אמר והעמידו הכהן לפני הכהן, והוא דרך צחות, או והעמידו שיעמיד הנודר את נפשו. ורש"י פירש והעמידו לנערך לפני הכהן ויעריכנו לפי השגת ידו של המעריך. וכן דעת רבותינו, מדאמרינן (ערכין דף א') האומר ערך גוסס זה עלי לא אמר כלום מדכתיב והעמיד והעריך כל שישנו בהעמדה ישנו בהערכה וכל שאינו בהעמדה אינו בהערכה, הרי שפירשו להעמידו, שיעמיד המעריך את הנערך. ובתוס' שם כתבו וצ"ע דפשטי' דקרא והעמיד על הנודר כתיב לא על הנערך יעו"ש שהלשון משובש קצת, ונראה שפירשו כראב"ע, ואינני מבין דלשון והעמיד בהפעיל יורה ביותר על פירוש רבותינו, דלראב"ע היה ראוי ועמד בקל. - ולפי הסברה, הא שנותן המעריך לפי שנותיו של הנערך אינו תלוי בדעת המעריך לבד לפי מה שהוא משער שנות הנערך, דבקל יוכל לטעות בדמיונו, שהוא ישער את הנערך לבן י"ט שנה, וכשנדקדק אחריו יהיה בן כ', ואם יתן לפי דמיונו יפחות ממה שנתחייב בנדרו ולא יצא ידי חובת נדרו, לכן נראה דכמות שנות הנערך תלוי בכהן שהוא יבדוק היטב אחר שנותיו, ולפי ערך הכהן כמות שנותיו לפיהן יתן המעריך. ויתכן כן ממה שאמרו בת"כ, יעריכנו הכהן (דתיבת הכהן מיותר, דבכהן משתעי קרא מדכתיב והעריך אותו הכהן) בנין אב לכל הנערכים שיהו בכהן, וגרסת הילקוט, לכל הערכין. כלומר כל עניני ערכין שבפרשה צריכים להיות בכהן, גם כשהמעריך עשיר, ויוכל ליתן בהרווחה, מכל מקום צריכים לכהן להעריך שנותיו של הנערך, למען יודע בבירור כמות שנותיו ולפיהן ימלא המעריך את נדרו, לא לפי דמיון המעריך לבד, כי הטעות מצויה, שאין בין בן י"ט לבן

כ' כ"א יום אחד. וכן משמע ממה שכתב התוס' (רפ"ב דערכין ד"ה בעידנא) דהך היה עשיר והעני דוקא שהעריכו הכהן בעודו עשיר, ע"ש ובזה היה מקום לפירוש הראב"ע והרד"ק, שהכ"ף הנוספת במלת ערכך הוא לנכח הכהן, ובכוונה החזיר הכתוב כמה פעמים בפרשה זו מלת ערכך בכ"ף הנוכח, להורות שידבר אל הכהן, כי עליו מוטל עניני הקדשות, ועליו החיוב בזה לדקדק אחר כמות שנות הנערך, גם בעשיר הרוצה לצאת ידי חובת נדרו ובזה שפיר אמר הרמב"ם (פ"א מערכין ה' כ"א) האומר ערכי עלי ומת קודם שיעמוד בדין אין היורשים חייבים ליתן שנאמר והעמידו לפני הכהן והעריך אותו הכהן. ותמה בתי"ט (פרק ה' מ"ב) דהך קרא לא כתיב אלא באם מך הוא מערכך, ואם כן כשאינו מך לא בעי העמדה לפני הכהן כלל, ע"ש. ולפי האמור ערך כמות שנות הנערך צריך להיות דוקא בכהן. והוא בענין זה במקום בית דין, ועמידת הנערך לפני הכהן נקרא עמד בדין. ומצאתי ב"ה כדברי בקול הרמז שכתב (פרק ה' מערכין מ"ב) בין עני בין עשיר כלהו צריכים עמידה והערכה, ע"ש. אמנם צריך ביאור, אם גם בעשיר שהעריך צריך העמדה והערכה לענין כמות השנים, למה אמר קרא, ואם מך הוא מערכך והעמידו והעריך. ונראה לי דבאמת מלשון המקרא עצמו אינו מוכרח דבעני דוקא קמיירי כי מלת מך אין פירושו עני ודל, כי גם העשיר נקרא מך כשירד מעשרו, שאינו כעת במצב העשירות שהיה לפני זה, כמה שאמר הכתוב (בהר כ"ה כ"ה) כי ימוך אחיך ומכר מאחזתו. ושפיר בארו הרנ"ו שם, שהיו לו תחלה קרקעות שוים עשרת אלפים, גם כסף ומטלטלין היה לו, ועכשיו אבד כספו ומטלטלין ואין לו לפרנסת ביתו או לשלם נשיו וצריך למכור שליש מקרקעותיו, ועל זה נאמר כי ימוך, שישפל וירד ממצבו אף שנשאר לו עוד ממה שהיה לו, כלשון בעצלתים ימך המקרה (קהלת י':י"ח) שתקרת הבית משתפלת ויורדת מטה, וחכמינו השתמשו גם הם בשרש זה יאמרו גבוה ונמוך. ולדעת ר' יונה המדקדק והראב"ע הוא מנחי העי"ן, ע"ש בר"ש ב"מ. לפי"ז מלת מך עיקר פירושו מושפל והורד ממצבו (ערניעדריגט) ויש בו שני פנים, אם הוא כשם תאר לאיש שהושפל, או שהוא פועל בינוני, כמו נָס שָׁב, כמו ומך אחיך עמו (בהר כ"ה מ"ז) וכן כאן טעם ואם מך הוא מערכך, אם הוא משפיל וממעט את הערך המחוייב עליו, עשיר הוא זה המעריך ויכול ליתן בהרווחה חמשים שקל שהוא ערך בן עשרים, ומכל מקום אינו מביא לכהן רק עשרים שקל, לפי שטועה בכמות שנות הנערך, וידמה שהוא בן י"ט, הכהן המכיר ויודע בשנות הנערך ורואה שטעות הוא ביד המעריך, ולפי טעותו הוא משפיל וממעט ממה שהוא מחוייב באמת בערך שנות הנערך, (ער ערניעדריגט פאָן דער וועריהשאָטצונג) ולמען יתברר הדבר היטב לעיני המעריך, אמר קרא והעמידו והעריך, יביא את הנערך

לפני הכהן ויתברר כמות שנותיו, וידון בו על כמות נתינת המערך. (ומיירי בגוונא דלית ביה משום הקדש טעות דאינו הקדש). לפי זה אמר קרא בדרך כלל, אם מך הוא מערכך, אם הוא ממעיט בנתינת חיוב הערך, בין שהוא ממניעת יכלתו שאין ידו משגת לתת הערך המחוייב עליו, בין שהוא ממניעת רצונו ודעתו, יש בידו לתת הרבה, רק מצד טעות דעתו בכמות שנות הנערך רוצה להמעיט ולהפחית מן המחוייב עליו באמת, על שניהם אמר והעמידו והעריך:

תשיג יד הנודר. מוכרים כל הנמצא לו מן הקרקע והמטלטלין מכסות וכלי תשמיש הבית והעבדים ובהמה, ואין משאירין לו אלא כדי חייו מטה כר וכסת וכלי אומנות, אבל בהמתו אין משאירי' לו אפילו הוא חמור שאין לו מזונות אלא ממנה, ורש"י שכתב דמשאירין לו חמורו, כבר תמה עליו הרב בעל צד"ל למה הביא דברי ר"א הא רבנן פליגי עליה (ערכין כ"ד), ע"ש. ואפשר שדעת רש"י מדאמרינן שם (דף י"ח), הא מני ר"א, אלמא סתם מתניתין כוותיה, ועיין בכ"מ פ"ג מערכין הי"ח:

פסוק ט

ואם בהמה. פי' המקדיש את בהמתו סתם, אם תמימה הראויה להקריב על גבי המזבח יקריבנה, כי כל המקדיש בהמה טהורה תמימה לבדק הבית, אף על פי שעבר על עשה, מה שעשה עשוי וחלה קדושה עליה, ונפדית כשהיא תמימה, ומעריך אותה הכהן בדמיה, והדמים יפלו לבדק הבית, ואין הפודה פודה אותה אלא על מנת להקריבה למזבח למה שהיא ראויה, כי כל דבר הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם. כ"ה פי' דקרא להרמב"ם (פ"ה מערכין ה"ה זיי"ן), דלדידיה הא דאמרינן כל דבר הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח, הוא מן התורה; אמנם לדעת התוס' (זבחים צ"ט ד"ה עד שלא) שזה אינו אלא מדרבנן, משום מומין דפסלי בבהמה דאפילו בדוקין שבעין פסול, משום הכי גזרו רבנן שלא יהיו נפדין כי אם למזבח, צריכים אנו לפרש קרא בקדשי מזבח, (עי' משנה למלך ושער המלך שם בערכין):

פסוק י

לא יחליפנו. סתם חליפה הוא מגרוע למשובח ממנו, כמו שקמים גודעו וארזים נחליף, שקמים הם הגרועים באילנות וארזים המשובחים, וקוי ה' יחליפו כח, קשתי בידי תחליף, ויחלף שמלותיו, ומזה בבוקר כחציר יחלוף לערב ימולל ויבש, אין פי' בבוקר כחציר יעבור ויסור מן העולם דאם כן איך לערב ימולל ויבש אחר שכבר בבוקר חלף והלך לו, אבל פי' בבוקר כחציר יצמח ויחלוף כח, וכפל דבריו עוד בבקר יציץ וחלף ר"ל וחלף כח, ולערב ימולל ויבש; אמנם ענין התמורה הוא בהפך שסתמה ממשובח לגרוע כמו כבודם בקלון אמיר, וימירו את כבודה בתבנית, המיר כבודו בלא יועיל, חלק עמי

ימיר, האויב ימיר חלק עמי הטוב ברע ממנו, וריחו לא נמר מטוב לרע, נמר נפעל משרש מור; ועתה מפרש האחרון תחלה, טוב ברע, הוא פירוש ללא ימירנו, ורע בטוב, ללא יחליפנו, וראיתי מי שנדחק למצוא הבדל אחר בין חליפין לתמורה ואין צורך (רל"ש). ולרבותינו (תמורה ט') לא יחליפנו בשל אחרים ולא ימיר אותו בשל עצמו. ולכתב לא יחליפנו ולא בעי לא ימיר אותו, אי כתב הכי הו"א תצא זו ותכנס זו הוא דלילקי אבל מימר דתרוייהו קמקדיש להו אימא לא לקי קמ"לן. האי בשל אחרים היכי דמי מי מתפיס בדבר שאינו שלו, בבהמה דהקדש דעלמא וחולין דידי' וכגון דאמרי מארי' דבהמה דהקדש כל הרוצה להמיר בבהמתו יבא וימיר. ע"כ. מפשטן של דבריהם יראה דלשון חליפין הוא בשל אחרים, וכוונתו שתצא בהמת הקדש לחולין, ולשון המרה הוא בשל עצמו וכוונתו שבהמת הקדש תשאר בקדושתה. אמנם כשנדייק היטב בדבריהם יראה שאין כוונתם בזה להחליט, הא'. דכמה מקראות יורו דלשון חליפה גם בשל עצמו, כמו ויגלח ויחלף שמלותיו, החליפו שמלותיכם, וכן לשון תמורה בשל אחרים, כמו וזאת התעודה בישראל על הגאולה ועל התמורה' הב'. אם לשון המרה אינו רק שתשאר בקדושתה ולשון חליפה שתצא מקדושתה, אם כן מאי קמסיים חלמוד' דמחליף בשל אחרים מיירי באמרו כל הרוצה להמיר, מאי אהני באמירה זו, הא לא הרשהו רק להמיר להשאירה בקדושתה, והיאך יכול להחליפה דהיינו להוציאה מקדושתה, הג', מדאמרי' (תמורה ה' ב') לאביי דסובר כל מילתא דא"ר ל"ת אי עבד מהני אצטרך והי' הוא ותמורתו דלא נימא שתצא זו ותכנס זו, ואי לשון המרה אינו רק בדאקדיש תרוייהו, הא קרא קאמר ואם המר ימיר והי' הוא ותמורתו, והיינו בדאקדיש תרוייהו, ואיך נילף מני' לכשכוונתו שתצא זו מקדושתה, מה שאינו בלשון המרה. הד'. מדתנן במתני' (תמורה כ"ו ב') זו תמורת זו זו חליפת זו הוי תמורה זו מחוללת ע"ז לא הוי תמורה. ואי לשון חליפה אינו רק שתצא לחולין. א"כ מאי שנא חליפת זו ממחוללת זו, ומנל"ן דבחליפה זו הוי תמורה, הא במקרא אינו מפורש דהוי תמורה רק בלשון המרה לא בלשון חליפה. הה'. במתני' (דמנחות ע"ט ב') קראו בשם חליפה לבהמה שהופרשה תחת הנאבד. מכל הלין מבואר שאין הבדל בין לשון חליפה ללשון המרה, ובכל אחד משתי לשונות אלה נכלל לישנא דאחולי לחלל ההקדש. ובאמת גם בשאין כוונתו שתצא זו מקדושתה, מ"מ חלול מעט אית בה, שמשמש אותה כדי להמשיך ולחדש קדושה בבהמת חולין דומה למה דאמר רב (שבת כ"ב) אין מדליקין מנר לנר דקמכחיש מצוה, דמחזי כמאן דשקיל נהור' ושואב קצת מלחלוחית שומנו, הכא נמי, כיון שבידו להקדיש בהמת חולין שלו בפני עצמו, ואינו עושה כן, רק מוליד בה קדושה באמירת זו תחת

זו, בזה ממשיך ומחדש בה קדושה מחמת בהמת ההקדש, הוי כממעט ומכחים קדושת הראשונה ומוסיפה באחרת, ודבורו בזה הוי מעשה, דמטעם זה הוי תמורה לאו שיש בה מעשה דבדבורו עבד מעשה לחדש ולעשות בהמת חולין להיות קדש (כבתמורה ג' ב'). וכדאמרי' בעלמא אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. (ואף דטעמא דאכחושי מצוה נשאר שם בשבת בקושי' כבר כתב הרב בפני יהושע שזה אינו רק לר"ש דס"ל דמנורה של פרקים ומחובר הוי, אבל למ"ד דלא הוי קבוע יש מקום לטעמא דאכחושי מצוה. ע"ש. ונראה דאפי' לשמואל דהתם דלא חייש לאכחוש מלוה, באכחושי קדושה מודה, דקדושה חמירי ממצוה, כבמגלה (כ"ו ב') תשמישי מצוה נזרקין ותשמישי קדושה נגנזין, וגם בקדושה עצמה יש הבדל בין קדושת מזבח לקדושת בדק הבית, דקדשי בדק הבית אין עושין תמורה, וקדשי מזבח עושין). ובזה נפק לן טעמא דגם בממיר טוב בטוב לקי, אף על גב דתרוייהו קמקדיש להו, דמכל מקום אכחושי קדושה איכא. לפי זה מבואר שאין חילוק בין מתכוין להוציא הראשונה מקדושתה, בין מתכוין להשאירה בקדושה דמכל מקום אית בהו חולין ועבר אלאו דלא ימיר, והא שהזכירו רבותינו ענין יציאת הראשונה לחולין בלאו דלא יחליפנו, והשארת ראשונה בקדושתה בלאו דלא ימיר, לא יצא להם זה מלשון חליפה והמרה, אלא משנויי הכנויים דבהנך תרי לאוי יצא להם כן, מדאמר בזה לא יחליפנו, הכנוי מחובר לפעל במלה אחת, ובזה אמר לא ימיר אותו, מלת הכנוי בפני עצמו, והבדל גדול יש בין זה לזה, דבאומר על ככר שבועה שלא אוכל אותה חייב בשאכל רק כזית ממנו, ובאומר שבועה שלא אוכלנה אינו חייב עד שיאכל כלה, דבלשון לא אוכלנה, (בכנוי מחובר לפעל) משמעותה אכילה כללית וכולל כל הככר המונח לפניו, ובלשון לא אוכל אותה (בכנוי הנפרד לעצמו) משמעותה אכילה פרטית ומצומצמת, וגם כזית בכלל. (ערמב"ם פרק ד' דשבועות ה"ג ובכ"מ שם. ועי' מה שכתבתי בבא, ואכלתם אותו בחפזון, על מצות ומרורים יאכלוהו. ובמשפטים ולא ישמרנו בעליו. ובפ' וישב ולא יכלו דברו לשלום) הכא נמי מדאמר לא יחליפנו (בכנוי מחובר לפעל) יורה על הכללית והיינו שמתכוין להוציא כל הבהמה כולה מקדושתה, ולא ימיר אותו (במלת הכנוי בפ"ע) יורה על צמצומו על פרט וחלק ממנו, והיינו שאינו מתכוין להוציא כלה מקדושתה רק להמשיך מקדושתה גם לאחרת, שאינו רק אכחושי קדושה כאילו ממעט חלק קדושה מזו ומוסיפה באחרת. אבל בלשון חליפה והמרה עצמו (בלתי הסתכלות על חבור כנוייהם) אין הבדל ביניהם, ושניהם יורו לאסור להמשיך ולחדש קדושה בבהמת חולין על ידי בהמת הקדש, בין שמתכוין להוציא ההקדש כלה לחולין, בין שמשאירה בקדושתה רק מכחיש ומוריד קצת ממנה,

ובא כפילת הלאו להגדיל האיסור לעבור עליו בשני לאוין. וכן הא דאמרי רבותינו לא יחליפנו בשל אחרים ולא ימיר אותו בשל עצמו, אין זה מהם למאמר מוחלט (כמבואר במה שקדם) ולא אמרו כן רק מדדמי להדדי, כי אחרי שבלא יחליפנו מחמת חבור הכנוי לפעל משמעותו שמוציא כל הבהמה מקדושתה, שבזה מתכוין לשנות הבהמה מרשות גבוה לרשות הדיוט, נקטו נמי בדדמי ליה כמי שמחליף דבר בחברו, שמשתנה הדבר מרשות זה לרשות אחר. ובלא ימיר אותו, שמסבת פירוד מלת הכנוי משמעותו על פרנו המצומצם שאינו רק אכחושי קדושה, ואין בזה להוציא מרשות גבוה לרשות הדיוט, נקטו נמי בדדמי ליה כמי שמחליף דבר בדבר בשל עצמו שאין כאן השתנות רשות. אבל בלשון חליפה והמרה עצמו אין הבדל גם לרבותינו בין בשל אחרים בין בשל עצמו. (ואפשר שמטעם זה אמר קרא במעשר לא ימירנו ואם המר ימירנו, בחבור הכנוי לפעל, להורות גם בלשוו המרה על הכלל כשכוונתו שתצא כלה לחולין). וסעד גדול לכלל דברים אלה הם דברי הרמב"ם שלא אמר בחבורו (ריש תמורה) רק כל הממיר עובר בשני לאוין, ואם איתא דדברי התלמוד הם דוקא, היה לו להעתיק כדרכו בכל מקומות חבורו, דשני אזהרות אלו הם לענינים חלוקים, לא יחליפנו בשל אחרים, ולא ימיר בשל עצמו, אלא ודאי שדעתו דדברי התלמוד הם לדוגמא ולאו דוקא, ותרי לאוי בחד ענינא להגדיל איסורו לעבור עליו בשני לאוין. ובדברים אלה מיושבים גם דברי התוס' התמוהים שכתבו ריש תמורה בחד תירוצא, דכל הממיר לקי שמונים דתרי לאוי נינהו, ותמה עליהם הרב בלחם משנה (ריש הלכות תמורה) שהם נגד ברייתא (דתמורה ט') דתרוייהו צריכי, וכמו שכתב תוס' עצמם באידך תירוצא, ע"ש. ולדברינו הא דשל אחרים ושל עצמו הוא לאו דוקא. ובזה ניחא נמי מה שנתקשה הרב פרי מגדים בספרו ראש יוסף ריש חולין, שכתב דבשלמא בממיר שאומר שתיהן קדש, תרוייהי מקדש קדשי וקרא מלא כתיב ואם המר ימיר והיה הוא ותמורתו, אלא במחליף שאומר תצא זו ותכנס זו וכיון דלא אהני מעשיו שאין הקדש תם יוצא לחולין בלא מום, אימא דהוי חולין כדמעיקרא ולא קדשי כלל, בשלמא לאביי דאמר בתמורה כל מקום דא"ר ל"ת אי עבד מהני ניחא, דעל כרחך האי יהיה קדש אמחליף קאי, דהכי פריך התם בתמורה לאביי האי יהיה קדש למ"ל הא בעלמא נמי מהני, ומשני הו"א תצא זו ותכנס זו, ע"ש. והיינו למחליף דאי לממיר מהיכי תיתי תצא זו הא איהו תרוייהו קמקדיש להו, אלא אחילוף הוא דכתיב דהו"א תצא זו. אלא לרבא דאיצטרך לגופא דבעלמא מהני, אם כן אימא דבמחליף לא מהני, עכ"ד. ולדברינו האי תצא זו שאמרו רבותינו אינו בלשון חליפה עצמו רק מחבור הכנוי אליה, ובאמת גם בלשון תמורה נכלל בין שכוונתו להשאירה

בקדושתה בין להוציא כלה מקדושתה, לכן בעשה ואם המר ימיר והיה הוא ותמורתו, כלול הכל, ואף על גב שהתכוין להוציאה כלה גם כן העשה דתרוייהו קדשי. והנה בדברי תוס' הנ"ל דבממיר לקי שמונים דהוו תרי לאוי, נתקשה מהרש"א ריש חולין למה ילקה שמונים הא אמרינן בפרק קמא דתמורה דלא יחליפנו ולא ימיר הוי תרי לאוי וחד עשה ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי, אם כן אהנך תרתי לאוי לא לקי אלא חדא זימנא, דאי לא הוי אלא חד לאו לא הוי לקי כלל כיון שניתק לעשה, ע"ש שהניח בצ"ע. ונראה לי דהתוס' אזלו לשיטתם שכתבו (יומא ל"ו ד"ה לאו דנבלה) לאו דטרפה לא חשיב ניתק כיון דלא ניתק כל מה שבלאו, דבלאו כולל גם קדשים, מה שאין כן עשה דלכלב תשליכון, ע"ש. מבואר דעתם שאם הלאו כולל והעשה אינו אלא פרטי לוקה על הלאו אף על הפרט שניתק לעשה, כיון שיש פרט אחד שלא ניתק לעשה, הכא נמי כמו דלקי על לאו חד דלא ניתק לקי נמי על לאו דלא ניתק. ועתוס' (חולין פ"א ד"ה הנח למחוסר זמן) דהך דתמורה לא הוי ניתק גמור דאין כאן מעשה לתקן הלאו דמאליו קדוש. וראיתי להרב בצאן קדשים ריש תמורה שכתב דהך לא יחליפנו בשל אחרים ולא ימיר בשל עצמו דתמורה ט' תלי' בתרי תירוצא דתלמודא, ע"ש שמיישב בזה דברי התוס'. ולדעתי דחוק לומר כן, דלא הוי שתק תלמודא מלמימר הכי. ואת הנראה לדעתי כתבתי:

טוב ברע. טוב דחולין ברע של קדש, רצה לומר בבעל מום של קדש. רע בטוב, רע דחולין בטוב של קדש רצה לומר בתם של קדש, ואם המר ימיר יהיה תמורתו קדש, דבעל מום עושה תמורה, וגם על בעל מום חיילא תמורה, דכתיב או רע בטוב דמשמע בעל מום דחולין בטוב של קדש שהוא התם (קרבן אהרן בת"כ), והוא למה שכתב (תמורה ט') קל וחומר הוא, ומה טוב ברע (פירש"י טוב של חולין ברע של קדש), דעלויי קא מעליה ליה; אמנם למה שכתב (בכורות י"ד) השתא רע בטוב אמרת לא (פירש"י שלא יביא בהמת חולין תמימה אצל בהמת קדש בעל מום), טוב ברע מבעי וכו', מבואר כי פי', רע בטוב, רע דקדש בטוב דחולין, וטוב ברע, פי' טוב דקדש ברע דחולין; ובדברי תוס' (תמורה ט' ד"ה שנאמר, איזהו), ישנם גרסאות מתחלפות בזה, עי' שם בברכת הזבח ובצאן קדשים; ומה שקרא את הבעל מום בשם רע, אמרו בת"כ, ע"ש הכתוב לא תזבח לה"א שור ושה אשר יהיה בו מום כל דבר רע:

פסוק יא

בהמה טמאה. פי' בהמה האסורה למזבח מחמת שהוממה, והכתוב בעצמו מפרש טומאתה, ואמר. אשר לא יקריבו, כלומר שאירע בה אחד מן הדברים שלא יוכלו להקריבה, והיינו שנפל בה מום קבועה דאלו מום עובר אין אני קורא בה לא יקריבו

ממנה, שהרי אחר שיעבור מומה תהיה ראויה לקרבן (ת"כ) ולזה קרא אותה טמאה, להורות על מום קבוע שבה, שהיא דומה בזה לבהמה הטמאה בעצמותה (שהוזכרו בפרשת שמיני), שלא יתכן בה לעולם לבוא לידי הקרבה:

פסוק יב

בין טוב ובין רע. בין שיעריכנו ערך שיש בו תועלת להקדש, בין שיהיה בו הפסד להקדש, ערך הכהן קיים (רלב"ג):

פסוק טז

חומר שעורים. חומר הוא כור, והוא שלשים סאה, והמקום שיש בשבורו ע"ה אלף אמה שהוא ברבוע מאתים ארבע ושבעים אמות על מאתים ארבע ושבעים אמות בקרוב הוא בית כור, והוא זרע חומר שעורים (רמב"ם פרק ד' דערכין, ועיין תוספת יום טוב רפ"ז דב"ב), וגזרת הכתוב הוא שהקרקע שגדלו שיעור כדי לזרוע בו כור שעורים פדיונו בחמשים שקלים, בין שדה טובה או שדה רעה:

פסוק יז

משנת היובל יקדיש. אם משעברה שנת היובל מיד הקדישה ובא לגאלה מיד (רש"י), מיד לאו דוקא אלא בתוך שנה ראשונה אפילו עברו כמה חדשים אינו מגרע כלום וצריך ליתן נ' סלעים דאין מחשבין חדשים להקדש (כבערכין כ"ד) והא דלא הזכיר קרא הגאולה, שהיה לו לומר ובא לגאלה, נראה לי דמסתמא כך הוא לפי שהמצוה על הבעלים לפדותה ולפעמים כופין אותו לזה (כברפ"ח דערכין) על כל פנים משתדלין שיפדוה אחרים, כדי שלא יבואו בני אדם לידי תקלה אם יהנו ממנו (עתוס' שם) וזריזין מקדימין למצוה, לכן לא הזכיר קרא רק ההקדש והשמיט הגאולה דלכך עומדת:

פסוק יח

אחר היובל יקדיש. כלומר אחר שעברה שנה ראשונה מן היובל, כשיקדישנו מכאן ולהלאה בין סמוך בין מופלג מן היובל, לעולם לא יתן להקדש רק המגיע לכל שנה ושנה מן השנים שהיה ראוי להיות ביד ההקדש עד היובל הבא. והכי איתא בת"כ ואם אחר היובל יקדיש בין סמוך בין מופלג. גם כאן לא הזכיר קרא הגאולה רק ההקדש, כי מסתמא הגאולה באה מיד אחר ההקדש מפני התקלה. ורש"י שכתב אם הקדישה משנת היובל ונשתהה ביד גזבר ובא זה לגאלה אחר היובל, אין כוונתו לפרש לשון המקרא כן, רק דינא אשמעינן דגם כשהגאולה מרוחקת מן ההקדש אינו נותן רק לפי השנים שמן הגאולה עד היובל הבא:

השנים הנותרות עד שנת היובל. אם נפרש לשון זה על השנים הבאות, שמן הגאולה עד היובל הבא, אין מקום ללשון ונגרע מערכך, כי על השנים הבאות אינו מגרע אבל

צריך ליתן כל המגיע לכל שנה ושנה עד היובל הבא, ואם נפרש ונגרע מערכך כפירש"י מנין השנים שמשנת היובל עד שנת הפדיון, לשון המקרא לקוי, ידבר מחשבון השנים הבאות, ומגרעון השנים שעברו, ויותר היה ראוי לחשב השנים שעברו אשר עליהם הגרעון ולומר "וחשב לו הכהן את הכסף על פי השנים שמשנת היובל עד הקדשו". לכן נראה לי דלשון השנים הנותרות עד שנת היובל, הוא על השנים שעברו עליו מן שנת הקדשו עד היובל העבר, ולכל שנה ושנה מן השנים האלה שעברו עליו יגרע סלע ופונדיון, על זה אמר ונגרע מערכך. וקרא השנים שעברו נותרות נגד השנים הבאות, כי חיוב נתינה על השנים הבאות אין בו ספק, ולזה לא אצטרך קרא, רק עיקר חידושא הוא שלילת הנתינה על השנים שעברו שלא נטעה לומר דלעולם יתן ג' שקלים הקצובים אפי' במקדיש וגואל אחר כמה שנים מן היובל, וגם השנים שעברו יתוספו עם השנים הבאות לחיוב נתינה, לזה אתי קרא לאפוקי השנים שעברו שלא נכללם עם הבאות להיותן תוספת עליהן, ושפיר נקראו נותרות. ואין טענה על פירוש זה ממה דילפי רבותינו מלשון השנים הנותרות עד שנת היובל, שאין פודין בגרעון כסף קודם ליובל פחות משתי שנים, שאם הקדיש בתוך שנת מ"ח אין מחשבין לשנה ולחדשים, וצריך ליתן על שתי שנים (עי' בת"כ ובערכין כ"ד ומחלוקת רש"י ורמב"ם בזה) כי לדעתי אין כוונת רבותינו לפרש לשון המקרא על השנים הבאות, אלא מדלא אמר קרא לשון שאינו סובל רק על השנים שעברו "משנת היובל", אלא אמר עד שנת היובל, שמשמעותו גם היובל הבא, על זה באה הקבלה ללמדנו שבכוונה השכיל קרא לומר לשון זה ללמדנו גם הך דאין פודין בגרעון פחות משתי שנים קודם היובל:

פסוק כ

לא יגאל עוד. אין פירושו שאין רשות כלל ביד הבעלים לפדותה, אלא שאין לו לגאלה להיותה אצלו כמו שהיתה שלו מקודם כשדה אחוזה שדינו שאינה יוצאה לכהנים ביובל, אבל תהיה אצלו כשדה מקנה ויוצאה לכהנים. כך למדונו בת"כ, ופי' בק"א דמלת עוד הדרה למה שהיתה בתחלה שלא תהיה עוד כך אבל תהיה באופן אחר כי מלת עוד ישמש על השנות הדבר שישוב להיות בעתיד על הענין שהיה בעבר ופסק ואיננו בהווה כענין וידע אדם עוד את אשתו. ול"נ לפרש לרבותינו מלת עוד על התמידיות כמו עוד יהללוך שפירושו תמיד לעולם, וכן עוד כל ימי ארץ (פאָרטוואָהרענד) כי מלת עוד המחובר לשלילה מורה על התמידיות כמו לא יאמר לך עוד עזובה (ישעיה ס"ב) וטעם לא יגאל עוד לא יהיה בזה גאולה תמידית (עס קאנן ניכט פיר פאָרטוואָהרענד איינגעלאזט ווערדען (כלומר גאולה להשאר תמיד אצלו עד שלא תצא להקדש אף ביובל,

אבל גאולה זמנית יש לו, שיכול לפדותה להשאר בידו עד שנת היובל ואז תצא להקדש כשדה מקנה, כ"ה פירושא דקרא לגרסא דילן במתני' דערכין ב"ה, גאלה אחר וגאלה מידו יוצאה לכהנים ביובל. אמנם לגרסת הרמב"ם אינה יוצאה לכהנים ביובל, וכ"פ (פ"ד מערכין ה"כ) אם גאלה אחר מיד ההקדש וחזר המקדיש וגאלה מידו חוזרת לו לעולם ואינה יוצאה להקדש ביובל (ע"ש בפי' המשנה לרמב"ם ובתי"ט) א"כ מה הוא לא יגאל עוד דאמר קרא, הא יוכל לגאלה ותשאר לעולם בידו, וצריכים אנו לדחוק ולומר דמאמר לא יגאל עוד הוא חלק התנאי, ויהיה טעם המקרא אם לא יגאלנה הבעלים ומכרו הגזבר לאיש אחר, ומזה האחר לא יגאלוה הבעלים כי ישאירוהו ביד האחר, אז והיה השדה וגו' כלומר אז יצא לכהנים:

פסוק כג

מכסת הערכך. במנין דמיו, ששמין אותה בדמים ורואין כמה היא שוה עד היובל ופודה אותה, ובזה מובדל שדה מקנה משדה אחוזה, דבשדה אחוזה דמיו קצובין בתורה, לפי זרעו זרע חומר שעורים בחמשים שקל, אבל בשדה מתנה נותן דמי שוויו; ורש"י שכתב דבשדה מקנה יגאל בדמים הקצובים לשדה אחוזה ע"ש, היא דעת ר"א (בערכין י"ד), ואין הלכה כמותו דרבנן פליגי עליי', וראיתי במשנה למלך (פ"ג מערכין הכ"ו) שכתב וז"ל. עמ"ש רש"י גבי שדה מקנה גואל לפי דמים הקצובים לשדה אחוזה, לא ידעתי היכן רמיזה, ע"ש. ומן התימה שלא הזכיר שהיא דעת ר"א:

את מכסת. אין מכסת אלא דמי' מלמד שהוא נותן את שוויו. (ספרא) לשון דמים ישמשו רבותינו על הכסף הניתן למוכר כשקונין חפץ ממנו, אמרו כל הנעשה דמים באחר, אל תעמוד על המקח בשעה שאין לך דמים, אקנה מאותך במחיר (שמואל ב כ"ד:כ"ד) תרגומו אזבין מנך בדמין, סוחרי המלך יקנו במחיר (מ"א יו"ד) תרגומו זבנין בדמין. והבינו רבותינו ענין שווי המקח (קויפפרייז) בלשון מכסת, כי תרגום מכסת נסיב, ובלשון זה יתורגם בכ"מ לשון לקיחה, ויקח אחת מצלעותיו תרגומו ונסיב, לכן המס הניקח לאוצר המלך יקרא מכס, שהוא ניקח להכנסת המלך ליציאותיו, (איינאהמע) והממונה ליקח את המכס נקרא מוכסן (איינעהמער) התרומה שניתנה לכהנים מרכוש אנשי המלחמה נקרא מכס, והרימות מכס לה' (מטות ל"א) ולא נקרא כן בבחינת הנותן (אבגאבע) כ"א בבחינת המקבל (איינאהמע) וכל זה דומה ללשון לקיחה שיורה על כל מה שישיג אדם בין ברצון בין שלא ברצון, לקח את כל חבל ארגוב, הוא ע"י כבישה (עראבערן) ולזה הרכוש הניקח במלחמה נקרא מלקוח, וחצית את המלקוח (מטות ל"א) (דאס ערַאבערטע, איינגענַאממענע) ברך לקחתי, לקיחה ברצון בין מצד הנותן בין מצד

הלוקח. וכמו שיורה לשון לקח על הלוקח דבר מחבירו ע"י מקנה וקנין, לוקחי חטים (שמואל ב ד':ו') דתרגומו זבני, וכן ונקחה דגן ונאכלה (נחמיה) כן הרכוש המושג על הרוב ע"י מקנה וקנין נקרא נכסים, בנכסים רבים (יהושע כ"ב ח') ומזה האחרון מלת מכסת בקרא דילן, וטעמו שווי מקחו (קויפפרייז) וסמיכות מכסת הערכך כעין סמיכות חזה התנופה, שהוא על הפעולה הנעשה בו, שווי מקחו המוגבל ע"י ערך. ומחקרי הלשון האחרונים נבוכו הרבה בהוראת מכסת ונכסים. ודעת רבותינו מבוארת:

פסוק כו

אשר יבכר. פי' בכור שראוי לבכר אותו לה', שראוי לבעליו לגזור אומר היותו בכור, כדי שעם זה יהיה לה' לא יקדיש איש אותו, ומלת אשר יבכר לה', הן כמו מאמר מוסגר, אך בכור (אשר אמנם ידוע כי מצוה לבכר אותו לה'), לא יקדיש איש אותו (רשד"ל) לקרבן אחר לפי שאינו שלו (רש"י), וכ"כ רשב"ם לא יקדיש אותו לקרבן אחר כי הוא עצמו קדוש כבר לקרבן בכור, והרמב"ן פי' אין צריך להקדיש אותו:

פסוק כז

בבהמה הטמאה. אין מקרא זה מוסב על הבכור, שאין לומר בבכור בהמה טמאה ופדה בערכך, וחמור אין זה שהרי אין פדיון פטר חמור אלא טלה והוא מתנה לכהן, ואינו להקדש, אלא מוסב על ההקדש שדיבר למעלה בפדיון בהמה טהורה שהוממה, וכאן דיבר במקדיש בהמה טמאה לבדק הבית (רש"י), ורמב"ן כתב ואפשר לפרש כי לפי שאמר אך בכור אשר יבוכר לא יקדיש אותו, חזר ואמר. ואם בבהמה הטמאה, הוא הבכור שהקדיש, ופדה בערכך, לפרש שאין בכור נוהג בבהמה טמאה אלא בפטר חמור, לפי שכבר נתפרש דינו, ולימד שאפילו הקדישו אינו קדוש בקדושת בכור אלא כשאר הקדש ונפדה בתוספת חומש אם המקדיש פדאו, ולאחר בערך שויו. והרנ"ו אמר לפי פשוטו של כתוב מוסב על מקרא שלפניו, ומדבר בפטר חמור, שכן מצינו במקום אחר (במדבר י"ח:ט"ו), ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה, ואינו אלא פטר חמור, וכן כאן. ואם בבהמה הטמאה, שהוא החמור, שראוי לו לפדותו בשה, ולתת אותו לכהן, והחמור מותר לבעליו, ואם אינו פודהו בשה נאמר וערפתו, שיהרגהו בקופץ, ואם לא פדהו בשה אלא הקדישו לבדק הבית, קדושת הקדש חל עליו, וצריך שיפדנו כפי שויו, וצריך ליתן גם לכהן שה פדיונו, ולא תאמר אין אדם מקדיש דבר ש"ש, שהרי גוף החמור שלו הוא, ואין לכהן עליו אלא שה, וכשנותן לו השה יהיה החמור לבעליו, עכ"ד. ואין פירוש זה ברור כי מה הועיל במה שהקדישו לבדק הבית, הלא אינו בר דמים, כי פטר חמור אסור בהנאה אף מחיים, בין הנאת גופו בין הנאת דמיו (כבבכורות יו"ד ע"ב), וכ"פ הרמב"ם (י"ב מבכורים ה"ד), אם מכרו קודם פדיון דמיו אסורים, דמשמעותו אסורים

לעולם ולית להו תקנתא למשרינהו גם אחר הפדיון, ואם כן לענין מה חל קדושת דמים על הפטר חמור כיון דלא משכחת ליה להקדש לאתהני מדמיו, ואפילו לדעת הרא"ש (פ"ק דבכורות סי' י"א), שאין דמיו אסורים רק כ"ז שלא נפדה, אבל אחר הפדיון הותרו דמי המכירה בהנאה (עי' ב"ח וט"ז ביו"ד סי' שכ"א), מ"מ דחוק הוא לאוקמי קרא בהקדיש את הפטר חמור, כיון דע"כ צריך הגזבר להודיע לפודה אותו שהוא פטר חמור ושיקבל עליו לפדותו גם בשה, דאל"כ יהיו דמיו שבידי הקדש אסורים בהנאה, ואטו בשופטני עסקינן דשדו זוזי בכדי שיתן כל דמי שויו כפי הערך לפדותו מן ההקדש, וחוץ מזה יפדנו בשה מן הכהן, וקרא דידן סתמא קאמר ופדה בערכך, וחיסר התנאי ההכרחי אשר מבלעדו אין תועלת להקדש בדמי הפדיון (ובתשו' נודע ביהודה סי' כ"ד כתב דגם לרמב"ם אין פ"ח אסור בהנאה רק משום פסידא דכהן שאם יהיה מותר בהנאה לא יפדנו, לכן אם מכרו דמיו אסורים מהך טעמא, שהרי אכתי בידו לפדותו, ולכן אין הדמים אסורים רק עד שיפדנו, תדע שהרי אחר העריפה עיקר הטעם דאסור בהנאה הוא, כדתני לוי (תמורה יו"ד), הוא הפסיד ממונו של כהן לפיכך יופסד ממונו), ע"כ. הנה מלבד שכבר השיב עליו בתשו' ר"ע איגר סי' ק"ס וסיים שדבריו דחוקים ואינם מספיקים, נ"ל שלא היה מקום לדבריו רק להראב"ד (כפי"ב מבכורים), שעריפת פ"ח עבירה היא שהזיק והפסיד ממונו של כהן, אמנם להרמב"ם שם דחשיב לעריפת פ"ח למצוה בפ"ע, אלא שמצות פדי' קודמת למצות עריפה, נראה ברור, דהא דתני לוי לפי שהפסיד הוא דומה לטעם שאמרו בנימול לח' שלא יהיה הכל שמחים ואביו ואמו עצבים, ובקרבן סוטה היא עשתה מעשה בהמה לפיכך תקריב שעורים, ובקרבן מצורע, הוא עשה מעשה פטיט יקריב צפורים, ובענין הנדה שתשב ז' נקיים לחבבה על בעלה, אשר עליהם כתב הרא"ה (מצוה צ"ה), שאין זה לדעתם תכלית הכוונה כ"א רמזים מלבד עיקרים גדולים וחזקים, ולא נילף מזה לדינא כלל, וכמ"ש הגאון מוהר"ר יהונתן בס' תפארת ישראל סס' קפ"ג, וכ"כ בסדרי טהרה שם, ה"נ טעם דלוי בהך דעריפה, תדע שאם אין בעריפה רק קנסא להפסיד ממונו לפי שהפסיד ממונו של כהן, למה מקפידין באופן העריפה שתהיה דוקא בקופץ לא בקורדם ובמגירה, וגם מדויק לשון הרמב"ם משמע דלא כוותיה, דאי כדעתו הו"ל להרמב"ם לכתוב ואסור ליהנות מדמיו. לישנא דאגברא קאי איסורא, דהיה משמעותו שאסור לו ליהנות מדמיו עד דפדה ליה מכהן, אמנם מדכתב' דמיו אסורים, דאיסורא אדמים קאי, משמע שנשארים באיסורם לעולם ולית להו תקנתא; ומלשון זה יש לדייק ג"כ דלרמב"ם הדמים אסורים בין למחליף בין לאחרינא, כי איסורא אדמים קאי, ומן התימה על הרב שער המלך (פ"ה מאישות ה"א),

שעמד על דיוק לשון הרמב"ם בזה, ומ"מ כתב דדוקא למחליף עצמו הדמים אסורים, אבל לאחרינא שרי, ובר מן דין אי איתא להך פירושא דרנ"ו בקרא דילן, יקשה מה אבעי להו (בבכורות י"א), אי פדיונו לפודה או לבעלים, ופשיט ליה מברייתא דהגונב פ"ח דממונא דבעלים הוא, הא מקרא מפורש לפנינו דממונא דבעלים הוא מדיכול להקדישו, (כבב"ק מ"ה) משנגמר דינו הקדישו אינו מוקדש דלאו ברשותיה דמריה קאי לאקדושי:

פסוק כט

כל חרם. היוצא ליהרג (שנגמר דינו למיתה) ואמר אחד ערכו עלי לא אמר כלום כי הוא הולך למות ואין לו דמים ואין לו ערך (רש"י מכתובות ל"ז), ותו איתא התם שהוא אזהרה לחייבי מיתות ב"ד שאין לוקחין מהן כופר לפוטרן, ופירוש, חרם מן האדם, אדם שמחוייב חרם אחד מן הד' מיתות, לא יפדה לא יציל א"ע בממון; ולשון חרם עיקר ענינו הבדלה הפרשה והסרה ממציאותו לענין אחר, אם מחול לקדש כמו והחרמתי לה' בצעם (מיכה ד':י"ג), אם מחיים למות, כמו ואת כל הנשמה החרים (יהושע י':מ'), זובח לאלהים יחרם, תרגומו יתקטל, ופשטי' דקרא פי' הרמב"ן כל חרם, היינו אם החרימו ישראל עיר אחת כמו שהחרימו יריחו יהיה כל שללה קדש ופודין אותם כמו כל קדשי בדק הבית, אבל הנפשות שבתוכם אין להם פדי':

פסוק ל

וכל מעשר. במע"ש הכתוב מדבר (רש"י מת"כ), וממשמעותיה דקרא הוא דילפי דלאו במעשר רק במעשר שני משתעי, מדכתיב, לה' הוא קדש לה'. ולא אמר בלשון קצרה, קדש לה' הוא. אבל במאמר, לה' הוא. מפרש דלאו במעשר משתעי, כי אין זה לה' רק ניתן ללויים, אמנם מע"ש הוא הנקרא. לה' הוא, שהבעלים אוכלים אותה בירושלים לפני ה', ככתוב בפ' ראה. עשר תעשר את כל תבואת זרעך ואכלת לפני ה"א; לכן מלת הוא מופסק באתנח שבזה סיים חלק התנאי, ולתשובת התנאי אמר קדש לה':

מזרע הארץ. דגן, מפרי העץ, תירוש ויצהר (רש"י), זהו דעתו גם (ברכות ל"ו), שהתורה לא חייבה לעשר אלא דגן תירוש ויצהר, וכ"ד הראב"ד; אמנם להרמב"ם (פ"ב מתרומות), דגן תירוש ויצהר לאו דוקא אלא ה"ה כל דדמי להו שהוא מאכל אדם, ויש לו בעלים וגדולו מן הארץ, ובחנם השוה כאן הרא"ם דעת רש"י להרמב"ם:

פסוק לב

יעבור. יעבור מעצמו לא שיוציאם בידו, כיצד עושה מעמיד אמותיהן בחוץ והן גועות שישמעו הטלאים קולם ויצאו מן הדיר לקראתם (בכורות נ"ח), ורש"י שכתב כאן מוציאן בפתח זה אחר זה, אין כוונתו מוציאן בידים כ"א בדרך הנזכר:

העשירי יהיה קדש. העשירי, עשירי ודאי הוא דאמר רחמנא יהיה קדש ולא עשירי ספק, (בכורות נ"ח ב') לכן כל בהמה שהיא ספק אם בת מעשר היא אם לא, פטורה מן המעשר, כגון טלאים שנתערב בהם יתום או לקוח, כולן פטורים מן המעשר שכל אחד מהן ספק הוא (רמב"ם ספ"ו מבכורות) וכן מי שהיה מונה היוצאים אחד אחד ומקדש עשירי וקפץ א' מן המנויין לתוך הדיר שעדיין לא נמנו ולא נתעשרו נפטרו הכל שכל אחד מהן ספק אם הוא המנוי שקפץ, ולא אמרינן כל דפריש מרובא פריש וליחייבו במעשר, דהא דאמרינן בכל התורה כל דפריש מרובא פריש לאו ודאי הוא דמידי ספקא לא נפקה דאולי לאו מרובא קפריש אלא שהתורה התירה ספק זה מבלי לאתור, וכיון דבמעשר גלתה התורה העשירי דלא לחייב רק עשירי ודאי ולא עשירי ספק לא נפק לעולם מספק עשירי (הרא"ש וריטב"א פ"ק דב"מ ד"ו, בשיטה מקובצת), וכן נראה דעת הרי"ף מדמקשה ריש חולין אהא דאמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן מהא דאמרינן כל ספק בשחיטה אסור, ע"ש. הרי דהא דאזלינן בתר רובא לא נפק מידי ספיקא, ובמעשה דשבע בהמות (בבית הלל סי' ק"י) דחצי צלע נלקח מן הקביעות קודם שנודע הטרפות, וחצי צלע נשארה במקום הקביעות, דפליגי ביה רבוותא יש שמתירין מה שנלקח מקודם ואוסרין את הנשאר בקביעות אחר שנודע הטרפות, ויש מתירין שניהם וכתב הכרתי אף דלכאורה מסתברן דברי המתירין שניהם, דאם אנו מכשירין חצי צלע הנלקח קודם לידת הספק מטעם כל דפריש מרובא פריש אם כן אנו מחזיקין להך צלע דמרובא קפריש ובאה מבהמה כשרה, והוי' כאילו אלי' מעיד עלי' שהיא כשרה א"כ איך נימא אח"כ לאסור חצי השני מה שכבר נתברר עפ"י חזקת התורה דהצלע היא מבהמה כשרה, דבאמת זה ליתא, דהך כל דפריש מרובא פריש אין עושה ודאי רק ספק (כדעת הרא"ש וריטב"א הנ"ל) א"כ צלע הנלקח קודם שנודע הספק מותר דמרובא פריש, לא שהוא ודאי מן הכשרות, רק ספק, והתורה לא אסרה ספק זה, משא"כ הצלע שנשאר עד אחר הספק, הרי היא ג"כ בספק כמקדם, ובאותו ספק לא התירה התורה, ושפיר אמרינן דחצי צלע הראשונה מותרת וחצי שניה אסורה, והרב בית מאיר (אה"ע סי' ד') אמר סברה זו מדעת' דנפשיה, בדעת הטור בפנויה שילדה ואומרת מאותו פ' דנאמנת, להכשירו אפי' ברוב פסולין אצלו, ואמר דאף בר"פ לא הוי ממזר ודאי אלא ממזר ספק, דבמקום שלא ביארה התורה איך נדון בספיקו אלא שכללה דניזל בתר רובא, בזה אנו חייבין לתפוס הרוב כודאי, שכן אמרה תורה לילך בתר רובא בין לקולא בין לחומר', משא"כ גבי ממזר דהתורה הוציאה משפט ספקו לומר בו דספיקו שרי', תו ליכא לפלוגי ואפי' ברוב פסולין ממש נמי מה"ת שרי', ע"ש. והיינו כדעת הרא"ש וריטב"א הנ"ל. ואני העני תמהתי אהך

סברה דהרוב לאו ודאי הוא אלא שהתורה התירה ספק זו, מהא שהוכיחו (כתובות ט"ו) דאמרי' קבוע כמע"מ אפי' לקולא, מ"ט שרצים וצפרדע א' ביניהן ונגע באחד מהן וא"י באיזה מהן נגע דברה"ר ספקו טהור, וכתב רש"י אלמא כמעמ"ח לקולא דאי לאו כמחצה דמי אין כאן ספק טומאה אלא ודאי טומאה דהא רובא שרצים נינהו, ע"כ. ולשיטה הנ"ל אף דהוי רוב שרצים עדיין מידי ספקא לא נפקה, ונימא כיון דגילתה תורה דספק טומאה ברה"ר ספקו טהור, אף כה"ג דהרוב לטמא ג"כ מקרי ספיקא והיכי מוכח דמטהרין התם מטעם קבוע. ושאלתי את פי אדמ"ו הגאון מוהר"ע איגר ז"ל, ואמר שיש לחלק, דבט' שרצים כשפירש קודם שנגע צריכים אנו לדון לכמה דברים אם הוא שרץ או צפרדע ללקות עליו בכעדשה ודנין אותו לודאי שרץ ולוקין עליו בכעדשה, ממילא כשנגע אח"כ בזה הוי כודאי נוגע בשרץ, משא"כ בההיא דקפץ אחד מהמניין דדנין אותו מיד רק לענין חיוב מעשר אם הוא מן המנויים כבר או לא, בזה אמרי' עשירי ודאי ולא עשירי ספק, והוכחה לזה דהא גם טריפה ממעטי' מקרא דאשר יעבור ואיך משכחת לה עשירי ודאי דילמא טרפה היא דהא רוב לאו ודאי הוא לשיטה הנ"ל, אע"כ כיון דדנין עליו לשאר מילי שאינו טרפה ממילא הוא עשירי ודאי, ובזה מיושב ג"כ מה דקשה לכאורה לשיטה זו דרוב לא מקרי ודאי. א"כ הא דדרשינן (קדושין ע"ג) קהל ודאי הוא דלא יבא, איך משכחת לה קהל ודאי דילמא אמו זינתה, ורוב בעילות אחר הבעל לא משוי ליה ודאי (עיין בפנ"י שם דדבר תורה שתוקי מותר לבא בקהל. שכתב דמ"מ מותר בממזרת דלא מקרי קהל ודאי, ולא תמך יסודו על דברי השיטה הנ"ל. עכ"פ יקשה כנ"ל) אע"כ דכיון דמיד שנולד היינו דנין שהוא בנו של בעל אמו לכמה דברים ממילא מקרי קהל ודאי (ודברי הפ"י נכונים לענין שתוקי דכשנולד ואנו דנין עליו אם הוא מרוב כשרים או ממיעוט פסולים היינו לענין לבא בקהל, בזה שפיר אמרינן דרוב לא מקרי ממזר ודאי), ונרויח בזה עוד להבין מה דקשה בהא דפסקינן בשוחט שניבל בשחיטה שחייב לשלם, אמאי דלמא במקום נקב קשחיט, ורובא דבהמות כשרות לא מהני, דלענין ממון אין הולכין אחר הרוב, אלא ודאי כיון דגם מקודם היינו דנין על בהמה זו להחזיקה שהיא מן הרוב לענין כמה דברים חלב וכדומה, שפיר אמרינן בחזקת שהיא מן הרוב עומדת אף לענין ממון, דמודה שמואל בכה"ג, וכן לענין כופר למ"ד כופרא ממונא, כופר דא"ר היכי משכחת לה, דלמא אדם טרפה הרג השור, והרוב לא מהני להחזיקו באינו טרפה לענין ממונא לשמואל, ולפי הנ"ל י"ל כיון דאילו מקלעי ליה להעיד עדות היינו מחזיקין אותו מן הרוב שאינו טרפה והכשרנוהו להעיד, בחזקת זו עומד גם לענין ממונא, אלא דמדברי תוס' ספ"ק דכתובות, שרצו לחלק בין הך דמוכר שור לחברו ונמצא נגחן בין

הך דתינוק שנמצא ברוב ישראל דמחזיקין אותו לישראל לענין ממונא להחזיר לו אבדה, ע"ש. משמע לכאורה דאין חילוק לענין ממונא כה"ג, עכ"ד אמ"ו ז"ל, ולדבריו יש לגמגם בדברי הכרת, הנ"ל, דבצלע כיון דגם קודם שנולד הספק על חצי צלע זו, היינו דנין על הבהמה שהיא מרוב בהמות דעלמא שהן כשרות לענין חלב וכדומה, לכן גם הרוב שאנו דנין עליו אחר שנולד הספק במקולין הוי כודאי כמו בתשעה שרצים:

פסוק לג

לא יגאל. מפי השמועה למדו שאינו נגאל ואינו נמכר, דלא יגאל אף איסור מכירה במשמע (בכורות ל"ב) ואמרו (ב"מ מ"ז) וזאת לפנים בישראל על הגאולה גאולה זו מכירה, וכן אשר יגאל מן הלויים (בהר כ"ה ל"ג) פירש"י יגאל לשון מקנה וקנין:

פסוק לד

אלה המצות אשר צוה. ללמד שכולן נאמרו כללותיהן ופרטותיהן בסיני (ת"כ פ' צו פ' י"ח, בפסוק אשר צוה ה' את משה בהר סיני), מבואר דעתם להבין בלשון מצוה וצווי משמעות הפירוש והביאור, וכמ"ש ע"פ (משפטים כ"ד י"ב), והתורה והמצוה, התורה זו תורה שבכתב, והמצוה זו תורה שבע"פ, ושם דברנו ממשמעות הפירוש והביאור בלשון מצוה, ושגם לבעלי הלשון כן הוא, כי שרש צו משותף עם שם ציון אשר הוראתו ענין מורה דרך (וועגווייזער, דייטער), כמו הציבי לך ציונים, והתורה שבע"פ היא לנו כמו מורה דרך ללכת מישרים בדרך משפטי התורה וכוונתה האמיתית לדעת המחוקק העליון ית', וה' יראנו נפלאות מתורתו אמן: בריך רחמנא דסייען.

במדבר

פרק א

פסוק ב

למשפחתם. דע מנין כל שבט ושבט (רש"י), ורא"ם גרס לידע מנין כל שבט ושבט, לא לידע מנין כל משפחה שהרי לא הזכיר בכתוב מנין המשפחה רק מנין כל שבט ושבט עכ"ל. ר"ל שמנין המשפחות לא היה לצורך ידיעת מנין כל משפחה ומשפחה אבל לצורך ידיעת מנין כל שבט ושבט, ולכן לא הזכיר הכתוב מנין כל משפחה בפרט, רק הזכיר מנין כל שבט אשר הגיע לנו מידיעת מנין המשפחות, אבל בבני קהת הזכיר הכתוב גם מנין כל משפחה ומשפחה, לפי שיש צורך בידיעת מנין כל משפחה ומשפחה לעצמה בעבור הבדל עבודתם כי היתה עבודה מיוחדת לכל משפחה ומשפחה לבדה (רוו"ה):

פסוק ג

תפקדו אתם. לא אמרו תספרו אותם, כי לא היו ישראל נמנין לגלגלותם לכן הזכיר לשון פקידה שהוא ענין השגחה כלומר שישגיחו עליהם לידע כמה הם, והשגחה זו על ידי חצאי שקלים (רב"ח), ועמ"ש ר"פ פקודי:

כל יוצא צבא. טעמו לדעתי כל זרע כשר כי לשון יציאה ישומש על התולדה והזרע כמו צאצאי עמך (ישעיה כ"ב ומלכים מחלציך יצאו (לך לך י"ז ו'), צבא כמו צבאות גוים (ירמיה ג' י"ט) דתרגומו תושבחת עממיא. וכן צבי היא לכל הארצות (יחזקאל כ' ו' וט"ו) תרגומו תושבחא (עמ"ש בויקהל במראות הצובאות) וטעם יוצא צבא זרע משובח (ווירדיגער נאכקאָממע, אכטבארער שפראסלינג) ויהיה צבא תאר ליוצא. והמכוון בזה להודיע שהתיחסותם לבית אבותם לא היה מצד שהולכין אחר רוב בעילות שהם מן הבעל, כ"א אמנם היו באמת זרע משובח וכשר, כי לא היתה זנות ביניהם. ולפי שהיה המנין הזה בזמן גמר מלאכת המשכן שיקויים מאמרו ית' ושכנתי בתוכם, להשכין שכינה ביניהם, ואין השכינה שורה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל, כדאמרינן קדושין (ע' ע"ב) לכן הקפיד הכתוב להודיע שהיו כלם יוצא צבא כלומר זרע משובח זרע כשר מסולק מכל פגם משפחה. וחזר הכתוב עוד ואמר, תפקדו אותם לצבאותם, שהתכלית המכוון בפקידת המנין היא לצבאותם, (איהרע ווירדיגען, איהרע אכטבארען) לדעת מנין זרע המשובח שאין בהם פסול מאומה וראויים להשראת השכינה ביניהם. ומצאתי במדרש רבותינו (הובא ברב"ח) תפקדו אותם לצבאותם זהו שאמר הכתוב מאשר יקרת בעיני נכבדת ואני אהבתיך, אמר ליה הקב"ה ליעקב יקר אתה בעיני שלכל אומה לא נתתי להם מנין ולך נתתי מנין משל למלך שהי' לו גרנות הרבה והיו כלן מלאות תבן וקשין ולא היה מדקדק במנין היתה לו גורן אחת מלאה חטים אמר לבן ביתו מנה לי כמה כורין יש בו, ע"כ. מבואר בדבריהם שפירשו מלת לצבאותם לענין החשיבות והיוקר. ולהיות דבר זה יקר מאד שבמחנה גדולה כזו משש מאות אלף לא ימצא פסול משפחה, לכן החזירו הכתוב יותר משלשים פעמים בפרשה זו, בכל שבט ושבט הזכיר יוצא צבא ולצבאותם, וכן בסדור הדגלים אמר בכל אחד, דגל מחנה לצבאותם, וחזר ואמר בהם, וצבאיו ופקדיו, להורות על הענין הנפלא הלזה, שכל אחד מהם היה יוצא צבא, כלומר זרע משובח, ולכן חל גם על כללותם שם לצבאותם. והנה בכל שלש דגלים הראשונים אמר בכלל מספרם לצבאותם, רק בדגל מחנה דן השמיט בכלל מנינם לצבאותם, ואפשר שהוא מפני אותה הישראלית ששלט מצרי בגופה שהיתה משבט דן כמבואר בס"פ אמור. והנה רש"י פירש יוצא צבא מגיד שאין יוצא לצבא פחות מבן

עשרים שנה, ואפשר לפי שאינו חזק למלחמה בפחות מעשרים שנה כמו שאמרו בן עשרים לרדוף. והרמב"ן פירש יוצא צבא, כל היוצא להקהל בעדה כי הנערים לא יקהלו בתוך העם, כי כל אסיפת עם תקרא צבא, וכן לצבוא צבא בעבודת אהל מועד, ישוב מצבא העבודה, במראות הצובאות אשר צבאו, וכן צבא השמים וכל צבאם, ולכן יפרש באנשי מלחמה מצבא המלחמה והתיחסם בצבא המלחמה, ואמר כאן כל יוצא צבא כדרך כל יוצאי שער עירו, ואמר לצבאותם שהם צבאות רבות כי כל שבט ושבט צבא גדול, עכ"ד. ולא ידעתי אם לדברים נקלים כאלה ירבה הכתוב להזכיר בפרשה זו יותר משלשים פעמים לשון יוצא צבא ולצבאותם. עמ"ש (וארא ו' כ"ו) על צבאותם. ובאמת גם אם נפרש לשון יוצא צבא כפשוטו יוצאי מלחמה, אין בהם זרע פסול, כי הלא גם מחוסר אבר אינו יוצא למלחמה, כמאמרם ע"פ כי תצא למלחמה (שופטים כ') ואף באבר שאין בו שום תועלת במלחמה כחסרון שן מ"מ גם מצד מום כזה נמנע מיוצאי צבא מכש"כ מום דפסול זרע:

פסוק כ

תולדתם למשפחתם לבית אבותם. פי' שכל אחד בא אל משה והתיחס לפניו על משפחתו ועל בית אב שלו, שהמשפחות חלוקין לבית אבות, וכ"א כתב את שמו לפניו ולא שם אביו, וז"ש לגלגלותם שהשם עיקרו בגלגולת, והודיענו בזה שלא שלחו שמותם למשה רק באו הם עצמם לפניו וכתב כל גלגולת בשמו; ואמר במספר שמות, דלא תימא שכתב הכללים לבד בכל משפחה או בית אב או כל אב כמה בנים יש לו:

במספר שמות. להגר"א דפסוק זה על היחוס, והפסוק הבא על המנין, כי אחר שהגידו שמותם מנו כל השמות של כל השבט, אם כן אין במספר לשון מנין כ"א לשון הגדה, כמו כשמוע גדעון את מספר החלום (שופטים ז') לתבונתו אין מספר (תהלים קמ"ז) שענינם הוצאת דברים בכלי מבטא, וטעם במספר שמות בהגדת שמות, כל אחד הגיד את שמו:

מבן עשרים וגו' כל יוצא צבא. הם שני תנאים שיהיו בן עשרים, ושיהיו יוצא צבא, להוציא הזקנים והחלשים; והנה פסוק זה הוא על הייחוס, והפסוק הבא הוא על המנין, והמנין הוא רק על השבט בכללו, כי אחר שהגידו שמותם מנו כל השמות של השבט יחד ולא מנו לא לבית אבית ולא למשפחות, וזה שאמר פקדיהם למטה וגו', וכן אמר (למעלה י"ח) ויתילדו על משפחותם ר"ל שהתיחסו ואחר כך אמר ויפקדם במדבר סיני:

פסוק כב

פקדיו במספר. להורות שלא נאמר שהתיחסו כל השבטים ביחד ואחר כך ייחס כל שבט לבדו, אלא מתחלה באו כל השייכים לראובן ואחר כך לשמעון, וזה שאמר בכולם

לבני בלמ"ד, שבאו כל השייכים לשבט זה ויתילדו, וממילא נדע שכן היו בכולם; ואמר בבני נפתלי בלא למ"ד כיון שלא נשארו רק הם; ואמר בראובן ושמעון כל זכר, שצריך ג' תנאים זכר מבן כ' יוצא צבא, ובשאר קצרה התורה, ובודאי כל יוצאי צבא הם זכרים, אלא שדרך התורה לבאר בכלל ובפרט, מתחלה בכלל כל זכר, ואחר בפרט מבן עשרים, ולכן קצרה בשאר (הגר"א):

פקדיו. מה נשתנה שמעון שנאמר בו פקודיו, שאינו בשאר שבטים, מלמד שהיו עתידין להפקד משבטו, שהרי חסרו בחומש הפקודים ל"ז אלף ומאה, (ע"ש בשם פסיקתא דר"ט) דבפרשת פינחס (כ"ו י"ד) היו משפחות השמעוני שנים ועשרים אלף ומאתים, ורש"י כתב שם לפי החסרון שחסר משבט שמעון ממנין הראשון שבכאן נראה שכל הכ"ד אלף שמתו במגפה בדבר בלעם, משבטו של שמעון נפלו, ואפשר שמטעם זה בא שנוי לקמן פרשה ב', דכל והחונים שם חסרים וי"ו ומלאים יו"ד בר מן והחונים דשבט שמעון כתיב מלא וי"ו חסר יו"ד:

פסוק מד

אחד לבית אבותיו. המיוחד והחשוב שבבית אבותיו, כי מלת אחד יורה גם על התיחדות הדבר בענינו שאין דוגמא לחשיבותו, כמ"ש (שופטים י"ד ו') על פי עד אחד:

פסוק מה

ויהיו כל פקודי. דרך התורה לכלול אחר שפרט תחלה, וכן כאן אחר שפרט בכל אחד מהשבטים שלושת התנאים במנינם, שהיה לבית אבותם, ומבני כ' ולמעלה, ושהיה יוצאי צבא, חזר ואמר על כלל המנין שהיה בו שלושת התנאים הללו, ומלות לבית אבותם הוא נשוא המאמר, וכן הבא אחר זה, דלא כהחושבים אותו למותר וכמאמר המוסגר:

פסוק מז

התפקדו. וכ"ה מנוקד לקמן (ב' ל"ג, כ"ו ס"ב), והוא מורכב מבנין הפעל ומבנין התפעל כי אם היה מבנין הפעל לבד היה ראוי הָפקדו ומבנין התפעל לבד התפקדו הה"א חרוקה, וטעם ההרכבה כי המנין אפשר לעשות על שני דרכים, הא' שימנו שרי העם ראשי צבאותיהם לגלגלותם. וכמו שנצטוינו למנות ע"י שקלים בקע לגלגולת, והב' שהעם יפקדו עצמם משפחה ומשפחה ויתנו מניניהם רשום בכתב ביד שרי הצבא, וכדרך ויתפקדו בני בנימן (שופטים כ"ו), ולכן נכתב בהתפעל המורה על הפועל והמקבל כאחד, כי בעבור שבעת ההיא אין מלך בישראל מנו בני ישראל ובני בנימן בעצמם משפחותיהם, והנה השי"ת אמר למשה אך מטה לוי לא תפקד ואת ראשם לא תשא בתוך בני ישראל הייתי שומע שלא ימנם לגלגלותם כמו שהוא מונה את ישראל בקע

לגלגולת, אבל ימנו הלויים א"ע ויתנו סכום מנינם ביד משה והשרים אשר אתו, לכן נכתב בשלשה מקומות התפקדו מורכב מן ההפעל והתפעל, ללמדנו שלא ימנו עם ישראל כלל לא ביד משה בקע לגלגולת ולא ביד עצמם, כי ההפעל מורה על פעולה הנעשית ע"י אחרים, וכשאומר לא הפקדו נודע שלא נמנו על ידי משה באמצעות שקלים בקע לגלגולת, וכשאומר לא התפקדו נודע שלא מנו הם עצמם שעל זה יורה ההתפעל, זהו ענין הרכבה זאת (רנ"ו), וכ"כ רע"ס לא הופקדו ע"י הפקודים ולא התפקדו מעצמם שלא הכינו עצמם כשאר העם להקהל ולהתייחס:

פסוק מט

אך את מטה לוי. אף על פי שאמרתי שאו את ראש כל עדת ב"י והלויים מכללם להיות נמנים גם הם, נבדלים הם משאר עם ישראל בענין המנין שלא יהיה מספר אישיהם ולא סכום כלול עם השאר, וזהו לא תפקד, לא יהיה מספר אישיהם מבן כ' ולמעלה כמו שהיה שאר העם, ואת ראשם לא תשא, כשתעשה סכום פקודת כל השבטים לא יכנוס בו סכום שבט לוי (רע"ז):

פסוק נ

ועל כל אשר לו. חשב כאן ג' ענינים לשלשת משפחות הלויים, אחד המשכן, השנית כליו, והשלישית על כל אשר לו, הא' משכן העדות הוא מה שאמר לקמן (ג' כ"ה) ומשמרת בני גרשון המשכן והאהל מכסהו וגו', הב' ועל כל כליו הוא מה שאמר (לקמן ל"ו) ופקודת משמרת בני מררי קרשי המשכן וכל כליו, הג' ועל כל אשר לו, כולל משמרת בני קהת, שאמר מהם (ל"א) ומשמרתם הארון והשולחן והמנורה והמזבחות וכלי הקדש וגו', הנה עבודת בני קהת היה בענינים המקודשים יותר שבכולם, וכעדות הכתוב (לקמן ד' ד') עבודת בני קהת באוה"מ קדש הקדשים (ע"ש רש"י), ויראה שכלל את עניני קדש קדשים בלשון כל אשר לו, שאין מלת אשר כאן מלת הטעם, אבל הוא שם דבר הנפרד ממלת אשרי, שענינו השבח והתהלה (פאָרצייגליכסטע), כמ"ש בקרח בוידע ה' את אשר לו, ובבכורי כל אשר בארצם (שם), ולפי"ז יהיה טעם על כל אשר לו, על כל המשובח שבקדושת המשכן, והם הארון והשולחן וגו'. ומצאתי בת"ז (תקון למ"ד ד' ע"ז) אשר על שם באשרי כי אשרוני בנות, אשר הוצאתיך מארץ מצרים, וכי עבד דאיהו בבית אסירי דמלכא ואבטח ליה מלכא לאפקא ליה מבי אסירי אית ליה למלכא לשבחא גרמי' אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ע"ש:

פסוק נא

והזר הקרב יומת. אפי' כהן הבא לעבודת לויים בפריקת המשכן והקמתו חייב מיתה, כי הכהן גם הוא נקרא זר לעבודה זו, ויומת במיתה בידי שמים, דכל מיתות האמורות

בקודש ומקדש, כלן מיתתן בידי שמים, כמ"ש הסמ"ג שלא מצינו מיתת ב"ד בקדש ומקדש, וכן מדאמר ולא יהיה קצף על בני ישראל. הנה היא מיתה בידי שמים, כבמעשה קרח דכתיב כי יצא הקצף, שהיתה מיתה בידי שמים (הרא"ם) ערמב"ם וראב"ד ספ"ג מכלי מקדש, ועוד דבמיתות ב"ד בא הלשון כפול מות יומת, כמו שכתב (שופטים י"ח כ') והראב"ע שכתב בית דין ימיתוהו, דבריו דחויים, ובס' מנחה בלולה רוצה לסייעו בזה, ואין ממש במסייע:

פרק ב

פסוק ד

וצבאיו ופקדיהם. הפקודים הם בעצמם הצבא ככתוב בהם כל יוצא צבא, לכן יאמרו המפרשים שהוי"ו הוא לביאור כלומר צבאיו דהיינו פקודיו. ואין בזה טעם, אחר שהוזכר בכל שבט ושבט הפקודים שהם יוצאי צבא, מה לו לכפול אותו בזו הפרשה עוד הפעם בכל שבט ושבט. וכבר ראית דעת רש"י ודעת רמב"ן בפירוש יוצא צבא. ונראה לי כי צבאיו ופקדיו הם שני חלקים, פקודיו הם הנמנים מבן עשרים שנה ומעלה, וצבאיו הם שלא באו לכלל מנין והם אנשי בית אב, וזה, כל הנשים הבנים והבנות של הנמנים, אין ספק כי כל אלה היו נוסעים עם שבט שלהם בנסוע המחנות, ולא היה להם גבול מיוחד נפרד לעצמם, ככתוב וירא את ישראל שוכן לשבטיו, מה טבו אהליך יעקב, שראה פתחיהן שלא היו מכוונין זו כנגד זו שלא יציץ לתוך אהל חברו, כי כל איש היה לו אהל מיוחד לאשתו ולאנשי ביתו, וכאשר יחנו כן יסעו כתיב. מבואר מזה כי בכל שבט ושבט היה שני חלקים כללים. הא' הנמנים מן כ' ולמעלה, והם נקראים פקודים. הב' אנשי בית של כל אחד ואחד, והם נקראים לדעתי צבאיו, כי אין צבא בכל מקום על חיל היוצא למלחמה, כי גם בלויים שאינם מיוצאי מלחמה רק מיוחדים לעבודת המקדש נאמר עליהם צבא (לקמן ד' ג') כל בא לצבא לעשות מלאכה באהל מועד, אבל שם צבא הונח על כל התחברות אנשים יחדיו לעשות דבר מן הדברים, חיל היוצא למלחמה נקרא צבא להתאחדותם בכנופי' חדא, וכן אנשי משמר מן הלוים המתחברים יחדיו לעמוד על משמרת עבודת המקדש נקרא צבא, כלומר חברה, (געזעללשאפט, פעראיין) וכבר דברנו מזה בפ' בא י"ז מ"א בצבאות ה'. ועיקר שרש צבא שתי אותיות צב, ומזה שול תשלו לה מן הצבתים (רות) והוא כרך שבלים (בונד) חבור שבלים נפרדים. ומזה לרבותינו ארחן רחיקא וצבתן בסימא (סוכה נ"ב) לצבתא בעלמא (פסחים פ"ט) צבתא דחרש, אימא בברתה מצטבתא, על ההתחברות בני אדם יחד (פעראייניגונג) (עיין ערוך צב) כן כל אנשי בית אב, אשתו בניו ובנותיו הכרובים אחריו ונטפלים עמו אחרים ודבוקים אליו

נקראו צבאיו (זיינע אנהאֶנגער, אנגעהאֶריגע) ואמר הכתוב כאן בכל אחד מן השבטים צבאיו ופקדיו להודיענו שלא היה איש מהם נפרד ונבדל מאנשי ביתו אף בדרך מסעתם ולא היתה כאן סבה להיות לאחד מהם דעתו מוטרדת בדאגה ממעמד אנשי ביתו. וכן הזכיר כאן בכל דגל מלת לצבאותם על כוונה זו. והלמ"ד יורה על הצירוף כמלת עם, כמו השלימה אל בני ישראל (יהושע י"ט) תרגומו עם בני ישראל וכן את כל פשעיהם לכל חטאתם, וטעם לצבאותם, הדגל היה במחנה עם הצבא של כל אחד ואחד, (נעבסט איהרען אנגעהאֶריגען):

פרק ג

פסוק א

ואלה תולדות אהרן ומשה. ואינו מזכיר אלא בני אהרן, ונקראו תולדות משה לפי שלמדן תורה. (רש"י) והרמב"ן אמר כי מקרא זה שב גם על פרשת מנין הלויים הסמוכה ששם נמנו גם תולדות משה, כי אמר שם משפחת העמרמי (להלן כ"ז) וודאי הכוונה על בני משה, כי בני אהרן כבר הוזכרו לבדם, ולא היה לעמרם בנים רק אהרן ומשה. וזה דחוק כי משפחת העמרמי הוזכרה אחר שלשה פרשיות המופסקות זו מזה בשלשה דברות, ולדעתי אין מקרא זה בא להודיענו מבני אהרן ומשה, אבל הוא מוסב על האמור בפרשה הקודמת בהודעת סכום הכולל לפקודי בני ישראל שעולה תר"ג אלף וחמש מאות וחמשים, וכמו שבפקודי ערבות מואב הודיע הכתוב שלא היה בהם איש מן הפקודים שבכאן, ככתוב (פינחס כ"ו ס"ד) ובאלה לא היה איש מפקודי משה ואהרן אשר פקדו במדבר סיני, ככה הודיע הכתוב כאן הפוכו, שאותן הפקודים כאן הם בעצמם אותן האנשים שכבר באו אל הפקודים בזמן קודם לזה. הפקודים שבכאן שהיו בגמר מלאכת המשכן שבא הצווי עליהם מאהל מועד כאמור בתחלת פרשה זו וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד, הם בעצמם אותן האנשים שבאו אל הפקודים בנדבת מלאכת המשכן שהיה אחר יהכ"פ בשנה ראשונה, שנצטוה אז למנותם (כמ"ש רש"י ר"פ כי תשא) וכיון שהיה קודם שהוקם המשכן. ע"כ לא בא הצווי לפקדם כ"א בהר סיני, וזהו שאמר כאן, אשר דבר ה' אל משה בהר סיני, וטעם תולדות כאן כמו ויתילדו על משפחותם, שפירושו התייחסות השבט. כמ"ש רש"י הביאו ספרי יחוסיהם ועידי חזקת לידתם כל אחד ואחד להתייחס על השבט. וטעם תולדות אהרן ומשה, יחוסי השבטים שהיו ע"י אהרן ומשה (געבורטסשטאֶממע דורך אהרן ומשה) ובא כאן הסמיכות כמו פקודי משה ואהרן. שהוא סמיכות הפעול אל הפועל אשר על ידו נעשה, הפקודים שעל ידי משה ואהרן, וכן גאולי ה', גאולים שעל ידי השם, כן תולדות אהרן ומשה, תולדות

(התייחסות השבטים) שע"י אהרן ומשה. וכן תרגם כאן יב"ע אלין יחוסי אהרן ומשה. הנה אחר שהודיע הכתוב מקודם סכום הכולל הפקודים האלה שהיה כעת בגמר מלאכת המשכן שבא הצווי עליו בדבור אהל מועד, בא כאן הכתוב להודיע, כי הפקודים האלה הם בעצמם אותן הפקודים שבא ייחוס שבטיהם ע"י אהרן ומשה בעת שהיה הדבור אל משה בהר סיני, דהיינו הפקודים שהיו בנדבת מלאכת המשכן, על זה אמר. ואלה תולדות אהרן ומשה ביום דבר ה' את משה בהר סיני. והשמיענו הכתוב בזה דבר גדול, אף שבין המנויים האלה היה המשך זמן שבעה חדשים, המנין הראשון היה מיד אחר יהכ"פ בשנה ראשונה, והמנין הזה השני היה באחד לחדש השני בשנה השנית, בכל המשך זמן זה לא מת גם אחד מכל הקהל הגדול הזה, כי אותן האנשים שבאו אל הפקודים במנין ראשון הם עצמם באו אל הפקודים במנין זה השני, ומספרם שוה, שבשני המנויים היו תר"ג אלף וחמש מאות וחמשים. (ערש"י פקודי ל"ח כ"ו לכל העובר על הפקודים לשש מאות אלף וגו'), ואף שדבר זה הוא הפך מנהגו של עולם הטבעי, כי עם התורה אין בכל עניני האומה רק נסים נסתרים ונפלאות נעלמים לא טבע ומנהג, ירידת המן בכל יום יוכיח, והקפת ענני הכבוד, והבאר והשליו, הנה למי שנעשו להם כל אלה הנפלאות בכל יום ענינים שאינם כנוהג העולם, אין תימה אם לא מת אחד מהם בהמשך שבעה חדשים, וכבר האריך הרא"ם בכי תשא להצדיק דברי רש"י, והביא דברי רבותינו במדבר רבה שמבואר בו דמנין שנות המדבר הוא מתשרי שהוא ר"ה לברייתו של אדם הראשון, דלא כרמב"ן שם. ויתכן כיון שהנדבה למלאכת המשכן היתה להורות כפרת עון עגל (כמ"ש רש"י ר"פ כי תשא) ואהרן שהיתה לו נגיעה קצת בו, אין ספק שהשתדל הרבה בנדבה זו, לכן הקדים הכתוב כאן את אהרן למשה. ורבותינו שאמרו לפי שלמדו ממשה נקראו בניו, אין זה להם כוונה ראשונה במקרא, רק כיון דלהורות על מנין הראשון לבד הוי מצי קרא למימר, ואלה פקודי אהרן ומשה וגו', והוציאו הכתוב בלשון תולדות שיש בו גם כוונה תולדות הבנים, על זה אמרו. דבכוונה שניה זו ללמד בא שהם בניו ללמודם ממנו. ולדרשה זו צריכים לפרש ביום דבר מיום דבר, דבאותו יום עצמו שדיבר ה' עם משה בהר סיני לא למדן, כמ"ש הרא"ם:

פסוק יב

מתוך בני ישראל. מסבת חורשי עון ובעלי מזמות שבבני ישראל לקחתי את הלוים תחת בכור, דמשחטאו ישראל בעגל ונטפלו הבכורים עמהם לכן נפסלו (וועגען דער טריילאָזיגקייט ישראל'ס נעהמע איך דיא לויים אנשטאטט), מתוך כמו ומרמה ותוך (תהלים י'), ולא ימיש מרחובה תוך ומרמה (שם צ"ה), מתוך ומחמס יגאל נפשם (שם

ע"ב) דתרגומו שקר, ולרש"י בעלי מזמות חורשי עון, כמו איש תככים (משלי כ"ט:י"ג) מחשבה רעה הלנה בפנימית הלב:

והיו לי הלויים. אבל הלויים נשארו אז באמונתי (דיא לויים אבער בליעבען דיא מיינ'גען) ולא טעו מאחרי בעון העגל, פעל היה עם למ"ד אחריו יורה על קנין דבר כמו ויהי לי שור, ויצאה והיתה לאיש:

פסוק יג

כי לי כל בכור. פי' אבל בכורי הלויים ישארו לי כמקדם ולא יכנסו בכלל שאר הלויים להיותם פדיון על בכורי ישראל, כי אין בכור פודה בכור, ודיים להפקיע א"ע, כי אז במצרים הקדשתים לי ובקדושתם הראשונה נשארו תמיד, ובקדושת בכור יהו נשארים לי, ולא מבחינת פדיון בכורי ישראל, וזהו שסיים לי יהיו; ומפני שאמר תחלה ולקחתי את הלויים, שמשמעותו כל שבט לוי אף בכוריהם יהיו לפדיון בכורי ישראל, לשלול זה אמר אחריו כי לי כל בכור (יעדאָך אבער געהארט מיר יעדער ערסטגעבארנע), ומצאנו מלת כי על שלילת משמעות מאמר הקודם, כמו לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלהים; ולסבת מאמר זה נמצאו בכורי ישראל עודפים על לויים שאינם בכורים. ולפירוש המפרשים מאמר התורה סתום בלא נתינת טעם החלפת לויים תחת בכורים, ולדבריהם מאמר מתוך בני ישראל מיותר, כמו שלא הזכירו (בפ' מ"א ופ' מ"ה), גם לפירושם והיו לי הלויים הוא להבא, ולי יהיו שאחריו הוא מוסב גם כן על הלויים והאחד למותר; והרביעי שבמלת הלויים הפסיקו ממלת מתוך מסכים למ"ש וכדעת רבותינו:

פסוק כט

יחנו על ירך. שינה בעל הטעמים בבני קהת, מבני גרשון ומררי, כי בהם חיבר פעל יחנו עם מקום תחנותם, אחרי המשכן יחנו, על ירך המשכן יחנו צפונה, וכאן הפסיק פעל יחנו באתנח. ואפשר לרמז בא על שנמשכו בני קהת אחר עדת קרח במחלוקת הכהונה (ערש"י כאן), וכאילו בזו הקדש והמקדש, וכבוד המשכן בקלון המירו, לכן הפריד מקום תחנות המשכן מחנייתם, להורות שאינם ראויים להיות שכני ירכתי המשכן, ואפשר שמטעם זה עשה ככתוב עוד שנוי אחר בהם, דבאינך הזכיר במשמרתם את שמותיהם כאמור משמרת בני גרשון, משמרת בני מררי, וכאן אמר ומשמרתם, ולא הזכיר שמותיהם. ולזה אף שבבני גרשון ובני מררי אמר פקודיהם במספר, השמיט בבני קהת מלת פקודיהם ולא אמר רק במספר כל זכר, כי המנין בזה יורה על חשיבות הנמנים ועל חביבותם לפני המקום למנאם ולדעת מספרם:

פסוק לב

ונשיא נשיאי הלוי. טעם שהזכיר זה סמוך לבני קהת, גם איתמר היה ממונה על בני גרשון ומררי ולא הזכירו בפרשה זו, אמר במדבר רבה, לפי שאלעזר היה גם כן שותף במשאן של בני קהת שהיה נושא מעבודת הקדש עמהם כדכתיב בסוף הפרשה ופקודת אלעזר וגו' משא"כ איתמר שלא היה שותף עם עבודת בני גרשון ובני מררי:

פסוק מה

בהמת הלויים. לא אמר לשון רבים בהמות, כי גם בהמה אחת של לויים פוטרת כמה פטרי חמורים של ישראל כמ"ש רש"י:

פסוק מו

מבכור בני ישראל. פי' מצד הבכורים הם עודפים על הלויים רע"ג, אף שמצד מנין הלויים הם עודפים על בכורי ישראל כ"ז, כי אלה היו כ"ב אלף ורע"ג ואלה היה כ"ב אלף ושלש מאות, אבל מצד הבכורים יש תוספת בישראל על הלויים, כי ג' מאות בכורי לויים דיים להפקיע א"ע, וכ"א במד"ר במנין לא היו עודפים הבכורים על הלויים אבל בבכורות היו עודפים עליהן, הוצא מהן הבכורות שאין בכור פודה בכור, והיו ג' מאות בכורים נמצא בכורי ישראל עודפים על הבכורים רע"ג, והוא פירושא דקרא, ועל זה אמר שם ריב"ז אין אתה ידע לדרוש, כלומר לעומק פירושא דקרא, ובזה א"צ לסרס המקרא כלהמפרשים:

פסוק מט

כסף הפדיום. המ"ם תחת הנו"ן כמו גרשום (ראב"ע) ובא במ"ם, כי הנו"ן מיוחד לנקבות בכל הפעלים והשמות, וכאן שאין הפדיון רק לבכור זכר נפלה הנו"ן ובא המ"ם במקומו, וכן בבנות צלפחד נאמר נתן תתן להם, ובבנות יתרו ויבאו הרועים ויגרשום, הוא מטעם זה כמש"ש, ואמר כאן פדיום, ואחר כך פדוים דבשעה שלקחו משה מן הבכורים אינם עדיין פדויים לכן קראו כסף הפדיום, שם תארו על הכסף המוכן לפדות בו, אמנם אחר זה כשנתנם משה לאהרן קראו כסף פדוים, שבבוא לאהרן הכהן אז הם נפדים:

על פדויי הלויים. על אותן שפדו הלויים בגופם (רש"י). ואיני מבין אחר שכבר אמר (פ' מ"ו) על רע"ג היתרים, שהם העודפים על הלויים, ובפ' מ"ט חזר ואמר עליהם פדויי העודפים בהם, שנקראו עודפים מצד הלויים הפודים, למה חזר עוד לקרותם בשם עודפים על פדויי הלויים ר"ל שהם יתרים מצד ישראל הנפדים. ולולי פי' רש"י הייתי מפרש פדויי הלויים נקראו אותן שלש מאות בכורים שהיו בלויים שהפקיעו את עצמם ולא יכלו להפקיע קדושת בכורי ישראל, כי לשון פדה אין ענינו דוקא נתינת דבר בעד דבר (אויסלאָזען) כי כל הנעשה חפשי משעבוד דבר והנפטר מן החוב שהיה מוטל עליו

(בעפרייעט) נקרא פדוי, כמו ופדויי ה' ישובון, פדני מעושק אדם, הנה כמו שנקרא פדוי הנעשה חפשי משעבוד עול הגלות, ככה בכורי הלויים, שהיה מוטל עליהם תחלה חוב ועול העבודה, בקדשים, והקרבתם, ועתה נפטרו מזה ונעשו חפשים שאינם עושים עוד עבודת ההקרבה בקדשים, כ"א שרות הכהנים, שפיר נקראו פדויי הלויים, כלומר אותן הלויים שנפטרו ונעשו חפשים מעבודתם הראשונה. ולפי זה מבואר במקרא עצמו מה שהזכירו רבותינו שהיו שלש מאות בכורות בסכום הלויים ולכן אמר בדרך כלל פקודי הלויים שהיו רק שנים ועשרים אלף, אף שבפרטן היו עוד שלש מאות וכמ"ש רש"י (פל"ט) ולסבת שלש מאות בכורי הלויים האלה, היו בכורי ישראל יתרים על הלויים סך רע"ג; וטעם העודפים על פדויי הלויים, שהיו עודפים לסבת אותו סך הלויים שהיו צריכים להיות פדוים ופטורים מצד עצמם להיותם בכורים ודיים להפקיע א"ע. ועל, מצאנוהו על הסבה כמו על ירע בעיניך על הנער ועל אמתך:

פרק ד

פסוק ה

בנסע המחנה. אחר שנסתלק הענן, כי קודם לכן היה אסור להם לכנוס (רע"ז):

פסוק ו

ושמו בדיו. לרבותינו (יומא ע"ב א') שהיו הבדים מתפרקין ואינם נשמטים, שבראשיהם היו עבים והכניס ראשן אחד בדוחק בטבעת ובאמצען היו דקין והולכין לכאן ולכאן אבל אינם נשמטים לצאת מהם לפי שהם עבים בראשיהם, אם כן מה ושמו בדיו שאמר כאן בנסוע המחנה. ופי' התוס' שם בשם רבנו יעקב מאורלייניש דושמו בדיו על כתפי הנושאים להוליכן. ומגמגמים שם בפי' זה שהרי בני קהת לא היו שם עדיין עד לאחר שהיו מכניסין כל הכלים לנרתק שלהם כדכתיב ולא יבאו לראות כבלע את הקדש, ופירשו שם פירושים אחרים, ע"ש. והרמב"ן פי' ושמו בדיו שיתקנו אותם להיות יוצאים לשאת אותו בהם כי היו הטבעות רחבים ויאריכו הבדים בהם כרצונם ובלבד שלא יסורו ממנו:

פסוק ז

ועל שלחן הפנים. ת"א ויב"ע פתורא דלחם אפיא, הוסיפו תיבות, ובאמת אינו חסר במקרא, כי שלחנות היה ללחם הפנים, הא' שהיו מונחים עליו תמיד והוא היה בפנים בתוך הקודש לפני קדש הקדשים, והב' היה באולם מבחוץ שעליו היו מניחים את הלחם ביציאתם בו מן הפנים בשעת הקטרת הבזיכין (עיין מנחות צ"ט ב') לכן אמר ועל שלחן הפנים יפרשו וגו' כלומר על השלחן העומד בפנים יפרשו התכלת ויתנו הקערות וגו' לא

על השלחן השני העומד באולם, כי אף שתשמישו היה ללחה"פ אינה כ"א הנחת שעה לא תמידית, פנים הוא לשון פנימי הפך החיצון, כמ"ש בשם לחה"פ תרומה כ"ה למ"ד:

פסוק טו

ואחרי כן. אלו אמר אחרי בלא וי"ו היה משמע שמיד אחר כלות אהרן הכסוי באו בני קהת לשאת, ובאמת היה שהוי זמן בין זה לזה, כי היו צריכים להמתין עד אשר צוה אהרן לפקוד איש איש על עבודתו ואל משאו, כבמקרא שאח"ז, לכן הוסיף וי"ו להורות על תוספת זמנו כלומר ועוד אחרי כן, עמ"ש בבהעלותך ט' י"ז ואחרי כן:

פסוק יח

אל תכריתו. אל תניחו את המשאות באופן שיזכה בהן כל הקודם, כי בזה האופן יקרה שידחפו זה את זה וזה יהיה סבה להכריתם, כמו שספרו חז"ל (יומא פ"ב) שקרה בתרומת הדשן:

פסוק יט

ושמו אותם. ולא שיהיה כל הקודם זכה, אבל ימתין כל אחד להיות מצוה ועושה:

פסוק כ

ולא יבאו לראות. כשהכהן מכסה את כלי הקדש כדי להקדים איש את חברו ולא ינהגו קלות ראש באופן שיתחייבו מיתה (הנ"ל):

כבלע. רש"י פי' לשון כסוי, שלא יבאו הכהנים לראות בעת שנותן הקודש וכליו אל הכסוי שהוא נבלע בתוכו. ורשב"ם פי' לשון סתירה כענין ודרך אורחתיך בלעו, וטעמו כשמתחילין לפרק את המשכן יתרחקו בני קהת בל יראו שם. אמנם ברבה איתא מהו כבלע א"ר לוי כבלע הזה שהוא נופל מן העין, פירשו כבלע כשיעור הרף עין (אויגענבליק) שהעור המכסה את העין יורד עליו ומכסה אותו וחוזר ונגלה מהרה, וזהו הרף עין, שנרפה העין מראיתו. דומה לזה אמר חד מן המבארים כבלע ענינו זמן מועט, כרגע והרף עין (כבאיוב ז' י"ט) עד בלעי רקי, וכן המנהג בלשון ערבי כשירצה לומר המתן לי רגע אחד, יאמר המתן לי עד בלעי רקי. וטעם המקרא אף כרגע והרף עין לא יראו את הקדש. אמנם התביר בלראות והמרכא בכבלע ימאן בפירוש זה:

פסוק כב

נשא את ראש. נשא מקור במקום צווי כמו זכור שמור, ואמר במנין ישראל שאו (לעיל א' ב') כי מנינם היה תחלת התנשאותם לעשותם ד' מחנות ד' דגלים, אמנם הלויים שכבר היה להם התנשאות להיות כלגיון של מלך וה' נחלתם גם סביב למשכן יחנו, ומנינם כעת שהוא לייחד עבודה מיוחדת לכל אחת ממשפחותיהם, והוא נשיאות ראש חדש

על מה שהיה להם, לכן לא אמר שאו כ"א נשא לשון מקור שיורה על המשך נשיאות ראש הולך ומתנשא ממדרגה למדרגה (רמ"א):

פסוק כג

הבא לצבא צבא. פירוש צבא חברת אנשים המשתתפים יחד לעמוד במשרת עבודתם. (פעראיין) וטעם לצבא צבא, כל הבא להיות שותף החברה (זיך דעם פעראיין אנצושליעסען) כמבואר למעלה וצבאיו ופקדיהם:

פסוק כד

לעבד ולמשא. לעבוד בחנייתם, ולמשא בעת המסע, לפי שלמעלה כשאמר ומשמרת בני גרשון באו"המ דבר על משמרתם בעת חנייתם אמר כאן שכל מה שהיה תחת עבודתם במשמרת החנייתם היה ג"כ במשמרת המשא בעת המסע (רע"ס):

פסוק כו

ואת כל אשר יעשה. בעת החניית תהיה משמרתם על כל הכלים האלה ועל כל הכלים אשר יעשה להם ובשבילם כדי לעבוד, כגון צבת ומקבות לנטוע ולעקור היתדות, (הנ"ל):

פסוק כז

לכל משאם. המסע ולכל עבודתם בעת החניי' (הנ"ל):

פסוק מז

עבדת עבדה. הוא השיר (רש"י), כי כשם שהמצוה עבודה להש"י כן השמחה על המצוה נקראת עבודה, כמ"ש תחת אשר לא עבדת את ה"א בשמחה, הנה השמחה היא שלמות העבודה, לכן השיר שהיו הלויים משוררים לעורר השמחה על מצות הקרבה, כדי להיות מעשה המצוה בשמחה, נקראת עבדת עבודה, ומקרא מלא הוא (דה"ב ל"ט) והמשוררים בני אסף על מעמדם אין להם לסור מעל עבודתם (רב"ח):

פסוק מט

על עבודתו ועל משאו. מנה כל אחד מהם על העבודה, שיעשה בעת החניי', ועל משאו, בעת הנסיעה שידע כמה משקל משאו, ואמר ופקדיו, שידע שמות הכלים שישאו הנקובים בשם כאמור ובשמות תפקדו את כלי משמרת משאם (רע"ס):

פרק ה

פסוק ג

מזכר עד נקבה. לשון רלב"ג שהאנדרוגנס נכלל בזה וכש"כ הטומטם, וזה מבואר מעצם הלשון הנזכר בזה המקום, וזה, כי האנדרוגנס אם היה כמו ממוצא בין הזכר והנקבה הנה הוא נכלל במה שאמר מזכר עד נקבה תשלחו, כי הזכר והנקבה הם הקצות והוא מה שביניהם, ע"כ. והדברים נראים נכונים, אמנם דעת רבותינו אינו כן, דאמרינן (נדה כ"ח) טומטם ואנדרוגנס שראו לובן ואודם כאחד אין חייבין על ביאת מקדש שנאמר

מזכר עד נקבה תשלחו זכר ודאי ונקבה ודאית ולא טומטם ואנדרוגנס, וכ"פ הרמב"ם (בפ"א ממשכב ומושב ה"ז), ובספרי דמחייב טומטם ואנדרוגנס בשלוח עכ"פ (אף שאינו חייב על ביאת מקדש) מכל מקום אינו מרבה אלא מלשון תשלחום דאמר קרא, ע"ש בזרע אברהם:

פסוק ו

חטאת האדם. חטא שבין אדם לחברו (ספרי זוטא) וכולל בזה כל הנזכר ס"פ ויקרא וכחש בעמיתו בפקדון וגו' או מצא אבדה וכחש בה ונשבע על שקר. ובלשון ואשמה הנפש ההיא נכלל שבועתו לשקר, כי אשמה ענינו שממון הנפש והוא הכרת שנענש בו הנשבע לשקר, כמ"ש (ויקרא ה' ב') בנפש אשר תגע;

פסוק ז

והתודו. י"מ וי"ו זו לתשובת התנאי, ור"ל לא די לו במה שמתחרט בלבו אבל צריך להתודות בפה לעיני כל. ואינו נכון כי אין מצוה מן המובחר לפרסם חטאו ברבים כי יש בו משום כבוד שמים, אבל מאמר זה הוא חלק התנאי, ור"ל אם יודה מעצמו לבעל הממון שחייב לו מה שכפר לו תחלה בשבועה, אז חייב בתוספת חומש ואיל לאשם האמור אחר זה, כדעת רבותינו דכשבאו עדים והוא עומד בכפירתו אינו משלם רק הקרן לא החומש, כי החומש עם הקרבן לכפרה הם באים ואינו מביאם אלא על פי עצמו:

אשמו בראשו. פי' ראב"ע בראשו כאשר הוא לא פחות ממנו. וזה מקרא שאינו צריך, כי מהשיב את אשמו ידענו שישוב כלו לא מקצתו, אבל בראשו ענינו תחלה כמו ראש חדשים, וטעמו תחלה ישיב את הממון שכפר, ואחר זה יתן החומש ויביא איל האשם שהם לכפרה, כי אין מקום לכפרה טרם השיב לבעליו את אשר לו:

ונתן לאשר אשם לו. למי שנתחייב לו (רש"י). מקרא זה מיותר, כי אחר שאמר מקודם והשיב את אשמו, למי ישיב אם לא למי שחייב לו, ולמה חזר ואמר ונתן לאשר אשם לו, עמ"ש (ויקרא ה' כ"ד) בפסוק לאשר הוא לו, ונראה לי כי פעל ונתן כאן אינו חוזר על האיש המחויב בהשבה, ואין תרגומו (ער זאֶלל געבען), אבל הוא מן הבלתי מיוחדים (אינדעפניטע), כמו ויגד ליעקב ויאמר ליוסף ר"פ ויחי, וכן ושחט את בן הבקר, והפשיט את העולה, שאינו מיחד את איש פרטי המגיד והאומר השוחט והמפשיט, וביאורם אחד פרטי, יהי מי שיהיה ותרגומם (מאן בעריכטעטע), כמו כן מלת ונתן כאן אינו מיחד את האיש הנותן, ותרגומו (מאן געבע, ערזעטצע, ערשטאטטע), והטעם יש כאן חיוב נתינה יהיה באיזה אופן שיהיה, אף שאין נכסים לזה המחויב בהשבה מכל מקום החוב מוטל עליו או על הב"ד להשתדל להמציא מקום לגבות ולשלם את חיובו, כגון אם יש לזה המחויב חוב אצל אחרים גובין את החוב מן האחרים ומשלמין את חובו; ונראה לי שכן

דעת רבותינו בפירוש מקרא זה, כי אמרו (כתובות י"ט) מנין לנושה בחברו שמוציאין מזה ונותנין לזה ת"ל ונתן לאשר אשם לו, ע"כ. פירשו המקרא על כוונה הנזכרת, מטעם שהיה נראה להם כמאמר מיותר לגמרי וכדכתיבנן. אמנם ראיתי שם ברש"י שלא הבין עד"ז, כי כתב שם ד"ה ונתן לאשר אשם לו ולא כתב לאשר הלוהו אלא לאשר האשם שלו ואשם הוא קרן למי שהקרן שלו, וכ"כ רש"י (בפסחים ל"א), וכן הר"ן שם, וכן הרא"ם כאן העתיק דבריו אלה, והוסיף עליהם וז"ל, אם אותו ממון שגזל ונשבע עליו של ראובן וראובן חייב לשמעון לא יתנהו לראובן. אלא למי שנתחייב לו ראובן דהיינו לשמעון וכו' וכאלו אמר לאשר הקרן שלו שהוא המלוה הראשון, וכ"כ רד"פ במשכיל לדוד. ואני בער ולא אדע, דהא פרשה דילן אינה באמת אלא חזרת דברים הנאמרים בפ' ויקרא, ושם מבואר מעלה מעל בה' וכחש בעמיתו בפקדון או בתשומת יד או בגזל או עשק את עמיתו או מצא אבדה וכחש בה ונשבע על שקר וגו', ועל כל אחד מאלה שנתחייב עליהם אם כפר ונשבע אמרה תורה כאן לשון ונתן לאשר אשם לו בתרגומו לדחב ליה, אם כן מה זה דייק רש"י דהו"ל למכתב ונתן לאשר הלוהו, שאינו אלא פרט אחד מהנאמרים שם, הלא מוטב לי' לקרא לבחור לשון ערומים "לאשר אשם לו" שכולל את הכל; וכן מ"ש (בהגוזל ק"י) אשם הוא קרן, הדבר ברור שאין כוונתם לפרש מלת אשם הוא קרן, אבל להיות שמלת אשם יוכל להיות תואר לקרבן הבא על עון אשמתו כמו והביא את אשמו (שולדאָפפער), או לממון שעשה בו עון אשמה והיינו הקרן שגזל וכפר בו ונשבע עליו לשקר (דאס פערשולדעטע גוט), ולכן אמרו שם על קרא ואם אין לאיש גואל להשיב האשם אליו, שאין פירושו על הקרבן, כיון שאמר אחר כך מלבד איל הכפורים (עי' ר"ש ב"מ), אלא ע"כ פירושו שם להשיב הממון שעשה בו אשמה והיינו הקרן, וכן ענין ונתן לאשר אשם לו (שהוא פעל עבר לפתחות השי"ן) ע"כ פירושו לאיש אשר הרשיע ועשה אשמה נגדו לכפור בו ממונו ולישבע עליו לשקר, והאיש הזה המפקיד המלוה השכיר או בעל האבדה אשר נגדם האשים א"ע, ואיך נדחוק עצמנו להסב מאמר ונתן לאשר אשם לו על בעל חובו של נגזל, כי נגד הבעל חוב לא פעל עולה מאומה כי לא כפר ולא נשבע לשקר אליו, ותלי תני' בדלא תני', וכן לא מצאנו לשון אשם על חיוב תשלומי הלוה למלוה בלא כפירה ושבועת שקר, ועוד דלדבריהם דממלת אשם איתי' לעיקר ילפותא דר"נ, יותר הו"ל למילף הך דינא מקרא דויקרא דשם נאמר לאשר הוא לו יתננו, והוא לשון הסובל יותר לומר לאשר החוב שייך אליו מדינא והוא הבע"ח, וממשמעות הפוסקים שהעתיקו דבכפר ונשבע לשקר שמחוייב להחזירו לבעליו אפילו הם באיי הים ואם מחזירו לבנו של הנגזל או לשלוחו לא יצא ידי השבה עד שמחזירו לנגזל עצמו,

דכיון דבעי כפרה לא סגי עד דמטי לידי' ממש, ולא אשתמיט חד מהפוסקים לאשמעינן הך דינא דאם יש לנגזל בע"ח כאן יצא ידי השבה בנותנו לבע"ח, ולא בלבד שיצא בזה אף אסור להחזיר לנגזל כ"א לבע"ח מחמת שיעבודא דר"נ, והדבר צריך אצלי תלמוד, וע' ש"כ חוה"מ סי' פ"ז:

פסוק ט

וכל תרומה. בשביל שתרומה אין לה שיעור אמר כל תרומה, אשר יקדישו שיפרישו וירמוה, תהיה לכהן. ודוקא כאשר יקריבו אותה הבעלים לתתה לו, ולא שיטלנה הכהן בזרוע. וכ"א בספרי רע"א בא הכתוב ללמדך שאם רצה לעשות כל גרנו תרומה עושה ובלבד שישייר מקצת. (רמב"ן):

פסוק י

ואיש את קדשיו. כל הקדשים שלא צוה בהן הכתוב ליתנם לכהן, יהיו לבעלים, כגון מעשר שני ונטע רבעי ומעשר בהמה אף על פי שהם נקראין קדש לה', אף על פי כן מותרין לבעלים:

איש אשר יתן לכהן. קדשים שצוה בהן הכתוב לתתם לכהן (כמבואר בפרשת קרח) יש לבעלים זכות בהם שהם לכהן אשר יתנם לו, ולא יוכלו שאר הכהנים לגזלם ממנו, וממילא נלמוד שטובת הנאה לבעלים. (רמב"ן):

פסוק יב

איש איש. ערש"י ובמכדרשב"י (קכ"ד א') מאי איש איש דהא בחד סגי, אלא איש דאיהו איש וקיים קרא דכתיב שתה מים מבורך, איש לגבי אתתי'. פירשו איש הראשון לכנוי גוף סתמי יהיה מי שיהיה כמו איש אל ידע (יעמאנד) ואיש השני על בעל האשה כמו בין איש לאשתו (עהעמאן). וכוונתם למה שאמרו רבותינו על ונקה האיש מעון, אם האיש מנוקה מעון שלא בעל בעילה אסורה מימיו, אז המים בודקין את אשתו:

כי תשטה. תט מדרכי צניעות ותחשד בעיניו כמו שטה מעליו ועבור (רש"י), כי שטה ונטה שני שרשים מענין אחד, לכן פירש"י תט מדרכי הצניעות לדרכי הפריצות, ולסבה זו יש עלי' לספק פן נטמאה, ואמר עוד "ותחשד בעיניו" כדי להודיע הטעם למה האריך הכתוב לומר כי תשטה והיה די לומר איש כי תמעול אשתו מעל וגו', אמנם אמר כי תשטה להודיע ששטייתה מדרכי הצניעות היא גרמה לה שתחשד בעיניו (הרא"ם); ונ"ל כי ענין החשד נכלל ג"כ במלת תשטה שהוראתו נטיית, כי שרש נטה במובן המוסרי ענינו נטיית הדעת והרצון אל אחת הדעות והמחשבות משני דעות חלוקות, ורובו מורה נטייה מדרך הישר והטוב אל המעוקם והמעוות הרע, כמו (תהילים כ"א:י"ב) כי נטו עליך רעה דתרגומו דחשילו עלך בשתא, כלומר חרשו עליך רעה, כי חורשי רעה תרגומו

וחשלין בשתא, לב חרש מחשבות תרגומו לבא דחשיל (דענקען, בריטען), והוא בעצמו ענין החשד (פערדאכט), נטיית המחשבה לחיובת חברו, וכן בלשון ארמי שרש סט ענינו הנטייה התנועה והטלטול הנה והנה, כאמרם המסיט את הזב או שהזב מסיטו (ע' ערך סט), ומזה שם סיטא סיוט כמ"ש ר"א המתורגמן, ושם סוטה המוזכר בתלמוד הוא תואר לאשה החשודה לנטויה אל דרך הפריצות (אונצוכטספערדאֶכטיגע), וכן בלשון תשטה דקרא מובנו הוראה כפולה ר"ל שבנטייתה אל הפריצות גורמת להיות חשודה על רשעה גמורה שהיא נטמאה, ותרגום תשטה (זיא ווירד אונצוכטספערדאֶכטיג), לכן אמרו בספרי ספק נבעלה ספק לא נבעלה לא שמענו מה יעשה לה ת"ל וגו' כי תשטה. ואחרי שבמלת תשטה נכלל גם כן הוראת החשד, ממילא מאמר ושכב איש אותה ונסתרה והיא נטמאה שאמר אח"כ, איננו שכיבה וטומאה וודאית כ"א ספקית, ר"ל שהיא חשודה על השכיבה והטומאה פן נטמאה, ומצאנו כזה לשונות רבות במקרא שנאמרו כפי מחשבת צד אחד מן הצדדים המתעצמים בנושא, כמו אלהים אחרים שהם אלהי' במחשבת העובדים, וגונב מבית האיש דהיינו כפי טענת השומר שרוצה לפטור עצמו בטענת גנב או אונסין ואפשר שהוא בעצמו:

פסוק יג

ושכב ונסתרה. סיפא פירושו דרישא, כלומר כיצד באה לידי חשד ששכב איש אותה, שנסתרה והלכה עמו לבית הסתר ושהתה עמו שם כדי טומאה שהוא שיעור שכיבה, וי"ו של ונסתרה היא וי"ו לביאור משפט הקודם, וזה"ש בספרי ובתלמוד (סוטה ע"א) ונסתרה כמה שיעור סתירה כשהוא אומר והיא נטמאה הוי אומר כדי טומאה שהוא כדי לצלות ביצה ולגמעה, ודלא כראב"ע שכתב ונסתרה שלא גילתה היא הדבר, דלדעתו מלת ונסתרה אינו מוסב על האשה כי אם על הטומאה, ואינו נכון דאי כדבריו הי' ראוי לומר היא סתרה טומאתה:

ונעלם. פירוש חשד השכיבה שע"י סתירתה איננו מצד ראיית הבעל אבל נעלמה ממנו סתירה זו; כי אם הבעל ראה אותה שנסתרה עם זה שקנא לה עליו ושהתה עמו כדי טומאה, אין האשה שותה, דהלכה כר' יהושע שאין יכול להשקותה ע"פ עצמו, רק אם נודעה הסתירה לבעל על פי שנים עדים שבאו והעידו שנסתרה עם זה ושהתה כדי טומאה אז שותה, ומזה קרא איירי:

ועד אין בה. שאין כאן שום עדות שיעיד על טומאתה, כי אם קנא לה בעלה בפני עדים ונסתרה אחר קנוי בעדים ויש כאן עד אחד המעיד עליה שנבעלה בפניו עם זה שקנא לה עמו אינה שותה כי זו אסורה על בעלה לעולם, וכן פירש"י ועד אין בה הא אם היה

בה אפי' עד אחד שאמר נטמאת לא היתה שותה, ע"כ. ואף על גב דברישׁ סוטה פי' ועד אין בה שאין בה שני עדים אבל אחד יש בה, מכל מקום פירש"י כאן שאין בה אפי' ע"א, כי דבריו כאן עפ"י סוגיא דסוטה דף ו', דאמרי' שם סוטה שיש לה עד במדינת הים אין המים בודקין אותה מדאמר קרא ונסתרה והיא נטמאה ועד אין בה דליכא דידע בה, ופירש"י שם אף על גב דדרשינן לעיל לע"א נאמן בסוטה ולסוטה ודאית שלא תשתה עוד, אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ודרשי' לי' נמי הכי ועד בה הוא דאמר והביא האיש את אשתו וכל הפרשה, הא יש בה עד אין המים בודקין אותה, ע"כ. ע"ש בתוס' ד"ה ושבאו, ובדברי המ"ל סוף הלכת סוטה. והרא"ם לא זכר מהך דסוטה דף ו' ונדחק מאד להשוות דברי רש"י עם סוגיא דרישׁ סוטה ובישוב לשון המקרא עם המוקדם והמתאחר, והעלה כי ועד אין בה הוא מילתא באנפי נפשיה ואינו מתחבר עם סדר ההשקאה שבפרשה, ע"ש. ואין צורך לדחוקים אלו, כי דברי רש"י מיוסדים על סוגיא דסוטה ו', ובזה לשון המקרא מיושב על מכונו. והא דאמרינן כל מקום שנאמר בתורה עד הוא שנים, כבר פי' בתוס' רע"ק (פ"ו מ"ג) שאין המכוון בו רק שנים, אלא סתם עד שייך על עד אחד וכן על שנים ורלב"ג פי' ועד אין בה על הסתירה ר"ל שאין בה שני עדים אבל יש שם עד אחד; וזה אינו דהלכה כר' יהושע דמשקה ע"פ שנים ואם לא בא רק עד אחד שנסתרה עמו אחר קנוי ושהתה כדי טומאה אין עד אחד נאמן והאשה מותרת לבעלה (ערמב"ם פרק א' דסוטה ה"ט):

פסוק יד

רוח קנאה. ר"ל רוח טהרה (גייסט דער ריינהייט) שיהא הוא וביתו טהורים ונקיים מכל חטא ועון, כי קנא יורה בלשון ארמי על טהרת הדבר ונקיותו (כמ"ש) בפינחס בקנאו את קנאתי), ויורה גם על האזהרה והתראה (ווארנען), כי המכוון בהתראה הוא שיהיה המותרה נקי וטהור מכל סיג חטא וחלאת עון, דומה לשרש זהר שיורה על המראה הבהיר (קלארעס ליכט), יזהירו כזהר הרקיע, ויורה גם על האזהרה והתראה (והזהיר את העם), כי על ידי ההתראה יתעורר המותרה ללכת באור התורה ולא יכשל במכשולי האולת והחטא. ושפיר אמרו (סוטה ג') אין קנוי אלא לשון התראה, ובעלי הלשון לא ירדו בזה על דעת רבותינו. וטעם ועבר עליו רוח קנאה וקנא, שקנאתו באשתו והתראתו בה אל תסתרי עם איש פ' איננה מתוך שחוק ושיחה בעלמא, ולא מתוך קלות ראש ומריבה ולהטיל עליה אימה, כ"א מצד שנכנסה בו רוח קנאה, ר"ל רוח טהרה, ומזהיר בה להסירה מכל מכשול ובדברי נחת ומתון רוצה להוליכה בדרך ישרה להיותה טהורה מכל חטא ועון, וז"ש (ריש סוטה) אין אדם מקנאו לאשתו אלא אם כן נכנס בו רוח

טהרה, ומבואר יותר בתלמוד ירושלמי מובא בכ"מ סוף הלכ' סוטה וכמ"ש הרמב"ם שם. ונ"ל עוד מדהזכיר הכתוב בכל הפרשה מליצת ועבר עליו רוח קנאה, שהוא התפעליות הרוח הפנימי, שאין זה נהוג רק בדברי שיריות לא במצות התורה, דדינא רבא אתי לאשמעינן בזה והוא מ"ש (סוטה כ"ה) בעל שמחל על קנויו קודם שתסתר קנויו מחול והוי' כאילו לא קנא לה מעולם, כי מליצה זו יורה על התגברות איזו מדה בנפש אדם, יאמר כגבר עברו יין על התגברות יין השכרות, עונותי עברו ראשי על גודל התחזקות העונות, וכן ועבר עליו רוח קנאה יורה על התחזקות רוח מדת הקנאה בו, כלומר מה שקינא לאשתו והתרה בה אל תסתרי עם איש פ' לא היתה פעולה קלה לשעתה לבד, שברגע זו חשש בלבו על סתירתה והקפיד עלי' וברגע שאחרי' הסיח דעתו ממנה ואין עוד דאגה בלבו לחוש על הסתתרותה, אבל קנאתו בה היתה פעולה חזקה ונמשכת, שסתירת אשתו עם איש מרחפת תמיד ברעיוניו ולא תזוז ממחשבתו לחוש פן במסתרים תזן עליו אשתו, על זה אמר ועבר עליו רוח קנאה וקנא, שקנאתו בה היתה מצד התגברות מדת הקנאה בלבבו, שלא תנוח דעתו עליו בסתירתה פן תבגד בו ותקלקל עליו. ורק בזה האופן מהקנוי החזקה יוכל להשקותה אם תסתתר עוד, אבל לא בקנוי קלה שאינה אלא לשעתה וברגע שעברה אינו חושש עליו ומוחל. והנה פעל ועבר הוא פעל מוקדם, כלומר קודם סתירה (כבסוטה ג'), ועבר וכבר עבר, דבתר סתירה וטומאה קנוי למה לי, ולפי הסדר היה ראוי לומר, כי תשטה אשתו ועבר עליו רוח קנאה וקנא, ונסתרה והיא נטמאה, והביא את אשתו, כמ"ש הרא"ם וצד"ל. ונ"ל טעם שהזכיר הקנוי אחר הסתירה. להורות בזה דלאחר שכבר נסתרה, ע"כ קנויו הקודמת אלי' במקומה עומדת, ואין ביד בעל עוד למחול על קנויו ומוכרח להשקותה, וכמ"ש דלאחר שתסתתר תו אין הבעל יכול למחול על קנויו. והמפרשים יבינו לשון קנאה דפרשה דילן דומה לשאר מקומות כענין קנאת איש מרעהו, ואין לנו אלא דעת רבותינו:

או עבר עליו. יש שני מיני קנאה על שני מיני סתירה המצריכים את האשה לשתיית הבדיקה, הא' על סתירה שיש בה רגלים אל הטומאה באמת, כגון שנסתרה עם אחד מאנשי הארץ הפחותים אשר מטבע נפשם יתאוו אל הזנות, כמאמרם אין אפוטרפס לעריות, והב' על סתירה שאין להעלות בה על דעתה שנטמאה, כגון שנסתרה עם אביה או אחיה או עם איש שחוף שאיננו מתקשה, כי אין בו כח, והוא חולה המוטל במטה ובשרו כלה ויבש (ערמב"ם ריש הלכות סוטה, ורש"י סוטה כ"ה ב'), אשר כמעט נמנע הוא מצד הטבע שיתאוה האב אל הבת והאח אל האחות, והשחוף מנוע הקשוי גם הוא רחוק מצד הטבע להתעורר למלאות תאותו בשעה קלה כזו, שהוא כדי לצלות

ביצה ולגמעה, שהוא שיעור טומאה שנאסרה בה האשה לבעלה, על שני מיני סתירות אלה, אשר אחת מהנה קרובה אל הטומאה והאחת רחוקה ממנה, אמרה תורה שתי מיני קנאות, כמ"ש ועבר עליו רוח קנאה או עבר עליו רוח קנאה, הקנאה הא' על אופן סתירה הקרובה אל הטומאה, על זה אמר וקנא את אשתו והיא נטמאה, כלומר לפי שפיטת אומד הדעת היתה בסתירה זו טומאה, והקנאה הב' על אופן הסתירה הרחוקה מן הטומאה, על זה אמר וקנא את אשתו והיא לא נטמאה, כלומר כפי הוכחת אומד הדעת לא היתה בסתירה זו שום טומאה, ועל כל אחד משתי הקנאות האלה אמרה תורה שתבוא האשה לידי מי בדיקה, על הקנאה הראשונה אף שהסתירה קרובה לטומאה בכל זאת איננה אסורה לבעלה מבחינת סתירה לבד אבל די לה בבדיקה, ועל הקנאה השניה אף שסתירה זו רחוקה מן הטומאה בכל זאת לא נחוש על מחיקת השם, וגם על חשדה זו הקלה נצריכנה בדיקה, וכבר אמרו המפרשים שמאמר התורה ושכב איש אותה אינה אלא כפי מחשבתו של בעל, וכן והיא נטמאה שנאמרה בסתירה אינו בודאי אלא שהוא כן במחשבתו (ע' ריא); ורש"י פי' ואין ידוע אם נטמאה א"ל, איני מבין מה הנה שתי קנאות האלה, הלא ידענו שאין קנאה המביאה את האשה לידי שתיית הבדיקה כ"א אחת באמת, והוא שיקנא לה על סתירתה שיעור הראוי לטומאה, שיש להסתפק אם נטמאה בסתירה זו, או לא היתה כ"א סתירה לחוד בלתי טומאה, והיה ראוי לפי"ז שיאמר הכתוב בלשון קצרה כזה. ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו ולא נודע אם נטמאה אם לא. ולמה לן אריכות לשון המקרא שאמר או עבר עליו וגו' כאלו יש כאן קנאה אחרת:

פסוק יח

ופרע את ראש. סותר את קליעת שערה (רש"י), אע"פ שהפריעה בכ"מ הוא לשון גלוי, והרב בעצמו כתב בכי תשא כי פרוע הוא מגולה, נתגלה שמצו וקלונו כמו ופרע את ראש האשה, וכאן פי' אותו לשון סתירה, באמת אין כאן שום סתירה כלל כמ"ש רוו"ה, שכבר בא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם והוא במשנה (ריש פ"ב דכתובות), ושם פירש"י כי פרוע ראש הוא כשהשערות מוטלות על הכתפים, ומפירושו זה למדנו שפריעת ראש הוא לשון גלוי, אלא שגלוי הראש הוא מצד הסרת המגבעת והמצנפת מעל הראש, אע"פ שעדיין ראשו מכוסה בקליעת שערותיו, אמנם לשון פריעת הראש הוא הגלוי מצד הסרת הקליעות מעל הראש ויהיו שוכבות על הכתפים, לא מצד הכסוי שעל ראשו, שהרי במצורע אמר ראשו יהיה פרוע ועל שפם יעטה, ואז"ל (בספרא פי"ב ה"ז), ועל שפם יעטה חופה ראש כאבל, וזה שדייקו רז"ל שם בסוטה באמרם אם כן מה ת"ל ופרע את

ראש כלומר למה הוציאו הכתוב בלשון פרע ולא אמר וגילה את ראש האשה מלמד שהכהן סותר את שערה, וזהו שדייק שם רש"י בפירושו, מרבה בגלוי שסותר קליעתה, ולכן אין כאן שום סתירה, ודברי רז"ל מיוסדים בעיקר הלשון והמליצה, ודברי הרא"ם בזה דחוקים:

מי המרים. מים שהם מרים מחמת דבר מר הניתן לתוכם, כדאמרינן (סוטה כ'), צריך שיתן מר לתוך המים מ"ט דא"ק מי המרים שמרים כבר, ולא נקראו מרים ע"ש קללת בדיקתם דהא קודם המחיקה לאו בני מיבדק נינהו (ע"ש רש"י), וכ"כ הרמב"ם (פ"ג מסוטה ה"י), ונותן לתוכן דבר מר כגון לענה וכי"ב שנאמר מי המרים; ורש"י שכתב. מי המרים ע"ש סופן שהם מרים לה, הוא מן הספרי, ולשון המקרא מכוון יותר לפירוש התלמוד, דלספרי צריכים אנו לומר שבא הסמוך במקום המוכרת, כי הראוי המים המרים, ולתלמוד מי המרים הוא סמיכות אמתי, מי הדברים המרים, וזה דלא כרא"ם:

המאררים. ת"א מלטטיא, ורש"י פי' המחסרים אותה. ויב"ע תרגם בדוקיא. ונראה שפירשו מלשון אור, כי נל"ה ונע"ו וכפולים משתתפים ומתחלפים זה עם זה ויבוא זה תמורת זה, כמבואר בשרשי גלל דמם ספה צור ודומיהם הרבה, כי עיקר שרשם שתי אותיות ואין נוטים זה מזה רק בצדדי הוראות, עיין בהבנת המקרא לרוו"ה בויגש מ"ז י"ג במלת ותלה, ובבשלח ט"ו ט' במלת תורישמו. ככה ליב"ע מארר מן אור, אשר יורה על התודעות והתגלות הנסתר והנעלם, כשם בוקר להתחלת אור היום, ויורה על החקירה והדרישה להבדיל בין דבר לדבר, כמו לא יבקר הכהן. וכן שחר להוראת פני המזרח כמו השחר עלה, ויורה על הדרישה והחקירה, כמו שוחר טוב יבקש רצון. כי להדרישה והחקירה לבוא לידי בירור הדבר צריכים את האור ומזה ומשפטיך אור יצא (הושע ו') שיצא ברור וזך באין תערובת ספק באמתו. לכן ליב"ע נקראו המים האלה מארררים ע"ש שמביאים לידי אור והתגלות את הנעלם לנו באשה זו אם טהורה היא אם לא, לכן תרגמו בדוקיא, שהיא נבדקת ע"י זה. ולשון ובאו בה המים המאררים למרים, מתיישב יותר לתרגום יב"ע, כי אם לשון קללה הוא לא שייך אחריו ענין מרירות שהוא קל ביותר נגד השם החמור שהמים מתוארים בו:

פסוק יט

ואמר אל האשה. ולהלן כ"א נאמר ואמר לאשה. נ"ל כי שם מאמר התנאי אם נטמאת יתברר בקיום תשובת התנאי ובאו בה המים המאררים למרים, כי חבלי ענשה ממשמשים ובאים עליה מיד, כי פניה מוריקות ועיניה בולטות והיא מתמלאת בגידין עד שתמות בצביית בטן ונפילת ירך, ואחרי שהושג בירור מאמר התנאי כי נודע שנטמאה,

לכן אמר לאשה בלמ"ד, להורות על השגת בירור מאמר התנאי. אמנם כאן בתנאי אם לא נטמאת שעלי' תשובת התנאי ונקית ממי המרים, בזה אף בקיום תשובת תנאי זה לא יתברר מאמר התנאי, כי אף אם אחרי ההשקאה תהיה נקיה מכל רשמי חולי ולא יתראה בגופה שום השתנות לרעה, עד שמתירין אותה מפני זה לבעלה, מכל מקום אין כל זה מוציא אותנו מלהסתפק בה חשש טומאה, כי אולי ישנם בה אותן הסבות המונעות ממנה לשעתה בדיקת המים המרים, כגון זכות ת"ת המזכה אותה לתלות לה כמה שנים, או שאין האיש מנוקה מעון, או שיש על טומאתה עדים במדינה אחרת, שבכל אחת מאלה אין המים בודקין אותה לשעתה. ואחרי שגם בקיום תשובת התנאי לא התברר מאמר התנאי לכן אמר בזה אל האשה. (עיין בהבדל שבין מלת אל ואות למ"ד בויחי ויגש אליו, ובואתחנן ואמרת לבנך), ודע דאיתא כאן בספרי ואמר אל האשה בכל לשון שהיא שומעת, ופירש"י (בסוטה ל"ב ב') אל האשה משמע דברים הנכנסים בלבה שתהא מכרת הלשון, נראה שדבריו מסכימים לדברי הרא"ם ר"פ ויקרא עמ"ש רז"ל ויקרא אל משה הקול הולך ומגיע לאזניו וכל ישראל לא שומעים, שכתב הרא"ם שממלת אל דרשו כן, כי מלת אל מייחד הדבור יותר מלמ"ד השימוש, ע"ש. אמנם יותר נראה דמיתורא דקרא דרשי הכי, כי לשון ואמר אל האשה מיותר, כי היה די לומר והשביע את האשה אם לא שכב, ומיתורא דרשו שנאמרה בכל לשון שהיא שומעת. ועי' תי"ט רפ"ז דסוטה ד"ה פרשת סוטה:

פסוק כ

ואת כי שטית. מאמר זה מחובר עם מאמר הבא אחריו יתן ה' אותך, וטעמו ואת כאשר שטית תחת אישך וכאשר נטמאת ויתן בך איש את שכבתו מבלעדי אישך יתן ה' אותך לאלה ולשבועה, אמנם בעבור אריכות התנאים חזר קרא פעם אחרת ואמר והשביע הכהן את האשה ולפרש שהיא שבועת אלה (רמב"ן). והא דאמרינן בתלמוד (קדושין ס"ב), דבעי' תנאי כפול, ולא אמרינן מכלל הן אתה שומע לאו, ודרשו מפני זה המקרא מסורס, לפי המקרא אם לא שכב תהא נקייה, ולפי המסורס אם שטית חנקי (ע"ש רש"י ותוס'), אין זה אלא לרב דאמר (סוטה י"ח) ששתי שבועות ישנן בסוטה, אחת קודם השקאה ואחת לאחר השקאה, ולדעת זה, מאמר ואת כי שטית אין לו התחברות עם מאמר יתן ה' אותך, לכן השתדלו התלמודיים להעמיס גם ענין קללה במלת הנקי, אמנם למסקנא (דליתא לדרב) שאין בסוטה אלא שבועה אחת קודם ההשקאה, אין מקום לקושית התלמוד שם מעיקרא, דהא הקללה מפורשת בקרא בתת ה' ירכך נופלת ובטנך צבה, ותו אין צריך להעמיס במלת הנקי ענין הקללה והעונש, (עי' בחידושי הריטב"א בשבועות

ד' ל"ו ד"ה הרי סוטה דאיסורא היא, שכתב כן בפשיטות בשם התוס'), ומעתה מ"ש רש"י כאן בפירושו, והשביעה אותה ומה היא השבועה אם לא שכב הנקי אם שכב חנקי שמכלל לאו אתה שומע הן, אין זה לפי מסקנת התלמוד, וגם מה שפלפלו הרא"ם והרב בצד"ל בדברי רש"י אם הם אליבא דרחב"ג דלא בעי תנאי כפול או אליבא דר"מ דבעי ת"כ (ע' בדבריהם הארוכים) הם שלא לצורך בפירושא דקרא, דלמסקנא אין כאן אלא שבועה אחת, ומאמר ואת כי שטית מחובר הוא עם מאמר שנאמר אחריו יתן ה' אותך לאלה ולשבועה, ומפורש א"כ בקרא באר היטב משפט התנאי כראוי; ומעתה אזדה לה תמיהת הרב בצד"ל שכתב וז"ל, ולי קשה קושיא יותר חזקה על הרמב"ם והסמ"ג שפסקו כר"מ דכל תנאי שאינו כתנאי ב"ג וב"ר אינו תנאי, ועוד דלפי המבואר בתלמוד להדי' אפי' לר"ח ב"ג אצטרך לומר הנקי בלא יו"ד כמו חנקי' משום דסד"א אם לא שכב איש הנקי ואם שכב לא הנקי ולא חנקי אלא איסורא בעלמא ע"ש שהניח בצ"ע, ולפי המבואר במה שקדם, דעת הרמב"ם והסמ"ג נכונים וברורים למסקנת התלמוד, לכן לא העתיק הרמב"ם (בהלכות סוטה) רק לשון השבועה כמבואר בתורה (והמעיין בחדושי רשב"א וריטב"א שם בקדושין ובערוך ערך הנקי ימצא פירוש נכון על לשון המקרא גם לסוגית התלמוד שם שאינו לפי המסקנא תחת אישך מבלעדי אישך ומלת הנקי מענין יצא פלוני נקי מנכסיו, ולא העתקתי מדבריהם, כיון דאתברר לן פירושו דקרא על פשוטו יותר מוסכם עם מסקנת התלמוד, והכתב הקבלה תואמים יחדיו). וז"ל רע"ס הנקי מפני שכבר נאמר לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו, באופן שאף ע"פ שישבע אדם על האמת בשבועות האלה, אם יהיה הדבר בלתי צריך כמו הנשבע על הידוע, לא ינקה הנשבע מן האלה, ואַתְּ שגרמת להיות הדבר ספק אצלינו ולחייב עצמך בשבועה זו, היה ראוי שגם אם תשבעי על האמת לא תנקי, מ"מ קבלי את האלות ע"ז התנאי שתנקי מהם אם לא שטית, ואַתְּ ג"כ קבלי עליך כי שטית תחת אישך וכי נטמאת, שתחול עליך בסבת מה ששטית ונטמאת ולא בסבה אחר', ובהיות הסבה סרה ובלתי אמתית לא יהיה שום חלות לדבר האלה, ואמרה אמן אמן, אני מקבלת כל התנאים שאמרת, שאם לא שטיתי אנקה ואם שטיתי תחול האלה; ואמר ואם לא נטמאה האשה ונקתה, כלומר מעונש השבועה שגרמה, אף ע"פ שנאמר כי לא ינקה, הנה בזה הענין (שנתבזה לעיני כל) רצה האל ית' שתנקה האשה כי הוא ידע יצרנו, עכ"ד הנעימים. ולמדנו מדברי' טעם נכון על שכפלה התורה לשון והשביע לטהרתה ולטומאתה:

פסוק כג

בספר. ממלת בספר ילפינן שאין כותבין רק על הקלף לא על הנייר ולא על הדיפתרא שאינו מעובד כ"צ (בפ"ב דסוטה), וזה מבואר מאד, כי מלת ספר משותף בלשון ערבי במלת צפר, שענינו גרירה ושחיקה (קראטצען, אבשאבען), אשר ממנו צפורן שבראשי האצבעות, ע"ש שגוררין ושוחקין בו, וכן שם ספר הוראתו על גרירת העור ושחיקתו (טהירהויט, פערגאמענט), וכ"ז שאינו מעובד כ"צ לא נקרא ספר, שמחוסר עדיין הגרירה והשחיקה היטב, א"כ ממלת בספר מבואר שצריך קלף ומעובד, וכן מ"ש שם בסוטה, כתבה אגרת בלא שרטוט פסולה בספר אמ"ר, ופירש"י והלמ"מ שהספרים צריכים שרטוט; ולמ"ש ממלת ספר עצמו ידעינן גם השרטוט, כי על ידי זה נדחק הקלף בעוביו, והוא בעצמו הגרירה והשחיקה, וצריכים אנו לזה לר"ת דסובר שהספרים א"צ שרטוט; וכן בב"ר (פ' כ"ד) אמרו אפילו סירגולו (שירטוטו) של ספר אדה"ר לימדו שנאמר זה ספר, הוא וסירגולו, מלת ספר עצמו פירשו כן. ואם כן תרגום בספר (פערגאמענטשריפט):

פסוק כד

והשקה את האשה. אחרי אשר מחה אל מי המרים (כבמקרא המוקדם) ישקנה ואחר כך מקריב מנחתה (כבמקראות שאח"ז). ורש"י שכתב אין זה סדר המעשה אלא מקריב תחלה את מנחתה דלא כהלכתא, דלרבנן דפליגי אר"ש והילכתא כוותייהו, בתחלה משקה ואחר כך מקריב את מנחתה; ודע דבלא זה יש שנויים הרבה בענין סדר מעשה הסוטה בין המקראות לבין המשנה, ומבוארים באר היטב במשנה למלך (פ"ג מסוטה ה"א), וכבר כתב תוס' (סוטה י"ז ד"ה דכתיב) דסדר המקרא דוקא, וכל שבא בדברי המשנה דלא כסדר הכתוב בתורה הוא לאו דוקא, ואפילו בדיעבד נמי לא, ודברי הרמב"ם תמוהים בזה שהוא נטה מסדר המשנה ומסדר התורה, ע"ש במ"ל:

פסוק כו

ואחר ישקה. אין פי' מלת ואחר איחור בזמן (הערנאך), כמו ואחר ישתה הנזיר יין (לקמן ו' כ'), כי כבר השקה אותה קודם הקרבת המנחה, ככתוב מקודם והשקה את האשה (כ"ו), וכבמתני' (סוטה פ"ג) משקה ואח"כ מקריב את מנחתה, אבל מלת ואחר ענינו לדעתי עיכוב והמתנה (זיימען, ווייליען) מן ה' אל תאחר (תהלים ע'), ועשה אל תאחר (דניאל ט') בחי"ת פתוחה, שענינם עצירת הדבר ועכובו מלחול בזמנו, ואחר נדרים לבקר (משלי כ') שפירשוהו ב"ר (וישלח פ"א) המאחר מלשלם נדרו מבקרים פנקסו, מוכיח אדם אחרי (משלי כ"ח) י"מ אחרי תאר למאחר הדרך הטוב (זוימזעליג), וטעם ואחר ישקה (זיימענד טרינקען לאסטען), שהשקאה תהיה במתינות ובמשיכת זמן, שלא תהא

ענין ההשקאה בעיני הכהן לדבר נקל, שבבוא סוטה לפניו ותרצה בהשקאה ישקנה מיד, אבל יעכב ויתמהמה להרבות אלי' דברים המעוררים את הלב אולי תודה על האמת, כבמתני' (פ"ק דסוטה) מאיימין עלי' ומפחידין אותה פחד גדול שלא תשתה, אומרים לה, בתי הרבה יין עושה, הרבה שחוק עשה, הרבה ילדות עושה, הרבה שכנים רעים עושים וכדומה מן הדברים הגורמים להודות על האמת. ובמכדרשב"י (קכ"ד א') כהנא לא עייל גרמי' להאי אלא כד היא יהבת גרמה קמי' לזכאה, זימנא ותרין שאיל לה, כיון דאיהי בעיא לאשתכחא זכאה כדין כהנא עביד עובדא בגין לאסגאה שלמה (בין איש לאשתו). והתבונן שבכל הפרשה יבואו הפעלים בעבר המהופך לעתיד ע"י וי"ו שואית, ולקח, והעמיד, והשקה, ולקח, וקמץ, והקטיר, כי בכל ענינים האלה יסופר הדבר בשמירת הסדור בקדימה ואיחור, כראוי בעשיית פעולה זו בסור האחרת, וע"ז יורה הוי"ו השואית שמשמעותה גם החבור וההיקש; אמנם כאן אמר ישקה בתמונת עתיד אמתי ולא בעתיד המהופך, ובלי ספק כי חלוף הלשון והשתנות ההברה מורה איזה ענין מתחלף למה שקדם אליו, כי בהקרבת המנחה כבר גמר לו הכהן כל מה שהיה לו לעשות באשה זאת, ולא בא הכתוב כ"א להודיע ענין פרטי מה שאינו נוגע בסדר זה אחר זה, כמנהג הכתובים בספור דבר אחד אשר יש בו גם איזה ענינים פרטיים שאינם עיקריים כ"כ, דרכם לספר תחלה הדבר העיקרי בדרך כלל, ולא יפסיק בדבריו להודיע בספורו הכללי גם את הפרטים ההם, ואחרי גמרו הענין הכללי חוזר להודיע הפרטי אשר נעשו טרם שנגמר הדבר העיקרי, שכבר ספר אותו; וכן כאן אחר גמרו כל מעשה הכהן באשה חוזר על הפרטי להודיע שהשקאה תהיה במתינות לא בזריזות, ואז"א. ואחר ישקה וגו'; ושם (סוטה י"ט) אמרו ואחר ישקה מבעי ליה לשרשומו ניכר ובירושלמי אמרו דאחר ישקה בא להורות שמשקין אותה על כרחה שלא בטובתה. וע"ש בתוס' ד"ה ואחר ישקה, שבא להורות על דיעבד שאם הקריב מנחתה ואח"כ השקה כשרה. ובדברינו הראית לדעת כי גם בדרך הפשט המקראות מיושבים אליבא דרבנן דהלכתא כוותייהו, וכבר למדונו רבותינו אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והרשות נתונה לפרש המקרא בדרך נוטה לא בדרך סותר את המקובל, עמ"ש בחקות, ונתן עליו מים חיים:

פסוק כז

והשקה את המים. הודיענו בזה פעולת ההשקאה, וכלשון המשנה (סוטה כ') אינה מספקת לשתות עד שפניה מוריקות ועיניה בולטות והיא מתמלאת גידין וכו'. ורש"י שפי' בזה להורות שמשקין אותה בע"כ, הנה זה כבר ידענו ממאמר ואחר ישקה:

פסוק כט

אשר תשטה וגו' או איש. ערש"י, ול"נ כי הכתובים ידברו כאן משתי מיני קנאות המוזכרים למעלה פי"ד, הא' על סתירה שיש בה רגלים לטומאה, והב' על סתירה שכמעט יש בה רגלים על שלילת הטומאה. כמש"ש, ואה"כ אם עשה הכהן לאחת משתי אלה, התורה הזאת בהשקאה, ובהקרבת מנחתה. ומצטרף לזה עוד תנאי אחד. שהוא ונקה האיש מעון. כגון שלא בא עליה משקינא לה ונסתרה, או שלא בעל בעילה אסורה מימיו (ערמב"ן) אז יעשה ה' הפלא הזאת בישראל להראות לעיני כל שהאשה תשא את עונה. למען ידעו כל העם כי חפץ ה' בצדקת ישראל ומנקה אותם מן הממזרות ואתי' כמאמרם בזמן שהאיש מנוקה מעון המים בודקין את אשתו ואם לא לא:

פסוק ל

או איש. אם איש קנאי הוא, או כמו אם (רש"י) ולדעתי מלת או יורה כאן על תנאי רצוני (ווינשענדע בעדינגונג) יורה על התנאי כמלת אם כמ"ש רש"י, ויורה על הרצון, מענין אוה למושב לו, בכל אות נפשך, כי תנאי זה הוא לרצון לפני ה', ומצוה היא על הישראלי לקנאות לאשתו בראותו בה דבר הנוטה לרע, ואם אינו מקפיד על זה הרי זה חוטא, (ערמב"ם סוף הלכות סוטה הי"ח י"ט) עמ"ש (ויקרא ד' כ"ג) או הודע אליו:

פרק ו

פסוק ב

כי יפלא. דאתפרש משאר בני עלמא לאתקדשא ולאשתכחא שלום (מכדרשב"י) (אויסזאנדערן, אויסצייכנען):

להזיר לה'. להיות פרוש מן התענוגים המורגלים למען יהיה כלו להשם להתעסק בתורתו ללכת בדרכיו ולדבקה בו:

פסוק ג

מיין ושכר יזיר. לא יסגף עצמו בצום שממעט במלאכת שמים ולא יצער גופו במכו' פרושים כמנהג צבועים, אבל יפריש עצמו מן היין, שבזה הוא ממעט את התיפל' מאד ומכניע יצרו ולא יתיש כחו בזה כלל (רע"ס). כי לא ירע בעיני ה' השותה יין שלא בדרך שכרות, והמטיב לבו בו לפקח שכלו בתורה, כאמרם חמרא וריחני פקחין הבו לדרדקי חמרי כי היכי דלימרו, וכן אין חפץ להשם הנודר נזירות מתוך כעס עם בני ביתו, או דרך הגזמה, לא כן הוא, רק הירא פן יצרו ידיחנו לעשות רע, ורוצה לפרוש עצמו מהנאת העולם ובפרט מן היין הבוגד הגדול המבלבל הדעת, זהו אשר יזיר להשם להתקדש ולהתבודד להשם (רמ"א):

מיין ושכר. ת"א ויב"ע חמר חדת ועתיק וכפירש"י שהיין הישן משכר, ובספרי אמרו והרי יין הוא שכר ושכר הוא יין אלא שדברה תורה שתי לשונות, ר"א הקפר אומר יין זה מזוג שכר זה חי מדכתב הסך נסך שכר לה' חי אתה מנסך ואי אתה מנסך מזוג; ואף דלשון יין ושכר אל תשת הנאמר בכהנים (שמיני י') יבואר מלת שכר על שאר משקין המשכרין (ע' כריתות פ' אמרו לו), וכ"ע הרמב"ם בפ"ה מביאת מקדש כהן ששתה משאר משקין המשכרין ועבד עבודה לוקה (וע' בקרבן אהרן שם בת"כ בביאור דעת הרמב"ם בזה), מכל מקום הכא בנזיר הקבלה תכריע שאין המובן במלת שכר רק ביוצא מן הגפן, וכ"פ הרמב"ם (פ"ה מנזיר) שכר של תמרים או של גרוגרת וכי"ב מותר לנזיר, ושכר זה שנאסר עליו בתורה הוא השכר של תערובת היין, עכ"ד. (ומן התימה על סוף דבריו אלה שהוא נגד הספרי, דמבואר בו שהשכר הוא חי והיין הוא מזוג), והראב"ע העתיק תחלה דרז"ל ואמר, על דעת המעתיקים שכר גדול מהתירוש, והוסיף ואחרים אמרו, שכר ממש כל דבר שישתכר האדם ממנו, ע"כ. ודע כי אחרים אלו הם הקראים הממאנים בקבלת רז"ל (ע' כוזרי מ"ג סי' מ"ט), ונתן הראב"ע בזה מכשול לאחרונים, המתרגמים שכר (אנדרע שארפע געטראָנקע) הפך דעת המקבלים האמתיים:

פסוק ד

מגפן היין. אף דבכל מקום סתם גפן הוא עץ המגדל ענבי יין, מכל מקום כיון שיש מין גפן הנקרא גפן שדה המגדל פקועות והוא מין אבטיחים קטנים שעושים מהם שמן (מ"ב ד' ל"ט, ע"ש ר"ש ב"מ) לכן ביאר הכתוב כאן גפן היין:

פסוק ה

נדר נזרו. לא אמר כל ימי נזרו אבל הוסיף מלת נדר כי יש ימים שנוהג בהם דיני נזירות אף שאינם מכלל נדרו כגון נזיר שנצטרע שכל ימי חלוטו וימי ספירו נוהג בדיני נזירות ואינם עולים למנין נזירותו, והוא מותר בתגלחות שלו שהוא מצוה עלי', לכן אמר כל ימי נדר נזרו תער לא יעבר, שבנזירות שהוא נוהג מטעם נדר הוא דאסור בתגלחת, אבל בנזירות שנוהג שאינו לקיום נדרו מותר בתגלחת. וראיתי בספרי שאמר נדר נזרו נדרו תלוי בנזירותו ולא נזירותו תלוי' בנדרו. ופי' בזית רענן (בעל מגן אברהם) שאם אמר הריני נזיר ע"מ שאהא שותה יין או שאהא מטמא למתים ה"ז נזיר מפני שהתנה עמ"ש בתורה, ע"כ. הנה פי' זה נכון לרבינא דאמר (נזיר י"א) ברישא לא פליג ר"ש, אבל לריב"ל דאמר חלוק היה ר"ש אף ברישא, דלר"ש אינו נזיר עד שיזיר מכולן, אם כן תקשה עלי' הא סתם ספרי ר"ש והוא סובר הכא דהוי נזיר בכה"ג. ועוד דאמרינן התם תני' כוותיה דרבינא וכו' ויותר הוי' ליה לאתויי' הך דספרי. לכן נ"ל בכוונת הספרי, דלקיום נדר הנזירות צריך להשגיח על ג' ענינים, הא' שלילת המעשים האסורים לנזיר יין תגלחת

וטומאה, הב' כמות הזמן שנדר להיות בו נזיר, הג' רציפת הזמן, שימי נזירותו צריכים להיות רצופים יחד בלי הפסק בנתיים, כי רק בקיום שלשת התנאים האלה הוא מקיים נדרו בכל משפטיו, הנה נדרו תלוי בנזרותו, וכשהנזיר נצטרע בתוך ימי נזירותו, שמותר לו לגלח שתי גלחיותיו, ואינו סותר בזה ימי הנזירות שמנה קודם שנצטרע, רק אחר טהרתו מצרעתו משלים למנות ימי נזירות כפי כמות הזמן שנדר, הנה בתגלחיות צרעתו הוא מפסיק בכמות זמן נדרו, יקיים הנדר בכמות הזמן בשתי חצאין, החצי שקודם הצרעת והחצי אחר צרעתו, ואינו מקיים הנזירות כפי נדרו שהחיוב בו רציפת הזמן, הנה אין הנזירות תלויה בנדרו. ואמר אחר זה "עד מלאת הימים אשר יזיר" מן הראוי היה "אשר הזיר" בלשון עבר, ולא "יזיר" בלשון עתיד, דבלשון הזיר היה משמעותו שמהתחלת ימי נזרו עד מלאת ימיו, ובכללו גם בנזירות שהוא נוהג בימי צרעתו, חל עליו קדושת גדול פרע, וזה אינו, כי הנזיר שנצטרע טמא הוא ואינו קדוש, ועשה דקדוש יהיה גדל פרע אין בו (כמ"ש הרמב"ם בספ"ז דנזירות), לכן אמר אשר יזיר בלשון עתיד, שבימים הבאים עליו אחר גמר צרעתו שצריך להשלים מה שחסר לו מכמות זמן נזירותו, בזה הוזהר על קדושת גדול פרע. ואמר אחר זה "כל ימי הזירו" ולא אמר "כל ימי נזרו" דבלשון זה היה משמע דמוסב על נזרו המדובר ממנו לפניו שהוא מצד הנדר, ודוקא בנזירות שנוהג מחמת קיום הנדר דהיינו המוקדם והמאוחר לצרעתו הוא דאסור להטמאות למתים, ולא בימים שבנתיים דהיינו בנזירות שנוהג בימי צרעתו, דהו"א כיון שכבר טמא מחמת צרעתו הותר לו גם להטמאות למת, לכן אמר כל ימי הזהירו, דבלשון זה משמע כל זמן התנהגותו בנזירות ואפילו בנזירות שבימי צרעתו אף שהוא טמא גמור מכל מקום אסור להטמא למת, שבנזירותו הוא עומד אף על פי שהוא טמא, כמ"ש הרמב"ם (פ"ז דנזירות היו"ד) שהנזיר בימי צרעתו שנטמא למת סותר את כל הקודמין:

קדוש יהיה. פירש"י קדוש יהיה שער שלו לגדל הפרע של שער ראשו; דבריו לקוחים מספרי, ומלת קודש אינו תואר לנזיר להיות קדוש קדושת הגוף, דעל קדושת הגוף אמר לקמן כל ימי נזרו קדוש הוא לה', ועוד דאם כן לא היה לו לכתוב בין תער לא יעבור ובין גדל פרע שער ראשו, אלא ע"כ מלת קדוש תואר לשער שלו, ואף שלא הוזכר שער למעלה מכל מקום הוא בכח מאמר תער לא יבא על ראשו שפי' שער ראשו, ואחר כך פי' במה יהיה קדושת שער ואמר לגדל פרע, שלא יחתוך אותו אלא יניחהו להיות גדל והולך עד מלאת ימי נזרו, והוסיף אות למ"ד במלת גדל, ומלת פרע סמוכה למלת שער, וכאלו אמר לגדל גדול השער של שער ראשו, כ"כ הרא"ם. דומה לדבריו אמרו במכילתא (הובא ברמב"ם מצוה צ"ב), וז"ל קדוש יהיה גדל בקדושה גדל פרע, והנזיר שמשים אדמה

וסממנין על ראשו להשיר השער עובר על מצות עשה, ע"ש. אמנם בתלמוד (קדושין נ"ז) אמרו מנלן דשער נזיר אסור בהנאה דאמר קרא קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו גדולו יהיה קדוש (ערש"י פסחים), הנה לדברי התלמוד מלת גדל שהוא מקור הוא כמו שם המקרה גידול, כמו עשה צדקה ומשפט, שמקור עשה במקום שם מקרה עשיית (עמ"ש בלך לך בוספור הכוכבים), ולרש"י מלת גדל בתוספת למ"ד ויורה על העתיד. אמנם לבאר המקרא בהתאחדות המכילתא והתלמוד יראה לומר שיש כאן שני מאמרים, הא' קדושת השער להיותו אסור בהנאה, והב' המצוה לגדל השער פרע, ומלות שער ראשו ישרת לשנים כלומר קדוש יהיה שער ראשו, גדל פרע שער ראשו (ער זאלל הייליג האלטען זיין הויפטהאאר, זאָלל עס פרייא וואכסען לאסטען), כי מלת יהיה יורה על כל אופני מציאות הדבר וכל הענין, ואין צורך לדוחק הרא"ם להסב מלת קדוש יהיה על מה שאינו אלא בכח מאמר על ראשו; ומלת פרע הוא נפרד על מנת פתח ואינו סמוך, וכבר תמהו על רש"י שכתב שהוא סמוך, ודברי רוו"ה עליו דחוקים, ע"ש. ובזה דברי המכילתא והתלמוד הנראים כמתנגדים מיושבים היטב בפשטי', ואם תדקדק בלשון המכילתא הנ"ל המובא בס' החינוך ובלשון הספרי כאן תראה כי נכונים הדברים:

תער לא יעבור. לרבותינו (נזיר ל"ט) תער לאו דוקא ה"ה תלישה ביד או קציצה בזוג מעיקרה כעין תער; דבריהם נאמנה כי עיקר שרש תער שתי אותיות ער שענינו גלוי כמו פשוטה ועורה (ישעיה ל"ב), ואת ערום ועריה (יחזקאל ט"ז), ולכן נקרא מכסה הבשר עור ע"ש שהוא המסך החיצון הגלוי ונראה, ונקרא סכין הגלחים תער ע"ש שמסיר את השער ומגלה את עיר הבשר, לכן כל העושה פעילות התער נכלל בו; והנה לא אמר קרא ולא יעביר כמו והעבירו תער על כל בשרם, כי בא להורות על אזהרות המגלח כמתגלח כי גם איש אחר המגלח את הנזיר עובר בלאו, לכן אמר לא יעבור, דבלשון לא יעביר האזהרה היא על פועל ההעברה והוא הנזיר המדובר ממנו, וכשאמר תער לא יעבור האזהרה היא על פעולת ההעברה ונכלל גם איש אחר המגלח. והיא דעת רבותינו (בנזיר מ"ד), וז"ש שם קרי בי' לא יעבור הוא ולא יעביר לו אחר:

פסוק ו

לא יבא. היינו באהל המת, וכ"ה בכה"ג באמור כ"א י"א, ע"ש רש"י, כי באהל שייך לשון ביאה. ומדלא אמר לנפש מת לא יטמא, רק הוציאו בלשון לא יבא, להורות רק על המת המוטל באהל, שהוא משומר בו ואינו מוטל בבזיון הוא דלא יטמא, אבל מת שאינו באהל רק בשדה שהוא במקום שאינו משומר בו והוא בזיונו, הנה הוא מת מצוה, והנזיר מותר לו להטמא למת מצוה. והא דאמרינן לאביו ולאמו לא יטמא אבל מטמא הוא

למ"מ, נ"ל דלאו מיתורא לחוד הוא דאמרינן הכי, אלא דיתורא דקרא מגלה לן המכוון שבלשון לא יבא. והכי משמע לי מרהיטא דלישנא (דנזיר מ"ח א') נפש מת לא יבא אפי' נפש בהמה משמע, הרי הוא אומר לא יבא בנפשות המטמאות בביאה הכתוב מדבר לאביו ולאמו לא יטמא אבל מיטמא הוא למ"מ. ובספרי איתא על נפש מת לא יבא שומע אני נפשות בהמה במשמע ת"ל לאביו ולאמו במה הענין מדבר בנפשות אדם. ותמה המפרש לספרי בזרע אברהם, אם כן איך יליף בברייתא מלאביו ולאמו לא יטמא אבל מיטמא הוא למ"מ, הא אצטרך למעוטי נפש בהמה, והניח בצ"ע. ולדידי ניחא דלאו מיתורא לחוד הוא דילפינן לה, שאין היתורא רק גלוי מילתא בעלמא להבין הכוונה שבלשון לא יבא:

פסוק ט

בפתע פתאם. שניהם ישמשו על ביאת דבר שלא בהכנה אליו, וההבדל ביניהם כמ"ש הרש"פ, פתע נאמר בבחינת הפעולה עצמה, ושם פתאם נאמר בבחינת מקבל הפעולה, ר"ל כי פתע נאמר על פעולה מתיחדת מבלי סבה קודמת, ואף על פי שאין דבר בלא סבה הנה היתה הסבה נעלמת בלתי גלויה, והרי הדבר המתיחד כאלו נתהוה בלי סבה (פלאָצליך), שבאופן זה הרי המעשה עצמה משונה משאר מעשים הרגילים ושכיחים; ופתאם נאמר על קבלת דבר מבלי שיהיה המקבל מוכן אליה, שבאופן זה היתה סבת הדבר גלוי לכל ובלתי משונה משאר דברים, אלא שהמקבל לבד לא היה מוכן אליו ובלתי משער עליו שיתהוה (אונפערזעהענס), המשל בזה ביום צח כשהאירה השמש בכל עז, בפ"א נתקשרו השמים בעבים ויהי גשם על הארץ, נאמר על הגשם שבא בפתע, לפי מה שלא הרגשנו שום סבה באויר לשיהיה גשם כ"כ מהרה, אחר שראינו עכשיו את האויר צח ונקי, אמנם כשראינו את האויר צח ונקי בעת שנכנסנו למשכב, ולאור הבוקר שמענו מטר דופק על הגג, הנה לא יצדק לנו לומר שזה המטר בא בפתע, כי מהנשף עד הבוקר זמן מרובה ויש בו ספוק לקשור עננים ולהתהוות מטר, אלא שאנחנו לא מצאנו א"ע מוכנים אליו; כלל הדבר פתאם נאמר על המקבל דבר בלי הכנה, ופתע על הפעולה עצמה הבאה במהירות ובבת אחת שאין סבתה גלויה ומפורסמת; ואמר כאן כי ימות מת עליו פתע פתאם בפתע שב על המת עצמו, כאלו תאמר שמת מיתת אסכרה ר"ל מבלי חולה קודמת, ופתאם שב אל הנזיר דהיינו שבא אליו מיתת חברו בהיסח הדעת שלא היה מוכן אל הדבר, ואו או קתני דהיינו או שמת עליו בפתע דהיינו באופן מיתה שלא קדם לו שום חולי, שבזה האופן הרי הנזיר אונס גמור שנטמא, או אפי' שמת עליו פתאם כלומר שלא הכין הנזיר א"ע שיתטמא באהל המת כגון שנכנס לבית בבלי דעת שיש

שם חולה ובהיותו שם מת החולה ההוא, ובזה האופן הנה הוא שוגג ולא אנוס גמור וזהו שפירש"י מדברי רבותיני בספרי פתע זה אונס ופתאם זה שוגג. אמנם זהו לדעת ר' יאשי' שם בספרי, ולר' יונתן הוא בהפך פתע זה שוגג פתאם זה אונס, וכן דעת התלמוד (כריתות ט') פתע שוגג פתאום אונס (ע"ש בגמ'):

פסוק יח

וגלח הנזיר פתח. ר"ל בתחלת המבוא אאה"מ יגלח, שהוא התחלת החיל, ששם היתה עז"נ, ושם בקרן מזרחית דרומית היתה לשכת הנזירים ושם היה מגלח שערו, ואין לפרש פתח אה"מ כבשאר מקומות פתח עזרת כהנים ששם היתה שחיטת הקדשים, שיהיה בזיון המקדש לגלח שם; ומלת פתח פי' כאן כמו פתח דבריך (תהילים קי"ט:ק"ל) שהוא תחלת דבריך, וכ"כ פתח אוה"מ, התחלת כניסת אה"מ, כי הדביר וההיכל נקראו אה"מ ומה שממנו עד החיל נקרא פתח אה"מ או חצר אה"מ כמ"ש רש"י (בתצוה) ואכל אהרן פתח אה"מ כל החצר קרוי כן, וכבר מצאנו שקרא הכתוב את העזרה בשם קדש קדשים, כמו בקדש הקדשים תאכלנו (לקמן י"ח י') שהוא העזרה (ע"ש רש"י), ובשאר מקומות לא נקרא בשם קדש קדשים אלא לפנים מן הפרוכת וכן מצאנו להפך שקרא את לפני ולפנים בשם קדש לבד, כמו (צו ו' כ"ג) וכל חטאת וגו' לכפר בקדש' שהוא לפני ולפנים, ע"ש רש"י ורמב"ן. (ובנזיר מ"ה) אמרו וגלח הנזיר לאחר שחיטת השלמים שכתוב בהן ושחטו פתח אה"מ, אין כוונתם לפרש כן המקרא ע"ד הפשט כ"א ע"ד כוונה שניה. לפי שהוציא הכתוב ההתחלה בלשון פתח. ודע דבתוספתא (נזיר פ"ד) איתא אין לך שמשלח תחת הדוד אלא נזיר שגלח בטהרה בפתח אהל מועד שנאמר וגלח הנזיר פתח אהל מועד, (ולשון זה העתיק הרמב"ם בפי' למשנה פ"ו מ"ה וכן הר"ע ברטנור') ותמה בתוס' רע"ק שם הא הוי מחוסר הבאה דהדוד של שלמים הוא בירושלים, ע"ש והניח בצ"ע. ולא ידעתי למה לא נימא דהתוספתא לישנא דקרא תפס, וכמו בפתח אהל מועד דקרא לאו פתח ההיכל ככה הוא דתוספתא, ולשון התלמוד (שם מ"ה ב') הכל לא היו משלחין תחת הדוד חוץ מן הטהור שבמקדש מפני שנעשה כמצותו:

אשר תחת זבח השלמים. תחת הדוד שהוא מבשלין בו לפי ששלמי נזיר היו מתבשלין בעזרה שצריך הכהן ליטול הזרוע אחר שנתבשל (רש"י) אף על גב דשאר שלמים היו מתבשלים בכל העיר בבתי הבעלים, כי חזה ושוק היו מפרישין מהם קודם בשולם בעודם חי, אבל איל נזיר שהיה צריך ליטול ממנו הזרוע לאחר שנתבשל, לכן נתבשל בעזרה, שלא יצטרך הכהן לילך לבית הנזיר ולהביא הזרוע לאחר בשול לעזרת ישראל כדי ליתנו על כפי הנזיר לתנופה עם הלחם, וזה אינו אלא בעזרה, (ערא"ם) ומקור

דברי רש"י הוא ממתני' (פ"ב דמדות מ"ד) עזרת נשים וכו' ארבע לשכות היו בארבע מקצועותי' וכו' דרומית מזרחית היא היתה לשכת הנזירים ששם הנזירין מבשלין את שלמיהן ומגלחין את שערן ומשלחין תחת הדוד, ע"כ. ובתוס' (נזיר מ"ה ד"ה ולא במי) כתבו שהרי שלמים נאכלין בכל העיר ואם מגלח פתח אהל מועד ודוד שלמים בעיר וכו', וכן בד"ה לא היה כתבו תחת דוד השלמים בירושלים, והוא תמוה הא שלמי נזיר אינו כשאר שלמים, דצריכים דוקא בעזרת נשים להתבשל:

פסוק כ

ואחר ישתה. פשטיה דקרא משמע אחר כל המעשים, הקרבן והתגלחת אז הותר, וכ"ד ר"א (נזיר מ"ו) אמנם לרבנן גם אחר מעשה יחידי דהיינו אחר שנזרק אחד מן הדמים הותר, ע"ש. ואפשר דלשון המקרא דייק כוותיהו שאם אחר כל המעשים דוקא היה לו לכתוב ואחר כן, כמו ואחר כן תבא אליה ובעלתה (כי תצא כ"א י"ג) שאמרו עליו בספרי הא אם לא עשה את כל המעשים האלה ובא עליה הרי זה בעילת זנות (ע"ש בהגר"א) כי מלת הן יורה על דיוק איכות הדבר (נאכדעם עס זאָ געווען) והדבר צריך עדן בירור ממקומות אחרות:

ישתה הנזיר יין. הנזיר נוסף כי אחרי מלאת ימי נזרו איננו נזיר עוד. אמנם כשהיתה נזירותו להשם באמת להכניע יצרו, תשאר לו הפרישות מן התאות בקנין, וגם אחרי מלאת ימי נזרו ואחרי שתותן יין, עדיין תואר נזירות יצדק בו ולא יבגוד עוד (רמ"א):

פסוק כג

אמר להם. כמו זכר שמר (רש"י), ובשמות (כ' ח') כ' רש"י, זכר תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, ור"ל לפי שהמקור עומד במקום עבר ועתיד, כי הוא שם הפעל בלתי מוגבל בזמן זולת זמן (ע' רוו"ה במדבר כ"ה ט', צרור את המדינים), ולזה אמרו קדמונינו כאן אמור מלמד שהש"ץ אומר להם על כל דבור ודבור:

פסוק כז

ושמו את שמי. לא נוכל לפרשו מן שם על שכמה, שענינו הנחת חפץ במקום, אבל הוא מענין ושמתם את דברי אלה על לבבכם, שהמכוון בו עיון והתבוננות, ומכל מקום אינו יוצא מעיקר הוראתו, כי דומה כאלו חיוב הדבר מוטל עליו ודבוק בו בל יוכל לעזוב אותה, ועל כוונה זו יאמר גם כן האשכנזי (דיא זאכע ליגט מיר אויף), וטעם. ושמו את שמי על בני ישראל, במה שהם מברכים את הברכה הנזכרת, שמייחדים בה כל הטובות והצלחות הזמניות והנצחיות רק אליו יתּ', בזה יעוררו את לב בני ישראל שלא ישימו בטחונם בכחם ועוצם ידם לעשות חיל, כי כל זה שוא ונתעה אם ה' לא יפתח את אוצרו הטוב לברכם ולשמרם ולהשפיעם בכל טוב ומבט תקותם לא יהיה רק על ה'

וכל דאגת לבבם רק להיות דבוק בו בלי פירוד מחשבי. ויתורגם לפי"ז (זיא זאָללען מיין נאמען דען זאהנען ישראל'ס אנגעלעגען זיין לאססען). ורבותינו יאמרו בספרי ובתלמוד יברכום בשמי המיוחד לי, שבבהמ"ק יברכום בשם המפורש, לדבריהם אלה יבא על נכון מלת ושמו, כי לשון שימה יורה על דבר שיהיה לו איזה סדר מחוייב ונאות (כמ"ש ס"פ פקודי. ובר"פ צו בושמו אצל המזבח, ולקמן בוילך בשימה בפיהם, וזהו ההבדל שבין לשון נתינה ושימה, וכ"ת אונקלס אלה המשפטים אשר תשים, תסדר), ולזה כיון שבשאר המקומות משנין קריאת שם הוי' ב"ה לשם אדני, וכאן הצריכה התורה לבלי שנות קריאתו, אבל יהיו קורין אותו כפי מה שהוא מסודר לפנינו בכתיבתו לכן אמר ושמו את שמי:

פרק ז

פסוק א

ביום כלות משה. יום הקמת המשכן היו ישראל ככלה הנכנסת לחופה (רש"י בשם רבותינו), ואמר הרוו"ה שאין המדרש בנוי על חסרון וי"ו, שאלו כן היה להם לומר כלת כתיב חסר כמנהגם במדרשים כאלה, ובאמת הוא מלא בכל הספרים, אבל המדרש בנוי על עיקר התיבה שאין לעמוד עליו אם הוא לשון כלוי מפעלי ל"ה ומבנין הכבוד ע"מ יום עֲנוֹת אדם נפשו ודומיו אם לשון כַּלָּה מפעולי הכפל ומבנין הקל ע"מ שִׁמּוֹת ושאוף אתכם (יחזחאל ל"ו) שהוא מפעלי הכפל לשון שַׁמָּה ושאי' שַׁמָּה ושערוריה וריעיו, לכן הגרסא נכונה כַּלּוֹת כתיב וכו', כלומר כלות יתפרש בלשון כלוי גם בלשון כלה, ותפש הכתוב בלישנא דמשתמע לתרי אפי לדרוש שביום הקמת המשכן היו ישראל ככלה הנכנסת לחופה, ואמר כלות משה לפי שמשה היה כדמות השושבין שהכניסם לחופה, ולכן נופל הלשון כלות על משה שהוא היה הפועל המכליל:

פסוק ג

עגלות צב. אין צב אלא מחופים, וכן בצבים ובפרדים (ישעיהו ס"ו:כ') עגלות מכוסות קרויות צבים (רש"י), ור"ש ב"מ אמר עגלות צב תרגומו כד מחפיין והם כלים מעצים מחוברים שנושאים בהם בני אדם ע"ג בהמה (זענפטע), ותרגום ירושלמי עגלן מזווגן כלומר כל עגלה היה לה זוג בקר המושכים אותה, לדעתו מלת צב נרדף עם של תשלו לה מן הצבתים (רות ב':ט"ז) שפי' אגודה, וכמורגל בתלמוד מצאן צבתים צבתים ר"ל אגודות קשורות יחד, ומזה שם כלי צבת בצבת עשוי' שני חלקים המחוברים וקשורים יחד (עמ"ש בפ' בא צבאות ה'), וכן עגלות צב זוג בקר אגודים וקשורים בעגלה. ובתיב"ע עגלן מחפן ומטקסן, הוסיף מלת מטקסן שענינו סדר ותכונה, כי ומדדו את תבנית

ותכונתו תרגומו וטקוסי', שהיו העגלות מתוקנות על סדר ראוי ותכונה יפה, ויהיה צב מן צבי לכל ארצות לשון יופי והדור. עמ"ש בויקהל במראות הצובאות:

פסוק ט

בכתף ישאו. לפעמים תשמש הבי"ת כמלת על, הבהמה אשר אני רוכב בה (נחמיה ב׳:י״ב). אמנם לפי שבכל המקומות שמדבר ממשאת כתף נאמר בהם מלת על, ישאוהו על כתף (ישעיהו מ״ו:ז׳) על כתף תנשאנה (שם מ"ט) על כתף תשא (יחזקאל י״ב:ו׳) רק כאן במשאת ארון, וכן בדברי הימים (ל"ה ג') אמר בלויים, אין לכם משא בכתף. וכן (בד"ה א' ט"ו ט"ו) אמר וישאו את ארון בכתפם במוטות עליהם, נ"ל שבכוונה השמיט במשאת ארון מלת על, כדי לכלול גם כוונה שניה. וזה מדאמרי רבותינו (רבה פ"ה) מעולים היו בני קהת מכל הלויים, שכל הלויים היו טוענין בכלי מקדש היו מהלכין כדרכן פניהם כנגד הדרך אבל בני קהת היו מהלכין אחוריהן לחוץ ופניהם לארון, כדי שלא ליתן אחור לארון, ומזה כתב הרמב"ם (ספ"ב מכלי מקדש) נושאי הארון היו מהלכין פנים נגד פנים. וידוע שהבדים היו נתונים לרחבו של ארון, וארכו של ארון מפסיק בין הבדים אמתים וחצי בין בד לבד שיהיו שני בני אדם הנושאים את הארון מהלכין ביניהם, כמ"ש רש"י ר"פ תרומה ממנחות צ"ח ב', ואחרי שבדרך משאם היו פנים נגד פנים, אם כן לא היו יכולים לעשות פסיעותיהן לפניהם כדרך כל אדם, ועל כרחן היו צריכים לילך לצדדיהן, ומצינו מלת כתף ישמש בכתובים גם לענין צד וצלע, ולכתף השנית, כתף ים כנרת, כתפות הפתח (יחזקאל מ״א:ב׳) כלומר צדדי הפתח, וזהו בכתף ישאו כלומר בפסיעות צדדיות (אין זייטוואָרטסשריטטען זאָללען זיא טראגען) ולכלול גם כוונה זו השמיט בכל המקומות במשאת ארון מלת על. ובזה מיושב שם בד"ה מלת עליהם אחר מלת בכתפם, וביהושע ג' י"ז אמר, ויעמדו הכהנים נושאי הארון הכן, ופירש"י מכוונים ונצבים זה כנגד זה, כלומר פנים אל פנים. כמו אמת נכון הדבר, על כוון העדות:

פסוק יג

שניהם מלאים. אחר שהזכיר שני הכלים הקערה והמזרק היה די לומר מלאים סלת דמשניהם ידבר, ומלת שניהם מיותר, ויראה שבא להורות על ההשתות, דוגמא למ"ש (יומא ס"ב) בשני שעירי יוה"כ ובשני כבשי וצפורי מצורע, ולזה השכיל יב"ע בתרגומו לומר על קערת הכסף גלדא סמיך ועל המזרק גלדא קלישי יצא לו ממלת שניהם שווי גדלם, ולזה המזרק שאינו אלא לשבעים שקל שוה בגדלו להקערה אף שהיה משקלה שלשים ומאה, ובכוונה שינו את שטחן בעובי ודקות עד שיהיו שניהם שוים בכמות גדלם (כך שמעתי בשם הגר"א). ומצאתי הדברים מבוארים כאן במדרש, שכתב מה ת"ל

שניהם מלאים שהיו שוים במדה, ומה הפרש בין קערה למזרק, קערה גילדה עבה, מזרק גילדה דק:

פרק ח

פסוק ב

אל מול פני המנורה. לרבותינו (ערש"י) אין לפרש מלת פני הפך האחור (פאָרדערזייטע) כרשב"ם, כי אין פנים ואחוריים למנורה, אבל פני הוא מענין פנימי הפך החיצון (איננערע מיטטעלפונקט דעז לייכטערס), וזה היה באופן שראשי הפתילות מהנרות הצדדים היו פונות כלם אל נר האמצעי, ונר האמצעי היה פיו לנכח עצמו כמנהג כל הנרות, שאינה נוטה לאחת מן הצדדים, ובאופן זה היה כל שבעת הנרות מאירות אל מול האמצעי הפנימי:

פסוק ד

עד ירכה עד פרחה. מן הראוי לומר מן ירכה עד פרחה, כמו מגדיש ועד קמה, מהארז עד האזוב, לכן נ"ל פי' מלת עד פה מן ותעד נזמה וחליתה (ישעיה ס"א), וענינו תכשיט וקשוט, ולזה מלת עד הוא נרדף עם מלת שלל (בבקר יאכל עד), שלל הוא כולל דברים הנשללים אף שאינם דברים חשובים, ועד הוא ביזת דברים חשובים כמו התכשיטים והקשוטים, כענין אצעדה וצמיד, טבעת המוזכר בשלל מלחמת מדין, ומזה אמר (ישעיהו ל"ג:כ"ג) אז חלק עד-שלל, כלומר תכשיטי שלל, דברים חשובי הערך, ולזה מלת עד-שלל מוקפים (וא"צ למ"ש המפרשים שהם נרדפים והוא חסר וי"ו החבור), ואמר כאן עד ירכה כלומר תכשיטי וקשוטי הירך (דיא פערצירונגען דעז שאפט), כי גם בירך היו פרחים (ערש"י תרומה), וטעם המקרא לא בלבד המנורה עצמה, שהוא אבר גדול ונקל לעשות מקשה, אבל גם התכשיטים והקשוטים שבמנורה שהם הגביעים והכפתורים והפרחים שהם מעשה אומן דקים מאד, גם אלה לא נעשו איברים איברים בפ"ע ונתחברו בה, כ"א גם המה נעשו מעשה מקשה:

פסוק ז

והטהרו. פי' ראב"ע אחר כבוס בגדים יהיו טהורים בטהרם במי חטאת, ואחריו תרגמו (אונד זאָ זינד זיא ריין) ואין זה נכון כי הוא צווי בפ"ע שיטהרו במי מקוה, כבמצורע י"ד ח' וכבס וגו' וגלח וגו' ורחץ במים וטהר, וכתיב"ע וידכון בארבעין סאין דמיא, ועמ"ש במצורע ט"ו כ"ח ואחר תטהר:

פסוק טז

נתונים נתונים. נכנעים המה לי לבלי סור ממצותי (זיא זינד מיר גאנץ ערגעבען), כמו שנקראו (בעזרא ח', ובנחמיה ג') הנכנעים לעבודת הקדש בשם נתינים (אונטערגעבענע),

וכפל כאן נתונים נתונים להגדיל את כניעותם, שבלב שלם התפרדו מעדת החוטאים בעגל להשאר תחת כנפי השכינה (גאנץ ערגעבענסט) עמ"ש בס"פ ראה איש כמתנת ידו: **פטרת כל רחם**. פי' לפי שהותר דבקות החביבות, ונפטר קשר אהבת כל הבכורים (פיר דיא פאֶללִיגע אויפלאָזונג דער ליעבע אללער ערסטגעבאָרנען); והטעם לפי שעזבו הבכורים את דבקות ה' וטעו אחרי הבוגדים בו לעשות להם עגל מסכה, פטרת, הוא לשון פטור בתלמוד, שהוא הפך התחייבות (לאָז לאססען, בעפרייעט זיין), ומזה (בדברי הימים א ט':ל"ג) לשכת פטורים, הנפטרים מן העבודה היו מתעכבים בלשכה זו, ונקראו פטורים (אבגעלאָזט), (ובדה"ב ג') כי לא פטר יהוידע; ומלת רחם, מן ארחמך ה' חזקי (תהילים י"ח:ב') שהוא לשון אהבה וחבה; ולא יתכן לפרש פטרת כבשאר מקומות שהוא על הבכור הפוטר רחם אמו, כי שם נאמר פטר בלשון זכר וכאן נאמר פטרת שהוא לשון נקבה, ולא יתכן לומר שלקיחת הלויים היא תחת פעל פתיחת הרחם, ולפי"ז יהיה תרגומו (וועגען דעס אויפגעבענס יעדער ליעבע פאָן זייטען אללער ערסטגעבאָרנען). עמ"ש במדבר ג' י"ב במלת מתוך:

פסוק כד

מבן כ"ה שנה. ולמעלה (נשא ד' ל') נאמר מבן שלשים שנה הא כיצד בן שלשים עובד בן כ"ה בא ללמוד הלכות עבודה (רש"י מרבותינו), ולשון המקרא עצמו יורה ע"ז, כי בבן שלשים אמר שם כמה פעמים לעבוד עבודה, אמנם כאן אמר יבא בעבודת אה"מ, ומכוונו שיבא עם הצובאים בעבודה, כשהלוי בן כ"ה יבא להקהל בתוך הנקהלים בעבודת אה"מ, שיעבוד עמהם ויראה תמיד עבודתם בכל יום ובלילה כדי שילמוד הלכות עבודה בתלמוד ובמעשה. ונ"ל שאין המכוון במקרא להכשיר את הלויים לעבודה רק מבן כ"ה ולמעלה ולא קודם לכן, דאם כן איך הפקיד דוד את הלויים מבן עשרים שנה ומעלה (דה"א כ"ג כ"ו), וכן בערכין (פ"ב מ"ו) תנן אין קטן נכנס לעזרה לעבודה, דמשמעותו דמשיצא מכלל קטנות ראוי לעבודה, וכ"כ הרמב"ם (בפ"ג מכלי מקדש) אינו נכנס לעבודה עד שיגדיל ויהיה איש שנאמר איש איש על עבודתו (ע"ש ובכ"מ), אבל התורה דברה כאן מזמני החיוב, שמבן כ"ה ומעלה מחוייב ליכנס להתלמד בעבודה, אבל קודם זה אין החיוב מוטל עליו אבל הרשות בידו ליכנס להתלמד. ובחנם טרחו הרשב"ם והראב"ע ליישב סתירת המקראות, ואין לדבריהם יסוד בלשון המקרא, ודרז"ל מיוסדים על אדני האמת ומבואר היטב משנויי הלשונות, במ"ש שם לעבוד עבודה וכאן אמר יבא בעבודת אה"מ. (והנה ממה דאמר קרא מבן כ"ה שנה ומעלה משמע שבא להורות שזמן החיוב להתלמד הוא אחר שכבר עברו עליו כ"ה שנים והתחיל ליכנס בשנת כ"ו,

כי בלא מלת ומעלה היינו אומרים שבתוך שנת כ"ה כבר חיובו עליו, כמו כבשים בני שנה שבכל התורה שפי' באמת תוך שנתם, לכן הוסיף מלת ומעלה (עתוס' פסחים ז' ד"ה משש שעות ולמעלה). ובעל משכיל לדוד האריך בזה דברים שאינם נכונים לדעתי, והוא פשוט). וראיתי לרמב"ן שכתב על מאמר רז"ל בזה, לא ידעתי אם זה דברי הכל לרז"ל, כי בלשון יחיד אני שונה אותו בספרי, ר' נתן אומר כתוב אחד אומר מבן כ"ה וגו', וגם נראה שהם דברי אסמכתא שנהגו התלמידים ללמוד בהלכות עבודה ה' שנים יעו"ש. ולא ידעתי הא מאמר זה הוא סתמא דתלמודא דידן (בחולין ד' כ"ד), וגם בספרי שלפנינו אינה שנויה בלשון יחיד רק סתם, כתוב אחד אומר, ולא הוזכר בשם ר"נ:

לצבא צבא. פירוש להתאחד עם החברה (זיך דעם פעראיין אנצושליסען) כי עיקר הוראת צבא הוא התאחדות והתחברות, כמ"ש בבא י"ב מ"א צבאות, וממה שאמר כאן, יבא לצבא, העתיד והמקור, ולעיל (דף ל') בבן שלשים אמר הבא לצבא, ההווה והשם יורה ג"כ על אמתת דעת רבותינו שכאן ידבר מן המתלמד לעבודה ושם משמוש העבודה:

פרק ט

פסוק ב

ויעשו בני ישראל את הפסח. מלבד מה שעשו בשמיני למלואים וחנכת הנשיאים, יעשו ג"כ את הפסח, שלא יפטרו ממנו בשביל שמחת המצות שקיימו, כמו שקרה בבית ראשון שספרו רז"ל שביטל שלמה את יה"כ בשביל חנכת הבית (רע"ס), ואין א"כ הוי"ו נוספת:

פסוק ו

לעשות הפסח ביום ההוא. לא היה יכולים לעשות בו ביום אבל היה יכולים ביום של אחריו (פסחים צ') שחל שביעי שלהן להיות בי"ד וטבלו והוזה עליהם והרי הם ראויים לאכול קדשים לערב, לכן שאלו אם ישחוט עליהם הפסח והם יאכלוהו לערב (עי' רמב"ם פ"ו מק"פ ה"ב) וכן מ"ש רש"י ויאכל הבשר לטהורים, כלומר להם עצמם שיהיו טהורים לערב, (עיין משכיל לדוד):

פסוק ז

האנשים ההמה. היה ראוי לקצר ויאמרו אליו, מה הוא האנשים ההמה שהוסיף מגיד שאין נשאלים אלא לבעל המעשה (ספרי) אם הוצרך אדם דבר לשאול, הוא בעצמו ילך לשאול, ואם שולח שלוחו אין משיבין לו, כי השליח אינו יודע לסדר הענין היטב לכן הוסיף האנשים ההמה, בעלי המעשה עצמם סדרו שאלתם (ז"ר):

פסוק י

בדרך רחוקה. כגון שעומד ביום י"ד בתחלת בין הערבים במקום שלא יגיע לעזרה בשעת שחיטת הפסח, וזה כדעת ר"ע שאמר (פסחים צ"ב) איזוהי דרך רחוקה מן המודעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח והם חמשה עשר מילין וכדאמר עולא התם, דסובר דדרך רחוקה לגבי פסח הוא כל שאינו יכול לכנוס בשעת שחיטה, כל שעת השחיטה מהלך ואינו מגיע, מחצות ועד שקיעת החמה היא מהלך ט"ו מילין (ע' רש"י), וכדעת ר"ע פסק הרמב"ם; אלא שפי' שנקרא רחוק כל שאינו יכול ליכנס בתחלת שעת שחיטה, שכתב מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבע, עשר עם עליית השמש חמש' עשר מיל ה"ז דרך רחוקה (ע"ש בכ"מ), ומפירוש הר"ע מברטנורה נראה כדעת רמב"ם, ע"ש. [ולא ראיתי מי שהתעורר על מחלוקת הרמב"ם ושאר מפרשים בזה]. ורש"י שפי' כאן רחוקה נקוד עליו לומר לא שרחוקה ממש אלא שהיה חוץ לאסקופת העזרה כל זמן שחיטה, היא דעת ר"א שאין הלכה כמותו, וכבר השיג עליו הרמב"ן; והרא"ם רוצה ליישב דעת רש"י שבחר בדעת ר"א שהיא קרובה לפשוטה של מקרא יותר מדעת ר"ע, מפני שהנקודה בכל מקום מוציאה הדבר ממשמעותו, לכן גם מלת רחוקה אינה כמשמעה, יעו"ש. הנה הרחיק את הקרובים לעזרה והניח מלת רחוקה המפורשת ותלה עצמו בהנקודה לפרש דלא כהלכתא, ואין זה נכון, דודאי לשון המקרא יותר מכוון לדעת ר"ע דהלכתא כותיה, ולחשוב את העומד ט"ו מיל מירושלים לרחוק, ואת העומד סמוך לעזרה לקרוב; ורמז הנקודה לר"ע שפיר אמר רמב"ן שבא להורות שאין רחוקה, רחוקה ממש אלא שרחוקה לו בעשיית הפסח. וטענת רא"מ עליו מדלא אמר ר' יוסי הכי בטעם רמיזת הנקודה, ע"ש. אין זה טענה כ"כ, ואפשר דמ"ש בירושלמי ה"א שברחוקה נקוד איש רחוק ואין דרך רחוקה עיין תוספת יום טוב, רומז לדברי רמב"ן:

בדרך רחוקה. לא הנך תרתי לחוד, אלא כל שנאנס או ששגג ולא הקריב בראשון חייב בפסח שני, [מתניתן ריש פ"ט דפסחים] ויליף ליה בירושלמי מטמא ודרך רחוקה במה הצד, ע"ש תי"ט. ומזה פסח שנמצא שהיה בעל מום חייב בפסח שני, כדתני' [פסחים פ"ח] חמשה שנתערבו עורות פסחיהם ונמצאת יבלת בעור אחד מהם, אם קודם זריקת דם נתערבו חייב כולן בפסח שני, שאין כאן כשר, שלא נזרק הדם לאכילת בשר, [והרב בחוות דעת סי' ק"ב מתקשה אמאי לא הוי חזי לאכילה, הא נתבטל ברוב, ומכח קושי' זו הוכיח כשיטת הפוסקים דכבש שלם הוי חתיכה הראויה להתכבד ואינה בטלה, ע"ש. ולדעתי דבריו תמוהים, דחהר"ל שאינה בטלה אינו אלא מדרבנן דמדאורייתא שפיר בטל כמ"ש הפוסקים, וכיון דמדאורייתא חזי לאכילה, איך מחייבי' להו בפסח

שני מחומרא דרבנן הא מביא חולין לעזרה. עתוס' [פסחים דף פ' ע"ב ד"ה נזרק] כיון דמדאורייתא פטור הוי חולין לעזרה, וברש"י [פ"א ד"ה מדרבנן] דמדאורייתא לא מטמא הלכך גבי פסח טהורים מעלי' הוי. ועוד כמו דחתיכת חטאת טמאה עולה בחתיכות טהורות, דלא הוי חהר"ל כיון שאינה ראויה אלא לכהנים שכולן שוין בה ואין מחזיקין טובה זה לזה, כמ"ש תוס' [חולין ק' ד"ה שאני] הכי נמי פסח שאינו נאכל אלא למנוייו ואין כאן החזקת טובה לא מקרי חהר"ל; ובעיקר קושיתו נ"ל דאפי' לשטת הפוסקים דבאין האיסור ניכר לא הוי קבוע דאורייתא מכל מקום כאן לא שייך בטול כיון דכל אחד מן הפסחים יש לו בעלים מיוחדים, וכל אחד מהם צריך להזהר שלא יתערב פסחו בשל אחר, דאם כן לא יהיה ראוי לאכילה שאין פסח נאכל שלא למנוייו, וכיון שכל אחד מן הפסחים צריך להיות מופרש ומובדל בפני עצמו בל יתערב באחר, אם כן לא שייך למימר שיצטרפו כלם יחד כדי לבטל האיסור, דומה למ"ש הפוסקים [בסי' קי"א ס"ז] כל שאין דרכו להתערב אינו מצרף כדי לבטל האיסור, כגון שתי קדרות אחד של חלב ואחד של בשר, או שזו נתבשלה במתיקות וזו בקיוהא וחומץ, שידוע בבירור שאינם עתידים להתערב יחד אינם מצטרפין לבטל האיסור שנפל באחת מהן אע"פ ששניהם בספק איסור. וכן בשני קדרות העומדות להתערב יחד מצד עצמן, אם הם של שני בני אדם, אינם מצטרפים, מכש"כ בחמש פסחים דבין מצד הבעלים בין מצד הפסחים אינם עומדים להתערב יחד לא שייך למימר בהו ההצטרפות לבטל. וראיתי להרב פרי מגדים [סי' ק"ט במ"ז סק"ב] שכתב ודע דיבש ביבש דחד בתרי בטל לא בעינן סמוכין ומוקפין אלא כל שיש ג' חתיכות ואחד מהן טרפה אזלינן בתר רובא ואפי' אחת בבית ואחת בעליה. - ובסי' קי"א (בש"ד סקי"ז) כתב וביבש לא שייך לאפלוגי באדם אחד ושני בני אדם כלל. דכל שיש ספק ויש רוב שרי ולא בעינן סמוכים כלל, ע"כ. ואשתומם על מראה זו, דהא עיקר מחלוקת הרשב"א עם הר"ש הוא ביבש, כמבואר בתורת הבית הארוך לרשב"א (בית רביעי שער שני) דלהר"ש שתי קדרות לשני בני אדם אין מצטרפות וראייתו משתי מגורות שאין דרכן להתפנות ולהתערב יחד, והרשב"א חולק עליו דאף בשני בני אדם מצטרפין ומעלין, דאם כן בליטרא קציעות, היה להם לחלק בין אדם אחד לשני בני אדם. ע"ש שסיים דצריכים אנו לחוש לדברי הר"ש כי רב גדול ומובהק הוא. מבואר בדבריו דיסוד מחלוקתם ביבש, ואיך פשיטא ליה לפרמ"ג, דביבש בשני אדם מצטרפין. ומצאתי להרב בעל בינת אדם (בשער הקבוע סי' ג') שכתב דבתערובת חניות העומדות למכור לא שייך בי' בטול, דהא אין הספק על החניות רק על הבשר שבתוכם ואיך יתבטל הבשר שברשות זה על ידי הבשר המונח בחנות אחרת, דהא אין עתידים

להתערב, ואף דלא הוי קבוע דאורייתא שאין חנות הטרפה ניכר מ"מ אינו בטל מה"ת - ושם בסי' ד' הביא דברי הפרמ"ג שבסי' ק"ט ותמה עליו, וממרוצת דבריו יראה שלא ראה דברי הפר"מג שבסי' קי"א הנ"ל. שוב ראיתי בס' בית יצחק בפתח השער שכתב בהא דחמש פסחים כדברי, כיון שכל פסח יש לו חבורה מיוחדת, וגם שהפסח אינו נאכל אלא למנוייו, לא שייך ביה בטול:

ועשה פסח. תיב"ע וידחי למעבד פסחא. פי' נדחה מלעשות פסח ראשון ומחוייב לעשות פ"ש, כמבואר אח"ז. תחלה אמר החיוב בדרך כלל, ואח"כ יפרט הזמן. והמפרש ועשה פסח ירצה לעשות פסח טועה כי שחיטת פ"ש הוא מצוה בפ"ע:

פסוק יב

ככל חקות הפסח. שה תמים זכר בן שנה ולצלי, כ"ה בגמרא:

פסוק יז

ואחרי כן יסעו. אות וי"ו במלת ואחרי להמפרשים הוא למותר, ול"נ אי הוי כתוב בלא וי"ו היה המובן שהתחילו לנסוע מיד שראו הסתלקות הענן מעל האהל ולא היתה שום שהוי זמן בין ההסתלקות והנסיעה, ובאמת לא היה כן כמשרז"ל שבהסתלקות הענן מעל האהל היה מתכפל ונמשך ע"ג בני יהודה ואז תקעו והריעו ותקעו ולא היו מהלכין עד שמשה אמר קומה ה' (וערש"י פסוק ל"ח), חזינן שהוי זמן בין הסתלקות הענן מעל האהל לבין נסיעתם, לכן אמר ואחרי כן בוי"ו, אשר יורה על התוספת הזמני, כאלו אמר ועוד אחרי כן עמ"ש במדבר ד' ט"ו ואחרי כן. והרע"ס אמר אחרי העלותו היו נוסעים אל אותו הצד שהיה הענן פונה, ולפי"ז יהיו המובן במאמר ואחרי כן יסעו, כוון המקום, ר"ל שהיו נוסעים אל אותו צד שיהיה הענן פונה:

ובמקום. סיפר זכותן של ישראל בלכתם אחריו במדבר, שהיו חונים במקום אשר ישכן שם הענן אף שהיה במקום יליל ישימון:

פסוק יט

ושמרו. שהיו ממתינים המתנתו זמן ארוך אף שהיה המקום רע מאד, ולא יסעו לתור להם מקום טוב ממנו לחנות בו:

פסוק כ

ימים מספר. אף שהיתה חנייתם במקום נאות להם, ולא היה שוכן שם הענן רק ימים מספר, מכל מקום על פי ה' יחנו, לא מאהבת אותו מקום, ועל פי ה' יסעו, אע"פ שהיו צריכים לנסוע מאותו מקום הטוב להם:

פסוק כא
מערב עד בקר. שהוא זמן בלתי מוכן ומספיק לצרכי חניית ולצרכי מסע, שלא היה להם פנאי לסדר ענינם ועניני מקניהם, וכמו רגע היו מסתלקין והורסים כל הכנותיהם (רע"ס):

פרק י

פסוק ז
תתקעו ולא תריעו. שרש תקע כולל נעיצת דבר בדבר והתדבקו בו, כמו יעקב תקע את אהלו, כל העמים תקעו כף, וקול התקיעה הוא קול נמשך מתדבק יחד, ונעשה מנעיצת ודחיית רוח הנפיחה בכלי, לכן למקרא העדה והנשיאים להתועד יחד ולהתאחד במקום אחד, היתה קול התקיעה אשר יורה על ההתדבקות וההתאחדות. ושם תרועה כאן יתכן שהוא משרש רוע שהוראתו הנענוע והטלטול, כמו ובניכם יהיו רועים במדבר ארבעים שנה, וכענין רוע התרועעה הארץ, נוע תנוע הארץ שענינם הנענוע והטלטול, וקול התרועה היא גם כן קול בלתי מתדבק אבל הוא קול שבור ומתנועע, לכן באה קול התרועה למסע את המחנות, כאלו מודיע להם בו בא העת להתנועע ממקום למקום ולנסוע:

פסוק ח
ובני וגו' יתקעו. רי"א כתב בשם רז"ל דבדברים שישתמשו בהם לדורות אחרי בואם אל הארץ והם אשר יזכיר אחר זה, יהיו התוקעים בני אהרן הכהנים הראויים לשמש בכהונה פרט לבעלי מומין, אבל בדברים שכבר זכר ממקרא העדה וממסע את המחנות לא דקדקה התורה מי יהיה התוקע כי כל אדם יוכל לתקוע, ע"כ. והוא טעות דבהדיא מבואר בספרי הפך דבריו, דאמרו שם. ובני אהרן וגו', למה נאמר לפי שהוא אמר ואם באחת יתקעו שומעני אף ישראל במשמע ת"ל ובני אהרן, ע"ש. ולזה פירש"י, ובני אהרן יתקעו במקראות ובמסעות הללו, השמיט בלשונו מלת כהנים דקרא להורות דבמקראות ובמסעות בני אהרן דוקא צריכים, אמנם כהנים לא צריך רק לדברים הבאים לדורות:

פסוק ט
והרעותם וגו' ונזכרתם. קול המרעיד יחריד לבב האנשים, כענין היתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו, ובזה ישובו על ה' ויהיו נזכרים לפני ה' ויושעו מאויביהם, וענין הזכרון הוא כי בהיותם פושעים לפני ה' יסתיר פניו מהם והוא ענין השכחה, ר"ל באופן שיהיו נזכרים לפניו (רי"א), לדבריו התשובה והוא העיקר חסר מן המקרא, לכן יתכן לכוין הדברים יותר על לשון המקרא, לבאר מלת והרעותם ענין שבירת הלב ונמיכת הרוח, כבמכדרשב"י (מקץ קצ"ה) ואזבחה באהלו זבחי תרועה דכתיב זבחי אלהים רוח נשברה,

ע"ש. וכמ"ש באמור בזכרון תרועה, ע"ש. והמכוון במלות והרעותם בחצוצרות, על ידי חצוצרות תסבבו שבירת הלבבות ונמיכת הרוח (דעמיטהיגונג פעראורזאכען), וכהוראת ההפעיל, וכן לשון ונזכרתם לפני ה"א לדעתי אין הכוונה בו שהתרועות יעלו זכרוניכם לטובה לפניו יתּ, כאלו בלעדי התרועות השכחה מצויה אצלו חלילה, אבל טעם ונזכרתם אתם תהיו נפעלים מן התרועות להתעורר בלבבכם לזכור את אשר שכחתם עד הנה, כי עזבתם מללכת בדרכי הּ, והאויבים שבאו עליכם הם שלוחי השגחתו יתּ להענישכם על שהיו מצותיו כשכוחים מלבבכם, ועתה תתנו לב להיות זכורים ונזהרים לנטות ולפנות מהיום והלאה אל מצותיו. מלת לפני ענינו כאן לדעתי ענין נטיית הרצון ופניית המחשבה (צור וועגדונג, ריכטונג), כמו לפנות בוקר, פנות אל המנחה (אייך צו גאָטטליכען ריכטונגען עראיננערן); ועד"ז יתבאר גם כן מה שנאמר אח"ז. והיו לכם לזכרון לפני ה"א, ר"ל יזכירו אתכם להיות נטויי הדעת ופנויי המחשבה בכל ענינים אל הש"י. ויותר יתכן אחרי שמצאנו שהדבר אשר יובא אל כח הזכרון מקושר גם באות למ"ד, כמו זכור לעבדך לאברהם ליצחק וליעקב (עקב ט'), זכרה לחסדי דוד (דברי הימים ב ו׳:מ״ב), שבשפלנו זכר לנו (תהילים קל״ו:כ״ג), גם כאן הלמ"ד דלפני יורה על זה, ואין לפני מלת היחס (פאָר) כ"א הוא שם להשגחת הש"י, כמו הסתרת פניך הייתי נבהל, יאר הּ פניו אליך, ר"ל פני ההשגחה, וטעם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני הּ, התרועות יזכירו אתכם בהשגחתו יתּ (איהר זאָללט אין עראיננערונג געבראכט ווערדען אן דער פאָרזעהונג דעס), ולא נשים מבטחנו אל הכנות טבעיות והשתדלות בני אדם, כי שוא תשועת אדם, כ"א עזרתנו תמיד מן המושיע העליון המשגיח עלינו, הוא ישלח עזרו מקדש לדכא תחת כפות רגלנו את המתקוממים עלינו; וזה בעצמו המכוון במה שאמר אחר זה והיו לכם לזכרון לפני ה"א (זיא זאָללען אייך דיענען צור עראיננערונג אן דער פאָרזעהונג), שבזמני המועדים שהם העתים שנקבעו אל השמחה, אשר טבע החומר כשיכולכל בענינים המשמחים אותו לצאת מדרך היושר יותר מדאי, ובנקל יוכל האדם לנפול ברשת הטמון לרגליו לשכוח את הּ, ככתוב פן תאכל ושבעת ושכחת את ה"א, וכענין וישמן ישרון ויבעט, לכן המציא הוא יתּ תרופה לזה, שבעתים כאלה יתקעו בחצוצרות, שהם יזכירו אותנו בהשגחתו העליונה, כי תמיד עיניו יתּ עלינו, הרוצה לזכות עמו וצאן מרעיתו, הוא אשר קבע לנו הזמנים האלה, למועדי שמחה, לזכור בהם הנסים והטובות אשר גמלנו למען נזכה לפניו בכל מעשינו, ולא נתור אחרי שרירות הלב:

פסוק לא

כי ע"כ ידעת חנתנו במדבר והיית לנו לעינים. אחר שלא היינו נצרכים במדבר למורה דרך, להליכת עמוד האש והענן לפני המחנה, אם כן אין מקום לפרש לשון והיית לנו לעינים, להורות הדרך וכדומה. ונ"ל בכוונת המקרא כי אחרי שידעת אופן חנייתינו במדבר, שהיתה מלאה נסים וגבורות, בזה תהיה לנו לעינים לעדות בפני האומות ממה שראית בעיניך האותות והמופתים הגדולים, המה ישמעו את דבריך ויקחו מוסר ויכנסו תחת כנפי השכינה, כי להיותך אתה כהן מדין אשר מהמפורסם שעברו עליך כמה מהנסיונות בעניני עבודות אלהי נכר הארץ, ובכל זאת אחרי בואך להכרה האמתית להודות באלהי אמת, עד שאמרת עתה ידעתי כי גדול ה' מכל אלהים, הנה תוכל להיות עד הרואה בעיניו על אמתות הדבר, וגם המה ישובו לאמר כמוהו כמונו, גם אנחנו נחסה ונתלונן תחת כנפי אמונה זו; ורז"ל בספרי פי' שם חנתנו לשון חן שראית המן שניתן לאבותינו, ע"ש. וכבר מצאנו שרשי חנן ע"מ נל"ה וחנתי לבני בטני (איוב י"ט:י"ז):

פסוק לב

והיה כי תלך. להמפרשים הוא מחובר למה שאחריו, ואין הנגינה מסכמת לזה בראיית האתנח, לכן נ"ל שהוסיף משה לדבר אל לבו לאמר, אם לא תעזוב אותנו כעת, ותתרצה לילך עמנו להארץ אשר ניתן לנו לנחלה, גם בזה תהיה לנו לעינים ולכל שומעי שמעך לאמר, ראו האיש הנכבד הזה עזב ביתו ונחלתו מפני רוע האמונה שביניהם והלך לו אל ארץ לא לו, בכדי להתדבק באלהי אמת, גם אנחנו נלכה באור האמונה האמתית הלזו, על זה אמר והיה כי תלך עמנו ר"ל כמו שהיית לנו לעינים בקבלת אמונת תורתנו, זאת תהיה ביתר שאת בהליכתך עמנו, כי תחזיק בזה יתר עז האמונה האמתית בעבודת אלהי אמת ובעזיבת אלהי נכר הארץ:

והיה הטוב וגו' והטבנו לך. חתם משה בדבריו אלה להגדיל הענין בלבו לאמר, כל טובות שיגיע לנו אתה תהיה סבה חזקה הגורמת והמעמדת הטוב ההוא לנו, ונהיה מחוייבים להחזיק לך טובה ותודה ע"ז (וועדען ווער דאנק וויסען), ובזה מבואר כפל מלת והיה אשר למפרשים הוא למותר:

פסוק לג

לתור להם מנוחה. לתקן להם מקום חניי' (רש"י) וכ"ת אונקלס ויב"ע לאתקנאה, ולשון הספרי מתקנת להם מקום שיחנו וישרו. נראה שפירשו תור בתי"ו דומה לטור בטי"ת טור אודם פטדה דתרגומו סדור, וכן נאוו לחייך בתורים, תורי זהב נעשה לך, כלומר שורות מסודרות היטב בפנינים ואבני יקר. וטעמו כאן לסדר ולתקן להם מקום ישר לנוח בו (אנצואָרדנען) שתנוח כל המחנה בתכונה אחת ישרה ומסודרת, שלא ינוחו

קצתם בעמק וקצתם בהרים וגבעות, והוא תקון מקום חניית המחנה, כעין תכין לך הדרך (שופטים י"ט ג'):

פסוק לה

ויהי בנסע הארון. ערש"י, ואם תמנה הפרשיות שיש מן ויהי בנסע הארון עד במדבר ב' י"ז ונסע אהל מועד, תמצאם חמשים, ולכן הסימנים מנין נו"ן, ללמדך שפרשה זו פונה לסוף חמשים פרשיות כי שם מקומה (רב"ח):

קומה ה'. כדרך בני אדם לעמוד ולהלחם (ראב"ע), והרמב"ם כתב אין קימה או ישיבה להש"י, כמאמרם אין למעלה לא ישיבה ולא עמידה. אמנם לשון קימה הנאמר בו ית' ענינו קיום הדבר ואמתתו, עתה אקום יאמר ד' (תהילים י"ב:ו') ירצה בו עתה אקים דברי ויעודי לטוב ולרע. אתה תקום תרחם ציון (שם כ"ב) תקיים מה שיעדת בו לרחם עליה, עכ"ד. ול"נ כי לשון קומה בו ית' ענינו קימת העזר (ביישטעהען), כמו מי יקום לי עם מרעים (תהילים צ"ד:ט"ז) שפירש"י זכות מי יעמוד לי, וכמ"ש בויצא ה' נצב עליו, ובבשלח הנני עומד לפניך, ובזה מרוחקת ההגשמה כראוי:

ויפוצו אויביך. כי לולא שלחו המרגלים היו נכנסים לארץ ישראל מיד ובזולת מלחמה, כי האומות היו בורחים מפניהם כעזיבת החורש והאמיר אשר עזבו מפני בני ישראל:

פסוק לו

שובה ה'. מענין בשובה ונחת תושעון, והוא יוצא, וטעמו ישקיט ויניח ה' את ישראל אף שהם רבוי גדול (ראב"ע), והנה קומה בה"א וכן שובה, שיורה על הבקשה והתפלה, לכן תיב"ע הוה משה מצלי ובעי רחמין מן קדם ה':

רבכות אלפי ישראל. אולי היו ישראל אז מגיעים לאותו מנין בין אנשים ונשים וטף (רע"ס):

פרק יא

פסוק א

כמתאוננים. ערש"י הכי איתא בספרי, מתאוננים מתרעמים מבקשים עלילה לפרוש מאחרי המקום, ר"י אומר כמתאוננים כמדוים את עצמם, שנאמר לא אכלתי באוני ממנו, כמ"ש הרמב"ן שהיו מצטערים בעצמם לאמר מה נעשה ואיך נחיה במדבר הזה מה נאכל ומה נשתה, והמפרש לספרי אמר, לפי שהילודים במדבר לא מלו והיו אסורים לאכול שלמים, והיו כמו אונן שאסור לאכול בקדשים, ואף שהיו מותרים בבשר תאוה (כמ"ש תוס' יבמות ע"א ב' ד"ה מ"ט) מכל מקום היו מתרעמים, דעיקר כוונתם היו לפרוש מאחרי המקום, ואמרו עוד בספרי, ר"א אומר כמתאוננים כמתלהמים וכה"א דברי נרגן כמתלהמים (משלי כ"ו:כ"ב). נראה דמפרש כמתאוננים מגזרת אן, שאינו

דוקא לשאלה על הגבול שאליו, כי תורה לפעמים גם על נקודת מקום הבלתי מוגבל, כמ"ש רש"פ, ולא תצא משם אנה ואנה (מלכים א ב׳:ל"ו) שאין כאן שאלה רק הודעה לתנועה בלתי מוגבלת, שיצדק לשאול עליה להיכן היא נוטה (אירגענד ווּאָהין) ומזאת הגזרה שם אניה המורה על הספינה (והוא לחוף אניות) ותקרא אניה ע"ש שהולכת אנה ואנה אינה הולכת ביושר כמו ביבשה כי המים יטלטלה הנה והנה וממהלכתה לא ניכר אנה תלך כי עקבותי' לא נודעו במים ויצדק לשאול עליה תמיד שאלת אי', ומזה הענין תאנתה מי ישיבנה (ירמיהו ב׳:כ"ד) דהיינו הליכתה שהולכת אנה ואנה (הין אונד הער לויפען). ומזה נעתק לשון אנה לענין המקרה, והאלהי' אנה לידו, לא תאונה אליך רעה, והוא לשון אנה ואנה דהיינו תנועה, בלי כוונה לגבול מיוחד, רק תשוטט אנה ואנה תנוח באיזה גבול שיהיה, והוא בעצמו ענין המקרה שאין שם כוונה והגבלה, ולכן יאמרו על מי שיזדמן לו דבר רע, כאלו הוא משולח ונעזב מהשגחה העליונה, שכל כוונתה לטובה, והאלהי' אנה לידו דהיינו שסילק השגחתו ית' ועזבו למקריים, והרי הוא כאלו הוא יתב' פועל רע, חלילה והתרעומת על המקרה הרע, כשיחשוב המקבל שהוא מסולק מן ההשגחה והדבר בא עליו במקרה יקרא מתאונן. ויהי העם כמתאוננים, שהיו חושבים שהם מסולקים מהשגחת השם ומשולחים למאורעות רעות, (אלס ווּאָרען זיא דעם צופאלל איבערלאססען) והוסיף הכתוב אות כ"ף כמתאוננים, דומים למתאוננים, כי לא גילו בפירוש דעתם הרעה, רק היו דברים הנראים מבחוץ לטוב ונעים, ופנימית מחשבתם הרע טמון בתוכם, דברו עד"מ על שנמנעו מאכילת בשר קדשים כשלמים וכדומה, וזה לא היתה אמתת כוונתם, כ"א בקשת עלילה לפרוש מאחרי המקום. וזהו שאמרו בספרי כמתלהמים, דבלשון ערבי נקרא מתלהם, דבר מר ומזיק המעוטף מבחוץ בדבר המתוק לחיך (פערהיללטעס גיפט) כך תביעתם היתה נעימה מבחוץ אבל תוכה טמונה מרמה, ושפיר סיימו ע"ז בספרי, (כפי נוסחת כת"י) הם פיו כמתלהמים והסכין ירדה משמים ובקעה את כריסם, עדה"כ (משלי כ״ו:כ״ב) דברי נרגן כמתלהמים והם ירדו חדרי בטן, ודברי המפרש בזרע אברהם דחוקים הרבה בזה:

פסוק ד

התאוו תאוה. מדברי המשורר מבואר כי לא תאוה בלבד היתה, כי היו כופרים גמורים ביכלתו ית', שאמר (תהילים ע״ח:י״ז-י״ח) ויוסיפו עוד לחטא לו למרות עליון בציה וינסו אל בלבבם לשאול אכל לנפשם וידברו באלהים אמרו היוכל אל לערוך שלחן במדבר הגם לחם יוכל תת אם יכין שאר לעמו, לפי"ז נראה לפרש מלת תאוה מענין עד תאות גבעות עולם (ויחי מ"ט) שפירושו גבול, וכן והתאויתם לכם לגבול (מסעי ל"ד יו"ד) וטעם

התאוו תאוה הגבילו גדר וגבול בו ית' לאמר זה יש ביכלתו לעשות וזה לא, וכלשון המשורר שם וקדוש ישראל התוו, שייחסו לו גבול וגדר עד כמה כחו מתפשט, לכן סתם הכתוב ולא אמר התאוו תאות בשר כמבואר אח"ז, כי רצה לכלול בלשון התאוו תאוה גם המרי הגדול שהיה בלבם עליו ית', לכן אמרו רבותינו בספרי על היד ה' תקצר אינם מבקשים אלא עלילה יאמרו קצרה יד ה' ואין בו כח לתת לנו שאלתינו:

פסוק ה

זכרנו את הדגה. לא הזכירו פה פירות החשובים כי לא היו נותנים להם וכן מה שהזכירו את הדגה כי היו נותנים להם מהדגים הנבאשים, שהיו להם ד' וה' ימים משנצודו, לכן לא אמרו את הדגים או את הדג, כי בכ"מ שתמצא דגה הוא הדג הנבאש, ממה שכתוב והדגה אשר ביאור מתה, גם תמצא ביונה וימן ה' דג גדול, הזכירו תחלה בשם דג וכאשר בלעו והשלים מנויו ומת קראו דגה כמש"ש ממעי הדגה (רב"ח) עמכדרש"בי בשלח מ"ח א'. וכבר הזכרנו למעלה (וארא) ההבדל שבין דג לדגה:

פסוק ו

אין כל. תרגומו לית כל מדעם. ויותר יתכן לפרש מלת כל ענין מאכל ומזון, מן וכלכלתי אותך שם (ויגש מ"ה י"א) דתרגומו ואזון, ושמשוהו מסדרי התפלות בברכת המזון, פרנסה וכלכלה. כי האל"ף בשרש אכל איננו מעיקר השרש דמצאנוהו בלא אל"ף, יוכלו אתיקים (יחזקאל מ"ה) מכלת לביתו (מלכים א ה׳:כ"ה), ואמר שאמרו נפשנו יבשה סיימו אין כל, כלומר אין מאכל ומזון (אֶהנע נאהרונג) המוליד ליחות בגוף להשיב נפש יבשה ורזה. ויש עוד לפרש מלת כל מלשון אמרם עד שיתאכל המזון שבמעיו, ענין התכת המזון (פערדויען) ולשון זה מתיישב על כוונת שרש אכל מענין אשר תאכל האש את העולה, שעליו אמרו (זבחים פ"ג ב') עיכולי עולה. כי המן אמרו עליו (יומא ע"ה ב') שהיה נבלע באיברים ולא היה יוצא מן המעים ואמרו עתיד מן זה שיתפח במעים ויהרגם כלום יש לך המכניס ואינו מוציא. וזהו אין כל, אין איכול (קיינע פערדויאונג) כי אם היה מתאכל וניתך יתפרש הפסולת לחוץ, ואחרי שאין יציאה מוכח שאינו מאוכל וסופו שיתפח במעים:

פסוק ח

וטחנו בריחים. לרבותינו בספרי לא ירד לריחים ולא לקדרה ולא למדוכה אבל משנה היה טעמו (ערש"י), אין כוונתם לומר הפך המבואר בקרא וטחנו ודכו ובשלו, אבל כוונו להודיע דבאמת לא היה צריך לירד לריחים ולא היה צריך לבשול, כי גם במניעת תקונים אלה היה טעמו מתבשם לטוב, אבל מקטני אמנה שבהם מתאות לבם השתדלו בתקונים שלא היו צריכים להם, ולזה אמר יב"ע בתרגומו חספין רשיעיא ומקלטין וטחנין

בריחותא, ומן דהוה צבי הוי שחיק וכו' ובמכדרשב"י (בשלח ס"ב) שטו העם ולקטו בשטותא דגרמייהו בעאן לאטרחה עליה, הה"ד וטחנו בריחים, ע"ש:

לשד השמן. רבותינו פי' לשון שדים (יומא ע"ה שמות רבה פ' ה'), לדבריהם הלמ"ד לשמוש, ומלת השמן לשון שמנונית, מן וישמן ישורון, והוא תאר לשד, ופי' שד שהוא שמן; וטענת רש"י ע"ז משהנגינה מלעיל והמ"ם בסגו"ל יורה שהוא שם דבר של שמן, ולפי' רבותינו היה המ"ם ראויה להיות צרויה והנגינה מלרע, כמו כל איש שמן, מרעה שמן (ערש"י), אין זו טענה, דהרי מצאנו (תהילים ק"ט:כ"ד) ובשרי כחש משמן ופי' שמנונית כתרגומו שם מלהוי פטים:

פסוק יא

למה הרעת. מאמר זה קשה כי איך יאמר נאמן בית ה' עשית רע עמדי, ועוד אם המכוון במלת הרעות עשיית הרע אינו מקושר עם שאלה שניה למה לא מצאתי חן, כי אם רע עשה עמו בידוע שלא מצא חן, וכן אמרו לשום את משא וגו', צריכים אנו לומר שהוא מוסב על מאמר למה הרעת, כי על מניעת מציאת החן שייך לשון שלילה, וה"ל למימר בלתי שום משא וגו', וזה דרך עקש בכתובים; לכן נ"ל לפרש מלת הרעת מן עתה תרעה את עמי (ש"ב ה'), לרעות את עמי (מ"ב ז'), ועניני ממשלה והנהגה, והמכוון למה הרעת לעבדך למה שמת את עבדך לרועה ולמנהיג על העם הזה (ולמ"ד לעבדך במקום את כמו הרגו לאבנר), והוסיף עוד לאמר, ואם חכמתך העליונה הסכימה לשומי לרועה ולמנהיג עליהם, למה לא מצאתי חן בעיניך לשום בידי וברשותי את היכולת למלאות תמיד משאלות לבם ובקשתם וזהו המכוון במה שסיים. לשום את משא כל העם הזה עלי. כי לשון משא ענינו ג"כ התקוה ותאות הנפש שהאדם נושא עיניו ונפשו עלי' תמיד, כמו יחזקאל כ"ד משא נפשם (וואונש, פערלאנגען), ובפרטות יורה שם משא על המאכל כמו משאת המלך (ש"ב י"א) דתרגומו סעודתא, וכמו ותרב משאת בנימין. ולשון לשום עלי, כלומר הגיעני הדבר הנצרך (מיט בעדירפניססען פערזעהען), כענין לשום לכם שארית (ראשית מ"ה), וכענין ואשימה עיני עליו. והוסיף לבאר בדרך מליצה חסרון יכלתו בהנהגתו עמהם ואמר.

פסוק יב

האנכי הריתי אם אנכי ילידתיהו. כלומר אין ביכלתי להתנהג עמהם כהתנהגות האם עם בנה אשר הורתהו והולידתו, כי האם הוכן לה בטבעה למלאות בכל שעה תשוקת בנה להיניקהו משוד תנחומיה ומחלבה ולהשקיט המית יונקה בבכיתו עליה, ולי לא שמת היכולת הזאת בהנהגתי עליהם, רק אנכי עמם כאומן זכר הנושא ילד על כתפיו וכו':

כאשר ישא האומן. המכוון בזה למה תעשני כאומן ולא כאומנת, כי האומנת כאשר תשא את היונק אם יבכה תפייסהו בתתה לו מחלב שדים אבל האומן שהוא בעל, ואיש לא יכול לפייס את התינוק, ואם יבכה אין לו שדים וחלב יפייסהו בם (רי"א):

פסוק טו

ככה את עושה לי. תשש כחו של משה כנקבה כשהראהו הפורענות (רש"י) וכתב הרמב"ן ולא הבינותי זה שכנוי את כלפי מעלה הוא, ע"ש. ודברי הרא"ם בזה דחוקים. ונ"ל דקדושי עליון המדמים צורה ליוצרה המתדבקים בו ית' התאחדות גמורה עד שיתבטלו בעיני עצמם כאילו אינם במציאות כלל, וכל יש הנמצא מהם אינו רק הוא ית', עד שאמר הנביא (ישעיה כ"ו ט') נפשי אויתיך בלילה אף רוחי בקרבי אשחרך, שהנביא קורא את הש"י בשם נפשי ורוחי, כאילו הנפש והרוח השוכן בקרבו אינם לעצמו, רק הוא ית' הוא נפשו ורוחו, ואמר, אתה נפשי אותך אני מתאוה, אתה רוחי אותך אשחר (הכי פירשוהו רבותינו במכדרשב"י, והוא פירוש יקר מאד, כי אם אל נפש ורוח עצמו ידבר לא יאמר אחריו אויתיך אשחרך כמדבר בעדו, אותך ישחרך בנסתר הוי ליה למימר, ודברי המפרשים בזה דחוקים) ואמר הנביא (חבקוק ג' י"ט) ה"א חילי, הכח שיש לי אין בו ממש וכאילו אינו במציאות כלל, רק הוא ית' הוא כחי וחילי, ואם שאר נביאים היו במדרגה גדולה כזו להתאחד ולהתעצם בו ית' עד שקוראים אותו בשם נפש ורוח עצמם, וכחו ית' בשם כח עצמם, ק"ו ב"ב של ק"ו משה אבי הנביאים אשר פי ה' יקבנו בכל ביתי נאמן הוא ושאמרו עליו השכינה מדברת מתוך גרונו של משה, מכש"כ שכחו המתפעל תמיד מכח העליון ית' והתעצם להתאחד בכחו בכל עת, עד שנוכל לומר בו כחו ית' נקרא בשם כחו של משה, וכשאמרו תשש כחו של משה ולא אמרו כחו של הקב"ה אינו רק בדרך כבוד כלפי מעלה. ובמכדרשב"י (קנ"ה ב') מאי שנא דמשה במלה דא חליש לעילא כנוקבא, ע"ש:

הרגני נא הרוג. כדי שתוכל למנות אחרים שעל ידם תהיה הנהגת העם שלמה, כמשרז"ל (תענית פ' קמא) על שמואל שמת קודם ימיו כדי שתעמוד מלכות בית דוד:

ואל אראה ברעתי. ברעת חסרון ההנהגה המסובבת בגללי, כי זה יהיה קשה עלי מן המות (רע"ס):

פסוק טז

אספה לי. צווי בתוספת ה"א (ר"ש ב"מ) ולפי שאין זה צווי מוחלטת כ"א צווי רצונית, למלאות רצונו של משה שאמר לא אוכל אנכי לבדי לשאת, וחפצו היה שישאו אחרים אתו במשא העם, לכן בא הצווי בתוספת ה"א, דומה לתוספת ה"א במלת ואתה צויתה (ויגש מ"ה י"ט):

פסוק יז

וירדתי. תרגומו ואתגלי, ומבואר ביתרו (י"ט י"א) ירד ה':

פסוק כ

לזרא. חשק תאות הבשר ישוב לכם למיאוס גדול, לכן נכתבה מלת לזרא באל"ף להפלגת המיאוס, כי כל תיבה שצריכה להכתב בה"א ונכתבה באל"ף הכוונה להפליג הדבר, כמו קראן לי מרא (רות) שמשפטו בה"א ואמרה מרא באל"ף להפליג המרירות וזהו כי המר לי מאד, וכן ויצא בחמא גדולה להשמיד (דניאל י"א:מ"ד) שנכתב בחמא באל"ף להגדיל החמה, וכן כאן לזרא באל"ף להגדיל המיאוס, וז"ש עד אשר יצא מאפכם (רב"ח). עמ"ש בויתרו ה"א אל קנא, אמנם א"ת לזרא, לתקלא, מענין ויהודה את מזורו (הושע ה':י"ג), ולא יגהה מכם מזור (שם), לחמך ישימו מזור (עובדיה א':ז') דתרגומו תקלא, מכאוב, וזה מסכים יותר אל העונש שהגיע אליהם מאכילה זו, כמ"ש בספרי, מכילתא, שהיו מצטערים ומתמצין בו על מטותיהן על שיצא נשמתם, כמ"ש רש"י, וכעדות הכתוב (לקמן ל"ג) ויך בעם מכה רבה. אמנם בלשון ערבי ישמשו לשון זר על השיקוץ והתיעוב (עקעל), ומסכים לדברי רב"ח:

פסוק כב

הצאן ובקר ישחט. מי שכתוב בו בכל ביתי נאמן הוא לא יאמר אין המקום מספיק לנו, אלא כך אמר לפניו, שש מאות אלף רגלי וגו' ואתה אמרת בשר אתן לחודש ימים ואחר כך תהרוג אומה גדולה כזו, הצאן ובקר ישחט להם כדי שיהרגו ותהא אכילה זו מספקתן עד עולם, וכי שבחך הוא זה אומרים לו לחמור טול כור שעורים ונחתוך ראשך, (רש"י בשם ר' שמעון מספרי, ויש בדבריו תוספת הרבה שאינו בספרי שלפנינו, גם מ"ש רש"י ותהא אכילה זו מספקתן עד עולם אינו בספרי, ובפרט דברי רש"י יאבדו הם ומאה כיוצא בהם ואל תהיה ידי קצרה בפניהם אפי' שעה אחת אינו בספרי כלל, והענין בעצמו תמוה, דלפי תוכן שאלת משה תהיה תשובתו ית' לאבד האומה השלמה חלילה, באמרו עתה תראה היקרך דברי אם לא, וזה לא נתמלא, דלא אמר קרא רק ויך בעם מכה רבה מאד, והנה גם ענין הפיוס והפשרה שהזכיר רש"י במקרא של אחר זה בדברי ר"ש הוא בספרי בשם ר"ג בשר"י הנשיא, ע"ש. עכ"פ הנוסחאות מוטעות בספרי אשר לפנינו בסיום דברי ר"ש במאמר היד ה' תקצר היקרך וגו'), ולדעתי דלר' שמעון מלת ומצא הוא לעונש, כענין צרה ויגון אמצא, ומצאוהו צרות רבות ורעות, וכן סתם לשון מצא הוראתו העונש (ירמיהו י':י"ח), והצירותי להם למען ימצאו, תרגומו בדיל דיקבלון פורענות חוביהון, וטעם ומצא להם, יגיע להם עונש כזה (זאָלל דיזעס בייא איהנען זיך איינפינדען ?); ומאהבת רועה הנאמן את צאן מרעיתו לא רצה להעלות על

שפתיו עונש המיתה הנקנס עליהם, ולא הזכירו רק בהבלעה בלשון ומצא להם, וכן יאמר האשכנזי על הרגשת הצער (עמפפינדען, פיהלען), והנה משה רועה הנאמן דרש טוב לעמו, לומר אליו ית' שאין אומרים לאדם טול ככר ורד לשאול, תתן להם ותהרגם, והשתדל א"כ בהצלתם, והוא ית' שמע בקולו ומלא רצונו גם בזה, לא ענש את כל הש מאות אלף רגלי שהזכיר משה בדבורו אליו ית', ולא המית רק מכה בעם אשר לא מבנ"י המה, רק מן העם, שהם הפחותים הנקראים ערב רב, אשר עליהם אמר והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה, הם הם שנענשו במכה רבה, מעדות המקרא כי שם קברו את העם המתאוים, אבל מבני ישראל אשר עליהם לא העיד הקרא רק ויבכו בני ישראל תנה לנו בשר, מאלה לא מת גם אחד, והצלה גדולה זו הועיל משה במאמר הצאן ובקר וגו'; וזהו הנכלל לדעתי במאמרו ית' היד ה' תקצר עתה תראה היקרך דברי אם לא, יד ה' אינו יד היכולת ובעלת הכח להספיק צרכם, אבל הוא כענין הנה יד ה' הויה במקנך (שמות ט׳:ג׳) שהוא לעונש, והה"א שבמלת היד ה' הוא לאמתת הדבר, כמו ה"א הכי קרא שמו יעקב שתרגומו יאות, בקושטא, וכמ"ש הראב"ע שם, וכן הרצחת וגם ירשת (מ"א כ"ה), המן הסלע הזה, וכן הכי אחי אתה, וטעם היד ה' תקצר האם רצונך לקצר ולהקטין את העונש (זאָלל דיא שטראפע גאָטטעס פעררינגערט וועדען ?), מיד תראה כי אמלא רצונך, כי נתייקרת בעיני, ובדבורי תתכבד ותהיה יקר בפני כל העם, בראותם כי בטלתי רצוני מפני רצונך, ובדברך אשר דברת טוב אל ישראל לדרוש זכותם בטלתי הגזרה אשר נגזר עליהם (באלד זאָללסט דוא זעהען אָב ניכט מיין וואָרט דיך ווירדיגען ווירד); היקרך דברי; אם דבורי יכבד אותך מן מה יקר חסדך, ומסתייע הדין פירושא במלת היקרך, שאם נפרשהו כתרגומו היערעינך לשון מקרה, היה ראוי לומר היקרה לך, כי כנויי הפעלים הם לסימן הנפעלים מפעולת הפועל, וכאלו מלת את כתובה אחרי הפעל, ד"מ ישמרך במקום ישמור אותך, והכנוי היא תשובת השואל את מי ישמור (אקוזאטיף), ופעולת היערעינך אין משה מקבל הפעולה, אבל לפירושנו שהוא מענין היוקר והחשיבות התחברות כנוי הכ"ף במלת היקרך על נכון:

פסוק כז

אלדד ומידד. בנוי דאליצפן בן פרנך דילידת ליה יוכבד בת לוי בזמן דפטרה עמרם גברה ואתנסיבת ליה עד דלא ילידת משה (תיב"ע). ובמנחה בלולה כתב מצאתי כי חכם אחד מא"י כתב לרב עמרם לבבל שראה קבר שכתוב עליו אלדד ומידד אחי אהרן מן האב ולא מן האם. ואלדד טעמו, אינו בן יוכבד דודתו, ומידד נוטריקון מי היא דודתי, שאחרי מתן תורה נאסרה על עמרם ולקח אשה אחרת והוליד שני בנים אלו, ע"כ. והוא היפך

דעת יב"ע, והוא תמוה מעצמו. כי ענין קברות התאוה היה קרוב בזמן מאוד לאחר מתן תורה, ואיך יהיה נביאים בני אשה הנשואה בזמן קצר כזה קרוב לשני שנים:

פסוק כח

כלאם. ערש"י, ובמכדרשב"י (קנ"ה ב') מאי כלאם, מנע מנהון אינון מלין, כד"א ויכלא העם מהביא, ויכלא הגשם מן השמים מניעותא ממש, וכתיב"ע וכלי מנהון רוח נביאותא:

פסוק לב

הממעיט אסף. לרש"י הם העצלים והחגרים, ובאמת זה לאו דוקא כמו ששמעתי בשם איש אלקי הגר"א, כי החונה באמצעית מחנה ישראל אף שלא היה לא עצל ולא חגר לא היה ביכלתו לאסוף יותר מעשרה חמרים, כי מחנה ישראל בכללה היתה שלש פרסאות, והחונה באמצעיתה שהיה לו עד מקום השלו פרסה וחצי לא היה יכול לילך ולשוב בעונה אחת רק שלשה פעמים, כי מהלך אדם בינוני ביום אינו אלא עשר פרסאות, ואם כן בשלשה העונות היה חוזר ושב עשרה פעמים, ובכל פעם אסף חומר אחד שהם ל' סאים, וזה היה משא של אדם אחד בימים ההם, עמ"ש רש"י בשלח לך במשא האשכול:

פסוק לד

קברות התאוה. מהראוי היה לקרוא את המקום קברות המתאוים, שהמתאוים נקברו ולא התאוה, אמנם יראה כי שארית ישראל אשר ראו בעיניהם כמה נענשו העם המתאוים, ובשביל תאותם לקברות הובלו, שם פחדו פחד ובטלה מהם כל תאוה פן יארע להם כמותם, באופן שבאותו רגע היו שתי קברות, התאוה עצמה שנקברה ונאבד מתוך הקהל ורחקו ממנה, והיה זה לפי ששם קברו את העם המתאוים והמה ראו וחשו לעצמם (ר"ע פיגו):

פרק יב

פסוק א

על אודות. א"ת אשה כושית, אתתא שפרתא, והוא לשון כבוד, כאשר נקרא העור סגי נהור, וכמו שקרא בלעם א"ע שתום עין להתפארו לחזות מראות אלהיות כמתורגם דשפיר חזי (שארפזיכטיגעס אויג), וכאשר יקראו הישמעאלים לזפת לבן, והאשה הכושית פה היא צפורה אשת משה, ונקראת כן ע"ש גודל יפי', או כמ"ש הראב"ע שנקראת צפורה כושית להיותה מדינית, והמדינים הם ישמעאלים הדרים באהלים, ומסבת חום השמש אינם לבנים אבל שחורים ככושים. ויתכן גם כן לומר טעם לזה, לפי מה שנהגו רבותינו בדברם עם אשה לקרותה בשם בת, כדתנן (ידים פ"ג) אשה אחת באת לפני ר"ג אמר לה בתי וכו', ואמרו אם באת אשה אצלך לבהמ"ד על השאלה תהא רואה

אותה כאלו יצאה מירכך, כדי להרחיק ההרהור (ע"ש בקול הרמז), ככה בדבר מרים ואהרן מענין ההזדקקות באשת יפת מראה, כנו את היופי בהפוכו, כענין בית מכוער בית מפואר, ותערומת מרים ואהרן במשה היה על שפירש ממנה לבלי הזדקק לה, כמ"ש אונקלס ארי אתתא שפרתא דנסיב רחיק, וכן פירש"י לדרז"ל, ולזה הסכים ראב"ע ורי"א. ורוב המפרשים ימאנו בפירוש זה באמרם דאם כן עיקר הספור חסר במקרא, שהיו מדברים עליו על שהרחיקה והפרישה ממנו, כי לא הזכיר רק לקחו אותה לאשה, ולזה בחרו יותר לפרש כפשוטו של מקרא שהתרעמו עליו על שנשא כושית בהיותו מלך מ' שנה בארץ כוש, כמסופר בספר דברי הימים של משה, ובזה בחר הרשב"ם. ואנכי לא כן אדמה, כי משמעות לשון המקרא יורה לנו דלא כפירוש רשב"ם, דאם תערומתם על משה היה לפי שנשא אשה כושית, הו"ל למקרא לומר.

על אשר לקח אשה כושית. לא לאחר הלקוחין ולהקדים האשה, וזה יודה כל חיך הטועם טעם מליצת הלשון. אמנם טענת המפרשים בחסרון הודעת הרחקתו והפרשתו ממנו אינה טענה לדעתי, אחר שנתבונן בעיקר הוראת מלת אודות; מלת אודות מתורגם בכ"מ עסק, ובעלי הלשון גדרוהו לענין גרם וסבה (אורזאכע, פעראנלאססונג), ואמרו שכן נקראת הסבה אוד בלשון ערבי; ואין זה נכון לדעתי כי בכל מקום מחובר הוא עם מלת על, על אודות הבאר, על אודות האשכול, על אודות ישראל, ואחרי שמלת על לבדו יורה גם כן על הסבה הגורמת, כמו על הברכה אשר ברכו, על עזבם את תורתי, אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך, וכמוהם רבים אין מספר שמלת על הוראתו הסבה (וועגען), ואיך נפרש אם כן מלת אודות המחובר אליו גם כן לשון סבה, למה לנו לחבר יחד בכ"מ להוראת הסבה שתי מלות אם די באחת מהן, לכן נראה לי לפרש מלת אודות לשון הרחקה פרישה והבדלה, כי בלשון ארמי שרש אד הוראתו על גלגול ותנועת הדבר להתרחק מדבר (וואֶלצען, ווערפען, שליידערן), כי על הגורם להפיל ולהתיז דבר מיד חברו אמרו (ב"ק צ"ח) אדי אדי', וכן על הגורם להפריש ולהרחיק שלהבת מגחלת אמרו (ביצה ל"ח) אדי אדי', ופירש"י שם שהוא מלשון עברי וידו אבן בי (איכה) לידא את קרנות הגוים (זכריה ב':ד'), ודומה לזה וידא ירבעם את ישראל מאחרי ה' (מלכים ב י"ז:כ"א), ונאמר על המרוחק מארצו ומתנועע בארץ לא לו יקדמוני ביום אידי (תהילים י"ח:י"ט) דתרגומו ביום טלטולי, וכן המקל שמנידין בו העצים הבוערים באש עד שיבדלו זה מזה כדי שיאחז האור בכל צדדיו (פייערוועגדער) יקרא אוד, אוד מוצל מאש (עמוס ד', זכריה ג':ב'), כמ"ש ר"ש ב"מ שם, מכל אלה אני אומר כי גם מלת אודות פי' הבדלה והרחקה (ענטפערנען, אבזאָנדערן), לכן יהושע וכלב שהבדילו עצמם להתרחק

מעצת מרגלים מקדש ברנע, אמר (יהושע י״ד:ו׳) אשר דבר ה׳ אל משה על אודותי ועל אודותיך, מלת על פי׳ הסבה, ומלת אודות פי׳ הבדלה והרחקה, ור״ל בשביל הבדלתי והפרשתי ובשביל הבדלתך והפרשתך, וכן כאן על אודות האשה ר״ל בשביל הרחקת האשה. ואם נחזיק גם בספר ד״ה הנזכר, לפי שהוזכר ענין זה גם בתרגום יב״ע על מקרא זה, יש להבין בו מאמר כי אשה כושית לקח, שהוא באמת תוספת שאינו צריך, (ורבותינו דרשוהו בספרי רבא וזוטה ע׳ ילקוט), ורמזו בזה על האשה הכושית האמתית אשר לקח אז במלכו בארץ כוש, וכנותנים טעם לתערומתן עליו בהפרשו כעת מצפורה, וכאלו יאמרו, עתה הוא נזהר בפרישות גדולה להתרחק ההזדקקות מאשה ראויה והגונה אליו, ואז לא הקפיד גם על נשואי אשה אשר גם לאיש המוני אינה ראויה, ונרויח בזה גם כן טעם קראם את צפורה בשם כושית, והוא לזווג המלות כושית מדומית והיא צפורה, עם כושית אמתית בהיותו מלך בכוש, וכענין לשון נופל על הלשון הנהוג בכ״ק, כמו בתי אכזיב לאכזב (מיכה א׳:י״ד) ע״ש הרבה כזה, הנה עכ״פ מבואר המקרא לדרז״ל יותר על פשטיה ממה שפירשוהו זולתם:

פסוק ג

ענו מאד. לא מגופו כ״א מדעתו (ספרי) כי ישנם כמה סבות גשמיות הגורמים כניעה ושפלות לאדם, כגון חלישת כח הגוף מפני החלאים או ממזג רע וחלישות הרכבתו, או כשימצאוהו פגעים או ריש עד שהוא מצטרך לבריות, המעצבים את הרוח ומשברים את הלב ומכניעים אותו, וכל אלה לא היו במשה, אבל מדעתו ורצונו התנהג בדרך ענוה, ואף שלא היה נעלם ממנו סגולותיו היקרות, ידע שהוא אב לחכמים ולנביאים, בכל זה היו כל זולתם הפחותים ממנו נחשבים מאד בעיניו, העביר זכרון סגולותיו ומעלותיו הנפלאות מנגד עיני לבו והטה עיניו לטובת כל זולתו, ונפש כל אחד מישראל היה יקר בעיניו יותר מנפש עצמו, עד שבחר להמחות מספר החיים למען הציל נפשות ישראל, וזה הפלא ופלא ומעלה שאין אחרי׳ עוד, ועל זה העיד הכתוב שלא היה כמהו במדת ענוה, ומזה יתבאר לנו מה שנקרא כאן בתואר איש, ובמקום אחר בתואר אדם, כמאמרם (במדרש קהלת) אדם אחד מאלף מצאתי, אדם זה משה שבא לאלף דור, כי מצד בריאת מזג טבעו היה נוטה לרע יותר מלטוב, והוא תאר אדם, אמנם הוא זיכך וטיהר חלק חומריותו כ״כ עד שנתהפך בו לטבע שניה להיות נטיית חומריותו רק לטוב, והוא תאר איש, (עמ״ש בבלק לא איש אל ויכזב בהבדל שבין אדם לאיש, ובר״פ וזאת הברכה משה איש האלהים):

פסוק ו

אם יהיה נביאכם. רש"י פי' אם יהיה לכם נביאים וכת"א, ולראב"ע חסר הנסמך ופי' נביאכם נביא ה', ולרשב"ם נביאכם במקום שם המקרה נבואתכם, ולדעתי אין צריך לכל הדחוקים האלה, כי מאמר זה חוזר אל משה, כנגד מה שאמרו הלא גם בנו דבר והשוו מעלתם למעלת משה כמהו כמהם, וכמו שהם במדרגת נביאים כך משה איננו במדרגה יותר עליונה מהם, וגם הוא אינו כ"א נביא, על זה בא מאמרו ית' אליהם להודיעם שאיננו במדרגת נביא לבד, כ"א במעלה יותר גבוה, על זה אמר. אם יהיה נביאכם ר"ל אם לא יהיה משה כי אם במדרגת נביא לבד, ה' במראה אליו אתודע וגו', ר"ל היה די לו אם אנכי ה' הייתי נראה אליו במדרגה קטנה, והיא מראית הלילה (ווָאָרט ער פראָפעט נור, זאָ ווירדט איך עוויגער מיך נור), והנגינה מסכמת לזה, ולדברים האלה שפיר אמר קרא מלת אליו בו לשון יחיד. כמראה אליו אתודע, פרש"י שכינת שמי אין נגלית עליו באספקלרי' המאירה, ועל ומראה ולא בחדות הנאמר במשה פי' מראה זה מראה דבור שאני מפרש לו דבורי במראית פנים; והוא מן הספרי, ובויקרא רבה כל הנביאים לא ראו אלא באספקלרי' מלוכלכת ומשה ראה באספקלרי' מצוחצחת. ממשמעות הדברים יראה שמלשון המקרא למדו כן, מדכתיב מראה פעם בקמ"ץ פעם בסגו"ל, ובאמת אין שנוי נקוד זה ענין חסרון ויתרון מעלה כ"א שזה מתוקן בלשון זכר וזה בלשון נקבה, וכמו שהעיר החכם רוו"ה ע' בדברי', ונ"ל כמו ששנוי נקודותיהם יורו על הבדל זכר ונקבה, הוא עצמו ההבדל לחסרון ומעלת הנבואה, כי כל דבר שבטבעו מקבל השפעתו מדבר אחר ידובר בו בלשון נקבה, כי על השמים שהם משפיעים לארץ יאמר האזינו השמים בלשון זכר, ועל הארץ המקבלת השפעתו ממעל לה יאמר ותשמע הארץ בלשון נקבה, וכן הלב שבאדם אשר ממנו תוצאות חיי הגוף, והוא המשפיע בכל האיברים ידובר בו בלשון זכר, ולבי ראה הרבה חכמה, אמנם שאר איברי הגוף שכולם בכלל מקבלים השפעתם מן הלב ידובר בם בלשון נקבה, ידים שופכות, רגלים ממהרות, עיניך ראות, שמעה אזני, וכן בשאר האברים; והנה לוח הזכוכית המלוטש מאד (גשליפענעס גלאס), אשר מצד אחד שבו משוח טיחה על פניו, ועל ידי זה יתעכב עין הרואה מלהסתכל בצורה העצמית העומדת בצד השני, ואמנם בצד המלוטש יתרשמו הצורות העומדים נגדה, הצורה הזאת המתרשמת בתוך הזכוכית יוכל הרואה לראות, והוא המכונה מראות הצובאות (שפיגעל), ולהיות הלוח הזכוכית באופן זה להראות התמונה המקבלת בצד המצוחצחת שבה מדבר העומד נגדה, לזה ידובר בה בלשון נקבה, מראה באל"ף קמוצה. הנה לסבה זו לפי שכל הנביאים שלא זכו להשיג הדבור האלהי הנבואי בעצמותה, והיה

מן הצורך אצלם שיתלבשו הדבורים הנבואיים במשלים וחדות, כמו סיר נפוח, מנורת זהב, מקל שקד וכדומה, הנה באופן זה לא ראה הנביא במראיתו הדבור העצמי המדובר ממנו כ"א דוגמת הרואה הצורה המתרשמת בלוח הזכוכית, שאינו רואה עצמות הדבר כ"א דוגמתו, ולזה תכונה מראית נבואתם בשם מראָה בקמצת האל"ף בלשון נקבה. אמנם משה להיותו זוכה למראית פנים פא"פ להשיג הדבור האלהי בעצמותו בלתי התלבשותו בדמיונות, עד שאמרו עליו השכינה מדברת מתוך גרונו כביכול, לזה תכונה מראית השגתו המעליתית בשם מראֶה בסגו"ל האל"ף בלשון זכר, שהוא הלוח הזכוכית שאין טיחה משוחה בו ויוכלו לראות מתוכו הצורה העצמית העומדת מצד השני, ואין התמונה מצטיירת בזכוכית, ועין הרואה יכולה לשלוט בדבר העצמי כמו שהוא:

פסוק ז

בכל ביתי נאמן הוא. כאדם הנאמן בבית חברו ויכול לכנוס כל עת אשר יחפוץ כן הוא יכול לדבר כל צרכיו בכל עת לפני כענין עמדו ואשמעה, כ"כ המפרשים; אמנם אין לשון ביתי מבואר היטב לדבריהם, ולדעתי יודיע במקרא זה מן זכות וספיריות חומרו שלא יעצרנו הגשם מלהתרומם אל מעלת הנבואה, כי שאר הנביאים חומר גופם היה מעכב אותם מהשראת הנבואה אליהם בעוד רוחם עם גויתם, וכל זמן השתתפות נפשם עם חומר גופם, לכן איבריהם היו מזדעזעים תחלה וכשל כח גופם עד שתתפשט הנפש מן גשמיותו ותפרוש הנפש לצד מה לעצמה ותשאר לבדה פנים מן הגוף, אז תחול עליהם הנבואה, או כשהוא ישן שמראין לנפשו המסתלקת אז מן הגוף, כמו שנאמר באברהם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו, ובדניאל הודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח; אמנם מרע"ה לגודל טוהר חומרו הזך והנקי לא נמנעה ממנו הנבואה גם בהקיץ, כי מצד זכות חומריותו לא היה מסך מבדיל לעכב עליו ההשגה היותר גבוה ומרומם במעלה גם בהשתתפות גופו עם נפשו, כעדות הכתוב כאשר ידבר איש אל רעהו, כמו שאין אדם נבהל ומזדעזע לשמוע דברי חברו, כך היה משה בשמעו דברי אלהי' בכח גופו בלתי הזדעזעות וחלישת איברים מבלי שום יראה בהלה והתמוגגות הגוף, ועל זה אמר מלת נאמן שענינו הקיום והעמידה הפך חלישות הגוף וכשלון האיברים כמו יתד במקום נאמן, דתרגומו באתר קים (דויערהאפט), ושם ביתי הוא כנוי אל בית החכמה, כמו חכמות בנתה ביתה; וטעם הנחת שם בית על החכמה, כי בית יאמר גם על התוך והפנימית, כמו מבית ומבחוץ תצפנו, ופנימית החכמה האמתית נעלמה מעיני כל חי, לכן ישמשוהו רז"ל גם על חכמת התורה (כבסוטה מ"ד) אחר ובנית ביתיך זה גמרא יעו"ש רש"י, ומכדרשב"י בראשית (נ' ב') אורייתא קאי בין תרין בתים; וטעמו בכל בית

החכמה, בכל עניני השגות הפנימיות, (אין מיינעם איננערן), אף היותר גבוהות ונעלמות, הוא נאמן ר"ל הוא קיים בכח גופו (אויסדויערנד, שטאנדהאפט), לא יחלשו איבריו כי הם מזוככים ומטוהרים עד שגם הם ראוים להשתתף בהשגת הנבואה:

פסוק ח

פה אל פה. ת"א ממלל עם ממלל, הרחיק את ההגשמה כדרכו, ולהמפרשים טעמו בלתי אמצעי; אמנם לדבריהם מה הוא לשון אל פה והול"ל פה אל אוזן, גם שם פה המיוחס אליו ית' מבואר במחברים שהוא כנוי אל המלאך השלוח מאתו ית' לדבר דבר בשמו כמ"ש כי פי צוה, ואיך יורה מלת פה כאן על הפוכו על בלתי אמצעי; ולדעתי אין מלת פה אל פה הוראתו כאן על אבר הדבור, אבל הוא דומה למה שכתוב (מלכים ב י':כ"א) וימלא את בית הבעל פה לפה (ושם כ"א) מלא את ירושלים מפה לפה, (ובעזרא ט':י"א) הארץ אשר מלאוה מפה אל פה, שהמכוון בכל אלה מן הקצה אל הקצה, מתחלת העיר עד סופה, משפת הבית מקצה מזה עד סוף קצה האחרון שבו, וכן כאן אחר שאמר שהוא הנאמן בכל בית החכמה, הוסיף לאמר: פה אל פה אדבר בו. כלומר מן קצה הראשון שבבית החכמה עד קצותה האחרון אוכל לדבר עמו, שאינני צריך להעלים ממנו שום ידיעה וחכמה, כי מוכן הוא להתקשר באותן הצורות הקדושות והטהורות עד שיוכל להסתכל מצורה הראשונה עד טבור הארץ:

ותמונת ה' יביט. פירש"י מספרי זה מראה אחורים כענין שנאמר וראית את אחורי; ענין מראה אחורים כבר פירשו הראשונים שהיא ההשגה מצד פעולותיו ית', ובחנת ותדע שבשם תמונה יובן ענין מראה אחורים, כמאמר רז"ל וכפי הבנת הראשונים הנ"ל שהיא ההשגה מצד פעולותיו, כי כבר הבדילו בעלי הלשון בין שם פסל לשם תמונה, והוא. שם פסל הונח על צורה הנפסלת כתבנית איזה נמצא מהברואים מבלי השגחה על פעולת הנמצא ההוא, אמנם שם תמונה הונח על צורה אשר בתבניתה תרמוז על איזו פעולה, כמו שנהגו משוררי העמים על רמיזת היושר יציירו תמונת אשה מכוסת עינים ובידה מאזני משקל וכדומה כנודע, ובמכילתא (פ' יתרו בפ' לא תעשה לך פסל וכל תמונה) אמרו פסל גלופה, תמונה אטומה, יע"ש. ויהיה לפי"ז טעם ותמונת ה' יביט ר"ל יבין וישכיל פעולותיו ית' המנהיגות המציאות:

פרק יג

פסוק ב

ויתורו. פעל הרגול והחפוש נקרא תור ע"ש סופו, כי הוא המביא לידי התר ספק, כי תכלית המחפש להתיר לו מה שהוא מסופק בו ושאיננו יודע, וכאשר ראה או השיג

אותו דבר המחופש כבר הותר ספקתו והעלמתו (אויפגעלאָזט), ומזה גם כן ולא תתורו אחרי לבבכם דהיינו לכסות כל דבר שהלב נוטה אחריו מן הדברים הנראים טובים, אם טובים הם אם לאו, (רש"פ):

פסוק טז

לתור את הארץ. יש הבדל בין תר למרגל לרשד"ל, האיש אשר יתור הוא מבקש הטוב, לתור להם מנוחה, לתור לכם מקום לחנותכם, אל ארץ אשר תרתי להם, וכן ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם לרדוף אחרי התענוגים; ובהפך המרגל יבקש את הרע, כמו מרגלים אתם, לראות את ערות הארץ באתם, וכן הלא בעבור לחקור ולהפך ולרגל הארץ באו עבדיו אליך, וכן וירגל בעבדך אל אדוני המלך, לא רגל על לשונו, כולם ענינם גלוי הגנות והרע. והנה מרע"ה בשלחו שנים עשר אנשים לראות ארץ כנען, ידוע הדבר כי לא לצורך שלח אותם, כי היותה ארץ זבת חלב ודבש פי ה' דבר, והיות העם היושב עלי' חזק או רפה מה מעלה ומה מוריד וה' ילחם להם, אך שלחם לתור את הארץ למען יראו את טובה ויגידו כבודה אל עם הארץ, ויחזקו ידיהם ללכת אחרי ה', והמה השחיתו התעיבו עלילה והפכו מחשבת שולחם, ע"כ אנחנו קוראים להם בשם מרגלים, גם כי בפרשת שליחותם לא נקראו כ"א בשם תרים. ואולם במשנה תורה כתוב לאמר ויבואו עד נחל אשכול וירגלו אותה, כי באמת כן היה הדבר, כי מעשה מרגלים עשו ולא מעשה תרים, גם כי לתור נשלחו ולא לרגל, ע"כ כתוב שם אחר הדברים האלה, ויקחו בידם מפרי הארץ ויורידו אלינו וישיבו אותנו דבר ויאמרו טובה הארץ אשר ה"א נותן לנו ולא אביתם לעלות, והנה למראה עינים העיקר חסר כי זה שלא אבו לעלות לא היה על אודות טובת הארץ אשר אמרו המרגלים כי אם בעבור אמרם אפס כי עז העם, ועפ"י דרכנו אין המקרא חסר דבר, כי באמרו וירגלו אותה, כבר הודיענו כי הוציאו עליה שם רע ולא נשאר לו להגיד רק את הטוב שאמרו, ע"כ הוסיף ואמר ויאמרו טובה הארץ, להזכירם כי גם כי הוציאו עליה דבה הנה לא יוכלו להכחיד תחת לשונם את יקר תפארתה. ובדברים אמר ויחפרו וע' מה שכתבתי שם:

פסוק יח

החזק הוא. חזק לב וכביר רוח (מוטהפאָלל, קיהן), הרפה רפה ידים ונמוג לב (מוטהלאָז), כמו רפתה דמשק, ורפו בה כל ידים; ולא אמר העצום הוא אם חלש, כי דבר כזה אין נקל למרגלי ארץ להתבונן, אבל נקל להכיר בין אביר לב לנכה רוח ונעצב (רל"ש):

פסוק יט

הבמחנים אם במבצרים. מחנה ישומש בלשון זכר ובלשון נקבה, אל המחנה האחת, מי לך כל המחנה הזה, בתוך המחנות, ולא יטמאו את מחניהם (וברבוי הזוגי, כמחולת המחנים) וכן כאן הבמחנים, ועניני קבוץ חיל החונים למערכת מלחמה (לאגער) והוא מוסב על ומה הערים. לפי שיש עיירות פתוחות מאין חומה ונוח לו לשונא לבוא עליהם. לכן חונים סביב העיר חוצה לה חיל אנשי מלחמה העומדים נגד האויב. וזהו הבמחנים, אם הערים הם במחנים, ששוכנים חוצה, להן מחנה באנשי חיל (לאגער), אם במבצרים, שהערים הם מוקפות חומה דלתים ובריח ואינם צריכים לשמירת חיל מחנות חוצה להן. ואם נפרש הבמחנים כתרגומו הבפצחין, ערי פרזות (אפענע שטאָדטע) צריכים לדחוק מאד בהתקשרות המקרא כמו שאמר הרא"ם שהוא מוסב על החזק הוא הרפה. גם קשה לאונקלס מה נשתנה כאן ממקומות אחרות שבתורה שנקראו ערים פתוחות מאין חומה בשם חצרים, בחצריהם ובטירותם (חיי שרה כ"ה ט"ז) בתי החצרים (בהר כ"ה ל"א) דתרגומם פציחיא, וכן ערי פרזי (דברים ג' ה') תרגומו פציחיא. והיה לו לומר גם כאן הבחצרים, או הבפרזים:

פסוק כא

עד רחוב. תיב"ע עד פלטיות, נראה שפי' רחוב מענין רחובות קרי', וטעמו עד הרחוב שהיא במבוא חמת. והגר"א אמר לפי שיש עוד רחוב (יהושע י"ט כ"ח ל') ורחוב וחמון, ואפק ורחוב, לכן אמר כאן אותו רחוב שעל דרך חמת שהיא צפונית מערבית של ארץ ישראל כי הם הלכו אז לארכו ולרחבו, כי מדבר צין היא מזרחית דרומית, וחמת היא מערבית צפונית, וחמת אינו מערי א"י, ולעתיד יהיה גם הם מערי ארץ ישראל כמ"ש מדמשק עד חמת, דהיינו מדמשק שהיא בצפונית מזרחית עד חמת שהיא בצפונית מערבית:

פסוק כב

שבע שנים נבנתה. לרבותינו יודיענו במקרא זה שבחה של ארץ ישראל, כי עפר מדינת חברון הוא דק וקלוש ויבשה מטבעה, לזה לא היו חורשים וזורעים אותו תבואת מאכל אדם, כי איננו ראויה כ"א אל מרעה הצאן האוכלים עשבים הנצמחים שם, ובכל זאת היו פירותיה יותר משובחים מפירות הגדלים במדינת צוען המשובחת מאד בפירותיה, ולפי"ז מלת שנים דקרא הוא מענין ולא שנה לו (ש"ב כ' י'), שענינו כפילת הדבר (וויעדערהאָלען), כי גם שנה שהונח על המשך זמן שנים עשר חדש (יאהר) הוא מענין ההחזרה ההשבה ההכפלה, כי ממנו והלאה יחזרו וישובו ארבע עתות השנה לסדר מהלך טבעם (איין וויעדערקעהרען דער געוואָנליכען נאטורערשיינונגען); וכן מלת

נבנתה אין ענינו כאן בנין הבתים והחומות אבל ענינו בנין הגדולים והפירות (וכמ"ש רש"י מלשון אבנה ממנה), כלומר מיושבת בפירות, וכאשר יאמר גם האשכנזי על האדמה שנחרשה ונזרעה להוציא פירות (דאס לאנד בעבויען), ומלת לפני יבא כאן לענין הערך, כמו אל תתן את אמתך לפני בת בליעל (שמואל א א׳:ט״ז), וכענין והיו לאחור ולא לפנים (ירמיהו ז׳:כ״ד) שהוא ענין חשיבות (געאכטעט), ולפי״ז יש לתרגם וחברון שבע שנים נבנתה לפני (חברון וואר זיעבענפאך פאָרציגליכער בעבויט אלס דאס מצראיטעשע צוען), והרא"ם נדחק בזה. ומסתייע דרז"ל בזה שבשבח פירות חברון דבר הכתוב, ממ"ש אחריו ויבאו עד נחל אשכול שהוא קרוב מאד לחברון (כאשר יודיענו כותבי גלילות הארץ), אשר כרתו משם האשכול היוצא בשבחו מגדר טבע פירות שאר הארצות:

פסוק כג

עד נחל אשכול. אף שעודנו לא היה שמו כך הזכיר שם זה לפי מה שנקרא המקום ההוא אחר כן על ידי אותו המעשה (הראב"ע), ולרבותינו (במדבר רבה) אשכול אוהבו של אברהם היה (ענר אשכול וממרא והם בעלי ברית אברם), ונקרא אשכול על אודות האשכול שעתידים ישראל לכרות ממקומו, לדעתם היה שמו כך מימים קדמונים בימי אברם והיה נקרא אז נחל אשכול (דער בעזיצטהום אשכול׳ס), כלומר אחוזת נחלה וקנין של אשכול, נחל מענין ונחלו נחלה (אייגענטהום), אשכול הוא שם עצם פרטי לאוהבו של אברהם, ושם זה שהיה לו מקודם נשאר לו אבל לא לפי המכוון הראשון כ"א לשם כוונה אחרת ע"ש המאורע ע"ש האשכול אשר כרתו משם, וקראוהו נחל אשכול (דאס טהאל דער טרויבע), נחל ענין עמק ומישור, אשכול על הפרי; ואפשר שלכוונה זו אשכול הראשון הוא חסר וי"ו כמו שם עצם הפרטי שהוא חסר בלך לך (י"ד י"ג) גם (שם כ"ד), ואשכול השני שהוא על הפרי הוא מלא וי"ו, להורות על שנוי המובן שביניהם, וכבר מצאנו שם אחד למקום והוא לכוונת מתחלפות, באברם נאמר (וירא כ"א ל"א) קרא למקום ההוא באר שבע כי שם נשבעו שניהם, וביצחק אמר (תולדות כ"ו), ויקרא אותה שבעה ע"כ שם העיר באר שבע (ע"ש בראב"ע וברמב"ן). ופי' אשכול ענבים, שריג שבו קבוץ ענבים (איינען קאם מיט וויינטרויבען), ולפעמים יבא מלת אשכול לבד בלא מלת ענבים אחריו ויורה על הפרי, כמו (ישעיהו ס״ה:ח׳) התירוש באשכול (מיכה ז׳:א׳), אין אשכול לאכול:

במוט בשנים. בהשתנות ובהתחלפות הנושאים (אין וויעדערהאָלטען אבוועכסלונגען), שהנושאים אותו עד"מ בפרסה הראשונה לא היו יכולים לנשאה גם בפרסה שניה מכובד

משאו, אבל היו צריכים שנים אחרים לבוא ולהתעסק בו, וכן ממקום למקום היו נושאים מתחלפים זה עם זה, והוא מענין ולא שנה לו (ש"ב כ'), כסיל שונה באולתו (משלי כ"ג) שענינם כפילת פעולה אחת, ושנה את בגדי כלאו (ירמיהו נ"ב:ל"ג) התחלפות (וועכסעלן), ומלת שנים שיורה על מספר הזוגי (צווייא) אינו רק כפילת האחד, דומה לזה תועבת ה' גם שניהם דמחיר כלב, שהוא לב"ש (תמורה ל' ב') שנוייהן, ויבע"ת תרין מנהון. דוגמא לדברי איתא במכדרשב"י דבתחלה נשאוהו כלב ויהושע ואחר כך נתנוהו לאחרים לנשאו, ובתלמוד גמגמו על זה שהוא למותר, כי הנשיאה במוט א"א רק בשנים, ופירשוהו בשני מוטות ושמונה נשאוהו:

וישאוהו במוט. לפי הנראה הוא כמו ונתנו על המוט (במדבר ד':י') והוא עץ שנותנין עליו דבר לשאת אותה (באהרע) אמנם במכדרשב"י (ק"ס ע"ב) איתא אשכול הוה תליה בזמורה, ובעוד דהוה מתחבר באתריה אקרי זמורה, לבתר קרייה מוט, דכתיב וישאהו במוט ההוא דאשתמודע ההיא דכרתו. כי הבי"ת פתוחה כלידוע והזמורה עצמה הוא המוט:

פסוק כד

על אודות האשכול. אחרי שהוראת מלת על הוא על הסבה (וועגען), אל ירע בעיניך על הנער, על הברכה אשר ברכו, על עזבתם את תורתי, ואם נפרש מלת אודות גם כן מענין סבה (וועגען, אורזאכע), אם כן למה לנו שתי מלות להורות על הסבה, והיה די באמרו על האשכול, וגם אם נפרש אודות עסק וענין כתרגומו, עדיין אינו מיושב לגמרי, מהו עסק וענין האשכול הלא ענינו מפורש באר היטב במ"ש אחר כך אשר כרתו משם; ויתכן שיהיה מלת אודות דומה במובנו למלת מאד, שהונח להוראת הפלגת הדבר, אם בכמות אם באיכות, כמו והנה טוב מאד (זעהר, אויסערָארדענטליך), וטעם על אודות האשכול, לסבת הפלגת האשכול אשר כרתו משם (וועגען דער אויסערָארדענטליכען טרויבע) שהיה בכמותו ואיכותו יוצא מן המורגל הפשוט עד שהוצרכו שנים לנשאו, ולרבותינו שמנה; וביאור מלת אודות על ההפלגה מסכים עם מ"ש למעלה, בהעלותך (ל"ב א') בעל אודות האשה הכושית, להרחקה והפרשה, כי כל לשונות הבדלה והפרשה הם על שני דרכים, אם להבדיל בין דבר לדבר מבלי לתת יתרון לאחד מהם, וגם ענינו הבדלה לעלוי הדבר, כמו ויהי מבדיל בין מים למים, כי הבדיל אלהי ישראל אתכם, והפלה ה' בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים, ונפלינו אני ועמך, כי כל דבר מיוחד שאינו מצוי הוא מופרש בענינו מאותו שמצוי תמיד ושכיח; וקרוב לומר שמענין אודות הפלגה לעלוי אמר ויספר משה לחתנו את כל אשר עשה לפרעה ולמצרים על אודות ישראל, דלדעת

המפרשים, מלת אודות שם גם כן מיותר שהוא כפל מלת סבה או עסק, מהו עסק ? ולפי המבואר טעמו בשביל להראותם הפלגת רוממות מעלת ישראל שהיו נבזים בעיני מצרים עשה בהם הנפלאות האלה, על אודות (דער פאָרציגליכקייט ישראל'ס וועגען); ובזה יובן מאמר תמר לאמנון (שמואל ב י״ג:ט״ז) אל אודות הרעה הגדולה הזאת מאחרת אשר עשית עמי לשלחני (אשר להמפרשים שם הוא מסורס ומבולבל ע"ש רד"ק), וטעמו הלא הרעה הגדולה הזאת לשלחני יותר מופלגת ברעתה מאחרת וגו', וחסרון ה"א ההפלגה הוא מצוי בכתובים, והפלגה זו לרעה היא כמו והבדילו ה' לרעה, והפלה ה' את מכותך, ותרגום על אודות וגו' (איזט ניכט זאָנדערבארער); ויש מקום לבאר עד"ז גם שאר לשונות על אודות שבכתובים, כמו (תולדות כ"ו) ויגידו לו על אודות הבאר אשר חפרו, פי' אודות הבאר גם כן הפלגת הבאר, שהיה מובחר במימיו הטובים (אויסערָארדענטליכען ברוננען) וכמו שלמדנו רז"ל (בבראשית רבה) שהיו מימיו מים חיים, וכבר אמר רמב"ן שם שהוא הבאר אשר כרה אברהם ע"כ שם העיר באר שבע ע"ש הבאר אשר קראה כן האב והבן, ע"ש. ולפי"ז מה שנאמר (וירא כ"א) והוכיח אברהם את אבימלך על אודות הבאר, יהיה גם כן פי' הפלגת הבאר במימיו שהיו מים חיים:

פסוק כו

וילכו ויבואו. אם מלת וילכו יורה על פעולת הליכה, הוא למותר דכבר אמר וישובו. לכן נראה דמלת וילכו יורה על הזריזות והתאמצות, כמו לכה נשקה את אבינו יין, דלשון לכה לא יורה על פעולת הליכה כ"א על זריזות פעולת נשקה הנאמר אחריו, וכן וילכו יורה על זריזות פעל ויבאו, כי בואם לפני משה לדבר בגנות הארץ היתה עדות גדולה מהם, כי הפוכו מפורסם, ושקר גמור דבורם אוכלת יושביה היא, דבאמת ידענו כי היתה מלאה מעמים רבים ככתוב (יהושע י"א) עם רב כחול אשר על שפת הים לרוב, ונאמר ונשל גוים רבים מפניך שבעה גוים רבים ועצמים, לכן הקדים מלת וילכו, שזירזו עצמם לחצוף פניהם לבוא ולדבר דברי גנות:

פסוק כז

וגם זבת חלב. הרמב"ן הוסיף מלות ואמר, וגם חקרנוה כאשר צויתנו ומצאנוהו שהיא טובה; ולדעתי שמוש וי"ו במלת וגם תשמש במקום מלת ואם, כמו (מלאכי ו') ואמרתם במה בזינו, ואמרתם במה גאלנוך ואמרתם הנה מתלאה, ואמרתם עלי', ואמרתם במה הוגענו, שכולם מתורגמים ואם תימרון, וכן כאן וגם פי' ואם גם (וויא וואָהל, וועגן אויך) וטעמו אף שהאמת הוא שהארץ זבת חלב ודבש, אפס כי עז העם, יגיעתנו תהיה לריק להגיע אל הארץ הנחמדת, והסתכל שמשתי מלות אלה וגם, אפס וגו', מהם נתעורר כלב שכוונתם לרעה לכן השתדל להשתיקם:

זבת חלב ודבש. כל דבר שקר שאין אומרים בו קצת אמת בתחלתו אין מתקיים בסופו (רש"י ממדרש רבה וכ"ה במכדרשב"י דף קס"א) ותו איתא התם ר' חייא אמר הכי אמרו, עאלנא להההיא ארעא דהוית משבח לה כל יומא ואמרת דלית דכוותה, וגם זבת חלב ודבש היא וארימת שבחה על כלא, לאו הכי, דהא זה פרי', אתכלא חד מאינון זעירין קטפו, אמרו אי לדא אחסין קב"ה לישראל וסבלו כל אינון עקתין וליאותין, הא בארעא דמצרים אית אתכלין ואיבין דארעא יתיר על חד תרין, ע"כ. נראה דעתו לבאר מלת שלחתנו מענין תשלח קצירי' עד ים (תהילים פ׳:י״ב) ענין התפשטות והתרחבות (אויסדעהנען, אויסברייטען) נפתלי אילה שלוחה על התפשטות והתרחבות ארצו, וכמו שמשמש על הכמות ככה ישמש על האיכות, דומה לשרש גדול, כמו גדלו לה' אתי, גדלה נפשי בעיניך. וכנוי נו ככנוי ארץ הנגב נתתני, שטעמו נתתי לי, ככה שלחתנו, כלומר הרחבת והגדלת את הארץ לפנינו (דאס דוא פאָר אונס אויסגעדעהנט) לרומם ולנשא אותה במעלות יתרות. - וכן מלת גם הוראתו כאן ענין תוספת ורבוי מעלה (ערהאבען) כמבואר בנח יו"ד כ"א ולשם יולד גם הוא, ע"ש. והוא מוסב על הארץ, כלומר הארץ אשר הרבית לרוממו והוספת לנושאו שזבת חלב ודבש הוא, ואינו כן, כי זה פריה הפחותה נגד פרי ארץ מצרים - לפי"ז מלת אפס שאמרו אח"ז אינו על שלילת הקודם, כ"א כטעם זולת, כמו אני ואפסי עוד דתרגומו בר מני (אויסער מיר) ואין עוד אפס אלהים (ישעיהו מ״ה:י״ד) תרגומו ולית עוד אלהא בר מינך. וטעמו כאן, זולת פחיתת הארץ מצד פירותיה, פחותה היא גם מצד יושביה:

פסוק לא

כי חזק הוא ממנו. (בסוטה ל"ה) אמרינן אל תקרא ממנו אלא ממנו, כביכול אפילו בעה"ב אין יכול להוציא כליו משם, וכ"ה (במנחות ל"ג, ובערכין ט"ו) ע"ש רש"י בסוטה, שאין הפרש קריאה בין ממנו שנאמר על יחיד (נסתר) שנדברים עליו, לממנו של רבים שאומרים על עצמם; ובתוס' ערכין כתבו א"ת ממנו רפי אלא ממנו דגוש, ושפיר כתב בת"ס שיש חלוף קריאה בין אנשי מזרח לאנשי מערב במלת ממנו, לאנשי מזרח כל לשון רבים נו"ן רפה, וכל לשון יחיד דגוש, ולאנשי מערב אין חילוק כי כולם דגושים, וידוע כי אנשי מזרח הם בני בבל, וה"ק א"ת ממנו לשון רבים בנו"ן רפה אלא ממנו לשון יחיד בנו"ן דגוש, כביכול וכו', ולדעתי אפשר לבאר מאמר זה גם לאנשי מערב ולספרינו שכל ממנו דגוש, והוא. למה שפירש"י משלי (כ"ט כ"א) ואחריתו יהיה מנון, מנון לשון שר ושליט, וכן חסד ואמת מן ינצרוהו (תהילים ס״א:ח׳) תרגום מן מרי עלמא, וכלשון זה שמשוהו רבותינו, מנו ביתי' (ב"ב צ"א), לפי"ז יהיה טעם במאמר אל תקרא מִמֶּנּוּ

בסג"ל וחיר"ק אלא מִמְּנוּ בפת"ח וחול"ם, ר"ל חזק העם יותר מן האדון המושל עליו, ושפיר בחר בעל המאמר לשון בעה"ב. דומה לזה אמרו במכדרשב"י (שמות י"ז א') רב ועצום ממנו, מאי ממנו, ר"ל ממנא דלהון, אינון אמרי בלבייהו דחילא ותוקפא דילהון רברבא ותקיפא ממנו משולטנא דילן. אמנם מה שהניע את בעל המאמר לאמר ככה, הוא לדעתי, כי אחרי שאמרו המרגלים קודם לזה אפס כי עז העם, והוא יורה על הכח שלא ינוצח ועל אמוץ הלב לנצח כל הקמים נגדו, כמ"ש בעלי הלשון בשרש עז, מה זה שחזרו לומר אחר כך כי חזק הוא ממנו, והוא לשון שמשמעותו התאמצות כח למטה הרבה מלשון עז, לכן ייחס בעל האגדה את מאמרם האחרון כלפי מעלה. ודע שיש לבעל הערוך גירסא אחרת באגדה זו, ובהפלאה שבערכין שיבח נוסחתו, ולא ראה בספר המעריך להחכם לונזאנו שהשיב על נוסחתו ועל פירושו, והועתקו דבריו במנחת שי:

פסוק לב

אנשי מדות. הרשיעו להתנכל בערמימות לחפוש בלבם עפוש הארץ בכלוי היושבים בה שהיא הגורמת מרוע טבעה ולא מסבת אחרות, וזה כי כבר היה אפשר שיהיו מעותדים אל הכליון לסבת עצמם היותם מתכונה נפסדת בלתי מסודרים בהנהגתם, משולחים אל בולמוס תאותם, מפליגים ברבוי המאכל והמשגל המזיקים את הגוף, וכן בכל שאר הפעולות המפסידות הבריאות, וכיון שהם בלי רסן והשערה גרמו בעצמם המיתה, עם היות טבע הארץ טוב, לזה אמרו כי אין הדבר כן, אלא הארץ עצמה אוכלת יושביה, היא ממש ולא לסבתם, כי אדרבה הם כולם כאחד מקטנם ועד גדלם אינם אלא אנשי מדות ולא יתנהגו כלל בשום ענין מעניניהם כ"א בהיות הכל עפ"י המדה הנאותה וההשערה מכוונת, לא יצאו נקודה אחת כלל חוץ מן המדה, אם כן אין זה כי אם רוע הארץ והיא היא האוכלת (רע"פ), ולפי"ז יש לתרגם אנשי מדות (מאֶסיגע מאֶננער):

פרק יד

פסוק ח

אם חפץ בנו. התעוררו המפרשים על תשובה זו, הלא המרגלי' ג"כ אמרו בשנאת ה' אותנו הוציאנו מא"מ לתת אותנו ביד האמורי להשמידנו (דברים א':כ"ז) והסכימו על מניעת רצונו ית' להביאם שמה, והם השיבו ג"כ בדרך תנאי אם ירצה (ע' בדברי הרא"ש שדחק מאד בזה), ולדעתי מלת אם כאן אינו מלת התנאי (וענן), אבל הוא מלה אמתית, כמו אם ללצים הוא ילוץ (וואהרליך) באמת ללצים ילוץ (עמ"ש בפ' אם יהי' אלהי' עמדי), ומובנו כאן באמת חפץ בנו ה', ולכן חתמו דבריהם ג"כ בבטחון גמור לאמר וה' אתנו":

את הנפילים. שם מענין פלא שהונח על ההבדלה היוצאת חוץ לטבע, כמו והפליתי ביום ההוא, ונפלינו אני ועמך, והאנשים האלה היו מופלאים בגובה קומתן ויוצאים מדרך הטבעי (אויסערָארדענטליך גראָס), או ששם נפילים מלשון נפילה שנפלו מכלל הסדר הטבעי בקומת בני אדם (אויסגעפאללען גראָס) (רש"פ):

פסוק ט

כי לחמנו הם. רש"י פי' נאכלם כלחם, ויבע"ת ארי בידנא מסורין אינון, נ"ל לדעתו לפרש לחמנו מענין מלחמה, אשר יורה ג"כ על הנצחון (זיעג), כמו לא לגבורים המלחמה (קהלת), כלומר מנוצחים הם ממנו (זיא זינד אונזרע בעזיעגטען), כאלו כבר מסורים בידינו, ומליצה זו קצת נעימה יותר:

סר צלם מעליהם. כלומר ותך השמש על ראשם ויתעלפו, כמו שנאמר ביונה כשיבש הקיקיון, ותך השמש ויתעלף, והוא דמיון למורך לבבם ורפיון ידם (רל"ש):

פסוק יא

ינאצוני. פירש"י ירגזוני (מיך ערצירנען); ולהרחיק התפעלות הכעס והרגזנות ממנו ית' המרוחק מכל אלה תכלית הרחוק, שנה אונקלס ויב"ע ותרגמו מרגזין קדמי; אמנם א"צ לזה, כי עיקר הוראת נאץ הוא לשון בזיון, כמו נאצו האנשים את מנחת ה' (שמואל א ב':י"ז) דתרגומו בזו (פעראכטען, גערינגשאָטצען), וכן תרגמו לקמן (פ' כ"ג) וכל מנאצי, ואין כאן התפעליות אצלו ית' חלילה; ומצאתי לרז"ל ברבה (פרשה זו) שאמרו עד אנה ינאצוני הה"ד (משלי י"א) ותפרעו כל עצתי ותוכחתי לא אביתם נאצו כל תוכחתי, הנה כוונו בזה להורותינו שאין לפרשו לשון כעס והרגזה, רק ענין חרוף ובזיון כמו בקרא דמשלי שם. והנה מלת אנה בכ"מ תורה על שאלת המקום, כמו אנה אנחנו עולים, ולפירוש המפרשים יורה כאן על שאלת משך הזמן, ויותר נכון פירוש הרע"ס שכ' עד אנה ינאצוני. עד איזה גבול מהבזוי אסבול שיבזוני, ועד אנה לא יאמינו בי. עד איזה גבול מהנפלאות אעשה קודם שיבטחו בי וישענו אל דברי:

פסוק יג

ושמע מצרים כי העלית וגו' ואמרו אל יושב הארץ וגו'. למפרשים אמירה זו מחוברת אל מה שנאמר בסוף הענין מבלתי יכולת, ויש כאן הפסק ענין בין המאמרים, ומלת כי לפירושם הוא כמו אשר, גם יוסיפו ענין השמיעה היא הריגתם; ואין לשון המקרא מסודר היטב, דאי סיפא דקרא על איזה מצריים ישמעו הי' ראוי לומר. אשר מקרבו העלית, ולא להעמיד מלת מקרבו בסוף המאמר (כמו שהערונו ע"ז בבראשית אנכי עשו בכרך); ונ"ל לפרש מלת ושמעו לשון הבנה ושימת לב על הדבר, כמו שמע ישראל, כי שומע יוסף, ומלת ואמרו הוא לשון התפארות כמו יתאמרו כל פועלי און (פרייזען),

והמכוון בזה ידענו שכוונתו ית' בכל הנפלאות שעשה במצרים לא היתה חלילה לענות את המצריים, כ"א להביאם לידי הכרה אמתית במציאותו ית' ובהשגחתו הבלתי ב"ת, ובאמת באו מהם לידי הכרה זו, כמ"ש הירא את דבר ה', ופרעה אמר ה' הצדיק, ולזה השתדל משה לאמר אם אתה ה' תגמור משפט דינך הצדק להעניש ולכלות את דור המדבר בזה, יאבדו מן המצריים הלמודים היקרים שהשיגו ע"י נפלאותיך, לא יאמינו עוד שאתה אלהי עולם המנהיג את העולם בכח בלתי תכלית, אבל יאמרו שכח אלהותך לא הי' יכול להתפשט אלא נגד אלהי המצריים, אבל נגד אלהי יושבי כנען אין ביכלתו להשפיל ולהכניע (ע' רמב"ן וכ"ה במ"ר), ובזה יתנו המצריים יקר ופאר אל אלהי יושבי כנען לאמר אלהותם של אלה המה בעלי כח מנועי הנצוח ממך, ויחולל שמך הגדול, וזהו ושמעו מצרים כי העלית בכחך וגו', ירצה מחריצות משפטך על עמך כעת יבינו המצריים שמכחך הגדול עליהם לבד הוצאת את העם הזה מתוכם, ולא אלהי כל הארץ יקרא שמך, ולזה מנעת להביאם אל הארץ אשר כוונת בראשונה אלי', ובזה ירוממו וינשאו את אלהי יושבי כנען. גם יש לפרש מלת ושמעו כפעל עבר, והוי"ו כטעם הלא לנתינת טעם לסתור הקודם, כמו המכסה אני מאברהם ואברהם היו יהי', שטעמו הלא אברהם יהי', ושמעו טעמו הלא מצרים כבר באו לכלל הבנה (וואהרגענאָממען) שבכחך הוצאתם, ודבר זה כבר הודיעו גם אל יושבי ארץ כנען, עד שגם אלה האומות יודעים שהוצאתם בכחך (וכעדות הכתוב [יהושע ב׳:י׳] שמענו את אשר הוביש וגו' בצאתכם ממצרים ואשר עשיתם לשני וגו') גם אלה ואלה שמעו כי גם עתה שכינתך בקרב העם הזה, ועתה אם תמית ואמרו מבלתי:

פסוק יד

עין בעין נראה. המדקדקים אומרים כי בא נראה במקום נראית; לדבריהם העיקר חסר, כי לא ידענו למי הי' נראה, גם חלילה חלילה שיהי' האל נראה עין בעין. ופי' רשד"ל מלת נראה היא לשון עבר לנסתר והוא פעל סתמי, ומלות "עומד עליהם" חוזרות גם אל "אתה ה' ", גם אל "וענך", והטעם הנה ראו כל בשר יחדיו כי אתה ה' עומד עליהם (להגן בעדם ולהצילם מכל נזק), וגם ענך עומד עליהם, וכ"ז נראה עין בעין; ומה שלא נכתב נראה אותך ה', הוא דוגמת מה שכתוב מדוע ראיתי המה חתים נסוגים אחור, ואין כתוב מדוע ראיתי אותם, והטעם כי בשניהם חסרה מלת כי, ראיתי כי המה חתים, נראה כי אתה ה', וזה אמנם לכוונה גדולה, שאם הי' כתוב נראה אותך ה' הי' במשמע שראוהו בראיית העין ממש, אבל עכשו משמע לא שראו אותו אלא שראו שהוא עומד עליהם, ראו בעיניהם שהוא מגן בעדם בלי שיראו אותו:

וענך עומד עליהם. ת"א וענן מטיל עלויהון, וכתיב"ע מטיל עליהון שלא יהנזקון משרבא ומטרא, יראה שפי' מלת עומד לשני פנים, הא' ענין התפשטות (אויסגעדעהנט), שהי' הענן מתוח על המחנה להיות עליהם כצל, והב' עמידת העזר (ביישטאנד), שע"י מכסה הענן היו נצולים משרב ושמש ומזרם מטר, כי לשון עמידה אינו באמת כ"א התפשטות הדבר להיות זקוף הקומה למעלה (געשטרעקט), ולזה ישמש ג"כ על התפשטות הדבר והרחבתו במרחב זמני, כמו למען יעמדו ימים רבים, והארץ לעולם עומדת, ויורה כאן לשון עמידה ג"כ על התפשטות והתרחבות הענן מרחב מקומי להיות מכסה על כל המחנה (אויסדעהנונג), וכן ישמש עמידת העזר (דניאל י"ב) העומד על בני עמך להפוך בזכותם, ובקהלת חכמתי עמדה לי, והוא להשיג דברים נכבדים, (ובתהלים ק"ט) יעמוד לימין אביון, לעמוד על נפשם. והוא להצילם מכל צרה, ושתי הכוונות האלה כללו המתרגמים במלות עומד עליהם, כלומר מתוח עליהם להיות כצל להצילם משרב וזרם (צום ביישטאנד אויסגעדעהנט). - ודע ששם ענן בענין זה אף שרגילים לפתרו (וואָלקע) שהוא שם לקטור דק העולה מן הארץ שיש בו לחלוחית, כמו בעניני ענן על הארץ, אינו כן באמת, למ"ש רבותינו מתועליות עמוד הענן שהגבי' כל הנמוך והשפיל הגבוה הכה נחשים ועקרבים מכבד ומרביץ לפניהם, ובמכדרשב"י (ויקהל ר"ג) ההוא ענגא דכתיב וענן ה' עליהם יומם וענך עומד עליהם האי איהו ענגא דנהיר וזהיר וכל נהורין אתחזין גו ההוא ענגא, ואין זה פעולת ענן הטבעי, ובאמת הוראה העיקרית של שם ענן הוא כסוי ועטוף (דעקקען, היללען) כמ"ש בעלי הלשון, והביאו מלשון ערבי ראי' לדבריהם והוא הנכון. ולזה הונח על אחיזת עינים שם מעונן, ע"ש כסוים והעלמם, ומזה הושאל על הקטורים (וואָלקען) שם ענן, ע"ש שהם כמו מכסה על ראשינו, וזהו שקראו רז"ל את ענני הכבוד בשם סכות (כר"ע במכילתא פ' בא), ויבא סכותה אין סכות אלא ענני הכבוד שנאמר וברא ה' על מכון הר ציון ענן יומם כי על כל כבוד חופה ותהי' לצל יומם, ותרגום על ענן יומם (ישעי' ד') ענן יקר יהא מטיל עלוהי ביממא, בצל שדי יתלונן (תהלים צ"א) תרגומו בצל ענני יקרא דשדי יבית, ישית חשך סתרו סביבותיו סכתו (תהלים י"ח) תרגומו ואשרי שכינתי' בערפלא ואתחזי בעננא יקרי היך מטללתא, וכאמרם (חגיגה י"ב) מלך אל חי רם ונשא חושך ענן וערפל מקיפין אותו, ושפיר פי' הגר"א (בחבקוק ג'), ונוגה כאור תהי' קרנים מידו לו ושם חביון עוזו, היינו עמוד אש ענן ושכינה שהיו מהלכין לפני ישראל במדבר, ונוגה הוא עמוד האש, כי נוגה הוא אור החוזר, ואור הלילה הוא ג"כ אור החוזר, וז"ש ונוגה כאור תהי' ר"ל כאור המאיר ביום תהי', קרנים מידו לו הוא עמוד הענן שהוא זהירה עלאה והוא אור החוזר מאור

השכינה, וזהו מידו לו (עמ"ש בוארא בנשאתי את ידי), ושם חביון עוזו הוא שכינת כבוד אל המתלבשת בתוך עמוד הענן, כמ"ש וירד ה' בענן, כי בענן אראה, וכן ה' אמר לשכון בערפל, וכמ"ש במדרש שהקב"ה נתן סוסו וכיסו לאליהו ולבושו למשה, עכ"ד. מכל זה מבואר שעיקר הוראת ענן הכבוד הוא ענן המכסה והעטיפה (פערהיללונג) ששכינת כבוד אל מתלבשת בו, ולזה אמר כאן במכילתא שענן הכבוד הי' מקיפין את מחנה ישראל מכל צד, א"כ הי' על המחנה כעין סוכה, ואמרו בת"כ בסכות הושבתי את בנ"י הם ענני כבוד:

רחום וחנון. שמות אלה שהם מורים על התפעליות, לא שיתפעל הוא ית' וישתנה ממדה אל מדה. אבל מכנים לו שמות אלה מצד התפעלות הברואים המקבלים השנוי מכח גזירת ה' ומעשיו, כלומר הפעולה אשר יבא מן המרחם על המרוחם שהוא נמשך באמת מצד המיית החמלה והרחמנות והוא התפעליות גמורה אצלו, אבל ממנו ית' יבא כל זה מצד חסדיו לא להתפעלות חלילה, כי באדם שמות רחום וחנון באמת אינם באים רק מצד חלישות נפשו והמיית טבעו, שהוא נחלש בצער זולתו וכואב בראותו עמל חברו, כי מטבעו להיות הומה וכואב כשרואה באבדן איש שהוא בצלמו ודמותו, כי כל המקריים והחליים שבזה האיש אפשר שיגיעו אל עצמו ואל בשרו, לכן מטבעו לרחם על מחלתו אף שאינו בא מצד הצדק והיושר שראוי לרחם ולחונן ע"ז המעונה, רק בא אליו מצד טבעו, משא"כ מדתו ית' המרוחק מכל מיני התפעליות לא נקרא רחום וחנון רק מצד שיוצאים ממנו עניני רחמים וחנינה, כשם חסיד ועניו שמתואר בהם האדם שאינם מצד ידיעתו עניני החסידות והענוות, ככה שם רחום וחנון אצלו ית' אינם מצד התפעליותו בהם חלילה. כ"א מצד הפעולות היוצאות ממנו בדרך סבות אמצעיות, אם רוחניות מלאכיות אם אמצעיים מעשים טבעיים, שגזרה חכמתו ית' ע"ז האדם להגיעו סבות שנמשכות מהן הרחמים והחנינה עליו, כלומר להביא עליו טובות שכדמותן אינן באות מאדם לאדם רק מצד הרחמים והחנינה, אבל מצדו ית' אין כל הטובות האלה באות על האדם מצד התפעליות הרחמים והחנינה חלילה כ"א מצד הצדק והיושר הנמשכות ממנו תמיד, דומה לתאר עניו שאין בנפשו שום הרגשה והתפעליות על זאת, כי בהרגישו ממנה איננו עניו באמת, כ"א מצד פעולות ענוה הנעשים ממנו הוא נקרא ענו. (את זה למדתי מדברי הרמב"ם במורה ומדברי החבר בכוזרי, אלא שהוצרכתי להוסיף דברים, כי הם קצרו מאד כדרך הראשונים). תדע ששמות אלה אינם בבחינת עצמותו ית' כ"א מבחינת מקבלם, כי אם היו שמות תוארים אליו ית', הי' ראוי לומר מרחם וחונן, אבל אמר רחום חנון בלשון פעול, בזה בא ללמדנו שהנחתם לבד מבחינת המקבלים, שמדת

הצדק והיושר יוצא ממנו ית' על המקבל אותם להיותו מרוחם ומחונן, כשאר שמות שאינם נקראים ע"ש תחלתן כי אם על שם סופן ותכליתן, כמו וטחני קמח (ישעי' ל"ז), אפיתי לחם (שם מ"ד), אף שבאמת נטחן החטה ונאפה העיסה, אבל על שם סופן ותכליתן נקראו כן, ככה מדת הצדק והיושר שהוא אמיתות שמותם לפי מה שהם אצלו יתברך נקראו על שם סופן ותכליתן להיותם פועלים הרחמים והחנינה במקבלים. ויתכן דלכוונה זו קדם תמיד לפני שמות אלה שם אל, שהוא לשון כח, וטעם אל רחום וחנון, הוא יתברך בעל הכח האמתי להשפיע כל אותן האמצעים והסבות הפרטיות הבאות על האדם לטובתו רחום וחנון רצה לומר מרוחם ומחונן. ודעת המפרשים נטוי' לכאן ולכאן באיכות חשבון הי"ג מדות (ערב"ח ורי"א). והרמב"ן כתב, חנון ורחום ארך אפים הם באל עליון, לכן לא הזכיר מרחם מחונן ומאריך, כי הוא עצם פעול למדות ההם. ודבריו אלה הסתומים נודעים ליודעי חן. והרי"א כתב כי מדת רחום בו יתברך מורה בפרטות על הטובות שעושה עם העובר בהיותו ברחם האם בהתהוותו וגדולו שם, ומדת חנון נאמר בו יתברך על ההשכלה והדעת אשר יחונן לאדם אחרי בריאותו, ולפי שאלו המדות אינם כפי המקבלים, כי אינם עדיין ראוים לשכר, לכן בא בלשון פעול, כאלו יורה שהם ממנו ית'. ולא ידעתי כוונתו כי באמת כל שאינו לפי המקבלים ראוי להקרא פועל, וכל שהוא לערך המקבלים ראוי להקרא פעול, כנתינת הצדקה לעני וכתשלומי שכר שכיר. והנה למ"ש, יהיה תרגום. רחום וחנון, (ערבארמענסשפענדער, גנאדעשפענדער), ואם תתרגמו (בארמהערציג, גנאדיג), אתה מייחס התפעליות אל עצם כבודו ית', וזה לא יתכן:

פסוק יח

ארך אפים. יאריך פני השגחתו על בריותיו לבלי התנהג עמהם בהסתרת פנים מהם (נאכזיכטספאָלל, לאנגווירינגער צושויער), ועניני מבואר בשמות בויחר אף ה' במשה. ע' תקונים ד' קכ"ח ע"ב ארך אפים מאי אפים דילי' וכו' יאר ה' פניו, ישא ה' פניו:

נושא עון. ת"א שביק, ויבע"ת שרי, וכבר מצאנו לשון נשא על ענין הבטול והסילוק, כמעט ישאני (איוב ל"ב:כ"ב) פירש"י יסלקני מן העולם, ומזה וישאם דוד (שמואל ב ה':כ"א) סילק וביטל העצבים מן העולם, וכן ותשא הארץ מפניו (נחום א':ה') תתבטל ותסלק ותרגומו וחרובת, ומזה ולא ישא אליהם נפש (שמואל ב י"ד:י"ד) כלומר אין רצונו לבטל ולסלק הנפש, כי בשוב רשע מדרכו וחיה לבל ידח ממנו נדח, וכן יאמר האשכנזי על בטול וסלוק היות הדבר (דיא זאכע איזט אויפגעהאָבען), וזהו ענין נושא עון, וברעיא מהימנא (פנחס רמ"ח) מה בין נושא לנשא נשא מטולא, נושא סליקו דמטולא, ע"ש:

ונקה לא ינקה. מענין ונקה לא אנקך (ירמיהו ל׳:י״א) דתרגומו ואישיצאה לא אישיצינך, ולרש״י שם לשון טיאוט והשמד, וז״ל הר״ש ב״מ שם, ענין כריתה כמו ונקתה לארץ תשב (ישעיהו ג׳:כ״ו), כי כל הגונב מזה כמוה נקה (זכריה ה׳:ג׳), וגם הם מענין נקיות, כי הנכרת מן העולם העולם נקי ממנו, ונקה לא אנקך מן העולם שישאר העולם נקי ממך, ע״כ. ויתכן שמזה ונקיתי דמם לא נקיתי (יואל ד׳:כ״א) הראשון לשון כריתה והשמדה והשני שלילת נקיון העונש (וא״צ לדוחק המפרשים שם), וכן כאן ונקה לא ינקה, לא יכרית וישמיד לגמרי (ער פערטילגט ניכט, ראָטטעט ניכט גאנץ אויס), ע״ד מאמרם הכריתות אינה אלא אבדון וכל אבדה אינו רק לבעלי׳:

פקד עון אבות. מענין לא נפקד ממנו איש, ויפקד מקום דוד, וטעמו מנכה ומחסר עון האבות הרשעים בשביל בניהם הצדיקים שיצאו מהם (מינדערע דער פאָטערשטראפע דער קינדער וועגען). ומבואר ביתרו. ובמכילתא דרשב״י ח״ב ד׳ רע״ד א׳ ופקדתי בשבט פשעם, ופקדתי זעיר זעיר, פוקד עון אבות על בנים זעיר. נותן זעיר על דא וזעיר על דא וישתזיב הוא ואבוי מענשא דההוא עלמא דהא ברא מזכא אבא עי׳ רש״י כי תשא ל״ב ל״ד ופקדתי גו׳:

פסוק כ

סלחתי כדברך. כשאמרתי אכנו בדבר, סלחתי בזה האופן שאתה אמרת כי לא היתה כוונתי להמית את כלם יחדיו כ״א מעט מעט אמיתם במדבר ולא יכנס איש אל הארץ (רע״ס), ולכן אמר סלחתי בעבר ולא אמר סולח אני, כי אין שנוי בדעת עליון ית׳:

פסוק כא

חי אני וימלא. פירשוהו לשון שבועה כשם שאני חי וכבודי מלא כל הארץ כך אקיים להם כי כל האנשים הרואים וגו׳. אמנם לפי״ז לשון וימלא כבוד קשה, כי הי׳ ראוי, וכבוד ה׳ מלא, ולולי דבריהם הייתי מפרשו שלא בדרך שבועה רק דרך הודעה, שהודיע הוא ית׳ למשה את ההפך ממה שאמר והמת את העם הזה כאיש אחד, ואמר אליו חי אני, כלומר אינני כבשר ודם הממהר לעשות נקמה במורדיו כי ירא שימות קודם ראותו נקמתו בהם, כי אני חי וקיים לעולם, ואינני צריך למהר ולהמית בפעם אחת כל העם כאיש אחד, כי אמנם לאט לאט אלך בענשי אותם ויתמשך זמן ארבעים שנה כאשר ביאר אחר כן. ונגד מה שחשש משה בתפלתו עליהם, שבהענישו את העם יתחלל כבוד ה׳ לעיני העמים כאמרו והמת את העם ואמרו מבלתי יכולת, ע״ז השיבו לא כן יהי׳, כי אעניש אותם ומן העונש עצמו יתילד שיתגדל ויתקדש שמי בכל העמים וימלא כבודי בכל הארץ, וכאשר הי׳ באמת כן, כי ע״י העונש לבלי בוא אל הארץ מיד, והיו צריכים לרעות במדבר ארבעים שנה כמה נתפרסם בזה כבודו ית׳, במה שה׳ מפרנס מאתים

רבוא נפשות בלחם שמים בדרך נס ופלא וכלכלם במן ארבעים שנה, וכן פתח להם צור ויזובו מימיו בדרך נפלא בארץ ציה ועיף בלי מים והשקה מים לעם רב כזה כל זמן התמהמהותם במדבר, וכן בכל משך זמן זה היו ענני כבוד ה' לעיניהם יומם ולילה ואין לך פרסום כבוד ה' בעולם יותר מזה. ויתכן שנכלל בזה גם התועלת הנפשי שהי' מגיע אליהם מעונש זה, כי אם היו באים לארץ מיד והיו מתפזרים איש איש אל נחלתו לעבוד את האדמה אשר נפלה לחלקו ולהיות מוטרד בפרנסת מעשי ידיהם, לא היתה תורת ה' קבועה כ"כ בלבם וע"י עונש זה לא היו מוטרדים כלל בבקשת מזונותיהם, והיו יום יום רואים את רועה הנאמן לפניהם שומעים מפיו תורת ה' ודרכיו, וכל אחד ואחד מהם הי' תלמיד משה איש אלהי' רבן של כל ישראל, ונשרשה תורת ה' בלבם, הנה העונש הי' מסבב טובה גדולה לישראל להשתעשע זה כמה באור ה' אשר זרח עליהם, והאירה כל הארץ מכבודו ית':

פסוק כג

אם יראו את הארץ. פי' רש"י ורע"ס לא יראו כמו חי ה' אם יומת, ומוסב על חי ה' שהוא לשון שבועה. אמנם דחוק הוא לפרש כן מדאמר אחריו לא יראוה, וכפל זה למה לכן נ"ל דמלת אם הוא על הספק כברוב מקומות, ומוסב על וינסו אותי, ומבאר בזה שהי' נסיונם להסתפק אם יבאו לראות את הארץ, אם אקיים את אשר נשבעתי לאבותם להביאם שמה. ומאמר וכל מנאצי מחובר עם כל האנשים וגו' וטעמו כל הרואים את כבודי וגו' ובמדבר וכל מנאצי לא יראוה, ומאמר וינסו אותי וגו' לאבותם, הוא מאמר מוסגר להודיע סבת ענשם, לפי שהיו תמיד מנסים ומסתפקים בקיום שבועתו ית':

וכל מנאצי לא יראוה. וגם מבניהם שאינם בזאת הגזרה שלא הגיעו לכ' שנה כל אותן שינאצונו לעתיד לא יראוה, כמו שקרה להם בדבר פעור וע"ד קרח ובנחשים השרפים (הנ"ל):

פסוק כה

והעמלקי והכנעני יושב בעמק. ולקמן פ' מ"ה אמר וירד העמלקי והכנעני היושב בהר, כי ידוע שיש עמק שוה וישר לא משופע, ויש עמק המונח על שטח התחתון של הר שעדיין שייך להר ומשופע קצת ואינו משופע הרבה כמו ההר, והוא כשר לזריעה ומרעה, והוא שם מצטרף, שלא נקרא עמק כ"א בבחינת ההר, שהוא עומקו של הר (פערטיעפונג, אבהאנג), אבל הוא נחשב עם ההר, ששם הר כולל ראש ההר ואמצעו גם אותו השפוע ההולך ומתרחב כלפי הארץ, אמצע ההר נקרא צלע כמו ושמעי הולך בצלע ההר (ש"ב ט"ו), ושפולי ההר הסמוך לארץ נקרא עמק, בבחינת החלק העליון של ההר, ובבחינת שהוא עכ"פ גבוה משטח הארץ שאצלו יקרא ג"כ הר (רש"פ):

פסוק ל

נשאתי את ידי. כלשון בני אדם כי השמים למעלה (ראב"ע), ולדעתי טעמו גליתי במראה הנבואה, וכמ"ש ר"פ וארא. והוא קרוב לדעת אונקלס ויב"ע שתרגמו קיימית במימרי:

פסוק לה

יום לשנה. כל יום מהארבעים לשנה יחשב לכם לענין העונש כ"כ המפרשים, אמנם לפי"ז ה"ל לומר שנה ליום, ושפיר אמר הרע"ס תשעה באב של כל שנה, כמבואר בתענית פ' בתרא, שבכל מ' שנה לא היו מתים רק בת"ב שבכל שנה ושנה, ע"ש בתוס'. ובזה מתורץ קושית התוס' (סוטה י"א) כיון דנפרע במרגלים יום לשנה א"כ היתה מדת פורענות מרובה ממדה טובה של מרים.

פסוק מה

ויכום ויכתום. ויכום הוא הריגת האנשים, ויכתום הוא כתיתת מערכת הצבא, שלא נשארו שנים זה אצל זה רק ברחו זה לכאן וזה לכאן (אויפגעריעבען), כמבואר למעלה בביאור שם כתת:

פרק טו

פסוק י

אשה ריח. אינו מוסב אלא על המנחה והשמן, אבל היין אינו אשה שאינו ניתן על האש (רש"י), ובזבחים (צ"א ב') כתב רש"י בשם ברייתא דספרי, דעקרינן למשמעותיה דאשה למדרשי' נחת רוח הוא לפני כאישים. ולולי דברי רבותינו הייתי אומר, כיון שהיציקה היא על יסוד המזבח בקרן מערבית דרומית ומשם יורד לשיתין (ערמב"ם פ"ב ממעה"ק ובלח"מ שם. ובתוס' סוכה מ"ח ב' ד"ה כמין חוטמין) ויסוד המזבח קרא כאן בשם אשה, והוא מלשון נפלו אשיותי' (ירמיהו נ':ט"ו) שפירושו יסודותיה, ויש דומים לזה במקרא ובמשנה כמ"ש רש"י שם. והנה יב"ע, אמר בתרגומו וחמר עינבא תלתות הינא בספלי לניסוכא מטול לאתקבלא ברעוא קדם ה', השמיט לתרגם מלת אשה, ואונקלס תרגם אשה בכל המקומות בשם קורבן, אף באימורים העולים לאשים. ונ"ל דדעתו דבמלת אשה עצמו המכוון בו קרבן, כי שם קרבן הוא על שתי בחינות, אם שיש בו קריבה למזבח, אם שיש בו גם ענין אהבה וחבה וקירוב עיוני, שמתקרב בדעתו אל השם ית', ע"ד כי כן קרבו אלי בברחי מפני אבשלום, וכמ"ש אשר לו אלהים קרובים אליו, כי בעל הקרבן בהתיצבו אל קרבנו בהתבוננו על פרטי עבודותיו יעשו רושם גדול בנפשו, עד שתהיינה כל פעולותיו מן אז והלאה מכוונות רק לרצון לפני ה' בעיונו ובמעשיו להתדבק בו ית' בנפש אהבה, ודבקות אהבת נפש כינה בשיר הקדש בשם אש, רשפי' רשפי אש שלהבת יה מים רבים לא יוכלו לכבות, ושפיר תרגם אשה בשם קרבן, כי

שניהם ענינם קרבת הנפש ודבקותה באהבת ה'. לפי"ז גם על נסוך היין היורד לשיתין שפיר נופל לשון אשה וקורבן:

פסוק יח

בבואכם. אלו אמר כי תבאו היה משמע ביאה חשובה, ולא התחייבו בחלה אלא לאחר כבוש וחלוק, עכשיו שאמר בבואכם מלמד חיוב החלה מיד כשנכנסו בארץ אפי' קודם כבוש וחלוק (רש"י מרז"ל, ועתוס' נדה מ"ז א'). והנה באמת אין הבדל בין אמרו כי תבאו לבין בבאכם, וכן מיום העלותי אותם מא"מ (שמואל א ח':ח'), למן היום אשר העליתי את ישראל (דברי הימים א י"ז:ה'), כי הלשונות האלה עוברות בלשון בשלוח, אמנם יש ביניהם הבדל דק לפי מחשבת המדבר (כמ"ש הרוו"ה בפ' כחצות לילה אני יוצא), כי השמוש בלשון עתיד יורה על השלמת זמן הענין, והשמוש במקור הוא מוכרע בין לעבר בין לעתיד, ואם תטיל אות ב' בראשו יורה על התחלת זמן הענין, ועם כ"ף בראשו יורה על משך זמן הענין, כי באמרך לחברך כי תבא אל העיר ועשית כך וכך, הרצון בו אחר כלות ביאתו שמה, ר"ל אחר שסר מעליו שם ביאה, ובאמרך בבואך העיר ועשית הרצון בו בכניסתו מיד ולאלתר, ובאמרך כבואך העיר הרצון בו במשך זמן הביאה, כל עוד ששם ביאה עליו לא מיד ולאלתר ולא אחר זמן, ואין טענה ממה שמצאנו המקור עם כ"ף גם על העבר, כמו ויהי כראות את הנזם וכשמעו וגו', כשמוע עשו את דברי אביו ודומיהם, כי כן דרך מליצת העברי ברצותו לספר המאורעות הקדומות, להעמיד עצמו בזמן מוקדם להם ולספר המאורעות כאלו הוא עומד עליהם ורואה אותם באים ושבים לפניו, אלא שלעולם יקדים בתחלת הספור מלת ויהי, להודיע שהדברים כבר עברו, ובאופן זה המאמר מורכב מעבר ועתיד, וזה טעם כל ויאמר וידבר ויקם וילך ויבז ודומיהם שכולם מורכבים מעבר ועתיד. הנה בזה דרז"ל מיוסדים כאן על אדני יסודות הלשון; ועוד אמרו ז"ל בבואכם בביאת כולכם ולא בביאת מקצתכם, לכן תלה בזמן הזה בא"י אינו מה"ת (ע' כתובות כ"ה), גם דבריהם אלה יש להם יסוד בעומק הלשון, כי אף שכינויי הפעלים הם כטעם אותי אותך אותם אתכם וגו', מכל מקום יש הבדל בין אם נאמר בכנוי בין אמרו בפירוש אותי אותך וגו', וזה, כנויי הנפעלים הוא כולל הכל, ומלת אותי אותך וגו' יורה על הפרט דוקא, וממעטים בו כל מה דאפשר למעט, כמו יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בקר (פסחים נ"ט), ואכלתם אותו בחפזון ממעטים אותו נאכל בחפזון וכו' (שם צ"ו), והתנחלתם אותם לבניכם ממעטים אותם לבניכם ולא בנותיכם לבניכם (כתובות מ"ג), ובפסחים כ"ב לכלב תשליכון אותו, אותו אתה משליך ואין אתה משליך וכו'. משום דמלת אותם מיעוט הוא, אמנם כנויו הנפעלים

כוללים הכל, בעשותה אחת העושה את כלה ולא העושה מקצתה (שבת ג') מדלא כתיב בעשות אותה, ושמו בנחת שלא יפזר כלו, (פסחים נ"ז) מדלא כתיב ושם אותו, והקטירם שיהיה כלו כאחד (שם ס"ד) מדלא כתיב והקטיר אותם, ואמרו (שבועות כ"ז) שבועה שלא אוכל ככר זו כיון שאכל כזית ממנה חייב, שבועה שלא אוכלנה אינו חייב עד שיאכל כלה, וכן כאן יורה כנוי כם על הכלל (העירני ע"ז הרצמ"ש בעירוב פרשיות). והא דאמרינן בספרי (ואתחנן פיסקא ל"ד) ושננתם, אלו בשנון ואין קדש לי בשנון, וקשרתם אלו בקשירה ואין ויאמר בקשירה, נראה לי דלאו מאות הכנוי הוא דיליף למעט, רק ממה שאמר לפניו, והיו הדברים האלה, על זה אמר ושננתם וקשרתם, כלומר דברים אלה תשנן ותקשור, ושפיר ממעטים דברים אחרים. אמנם מה דאמרינן (ב"ק מ"ד ב') ולא ישמרנו, לזה ולא לאחר, צריך יישוב, ועמ"ש בוישב ולא יכלו דברו לשלום, ובמשפטים ולא ישמרנו בעליו:

בבואכם. משתכנסו בה ותאכלו מלחמה תתחייבו החלה (רש"י) ואע"ג דבשבע שנים שכבשו אפי' כתלי דחזירי הותר להם (ולחד לישנא) אפי' דידהו שאינו משללם (כבחולין י"ז א') י"ל דלא הותר להם אלא איסור שאי אפשר לבוא לעולם לידי היתר כבשר נחירה ודבר טמא, אבל איסור שאפשר לבוא לידי היתר ע"י הפרשה לא (טורי אבן בחי' לר"ה י"ב א'):

פסוק יט

מלחם הארץ תרימו. מצות הפרשת חלה אינה אלא מן העיסה לכתחלה, ובדיעבד מפרישין מן הלחם, ועוד דזמנין לא מיחייב להפריש כשהוא עיסה כשאין בה כשיעור המחייב בחלה, ואחר כך כשהוא רודה הפת מן התנור ונותנין לסל, מיחייב על ידי צירוף סל, דאז הוי לחם, לכן אמר כאן מלחם, ואמר כאן מלחם הארץ, שאין חיוב חלה אלא בפת העשוי מחמשת מיני תבואה אלו חטים שעורים שבולת שועל כוסמין ושיפון, ולאפוקי פת העשוי מן אורז ודוחן, עמ"ש בפ' ראה בלחם עני:

פסוק כ

עריסותיכם. פי' בצק (ר"ש ב"מ), אמנם יש הבדל ביניהם, בצק נקרא כשכבר נגמרה הלישה ונעשה כולו גוף אחד, אם שכבר הוחמצה ונעשה נפוחה, או שהיא קרובה אליו, כי בצק ישמש על הנפיחה (אויפלויפען, אויפשוועללען) כמו ורגלך לא בצקה; ושם עריסה הונח על התחלת הלישה תיכף כשיתערב הקמח במים, כי ערס ישמש על התערובות (כבכלאים פ"ו) אם עירסן מלמעלה, עריס היוצא מן הכותל, והוא התערבות ענפי האילן על ידי קליעה ושבכה, וכן שם ערש בשי"ן שמאלית, ערשו ערש ברזל שהונח על המטה, הוא גם כן מטעם התערבות הקליעות, כי מטותיהן היו קלועים ושבוכים,

(כבמשקין פ"ו) מסרגין את המטות, (כלים פט"ז) המטה משיסרג בו ג' בתים, (פכ"ב) סירגן בגמי או במשיחה. ומה שלא זכר קרא לשון בצק רק עריסה נ"ל דג' זמנים לענין חלה, דבעודו קמח הוי כמו דגן שלא הביא שליש, וכשנתן מים לקמח הוי ההפרשה כמו דגן שהביא שליש, וכשגלגל הוי כמו מירוח בדגן, ובא כאן להורות על התחלת זמן חיוב חלה שהוא תיכף כשיתערב הקמח במים, וזה"ש בספרי ראשית עריסותיכם למה נאמר לפי שהוא אומר והיה באכלכם מלחם הארץ שומע אני אף הקמחים (שמותר להפריש חלה מן הקמח) ת"ל עריסותיכם משיתערס (משיתערב הקמח עם המים), אמרו אוכלים עראי מן העיסה עד שנתגלגל בחטים (כלומר שיתערב יפה, לפי שאין שם עיסה עליה קודם גלגול). ושם עיסה המורגל בלשון רז"ל על הבצק יסודו גם כן בלשון עברי, מן ועסותם רשעים (מלאכי ג'), עשו דדיהן בתוליהן (יחזקאל כ"ג), ע"ש הכתישה והדחיקה הנעשית בשעת לישה, ובזה סרה תלונת מחקרי הלשון האחרונים המחפשים מכוון חדש בשם עריסה:

חלה תרימו. לא יתכן לפרש שם חלה עוגה, כי ההפרשה איננה עוגה כ"א עיסה כמות שהיא, והמבאר לתלמוד אמר החלק המופרש מן העיסה אינו נקרא חלה כ"א תרומה, והעיסה כולה נקראת חלה, אמנם אמרה תורה ראשית עריסותיכם חלה, ללמוד על השיעור שחייב בתרומה זו הוא שיהיה כשיעור חלה שאתם רגילים ללוש במדבר והוא עשירית האפה, ופחות משיעור זה לא יתחייב בתרומה זו, וחז"ל נתנו לתרומה זו שם חלה ע"ש חלת העיסה שממנה הופרשה, והמכוון במקרא לפי"ז ראשית עריסה העומדת לעשות ממנו חלה ועוגה. ול"נ שהחלק הנתרם מן העיסה נקרא בשם חלה ע"ש שמחללת את העיסה ומוציאה מן הקדש אל החול כי קודם שתרם תרומה זו העיסה הוא קדש, כמו פירות בשנה הרביעית קודם הפדיון קראן הכתוב קדש, קדש הלולים לה', ועל ידי הפדיון נעשים חולין ומותרים להדיוט ככתוב נטע כרם ולא חללו, ככה העיסה קודם שנתרם ממנה חלק למשרתי ה' הכהנים, כולה נקראת קדש לה', וע"י הפרשת החלק הזה ממנו לגבוה נעשה שאר העיסה חולין ומותרת להדיוט, וע"ש שחלק זה גורמת הסתלקות הקדושה מן העיסה להיותה חולין נקרא בשם חלה, שמחללת ומחלפת את העיסה מן הקודש אל החול (אויסלאָזונגסטייג). דומה לשם מאכלת לסכין השחיטה ע"ש פעולת האכילו הנשחט, וכשמות הרבה שהן ע"ש פעולתם. ובספרי אמרו חלה תרימו את שמורם קדש והשאר חולין ולא שזה וזה קדש להוציא עיסת תרומה, וזהו כדברינו. (והמתרגמים אונקלס ויב"ע שינו ג"כ ולא תרגמו שם חלה כאן כבשאר מקומות גריטצא שהוא שם לפת עבה וגדולה). התבונן דבמקרא זה לא יזכיר לשון נתינה, כי כאן לא ידבר

רק מענין הפקעת איסור טבל מן העיסה, אשר קודם ההפרשה היא אסורה באכילה, וע"י ההפרשה נפקע איסור טבל והותרה העיסה באכילה, ואף אם אחר כך יחזיק בעל העיסה את החלה לעצמו ולא יתננה לכהן אין כאן אלא גזל השבט, והעיסה הותרה באכילה וכן יש נ"מ מזה היכי דלא שייך מצות נתינה, כגון כהן שיש לו עיסה משלו, אשר גם הוא אסור לו לאכול טבל, אמנם להיותו כהן לא שייך גביה מצות נתינה, מכל מקום צריך להפריש עכ"פ כל שהוא להתיר עיסתו ולהפקיע מאיסור טבל. ולפי דלענין להפקיע איסור טבל מן העיסה אין לו שיעור מה"ת דאפילו משהו פוטר את העיסה, כתרומת גורן שחטה אחת פוטרת כל הכרי, לכן כאן קרא את החלק הנפרש שם חלה ע"ש שהוא מפקיע את העיסה להיותו חול ומותר באכילה. ולענין זה אין צריך שיעור לכן לא הזכיר לשון נתינה. אמנם במקרא שאחר זה יאמר תתנו תרומה, כי שם ידבר ממצוה העיקרת ליתנה לכהן, הנה כדי לקיים מצות נתינת צריך ליתן כשיעור, והוא אחד מכ"ד בעשרון. (וכשהוא נותן שיעור זה יצא ידי מצות נתינה אפילו אם העיסה ממאה סאה. כיון שנותן חלק כ"ד מן עשירית האיפה יצא ידי השיעור מה"ת. אמנם מתקנת חכמים הוא לתת חלק כ"ד מן העיסה כמות שהיא, ואם העיסה גדולה עד"מ כ"ד עשרונות צריך לתת לכהן עשרון שלם שהוא חלק כ"ד מן אותה העיסה. וכיון שאינו מדבר שם מן העיסה עצמה רק מן חלק הנפרש הניתן לכהן לא קרא שם בשם חלה, שאין שם זה רק ע"ש הצטרפו אל העיסה המתחלל על ידי חלק הנפרש, והזכיר שם לשון נתינה. (לפי זה יהיה נוסח הברכה להפריש חלה מלשון המקרא, ויותר נכון מלשון להפריש תרומה, כי לשון תרומה כולל גם תרומת דגן וכדומה, ולשון חלה יותר פרטי ומבורר על העיסה. ועוד דלשון תרומה נגזר מפעל רם שענינו העתקת דבר ממעמד השפלות למעמד התרוממת, והוא ענין כל תרומה הנאמר במקדיש וקדשיו ומתנות כהונה, שכל שמפרישין הוא להש"י או למשרתיו עושי רצונו, והרי הוא נעתק ממדרגה שפלה למדרגה גבוה. ואם כן אין מקום ללשון להפריש תרומה רק כשבאמת תבא ליד כהן. אמנם לדידן שאין לנו רק חלת האור איך שייך לקראו בשם תרומה כשתלך לכליון על ידי שריפת אש הדיוט. וגם אם חלה אינו בלשון המקרא שם לחלק הנפרש, הלא כמה ברכות אינם על לשון המקרא להניח תפילין - נטילת לולב - וכדומה. ונראה עוד בטעם הנחת שם חלה על חלק הנפרש מן העיסה, שהוא לשון התחלה מענין ויחל נח, היה שם אהלה בתחילה, להוראת ההתחלה שאין דבר מלפניו, ומזה ג"כ ותחולל ארץ, לפני גבעות חוללתי לענין יצירה, שהוא ג"כ התחלת הוית הדבר, ולהיות שחיוב ההפרשה היא מיד בתחלת הוית העיסה כי מיד כשיתערב הקמח במים חל עליו חיוב ההפרשה, לכן הונח עליו שם חלה,

להיותו התחלת היות העיסה. (כי שם חלה יתכן שהוא מן הכפולים ששרשו חלל, והדגש מורה על חסרון אות הכפל והה"א לנקיבה, ואפשר הוא מנל"ה, וה"א שרשית, והה"א הכתובה היא לנקיבה, והדגש לסימן שהוא ממשקל השמות הכבדים, והראוי בתשלומו חלֻהָ, ע"מ בקשה); אף על גב שכבר קראו הכתוב ראשית עריסותיכם, מכל מקום לא ימנע מלייחד על חלק הנפרש שם חלה, וזה. כי בשם ראשית לא ידענו רק הקדימה בזמן, שיהיה הפרשת החלה מוקדמת היינו שהשימוש הראשון שהוא משמש בעיסתו תהיה הפרשה זו, ושאסור לאכול ממנו קודם ההפרשה, ועדיין לא ידענו מתי תחול זמן חיוב ההפרשה, וגם אם יפריש בגמר הלישה שמה ראשית, כי בתואר ראשון יובן הקדימה בערך אל מה שלאחריו, שבהכרח ימצאו שם לכה"פ ב' דברים שהאחד קודם לחברו בזמן, ויפול על הא' תאר ראשון בערך אל הב' המתאחר (דאס פאָרדערסטע), ששימוש העיסה יהיה מאוחר משמוש החלק הנפרש ממנו; אמנם בקריאת את חלק הנפרש בשם חלה שענינו התחלה, ידענו הרגע שבו חל חיוב ההפרשה, והוא בהתחלת הוית העיסה כשיתערב הקמח במים, כי לשון תחלה יורה על הקדימה בערך אל מה שלפניו, שלא קדם לו דבר מאותו ענין, אבל המתחיל הוא הרושם החיצון להתגלות אותו דבר (דער אנפאנג), שבזה האופן לא יתחייב כלל שימצאו שם דברים יותר מאחד הנערכים זה לזה בערך הקדימה והאיחור, כי גם אלו יהיה המתחיל נפרד ומשולל מכל מתאחר יפול עליו תאר ההתחלה בבחינת חול התגלותו אחר שהיה נעדר. (עפ"י הדברים האלה יהיה נוסח הברכה להפריש חלה מלשון המקרא, ויותר נכון מלשון להפריש תרומה, כי לשון תרומה כולל גם תרומת דגן תירוש ויצהר ושם חלה יותר פרטי ומבורר על העיסה; אמנם הגר"א (ביו"ד סי' שכ"ח) אמר כי לשון להפריש תרומה יותר נכון מלהפריש חלה, כי רק בלשון משנה נקרא חלה אבל בלשון מקרא חלה נקרא העיסה כמ"ש חלות בלולות. ואינני מבין כי חלות על כרחו אפויות הן ולא עיסות וחלות בלולות פי' חלות אפויות מסולת בלולה בשמן, כבמנחות ע"ה דסולת בלולה בעי' לא חלות). דברים הנ"ל דלצאת ידי נתינת חלה לכהן צריך מן התורה שיעור כתבתי לפי דעת בעל נודע ביהודה (בתשו' מה"ת סי' ר"א) שכתב דמה דאית' בספרי תתנו שיהא בה כדי נתינה היא דרשה גמורה, ומה"ת חייב לתת לכהן מתנה חשובה אם אחד מכ"ד או ממ"ח שבעיסה, והא דאמרי' אין שיעור לחלה היינו לאפקועי איסור טבל מהעיסה, ויישב בזה דברי רש"י כאן שבתחלה כתב שלא נאמר שיעור בחלה רק חכמים נתנו בה שיעור' ואחר כך כתב תתנו שיהא בה כדי נתינה, שדבריו סותרים זא"ז, ולחילוק הנ"ל דברי רש"י מיושבים, וחולק בזה על הרא"ם שכתב דהא דדרשו בספרי תתנו שיהא בה כדי נתינה אינו אלא אסמכתא

בעלמא, שהרי גבי תרומת גורן, נמי כתיב נתינה, ועם כל זה אמרו שאין לה שיעור מה"ת אלא חטה אחת פוטרת את הכרי, והראיה הגמורה על זה שהרי כתב בה כתרומת גורן, מה תרומת גורן אין לה שיעור מה"ת אף חלה אין לה שיעור מה"ת, עכ"ד הרא"ם, ועל זה חולק בתשו' הנ"ל. אמנם מצאתי לר"א ממיץ בעל התוספת כדעת הרא"ם, שכתב בס' היראים (סי' קפ"ג) אחרי שהוקשה חלה לתרומה אין לה שיעור כתרומה גדולה, ויש בספרי ברייתא דורשת מן המקרא שיעור לחלה, דתניא תתנו לה' תרומה שיהא בה שיעור נתינה מכאן אתה אומר שיעור חלה של בעה"ב א' מכ"ד ושל נחתום א' ממ"ח, ונראה לי שאסמכתא בעלמא הוא, עכ"ד. וכ"כ הרא"ה בספר החינוך (סי' שפ"ה) החלה אין לה שיעור מה"ת וכו' אבל חכמים חייבו להפריש חלק א' מכ"ד וסמכו הדבר במה שאמר הכתוב תתנו כלומר תן לכהן מתנה ראויה. הנה מבואר לפנינו דעת ר"א ממיץ ודעת הרא"ה כדעת הרא"ם ודלא כבעל נודע ביהודה. ובאמת אין לו בתשו' הנ"ל שום ראיה מכרעת לדעתו, כי מה שהביא מפי' המשנה להרמב"ם פ"ב מ"ז דחלה דמבואר ממנו שיש עכ"פ שיעור מה"ת לנתינת חלה לכהן, אני העני אינני רואה מבואר כן מדבריו, כי ממ"ש תתנו שיהא בו כדי נתינה, זה לא ילמדנו שדעתו שהוא מה"ת, כי התחיל שם בלשון "מה שחייבו" זה יורה דרבנן חייבו שיעור נתינה ממלת תתנו. גם מ"ש דמרמב"ם בחבורו (פ"ה מבכורים ה"א נ') נראה עכ"פ שמן התורה יהיה דבר הראוי ליתנו מתנה, אין זה נראה לדעתי, שהרי הרמב"ם התחיל שם מ"ע מה"ת להפריש תרומה מן העיסה לכהן שנאמר ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה וראשית זו אין לה שיעור מה"ת אפי' הפריש כשעורה פטר את העיסה, הנה כתב להפריש לכהן, וראשית זו, אפילו כשעורה. מבואר מדבריו באר היטיב שראשית זו שמפריש לכהן היא אפי' כשעורה. וזה ודאי אין בו כדי נתינה. והנה כל בנינו שם בתשו' הוא כדי ליישב דעת רש"י (מנחות ע"ז ב') ד"ה ונליף מתרומת חלה, שפירש"י שם שהוא א' ממ"ח שהוא תמוה מאד, דהא שיעורי חלה אינו רק מדרבנן, לכן המציא חילוק הנ"ל דלצאת ידי נתינת חלה לכהן בעי שיעורא מה"ת. אמנם אין צורך לזה, דבלא"ה נוכל לומר, כמ"ש בס' מראה אש שם, דהא חכמים נתנו האי שיעורא מה"ת. אמנם אין צורך לזה, דבלא"ה נוכל לומר, כמ"ש בס' מראה אש שם, דהא חכמים נתנו האי שיעורא מדכתיב תתנו ופחות מזה אין כדי נתינה אם כן הוי כמו מדאורייתא, ע"ש. ואף דהך תירוצא אינו ברור כל כך, מכל מקום ניחא לן למימר הכי מלמיפש פלוגתא בין רש"י וגדולי ראשונים. וגם בתלמודא לא אשתמיט בשום דוכתא לאשמעינן הך חידושא, דאף דלמפטר העיסה מטבל די בכ"ש, מכל מקום למיפק ידי נתינה לכהן בעי שיעורא. ולכאורה יש ראייה מתלמוד ירושלמי

דלא בעי שיעורא כלל, דאהא דתנן ריש פאה אלו דברים שאין להם שיעור, קמקשו בירושלמי למה לא תנינן תרומה (ע"ש בר"ש), ואם איתא דיש לחלה שיעור מה"ת בכדי נתינה מדכתיב ביה תתנו, אם כן ע"כ גם בתרומה דינא הכי יהיה, דגבי' כתיב גם כן נתינה ראשית דגנך וגו' תתן לו (דברים י"ח ד'), אם כן הא דאמרינן חטה אחת פוטרת כל הכרי, היינו כדי לאפקיעה מטבלה, מכל מקום למצות נתינה לכהן בעי שיעורא אם כן מאי מקשו בירושלמי למה לא תנינן תרומה; וטרח שם לאשכוחי כמה תירוצא, הא הקושי' מעיקרא ליתא, דבאמת תרומה בעי שיעורא דכדי נתינה לכהן. אם כן מוכח דלא בעי' שיעורא כלל אף בנתינה לכהן. (והך תתן לו דרשו בו בספרי שם ובחולין קל"ה שיהא בו כדי מתנה לענין ראשית הגז שהוזכר בהך קרא, וגם נענין תרומה אמרו עליו (שבת כ"ה ב') לו ולא לאורו. ע"ש בתוס' ובתוס' גטין כ' א' ד"ה דילמא. ויראה דממה שהוזכר בתרומה לשון נתינה, טרחו רבותינו מקראות לאוכוחי מנייהו כמה שיעור כדי נתינה, כדאיתא בירושלמי (מובא בר"ש פ"ד דתרומות מ"ג) אם מקרא דיחזקאל ששית האפה מחומר החטים, או מקרא דבתורה אחד אחוז מן החמשים, ע"ש וברש"י (חולין קל"ז ב'). גם ממה דמקשו בתלמודא דידן (חולין קל"ז ב') דאורייתא בס' האמר שמואל חטה אחת פוטרת כל הכרי, ולא משני דהא דדאורייתא בס' היינו כדי לצאת ידי נתינה לכהן, והא דחטה אחת פוטרת כל הכרי היינו לסלוקי מני' איסורא דטיבלא, ש"מ דאין שיעור כלל מה"ת אף לנתינת כהן. ומה שהתעורר בתשובה הנ"ל בקושיתו על בעל זית רענן וכתב שאין שייך בתרומה לשער כדי נתינה א' מס' כיון שאין שיעור ידוע לכרי שיתחייב בתרומה ובאיזו כרי נשער חלק ס' אם כרי של קב או כרי של מאה כור דלענין שיהיה בו שיעור נתינה אין לומר כל כרי לפי מה שהוא עכ"ד. לא ירדתי לסוף דעתו בזה, וכי שיעור ס' מכרי היותה קטן לא יהיה הרבה יותר משיעור כ"ד או מ"ח מחמשת רבעים קמח, מכל מקום חזינן דקרו להך שיעורא זוטא כדי נתינה, מכש"כ שיעור ס' מכרי שהוא עכ"פ רבה מני' טובא):

פסוק כב

ולא תעשו את כל המצות. משפט לשון מקרא זה יראה שמי שלא קיים כל מצות עשה שבתורה ושגג באחת מהן מלעשותה חייב להביא קרבן, ולפי המקובל מרז"ל אין חיוב קרבן אלא בשעבר על מצות ל"ת שיש בה מעשה ויש על זדונה כרת, וכבר התעורר הרמב"ן על זה וכתב, פרשה זו סתומה במשמעה, ויטעו בה בעלי הפשט לומר שיש חיוב קרבן על מי שלא עשה בשוגג מה שצוה לעשות, ודבריהם דברי רוח וכו', אבל טעמו שתשגו ולא תעשו מה שצוה ה' אבל תעשו הפוכו, או יאמר שתשגו ולא תעשו

מצותיו במה שהזהיר אתכם שלא לעשות, כי המניעות בלא תעשה יקראו מצות, כמ"ש כי תחטא בשגגה מכל מצות ה', ושיעור הכתוב וכי תשגו ללכת אחרי אלהים אחרים ולא תעשו דבר מכל מצות ה', כי המודה באלוה זולתו כבר בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד, בין במצות עשה בין במצות ל"ת, שאם יש אלוה זונתו יראתו ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום. ע"כ דבריו בקצור, (יעו"ש לשונו בביאור יותר, ואחריו בד"ז הלך הרי"א), ולדבריו פי' כל המצות שום מצוה כמו ודורשי ה' לא יחסרו כל טוב (תהילים ל"ד:י"א) שום טוב, וכן תיב"ע ולא תעבדון חדא מכל פקודיא האילון; הנה בכל הדברים האלה אין לשון המקרא מיושב היטב לפי דעת רבותינו דבעבודת אלילים לחוד קרא משתעי, לכן נראה לי ידענו כי מלת כל הוראתו לתואר הקף הדברים הפרטים הנכללים במין, וזה על שני דרכים, אם על הכלל והמקובץ המתפשט על כל אחד מן החלקים, כמו וירא אלהי' את כל אשר עשה, אם על הכלל והמקובץ בלתי מתחלק אל הפרטים, כאלו נאמר. כל עשרה נקראים עדה, הנה אין כל אחד מהם נקרא בשם עדה רק כלל העשרה, ומזה (קהלת ה':ח') ויתרון ארץ בכל היא, ירצה יתרון מדינה זו נגד מדינה אחרת תלוי רק בכללת ההנהגה, אף אם לא תהיה מסודרת על צד היותר טוב בכל פרטיה, ואיננה מנוקה מכל חסרון בכל חלקיה, הנה יתבאר מלת כל כפי מובן מלת כלל בכפל למ"ד הפעל, כמו כלילת יופי (אינבעגריף אללער שאֶנהייטען), (עיין פרשת נצבים פ' וכתבת עליהן את כל דברי התורה), ובשתי דרכים האלה יתבאר לשון כל המצות הנאמרות בתורה, אם על כללת וקבוצת המצות המתפשט על כל אחת מן המצות (יעדע), אם על כללת וקבוצת המצות לבד, הבלתי מתפשט על פרטיהן (אינבעגריף), ואחרי שקבלת מלכות שמים והרחקת ע"א הוא כלל כל המצות, לכן נקראו בשם. כל המצות, כבספרי (פרשה זו סי' קט"ו) וזכרתם את כל מצות ה' זו פרשת שמע, צא וראה איזהי פרשה שיש בה מלכות שמים ומיעט בה ע"א אין אתה מוצא אלא פרשת שמע; ואמרו במדרש רבה (ריש סדר ראה) שמור תשמרון את כל המצוה הזאת, מהו את כל המצוה הזאת א"ר לוי זו קריאת שמע, רבנן אמרי זו שבת שהיא שקולה כנגד כל המצות שבתורה, כדאמרינן בעלמא כל המחלל שבת בפרהסיא כאלו כופר בכל התורה כולה; והנה אף שלא שמענו במעמד הקדוש מפי הגבורה כ"א אנכי ולא יהיה לך לדעת רז"ל, בכל זאת אמרה תורה (יתרו) וידבר אלהים את כל הדברים האלה, כי שתי דברות אלה להיותן קבלת עול מלכות שמים והתרחקות ע"א, שהם כלל התורה והמצות ויסודם, קראן הכתוב כל הדברים ר"ל כלל הדברים (אינבעגריף אללער וואָרטע), ועיין בספרי (פרשה נשא פיסקא מ"ב) רבי אומר וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר, ואומר אחת

דבר אלהים שתים זו שמענו. ובדרך זה יתבאר גם מאה"כ (דברי הימים א כ"ט:י"א) כי כל בשמים ובארץ דתרגומו דאחיד בשמיא ובארעא (כמובא בתק"ז תיקון כ"ב ד' ס"ו ובתיקון מ"ז דף פ"ו ב') יבאר מלת כל על הכלל, והכלל הוא אחדות כל פרטיו, כי כל הפרטים מתאחדים תוך הכלל, והנה כל פרט מפרטי הברואים שבעולם הגשמי הם צרורים ואגודים זה בזה חלק זה מקושר בחלק אחר ממנו עד שכלם יחד הם עצם אחד שלם בתכלית האחדות, הנקרא בפי חכמים שלשלת הבריאה, וכן בעולם הרוחני כל פרטי כחות העליונים, לכל אחד מהם יש שרש, ושרש לשרש גבוה מעל גבוה וכולם תלוים ומשתלשלים ממקור העליון מד' אותיות הוי' ב"ה עד שכולם צרורים ואגודים כחלקי השלשלת (עמ"ש בפ' כי תשא ל"ג כ"א ונצבת על הצור) ואמר כי כל בשמים ובארץ כל פרטי הנבראים שבשמים ושבארץ הוא ית' כל שלהם כלומר הוא אחדותם, וכולם יחד הם עצם אחד בתכלית האחדות, והוא ית' הסבה הראשונה לכל המסובבים והוא המציאם, והוא א"כ כלל הנמצאות, לכן יתואר בשם כל (אינבעגריף אללער) ומזה מלת כל השני שבמקרא (תהילים קי"ט:קכ"ח) כל פקודי כל ישרתי, כלומר כל פקודי ה' שהוא כלל כל הנמצאים (עמכדרשב"י תרומה קל"ד ב') וכן ראשית כל בכורי כל וכל תרומת כל (יחזקאל מ"ד:ל') וכן בכור כל מבני ישראל (בהעלותך ט' ט"ז) ואין צורך להוסיף שם מלת איש. מעתה גם את כל המצות האלה דקרא דילן פי' כלל המצות האלה (אינבעגריף אללער פערפפליכטונגען), ואיננו מתפשט על כל אחת מן המצות, רק על המקובץ והיסוד של כל המצות שהוא ע"א, ומלות ולא תעשו דאמר קרא לא קשיא לן, כי שרש עשה הוראתו ג"כ על קיום הדבר, את מאמר מרדכי אסתר עשה ר"ל קיימה, וכמו ויעש אלהים את הרקיע דפירש"י חזק וקיום, וכן לעשות עצה (ישעיה למ"ד), וקראה התורה במקום אחר מניעת הפעולה בשם עשיה, לעשות את יום השבת דפי' לקיים מצות יום השביעי, וכן כאן ולא תעשו ולא תקיימו, כלומר תעברו על המצוה הכללית שהיא אחדות ה' שהיא אנכי ולא יהיה לך, הנה נתבארה קבלת רז"ל ביישוב לשון המקרא על מכונו בלתי תוספת דברים. ומצאתי בספרי (פרשה זו סימן קי"א) נאמר כאן כל ונאמר להלן כל, מה כל האמור להלן בע"ז מדבר אף כל האמור כאן בע"ז מדבר, ע"כ. לדעתי גז"ש זו היא עם מלת כל האמור בפתיחת עשרת הדברות, וידבר אלהי' את כל הדברים, וכמאמר רבי בספרי דלעיל, ופי' מה להלן ע"כ פירושו כלל הדברים האלה והוא ע"ז, אף כאן פירש מלת כל הכלליות, וכמ"ש. ובזרע אברהם פי' כל האמור להלן, היינו ל"ת לך פסל כל תמונה. ואין בזה טעם. והא דהוציא הכתוב איסור ע"א בלשון שלילה ולא אמר בלשון חיוב "וכי תשגו לעבוד אלהים אחרים" נ"ל לפי שרצה לכלול שני מיני

ע"א, העובדה בכפירת עיקר אלהותו ית', והעובדה בשיתוף שמשתף שם שמים וד"א, לכן בחר בלשון שלילה "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות" ר"ל שלא יקיים מצות קבלת מלכות שמים. ובזה נכלל גם עבודת השיתוף כי בעבודת א' מהאמצעיים פורק עול מלכות שמים. וקבלת עול מלכות שמים הוא כלל כל מצות התורה, ועל זה אמר "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות" ר"ל כלל המצות, כלומר לא תקיים מצוה אחת הכוללת כל שאר המצות. והמצוה הכוללת הוא דבור הראשון מעשרת הדברות אנכי ה' אלהי' וגו' שהמכוון בו בדרך כלל, שהוי' ב"ה שהוציאו ממצרים הוא לבדו האלהי', והיינו קבלת מלכותו עלינו בלתי שום שיתוף כח אחר מן האמצעיים. והנה דבור זה אנכי ה"א איננו מכלל מנין המצות לדעת הגאון ר"ש בעל הלכות גדולות, וכ"ד הראב"ע ורי"א, כי לדעתם דבור אנכי ה"א איננו אלא הקדמה לכל המצות והאזהרות להודיעם מי הוא המדבר אתם שאינו לא מלאך ולא שרף כ"א הוא ב"ה לבדו בעצמו ובכבודו הוא הוא המצוה עליהם את כל המצות. ולפי"ז ענין קבלת עול מלכותו ית' עלינו לא בא בתחלה דרך צווי רק בדרך הודעה ודבור. אמנם אחר כך נצטונו גם עלי' כמה פעמים בתורה כמו שמע ישראל ה"א ה' אחד, לכן אמר כאן תרי לישנא דבור וצווי, "אשר דבר, אשר צוה", וטעם המקרא שבשוגג לא יקיים מצוה אחת הכוללת כל המצות, והיינו שלא יקבל הענין הגדול הנכלל בענין קבלת מלכותו ית', שחיובו בא אלינו תחלה מדבורו ית' בפומבי במעמד הנורא במ"ת, וגם התחייבנו בו מצד צווי. והא דקפד קרא להודיע שענין קבלת מלכותו ית' לבדו בא אלינו מצד דבורו לבד הצווי, נ"ל טעם הדבר, כי עבודת השיתוף, אם אין דעת העובד להוציא א"ע מרשות אדון האדונים ב"ה רק מדמה שזהו כבודו של אל עליון לשבח ולפאר את צבאי מרום שמשמשים לפניו ית' במרומים, אין במשפט השכל הכרעה לאוסרה, לולי שהוא ית' אסרה לישראל שהוציאם ממצרים ושעשה להם הנפלאות האלה, אליהם צוה שלא יעמדו תחת ממשלת צבאי מרום ושלא יעבדו לזולת מן האמצעיים אף בשיתוף אף שלא יעשהו כ"א לכבודו ית'. ומטעם זה, אמר הר"ן בדרוש התשיעי אמרו רבותינו אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, שמפני שהשכל הוא שופט ההפך משתי אלו המצות הוצרכנו שנשמעם מפי הגבורה (יעו"ש דבריו הנכונים מאד דלא כרמב"ם), ולסבה זו עצמה, כאן בענין קבלת מלכותו ית', שהוא ההפך הגמור מע"א, הוסיף להודיע שמלבד הצווי עליו היה ג"כ דבורו עליו בפרסום המעמד. והנה פרשה דילן נאמרה אחר פ' נסכים וחלה שנאמר בהן כי תבאו אל ארץ מושבותיכם, כבואכם אל הארץ, והיה מקום לטעות דשגגת ע"א אינה נוהגת גם כן אלא בארץ, וכענין כל הדר בחוץ לארץ דומה כאין לו אלוה וכדומה מן הטעיות, לכן הוסיף קרא לאמר "מן

היום אשר צוה והלאה" להורות על תמידיות מצוה זו ושאין הבדל בה בארץ מן הארצות ובזמן מן הזמנים. כן נ"ל ביאור כפל ויתור לשון המקראות האלה:

פסוק כד

מעיני העדה. הם הב"ד הגדול של שבעים ואחד הראויים להוראה. מ"ם מעיני כמ"ם משוד עניים מאנקת אביונים שהיא מ"ם הסבה, מסבת שוד מסבת אנקת. מסבת עיני העדה, כלומר מסבת הוראתם שהורו לעם לאמר עד"מ מותרים אתם לכרוע לע"ז בלא פשוט ידים ורגלים. ודבר זה שהורו עשה העם שהיו מדמים שהורו כדת ולזה סמכו על הוראתם, וזה"ש נעשה לשגגה, כלומר העם עשה את הדבר לשגגת הוראת ב"ד. למ"ד לשגגה כלמ"ד נסו לקולם, מקול נפלם רעשה הארץ (ירמיה מ"ט כ"א), כלו' לסבת שגגה, נעשה הדבר מן העם לפי ששגגו הב"ד והורו להם היתר עשיית דבר זה, והעם סמכו על הוראתם. אמנם יש עוד תנאי בדבר זה, שצריך גם שגגת העם העושים, כי אם היו הב"ד שוגגים בהוראתם, והקהל ידעו שטעה הב"ד ושאין ראוי לקבל מהם, ואף על פי כן עשו אין כאן חיוב קרבן, כ"א שהעם העושים היו ג"כ בשגגה, ועל זה אמר אחר כך כי לכל העם בשגגה. כ"ה ביאור לשון המקרא לפי המבואר בסוגיות התלמוד ריש הוריות. וביב"ע מתורגם מלת לשגגה בשלו נראה שהוא ט"ס וצ"ל לשלו כבאונקלס, דאם לא כן יחסר שגגת ב"ד בהוראתם:

פסוק כח

בחטאה בשגגה. איתא בספרי להוציא את דקדוקי עבודה זרה, יסוד דרשתם על מלת בחטאה, שהחי"ת בסגו"ל והה"א נחה עפ"י המסורה, שזה יורה שאינו המקור מבנין הקל וההה"א לכנוי נסתרת על הנפש, דאל"כ היה ראוי הפ"א בק"ח בחָטאה וההה"א במפיק, עכשיו שהחי"ת בסגו"ל הנה הוא שם דבר של חטא, כמו חטאם ישאו, איש בחטאו יומת, וההה"א הנחה היא הנוספת בשמות להגדיל הדבר ולחזקו, כמו ישועתה, עזרתה, שההה"א הנוספת יורה על חוזק הישועה והעזרה, (כמבואר וזאת הברכה ל"ג ט"ז, ובאתה לראש יוסף, וכמו עונה בה שבפרשה זו) וטעם בחטאה, בחטא חמור (איינע וויכטיגע זינדע) ולהורות שחיוב קרבן חטאת אינו אלא בששגג בגופו של ע"ז, להוציא בששגג במה שאינו אלא דקדוקי ע"ז כגון המגפף והמנשק, שאינו אלא בלא תעשה, כדאיתא בסנהדרין ס', שאינו חייב בשגגתו חטאת. והנה הטפחא שבתיבת בשגגה הוא מפסיק יותר מן התביר שבתיבת השוגגת, זה יורה דתיבות בחטאה בשגגה הוא מאמר מוסגר, ושעור לשון המקרא וכפר הכהן על הנפש השוגגת לפני ה', ובמאמר המוסגר יבאר שאינו רק בשגגת חטא חמור:

פסוק כט

תורה אחת. לפי דקודם גירותו היה חייב מיתה בעברו על אחת משבע מצות ב"נ אף בשוגג, דאזהרתן זו היא מיתתן, כמ"ש רש"י (מכות ט' א') גר תושב או נכרי שהרגו נהרגין ואפילו בשוגג שאין בני נח צריכין התראה, לכן אתי' קרא ללמדנו דכשנתגייר אשתני דיני' ונדון כישראל דלא לחייב על שגגתו רק קרבן. ולדעת הרמב"ם (פ"י ממלכים) דב"נ ששגג באחת ממצותיו פטור מכלום, דנהי דהתראה לא בעי לחייבו מכל מקום צריך שנדע שעשה הדבר במזיד ובכוונה שמוכח מתוך מעשיו, אבל אם מעשיו מוכיחין דהוי שוגג פטור (ע"ש בלח"מ) וכ"ד הרמב"ן בחדושי ריטב"א שם במכות. אתי קרא דידן ללמדנו דבגירותו חייב עכ"פ קרבן על שגגתו, אי נמי יש לפרש שגגה דקרא באומר מותר, דבן נח שלא ידע דע"ג אסורה ועבד נהרג (רמב"ם שם כרבא) והגר (שנתגייר בין הנכרים) כסבר שאין ע"ג בתורה אינו חייב רק חטאת (שבת ע"ב ב' בשאר מצות שגג בלא מתכוין חייב ומוקמי' ליה בע"א ובאומר מותר לרבא. ועיין (סנהדרין ס"א ב') כהן משוח באלילים בשגגת מעשה ומוקי לה רבא באומר מותר לגמרי) - והנה בספרי כאן אמרו. תורה אחת יהיה לכם, ליחיד ולנשיא ולמשוח, פי' אף על גב דבשאר מצות שחייבין על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת, אלו השלשה חלוקין בקרבנם, שהיחיד מביא כשבה או שעירה, והנשיא שעיר, והכהן המשוח פר, כמבואר בפ' ויקרא, מכל מקום בשגגת ע"ג כלם שוים להביא שעירת עזים (עיין הוריות ט' א') על זה אמר כאן תורה אחת יהיה לכם, שהושוו כלם לקרבן זה. דלא ניחא להו לרבותינו לומר דלא אתי קרא, רק להשוות הגר לאזרח לחוד, דאם כן מלת לכם מיותר לגמרי, או דהוי ליה למיכתב להם בנסתר כברישא בתוכם (לא בתוככם) ומדשני קרא מנסתר דרישא ואמר בסיפא לכם בנוכח, זה יורה דאתי להשוות גם אחריני מלבד האזרח והגר. - ואיתא עוד בספרי. האזרח בבני ישראל, למה נאמר שהיה בדין ישראל נצטוו על ע"ג והגרים נצטוו על ע"ג אם למדתי לישראל שמביא על שגגת גלולים אף הגרים מביאים על שגגת גלולים ת"ל האזרח בבנ"י ישראל מביא על שגגת גלולים ואין הגר מביא על שגגת גלולים, ע"כ. והדברים תמוהים דמקרא מפורש לפנינו הפוכו. ונ"ל דספרי אתי' כמ"ד (יבמות מ"ח) מפני מה גרים בזה"ז מעונין ויסורין באין עליהן מפני שלא קיימו ז' מצות ב"נ קודם גירות ונפרעין מהן כדי למרק חובתם, אלמא דהגר איתנהו בדיני שמים על מה שעבר מקודם (עתוס' סנהדרין ע"א ב' ד"ה בן נח) והיה עולה על הדעת שיביא עכשיו על שגגתו בגלולים קודם גירותו (כמו שמחייבין אותו מיתה אחר גירות כשהרג ישראל קודם גירותו) דאי עביד השתא

בר חיוב קרבן הוא, זה אתי ספרי ללמדנו לפטרו על מה שקדם. ובזרע אברהם הלך בדרך אחרת בזה:

פסוק ל

ביד רמה. רש"י פי' במזיד, ולא מצינו מליצה זו אצל שאר מזידין, והיה יותר נכון לומר והבפש אשר תזיד לעשות, כמו וכי יזיד איש על רעהו להרגו, והראב"ע כתב ביד רמה להראות לכל שאיננו ירא מה'. ולדעתי הוא מענין הרים יד במלך (מ"א), שהיא מליצה על המורד במלכות, וכן העובר על אחת ממצות ה' במזיד לא מצד תקיפת היצר רק מצד פריקת עול, שאינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים ולשמוע אל מצותיו, כדרך המינים והאפיקורסים הפורקים עול מצות ה' מעליהם, הפושעים ומורדים במלכות שמים, על זה אמר והנפש אשר תעשה ביד רמה (עמפאֶרונגסווייזע) ר"ל מצד פריקת עול; ואין זה דומה לשאר מזידין שיש בהם הבדל בין עברה קלה לחמורה, והעונשים נבדלים אם מלקות אם מיתה, אם כרת, או פטור מכלום, אבל זה העובר מצד פריקת עול, ופושע ומורד במלכות שמים, ככתוב את ה' הוא מגדף, שמסיר מעליו ממשלת אדון הכל ית' ואינו שומע למצותיו, אין בו הבדל בין קלה לחמורה ואפי' לא עשה אלא קל שבקלות דינו להענש בכרת בהיותר חמור, ולכן אמר סתם והנפש אשר תעשה, ולא זכרה מה עשתה, כי על כל מה שתעשה אפי' מן הקלות:

פסוק לא

כי דבר ה' בזה. אין לפרש מאמר זה כנתינת טעם, למה הוא בכרת לפי שבזה דבר ה', כי כבר אמר מקודם לזה את ה' הוא מגדף שהוא עון יותר גדול ממנו, אבל מלת כי הוא לתנאי, כענין כי תפגע שור אויבך, ותרגומו (וועגן), ונגד מה שדבר לפני זה בפורק עול בקום ועשה, דבר במקרא זה בפורק עול בשב וא"ת לבד, לכן אמר ואת מצותו הפר, כי לשון הפרה היא בטול מקיום מעשה, כענין וחסדי לא אפיר מעמו, הפר כעסך עמנו, וכן הפרת נדרים שענינם המניעה והבטול מקיום מעשה, וכן ארז"ל (סנהדרין צ"ט) ואת מצותו הפר זה המפר בריתו של א"א (ע' ר"ה י"ז קרקפתא דלא מנח תפלין ובתוס' שם), וטעם המקרא המונע עצמו מקיום מ"ע מצד בזוי דבר ה', שמבטל מ"ע בשב וא"ת מצד בזוי מצוה, גם ע"ז החמירה התורה לענשו בכרת. והנה מה שסיים הקרא עונה בה הוא סתום מאד, כי מי לא ידע שהמגדף והבוזה דבר ה' עון גדול, והיותר תמוה שבכל כ"ק לא הוזכר רק לשון עון, ורק כאן אמר עונה בתוספת ה"א, ונ"ל למה שלמדנו מדברי רש"י שתוספת ה"א הבא בסוף השם יורה לגדל ולחזק, עי' לך לך בויחשבה לו לצדקה, ובוארא והדגה אשר ביאור עתה, כמ"ש (בנחום ב') רכבה רוב רכב, ה"א יתרה הופך הלשון לכמה מרכבות, וכן סיר אשר תלאתה בה (יחזקאל כ"ד:ו') זוהם רב, וכן (יחזקאל

מ"ז:י') למינה תהיו דגתם לשון רוב מינים, וכן (ישעיהו כ"א:ב') כל אנחתה השבתי, אנחתה לא מפיק ה"א והוא לשון אנחה מרובה, וכן (ירמיהו ו':ו') כרתו עצה לשון הרבה עצים, וכן דגה לשון הרבה דגים, וכן כאן, עונה, להגדיל ולחזק, ולהודיע אף שאין זה אלא בשב וא"ת, מ"מ מצד שהוא פורק עול המצוה מחמת בזיון דבר ה', הנה הוא עושה עון גדול, לכן ראוי להענש בעונש החמור:

פסוק לב

מקשש עצים. מקשש פעל מרובע מן הכפולים, הקש הוא התבן הדק או העצים הדקים, ונגזר ממנו מקשש כלומר לקיטת הדברים הדקים תבן או עצים (ר"ש ב"מ). הנה על הלקיטה לבדה לא התחייב מיתה רק על אוספו אותם יחד, והמאסף דברים המפוזרים יחד הוא מלאכת מעמר; או שנתחייב מיתה על העברתו אותם בשעת לקיטתו ד' אמות ברה"ר (כבשבת צ"ו); אמנם לפי"ז עיקר החלול אינו מוזכר בתורה, ובמתניתא תנא מקשש תולש מן הקרקע הוא, לדעה זו מלת מקשש הוראתו התלישה והעקירה מן המחובר, דוגמא לזה (יחזקאל י"ז:ט') ואת פרי' יקוסס שפי' יקוצץ בחלוף זסשר"ץ, ומשרש זה אמר (איוב כ"ח) וכרם רשע ילקשו כתרגומו מכסחון (והמפרשים שם נדחקו בפי'), ומזה הונח לדעתי שם מלקוש על המטר היורד סמוך לקצירה ותרגומו (ארנטערעגן), [וגם בזה בחרו בעלי לשון דרך רחוקה]. ובלשון ערבי מלת קשה ענין חתיכה אומנית (דרעכסלעראַרבייט), וכל לשונות של לקיטה יורו גם על התלישה מן המחובר, וארוה כל עוברי דרך (תהילים פ':י"ג) ותרגום וארוה ומכסחין, (וכרמך לא תזמור מתורגם לא תכסח ע"ש רש"י), וכן לרעות בגנים וללקוט שושנים (שה"ש ה'), מחטב עציך מתורגם מלקט אעך, וכן בלשון משנה הלקיטה היא הקציצה מן המחובר, (כבשבת פי"ב) המלקט עצים אם לתקן את האילן וכו', ולזה יפה תיב"ע מקשש עצים תלש ועקר, ואונקלס שתרגם מגבב אעין, הנה גביבה בארמי אין ענינו הלקיטה והאסיפה לבדה אבל יורה ענין חתיכה, מגבבין מן החצר (ביצה ל"ג), דיקלא ועבד גובי (ב"ק צ"ו), הנה לפירוש זה עיקר החלול מבואר בקרא:

פסוק לג

המוצאים אותו מקשש. שהתרו בו ולא הניח מלקושש והתרו בו (רש"י מספרי), דאם לא כן המוצאים אותו מקושש עצים למה לי, הרי כבר כתיב וימצאו איש מקשש עצים, והיה די לומר ויקריבו אותו אל משה, ופשיטא דהאי ויקריבו אמוצאים אותו דכתיב לעיל מניה קאי, אלא הכי קאמר ויקריבו אותו המוצאים אותו, עודו מקושש ולא הניח מלקושש (רא"ם). ובסנהדרין מ"א פירש"י שקישש עצים לא נאמר אלא מקושש, לאחר שראוהו ומצאוהו היה מקושש, ומה טעם תלוי בכך אלא שהתרו בו ועדיין היה מקשש.

אמנם דבריהם אלה יתכנו אם כבר היינו יודעים ממקום אחר חיוב ההתראה, אז היינו יכולים לומר, כי יתורא דקרא אתי' לאשמעינן שלא הניח מלקושש גם אחר ההתראה, אמנם למה דאמרינן שם בסנהדרין מנין להתראה מה"ת תנא דב"ר ישמעאל המוצאים אותו מקשש עצים, דעיקר חיוב ההתראה מהך קרא יליף, לא הבינותי מהיכן נפקא ליה, דילמא בא לאשמעינן חוצפ' יתירת' דהוי בהך גברא שלא התבושש מלהניח הקשישה נגד הרואים אמנם התראה שלא ידענוה עדן ממקום אחר לא היה. לכן נ"ל בדעת רבותינו, מדאייתר לישנא דקרא, לא פירשו מלת המוצאים לשון השגת דבר ופגישתו (פינדען, טרעפפען), כמו ומצאה את רעהו, רק פירשוהו לשון השגת שכל (בעגרייפען, ערקלאָרען) כמו שדי לא מצאנוהו, אשרי אדם מצא חכמה, החקר אלוה תמצא, ומוצא אני מר ממות, וגם יש בלשון מצא גם מקרה העונש (בעטרעפפען, ווידערפאהרען) כמו התלאה אשר מצאתנו, ברעה אשר ימצא את עמי, והצרותי להם למען ימצאו (ירמיהו י':י"ח) דתרגומו בדיל דיקבלון פורענות חוביהון. הנה משתי הוראות האלה פי' רבותינו מלת המוצאים אותו, וטעמו השיגוהו והבינוהו העונש אשר יקרהו (מאכטען איהם דאס בעטרעפפענדע בעגרייפליך) שהמחלל שבת חייב מיתה, והיינו התראה. תדע שממלת המוצאים עצמו הוכחת רבותינו, שמצאנום גם במקום אחר בדרך זה, כי אמרו בספרי כי ימצא איש גונב נפש (כי תצא כ"ד ז') ימצא בעדים והתראה, וכן כל ימצא שבתורה, וכמ"ש גם רש"י שם. וכן אמרו בספרי, כי ימצא איש שוכב (שם כ"ב כ"ב) ימצא בעדים, וכן במכילתא ע"פ וגונב איש ומכרו ונמצא בידו, אמרו ונמצא אין מציאה אלא בעדים. והתבונן עוד דלדרך הפשט מלת אותו השני מיותר לגמרי כי היה די ויקריבו אותו המוצאים אל משה וגו', אמנם לדרך רבותינו יש למלת אותו השני ביאור אחר, אותו הראשון הוא מלת הכנוי לנסתר (איהן) ואותו השני הוא מענין ואתה מרבבות קדש, העירותי מצפון ויאות (ישעיהו מ"א:כ"ה) הגידו האותיות לאחור (שם) שטעמם ענין ביאה, דבר הבא לעתיד (דאָס קאָממענדע, דיא פאָלגע) והכתובים ישמשו לשון ביאה על השכר ועל העונש המעותדים לבוא על הצדק והרשע, אמר מחרוץ תבואתה (משלי ג':י"ד) על השכר הבא על המתנהג עפ"י חכמת התורה, ואמר על עונש הרשע תבואת שפתיו ישבע (שם י"ח) ומענין זה לשון אותו השני, וטעם המוצאים אותו, האנשים שהודיעו לו והשיגוהו לדעת את העונש המעותד לבא על המחלל שבת על ידי קשישת עצים מן המחובר (דיא איהם בעגרייפליך מאכטען דען ערפאָלג) ואות וי"ו שבסוף מלת אותו, הוראתו כמלת של, כמו בנו צפור בנו בעור, שטעמם בן של צפור של בעור, וכן למעינו מים, וחיתו ארץ (בראשית א' כ"ד) טעמם למעין של מים, וחית של ארץ, כמבואר

שם, כן אותו מקושש עצים, אות של מקושש עצים, וטעמו עונש של מקושש המעותד לבא. (דען ערפאָלג דעס האָלצאברייסענס). - ואם תשאל למה בחר הכתוב להוציא ענין ההתראה והודעת ענשו בלשון המוצאים אותו, ולא בחר בלשון היותר ברור, המודיעים לו עונש מקושש, נ"ל שבא הכתוב בלשון זה לכלול עוד תנאי הכרחי למחוייבי מיתת ב"ד, דלא די בהתראה והודעת העונש לחוד, כי צריך המחוייב לקבל התראה זו, ואמר על מנת כן אני עושה ויתיר עצמו למיתה (כבסנהדרין מ"א וברמב"ם י"ב מסנהדרין), וענין זה נכלל גם כן בלשון המוצאים אותו, מלת אותו יבואר לפי"ז מלשון יאותו לנו האנשים (וישלח ל"ד ט"ו) ששרשו אות כמבואר שם, ומזה וקשרתם לאות על ידך (בא י"ג ט"ז) שטעמם לשון התרצות, (איינווילליגען) ולשון מוצא ישמש גם על הוית דבר ע"י חקירה, כמו ומוצא אני מר ממות, וטעם המוצאים אותו לפי"ז, חקרו ומצאוהו מתרצה להיות מקושש אף שנתודע לו ענשו, ודע דבמדרש איתא דהמקושש לשם שמים נתכוין שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהם שלא לכנוס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחוייבין במצות עמד וחלל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים (תוס' ב"ב קי"ט ב' ד"ה אפילו) וקרוב לזה אמר יב"ע בתרגומו בשנוי קצת, (ואין טענה במלת המוצאים שהוא עומד, דכבר הראיתי לדעת כמה פעלים עומדים ויוצאים, עי' בשלח ט"ז כ"ט אל יצא איש ממקומו):

פסוק לד

כי לא פרש. בבחינה העיונית נקרא חתוך הדין הפרשה (בעשייד), וכן לפרש להם עפ"י ה' (ויקרא כ"ד י"ב), כי קודם פסיקת הדין יתרגשו במחשבת הדיין כמה פנים לזכות וכמה פנים לחובה, ועדיין הדבר אצלו בספק לאין הדבר נוטה, אך אחר ששקל כל אופני הסותר והחיוב בפלס שכלו ודמיונו היטב, והוציא אופן אחד מכל שאר האופנים לחתוך הדין על ידו יפול על זה לשון פרישה (ענטשיידונג), דהיינו פרישת צד אחד מכל שאר צדדי הקיום והשלילה החיוב והפטור (רש"פ). ורשד"ל בהבדלו בין שלשת השרשים פרש באר פתר כתב, כי הפירוש הוא להודיע הבלתי נודע, לפרוש להם על פי ה', כי לא פורש מה יעשה לו, וכן ויקראו בספר תורת אלקי' מפורש, שהודיעו משמעות הכתוב לעם הארץ אשר לא היה מבין, מכאן אמרו מפורש זה תרגום. והתבונן על אשר מצאנו במקלל לפרוש להם בבנין קל, ובמקושש כי לא פורש בבנין חזק, והטעם כי בענין המקלל לא היו יודעים דבר מדינו, לא אם הוא חייב מיתה ולא באיזה מיתה יומת, והנה הניחוהו במשמר לפרוש להם עפ"י ה', שיודיעם בהודעה פשוטה מה יהיה דינו, אבל המקושש יודעים היו שחייב מיתה ולא ידעו איזו מיתה, כי לא פורש בשלמות מה יעשה לו, ובא הפועל להורות על חוזק הפעולה ושלמותה:

פסוק לח

ועשו להם ציצית. אין זה צווי כי באמת אין חיוב לקנות בגד כדי לעשות בו ציצית (כמבואר בפוסקים ובאו"ח סי' י"ז וסי' כ"ד), אמנם המכוון בזה כמו ועשיתם אשה לה' (לעיל ט"ו) שאיננו צווי אלא כשתעלה על לבבכם לעשות אשה לה' (ע"ש רש"י), וכן כאן ועשו להם ציצית הכוונה כשיהיה להם בגד המחוייבת וירצה ללבשו, לבישה זו אסורה להם עד שיעשו בו ציצית; וז"ל החינוך ודע שאף על פי שאין חיוב מצוה זו מן התורה אלא כשיש לו לאדם כסות ד' כנפים, כמו שאין חיוב מצות מעקה אלא במי שיש לו גג, אף על פי כן הזהירו כן חכמים במצוה זו הרבה ואמרו שראוי לחזור עלי', ע"כ. ומן התימה על ריי"א שכתב ועשו להם ציצית שיעשו עכ"פ בגד מד' כנפות ויעשו בו ציצית לשלול טעות האומרים שאם ירצה שלא ללבוש טלית בת ד' כנפות אינו חייב במצות ציצית, ע"ש. ודבריו נגד הלכה שבידינו:

ציצית. שם ציץ לרש"פ הונח על הצמח שהוא עדיין בהתחלת צאתו מן השרש והתגלותו לחוץ (שפראָסלינג), ובלשון מושאל יורה גם כן על עצימת עין במקצת כדי לראות היטב, כמו מציץ מן החרכים (שיר השירים ב':ט') והיינו שמצמצם את העפעפים עד שלא נשאר התגלות העין אך במקצת, שהוא כענין התגלות הצמח רק במקצת, ומלשון הצצה והסתכלות נגזר שם ציצית של בגדי כהונה, וציצית של בגדים, כמו ועשית ציץ זהב טהור, והיינו טס המונח בגובה הראש שהכל מסתכלין בו (שויאבלעך), וכן ציצית הבגדים דהיינו להסתכל בהם (שויאפאָדעָן) כמ"ש וראיתם אותו, והנה במקום אחד יקרא ציץ אף על פי שכבר יצא כל הצמח כולו, והוא ויקחני בציצית ראשי (יחזקאל ח':ג'), והיינו השערות הצומחות מן הראש, והטעם שאמר כאן לשון ציץ אף על פי שכבר גדל, לפי שאין בשער הבשר חלוקי ענינים ומעמדות בבחינת צמיחותו וגדולו כמו שיש בשאר צמחים, שכל שאר צמח בתחלה הוא ציץ אחר כך נעשה בעל עלים וענפים, אחר כך מוציא פרח ועושה פירות ומתיבש ונופל, ומכל אלה הענינים ושנוי המעמדות אין גם אחד בשער הראש, שהוא לאחר שגדל הרבה כמו שהיה בתחלת צמיחותו, אין נוסף בו שום איכות חדש, לכן יפול עליו שם ציץ תמיד, אחר שלא נעשה בו ענין חדש, ומאחר שתחלת איכותו ציץ שוב אין כאן סבה שיהיה נעתק מזה השם להיות נקרא בשם אחר, וז"ש (מנחות מ"ב) ועשו להם ציצית, אין ציצית אלא ענף, וכה"א ויקחני בציצית ראשי, ולכאורה יקשה ענף מי זכר שמו, שהרי בפסוק שהביא ראיה ממנו לא נזכר שם ענף כלל, אמנם הענין שנקראו השערות ציצית ע"ש הצמיחה שצומחות מן הראש כענין הענפים שצומחים מן הקנה והסדן של צמח, וכמו שבכל הצמחים הצמח גופו צומח

וממנו שוב צומחים הענפים כך בשער הראש הנה הראש גופו צומח ושוב השערות צומחות ממנו, שהראש הוא כסדן האילן והשערות הם הענפים, לזה הביאו ראיה מן ציצית הראש לציצית הבגדים, שצריך שיצא מן הבגד גדיל והוא נחשב כקנה של צמח וכראש הבע"ח, ומן הגדיל צריך שיצא שוב ענף דהיינו החוטין הנבדלים והמתפצלים לכאן ולכאן כענפי הצמח וכשערות הראש; אלא לפי שבלשון ציץ לפי הוראה הראשונה תחלת צמיחת הצמח שאינו בזמן ההוא אלא משהו, אמרו גם כן (מנחות מ"א ע"ב) אין ציצית אלא משהו והיינו שאין צריך להיות גדול כל כך כ"א כצמח בתחלת צמיחותו שנקרא ציץ בהנחה ראשונה; וכן איתא שם גם כן אין ציצית אלא יוצא, על זה שאין ציצית אלא יוצא לא הביאו ראיה כלל, כי הוא מובן ממילא שגזרת ציץ מן יצא לשון יציאה (ושרש יצא רק הצד"י בלבד המורה בהנחה ראשונה על יציאה מדבר, וכבר נמצא לשון יצא בלי יו"ד כמו צא מן התבה, לצאת כצאת, הנקרא אצל המדקדקים חסרי פ"א, וימצא ג"כ בלי אל"ף שקראו המדקדקים נחי ל"א, כמו היא מוצת (בראשית ל"ח) כפי גרסת ר"ח בתוס' (כתובות ס"ז), וכן הוצת מבין רגלי' (משנה תורה כ"ח), שמזה מוכח שאין שרש במלת יצא רק הצד"י בלבד, ונגזר ממנו שם ציץ על תחלת יציאת הצמח לאויר העולם, וזה הענין כבר מונח בקריאת שם ציצית, ואצ"ל ראי' לכך:

פסוק לט

והיה לכם לציצית. אמר והי' בלשון יחיד מלמד שהתכלת והלבן אעפ"י שאין אחד מהם מעכב את חברו אינם שתי מצות אלא מצוה אחת (רמב"ם פ"א מציצית ה"ה והוא מן הספרי מובא במגדל עוז שם. ולא מצאתיו בספרי שלפנינו). וארבע ציציות (תנן במתני' ספ"ג דמנחות) מעכבים זו את זו שארבעתן מצוה אחת, והעיר בתי"ט דלא אמרו בגמ' מנלן הא, ונ"ל שיצא להם זה מדאמר וראיתם אותו בלשון יחיד, יורה שארבעתן כאחת נחשבים. ויתכן דלכוונה זו כל ג' פעמים שהוזכר בפרשה ציצת הם חסרים יו"ד בתראה, וזה יורה על התאחדותם יחד:

והיה לכם לציצית. כלומר תנו דעתכם ולבכם שחוטין אלו לכם להצצה והבטה, כי בבלתי כוונת הלב ע"ז, אף אם תתעטפו כל היום בבגדי ציצית אין בם תועלת לעשות רושם פנימי בנפש, כמו הקושר חוט באחת מאצבעותיו בלי כוון דעת להיותו לו למזכרת דבר מה, אין מן התימה אם ישכח אח"כ חפץ שהי' צריך אליו לזכרו, כי אין בקשירת החוט תועלת לזכרון רק אם בעת קשירתו התכוון שיהי' לו בו מזכרת על דבר מיוחד (רמ"א):

וראיתם אותו. אין וראיתם פה לראיי' בעלמא (זעהען) כ"א להשגחה ושימת לב על הדבר, התבוננות והסתכלות בעיון, כמו אין מי רואני (ישעיה מ"ז), ואבי ראה גם (ש"א כ"ד י"א) (ערוואָגען, אכט האבען, בעטראכטען, נאכדענקען), ומלת אתו ענין סימן ורושם (צייכען, מערקמאל), מן והי' הדם לכם לאות, וכמו עד דרוש אחיך אותו, וכן למועד אשר דבר אותו (וירא כ"א ב') למדו רבותינו ממלת אותו סימן השריטה (ע"ש רא"ם). ור"ל התבוננו מאד ותנו על לבכם הסימן והאות הנעשה בבגדיכם ע"י חוטים אלה, ופירש ואמר על איזה הדבר יהיו החוטים האלה לסימן ואות. וזכרתם את כל וגו', כלומר בין בהטלת הציציות בבגד בין בהתעטפכם בבגד הציצית תשימו תמיד על לב, שהציציות האלה נתונים בבגד זה לסימן ואות להזכיר את האדם את חיובו במצותיו ולעשותם, ולבלי נטות אחר תאות הלב ומזמותיו הרעים. למען תזכרו וגו' הבטיחה התורה שהעטיפה בבגד הציצית על הכוונה הנזכרת, יעשה קנין חזק בנפש עד שיעשו מעשי המצות בפועל בנקלה ובלי קושי, עד שגם בלי ראות הסימנים האלה כגון בלילה או ביום כשנושא בגד הציצית תחת בגדיו האחרים, יזכר ויעשה האדם את המחוייב עליו מן המצות:

וזכרתם את כל מצות ה'. הנה חייבה אותנו התורה בזה לשום אות וסימן בכנף המעיל שהוא תמיד לנגד עינינו כדי שנזכור תמיד היותינו עבדי ה' כדרך שעושה האדון במלבוש עבדו לאות כי הוא עבדו הקנוי לו להיות נכנע לעבודתו (עיין במנחות ד' מ"ג ע"ב) בתוס' ד"ה חותם, שמדמה התלמוד חותם של טיט שעושים אותו לעבד כשקונים אותו לשם סימן עבדות, לציצית כי הציצית מעידים על ישראל שהם עבדי הקב"ה כַּבלא דעבדא, ע"ש. ומזה יתבאר לנו לשון. להתעטף בציצית. שתקנו לנו מתקני הברכות אף שאין צריכה עטיפה באמת, כמו שהעיר ב"י באו"ח סי' ח', ואפילו בטלית קטן שאין בו עטוף, עיקר נוסח הברכה להתעטף בציצית, וכל מה שאמרו בזה אין הדעת מתישבת בו, למה שנו מתקני הברכות ממה שכתוב בתורה בפרשת ציצית לשון כסוי אל לשון עטיפה, אמנם לפי המבואר לכוונה הפנימית תקנו לשון מתעטף, לבאר בו התכלית האמתי המכוון במצות ציצית, כי מצינו לשון עטיפה על ההכנעה, כי אחר שאמר (ישעיהו נ"ז:ט"ו) שהוא ית' שוכן את דכה ושפל רוח להחיות רוח שפלים ולב נדכאים אמר, כי רוח מלפני יעטוף, שפירושו כשרוח האדם נעטפת ונכנע לפני כמ"ש רש"י שם, ולכן ישמשו הכתובים לשון עטוף גם על השרוי בצער, כמו בהתעטף עלי רוחי (תהילים קמ"ב:ד'), כי האדם בצערו הוא נכנע ודעתו כפופה בו כאלו מעוטף קצת הגוף בקצתו, ורוחו בקרבו גם הוא כאלו מתעטף וכפוף עד שאין לו מקום להתרחב, ולזה בחרו מתקני הברכות לשון להתעטף, שכולל שתי ענינים, כסוי הגוף, כמו ועמקים

יעטפו בר (תהילים ס"ה:י"ד), שמכוסים בתבואה שתרגומו ומישריא יתחפון עבורא, וכלל ג"כ הכנעת האדם בקרבו כעבד לפני אדון כל הארץ. וברעי' מהימנא אמר וראיתם אותו וזכרתם, כל זמנא דברא חמי רצועה דאבא דחיל מאבוי, אשתזיב מרצועה אשתזיב מכלא, מאן גרם לי' לאשתזבא ההוא דחמי בעינוי ההיא רצועה, ההיא רצועה גרם לי' לאשתזבא, וע"ד וראיתם אותו וזכרתם ועשיתם ודאי ואי לאו הא רצועה, דהאי יגרום לכון למהוי תבין לפולחנא דילי תדיר וכדין ועשיתם, ע"ש. ידמה חוטי הציציות התלויים בגדיל לרצועות המחוברות במקל שהוא בית יד שיאחז בו המכה את המחוייב להלקות.

ועל כוונה זו הזכירו רבותינו (מנחות מ"ד) לשון, ארבע ציציותיו טפחו לו על פניו:

ולא תתורו. תתורו ענין חקירה וחפוש, והטעם שלא ירדוף האדם אחר הרהור לב וכל אשר שאלו עיניו (ראב"ע רשב"מ וע"ד אונקלס), ולולי דבריהם הייתי מדייק מדלא אמר ולא תלכו אחרי וגו', כמ"ש אם אחרי עיני הלך לבי, אפשר בכוונת מליצה זו, דמלת אחרי הוראתו ג"כ ענין האיחור במעלה, כמ"ש רש"פ והנה איל אחר, מגיד לך הכתוב שבחו של אברהם שהי' האיל נחשב בעיניו מאוחר במעלה לעלות ע"ג אישים בערך אל יצחק בנו, והי' ניחא לי, יותר להעלות את בנו לעולה, ומענין זה מתתי אותה לאיש אחר, כלומר למי שהוא מאוחר במדרגתו ממך, וכן ולבש בגדים אחרים כלומר פחותים במעלה, ואמרו (יומא כ"ג) בגדים שבישל בהם קדרה לרבו אל ימזג בהם כוס לרבו, והוא ג"כ ענין אלהים אחרים, ואל אחר, מלשון פחיתות וגריעות (עכ"ד), וכן ויצאה והיתה לאיש אחר לפחיתותו, וכמ"ש זה הוציא רשעה מביתו וזה מכניסה, וכמו שחלק הטוב והמועיל שבדבר יקרא פניו (פאָרטהייל), ככה החלק הגרוע ממנו הרע והמזיק שבו יקרא אחוריו (נאכטהייל), או אחריו, (כי אחוריו ואחרי מתחלפים, כמו באחרי החנית ש"ב ב' (הינטערטהייל), וחלקי הרע והמזיק בלב ועין הוא אם משתמשים בהם לסרסור החטא לראות ולחמוד, וכדי להשמר מן המזיקים הרעים האלה צריך האדם להתנהג בהם כמו שמתנהגים באדם רע המזיק, שיאסרו אותו בנחשתים ובעבותות עד שאין ביכלתו לצאת חוץ מגבולו לילך ולהזיק, ככה צריכים לאסור הנך תני סרסורי דחטאה בל ילכו העין והלב חפשים בפעולות חמדתם כפי טבעם, לראות ולחמוד בלבבו יפי המראה וטוב הרואי המזיקים לנפש, להשחית דרכיו ולגרוע ערך האדם מחיתו יער, ועל מאסר הרוחני הזה הזהיר שלמה ואמר הביאה למוסר לבך, ואמר איוב ברית כרתי לעיני מה אתבונן וגו', ואוי לו לאדם אשר לא יתאמץ על אחרי עיניו ולבו, אשר לא יתגבר לכבוש תחתיו את כח הרע והמזיק שבשני סרסרים האלה, ולא יביא במאסר את רגלי מזיקים כמוהם, הוי לו ואוי לנפשו אם יפתח מהם את מאסרם ויתיר אותם מקשרם

לפרוץ בפעולתם את הגבול שגבלה להם התורה, הנה על פתיחת המאסר והתר קשר המזיקים האלה הזהירה התורה ולא תתורו (ניכט ענטפעסטעלן) עמ"ש ר"פ שלח על ויתורו את ארץ כנען. אחרי לבבכם וגו' פחיתות לבבכם ועיניכם, כחות הרעות שבהם (דאס נאכטהייליגע):

פרק טז

פסוק ה

ויודע ה' את אשר לו. המאמר סתום כי אין מבואר בו מי הוא זה הנקרא אשר לו, לכן הוסיף רש"י את אשר לו לעבודת לוי', וכ"כ רמב"ן והראב"ע כי היו נקהלים בעבור קדושת אהרן, ובגלל קנאת מעלת הלויים שהחליפם משה בבכורים, וקרח בכור הי', וקשר דתן ואבירם בעבור שהסיר הבכורה מראובן אביהם, ואלה נשיאי העדה היו בכורים כמ"ש הראב"ע, ואמר ויודע ה' את אשר לו שיודיע ה' אם הבכורים לו יהי' כמ"ש כי לי כל בכור, או שהחליפם בלויים כמ"ש והיו לי הלויים, יעויין בדברי המפרשים; הנה בכל אלה המקרא סתום, ואין דרך התורה לסתום אלא לפרש, לכן נ"ל שאין מלת אשר כאן מלת הטעם, אבל הוא שם דבר, הנפרד משרש אשרי מענינו השבח והתהלה, כמ"ש במקץ בויפתח יוסף את כל אשר בהם לדעת רז"ל, שהנפרד ממלת אשרי הוא אשר בח"פ וסגו"ל, והראינו סמוכים לדבריהם משם אשרה, ודלא כדעת בעלי הלשון האומרים שהנפרד הוא אושר בחול"ם וסגו"ל או אישר בחיר"ק ושורוק, או אשר בשש נקודות, יעו"ש. והדברים מבוארים יותר במכדרשב"י (בראשית מ"ט) אינון דפלחין לסיהרא איקרון עובדי אשרה על שום דכתיב באשרי כי אשרוני, וכיון שזכינו לביאור מלת אשר כמו באשרי כי אשרוני, יהי' טעם ויודע ה' את אשר לו. יודיע ה' את המאושר והמשובח בעיניו, אם הבכורים או הלויים משובחים להיות ראויים לשרת בשם ה'; ולכוונה זו שינו אונקלס ויב"ע לתרגם מלת אשר דכשר; וראוי לתרגם את אשר לו (זיינע פאָרציגליכען, געאכטעטען), ובזה המכוון מפורש באר היטב בלשון המקרא וא"צ לתוספה:

פסוק ח

שמעו נא בני לוי. כי משה הי' בתוך מחנה לוי, ככתוב והלויים יחנו סביב למשכן העדותי, והחונים לפני המשכן משה ואהרן ובניו, לכן הסב משה דבורו אל כל בני לוי, כי חשש פן ישתתפו עמו. ואח"ז חזר דבורו אל קרח, ויקרב אותך ואת כל אחיך בני לוי, אמרו במדרש לפי שהי' קרח גדול שבשבט נעשו אחיו טפלה לו:

פסוק ט

המעט מכם. הדבר מעט הוא אצליכם (ראב"ע), וכת"א ויב"ע הזעיר הוא לכון. החליפו המ"ם בלמ"ד, ולדעתי לא אמר לכם, כי בזה הי' מדבר בגנותם, כי משמעות לשון זה הי',

דלפי ערכם די להם מתנה זו הקטנה, ואינם ראויים למתנה גדולה הימנה, וחלילה לו לנאמן בית ה' להיות עינו צרה בטובת חברו, הלא שמענוהו לאמר בעין יפה מי יתן והי' כל עם ה' נביאים, אמנם כוונת משה הי' להוכיחם בל יהיו כפויי טובה להקטין בעיניהם המתנה הניתן להם, לכן אמר המעט מכם במ"ם, כלומר הכי ראוי מצדכם ומבחינת עצמיכם להקטין ולמעט את אשר חנן ה' אתכם, עד שתשתדלו להשיג מעלה יותר גבוה:

פסוק יא

לכן אתה. להמפרשים חסר כאן נשוא המאמר, ויאמרו שהוא התראה ואזהרה לבלי הודיע מה יהי' ענשו, ע"ד שכ' רש"י (בראשית ד':ט"ו) במלת לכן כל הורג קין, והרע"ס אמר לכן אתה וכל עדתך הנועדים, אני אומר לכם, על ה', דעו שאני משליך יהבי על ה' שיתבע הוא עלבוני ולא נתקומם אנו עליכם כלל. ול"נ כי מלת לכן מורכבת משתי מלות לא-כן, דבלשון ארמי הלמ"ד קמוצה, ואחרי שהציע לפניהם דברי תוכחה, חתם דבריו לקרוא אליהם, אתה וכל עדתך הנועדים על ה'! אתם אשר עשיתם וועד ואסיפה, להריב עם ה'! תדע לכן! לא-כן יהי', עצתכם תופר ולא תהי'. וכן במאמר ה' אל קין יתפרש מלת לכן עד"ז, אחרי אמרו והי' כל מוצאי יהרגני השיבו ה' לכן כלומר לא-כן, לא יהרגך שום אדם כי שבעתים יוקם, וכן יתפרש (בהושע ב':ח'), לכן הנני שך את דרכך, הפך מחשבתם הרעה שהוזכר שם מקודם. ומצאתי לרוו"ה שם בבראשית בשם תרגום סורי שתרגם מלת לכן, לא היכנא:

פסוק יג

תשתרר עלינו גם השתרר. להמפרשים הוא מהופך והראוי כי גם השתרר תשתרר עלינו. ול"נ כי יש במאמרם שתי תלונות, האחת על משה שהוא מתנהג עליהם כשר ומושל, והב' שגם אחרים יעמיד עליהם למשול בהם, ומצאנו התפעל יוצא כמ"ש בויתנכלו אותו להמיתו, וכפ"י הרמ"א:

פסוק יד

ותתן לנו. מוסב על האמור למעלה, לא הביאותנו ולא נתת לנו נחלת (רש"י), ור"י אדרבה פי' עדיין לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו ואתה מדבר דברים כאלו כבר נתת לנו נחלת שדה וכרם, שציותנו כמה מצות שדה וכרם, שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמר כרמך (לקט שכחה פאה עוללות הכרם וכדומה), הנה נראה מדבריך שאתה מסמא את עינינו, לפיכך לא נעלה שאין בדבריך ממש:

העיני. תיב"ע העיניהון דגובריא האינון דבארעא ההיא תסנוור ותנצח יתהון. הסב האנשים ההם על יושבי הארץ המדובר ממנו, וטעמו גם אם יעלה בידך להתגבר על

יושבי ארץ כנען ולנקר עיניהם, בכל זאת לא נוכל לעלות שמה, כי סבות אחרות יעמדו נגדינו למנעינו מביאת הארץ. ופי' זה יותר יתכן לפי הענין והנגינה:

פסוק טו

לא חמור אחד מהם. לא חמורו של אחד מהם וכו' (רש"י). הרשב"ם והחזקוני תפשו על רש"י ואמרו אילו הי' נקוד אַחַד בפת"ח הי' פתרונו של אחד מהם, כמו אַחַד העם, ולא הרעותי את אַחַד מהם, והרא"ם הליץ בעד רש"י, ואינו אמתי, ע"ש ובאמת פירוש רש"י בזה הוא מיוסד בדקדוק התיבה (כמ"ש הרוו"ה), גם הוא מקויים מבעל הטעמים שהפריד תיבת מהם מן נשאתי וחיבר אותה עם אחד, ואילו לפירשב"ם הי' לו להטעים במקף ובמהפך אחד בפשט מהם נשאתי בז"ק, ודע שיש שני משקלים אחד בסגו"ל וקמ"ץ, גם בשני פתחין, אשר בסגו"ל הוא ממשקל הכבד, כמו גַּנָּב טַבָּח, ונשתנה הפת"ח לסגו"ל בעבור קמצות החי"ת כמו פֶּחָם גֶּחָל, ואשר בשני פתחי"ן, הוא ממשקל הקל כמו נZחZש שZחZת אלא שהניגון בו מלרע לפי שהוא מגזרת ודבר חZד את אחד (יחזקאל ל"ג), והאל"ף נוסף כאל"ף של אנא מגזרת נא לשון בקשה, והרבוי מן אחד הקל אחדים, אבל אחד הכבד לא יתרבה כלל, כי מצד עצם ציורו שהוא האחדות אין עוד מלבדו, אבל יסתמך אZחZד בשני פתחי"ן כמנהג משקלו, והנה יתערב עם אחד הקל שהוא שוה בסמוך ונפרד, ולכן אחד העם, אחד ההרים, אחד השיחים, שהם סמוכים יתכנו להיות מן הקל ומן הכבד, לא כן אחד מהם, אחד מהנערים, אחר מבניו, שאחריהם מ"ם השימוש, הוא מן הקל בהכרע, כי אין על המ"ם סמיכות לפי המנהג, וההבדל העצמותי שבין המשקלים הקלים לכבדים הוא, שלא יתואר דבר במשקל כבד כי אם בהיות ענין התאר קבוע וקיים במתואר בו (עמ"ש ביתרו באל קנא), ולזאת לא יתואר בשם אחד במשקל הכבד אם לא שימצא במתואר בו ענין אחד עצמותי ייחדוהו ויבדילוהו מכל זולתו (ע' עקרים מ"ב פי"ד), ואם אין למתואר ההיא ענין מיוחד לעצמו יתואר בשם אחד הקל שהרצון בו חלק מחלקי הכל בשיווי, וזהו ההבדל שבין קח נא אתך אחד מהנערים (שמואל א ט':ג') שפי' נער מן הנערים, ובין ויען אXחCד מהנערים (שמואל א ט"ז:י"ח) שהרצון בו המיוחד והמבחר שבנערים והוא דואג האדומי לדעת רז"ל וכמו שפירש"י, והנה כמעט שכב אחד העם (בראשית כ"ו:י') שהוא סמוך יתכן להיות מן הקל ומן הכבד, אלא שהסברא הישרה נוטה שהוא מן הכבד ורומז בו על המיוחד שבעם הוא המלך, בעבור שאמר אחריו והבאת עלינו אשם ולא אמר והבאת עליו, וככה על אחד ההרים אשר אמר אליך (בראשית כ"ב:ב') יתכן שרומז בו על הר המורי' המובחר שבהרים, גם יתכן לפרשו על הר מן ההרים כמו תחת אחד השיחים (שם כ"א), אכן במקום שהתיבה

בלתי סמוכה ודאי כגון ולא הרעותי את אחד מהם דענינא, שיש אחרי' מ"ם השמוש ואין סמיכות על המ"ם, אין להסתפק בה שהיא ודאי מן הקל ואין בה שום יחוד ובירור, לכן ברור שפי' ולא הרעותי שום איש מהם יהי' מי שיהי', ואלו הי' אומר לא חמור אחד מהם נשאתי הי' פי' כמו כן לא חמור אחד של שום איש מהם נשאתי, עכשיו ששנה ואמר לא חמור אחד מהם משמעו לא חמור של דבר המיוחד מהם נשאתי, ואיזהו הדבר המיוחד בהם הוי אומר זה קופת הצבור המיוחדת לכל צרכי צבור, ומבואר ברבה ובתנחומא שאמרו מה שהי' דרכי ליטול לא נטלתי מהם, בנוהג שבעולם אדם שהוא עושה בהקדש נוטל שכרו מן ההקדש, בשעה שהייתי יורד ממדין למצרים הי' דרכי ליטול מהם חמור (מקופת ההקדש) שבשביל צרכיהם ירדתי ולא נטלתי, ע"כ. הרי לך מבואר שאין פי' לא חמור של שום איש מהם נשאתי אלא לא חמור של המיוחד מהם והיינו ההקדש. הנה לפניך שפירושי רז"ל הם בהירים ומדוקדקים למעיינים בהם הדק היטב, והם מיוסדים בעיקר הלשון, לכן הפוך בהם ומהם לא תזוע:

ולא הרעותי. מדלא אמר למ"ד אחרי הרעתי כמו למה הרעת לעבדך וכדומה, נ"ל שהוא מענין רעה ישראל האזינה, ענין ממשלה והנהגה, והוא נגד מ"ש עליו כי תשתרר עלינו. גם יתכן לפרש כן מדהקדים לומר לא חמור אחד מהם נשאתי שלא נהנה מהם מה שהי' ראוי ליקח מהם כש"כ הוא שלא עשה עמהם רע, ויהי' דבור בלתי מסודר כראוי, וכבר ידענו שפעלי ע"ו ול"ה באים זה תמורת זה, ואין טענה כ"כ משנויי הנקודות במלת הרעתי:

פסוק טז

ויאמר משה אל קרח. תחלה אמר להם (פ' ו') קחו לכם מחתות קרח וכל עדתו וגו' ולא אמר שיהי' אהרן עמהם, חזר ואמר כאן אתה ואהרן, גם מתחלה היו דתן ואבירם בכלל מ"ש קרח וכל עדתו, וכאן הוציא מכללם דתן ואבירם, וזה טעם חמשים ומאתים מחתות, דאל"כ מה צורך להזכיר הענין במקום זה, והיתה כוונתו להוציא מכללם את דתן ואבירם, כי אחר ששלחו אליו לא נעלה ויחר למשה מאד רצה לגזור עליהם שלא ימותו כמות כל אדם (רמב"ן דלא כראב"ע). ולדבריו יש לתת טעם על שנויי הלשונות שבין מאמרו זה למאמרו הראשון, כי למעלה הזכיר אצל המחתות לשון נקבה, ותנו בהן, ושמו עליהן בנו"ן, וכאן אמר ונתתם עליהם ב"ם, וכן שם אמר אצל הקטורת לשון שימה וכאן אמר לשון נתינה, כי במאמרו הראשון היתה באמת כוונת משה להראות אות ומופת אמתי על המובחר לכהונה, כמאמרו שם והי' האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש, לכן אמר שם לשון שימה בקטורת, שהוא יורה על ההתנהגות בקטורת על סדר

הראוי והנכון בו, ולהיות המכוון בו להיות מופת ברור על אמתות הכהונה, א"כ עבודה ראוי' היא, הקטורת ראוי לסדרו על המחתה כדין, והמחתות עומדות מכוונות לקבל את הקטורת אל תוכן, לכן כתב שם בנו"ן הנקבה, כמו בכל מקום שהוזכר לשון נקבה על דבר הראוי לקבלה; אמנם כאן אחר שהתפלל אל תפן אל מנחתם, והיה בטוח בתפלתו שלא תשוב ריקם, והקטורת בלתי ראויה תהיה, לכן לא הזכיר לשון שימה רק לשון נתינה והוא הנחה בעלמא בלתי סדר הראוי ונכון אליו, והזכיר גם כן המחתות בלשון זכר, ונתתם עליהם כמו על דבר שאינו ראוי לקבלה; אמנם האנשים הרשעים האלה בחשבם שהקטרתם ראויה תהיה והתכוונו לשום הקטורת על סדר הראוי והנכון בו לכן אמר בהם וישימו. עיי' סוף פ' פקודי ההבדל בין שימה לנתינה:

היו לפני ה'. המכוון בו עמדו פתח אהל מועד כמה שכתב ויעמדו פתח אהל מועד, ולא בחר משה לשון זה, כי לא היה משה רוצה שיעמדו ברשעתם אלא ישובו, דמטעם זה נתן להם זמן עד למחר, לכן אמר לשון היו לפני ה' לכלול בו גם כוונתו האמתית שתשתנה דעתם עליהם ויהפך לבבם לטוב כראוי לפני ה'. כי לשון היה יורה גם על השתנות דבר ממעמד שהוא בו למעמד אחר, דבהשנות המטה לנחש אמר יהי לתנין, ובהשתנות המים לדם אמר ויהיו לדם ביבשת, ולכוונה זו לא כלל משה את אהרן במאמר זה לומר, אתה וכל עדתך ואהרן, כי אהרן היה תמיד לפני ה' באין צורך אליו להשתנות לדעה אחרת, לכן חזר וכלל את אהרן עמהם במאמר מיוחד, אתה והם ואהרן מחר. והנה אף שעמידתם היה ביום המחרת, לא אמר קרא בפירוש ויהי ממחרת, להורות על רשעת קרח, שלא היה נח כל הלילה וילך ממחנה למחנה לפתות שאר השבעים (כמ"ש רש"י) ועשה לילה ליום כאילו אין כאן יום מחר:

פסוק כא

הבדלו וגו' העלו. שלא תגין זכותכם עליהם כענין ימלט אי נקי (רע"ס):

מתוך העדה. הם עדת קרח, שהרי משה ואהרן היו עמהם פתח אוהל מועד, ומשה חשב כי העדה הזאת על כל ישראל ולפיכך השיב לו האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף, והש"י פי' לו מיד, כי העדה שאמר על עדת קרח הוא (רב"ח ורע"ס):

פסוק כב

ועל כל העדה תקצוף. אונקלס ויב"ע תרגמוהו יהי רוגזא, ואינו חזר עליו ית':

פסוק כח

כי לא מלבי. אם יהיה המכוון בזה לא מדעת עצמי, הוא למותר כי הקדים ה' שלחני, ומן החיוב נודעה השלילה, ויתכן שהוא מוסב על מאמר הקודמו, כלומר לא היה בכל מה שעשיתי רק קיום שליחותי, ולא נתערב בו גם הרגשת הנאה הבאה מצד לבי, אף

שמטבע האדם להרגיש שמחה בלבו אם אחד מבית אביו יתרומם לגרם מעלות, לא כן הייתי בהתרומם אחי לכהונה גדולה, ובהתנשאות שבט אבי להיות משרתי ה' במקדש, עבד נאמן הייתי לקיים בהם שליחותי למנותם, ולא נשתתף בקיום שליחותי גם הרגש שמחת לבבי מסבת היותם קרובי מבית אבי, כי השתתפות כזה תחליש השליחות. ואין קיום השליחות בשלימות, ודומה למי שמשתף שם שמים ודבר אחר יחד:

פסוק כט

ופקרת כל אדם. יום המות נקרא יום פקודה, אם שבו נפקדו ונזכרו מעשיו, או שבו יפקד ונעלם מן העולם, כמו ויפקד מושבך; ורז"ל אמרו אם ימות על מטותיהם כדרך שכל בני אדם מתים והרופאים מבקרים אותם ככל החולים, הנה פי' לשון פקודה ענין דרישה וחקירה ובקור אחר שלום הבריאות והמעמד, כמו ואת אחיך תפקד לשלום, ופקדת נוך. אמנם לפי"ז היה ראוי להקדים הפקידה למיתה, לכן נ"ל ע"ד הפשט קרא מדבר מענין הפקידה שאחר המיתה שהיה נהוג בדורות ראשונים שלא היו קוברים מתיהם מיד תוך קברות הארץ ולכסות עליהם גושי עפר כסוי שאין אחריה גלוי, כפי הנהוג אצלינו, אבל היו נותנים אותם בכוכין במערות והשגיחו כמה ימים אחר המתים ולבקר עליהם לראות אם הוא מת מוחלט או אינו כ"א מת מדומה אשר לגודל התגברות חולשתו הוא כמת למראה עינים, כמ"ש (באבל רבתי פ"ח) יוצאין לקברות ופוקדין על המתים שלשה ימים (מובא ביו"ד סי' שצ"ד), וזה הוא פקודת כל אדם אשר יומתו על מטותיהם אחרי שכבם על ערש דוי, שיש מקום להסתפק על מיתה מדומית, אמנם האנשים הרשעים האלה ימותו מיתה פתאומית נפלאה ויאבדו מתוך הקהל, עד שלא ישלוט עין הרואה להשגיחו עליהם ולפקוד אותם ולבקור אם עוד רגשת חיים בקרבם. ועל כוונה זו שמעתי לפרש פקדו את הארורה הזאת וקברוה (מ"ב ט'), אחרי ההשמטה והרמיסה היתה החששא פן יש בה רוח חיים ואין מהראוי לקברה חי, לכן אמר פקדו, כלומר השגיחו עליה ותבקרו בגופה קודם הקבורה אם היא מתה באמת:

פסוק ל

ואם בריאה יברא ה'. הראב"ע פי' לשון כריתה כמו וברא אתהן בחרבותם. דלא ניחא ליה לפרש בריאה על המצא יש מאין, כי כבר נבקעו מדינות רבות וירדו הדרים בהם שאולה, והרמב"ן השיב עליו כי אף שבקיעת האדמה אינה בריאה מחודשת אבל פתיחת הארץ לבלוע הוא חדוש שלא נהיה מעולם, כי כאשר תבקע האדמה כמו שנעשה פעמים רבות ברעש, תשאר פתוחה גם ימלא הבקע מים ויעשה כאגמים, אבל שתפתח ותסגר מיד כאדם הפותח פיו לבלוע ויסגור אותו אחרי בלעו, זה הדבר נתחדש ביום ההוא כאילו הוא נברא מאין, והרא"ש טען ע"ז דאפ"ה אין כאן בריאה חדשה, ורז"ל אמרו שפי הארץ

נברא בין השמשות כאילו אין זה מטבע הנברא מששת י"ב, ואם הדבר כן שהמנהג הוא לפתוח ולסגור ואין הפרש אחר רק שכאן סגר מיד, ודאי אין זה מספיק להקרא בריאה חדשה שנברא יש מאין. והרי"א נדחק בזה עד שאמר מלת יברא הוא עתיד במקום עבר והיה ראוי לומר ואם בריאה ברא ה', יעו"ש בפי'. ול"נ מלת בריאה כאן הוא מן ויד ברא (יחזקאל כ"א) שפירש"י בשם מנחם לשון בחירה וברירה, וכפי' הרד"ק מענין ברו לכם איש, אלא שזה מבעלי הה"א וזה מבעלי האל"ף, והונח לשון ברירה ובחירה על הפרשת והבדלת דבר אחד מן השאר (אויסגעזאָנדערט), ויהיה טעם ואם בריאה יברא ה' שיתהוה כאן דבר המופרש והמובדל בענינו (עטוואס בעזאָנדערעס ערשיינען לאססען), שלא תהיה מיתתם מיתה טבעית הנהוגה, והוא הפך מ"ש מקודם אם כמות כל אדם. ומזה לדעתי ועם נברא יהלל (תהלים ק"ב) כלומר העם הנבחר לה' והנברר אליו הם יהללו. ובתחלת בראשית עוררנו על מלת ברא שהוא גם כן מענין ברר, ע"ש:

נאצו, ת"א ויב"ע ארגיזו קדם ה'. הוסיפו מלת קדם, כי אין התעוררות אצלו ית'. ואין צורך לזה, כי יש לפרש נאצו, כמו נאצו כל תוכחתי וכמו (ש"א ב') נאצו את מנחת ה' דתרגומו בזו. וכפירש"י שם לשון בזיון:

פסוק לב

ותפתח. לרבותינו שנעשה האדמה אשר תחתיהם מדרון שיתגלגלו אל מקום הבליעה (כמ"ש רש"י דברים י"א, והוא במ"ר פ' זו), יתכן לבאר מלת ותבקע נגזר מן שם בקעה ומדרון (וואורדע אבשיסיג), ובזה אין כאן כפל ענין בקיעה ופתיחה:

פרק יז

פסוק ב

כי קדשו. כאן נתן טעם על הרמת המחתות לבד שלא יניחום לאבוד לפי שקדשו ר"ל אחר שחלה עליהן אש מאת ה' הרי נתקדשו לשמים, שהאש ההיא קדושה, וצוה אחר כך לעשותם צפוי למזבח, נתן טעם לפי שקדושה זו באה עליהם כי על ידם היתה נקמת המתקוממים כנגד ה' ולכן ראוי לעשות מהם צפוי למזבח להיותם לזכרון, לכן חזר ואמר את מחתות החטאים וגו', שמצד שהחטאים הקריבום לפני ה' ויקדשו על ידי האש להענישם, לכן ראוי לעשות מהם אות לזכרון שלא יחטאו עוד (ר"ש יפה):

פסוק י

הרמו מתוך העדה הזאת. אם יהיה המכוון בזה להיותם מופרשים ומובדלים מן העדה כדעת המפרשים, איך יצוה משה את אהרן ללכת להם ואיך שמע אליו לעבור את פי ה', ואם הולכת הקטורת היה גם כן מצווי ה' כמ"ש רש"י שאמר אהרן משה לא אמר כלום מלבו אלא מפי הגבורה, למה לא הוזכר בקרא שנצטוה משה ע"ז, לכן נ"ל דענין

זה נכלל במאמר הרומו מתוך העדה. מלת מתוך הוא מענין לא ימוש מרחובה תוך ומרמה, ומזה איש תככים, כמבואר (במדבר ג' י"ב מתוך בנ"י). וזה תואר כאן לאותן אנשים שאמרו אתם המתם את עם ה', הצדיקו את קרח ועדתו לקרותם עם ה', גלו דעתם שהיה מן הראוי להתחבר עם קרח במחלוקתו, רק שלא העיזו פניהם לעמוד בפרסום עמו, והיו אם כן חורשי רע בלבבם כאנשי מרמה ותוך, וזה טעם, הרומו מתוך העדה הזאת, הפרישו והבדילו את העדה מכל תוך ומרמה שלא ישאר ביניהם איש תככים, (זאָנדערע דיא געמיינדע פאָן טרוג, הייכלער) ומזה הבין משה שעל ידי הקטורת תיעשה הפרשה והבדלה שלא ישאר בתוך העדה רק אותן שאינם מאנשי מרמה ותוך. ולא אמר כאן כבקודמים הבדלו, כי פרישה זו היא לרוממות הנצולים, וכן בהפרשת המחתות לרוממות קדושתם אמר בהם וירם את המחתות. ודקדוק מלת הרמו ער"ש ב"מ:

ואכלה אותם כרגע. אינו מוסב על העדה רק על אנשי תוך ומרמה שביניהם, אותם רצוני לכלות, ולבלי יתפשט הפורענות גם על הכשרים דכיון שנתנה רשות למשחית אינו מבחין, לכן תעשו הפרשה בין שאינם מחוייבים למחוייבים. גם יהיה בזה אות לבני ישראל, שאין החטורת מיוחד לפורענות כאשר יחשבו מעונש עדת קרח, אבל הוא מיוחד להציל את הראוי להנצל ולהבדיל בין החיים למתים:

פסוק יא

יצא הקצף. תיב"ע נפק מחבלא דשמי' קצף. עמ"ש בס"פ דברים בהתאנף ה':

פסוק כג

ויוצא פרח. נראה לפי הפשט כשהוציאו משה מצאו שפרח ולא יותר כדכתיב והנה פרח מטה אהרן אבל אחרי כן ויצץ ציץ לעיני כל ישראל, ואחר כך ויגמול שקדים, שאלולי כן היה הענין תחלה, הנה לא היתה נראית לא הפריחה ולא הניצה, וגם לא היה לו לכתוב והנה פרח, אלא והנה גמל שקדים מטה אהרן, (רשב"ם). ולפי"ז ויוצא משה הוא פעל מוקדם כמו וירם תולעים ויבאש, שפי' וירם תולעים אחר שהבאיש תחלה, וכן כאן ויוצא ויצץ ויגמול אחר שהוציא משה, וע"ז אמר ויראו כלומר ראו יציאת הפרח תחלה, וראו כאשר הנץ הציץ, וראו כאשר גמל השקדים. והנה לפעמים הוזכרה היציצה קודם הפריחה, כמו יציץ ופרח ישראל, צץ המטה פרח הזדון, וכאן הפריחה קודמת ליציצה, כי היציצה והפריחה שתי מעמדיות ראשיות שבצמח, שהיציצה תחלת הצמיחה שמתחיל להתבקע מן השרש ולהתגלות ואין בו עדיין שום היכר של עלין וענפים הנמצאים ברוב הצמחים, והפריחה (בליהען) תחלת עשיית הפרי, שבזולת היציצה תחלה אין כאן צמיחה, ובזולת הפריחה תחלה אין כאן פרי (והונח שם ציץ על התגלות הצמח שהוא תחלת הצמיחה, והוראת שם פרח על הצמיחה הנגלית ביותר כשהצמח כבר במעלה

גדולה מן הצמיחה), אמנם אין ענין נציצה נאמר דוקא על התחלת היציאה מן השרש, כי גם התחלת יציאת הענף מן הקנה והסדין, והתחלת יציאת העלין מן הענף יקרא יציצה, כי כל התחלת צמיחה אחרי העלמה וטמינתה יקרא ציץ, לכן יקדים לפעמים פריחה לנציצה, שכפי הנראה הוא שלא כסדר רוב הצמחים, שיציצו תחלה ואחר כך מוציאים פרח (כי מלת פרח כאן מורה על הפרח הזרעיי, כי יש עצים המוציאים הפרח הזרעיי תחלה ואחר כך שארי הציצים והעלים כבאילן תפוחים ופרסקין וכדומה), וענין ציץ שבכאן אינו התחלת צמיחה מן השרש כ"א התחלת צמיחת העלין מן הענף, שבקצת צמחים יקדם התגלות הפרח להתגלות העלין, כבאפרסקין ואתרוגים, וכמאמרם בתפוחים, מה תפוח זה פריו קודם לעלין וכו', ופריו שאמרו היינו הפרח המתגלה בתפוח קודם שיתגלו העלין, שהעלין הם עדיין במעמד הציץ (קנאָספע). ערש"פ ח"א ד' ע"ד, וח"ג ד' נ"ב:

פסוק כח

כל הקרב הקרב. אין לפרשו ככפל פעולות לחזק, כאחד המפרשים, כי יש פסק אחר הקרב הראשון, אבל פי' כמ"ש הרא"ם הקרב הראשון בחצר אה"מ, והקרב השני בתוך אה"מ, וכאלו אמר כל הקרב לחצר אה"מ משיקרב לתוך אה"מ ימות, ע"ש. ולולי דבריו הייתי מפרש הקרב הראשון על הישראלי והקרב השני על הכהנים והלויים, כנאמר עליהם (יחזקאל מ"ה ד') לכהנים הקרבים לשרת, ונאמר (שם מ' מ"ו) הקרבים מבני לוי. ועליהם אמר כאן הקרב אל משכן ה', וטעמו כל איש ישראל הקרב לכהן או ללוי הקרב אל משכן ה', כלומר בעבודתם כדלקמן (י"ח ד') וזר לא יקרב אליכם. (דער זיך נאהעט דעם נאהעטרעטענדען):

פרק יח

פסוק ב

מטה לוי שבט אביך. רשד"ל יבדיל בין שני השמות מטה שבט, והוא שנים עשר בנ"י נקראים שבטים לא מטות, וזרעו של כל שבט נקרא מטה, מטה לוי הם אחיך בני לוי, ולוי עצמו הוא שבט אביך, שממנו בא אביך, ומפני שראש המשפחה נקרא שבט והיה בימי קדם ראש המשפחה נשיא בתוכם, ע"כ נקראו הנשיאים והקצינים שבטים, וזה טעם לא יסור שבט מיהודה, וכן דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל, וכן וקם שבט מישראל, וכן ראשיכם שבטיכם, ואיננו סומך, ובני השבט הנקראים באמת מטה הם נקראים ג"כ לפעמים שבט בבחינת אב אחד אשר לכלם, ומכל מקום נקראים על הרוב מטה שהוא שמם העצמי ועל המעט יקראו שבט אשר לא יצדק בהם רק בהשאלה, ובמובן הטבעי

מטה ושבט דבר אחד הם רק כי המקל בצד ראשו יקרא שבע ובצד סופו נקרא מטה, והנה שבט עב ממטה אף על פי שהם מדובקים בגוף אחד:

פסוק ז

עבודת מתנה. ר"ל עבודת הכהונה המסורה לכם ביחוד, כולם תוכן ענינם שיש בהם מתנה, כלומר נתינה על דבר אחר, כגון זריקת הדם והקטרת חלבים ואיברים, ניסוך המים והיין, ורק על עבודת אלה שהן מתנות אם קרב זר עליהם חייב מיתה, אבל עבודה שאיננה מתנה כלומר שאין בה נתינה, כגון תרומת הדשן שאין בה כ"א עבודת סילוק, שמסלקין ומסירים מעל המזבח אין בה חיוב מיתה לזר אם קרב אליה, זהו המכוון במקרא לדרז"ל (יומא כ"ד), ומיושב על לשון המקרא היטב, עי' רש"י ורמב"ן:

פסוק ח

ואני הנה. התחיל לומר ואני בוא"ו והוא תחלת דבור, כי כן דרך הכתובים במקומות הרבה, כמו ואביה ירק ירק (לעיל י"ב), וכן ויתן לך האלהים (בראשית כ"ו), וכן ויעשו בני ישראל את הפסח, וכן ויאמר ויהי נא פי שנים ברוחך אלי, ואין ספק כי יש לכל אחד טעם מכוון אלו השגנוהו (רב"ח):

הנה נתתי. בחדוה יהבית (יב"ע) וכ"כ רש"י, עמ"ש בלך לך הן לי לא נתת זרע:

פסוק י

בקדש הקדשים תאכלנו. קדש הקדשים הוא מקום הארון לפנים מן הפרוכת כמ"ש והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים, וכתיב ונתת את הכפרת על ארון העדות בקדש הקדשים, ואין שם אכילה ושתיה, שאין נכנס לשם אלא כה"ג ביהכ"פ, ומה הוא בקדש הקדשים תאכלנו, אבל פירושו שתהיה אכילתך בהם בקדושה חמורה, ולפי שכבר פירש במנחה ובחטאת את החומר שיש באכילתן יותר מקדשים קלים במקומם ובזמנם לא הוצרך להאריך כאן אלא לומר שיהו כלן קדש קדשים באכילתם שתהיה אכילתם בהם בקדושה חמורה לא כקדשים קלים, ושמושי הבי"ת רבים, כי בי"ת הכלי כאשר תחזיק המקום והזמן כן תחזיק הענין וכן בעצבון תאכלנה (הרמב"ן) ויש לפרש הבי"ת על הסמוך והקרוב, כמו ישראל חונים בעין (ש"א כ"ט א') האזוב אשר יוצא בקיר (מ"א ה' י"ג) סמוך לעין סמוך לקיר, כן בקדש הקדשים, סמוך לקדש הקדשים, והוא חצר אה"מ והעזרה:

פסוק יא

כל טהור בביתך. וחזר ואמר (פי"ג) כל טהור בביתך, כפלה התורה זה התנאי במורם מקדשים קלים, ואח"ז בתרומה וחלה ובכורים, ולא תספיק לזכור זה התנאי פעם אחת לבד, כי יש הבדל בין טהור הנזכר בחלה ותרומה ובכורים ובין טהור במורם מקדשים

קלים, כי לאכילת תרומה וחלה ובכורים די בטהרת הערב שמש לבד כאמור ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים שהיא תרומה, אמנם לאכילת המורם מקדשים קלים צריכה טהרה היותר שלמה אחר הערב שמש והבאת הכפרה (רלב"ג):

לכל תנופות בני ישראל. טעם הסגול שבישראל מלמד שהוא כלל לכל מתנות קדש וקדשים, שאם נאמר דוקא על הדברים הצריכה תנופה היה הסגול בתיבת מתנם, ואפשר שבספרי רש"י היה נמצא טעם אחר (רל"ש):

פסוק יג

בכורי כל אשר בארצם. ממלת כל יראה דבכורים נוהג בכל מיני פירות שבא"י, אמנם רז"ל למדונו (בכורים פ"א מ"ב) שאין כל הפירות מחוייבים בבכורים אלא שבעת המינים בלבד שנשתבחה בהן א"י; ויראה דלדעתם אין מלת אשר כאן מלת הטעם, אבל הוא שם דבר, משם אשרי שענינו המשובח והמהולל (ע"ד המבואר למעלה בוידע ה' את אשר לו), וטעמו בכורי כל המאושר בארצכם ר"ל כל פרי המשובח בארצם והם שבעת המינים (דיא ערסטען אללער פאָרציגליכען פריכטע אין איהרעם לאנדע), ובזה הכתב מתאים עם המקובל. ודע שבמנחות (ד' פ"ד) מבואר דבמנחות משתעי קרא דילן, יעו"ש. וברמב"ם (פ"ב מבכורים ה"ז) בכורי כל אשר בארצם, אחד הנוטע ואחד העומד מאליו. אמנם בספרי יבונוה על הבכורים כפשטיה שאמרו בא הכתוב ולימד על הבכורים שתהא קדושה חלה עליהם במחובר לקרקע:

פסוק טו

פרה תפדה. בבכור אדם הקדים מעשה הפדיון לנפדה, ובבכור בהמה הקדים הנפדה למעשה הפדיון, כי בבכור אדם הפדיון חיוב הכרחי, ואף שהפריש חמש סלעים לפדיון בנו, אם נאבדו חייב באחריותן עד שיבואו ליד כהן, וכיון שנתינת הפדיון חיובי לכן הקדימו במאמר לנפדה. אבל בבכור בהמה אין הפדיון הכרחי, שאם אין רוצה לפדותו עורפו לפטר חמור, וכן אם הפריש שה לפדיון פ"ח וקודם שבא ליד כהן מת השה אינו חייב באחריותו ופטור, דמיד כשהפריש השה יצא הפ"ח לחולין, לכן בא מעשה הפדיון מאוחר לנפדה. (עי' בכורות י"ב ב' נ"א א'). וכבר הוזכר כח מצב המאמר בקדימה ואיחור התיבות שבו (באחרי מות י"ז י"ג וכסהו בעפר) דלעולם התיבה המוקדמת עיקר המכוון בו. ורבותינו הלכו בדרך זה במכדרשב"י (ויקרא י"ד ב') או יחזק במעזי יעשה שלום לי שלום יעשה לי, תרין שלמין אמאי הכא וכו' מאי איכא בינייהו וכו' דאקדים שלמא בכלא ובגין כך שלום קדם. יעשה שלום לי מאי טעמא לא אקדים שלום הכא וכו' ע"ש רעיון נשגב:

בכור הבהמה הטמאה. לא בכל בהמה טמאה נוהגת דין בכורה, רק בחמור לבד (ספרי) ואפשר שלזה הוסיף ההי"ן, הבהמה הטמאה להורות על מין בהמה טמאה שהזכיר במקום אחר ופטר חמור (בא י"ג י"ג) ובספרי דרשו על לשון בהמה טמאה דאמר קרא:

פסוק יח

ובשרם יהיה לך. מכאן ילפינן דאף בכור בעל מום ינתן לכהן (בכורות כ"ח א') והכהן יוכל לזמן את ישראל לאכילת בכור בעל מום ואפילו נכרי, מדכתיב בבכור בעל מום (ראה י"ב ט"ו) הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל, ורק בכור תם אתקש בקרא דילן לחזה ושוק (בכורות ל"ג). ואמ"ו הגר"ע איגר בתוספותיו למשנה (בכורות פ"ה מ"ב) הקשה דנימא דבכור בעל מום לא נאכל רק לשני ימים ולילה אחד כבכור תם דמהיקישא דחזה ושוק דקרא דילן, דלענין זמן האכילה לא שייך למילף מצבי ואיל דאם כן נימא גם כן דבכור בעל מום אינו צריך שיהא נאכל תוך שנתו, ונימא דתאכלנו שנה שנה לא קאי רק אבכור תם. ע"ש שהניח בצ"ע. וקושיא זו אין לה מקום רק אם היה ברור דהא דבכור בעל מום יש לאכלו תוך שנתו הוא מן התורה, אם כן חזינן דלענין זמן אכילה לא מדמינן בכור בעל מום לצבי ואיל, ושפיר יקשה דנימא גם לענין זמן דשני ימים ולילה אחד לא נדמהו לצבי ואיל, ובאמת יש לנו חבל נביאים דסברי שאינו מה"ת, הרא"ם בס' היראים (סי' שנ"ב) כתב, הא דאמרינן (בכורות כ"ו ב') בכור בין תמים בין בעל מום נאכל תוך שנתו שנאמר תאכלנו שנה בשנה, נראה דאסמכתא בעלמא הוא דקרא לא איירי אלא בתם. וכן כתב הרב בטורי אבן (ר"ה ו') דבכור בעל מום מה"ת מותר להשהותו יותר משנה, ורק מדרבנן צריך לאכלו תוך שנתו. ובתשו' שיבת ציון (סי' כ"ד) הביא בשם אביו בעל נ"ב, דאיתא בירושלמי אמר ר' אילא זאת אומרת דשנה של בעל מום אינה מחוורת, הרי מפורש שהוא רק מדרבנן. וגם מתלמודא דילן משמע הכי, מדאמרינן (בכורות כ"ח א') דמפני השבת אבדה לבעלים אמרו רשאי לקיימו למ"ד יום, ואם הוא מדין תורה איך יתירו מפני השבת אבדה להשהותו יותר משנה. וכ"ד הפרישה והט"ז (יו"ד סי' ש"ו ס"ז) דהא דבכור בעל מום נאכל תוך שנתו, הוא מטעם דלא ליתי לידי תקלה בגיזה ועבודה. ומה שמתמה שם מדברי הרמב"ם שכתב (פ"א מבכורות ה"ח) הבכור נאכל בתוך שנתו בין תמים בין בעל מום שנאמר לפני ה"א תאכלנו שנה בשנה וכי יהיה בו מום בשעריך תאכלנו, ע"כ דדריש שנה בשנה נדרש לפניו ולאחריו. דמבואר דעתו דגם בבכור בעל מום שיהיה נאכל תוך שנתו הוא מן התורה, ע"ש. לדעתי אין הוכחה מזה כלום, שמצאנו להרמב"ם גם במקום אחר שאינו מדקדק בכך, דבהלכות חגיגה (פ"ב ה"ג) כתב, קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית אביו חייב

להעלותו ולהראות בו כדי לחנכו במצות שנאמר יראה כל זכורך, ע"כ. אף על גב דחינוך אינו אלא מדרבנן ובפירוש אמרו שם בחגיגה קרא אסמכתא בעלמא הוא, וקרא אצטרך לדאחרים, מכל מקום לא נמנע הרמב"ם מלהביא המקרא (ע"ש בלח"מ) אם כן הכא נמי אף על גב דכליל הרמב"ם בכור בעל מום עם בכור תם ומביא עליהם המקרא, אין מזה הוכחה דדעתו שהוא מן התורה. (ע"ש בשיבת ציון בשם בית אפרים שהאריך לחלוק על המבי"ט דסובר שהוא מן התורה) ואחרי שמבואר, דמה"ת מותר להשהות בכור בעל מום אחר שנתו, וגם לענין זמן אכילה מדמינן בכור בעל מום לצבי ואיל, אם כן גם לענין זמן דשני ימים ולילה אחד מדמינן לצבי ואיל. וראיתי בספרי (ראה פיסקא ע"א) דיליף מצבי ואיל דבקדשים בעלי מומין אין בהם תורת מחיצה, ע"ש. ולא ידעתי למה לא יליף גם להך דהכא שאין תורת זמן בקדשים בעלי מומין ומותר לאכלם אחר שני ימים ולילה אחד. ושם בפיסקא ע"ה ממעט מחיצה בחולין מן ואכלו בשעריך, וממעט זמן בחולין מן בכל אות נפשך, ולמה בקדשים בעל מום לא ממעט רק מחיצה ולא זמן:

פסוק יט

ברית מלח. שם מלח הונח ע"ש שנתערבו בו יחד יסודות הפוכיות שנתאחד בו יסוד האש עם יסוד המים, והעירותי ע"ז (למעלה בויקרא) כי עיקר הוראת מלח הוא התערובות, ע"ש. והנה רוב מן עדת ישראל הם עוסקים חיי שעה לתקון העולם ויישובה, והכהנים לבדם בחרם ה' לעמוד לפניו תמיד בעבודתם ולהיותם קרובים אליו בעניני חיי העולם הרוחני, לכן נתוספו באזהרות יתרות לקדושת מעלתם, ולהיותם נבדלים ופרושים מכל עניני חיי העולם העובר לבלי התעסק בהם כמ"ש בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם אני חלקך ונחלתך, ולכן התחייבה האומה הישראלית בכללה לתת להם עשרים וארבעה מתנות כהונה המפורשים בפרשה, והם דברים הנצרכים לצרכי חיי הגשמי למה שהם בני אדם, הנה בזה היתה השתתפות והתאחדות בין הכהנים ובין האומה בכללה, אלו הספיקו לאלה כדי צורך חיי הגשמי, וכנגד זה זכו אלו את אלה לעמוד במקומם בעבודת עולם הנצחי הרוחני, התחייבות האומה בכ"ד מתנות כהונה והתחייבות הכהנים לעמוד במקומם תמיד על משמרת עבודת כהונתם, שתי התחיובות האלה המשתף בין שני הצדדים, והשתוף וההתחברות שנעשה ביניהם יקרא ברית מלח לפי עיקר הוראת מלח שענינו התערובות והתאחדות הדברים (כמבואר ריש ויקרא) התחייבות המביא לידי אחדות והשתתפות תמידי:

פסוק כא

חלף עבודתם. שנים בפרשה, ואין להם דומה במקרא, וזה מלמד דעת הכתובים האלה שמקצתן סתומים ומיותרין, כי כבר נתבאר שסתם חליפה הוא מגרוע למשובח וכן

ממעט לרב, והנה המעשר הרב הזה שנתן ללויים בשכר עבודתם הוא נראה כיותר מדאי, ואמר הכתוב אני נתתי לכם המעשר בישראל והוא מרובה מידי עבודתכם באהל מועד שאינה רבת העמל והיגיעה ליטול בשכרה המעשר הרב מכל ישראל, לכן אצוה לכם ליתן ממנו חלק לכהנים מעשר מן המעשר ואז לא תשאו עליו על השכר הרב ההוא חטא, לא תענשו עליו כאלו חללתם קדשי בני ישראל ליטול מהם יותר מהראוי ולא תמותו, וזהו ולא תשאו עליו חטא אם תרימו את חלבו ממנו, כל מה שמפרישין לכבודו ית' קרוי כן (כמ"ש הרמב"ם במאכלות אסורות), וקורא כאן תרומת מעשר חלב, ובזה את קדשי בני ישראל לא תחללו וגו' (רל"ש):

פסוק כג

ועבד הלוי הוא. לפי שנאמר חלף עבודתם שומע אני רצה יעבד רצה לא יעבד ת"ל ועבד הלוי הוא בעל כרחו (ספרי וע"ש):

פסוק כו

בנחלתכם. במקום נחלה שהיה ראוי לכם, כי אם היו הלויים נוחלים בארץ הי' מגיע לחלקם חלק י"ב וכנגד זה ינתן להם העשור מכל התבואות, ואף שזה עודף על חלק שנים עשר, אמנם צריכים אנו להסיר את הלויים מן המעשרים ונתחייבו להפריש תרומת מעשר לכהן והוא המעשר מן המעשר ובזה יצא החשבון, כי המתנות האלה נערכות עם החלק שהיה ראוי להם לקחת בארץ כשאר השבטים לא פחות ולא יותר:

פסוק כז

ונחשב לכם תרומתכם. ר"ל המעשר שקראן הכתוב (למעלה כ"ד) בשם תרומה, אשר אתם לוקחים מישראל, יהיה חשוב בעיניכם כאלו הוא שלכם, כאלו הי' הדגן מגרנכם והתירוש מיקבכם, ואת שלכם אתם מקבלים (ולזה הכ"ף והה"א פתוחים לא שואין להורות על הידוע), כי הוא חלק הנחלה שהיה ראוי לכם בארץ, והישראל הוא העובד עבודתכם לדוש תבואתכם ולמלאות חביות יין מיקביכם, לכן לא תצטערו על שאתם צריכים להיות מן המקבלים ולהחשב למאן דאכל דלאו דילי', ולזה למדו רז"ל ממקרא זה גמר מלאכתן של פירות לעונת המעשרות:

ונחשב לכם תרומתכם. אמרו בירושלמי מניין שאין תורמין לא במדה ולא במשקל ולא במנין ת"ל ונחשב לכם תרומתכם, במחשבה אתה תורם ואין אתה תורם לא במדה במשקל ובמנין, כ"א במחשבה כלומר מאומד, ואע"ג דהאי קרא בתרומת מעשר הוא דכתיב אם אינו ענין לתרומת מעשר, שהרי נתנה בו תורה שיעור מעשר מן המעשר וצריך שימדוד כדי שיתן השיעור הראוי, תנהו ענין לתרומה גדולה שלא נתנה בה תורה שיעור. (עיי' ר"ש פ"א דתרומות מ"ז, ובפירוש הרמב"ם שם). ובאמת אין רבותינו מוציאים

בזה את המקרא מפשטי', דקרא משתעי גם מתרומה גדולה של הלויים להפריש משדותיהן של עצמם, כדאיתא בספרי גם לתלמודא דילן (תמורה ה' ב') סיפי' דקרא מכל מעשרותיכם תרימו, מיירי בתרומה גדולה, ובא ללמדנו בשהקדים לוי את הכהן ולקח מעשרותיו בכרי שחייב בתרומה גדולה, אע"ג דעבר אמימרא דרחמנא להקדים המעשרות, מ"מ אהני ומה שעשה עשוי. ובזה אתי נמי שפיר מה דילפי' מן והרמותם ממנו דצריך להפריש תרומה גדולה מן המוקף, דממנו משמע מן הסמוך לו ותרומת מעשר עצמו נטלת שלא מן המוקף. דבאמת קרא מתרומה גדולה נמי משתעי. אמרו בירושלמי כל הדברים למדין על עצמם ומלמדין על אחרים, ותרומת מעשר מלמדת על אחרים ואינה למדה לעצמה, עיין פרק ב' דבכורים מ"ה וברפ"ב דתרומות בהגר"א:

וכמלאה. לשון בשול תבואה שנתמלאה (רש"י) וכ"כ רד"ק מלא ענינו השלמה והיינו שנשלם ונגמר בשול הפרי. ואין הענבים ביקב עד גמר בשולם, לפירושם צריכים להוסיף מלת תירוש ויצהר, כלומר תירוש ויצהר של מלאה, וכן תריב"ע כחמרא דמליתא, ולולי דבריהם הייתי אומר, שהתירוש והיצהר עצמו נקרא מלאה, להיותם עתה אחר הדריכה עומדים להתמלאות בחביות (דאס צו פיללענדע) והרבה דברים נקראו ע"ש סופם, כמו וטחני קמח, להיות שהחטים עומד להיות קמח אמר עליו וטחני, וכדומה לזה הרבה, ושרש מלא נופל על המקום ועל המתקומם:

מן היקב. יקב הוא הבור שלפני הגת שהיין יורד לתוכו. וכל לשון יקב חפירות קרקע הוא, (רש"י) אמת שכן תרגום יקבי המלך (זכריה י"ד:י') שיחי מלכא, וכן והישיקו היקבים תירוש ויצהר, תרגומו ויטופין נעוי' חמרא ובירא משחא, והוא הבור והשוחה שלפני הגת שהיין והשמן זב לתוכו, אמנם מצאנו שם יקב על הכלי אם על החלל שדורכין בו הזתים והענבים, כמו יקבים דרכו (איוב כ"ד:י"א) ביקבים לא ידרוך (ישעיהו ט"ז:י') ותרגומם מעצרתא, וכן תרגום אונקלס ויב"ע כאן, ובזה אתי שפיר מ"ש בתוספתא וירושלמי, מאימתי תורמין את הגת משיהלכו בה שתי וערב, מאימתי תורמין את הזתים משיטענו הקורה עליהם, ומהך קרא ילפי' שאין תורמין רק מן הגמור (עיי' רמב"ם פ"ה מתרומות ה"ו):

פסוק כח

כי תרימו גם אתם. כמו שאתם הלויים תקבלו המעשר שלכם לאחר גמר מלאכתן כמבואר בכתוב הקודם, כן תרומת המעשר שאתם חייבים לתת לכהן ממעשרותיכם ר"ל ממה שאתם מעשרים את תבואת שדותיכם צריך שיהי' דגן ותירוש, כלו' לאחר שנגמרה מלאכתן; ולשון אשר תקחו מאת בנ"י ר"ל כמו שאתם מקבלים מאת בנ"י,

ומצאנו מלת אשר עד"ז כי אשר ראיתם את מצרים (שמות י"ד:י"ג) דתרגומו כמא דחזיתון ית מצראי; כנ"ל לפרש לרבותינו בספרי דאוקמי הך קרא במעשרות של הלויים שמפרישין משדותיהן של עצמם, וממלת מכל מעשרותיכם דרשו (ירושלמי מובא בר"ש פ"ב דבכורים) להורות דתרומות מעשר מפרישין אף שלא מן המוקף, אפי' מעשר אחד במדינה זו ומעשר אחד במדינה אחרת מפרישין תרומה מאחד על הכל וכ"פ הרמב"ם; והרלב"ג טעה בפי' דהך קרא טעות שתים, כי חייב את הלויים להפריש תרומה גדולה ותרומת מעשר בהקדימו בשבלים, וזה אינו, כמבואר להדיא הפוכו (בברכות מ"ז), וגם בקרא דילן ליתא למלות כל תרומותיכם, עיין שם:

פסוק ל

את חלבו ממנו. הרי זו אזהרה לב"ד (של לויים) שלא יהיו תורמין אותו אלא מן המחובר (ספרי) מן המחובר היינו מן המוקף ונפקא ליה ממלת ממנו, ותימה דהא תנן בפ"ב דבכורים, תרומת מעשר נטלת שלא מן המוקף, והכי איתא בירושלמי רפ"ב דתרומות מנין לת"מ שנטלת שלא מן המוקף שנאמר מכל מעשרותיכם אחד ביהודה ואחד בגליל, לכן נראה עיקר כגירסת הילקוט, שלא יהו תורמין אותו אלא מן המובחר, ונפקא ליה ממלת חלבו. (כ"כ בזרע אברהם בפירושו לספרי) ולדעת הראב"ד (בהשגות פ"ג דתרומות) שהלוי אינו תורם אלא מן המוקף ועליו הוא אומר והרמותם ממנו תרומה מן המחובר, והטעם שמא ישכח ויעשה את התרום תרומת מעשר על מקום אחר, אבל ישראל התורם תרומת מעשר תורם שלא מן המוקף שאין לחוש לכך, ע"כ. לדבריו אין צורך לשבש ואין כאן קושיא, דהא קרא בלוי משתעי והוא מחוייב להפריש מן המוקף דוקא. והנה ממשמעות דברי הראב"ד חיוב מוקף אינו אלא מדרבנן, מדכתב שמא ישכח, אמנם דעת הרשב"א דחיוב מוקף הוא מה"ת (עי' במשנה למלך שם) ונראה דגם לשיטה זו יש לחלק בין לוי לישראל, דעיקר מצות הפרשת תרומת מעשר היא על הלוי, כמ"ש ואל הלויים תדבר כי תקחו, וכ"כ הרמב"ם (שם פ"ג הי"ב) מצות תרומת מעשר שיפריש אותו בן לוי ממעשרו שנאמר וכי תקחו מאת בני ישראל את המעשר. ויש לישראל להפריש אותה (ועי' בסה"מ מצוה קכ"ט ובחינוך) וישראל התורם תרומת מעשר אינו אלא מסלק איסור טבל מן המעשר, ואין בו קיום מצוה רק רשות, לכן לא איכפת לן באיזה אופן הוא מסלק איסור טבלו אף שלא מן המוקף, אבל הלוי שהוא מצווה להפרשה זו, לכן מחוייב לקיים מצותו כתיקונו דוקא מן המוקף ובאמת משכחת לה גם בלוי שאין בהפרשתו צד קיום מצוה רק סילוק איסור טבל, כגון שלא בא המעשר ליד לוי ולא זכה בו, רק הישראל אמר לו ללוי מעשר יש לך בידי, וכיון שהמעשר עדיין ברשות ישראל לא

קנה אותו הלוי עדיין (עי' רש"י גטין למ"ד ע"ב ד"ה אין חושש, דאימת קנייה ליה הלוי) אם כן כשהלוי מפריש תרומת מעשר ממנו אינו אלא כעושה שליחותיה דבעלים לסלק איסור טבל שבו, אבל קיום מצוה אין כאן, כי התורה אמרה כי תקחו מאת בני ישראל, ודוקא בכה"ג שהמעשר בא ליד לוי אז חל עליו מצות הפרשתו, לא בשעדיין לא בא לרשות הלוי, וכיון דשליחותו של ישראל לבד קעביד הלוי, במקום הישראל עומד לסלק האיסור לבד, ובזה יכול להפריש אף שלא מן המוקף, וזהו דאמרינן (ב"מ מ"ט) ישראל שאמר לבן לוי כור מעשר יש לך בידי בן לוי רשאי לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר. (ע"ש בשיטה מקובצת בשם הרא"ש שהלוי לא קנה מעשר זה, ומפריש בשליחותו של ישראל). ומכל מקום מדרבנן חייב הלוי להפריש מן המוקף אף בשלא בא המעשר לידו, כדאמרינן בעלמא וכי חשידי חברים לתרום שלא מן המוקף (עתוס' שם בגטין ד"ה וכי נחשדו וכו' וי"מ דוקא חברים וכו' דהכא איירי בבן לוי, וכ"כ הר"ש בס"פ טבול יום). ובזה נסתלק מדעת הראב"ד מה שהתעורר עליו הרב מהר"י קורקוס מובא בכ"מ (פ"ג דתרומות הלכה כ'). והא דאמרי' בירושלמי תרומת מעשר מלמדת על תרומה גדולה שניטלת מן המוקף והיא ניטלת שלא מן המוקף דמלמדת ואינה למדה (עי' ר"ש רפ"ב דתרומות) לדעת הראב"ד, אינה למדה על ישראל, אף על פי שהוא רשאי להפריש תרומת מעשר, מכל מקום אין צריך מן המוקף דוקא, כיון שאין בהפרשתו מצוה רק סילוק איסור, אבל לוי שהוא מצווה ועומד להפרשה זו, צריך להפריש מן המוקף דוקא. והנה חיוב מוקף יליף ליה בספרי מקרא דאת חלבו ממנו, והראב"ד כתב והרמותם ממנו, מן המחובר, ונראה דילפותא דספרי יותר ניחא, דקרא דילן מיירי בהקדים לוי בכרי, שחייב הלוי גם בתרומה גדולה (כמה שכתב רש"י בפי') שפיר אמרינן על מלת ממנו דכתיב ביה שחוזר על חיוב מוקף דתרומה גדולה בהחלט (ועל תרומת מעשר גם כן על כל פנים על הלוי). אמנם ממלת ממנו שהביא הראב"ד, והרמותם ממנו, קשה לילף מניה חיובא דמוקף לתרומה גדולה, דהא מקרא זה מיירי בלוי שהקדים ליקח את המעשר בשבלים, ואין הלוי מחוייב להפריש רק תרומת מעשר ולא תרומה גדולה (כבפסחים ל"ה ב') מעשר מן המעשר ולא תרומה גדולה, וכיון דבהך קרא אין כאן הפרשת תרומה גדולה, איך נאמר דממנו דכתיב בי' אתי' למילף אחיוב מוקף דתרומה גדולה, דלא משתעי קרא מניה לגמרי. ויב"ע אמר בתרגומו, ותימר להון לכהניא וגו' ותיכלון יתיה אתון כהניא וגו' לאוכלי' מניה לדסאיב וגו' ולא זכיתי להבין דבריו:

פרק יט

פסוק א

אל משה ואל אהרן. י"ח פעמים נתייחד הדבור למשה ולאהרן ביחד, ואלו הן, וארא ו' י"ג, שם זיי"ן חי"ת, ושם ט' ח'. בא י"ב א', ושם י"ב א', ושם י"ב מ"ג, שמיני י"א א', תזריע י"ג א', מצרע י"ג ל"ג, ושם ט"ו א', במדבר ב' א' שם ד' א', שם ד' י"ז, בהעלותך י"ב ד', שלח י"ד כ"ז, קרח ט"ז כ', וכאן בפ' חקת ריש הפרשה, כ' י"ב, כ' כ"ד. ומה שאמר להם הקב"ה שיאמרו לישראל הם י"ג פעמים, כי דל מהנך י"ח ה' פעמים שלא הי' שליחותן לישראל רק אליהם לבד הי' הדבור, ואלו הן ויאמר ה' דכי ידבר אליכם לא נשתלחו לישראל רק לפרעה, ויאמר ה' דקחו לכם מלא חפניכם ג"כ לא נשתלחו רק להביא מכת שחין, וידבר ה' דנשא את ראש בני קהת, וידבר ה' דאל תכריתו גם שם לא הי' המצוה לישראל, רק למשה ולאהרן לבדם שיקבלו מספר בני קהת ולהזהיר על כלי מקדש, ויאמר ה' פתאם ג"כ לא נשתלחו כלום רק שהיה תוכחת מוסר למרים ולאהרן על תלונתם במשה, וא"כ לא נשתיירו רק י"ג פעמים שנצטוו בשליחותן לישראל, והיינו דאיתא בת"כ י"ג דברות בתורה למשה ולאהרן, וכנגדן י"ג מעוטין שלא נשמע קול הדבור רק למשה לבד, כי א"צ למעט את אהרן רק בי"ג דברות, והבן, והי"ח פעמים שנאמרו למשה ולאהרן, וכן הי"ג פעמים שנצטוו על שליחותן לישראל הם בסוד י"ג י"ח (הגר"א) ודבר גדול השמיענו בזה ליישב היטב דברי ריב"ב דבריש ת"כ במאמר י"ג דברות נאמרו למשה ולאהרן, אשר שקלו וטרו הרבה ליישבו הרא"ם ובעל קרבן אהרן, וכמה דבריהם דחוקים למעיין בהם, וכבר האריך החכם רוו"ה לעורר עליהם, והוא בחר לו דרך אחרת בקונטרס מיוחד אשר לו בסוף ס' דברים, ע"ש, ובדברי הגר"א דברי ריב"ב נכונים כפשטן, וסוד י"ג י"ח שהזכיר, נראה שרמז בזה על סוד יחוד והן י"ג מדות רחמים שבתורה י"ג שהן ח"י עלמין בסוד הדעת דו"ן דכר י"ג נוקבא ה' והן ח"י עלמין י"ג נהרי אפרסמון ח"י טורי אפרסמון דכיא, י"ג עם ל"ב (נתיבות) סוד מה, ח"י עם ל"ב סוד מי, וזהו סוד מה ומי כמ"ש מי עלה שמים וירד מה שמו וכו'. מכלל הדברים יצא לנו דלרבותינו בכ"מ שנאמר ויאמר ה' אל משה ואל אהרן, בכולם הי' הדבור למשה שיאמר לאהרן, וכן דרך המקראות לומר ויאמר אל פלוני, והכוונה ע"י שליח, כגון ויוסף ה' דבר אל אחז (ישעיהו ז':י') ע"י ישעי' הנביא, ויאמר ה' לו דגדעון (שופטים ו') ע"י מלאך, ויאמר ה' אל דוד (שמואל א כ"ג:ב') באמצעות האורים, וכמו שהערותי בבראשית א' כ"ח:

פסוק ב

אדמה תמימה. שתהא תמימה באדמות (רש"י), וכ"א בספרי פרה שומע אני שחורה או לבנה ת"ל תמימה לאדמות, או תמימה למומים ? כשהוא אומר אשר אין בה מום

הרי מומים אמורים האמה ת"ל תמימה ? שתהא תמימה לאדמות, עכ"ל. וכוונתו כמ"ש הרוו"ה ששתי תיבות האלה אדמה תמימה שתיהם שמות תארים, ואפשר נמי לפרש שניהם נפרדים כל אחד לעצמו תאר לפרה, שתהא אדומה ושתהא תמימה בלי מום, לזה אמר כשהוא אומר אשר אין בה מום הרי מומים אמורים הא מת"ל תמימה לאדמות, וא"כ תמימה איננה תאר לפרה מצד עצמה כ"א מצד תארה אדומה שתהא תמימה לאדמות, ולזאת גם בעל הטעמים הטעים תמימה ברביע אחר הטרס, וככה הטעים נח איש צדיק תמים הי' בתביר וטפחא שהם אדוקים לעולם:

לא עלה עלי' על. עול פוסל אפי' לא יעשה עם ההעלאה שום מלאכה ועבודה רק כשהעלה העול לבדה פסולה (הגר"א מגמ' דסוטה מ"ו ע"א):

פסוק ה

ולקח מדמה באצבעו. זהו קבלת הדם, שביד דוקא יקבל הדם מן הפרה, לא בכלי, (הגר"א). כ"ה בספרי, וכ"פ הרמב"ם (פ"ד מפרה ה"ד) קבל דמה בכלי פסולה שנ' ולקח באצבעו מצותה ביד לא בכלי, (ע"ש בהשגת הראב"ד פ"ג ה"ב). כבר העירותי (ויקרא ד' כ"ד) דעיקר הוראת אצבע אחיזה ותפיסה (אנפאססען, אויפפאססען) ונכלל בו אם האבר הפרטי שביד (פינגער) שאוחזין ותופסין בו, אם הכלי (געשירר) שמחזיק ותופס דבר אל תוכו, ע"ש, ולפי"ז גם כף היד שבכפיפתו מחזיק דבר בחללו שייך לומר עליו לשון אצבע. והיה אפשר לפרש אצבע לשון טבילה. כי וטבלתם בדם, תרגמו הירושלמי ותצבעון בדמא, וכן וטבל הכהן אצבעו (עיי' בערוך ערך צבע) ויהיה טעם ולקח באצבעו, בעבור טבילתו, כלומר שיקבל הדם, כדי לטבל אצבעו בו, והבי"ת כבי"ת ויעבד ישראל באשה, בעבור אשה, כן באצבעו בעבור אצבעו כלומר בעבור טבילתו בו. והראשון יותר נכון, ומ"מ גם לרבותינו בספרי יפרש אצבעו גם לסיפא דקרא, שההזאה תהי' באצבעו הימין, ע"ש. והנה בזבחים (מ"ז ב') אמרי' דולקח הכהן מדם האשם ונתן על תנוך (מצורע י"ד י"ד) כלומר שתהא קבלת הדם בידו לא בכלי, אמנם ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן על קרנות (ויקרא ד' כ"ה) טעמו שצריך שיקבל הדם בכלי, וכתבו התוס' (שם ד"ה אף לקיחה) דבחטאת כתיב באצבעו ונתן. א"כ לאו בידו מקבל דבאצבע לא אפשר לקבל, אלא ע"כ בכלי קאמר, אבל באשם לא כתיב באצבעו, ע"ש. ולא ידעתי מה יענו רבותינו בעלי התוס' על קרא דילן דכתיב באצבעו והזה, ומ"מ פירושו קבלת הדם ביד דוקא לא בכלי, דהא והזה ג"כ בעצמו של כהן, כמפורש בספרי:

מדמה שבע פעמים. מדמה מיותר כי כבר הוזכר מקודם, אבל בא ללמדנו שכל אחת משבע ההזאות צריך שיהיה מן הדם שלא יטבול אצבעו פעם אחת וממנו יזה ז' הזאות,

אבל צריך להחזיר ולהטביל אצבעו בדם בכל הזיה והזיה (ספרי), וכ"א במתני' דפרה (פ"ג מ"ט). ובתרגום יב"ע אמר וידי מאדמה בטיבולא חדא שבע זמנין, והוא תמוה שמתנגד למתני' ולספרי. ואפשר שכוונת יב"ע שכל אחד משבע ההזיות צריך שיהי' מטבילה אחת, לאפוקי הזאה אחת משתי טבילות, כדאיתא בתוספת' פ"ג, טבל שנים והזה אחת פסול, וכ"פ הרמב"ם (פ"ד ה"ז מפרה), אמנם לשונו דחוק. ואפשר כי מלת בטיבולא הוא ט"ס ונ"ל בקיבולא חדא, כי לשבע ההזאות יקבל בפעם אחת הדם מן הפרה, ולא יקבלנו בשני פעמים, ואף בדיעבד פסול דילפי' מקדשים:

פסוק ז

וטמא הכהן עד הערב. סרסהו ודרשהו וטמא עד הערב ואחר יבא אל המחנה (רש"י). אמנם בא כן ללמד ששנים אלו מעכבים ביאת המחנה, שאם לא כיבס בגדיו ג"כ אסור לבא אל המחנה, אלא שאין חיוב כרת אלא מלקות משום ולא יטמאו (הגר"א):

פסוק ט

ואסף איש טהור. תיב"ע ויכנוש גבר כהין דכי, וכן וכבס האוסף תרגם ויצבע כהנא דכניש. לכאורה תמוה ממתני' דפרה פ"ד דתנן מעשיה ביום ובכהן דאית' עלי' בתוספתא פרק ג' כל מעשי' בכהנים חוץ מאסיפת האפר, ובאמת אין גירסה זו דתוספת' מבוררת, כי הר"ש שם הביא גירסה אחרת בתוספת' דגרס כל מעשי' באנשים. אמנם יפלא בתלמודא דידן דאיתא (יומא מ"ג), ואסף איש להכשיר את הזר לאסיפת האפר, ופירש"י אי כתב ואסף את אפר הפרה הו"א דוקא כהן דאיירי בי' לעיל מני' לכן כ' איש להכשיר את הזר. וראיתי בספרי ואסף איש טהור לפי שמצינו שכל מעשה הפרה בכהן שומע אני אף אסיפת אפר תהי' בכהן ת"ל ואסף איש טהור מגיד שאסיפת האפר כשירה בכל אדם. ובתר הכי איתא התם בספרי ואסף איש להוציא את הקטן וכו' דברי ר"י, רע"א ואסף איש להוציא את האשה וכו'. ולפי"ז יכילנא למימר דלר"י ור"ע דספרי דמפקו לי' למלת איש לקטן ולאשה תו לא אייתר איש למילף מני' להכשיר את הזר. ותרי גירסאות דתוספת' דידן ודר"ש תלי' בפלוגת' דר"י ור"ע עם ת"ק דספרי, ויב"ע תרגם אליבא דר"י ור"ע ויש לגמגם ע"ז והדבר צריך אצלי תלמוד:

פסוק י

וטמא עד הערב. ולא כתיב כאן ואחר יבא אל המחנה, שנלמד מן הכתוב שלמעלה, והענין שלא נכתב כאן וצריך ללמוד אותו, לפי שכל הכתוב למעלה הי' דוקא בכהן ודבר הכתוב בהווה שעיקר דירתו של כהן במחנה קדוש הוצרך לכתוב שם שלא יבא אל המחנה, אבל כאן שגם ישראל כשר לאסיפת אפר הפרה כמ"ש ואסף איש טהור, לכן

לא צריך לכתוב ואחר יבא אל המחנה, ודרך התורה לדבר בהווה, שהישראל גם בלא זה לא הי' צריך להיות במחנה שכינה (הגר"א):

פסוק יג

במת בנפש. מת של נפש אדם (רש"י) בי"ת בנפש הוראתו כמלת של, דומה לזה בצמר או בפשתים (תזריע י"ג נ"ב) שפי' של צמר של פשתים, ערא"ם שם וכאן:

בנפש האדם. זו רביעית דם (רש"י מגמ' דחולין ע"ב), דם מאדם קרא הכתוב נפש כי הדם הוא הנפש, אמנם דם האדם אינו מטמא אלא כשיצא כולו לאחר מיתה וא"כ מהו אשר ימות דאמר קרא בלשון עתיד ונ"ל שבא להורות על שיעור הדם שמטמא והוא רביעית, שהוא שיעור שהמיתה בא על ידו (ערש"י שם בחולין ד"ה מת). ובספרי דרש מן אשר ימות שאינו מטמא עד שעה שימות ולאפוקי גוסס שאינו מטמא שידוע לנו שהוא כחי לכל דבר, ע"ש. ויראה שאין זו דרשה גמורה ואינו אלא לאסמכתא בעלמא, דלשון העתיד דקרא יורה לכאורה הפך הדרוש, ובסוטה (מ"ג ע"א) ילפי' דגוסס אינו מטמא מקרא דבמותם יטמא, (במדבר ו'):

משכן טמא. אין זה טומאת הריחוק מהנגיעה בו, כי אין המשכן נטמא בביאת הטמא בו, אבל טעמו לשון חלול הפך הקדש, כמו וטמאו את שם קדשי (יחזקאל מ"ג:ח') [ענטעהרט, ענטווייהעט], שבביאתו בטומאה למשכן נוהג בו מנהג חול. והא דלא כתיב ובא אל משכן ה', להורות על טומאה שבפנים, כגון שנטמא במקדש ושהה שם שיעור שהייה או שהשתחוה נגד ההיכל נמי חייב כרת, כבשבועות ט"ז ב':

טמא יהיה. לרבות טבול יום אם נכנס למקדש ענוש כרת:

עוד טומאתו בו. לרבות מחוסר כפורים הטמאים הצריכים קרבן, אף שטבל והעריב שמשו, אם לא הביא כפרתו ונכנס למקדש חייב (מכות ח'). טעמם כי לשון יהיה הוא דרך החלטה להחליט אותו עוד לטמא, והערב שמש אין בידו לעשותו, וצריך להמתין על ביאת שמש שיעריב עליו, לכן שייך בו לשון החלטה יהיה. אמנם מחוסר כפורים דבר שבידו הוא שיוכל להביא בכל עת קרבנו, לא שייך להחליט אותו לטמא פן יביא קרבנותיו, לכן אמר עוד טומאתו בו, שהוא לשון ספורי, כלומר עוד לא טיהר עצמו מכל טומאתו (תלפיות):

פסוק טו

צמיד פתיל. צמיד הונח על שני דברים הדבוקים תמיד שנעשו כך מתחלה להיותם דביקים תמיד ולהיות כלי אחד, כמו אצעדה וצמיד (לקמן ל"א), והוא מין תכשיט המחובר משני פרקים (העפטעל). ובקבוץ ושני צמידים על ידי', לכל יד ויד צמיד בעל שני פרקים, וכן יקרא מגופת הכלי צמיד ע"ש שהוא אדוק תמיד עם הכלי ומתחלה

נעשה להיות נצמד ומתחבר עם הכלי וצמיד הוא שם ע"מ תמיד נביא כליל. ופתיל, הוא פעל בינוני ע"מ יכיל, אלפים בת יכיל (מלכים א ז':כ"ו), יחיל טובו (איוב כ':כ"א), ושיעור הכתוב מגופה המדובקת בכלי היטב ע"י פתילים וחוטין, ותרגום צמיד פתיל (אנגעשנירטער דעקקעל), רש"פ. ובאמת דבוק ע"י פתילים וחבלים לחוד לא מקרי צמיד פתיל, כבמתני (כלים פ"י מ"ד) קשרה במשיחה אם מירח, דמוסיף על הקשירה בעי נמי דבר המתמרח זפת ושעוה וכדומה. ודע דלרש"י כאן פתיל הוא החבור, וצמיד הוא המגופה, ובחולין פירש"י להפך פתיל הוא המגופה, (עיין רא"ם כאן). וכן אמר הגר"א צמיד הוא החבור שבין הכלי ולפתיל, פתיל הוא הכיסוי מלמעלה, כמו מטך ופתילך והוא הבגד העליון שמתכסה בו:

פסוק טז

ע"פ השדה. רז"ל דרשוהו לרבות גולל ודופק (רש"י מחולין ע"ב). הנה זה לר"ע דסובר רביעית דם הבאה מב' מתים מטמא באהל, וסובר נמי בעובר מת שבמעי אמו מטמא מה"ת, לדידיה בא קרא דילן לרבות גולל ודופק, אבל למה דפסקינן דרביעית משני מתים טהור (סנהדרין ד') נפשת חסר כתיב (רמב"ם פ' פ"ד מטומאת מת), וכן עובר מת במעי אשה טהור (רמב"ם פר"ה מטומאת מת), גולל ודופק לאו מקרא ילפינן אלא הלכתא גמירה לה, ולדידן קרא דכל אשר יגע ע"פ השדה בא להוציא עובר מת שבמעי אשה, שאם הוציא הולד אבר אחד, אף שנגע באבר ההוא טהור, והכי אמר קרא כל אשר יגע ע"פ השדה דוקא בגלוי הוא דמטמא בנגיעה ולא עובר שאינו בגלוי; הנה עד כאן ידבר בטומאת מגע, ומכאן ואילך חשב קרא דברים המטמאים באהל (עיין הגר"א. ובזה הדרשה לא אפקה קרא מפשטי', ובדברים אלה נסתלקה תמיהת הרא"ם מן הרמב"ן שהשיג בזה על רש"י ועיין כי קצרתי:

בחלל חרב או במת. להמפרשים מת הוא בלי מעשה אדם, וחלל חרב הוא שנעשה חלל ע"י חרב, אמנם לרז"ל (נזיר נ"ג) אין פירוש חלל חרב אדם שנהרג ממש, אבל פירש אבר מה"ת, כי אבר שנחתך מן האדם דין האבר הזה כמת שלם שמטמא במגע במשא ובאהל; ויאבה לו הפשט, כי כמו שהונח על האדם ההרוג שם חלל ע"ש ריקותו מנפש החיונית (לעבלאָז), שיש כאן גשם ורוח אין (כי כל גשם המקיף בריקות יקרא נבוב וחלול, כענין נקבים חלולים, תוף וחליל, מטעם שאותו הכלי חלול ונקוב), ולכן מצינו שימוש חלל גם על האדם המת בלי מכת חרב, כמו מחללי רעב (איכה ד':ט'), חללים שוכבי קבר (תהלים פ"ח), ככה האבר הנחתך מן החי יתכן לקרותו חלל להרקנותו מן נפש החיונית; וכבר מצאנו שימוש חלל גם על אבר אחד, שאמר המשורר בדרך מליצה

ולבי חלל בקרבי; ודיבר הכתוב בהווה, כי אין הבדל בין חלל חרב או חלל אבן או חלל עץ, ומפני שמלת חרב הוא מיותר דרשוהו לומר שהחרב דינו כחלל, ולא בא הכתוב אלא להשוות החרב כחלל לומר שהוא נעשה אבי אבות לטומאה כמת עצמו לטמא אדם וכלים טומאת שבעה, וכל מה שיגע בחרב אשר נהרג בו המת יטמא ז' ימים:

פסוק יז

ונתן עליו מים חיים. לרז"ל הנותן מים על האפר פסולים, וכן הלכה; לכאורה יראה מפשטות לשון המקרא היפך דבריהם אלה (ע' רמב"ם מזה), ולכוון את הדברים יחד יראה, דמלשון המקרא אינו מוכרח לומר שיתן המים על האפר, כי דבר לח הנשפך על דבר לח או על דבר אבקי כמו קמח ואפר, אין הלח ינוח על מה שתחתיו, אבל מתערב עמו ומתאחד בחלקיו הפנימיים, ולזה לא שייך לומר לשון נתן מים על מים על אפר על קמח, אבל יתכן לומר לתוך אל או תוך, כמו בתוך מים ישימו (יחזקאל כ"ו:י"ב), הברזל נפל אל המים (מלכים ב ו':ה') וישלך אל המים, ומה שנאמר במנחת סלת ויצקת עלי' שמן, הנה שם באמת לא היתה היציקה בעודו קמח סלת כ"א אחר שהיתה הסלת כבר בלול בשמן כמבואר שם ונעשה כגוש, שפיר שייך בי' לשון ויצקת עליו, אמנם דם שמסבת שמנותו הוא צף על המים שתחתיו אמר בו (שם ל"ד) דם וגו' על המים, הנה מדלא אמר פה ונתן תוכו אלא עליו, נראה שאין מאמר זה מוסב על נתינת ושפיכת המים באפר שבתחלת הנתינה, כי אין זה נתינה עליו כ"א נתינה אל תוכו (אם שיש לכוון במלת עליו גם ענין התוך), ואין המקרא מדבר כ"א משאיבת המים ומלואו מן המעיין אל הכלי, שאסור לממלא להסיח דעתו ממנו בעת שאיבתו, לכן אין למלאות לו ולאיש אחר או לשני בני אדם יחד, כי א"א לכוון דעת לשני דברים כאחד בלתי היסח הדעת (ערמב"ם פ"ו מפרה ושם פ"ז ה"ג בדברי הראב"ד), ולזה מלת ונתן היא מן הפעלים המתמצעים בין הפועל והמתפעל, וכאלו אמר יהא נתון (והזכרתי מפעל כזה למעלה בוישאלו ממצרים), והיינו ע"י שאיבה ומלוי, או שהוא פעל סתמי, ומלת עליו מוסב על לטמא המוזכר בקרא, ופי' בשבילי, כמו על בית ישראל ועל עם ה' וגו', וטעם המקרא לפי"ז שמים הנובעים יהיו נתונים אל הכלי בכוונת דעת הממלא על הטמא, לבל יסיח דעתו ממנו (זיינעטוועגען זאָל וואססער געגעבען זיין); אמנם ממשמעות לשון המקרא ידענו ג"כ דאחר שנותן האפר על המים יערבם כ"כ עד שיחזיר המים שתחתיו עליו (ע' תמורה י"ב ב') והרלב"ג אמר ונתן עליו, ונתן בעבורו (כטעם על שאול ועל בית הדמים), ומזה מתחייב שתהי' נתינתו המים החיים אל הכלי בעבור תכלית שינתן בהם אפר החטאת, עכ"ד. הנה לדבריו מלת עליו מוסב על העפר, עכ"פ המקרא מבואר עד

דמפשטי' אין סתירה לדרז"ל. ואח"כ הראני חד מחכמים שכדברי פירשו התוס' (ביומא מ"ג ד"ה הכל כשרים). ותמהו על דבריהם גדולי המחברים ה"ה הרב הגדול בעל תשובת חכ"צ בסי' קנ"ד, ובתוי"ט מ"ה פ"א דתמורה, ומהרש"א בסוטה ט"ז, וכולם פה אחד צווחו דאשתמיט להו לרז"ל בעלי התוס' תלמוד ערוך דסוטה, שפי' עליו לערבן, והניחו בצ"ע; ועפר אני תחת כפות רגלי הגדולים האלה, ולא אדע מקום תמיהתם, שאף שידעו גם ידעו רז"ל בעה"ת מדברי התלמוד דסוטה הנ"ל, בכל זאת לא ננעלה הדלת לפרש פשוטו של מקרא בדרך שאינו סותר את הדרש, וכבר ידענו ההבדל שבין פירוש הסותר את הדרש ובין פירוש הנוטה מן הדרש, והדבר מוכרח מעדות חכמי התלמוד אשר יאמרו אין מקרא יוצא מידי פשוטו בכ"מ, וראי' מוכרחת לזה תראה בכי תצא בקרא דלא יומתו אבות על בנים:

מים חיים. ת"א מי מבוע לפי שהמים הנובעים מן הארץ הם מתנענעים ומתפשטים תמיד לכן נקראו חיים, אבל מי בור ומקוה עומדים כמתים בלתי תנועה. ולא אמר לשון קצרה מי מעין (כמו מעין ובור מקוה מים), כי יש מעין שמימיו נובעים אבל הם מרים או מלוחים וכיוצא מן הטעמים הרעים הנמצאים בקצת המימות, ולשלול קדוש מי חטאת במי מעין כזה אמר מים חיים כלומר מים נובעים שהם גם בריאים וערבים, כי מלת חיים ישמש על קיום הדבר ובריאותו, כמו הבשר החי, וימרחו על השחין ויחי, עד חיותם, ואמר לשון רפואה על המתקת מים רעים ומלוחים (מלכים ב ב׳:כ״א) רפאתי למים, ונרפאו המים (יחזקאל מ״ז:ח׳), והמים המרים והמלוחים נקראו בלשון משנה מים המוכים (מקואות פ"א) כלומר מים שיש בהם מכה וחולי, ובלשון ערבי המים המעופשים נקראו מים מתים. והנה במלת חיים נכלל ג"כ שלילת הבשול (ראָה), כמו ולא יקחו ממך בשר מבושל כ"א חי (שמואל א ב׳:ט״ו). ודע דלשון מים חיים נאמר גם בטבילת הזב (מצורע ט"ו י"ג) ורחץ במים חיים, וכן בטהרת מצורע (שם י"ד ה') אל כלי חרש אל מים חיים, ועל שלשתן תנן במתני' (פ"ח דפרה מ"ט) המים המוכים פסולים לזבים ולמצורעים ולקדש בהן מי חטאת, ואלו הן המים המוכים המלוחים והפושרים והמים המכזבים. והנה הר"ש שם מדקדק מנלן דמלוחים ופושרין פסולין, ונדחק לומר משום שם לווי, ולפי המבואר פסול כל אלה מבואר מלשון התורה. (וערמב"ם בפי' ספ"א דמקואות):

פסוק יח

והזה על האהל ועל כל. לרבות שיכול להזות אפי' על מאה אנשים בפעם אחת, ואין צריך על כל הזאה טבילה, לכן אפי' שיורי הזאה, דהיינו שהזה על אחד יכול להזות אח"כ עוד

על השני, וזהו מדלא כתיב מן המים אלא והזה. ודע דבמצורע גבי הזיית הדם מן הצפור לא נזכר במשנה (נגעים פי"ד מ"א) רק והזה עליו שבע פעמים, וגבי שמן נזכר במשנה (שם מ"י) על כל הזי' טבילה, לפי שאצל השמן כתיב בפסוק (מצורע י"ד ט"ז) והזה מן השמן, למעט שבכל פעם יטבול אצבעו בשמן, אבל גבי הזיית דם כתיב סתם (שם זיי"ן) והזה על המטהר ולא כתיב מן הדם (הגר"א). והר"ע מברטנור' שכתב שם בנגעים דשבע פעמים אטבילת אצבע נמי קאי, וכ"כ בקרבן אהרן בפי' לספרא שם בה' מצורע, מה יענו על והזה בפרשה דילן פ"ד, דלא משתעי קרא מטבילה כלל, ומ"מ צריכה טבילה על כל הזאה והזאה, והרמב"ם בפי' למ"ט דפרה פ"ג שכ' וטבל והזה על כל הזאה טבילה, הוא תמוה ביותר דהא לא כתיב כלל כאן וטבל. והנכון כהגר"א:

פסוק כ

טמא הוא. בשבועות ט"ז מוקי להך קרא בטהור שבא לעזרה ונטמא בפנים, אם לא מיהר ללכת מן העזרה חייב כרת, ע"ש. ולכן לא אמר טמא יהיה, כלעיל פי"ג, כי לשון זה יורה דבאמת כבר סרה הטומאה ממנו רק אנו מחלטין אותו עוד לטמא, וזה אינו רק בטמא שטבל רק לא העריב שמשו, שייך להחליט אותו ולומר עליו שתתמשך טומאתו ויהיה עוד טמא, אבל כאן שנטמא בעזרה גופה, לא שייך לרבות טבל ולא העריב שמשו, כי אין מקוה בעזרה, ואין נופל בו רק לשון טמא הוא, כי מזמן ההוה ידבר, כי עתה טמא הוא, ומכש"כ דלא שייך כאן לרבות מחוסר כפורים, לכן לא כתיב כאן עוד טומאתו בו (תלפיות):

פסוק כא

ומזה מי הנדה. לרבותינו (נדה ט') מאי מזה נושא, והנושא מי חטאת הוא דטמא, אבל המזה את מי חטאת טהור. והוציא הכתוב משא בלשון הזאה לומר שאין הנושא טמא כ"א בשיש בהן שיעור הזאה וכתב הגר"א לכאורה הוא תמוה, שהתורה אמרה בפירוש שהמזה טמא, ורבותינו אמרו שהמזה טהור. אמנם הדין הוא כן, מי שטיהר עצמו לחטאת אין מי חטאת מטמאין אותו לא במגע ולא במשא, רק מי שטיהר עצמו לתרומה שעדיין נקרא טמא לחטאת לפי שלא טבל לחטאת, לזה המי חטאת מטמאין אותו לכל דבר. ואמרם המזה מי חטאת טהור, הוא בסתם מזה שהוא מטהר עצמו לחטאת. אמנם מזה דקרא הוא בשלא טיהר עצמו לחטאת, אף שהוא טהור לתרומה, אם זה יזה מי חטאת הם מטמאין אותו, וטומאתו הוא מטעם שהוא נושא מי חטאת ואינו טמא רק כשיש בו שיעור הזאה (עי' בדברי הגר"א בפי' למשנה דפרה פ"ט מ"ח ופ"י מ"ו. וכאן בפי' על התורה הלשון קצת משובש). אמנם קשה לומר דמזה דקרא אינו המזה דמשתעי מני' במקראות הקודמות שהוא איש טהור לחטאת. ובאמת הזאה דקרא והזה הטהור

לא הי' בטהור לחטאת עיי' חגיגה כ"ג א' רש"י ד"ה להוציא מלבן. לכן נ"ל דהא שאמרו רבותינו מזה דקרא היינו נושא, כלומר מסיט, דבלשון מקרא יקרא מסיט נושא, כמו והנושא את נבלתם (שמיני י"א כ"ח) דתרגמו הירושלמי דיסיט את נבלתהון, וכמ"ש רשב"ם שם והנושא, מסיטו ממקומו אעפ"י שלא נגע, אבל אם טען נבלה על כתפו ולא נגע בו ולא זז ממקומו אינו טמא, וכן שנינו במס' זבחים, וכן פי' הרנ"ו שם, והנושא, לשון נשיאה על המתטלטל ממקום למקום ע"י דבר אחר כמו וישאו את התבה, ורוח הקדים נשא את הארבה, כאשר ישא האומן את היונק, כן הנושא את הנבלה ר"ל שמסיטה ממקומה. ובכל מקום משא ומסיט הם דבר אחד שמניע ומטלטל מניד ומזיז (ערמב"ם פרק קמא דטומאת מת, ובפי' למשנה ריש פרק קמא דכלים), עיי' תוספות י"ט דפ"ק דכלים דלא משכחת למשא בלא היסט כלומר בלא הזזה, והגר"א פ"ה דזבים מ"ג, משא האמורה בכ"מ היינו מסיט כלומר המניע ואף שאינו נושאו. לפי"ז כשאמרו מאי מזה נושא ר"ל מסיט, שמטלטל ומניע את מי חטאת, ולשון מזה דקרא הוא משרש זז, כלשון אינו זז משם, שמא יזוז עפר, אין מזיזין אותו ממקומו, והוא מלשון וזיז שדי ירענה, שהוא תאר לחיות השדה שהם מתנועעים הנה והנה, כמו שנקראו רמשים ע"ש רמיסתם. ומזה שם מזוזת הפתח דכמו שנקרא משקוף ע"ש שהדלת שוקפת עליו, ככה נקרא מזוזה ע"ש שהדלת מתנועעת ותסוב על ציר מזוזת הבית. ומענין זה אפרש גם מאמר (ישעי' נ"ב) כן יזה גוים רבים, יזה ענין תנועת ההשתוממות וטלטול הפנימי שבנפש מרוב הפלא והתמהון (ערשיטטערט, אויפנערעגט), כלומר בראותם ההשתנות הגדולה שבאומה ממדרגתה השפלה לרום ההצלחה, יתנודדו ויתנועעו בפנימית נפשותיהם מרוב הפלא והתמהון. לכן אמר אחריו עליו יקפצו מלכים פיהם, שמגודל התמהון פיהם יסתם ויסגר ויהיו כאלמים בל יוכלו דבר מאומה. וזה הפך ממה שקדם להם, כאמור שם כאשר שממו עליך רבים וגו' כלומר כערך התמהון שהיה להם מקודם על רוב שפלותך כערך זה יתמהו על גודל הצלחתך (ואם נפרש יזה בדרך אחר אין למאמר שייכות עם הקודם והמתאחר. וכבר ישמשו הכתובים ענין התנועה על ההשתוממות, יתנודדו כל ראה בה). ובלשון ערבי ישמש שרש כזה על טלטול ותנועה. וככה המטלטל ומנענע את מי חטאת יקרא מזה. כלומר שמזיזו ומנענעו (ובא ע"ד משגה עור בדרך שמשרש שגג עיי' בפי' רנ"ו ויקרא י"א כ"ח), ובאמת הי' ראוי מזיז מי הנדה, לכן אמרו רבותינו שנשתנה משקל הפעל בזה לכתוב מזה במקום מזיז, להורות גם על ענין הזאה, שהמזיז והמניע את מי חטאת אינו טמא רק כשיש בהם שיעור הזאה. ולפי"ז קרא דילן גם בטהור לחטאת משתעי, כי אף שהטהור לחטאת אין מי חטאת מטמאין אותו, היינו כשנושא ונוגע בהם

לצורך הזאה, אבל שלא לצורך, מי חטאת מטמאין אותו. כמ"ש המ"ל פי"ג מפרה הי"א בשם הר"י קורקס, וכן הוכיח במרכבת המשנה פי"ד מפרה ה"ז מדברי הרמב"ם בחבורו, ומפירושו על המשנה, ודלא ככ"מ. הנה יאמר קרא ומזה מי נדה, שמטלטל ומזיז את מי חטאת, והיינו שלא לצורך. והנה למה שאמרו בתוספתא (פ"ה דזבים) הנוגע במי חטאת שיש בהם כדי הזאה מטמא שנים ופוסל אחד שאי אפשר לנגוע שלא יסיט, א"כ מהו והנוגע במי הנדה דאמר קרא, הא הנוגע בהם הוא מסיטם, דמשכחת לה באם הם קרושים כגליד, דלית במגעם היסט והזזה (ערמב"ם פ"ו מאבות הטומאה הי"ג ובכ"מ שם). אמנם בספרי כאן אמרו הכתוב חילק בין מים שיש בהם כדי הזאה לאין בהם, ע"ש. עכ"פ מבואר לשון המקרא עד שהכתב והקבלה תואמים יחדיו:

יכבס בגדיו. כל מקום שנאמר בתורה בעניני טומאות לשון כבוס בגדים לא בא ללמדנו שהבגדים שעליו בלבד הם טמאים אלא ללמד שכל בגד או כלי שיגע בו הטמא בשעת חבורו במטמאיו הם טמאים. (רמב"ם פ"ה מפרה ה"ב מת"כ). וגם ע"ד הפשט יש לכלול בשם בגד גם שאר כלי תשמיש, אף שאינם למלבוש, כמו (במדבר ד') ופרשו עליהם בגד תכלת שאינו רק לכסות ונקרא בגד. וכן דבר הטווי והארוג המשמש מעשה סל וקופה להניח בו חפצים ולקשרם יחד נקרא בגד, כמו ולקחו את כל כלי השרת ונתנו אל בגד תכלת. וכמו שישמש שם בגד גם על שאר כלים, ככה ישמש שם כלי גם על הבגד, כמו לא יהיה כלי גבר על אשה שטעמו לא תלבש אשה שמלת איש המיוחד רק לאנשים כמצנפת וכובע וכלי זיין, דלראב"י דאמר (נזיר נ"ט) כלי זיין לומר אף ששאר בגדי, בגדי אשה אסור כש"כ בגדי איש ממש ודלא כת"ק דדוקא לישב וכו'. והנה שם בגד שהוראתו מלבוש הוא לרש"פ מורכב מן בא גד לשון אגד, שמאגד ומקשר יחד חוליות הגוף ופרקיו. ולי נראה שנקרא בגד לשון אגד, שחוטי הטווי והארוג אגודים ואחוזים יחד, וכולל גם מה שאינו למלבוש. עיי' שבת ס"ד בגד טווי וארוג. ודע שהכנוי במלת בגדיו לא בא למעט בגדים שאינם שלו, דבאמת אין חילוק בין שהם שלו לאינם שלו, וכן אין חילוק בין שהוא לבוש בהם או לא, רק הכנוי יורה לאשמעי דדוקא בגדים שיגע בהם הטמא בשעת חבורו במטמאיו הוא דמטמא, אבל אחר שפירש הטמא ממטמאיו אינו מטמא בגדים בנגיעתו. עיי' מ"ל פ"ה מפרה ה"ב:

פסוק כב

וכל אשר יגע וגו' והנפש הנוגעת. מדכתיב בסיפא דקרא והנפש הנוגעת מכלל דרישא בכלים שנגע בו הטמא מיירי, והיינו דכתיב יגע ולא כתיב תגע, דאי קאי אנפש תגע הו"ל למכתב כדכתיב הנוגעת, אלא ע"כ אכלים קאי, ופי' כל כלי אשר יגע בו האדם

הטמא (המדובר ממנו למעלה) דהיינו שנטמא מטמא שנגע במת או בחרב יטמא הכלי כמו האדם הטמא, כי יטמא דאמר קרא טומאה כיוצא בו אמר, למדנו מזה כלים שנגעו באדם שנגע במת וכלים שנגעו באדם שנגע בחרב שנגע במת טמאים שבעה, וסיפא קאמר והנפש הנוגעת תטמא עד הערב ירצה אבל נפש הנוגעת באדם הטמא שנגע במת או בחרב תטמא עד הערב, או נפש הנוגעת בוכל אשר יגע בו הטמא והוא הכלי שנגע בו הטמא הזה תטמא עד הערב, למדנו מזה אדם שנגע באדם שנטמא במת או בכלים שנגעו במת וכן אדם בכלים שנגעו באדם שנטמא במת או בכלים שנגעו במת טמאים טומאת ערב, ובזה תרי תלתא ארבעה חלקי טומאה המוזכרים במשנה דרי' פ"ק דאהלות מבוארים בקרא (כ"כ הגר"א שם בפי' למשנה), וכאן בפי' לתורה קצר קצת, לכן כ' עליו הרב בעל הגה"ה, נראה לפרש באופן אחר דקאי הכל על האדם שנגע בטמא מת, כי תלמוד ערוך בידינו שחיבורי המת מטמא את הנוגע בו טומאת שבעה וכשפירש מן המת אינו מטמא אדם רק טומאת ערב, ומדוייק לישנא דקרא, וכל אשר יגע בו הטמא ר"ל כל זמן שהטמא בו במת בחבורין אזי יטמא סתם טומאה של מת והוא טומאת שבעה. והנפש הנוגעת ר"ל אחר פרישתו מן המת, תטמא עד הערב, ר"ל טומאת ערב לבד. ובזה הותר הספק של המשנה למלך אם טומאה בחיבורין דאוריי' ולדברינו מוכח שהוא מדאוריי' עכ"ד. ואלו ראה הרב בעל הגה"ה את דברי הגר"א הנ"ל בפי' למשנה, שלשון המקרא מדוייק היטב לפירושו, לא הי' כותב פירושו זה וכן מ"ש לפשיטות גמור דטומאה בחוברין דאוריי' שבעה, אגב שיטפי' כתב כן, כי דעת הרמב"ם מבואר הפך דעתו, שכ' (רפ"ה מטומאת מת) אדם שנגע באדם שנטמא במת בין אחר שפי' בין כשהוא עדיין נוגע במת, זה השני טמא טומאת ערב, וכן הרמב"ן (בחי' לע"א ל"ז ב') אף שבתחלה דעתו בטומאה בחבורין דאוריי' שבעה, מ"מ לבסוף ישר בעיניו דעת הרמב"ם הנ"ל. גם לשני' דבעל הגה"ה דממקרא דילן מוכח שהוא דאוריי' אינו מדויק, כיון דאית לן פי' דהגר"א, אין כאן הוכחה של כלום; אחר כתבי זאת ראיתי להרא"ם כאן שהביא הך פי' דבעל הגה"ה בשם קצת מפרשים ותמה עליהם, וסיים כיון דמספקא לן אי טומאה בחבורין דאוריי', אין לנו לפרש המקרא כאחת מן הדעות:

פרק כ

פסוק א

ותקבר. סמוך למיתתה קבורתה, ומכאן ארז"ל (מ"ק כ"ח) שאין משהין מטות הנשים, עמ"ש ס"פ בשלח בפ' וירא עמלק בשם רוו"ה:

ותמת שם מרים. מכאן ילפינן שהמת אסור בהנאה, נאמר כאן שם ונאמר התם וערפו שם את העגלה מה להלן אסור בהנאה אף כאן אסור בהנאה (ע"א כ"ט ב') לדבריהם יש לפרש מלת שם ענין שממה, והוא מקום שאין בו ישוב לא זריעה ולא נטיעה ואין בו הנאה של כלום לבני אדם, עמ"ש ויחי מ"ט כ"ד משם רעה אבן ישראל, (ובעירובין ל"א פליגי ר"י ורבנן אי מערבין לכהן בביה"ק, אף על גב דאסור לקנות בית באיסורי הנאה ולרבא פליגי אי מערבין לדבר הרשות, ולר' יוסף פליגי אי ניחא ליה דמנטרא, מכאן הקשה הרב בעל שאגת אריה בטורי אבן באבני מלואים. אדעת הרז"ה דהא דתקע בשופר של עולה של שלמים יצא מטעם מצות לאו ליהנות נתנו, ותו היינו דוקא בתקיעות שהם מה"ת, אבל בתקיעות דתעניות לא יצא, דבמצוה דרבנן אמרינן מצוה ליהנות נתנו, דהא אפילו בשביל מצוה דרבנן נמי מערבין כדתנן לכל מי שילך לבית האבל או לבית המשתה, והא הני מצות דרבנן נינהו, ומכל מקום מותר מטעם מצות לאו ליהנות נתנו, וכי תימא דבאמת לא שרי ר"י לערב בביה"ק אלא לדבר מצוה דאורייתא אבל למצוה דרבנן אסור. אם כן למה ליה לרבא התם למימר דפליגי עליה דסברי מערבין לדבר הרשות, לימא דכ"ע ס"ל אין מערבין אלא לדבר מצוה. אלא דרבנן גזרו מצוה של תורה אטו מצוה דרבנן, ור"י לא גזר דאורייתא אטו דרבנן, אלא ודאי ש"מ דהא דשרי ר"י לערב בביה"ק לדבר מצוה, אין חילוק בין מצוה דאורייתא לדרבנן, ע"ש ביתר ביאור. וכן הקשה בשער המלך בפ"ח מלולב. ואני תמה על תמיהתם, שהניחו להם ליסוד דלילך לבית האבל ולבית המשתה אינו כ"א מצוה דרבנן, כאילו אין שום חולק ע"ז, הא דעת בה"ג דניחום אבלים ולשמח חתן וכלה הוו מצוה דאורייתא, וכ"ד הרמב"ן. עי' בשרשי המצות שרש א', והוא בכלל והלכת בדרכיו ובכלל ואהבת לרעך, ובמגלת אסתר שם תמה בזה על הרמב"ם שפסק שהם דרבנן, אם כן מאי קמקשה על הרז"ה, וגם בלא זה לא ידענא מאי קשי' להו. דבאמת רבא לית ליה דרב יוסף דאמר אין מערבין אלא לדבר מצוה. ולהכי ניחא ליה לרבא לאוקמי דרבנן סברי מערבין לדבר רשות, ופסק באמת כוותייהו, ומצאתי בהגהות אשר"י בשם א"ז דפסק באמת דמערבין לדבר רשות כרבא (עי' ב"י או"ח סי' תט"ו), ויש הוכחה דרבנן דהכא סברי מערבין לדברי רשות כרבא, דהרשב"א כתב אהא דאמר רב יוסף אין מערבין אלא לד"מ, היינו במערב בפת (דליתיה מדינא אלא להקל על העשיר, וכשאינו לדבר מצוה לא רצו להקל) אבל במערב ברגליו קנה שביתה אפילו לדבר רשות, ע"ש בב"י. אם כן לר"מ דפליג אר"י וסובר דעיקר עירוב בפת, ועירוב ברגל אינו אלא תקנתא לעניים (עירובין נ"א) נהפוך הוא, דבפת שהוח מדינא מותר לערב אף לרשות, וסתם בר פלוגתא דר' יהודה ר"מ, והיינו חכמים דמתניתן, לכן קאמר רבא

דרבנן ור"י דמתניתן פליגי אי מערבין לדבר רשות אי לא, דמתניתן במערב בפת איירי, וראיתי להרב בעל אבן העוזר (באו"ח סי' תט"ו) שהקשה אהרשב"א דסובר דדוקא בפת אין מערבין אלא לד"מ אבל ברגל מערבין אף לרשות, אם כן מאי מקשו שם בעירובין לימא דרב יוסף תנאי היא. הא לא מצינו רבנן דפליגי בהדי' אר' יהודה, אלא מדתני ר' יהודה אומר מכלל דרבנן פליגי עלי'. אם כן יש לומר בר פלוגתא דר"י הוא ר"מ, ואיהו סובר עיקר עירוב בפת, לכן סובר דמערבין לרשות, דלר"מ בפת הוא כמו לר"י ברגל, ע"ש שהניח בצ"ע. ולדעתי יש ליישב דעת רשב"א, דודאי הא דאמר רב יוסף אין מערבין אלא לד"מ לא שייך למימר ביה דבתנאי אמרה לשמעתי', דבאמת דיניה הוא לכ"ע בין לר"מ בין לר"י, אלא דלכל חד מנייהו איכא חדא דמערבין לד"מ דוקא וחדא אף לרשות. לפי סברת כל אחד מהם, איזה מהם עיקר תקנתא, אי דפת אי דרגל, וכל שאינו עיקר תקנתא כ"א להקל, לא הקילו אלא לד"מ ולא לרשות. וקושית הגמרא היא כך, אמת הוא דבר פלוגתי' דר"י הוא ר"מ וחכמים דמתניתן היינו ר"מ, וכיון דסתם לן במתניתן הכא כר"מ. אם כן מוכח דכר"מ ס"ל דמערבין בפת אף לרשות לכן אין מערבין בביה"ק, והתם בכיצד משתתפין דתנן במתניתן כל מי שילך לבית האבל ולבית המשתה, לרב יוסף דוקא היא ולאו אורחא דמילתא קתני. אם כן אית סתמא אחרינא דבפת אין מערבין רק לד"מ ולא לרשות, אם כן פליגי סתמא אסתמא. אלמא למאי דקיימא לן כר"י דעיקר תקנתא ברגל והפת קולי, מכל מקום פליגי תנאי אי עירוב בפת מותר לדבר רשות, וזוהי קושית הגמרא לימא מימרא דרב יוסף תנאי היא, דבלא מימרי' דרב יוסף הייתי אומר, כיון דבמתניתן דילן סתם דאין מערבין בפת בביה"ק, ע"כ דמערבין בפת אף לרשות. אם כן הא דתנן התם כל מי שילך לבית האבל ולבית המשתה, לאו דוקא הוא אלא אורחא דמילתא קתני, ולא הוי קשה לן סתמא אסתמא, אבל לרב יוסף דאמר התם דוקא היא, מקשה תלמודא שפיר. לכן הוצרך לתרץ דטעמא דת"ק דאין מערבין הוא משום דניחא ליה דמנטרא:

פסוק ח

ודברתם לעיניהם. אין לפרש לעיניהם על אבר הראות (אויגען), כי אין הדבור פועל באבר הראות רק באוזן, לכן בכל מקום יחובר אוזן אל הדבור. כמו וידבר אל עפרון באזני עם הארץ, אשר אנכי דובר באזניכם, והיה ראוי לומר כאן לאזניהם, מהו לעיניהם ? ויתכן שהוראתו כאן עיני ההתבוננות ותרגומו (צו איהרער איינזיכט), כמו פקח נא עיניך וראה, ותפקחנה עיני שניהם, שענינם השגת ידיעה והתבוננות; והוא למ"ש רש"י במ"ש להקדישני לעיני בני ישראל, שאלו דברתם אל הסלע והוציא מימיו הייתי מקודש לעיני

העדה ואומרים מה סלע זה שאינו מדבר ואינו שומע מקיים דבורו של מקום ק"ו אנו, והיה אם כן המכוון ממנו ית' בזה הענין לעורר בם דעת ותבונה על יוקר וחשיבות דבור האלקי בצוויו אליהם וזהו. לעיניהם. ואמר הרנ"ו דע כי דברי התורה נמשלים למים שנאמר הוי כל צמא לכו למים, ולב האדם נמשל לאבן שקשה לחקוק בו דברי התורה והמצוה, לכן עשה השם ב"ה פלא גדול במדבר להוציא מים מן הצור ומן הסלע והיה יכול להוריד גשמים רבים או לבקע מעיינות בארץ, ולמה הפליא לעשות להוציא מים מן הצור והסלע ? אבל עשה כן ללמד לישראל דעת, אף על פי שיצר הלב רע, והוא נגד טבעו להכשירו אל התורה והמצוה, מכל מקום אפשר הדבר, כי ילוה לאדם עזר מן השמים וכמו שהצור הקשה מוציא מים נגד טבעו בכח השם, ככה לב האדם יהיה כמעין המתגבר במצות השם, אלא שבתחלה קשה על האדם להטותו אל התורה והמצוה, וצריך מוסר גדול, וכן רמז במי צור וצוה למשה ברפידים שיכה על הצור במטהו, כי בעת ההיא היה לבם עדיין לב אבן, ולכן בסוף ארבעים שנה כשנתן להם הבאר צוה ודברתם אל הסלע, לא שיכהו, להורות כי הדור ההוא לבם לב בשר ובטבעיהם עושים תורה ומצוה, כי על הדור ההוא כתיב, ואתם הדבקים בה' חיים כלכם היום, וזהו דור דעה שנחלו את הארץ, וכאמרו ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע עד היום הזה, כי הדור שלפניו לא זכו ללב מתנה, וכאמרו ואילו נבונים לא מצא, כי הנבון הוא בעל הסגלה הזאת. וכשרבו במי קדש חשב משה שהם חסרים ולבם לב אבן, לכן אמר להם שמעו נא המורים, וכפי מחשבתו בא לכלל טעות להכות את הסלע כמו שעשה ברפידים, ובאמת היה דור דעה והיה די לדבר אל הסלע:

פסוק י

שמעו נא המורים. ליש מרבותינו חטאו משה ואהרן בזה שהקילו בכבוד ישראל לאמר להם שמעו נא המורים, והמזלזל בכבוד הצבור כאלו מחלל את ה', (ברבה ר"פ ואתחנן) בתוכחת על עון על ידי עון אחד שהיה ביד משה להוכיח את בניך ואמר להם שמעו נא המורים יסרת אותו והוכחת אותו, ותמס כעש חמודו כל חמדה שהיה מתאוה משה לכנס לארץ ישראל; ואמרו שם אתה החילות אמר לפניו רשב"ע למה איני נכנס לארץ מפני שאמרתי שמעו נא המורים וגו'. והמפרשים טענו על זה דאם כן למה שנה בחטא זה ואמר להם הרבה יותר מזלזול זה, באמרו במשנה תורה ממרים הייתם עם ה' מיום דעתי אתכם, (עי' רי"א); ואין זה טענה לדעתי, כי כאן הזיל בכבוד אנשים שלא חטאו, כי המקרא לא הודיענו רק מחטא העם שהם הפחותים הנקראים ערב רב (כלעיל ג') וירב העם עם משה וגו', אבל העדה הם עדת ישראל הכשרים הנקראים קהל ה', לא דברו

מאומה בענין זה, מאלה אמר קרא (לעיל ב') שלא היה מים לעדה ויקהלו על משה ועל אהרן, לא שמענו מהם אף דבור קל רק שנקהלו, אולי לא היתה רק אל הבקשה לבד ממשה ואהרן שישתדלו בתפלתם להשקיט צמאון נפשותם; וגם הוא ית' לא הזכיר את העם בדבורו אל משה רק הקהל את העדה וגו', וכן משה לא הקהיל את העם הפחותים לפני הסלע רק העדה שנקהלו עליו כמ"ש ויקהילו משה ואהרן את הקהל על פי הסלע, ואלה לא חטאו בזה מאומה, ובכל זאת דבר אתם קשות וקראם בשם מורים. (וברעיא מהימנא פינחס רל"ז) לא אתקריאו קהלה וחבור עד דאתעבר מנהון ערב רב):

המן הסלע הזה. כ' רמב"ן חלילה שיהיה התימה למניעות, כי משה הנאמן בכל בית ה' לא יפלא ממנו כל דבר, ואף כי הוא אשר נעשה על ידו פעם אחת בצור בחורב, לכן יאמרו המפרשים כי הה"א כמו הנגלה נגליתי, התשפוט שפוט, והיה תמיה מתקיימת; וראב"ע אמר שהמכוון במאמר הוא היש לנו כח בטבע להוציא מים, אבל מאת ה' תהיה בדרך פלא; ורמב"ן אמר שחסר כאן הלאו וראוי לומר בתשלומו המן הסלע נוציא לכם מים אם לא, יעו"ש. ול"נ בכוונת מאמר זה האם ראוי לכם אתם המורים, לכם שאינכם מאמינים בה', האם לאנשים כאלה ראוי ונכון להעשות מעשה נפלא כזה לשנות סדר טבעי הדברים ולהוציא מסלע מים, מלת לכם דייקא; ובזה א"צ לתוספת דברים של ראב"ע ולהשלים חסרון הלאו דרמב"ן, ואין הה"א תמיה מתקיימת שהיא רק כנופלת; וכ"א במכילתא חדתא דרשב"י (כי תשא ל"ג ע"ג) תמה משה ואמר המן הסלע הזה נוציא לכם מים כיון דאתון לא אזלון באורח מישר:

פסוק יא

ויך פעמים. במכילתא חדתא דרשב"י (בבשלח ד' כ"ו ע"ג) איתא, פעמים, חד דעבר וחד דהשתא, לא פירשו מלת פעמים למספר יסודי (צווייא מאל) שהכהו עתה שני פעמים (כמ"ש ורש"י), כ"א למספר סדורי פעם שני (צווייטעס מאל), וטעמו כמו שהכה פעם ראשון בצור כן הכה עתה בפעם שני:

פסוק יג

ויקדש בם. ערש"י, ורשב"ם פי' שהוקדש במים מכל מקום אף על פי שלא דברו אל הסלע, ורע"ס פי' באותם המים עצמם נקדש אחר כך בענין נחל ארנון שהראה אז לישראל שאותן המים היו בלתי טבעיים כמו שהורו אז בשירתם ומנחליאל במות שהיו המים עולים יותר ממקום מקורם על הפך הראוי למים הטבעיים אמנם במכדרשב"י (נ"ח ס"ו א') ויקדש לאו לשבחא איהי הכא, דאסתאבו בה, ע"ש. פירשו מענין (חגי ב':י"ב) ואל כל מאכל היקדש, דתרגומו היסתאב, כלומר מופרש ומובדל לטומאה, לפי"ז מלת בם חוזר על ישראל, שעל ידי מריבה זו נולדה טומאה בנפשותם, ונפרקה טהרת הקדושה מהם:

פסוק יט

במסלה נעלה. שבתחלה אמרו לילך דרך עיירות ושדות וכרמים רק שילכו בדרך המלך ולא ישתו מי באר שבעיירות לא מיבעי מי בורות, ואמר לא תעבר בי, וביקשו שלא ילכו כלל בעיירות רק במסלה והוסיפו שאם ישתו מי נהרות שישלמו, שבודאי אין בארות בדרכים מצוי, ובתחלה היו רוצים לשתות מי נהרות בחנם, לכן אמר לא תעבר, ולא אמר בי, (כת"י הגר"א):

רק אין דבר. אין שום דבר מזיקך (רש"י) וכן תרגו' אונקלס ויב"ע לית פתגם דביש, נראה שפירשו מלת רק על ההזיק והרע, כי רק בפת"ח שוה לרק בציר"י, הפרות הרֵקות שבלים הרֵקות, כי הריקות הוא חסרון שלמות הגוף (מאנגעלהאפט) והדבר הניזק הוא מחוסר שלמותו, וטעם רק אין דבר, אין כאן דבר הגורם ריקות חסרון והיזק (ניכטס שאֲדליכעס), ובראה י"ט ט"ו רק בכל אות נפשך, מלת רק הוא תאר לבהמה בעלת חסרון ומום:

פרק כא

פסוק ב

והחרמתי את עריהם. אקדיש שללם לגבוה (רש"י) מלשון אך כל חרם אשר יחרים איש להשם, ולא מלשון ואת כל הנשמה החרים, שהוא ענין הריגה וכריתה והשחתה ואיבוד, ויתכן שנקרא גם ההקדש לגבוה חרם אע"פ שאין שם השחתה ואיבוד, מפני היותו באיסור הנאה אצל המחרים אותו והוא נחשב אצלו כאילו נשחת ונאבד, והא דמפרשים אותו כאן לענין הקדש ולא ענין השחתה ואיבוד, מפני שאמר וידר ישראל נדר להשם, וזה לא נאמר כ"א על המקדיש דבר לגבוה, לא על המגזם לקחת נקמתו ולהחריב עיירות (הרא"ם) וכיון שהערים לא הוקדשו רק השלל שבהם, היה ראוי לומר והחרמתי את שלל עריהם, ונראה לי שאין לשון המקרא חסר, כי יתכן לכלול בלשון ערים גם ענין השבי והמלקוח השלל והביזה. כי משרש ער אשר יורה על ההורקה (אויסלעערען) ותער כדה, ויערו את הארון (דברי הימים ב כ"ד:י"א) הורקת דבר שבתוך הכד והארון, והוא בעצמו השלל והביזה, שהבעלים נתרוקנו ממה שהיה להם (ענטבלאֶסט) כענין ונצלתם את מצרים דתרגומו ותרוקנון (אויסלעערען, ענטבלאֶסען) ודומה לשם עד ושלל ע"ש שהוסר ונשלל הדבר מן הבעלים ובא לידי בוזזים ושוללים, כמבואר (ויחי מ"ט כ"ז יאכל עד יחלק שלל) ומעיקר הוראה זאת שבשרש ער על ההתרוקנות, ישמש גם כן על החורבן והשממון, עוררו ארמנותיה (ישעיהו כ"ג:י"ג) כי אף שהארמון אינו מקולקל בבנינו, אם הורק והוסר ממנו השלמות המבוקש ממנו, שאין בו דיורון נקרא חרב ושממה (עמ"ש בחקותי והשמותי מקדשיכם) ומזה ומלאו פני תבל ערים (ישעיהו

י"ד:כ"א). כלומר אותן הרשעים שהיו מרבים זהב וכסף על ידי שלל ובזה, כמו שאמר עליהם שבתה מדהבה, אם אנשים כאלה ירשו ארץ, יתרבו בעולם חורבן ושממון כי יבזו וישללו את כולם, ולפי"ז פי שנים בהוראת מלת עריהם כאן, הא' מקום קבוץ בתים למושב בני אדם (שטאָדטע) והב' התרקנות הערים מכל אשר בהם, והוא השלל והביזה (דאס ענטבלאָסענדע דער שטאדטע):

פסוק ח

וראה אותו וחי. ערש"י, וברעי' מהימנא (פ' שלח ד' קע"ה) אמר לברא דפריץ גדרא ונשכי' כלבא כל זמנא דאבוי בעי לאוכחה לברי' אמר הוי דכיר כד נשיך לך כלבא, כגונא דא, כד סליק לעינוי וחמי דיוקנא דההוא דנשיך ליה, הוה דחיל וצלי קדם ה', והוה ידע דאיהו עונשא דחייביא כל זמנא דברא חמי רצועה דאבוי דחיל מאבוי, אשתזיב מרצועה, אשתזיב מכלא, מאן גרם ליה לאשתזבא, ההוא דחמי בעינוי ההוא רצועה, ההוא רצועה גרם ליה לאשתזבא, וע"ד וראה אותו וחי, חמי רצועה דאלקי ליה, ואיהי עביד ליה לאשתזבא, ע"כ. כי יש בראייה שתי בחינות, אם התפעלות טבעי, אם התפעלות שכלי, התפעלות הטבעי היא ההרגשה הגשמית גרידא, דהיינו שרואה צורת הגשם בתבניתו ובמראהו, ואין לו בו לא הרגשה עיינות ולא ציור שכלי כי איננו פונה מחשבתו אל מה שרואה אם מסבת הזמן, שהוא צריך כעת לפנות מחשבתו לדבר אחר אם מסבת הרצון שאינו רוצה לעשות לו עסק עם הדבר ההוא ולהכניסו אל ההשתכלות, אשר בזה האופן לא נשאר לו כ"א התפעלות הגשמי גרידא, שרואה את הדבר ואינו עושה בו שום שמוש, מענין זה אל אראה במות הילד, נראו ראשי ההרים, שאינו כ"א הבטת חוש העין לבד. והתפעלות השכלי שבראייה היא כשתתעורר הנפש להכניס את המוחש הנראה אל השתכלות מחשבתו לעשות ממנו איזה ציור ברעיוניו להשתמש בו לאיזה תכלית ותועלת, מענין ראיתי את כל המעשים (בעטראכטען, ערוואָגען) רואה בעבים וכדומה הרבה שענינם השתכלות התבוננות ועיון. ולמדונו רבותינו דלשון ראייה והבטה הנאמר כאן איננה ראייה גשמית לבד, כי באמת אין בתולדת צורת הנחש להתרפאות ולחיות אם רואים אותה, אמנם היא ראי' שבהתפעלות השכלי וההתבוננות, שמסבתה יוכל להירפא, ע"ד ערום ראה רעה ונסתר:

פסוק י

ויסעו בני ישראל. היא הנסיעה שאמר למעלה פ"ד, ויסעו מהר ההר לסבב את ארץ אדום. הנה רש"י כתב (בגבולין של פ' מסעי) שאדום היה בדרום בצדו ומואב למעלה מאדום. והרבה הגר"א להשיב עליו (בפ' חוקת, ובפ' בלק מהדורא תניינא) והעלה כי עיקר הענין שאדום היה במקצוע דרומית מזרחית של ארץ ישראל, זוית צפונית של אדום

בדרומית של ארץ ישראל, והר ההר למטה ממנה, וקדש עוד למטה ממנה קצת, ומדבר צין עוד למטה ממנה קצת, וקדש הוא קצה גבול ארץ אדום, ונתקרבו קצת להר ההר, שם מת אהרן ונסעו משם לסבב ארץ אדום, והלכו בצד דרום של ארץ אדום עד שבאו לאובות. ובדרך הזה היה צלמונה ופונון (ככתוב בפ' מסעי ל"ג מ"א מ"ב) ואובות היה בסוף גבול אדום, ולכן לא כתב כאן רק נסיעתו מהר ההר לאובות, ולא חשיב צלמונה ופונון לפי שנכללין בדרך זה, ולא חשיב רק שני הקצוות של ארץ אדום, ונסעו מאובות באלכסון קצת עד שבאו לעיי העברים, שהוא נגד מדבר מואב, ומואב היה כעין דלת, שהלך מואב נגד המזרח של ארץ אדום, והלך גם בצד צפון של ארץ אדום כרצועה רחבה עד ארץ ישראל. ונסעו מעיי העברים עד נחל זרד, ונחל זרד היה אצל ארץ מואב נגד גבול צפוני של ארץ אדום, שהוא נגד גבול דרום של ארץ ישראל, ומחמת שלא רצו מואב להניח לעבור ישראל בגבולם, הוכרחו לעבור את נחל זרד, ובאו לנחל ארנון, אשר הוא גבול בין מואב ובין האמרי, ונחל זרד נקרא (בפ' מסעי ל"ג מ"ה) דיבון גד, כי עד שם לקח גד לכן כתיב ביה וטרף זרוע אף קדקד, שלקח כמו זרוע, כי עד ארץ מואב אשר לקח סיחון לקח כל הרוחב עד הירדן, ואצל ארץ מואב לקח רצועה קצרה עד נחל זרד. ושם אצל נחל זרד תמו כל אנשי דור המדבר, כי שם התחלת גבול ישראל, והם לא יכלו לראות אפילו פירותיה. משם נסעו ובאו מעבר ארנון, וזה נקרא (בפ' מסעי ל"ג מ"ו) עלמן דבלתימה, ומתחיל לפרש:

פסוק יד

על כן יאמר בספר מלחמות. בני ישראל ונסיעתם. את והב בסופה. פי' בסוף מדבר אדום שהלכו הכל במדבר אשר על פני מואב עד שבאו לוהב, והוא הנקרא (במקרא שלפני זה) נחל זרד, וגם נקרא (בפ' מסעי) דיבון גד. ולכן נקרא והב לשון הב ששם התחיל ארץ ישראל שנתן להם, ושם התחלת יהיבה. כי בתחלה היו במדבר מואב, ואחר כך נחל זרד, והוא דיבון גד, והוא והב, ופי' והב בסופה סוף המדבר של מואב, נמצא מדבר מואב היה תחלה, ואחר כך הלכו. ואת הנחלים ארנון. והוא עלמון דבלתימה. ומשם הלכו אל.

פסוק טו

ואשד הנחלים. הוא מקום גבוה נשפכים ממנו נחלים, והוא נוטה לער וכן לגבול מואב. וזה נקרא (בפ' מסעי) הרי העברים. ואמר לשבת ער, אבל לא לער עצמו, כי ער היה ממואב. וגבול מואב דכאן הוא ערבות מואב בפ' מסעי.

פסוק טז

משם בארה. הוא הנקרא (בפ' מסעי) ערבות מואב, כי שם נקבע ונעשה באר, אבל כל ארבעים שנה נתגלגל עמהם והיה כמין סלע ועכשיו נעשה כמו באר, עד שנגנז אחר

מיתת מרע"ה. והוא הבאר הנזכר בקדש ונקרא שם מי מריבה, ומפני ענינים אחרים שהוזכרו שם לא הזכיר שם רק כאן השירה שנאמרה עליו:

פסוק יז

עלי באר. רש"י פירש עלי באר מתוך הנחל והעלי מה שאת מעלה, לפי"ז לשון המקרא קצר והעיקר חסר, גם היה ראוי לומר העלי, ועוד שהתחיל בנכח העלי, וסיים בנסתר חפרוהו כרוה. כי לשון השירה נמשך עד תשלום כל הפרשה עד הישמון (כמ"ש רב"ח דלא כראב"ע) ונ"ל למה שלמדונו מחקרי הלשון כי שרש ענה עיקר שרשי שתי אותיות ען, שבהיפוך אתוון ענינו תנועה וטלטול (נע ונד, נוע תנוע הארץ) כי העני והמענה גם הוא אינו אלא הנעת הדבור והוצאתו אל הפועל וכן מלת יען להתיחדות דבר מסבה קודמת (יען אשר עשית הדבר הזה) אינו רק תנועת הדבר המאוחר וצאתו אל הפועל מחמת סבה קדומה, וכן מלת למען על המסובב (למען ירבו ימיכם) היא תנועת תולדת המסובב ויציאתה אל הפועל מן הסבה. וכן שם מעון על הדירה (מעון קדשך, מעון תנים) ע"ש התנועה, כי הדירה הוא המקום שרוב תנועותיו וטלטוליו לתשמישין שם, וכן שם ענן (בעני ענן על הארץ) ע"ש התנועה שהוא קל להתנועע באויר. וכן שם יענה על מין שם עוף (שטרויס, בת היענה, כיענים במדבר) ע"ש אופן תנועתו, שאיננו מעופף באויר כשאר עופות, כי היא רצה מהר על הארץ ומדי מרוצתה כנפיה מסייעים לה לשתתנועע כ"כ במהירות עד שכמעט לא ישיג אותה עוף הפורח, ובמה שאין לה התעופפות באויר הוטל עליה שם יענה על ענין תנועתה סתם. והוא ענין ממוצע בין תעופת העופות ובין הלוך שאר בע"ח (ערש"פ) הנה התבאר כי שרש ענה עיקר הוראתו תנועה וטלטול כשרש נעה ומזה (ישעיה י"ג) וענה איים באלמנותיו, טעמו האיים יתנועעו ויתנודדו, דומה למה שקדם ושעירים ירקדו שמה, וכן כל משבריך ענית (תהלים פ"ח) גלי הים אתה גלגלת והניעות עלי (געוואלצט, געראלט) ובלשון ישמעאל ישמש מלת ענה על הערוי והשפיכה, והוא התנועה, וכן ענה בדרך כחי (תהלים ל"ח) ע"י טורח הדרך הכוחות נועות והולכות ומתמעטות (שווינדען) ונקרא בפי רבותינו (גטין ע') כשלון כח. לזה נ"ל שבמלת ענו לה המכוון בו תנועה וטלטול, כמו שהמקובל בידינו דבארה של מרים היה סלע שיצאו ממנו מים על ידי משה והוא היה מתגלגל והולך עם מחנה ישראל בכל מסעיהם, כמ"ש רש"י פסחים נ"ד ד"ה באר, ובשבת (ל"ה א') קראו רבותינו לבארה של מרים מעין המטלטל (עי' בדברי תי"ט פ"ה דאבות מ"ו מ"ש בפי הבאר, ונראה דאשתמיט מניה הך מימרא דשבת) ועל הנס והפלא הזה אמרו בשירתם, ענו לה. תנועה וטלטול יש לה, אבן דומם שמטבעו הוא נח ושקט במקומו נעשה ע"ד

הפלא בעל תנועה להתגלגל ולהתנועע אחר מחנה ישראל להזיל מים להם. - ומלת עלי הוא מלשון ואת עלית על כלנה, עלה אלהים בתרועה, ענין התעלות וחשיבות, והוא שם דבר עם תוספת יו"ד, כמו ולשורקה בני אתונו, (עמ"ש מקץ מ"ב ל"ו על עלי היו כלנה) וטעם עלי באר ענו לה, חשיבות הבאר ומעלתה היא היותה בעלת תנועה וטלטול (פאָרצוג דעס ברוננענס, ער איזט בעוועגליך). לפי המבואר אין מלת עלי פעל וכן מלת ענו, אבל שניהם שם דבר, זה לעלוי וחשיבות, וזה לתנועה וטלטול, ומצאנו הרבה תיבות שתמונתם כפעלים ויתבארו כשמות הזכרתים באחרי מות (י"ח כ"ב) ואת זכר לא תשכב. ויותר נ"ל לבאר מלת עלי, על טלטול וגלגול הבאר, וזה. מלת על ישומש על סבה הגורמת דבר, על הברכה אשר ברכו אביו, על עזבם את תורתי, ועל השנות החלום, שטעם כל אלה ענין סבה כמלת בעבור, יען. וכן שם עלילה, ולו נתכנו עלילות (ש"א ב') כלומר השתלשלות הסבות והמסובבים (אורזאכע, ווירקונג) ולא על סבה מחשבית לבד, כ"א גם על סבה מעשית שהוא גלגול דבר גשמי וסבובו (וואָלצען) ועוללתי בעפר קרני (איוב ט"ז) שפירשוהו גלגלתי קרן ראשי בעפר (ע"ש ר"ש ב"מ) ומזה לשון עלי כאן, וטעמו גלגול הבאר וסבובו להתנועע בכל מסעות ישראל. ואין טענה שזה מן הכפולים וזה מן החסרים, כי רבים מן הכפולים והחסרים מתדמים בהוראתם, וגללו את האבן, הוא העתקת דבר ממקומו ע"י תנועה וסבוב, גולה אתה ממקומך, הוא ג"כ סור המתקומם ממקומו. ולשון ענו לה נ"ל שהוא מלשון אענה את השמים והם יענו את הארץ והארץ תענה את הדגן (הושע ב') דלשונות עניה בכל אלה אינם בכלי הדבור (אנטוואָרטען) כ"א מלאת רצון המבקש, כאילו יש לשמים כח שומע בקשת הארץ למטר והם ימלאו רצונה (געהאָרגעבונג, איינווילליגען) וטעם ענו לה, יש לבאר זה כח שומע קול מבקשי מים וימלא רצונם. כשראו ישראל דבר נפלא כזה, שהדומם אשר טבעו לנוח במקומו, ברצון ה' יתנועע להתטלטל עמהם בכל מסעיהם, ובראותם שאחר שגגת הכאותו, בדבור משה אליו לבד נתן מים בכל צרכיהם, ויש לסלע הזה כח שומע לענות ולמלאות רצון מבקשי מים, על שתי הנפלאות האלה שוררו ישראל בשירתם ואמרו, עלי באר, ראו מפלאות תמים דעים, באר שהוא דומם מתטלטל (בעוועגונג האט מיין ברוננען!) ענו לה, ויש עוד דבר נפלא בו, שיוכל לענות ולמלא חפץ מבקשים (ער בעזיצט געהאָרגעבונג). ואף שמלת עלי ענו תמונתם כפעלים יתבארו כשמות דברים, ורבים כאלה, ומהם ארץ מלחה ולא תשב, אף שמלת תשב הוא עתיד, מכל מקום פירושו כשם דבר כלומר תהא מיושבת (עיין ויקרא י"ח ואת זכר לא תשכב, ובהאזינו שחת לו, דומים רבים לזה) ככה עלי ענו אינם פעלים כ"א שמות, עלי כלומר תנועה וגלגול, ענו כח עניה. ורש"י פירש

עלי באר, עלי מתוך הנחל והעלי, צריכים אנו להחליף עלי בהעלי. והמפרשים יאמרו, ענו לה, כאילו יאמרו זה לזה לדבר אל הבאר להעלות מים, לפי"ז שפיר אמר הראב"ע תחלת השיר יש כאן ואין כאן חתימה, גם אין בראשית דברים כאלה טעם לשבח אל הבאר המעורר לשורר עליו שירה:

פסוק יח

חפרוה שרים. משה ואהרן (רש"י) ותארום גם בשם נדיבי עם, כי ברפידים ראינו נדבת משה במעלה נפלאה, אף שהתלוננו שם עליו ויריבו עמו, מכל מקום לא נמנע מלהתפלל לעורר רחמים על ישראל להושיעם מצער הצמאון, כמש"ש בויצעקו משה אל ה':

במחוקק. עפ"י משה שנקרא מחוקק (רש"י) ויתכן לפרשו על השי"ת שנקרא בפי הנביא מחוקק (ישעיה לג) ה' מחוקקנו, וטעמו השרים והנדיבים האלה לא עשו כן מדעת עצמם כ"א מעצת הש"י, ככתוב שם והכיתי בצור. (הפך מה שנעשה בסלע בקדש שלא ברצון הש"י) ולפי שמהצור שברפידים ידברו. וזה היה קרוב מאד לזמן שנאמר, שם שם לו חק ומשפט, לכן תארוהו ית' בשם מחוקק:

במשענותם. במטותם (רש"י) בכל המקומות נקרא מטה משה, מטה אלהים לא משענת, ויתכן שתארו כאן את המטה בשם משענת כדי לכלול בו גם ענין ההכאה שעשה משה עפ"י הש"י ברפידים בצור, כי שרש שען ישמש בלשון ארמי לענין הכאת דבר בדבר, ימחאו כף (ישעיהו נ"ה:י"ב) תרגומו ישענון בענפיהון, דוגמה לזו גם בלשון עברי כי קרבת תחום זה בתחום אחר קרא הכתוב לשון הכאה (אנשטאָסטן) ומחה אל כתף ים כנרת (מסעי ל"ד י"א) כי נגיעת דבר בדבר בדוחק נקרא הכאה, ובמקום אחר קורא קרבת תחום זה בתחום אחר ודביקותו בו בלשון שען, ונשען לגבול מואב (חוקת כ"א ט"ו) ע"ש רש"י ותרגום ומזה, שבטך ומשענתך המה ינחמוני, טעמו כאשר תרים את שבטך עלי ליראני בו ולהפחידני בעונש המעותד לבוא עלי, גם כאשר הכיתני הכאת משענתך, המה ינחמוני, כי ידעתי שהאיום וההכאה אינם רק להיטיב דרכי לפניך וכאשר ייסר האב את בנו מצד אהבתו אליו כן תיסרני. במלת משענתך כלול שתי הוראות הכאת המשענת. ואחר שדברו בשיר על המים הניתן להם בתחלה ברפידים על ידי הכאת משה, הוסיפו לשבח על חסד השם שהגדיל לעשות עמהם בבואם לקדש, שלא יצטרכו לשום מעשה להוצאת המים, כי גם מדבור משה לבד יעשה להם נס זה. כמ"ש ודברתם אל הסלע, וזה שסיימו כאן וממדבר מתנה, כלומר המתנה הגדולה הזאת ניתנה כעת על ידי דבור לבד, כי מקדש ואילך כל פעם שהיו נצרכים למים היה די בדבור משה לבד להוציא מים מסלע, מדבר כמו מדברך נאוה, ישא מדברותיך - ואף שהנס בין בצור שברפידים בין

בסלע שמקדש ואילך לא נעשה רק ע"י משה, מכל מקום דברו עליו בלשון רבים, כדרך המקראות לדבר בלשון רבים על יחיד לתפארת, כמו נעשה אדם, אדוני יוסף, ולזה לא אמרו משענתו בלשון יחיד רק משענותם:

וממדבר מתנה. מהמדבר הגדול שהוא עיי העברים מדבר מואב הלך עמהם הבאר למתנה, הוא ראשית הישוב, הנקרא נחל זרד, גם נקרא דיבון גד, והוא הנקרא בספר מלחמות והב ונקרא כאן מתנה, כי משם התחלת המתנה שניתן לישראל:

פסוק יט

וממתנה נחליאל. הוא נחלי ארנון:

ומנחליאל במות. במות הוא הנקרא בספר המלחמות אשד הנחלים, ובפ' מסעי נקרא הרי העברים:

פסוק כ

ומבמות הגיא. הגיא הוא ערבות מואב, כי כל אלו המסעות עבר עמהם הבאר עד מסע האחרון ושם נשאר הבאר:

ונשקפה. כי שם נטמן הבאר, ומראש הפסגה היה נראה הבאר ע"פ הישימון, הוא בית הישימות, שכתוב בפ' מסעי. ועי' בהגר"א בפי' ליהושע ט"ו א'. ובכת"י הגר"א כתב, ע"כ יאמר בספר, שהיה להם ספר לזה, את והב, שכתוב שם מה שנטלו מסיחון ועוג וכתב גם זה שנטלו את עיר והב במקום סופה שגדילים קנים שם, ולקחו הנחלים של ארנון, ואשד הנחלים אשר נטה גם כן לקחו. וזה כתב לראייה כי ארנון עצמו לא לקחו וכמ"ש בספר שופטים. ומשם בארה, חוזר למעלה למסעות ונקרא ע"ש מ"ש הכתוב היא הבאר, וכן וממדבר מתנה, שכל מסעות האלה היה במדבר, ואחר כך נסעו ממדבר למתנה וממתנה וגו'. והרנ"ו אמר בכוונת שירת הבאר, הבאר שהיה להם במדבר לא הוציא מימיו תמיד דאם כן כשהיו נוסעים ממקום למקום היה מטשטש הדרכים בנהרותיו וביאוריו כי נהרות רבות נמשכו ממנו ככתוב (תהילים ע"ח:ט"ו-ט"ז) יבקע צורים במדבר וישק כתהומות רבה ויוציא נוזלים מסלע ויורד כנהרות מים, ונאמר פתח צור ויזובו מים הלכו בציות נהר, (וממקרא זה יש כדמות ראי' למ"ש רז"ל לשון פי הבאר, שהיה פה ממש לבאר לפתוח ולסתום, מדאמר פתח צור, שאין לשון זה נופל רק על פתיחת פה, כמו ותפתח הארץ את פיה, ואלו היה בקיעה לבדה ה"ל לומר בקע צור, כבכתוב השני יבקע צורים וכמו בצורות יאורים בקע, אמנם הכתוב הראשון מלמד על חברו שתחלה נבקע הצור ונגלה פיו (שהיה נברא בו ששת י"ב) לדעת רז"ל, ואחר שנגלה פתח פיו והוציא מימיו), ונעשה נס זה לפרסם כי יש אלהים בישראל המפליא לעשות למעלה מדרך הטבע הנהוגה, שאם היה מוציא מימיו בלי הפסק משעה שנפתח עד סוף מ'

שנה כדרך הצורים הנבקעים, ומוציאים מים מדרך בקיעתן בלי פה, היו סבורים שהדבר דומה לצורים הנבראים בטבע, עכשיו שהיה לו צורת פה וכל פעם פתח פיו והוציא מימיו לצורך שעה וחוזר וסותמו, ידעו כולם שהיא בריאה נפלאה לפרסם יכולת הש"י, והנה בסוף מ' שנה כשחסרו מים אחרי מות מרים, ורבו עם משה וצוהו ה' שידבר אל הסלע, ובשגגה הכהו, אבל אחר המעשה הזה שוב לא הכהו אלא דיבר אליו שיתן מימיו ונתן, וכשראו ישראל הנס הגדול הזה שבדברו אל הסלע נותן מימיו, שרו שירה חדשה לה', וזהו שגלה הכתוב ואמר. ומשם בארה היא הבאר אשר אמר וגו' למשה אסף את העם ואתנה להם מים, ואם כן בארה בסוף מ' שנה היה, וע"כ מפרש היא הבאר אשר אמר וגו' כלומר זהו עצמו הסלע שאמר ה' למשה שידבר אליו ויתן מימיו, ועל זה אמר אז ישיר ישראל את השירה הזאת. עלי באר ענו לה, מלת ענו כמו וענית ואמרת, וכאלו אמר בצחות השיר. ענו לה עלי באר, כלומר אין לכם לעשות דבר אלא לענות ולדבר אל הבאר ולאמר אלי' עלי באר, כי כדברכם אליה תעלה הבאר לתוך הסלע ותתן מימיה:

באר חפרוה שרים. זהו מרוממת השיר, כי מדרך העולם שהעבדים יחפרו בארות מים כי היא עבודה קשה, וכאמור ויחפרו עבדי יצחק, ואיננו מעשה השרים והנדיבים, וכן החפירה תהיה בכלי ברזל ובמקבות לא במקל יד, לא כן הבאר אשר נתן ה' לנו, לא חלו בה ידים, כ"א משה ואהרן צוו עליו שיתן מימיו, ולכן אמרו בשיריהם באר חפרוה שרים כלומר הבאר הזאת חופרים אותה השרים עצמם, וזהו ע"ד משל, שהמשילו דברי פי משה לחפירה, שכמו שעל ידי החפירה בארץ יעלו המים כן עלו בדברי משה, ונדיבי העם וגדוליו כרוה לא בכלי גרזן כדרך שחופרים באר אחרת, אלא במחוקק במשענותם, כלומר במטה האלהים ובמשענת אשר בידם, כי מחקק הוא המצוה כדרך ומחקק מבין רגליו, חלקת מחקק ספון, ומשענת הוא הכח כמו כל משען לחם וכל משען מים גבור ואיש מלחמה. וממדבר מתנה, המתנה הזאת היתה לנו ממדבר קדש, עד בואנו אל נחל ארנון בגבול מואב, כי שם חנו על הנחל מקום יבלי מים ולא הוצרכו עוד לבאר. ויראה עוד כי המקום שפסקה שם הבאר הוא אשר קראה בארה, ואז שרו השירה על טוב ה' וחסדו, ושנו שמות המסעות המקומות שנתנה הבאר מימיה, להיות מוסבות שם לכבוד ה' כדרך השיר, כי בהר ההר הפעם הראשון שעלה הבאר בדברי משה ומשם נסעו לאובות, ומשם לעיי העברים, ומשם לנחל זרד, ומשם לעבר ארנון ואז פסק, ואלה קראו מדבר, להורות שבארץ ציה ושממה עלה הבאר, וכנגד המסע השניה קראוה מתנה שהוא מתת אלהים, וכנגד השלישית קראוה נחליאל שהוא נחלת אל לישראל, וכנגד הרביעית קראוה במות, כדרך והרכבתיך על במותי ארץ, וכנגד החמישית שחנו בארץ

מואב אמרה שבאה הבאר אל הגיא אשר בשדי מואב, ומאותה הגיא שקפנו ע"פ הישימון שהוא בית הישימות קרוב לארץ ישראל, וכמ"ש (במדבר ל"ג:מ"ט) ויחנו על הירדן מבית הישימות עד אבל השיטים בערבות מואב; והכל להודות לה' על חסדו ולהללו על טובותיו, שהולכים ומתגדלים תמיד ואינם פוסקים, ואינו צריך לדבר כי הוא עושה מאין יש, ולכן יוכל לתת מים בציה, ועל זה אמר וממדבר מתנה שהיה הבאר מתת אלהים במדבר בארץ ציה ושממה, ואחר שהיה מתנה הגדיל כחו והיה נחלה ולכן קראוה נחל אל, ואחר שהיה נחל הגדיל עוד עד תאות גבעות עולם, והכל משל בצחות השיר להורות שהדברים האלהיים נבדלים מן הדברים הטבעיים, כי אלה הולכים וחסרים, והאלהיים הולכים ומוסיפים:

פסוק כב

אעברה בארצך. כתב רשד"ל השמות הכוללים המורים על קבוץ יחידים רבים, כעם, צאן, וזולתם, פעמים מצאנום קשורים עם פעל בלשון יחיד ופעמים עם פעל בלשון רבים, הלא תראה ובקשתם משם את ה"א ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך, פתח בלשון רבים וסיים בלשון יחיד והדבור מוסב על העם; והנראה בזה כי המדבר אל הרבים או על הרבים יוכל לדבר בהם באחת משתי בחינות, אם שידבר בבחינת היותם אישים הרבה איש איש נבדל מחבריו, ואז יבא הפעל בלשון רבים, ובקשתם משם איש, איש מכם ישוב בתשובה לבדו, ואם שידבר בבחינת היותם כגוף אחד הכולל חלקים הרבה, ואז יבא הפעל בלשון יחיד כי עם הכלל כלו ידובר כבכתוב את ה' אלהים, כי הוא אלהי ישראל בכלל, והוא יגאלם אם ישובו אליו רובם, ורשעי מתי מספר אשר בקרבם בטלים ברוב, וזה טעם ומצאת, כי ימצא לכלל האומה ויגאלנה, וכן כי תדרשנו כאשר ידרשנו כלל האומה שהוא רובה; עפ"י הדברים האלה יתבאר לפנינו מה נשתנה סיחון מלך האמורי שאמרו לו אעברה ממלך אדום שאמרו לו נעברה נא בארצך בלשון רבים, וזה כי טעם אעברה בלשון יחיד, נעבור ביחד כעם אחד כאיש אחד חברים, וטעם נעברה ונעבור כיחידים נפרדים; וטעם החלוף הזה כי הוזהרו ישראל שלא להתגרות מלחמה באדום אחיהם, על כן הוצרכו לדבר בלשון רכה למען יתנם לעבור בארצו, ולפיכך אמרו לו נעברה בלשון רבים כלומר אל תירא מפנינו כי לא נעבור כיוצא צבא הנחברים לאגודה אחת, אלא כיחידים נפרדים ההולכים איש לדרכו; ומן הטעם זה עצמו הוסיפו מלת נא לשון בקשה, אבל בסיחון שלא הוזהרו עליו כלל אמרו לו אעברה בארצך בלשון יחיד, כעדת גבורים הנוסעת יחדיו באגודה אחת, וכן אשר לא קדמו אתכם בלחם ומים היחידים, ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור, האומה בכללה כלומר המלך והזקנים:

פסוק כד
מארנון. ולא ארנון בכלל:

פסוק כו
כי חשבון וגו'. להודיע שעשו כאשר צוה ה' שלא נגעו במואב אלא סיחון ועוג טיהרו:

פסוק כז
יאמרו המושלים. בעלי משלים, באו חשבון, אמרו לכל העולם באו וראו עיר חשבון, כי חשבון לא היה למואב והיא עיר המלוכה לסיחון ואמורי מעולם, ואומרים ראו גדולת עושר ההיא היאך שנבנית עתה ר"ל שנתגדל בגדולה, וז"ש תבנה ותכונן. ומהו גדולתה כי אש וגו' ונירם ונשים וגו' הכל שמות מחוזות גדולות ידועות, לכן הוא בפת"ח כמו והנירם, אמר שחשבון איבד לנירם ולנשים (כת"י הגר"א):

פסוק כט
אוי לך מואב. יתכן שמלת אוי במקרא זה אינו מלשון צער וכאב, רק מלשון אוה ונאוה, דהיינו הסכמת המקרה הרע עם המעשה שנעשה, שהרע נאוה וראוי למעשה (געביהרליך, געצימט), כמו אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו (ישעיהו ג':י"א), והיינו שהרע נאוה לרשע והוא גמולו ופרי דרכו, וכן אוי להם כי נדדו ממנו (הושע ז':י"ג), ואמר למי אוי למי אבוי (משלי כ"ג:כ"ט), מלת אבוי חברו של אוי, שמלת אוי מן אוה ומלת אבוי מן אבה לשון רצון, ופירש המקרה הרע שקרה לו כאלו נעשה ברצונו, שהעושה דבר ויודע שימשך ממנו רעה ואעפ"כ אינו נמנע מלעשותו ה"ה כאלו חפץ ברעה והיא נאוה לו (רש"פ). -

פרק כב

פסוק ג
ויגר. אימת מות קרוי מגור, מגורי אל חרב, גורו לכם מפני חרב וכן כלם, ולולא כעס אויב אגור פירש"י לשון אסיפה (רל"ש):
כי רב הוא. יודיע הכתוב רשעתם של מואב, אף שראו או שמעו הנסים ונפלאות שנעשו להם במצרים, ואה"כ שמעו עמים ירגזון אילי מואב יאחזמו רעד, בכל זאת לא האמינו היות זה מהשגחה אלקית, אבל היתה יראתם לבד מסבת היותם רבים, וחשב את משה שעושה מעשה כשפים ובזה ינהיגם, וכמשרז"ל אין כחו אלא בפיו ולזה שלח אל בלעם, שאם היתה יראתם מפני היותם מושגחים ממנו ית', לא הי' כ"כ שוטה לחשוב שקללת בלעם תועיל נגדו ית' (רא"ש):

פסוק ד

את כל סביבותינו. כי כאשר ראו שהרגו ישראל את סיחון ועוג שיצאו לקראתם, הסכימו הם להשאר בתוך מבצריהם, ולא נתייראו רק מערי הפרזות אשר סביבותיהם כאלו הם אינם יראים מסבת מבצריהם ובהם היו בטוחים, ואם אין אנו מתייעצים להכות בם, הנה העם הזה ילחכו סביבותינו כלחוך השור את ירק השדה, שאינו צריך טורח ויגיעה כי לוחך כדרכו בלתי שום מונע. (הנ"ל):

פסוק ה

וישלח מלאכים. מלאך הוא שם תאר למי שנמסר לו להשלים מלאכת זולתו והוא עומד תחתיו ובמקומו, והוא מלשון מלאכה שעוסק במלאכת זולתו (געשאֶפטסטראגער), והנחתו הראשונה על המלאכים העליונים והשכלים הנבדלים העוסקים במלאכת הבורא ית' בעולמו שברא, ובשתוף השם נקראו ג"כ הכחות היסודות הטבעיות הממונים על מלאכת הטבע, מלאכים, כמו עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט (תהילים ק"ד:ד'), ונעתק מזה הענין לקרוא ג"כ מלאך כל שליח המשולח בשליחות נכבדת, לעסוק במלאכת המשלח שהיה הוא בעצמו עושה, ואין בו פחיתות וגריעות כבוד למשולח כמו שהוא בעבד ומשרת, וזה מין השליח יקרא ג"כ מלאך (איין געזאנדטער). רש"פ:

עין הארץ. ת"א עין שמשא דארעא, והנה הוא דרך גוזמא כאלו אין מקום לשמש להאיר על הארץ, כי כולה מכוסה מן העם הזה. ולדעתי היא מליצה נאותה, שיורה על רבוי כמותם, עד שאין עין האדם שולטת לראות קצוות הקבוץ (אונאיבערזעהבאר), וכאלו כסות נתון לפני העין המונעת הראיי' ממנה, וענין הארץ כמו וכל הארץ בא מצרימה (מקץ ב') כלומר אנשי הארץ, ותרגום עין הארץ (דאס אירדישע אויג), וקרוב לזה הבינוהו רז"ל באמרם מכילתא חדתא דרשב"י (ד' מ"ג ע"ב) דלא יכילו כל חרשון וכל קוסמין למיקם קמייהו, ודא הוא ויכס את עין הארץ:

פסוק ז

וקסמים בידם. פירש"י שלא יאמר אין כלי תשמישי עמי, וזה תימה שבלעם הקוסם לא יהיה עמו כלי תשמישו, גם לא ראינו שהיה לבלעם שום כלי רק הפה, ואמר הרא"ש כי זקני מואב וזקני מדין כשהלכו לבלעם לומר לו דברי בלק חשבו שתיכף יקום ללכת עמהם, ולכן לקחו פסילים שלהם עמהם כדי ללוותו בהם, כי כן הוא מנהגם כאשר יבא מלך ושר ילכו משרתי האלילים בפסיליהם ללוותו ולכבדו. וזהו וקסמים בידם:

פסוק ט

ויבא אלהים. ענינו מבואר ביתרו, אנכי בא אליך בעב הענן, וענין אלהים דעניינא עמ"ש בוירא ויבא אלהים דאבימלך:

פסוק יב

לא תלך עמהם. הנה בפעם הראשון לא הרשה לו ההליכה, ובפעם שני נתן לו רשות ללכת באמרו ית' קום לך אתם (לקמן כ'), ונבוכו המפרשים בזה, ונ"ל שאין כאן שנוי בדעת עליון ית', כי יש הפרש גדול בין לשון הליכה המחובר במלת עמהם, ובין המחובר במלת אתם, כמ"ש (ס"פ ויחי), בויעלו אתו כל עבדי פרעה, לכן באמרו ית' אליו לשון לא תלך עמהם, הנה יורה מניעת הליכת הפועלת, שלא ישתתף עמהם לילך כדי למלאות כוונת משאלותם ולשמשם בקללת העם, ועדיין לא נכלל בלשון זה מניעת ההליכה מכל וכל; אמנם בפעם שנית אמר לו לשון לך אתם, ואין במשמעות לשון זה כ"א ההליכה בעלמא שאין בה תועלת כמו לטיול ולכבוד, ולכן מנע ממנו בפירוש כל מיני השתדלות, כאמרו ואך את הדבר אשר אדבר אליך וגו', וכמ"ש הרע"ס אם לקרוא לך באו האנשים, אם להוועץ עמך בלבד כענין קריאי העדה וכענין ואקראה לך להודיעני מה אעשה, קום לך אתם להזהירם שלא יחטאו. ע"כ. והודיעתנו התורה כוונתו הרעה, שבאמת דעתו היתה הפך הצווי, כי אמרה וילך עם שרי מואב, הנה לשון הליכה מחובר במלת עם, אשר יורה על הליכת התועלת למלא משאלות לבבם ולשמש אותם בקללו את אויביהם וכמה דקדק יב"ע בתרגומו, כי קום לך אתם תרגם טייל עמהון, ועל לא תלך עמהם לא תזל, וכן וילך עם שרי מואב תרגם ואזל. ולזה כ' רש"י בשם רז"ל וילך עם שרי מואב לבו כלבם שוה; וזה ידענו מלשנא דקרא מדלא אמר לשון וילך את שרי מואב כ"א לשון עם; ואין צורך ללחץ המפרשים בזה. וראה אתה הקורא שנוי לשונות בדרז"ל, בהא דשני נעריו עמו דבלעם ארז"ל במדרשם למדה תורה דרך ארץ שהיוצא לדרך צריך שנים לשמשו, ובויקח שני נעריו אתו דאברהם ארז"ל למדה תורה ד"א שהיוצא לדרך לא יצא בפחות משנים (ערש"י), דייקו בעניינא דבלעם מלת לשמשו ולא בענינא דאברהם, דשם באברהם לשון אתו, שאין הוראתו השתתפות והתחברות תועלותי וכדומה, אמנם בבלעם נאמר לשון עמו אשר יורה כפי המבואר התחברות התועלת ולתשמישו; וכן בשאול אמר (ש"א כ"ח ח') ושני אנשים עמו, לפי שהיו עבדיו משרתיו כמבואר שם כ"ג. וראיתי בצד"ל שכ' שהם שני אגדות חלוקות. וא"צ לזה:

פסוק כב

כי הולך הוא. שלא הי' ענינו בדרך זה כמי שיוליכוהו אחרים כענין ויקם וילך אחרי', אבל הי' הולך הוא, כבעל הדבר ומשתדל מעצמו נגד רצון האל ית', כי לא באו לקרוא לו לעצה כלל (רע"ס), ומדויק בזה מלת הוא:

פסוק לג

אולי נטתה מפני. לרש"י מלת אולי כמו לולא וכ"א, אמנם לא מצאנוהו בכל המקרא באופן זה, לכן פי' הגר"א כמו אם התנאי אם הי' כן, כי אמר ותט לפני, ואם לא עשתה כן כי אם היתה נוטה מפני ללכת לדרכה, כי עתה וגו'; ולכן באו השנויים לפני מפני. עכ"ד. כיונתו כי שרש נטה עם מלת לפני ביאורו השפלה והורדה למטה, כמו ויט שמים וירד, והיא הרביצה (נידערלאססען, הראונטערזענקען), ונטה עם מלת מפני היינו הנטיה ללכת לצדדין או לאחריו (אויסלענקען, אויסווייכען), והנה באמרו ותט לפני היינו הרביצה תחת בלעם בפעם שלישית, (ובא מספר יסודי תחת מספר סדורי כבהרבה מקומות), ואמר אם היתה נוטה מפני ר"ל שגם בפעם שלישית היתה נוטה מפני, שהיתה שבה לאחור או לצדדין, אז גם אותך הרגתי. ונ"ל לפרש עד"ז מלת אולי כמו הלואי, כמו אולי ישא פני, אולי יחנן, וכאלו קוה אל הנטי' השלישית בכדי למצוא עלה להרגה (וועגן זיא מיר דאָך אויסגעוויכען וואָרע):

גם אותכה הרגתי. רש"י יסרס לשון המקרא והראוי גם הרגתי אותכה, כלומר לא העכבה בלבד קראתיך כי גם ההריגה; וראב"ע כ'. ואותה החייתי. דרך קצרה (מלת גם לעד שמתה האתון אחר שדברה יעו"ש), וכן הטעם כאשר הרגתי' הרגתיך, או הרגתיך לבד ואותה החייתי; הנה לדבריו אות וי"ו במלת ואותה הוא כמו מלת או, ואין לדבריו טעם, וכבר טען עליו רמב"ן, והוטב בעיניו פירש"י, וסיום דבריו לא דיבר הכתוב במיתת האתון כלל, ואפשר שהוא מדרך הקבלה. ולדעתי מלת גם פי' אדרבה (פיעלמעהר) אשר יורה על ההפך, כמאמר משה אל פרעה (בא יו"ד) גם אתה תתן בידינו זבחים וגו' שהמכוון בו הפך דעתו שאמר צאנכם ובקרכם יוצג, והטעם משלך תתן לנו, לא בלבד שתהי' מוכרח לעשות דבר קטן להניח לקחת מקנינו אתנו אדרבה יותר גדול מזה תהי' מוכרח לעשות לתת בידינו משלך (ע"ש רש"י), ועד"ז יתפרש וגם הולך לקראתך (בוישלח), וגם הולך לקראתך (בשמות), גם עתה כדבריכם כן הוא (במקץ) יעו"ש, וכן כאן מלת גם הוא כלשון אדרבה, וזה יורה על הפך הדבר הנעשה, כלומר לא הייתי עושה דבר הקטן להמית הבהמה, אדרבה ההפך ודבר יותר גדול מזה הייתי עושה, אותכה לבד הרגתי ואותה החייתי (פיעלמעהר דיך ווירדע איך ערשלאגען האבען), וא"צ לסרס לשון המקרא, ומיתת הבהמה הוזכרה ג"כ. והגר"א פי' שאם נטתה מפני הרגתי אותך תיכף ולא המתנתי לך עד מלחמת מדין שהרגוהו בנ"י בחרב, וזהו כי עתה וגם אותכה הרגתי פי' אותך והנערים והאנשים ההולכים עמך את כלם הייתי הורג:

ותראני האתון. יש כאן זרות בניקוד תיבות ותראני, שהאל"ף פתוחה, ומן הראוי להיות צרוי', כמו כל כנויי המ"ב בעתידים (ר"ש ב"מ); ונ"ל ששנוי זה יורה שיש בתיבה זו הוראה מורכבת ומשותפת, עבר מן הקל לנסתרת, והנכח מן ההפעל ע"י וי"ו ההפוך, ר"ל כי עיקר דבריו אל בלעם היו להאשימו על אשר לא שם אל לב השנויים הגדולים שנתחדשו לעיניו בדרך זה עם האתון, וביותר להיותו ראש הקוסמים הי' מן הראוי להיות סימנים אלו להורות לו למנעו מדרך הלוכו, וכאלו ראיית האתון את הדבר המונעה מהלוכה תהי' ממילא סבה לעורר את לב בלעם ולשום לדרך אחור את פעמיו, ולזה בא האל"ף פתוחה כמו העבר מההפעיל הראני הראתני ותי"ו מן ותראני האתון ראתני והראתה אותי גם לך (זיא זאָללטע מיך דיר געצייגט האבען), ועמ"ש בויצא ע"פ יאהבני אישי:

פסוק לד

חטאתי כי לא ידעתי. חטאתי להקשות עורף ה"ל לחוש לזה (רע"ס), כי ידעתי מלשון ידע תדע פני צאנך (משלי כ"ז:כ"ג) והוא לשון השגחה ושימת עין (אויפמערקזאם), והטעם חטאתי במה שלא שמתי לבי על גודל השנויים שנפלו לי בדרך זה להיות נודע מהם שנצב לקראתי דבר המונע אותי:

פסוק לה

ואפס את הדבר. למעלה (פ' כ') אמר ואך את הדבר וגו' אותו תעשה, כי מלת אך מצמצם דבר בדבר או באופן מוסיף או באופן גורע (איינשראָנקענדער זאטץ, דאך) ומלת אפס סותר לבסוף מה שנתקיים בתחלה (אויפהעבענדער זאטץ, אלליין) וטעמו כאן הגם שנתתי לך רשות ללכת לא יהי' בהלוכך תועלת, כי סוף כל סוף תצטרך לדבר את אשר אשים בפיך, כי לפי שעכשיו כבר הי' מוחזק בדרך וקשה לו לחזור גלה לו סוד זה שתהי' מהלכו לבטלה, אבל קודם שיצא אמר לו ואך את הדבר וגו' אותו תעשה, אמר בלשון אך להטעותו שיהי' סובר שברשותו לדבר מה שירצה אלא שחוץ מדבריו יהי' צריך ג"כ לעשות איזה דבר שיצונו ה', לכן אמר לו אותו תעשה ולא אותו תדבר, כי אלו גלה לו מיד בתחלה הסוד לא הי' יוצא מביתו כלל. (רש"פ):

פסוק לז

האמנם. להמפרשים הה"א לשאלה או לתימה, ולולי אות גרונית אחרי' היתה ראוי' בשב"א ופת"ח וטעם המלה, אם אמת הוא שאתה חושב שלא אוכל כבדך, וכת"א ויב"ע הבקושטא הויתא אמר. אמנם לפי"ז צריכים להוסיף המחשבה או האמירה, לכן נ"ל כי הה"א כאן כה"א הנגלה נגליתי (שמואל א ב':כ"ז) שהה"א לאמתת הדבר, וטעמו באמת לא אוכל כבדך, החניף אליו בעיניו לומר אף שאין ברוב עשרי הספקה לעשות לך יקר

וכבוד כראוי לנכבד כמוך, בכל זאת לא הי' לך להמנע מבוא אלי. ובזה אתי, על נכון מאמרם ברבה ע"ז, נתנבא שסופו לצאת ממנו בקלון:

פרק כג

פסוק ז

זעמה. זעם ענינו מיאום וכעס וקללה לדעת המפרשים, וכן בשאר כ"ק מתורגם רוגזא ולווטא, וכאן תרגמו אונקלס תירוכין וגירושין. וכן עברה וזעם (תהלים ע"ח מ"ט) מתורגם תריכותא, ויבע"ת תרגומו כאן לשון זעיר ומיעוט. ולא ידעתי כוונתם:

פסוק ט

הן עם. כשהם שמחים אין אומה שמחה עמהם (רש"י מרבותינו) יראה שפירשו מלת הן לשון שמחה, וכבר עוררנו (לך לך ט"ו ג', ט"ז ב') שממלת הן יסתעפו לשונות הנאה המורגל ברבותינו, דין הניין לי יתהון לא הניין לי, הרוצה להנות יהנה כאלישע, כל הנהנה מן ע"הז, ויהי' טעם המקרא שמחת העם והנאתם היא כשישכנו לבדד מובדל ומופרש בלתי מעורב בין מחולפי הדת הגורמים להשבית אותם משמחת עבודתם, לזה מלות הן עם מחוברים במקף:

פסוק י

מי מנה עפר יעקב. פירשוהו יעקב שהוא רב כעפר, ומספר כמו ולספור, או מי יספר את רבע; ורי"ע פירש אמר כתוהה על הראשונות איזהו אשר מלאו לבו להחשיב יעקב כעפר שאין צו חשיבות, כמוני היום שאמרתי הנה עם יצא וגו', כי ודאי ראוי הוא להחשיבו בשמו, ולמצוא מספר חשוב את רובע ישראל כלומר לדגל אחד מארבעת דגליו, ושיעור הכתוב מי יחשוב לעפר יעקב, ויש מספר וחשיבות אפי' לרובע ישראל. ע"כ. ולדעתי מלת מנה הוא מענין ואחריתו יהי' מנון (משלי), שהוא לשון חשיבות שררה וגדולה (מבואר בבשלח במלת מן), (וכ"א במכדרשב"י (ד' כ"ד) מנה כד"א וימן להם המלך, ומשלוח מנות, יהב ליה נבזבזא רב ויקירא), ומלת מי ישמש לחשיבות ויתרון מעלה, כמו שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה (ישעיהו מ:כ"ו), וכמ"ש רש"י (בוירא כ"א) מי מלל לאברהם, לשון שבח וחשיבות, ראו מי הוא וכמה הוא גדול. ע"ש. וכן כאן מי מנה, יראו הרואים וישמעו השומעים מי הוא זה אשר הגדיל במעלה והרים בחשיבות (זעהעט! וועֶר זאָ האך געווירדיגט), אם עפר יעקב, ר"ל חומר הגשמי (דאס אירדישע) הוא הגוף אשר בעפר יסודו; והטעם גם מדרגה זו השפלה שבבני יעקב הרים הוא יתִ' ליתרון מעלה להיות בעבודתו, כי יקדשו את גופם העפרי, ויפרשו עצמם ממאכלות אסורות ומתאוות זמניות, וישעבדו כל חומריותם לעבודת עליון, ומספר. הוא לדעתי מן אבן ספיר דיחזקאל, לבנת הספיר (בבשלח), ומזה (איוב כ"ח:כ"ז) אז ראה ויספרה,

כלומר הבהיק זהרה ויקרתה, (וכן שם ל"ח) מי יספר שחקי' מי עשה את השמים בחומר זך ובהיר כזה, וכן ומספר ר"ל הטהרה והזכוך (קלארהייט, ריינהייט, זובטיליטאֶט); את רבע. ר"ל של ארבע יסודות, וטעם התבוננו וראו מי הוא שהרים בחשיבות את מספר רבע ישראל, הטהרה והזכוך של ארבע יסודותיהם (דער פיער בעשטאנדטהיילע), שמטהרים ומזככים ארבע יסודות גופיהם כולם להתרוממות מעלה ויתרון חשיבות, לא לענינים פחותים ארציים, עד"מ יסוד העפר שבהם שמטבעו להוליד העצבות אינם משמשים להתעצב על מיעוט השגת קנינים הארציים, אבל יתעצבו ויצטערו בתכלית הצער על מיעוט השגתם תכלית האמתיות הרוחניות, וכן התאוה המתילדת מטבע יסוד המים שבאדם לא ישמשוה לתענוגות בני אדם, אבל להתאוות תאוה גדולה לאלהי' להתהלך בין העומדים בין ה' ולהתענג באור העליון, וכח הדבור אשר ברוח יסודו הנה ישמרו הבל פיהם כלבוש מלכות ניתן להם ממלך עליון ולהתקשט ולפאר בו את הנפש לעניני' רוחניים אלהיים להשתעשע בלמודי ה' ולהדריך את העם בדרכי עליון, ויסוד האש שבגופיהם אשר ממנו מדת הגאוה ישמשוהו להגבי' לבם בדרכי ה' להיות בוער ברשפי אש שלהבת יה להיות צמא אל התורה והעבודה. ואמר עפר יעקב ורבע ישראל, להורות על מדרגת הכובש, העובד את יוצרו ושומע למצותיו ע"י כבישת היצר ללחום בו ולנצחו, ועל מדרגת הישר, שכבר זיכך וטיהר יסודות הרעות שבנפשו וגופו והמית כל תאות יצרו עד שמתכונת נפשו אינו מתאוה עוד אל תאות גשמיות ואין בעבודתו שום סיג תאות היצר, הראשון בשם יעקב והשני בשם ישראל יכנה. ואחרי אשר דבר ממעלה הגדולה שבאומה זו מבחינת עבודתם את יוצרם בכל גופיהם ונפשם, התאוה תאוה אל גמולם הרוחני העליון ואמר תמות נפשי וגו':

פסוק יג

אפס קצהו תראה וכלו לא תראה. מאמר וכלו לא תראה נראה מיותר, כי נשמע כבר מן אפס קצהו תראה, ועוד מה חדש באמרו אפס קצהו תראה הלא בפעם ראשון לא ראה ג"כ רק מקצת, כמ"ש וירא משם קצה העם, ויראה שבמקום שהי' בראשונה לא הי' יכול לראות בכל אופן רק קצה העם, ושאר המקצת כלל וכלל לא, ועתה הוליכו למקום אחר טוב מן הראשון, שבו הי' יכול לראות כל העם, אך לא בפעם אחת רק בב' וג' פעמים, כשיהי' בד"מ במזרח המקום הי' רואה חצי המחנה המזרחית, ובמערב המקום הי' רואה חצי המחנה המערבית, וז"ש שוב אקחך אל מקום אחר שתוכל לראות הגוי כלו, אבל סוף כל סוף לא בפעם אחד שכל פונות שאתה פונה לא יהי' לך רק ראיית מקצת ולא

ראיית כלו, ומלת אפס לשון סוף כמו אפסי ארץ, ור"ל סוף הדבר יוצא לענין סותר את המקויים תחלה (ענדליך אבער), (רש"פ:

פסוק יט

לא איש אל ויכזב וכן אדם ויתנחם. הזכיר שני תוארים אדם איש, והגביל לכ"א פחיתות מיוחד, לזה הכזב ולזה הנחמה, כי יש הבדל בין שני תוארים אלה, כדאיתא במכדרשב"י (פ' תזריע) תנא בכמה דרגין אתקרי בר נש אדם, גבר, אנש, איש, גדול שבכולם אדם דכתיב ויקרא את שמם אדם ביום הבראם. ואין כוונת מאמר זה שתואר אדם תמיד יורה על הצדיק, ותואר איש על רע מעללים, כי הרבה מקראות יורו ההפך, ככתוב זה חלק אדם רשע, במות אדם רשע, פדני מעשק אדם, והפוכו ויעקב איש תם, נח איש צדיק, משה איש אלהים; ונ"ל בהבדל שני תוארים אלה, כי עינינו הרואות שפרטי בני אדם נבדלים זה מזה במדותיהם מצד טבעם, וזה אמנם בא להם מצד התחלפות מזגי טבעם היסודית, כי הארבע יסודות ארמ"ע מולידים פחיתיות באדם (וכמ"ש בעלי הרמז אויבי איש אנשי ביתו, והם יסודותיו והרכבת גופו), ומסבתם האדם קרוב לבא לידי עברה, אם התמזגו בו שלא בדרך השווי ואין ערך ראוי ביניהם; והתמזגות יסודות האלה תתחזק ותחלש לדעת רז"ל כפי חוזק וחולשת המזל שנולד בו, יש שלפי מזלו יתמזגו בו היסודות הטבעיות להיות נטיית מזגו לטוב ויש להפוכו, כמאמרם האי דמאן דבמאדים יהא שופך דמים, האי מאן דבצדק יהא גבר צדקן, וכפי התחלפות מזגי טבעי בני אדם ומדותיהם כן יתחלפו תוארי שמותיהם, מי שנטיית מזגו נוטה לרעה יתואר לדעתי בשם אדם, ומי שנטיית מזגו נוטה לטוב יתואר בשם איש, לפי שהאדם אשר נטיית מזגו נוטה לרע יותר, היא באה לו מצד הרכבת יסוד גשמיותו אשר בעפר ואדמה יסודם, לכן יתואר בשם אדם, כי מן האדם לוקח והורכב מן היסוד העפרי יותר מחלק רוחניותו; ואם מזג טבעו נוטה לטוב יותר, זה יורה שהרכבתו הרוחנית מתגברת בו יותר מיסודי גשמיותו, לכן יתואר ע"ש הרכבתו זאת המתגברת בו ביתר עז בשם איש, והוא חלק רוחניותו אשר לה ישיות וקיום נצחי; לכן צבאי מרום יתוארו איש, כמו איש אל עבר פניו ילכו, איש לבוש הבדים, והאיש גבריאל, ועל הבורא ית' אמר ה' איש מלחמה, וז"ש רז"ל במכילתא הנזכרת שהמתואר בשם אדם הוא במעלה יותר גבוה מהמתואר בשם איש, שהמתואר בשם אדם יש לו מצד בריאותו בחינת יתרון על המתואר בשם איש, שלפי שיתרון האדם על כל הברואים אינו אלא במה שהבחירה בידו לבחור בטוב ובהפוכו, אשר מצד בחירתו זאת יוכל להשתלם ולהתעלות במעלה רמה, ולזה יותר שיש לו מתנגד מצד טבעו המטהו לרע יותר מעשיו חשובים אם יתגבר נגד טבעו; אמנם האיש אשר מצד טבעו יותר נוטה

לטוב אין מעשה עבודתו חשובה כ"כ; ולסבה זו הם נבדלים ג"כ בשכרם וענשם, כי המתואר בשם אדם בלתי ספק ששכרו מרובה אם יצדיק מעשיו, מצד התקוממותו נגד טבעו הרע והתגברותו עליו, משא"כ בהמתואר בשם איש שמצד טבעו אין לו התנגדיות, וכן להפך המתואר בשם אדם אם ירשיע אין ענשו גדול כ"כ כאיש הרשע, כי לפום צערא אגרא, והכל לפי רוב המעשה; ומה נכונים בזה דברי מיסדי תפלותינו בתפלת ר"ה באמרם. אשרי איש שלא ישכחך ובן אדם יתאמץ בך: אמרו בשבח האיש אם לא ישכח את ה', ושבח האדם אם יתאמץ בך, כי להיות שהמתואר בשם איש אשר לפי המבואר נטיית טבעו יותר לטוב הנה הוא מעותד להוציא נטיותיו מן הכח אל הפועל ולבחור בטוב, אם עד"מ מצד טבעו יש לו מדת רחמנות שלא יוכל לראות חברו משוקע בצער וירחמהו ויחזקהו בעניו, הנה בזה אינו נקרא עובד ה' מצד הבחירה כ"א עובד ה' מצד טבעו, וכן המתואר באדם אשר לפי המבואר נטוי יותר לתאוות מגונות אפשר שיתגבר להחליש כח תאוותיו מצד פניות חיצוניות, יתרחק עד"מ מן הגזל מחמת יראת שופטי המדינה, יכניע תאות המשגל מצד גנות הבריות עליו וכדומה מכוונות נפסדות שאין בהם בחינת חלק עבודת ה', לכן נתנו השבח להמתואר בשם איש אם לא ישכח את ה', ר"ל שבוחר בטוב מצד צווי הבורא ית' עליו לא מצד טבעו, ושבח המתואר בשם אדם הוא אם יתאמץ ויתגבר על כחותיו המתאוויות שבו לא מצד פניות חיצוניות כ"א מצד שרוצה להתדבק בו ית' ובמדותיו, משא"כ באיש שאין לו צורך התגברות זו. ועז"א שלמה. עיר פרוצה אין חומה איש אשר אין מעצר לרוחו. ירצה כמו שאין חשיבות לגבור בכבשו עיר פרוצה וכדומה, שהיא קל הכבישה שאין ליושבי' מגן וצנה לקום בעזרתם, ככה אין חשיבות למי שמתואר בשם איש, לפי שאין מעצר ומונע בו מצד טבעו, ואין מזג טבעו מנגדו מלילך מישרים; ולהפך אמר המשורר. לפעלות אדם בדבר שפתיך אני שמרתי ארחות פריץ. ירצה מה שהוא צורך לאדם (והוא שממזג טבעו נוטה אל החמריות הרע וכמו שהי' דוד בטבעו, מעדות הכתוב אדמוני עם יפה עינים) לעשות ולשמור מצות ה' שהם מוצא פיו ית', אני על משמרתי עמדתי תמיד להתנהג כדרך שיתנהג הפריץ, שעומד בזרוע נגד מתקוממיו, כמו ובני פריצי עמך, ופריץ חיות בל יעלנה, המתפרצים על אדוניהם, שכולם יורו על העושה בזרוע רמה נגד המוחה בידו, ככה עשיתי אנכי בהתנהגי נגד כחות המתאוות הרוצים מטבעם להתגבר בקרבי בכל מה שנוגע בדבר שפתיך; ומזה אמר החכם. מפרי פי איש ישבע טוב וגמול ידי אדם ישיב לו. אמר השכר הוא להמתואר בשם איש, שיאכל כפי פרי מעלליו, והמתואר בשם אדם שכרו כגמול ידיו, כי האיש והאדם דומים לענין שכרם לשנים שנשכרו, זה לנטוע אילן שצריך יגיעה

לנטעו ולשמרו בעת גדולו מכל דבר המפסידו, וזה לא קבל עליו כ"א שמירת פירות אילן אחר שכבר גדל כל צרכו, אשר אין מן הספק ששכר פעולתם איננו שוה, האחרון לא יקבל כ"א שכר שמירת פירות בעלמא, והראשון יקבל כגמול מעשי ידיו ולפי עמלו ביגיעת כפים בנטיעתו, ככה האיש אשר בטבעו נטוע שרש המסייעו לכל דבר טוב, ואינו צריך כ"א לשמור נטע טבעו לבל יתקלקל להטות אחרי בצע תאוות הזמניות, ולזה לא יאכל כ"א הפרי ממעשיו ומדותיו, אמנם המתואר בשם אדם, צריך תחלה לעקר ולשרש שרשי טבעו הרעים אשר פורים רוש ולענה, ולנטוע תחתיהם שרשים אחריהם להצמיח בם עץ החיים אשר ישא פרי השלמות ואשר יאכל אותם בזה וחי בהם לעולם, לכן שכרם עפ"י פעולתם, האיש לא יקבל כ"א שכר הפירות לפי ששמר נטע טבעו שלא יתקלקלו עליו פירותיו, והאדם יקבל שכר עמלו ביגיע כפיו לעקור שרשיו הרעים ולנטוע תחתיהם שרשים טובים ומועילים, וע"ז אה"כ מפרי פי איש ישבע טוב, ירצה האיש ישבע טובו מצד הפרי, וגמול ידי אדם ישיב לו, רצונו האדם יקבל גמול ידיו שעשה בפועל כפיו; דומה לזה אמר איוב. כי פועל אדם ישלם לו וכאורח איש ימציאנו. אמר באדם שישולם לפי הפועל, שהוצרך להשתדלות רב לעשות דרך חדש בנפשו אשר בה מסלה לעבודת אלהי', אמנם באיש אמר שיקבל שכרו לפי ארחו, כי דרכו מוכן לפניו מטבעו המטהו יותר אל המעלותיות (ובזה יתיישב סתירת מאמרי רבותינו, שהעיר עלי' מהר"י אדרב"י, דבתלמוד אמרו במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. ובמדרש אמרו ע"פ אשרי אדם לא יחשוב ה' לו עון, אר"ש ב"ל מלה"ד למי ששתת אמו מים המרים ונמצאת טהורה אמר לפני ב"א אשרי אימא ששתת מים המרים ונמצאת טהורה, אמר ליה אדם אחר אשרי אימא שלא נצרכה לשתותם כל עיקר. הרי שצדיק גמור יותר מעולה מבע"ת. ולדברינו ניחא דנגד צדיק גמור שהי' מתולדתו במדרגת איש, הבע"ת יותר מעולה ממנו. אמנם אם הצדיק הגמור הי' מתולדתו במדרגת אדם, אין ספק שהוא יותר מעולה מבעלי תשובה ושפיר נאמר עליו אשרי אדם לא יחשוב ה' לו עון), וכאן אמר כי לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם, כי המתואר בשם איש כיון שמטבעו נוטה יותר אל המעלותיות, אם הוא יבטיח לחברו להיטיב עמו אין מן הספק שישתדל בכל עוז לשמור מוצא שפתיו ולשמור מבטחו, כי גם טבעו תכריחהו על כך ואין בו חשש פן יתנחם על הטובה אשר דבר לעשות עם רעהו, אמנם מניעה מבחוץ תוכל להולד אשר ממנה יסובב לבלתי מלאת דבריו לטובה. אמנם המתואר בשם אדם כיון שנטיית טבעו יותר נוטה אל הפחיתיות הנה מלבד שאין מבטח עליו מצד תולדת מניעה שחוץ ממנו, כי יוכל להיות שיתילד בו מעצמו המניעה מהשלים דבורו, והיא

הנחמה שתתרומם כעת עליו נטיית טבעו הפחיתית ותמנעהו מלשמור מוצא שפתיו, ואמר קרא שאין בו ית' חשש חסרון הבטחון אשר לאיש והוא הכזב ר"ל ההפסק וחסרון היכולת (כמו לא יכזבו מימיו) ועז"א כי לא איש אל ויכזב, וכן אין בו ית' חשש חסרון בטחון אשר ישנו באדם והיא הנחמה, ועז"א ובן אדם ויתנחם. ובמטות ע"פ תתחטאו (ל"א כ') ובר"פ וזאת הברכה ידובר עוד מזה הענין:

פסוק כא

לא הביט. ענין ההבטה היא לרש"פ הראיה הברורה, וענין הראיה יורה על הראיה הפשוטה, והראיה הברורה אשר עליה יורה לשון הבטה היא, אם ע"צ הכוונה, שמתכוון לראות ראיה ברורה, ואפשר שלא תתקיים מחשבתו (שויען), ואם ע"צ התולדה שרואה ראיה בפועל (וואהרנעהמען); מן ההבטה ע"צ הכוונה לראות, אמר הבט נא השמימה, והביטו אחרי משה, והביט אל נחש הנחושת, דהיינו הכוונה לראות היטב, ואחז"ל שענינו ההסתכלות והכוונה היתירה לאביהם שבשמים, דמשום כך אמר לשון הבטה, שכוונת הראיה מעוררת לכוונה אל אביהם שבשמים, וכן במקומות שנסמך ראה להביט, כגון ויבט הפלשתי וירא את דוד (ש"א ד'), ויבט ארנון וירא (ד"ה א'), הכוונה שנתכוון לראות היטב ועלתה לו שראה, אם אביט אליך ואם אראך (מלכים ב ג':י"ד), היינו לא זו אף זו שלא אתכוון לראותך ראיה ברורה גם לא אראך ראיה פשוטה, ושמושי הבטה על ראיה ברורה בפועל ותמונת ה' יביט (במדבר י"ב:ח'), דהיינו שרואה תמונתו ית' ראיה ברורה בפועל, לא כשאר הנביאים שאינם רואים ראיה ברורה אע"פ שמתכוונים להם (עמש"ש מזה), ומזה היוצר עין הלא יביט דהיינו רואה ראיה ברורה, ואביטה נפלאות מתורתך שאראה היטב, וכאן לא הביט און ביעקב אין הכוונה שלא נתכוון לראות, שכלום יש נשיאות פנים בדבר, אבל ענינו שנתכוון לראות ודקדק אחריו אבל לא מצא כלום:

פסוק כב

כתעפות ראם לו. להמפרשים דמוהו ית' לראם שהוא התקיף והאמיץ בחיות, והיא לסבר את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע, ואין צריך לזה, דזה אינו מוסב על הש"י אבל על מצרים, ורצה לומר הוציאם משעבוד עם מצרים אף שהיה לו למצרים תוקף וחוזק כתועפות ראם, ומצינו על מצרים לשון יחיד ולשון זכר, ויאמר מצרים אנוסה מפני ישראל, וירא ישראל מצרים מת וכהנה במקומות הרבה, וכ"פ הרי"א ויתכן שהוא מוסב על ישראל, כאמרם כאן ברבה כשזכו ישראל הוא מעלן ומרוממם:

פסוק כג

נחש וגו' קסם. תרין דרגין אינון, קסם תליה בעובדא, נחש לא תליה בעובדא אלא באסתכלותא ובמלה דפומא (מכדרשב"י בחקותי קי"ב ב'):

פסוק כד

הן העם. תיב"ע יחידיאה הוא עמא הדין, פי' מלת הן אחד, דומה ללשון יוני שקורין לאחד הן, כבסנהדרין ע"ו ב':

פרק כד

פסוק ב

רוח אלהים. עלה בלבו שלא יקללם (רש"י) כיון שאין אחר ותהי עליו שום אמירה כמו דאינך שנאמר ויאמר אליו למדנו שאין ותהי עליו רוח אלהים בעבור שום אמירה אלא לומר שנחה עליו רוח אלהים שעלה בלבו שלא לקלל עוד שמתחלה היתה בו רוח שטנית הפכית לרוח האלהית והיה משתדל לקללם, אמר עתה נתהפכה מחשבתו לרוח אלהית שלא לקללם (רא"ם) ואונקלס תרגם רוח אלהים רוח נבואה, וכמ"ש הגר"א שבשעת ברכה היה במדרגת רוח הקדש. אמנם במכדרשב"י (ד' רי"א ב') אמר ותהי עליו על ישראל, וכ"נ דעת התלמוד (ב"ב ד' ס') ראויין הללו שתשרה שכינה עליהם, ע"ש בתוספת, וטעמו וירא כי ישראל שוכן לשבטיו. גם ראה כי רוח אלהים היתה על ישראל:

פסוק ד

מחזה שדי. שדי יש דעות שונות בביאור שם זה, יש שפירשוהו מגזרת די, אני הוא שיש די באלהותי לכל בריה, והשי"ן שמושית נגזרת ממלת אשר, ובא בפת"ח כמו בשגם הוא בשר, עד שקמתי דבורה; וי"מ אותו מגזרת שודד שהוא מנצח מערכות שמים ביכלתו הגדולה, והשי"ן שרשית; ורז"ל (ב"ר פמ"ו סי' ב') פליגי בזה, י"א אני הוא אל שדי אני הוא שאמרתי לעולמי די שאלולי שאמרתי להם די עד עכשיו היו נמתחים והולכים, וי"א אני הוא שאין העולם ומלואו כדי לאלהותי, עקילוס תרגם בלשון יווני לשון נצחי ובלתי נכון להפסד, יעו"ש. הנה אלה יפרשוהו משרש די ואלה יפרשוהו משרש שודד, כי בעבור שהוא נצחי ובלתי נפסד הוא משדד המערכות חלושי הכח ומעותדים להפסד, ורי"א ר"פ וארא טען על זה כי אין ראוי לכנותו ית' בתואר בלתי נאות שהוא תאר למעול וחומץ, בשלום שודד יביאנו. גם מנצח אין ראוי אליו ית', כי אין אחד מבריותיו עושה עמו מלחמה לשיאמר עליו שהוא מנצח אותם, ובמקץ (מ"ג י"ד) הרכיב רש"י שני הפירושים יחד, שפי' שדי בנתינת רחמיו וכדי היכולת בידו; ויש מבעלי לשון שפי' מענין שדים ורחם, והמכוון בו לפי"ז אל המכלכל כל, והיא ג"כ דעת רז"ל כי אמרו במכדרשב"י פ' פקודי (ד' רנ"ו ע"ב) כדין שדים נכונו ואתמלין מכל טוב לספקא ולאתזנא כולא וכו'

ואתמלין מגו רחימו עלאה כדין אקרא וכו' ואל שדי, ובהאי אסתפק כל עלמא כד אתברי וכו'. כדין אמר לעלמא די הא ספוקא לאתזנא מניה עלמא ולאתקיימא. וכן מצאתי בשם הגאון רבינו סעדי, שתרגם שדי בלשון ערב אלכפי ר"ל המספיק, ולפי"ז יש לתרגמו (דער אללגניגענדע), וכן הרב המקובל ר"י גיקטיליא בס' שערי אורה כתב, שדי ממנו נמשך הכח והשלמות והשפע וכו', עד שיאמר די, ולפיכך ארז"ל (בחגיגה) שדי שבו אמרתי לעולמי די, ואף על פי שמשמע ממה שאמרו שם שהיה העולם מרחיב עצמו והולך עד שאמר לו די, העיקר הפנימי הוא כי במדת אל שדי הוא נותן מזון לכל בריה ובריה ומשלח ברכותיו עד שיבלו שפתותיהם מלומר די, וכל הברכות והטובות למלאות צורך כל בריה על ידי אל שדי הם, כאמרו ואל שדי יברך אותך ויפרך וירבך:

פסוק יג

אותו אדבר. הנה פעם ראשון אמר אשר ישים אלהים בפי אותו אדבר (כ"ב ל"ח), ששם היה מכוון להודיע שהנבואה אינה באה אליו מצד עצמו אלא מרצון הש"י, ולזה אמר היכול אוכל דבר מאומה אשר ישים אלהי' בפי אותו אדבר, ובפעם שני אמר (כ"ג ט"ז) אותו אשמר לדבר, כי שם השיב על מאמר בלק לקוב אויבי לקחתיך והנה ברכת פי' ולא היה לך לומר הברכה, אף שהנבואה מהש"י עד שאינך יכול לקלל, על כל פנים לא היה לך לברכם, לכן השיב אותו אשמר לדבר, שאני צריך לדבר ולשמור מאמר הש"י, ובפעם שלישי (למ"ד) אמר כל אשר ידבר ה' אותו אעשה, תשובה על מה שאמר בלק גם קוב לא תקבנו דעל כל פנים לא היה לך לקללם ולא לברכם והשיב אותו אעשה, אני מוכרח לעשות מה שידבר, ובפעם הרביעית אחר שחרה לו לבלק וחשב עליו שמרצונו וחפצו יקיים דברי השם, השיב בלעם לא אוכל לעבור את פי ה' לעשות טובה או רעה מלבי, הודה שאין בו כח לילך נגד רצונו ית', והזכיר הדבור והעשיה שבשניהם לא יוכל להתנגד נגד רצון המצוה עליו, מדברי הגר"א:

פסוק יד

לכה איעצך אשר יעשה. לרש"י הוא מקרא קצר, איעצך להכשילם ואומר לך מה שהם עתידים להרע למואב באחרית הימים, ורא"ש אמר איעצך סתם ולא פירש דברי העצה מפני יראתו והמכוון במקרא איעצך כדי שמה שיעשה לעמך לא יעשנה עתה כי אם באחרית הימים ושלום יהיה בימיך; ולדעתי עצה ענינו גם כן הרמיזה, כמו עוצה עיניו (משלי ט"ז:ל') שתרגומו רמז בעיניו, וכן איעצה עליך עיני (תהילים ל"ב:ח') פירש"י ארמוז לך בעיניו, וטעמו כאן אודיעך ברמז אשר יעשה העם הזה לעמך, וכמ"ש ומחץ פאתי מואב:

פסוק יז

וקרקר כל בני שת. רש"י פי' על כל האומות. ולא ידעתי למה לא יאמר כל בני אדם, ועוד למה חזר והזכיר עמלקי וקני. ואמר הרא"ש מלת שת פה מגזרת וחשופי שת, וקרא לעמון ומואב בני שת ר"ל בני עובדי השתות שלהם. שעושים בשת שפוערים עצמם לפעור, וסרה טענת הראב"ע:

פרק כה

פסוק א

ויחל היום ויצמד ישראל. יראה שבני ישראל עם היותם בשטים מקום הזנות עמד טעמם בם ולא פנו אל רהבים, אמנם העם הפחותים הערב רב שהיו עמהם הם חזרו לסורם והלכו אחרי הזנות, ומזה נמשכו גם אחרי אלהיהן, כי היו קוראות אותן לזבחי אלהיהן שיהנו משולחנם המגואל לא שיעבדום, ואחרי שהיו שם נמשכו גם כן להשתחות לאלהיהן, כי אלהות הרבה היה להם כדרכם, שכ"א עובד לאלוהו, ואחר כך נפלו ישראל בעבירת ע"א, וזהו ויצמד ישראל פי' נתחבר לערב רב בענין בעל פעור, כי משאר האלילים שהיו עמהם היו נזהרים, אמנם בזה טעו בחשבם שאין בזה עברה ואולי הוא מצוה לבזותה, אמנם טעו בזה מאחר שעבודתה בכך (ר"ש יפה):

פסוק ד

קח וגו' והוקע אותם. ראשי העם לשפוט את העובדים, והוקע אותם את העובדים (רש"י סנהדרין ל"ח). ויתכן לומר שיקח את ראשי העם מן החוטאים להוקע אותם, ובזה כל שאר העם ישמעו ויראו מלעבוד עוד בשיראו שהחשובים שבהם נדונים (רא"ש). ובמ"ר איתא ראשי העם תלו על שלא מיחו בעוברים, וכ"א במכדרשב"י (שמות ד"ג ב') רישי עמא דידעו ולא מחו אתענשו בקדמיתא:

והוקע אותם. הוא תלי' כמו שמצינו בבני שאול (רש"י מסנהדרין ל"ד ב') ולשון הוקע פירש"י (ירמיה ו' ח' יחזקאל כ"ג י"ז) הוקעה לשון חבור ותקיעת עץ בארץ הוא, ע"ש. נראה דעתו לחבר הוקע עם תקע, ותקעתיו יתד במקום נאמן, שענינו חבור דבר על ידי נעיצה. אמנם פירוש זה יתכן שם בבני שאול שהיו תלויים ועומדים שבעה חדשים ממוצאי י"ט ראשון ש"פ עד מוצאי י"ט אחרון ש"ח (ע"ש בילקוט) ושייך למקרי תלייתם ענין חבור שהיו מחוברים בעץ זמן רב, אבל תליית מצוה שאין משהין אותו כלל על העץ דאחד קושר ואחד מתיר כדי לקיים מצות תלייה בלבד (סנהדרין מ"ו ב') איך יתכן לקרוא תלי' כזו ע"ש חבורו, שכמעט אין העין שולטת בהחברותו על העץ. ואפשר שדעת רש"י דכמו בבני שאול לא חשו על לא תלין מטעם דאמרינן (יבמות ע"ט) מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ויתקדש שם שמים בפרהסי', הכא נמי לא חשו על לא תלין, וקצת דייק

לישנא דקרא הכי, שאמר והוקע נגד השמש שיתפרסם העונש. ואם נוסיף עוד לומר, דמהך טעמא לא דייקו גם באופן התלי', בהקפת ידיו זו ע"ג זו ולתלות בידיו (כבמתני' דסנהדרין מ"ו) כ"א כדרך שהמלכות עושה לתלות בצואר, א"כ יהיה לנו טעם מרווח שהוציא הכתוב ענין התלי' בלשון הוקעה להורות גם על אופן התלי' שהיתה מן הצואר, כי קוע בלשון ארמי צואר, ממסמס קועי' דמא (חולין כ"ח), אי קועיך לזוגא (ע"א כ"ט) ואפשר דמטעם זה שינה המקרא כאן ולא אמר ותליתם אותם כמו שאמר בתליית מצוה ותלית אותו על עץ, להורות בלשון הוקע על שנשתנה באלה מבשאר נתלים. והדבר צריך ביאור, ודע דיב"ע תרגם הוקע צליב, ואונקלס תרגם וקטול:

פסוק יא

בקנאו את קנאתי. בנקמו את נקמתי בקצפו את הקצף שהיה לי לקצוף כל לשון קנאה הוא המתחרה לנקום נקמת דבר (רש"י), אמנם להרחיק מדות מגונות כאלה ממנו ית', יש לפרש לשון קנאה בו ית' ע"ד אחרת, והוא, מצאנו שדמו הנביאים תערובות הרשעים עם הכשרים לתערובות סיג עם הכסף, וכן כליון הרשעים מבין כשרים קראו הנביאים בד"מ לשון צירוף, כמו שיטוהר ויזוקק הכסף ע"י הסרת הסיג והפסולת ממנו כן בביעור וכליון הרשעים מבין הכשרים הם נשארים טהורים וזקוקים, בל ילמדו ממעשיהם הרעים. מזה אמר (ישעיהו א':כ"ה) ואצרוף כבור סגיך כלומר אכלה ממך המורדים והפושעים, וכן (זכריה י"ג:ט') וצרפתים כצרוף את הכסף, ובדרך כלל על הסרת בלתי ראויים מבין הראויים אמר (שופטים ז':ד') ואצרפנו לך שם, והוא דמיון אמתי, כי כמו שהמצרף בהסרת הסיג והפסולת אין עיקר כוונתו לאבדו מצד עצמו כ"א אמנם רק ליציאת הכסף טהור ומזוקק, ככה אין תכלית כוונתו ית' באבוד הרשעים מצד עצמם לנקום בהם כ"א אמנם תכלית המכוון ממנו ית' הוא לבערם מן העולם בל ירשיעו את אחרים ופשתה צרעת מחשבותיהם הרעות גם באחרים ויבחרו בדרכיהם הרעים, וכן העונשים הבאים על האדם אינם מצד הנקמה חלילה כ"א לטהרו ולצרפו בל יוסיף להרשיע, ומזה אמר (משלי י"ז:ג') מצרף לכסף וכור לזהב ובוחן לבות ה' ר"ל כל כוונתו ית' ביסוריו הוא לבחון הלב ולברר אותו להיות טהור ונקי מכל חטא בל תשרש ותתפשט בו הרע יותר, כדמיון צירוף הכסף והזהב, שאינו בעבור הסיג והפסולת מצד עצמו רק מבחינת הכסף והזהב, וכענין שאמר (איוב כ"ג:י') בחנני כזהב אצא. והנה שם צורף מתורגם בארמי קנאה, ויתנהו לצורף מתורגם ויהבי' לקנאה, וכן הצורף בזהב יקרענו (ע' ערך קן) והיא מלה עברית, כי (בדה"א ב' נ"ה) הה הקינים פירש"י הם הצורפים, ע"ש. ואפשר שמענין זה אמר (יחזקאל ח':ג') סמל הקנאה פי' פסל שעשהו הצורף, והוסיף המקנה

ר"ל המכעיס והוא לשון הנופל על לשון. ויתכן שעל כוונה זו אמר (יואל ב׳:י״ח-י״ט) ויקנא ה' לארצו ויחמול על עמו, ענין ויקנא לארצו ישער את הארץ שהיא כבר מזוקק ומצורף מחלאת העונשים וראוי לרחמים ולחמלה, ולזה תיב"ע שם ויקנא לארצו ויחס על עמי' (ע"ש רש"י), ומזה יש לבאר מלת קנאה הנאמר ממנו ית' (ישעיה ט"ו), כי אחר שדבר מתשועת הצדיקים אחר מפלת הרשעים, חתם ואמר. קנאת ה"צ תעשה זאת, ירצה להיותו ית' מתלבש במדת הקנאה שהוא לצרף ולטהר את הצדיקים לבלי היות תקומה לרשעים ביניהם. (ויונתן בן עוזיאל הבין לשון קנאה כבשאר מקומות ענין כעס וחמה, ולכן שינה בתרגומו לתרגם במימרא דה' צבאות תתעביד דא), ויש להבין בד"ז לשון וקנא את אשתו (הנאמר בפ' סוטה) שהוא לרז"ל ענין התראה, שמתרה לה בפני עדים אל תסתרי עם איש פלוני, כי כוונת האיש שתהיה האשה טהורה ונקיה מכל חשד, זקוקה וצרופה מלהבאיש ריחה בהסתרה במסתרים עם איש אחר, כי בזה תוריד כבודה ותוציא לעז על בניה, ויהיה וקנא את אשתו, רוצה לצרף אשתו להסיר ממנה חלאת וסיג החשד (ריין, פערדאכטסלאָס ערהאלטען); ואפשר שמזה הענין הוא לשון קנאה הנאמר ברחל (בויצא) ותקנא רחל באחותה וכמ"ש רז"ל קנאה במעשים הטובים, אמרה לולא שצדקה ממני לא זכתה לבנים, כלומר ייחסה לאחותה זכוך וטוהר המעשים יותר ממנה, כי עלתה עלי' בפעולותי' המזוקקים וצרופים ביותר, אשר מסבתם זכתה לפרי בטן, ואת נפשה האשימה הצדקת שבעונה לא זכתה לבנים, לכן בקשה מיעקב לתת לה בנים משפחתה תחתיה, שהוא היה המובן במאמרה תחלה הבה לי בנים (עמש"ש); וכן משה למדת ענותנותו הגדולה לא שיער בנפשו היותו זוכה אל הנבואה מצד מעשיו, רק החזיק את כל אדם מישראל ראוי למעלה זו, לכן באמור לו יהושע לכלוא את אלדד ומידד במחנה השיב אליו. המקנא אתה לי, כלומר התחשוב לייחס לי לבד זכוך וטוהר המעשים, עד שמצד זקוק וצירוף פעולותי אני ראוי לנבואה. וכן כאן במעשה זמרי היתה ממדתו ית' לכלות הרשע הזה ולבערו מן העולם לבלי תתפשט ארס תאות הזנות לכלל ישראל, הנה ביעור הרשע הלזה כדי להחזיק כלל האומה בטהרת הזיקוק והצירוף קרא. קנאתי, ר"ל הצירוף שהיה ראוי לעשות מצדי, על זה אמר בקנאו את קנאתי בתוכם. הוא הגדיל לעשות הצירוף לטהר את ישראל מה שהיה מוטל עלי לעשות. ולפי המבואר בזה יהיה שם קנא דומה לשאר שמות המתהפכות כמו כבש כשב שמלה שלמה. כן קנא נקא, כי מצאנו עמר נקא (דניאל ז') וכן (יונה א׳:י״ד, יואל ד׳:י״ט) דם נקיא נכתב באל"ף:

פסוק יב

לכן אמור. יב"ע תרגם אמר ליה, כי היה ראוי אמור לו, ולי נראה שאין מלת אמור לשון הוצאת דברים בפה (זאגען) כ"א לשון התנשאות ורוממות (עמפאָרהעבען) כמו האמירך היום, אמרו לאלהים (תהלים ס"ו) לפי שפינחס היה מבוזה מצד היותו בן בתו של פוטיאל שהיה עובד גלולים, ולסבת המעשה הנפלא שכרו אתו להתרומם למעלת כהונה, לזה אמר תחלה בדרך כלל, לכן אמור. לסבת מעשה נפלא כזה ההתנשאות ראויה (הירויף עמפאָרהעבונג) ואחר כך מבאר ענין ההתנשאות הנני נותן לו וגו'. מלת אמור הוא מקור אף שהפ"א בשוו"א וישמש לשם פעל (נאָמען וועבי) כמו עשה צדקה ומשפט (משלי ל"א) שטעמו עשיית, כן אמור טעמו אמירה. ואין כאן לשון קצר במקרא: **את בריתי שלום**. ערש"י, ורב"ח אמר ע"ד הפשט הבטיחו בברית שלום שלא יפחד מאחי זמרי שלא ינקמו נקמתו. ומה יהיה שכרו על זה אמר והיתה לו גו' שהכהונה תהיה לו נצחית. ולי נראה מלת שלום נגזר מפעל שלם שהוראתו שלימות ותמימות הדבר, כשנמצא כלו כמו שראוי להיות ולא חסר ממנו כלום (פאָללקאממען) ורבותינו הבינוהו על שלמות הגוף בלתי מום, אמרו (קדושין ס"ו ב') שלום כמו שלם דהוי"ו קטיעא. ולהיות שהתורה במצותיה תביא אל תכלית שלמיות הנפשיות אמר שלמה עלי' (משלי ג':י"ז) וכל נתיבותיה שלום. ואמרו בספרי על וישם לך שלום, זה שלום תורה, ולהיותו הוא ית' השלם באמת בכל מיני שלמיות, מתואר בשם שלום, ויקרא לו ה' שלום (שופטים ו':כ"ד) ואמרו (שבת י' ב') השם גופיה אקרי שלום. והנה הכוונה העליונה ית' היא שישתלמו ברואיו ובפרט מין האדם, שישמש כל כחותיו הגשמיות והנפשיות להתעלות ממדרגה שפלה שהוא בה אל מדרגה יותר עליונה, ובהגיעו אל מדרגה זו המכוון בו, היא היא שלמותו, שבזה הוא שלם תמים שאין חסר לו עוד, והשגת שלמות זה יש לו מדרגות שונות, בני נח ישיגו שלמותם בשבע מצות שנצטוו, וכשאינו משתדל לקיימם הוא מחוסר השלמות המכוון ביצירתו, וכשיקיימם הוא שלם לפי מדרגתו בבריאה, על שלמות זה אמר (דברי' כ' י') וקראת אלי' לשלום, שהוא כולל בין שלום המדיני הנצרך לחברת בני אדם, בין שלום הנפשי, הם ז' המצות המוטלות עליהם לשלמותם, כי מחוייבים לקבל עליהם ז' מצות בני נח, כמבואר שם. - וכן הישראלי בעוד שלא קיים מצוה מן המצות המוטלת עליו הוא חסר השלמות המיועד לישראלי, ובקיימו אותה הוא שלם. והכהן אף שקיים כל המצות המוטלות על ישראל, כל שלא קיים גם המצות המוטלות עליו כהונתו, הוא מחוסר שלמות נפשו, כי מצות התורה יש להם סדר מיוחד כפי הכנת נפשו, ואדון כל ית' חקק מצותיו לפי ערך ומדרגת הנפש, ידע כי

זרע אהרן נפשותם מוכשרות בכחות יקרות בשיעור רב יותר מכל שאר זרע ישראל, לכן הבדילם לעבודתו במצות יתירות על כל ישראל, והם מקבילות נגד נפשותיהם המעולות במדרגה יותר מישראל. והנה פינחס טרם עשותו פעולה זו הנכבדת לא היה מצד נפשו רק במדרגת ישראל שלא היתה הכנה בנפשו להשתלם יותר, ועל ידי מעשה זו נתעלה בנפשו ממדרגת ישראלי, ונשתנה תכונת נפשו להתעלות ולהיות שלם יותר להיות כהן להשם, וקיום מצות המוטלות על הכהן הוא שלומו כלומר שלמות נפשו, כי לפי ערך תכונת נפשו כעת, אם יחסרו קיום מצות כהונה הוא חסרון לפי גודל ערכת נפשו:

פסוק יג

ויכפר על בני ישראל. בעשותו הנקמה לעיני כולם כדי שיכופר להם על שלא מיחו בפושעים ולכן הוא ראוי לכהונת עולם אשר בה יכפר בעדם:

פסוק טו

ראש אומות. כל קבוץ גדול של בני אדם שיש לו מנהגים ונמוסים מיוחדים נקרא עם (פאָלק, נאטיאן), וכשיש לאותו הקבוץ חקים ומשפטים הצריכים לסדור ותקון המדיני יקרא גוי (שטאאט), ובבחינת השררה והממשלה המשגחת על קיום וסדר המדינה כשהיא ביד איש אחד יקרא הגוי ההוא ממלכה (קאָניגטהום) וכשהיא ביד אנשים רבים ונסיכים יקרא מסכה (אריסטאָקראטיע), וכשיהיה הגוי מושל על עמים וגוים רבים יקרא הגוי המושל בערך שאר העמים המונהגים על פיו בשם אומה, מלשון אם שהיא בערך אליהם כערך האם אל הבנים (מוטטערפאָלק), וכל הקבוץ כולו יקרא לאם (רייך) כמו ולאם מלאם יאמץ (רש"פ). ועמ"ש ר"פ תולדות:

פרק כו

פסוק ג

וידבר אותם לאמר מבן. פי' העביר אותם לפניו זה אח"ז שיאמרו ויגידו כל פרטיהם אשר הם בני עשרים (ליעס זיא פאָרפיהרען אנצודייטען פאן צוואנציג יאהר), וידבר מן ידבר עמים תחתינו שפי' ענין הנהגה, ורעו כבשים כדברם ר"ל כמנהגם, ע"ד דבר יום ביומו, ושם דבורה לשרץ העוף (ביענע) ג"כ ע"ש הנהגה, והיא המולכת והמנהגת כל עדת הדבורים והכל נמשכים אחרי', ובכתובות י"ז מנהיג העם נקרא מדברא דאומתא, ובדניאל (ג' כ"ד) נקראו המנהיגים הדבריא, ובמכדרשב"י (ואתחנן רס"ב) ודברת בם, בעי בר נש לאנהגא גרמיה בהו דלא יסטי וכו', בשבתך בביתך, לאנהגא גרמיה בביתיה באורח מישור וכו', ובלכתך בדרך לאנהגא במלי דאורייתא וגומר ולדברא גרמי' בארחי דאורייתא, ובשכבך לדברא גרמי' וכו'. הנה פירשו ודברת לשון הנהגה. ולשון העברה והנהגה נוהג במנויים, כל העובר על הפקודים, לפי שצריך שיעברו על פני המונה, כמו

תעבורנה הצאן ע"י מונה, יעבור תחת השבט, ומזה כסף עובר שעינו עובר על הפקודים. ולא רצה הכתוב להאריך כאן באיזה אופן יהיו נמנים, ושיהיו למשפחותם ולבית אבותם, ושלא יהי' כאשר תעבורנה הצאן ע"י מונה כ"א בנתינת בקע לגלגלת (כבריש כי תשא ובר"פ במדבר), לכן סתם הכתוב לאמר כאשר צוה ה' את משה ובנ"י היוצאים מא"מ, שאמר אז למשפחותם לבית אבותם; ולרש"י ותרגום צריכים להוספות תיבות על לשון המקרא, ואחרים יעקמו עלינו את המקרא, כי יחברו כאשר צוה ה' א"מ אל מבן עשרים שנה, וסיפי' ובנ"י היוצאים מא"מ חברו אל מקרא שאחריו ובני ראובן והוא דרך עקש:

פסוק מ

ארד ונעמן. אינם נעמן וארד שנחשבו בויגש לבני בנימין, כי אלה נפלו במלחמה שנלחמו כשחזרו מהר ההר כידוע, ולפי שנחסרו מבני בנימין השלימם כאן בבני בלע, וחסר עוד כאן מבנימין שלשה גרא בכר ראש, ומשמעון חסר אחד והוא אהד, וכן מאשר חסר אחד והוא ישוה, ובויגש נחשבו בכלל שבעים נפש, ושאר משפחות הכתובים כאן שאינם בויגש אינם חסרים רק נשתנו שמותיהם ודרשום רבותינו, וחשב כאן שמונה בני מנשה וארבע בני אפרים שלא נחשבו בויגש למשפחות הם משלימים השנים עשר שבטים עצמם שנחשבו שם בויגש, הרי בין כולם ישנם כאן ס"ה משפחות. וחסרים חמשה לשבעים, וזהו שאמרו כי אתם המעט, ה' מעט משבעים, וחמשה החסירים נשלמו בחמשה משפחות לוי שחישבם כאן (פ' נ"ח) יתר על חשבון שבויגש והם לבני חברוני מחלי משי קרחי, (מדברי הגר"א במהדורא תליתאה דבלק, והלשון שם מגומגם קצת, ע"ש):

פסוק נד

לרב תרבה. ערש"י, אמנם רוב המפרשים חולקים עליו בזה וסברי שנתחלקה הארץ לי"ב חלקים שוים, וכ"ד הרמב"ן כאן בפי', וכ"ד הרשב"ם בפ' יש נוחלין, וכן חי' הרד"ק ביהושע. וז"ל הרע"ס לרב תרבה נחלתו בכמות הקרקע, כי אמנם נתחלקה הארץ לשנים עשר חלקים שוים בערך הדמים בלתי שוים בכמות אלא כור רע כנגד בית סאה טוב ונטל השבט המרובה באוכלסין החלק רב הכמות והשבט שהיה מועט נטל החלק הקטן בכמות שוה ערך הדמים אל החלק רב הכמות, ובזה האופן נטלו מנשה ואפרים שני חלקים בשביל בכורת יוסף, ולשמעון שנתמעט באוכלוסין יותר מכל שאר השבטים בעת כניסתן לארץ נתן חלק מועט בכמות יתר הרבה בדמים, ובהיות שלא נמצא חלק קרקע יחדיו שוה כל כך מספיק לשמעון ביררו אותו חלק בכמה מקומות בתוך ארץ יהודה, ובזה נתקיים בשבטו של שמעון אחלקם ביעקב. ואמר אך בגורל, ר"ל אעפ"י שעשו חלקים גדולים וקטנים כפי צורך השבטים וכמותם לא נתנו לכל שבט חלק, אלא

עפ"י ה'. ואמר עפ"י הגורל תחלק, ר"ל כשיהי' השבט מחלק את חלקו לגלגלותיו יתן לכל אחד חלקו עפ"י הגורל. וז"ל הגר"א (בפי' ליהושע י"ז י"ד) נראה שחתכו מתחלה לזיי"ן חלקים שוים ואח"כ כשהפילו הגורל נטלו מן המועטים והוסיפו על המרובים ואח"כ חלקו את הנוסף למשפחות והפילו גורל ואח"כ חתכו מן המשפחה שיש בה מעט בתי אבות והוסיפו על המשפחה שיש בה הרבה, וכשהוסיפו על השבט הוסיפו מן השבט הסמוך לו, לכן לא היו הגבולין במישור אלא פעם מתרחב פעם מתקצר, וז"ש לאלה תחלק הארץ וגו' אך בגורל וגו' פי' שתתן לפי המרובים ולפי המועטים. וז"ש בפ' מסעי (ל"ג נ"ד) לרב תרבו את נחלתו ולמעט תמעיט את נחלתו אל אשר יצא שמה הגורל לו יהי' למעות וגו', פי' מה שאמרתי למרובים תוסיף על נחלתו לא תוסיף ממקום אחר, אלא אל אשר יצא לו שמה הגורל לו יהי' נחלתו' פי' ממקום שסמוך לו תתן לו, עכ"ד. והא שכתב לשבעה חלקים, כי שני מטות נטלו נחלתם מעבר לירדן, וכן בני יוסף מנשה ואפרים אינם נחשבים רק לאחד כמ"ש אצל בני יוסף (יהושע י"ז י"ד) נתתה לי נחלה גורל אחד וחבל אחד. וכן שמעון ולוי לא נטלו חלק בארץ משום קללת יעקב, רק לשמעון אמר אחלקם ביעקב דהיינו שיטול חלק בתוך שבט אחר, וללוי אמר אפיצם בישראל שלא יטול חלק אפי' תוך שבט אחר רק נפוץ על פני כל אחיו מעט מזה ומעט מזה. ולשבט בנימין לא היו צריכים לחתוך לו חלק, כי ידוע הי' להם מתחלה שביהמ"ק יהי' בחלקו, כמ"ש יעקב בנימין זאב יטרף בבקר יאכל וגו' דתרגומו בארעי' תשרי שכינתא באחסנתי, יתבני מקדשא וכו'. וכן משה אמר עליו חפף עליו כל היום וגו' שאמר עליו (מגלה כ"ו) שהי' בנימין הצדיק מצטער עליו בכל יום לבלעו לפיכך זכה ונעשה אושפזיכן לשכינה, ופי' הגר"א למה שאמרו בג' מקומות שרתה השכינה בשילה ונוב וגבעון ובית עולמים, ובכלם לא שרתה אלא בשבט בנימין, כי בנימין ראה שהשכינה תהא בחלקו בביהמ"ק שהוא בית עולמים, והי' מצטער על מקצת המזבח שאינו בחלקו, לכן זכה שנעשה אושפזיכן, אפי' בשעה שהיתה השכינה אושפזיכן דהיינו בשילה ונוב וגבעון שהיתה בהם לפי שעה, זכה ג"כ שתהא בחלקו, ובגבולין דיהושע תמצא רוחב גבול בנימין הי' כל רוחב הארץ שבין יהודה ואפרים, גבול דרומי שלו עם גבול צפונית של יהודה, ושם היתה ירושלם והי' לשני השבטים חלק בה, וגבול צפוני של בנימין ודרומי של אפרים נוגעים זה בזה, ושם היתה שילה בחלק אפרים ואף לבנימין הי' בו חלק (ערש"י יהושע י"ח י"ד) וכן תמצא ששבט בנימין נכלל תמיד בשבט יהודה ויקרא על שם יהודה, מכל זה מבואר שחלקו של בנימין הי' מיוחד לו מימי קדם, לכן לא הי' צריכים לחתוך לו חלקו, ולא נשארו כ"א שבעה חלקים. אמנם לכל זה אנו צריכים אם

נאמר שחתיכת הארץ לשבעה חלקים הי' מיד בתחלת חלוקות הארץ, אבל אם נאמר שחתיכה זו היתה אחר שכבר לקחו בני יהודה ובני יוסף חלקם, הדברים כפשטן, שלא הי' באמת רק לשבעה חלקים, כמבואר שם ביהושע (י"ח ה') והתחלקו אותו לשבעה חלקים, (ושם י"ט) ויכתבוה לערים לשבעה חלקים:

פסוק נט

אשר ילדה אותה. לא הזכיר שם יולדתה דרך קצרה (ראב"ע), וכן רש"י הוסיף אשתו יולדתה, ולולי שראיתי בס' הישר (וישב) ששם אשת לוי הי' עדינה בת יעקב בן יקטן בן עבר, הייתי אומר שאין המקרא קצר, אבל אשת לוי היתה נקראת בשם אותה, וכשם עותי (דה"א א', ובעזרא ח'); ואפשר שהיו לו שתי נשים שם האחת עדינה ושם השנית אותה, או שנשתנה שם עדינה בשם אותה ויהיה מן אתה בוקר, לשון כניסה וביאה, ונקראת ע"ש המאורע שילדתה בתחלת כניסה וביאה למצרים. ואין טענה ממפיק ה"א, כי דגושים מצאנו הרבה תיבות שהם לדעת המפרשים רק לתפארת הקריאה, ומצאנו שם איה (בדה"א א' מ') ובתורה הוא בוי"ו בראשה ואיה (וישלח ל"ו כ"ד) וכן אונקלס ויב"ע תרגמוהו בוי"ו, ע"ש רשב"ם, ומסתמא יש לכמו אלה טעמים כמוסים:

פרק כז

פסוק ג

אבינו מת במדבר. רע"א הוא מקושש, רש"א מן המעפילים הי' (רש"י) ובמכדרשב"י (בלק ר"ה) מת במדבר, וכי אחרנין לא מיתו במדברא דהכא רשים לי, ואמר דאיהו מת במדבר והוא אלף ורבבן מיתו במדברא וכו', מנהון אמרי דהוא מקושש, ומנהון אמרי הכי, ואנא הכי אוליפנא וכו' צלפחד הוה דלא נטר פומי' ומלוי לקבלא דמשה ועלי' כתיב וימת עם רב מישראל (חוקת כ"א) ובגין דחב במדבר במלולא לגבי משה, חשיבו דמשה אנטיר דבבו, ובגין כך קריבו לקמי' דמשה ואלעזר וכל הנשיאין וכל רישי אבהן ולא מלילו עם משה אלא לקמייהו וכו', כיון דחמא משה כך מיד אתפרש משה מן דינא, הה"ד (שם כ"ז) ויקרב משה את משפטן לפני ה' אמר משה לא אתחזי לי דינא דא וכו', מת במדבר במלולא דפומי', ע"כ, פירשו במדבר לשון דבור כמו ומדברך נאוה (שיר השירים ד':ג') ישא מדברותיך, ע"ש רש"י, ומוסב על מה שנאמר שם בחקת, וידבר העם באלהי' ובמשה, כי דברנו בה' ובך:

על ה' בעדת קרח. שהי' דינם שיאבד ממונם בחרם שהחרימם מרע"ה באמרו סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה ואל תגעו בכל אשר להם פן תספו, וכן נדונו בדיני שמים כמ"ש ואת כל הרכוש.

כי בחטאו מת. לא הי' עונש חטאו אלא שימות לא שיאבד ממונו מן היורשים (רע"ס):

פסוק יא

ואם אין וגו' ונתתם. כלומר אחרי שהייתם רוצים לתת נחלתו למי שהוא שארו, אז אם אין אחים לאביו, הקרוב אליו ממשפחתו ירש את נחלתו:

לשארו. כאן כמו לאביו, כי מלת שאר הוא תאר מצטרף כהצטרפות החלק אל הכל, והאב והבן מצטרפים זע"ז, ואם הבן שהוא חלק אביו הנשאר אחר מות אביו נקרא שאר, כמו לבלתי שים לאישי שם ושארית (ש"ב י"ד ז') ככה יקרא האב שאר כשנשאר הוא לבדו אחר מיתת בנו הנפטר בלא בן ובת, ומבואר הוא דהאם והבת הם נקראים שאר זה לזה ככתוב (אחרי י"ח י"ז) ערות אשה ובתה שארה הנה, וברי' פ' אמור אמר תחלה בדרך כלל כי אם לשארו הקרוב אליו ואח"כ הפרט לאמו ולאביו וגו', מבואר שהאב נקרא שאר לבנו (ומ"ש [בב"ב ק"ט ב'] דשארו זה האב מדכתיב שאר אביך הוא, שהוא דבר תמוה דשם מאחות האב דברה תורה, ודברי התוי"ט בישובו דחוקה מאד. ולולי דמסתפינא הייתי אומר שטעות נפל בספרים וכצ"ל, ממה דשארו זה האב דכתיב לשארו ולאביו, אימא שארו זו האם דכתיב לשארו לאמו ע"כ. והוא קרא דר"פ אמור הנ"ל). וראיתי להרשב"ם שנתעורר ע"ז (ב"ב ק"ח ב' ד"ה דתניא ונתתם) כי אחר דרשת התלמוד שאר אביך היא, הביא קרא כ"א לשארו הקרוב אליו לאמו ולאביו, ע"ש, אמנם כעת נ"ל דדרשת התלמוד משאר אביך הוא פשוט מאד, וכמש"ש בפ' אחרי י"ח י"ב. והדין נותן שבמיתת הבן בלי שום זרע שאין קרוב אליו יותר מאביו הראוי ליורשו, ואחר שמבואר בקרא שאחי המת ואחי אבי המת יירשוהו ממילא ידעי' שאבי המת עצמו קדם להם, כי הם אינם זוכין בירושת אחיהם ובן אחיהם רק מכח האב שהם בניו ואחיו, לכן לא הזכיר קרא בפירוש ירושת האב את בנו, רק דרך גרירא הזכירו במאמר ונתתם את נחלתו לשארו, וטעמו שאם אין אחים לאביו אחר שכבר היו רוצים לתת הנחלה לשארו והוא אביו, אז שאר קרובי משפחתו יירשנו. פעל ונתתם מורה כאן על עבר המוקדם, כמו גבר ימות ויחלש (איוב י"ד:י') שפי' אחרי שחלש ימות, והוא כאן פעל תנאי (קאָניונקטיף, נאכדעם איהר צו געבען געהאבט האטטעט); ויש לפרש ג"כ מלת לשארו לאשתו, כי אשת האיש נקראת שאר, כי האיש עם אשתו הם בשר אחד והיא חצי בשרו פלגא דגופי', ובמות אישה היא כחלק הנשאר מן ההכל, לכן נקראת שאר, ועוד כי היא הגורמת לבעלה השם והשארית בהולידה לו בנים, ואין למ"ד לשארו להוראת הגוף שאליו תכלה פעולת הנתינה ליחה"ג שאליו, כמו ויתן לו את מערת המכפלה, אבל הוא למ"ד הקנין יחה"ג שממנו, כלמ"ד לעבדך ליעקב שפי' של עבדך של יעקב, ה"נ לשארו של שארו, וטעם.

נחלתו לשארו. בין נחלת עצמו שבאו לו ע"י קנין וירושה מאבותיו, בין שהם נכסים של שארו, כלומר שירש נכסי אשתו אחר שמתה עליו, ומלת את משרת לשנים. כאלו אמר את נחלתו את לשארו, ועל שתי מיני הנכסים הללו אמר קרא ונתתם להקרוב אליו ממשפחתו, ולמ"ד לשארו משרת לשנים, ותרגום. ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו (זיין אייגנעס ערבגוט, זיינער פרויא אנגעהאריגעס פערמאגען, זאללט איהר געבען אן זיינען פערוואנדטען), ואחרי שכלל קרא נכסי שארו עם נחלת עצמו להורישם לאחרים, חזר להודיע באיזה דרך זכה בנכסי אשתו עד שיש לו כח להורישם לאחרים, עז"א. שהבעל יורש את אשתו. וי"ו של וירש כוי"ו דבר אל בנ"י ויסעו, הוי"ו במקום שי"ן שיסעו, ה"נ שירש אותה. ומדלא אמר וירשנה בכנוי הפעלים רק מלת הכנוי אותה, יורונו בזה שהוא יורש אותה ואין היא יורשת אותו, שהכנוי כולל הכל, והמלות יורו על הפרט ומצמצם כל מה דאפשר. כמבואר בשלח בבואכם. והתבונן כי בכל חד מהנך פירושים מתיישב המקרא על מכונו, כי אם תפרשנו לפי הכוונה הפשוטה וכפי הנראה בהשקפה ראשונה הי' די לומר. ונתתם את נחלתו להקרוב אליו ממשפחתו. ומלשון זה כבר היינו יודעים אל מי תנתן הנחלה, ולמה זה הוסיף לנו הנך תלתא תיבות. לשארו וירש אותה. שהם נוספות לגמרי', אמנם לפי המבואר יורו לנו בזה סדר הנחלה, אם שהאב יורש את בנו, אם שהבעל יורש את אשתו. והנך תרתי פירושי דקרא למדתי מדרז"ל, שאמרו (ב"ב קכ"ב) לשארו זה האב מלמד שהאב קודם לכל, ושם (קי"א ב') שארו זו אשתו מלמד שהבעל יורש את אשתו, וירש אותה הוא יורש אותה ואין היא יורשת אותו; ובמ"ש שם בתלמוד לשון. גורעין ומוסיפין. נכלל ג"כ מאמר בעלי הלשון, "מלה אחת משרתת לשנים", ובכלל זה מלת את משרת גם להקרוב; ויותר נראה לומר שאות וי"ו שבמלת נחלתו הוא במקום מלת של, כמו וחיתו ארץ בבראשית, שמכוונו וחית של ארץ כמש"ש, וטעם נחלתו לשארו נחלה של לשארו. וכמה דחוקים דברי הרשב"ם שם בפי' במה דאמרי' בתלמוד, קראי שלא כסדרן כתיבי, כאלו היתה כוונת התלמוד לעקור תיבות המקרא ממקומם ולהושיבם במקום אחר ולהוסיף במקרא, אם אין לו שאר ונתתם את נחלתו לאחיו. וכ' עוד ונתתם את נחלתו לשארו לאו אדכתיב לעיל מני' ואם אין אחים לאביו קאי אלא מלתא באפי נפשה היא יעו"ש, ואין הדעת מתיישבת בדבריו, והאמת יורה דרכו שאין דעת רז"ל לעקם עלינו את המקראות כ"א ליישבם על מכונם כראוי. ודע להרמב"ם דירושת הבעל את אשתו לאו דאורייתא, א"כ דרשה דשארו זו אשתו אינו כ"א אסמכתא, והעיקר דאתי שארו להורות על ירושת האב, והנה לכוין דרשה זו יותר על פשטות לשון המקרא נראה דמאמר ונתתם את נחלתו

לשארו איננו תשובת התנאי להודיע שבאין אחים לאב שיתנו הנחלה לשארו, אבל הוא חלק התנאי, ואינו בא רק ללמדנו טעם נתינת הנחלה לאחי המת או לאחי אבי המת האמור מקודם, וילמדנו שאין אלו ראויים לבוא לנחלה זו רק מצד שהם שאר לאבי המת, כי הבן מבואר מעצמו שהוא נקרא שאר לאביו, ובן אחי אביו נקרא שאר לאביו מעדות הכתוב ערות אחות אביך לא תגלה כי שאר אביך היא, הנה כמו שהאחות נקראת שאר לאחי' ככה האח לאחיו, וכיון שלמדנו מזה שאחי המת וכן אח אבי המת אינם באים לנחלתו רק מצד שהם שאר לאבי המת, זה מצד שהוא בן אבי המת, וזה מצד שהוא אח אבי המת, ממילא ידענו שכשאבי המת עצמו חי במיתת בנו הוא הראשון לנחלתו, אף כשבנו דהיינו אחי המת הוא חי, מכש"כ כשיש לו אח לאב החי במיתת בנו, מ"מ האב עצמו הוא הקודם להם, כי ירושת אח המת, וכן ירושת אח אבי המת איננה מצד עצמם רק מכח אבי המת, וכיון שהוא בעצמו חי לפנינו הנה הוא הקודם להם, לפי"ז טעם המקרא. ואם אין אחים לאביו ונתתם את נחלתו לשארו, כלומר אם אין אחים בכדי שתוכל לקיים נתינת הנחלה למי שהוא שאר לאבי המת, שאין כאן לא אח למת ולא אח לאבי המת, עד כאן הוא חלק התנאי שבמקרא, ע"ז באה תשובת התנאי. הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה, כלומר אז יירש הנחלה אחד מן הקרובים אליו ממשפחתו. ולשון זה דומה למקרא (בשלח ט"ז למ"ד) כאשר צוה ה' אל משה ויניחהו אהרן לפני העדות למשמרת, שטעמו הפוך ויניחהו וגו' כאשר צוה וגו', כן כאן וירש וגו' הקרוב וגו'. ואות וי"ו של ונתתם הוא כוי"ו של ולא ישיב את העם מצרימה, שטעמו כמלת למען או כדי (ע"ש רש"י) כלומר לא ירבה לו סוסים כדי או למען לא ישיב, כן ונתתם טעמו למען תוכלו לתת, כלומר שאין כאן מי שתוכלו לקיים הנתינה, ומלת לשארו מוסב על אביו שהזכירו קרא, וטעם לשארו למי שהוא שאר אליו, כלומר למי שהוא שאר לאבי המת, דהיינו בנו שהוא אח המת, או אחיו שהוא דוד. ויתורגם (וועלן זיין פאטער קיינע ברידער האט, אום זיין ערבטהייל געבען צו קעננען זיינעם (דעס פאטערס) צוריקגעבליעבענען פערוואנדטען, זא זאלל עס ערבען וגו'). והנה ממה שאמרו (ב"ב ק"ט ב') לשארו זה האב דכתיב שאר אביך הוא. דכתיב באחות האב, יתבאר לך כי דעת רבותינו היתה ע"ד הנזכר בזה, ונפלה גם תמיהת התי"ט (פ"ח דב"ב מ"ב) בילפותא זו דתלמודא. ואין כאן עקימות לשון המקרא כמו שעלה ע"ד הרשב"ם. ולפי שירושת האב את בנו יתגלה לנו מדיוקא דלישנא שאינו אלא מאמר הנותן טעם למה שקדם אליו במאמר, לכן אמרו שם בתלמוד קראי שלא כסדרן כתיבי:

וירש אותה. אחר שאמר ונתתם ממילא ידענו שהוא יורשה. ומה בא להוסיף וירש אותה, ונ"ל שבא להורות על ירושה שאין בה נתינה, והיינו ירושה בקבר שאמרו רבותינו, דמי שהי' לו ב' בנים ומתו בחייו, והניח זה הבן שלשה בנים והבן הב' הניח בת אחת, ואח"כ מת הזקן, שלשת בני בניו יורשים חצי הנחלה, ובת בנו החצי, כי כל אחד ואחד מהן יורש חלק אביו שהוא בקבר, וכן הדין בבני האחים, ובבני אחי האם עד ראש הדורות. הנה ב' הבנים יורשים אף שלא ניתן להם כלום שהיו אז בקבר, ולזה הוסיף קרא אחר ונתת לשון וירש. והא דלא אמר וירשנה באות הכנוי, רק וירש אותה במלת הכנוי שהוא תמיד למעט, נ"ל שבא להורות, דוקא יורשים של משפחת האב הם יורשים בקבר, אבל יורש שממשפחת האם אינו יורש בקבר, דמי שמת ואח"כ מתה אמו, אין אומרים הואיל ואלו הי' הבן קיים הי' קודם, אף יורשין של בן יהי' קודמין ליורשים של אשה זו, ויהי' אחיו מאביו יורשים אמו של זה אחר מותו של זה, אלא זרע בנה הוא שירשנה אם הי' לו זרע, ואם אין לו זרע תחזור ירושתה למשפחת בית אבי', וע"ז בא להורות מלת אותה, שהוא תמיד למעט:

פסוק יג

וראיתה אותה ונאספת. בכל התורה כל וראית חסר ה"א וכאן ה"א בסוף התיבה עפ"י המסורה ובעה"ט אמר בזה לפי דרכו; ולדעתי נכון הוא מאד הכלל שבידינו כי בכל פעל הנעשה בחפץ וברצון תתחבר בו הה"א (עמ"ש באחרי מות בבקרבתם), לכן בראיי' זו שמיתת משה תלוי' בה ומטבע האדם להתעצב בדבר המקרב מיתתו, לכן בא אליו הצווי, לעשות פעולת ראיי' זו בחפץ ורצון גמור, ולזה נתלה ה"א בסוף תיבותא. ובד"ז יובן לנו שאמר (לקמן פ' י"ט) וצויתיה אותו לעיניהם ונתתה מהודך, שבאו שני הפעלים וצויתה ונתתה בה"א בסוף התיבה עפ"י המסורה, כי בעשיית פעולת אלה שתשקע בהם שמשו להזריח שמשו של יהושע, הוא מן הטבע להתעצב בם, לכן אמר בפעולתם בה"א תלוי' בסופה, לעוררו לפעול אותם בחפץ וברצון. ומה מתקו בזה דרז"ל בספרי, בפ' ויצוהו כאשר דבר ה' ביד משה, מה צוה הקב"ה את משה בשמחה כך צוה משה ליהושע בשמחה, ע"כ. ראה עומק דעת רז"ל בדרכי הלשון שהבינו פעל וצויתה ונתתה לפעולה הנעשית בשמחה, מסבת תוספת הה"א, עמ"ש בויגש ואתה צויתה זאת עשו:

פסוק יד

כאשר מריתם פי. מלת כאשר בכ"ף יורה בכ"מ על הדמיון כאשר עשה כן יעשה, וכאן יורה על הסבה, כמלת באשר בבי"ת, באשר את אשתו, באשר ה' אתו, וכ"ת יב"ע מטול דסרבתון על מימרי, ויש לו דמיון (מיכה ג':ד') ויסתר פניו מהם כאשר הרעו, בסבת אשר הרעו:

פסוק יח

וסמכת את ידך עליו. להראות את ישראל שהוא במקומו ועליו סמך (ראב"ע) ולהעיד שאליו תנתן הגדולה והשררה שיש לך, כמו שיסמוך האדם על הקרבן שעליו נתן את חטאיו (רלב"ג) ולתלמודן (סנהדרין י"ג ב') אין הסמיכה בידים ממש אלא בשמא קרי לי' רבי ולהרמב"ם (פ"ד מסנהדרין) לדורות הוא דלא בעי סמיכת ידים ממש, אבל משה סמך ליהושע ביד. ובספרי איתא א"ל הקב"ה למשה תן תורגמן ליהושע להיות (שואל) ודורש ומורה הוראות בחייך, העמידו מן הארץ והושיבו אצלך על הספסל, ע"כ. פירשו סמיכה זו מוחשית ועיונית, דמתחלה הי' יהושע יושב לפני משה כדרך תלמיד היושב לפני רבו ע"ג קרקע (ב"מ פ"ד ב', ועיי' ר"פ הקורא את המגלה, מימות משה, ובטורי אבן שם) וצוהו להעמידו מן הארץ ולהושיבו אצלו ע"ג הספסל, לפי"ז מלת וסמכת ענין קרבת דבר בדבר כמו סמך מלך בבל אל ירושלים (יחזקאל כ"ד:ב') וכמורגל ברבותינו הסומך גאולה לתפלה, ברכה הסמוכה לחברתה. ומלת עליו כמו ועליו מטה מנשה שפירושו אצל צדו, וטעם וסמכת את ידך עליו, תקרב את ידך אל צדו, להושיב אותו סמוך לידך השמאלית - ובדרך עיוני, ידך, כלומר כחך ויכלתך, כח מעלות שכליות ורוחניות אשר לך תשפיע עליו בדרך ברכה, כענין סמיכה הנאמר ביצחק, דגן ותירוש סמכתיו:

פסוק יט

וצויתה אותו לעיניהם. תמנה אותו לנגיד עליהם כדי שיקבלוהו וישמעו בקולו, כי יאמר צווי על המנוי כמו וצוך לנגיד, וכן ולמן היום אשר צויתי שופטים:

ונתת מהודך. הוד מלכות, תן לו איזו שררה בחייך שיתחילו לנהוג בו כבוד, (רע"ס):

פרק כח

פסוק ב

לחמי. אלו אמורים (ספרי), כי גם הבשר יקרא לחם, כמו לחמם כגללים (צפני' א'), וכן כי לחמם לנפשם (הושע ט':ד'), ובשמות רבה א"ר לוי בערביא קורין לבשר לחמי (עי' ערוך ערך לחם) ויו"ד במלת לחמי כיו"ד בית תפלתי, ר"ל המיוחד להתפלל בו אלי, כן לחמי בשר המיוחד להתקדש אלי, וראוי לתרגמו (דאס מיר געווייהעטע פלייש), והמתרגמו (מיינע שפייזע) לא יפה דבר כלפי מעלה:

פסוק ד

את הכבש אחד. ארז"ל (מגלה כ"ח) אם נאמר הכבש למה נאמר אחד, אחד המיוחד שבעדרו, ע"כ. הכוונה על ששינה הכתוב בלשונו לומר הכבש בה"א ואחד בלא ה"א, ובאמת שניהם ראויים בה"א כמ"ש בתצוה, דוגמה לזה נאמר (שמואל א א':ב') שם אחת חנה ושם השנית פנינה, דמן הראוי לומר שם האחת, כמנהג הלשון בכל המקרא שם

האחד אלדד ושם השני מידד (לעיל י"א), שם האחת שפרה ושם השנית פועה, ואמר שם אחת בלא ה"א בראש לחלק ההצטרפות שביניהם, ולהורות שהיא היתה החשובה ומיוחדת בנשיו, כי את חנה אהב; ובזה מתבארים דברי רש"י התמוהים שבמס' מנחות (ד' נ') שאמרו אבל נתחנך המזבח אפי' ראשון בין הערבים, ובההוא קרא לא כתיב את הכבש האחד תעשה בבקר (ע"ש שנפלה הה"א בדפוס בטעות, וע"ש בהעתקת הר"ע ברטנורא), וכוונתו מבוארת שבנפול הה"א נתחלק ההצטרפות שבינותם, וע' במאזנים להראב"ע עיקר ההבדל שבין שתי הלשונות (רוו"ה). ועל יסוד זה ישמשו רבותינו גם בדרך שיחתם מלת אחת לענין הפלגה, אמרו (מנחות י"ח) והיה חביב לו ביותר עד לאחת, ומלת מאד שהוא בעברי מלת הפלגה יתרגמהו הארמי במלת לחדא. ע"ש בתוס':

פסוק ז

ונסכו רביעית ההין. לרבותינו (יומא ל"ד) הך קרא בתמיד של ערבית כתיב פירש"י דהאחד של ערבית דהא מני' סליק דכתיב לעיל ואת הכבש השני תעשה בין הערבים ועשירית האיפה וגו' עולת תמיד וגו' ונסכו רביעית ההין. וילמד של שחרית משל ערבית מה זה טעון נסכים אף זה טעון נסכים, ע"כ. והוא תמוה דהא מקרא מפורש לפנינו ואת הכבש השני תעשה בין הערבים כמנחת הבוקר וכנסכו תעשה, הרי מבואר דעיקר נסכים בשל שחרית כתיב, וקרא גופי' תלה ערבית בשל שחרית. והרב בחתם סופר (ח' או"ח סי' ט') הביא בשם ס' יד אלי' דכבר נתקשו רבנן קשישאי בקושי' זו, ולא מצאו יישוב נכון. והוא ז"ל אמר, דקרא ועשירית האיפה אשל שחרית קאי, במה שכתוב את הכבש אחד תעשה בבקר, ואגב גררא כתב שם ואת הכבש השני וגו', וא"כ בדשחרית עסק ובא ומסיים ועשירית האיפה וגו', נמצא מנחה עיקרה בבוקר נאמר ואח"כ אתי סכינא חריפא ומפסקא עולת תמיד העשוי' בהר סיני וגו' והדר אמר ונסכו רביעית ההין וגו' וזה אדסמוך לי' לאחריו קאי שהוא ואת הכבש השני, א"כ המנחה עיקרה בשחרית ונסך היין עיקרה בערבית ואדסמוך לי' לאחריו קאי והשתא מה דכתיב כמנחת הבוקר וכנסכו ר"ל כמנחת סלת של בוקר, וכנסכו של עצמו, שניהם יעשה לריח ניחח. ובזה יובן דבפ' תצוה בעולת סיני כתיב במנחת הבקר וכנסכה, במפיק ה"א דשם ליכא הפסק בין מנחת סלת לונסכו רביעית, א"כ תרווייהו אדשחרית קאי' וכי אמר אחר כך ואת הכבש השני תעשה בין הערבים כמנחת הבקר וכנסכה, ר"ל נסכה של מנחת הבוקר דמנחה הוא לשון נקבה ועלי' קאי כנסכה שהרי כבר הזכיר נסכי בוקר בריש הפרשה, משא"כ כאן בתמיד דפ' פינחס, עכ"ד. פירושו דלרבנן רק קרא דונסכו בשל ערבית, וקרא דועשירית האיפה בשל שחרית, דלא כפירש"י, מסתבר כדבריו, מדמפסיק בין עשירית

האיפה לונסכו במילתא אחריתי ועוד מדמוסיף קרא בונסכו מלות לכבש האחד דמיותר הוא לגמרי, מזה משמע דקרא ונסכו אינו מדבר מאותו כבש דאיירי בי' קרא דועשירית האיפה, דזה בשל שחרית וזה בשל ערבית, אמנם פירושו בקרא דמנחת הבוקר וכנסכו אינו נכון לדעתי לחלק כנסכו ממנחה דזה בבוקר' וכנסכו בערבית, דודאי כנסכו דומי' דמנחת ושניהם של בוקר, כי דרך הלשון שלא יבואו שני נסמכים על סומך אחד, לא יאמר מרכבות וחיל פרעה, כ"א מרכבות פרעה וחילו, יאמר מעשה איש ופקדתו לא מעשה ופקדת איש, דרכי איש ומעלליו לא דרכי ומעללי איש, יאמר מחשבות אדם ותחבולותיו לא מחשבות ותחבולות איש, וכן אור ישראל וקדושו, מלך ישראל וגואלו, וכן בכ"מ כששנים נסמכים על סומך אחד, יבוא הראשון בנסמך והשני בכנוי' הכי נמי כמנחת הבוקר וכנסכו, שניהם נסמכים אל בוקר ובא השני בכנוי, וטעמו כנסך הבוקר, וכי תימא א"כ מה קאמרי רבנן ילמד שחרית מערבית, הא נסך הבוקר מבואר בקרא, דאין זה כלום, דמי יכריחנו לפרש כנסכו על נסך היין, דילמא כנסך השמן שהוא יציקת השמן ובלילתו במנחת סלת, וכבר מצאנו לשון זה במנחת עומר (אמור כ"ג י"ג) ונסכה יין רביעית ההין, דאמרי' עלה (מנחות פ"ט ב') כתיב ונסכה וקרי ונסכו, נסכו דמנחה (דהיינו שמן) כנסכו דיין (עתי"ט מנחות פ"ט מ"ד שסותר בזה דעת רש"ל דסבר דיציקת שמן לא אקרי נסך) דלשון יציקה ונסוך שניהם ענין שפיכה, ושפיר נופל לשון נסך על יציקת השמן בסולת המנחה, כי לשון נסך ישמש גם על הבלילה והתערובות, כמו מסכה יינה (משלי ט' ב') שהוא תערובת המשקה להעמידו על טעמו כראוי, וכן מסך בקרבה רוח עועים (ישעי' י"ט) נסך עליהם רוח תרדמה (שם כ"ט) ע"ש רש"י. ובמטמא ומדמע ומנסך לחד מ"ד מנסך היינו מערב, ובמנחה אמר קרא סלת בלולה בשמן, ושפיר נופל לשון נסך על יציקת השמן ובלילתו בסולת המנחה, וטעם כמנחת הבקר וכנסכו, כסולת המנחה של בוקר, וכיציקת השמן ובלילתו של בוקר, תעשה בכבש השני של בין הערבים. ובזה כמנחת הבקר וכנסכו הוא בעצמו מה דאמר קרא לעיל ועשירית האיפה סלת למנחה בלול בשמן כתית רביעית ההין, דמיירי בשל בוקר (כפירוש הרב בח"ס הנ"ל) א"כ לא הוזכר יין בשל שחרית, ושפיר קאמרי ילמד שחרית משל ערבית. ובזה מתיישב לנו הבדל הלשון שבכאן לפרשת תצוה (כ"ט מ"א) שם אמר כמנחת הבקר וכנסכה תעשה לה, וכאן לא אמר רק תעשה, כי שם בבקר מבואר בפירוש עשיית המנחה ונסוך היין, לכן אמר תעשה לה, דמלת לה משמעותו כל החיובים הנצרכים לעשות לעולה, אבל כאן דנסוך היין לא הוזכר לרבנן רק בשל ערבית, ובלשון כמנחת הבקר וכנסכו אין משמעותו רק עשיית המנחה בסלתה ויציקת השמן ובלילתו במנחה,

וחסר נסוך היין דבקר, לא יוכל קרא לומר תעשה לה, דבזה עדיין לא נעשו כל החיובים הנצרכים לעולה שחסר נסוך היין הנלמד לרבנן משל ערבית. גם במה שאנו מפרשים כנסכו על יציקת השמן ובלילתו במנחת סלת, לא על נסוך היין, אנו מרויחים עוד, דלשון אשה ריח ניחוח לה' שאמר אחריו מוסב על שניהם, כי המנחה סלתה עם שמנה שניהם עולים לאשים, ואם נפרש כנסכו על נסוך היין, נצטרך לדחוק ולומר דלשון אשה וגו' אינו מוסב על כנסכו, כי היין אינו לאשים רק מתנסך ע"ג המזבח שיורד ממנו לשיתין:

נסך שכר. אם יהי' מלת שכר כאן שם למשקה, כמו יין ושכר אל תשת, הי' ראוי להזכירו ברישי' דקרא, כבפרשת אמור כ"ג י"ג ונסכה יין רביעית ההין, ולומר כאן ונסכו יין ושכר, ומדחברו עם מלת נסך יורה שהוא תאר הפעל ולהורות באיזה אופן יהי' הנסוך, כי שפיכת דבר הנוזל אל כלי מנוקב הוא בשני דרכים, הא' להשאיר הנקב פתוח, ובזה לא יתמלא הכלי כי מיד שבא אל תוכו מוצא מקום לצאת ממנו דרך הנקב. והב' לסתום הנקב עד שיתמלא הכלי על כל גדותיו ואח"כ פותחו ויזל המשקה דרך שם החוצה. ובנסוך היין בחרה תורה בדרך זה השני, דבשעה שמנסך היין ע"ג המזבח יהיו הנקבים סתומים ופקוקים עד שיתמלא המזבח תחלה מן היין ואח"כ פותחו ויורד לשיתין. ונסוך היין ויציקתו בדרך זה קרא הכתוב, נסך שכר, כלומר יציקה ושפיכה בדרך המרוה והמשביע את שותה יין (זאָטטיגעכדען גוס פיללענדעס גיסען), כי השותה יין בלגימות דקות אין היין משביעו, כ"א כששותהו בלגמיות גסות שממלא גרונו אז הוא מרווה ומשביע את שותיו. וקרוב ללשון זה כוסי רויה (תהליה כ"ג) שפירושו כוס שהוא גדול ומלא כדי לרוות את הצמא. הכי פירשו רבותינו (סוכה מ"ט ב') בזמן שהנסכין ע"ג המזבח פוקקין הנקב שבראש המזבח שהנסכים יורדים בו לשיתין לקיים מה שנאמר הסך נסך שכר. דמשמע שכר לשון שתי' לשון שביעה לשון שכרות, דכי שבע אינש חמרא מגרוני' שבע, ויראה דלכוונה זו כתב רש"י (שם מ"ח ב') הנסכים מקלחין ויורדין תחת החוטמין ע"ג המזבח ובמזבח היה נקב וכו', ותמהו בתוס' שם עליו מנין לו זה שמחוטם הספלים מקלח ע"ג המזבח ומשם לשיתין דלמא מנקב הספלים יורדין לשיתין. ודעת רש"י דמטעם נסך שכר הי' יורד תחלה ע"ג המזבח. ולא ידעתי למה לא הזכיר הרמב"ם בחבורו מפקיקת הנקבים:

פסוק י

על עלת התמיד. מגיד שאין מוספין קרבין אלא בינתים (ספרי), פי' דממלת על ידעי' דמוסף היום יבא אחר התמיד לא קדם אליו, ומדאמר עולת לשון יחיד ידענו דהמוסף קרב אחר אחת מן העולה והוא עולת הבקר, דאם אחר תמיד של בין הערבים הי"ל לומר

עולות לשון רבים אחר שתיהן בא, אלא ש"מ שהוא בין שתי העולות, ולא ידעתי למה האריך הרא"ם כ"כ בפי' דברי הספרי, וכן בעל זרע אברהם העתיק דברי הרא"ם והגה"ה מבן המחבר שם, והדברים ברורים כפשטן, ולשון רש"י מגומגם קצת בזה. וכבר העיר עליהם הרא"ם:

פסוק יב

לפר האחד לאיל האחד לכבש האחד. לא הזכיר כאן גם הסכום הכללי המתפשט לכל הפרטים כבשאר החגים ובפרט בחג הסכות (כ"ט י"ד ט"ו) כפר האחד לשלשה עשר פרים לאיל האחד לשני האילם לכבש האחד לארבעה עשר כבשים, והי' גם כאן ראוי לומר לשני הפרים לשבעת הכבשים. אבל סמך בזה עמ"ש בפרשת נסכים (שלח ט"ו י"ב) כמספר אשר תעשו ככה תעשו לאחד כמספרם (וזהו כוונת רש"י במ"ש כמשפט נסכי פר שכן הם כתובין בפ' נסכי'. והרא"ם לא הבין כן), והא דלא אמר סתם לפר לאיל לכבש, שהיינו יכולים לפרשו לכל פר לכל כבש, כבקרבנות אחרות, בלתי מלת אחד. נ"ל שבא להורות שאין מנין העולות מעכב, שאם לא מצא אלא ששה כבשים מקריבין ששה, ואפי' לא מצא אלא אחד מקריב אחד, בין בר"ח בין בימי המועדות כלם, (ערמב"ם ספ"ח מתמידין) לכן הוסיף מלת אחד:

פסוק יד

לחדשי השנה. מלת לחדשי לדעת רז"ל אינו מענין חדש בחדשו אשר על זמן תקופת הירח סבוב שלם (מאָנאטע), דא"כ מאמר לחדשי השנה נוסף לגמרי, כמו שלא אמר כ"א עולת שבת בשבתו, ועוד דא"כ הי' יותר ראוי לומר לחדשי כל השנים, אבל הוא מענין חדש ימינו כקדם, שהוא הפך הישן בשיבת הדבר להיות כבתחלת הויתו (נייא), והמכוון שעולת התמידין שנלקחו ממעות התרומה הנגבית בשנה זו אין מקריבין אותן בשנה שלאחרי' כי בכל שנה ושנה צריכים להקריב התמידין ממעות התרומה החדשה כבימי המדבר בר"ח ניסן, כמשרז"ל בו ביום הוקם המשכן בו ביום נתרמה התרומה החדשה, ואמר הכתוב בהקמת המשכן ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן, וז"ש רז"ל (ר"ה ז') לחדשי השנה אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה:

פסוק כו

בשבועתיכם. אונקלס ויב"ע תרגמו בעצרתיכון, וטעמו בל"א (רעליגיאָנספעסט), ואם נתרגמו כפי המורגל (וואָכען- פעסט) אין בו טעם וכוונה כלל, ועמ"ש מזה בס"פ ראה:

פסוק כז

שבעה כבשים. אמנם בכבשים הבאים עם שתי לחמי עצרת אמר (אמור כ"ג י"ח) שבעת כבשים בתי"ו. ונ"ל טעמו, כי הבאים עם לחמי עצרת, אף שאין מין אחד מעכב על מין

חברו, מ"מ בכל מין ומין מעכב מספרו (עתי"ט פ"ד דמנחות מ"ב), לכן אמר שם שבעת בתי"ו הסמיכות, להורות על התאחדות והצטרפות, כי מספר השבעה מעכב בו, אמנם כאן במוספי החג שאין מנינו מעכב עליו, בא שבעה כבנפרד, להורות על ההתחלקות והתפרדות, כי כל אחד בפ"ע, ואם לא נמצא כל מנינו הראוי מקריב את מה שבידו:

פרק כט

פסוק ז

ובעשור לחדש. וכן בפ' אמור אך בעשור לחדש, בעשירי מבעי לי' מאי בעשור (מכדרשב"י תצוה קפ"ה, ואמר שם רעיון נשגב בזה ואינו ע"ד הפשט) וכן (למעלה פ' י"ז) ובחמשה עשר יום לחדש (ולקמן פ' י"ב) ובחמשה עשר יום לחדש הי' ראוי לומר וביום חמשה עשר, כמשפע במספר סדורי להקדים יום המתואר, (כבאסתר ט':י"ט) יום ארבעה עשר, יום חמשה עשר, (ובדה"ב זיי"ן) ביום עשרים ושלשה (ובנחמי' ט') ביום עשרים וארבעה. ונ"ל לפי שהימים האלה מיוחדים בעניניהם להיותם מועדי ה' מקראי קדש, ואין להם שום הצטרפות בבחינת הימים הקודמים להם, לכן לא אמר בהם המספר הסדורי' שהוא מספר מצטרף (רעלאטיפעס צאהלווארט) שחלקי המספר מצטרפים זה עם זה בבחינת הקודם, אבל השתמש בהם המספר היסודי (גרונדצאהל) שהוא מספר בודד (אבזאָלוטוס) שאין חלקי המספר מצטרפים זה עם זה, אבל מונה אותם לפי מה שהם בלתי הבחנת הקדים להם וכאלו הימים האלה בבחינת קדושתם עומדים מתבודדים לעצמם בלתי הצטרפות עם הימים הקודמים שהם ימי החול. ומטעם זה נתייחס שם חג לימים האלה כי הם עושים הפסק בין הימים הקודמים והמתאחרים (כמ"ש במשפטים בשלש רגלים תחג); ויום השבת אף שהוא נבדל בקדושתו מששת ימי המעשה, מ"מ להיותו סוף ששת ימי המעשה שלפניו, וימי המעשה שלאחריו הם שוב התחלת זמן חדש, וגם ששת ימי המעשה כלם הכנה והזמנה ליום השבת, והמצוה עלינו בכל יום ויום משששת ימי המעשה, לזכור את יום השבת, ככתוב זכור את יום השבת (עמש"ש בפ' יתרו בשם רמב"ן), לכן אמר בו תמיד את מספר הסדורי, וביום השביעי שבת, שהוא מספר מצטרף. וביום אחרון של פסח וסכות אמר וביום השביעי, ביום השמיני, מספר סדורי מספר מצטרף, לפי שהם עומדים ביחס קדושתם בבחינת ההצטרפות עם הקודמים להם. ונ"ל עוד בטעם דלא אמר כאן בעשרה או בעשירי לחדש כבאינך רק בעשור שהוא בתמונת מקור זכר שמר בקמ"ץ וחול"ם, כי כבר הרונו קדמונינו בביאור גדר השם והפעל, דמהות השם הוא להורות על ענין מופשט מן הזמן, ומהות הפעל להורות על העשות ענין מה בגבול זמן העשותו. ובאמרך תמול היום מחר אף

שיורו על הזמן העבר ההוה והעתיד, מ"מ הם נכנסים בגדר השם, לפי שאינם כ"א קריאת לזמנים ההם בלתי מורים על שום עשיי'. וגדר המקור הוא תיבה מורה על העשות ענין מה בסתם מבלי שיגביל זמן העשותו בעבר או בעתיד, ויש בו לפי זה דבר שוה לשם ודבר שוה לפעל, כי מצד שהוא מורה על עשיי' מה הוא נכנס בגדר הפעל, ומצד שאינו מורה על עשיי' בזמן מוגבל ואינו כי אם קריאת שם עשיי' הנה מזה הצד הוא נכנס בגדר השם, ולזה קראוהו שם הפעל, (נאָמען וועַרבי) וישתמשו בו במקום השם גם במקום הפעלים עוברים ועתידים, כחצות הלילה אני יוצא בארץ מצרים, דקצתם פירשוהו לשם דבר ורש"י ורשב"ם פירשוהו למקור עם כ"ף השמוש וטעמו כהחלק הלילה כלומר כשיגיע הזמן שנופל עליו לומר שהוא שעת התחלק הלילה. כמו בעלות הענן, בחרות אפם, כמ"ש הרוו"ה שם בהבנת המקרא ולהיות שהמקור מצד שהוא פעל, הוא בלתי הגבלת הזמן, לכן ישמש על התמידית, כמו זכר את יום השבת פירש"י תנו לב לזכור תמיד, צרור את המדינים עליכם לאייב אותם, ומטעם זה ישמש המקור על החזרת הפעולה כמה פעמים השב תשיבם לאחיך, אפי' מאה פעמים, וכן הוכח תוכיח, הקם תקים, עזוב תעזוב. והנה מלת בעשור הוא מקור עם בי"ת השמוש, והוא שם ופעל, שם הוא למספר הזמני שהוא עשרה לחדש, והוא פעל להתהוות ועשיית הזמן עצמו, כי מהות הזמן הוא, חזרת רגעים זא"ז, וברגע ראשונה שבכלות יום התשיעי, יתחיל התהוות ועשיית יום העשירי, ובכל רגע ורגע החוזרים בו יתוסף התהוות ועשיית יום עשירי, וטעם בעשור, בהמשך זמנו שבו נעשה יום עשירי (אים לויפע דעס צעהנטען טאגעס) ויורה א"כ בזה, שבכל המשך זמן זה יש מצות ענוי, וכמו שהקפיד קרא אחר לומר בפירוש מערב עד ערב תשבתו. וזה לא היה במשמע לשון בעשירי או בעשרה שהם שמות מופשטים מן הזמן, והיה מקום לטעות שהאזהרה היא על חלק ממנו, לא על מתחלתו עד סופו:

פסוק לה

ביום השמיני עצרת. עצורים מעשיית מלאכה (רש"י), והא דכתיב בתרי' כל מלאכת עבודה ל"ת הוא לתוספת ביאור, כאלו אמר עצרת תהיה לכם שכל מלאכת עבודה ל"ת (רא"ם); ומדחזינן דבמקום אחר קרא את המניעה ממלאכה בלשון שבתון, כדכתיב באמור ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון דתרגומו נייחא וכ"א רבותינו שבתון עשה, וכמש"ש הרמב"ן שהוא מצות עשה שיהיה יום מנוחה ושביתה ולא יום טורח ועמל, א"כ למה שינתה התורה כאן לקרוא את מניעת המלאכה בשם עצרת; ועוד אם לא יהיה המכוון בלשון עצרת רק מניעה מהמלאכה, א"כ היה ראוי לקרוא גם את יום הראשון בשם עצרת ע"ש איסור המלאכה בו, וגם בפסח קראה התורה את יום השביעי

בשם עצרת, ככתוב (דברים ט"ז:ח') וביום השביעי עצרת לה"א, וצריך טעם למה נקרא דוקא יום האחרון של פסח וסכות בשם עצרת ולא יום הראשון שבהם, שהם ג"כ אסורין מן המלאכה. וכן אידך פירושא עצרת עצרו מלצאת שטעון לינה, ג"כ קשה איך נאמר שיום החג עצמו נקרא עצרת ע"ש שטעון לינה בלילה שלאחריו ועוד דהא יו"ט ראשון ג"כ טעון לינה ומ"ש יו"ט האחרון דאיקרא עצרת טפי מיו"ט ראשון, ובס"פ ראה פירש"י עצרת כנופיא של שמחת מאכל ומשתה, לשון נעצרה נא אותך, הנה שמחת האכילה לא הוזכרה בקרא, ולא דמי לנעצרה נא אותך שמבואר בפירוש ונעשה לפניך גדי עזים, וצווי השמחה הוא ביום הראשון ג"כ, וי"מ עצרת לשון סגירה ומניעה שלא יצא דבר מה חוץ מגדרו וגבולו וכענין ועצר את השמים, כי יום השביעי הוא עוצר וסוגר את כל ימי החג, כלומר שעם יום השביעי יכלו ימי החג ולא יהיו עוד (בעשלוסס פעסט), הנה תי' זה יספיק ליום שביעי של פסח לקרוא עצרת ע"ש שהוא מתאחד עם ששת הימים שקדמו אליו ודומה אליהם בחיובי המצות והוא יום האחרון המשלים והסוגר אותם, אבל יום שמיני של חג שהוא עומד בפ"ע ואינו מתאחד עם הימי' הקודמי' בחיובי מצותיהם כי הוא רגל בפ"ע איך יתכן לקראו עצרת ע"ש הסגירה וההשלמה; הנה לכל הפירושים צריך ביאור למה ציינה התורה את יום האחרון דוקא בשם עצרת ? ויראה שכיונה התורה בזה להורותינו דבר רב התועלת, והוא, אחרי שהתשוקות אל הקנינים הזמניים עצומות מאד על האנשים, ועבודתם בהם כבדה עליהם מאד, וכל המרבה בהם הוא ממעיט בקנינים הנצחיים, לכן היתה מגמת התורה האלקית לשחרר אנשים מזה השעבוד העצום מבלי תועלת, ולהחליפו בקבלת מלכות שמים, ולזה קבעה את מועדי ה', אשר לפי הכוונה הכללית הפשוטה בהם, יהיה לנו מהם התעוררות נפלא, לבלי התעסק הרבה בקנינים הזמניים כ"א די ההכרחי לבד, ושלא להשתדל בהשגתם ביותר מכדי צרכם, רק עפ"י עבודת מצות התורה אלקית להצליח נפשותינו בעולם הנצחי, ולזה נקראו מועדי ה', ירצה זמנים המיוחדים לעניני אלקיות לבד מרוחק מכל מיני השתדליות בקנינים הזמנים, ואלה המועדים המיוחדים לעבודת ה' לבד יעשו רושם גדול בנפשותינו להיות לנו לקנין עצמי למאס במותרות קניני הארציים, עד שהשתדלות בהם בימי החול לא תהיה לתועלת עצמותם כ"א לתועלת המתילד מהם להשגת התכלית האמתי והנצחי, ולכן נקראו אלה המועדים ג"כ בשם מקרא קדש, שהמכוון בו (כמ"ש) באמור) הכנה והזמנה אל הקדש, שהלמודים היקרים הרמוזות להתפרש ממותרות התבל ומהשתדלות הקנינים הזמניים, וע"י הזמנותינו אל הקדש במועדי ה' תהיה לנו גדר גדול ותרופה כללית גם על הזמן הבא אחר עבור המועד, בשובנו אז אל עניני עסק החומרים, בל

נצא בהם מדרך הראוי לבן אדם המעלה, לשום כל פעולותינו ותנועותינו רק לתכלית נשגב לבד, עד שבעסקי עוה"ז הנצרכים אל חומר הגוף יהיה כולם להמשיך מציאותו אל השלמות האמתי לעבודת בוראו או לדבר הגורם לעבודתו, הנה לתכלית הנרצה הלזו להשאר גם אחר עבור הרגל דבוק ברעיונות הקדושיות שהשגנום בימי המועד, לבלי הרחיקם מנפשותינו בכלות המועד, אבל נעכבם אצלינו בכל כחות נפשותינו לזמן הבא, יקרא יום האחרון של פסח וסכות בשם עצרת (אנהאלטספעסט), ירצה יום אשר בו נתאמץ בכל עוז להחזיק בנפשותינו הלמודי' היקרים שהתרגלנו בהם בכל ימי החג, בל נעזוב אותם בכלות המועד, אבל נעכבם אצלנו ולהוציא את ההזמנה אל הקדש שבימי החג מן הכח אל הפועל בימי המעשה אחר עבור המועד:

עצרת תהיה לכם. ובמקום אחר (ראה ט"ז ח') אומר עצרת להשם, לר"י חלקהו חציו להשם וחציו לכם, ולר"א או כלו להשם או כלו לכם או אוכל ושותה או יושב ושונה, ואמר כאן כל מלאכת עבודה לא תעשו, ושם אמר לא תעשה מלאכה, וניחא לר"א, דבעצרת לכם, מלאכת עבודה אסורה הא מלאכת אוכל נפש מותר, ובעצרת להשם גם מלאכת אוכל נפש אסורה לו, שהמתענה בי"ט אסור לבשל לאחרים אפילו לצורך בו ביום כיון שאינו יכול לבשל לעצמו, (ערמ"א או"ח תקכ"ז ס"כ ובמג"א שם) לכן לא אמר שם מלאכת עבודה, (שמעתי בשם הרב מסימיאטיש), וכן לר"י כשמתענה בי"ט מחמת תשובה וחסידות שתעניתו הוא תענוגו, וכן מי שהאכילה מזיקתו או מצערתו שמניעת האכילה תענוג לו, שאינו מקיים לכם רק להשם, מלאכת אוכל נפש אסורה עליו, וע"ז אמר שם כל מלאכה ל"ת, אפילו מלאכת א"נ, (עיין באו"ח סימן רפ"ח בב"י בשם האגור וברמ"א שם):

פרק ל

פסוק ג

נדר לה'. ע"ד הפשט נ"ל פי' לה' כענינו בכל שאר מקומות, כמו כי יקריב קרבן לה' להזיר לה' שפירש"י יבדל מן היין לשם שמים, וטעמו כאן לשם עבודת הש"י, כגון לכונן דעותיו ולתקן מעשיו, שעליהם אמרו נדרים סייג לפרישות, כגון שהי' זולל ואוסר עליו בשר זמן מה, שהי' שוגה ביין ואוסר עליו היין זמן מרובה, שהי' נבהל להון ואוסר עליו מתנות והניית אנשי מדינה, התגאה ביפיו ונדר בנזירות, וכדומה מהנדרים שהם דרך עבודה להש"י. והראב"ע פי' נדר לה', שהזכיר השם והנדר, אם יהי' כן אתן לשם כך וכך או אתענה. וזה אינו, כמבואר בספרי שאין צריך להזכיר את השם לא בנדר ולא בשבועה, שהאומר נזיר אני או נשבע אני שאעשה או שלא אעשה, ה"ז נדר ושבועה

אף שלא הזכיר את השם. אמנם לרבותינו בספרי ובנדרים י"ד פי' ידור נדר לה', שידור בדבר הנדור להשם, כלומר שישים דבר המותר כדבר האסור, ואותו דבר האסור יכול לעשותו בנדר, אז גם הדבר המותר נאסר עליו, כגון שיאמר פירות אלו עלי כקרבן ה"ז נדר בדבר הנדור, מפני שאפשר שידיר אדם קרבן ולעשות בהמתו שהיתה חול להיות קרבן ותאסר. אבל המשים דבר המותר כדבר האסור ואותו דבר האסור אינו יכול לעשותו בנדר, שיאמר פירות אלו עלי כבשר חזיר, אין זה נדר, כי אי אפשר שיעשה דבר שאינו בשר חזיר להיותו בשר חזיר. ועוד פי' שם (בנדרים ט"ז) נדר לה' שידור נדר שיש בו בטול מצות השם, כגון שיאמר הרי מצה בלילי פסח אסורה עליו, ישיבת סוכה בחג הסכות אסורה עליו, תפלין אסורות בהנחה עליו, ה"ז נדר, ואלו הדברים אסורים עליו, שהנדרים חלים ע"ד מצוה, וע"ז נאמר נדר לה'. אמנם מלת לה' אינו מוסב רק על נדר, ולא על שבועה. שהנשבע לבטל את המצוה, יש בו משום שבועת שוא, ומחוייב לקיים את המצוה, וע"ז נאמר לא יחל דברו כלומר דברו לא יחל אבל מיחל הוא לחפצי שמים, שאם יש בשבועתו לבטל את המצוה שהוא חפץ שמים, מיחל שבועתו, כי אין שבועה חלה ע"ד מצוה. לפירוש זה למ"ד של לה' יוצא כאן מדרך כל חבריו שבמקרא, שיורה על ההתנגדיות לעשות שלא כרצון השם, אמנם יש דומה לזה, מלת אל, שבכל הוראותיו הוא שוה לאות למ"ד ומצאנוהו על ההתנגדיות, כמו (ישעיהו ג':ח') לשונם ומעלליהם אל ה' למרות עיני כבודו ופירש"י אל ה' לנגדו ולהכעיסו, וכן לה' כאן פי' נגד ה' ורצונו ולבטל מצותיו. וכן בכ"מ שמדבר מדברים הנמאסים בעיני ה' והוזכר בו מלת לה' ענינו נגד ה' כמו אנשי סדום רעים וחטאים לה', ר"ל מה שהוא נגד ה' ושלא לרצונו, וכן נדר הוא דבר הנמאס בעיני ה' כמ"ש (נדרי' כ"ב, ע"ז פ"ב) כל הנודר אעפ"י שמקיימו נקרא רשע ונקרא חוטא וכאלו בונה במה בשעת איסור הבמות והמקיימו כאלו הקריב עלי' קרבן שיש בו משום שחוטי חוץ, לכן פי' מלת לה' לנגדו ושלא לרצונו. ואסברו לן אבייי ורבא התם טעמא דנדר חל ע"ד מצוה ולא שבועה, כי נדר אוסר החפץ עליו הילכך אינו נראה כנודר לבטל את המצוה, שהרי לא קבל על עצמו רק אסר החפץ עליו, ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו אבל כל לשון שבועה הוא אוסר עצמו מלעשות את הדבר, ואחרי שהוא מחוייב לעשות המצוה, אין בכחו להפקיע את עצמו מחיוב המצוה. ע"ש רא"ש ור"ן. והנה הרשב"א בחי' שם הקשה ליתי עשה דמצוה ולדחי ל"ת דלא יחל (פי' להקשות על הך טעמא דאסברא לן בחלות הנדר על המצוה, לפי שאוסר החפץ עליו, ואין מאכילין לו דבר האסור עליו, הך מילתא בעצמה טעמא בעי, נימא דעשה דוחה ל"ת, ולהוי קיום המצוה כמאכילין לו דבר המותר), ותירץ דנדרים עשה ול"ת הוא,

עשה ככל היוצא מפיו יעשה, ול"ת לא יחל דברו (וכיון שאין הנדר יכול לידחות מפני המצוה, שפיר מקרי קיום המצוה כמאכילין לו דבר איסור, וכענין מצוה הבא בעברה). קושי' זו, דהרשב"א ותירוצו כתב גם הרא"ה בס' החינוך מצוה ל"א. ואין להקשות על דבריהם, ממה דאמרי' (יבמות ה') דעשה דתגלחת מצורע דחי לל"ת ועשה דנזיר מפני שישנו בשאלה, א"כ ה"נ בנדר דאיתי בשאלה לדחי העשה ול"ת, ויהי' א"כ קיום המצוה כמאכילין לו דבר היתר, דזה אינו, למ"ש התוס' שם (ד"ה שכן) דלית לן למילף בעלמא מנזיר ולומר דעשה דוחה ל"ת ועשה היכי דאיתי' בשאלה, דשאני נזיר, דקיל איסור, דידי', מדמיקל כל גופו בתער, וכיון דהותר מכללו לא נוכל למילף מני' למילתא אחריתי. וכדבריהם כתב הרשב"א שם בחי' ליבמות, וביתר ביאור בתשו' הרשב"א ח"ג סי' שמ"ג. (ובמה שפי' קושית הרשב"א אין מקום למה שהקשה עליו בשער המלך פ"ג מנדרי' איך יקשה דליתי עשה ולדחי לל"ת ועשה דנדר, הא גזרת הכתוב הוא מדכתיב לה', ע"ש שנדחק בישובו. ולמ"ש קושיתו מעיקרו ליתה, דהרשב"א לא מקשה אדרשא דלה', רק אטעמא דיהבי אביי ורבא, דאע"ג דאסר חפצא עלי' מ"מ אין מהראוי להיותו כמאכילין דבר איסור מטעם דעשה דחי לל"ת. ולכן ציין הרשב"א קושיתו על מה דאמר ישיבת סוכה עלי, ולא אדרשא דלה'. וכן הרא"ה לא הזכיר דרשא דלה', רק טעם חלות הנדר ע"ד מצוה, וע"ז הקשה קושיתו. והדברים פשוטים. והרב משנה למלך בפרשת דרכים תמה אהך תירוצא דרשב"א ורא"ה מהך דיבמות, דנדר איתי' בשאלה, והניח בצ"ע. ומן התימה עליו שנתעלמו ממנו דברי התוס' והרשב"א בחי' ובתשובה הנ"ל). ובהא דאין השבוע' חלה ע"ד מצוה, דעת הרי"ף דהיינו רק בשאמר שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח, שנשבע רק על המצוה, אבל בכולל שאמר שבועה שלא אוכל מצה, מגו דחייל אמצה דכל השנה חייל נמי אמצה דליל פסח (והקשה עליו בשאגת ארי' סי' ס"א, אמאי בכולל חל ע"ד מצוה, ואסור לאכול מצה של מצוה, נימא דעשה דמצה דחי לל"ת ועשה דשבועה, כיון דשבועה איתי' בשאלה, דומה לנזיר מצורע דיבמות הנ"ל, ע"ש. ולדעת התוס' והרשב"א שהזכרנו נסתלקה תמיהתו. וגם מלבד דעת התוס' והרשב"א אין לדמות שבועה לנדר, דבנדר מצוה לאתשולי משא"כ בשבועה, כמ"ש רמ"א סי' ר"ג דלקצת גאונים בשבועה אין מועיל התרה, ומטעם זה אע"ג דבנדר מדבר ונתערב לא בטל דהוי דשיל"מ למשאל על נדרי', מ"מ בנשבע שלא לאכול דבר א' ונתערב בטל דלא הוי דשיל"מ, כיון דליכא מצוה לאתשולי על שבועתי' כמ"ש בת' בית יעקב סי' ק"י ובתשובה מאהבה סי' ק"ב ק"ד, נזיר דאיתי' בשאלה ומצוה לאתשולי עלי' קליש עשה ול"ת שבו לידחות מפני עשה, משא"כ בשבועה). וכדאמרי' (נדרים נ"ט) קונמות מצוה לאתשולי,

תרומה מאי מצוה לאתשולי. אמנם זה אינו רק בשב וא"ת כגון שלא אוכל מצה, או שבועה שלא אוכל תמרים ונבלות אז אם אכל כזית נבלה חייב אף משום שבועת בטוי, שהרי כלל דברים המותרים עם דברים אסורים, אבל בקום ועשה אין שבועה חלה ע"ד מצוה אפי' בכולל, כגון שנשבע לאכול נבלות ושחוטות אין השבועה חלה, שאין אומרי' לאדם עמוד וחטא כדי לקיים שבועתו. כ"ה הסכמת הפוסקים (עיי' יו"ד רל"ו ס"ה ובש"כ); ונ"ל דלכוונה זו לא אמר קרא, כל היוצא מפיו יעשה, רק "ככל" בתוספת כ"ף, דמשמעותו תרין אנפין, אם כ"ף ההשתוות הגמורה המצומצמת, כמו כחטאת כאשם, כחצות לילה, אם כ"ף השיעור והקירוב בלבד, שהדבר משוער בדבר אבל אינו מצומצם ממש כ"א קרוב לו (ביינאהע אונגעפאָהר); כמו כדברים האלה (וישב ל"ט) שלא ספרה הדברים כהויתה מצומצמים ומדויקים כ"א דמיון בעלמא ואפשר שאינם בשלמות כ"א בגרעון מעט, וכן כאן, כמו דלאו דלא יחל דברו ידבר מתרי ענינים מדבר רשות ומדבר מצוה, דברו דברי רשות לא יחל, אבל חפצי שמים דברי מצוה מיחל שאין שבועה חלה ע"ד מצוה, ככה עשה דככל היוצא מפיו יעשה ידבר מהנך תרי עניני מרשות ומצוה, כגון שנשבע ע"ד מצוה בכלל עם דבר רשות דאז השבועה חלה על המצוה כעל הרשות, בזה האופן הכ"ף תורה על ההשתוות הגמורה והמצומצם, והיינו בשב וא"ת, אמנם בנשבע לבטל מצוה, בקום ועשה וכולל שבועתו עם דבר רשות, שאין השבועה חלה ע"ד מצוה, ובזה אינו מקיים שבועתו כאשר יצא מפיו, הנה הכ"ף בזה האופן אינו רק לשיעור וקירוב בלבד, כי אין עליו חיוב קיום שבועתו בשלמותה. הנה נתוספה הכ"ף להבין בכוונת המקרא הנך תרי עניני שבועה ע"ד מצוה בכולל, שהאחת חלה והאחת לא. ואף דבריש נדרים מפיק ידות נדרים מכל היוצא מפיו יעשה, וכן הרמב"ם (פ"ג מנדרים ה"ח) ילמוד מהך קרא דנדרים חלים ע"ד מצוה, מ"מ לא יסופק דעל שבועה ודאי נמי קאי, דבדידי' קרא משתעי. ודע דבירושלמי ילפי מהך קרא דנדר ושבועה שהותר מקצתו הותר כולו, מדכתיב ככל היוצא מפיו יעשה, משמעותו דוקא כשכולו קיים, לכן כשראה אנשים מרחוק אוכלין פירותיו ואמר הרי הן עליכם קרבן וכשהגיע אליהן והנה הם אביו ואנשים זרים, הואיל אביו מותר כולן מותרין. אמנם יש הבדל, באמר אח"כ אילו הייתי יודע כן הייתי אומר פ' ופ' אסורים ואבי מותר אז הותרו כולן, אבל אם אמר הייתי אומר כולכם אסורים חוץ מאבי, הרי כולן אסורים חוץ מאביו, דבזה מעמיד דבריו ראשונים, כמ"ש הפוסקים. וגם בזה מתפרש הכ"ף להנך תרי אנפי דלפעמים מחוייב עכ"פ לקיים מקצתו אף שאינו כדבור ממש, ולפעמים כשאינו כדבורו ממש גם מקצתו אינו קיים:

לאסור אסר. הנשבע לעשות דבר יסגיר ויאסר בעד כח בחירתו שהי' לו עד הנה להמנע מעשיית הדבר, ובשבועתו אין לו בחירה זו עוד והוכרח לעשותו, וכן הנשבע לבלי עשות דבר מה יקשר ויאסר כח חפשיותו שהיה לו לבחור בעשיית הדבר, ובשבועתו נטלה ממנו חפשיותו והוכרח להמנע ממנו, הנה בשניהם רצון החפשי שבאדם נעשה ע"י שבועה כאילו היה קשור ונאסר בחבלי דבריו, כן נראה לפרש לשון המקרא להסכי' עם דעת רבותינו שהשבוע' היא שאוסר נפשו אחפצא. (זיינער בעגיערדע איינע פעססעל אנצולעגען). ובתוס' ריש נדרים כתבו, אע"ג דכתיב לאסר אסר על נפשו דמשמע דאסר חפצא עלי', מ"מ גלי קרא לא תשבעו דמזהיר אגברא (עתי"ט שם); ויש לגמגם קצת, וכי חד קרא דלא תשבעו יכריע לשון לאסור אסר על נפשו שנאמרה ונשנה עד עשרה פעמים בפרשה, אמנם לפי המבואר א"צ לזה, כי גם לשון המקרא יש לפרשו אגברא ולא אחפצא:

לא יחל. היו"ד פתוחה, ולא אמר יחל ביו"ד צרוי' כמו איך יחל (ישעיהו מ"ח:י"א) בלשון נפעל כמו הרבה לאוין שנאמרו בלשון נפעל (כמ"ש בפ' בא), דא"כ היה משמעותו דלא משכחת לה לחלל את נדרו אפילו כשהוא נפעל לכך ע"י התרה, לכן אמר קרא בלשון פועל, להורות שהוא מצד עצמותו אין לו רשות לחלל, אבל להיות נפעל ע"י אחרים רשאי לחלל, והיינו בהתרת אחרים, וז"ש רז"ל (חגיגה יו"ד) הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלין לו:

פסוק ו

ואם הניא. פירש"י הניא לשון מניעה והסרה וכן למה תניאון; הורה לנו בזה שיש בלשון הניא אחת משתי כוונת, אם לשון מניעה או לשון הסרה, אמנם יש הבדל ביניהם כהבדל שיש בין הסרת הרצון לבין מניעת הרצון, כי אם הוא הסרת הרצון יהיה המכוון במאמר. ויניאו את לב בנ"י לבלתי בוא אל הארץ. שהסירו את רצון לבם שהיה בהם עד הנה, כי נתגנה הארץ בעיניהם עד שנשתנה ללא רצון, ואם הוא לשון מניעת הרצון יהיה המכוון בו שרצון הלב וחפצו שהיה בהם עד היום הזה לא נשתנה ללא רצון אבל מיראת המלחמה וחוזק הערים נחלש כח רצונם בם עד שנמנעו להוציא מחשבתם מן הכח אל הפועל ולא יבואו; וכן במאמר הניא מחשבות עמים יש לכוון בו אחד משתי פנים האלה, אם מניעת הרצון, שנולד סבה חוצית עד שלא יוכלו לגמור במעשה את מחשבתם הרע, אם הסרת הרצון שנשתנה דעתם עליהם עד שלא יחשבו עוד הרע בלבבם כאשר חשבו עד הנה; וכן כאן במאמר. אם הניא אבי' אותה. יש לפרשה אם לשון הסרת הרצון שמסיר האב את בתו ממחשבתה אשר חשבה בלבה לקבל נדר, שמשתדל עמה לדבר על

לבה מגנות המתילד מקיום נדרה, כי תתגנה בזה בעיני הבריות, יאמרו עלי' א"א באשה נדרנית וכדומה מן הדברים המגנים בעיני' קבלת נדרה וקיומה, עד שתתחרט על נדרה ותסירנה ממחשבתה; אם מניעת הרצון והוא שמונע אותה מלקיים את נדרה, שרצונה עומד במקום איסור הדבר אמנם נמנע ממנה בבטלו מן הדבר את שם האיסור; היוצא לנו שיש לספק במלת הניא אם המכוון בו הסרת הרצון שבגוף הנודר או מניעת הרצון מצד הדבר הנדור. אמנם ממה שאמר אח"ז בארוס. ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר את נדרה וגו'. הנה גילתה התורה בזה שהמכוון במלת יניא איננו הסרת הרצון שבגוף הנודר, רק מניעת הרצון שבגוף הנדר והיינו להפר את נדרה, וז"ש בספרי הנאה זו איני יודע מה היא, כשהוא אומר ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר בבעל, הוי אומר הנאה זו הפרה, עכ"ל. והרא"ם מתקשה מאד בביאור דברי הספרי והעלה דלרבותינו שפי' הניא לשון הפרה איננו ע"ד הפשט שפי' בכ"מ לשון מניעה והסרה. הנה מלבד שפירושו כבר מופרך ועומד מהרב בעל צד"ל. גם זה אינו נכון לומר שפירשו רבותינו המלה דלא כמשמעותו בשאר לשונות, אמנם לפירושנו דבריהם מיוסדים על אדני עומק הלשון כראוי. ודברי הצד"ל ומשכיל לדוד בפירוש דברי הספרי הנ"ל הם דחוקים כנראה לכל מעיין בצדק. אמנם יש להתבונן עוד על ביאורנו הנ"ל בדברי הספרי, דממה שאמר בארוס, ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר את נדרה אינו מוכרח עדיין שמלת והפר הוא ביאור על מלת הניא ולהורות בא שהנאה היינו הפרה כלומר מניעת הרצון, דלמא לעולם הנאה היינו הסרת הרצון עד שנשתנה דעת הנודר להתחרט על הנדר, ולזה אצרכה התורה הפרת הנדר גם כן, שיסולק שם איסור מדבר הנדור כי אין מאכילין לאדם דבר האסור לו, ותרווייהו צריכי הסרת הרצון ומניעת הרצון, ויהיה באמת הפרת האב והארוס דומה להתרת חכם, שצריך חרטה מצד הנודר והתרה מצד הנדר. לכן נ"ל דבאמת ממקרא זה הנאמר בארוס אין הדבר מוכח עדיין, אבל אמתת ההכרעה היא ממ"ש בבעל (פ' י"ג) ואם הפר יפר אותם אישה וגו', שלא הוזכר שם לשון הנאה כלל רק הפרה, וכבר אמרו שם בספרי אלה החקים בין איש לאשתו ובין אב לבתו, מקיש את האב לבעל מה הבעל אינו מפר אלא נדר שיש בהם ענוי נפש אף האב וכו', ואין היקש למחצה ומקשינן ג"כ האב לבעל מה בבעל די בהפרה לחוד ה"נ בהאב; והדברים מסתייען ממה דגרסינן בספרי (פיסקא קצ"ג) אלה החקים אשר צוה ה' למשה ע"כ אתה מקיש את האב כבעל מה בעל עשה בו חרישה ושמיעה ביום נדר להפר, כ"ה הגרסא הישנה בספרי, ובעל זרע אברהם בפי' לספרי מחק מלת להפר, דהא להפר אין צריך ללמוד מן ההיקש דהא גם בהאב כתיב בהדי' ואם הניא אבי' אותה ביום שמעו, ולדברינו

אין לשבש הנוסחא, והמכוון במלת להפר שאמרו הוא, להורות שההיקש ילמדנו ג"כ לפרש מלת הניא שאינו אלא הפרה לחוד, והוא מניעת הרצון, וא"צ להסרת הרצון:

כל נדרי'. ממקרא זה למד הרמב"ם שהאב מפר כל נדרי בתו ואפי' שאין בהם ענוי נפש, כי רק בבעל חלק הכתוב ואמר כל נדר וכל שבועת איסור לענות נפש (ע' רמב"ם רפי"ב דנדרים ובמגדל עוז ובכ"מ שם), וכבר חלקו עליו כל הראשוני', דבספרי וירושלמי מבואר שגם האב אינו מפר נדריה שאין בהם ענוי נפש; אמנם לא יישבו לנו לישנא דפשטי' דקרא דמשמעותו האב מפר כל הנדרים, ויישוב רבינו יחיאל שבטור יו"ד סי' רל"ד כבר דחאו הגר"א בביאורו ליו"ד שם ס"ק ס"ט. ויראה דלדעת הספרי אין מלת כל כאן כמלת כל בלא תעשה כל מלאכה, שפי' כל מה שהוא מין מלאכה, כל שהוא מין נדר (אללע געליבדע), עד שאין הבדל בין שיש בו ענוי נפש או לא, אבל יתבאר כמלת כל שבלא יעיר כל חמתו, דהיינו כלו של חמתו (זיינען גאנצען צארן), וכן כל נדרי כלו של נדרי' (איהרע געליבדע אים גאנצען, עמ"ש בבא בכל מחמצת) דכל זמן שהיא בבית אבי' ואיננה ארוסה, אם האב מפר הנדר הופר כלו, לאפוקי כשהיא ארוסה, אף אם האב מפר אין כלו מופר רק מקצתו, כי בהפר האב ולא הפר הבעל מופר ואינו מופר:

וה' יסלח לה. דברי רש"י במ"ש במה הכתוב מדבר באשה שנדרה ושמע בעלה וכו' הוא מגמ' (נזיר ד' כ"ג), אבל לא על פסוק זה כ"א ע"פ י"ג, אישה הפרם וה' יסלח לה, ושם הלשון מכוון באשה ובעלה, ולא כאן דמיירי באב ובתו. ובספרי מאמר זה על פסוק דילן אבל לא כלשון רש"י. ע"ש. ובחומש הנדפס עם פי' הגר"א נדפסו דברי רש"י אלה על מקומם הראוי בפסוק אישה הפרם, והוא נכון. ותמיהני על הרא"ם ושאר מפרשי רש"י שהאריכו מאד על דבריו כאן ולא השגיחו שהוא מטעות הדפוס:

פסוק ז

ואם הי' תהי' לאיש. מפרשי הפשט יאמרו דקרא בנשואה מדבר, שנדרה עודה בבית אבי' ולא הניא אותה אבי' ואח"כ נשאת, יניא אותה בעלה והבעל מפיר בקודמין (כ"כ רשב"ם ורי"א), ולרז"ל אין הבעל לבדו מפיר לאשתו הנשואה הנדרים שהביאה מבית אבי' אל ביתו, כנגלה מן הכתוב, שא"כ מה צורך שיחזור ויאמר (פ' י"א) ואם בית אשה נדרה, בקודמין הוא מפר בנדרים שבביתו לא כש"כ, ולזה פירשו ואם הי' תהי' לאיש היינו שנתארסה, כי גם הארוסה תקרא אשת רעהו, ויאמר הכתוב. ואם הי' תהי' לאיש. האשה הזאת אשר אסרה אסר בבית אבי' בנעורי' ונדרי' עלי', שלא שמע בהן אבי' ולא הופרו ולא הוקמו, ושמע גם אישה בהן והפר את נדרה, כי גם הוא ישתתף עם האב בהפרת הנדרים; וטעם אם הי' תהי' לאיש, שתהי' לאיש בבית אבי' ולא באה אל ביתו

והיא הארוסה, והקבלה תכריע (הרמב"ן). ולשון המקרא מסייע לדעת רז"ל כי למעלה בפנוי' אמר קמו כל נדרי' ואסרה, וכן בנשואה אמר (פ' י"א) וקמו כל נדרי' וכל אסר, וכאן השמיט מלת כל ואמר וקמו נדרי' ואסרה, וכן בהפרת האב אמר כל נדרי' ואסרה, ובהפרת הבעל כל מוצא וגו', ובארוס אמר והפר את נדרה והשמיט בו מלת כל, וזה נכון מאד לדעת רז"ל, דבעלה הארוס אינו מפיר אלא בשותפת האב, ואם מפר לבד מופר ואינו מופר, רצונ' במופר שהנדר הוקל והוקלש ממה שהי' עד עכשיו, שכבר הוסר האיסור החמור מכל הנדר עד שאין עלי' חיוב מלקות בעברה נדרה, ואינה מופר לגמרי כי עדן איסורא דנדרה עלי' מחסרון הפרת האב, וכיון שלא הופר הנדר לגמרי, לכן לא הזכיר מלת כל, כי לא הופר רק מקצת הנדר, (ע' נדרים פ"ח) בעל מקליש קלישׁ, וכ"פ הרמב"ם בפי"א מנדרים הפר הבעל ועברה על נדרה קודם שיפר לה האב אינו לוקה, והסתכל עוד דבפנוי' אמר (מ"ז) לא יקום, וכן בנשואה אמר פי"ג) לא יקום, וכאן אמר והפר, והשמיט מלת לא יקום, דבאב ובעל אחר שהפרו מיד בטל הנדר לגמרי, אבל כאן אפי' הפר הארוס עוד הנדר תלוי וקיים עלה כל זמן שלא הפר לה האב. והנה לפי המפרשי' אינו מבואר בקרא להדיא דארוסה צריכה גם להפרת האב (ערש"י ורא"ם). ונ"ל ע"ד הפשט לומר, כי אחר שאמר שכח האב להפר נדרי בתו, אמר אם בת זו שהפר לה היא ארוסה לאיש, אין הפרת האב מבטל נדרה, ואסורה עדן לעבור עלי', עז"א. ונדרי' עלי'. כלומר אע"ג שהפר לה האב, עדן מוטל עלי' חובת נדרה כיון שהיא ארוסה, לפי"ז מאמר. ואם הי' תהי' לאיש. הוא חלק התנאי, ומאמר. ונדרי' עלי'. היא תשובת התנאי, ונדרי' תלויים עדיין בהקמת והפרת הארוס, וזהו שביאר במקראות שאחריו, ואות וי"ו ממלת ונדרי, כטעם מלת אז לתשובת התנאי, כמו אם בחקותי תלכו ונתתי גשמכם, שאות וי"ו לתשובת התנאי אז אתן, וכן אם את הדבר תעשה ויכלת עמוד אז תוכל לעמוד; הנה בזה מבואר להדי' בקרא דארוסה שהפר לה האב עדן צריכה להפרת הארוס, וזהו פשטי' לישנא דתלמודא (נדרים ס"ז) דאמר רבא אמר קרא ואם הי' תהי' לאיש ונדרי' עלי' מכאן לנערה המאורסה שאבי' ובעלה מפירין נדרי', יעו"ש בר"ן ובראב"ש. ולפי המבואר בדברינו הדברים כפשטן:

פסוק ח

ושמע אישה ביום שמעו. הרמב"ם למד מלשון מקרא זה דין חדש, שאין האב והארוס יכולים להפר לה רק בששמעו שניהם ביום אחד, אבל אם שמע אחד היום והפר ושמע השני ביום אחר אינו יכול להפר, מדאמר קרא ושמע אישה ביום שמעו, הך ביום שמעו קאי לשמיעת האב (ערמב"ם פי"ב מנדרים הי"ז, ובלח"מ שם ובדברי הגר"א ביו"ד סי'

רל"ד); אמנם הפוסקים חולקים על הרמב"ם בזה וסוברים שכל אחד מפר ביום שמעו אעפ"י שלא שמעו שניהם ביום אחד. ולהנך פוסקים לשון המקרא צריך יישוב. ונ"ל לפרש מלת ושמע ענין קבלה, כמו לא אדוני שמעני (חיי שרה כ"ג) דתרגומו קבל מני, וכן נעשה ונשמע (משפטים כ"ד) תרגומו ונקבל, והתלמודיים רגילים בלשון לא שמיע לי על מניעת קבלת דעת חברו, וכן ושמע אישה פי' שהבעל גלה דעתו שמקבל ומתרצה לקיים נדרה, ותרגומו (איינשטיממען), ואמר אח"כ והחריש כלומר או החריש לה, כי קיום הנדר תלוי אם במקיימו בפירוש, או בשתיקה בעלמא; וראיתי ליב"ע שתרגם וביומא דשמע יתכוון לקיימותהון וישתוק לה, נראה שכיוון לדברי; וכשנתבונן בשנויי לשון המקראות, דבהפרת האב אמר ואם הניא אביה אותה ביום שמעו וכן בהפרת הבעל אמר ואם הפר יפר אותה ביום שמעו, הנה בשניהם חיבר הפועל והפעולה ברישא דקרא ואח"כ הגביל זמן הפעולה באמרו אחריו. ביום שמעו. אמנם בארוס שינה המקרא את לשונו ואמר ואם ביום שמעו אישה. בזה יורה ששמיעת הארוס מוגבלת לעצמה ואיננה תלויה מצורפת בשמיעת האב, וברור הוא לכל בעל נפש משכלת בדרכי הלשון וסדורי המלות והתיבות במאמר בקודם ואחור, (כמבואר באחרי בויכסהו בעפר). הנה מלשון המקרא מבואר כדעת החולקים על הרמב"ם בזה:

פסוק י

ונדר אלמנה, מלתא דפשיטא הוא דאלמנה וגרושה שאין מי שיפר לה למה לא יהיו נדריה קיימים עליה, אבל ישמיענו שנדריה קיימין אף בשנשאת אח"כ לאיש, כגון בעודה אלמנה וגרושה נדרה על דבר שיחול לאחר שלשים יום, ואם נשאת תוך שלשים אין בכח הבעל להפר נדרה זה, דאחר זמן נדרה אזלינן והוא היה קודם הנשואין, ואין הבעל מפר בקודמין; והנה גם מפסוק זה סמוכים לדעת רז"ל דלא כמפרשי הפשט, דלדידהו הך קרא מיותר לגמרי. וע' מתניתין דנדרים (ד' פ"ט):

פסוק יא

בית אישה נדרה. בנשואה הכתוב מדבר (רש"י), וכ' רי"א לדעת רש"י מ"ש הכתוב ואם היה תהיה לאיש מדבר בארוסה, ואינו נכון בעיני כי הכתוב אינו מחלק בין ארוסה לנשואה, אבל פי' אצלי שחוזר לנדר אלמנה וגרושה, שאם בית אישה קודם שמת הבעל או גרשה נדרה ואח"כ נתאלמנה או נתגרשה, אם בהיותה בבית אישה נדרה ואז החריש לה הבעל יקומו כל נדריה אחרי שנתאלמנה ונתגרשה, ואם הפר יפר לה האיש שהיה לה ביום שמעו כשהיה חי ונשוא עמה, לא תוכל לומר עוד כיון שבעלי כבר מת או גרשני והיום אינו בעלי לא תהיה הפרתו לנדרי הפרה מוחלטת, אין הדבר כן כי אישה הפרם, אישה ובעלה היה כאשר הפרם לכן כשהחריש ביום שמעו נתקיים הנדר ואם הפר הותר

נדרה, ומה לנו אם אח"כ מת הבעל ההוא או גרשה. עכ"ד. וכ"כ הרשב"ם דאם היה תהיה לאיש וכאן בנשואה איירי והבעל מפר בקודמין. אינהו בדידהו לפרש המקראות עפ"י פשטן, ואנן בדידן ללכת בעקבות רז"ל מקבלי התורה לבלי גלות פנים בתורה שלא כהלכה, ולהשתדל להתאים תורת הפה עם תורת הכתב, וכבר זכינו להראות אמתת דעת רז"ל כמבואר למעלה, ודברי רי"א אינם נכונים לדעתי, אף שהדין דין אמת דבתר זמן נדרה אזלינן וכמבואר בנדרים דפ"ט, מ"מ קרא דילן אינו סובל פירושו, דא"כ הו"ל לקרא לומר לשון עבר, ואם הפר אותה אישה, כיון דהפרה היתה מקודם בזמן היותה תחת בעלה, למה ליה לומר בלשון עתיד יפר, אלא ודאי דבנשואה לחוד קרא משתעי, ולאשמעינן דהבעל אינו מפר אלא נדרים שנדרה בעודה תחתיו ואינו מפר בקודמין, ודברי רז"ל שרירין וקיימין אף בפשטיה דקרא, וגם הראב"ע ראש הפשטנים הבין פרשת ואם היה תהיה לאיש בארוסה ובשותפת האב יוכל הבעל להפר וכדעת רז"ל:

פסוק יד

לענות נפש. כי הנדרים שיש בהם ענוי נפש הבעל הוא נוגע בדבר, כי האשה קנין מקניניו, והיא פוחתת בזה קנין הבעל, וטוב לבעל שתהיה אשתו בזולת ענוי נפש, כי בצרתה לו צר, ומכש"כ שיש לבעל להפר נדרים שבינו לבינה, כי בזה היא נוגעת יותר בדבר שמשועבדת לו ממה שיש בהם ענוי נפש לבד, כגון בנודרת שלא תרחץ מטומאתה או שאסרה על נפשה משכב בעלה (רלב"ג); והראב"ע שכתב לענות נפש אפילו לענות נפש, ג"כ כוונתו דמכש"כ דברים שבינו לבינה, והרי"א הבין מדברי הראב"ע כש"כ להיטיב ולתת צדקה. ואינו נכון:

אישה יקימנו ואישה יפרנו. בנדרים ע"ב פליגי בזה ר' יאשיה ור' יונתן דלר' יאשיה דוקא אישה ולא שליח, דגזרת הכתוב הוא אישה יקימנו ואישה יפרנו. ולר' יונתן מצי משוי שליח דבכל התורה כולה שלוחו של אדם כמותו. וכתב שם הרא"ש וקיימא לן כר' יאשיה דבשל תורה הלך אחר המחמיר, לכן כתב הטור (סי' רל"ד) אין יכולים לעשות שליח לא להקמה ולא להפרה. והרב בתשובת ר"ע איגר (סי' מ"ז) תמה ע"ז דהא לענין הקמה הוי ר' יאשיה לקולא במה דס"ל דע"י שליח לא הוי הקמה, וכיון דליכא הכרעה הילכתא כמאן ממילא נקטינן לחומרא לענין הקמה דע"י שליח הוי הקמה. והניח שם בצ"ע. והוסיף לבאר תמיהתו זאת בסי' מ"ח וכתב שאין לומר כיון דלדעת הרא"ש אינו יכול להפר בלי שמיעת הנדר ממילא לא משכחת לה לקיים ע"י שליח רק במשוהו שליח לקיים לכי שמענא, א"כ למה ליה למשוי שליח הא יכול בעצמו לקיימו, דבהא ליכא למימר דלמא מטרידנא, דהא בזה לא יפסיד, דאף אם ישכח הוא ולא יקיים מ"מ יתקיים

הנדר בשתיקתו דזה אינו דמ"מ שייך לומר גם בזה דלמא מטרידנא, ואף שבשתיקתו ג"כ יתקיים הנדר, מ"מ רוצה יותר בקיימו בפועל, כמו בכל קיום שהוא לכאורה דבר שפתים אך למותר, אלא ע"כ שרוצה בכך לאיזו סבה, או דחושש על עצמו שמא יתחרט אח"כ וירצה בהפרת הנדר, וע"י שתיקה לא יהיה בידו אח"כ להפר למחרתו, אבל ע"י קיום יש לו תקנה להשאל על הקיום ולהפר לה, יהיה מאיזה טעם שיהיה עדיין יקשה באומר לשלוחו לכי שמענא קיים לה נימא דלחומרא הוי קיום. ע"ש בתשו', תמיהתו היא בנדרים שנדרה כבר, וכשישאר לו עוד זמן להפר אחר ההקמה, כי כשהקיום יהיה ברגע אחרונה הסמוך לשקיעת החמה, אז אין חומרא כשנאמר שיש קיום ע"י שליח ואדרבה קולא היא דמצי למחר לשאול על קיומו ולהפר, לדעת הטור (סי' רל"ד) שיש שאלה על ההקם אפילו לאחר כמה ימים, ולהפך חומרא היא כשנאמר שאין קיום ע"י שליח, א"כ עבר עליו היום בשתיקה, ותו לא מצי למשאל, דאין שאלה אחר השתיקה כמ"ש הר"ן ר"פ המדיר, אלא ע"כ דקושייתו היא בשיש לו עוד שעות ביום אחר הקיום להפר, דאז יש קולא כשנאמר שאין קיום השליח קיום. וכן כשלא נדרה עדיין לכ"ע לא הוי קיום אפילו בלכי שמענא, כמבואר האומר לאשתו כל נדרים שתדורי הרי הן קיימין לא אמר כלום, ואפילו בלכי שמענא, דומיא דסיפא דאירי בלכי שמענא. אלא ע"כ שקושיתו היא כששמע שנדרה אשתו נדר מה ולא ידע מה זה נדרה, ועושה שליח לקיים לה לכשישמע מהות נדרה, דאל"כ הוי קיום בטעות, כמבואר (נדרים פ"ו ב') שאין הקמה, והפרה רק אחר ידיעת מהות הנדר. ולדעתי העניה אין כאן קושיא לדעת הרא"ש, דלפי מ"ש הרא"ש בפירושו לנדרים ע"ב בטעם שאינו יכול לקיים נדרים שלא חלו, דשמא תדור דברים שהוא מצטער ובוש עליהם ואינו חפץ בקיומן והוי כמו נדר בטעות (וכ"כ הרא"ש בפי' למתניתן שם ע"ה, וכ"פ הר"ע ברטנורא) א"כ אף בנדרים שחלו כבר לא מהני קיום לכי שמענא, כי אף ששמע עתה שנדרה אשתו נדר מה' ואינו יודע ענין נדרה, אם מקיימו עתה שיחול הקיום בשעה שישמע מהות נדרה, עדיין קיום בטעות הוא, דלמא כשישמע ויתברר לו אופן נדרה ירע בעיניו על שקיימו מתחלה, וכיון שהוא בעצמו אין בידו לקיים מה שנדרה בדרך לכי שמענא מטעם קיום בטעות מכש"כ שאינו יכול לעשות שליח לקיים בלכי שמענא, דכיון דאיהו לא מצי עבד לא מצי למשוי שליח. (ואף דיכול לעשות שליח להפר לכי שמענא, כמ"ש הב"י בשם ר' ירוחם, והעתיקו רמ"א בסי' רל"ד סכ"ה וכמ"ש הש"ך סקמ"ג. נ"ל דהיינו טעמא, דודאי בכל נדרים ניחא ליה לבעל שיהו מופרין, כמ"ש הרא"ש בפי' לנדרים בהפרת נדרים שלא חלו. משא"כ בקיום. ומ"מ לא ידענא אם לומר גם בזה כל שאינו בא לכלל הקמה

לא בא לכלל הפרה). ובאמת משכחת לה הקמה ע"י שליח דהוי' לחומר', כגון ששמע את נדרה, ודעתו תלוי' אם להפר אם להקם שאין בדעתו הכרעה לאחד משני הצדדים, וחושש פן ישאר מסתפק עד דערב שימשא וישכח מחמת טרדתו לקיים נדרה, ותיחשב שתיקתו לקיום ותו לא יהיה בידו לשאול על השתיקה, ולקיים עתה אינו רוצה דטריחא לי' מילתא למכנף בי תלתא לשאול על הקמתו אם דעתו תסכים אח"כ להפר, לכן עושה שליח שימתין עד סמוך לערב ואז יקיים לה, הנה ירוויח בזה פן בהמשך זמן זה יכריע במחשבתו יותר להפר, אז יבטל שליחות השליח (ער"ן נדרים ע"ג סד"ה סבר), ואף אם ישאר מסתפק עד אחר שכבר עשה שליח את שליחותו ויקיים לה, עדיין תהיה הברירה בידו להשאל על ההקם ויפר. הנה בזה האופן אם נאמר הקמת השליח הויא הקמה יש כאן קולא, כי יוכל לשאול על הקמתו ולהפר אח"כ, אבל אם נאמר שאין בהקמת השליח כלום יש כאן חומר, שאין בידו עוד להפר, דכיון ששתק עד דערב שמשא על השתיקה א"י לשאול. ובעיקר התמי' נ"ל דהחומר' והקולא בענין זה יש לדון בו משני צדדים, אם מצד שליחות הבעל אם מצד נדר האשה, דמצד האשה יש חומר' כשנאמר אין הפרת שליח הפרה ונדרה קיים עלה, וקולא כשנאמר כשאין קיום השליח קיום ויש ביד הבעל עוד להפר. ומצד הבעל יש קולא כשנאמר שיש ברשותו למנות שליח במקומו להקם ולהפר, והחומר' כשנאמר שאין בכחו לעשות שליח במקומו, אף ששלוחו של אדם כמותו בכל דבר, מ"מ בענין הקמה והפרה גזרת הכתוב הוא שהוא בעצמו יש לו כח זה, ואין בכחו לעשותו ע"י שליח. ודבר ברור הוא שמתחלה צריכים אנו לדון על מנוי השליחות שהוא מוקדם בזמן לעשיית השליח את שליחותו וכיון שמצד מנוי השליחות (שהיא צד הבעל) שאנו דנין עליו תחלה כבר החלטנו בו להחמיר על הבעל ולומר שאין בכחו לעשות שליח בין להפרה בין להקמה, קם דינא הכי שאין במנוי השליחות כלום, ואף שמצד האשה יש צד קולא שאינו יכול לקיים אין להשגיח בו עוד, כיון שכל נדרי האשה תלויים בבעלה, כי כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת ומצד הבעל חומר' היא שאין בידו לעשות שליח, תו לא משגחינן בהתילדות קולא לצד האשה (וסייעני בזה ידידי הרבני טודרס, מדאמרי' (נדרים ע"ט) חומר בהפר מבהקם שאין נשאלין על ההפר, שאין החומר' רק מצד הבעל) ובאמת גם מצד האשה אינו חומר' כשנאמר יש קיום ע"י שליח, כי כמו שבהפרה ע"י שליח אינו חומר' רק כשעבר יום שמועה אחר הפרת השליח, ונאמר שהפרת השליח אינה הפרה ונדרה קיים עליה, הנה בדרך זה גם בקיום ע"י שליח ישנו חומר' כשעבר יום שמועה אחר קיום השליח, אז ישנו חומר' כשנאמר שאין קיום השליח קיום א"כ עבר עליו היום בשתיקה ואין בידו לשאול על

השתיקה, אבל כשנאמר קיום השליח הוי' קיום, יהיה קולא דמצי למשאל על הקמתו למחרתו. הכי נ"ל בדעת הרא"ש שכתב דקיי"ל כר' יאשי' מטעם דבשל תורה הלך אחר המחמיר אמנם בשיטה מקובצת (ב"מ צ"ו) כתב בשם הר"ח דקיימל"ן כר' יאשיה משו' דקראי דייקי כוותיה:

אישה יקימנו. לרבותינו דוקא כשכבר נדרה, אבל כשלא נדרה עדיין אין בידו לקיים ולהפר, והאומר לאשתו כל נדרים שתדורי מכאן ועד שאבוא ממקום פלוני הרי הן קיימין לא אמר כלום, וכן בהפרה (נדרים ע"ה) והטעם לדעת הראשונים שם שאין אדם מקיים נדר שלא בא לעולם, והרא"ש בפירושו שם כתב הטעם דקים לן שלא היה בלבו לקיימו שמא תדור דברים שהוא מצטער ובוש עליהם ואינו חפץ בקיומן והוי לי' קיום בטעות, וכ"כ תוס' נזיר י"ב ב', וכ"כ הר"ע ברטנורא שם בנדרים, לפי"ז כשידוע לבעל הנדר שבדעתה לנדור, יש בידו לקיימו אף שלא נדרה עדיין דאין קיומו בטעות, לכן כשאמר הבעל לאשתו הריני נזיר ואת (בניחותא) ועניתה אמן, הוי קיום ותו אין בידו להפר, כמ"ש הר"ע ברטנורא (בנזיר פ"ד מ"ב) דאף שהקיום הוא קודם שנדרה, מ"מ כיון שידוע לו ואין בו חששא דקיום בטעות שפיר קיומו קיום, ובתוס' רע"ק שם בנזיר תמה ע"ז, הא קיום קודם הנדר אינו כלום. ע"ש. ולדעתי דבריו נכונים דשפיר הוי קיום כיון דאין כאן חששא דטעות:

פסוק טז

ואם הפר יפר אתם אחרי שמעו. קודם שמיעת הנדר אינו יכול להפר, ומהו אחרי שמעו ? לכן תיב"ע יומא חד בתר דשמע, וכן הרלב"ג הוסיף מלת יום. הנה מלבד שדחוק הוא להוסיף מלה בתורת ה' התמימה, הוא נגד הדין, כי גם ביום שמעו אין בכחו להפר אם קיימו פעם אחת, לכן נ"ל כי לשון אחרי שמעו פי' אחרי קבלתו, כלומר אחר שגלה דעתו להתרצות בנדרה (נאך זיינער איינשטיממונג), וכמ"ש למעלה בושמע אישה. וכן ארז"ל בספרי אחרי שמעו אחרי קיימו, ועיש"י:

פסוק יז

אלה החקים. הזכיר בזה בדרך כלל מה שדיבר מקודם בדרך פרט. ולרבותינו כמה הילכתא גברוות' איכא למשמע ממקרא דנא, דבתלמוד ירושלמי אמרו בין איש לאשתו ולא שבינה לבין אחרים, בין אב לבתו ולא שבינה לבין אחרים. ובספרי אמרו אלה החקים וגו' על כרחך אתה מקיש את האב לבעל ואת הבעל לאב בכל מדות שאמרנו (בפיסקא קנ"ד שאין האב מפר אלא נדרי ע"נ ודברים שבינו לבינה. ובפיסקא קנ"ג מה בעל עשה בו חרישה ושמיעה (כיום) [ביום] נדר אף האב כן. ומה האב מפר נדרים שלא הוקמו ולא הופרו אף (האב) [הבעל] כן), בנעורי' בית אבי' אמרתי ולא נעורי' בבית הבעל

(שהבעל מפר אף בבגרת), ר' ישמעאל אומר בנעורי' בית אבי', בנערה המאורסה הכתוב מדבר שיהיו אבי' ובעלה מפירין נדרי', ע"כ. לפי"ד התלמוד ירושלמי יהיה מלת בין כאן כמו ויהי מבדיל בין מים למים, שהרקיע הוא המבדיל בין מים עליונים לתחתונים לבל יתקרבו זה לזה, ככה נדר האשה הוא מבדיל בינו לבינה שאין להם התקרבות הראוי לאיש ואשתו, ולזה אמר ולא שבינה לבין אחרים. ולדעת הספרי יהיה שתי המלות בין הנאמרים כאן, ע"ד ששמשוהו רבותינו באמרם. בין בזה בין בזה, בין כך ובין כך. שענינו להשוות בין המתחלפים. ככה נדר האשה בעודה נערה והיא מאורסה יש לאבי' ולארוס השתוות זע"ז, ושניהם בין האיש בין האב מפירין, זה מצד אשתו וזה מצד בתו. וז"ש הספרי מקיש את האב לבעל ואת הבעל לאב. אמנם לא פליגי הירושלמי והספרי אהדדי, ותרווייהו מודים דהנך תרי עניני איכא למשמע ממקרא, הא' שתי מלות בין כל א' הוא מאמר מיוחד לעצמו, ויורה שאין הפרת כל א' כ"א מה שבינו לבינה ולא שבינה לבין אחרים. והב' דשתי מלות בין שם מאמר אחד מצורף יחד ויורה על השתוותם בעניני פרטי ההפרה. וכ"כ הר"ן (נדרים ס"ח) דלר' ישמעאל שאמר מכאן לנערה המאורסה שאביה ובעלה מפירין, אית ליה ג"כ דמכאן שאינו מפר רק מה שבינו לבינה. וכן מבואר בירושלמי שאמר, כולא מתמן אית ליה. ונראה עוד פשוט דר' ישמעאל שאמר דבנעוריה בית אביה יורה דבנערה מאורסה הכתוב מדבר אית ליה ג"כ דינא דת"ק לילף מנעוריה בית אביה דאין נעורים בבית הבעל. דאי לנערה מאורסה לחוד הוא דאתי, הול"ל "בין אב לבתו בנערה מאורסה" ובלשון זה היה ענין הארוסין מבואר, ומדסתם לומר בנעוריה בית אביה שפיר שמעי' מנה דבאבי' דוקא יש נערות לא בבעל, וכשתצא המאורסה מנערות לבגרות אין אביה מפר. וכן הא דילפינן (נדרים ד') מבנעוריה בית אביה דכשמת האב בעודה נערה לא נתרוקנה הרשות לבעל, איתיה גם לר' ישמעאל, דהכל איתיה במשמעות לישנא דבנעוריה בית אביה. והדברים פשוטים ולא הוצרכתי לעורר ע"ז רק מפני שראיתי לגדול א' בזמננו שכתב הפך זה, והוא בתשו' משכנות יעקב (סי' נו"ן), דאהך ברייתי' דספרי דמקשה אי מה אב מפר כל הנדרים אף בעל, ומה אני מקיים לענות נפש, בבגרות, ת"ל בנעוריה בית אביה ולא נעורים בבית הבעל, א"כ ע"כ בעל לא דמי לאב לחלק בו בין נערות לבגרות. ע"ז כ' הרב בעל התשובה דלר' ישמעאל שאמר בנעוריה מכאן לנערה מאורסה שאביה ובעלה מפירין, כולי קרא מצטרך צריכא לגופי' וליכא הקישא כלל, כי ענין אחד הוא אבי' ובעלה ובנערה מאורסה, ולדידי' ליכא למימר דבנעוריה בית אביה אתי לאורויי דלא נקיש להפך. ע"ש הרחבת הדברים בזה עד שהכריח, דלר' ישמעאל נערה העומדת בבית אביה לגמרי האב יכול להפר כל נדריה כפשטי' דקרא, וכדעת

הרמב"ם. ודבריו תמוהים לדעתי, דמאן יכריחנו לומר דלר"י דס"ל דבנעוריה בית אביה יורה דבנערה מאורסה משתעי קרא, לית לי' כת"ק דיליף מני' דאין נעורים בבית הבעל, דילפותי' היא מיתור לשון בית אביה. וגם אי יהבינן לי' לבעל התשובה דעתו בזה, היאך מצי למימר דלר"י כולי קרא לגופי' אצטרך, אין כאן היקש כלל, התינח היקישא זו דספרי (פיסקא קנ"ה) להקיש אב לבעל לנדרי ע"נ ובינו לבינה, דמצי למדחו לדעתו, דלר"י אין בנעוריה בית אביה מכריח לומר להפך. אמנם מה יעשה באינך היקישות דספרי, להקיש אב לבעל לעשות חרישה ושמיעה (כיום) [ביום] נדר, ולהקיש בעל לאב להפר נדרים שלא הוקמו ולא הופרו. הגם על כל אלה היקישות יאמר בעל התשובה דלר"י כולי קרא לגופי' אצטרך וליתנהו לכל הנך היקישות. אתמהה!:

פרק לא

פסוק ג

נקמת ה'. ובמאמר הש"י כתיב נקם נקמת בנ"י, כי שתים רעות עשו המדינים, א' הרטיאו את ישראל בזמה וע"ז אשר שנא ה' והוא הנוגע בכבוד שמים, וב' גרמו אבדן כ"ד אלף מישראל שמתו במגפה, והוא ית' חס יותר על אבדן נפשות מישראל מעל כבודו, לכן לא צוה כ"א נקמת בנ"י, ומשה הפך את הנקמה בשביל כבודו ית' שהוא העיקר, ואבדן נפשות ישראל עשה להם כטפל, לכן אמר הוא נקמת ה' (רמ"א):

פסוק ה

וימסרו מאלפי ישראל. היה ראוי לומר וימסרו מישראל, מהו מאלפי, ויתכן שאינו על סכום מנין כ"א על ענין חשיבות ומעלה דומה לאלופי אדום, ככבש אלוף (ירמיהו י"א:י"ט) דתרגומו בחיר, ומזה במשנה דמנחות, אלפא לסולת כלומר המעולה והמשובח, מלפנו מבהמות ארץ (איוב ל"ה:י"א) פירש"י חשבנו וגדלנו, ומזה צעיר להיות באלפי יהודה (מיכה ה':א') היה ראוי להיות הצעיר והקטן בחשובי מעלה שביהודה, וטעם וימסרו מאלפי ישראל, מאנשים החשובים והמובחרים, ושפיר הוסיף יונתן בן עוזיאל בתרגומו גוברין צדיקין, ואמרו בספרי מגיד הכתוב שהיו צדיקים וכשרים, איש פלוני וצדיק יצא למלחמה, וכדאמרי' בעלמא איש הירא מעבירות שבידו ואפי' מן הקלות אינו יוצא למלחמה:

פסוק ו

אלעזר הכהן לצבא. אין מלת לצבא מוסב על וישלח, כי כבר הזכיר מקודם שהשילוח היה לצבא, אבל הוא מוסב על מלת הכהן, וטעם כהן לצבא, כהן המיוחד לאנשי הצבא, ונקרא בפי רבותינו כהן משוח מלחמה (איין פיר דאס קריעגעהעער בעשטיממטער טעמפעלדיענער) וכמאמרם שאלעזר היה משוח מלחמה, (ערש"י) למ"ד בלצבא הראשון

הוא למ"ד הגבול שאליו, אמנם למ"ד זה השני הוא למ"ד התכלית, כלמ"ד וארד להצילו, והמתרגמים האשכנזים הבינו שהוא מוסב על וישלח לכן השמיטו לתרגם כאן מלת לצבא, והוא טעות:

וכלי הקדש וחצוצרות. תיב"ע אוריא ותומיא דקודשא למשיילא בהון. וחצוצרות יבבא בידי' למכנש ולמישרי ולמיטל משריתא דישראל (וערש"י), וכן במדרש רבה אר"י וכלי הקדש אלו בגדי כהונה שהם אורי' ותומי':

פסוק י

עריהם במושבותם. יש מפרשים מלת מושבותם כתאר למלת עריהם, וכאלו אמר ערים נושבות (וואָהנשטאָדטע), ויותר נ"ל לפרש מלת במושבותם תאר ליושבי הערי', כמו (יחזקאל ל"ד) ובכל מושבי הארץ וכן וכל מושב בית ציבא, שפי' יושבי בית, ויהיה עריהם במושבותם כמו עריהם עם יושביהם (איהרע שטאָדטע מיט איהרען איינוואָהנערן):

פסוק טז

למסר מעל. פירשו בו הגנות מסרו נפשותיהן ברשות ישראל והפקירו עצמם להם להיות בה מעל. ואונקלס ויונתן בן עוזיאל תרגמו למסר מעל לשקרא שקר, ויהי' למסר מענין כי יסיר את בנך (ואתחנן ז') שתרגום יסיר יטעין ואפשר שיהיה מלשון וסר מרזח סרוחים (עמוס ו':ז') שפירשוהו ענין מיאוס והבאש, כי תרגום ובאש היאור וסרי, ואמר לשון זה כאן לפי שעבודת הפעור היה דבר מגונה ומאוס בעצמו, שהיו פורעין לפניהם פי הטבעת ומוציאין רעי:

פסוק יח

החיו לכם. יש בו שתי משמעות, אם לכם לשפחות אם להנשא לכם, לישראל מותרות להנשא, ולכהן רק לשפחות, דגיורת אפי' פחותה מבת ג' אסורה לכהונה (עיי' יבמות ד"ס ע"ב). ואמרו במכדרש"י (במדרש רות ד' ס"א ע"ב) אמר רבי בון אלמלא הוינא התם כדאתקיימא הלכה מואבי ולא מואבות, אמינא מואבות ולא מואבי, ומה מאן דכתוב בהן ויחל העם לזנות אל בנות מואב ותקראנה לעם לזבחי אלהיהן וכתיב הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם ותהי המגפה בעדת ה', אינון גרמי כולי האי, וגוברין אסירי ואינון שריין. ומיד אמר הדרי בי, ומה משה ואלעזר קבלון דכתיב אשר לא ידעו משכב זכר החיו לכם. מ"ט בהכרח עמדו בנות מואב באותו מעשה וכו' דבמקום שבעליהם ואביהם שם אינן באות מעצמן בפרהסיא, אלא הם הפקירו אותן בעל כרחן בעצת בלעם, ע"כ:

פסוק כ

תתחטאו. ערש"י מדברי רז"ל אתם קרואים אדם ואין ארמים קרואים אדם, אין כוונת מאמר זה לדעתי להרחיק את האנשים שאינם מעדת ישראל מכלל מין האדם ולכללם במה שתחת מדרגת בני אדם כאשר יחשבו גולמי העם, כי לא יאמרו כדברים האלה כ"א מחסרון דרכי התלמודיים וממניעת הבנת דרכי הלשון, ולמה לא ישימו עין על מאמר רז"ל ע"פ איש איש כי ידור נדר לה', איש לרבות את הנכרים שנודרים נדרים ונדבות כישראל, הרי שיכללום רז"ל בכלל כת האנשים, אמנם כוונת מאמרם בזה פשוט, דלפי המבואר (למעלה בפ' בלק) ההבדל שבין תאר אדם לתאר איש, ע"ש, וא"כ כל האומות שאין עליהם עול מצות המיוחדת לישראל, ואינם עובדי' את ה' כ"א בענינים המסכימים עם שכל אנושי וכמעט שהן כולם מצות טבעיות (פערנונפט אונד נאטורגעזעטצע), עד שאין בפנימיותם שום התנגדות נגד המחוייבות עליהם, ונהפוך הוא כולם הם נטועים בטבע כל איש ואיש, לכן אין לייחס אליהם תואר אדם, דשם זה לא הונח כ"א על מי שנטיית מזוג טבעו נטוע בו הפך המכוון בתכלית האנושי באמת, ולזה הוצרך השתדלות גדול להתעצם ולהתקומם עד שישתלם כפי חוקי תורתו עליו כמבואר למעלה; ולפי שהישראלי שרוב עבודתו לה' כפי חוקי ה' שהם מתנגדים לטבע ושכל אנושי, הוא אשר יתכן לכנותו בשם תואר אדם, אבל כל שאינו מבני ישראל שאין תכליתו (לפי המכוון ממנו ית' עליו) כ"א להיותו חיי שלמות המסכימים לשכלו ולטבעו, לא יתכן עליו שם אדם כ"א שם איש, וזהו שכללום רבותינו בשם איש והוציאום משם אדם; יותר מזה אמרו במכדרשב"י (דברי' ל"ז במד' נ"ט) ת"ח נקרא אדם, וישראל ע"ה לא נקרא אדם, וכן אמרו ג"כ לא אתקרי בן אדם אלא כד עסק בתורה, וכן אמרו מי שהוא בעל מצות נקרא אדם, השומר שבת נקרא אדם, מי שנותן צדקה נקרא אדם, וגם דבריהם אלה יש להם יסוד בלשון, כי שם אדם אינו מבורר לאמר שהוא מגזרת אדמה להיותו עפר מן האדמה (אירדישעס וועזען), דא"כ לא יפול שם אדם כ"א על אדם הראשון בלבד שהוא היה נוצר מן האדמה, והתולדות הבאים אחריו נקראו בשם זה ע"צ היחס שהם באים מן האדם, ומדנקראו גם הבאים אחריו בשם אדם לבד כמ"ש כי החל האדם לרוב ודומיהם, ולא נקראו בני האדם, או היה ראוי שיקראו הבאים אחריו בשם אדמיים ע"ד יהודים מצרים ואדומים, הנה מכל זה יראה ששם אדם הוא מלשון התדמות והשתוות, ר"ל שנעשה בדמות אלהי' (וכמ"ש הרש"פ), ולזה יפול שם אדם על כל אדם במוחלט בבחינת היותו לכל אחד דמות אלהי', ולזה ארז"ל דלא יתכן שם זה כ"א על מי שמשתדל במעשיו

ומדותיו להתדמות לעליון ית', וכמו שהזכירו השבחים הנזכרים, הנה תראה שאינו כ"א מחסרון דעת האומר שמאמר זה מעורר שנאה לשאינם מדת ישראל חס ושלום:

פסוק כה

מכם. תרגומו נסיבא, (איינאהמע) כמבואר בסוף בחקותי מכסת הערכך:

פסוק מח

הפקודים אשר לאלפי הצבא. בכל הפרשה קרא את אנשי המלחמה בשם צבא, רק בפסוק י"ד אמר ויקצוף משה על פקודי החיל, כי בהחיותם את הנקבות נגד רצונו ית' קראם חיל, שהיו דומים בזה לשאר חיילות העושים במלחמה כרצונם. אמנם בענין המלחמה עצמה שהיו עושים כפי הרצון המצווה קראם בשם משובח צבא, עמ"ש בא (י"ב מ"א) צבאות ה':

הפקודים וגו'. אם יהי' לאלפי על הסכום, מה יאמר אח"כ ושרי המאות, אבל כיון שהאנשים שיצאו לצבא המלחמה היו אנשי מעלה וחשובים קראם אלפי הצבא, וכדלעיל וימסרו מאלפי ישראל:

פסוק נ

ונקרב את קרבן ה'. במחשבה או בפה, ומכאן שהקדש דמים קרוי קרבן. (רב"ח):

פרק לב

פסוק א

ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד. הזכיר תחלה בני הגבירה ואח"כ בני השפחה; ויבאו בני גד, הם היו בעלי העצה תחלה לכן הקדימן שם הכתוב, ועוד שהיו בעלי גבורה יותר מבני ראובן, כמ"ש וטרף זרוע, ולא היו מתפחדים מאנשי הארץ לשבת במקומות אלה, אעפ"י שהיו רחוקים משאר השבטים שהיו מקובצים בארץ הקדושה. (הנ"ל):

פסוק כ

לפני ה' למלחמה. הזכיר משה בזה כמה פעמים לפני ה', וכן חתם במאמרו והיתה הארץ הזאת לכם לנחלה לפני ה', וכל האריכות במאמר זה הלא כבר הוא נכלל במ"ש מקודם ואנחנו נחלץ חושים לא נשוב אל בתינו, אמנם יפה ביאר פ' זו הר"ע פיגו, כי הם אמרו ואנחנו נחלץ לפני בנ"י לא נשוב אל בתינו עד התנחל איש נחלתו, הנה ביארו דעתם הנכונה וההגונה לבלתי צאת מקו היושר והמשפט אשר יחויב, יסבלו גם הם טורח ועמל בסכנת המלחמה כאחיהם, ולא שירשו ארץ בלי עמל ויגיעה, ובכל אלה לא הזכירו בפיהם שיעשו כל זה מפני פחד ה' ומהדר גאונו, אשר כל תועבת ה' כל עושה עול, ע"כ אמר להם משה, טוב הדבר אשר דברתם, אך לא יספיק היותו סתמי כאשר אמרתם, שנראה היותכם עושים כן בעבור היושר המדיניי והכללי, אלא אם תעשו הדבר

הזה אשר אמרתם, צריך שיתוסף בו עוד תנאי, והוא שכשיעבור כל חלוץ מכם, לא יהיה לפני בנ"י גרידא, כאילו היות התכלית מפני שכן יחייב הקבוץ המדיניי והכללי, אלא לפני ה', לעשות רצונו, ולא מפני היות הדבר מוסכם מן השכל וסברה אנושית, כ"א יניע אתכם ע"ז חיובכם להכניע לפני ה', שאמר לעשות כן ונעשה רצונו, הנה בזה האופן תהיו נקיים בפעם אחת מה' ומישראל, שתעשו עיקר בעצם וראשונה מהנקיון המתחייב מצדו ית', וממנו לישראל, ואז תהיה הארץ לכם לאחוזה לפני ה', שיסכים רצונו ית' בכך, מה שלא ימשך כשלא תשימו מגמת פניכם העיקר בזה, כי אע"פ שמצד התנאי לבד יתנו לכם ג"כ הארץ לנחלה, אמנם באופן זה לא יהיה כ"א לפני אנשים ולא לפני ה'. ואמר עוד ואם לא תעשו כן ירצה אם תלכו לפני אחיכם לבד ולא לפני ה' כאשר אמרתי, אז אף שלא תחטאו בזה לשום אדם והייתם נקיים מאחיכם ישראל לבד, אבל חטאתם לה', בהחסר עיקר שלמות הכוונה האמורה, ולהיות ענין זה דבר המסור ללב ואין שום בריה יכולה לדעת חטאתם זאת, לכן חתם דעו בעצמכם, כי פנימיות לבכם גלוי וידוע לכם, אם לעקל וכו', לכן השיבו ואמרו עבדך יעשו כאשר אדוני מצוה, ירצה לא כאשר אמרנו מקודם לפני אחינו בנ"י כ"א על האופן שאדוני מצוה שהיא לפני ה', והוא דרך נכון ביישוב המקראות ויסוד גדול בעבודת ה'. עי' סנהדרין ע"ו ב' ברש"י ד"ה המחזיר אבדה:

פסוק כא

כל חלוץ. הם אמרו ואנחנו נחלץ שבמשמעותו אנחנו כלנו כל אנשי השני שבטים, ומשה לא אמר רק כל חלוץ כלומר המסויימים המזויינים, אבל הנשארים ישארו פה לשמירת הטף והמקנה, וז"ש יהושע (א' י"ד ואתם תעברו כל גבורי החיל, כלומר ושאינם גבורי חיל, אף שהם בעלי כח וגבורה, אם אינם גבורי חיל מסויימים ישארו (רמ"א):

פסוק כד

והיוצא מפיכם תעשו. מוסב על מה שאמרו עד התנחל, שהמכוון בו להתעכב גם עד אחר שבע שנים שחילקו (ערש"י ורא"ם), ומן הראוי לכם למלאות דברי פיכם בזה. ומ"מ משה לא אמר רק ונכבשה, כי לא רצה להטיל בתורת תנאי, שאם יתבטל התנאי יבוטל המעשה כ"א במה שהוא לתועלת שאר השבטים, דהיינו עד אחר הכיבוש, שילכו בראשי הגייסות כי גבורים היו, אבל אחר שכיבשו תו ליכא שום תועלת לשאר השבטים במה שיתעכבו שם, ופן יארע להם איזה הכרח לבלי יוכלו להתעכב, ולא רצה משה שבזה יאבד חזקתו, לכן לא התנה כ"א על הכבוש, אמנם הזכיר להם היוצא מפיכם תעשו, כי בתורת נדר התחייבתם להשאר עד התנחל והם נשארו עד אחר שחילקו. (רד"פ):

פסוק כו

יהיו שם בערי הגלעד. תחלה אמרו נבנה למקננו פה, שהוא סמוך במעבר הירדן, כדי שאם יקרה להם מלחמה יקל לאנשי השבט לבא להושיעם, כי מתחלה היה כוונתם שכולם יעברו חלוצים, אמנם עתה כשאמר להם משה, כל חלוץ, שלא ילכו כ"א גבורי החיל, והנשארים ישארו עם הטף והמקנה אין צורך לבנות פה ערים וגדרות סמוך לירדן, כי אם יהיו בערי הגלעד באותם שהם בנויות מאשר כבשנו, אף שהן רחוקות מעבר הירדן, כי לא נצטרך להיות קרוב אליהם להושיעם אם יקרם מלחמה, כי רבים מאחנו ישארו אתם, לכן תחלה אמרו פה וכאן שם, תחלה נבנה וכאן יהיו, לכן בתחלה לא אמרו בערי הגלעד, כי כוונתם היה לבנות ערים מחדש (רמ"א):

פסוק לב

נחנו נעבור. חסר האל"ף ולא אמרו אנחנו, כי לא כולם עברו כ"א גבורי החיל, וכמאמר משה כל חלוץ. וכן משה אמר ונחנו מה, כי בענותנותו לא רצה לכלול את הכל לומר שכל בני אדם הבל המה, כי אפשר שיהיה אחר חשוב לפניו ית', לכן חסרו האל"ף. וכן השבטים אמרו כלנו בני איש אחד נחנו, כי יוסף ובנימן לא היה אתם. וכן נחנו פשענו ומרינו, כי היה בהם שלא פשעו ומרו החרש והמסגר והזקנים אשר פתח הבית וירמי' וברוך בן נרי' וכדומה, לכן חסרו האל"ף לשלול כללות ישראל, כי יש קצתם שאינם בכלל (רמ"א), ועמ"ש בפ' מקץ:

ואתנו אחזת. משה אמר ונכבשה ונתתם, שלא יותן להם ארץ סיחון ועוג אלא אחר שישובו מכבוש הארץ, והם אמרו נחנו נעבור חלוצים ואתנו אחזת נחלתנו, שתהיה ברשותנו מעת שנעבור את הירדן (רע"ס), כי אחר שלא יעברו כולם רק כל חלוץ גבורי החיל המסויימים, ורבים הם שישארו עם הטף בערי הגלעד, א"כ מהראוי כי אתנו תהיה נחלתנו כבר מעת עברינו, כי בהיות המון עם ממנו מעתה נשאר בנחלתנו (רמ"א):

פסוק לח

מוסבות שם. להמפרשים הודיעה התורה בזה שנויי שמות הערים, ערש"י ורמב"ן, ויבע"ת וית קרתא דמקפן שורהא גליף שמהת גיברהא, הנה לדעתו עיר אחת נקראת. מוסבות שם. על הקף חומתיה שהיו חקוקים בה שמות הגבורים המפורסמים:

ויקראו בשמות את שמות הערים אשר בנו. תיב"ע ובתר דבנינון קראו להון שמהן בשם גובריא דבנינון:

פרק לג

פסוק ב

מוצאיהם למסעיהם. פירשוהו מקומות שיצאו משם לנסוע למקום אחר, וכת"א מפקניהון למטלניהון. ורבותינו אמרו במדרשם משל למלך שהיה בנו חולה הוליכו למקום אחר לרפאותו כשחזרו התחיל אביו מונה כל המסעות ואומר כאן ישננו כאן הוקרנו כאן חששת את ראשך, כך א"ל הקב"ה למשה מנה להם כל המקומות היכן הכעיסוני, ע"כ. לדבריהם נראה שפירשו מוצאיהם ענין מקרה כמו את כל המוצאות אותם (יהושע ב' כ"ג) את כל התלאה אשר מצאתנו (יתרו) דכפי הנראה כל אותן מקומות המסעות שהוזכרו בפרשה זו לא היו מקומות הישוב, מעדות הכתוב (דברים ח') המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב לא מקום זרע ותאנה ורמון וצמאון אשר אין מים. ואה"כ (ירמי' ב') ארץ לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם, ומזה כתב הרמב"ם כי המדבר שהלכו בו ישראל לא היה כשאר המדברות שהם קרובים אל הישוב כאותן המדבריות ששוכנים בו הערביים שאפשר לו לאדם לחרוש ולזרוע בהם להיות נזון מאילנות ועשבים הצמחים שם, אבל לא היו קרובים אל הישוב שיקבל חרישה וזריעה ופעולת הצמיחה ולא היה שם מים כלל ולא היה בטבע שיחי' שם אדם אפי' יום אחד כש"כ עם כבד כשש מאות אלף בכמות זמן רב כארבעים שנה. מכל זה מבואר ששמות מקומות המסעות שהוזכרו כאן אינם שמות עצמים שהיה להם מקודם, אבל הם שמות המונח להם ע"ש המאורע כאשר חנו בהם ישראל, וכמו שהיה הנהוג מקודם לקרות שמות ע"ש המאורע כבית אל לוז ובאר שבע, ככה הם שמות המסעות האלה (וכמו שיבוא לפנינו בשם תיב"ע) דומה לזה אמרו בירושלמי כשהיו ישראל מתלוננים במסעות היו שומרים סובבים במחנה מפחד בלילות, ואמר עליו הרב"ח כשהיו חוטאים ונוסעים במחשבה רעה היתה מדת הדין מתוחה כנגדם להענישם, ע"ז נאמר ויחנו בחרדה ויחנו בדפקה ויחנו במרה. וכשהיו זכאים ועושים רצון הש"י היתה מדת הרחמים מגינה עליהם ע"ז נאמר ויחנו בהר שפר ויחנו במתקה, וזהו לדעתי המכוון במה שאה"כ ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם כלומר כתב את כל המקריים אשר מצא אותם בכל מסעיהם (שריעב איהרע עראייגניססע בייא איהרען רייזען), והוא בעצמו מה שהזכיר אח"ז שמות חנייתם, כי השמות הם בעצמם הוראה על המקרה שקרה לישראל בהם. והא לך מה שאמר יב"ע בתרגומו על שמות המסעות, ויחנו בסכות, אתרא דאתחפיאו שבעת ענני יקרא - ברפידם, מטול דרפון ידיהון מפתגמי אורייתא לא הוה תמן מיא למשתי לעמא - בקברות התאוה, בקברי דמשאלי בשרא - בחצרות, אתרא דאסתגרת

מרים נביאתא - ברתמה, אתר דמרבי אילני רתמי (ולשון רש"י ע"ש לשון הרע של מרגלים שנאמר לשון רמי' גחלי רתמים) ברמון פרץ, ברומנא דמתקיף פירוי - בלבנה, אתר דתחומין לה מלבינתא בניין - בקהלתה, אתר דאתכנשו קרח וסיעתי' על משה ואהרן - בהר שפר, בטוורא דשפירין פירוי - בחרדה, אתר דתווהו על בישתא דמותנא - במקהלות, אתר כנופי' - בתחת, בארעית מקהלות - במתקה, באתר דבסימין מוהי - במוסרות, באתר מרדותא - בבני יעקן, בבירי עקתא - בחור הגדגד, בשקיפין ואתרא מתקרי גדגוד - ביטבתא, אתר טב ונייח - בעציון גבר, בכרך תרנגולא - במדבר צין, טוור פרזלא - בצלמונה, אתר חובאי זכור, ותמן עקת נפשא דעמא באורחא - בפונון, אתר דגרי ה' בהון ית חיוון קלן - בדיבון גד, בדיבון בית מזלא - עלמון דבלתימה, תמן אתכסיית מנהון בירא על דשבקו פתגמי אורייתא דבסימין כדבלתא. הנה תרגומו מסכים עם מה שאמרנו:

על פי ה'. דבוק עם ויכתב משה להורות כי גם מכתב המסעות האלה היו ממצות ה' עליו, דלא כראב"ע שמחברו עם למסעיהם, כלומר למסעיהם שהיה עפ"י השם, וכבר השיבו עליו מן הטפחא דלמסעיהם שהוא מפסיק יותר מן האזלא שבמשה, שזה יורה היותו כמאמר מוסגר:

ואלה מסעיהם למוצאיהם. אחר שהודיע מקודם כי משה כתב כל הקורות המוצאות אותם בכל מסעיהם, התחיל להודיע שמות מקומות מסעיהם אשר הונח עליהם ע"ש המקריים אשר מצא אותם בהם. לכן אמר תחלה מוצאיהם למסעיהם וכאן בהיפך:

פסוק ג

ביד רמה לעיני כל מצרים. טעמו לעיני מצרים שהיו כעת מלאים ביגונות ואנחות והם היו יוצאים ברוממות השיר והתודה וזהו ביד רמה (מיט האהעם דאנק) (כמבואר ריש בשלח):

פסוק ד

באלהיהם עשה שפטים. אין כאן מקום להודיע זה, ויתכן לפי המבואר שהמצרים היו מחזיקים לבכוריהם לאלהות, ועליהם נאמר ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים (דיא פערגאָטטערטען) לא על אלילם של עץ ואבן, כמבואר בא י"ב י"ב, א"כ סיפא דקרא פירושא דרישא, להודיע סבת מהירות השתדלותם לקבור בכוריהם, כי לא אמר ומצרים קוברים בלשון קל כ"א מקברים בפיעל, להורות על התחזקותם לקברם מהרה, שלא נהגו באלה כדרכם בשאר מתים להשהותם כמה ימים טרם יקברום, אמנם לפי שמיתת בכוריהם היה להם לחרפה ולדראון עולם, לראות המקודשים בעיניהם כאלהות כפגרים מתים שוכבים קרב חוצות, לכן התחזקו למהר קבורתם. והוי"ו במלת ובאלהיהם היא

וי"ו הסבה כוי"ו והיא בעולת בעל, וטעמו לכן מיהרו להתעסק בקבורת בכוריהם, לפי שבמיתתם נעשו שפטים באנשים שהיו מחזיקים אותם לאלהיהם, והיה כקוץ בעיניהם לראותם מושלכים כדומן על פני האדמה:

פסוק י

ויחנו על ים סוף. לא חזרה ישראל לאחוריהם עד שפגעו עוד הפעם בים סוף, אלא כשעברו תחלה את הי"ס לאורך הים היו עוברים, והכי היו נוסעים והולכים אח"כ במדבר לאורך הים, ואחר קצת ימים בבואם למרה היו עדיין אצל הים, (תוס' ערכין ט"ו א' ד"ה כשם) ובמכילתא (בשלח פרשת ויסע) מבואר היפך דבריהם, דאיתא התם מצינו שחזר מסעם לאחוריהם שלשה מסעות שנאמר ויסעו מפי החירות ויחנו במרה ויבאו אילמה ויסעו מאילם ויחנו על ים סוף, והכי מצאתי בספרי (ר"פ דברים) שהוכיחן על מה שעשו בים סוף והימרו בתוך הים והפכו עורף כלפי משה שלש מסעות. וע"ש בזרע אברהם:

פסוק מט

אבל השטים. תרגם אונקלס מישר שטים. ופירש רש"י מישור של שטים אבל שמו, ודעת הרמב"ן (בפ' לך לך באיל פארן), כי אבל השטים, ואבל מחולה שתרגומם מישור הוא המקום הנרחב אין בו נטע ולא בנין, והוא לשון חרבה ושממה, כמו ויאבל חיל וחומה, אבל תירוש, אומללה גפן. ונ"ל כי מישור זה הוא הלח ורטוב ביותר ואינו ראו לזריעה ולמרעה הבהמות מחמת רטיבתו היתרה, רק הוא מגדל דשאים ועשבים הרבה וספוגי (לאָקקער), וכ"ה בלשון ערבי על עשב וטוב וארוך. והנה כתיב כאן שתי פעמים ויחנו, ואמר הגר"א חניי' אחת כפשוטה, והשני' היא התפשטות המחנה שנתפשט חנייתן על כל ערבות מואב. והנה לא נכתבו כאן רק מ"א מסעות הגם שהיו מ"ב כידוע, ונכתבה חניי' תחתיה, ומסע המ"ב נכתבה ביהושע. ויסעו מהשטים, ושם לא נכתבה חניי' רק וילינו שם טרם יעברו:

פסוק נב

צלמי מסכותם. תרגומו מתכתהון. ולא ידעתי למה יקפיד קרא על צלמים של מתכת דוקא, וכי צלמים שאינם של מתכות אין צריכים אבוד, וכמו שאמר (נצבים כ"ט ט"ז) עץ ואבן כסף וזהב, ולולי דמסתפינא הייתי אומר מדבשאר מקומות יזכיר קרא אשרות בכלל שאר אלילים גם כאן יהיה המכוון בלשון צלמי מסכותם צלמי אשריהם, והם אילנות הסוככים בענפיהם ועושים צל ושם היו עובדים לצלמים שתחתיהם, כמו שיסופר מהם בדברי הימים שלהם, ומטעם זה נקרא האשרה גם בשם עץ רענן (ראה י"ב ב') ע"ש הענפים והעלים הלחים העושים צל מתחתיהם (בעלויבט) ומלת מסכותם כמו יתד

האורג והמסכת (שופטים ט"ז) והמסכה צרה (ישעיהו כ"ח:כ') והמסכה הנסוכה (שם כ"ה) שפירשוהו שם ענין מכסה וכסוי שמכסין בה את המטה, וכלשון להסך את רגליו (ש"א כ"ג) וברבותינו אילן המיסך על הארץ, וטעם צלמי מסכותם צלמים העומדים תחת סככי אילנות (בילדער דער בעלויבטען ביימע):

פסוק נג

והורשתם את הארץ. כאשר תבערו יושבי הארץ אז תזכו להוריש את הארץ לבניכם, שאם לא תבערו אותם אעפ"י שאתם תכבשו את הארץ לא תזכו להורישם לבניכם (רע"ס ערש"י):

פסוק נד

אל אשר יצא. עמ"ש בפ' פינחס מזה בשם הגר"א:

פרק לד

פסוק יא

ומחה על כתף ים כנרת. ומחה מלשון התמחות והפסד צורה, כלפי מה שאמר ותאר הגבול שכרונה (יהושע ט"ו:י"א) ותאר מצפון ויצא עין שמש (שם י"ח) כלומר שהיה לו איזה תאר ממשי, אם תאר עגול או רבוע או זוית, נגד זה אמר כאן ומחה על כתף ים כנרת דהיינו כשהגיע אל הים אז נמחה תאר הגבול שבמים א"א לעשות איזו צורה (ערלאֶשען), רש"פ:

פסוק כב

בני דן נשיא. מכאן ואילך הזכיר נשיא כל שבט, ובקודמים לא, ויתכן כי בכלב לא הוצרך להזכיר נשיא כי היה מפורסם היותו מן המרגלים שכתוב שם כל נשיא בהם. ובשמעון לפי שזמרי בן סלוא היה נשיא לכן לא זכה שבט שמעון להקרא עליו נשיא אפי' אחרי מות זמרי. ובבנימן לא הזכיר מפני פלגש בגבעה. ובמדרש תנחומא אמרו אלידד בן כסלון זה אלדד חברו של מידד שהיו נביאים, וכיון שהיה נביא לא הוצרך הכתוב לקראו נשיא (רב"ח):

פרק לה

פסוק ד

אלף אמה. ואח"ז אמר אלפים באמה ? דעת הרמב"ם (פי"ג משמטה) שמגרשי הערים הם שלשת אלפים אמה לכל רוח מקיר העיר וחוצה, אלף הראשונים מגרש, והאלפים שמודדין חוץ למגרש לשדות וכרמים, וכ"ד הרא"ה בס' החינוך מצוה שמ"ב, כבמתני' רפ"ה דסוטה, אלף אמה מגרש ואלפים אמה שדות וכרמים, וביאור לשון המקרא לדעה זו נ"ל כי בימים הקדמונים היה להם לפני העיר סמוך לשער שתי מקומות רחבות פנויות,

ונקראים רחוב וחוץ (כבירמי' א') שוטטו בחוצות ירושלים ובקשו ברחובותי', (ובמשלי ז':י"ב) פעם בחוץ פעם ברחובות, יפוצו מעינותיך חוצה ברחובות פלגי מים, חכמות בחוץ תרונה ברחובות תתן קולה, וכ' שם הגר"א שהמרחב הפנוי הסמוך לשער העיר נקרא רחוב, ששם נמכרים צרכי העיר ושם מתקבצים לסחורה, (ולכן הזקנים והשופטים היו יושבים בשער העיר סמוך לרחוב לשפוט בין איש לרעהו בעניני הדברים הנעשים ברחוב), וכמ"ש (בד"ה ל"ב) ויקבצם אל רחוב שער העיר, (נחמי' ב') אל הרחוב אשר לפני השער, ומקום הרחוק מן העיר יותר סמוך לרחוב הוא הנקרא חוץ, והיא כמו שער הסוסים (ירמיהו ל"א:מ'), ואלו שני המרחבי' אשר לפני העיר נקראי' בלשון רז"ל (שבת ו') סרטיא ופלטיא, הנה על המקום הפנוי הסמוך לשער העיר הנקרא רחוב אמר כאן מקיר העיר וחוצה אלף אמה, ר"ל המקום הפנוי המתחיל מן קיר העיר ומתרחב ויוצא עד התחלת המקום הנקרא חוץ יהיה אלף אמה, ואח"כ אמר ומדותם מחוץ לעיר אלפים באמה. ירצה ממקום הנקרא חוץ לעיר והוא סוף הרחוב משם יתחילו למדוד אלפים אמה, ולפי"ז אין לשון מחוץ לעיר דומה ללשון מקיר העיר וחוצה, אבל הם נבדלים זה מזה הבדל רב, כי מקיר העיר וחוצה הוא מקום הפנוי הנקרא רחוב, ומסוף הרחוב ואילך הוא הנקרא מחוץ לעיר. אמנם לרש"י ורשב"ם אין נותנין למגרש רק אלפים אמה לכל רוח, הפנימיים למגרש והחיצוניים לשדות וכרמים, וכפ"י הרלב"ג והרב"ח, והוא לפי הגרסא (בעירובין נ"ו) תחום ערי הלוים אלפים אמה צא מהן אלף אמה מגרש, ולדעתם אלף אמה שמקיר העיר וחוצה דקרא קמא נכללים באלפים האמה דקרא בתרא, ולשון מחוץ לעיר הוא בעצמו לשון מקיר העיר וחוצה. וקרוב לומר לדעתם כי אלף דקרא קמא איננו מספר קצוב, כמו. דבר צוה לאלף דור (תהלים קמ"ה), דתרגומו לאלפי דרין, וכן שומר הברית לאלף (בואתחנן) תיב"ע לאלפי דרין וכ"ה במקצת נוסחאות ת"א שם וכמ"ש (שם ה' יו"ד) ועושה חסד לאלפים, וכפ"י ראב"ע שם לאלף דור בא מספר קצוב תחת בלתי קצוב, וכן כאן אמר תחלה שסביבות הערים יתנו אלף אמה (טויזענד עללען), ר"ל כמה אלפים בלתי קצוב. ואח"כ ביאר באיזה אופן יתחלקו אותן האלפים סביבות העיר, וי"ו ומדותם הוא לביאור משפט הקודם. אמנם מדכתב קרא לשון הכולל מספר הקצוב ושאינו קצוב שתי כוונות מתחלפות לכן דרשו עליו רז"ל (בעירובין נ"ז, ובסוטה כ"ח). והרמב"ן אמר בפשט המקראות האלו וז"ל תחלה אמר שיתנו למגרש אלף אמה סביבות העיר כנגדה שיהיו לה לארכה אלף אמה ת"ק לרוח אחד ות"ק לרוח השני, וכן לרחבה ת"ק לכל רוח, ואח"כ אמר שיעשו רבוע של אלפים על אלפים ותהיה העיר באמצע הרבוע, ולא הוסיף בזה הפסוק על המגרש שכנגד העיר, כי העיר היא אלף על

אלף ולכל צד ת"ק הרי אלפים, אבל הוסיף ליתן מגרש כנגד הקרנות, שאמר לעשות ריבוע של אלפים על אלפים כדי למלאות הקרנות, ונמצאת העיר חלק רביע במה שנותנין ללויים, וכן משמע לשון ומדותם את פאת קדמה אלפים באמה, שאם היה אומר למדוד מן העיר אל החוץ אלפים אמה לכל רוח, היה אומר ומדותם מחוץ לפאת לעיר קדמה, אבל ומדותם את פאת קדמה היא מדידת הצד ההוא, וכל הצד קרוי פאה כמו מאה באמה אורך לפאה האחד, שפי' לעבר כולו, והנכון שיהיו האלף שסביב העיר כנגדם למגרש שלא יזרע, והאלף שבקרנות לשדות ולכרמים. (כך העתיק הטור בפי' לתורה את לשון הרמב"ן ז"ל, אמנם בפירושי הרמב"ן שלפנינו הלשון מגומגם מאד); האמת דלפירושו החשבון מכוון, ואני בער ולא אדע דלפי' קרא משתעי דוקא בעיר שהיא אלף על אלף, והיכן מצא הרמב"ן שיעור זה, ואף שאמרו סוף ערכין שערי הלויים לא היו כרכים גדולים אלא ערים בינונים, מ"מ לא נתצמצם מקום תחנותם אלף על אלף דוקא, ועוד דלפי' הרמב"ן אלף אמה דקרא אינו אלא בצירוף שני הרוחות וזה אינו במשמע, גם לדבריו אלפים אמה אינו מכנגד העיר ולהלן רק לצד הרבוע, א"כ ריה"ג ור"ע דפליגי התם רפ"ה דסוטה הם מהפך להפך, דלר"ע אלפים אמה הם מכנגד העיר ולהלן כתחומי שבת, ולריה"ג רק מצד הרבוע, לכן נ"ל יותר כדעת הרמב"ם; ודע דגם להרמב"ם ולרש"י אין המכוון מדידת אלפים אמה לארבע רוחות כנגד העיר לבד, והקרנות לא תהיה להם, כי נאה להם לערים שתהיה להם אחוזה מרובעת, והוא הנכלל לדעתי במלה סביב שאה"כ, כי אף שישמש לשון סביב גם על הסביבה החלקיית הסובב ומתפשט רק על רובו של דבר או חלק גדל ממנו, מ"מ על הרוב יורה שם סבב על ההיקף השלם עד שיהא נעוץ ראשו בסופו, כי להיותו מונח בעצם על הקו החיצון המקיף בגשם לא ימנע הענין משיהיה מקיף את הגשם כולו, אחר שהניקף הוא בעל תכלית בעצמו מכל סביביו, ויש לו למקיף מקום להתפשט ע"פ כולו, כמו זר זהב סביב, מסגרת סביב, שענינם שיהיה מסובב בשלמות שלא תהיה שם נקודה בלתי נכללת בהיקף, ודומה לזה רבי המספר במקראות שיורה סביב על הסביבה הכללית, ומזה הענין לשון סביב שאמר כאן, שיהיה המגרש מסבב את העיר סביבה כללית בלי הפסק קרנות בינתים, אבל יהא נעוץ סופו בתחלתו, וזה א"א רק כשגם הקרנות מגרש והוא המרובע:

פסוק ו

ועליהם תתנו. לרבותינו (מכות יו"ד) מ"ב עיר אלו ג"כ קולטות את הרוצח, אפשר לפרש כוונה זה במלת ועליהם, דמצאנו מלת על ישמש על ההשתוות, כמ"ש הר"ש פרחן על שדה הארץ יחשב (בהר כ"ה) פי' כשדה הארץ; ושית על עפר בצר (איוב כ"ב:כ"ד) פי'

כעפר על פי אשר תשיג יד הנודר (בחקותי כ"ז) על פי השנים הנותרות (שם י"ח) תרגמם יב"ע כמיסת דתדביק כמסת שנייא. וכן על העולה (ויקרא ג' ה') פירושו כמו העולה, כמש"ש. כן ועליהם טעמו כמוהם, להשוות המ"ב לשש להיות כמוהם לקליטה. ומוכרע קצת לפרש כן, כי אם יהיה מלת ועליהם כפשוטו דחוץ משש יוסיפו מ"ב (אויסער) איך יקרא תוספת לדבר שאינו שוה לעיקרו, שהעיקר קולט והתוספת לא, ועוד דלעולם העיקר מרובה על התוספת, וכאן יהיה התוספת מרובה במספרו על העיקר שבע פעמים, אלא ודאי דמהשתוות אלו לאלו קרא משתעי דכולה קולטות, ולא כלל את כולם יחד בנתינה אחת, לפי שאין להם השתוות מוחלטת, דהשש קולטות אף שבא הרוצח לשם שלא לדעת, והמ"ב רק כשבא להם לדעת, ולסבה זו לא תפש קרא לשון כמוהם, דאז היה משמעותו השתוות גמורה:

פסוק יז

ואם באבן יד. ת"א באבנא דמתנסבא בידא, ולשון רש"י בשם ספרי שיש בה מלא יד, ומשמעותם מלא אחיזה דבעי' שיעורא (ערש"י סנהדרין ע"ז ב'), כבר התעורר רא"ם בזה למה נכתב, והלא כבר כתיב אשר ימות בה שפי' שיהא בה שיעור כדי להמית, וכשיש בה מלא יד אם היא ממיתה הרי הוא בכלל אשר ימות בה, ואם איננה ממיתה אינו בכלל אשר ימות ופטור; והרמב"ם (פ"ג מרוצח) כ' כשם שאומדין החפץ שהכה בו ומקום המכה אם ראוי אותו חפץ להמית באבר זה או לא כך אומדין כח ההכאה, שנאמר באבן יד מכאן שמשערין את היד, אינו דומה זורק אבן בחברו ברחוק שתי אמות לזורק בה בריחוק עשר לזורק בריחוק מאה, שבריחוק המקום ביותר יתמעט כח ההכאה, עכ"ד. לפי"ז באבן יד בא להורות שיהא בו כדי להמית בזריקה, דלפעמים יש בו כדי להמית במכה ואין בה כדי להמית בזריקה (ערא"ם) לפי"ז יש לבאר מלת יד לשון זריקה, מן וידו אבן בי, ופי' באבן יד שהכהו באבן ע"י זריקה (שליידערשטיין), וכן בכלי עץ יד, שהכהו בכלי עץ ע"י זריקה (איין האָלצערנעס שליידער), ומ"ש אחריו אשר ימות בה בא להורות שיש בו כדי להמית, בין באבן ובכלי בעצמותו שהכה בו, בין באבר שהוכה עליו, בין בכח הזריקה, בכולם אינו חייב עד שיהא בו כדי להמית. ונראה דלדעת רמב"ם הא דאמר בספרי לשון שיש בו מלא יד, ענינו דוגמת לשון מלא עיניו שאמרו (בברכות כ"ה) בהרחקת צואה שלפניו, שמכוונו רחוק כ"כ כל שכח העין שולטת במקום לראותו, ככה מלא יד המכוון כל שכח היד שולטת בדבר לזרקו, ומזה למד הרמב"ם דינו שאם זרק עליו בריחוק מקום כ"כ שאנו משערין בו שאין בכח היד לזריקה כזו פטור. ובכ"מ לא הראה מקור דברי הרמב"ם בזה, ולפי המבואר היא מלשון הספרי, והוא פשטי' דקרא:

פסוק יט

בפגעו בו הוא ימיתנו. הראוי בקמ"ץ הפ"א כדין המקור בכנויו, ובא בחיר"ק כמו בבגדו בה (שמות כ"א), כמו בשברי לכם (ויקרא כ"ו), ונ"ל שזרות זה בא להורות שאין לבאר מלת בפגעו לשון ויפגע במקום, ופגע בדבשת (טרעפפען), ובכל מקום שיקרה הגואל את הרוצח ימיתנו, דלא יתכן שהתורה לא תחוס על כבוד נפש אדם ותרשה להמיתו באמצע הרחוב או בדרך ויתנוול כפחותי הברואים הממותים באשפתות, וכדומן ע"פ האדמה יהיה מושלך, ועוד דא"כ היה ראוי לחבר אליו מלת אותו, כמו כי תפגע את שור אויבך, ויפגעו את משה, והיה גם כאן ראוי לומר בפגעו אותו, גם אם מלת בפגעו חוזר על הגואל ור"ל כשיפגע הגואל את הרוצח ימיתנו, מלת הוא מיותר לגמרי, לכן הנראה לומר שמלת בפגעו ענינו כמו ופגע בכהנים (ש"א כ"ב), ופגע בנו (שופטים ח') ופגע בו וקברתו (מ"א ב' ל"א) ולשון המשנה (סנהדרין פ"ט קנאין פוגעין בו וכמהו הרבה, שכל לשון פגיעה המחובר לבי"ת ענינו חריצת המשפט (פאָללציהונג דער שטראפע), וטעם המקרא בזמן שיוחרץ עליו משפט מות הוא הגואל ימיתנו, ולכן ת"א כד אתחייב לי' מן דינא הוא יקטלינ', וכ"א רז"ל בספרי אינו הורגו אלא בב"ד ובעדים, וכדא"ק (דברים י"ט) ושלחו זקני עירו ולקחו אותו משם ונתנו אותו ביד גואל הדם ומת. אמנם להיות שהרוצח בעצמו יש בידו להפוך בזכות עצמו כדברי רז"ל, אמור בפגעו בוי"ו יתירה, להורות על הרוצח, כאלו אמר בזמן שימצא הרוצח א"ע מחוייב אל קיום משפט מותו:

פסוק כא

או באיבה הכהו בידו. לרבותינו (סנהדרין ע"ו ב') מרבה בזה את המצמצם כגון שכבש עליו לתוך המים, שאחז בראשו של חברו ותקפו במים ומצמצמו שם שלא יוכל לקום ולהרים ראשו, ויתכן דלא ניחא להו לפרש הכאה זו בהרמת ידו על חברו להכותו (שלאגען) דא"כ לא היה לו לומר בידו רק באגרופו, והיינו בקיבוץ אצבעות בתוך הכף (פויסט) וכדאמר בפרשת משפטים והכה את רעהו באבן או באגרוף, וכדאיתא עלה במכילתא שם מקיש אבן לאגרוף מה אבן שיש בו כדי להמית אף אגרוף שיהיה בו כדי להמית, ואמר קרא להכות באגרוף רשע, ומדאמר בידו לכן פירשוהו בכבש עליו בידו בעודו בתוך המים עד שמנעו מלהרים ראשו למעלה מן המים, לפי"ז יש לפרש הכהו מן בעצלתים ימך המקרה (קהלת יו"ד) שטעמו התקרה נדחקת למטה מן המשא שעלי' כשמונע מלתת מסעד לתקרה, וכן וימכו בעונם (תהילים ק"ו:מ"ג) שהעונות מכבידות ודוחקות עליהם להשפילם, ונקרא העני מך (ואם מך הוא מערכך) לחיותו חיי הדוחק, וטעם הכהו בידו כבש ודחק עליו בידו (ניעדערגעדריקט). עמ"ש בכי תבא בארור מכה רעהו בסתר:

פסוק כג

והוא לא אויב לו. ממקרא זה למדונו רבותינו שהשונא לבעל דין לא ידון אותו (דלא מצי לאפוכיה בזכותיה) וכן שני דיינים ששונאים זא"ז פסולים לדון (דמפני שנאה שביניהם דעת כל אחד לסתור דברי חברו ויצא משפט מעוקל) אמרו (סנהדרין כ"ט) והוא לא אויב לו ידוננו, ולא מבקש רעתו, מכאן לשני ת"ח ששונאים זא"ז אין יושבין בדין כאחד, בהשקפה ראשונה יפלא דהא קרא ברוצח ונרצח משתעי לא בדיין, ורש"י שכתב שם דאי ברוצח הא כבר כתיב (ואתחנן ד' מ"ב) והוא לא שונא לו, לכן דרשוהו אדיינים דסמוך ליה ושפטו העדה, וזה לחוד לא יספיק להוציא ע"ז קרא מפשטי', ונ"ל דמלישנא דקרא עצמו מוכח דלא ברוצח ונרצח ידבר, דא"כ היה לו לומר ולא בקש רעתו בפעל עבר שהרציחה כבר עברה, ועוד דאי והוא לא אויב לו על הרוצח קאי, היה לו להקדימו למאמר ויפל עליו וימות כבמקראות הקודמים שיקדים תכונת נפש הרוצח לפעל רציחה. אם בשנאה יהדפנו או השליך עליו בצדיה וימות, או באיבה הכהו וימות, בפתע בלא איבה בלא צדיה בלא ראות. הנה כל זה יורה שאינו מוסב על הרוצח, ולרבותינו ניחא מאד, דכולה פרשה מדברת בשעה שהרוצח עומד לפני הדיינים, כאמרו [פי"ב] ולא ימות עד עמדו לפני העדה למשפט, והולך ומבאר אח"ז איזהו מזיד ואיזהו שוגג, ובמה שאמר ויפל עליו וימות נגמר ענין השוגג, ועתה יתחיל לדבר מאיכיות השופטים שהרוצח עומד לפניהם למשפט דממנו קרא משתעי, וכמו שאמר גם אח"ז והשיבו אותו העדה) ע"ז אמר והוא לא אויב לו, לא יהיה אחד מן השופטים אויב לו לרוצח, והזהיר עוד שלא יהיה באחד מן השופטים שום חששא שממנו יסובב רעה לרוצח, כי אף שאין בלבו שום טינא עליו לחייבו, מכל מקום יוכל להיות סבה לחייבו, כגון שאין השתוות דעת דיין זה עם דעת דיין אחר היושב עמו בדין, ומצד שלילת אהבה לא ניחה דעתיה בדעת חברו, ולבו נוטה לסתור דבריו ובזה יצא משפט מעוקל ויצמח רעה לנדון לחייבו, ע"ז אמר ולא מבקש רעתו, לשון מבקש ישמש גם על ההשתדלות בהשגת דבר על ידי סבות ומסובבים, כענין ויבקשו לשלוח יד, מלת והוא מוסב על אחד מן העדה שהנדון עומד לפניהם, ואף שעדה לשון נקבה יאמר והוא לשון זכר, כמו שאמר אח"ז ושפטו העדה ולא אמר ושפטה, כי אישי העדה זכרים הם ואמר שם בלשון רבים כי המשפט יוצא מבין כלם, אמנם בהרחקת השנאה ובקשת הרע, שהיא אזהרה לכל אחד מהם אמר והוא לשון יחיד:

פסוק כה

עד מות הכה"**ג**. דלפי שעניני חיובי הגלות אין ספק שיהיו המקריים משתנים מזה לזה, שכל אחד לפי הכוונה ולפי המקרה יתחייב הגלות, ואפי' בדת הנמוסית יחייבו לאחד

גלות שנה אחת, לשני שלשה, ולשלישי עשר שנים כפי הענין, וכבר ארז"ל שענין השוגג הוא, ששנים נמצאים בפונדק אחד זה חייב מיתה וזה חייב גלות, בא זה והרג א"ז, באופן שזה נהרג וזה גולה, וכמ"ש והאלהי' אנה לידו, והיודע הנסתרות ב"ה יודע כמה שנים זה חייב גלות, והוא ב"ה יודע חיי הכה"ג עד כמה, באופן שלא יאונה לזה להיות הורג וגולה טרם מות הכהן רק כפי השנים שהוא חייב גלות, ואם היתה התורה קובעת זמן קבוע לגולה שוה לכולם היה משפט מעוקל, כי יש מי שחייב גלות שנים הרבה ויש שאינו חייב רק מעט (רא"ש), ונכון הוא:

פסוק כז

ורצח. הרשות ביד גואל הדם להרגו:

אין לו דם. שאר כל אדם אף שאינו רשאי לכתחלה להרגו, מ"מ אם עבר והרגו אינו חייב עליו (כר"ע מכות י"א לפי הגי' הנכונה, כמ"ש הריטב"א שם, ודלא כרש"ל שמחק מלת אין, וע"ש בהגהת מהרי"פ), אין לו דם מוסב על הרוצח, כלומר שהוא חשוב כמת שאין לו דם, או אין בשבילו עונש שפיכת דם. והמפרש ורצח למאמר תנאי, ואין לו דם לתשובת התנאי, כלומר אם ירצחנו הגואל אין לו להגואל הזה משפט שפיכת דם, אינו לא כריה"ג ולא כר"ע:

פסוק כט

בכל מושבותיכם. ערש"י, לרבותינו (יבמות ו') פירוש בכל מושבותיכם, בכל בתי דינים (געריכטסזיטצונג) ומבואר ר"פ ויקהל לא תבערו אש בכל מושבותיכם:

פסוק ל

ועד אחד לא יענה בנפש למות. כלומר עד שהעיד בנפש למות לא יענה דבר בדין זה הנהרג ולא ילמד עליו לא זכות ולא חובה אלא יעיד וישתוק כ"כ הרמב"ם ספ"ה מעדות, והוא כרבנן דפליגי אר"י בר"י סנהדרין ל"ד. והנה לסוגית התלמוד שם מלת אחד נפרד ממלת עד, דמשתי ענינים משתעי קרא, ומלת למות אינו מוסב על עד רק על אחד, ע"ש והרמב"ם יישב לשון המקרא ע"ד הפשט יעו"ש בכ"מ (עיין בהר"ן בחידושיו שם לסנהדרין שכתב דהא עיקר טעמייהו דאין מלמדים זכות הוא משום דמחזי כנוגע בעדות דהוא סברה בלחוד, דמקרא לא אתי כפום פשטי אלא שלא יענה לחובה כדכתיב למות, ומפרש לה לקרא דלמות לא קאי אעד אלא אאחד וכו', ע"ש) ומ"מ לפירוש הרמב"ם אין מקום למלת אחד, כיון דלא בא המקרא רק להזהיר שלא ידבר העד בדבר ולא יטעון בו דבר נוסף על עדותו, מה לי אחד או שנים. לכן נ"ל למה דאמרי' התם טעמא דרבנן דאפי' לזכות לא יענה משום דמחזי כנוגע בעדותו, שהעד מתחרט ודואג שמא יוגמר הדין לחובה ויביא זה עדים להזימם, לפי"ז היכי דליתי' להאי חששא, כגון דאיכא תרי

סהדי חוץ מעד זה דמסהדי אהך גברא בדבר המחייבו מיתה, וזה השלישי נטפל עמהם בעדותם כי גם הוא ראה אותו הדבר, אלא שהוא עד מיוחד, שהשנים ראו את המחוייב מחלון אחד, והעד האחד ראה אותו מחלון אחר רחוק מן השנים בכדי שאינו יכול לראות אותן השנים, שמצד הדין אינו מצטרף עם השנים לענין הזמה (כבמכות ו' ע"ב) הנה העד הזה לא נקרא עד המעיד אלא עד הרואה, ואינו מצטרף עם השנים לענין העדות, ועל זה אמר קרא ועד אחד לא יענה בנפש למות, כלומר עד המיוחד בעדותו, שאינו נוגע בדבר כיון דלא שייך בי' הזמה, לא יענה למות, אבל לזכות יענה. (עיין בחדושי ר"ן בסנהדרין ל"ד ב' שכתב בשם הרמב"ן דלרבנן דאוקמי ביום הנחילו את בניו לתחלת דין, עד לא נעשה דיין. ע"ש ובתוס' ב"ק צ' ע"ב ד"ה כגון, דלר"ע אפי' עד הרואה אינו נעשה דיין בדיני נפשות, ע"ש. ואפשר שהטעם כיון דחזי' דקטל נפשא לא מצי חזי לי' זכותא, כבר"ה כ"ו א'. ודומה לזקן וסריס ומי שאין לו בנים שאין מושיבין אותו בסנהדרין מפני שאינם רחמנים כבסנהדרין ל"ו ב') ומסייענא בהך פירושא מן הספרי, דאיתא התם, ועד לא יענה בנפש למות, עונה הוא בו לזכות. ועד אחד זה בנה אב כ"מ שנאמר עד הוא בכלל שנים עד שיפרט לך הכתוב עד אחד, ע"כ. מבואר מדבריהם אחד אינו נפרד ממלת עד, ולמות חוזר על ועד אחד, ולחוב הוא דלא יענה אבל לזכות עונה, והיינו כשאינו נוגע בעדות מיוחדת. ומרווחינן בזה שאין אנו צריכים לדברי בעל זרע אברהם לומר דהספרי אתי' כר"י בר"י אלא כרבנן אתי'. (עמ"ש בכי תצא י"ז ו' לא יומת ע"פ עד אחד) הנה מיושב לשון המקרא על פשטי' ואליבא דהלכתא:

פרק לו

פסוק ו

זה הדבר. דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה, וכל בת יורשת נחלה באבות אין בבנים לא (ב"ב ק"ס) לפי זה אין מלת זה כנוי הרומז על הדבר (דיעזעס) אבל זה על העת והזמן (נון) כי הוא אחד מהוראותיו, כמו זה לי עשרים שנה כלומר כעת, קול דודי הנה זה בא כלומר כעת בא, וכן זה יתנו (ר"פ כי תשא) כעת יתנו שלמלאכת המשכן לבד יתנו מחצית השקל בלא מנין (כמש"ש בשם הגר"א) כן זה הדבר פירושו לרבותינו "עתה הדבר" כלומר דבר הצווי הוא עתה ר"ל לזמן ההווה כעת (פיר יעצט איזט דאס וואָרט) דור ההווה כעת הוא מצווה בלא תסוב נחלה, לא דורות הבאים, והרשב"ם שם בב"ב אמר "על כרחך האי זה לא אבנות צלפחד קאי אלא אוכל בת יורשת נחלה" ולא ידעתי לכוין דבריו היטב, ורש"י (תענית למ"ד ע"ב) פי' זה מיעוט הוא כלומר לא יהיה דבר זה נוהג אלא בדור זה בדור של בנות צלפחד. ואת הנראה לדעתי כתבתי ביישוב דעת רבותינו בלשון המקרא

בדרך הפשט, והרמב"ן הטעים הדבר שכתב, צוה שאם ימות אדם מן היום ההוא והלאה עד שתתחלק הארץ ותהי' בתו יורשת אותו שלא תנשא לשבט אחר, שלא יבא האיש ההוא בעת חלוק הארץ לקחת לו נחלה בתוך מטה אחר, כי יותר יקפידו בעת חלוק הארץ שלא יתערבו השבטים זה בזה בנחלתם, אבל לאחר חלוקה כבר נודעה הנחלה ולא יקפידו כ"כ, ובעבור שלא נודע זמן החלוק ההוא הזהיר בכל הדור, ונכון הוא ע"ד הפשט שאין לפרש ולא תסוב כמו טעם לדבר, פי' כדי שלא תסוב, אבל הם שתי מצות, צוה ביורשת נחלה שלא תנשא רק למטה אבי', וצוה בנשואות כבר אשר תבוא אליהן נחלה אחרי היותן לאיש שלא תסוב למטה אחר אבל ירשו אותן אחיהן או קרוביהן לא בניהן ובעליהן, והזהיר תחלה בבנות צלפחד ואח"כ בכל בת יורשת נחלה ואמר בכל ישראל שלא תסוב נחלה ממטה אל מטה אחר, שאף הנשואות, או המוזהרות אם יעברו על המצוה ירשו אותן אנשי המטה שיהיו כלם דבוקים וקשורים בנחלת מטה אבותם לא תפרד נחלתן מהם והם לא יפרדו מנחלת אבותם:

בריך רחמנא דסייען.

דברים

פרק א

פסוק א

אלה הדברים. דע כי חמשת פסוקים הראשונים הם הקדמה של כל הספר, ויש בהם שלשה פעמים לשון דבורו של משה, אשר דבר משה, דבר משה אל בנ"י, הואיל משה באר, כי יש בספר זה ג' חלקים. חלק הא' מתחלת הספר עד ויקרא שקודם עשרת הדברות (בואתחנן ה') והוא מדבר בעניני מוסר. חלק הב' מן ויקרא עד הברכות והקללות שבכי תבא והוא מדבר מהמצות, לכן אמר שם תחלה (מ"ה) אלה העדות והחקים וגו' שהוא ענין אחד עם מ"ש אחריו ויקרא משה. חלק הג' מן הברכות והקללות (כי תבא כ"ז) עד סוף התורה, ואמר שם קודם הברכות (כ"ז ח') באר היטב ואח"כ וידבר משה. והתבונן כי התחלת שלשת חלקי ספר זה כהתחלת ג' הספרים שמות ויקרא במדבר. אלה, ויקרא, וידבר, וזה"ש במדרש, ויקרא הוא מלא הלכות וכנגדו דברים נמי מלא הלכות כלומר אותו חלק שבס' דברים שהוא כנגד ס' ויקרא ששם המדובר מן המצות הוא מלא הלכות (הגר"א), והיא הערה נפלאה, ונכון מאד. ולחנם נדחקו המפרשים לחבר ה' הפסוקים האלה לענין אחד, ומהם יעקרו אותם ממקומם ויושיבום בסוף ס' הקודם. והאמת יורה דרכו שאינם רק הקדמה לשלשת חלקי ספר זה:

בעבר הירדן. פשוטו של מקרא הוא להודיע באיזה מקום היה הדבור, כמ"ש במדרש כשהקב"ה מפרסם דבר מפרש באיזה מקום באיזה זמן ועם מי, וכן אמרו בספרי העבודה וכו' שכולן מקומות הן. בעבר הירדן, הוא הכלל ומכאן ואילך הוא הפרט:

במדבר. הוא המקום שדיבר עמם שם:

בערבה. הוא ערבות מואב והוא היה במערבו של מדבר כמ"ש ים הערבה הוא ים המלח שהיה במערב:

מול סוף. הוא ים סוף שהוא במזרח של מדבר כמ"ש מים סוף ועד ים פלשתים:

בין פארן. שהיה בדרומה של המדבר:

ובין תפל. שהוא היה בצפון, ומשום שהמדבר היה ארוך כנגד כולן לכן כ' כולן, והן נחלקין על ה' חלקים, ד' מד' רוחותי' וא' באמצע:

פסוק ב

אחר עשר יום. בזה נותן ג"כ סימן על המקום שדיבר עמהם דהיינו שהיה אותו המקום מחורב י"א יום כשהולכין על דרך הר שעיר לקדש ברנע (הגר"א) כי מדבר פארן הוא חלק מן המדבר שהיה סמוך לקדש ברנע, כי בשלוח המרגלים כתיב (שלח י"ג) וישלח אותם משה ממדבר פארן, וכאן (פי"ט) כתיב ונבא עד קדש ברנע ותאמרו נשלחה אנשים, לכן בחזרת המרגלים הרכיב הכתוב שניהם יחד ואמר (שם כ"ו) ויבאו אל מדבר פארן קדשה, וכיון שהודיע כאן שמקום קדש ברנע הוא מרחק מהלך י"א יום מחורב, ידענו שמקום דבורו של דבורו שהיה במדבר בין פארן היה לו ג"כ מרחק מהלך כזה:

פסוק ג

ויהי בארבעים. מלמד שלא הוכיחן אלא סמוך למיתה (רש"י מספרי) והא דאמרי' הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים הני מלי בשעת מעשה אבל שלא בשעת מעשה אינו מוכיחו וחוזר ומוכיחו, כן כתב בצד"ל ובמשכיל לדוד אמר הא דאין להוכיח אלא סמוך למיתה היינו במי שידענו דכבר עשה תשובה מחטאו, אבל למי שעודנו מחזיק בטומאתו אין שום טענה ליפטר מתוכחה:

פסוק ד

באדרעי. הוא מקום המלחמה, וטעות סופר ברש"י שכתב שם המלכות (הגר"א), כמבואר (חקות כ"א ל"ג) ויצא עוג למלחמה אדרעי:

אשר יושב. המפרשים יוסיפו מלת ההרכבה וכאלו אמר אשר היה יושב, ויתכן כי יושב הוא פועל הדומה למרובע כמו יושבת בלבנון (ירמיהו כ"ב:כ"ג עיין שם ר"ש ב"מ), שהוא עבר פועל המרובע, (כמו שכתב במקץ, ופרעה חלם), ולזה תרגום יונתן ב"ע כאן יושב יתיב תי"ו חרוקה:

פסוק ה

הואיל משה באר. שניהם פעלים עוברים, והיה ראוי ובאר בוי"ו החבור, וכמהו חמק עבר (ראב"ע). אמנם מצאנו פעלים בדרך החלטה תמורת המקור, אל תרבו תדברו (שמואל א' י"ב) ענינו אל תרבו לדבר, וכן ויוסף אברהם ויקח אשה, ולא אוסיף עוד ארחם, שענינם לקחת לרחם, וכן כאן באר כמו לבאר, וכתיב"ע למילפא, ואין צורך לתוספת וי"ו:

באר את התורה. לשון רש"י מרבותינו בשבעים לשון פירשה להם; אין כוונתם על לשונות שאר העמים, כי מה תועלת היה להם לישראל מזה, וגם לרבותינו לא שנו את לשונם לדבר בשפת אומה אחרת, אבל דרך רבותינו לקרוא הכוונה והמכוון במאמר במלת לשון, כאמרם (גיטין ע"ב) אם מתי שתי לשונות במשמע ר"ל שתי כוונות, וכן כאן בשבעים לשונות ר"ל בשבעים כוונות, מסכים עם מאמרם במקום אחר שבעים פנים לתורה, והם הכוונות הפנימיות שבתורה חוץ מן הכוונה הראשונה הפשוטה, וכ"א ברעיא מהימנא (בויקרא ד' כ') שאמר ומתמן הוו ידעין סנהדרין שבעים לשון דאינון שבעים פנים לתורה, ע"ש. ונגד מ"ש (נדה) בעובר במעי אמו מלמדין אותו כל התורה כולה, אמר (רעי' מהימנא פ' בא מא"ב) וקודם דייתי בר נש בהאי עלמא ויפיק מרחם אמו אוליף לי' שבעים לשון, ע"ש. (העירותי ע"ז לפי שראיתי לאחד מהמחברים שנתחבט במאמרם זה). וסבת אגדה זו הוא לדעתי, ממה שחסר אות וי"ו במלת באר, או מה ששינה מדרך החלטה לדרך המקור לכתוב באר במקום לבאר, ולזה פירשו מלת הואיל לשון חוזק וכח (כמ"ש בוירא הואלתי לדבר, ובשמות ויאל משה), וכמו שיורה שם כח גם על התחזקות המחשבה והסכמת העצה לעשות דבר מה, כמו כי הוא הנותן לך כח (עקב) שתרגמוהו אונקלס ויב"ע לשון עצה, ולזה ישמשו רבותינו מלת כח על כוונה האמתית שבדבר, כאמרם (שבת קי"ב) כל העונה איהש"ר בכל כחו שפירושו בכל כוונתו, ככה יתפרש מלת הואיל על התחזקות העיוני והמחשבי, והתחברות פעל הואיל לפעל באר כענין הסכלת עשה, שהפעל הראשון מבאר גדר ומושג שבפעל האחר, ופירושו עשית בסכלות, וכן נחבאת לברוח שפירושו ברחת בהחבא, ככה פועל הואיל מבאר גדר ומושג שבפעל באר, ופי'. הואיל באר (קראֶפטיג ערקלארט), ר"ל באר להם את התורה בעוצם כוונותי' הפנימיות, ולדברי האגדה מתבארים שני הפעלים כמשמען וא"צ לא להוספת וי"ו ולא להתחלפות במקור. וגם ע"ד הפשט יש מקום לביאור זה כי הרבה מן המצות יחזיר במשנה תורה בהוספות תיבות שהם לתוספת ביאור המצוה, והרבה מן המצות שלא יחזיר אותם רק להזהיר ברוב אזהרות כמו שיבאו בספר זה בעניני ע"ז אזהרות

מרובות זו אחר זו בתוכחות וקול פחדים אשר יפחיד בכל עונשי העברות, ועל כל אלה אמר הואיל באר. והרא"ם נתן סבה לדברי אגדה זו הואיל ומצינו גבי כתיבת התורה ע"ג האבנים בכי תבא דכתיב באר היטב, והתם פי' בשבעים לשון לפי המרומז במלת היטב, ונילף באר דהכא מבאר דהתם, וכ"כ בעל משכיל לדוד, והם דברים מבוארי הדוחק:

פסוק ו

בחורב. אין זה סיני, כי בסיני נתנה התורה, ובהר חורב היה המשכן ששם היו ישראל חונים, ואמרו חז"ל כללותי' נאמרו בסיני ופרטותי' נאמרו באה"מ ונשנו בערבות מואב. נמצא בערבות מואב נשנו הפרטים שנאמרו בחורב, וז"ש דבר אלינו בחורב לאמר (הגר"א דלא כראב"ע שכתב חורב זה סיני), עי' שבת (פ"ט ב') הר סיני שמו ולמה נקרא הר חורב וכו':

פסוק י

כככבי השמים לרוב. פי' שלענין הרוב אתם ככוכבי שמים, אבל לענין מנין שיהיו ככוכבים אי אפשר שהכוכבים הם רבים מאד, אלא לענין רוב בלבד כמו שהכוכבים רבים כן אתם רבים (הגר"א):

פסוק יג

וידעים לשבטיכם. לשבטיכם לא קאי אידעים בלבד כי אם על כל הנזכרים במעלותם, וטעמו שיקחו מכל שבט ושבט בעלי חכמה בעלי בינה בעלי מדע (הגר"א), כי לפי נגינת הטעם מלת וידעים מתחברת עם חכמים ונבונים, ופי' וידועים בעלי דעה, ובספרי (ע"פ ואקח מכם אנשים חכמים וידועים) זה אחד משבע מדות שאמר לו יתרו למשה הלך ולא מצא אלא לאנשים חכמים וידועים, ע"ש. דעתם מבוארת כי מלת וידועים הוא תואר לבעלי מדע, ומה שאמרו כאן בספרי וידעים לשבטיכם שיהיו ידועים לכם ואתם מכירים אותם, אין כוונתם בזה לפרש כן פשוטו של מקרא הפך הנגינה, אבל ירדו לעומק משקל מלת וידעים כאן שאינו בא במשקלו הראוי, כי לבעלי מדע ראוי לקרותם בשם יודעים, כמו לא ליודעים חן (קהלת ט':י"א), ומדשינה לקרותם כאן ידועים בתמונת פעל בינוני, פירשו בו כוונה שניי' ג"כ. ושפיר כ' הרמב"ן וידעים כלומר שמעלתם ידועה ונכרת למנותם שופטים, וכלל מעלות השופטים, במלת וידעים, כי השופטים צריכים להיות אנשי חיל יראי אלהי' אנשי אמת ושונאי בצע כאשר אמר יתרו, ואלו היו ידועים לשופטים מתחלה, כי היו הכל אומרים ראוי להיות שופט, עכ"ד. ויראה שהוא דעת רשב"ג שאמר בספרי אחרי דברי ת"ק (המובאים ברש"י) וז"ל אין כל ישיבה וישיבה יושבת עד שיהיו הבריות מרננות אחריו ואומרים מה ראה איש פלוני לישב ומה ראה איש פלוני שלא ישב לכך נאמר וידעים לשבטיכם שהיו ידועים לכם, ע"כ. ודע דמלות

ואם הגון הוא שכ' רש"י אינו בספרי, ויראה שמעצמו הוסיפם לכלול גם דברי רשב"ג. ולרמב"ם (פ"ב מסנהדרין ה"ז) וידועים לשבטיכם אלו שרוח הבריות נוחה מהם, ובמה יהיו אהובים לבריות, בזמן שיהיו בעלי עין טובה ונפש שפלה וחברתן טובה ודבורן ומשאן בנחת עם הבריות, ידועים מענין כי ידעתיו למען אשר יצוה שענינו אהבה וחבה: **ואשימם בראשיכם**. חסר יו"ד, אשמותיהם של ישראל תלויות בראשי דייניהם שהיה להם למחות ולכוין אותם לדרך הישרה (רש"י מרבותינו ברבה ובספרי ובילקוט יחזקאל סי' ג', ויש ביניהם שנויי לשונות), כבר העיר הרוו"ה דמה שכתוב בלשון רש"י חסר יו"ד הוא תוספת מתלמיד טועה ואינו בדברי רבותינו, כי בכל הספרים הוא מלא יו"ד עפ"י המסורה, ובכוונת הדרשה אמר שהחליפו שי"ן שמאלית בשי"ן ימנית והוא לשון אשמה, והמ"ם לכנוי וטעמו אאשים אותם, כלומר אתלה האשמה בם ר"ל בראשיכם ע"ש בדבריו ובדברי רא"ם וצד"ל; ודבריהם דחוקים מאד כי עדיין קשה התחלפות שימה בלשון אשמה, גם לא הודיעונו המפרשים הסבה מה זה היה לבעל הדרש לנטות מדרך הפשט, ונ"ל שהבי"ת אשר במלת בראשיכם הוא כאן שלא על דרכי לשון הנהוג, כי בכל התמנות נשיאות יאמרו הכתובים לשון על או בחבור הלמ"ד אחריו, כמו ושמו להם ראש אחד (הושע ב':ב') תשימני לראש גוים (תהלים ח"י), והיה ראוי לומר כאן ואשימם לראשיכם או לראשים עליכם, ולסבת זרות הבי"ת מצא בעל האגדה מקום אל דרשתו, ואין דרשה זו עוקרת פשטי' דקרא לגמרי, כי מצאנו לשון שימה סתם אשר יורה על ההשגחה העיון והתבוננות, כמו ושם דרך (תהלים נ') המשגיח על דרכיו, מבלי משים (איוב ד':כ') מבלי השגחה, וכן כאן מלת ואשימם מענין זה, ר"ל אעמיד אותם למשגיחים (איך שטעללע זיא אן צו בעאָבאכטערן), ומלת בראשיכם יפורש לבעל האגדה מענין ראש עשה כף רמי' (משלי י' ד'), וכן ניר ראשים (שם י"ג כ"ג), ויכנו את המחוסר דעת התורה והמצוה בשם עני, אמרו (ב"מ ע"ח) לחונן דלים יקבצנו, המחוסר מן המצות קרוי דל, כפירים רשו ורעבו רשו ממצות רעבו בתורה, ובא כמהלך רשך (משלי וי"ו) חסרונך, דבר שאתה רש ממנו, והוא משל על העני במצות, ומזה כאן במלת בראשיכם כלומר בדברים שאתם רשים וחסרים מהם (אין בעטרעף איירער שוואָכען, אייראר מאנגעל), והם דרכי התורה והמצות אשר כל אדם נעדר מלדעתם מעצמו בלתי קבלתן אותם מרבו, ובי"ת בראשיכם הוא בי"ת הענין, כמו אשר עשה ה' בבעל פעור (לקמן ד' ג') בדבר בעל פעור, וכן כאן בדבר ראשיכם, הנה על כל הדברים האלה אשר הם נעדרים מידיעתכם יהיו הם למשגיחים להורות אתכם את הדרך אשר תלכו בה, וזהו המכוון במלת ואשימם בראשיכם, ואחרי שעיקר העמדת הנשיאים לתכלית זה, הנה אם יסוגו אחור מלמלא

התכלית הנרצה מהם, והעם ילך שובב מסבת מניעתם ההשגחה המוטלת עליהם, הנה הנשיאים מתחייבים בנפשם לאשמת העם בהם, כי כל רועה שלא ישמור הצאן המסור תחת ידו חייב בנזקיהם:

פסוק טו

חכמים וידעים. ולא אמר נבונים מפני שהם נכללים בכלל חכמים, כי כל דבר שחוזר ושונה אותו אומר אותו בפעם שני' בדרך כלל ולא בפרט, כמ"ש (ראשית א') וירדו בדגת הים ושם (כ"ח) ורדו בדגת הים ובכל חי', וכ"ה בהרבה מקומות, ורבותינו שאמרו ונבונים לא מצא, אין כוונתם שלא נמצאו בכל מחנה ישראל אישים נבונים, שהרי כתיב מבני ישכר יודעי בינה, אבל כוונתם שבכל ע"ח אלף ושש מאות ראשים היו כל המעלות, חוץ מן הנבונים שבמעט ממקצם לא היו נבונים (הגר"א):

שרי אלפים ושרי עשרת. כל ארבעה מינים האלה היו נצרכים אל המשפט, כמ"ש ושפטו את העם בכל עת, ומ"מ כל מין מן השרים היה לו התמנות מיוחד אליו לבד, וזה שרי האלפים היו המנהיגים במלחמה לצאת ולבוא, ושרי המאות היו מיוחדים גם להיות שופטי העם ממש, כמ"ש (מדבר ל"א) ויקצוף משה על פקודי החיל שרי האלפים ושרי המאות הבאים מצבא המלחמה, וכן ויקרבו אל משה הפקודים אשר לאלפי הצבא שרי האלפים ושרי המאות, אמנם שרי החמשים היו מיוחדים ללמד תורה לישראל, והם הנקראים בכ"מ זקנים, והם המעולים שבכולם, ולכן בקללות התחיל בהם, כמ"ש (ישעי' ג' ג') הנה ה' מסיר מירושלים וגו' שר חמשים, וארז"ל (חגיגה י"ד) שיודע לישא וליתן בה' חומשי תורה שיש בה חמשים פרשיות, אמנם שרי העשרות היו מיוחדים להיות שוטרים לקיים הפסק דין, והיו הזקנים כפל כנגד השופטים לפי שהמשפט אינו אלא ביום, וללמוד התורה בין ביום בין בלילה (הנ"ל). ודבריו קלורין לעינים, ונתיישב בם תמיהת התוס' והר"ן (סנהדרין י"ז) דהיכא אמרי' שרי אלפים היו שש מאות, ושרי מאות ששת אלפים, ושרי חמשים י"ב אלף, ושרי עשרות ס' אלף, דהא כדמפקי' מס' רבבות ת"ר לשרי אלפים לא משכחת עוד ו' אלפים לשרי מאות, וכדמפקת כל הני לא מצינו עוד לשרי אלפים י"ב אלף, וכש"כ דלא משכחת לשרי עשרות ס' אלפים. ולדברי הגר"א אין מקום לתמיהתם, כי אף שכולם היו שופטים מ"מ כל אחד היה לו עיקר התמנות לבדו, שרי אלפי' להנהגת המלחמה, שרי מאות לשפוט את העם, שרי חמשי' ללמד תורה ברבי', ושרי עשרות לשוטרי, לרדות על קיום פסקי הדייני' (וכנגדם סידר יתרו ארבע מדרגות, אנשי חיל, הם שרי אלפים, שיש להם כח לסבול טורח המלחמה ולא יפחדו מאויב המתקומם כנגדם, ויודעי, בטוב הנהגת אנשי חיל המלחמה. יראי

אלהים, הם שרי מאות שיראתם על פניהם מפני הש"י ולא יגורו מפני איש מלשפוט כפי האמת. אנשי אמת, הם שרי חמשים העוסקים תמיד בתורת אמת. שונאי בצע, הם שרי עשרות שלא יטו אחרי בצע כסף ברדותם את בעלי דינים לקיום הפסק), ואחרי שכל אחד מארבע כתות השרים היו לו התמנות מיוחדת, הנה לא נגעה אחת בחברתה כלל בעיקר התמנותם, ובזה לא יתמעט כמות האחרונים מחמת הראשונים. והנה לרבותינו היה מספר כל השרים שבעת רבוא ושמונת אלפים ושש מאות, ותמהו כל המפרשים על המספר המופלג למנות שרים רבים מאד שהם שמינית המחנה, והכתוב אמר בפשע ארץ רבים שרי' הלא שלמה לא מינה רק ששת אלפים כאמור בדברי הימים, והיו ישראל י"ג רבוא כמ"ש בשמואל כשמנאם דוד, (ולסבת קושי' זו נטו מפרשי הפשט מדעת רבותינו ומפרשים בדרך שיתמעטו מכמות השרים, וכבר העירותי בפרשת יתרו על פירושם ומבואר כי הלכו בדרך לא נכונה), ולדברי הגר"א קושיתם מעיקרא ליתא, כי לפי עיקר התמנותם גם כמותם הוא לפי הראוי:

פסוק טז

ובין גרו. זה בעל דינו שאוגר עליו דברים, ד"א ובין גרו על עסקי דירה וכו' (רש"י מספרי), ואמר רוו"ה כן הוא מדרך העברים להטיל אחת מן האותיות אהי"ו על הפעלים השניים ולעשותם שלישיים, ולפעמים יכפילו האות האחרון גם יוסיפו נו"ן בראשם או בסופם, ועיקר פתרון המלה לא זז ממקומו, אך נשתנה בצד אחד מצדדי הוראה, ולכן יגר ואגר ונגר וגור וגרה וגרר אין בעיקר יסודותם כ"א גר, והענין המובן מן גר הוא עיקר פתרון כולם בשנוי איזה צד מצדדי הענין הנבדל ההוא, והנה יגורו עלי עזים (תהילים נ"ט:ד') וחברו מפעלי עלומי העי"ן ע"מ ישובו, והמה לשון אסיפה וכניסה כמו אוגר בקציר, ולכן גם לא תגורו מפני איש שבסמוך יתכן גם הוא להיות לשון אוגר בקציר וכפירש"י, והנה גרו לפי משקלו יתכן להיות לשון גירות מבעלי עלומי העי"ן, גם מבעלי פ"י ע"מ אשא דעי, גם מבעלי ל"ה ע"מ עצו, ומגזרת יגרה מדון (משלי ט"ו:י"ח), גם מבעלי הכפל ע"מ לבו, אלא שנצרר הגימ"ל בעבור הרי"ש כמשפט הלשון, והאמת שכולן איתנהו בי':

פסוק יז

לא תכירו פנים. ר"י אמר לא תכירהו אם הוא אוהבך, רא"א לא תנכרהו אם הוא שונאך לא תעשה לו כנכרי לחייבו (סנהדרין ז'), שרש נכר כולל ב, מושגים דבר והפוכו, הא' ידיעה והכרה (ערקענען), ויכר יוסף את אחיו, ומזה פי' ר"י כאן, והב' זרות וריחוק (פערקענען) פן ינכרו צרימו (דברים ל"א), ייחסו הפעולה לזר לא עשהו, ואותתם לא תנכרו (איוב כ"א:כ"ט) שלא יהיו זרים בעיניכם, ומזה המין פי' ר"א גם כאן:

פסוק יט

אשר ראיתם. אל הנוסעים עצמם ידבר ובודאי ראו, ומה לו לומר אשר ראיתם, ויתכן שכולל בלשון סתמי מה שאמרו בספרי כאן, שראוי נחשים כקורות ועקרבים כקשתות סרוחים ומושלכים לפניהם, וכדומה מדברים הנעלים על דרכי הטבעי כעמודי אש הבאר והמן, ומלת אשר הוא שם דבר, על המשובח והמפואר, ובהזכירו הליכתם במדבר לא חדל מלהזהיר להם בלשון סתמי מה שראו מהדברים המשובחים והמופלאים, ואמר אשר ראיתם (רוהמפאללעס האבט איהר געזעהען) והוא כמאמר מוסגר:

פסוק כב

ויחפרו. לא נתכוונו אלא לבושתה של א"י כתיב הכא ויחפרו וכתיב התם וחפרה הלבנה (סוטה ל"ד), כוונתם להבדיל בין תור ובין חפירה ששניהם הוראתם החיפוש והבדיקה במדינה אחרת, וההבדל ביניהם, כי תור הונח על ההולך לארץ אחרת לבדוק אותה כפי מה שהיא בתכונתה, אבל חפירה הונח על המחפש והבודק את חרפת הארץ וגנותה לגלות קלונותי', ולזה שיתפו רבותינו לשון חפירה על הריגול עם חפירה על הבושה והחרפה. לכן בפרשת שלח לא הוזכר רק לשון ויתורו, אמנם כאן אשר יוכיחם על רוע מעלליהם, כי נתגלה כי כל שאלתם בשליחות האנשים לא היה לתור לדעת ערכה, כ"א לחפור לגלות חרפתה (תלפיות); ודע דבש"ס שלפנינו איתא שם מרגלים לא נתכוונו וכו' מלת מרגלים הוא שיבוש, דקרא מן המשלחים ידבר לא מן השלוחים. ובילקוט פ' שלח ליתא למלת מרגלים, וכ"נ מפירש"י שם בגמ'. אמנם לא שבק קרא מלשנות גם בשלוחים עצמם לגנותם, כי שם בשלח נאמר בהם ויתורו, וכאן אמר (פכ"ד) וירגלו שהוא ג"כ החיפוש לגנות, כמבואר, ע"ש:

פסוק כה

ובצורות בשמים. נ"ל שאין בשמים דרך גוזמא, כי לא תעתיק התורה דברי פחותי הערך המדברים בהפלגות דברים, והרי משה עצמו אמרו ג"כ (עקב ט'), אבל בשמים הוא ענין השתוממות והפלאה (ערשטוינען), כמו על יומו נשמו אחרונים, פנו אלי והשמו (איוב כ"א:ה'), אשר שם שמות בארץ (תהלים) [עמ"ש ריש בראשית], וטעמו כאן גודל הערים וחזקם הוא בדרך נפלא מאד עד שאדם משתומם עליהם (אין איינער וואונדערבארען ארט), ומענין זה אמר תהלים. השמים שמים לה' השמים השני ג"כ לשון השתוממות והפלאה, כלומר השמים ברא ה' לעיני בני אדם להיותם משתוממים ומתפלאים על גודל כבוד ה', כי הרואה מעשה ה' הגדול והנורא אשר עשה בשמים ממעל, גודל גופים השמימיים, גבהן מן הארץ, חוקותיהן מסלותיהן ומרוצותיהן, ופעולות ב' המאורות הגדולים איך ישימו משטרם מרום מעמדם לעומק הארץ מתחת, המדה והמספר

והמשקל שהנובעו ביצורים הנפלאים האלה, עד שלא תשבע עין לראות הוד תפארתם, ולא תמלא אוזן משמוע את כבוד האל אשר יספרו, ותבונתו אשר יגידו, הלא ישתומם האדם על העוז העליון היוצר כל אלה, ומגדלות היצורים האלה ותפארתם הלא יתפלא ויפול לבו בקרבו על רוממות עושה כל זאת, וימלא יראת ה' כבודו ורוממותו. ואמר עוד והארץ נתן לבני אדם, כלומר וכן הארץ נתן לבני אדם להיות שמים לה', כי בראות האדם העולם בנוי בברואים פרטיים אין מספר, וכולם מתאימים זה לזה בתבונה נפלאה (הלא יתמה לב המתבונן בהם ויגידו לו כי האל ממעל נעלה על כל מחשבה נבדל מכל המעשים עד אין חקר), הארץ הים והיבשה עם צאצאיהן וצבאותיהן, היצירות היותר קטנות שבהם, אשר אף אם היו אלף פעמים גדולים ממה שהם לא תראם עין האדם, זולתי ע"י מראות המגדילים את המוחשים על אחת רבבות רבות, ובכל זאת הם בריות גמורות מתוקנים באברים הנצרכים להם, הלא ישתומם לב המתבונן בהם ויתפלא לאמר מה רם ונשא האדון אשר עשה כל אלה, ומה מאד נעלה ונשגב לאין חקר ונפלא מכל גדולה וכבוד שיוכל האדם לדמות בדעתו; ומערכת המקרא הוא כזה% השמים... שמים לה' (הימעל אונד ערדע איזט דעם מענשען הינגעגעבען דען אללהעררן אנצושטוינען).... והארץ נתן לבני אדם... שמים לה' שבדלת הראשון ישרת גם לשני, וכן נתן לבני אדם שבדלת השני ישרת גם לראשון, כדרכי השיר, ומנין הדלתות שוים כמעט בתנועותיהם. ואם תפרש מקרא זה כפשוטו, יש בו מן הזרות הגדולה, דמלשון והארץ נתן לבני אדם יהיה משמעותו כאילו עזב ה' את הארץ חלילה, אמנם לדברינו מיושב על מכונו:

פסוק כט

לא תערצון מפניהם. מלת ערץ אין הנחתו הראשונה על השבירה כ"א על שפע כח גדול ועצום (געוואלטיג, אללמאכט), ושם התואר עריץ כמו פריץ, ונאמר לשבח ולגנאי, כמו וה' אותי כגבור עריץ (ירמיהו כ׳:י״א) פי' שעשה אותי לא כגבור פשוט כ"א כגבור עריץ שהוא נוסף על גבורתו עד שאין לשום דבר תקומה לפניו, על כן רודפי יכשלו, ומזה שעריץ הוא לשבח יתואר הבורא ית' בתואר עריצות, כמו ואת אלהי ישראל יעריצו (ישעיהו כ״ט:כ״ג) היינו התייחס לו יחוס שהוא עריץ בעל כח רב, כענין ותקדישו את קדוש יעקב (שם) דהיינו התיחס לו מעלת הקדושה; ויש עריץ לגנאי (געוואלטסמאנן) כמו ומיד עריצים תפדוני, והיינו בזמן שאינו סומך על מה ששורת הדין נותן רק משלים לו כל דבר בכחו ועוצם ידו יהיה ביושר או לא; ומענין העריצות לזולתו הוא מה שנאמר כאן, לא תערצון ולא תיראון מהם, והוא ענין יחוס העריצות לזולתו לומר עליו שהוא

עריץ ומשופע בכח גדול לכן מתירא לעמוד לפניו, והוא מן הפעלים שהוסב תואר הפעל אל הנפעל, כמו לעולם בהם תעבדו, לא תעבד בו עבודת עבד שהענין נעבד ממנו, וכן תעיתי כשה אובד היינו נאבד, ארמי אובד אבי היינו מאביד, ובלשון חכמים החולץ ליבמתו היינו מקבל החליצה, כן לא תערוץ מפניהם ר"ל לא תחשוב שהם עריצים שתירא מפניהם (איהרע געוואלט ניכט אכטען), (רש"פ):

פסוק לא

ובמדבר אשר ראית אשר נשאך. במכדרשב"י (תצוה קפ"ג ב') האי קרא הכי מבעי לי', ובמדבר אשר נשאך, מהו ראית וגו' ע"ש. ונ"ל דמלת אשר הוא שם דבר, מן אשרוני בנות, ואשרו אתכם כל הגוים שהוא לשון שבח ותהלה, ועל שבעת המינים שנשתבחה בהן א"י אמר קרא (קרח י"ח) בכורי כל אשר בארצם כלומר המשובח, ועל הארון והשלחן שבמשכן שהם היותר מקודשים אמר (במדבר א' נ') ועל כל אשר לו. כן מלת אשר כאן, וטעמו במדבר ראית דברים שהם לשם ולתהלה בכל הארץ, (האסט ווירדיגקייטען געזעהען) וכלל בזה כל הנסים והנפלאות שראו במדבר. לכן יש טעם מפסיק במלת ראית:

פסוק לז

התאנף ה'. ת"א ויב"ע הוה רגז מן קדם ה', וכ"ת ויתעבר ה' (לקמן), לא רצו לפרש כפשטות משמעות בהתפעל שהוא חוזר על עצמו וכפירש"י, נתמלא רוגז נתמלא עברה וחימה, דא"כ אנו מייחסים לו ית' התפעליות הכעס האף והחמה, וזה לא יתכן אליו ית' המרוחק מן התפעליות גשמיות תכלית הריחוק, לכן פי' לשון התפעל בענין זה לפעל יוצא, כמו כל כלי עץ תתחטאו (מטות ל"א) שהכלים הם נפעלים, וכן והתנחלתם אותם (ויקרא כ"ה:מ"ו) והרבה כיוצא בהם, כמ"ש בויתנכלו בוישב, כי העמל והצער המגיעים לאדם ממנו ית', יורדים ובאים ע"י אמצעיים, אם ע"י רוחניים מלאכותיים, אם ע"י סבות טבעיות, והאמצעים האלה היוצאים ונמשכים ממנו ית', אשר כיוצא בהם באדם הם מתכונות נפשיות והתפעלות התרגשות פנימיות, כמו הקנאה והנקמה והכעס, ממנו ית' יבאו כל אלה כפי התחייבות הנענשים, לא מצד התפעליות חלילה, רק מצד כי הוא ית' אמר ויהי ובהשגחתו, אם מצד גרם מעשי האדם, או שכך גזרה חכמתו העליונה בצדק, ואין כאן רק יושר וצדק היורד על פי מדות בני אדם והשתנותם מצד עצמם עד שהם בלתי ראויים לקבל הטוב השופע ממנו ית', ואז ימציאום דברים המכעיסים אותם, המביאים עליהם אף וחמה. דמיון לזה שופטי המדינה שיצא מלפניהם עניני דין ועונש לחייב בם אדם, שיצוה בד"מ בשריפת איש, והם בלתי כועסים ולא קוצפים עליו, רק מצוים כן מפני שנראה להם שכך היושר והמשפט, והנה אף שהשופטים האלה לא יתפעלו כלל

ממדת הכעס והנקמה בעת חריצת משפטם כ"א כך תגזור יושר דעתם, בכל זאת השוטר הגומר את דין השופטים האלה, ומכה את הרשע, והשורף את המחוייב בשריפה, א"א בלתי הלבשת מדת הכעס בשעה זו, ככה הדין הצדק המשתלשל ממנו ית' לבוא על האדם ע"י סבות אמצעיות להאביד הונו להורידו מטה להחליאהו וכדומה, נקראים אף כעס ועברה מצד האדם אשר פוגעים בו. לכן לא פי' המתרגמים התאנף התעבר כפעולה החוזרת על עצמותו יתברך, כי חלילה לאל מלהתפעל, אבל הוא התפעל היוצא, שהדין הצדק היוצא ממנו יתברך נקרא אף ועברה ע"ש סוף פעולתם (דומה למאמר וטחני קמח שנקרא החטים בשעת טחינתו קמח ע"ש סופו), כשבאים על האדם לגמור בו הגזרה שיצאה ממנו יתברך, לכן תרגמו הוה רגז מן קדם ה' (פעראנלאסטע צאָרן); ובדרך זה יש להבין גם שאר לשונות של אף הבאים בכנויים, והנסמכים אל ה', כגון וחרה אף ה', וחרה אפי, כי אש קדחה באפי, למה ה' יחרה אפך, אשר הפך ה' באפו, דבאמרו אף ה' אין המכוון בו כבמאמר ויחר אף בלק וכדומה הנאמר בבני אדם, כי שם הוא סמיכת הדבקות והחבור, כי האף דבוק בהם בעצמם והמה מצד טבעם מתפעלים מהמיון ורגשת הכעס והחמה, אמנם בסמיכות אף אל ה', יורה סמיכות הסבה שממנו, ר"ל האף היוצא והנמשך ממנו ית', כמו ישועת ה' שהוא סמיכות הסבה שממנו הישועה, הבאה ונמשכת ממנו אל האדם ע"י סבות אמצעיות, ככה אף ה', האף היוצא בגזרתו ית' ע"י סבות אמצעיות ומגיעים לאדם, ואין האף דבוק בו ית' חלילה, כי אצלו הוא דין צדק גמור, רק נקרא בשם אף בהשתלשלו ע"י הסבות להמשך על האדם. וכן המכוון כשבא בכנויים, כי באדם האף דבוק בו בעצמותו, כי כל פנימיותו מתרגשות ומתפעלות בו, והוא אצלו כנוי הקנין, אמנם אצל הבורא חלילה לפרש כן, אבל הכנוי יורה על הסבה שממנו, כמו ואני נסכתי מלכי, שהמכוון בו כנוי הסבה שממנו מלך שאני יעדתי אותו להיות מלך, וכמו וישמור משמרתי, שאין לפרש הכנוי כמו בעל משמרתי אעמודה, כ"א מה שצויתי לשמור, ככה אש קדחה באפי כוונתו באף שממני, האש קודחת באף הבא על האדם מסבתי:

בגללכם. באמת העיד הכתוב יען לא האמנתם בי ואיך אמר בגללכם, אבל טעמו בגלל מריבתכם, (רמב"ן). והרא"ש אמר, כי מה שנגזר עליהם לבלי הכנס לארץ היה מדה כנגד מדה, הם לא האמינו ביכולת ה', לכן לא יכנסו לראות ביכלתו, אבל משה שלא חטא ביכולת ה' לא היה ראוי לעונש זה, אבל נגזר עליו להקבר כאן שבזכותך הם באים עמך, כמ"ש במד' מלה"ד לשפחה שנפל דלי שלה לבור התחילה לבכות, באה שפחת המלך ונפל דלי זהב שלה, מיד התחילה משחקת ואמרה מי שיוציא דלי הזהב יוציא

דלי שלי, וזהו המכוון במלת בגללכם, כלומר עונש לא תבא שם איננה מדה כנגד מדה, רק בגללכם ניתן לי עונש זה להקבר כאן; אמנם לפי' זה היה ראוי לומר בעבורכם לא בגללכם, כי בגלל ישמש על הסבה המוקדמת, ובעבור על הסבה המאוחרת, כמ"ש בפ' בא בעבור זה עשה ה' לי:

פסוק מא

חטאנו לה'. לא הייתם מתחננים נכח פני ה' להתודות לפניו עד אשר ישוב לרחמכם. כי חשבתם לרפאות שבר עונכם על נקלה באמרכם רק אלי חטאנו לה', וכאילו בהוצאת דברים אלה מפיכם כבר נקיתם מפשעיכם, בלי הצטרכות הכנעה יתרה אליו ית' כראוי באמת לשבים מפשעיהם, להשתפך נפשו לפני ה' ולאמר חטאנו לך, בנכח ולא בנסתר:

פסוק מד

כאשר תעשינה הדבורים. לא בחרב חנית וכידון רדפו אחריכם להבריחכם, כ"א כדבורים אשר תפוצינה הנה והנה ויגביהו קול נהימה, אשר כל שומעו יברח פן יוזק מעקיצתם, כן הם הבריחו אתכם בקול הברה לבד, ואחרי ניסתכם התחילו להכות אתכם (רמ"א):

פסוק מה

ותבכו לפני ה'. לא היתה הבכי' על אשמתכם מתוך תשובה וחרטה, כ"א על אשר רדפו והכו אתכם, עד שהוצרכתם לשוב אחור מפני האויב, לכן לא שמע ה', ולזה אמר ותשובו ותבכו:

פסוק מו

כימים אשר ישבתם. ערש"י, ובדרך הפשט יתכן טעם המקרא כמספר הימים אשר התעכבתם לשבת בקדש לשלוח מרגלים והמתנתם ארבעים יום עד בואם להודיעם מטוב הארץ. במספר הימים האלה נענשתם לשבת ולהתעכב בקדש שנים רבים, כנאמר במספר הימים אשר תרתם תשאו את עונותיכם ארבעים שנה, ואף שלא התעכבו ארבעים שלמים כ"א ל"ח שנה, ככתוב (לקמן ב' י"ד) זה היה מחסד העליון ית' להמם מקרב המחנה תוך מ' שנה שלא יגרמו לבניהם להתעכב עוד במדבר כמ"ש רש"י שם, ונחשב להם גם שנה ראשונה שקדמה לשלוח מרגלים, כמ"ש רש"י (שלח י"ד ל"ג). והראב"ע נדחק כאן במלת ושבתם:

פרק ב

פסוק ו

ואכלתם ושתיתם. נראה כמיותר כי ממילא נדע שקניית המאכל והמשתה הוא לאכול ולשתות, ויתכן שהמכוון בזה על השלילה שלא תקנו לקחת עמכם צדה לדרככם, כי

אינכם צריכים לזה בהיות לכם המן והבאר, כי אמנם מה שתקנו מהם הוא לאכלו ולשתותו מיד בעודכם דרך נסיעתכם תוך ארצו, ואף שגם לזה לא היו נצרכים לקנות, מ"מ תעשו כן למען הראות לעיניו כי ברכת ה' היא עמכם ויש לכם עושר רב כדי לקנות כל הנצרך, ע"ז אמר כי ה"א ברכך, כמ"ש רש"י, כי עשו אחיך הוא ידע הלוכך במדבר זה זמן רב, ובכל זאת יראה נפלאות שבכל משך זמן רב כזה לא חסרת מאומה ועושר רב אתך ויש ביכלתך להוציא ממון ולשלם להם בעין יפה כל מה שתקנו מהם, ובזה יקודש שם שמים קרב עמים רבים, ובדרך זה מלת ידע כפשוטו:

פסוק ז

ברכך בכל מעשה ידיך. לשון מעשה ידים אינו נופל רק על המתעסק בעבודות אדמה או במסחר וקנין וכדומה, וכל אלה לא היו לאנשי דור המדבר, ומה זה אמר להם משה ברכך בכל מעשה ידיך ? ויתכן שהברכה שהזכיר פה הוא הרכוש הגדול הבא להם בצאתם ממצרים (בזה מצרים ובזה הים) וזה היה להם מן הדין לתשלומי שכר עבודתם את מצרים בשנים רבות, הנה היתה להם ברכת הרכוש הגדול לגמול מעשי ידיהם, ואתי' כמאמרם (סנהדרין צ"א) בני מצרים תבעו תנו לנו כסף וזהב שנטלתם, א"ל תנו לנו שכר עבודה של ששים רבוא ששיעבדתם ת"ל שנה. וראיתי לרמב"ן שכתב ירמוז במעשי ידיך, שנתברך עמם צאן ומקנה אשר הוציאו ממצרים ויש להם עושר ומקנה וקנין משלל מצרים ומשלל עמלק והכל נתברך בידם, כענין מעשה ידיו ברכת ומקנהו פרץ בארץ (איוב א':י'), עכ"ד. וראייתו סתירתו שפריצת המקנה לא נקרא מעשה ידיו. ובמדבר רבה (חקות פי"ט) אמרו, אמר להם משה לישראל התירו להם כיסכם שלא יאמרו עבדים היו עניים הם, הראו להם עשריכם וידעו שלא הפסדתם בשיעבוד, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, וידעו שאין אתם חסרים כלום ולא משלכם אתם נותנים שנ' כי ה"א ברכך, ע"כ. מבואר מזה שהברכה מוסבת על הרכוש שיצאו בו ממצרים שהיה בשכר עבודתם:

ידע לכתך. ספק לך צרכך. תיקן אותך בכל המצטרך ולשון ידע כמו וידע אלהים ידעתיך בשם מה אדם ותדעהו ורבים כאלה יאמר על האל יתעלה זה הלשון כי כל פעולתו ית' בידיעת עצמו - לא חסרת דבר. ויכירו שלא תקנו מהם לצורך, אבל תקנו להנאתם מצד האחוה וכדי שיבואו אליכם ויראו מעשי ה' ונפלאותיו (רע"ם):

פסוק כט

כאשר עשו לי. לא לענין לעבור את ארצם אלא לענין מכר אוכל ומים (רש"י), לפי"ז מה שכתוב בפ' כי תצא על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, צריכים אנו לומר שלא נתנו להם בלא כסף, אבל בכסף השבירו להם, כמ"ש הרא"ם. וכבר טען הרמב"ן ע"ז שם בפ' כי תצא, כי די למחנה שימכרו להם, והראב"ע פירש כאשר עשו לי מוסב על

בדרך בדרך אלך כאשר עשו לי בני עשו שסבבו הר שעיר בדרך בדרך, וכן כתוב אתם עוברים בגבול אחיכם בני עשו היושבים בשעיר, רק המלך שהוא מלך אדום לא עזבם שיעברו דרך מדינתו, כי משם היה ארץ כנען קרוב ולכן עברו על ער כי כך כתוב. גם ע"ז כתב רמב"ן גם זה הבל כי לא באו כלל בארץ אדום ולא בארץ מואב, ע"ש ברמב"ן שהאריך בזה, ולדעתי נראה שאין הכתוב מדבר לא מענין לחם ומים שנתנו להם בני עשו ומואב, אף לא מענין העברתם דרך ארצם, אבל ידבר מענין המיאון והסירוב של בני עשו ומואב, שלא השגיחו על קריאת השלום אליהם ולא נתנו את ישראל לעבור בגבולם, וזה, אחרי שחתם משה דברי שלום לסיחון בבקשה לתת רשות מרצונו הטוב לעבור דרך ארצו, ואחרי שהבטיחו שלא יגיע לו שום נזק מזה, אדרבה ישיגו אנשי המדינה הרווחה יתרה במכירתם מאכל ומשקה לחיל גדול כזה, מ"מ חשש משה פן ישמע סיחון מקריאת שלומו לבני עשו ולמואב, והם מיאנו בשלומו ולא נתנו לו רשות לעבור, ומשה נטה מהם ובחר לו דרך אחרת, ועל זה יסמוך סיחון ויאמר לא נופל אנכי מבני עשו ומואב, וכמו שנתיירא משה מלהלחם עמהם גם בי לא יגור מלחמה בהמנעי ממנו הליכת מחנהו דרך ארצי, לסבה זו לא נמנע משה מלהודיע לסיחון שלא יתעה בדמיונו זה ולא יחשוב בלבבו להיות כבני עשו ומואב, ואף שלא התעורר ללחום נגד בני עשו ומואב ללכת ביד חזקה קרב ארצם, לא יתנהג כן עם סיחון, כי אמנם קריאת שלומו אליו איננו רק מדרך המוסר ודרך ארץ, אבל כשימאן מלתת הרשות, לא יניח את ארצו ויבחר לו דרך אחרת, אבל בעל כרחו ושלא לרצונו יסע עם מחנהו ויעבור דרך ארצם, וזהו הנכלל במאמר רק אעברה ברגלי כאשר עשו לי וגו' כלומר אם תעשה לי כאשר עשו לי בני עשו ומואב אשר לא שמעו לדברי שלום, תדע שביד חזקה אעבור דרך ארצך לבוא אל הארץ המקווה ממני. ולא רצה משה לאמר לו בביאור "אם תעשה לי כאשר עשו הם", להורות שאינו חושדו להיות מונע טובה קטנה זו ובפרט בהשגת הרווחה יתרה לאנשי מדינתו, לכן לא הזכיר לו רק ברמז ממניעת בני עשו ומואב. ובאמת במלת "כאשר" יובן ענין התנאי ג"כ, כי מלת אשר ישמש גם כהוראת מלת אם התנאי (וענן) כמו אשר נשיא יחטא שטעמו אם נשיא יחטא, וכן את הברכה אשר תשמעו אם תשמעו, ואות כ"ף המחובר בו הוא כ"ף השוואה והדמיון כמלת כמו (וויא) ויש א"כ במלת כאשר תרי משמעות, התנאי והדמיון, וכשני מלות "אם כמו" (וענן וויא) וטעם כאשר עשו לי, אם כמו שעשו לי (וענן וויא מיר געטהאן האט) כלומר אם כמו שעשו לי בני שעיר ומואב תעשה עמדי' ובכמה מקראות יבוא מלת רק בתחלת המאמר אף שאינו מקושר לתחלתו כ"א לסופו כמו (ישעי' כ"ב י"ט) רק זועה הבין שמועה, שטעמו רק

הבין שמועה זועה כלומר רק מצד שמיעת הפורענות יזועו ויפחדו (נור דאס געריכט צו האֶרען ווירד זיא שרעקקען) וכן רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו, טעמו אף כי רבים ישטופו רק אליו לא יגיעו, כן הכא רק אעברה ברגלי כאשר עשו לי, טעמו רק כאשר עשו לי וגו' אעברה ברגלי, ויורה מלת רק על הפך הקודם, בנתינת רשותך לא אלך רק בדרך המיוחד לחיל לעבור, אבל אם תמאן בטובתי, תדע כי ביד חזקה אעבור דרך ארצך עד אשר אעבור את הירדן אל הארץ וגו'. ודע דלי"מ מלת רק טעמו לפעמים כטעם ודאי, בלי ספק, והוא דרך אומדן דעת, שמשער בלבו לאמר נראה ודאי שהענין אינו אלא כך, (ניכט אנדערס, אלס, געוויסס) מזה רק אין יראת אלהים במקום הזה, רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, וע"ד זה יש לפרשו גם כאן, נראה ודאי בלי ספק אעברה, ולהך פירושא קיים משה מה שנצטוה על סיחון (לעיל כ"ד) והתגר בו מלחמה, כי אין לך חרחור ריב למלחמה כזה בהודיעו אליו שבמניעת נתינת הרשות יעבור בעל כרחו ושלא לרצונו, ולהמפרשים מאמר אעברה ברגלי וגו' ג"כ בדרך השלום צריך יישוב במה קיים משה את המצווה לחרחר עמו מלחמה, ומסתייע הדין פירושא משנו לשון הנאמר כאן ממה שאמר למלך אדום (חקת כ' י"ט) רק אין דבר ברגלי אעבורה, כי שם נצטוה שלא לחרחר אותו לריב, ככתוב (לעיל ב' ה') אל תתגר בם כי לא אתן לכם מארצם, לכן אמר אין דבר שלא יגיע לו שום נזק, וגם סוף דבריו הם לשלום כתחלתם, אמנם כאן לקיים מה שנצטוה להתגר בו מלחמה, ואף שתחלת דבריו לשלום סופם למלחמה, לכן השמיט מלת אין דבר, דבאמת ישיג נזק המלחמה, והתבונן עוד כי שם אמר ברגלי אעברה, וכאן בהפך אעברה ברגלי, כי דרך המקראות להקדים את העיקר במאמר ולאחר את הטפל, לכן שם שאין ההעברה עיקרית אצלו ולא היתה מוחלטת בדעתו כי לא היה רשאי להלחם בו, לכן אמר אעברה לבסוף, אמנם כאן שההעברה היתה מוחלטת אצלו להתגר בו מלחמה ולעבור, והוא היה העיקר אליו כעת, לכן הקדים אעבור. וראיתי לרי"א שפירש ג"כ רק אעברה ברגלי בעל כרחך ושלא לרצונך, אמנם במאמר כאשר עשו לי וגו' פירושו דחוק ורחוק, ומצאתי מאמר רבותינו (במדבר רבה חקות פי"ט) אחר ששלחו ישראל למלך אדום שלחו אל מלך מואב ולא אבה, אעפ"י שאינו מפורש כאן בתורה מפורש בשופטים (י"א י"ז) שנאמר וישלח ישראל מלאכים אל אדום לאמר אעברה נא בארצך ולא שמע מלך אדום וגם אל מלך מואב שלח ולא אבה, ואף משה רמז כאשר עשו לי וגו', ע"כ, מבואר דעתם שאין המכוון במאמר כאשר עשו לי נתינת הלחם והמים, ולא ההעברה דרך גבולם מן הצד כראב"ע, רק המיאון והסירוב בדברי שלום, כדברנו:

פסוק לד

בעת ההיא. באותו עת שהכנוהו ואת עמו, באותו עת עצמו לכדנו את כל עריו, כי מה, היתה נסבה שיצא הוא וכל עמו למלחמה נגדנו, ולא נשארו בערי מבצריהם, לכן לא הוצרכנו ללחום נגד כל עיר ועיר, כי בנפילת כל המחנה היו כל הערים לכודים וכבושים לפנינו ואין מעצר לנו לבוא אל תוכם (רמ"א):

ונחרם את כל עיר. מדכתיב (חקות כ"א כ"ה) וישב ישראל בכל ערי האמרי, וכתיב (מטות ל"ב ל"ג) ויתן להם וגו' ערי הארץ סביב, מבואר שלא החרימו ערי סיחון, א"כ מהו שאמר כאן ונחרם את כל עיר ? וגם אם נדחוק לומר שהחרימום ואח"כ חזרו ובנאום, מ"מ יקשה מאי שנא ארץ סיחון ועוג מכל ארץ כנען שלא החרימו עריהם ובתיהם ככתוב (ואתחנן ו' י') ערים גדולות וטובות בתים מלאים כל טוב. ודחוק לפרש מלת את כענין כצאתי את העיר (וארא ט' כ"ט) שפי' מן, ויהי' טעמו החרמנו מתוך כל עיר את האנשים והטף הנמצאים בתוכה, אמנם העיירות עצמן השאירו ועל מכונם. וכן לקמן ג' ו') החרם כל עיר מתם, צריכים לומר שחסר בי"ת, כמו והקול נשמע בית פרעה וכדומה שצריכים להוסיף אות בי"ת, וטעמו החרם בכל עיר מתם, ואפשר שלשון חרם אינו לכליון והשחתה גמורה, כי גם הנעשה שמם מאין יושב נקרא חרם (וויסט, פּעראָדעט) כמו החרם אותה ואת כל אשר בה (ראה י"ג ט"ז) פי' רמב"ן החרם אותה, הם אנשי' הנדחים, ואת כל אשר בה, הנשים הנגררות אחר האנשים, כי השחתת העיר עצמה מבואר שם אח"כ ושרפת באש את העיר. ולפי"ז מתם והנשים והטף אינם רק ביאור החרם, ויתכן כי מלת עיר הוא מענין הפלתי עלי' פתאום עיר (ירמי' כ"ו ח') שפירושו שונא (ע"ש רש"י) וטעם ונחרם כל עיר החרמנו כל שונא, ואח"כ אמר פרטים מתם הנשים והטף ומפני דעיקר חששת השנאה הוא בגברים, לכן הפסיק בעל הטעמים את הנשים והטף ממתם, וחברו עם עיר, דעיקר חששת השנאה הוא באלה:

פרק ג

פסוק יא

כי רק עוג. הוא כנותן טעם על שמלך עוג באותו גליל היה, כי הוא לבדו נשאר מיתר הרפאים, כי במלחמת אמרפל וחבריו שהכו את הרפאים בעשתרות קרנים נשארו רפאים רבים, ואותם הנשארים הכו אותם בני עמון (כמבואר למעלה ב' כ') וממלחמת העמונים נשאר הוא לבדו, ובהיותו גבור בגבורת שאר הרפאים, לכן המליכוהו עליהם (רע"ס):

ערשו ערש ברזל. עריסה של קטן (וויגע), שכשהיה תינוק קטן היה חזק מאד ובהשתטחו היה משבר ערש של עץ לכן עשו לו עריסה של ברזל (רשב"ם), ודוחק לומר שבגדלותו מדבר; כי לאדם שיש בו דעת אין צורך לכך, ולזה יתכן עליו תשע אמות ארכה וארבע אמות רחבה, דבאדם גדול לא יתכן שלא יהיה ארכו יותר על שנים ברחבו יותר מאמה אחת, אבל בילדותו כל אדם נולד קצר בערך זה אמה יתרה ארכו על כפל רחבו:

פסוק יב

ואת הארץ הזאת. האמורה למעלה מנחל ארנון ועד הר חרמון:

מערער. אינו מחובר לראשו של מקרא אלא לסופו על נתתי לראובני ולגדי, אבל לענין ירושה עד הר חרמון היה (רש"י), ויותר יתכן לחבר ראש המקרא עם סופו, וטעם ירשנו כמו ינחלו לכם (מסעי ל"ד י"ז) שהוא לבעלי לשון פעל יוצא לשני פעולים, כמ"ש ראב"ע שם, ויש הרבה דומים לזה בשאר פעלים, וטעם המקרא הארץ הזאת הורשנו, ומפרש למי הורישוהו ואמר מערוער וגו':

פסוק כג

ואתחנן. היא בקשה בדרך תחנונים והיינו בזמן שהמבקש משער את עצמו בלתי ראוי אל הדבר המבוקש ע"צ החיוב, ואינו מבקש להשיג מבוקשו רק ע"צ החנינה שיחוננוה המתבקש ויתעורר במדת רחמיו למלאות שאלתו אעפ"י שאינו ראוי לכך וטעם תחנה כטעם תפלה, שענין תפלה עזיבת הדבר אל המתבקש שיעשה פלילה, וענין תחינה עזיבת הדבר אל המתבקש לעשות בו חנינה, דהיינו מציאת חן שאם ימצא חן בעיני המתבקש הנה הוא מוותר נגדו אעפ"י שאין הדבר עליו חובה. ובא בהתפעל, ותרגומו (אום גנאדע ביטטענד געווארדען) רש"פ, ועמ"ש בפ' וירא ויתפלל אברהם:

פסוק כה

והלבנון. זה ביהמ"ק וקורין אותו לבנון שהוא מלבין עונותיהם של ישראל שנא' אם יהיה חטאיכם כשני כשלג ילבינו (ספרי), ויש מוסיפין בטעם שמו, לפי שהוא מכוסה תמיד בשלג שהוא לבן, כמאמר ירמי' (ח"י יו"ד) שלג לבנון; ויש להוסיף עוד בטעם שם זה, ע"ש המור והלבונה הגדלים שם, כי מקום המקדש הוא הר המורי' ככתוב (דברי הימים ב ג:א') ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המורי', וכבר אמר הרמב"ן (ס"פ וירא) בטעם שם הר המורי, כי ימצאון שם בהר ההוא מור ואהלים וקנמון, והמור מראהו לבן, ובשה"ש אמר אלך לי אל הר המור ואל גבעת הלבונה והוא ביהמ"ק כבתרגום ורש"י שם, ואמר שם בילקוט בשם פסיקתא רבתי נקרא מורי' ע"ש שקטורת הסמים הרבה בתוכו:

פסוק כו

ויתעבר ה'. פירש"י נתמלא חמה, ואונקלס הרחיק קצת ממנו ית' התפעלות החמה והעברה לכן תרגם והוה רגז קדם ה'; ובספר המגיד למהר"י קארא סוף פ' זו כתב, ויתעבר ה' האי ויתעבר כמו תשרש, כמו ודשנו את המזבח, וה"ק ולא שבקני קב"ה דאיעבר, ע"כ. הנה הרחיק ג"כ מלפרשו לענין עברה כעס וחמה, וכן נראה שאין מן ההכרח לפרשו ענין הכעס והחמה, רק כמו שיורה פעל עבר על העתק העצם ממקום למקום במובן טבעי, ככה יורה במובן מוסרי על פניית המחשבה והסרת ההשגחה מן הדבר, כמו נסתרה דרכי מה' ומאלהי משפטי יעבור (ישעי' מ'), שענינו העלמת עין והסרת עשיית המשפט (ענטציעהען, ענטגעהען), וכלשון עובר על פשע (מיכה ז', משלי ט'), לא אוסיף עוד עבור לו (עמוס ז'), שענינם מניעת ההשגחה על הפשע, וכן יורה לשון עבר על המסיר השגחתו מן החוב המוטל עליו, מדוע אתה עובר את מצות המלך (אסתר ג'), לא עברתי ממצותיך (לעיל כ"ז), ובהתפעל על המתחזק עצמו בהסרתו זו, וכסיל מתעבר (משלי י"ד ט"ז) כלומר מתחזק לעבור (ע"ש רש"י), ומזה הענין ויתעבר ה' כאילו כביכול ית' העביר והסיר מחשבתו מלהשגיח בעין טובה עלי (ענטציעהען, וועגוועגדען), דומה למליצה אשכנזית על הרחקת דבר וסלוקו (דיא זאכע בע- זייטיגען); ומצאתי בספרי (פסקא כ"ט) בפ' ויתעבר ה' בי, דלא ניחא לר' יהושע לפרושי' לענין כעס וחמה, ואמר ויתעבר כאשה שאינה יכולה לשוח מפני עוברה, ע"ש שהשחיי' והנטי' לצד מטה קשה עלי' לכן היא מעברת עיני' מלהשגיח על הדבר המונח לפני' על הקרקע וליטלנו, ככה כביכול ית' מפני השבועה שנשבע לבלי העבירנו העביר עינו מלהסתכל בי ומלקבל דברי תחנוני', ועמ"ש ס"פ דברים בהתאנף ה':

רב לך אל תוסף דבר. טעמו יותר חשיבות וכבוד יהיו לך בשלא תוסיף לדבר (ווירדיגער פיר דיך ניכט מעהר צו רעדען) כי לאשר הוסכם עמדי שלא תעבור, לא תגיע לך תפארת ברבוי תחנונך כי יאמרו עליך כמה סרבן מפצר ולא ישיג מבוקשו, ע"כ מניעתך מתחנונים היא כבודך ותפארתך, מלת רב ענין גדולה וחשיבות, כמו רבי המלך (ירמי' ל"ט) ואין אל תוסף שלילה הגוזרת (זאָללסט ניכט) דא"כ הו"ל לומר לא תוסף, אבל היא שלילה בלתי גוזרת, כהוראת מלת על שיורה שלילה מצד הראוי ונימוס (מאָגע ניכט) כמ"ש (קדושים י"ט ד') אל תפנו:

פסוק כט

ונשב בגיא. ושרינן בחילתא בכיין על חובינן דאזדויגן לפלחי טעות פעור (תיב"ע), נ"ל כי ענין הבכי' נכלל בלשון גיא, כי רבותינו ישמשוהו לענין רעש ורעדת הארץ ולענין צעקת הבכי', (ברכות נ"ט) מאי זועות גוהא, ואמרו שם מוריד שתי דמעות והיינו גוהא.

לענין הראשון מצאנוהו במקרא (זכריה י"ד:ד') גיא גדולה מאד, שאין ענינו עמק, דא"כ היה ראוי לומר גדול לשון זכר, כמו כל גיא ינשא, אבל פי' הנכון כרוו"ה לשון רעש ורעדה, שע"י הבקיעה תהיה רעש גדולה מאד עד שינוסו מפניו, וכמ"ש אחריו ונסתם גי הרי כלומר לקול הרעש תנוסו. ולענין הבכי', כבר כתב בעל מוסף הערוך (בערך גהא) שהיא מלה עברית, מן יגעה שור (איוב יו"ד), ובזה נכלל ענין הבכי' שהזכיר יב"ע בלשון גיא דקרא, והיא כולל שתים המקום והבכי:

פרק ד

פסוק א

אנכי מלמד אתכם. בכל שאר מקומות יאמר "אשר אנכי מצוה אתכם", (לקמן פ"ב) או "אשר אנכי דובר באזניכם" (לקמן ה') או "אשר אנכי נותן לפניכם" (ראה י"ב ל"ב) וכאן שינה לומר "אנכי מלמד אתכם" ויורה בזה ליסוד הגדול הנצרך לדת ישראל, וזה, כי בלשון מצוה, דובר, נותן, אין במשמעותן רק הדברים כמשמען, שהודיע משה לישראל את החקים והמשפטים כמו שהם כתובים לפנינו בתורה, לכן הוסיף כאן לומר "אנכי מלמד אתכם" להורות כי לימד משה לישראל את המכוון האמתי שבכל חק ומשפט, וביאר להם הפירוש הברור והנכון בהם, והיא התורה שבע"פ המקובלת בידינו מרבותינו התנאים והאמוראים חכמי הקבלה מדור דור עד משה רבנו, כי הדבר הנכתב יסבול פירושים שונים ואפשר שיובן בו הבנות מתחלפות עד שאפשר שתהיה בו הבנה הפך דעת נותן התורה ית' לכן כדי להשמר מרשת הטעות ללכת עקלקלות בהבנת המקראות המדברות ממצות ה', ולהבין בם הפך דעת העליון ית', באה מסורת התורה שבע"פ לעשות בה סייג וגדר לתורה שבכתב, בל יבאו החכמים בעיניהם לפרוץ סייג וגדר בזה, ולפרש מדעתם החלושה כוונה אחרת במצות התורה כי אמנם נדע כי הגיון התורה שבכתב בצירוף התורה שבעל פה הנודעת לנו בנבואה מאבי הנביאים עד הדור האחרון, הן הנה לבדנה גורמים לעוסק. בהם הדבקות האלהי, ומאצילים על אוהביהם רוח אלהים וכל הצלחות הנפשיות העליונות, כי התורה שבע"פ ממרום באה אלינו ע"י נבואה, ועד מרום תנשא הדבק בה והמתאחד עמה, הנה על היסוד הגדול הזה אשר עליו נבנה דת כל בית ישראל בא להורות במה שאמר כאן החקים והמשפטים אשר אנכי מלמד אתכם, ועל כוונה זו אמר (לקמן פ"ה) ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים כאשר צוני ה"א, וכן אמר (פ' י"ד) ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים, מדהזכיר לשון למד יורה על התורה שבע"פ, וכן הבינוהו רבותינו (בנדרים ל"ז א') מאי שנא מדרש דלא וכו', ע"ש:

פסוק ב

לא תוסיפו. ה' פרשיות בתפלין ה' מינים בלולב ה' ציציות (רש"י), נראה דעת רש"י כראב"ד (פ"ב מממרים) דלא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה, אמנם דעת רמב"ם שם דגם במצות ל"ת איתנהו לאיסור מוסיף, כגון אם יאמרו בשר עוף בחלב הוא אסור מה"ת, וכן להפך דבר שהוא אסור מה"ת אם יאמרו שאינו אסור אלא מדבריהם יש בו משום בל תגרע שמגרע לאיסורו שעושה איסור תורה לאיסור דרבנן (ע"ש בלח"מ), ושפיר אמר בס' מעין החכמה, דהמקרא מסייע לרמב"ם, דכ"מ שנ' השמר אינו אלא ל"ת, וכאן סמך לשון שמירה, ללא תגרעו, ובפ' ראה סמך לשון שמירה ללא תוסיף, כמש"ש אותו תשמורו לא תוסיף וזה יורה כי גם במל"ת איתי' לאיסור ב"ת, עכ"ד. והנה בפ' ראה אמר לא תוסיף ולא תגרע בלשון יחיד, וכאן אמר בלשון רבים, נ"ל דכאן האזהרה על הב"ד הגדול שבירושלים, אף שהם עיקר עמודי הוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן אמרה תורה, עפ"י התורה אשר יורוך, והוא מצות עשה לסמוך ולהשען עליהם בכל עניני הדת, וכל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בל"ת שנא' לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך (כמ"ש הרמב"ם ריש הל' ממרים), וכיון שהתורה בעצמה נתנה לב"ד הגדול כח זה שדבריהם הם כשל תורה עצמה, עד שהעובר על דבריהם עובר כעשה ול"ת דאורייתא, היה עולה על הדעת לומר שיש להם גם כח זה לעשות דבר מדבריהם כדאורייתא ממש וכן להפך, לכן באה האזהרה כאן, לא תוסיפו ולא תגרעו, שלא ילמדו רק כפי המקובל, עד"מ לא תבשל גדי, שבשר בהמה בחלב יש בו איסור דאורייתא. אבל בשר עוף ילמדו שאינו אסור מה"ת רק מדבריהם. וכן להפך. ובזה נסתלקה מעל הרמב"ם התלונה הגדולה שיש לו להרמב"ן עליו בראשון לשרשי המצות, שכתב עליו, אם כדעת הרמב"ם דכל מילי דרבנן הוא בכלל מ"ע ול"ת דאורייתא, והעובר על דבר מדבריהם עובר בעשה דועשית עפ"י הדבר אשר יגידו לך, ועל ל"ת לא תסור מן הדבר, א"כ היה ראוי להחמיר מאד בדברי סופרים כי כולן ד"ת הן, ולמה דנין בכל דרבנן לומר ספיקא דרבנן לקולא, וכן מקילין בד"ס בענין העונשין שאין בהם כ"א נדוי ושמתא לא מלקות. ואמרינן אתי עשה דאורייתא ודחי עשה דרבנן, ע"ש בהשגת הרמב"ן באורך ובמג"א שם. ולדברינו אין מקום להשגתו, כי אף דכל מילי דרבנן הוא בכלל מ"ע ול"ת דאורייתא, מ"מ לא היו רשאין להשוות דבריהם ולעשותם כשל תורה ממש גם לענין עונשין ולספיקן וכדומה, כי אם לא הבדילו כלל לדינא בין דאורייתא ממש למילי דרבנן, א"כ היו עוברין על לאו דלא תוסיפו על הדבר, כי מאי אהני לן אם יאמרו עד"מ בשר עוף בחלב אינו אסור אלא מדרבנן, אם לא יהיה נ"מ לדינא להקל בו יותר מבשל תורה, אבל

כמו שנצטוה הב"ד הגדול לעשות משמרת למשמרת, ומן התורה ניתן הכח לדבריהם להיותם בכלל עשה ול"ת דאורייתא, ככה נצטוו לעשות הבדל מה בין דבריהם לשל תורה, להקל בעונשן ובספיקן וכדומה, דאל"כ היו עוברין על לאו דלא תוסיפו. והנה לפירש"י כאן יש בה' מינים בלולב משום בל תוסיף, אע"ג דקיימא לן כרבנן דלולב א"צ אגד, ואף אם יאגדנו משום זה אלי ואנוהו, אפ"ה אמרי' האי לחודי' קאי ולית בי' משום ב"ת, כדאמרי' בפרק הנחנקין. יש לומר דהתם בחיוב מיתה קמיירי, ואין זקן ממרא חייב מיתה בלא אגידי אע"ג שהוא בזמנו ושלא במינו ומכוין לשם מצוה, אבל בעלמא אית ביה משום ב"ת אע"ג דלא אגידי משום דזמנה ותוספת דבר חדש הוא (הרא"ם במסקנתו), וכ"ד הרב מעדני מלך, כמ"ש הט"ז באו"ח סי' ל"ד סק"ב. ולזה נוטה גם דעת ר"א ממיץ שכתב בס' היראים סי' ל"ב וז"ל לולי שפירש רש"י בסנהדרין אין לנו אלא תפלין ועובר על ב"ת, הייתי מפרש ההיא דסנהדרין בזקן ממרא לבד ולא משום איסור ב"ת. והנה כמו שיש משום ב"ת כשמניח שני זוגות תפלין כשרים בב"א או בזא"ז, ככה יש משום ב"ת כשעושה מצוה אחת כמה פעמים ביום, כגון שנוטל לולב כמה פעמים ויאמר שבאה כן הקבלה שמחוייב מה"ת ליטול לולב כל היום (כמ"ש הפוסקים עמג"א סי' ל"ד ובחיי אדם כלל ס"ח), ובאמת יש בלשון לא תוסיפו שני פנים, אם דבר הנוסף על דבר המתוסף (פערמעהרען, צוטהון) כמו ותוסף ללדת, אם הכפלת דברים וחזרתו פעם ושתים (ווידערהאָלען) כלשון ולא אוסיף להכות את כל חי. כתב הגר"א בפ' ראה וז"ל שם: את כל הדבר וגו' תשמרו לעשות לא תוסיף, פי' להוסיף על גופיה דמצוה, כמו על לולב וציצת, לא יפחות מד' ולא יוסיף על ד' מכאן אמרו לא יוסיף מתנה אחת על מתן ארבע ולא על מתן א'. את כל הדבר, שלא יוסיף כהן אפילו דבור א' על ברכת כהנים. ובפ' ואתחנן אמר לא תוסיפו על הדבר ולא תגרעו ממנו, דרשו שלא יוסיפו על תרי"ג מצות, כי בתחלה אמר שמע אל החקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות, וע"ז אמר לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם לעשות. ובפ' ראה אמר את כל הדבר דרשו רבותינו שבאותה מצוה גופא לא תוסיף ולא תגרע, עכ"ד. ולא הבינותי, דהא (בר"ה כ"ח ב') אמרי' מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר אוסיף ברכה אחת משלי ת"ל לא תוסיפו על הדבר, הנה הוא תוספת בגופה דמצוה וילפי לה מלא תוסיפו דואתחנן. אמנם מלשון הספרי משמע כדברי הגר"א, ויותר מבואר כדבריו בס' היראים לר"א ממיץ סי' ל"ב, שכ' מנין לכהן וכו' שנא' לא תוסיף עליו. ודע דממ"ש רש"י לא תוסיפו כגון ה"פ בתפלין וה' מינים בלולב וה' ציצת וכן לא תגרע, משמעות דבריו דבג' פרשיות בתפלין וג' מינים בלולב וג' ציצת עובר בבל תגרע, וכן מבואר בספרי (פ' ראה) דקתני התם מנין

שאין מוסיפין לא על הלולב ולא על הציצת ת"ל לא תוסיף ומנין שאין פוחתין מהם ת"ל לא תגרע, ש"מ דבלולב וציצת שייך לאו דבל תגרע, אע"ג דמעכבין זא"ז, ואם חיסר אחד מהם אף הג' שעשה אינו כלום, ואין כאן מצות תפלין ולולב וציצת, והוי לי' כאלו לא הניח תפלין כלל ולא נטל לולב ולא עשה ציצת לגמרי, מ"מ עבר על בל תגרע, וכן כל היושב ומבטל מצוה שבידו לעשות, מלבד שביטל קיום מ"ע שעליו עבר גם על לאו דבל תגרע (כמ"ש רשב"א בחי' לר"ה ד' ט"ז) דבמניעת התקיעה בר"ה שחל בשבת יש בו משום בל תגרע, ע"ש. ודע דלרמב"ם לעיל שאין באיסור בשר עוף בחלב משום ב"ת רק בשנאמר שהוא אסור מה"ת, אבל כשנאמר שאינו אסור אלא משום גזרה, אין בזה מוסיף אלא סייג לתורה ככה הוא בתקיעות דעמידה, אף דכבר יצאנו י"ח בתקיעות דמיושב, אין בתקיעות דמעומד משום ב"ת, כיון שאין אנו אומרים דמשום מצוה אנו תוקעים אותם רק כדי לערבב השטן, ומיושב קושית התוס' שם בר"ה ד"ה ותוקעין). אמנם דעת הרב בשאגת ארי' (בחי' לר"ה באבני מלואים) דלא שייך בל תגרע רק במצוה שהגרעון אינו מבטל המצוה לגמרי כגון מתן ד', שאם נתנן מתן אחת כיפר, דבדיעבד כשר ולא ביטל המצוה, אבל היכי דהגרעון מבטל המצוה לגמרי ופסול אפילו בדיעבד כגון ד"מ שבלולב דמעכבין זא"ז, אם חיסר אחד מהם ליכא משום בל תגרע, אפילו במתכוין לשם מצוה, דומה לעצים בעלמא כשנוטלן לשם מצוה דלא שייך בי' לאו זה, ומכש"כ היושב ובטל ממ"ע אין בו משום בל תגרע. וראיי' לזה, דאי בהנך ג"כ שייך לאו דבל תגרע, א"כ למ"ד לוקין על לאו שאין בו מעשה, ילקה על בטול מ"ע, דהא אין לך עשה שאין עם בטולה לאו דבל תגרע, וזה לא שמענו. ועוד ממה דאמרי' (סוכה ל"א) לא מצא אתרוג לא יביא לא פריש ולא רימון, פשיטא, סד"א ליתי כי היכי דלא תשתכח תורת אתרוג, קמל"ן דילמא נפק חורב' מני' דאתי למסרך, והיאך ס"ד למיתי פריש ורמון משום שלא תשתכח, הא אין כאן אלא ג' מינים לחוד ועובר בבל תגרע, וגם למה לי' למימרי שאינו מביא משום חורבא דאתי למסרך, תיפק לי' משום לאו דבל תגרע דאורייי'. ואף דבאינו מכוין לשם מצוה אין בו משום בל תגרע, מ"מ למ"ל טעמ' דאתי למסרך שאינו חששא רק לימים ושנים, הול"ל שאינו מביא משום חשש חורבא דבשעתי' מיד דלמא יביאם ויכוין לשם מצוה ויעבור בלאו, ועוד דחורב' זו דלמא אתי למסרך אינו אלא בשב וא"ת שמבטל מצות לולב, הא בל תגרע חמור דהו"ל בקום ועשה, עכ"ד. ואנכי בעניותי לא הבינותי, אם יש ללקות בלל על לאו דבל תוסיף אף בעושה מעשה, עד דתקשה על לאו דבל תגרע למ"ד לוקין על לאו שאין בו מעשה, דהא הוי לאו שבכללות, כמו לא תאכל כל תועבה, דהוי לאו שבכללות שכולל כל מה שתועבתי, ה"נ לאו דבל תוסיף אינו לאו

מיוחד לדבר אחד, וכלל מ"ע ול"ת שייך בי' אם תוספת או גרעון (ערא"ם פ' משפטים בלא תבשל גדי), ואף להרא"ה (בחינוך מצוה תס"ט) דלא תאכל כל תועבה לא הוי לאו שבכללות, היינו לפי שעיקרו לא בא אלא על פסולי המוקדשין, ע"ש. וזה אינו בלאו דבל תוסיף. עיי' כסף משנה (פי"ב מעכו"ם) בלאו דלא תאכלו על הדם הוי לאו שבכללות דעיקר הלאו לא נודע איזה הוא). והא דאמרי' (ר"ה כ"ח) אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה משום בל תוסיף, זה לא תקשי לן, דאביי הוא דמקשה התם הכי, ואביי אזיל לטעמי, דסובר דלוקין אלאו שבכללות (פסחים מ"א) אכל נא ומבושל לוקה שלש לאביי (עיי' בשרש התשיעי לשרשי המצות להרמב"ם, ששנה ושילש כמה פעמים דרבא הוא דס"ל אין לוקין על לאו שבכללות, וכן מבואר שם בהשגת רמב"ן. וכן גרס הכ"מ בכמה מקומות, והגאון מוהרי"פ בגליון הש"ס הכריח גרסה זו מתוס' ורא"ש, דלא מצינו בכל הש"ס רבא קודם אביי), אמנם לרבא שאין לוקין אלאו שבכללות, באמת לא לקי אלאו דבל תוסיף. אמנם גם הרא"ה מצוה תנ"ד כ' העובר אלאו דבל תוסיף חייב מלקות. והדבר צריך תלמוד אצלי. וראיית הרב מהא דפריש ורימון לא זכיתי להבין כלל, כיון דבזה האיש שאין לו אתרוג בין כך ובין כך עובר משום בל תגרע, כי אם לא יטול גם הג' מינים שיש לו, אית בי' משום בל תגרע, כמ"ש בשם רשב"א, ואם יטול ג' מינים לבד ג"כ עבר בבל תגרע, וכיון דאי אפשר להנצל מזה, ומחייבינן לי' ליטול ג' מינים כשרים שיש לו לזכר בעלמא (כמ"ש הרא"ש שם בשם הראב"ד מצוה ליטול את מה שבידו לזכרון וכדי שלא תשתכח המצוה) א"כ כיון דלא לשם מצום נטיל להו כ"א לזכר בעלמא אין בו משום בל תגרע, כמו שאין בבל תוסיף בתקיעות דמעומד אחר שכבר יצא בתקיעות דמיושב, לפי שאינו רק כדי לערבב השטן (או כמ"ש רשב"א בחי' שם לסוכה דכל שהוא מתקנת חכמינו אין בו משום ב"ת) ואחרי שנסתלק ממנו לאו דבל תגרע מצד שכוונתו לזכר בעלמא ונוטלם בלא ברכה, שפיר מקשה ליתי גם פריש ורמון תחת האתרוג החסר כדי שלא תשתכח תורת מין רביעי, וע"ז משני דחיישי' לחורב' שיבוטל להבא ממ"ע גם בשיהיה לו ד' מינים כשרים. אמנם לחששא שיתכוין לשם מצוה לא חיישי רבנן, מדמחייבי לישב בשמיני בסוכה בלא כוונה לשם מצוה, ולא חיישי' דלמא יכוין ויעבור על בל תוסיף:

פסוק ג

עיניכם הראות. נותן בזה טעם על מה שהזהיר לא תוסיפו, כי אתם רואים שחשבתם על עבודת בעל פעור שהוא לבזותה ולגנותה ודמיתם להוסיף על מה שלא נצטויתם,

ובאמת זה היה עבודתם ונענשתם על כך, הנה בזה תראו פחיתות הבא ממה שמוסיפין יותר על צוויו ית' (הגר"א):

פסוק ה

לעשות כן בקרב הארץ. עיין בת"ס לרש"ד בשם הא"ת הערה נפלאה בטיב טעם ודעת בעל הטעמים במקרא זה שהעמיד זקף קטן במלת כן שהיה מהראוי להיות פשטא בכדי להפרידו מקרב הארץ; אמנם כוונתו בביאור המקרא קצת דחוק, ע"ש. ונ"ל לפי נגינת הטעם שלפנינו, שהמכוון במקרא הוא להורות לנו, שלפי גודל קדושת הארץ אין מתקיימים בה כ"א אנשים בעלי דת מקבלי עול מצותיו ית', כמ"ש כי לא ידעו משפט אלהי הארץ, ולכוונה זו הזהיר במליצתו ולא תקיא אתכם הארץ כאשר קאה וגו', ירצה כמו שחדרי בטן אינם מקבלים כ"א מאכלים הראויים אליו מצד טבעו, ככה הארץ הקדושה איננה מקבלת להיות מיושבי' עוברי רצון ה' אבל תקיא אותם כאשר קואה הבטן מאכל שאינו ראוי לו מצד טבעו, ועל כוונה זו אמר גם כאן, התורה והמצוה נתתי לכם כדי שיהיה לכם בסיס וקיום ומצב נכון עומד לעד בקרב הארץ, ומלת כן משרש כון, מן הוא עשך ויכוננך ערש"י שם, ועל השלבים כן (מ"א ז') בסיס הדבר ומכונו המחזיקו להיות קיים על ענינו, כן צדקה לחיים (משלי י"א:י"ט) פי' הגר"א מי שהוא כן ובסיס לצדקה, והיינו שמסייע לעושה צדקה הוא ג"כ לחיים. והטעם על ידי קיום החקים והמשפטים תהיה לכם תקומה בקרב הארץ הקדושה (פעסטיגקייט אים לאנדע פערשאפפען):

פסוק ו

ושמרתם ועשיתם. לא אמר וזכרתם רק ושמרתם כמו שכתב רנ"ו, יצר לב האדם רע ובטבעו נוטה לעניני חול ולתאות העולם, וכל זמן שלא יעשה לו האדם לב חדש ורוח חדשה קשה עליו מאד להטות לבו לתורה, ואעפ"י שעוסק בה אין דברי' חקוקים על לוח לבו ואינו שמח בהם שמחת לב, כל דבר מעניני העולם יבלבלוהו, וצרכיו ועסקיו יטרידוהו, שכמעט כל דבר בעולם גדול בעיני הלב מן התורה, ולכן לומד ושוכח מציץ ומתעלם ויקשה עליו לעשות כתורתו, לא כן מי שתורת ה' חפצו, כלומר שטבע לבו נוטה לתורה, הוא יהגה בה יומם ולילה, וכמו שזולתו גם בלילה לא ישכב לבו מרוב מחשבותיו על עניניו ועסקיו, כן הוא בתורה, כי עתה נפשו טהורה מכל מחשבות הבל, וגם על עסקיו וצרכיו אינו נותן לב רק בדרך עראי בעבור ההכרח לא שהם נחשבים בעיניו לדברים גדולי ההערך, כי לבו מתגדל ומתרומם על כל המעשים, לכן מה שלומד אינו שוכח ומה שהציץ לא יתעלם ממנו, לפי שהדברים שמורים ונצורים בלבו, כמו שדרך האדם לשמור ולנצור ענינים שחייו וכבודו תלויים בהם, ואז יקל עליו המעשה,

ויעבוד את ה' במצותיו בשמחה ובטוב לב, לפי שנפשו מוכנת לעבודתו ע"י המאור שבתוכו, כללו של דבר ע"י שמירת התורה בלב יבא לכלל מעשה, וז"ש ושמרתם ועשיתם, כי אם שמור תשמרון לעשות ורבים כאלה, שהקדים בהם שמירה, ולא אמר וזכרתם ועשיתם, כי אפשר שיזכור ולא יעשה, כי הזוכר איסור הערוה ולמד כל דקדוקי האיסור אולי כשיתקפנו יצרו לא יחדל מלחטוא, ואין תקנה אלא בשמירת התורה בלב, שבהיות התורה שמורה בלבו, כל היום תהיינה מחשבותיו ביראת ה' וחכמה להשכיל באמתו ולהתבונן בחסדיו ובדרכיו ית' ולנצור בלבו חוקיו ומשפטיו עד שיהיו שגורים בפיו ולהשתמש בבינתו למצוא טוב טעם ודעת להמתיק דברי התורה לנפש. ולכן לשון שמירה בכל המקרא סמוך לתורה, ולשון עשיי' אצל המצות, כמו ואשמורה תורתך, שומר תורה אשרהו וכן כלם, ואצל העשייה כתיב לעשות את כל החוקים, לעשות כל המצות, כי התורה צריכה שמירה בלב, והמצות צריכים עשייה, וכשאומר לעשות אצל התורה כתוב לעשות את כל דברי התורה (דברי' וי"ו כ"ד) לא לעשות התורה, כי דברי התורה הן המצות, וכן וכתורה יעשה (עזרא יו"ד) כלומר כמצות התורה. ועמ"ש לקמן אצל כי נשמור לעשות שהוא מן ואביו שמר את הדבר ויהיה טעם ושמרתם ועשיתם תצפו ותיחלו בתאוה וחפץ פנימי אל עשיית המצות (האררענד אויסאיבען):

עם חכם. אחרי שאמר את החקים האלה, שהם דברים שאין להם טעם עפ"י השכל והמופת והאומות משיבין עליהם, ואיך יאמרו רק עם חכם ונבון; אמנם פתרון הדברים מבואר בספר הברית; והוא, אף שהמצות השכליות שבתורה הם דברי אלהים חיים כמו החקים, בכל זאת השכליות הם רק קודמים בזמן ובטבע, אבל החקים קודמים להם במעלה, ועיקר קרבת אלהים היא ע"י החקים לא ע"י שכליים, כי לא יתכן להתקרב אל אלהים כ"א במעשים מצווים מאת אלהים והם החקים, אשר לולי היה מצווים ממנו ית' לא היו נודעים כלל, כי כלם רחוקים מן השכל כענין הקרבנות וזריקת הדם על המזבח, כי כל מלאכת המשכן והמקדש תבניתו ותבנית כל כליו ומתכנתו בבנינו וכל עבודתו בקרבנות וזריקת דמם ואפר פרה אדומה שעיר המשתלח בגדי הכהנים טומאה וטהרה וכדומה כלם מן החקים הם, ורק על ידיהם זכינו כי יצאה אש מלפני ה' ותאכל על המזבח, ולעיני כל נראו נסים ונפלאות, הצלחת האומה ישיבתם על אדמתם בטח נוצחים במלחמות, ועין בעין נראה כבוד ה' עליהם בהלבנת חוט השני, ושאר הנפלאות שבמקדש, שפע הנבואה ורוח הקדש; ומאז כאשר נחסרנו כל אלה, חסרו כל טוב, נתרחקו מעל אדמתם, אין להם יכולת הנצוח במלחמה, הנבואה נסתלקה מהם, והם בתוך הגולה בזויי עם ממשך וממורט; ולעת כזאת לא יאמרו העמים רק עם חכם ונבון

הגוי הגדול הזה, אבל עת קיימם החקים כראוי אז באמת התפלאו כלם לאמר על החקים, הנראים לכסילות, כי הם חכמה רבה ובינה גדולה, כי התולדה מן קיום החקים העידה קרבת ה' לישראל, וזה"ש אשר לו אלהים קרובים אליו:

פסוק יב

זולתי קול. שתי מלות אלה מיותרות, כי כבר אמר קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים, ומה בא ללמדנו שאמר. זולתי קול. ובעלי הפשט יאמרו כי זולתי קול הוא כפול לחזק הענין, ובעל הברית אמר למ"ש על וכל העם רואים את הקולות (שמות כ:טי"ו), רואים את הנשמע, והדברים יובנו, כי כמו ששמעו מלת אנכי ככה ראו בעיניהם אות א' ואות נ' ואות כ' ואות יו"ד בתוך האויר צורות אותיות אלה ממש, והאותיות היו של אור גדול עומדים באויר אשר על הר סיני, ומאירים באור זך ומצוחצח עד מאד לעיני כל ישראל, וכן רואים ג"כ אחר מלת אנכי ד' אותיות הוי' ב"ה, וכן ה' אותיות אלהיך, וכן ג' אותיות אשר, וכן כל דבור ודבור, תוך כדי דבור הנשמע לאזניהם היה נראה ג"כ לעיניהם באויר עד תום כל עשרת הדברות, וכ"כ במכדרשב"י יתרו; ופירושו כאן, תמונה אינכם רואים זולתי תמונת קול, כלומר שום תמונה לא ראיתם חוץ מתמונת אותיות הקדש שהוא מהות הקול (ועמ"ש בבראשית בויאמר אלקים ובפ' יתרו בקול שופר):

פסוק יג

עשרת הדברים. הא דלא קראן עשרת המצות, כי גם הלאו נקרא מצוה שמצווה שלא לעשות, וכמ"ש אשר צויתיך לבלתי אכל, נ"ל כי משמעות לשון דבור והבדלו מיתר הלשונות הדומות לו כגון אמירה והגדה ודומיהם, אמר הרמב"ם (בפי"ד מהגיון) כי השם דבר הונח על המליצה בלשון מהענין ההוא הנרשם בנפש, לכן הוא שם כלל גבוה כולל כל מיני הדבורים הרבים מאיזה אופן שיהיה, אם אמירות אם הגדות אם שיחות או צוויים ודומיהם, כי כלם נכנסים בכלל דבור והם ממיניו, וזה נראה דעת רבותינו שאמרו בספרא ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מלמד שלכל דברות ולכל אמירות ולכל צוויים קדמה קריאה לשון חבה. הנה אף שאין בכתוב זכר אמירה וצווי רק דבור, ומניין להם לרבות גם אמירות וצוויים. אמנם כיון דכתיב וידבר אליו, כולל הכל, כל מיני הדבור ואף אמירות וצוויים במשמע, כי אילו היה אה"כ ויאמר אליו או ויצו אליו באמת לא היה רק אמירה רק צווי, אף כאן אלו קרא אותן עשרת המצות לא היה במשמעו כ"א עשר מצות פרטיות העומדות לבדן, עכשיו שקראן דברות, להורות בא שהן עשר דבורים כלליים, כמו שהוא האמת שעשרת הדברות כוללים כמה פרטים ופרטי פרטים, והם כלל כל התורה, וכל התרי"ג מצות כלולות בהן, כמ"ש רש"י ס"פ משפטים וכמבואר יותר במ"ש בכי תשא בחרות על הלוחות, ולזה נקראו עשרת הדברים:

פסוק יד

אותי צוה. תורה שבע"פ (רש"י), אע"פ שהנראה מפשט הכתוב הוא על שאר המצות הכתובות בתורה חוץ מעשרת הדברים (כמ"ש הראב"ע והרמב"ן) מ"מ מלת בעת ההיא המורה על מעמד הר סיני, עומדת לנגדם, כי שאר המצות והחקי' לא צוה אותם למשה בעת ההיא המור' על מעמד הר סיני, רק בארבעים יום שעמד בהר אחר מעמד הר סיני, לכן פירש"י ואותי צוה על התורה שבע"פ. שפי' לו כל עשרת הדברים שנאמרו בעת ההיא כללותיהן ופרטותיהן ואת כל המצות הנכללים בהם (רא"ם) ויש בלשון צוה ממשמעות הפירוש והביאור כמ"ש בואתנה לך התורה והמצוה (ס"פ משפטים):

פסוק טז

פן תשחיתון. התקשרות מקרא זה עם מה שאמר לפניו כי לא ראיתם כל תמונה קשה, לא נמצא בו למפרשים דבר, ואמר הר"ן בפירושו שעם היות שרצה הוא ית', להשאיר זכרון המעמד הנכבד ההוא בכל מה שאפשר, עד שחידש וברא חשך ענן וערפל ולפידים וקולות נבראים, עם כל זה לא רצה לחדש ולברוא שום תמונה, אעפ"י שהיה מן הראוי כדי שישאר זכרון המעמד יותר, לפי שהדבר הנראה מחוקה יותר בדמיון מן הדבר הנשמע, וכמו שחידש קול נברא אעפ"י שהוא מורה על הגשמות ולא נמנע בשביל זה, למה לא חדש תמונה נבראת כדי שיתחקה בלבבם המעמד ההוא יותר, אבל נמנע מזה פן תשחיתון, כי תחשבו לעשות טובה לנפשכם לעשות פסל כדמות התמונה ההיא אשר ראיתם, כדי להשאיר זכרון הדבר לבניהם ולבני בניכם, וימשך מזה שבניכם אשר יקומו אחריכם יעבדו הצורה ההיא, או יתלו גשמות להש"י, וזהו שהזהיר וכפל בפ' זו בכמה מקומות אזהרה זו:

פסוק יט

אשר חלק. להאיר להם (רש"י מרבותינו מגלה ט'), ואמרו להאיר לפי שהאור הוא התועלת היותר מפורסם ונגלה לכל, ובאמת כוונתם על כל שאר התועליות הבאות מכוכבי השמים, כי השם ב"ה חלק אותם לכל מדינה ומדינה לקבל כחות משטרי השמים, והעיר היושב בכל מדינה ומדינה יקבל טוב ורע באמצעית הכחות שהן חלק מדינה ההיא, כי נתן למחוז זה כח לקבל שפע צבא זה ולמחוז אחר כך, יש ארצות שמהררי' יחצבו נחושת ואחרת מקום לזהב יזוקו, יש תוציא כסף ויש ברזל יש בדיל ויש עופרת, והכחות האלה מסודרות ומוגבלות ממנו ית' מאז הכינו מעשה בראשית. מלת אשר הוראתו כאן כטעם יען (ווייל) כמו אשר הבאשתם את ריחנו. והמאמר כנותן טעם על והשתחוית להם יען חלק ה' אותם וגו' כלומר שתראה שהוא ית' נותן לצבא השמים כחות נפלאות להיות משמשים גדולים כאלה בעולם, ותחשוב שהם ראויים

לעבוד אותם ולחלוק להם כבוד, ותטעו לדמות כי זה הוא רצונו ית' לגדל ולכבד את מי שהוא מכבד ומגדל, כמו שהמלך רוצה בכבוד משרתיו העומדים לפניו, כי זה הוא כבודו של מלך לכן אמר וראית, על מראית השכל, לפי שתראה בעין שכלך רוממות הברואים האלה. ואמר ונדחת בנפעל, שע"י מראית שכלך תהיה נדח מדרך האמת לדרך השקר. וע"ד הפשט כתב רשב"ם אשר חלק אשר הניח אותם לכל העמים לעבדם, כי אינו חושש בהם אבל אתכם לקח לעם נחלה והוא יהיה לכם לאלהים. וכ"כ רב"ח נתן המאורות והמזלות לחלקם אם ירצו יעבדו אותם, ולשון רמב"ן לכל העמים יש כוכב ומזל ושר ידוע וגבוהים עליהם מלאכי עליון כנאמר בדניאל שר מלכי פרס ושר מלכות יון ובעבור זה יעשו להם אלהים מהם ויעבדום ואתם חלק ה' לא תקימו עליכם שר וכו'. וזה ג"כ דעת רש"י שכתב ד"א חלק אותם להם לאלהות לא מנען מלטעות אחריהן אלא החליקן בדברי הבליהן לטרדן. ויסוד דבריו הם דברי התלמוד (פ' ר' ישמעאל ד' נ"ה), אמנם כלל דבריהם עם דרך הפשט, תחלה אמר חלק אותם להם לאלהות, ושלא נבוא לטעות שהוא צווי שיחזיקום לאלהות, לכן הוסיף לא מנען מלטעות אחריהם, שניתן להם הרשות אם ירצו יעבדום (ערא"ם וכמ"ש רב"ח), ולפי"ז לשון חלק כמו לא חלק להם (נצבים כ"ט כ"ה) שפירש"י שם נתן אותם לחלקם. אמנם מדלא אמר קרא אשר נתן אותם להם לאלהים כ"א לשון חלק אותם בא להורות גם כוונה שניה לשון חלקלקות, והמכוון בזה, דלפעמים נותן בהם מקום לטעות לחשוב שיש בהם ממשות (כבעובדא דהתם בתלמוד) והוא דרך נסיון להם, והוא נוהג גם בישראל בנביא שקר (ראה י"ג) שהקב"ה נותן לו ממשלה לעשות אות ומופת לנסות בם את ישראל אם ישקרו ע"י כן באמונתם, כמו כן הכא יחליקם בדברים לנסות אותם אם בכל אלה יעמדו באמונת השיתוף לבד ולא ישכחו את אלהי האלהים ואדון האדונים, הנה שכרם אתם, ואם ע"י כן ישכחו את השם העליון ויסורו להחזיק אותם לאלהות ממש, אז המשפט לאלהים ולענשם. הנה לכל הפירושים האלה מבואר המקרא שאין בני נח מצווים על השתוף, וכמ"ש רמ"א באו"ח סי' קנ"ו, ומקור דבריו הם מתוס' סנהדרין ס"ג ובכורות ב'. וראיתי בענין זה בדברי הפוסקים דברים נפלאים ממני, והוא דבתשו' מעיל צדקה סי' כ"ב הביא דברי הע"ת שכ' אין הא"י מוזהר על השיתוף כשאומר זה למעלה מזה, אבל אם אומר שנים הם זהו בכלל עבודת אלילים, והשיג עליו, דמהיכי תיתי נימא שאין ב"נ מצווה על שיתוף כזה, כיון שמוזהרים על עבודת אלילים הרי הם כישראל בזה, והא ודאי לישראל נאסר כל שנותן לאחד מן השרים קצת ממשלה או יתפלל אליהם ומ"ש אינהו מדידן ועוד זהו גופי' עבודת אלילים ואפי' לאמר זה גדול מזה כמבואר ברמב"ם פ"ב עיקר הצווי בעבודת

אלילים שלא לעבוד א' מצבאי מרום, ואעפ"י שהעובד יודע שה' הוא אלקים והוא עובד הנברא של צבאי מעלה ע"ד שעבדו דור אנוש, ובפ"א כתב בטעותן של דור אנוש שאמרו הואיל והאל ברא הכוכבי' וגלגליהם ונתנם במרום וחלק להם כבוד ראויי' הם לשבח וזהו רצון האל לגדל מי שגידל הוא וזהו עיקר עבודת אלילים, ע"כ. הרי נתבטל דעת בעל הע"ת. עכ"ד בתשובה, ע"ש בביאור דעת התוס' אל כוונה אחרת. ולדעתי צדקו דברי הע"ת, כי לישראל שהוציאם הש"י ממצרים ועשה להם הנפלאות ולקח אותם לעם נחלה שאינם עומדי' תחת צבאי מרום, עליהם גזר הוא ית' שלא לעבוד לזולתו כלל אף עבודת השיתוף, אבל לשאר עמים העומדים תחת ממשלת צבאי מרום, אם מודים הם במציאות האל ויכלתו על הכל, ועם כל זה עובדים גם לנמצא זולתו לשרי מעלה וכדומה ומודים שגם הנמצא ההוא כפוף תחת יד עליון, אין במשפט השכל הכרעה לאסרה עליהם כיון שאין דעתם להוציא את עצמם מרשותו של אדון האדונים ב"ה, רק מדמים שזהו כבודו של אל עליון לשבח ולפאר את המשמשים לפניו. ועבודת השיתוף, בדרך זה היתה עבודת דור אנוש, וע"ז כ' הרמב"ם (רפ"א מע"א) וזה היה עיקר עבודת אלילים (לא כמו שהעתיק בתשו' הנ"ל וזהו עיקר ע"א) כלומר עבודת השיתוף הלזה היה היסוד והשורש שממנו נצמח' ברוב הימים עבודת אלילים עצמם בשכחת השם ית' וכמ"ש הרמב"ם וכיון שארכו הימים נשתכח השם הנכבד וכו', שעבודת השיתוף היה להם סבה הגורמת לטעות אלילים בשכחת הש"י. ולכוונה זו כ' הרמב"ם שם שאברהם ידע שכל העולם טועים ודבר שגרם להם הטעות כלומר כמו שנודע לו שעובדי האלילים שבדורו הם הולכים בדרך המוטעה, כך נודע לו הסבה שגרם להם טעות זה, והוא עבודת השיתוף שבדור אנוש שאינו רק סבה הגורמת לטעות גמורה. ובאמת לישראל הכל אסור גם עבודת השיתוף, וע"ז בא הצווי במקרא שלפנינו פן תשא עיניך השמימה וראית את השמש, אשר חלק אותם לכל העמים. והתבונן בלשון התורה שהבדילה בין עבודת אלילים עצמם ובין עבודת השיתוף, שבפסילים והסמלים שהם תבנית ברואים שפלים אמרה בם לשון פן תשחיתון, כי בעבודת ברואים שפלים כאלה לא שייך לשתף בהם שם שמים, ועבודה כזו היא ההשחתה הגמורה, אמנם בעבודת צבאי השמים שהם ברואים עליונים המשמשים לפניו במרום, דשייך בהם שתוף שם שמים, לא הזכיר בהם לשון השחתה, רק התחיל פן תשא עיניך השמימה, כי זהו עבודת השתוף שיש בה משום סבה הגורמת לאלילים עצמם. (לכן לא כללה התורה שתי העבודות בלשון אחד לומר בלשון קצרה פן תשחיתון וראיתם תבנית הברואים השפלים או את השמש ואת הירח וגו') ולישראל הכל אסור, אבל לב"נ מנלן לאסור עליהם עבודת השיתוף על כוונה הנזכרת.

ואדרבה ממקרא זה עצמו אשר חלק אותם לכל העמים למדנו שהרשות בידם לעבוד ע"ד זה. וכפירוש גדולי המפרשים הנ"ל. וקצת סמוכים לזה מדחזינן דהא שמוזהרים ב"נ על עבודת כו"מ אף לאחר מתן תורה הוא מדאיתני עבודת כו"מ בסיני ואשכחן דענש ב"נ עלוה ש"מ לזה ולזה נאמרה, כדאמרי' בסנהדרין נ"ט א'. ופירש"י התם דאיענוש ב"נ על עבודת כו"מ אף לאחר מ"ת הוא מדכתיב (דברים י"ח:י') לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש וגו' ובגלל התועבות האלה וגו' ש"מ כי יהיב קב"ה תורה לישראל לא שקלינהו להנך מב"נ וכדקיימהו להו קיימו, ע"כ. הנה מדלא גלי רחמנא דאיענשו רק בעבודת המולך שהוא אליל ממש ולא גילתה דאיענשו בעבודת שיתוף בגוונא דמשתעי בה קרא דילן בצבא השמים שהם לכבודו ית', אין לנו לומר דאזהרו אחר מ"ת רק מה דגלי בהו קרא ומה דלא גלי לא גלי ולא אזהרו עלה. וראיתי עוד בענין זה בתשו' נודע ביהודה (תניינא חיו"ד סי' קמ"ח) שכ' אף שדבר זה מורגל בפי כמה חכמים שאין ב"נ מצווים על השיתוף אני יגעתי ולא מצאתי דבר זה בשני תלמודים בבלי וירושלמי ומוכח שאין חילוק בעובד אלילים בין ישראל לא"י דהא ברייתא מפורשת היא בסנהדרין נ"ו ב' בע"א כל שב"ד של ישראל ממיתין עליהן ב"נ מוזהר עליהן, הרי דכללא דכל שישראל נהרג עליו ב"נ מוזהר עליו, ונראה דמה שנתפשט דבר זה לומר שאין ב"נ מוזהר על השיתוף היה עפ"י טעות שראו בתוס' בכורות ב' ד"ה שמא ע"ש שהסב דעת התוס' לסברתו. ולדעתי במחכ"ת דבריו אלה הם כשגגה שיצאה מלפני השליט, שברגע זו נעלם ממנו מאמר רבותינו בפ' ר' ישמעאל הנ"ל שעליו נבנו דברי ראש הפרשנים רש"י ושאר המפרשים הנ"ל בפירוש קרא דילן שאין ב"נ מוזהר על השיתוף. ולא הוצרך התלמוד שם בסנהדרין להזכיר חילוק זה, דזיל קרי בי רב הוא שההבדל מפורש באר היטב במקרא הכתוב בתורה. ודע דמה שבתשו' צ"צ ובתשו' נ"ב הנ"ל הסבו דעת התוס' לסברתם דדוקא לענין שבועה אינם מוזהרים על השיתוף, הוא נסתר ממה שהתיר הרמ"א בזמן הזה למכור דברים המיוחדים לאלילים לפי שאינם מוזהרים על השיתוף כמ"ש הש"ך ביו"ד סי' קנ"א סק"ן בשם הד"מ. ועיי' פרי מגדים יו"ד סי' ס"ה בס"ד סקי"א. ומצאתי בס' רביד הזהב פ' יתרו לא יהיה לך א"א על פני, במכילתא וכתבו הסמ"ג לאסור שתוף. ותימה דבסנהדרין ס"ג מייתי לה מדכתיב בלתי לה' לבדו, ואפשר דכאן כתב לך לדיוק, דב"נ אין מוזהרים על השתוף. אמנם יראה דהך מילתא תליא בפירושא דקרא דילן אם חלק אותם לאלוהות או להאיר. ואין מהצורך לבאר כי כל המדובר בזה הוא על האומות הקדמונים שהיו מינים מכחישים בבריאת העולם וכדומה, מה שאין כן האומות שבזמנינו שאנחנו חוסים בארצותיהם שחייבים אנחנו לדרוש בטובתם ולהתפלל בשלומם:

פסוק כ

מכור הברזל. כור הוא כלי שמזקקין בו את הזהב (רש"י) כי זה היה התכלית האמתי המכוון ממנו ית' לשעבדם במצרים, לצרפם כזהב בכור שיתפרדו הסיגי' וישאר זהב טהור לבד, חלאת הפושעי' מתו בימי החשך, ורק הנשארי' נבחרו לקבלת התורה, כי אלו הרבה את ישראל והשפיע להם טובות גדולות בלתי שיעבוד, לא היו מתרצי' לקבל עליהם התורה הזאת האוסרת עליהם כל עניני' שהיו רגילי' בהם, לכן היתה מעצת ה' לשעבדם תחת עול מלכות קשה ולסבה זו נטהרו ונזדקקו עד שהיו ראויים לקבל התורה מרצון נפשם:

פסוק כג

אשר צוך. רש"י הוסיף שלא לעשות, ואפשר להסב אשר צוך על ברית, וטעמו לבלי שכוח את הברית אשר אתה מצווה עליו, ומאמר ועשיתם לכם פסל הוא כמאמר מוסגר. ושמעתי שבא להורות על תמונת וצורת הכרובים שנצטוינו לעשותם בארון, והזהיר כאן מלעשותם במקום אחר שלא במקום המצווה, ובזה אשר צוך כפשוטו:

פסוק כד

אש אכלה. ר"ל כאש אוכלה, כי אצל ע"א קנאתו תשרוף כאש, כ"כ המפרשים, ואונקלס ויב"ע תרגמו מימרי' אישא אכלא, הרחיקו את ההגשמה, וי"מ שר"ל כמו שעיקר אחיזת האש הוא בעצמיים הרכים והנוחים ואשר חלל (הפאָרוס) שלהם מרווחים והאש באחיזתו אותם יכלה לחותיהם ויחליפם לעצם אחר, כי יעבור חיש מהרה בתוך חלליהם ויעשה מהם קטור דק המתעצם באויר הזך, כמו כן אחיזת השכינה האלהית היא באנשים המכלים תאוותיהם וגשמיותיהם, והאש האלהית ההיא תחליפם ויחלופו לעצם אחר רוחני, כך מצאתי בשם קדמונים, אמנם לא התבאר מדבריהם התקשרות מקרא זה עם מה שלפניו ועם מה שלאחריו אל קנא, לכן יתכן לדעתי בכוונת הקרא זה להודיענו סיבת מניעת ע"א, כי העליון יתברך רוצה בבני אדם וחפץ להדבקם, כי ידענו שהשפעה האלהיית תושפע על המקבל בהיותו במדרגה ידועה והכנה ידועה לקבלם, ואם לא יכין האדם עצמו לקבל השפע ההוא הנה הוא המונע הטוב מעצמו, שאם נגזר על איש על דרך משל שיצליחו תבואותיו בשנה זו והוא לא יחרוש ולא יזרע, אף אם ימטיר ה' מטרת עוזו על פני תבל ארצה לא תצלחנה תבואותיו אחרי שלא חרש ולא זרע, והוא מונע מעצמו הטוב ההוא שלא הכין עצמו לקבל, כי כשנגזר על האדם טוב מה אינו נגזר עליו רק בהיותו במדרגה ידועה מכשרון מעשיו (עיין בעקרים מ"ד פי"ח), ולזה נמנעה העבודה לכוכבים ולמזלות, כי אין בידם להרע או להיטיב רק לפי מה שיגזר טבעם לא מצד רצונם, אמנם ההשפעות המגיעות ממנו ית' הן מצד רצונו, שיש בידו

לעשות דבר והפוכו, ולעשות חסד חנם, הן שיהיה המקבל ראוי לכך או בלתי ראוי' רק שיכין עצמו לקבלת ההשפעה ע"י עבודה והתפלה אליו, והוא מגודל הפלגת חסד ה' על ברואיו מאהבתו אותם להיותם יצורי כפיו ית' להשפיע בם טובו בהיותם מוכנים לקבל, וכבר ידבר המשורר בד"מ מגודל אהבת ה' לעובדיו, ואמר בשיר הקדש (שה"ש ח'"ת) רשפיה רשפי אש שלהבת יה מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה וגו', הנה המשיל תוקף האהבה וגבורתה שבינו ית' לעובדיו לאש הבוער בלב איש שאין בכח שום דבר לבטלה, ומאש האהבה זו אמר כאן. כי ה"א אש אוכלה. אמר שהאש האוכלת בדבר הוא לפי כמות הכנה הטבעית שבו אל קבלת האש, כי הדבר אשר בכח טבעו הרבה חלקי אש בו השלהבת מתאחזת קל חיש מהרה, ובדבר שאין בכח טבעו רק מעט חלקי האש אין השלהבת מתאחזת בו כ"כ מהרה, ככה אהבתו ית' אל עובדיו להשפיעם מטובו ומחסדו הגדול הוא כפי מה שהכינו נפשותם אל קבלת הטובה, והנה מבחינה זו אין העבודה ראוי' אלא אליו ית' לא לזולת שהזהיר עליו במקרא שלפני זה; והוסיף לתת טעם וסבה למניעת ע"א להיותו ית' קונה שמים וארץ עז"א אל קנא כלומר הוא אל ר"ל בעל כח וגבורה והיכולת בידו לשנות כחות הכוכבים המשפיעים, והוא קנא ר"ל קונה ובורא כל, אמנם כחות הכוכבים אינם מעצמן רק ממנו בעל כח האמתי, ולזה טוב לך לפנות אל הגבוה על כל הגבוהים ולא על מה שתחתיו (וענין אל קנא מבואר היטב ביתרו בעשרת הדברות); וראיתי לרבותינו במדרש שוחר טוב (תהלים נ') אל אלהי' ה' (דבר ויקרא ארץ) למה הזכיר שמו של הקב"ה שלשה פעמים ללמדך שבשלשה שמות הללו ברא הקב"ה את עולמו וכו' וכן הוא אומר כי אנכי ה"א אל קנא וגו' יעו"ש, מבואר שפירשו מלת קנא מענין קונה שמים וארץ ענין בריאה (עמ"ש בראשית בקניתי איש את ה'), ולפי המבואר (בנשא בוקנא את אשתו, ובפנחס בקנאו את קנאתי) שלשון קנא הוא בארמי הצורף והמזקק את הכסף מכל סיג ופסולת, יעו"ש, יש לפרשו גם כאן בדרך זה, לפי המבואר בדרך רבותינו בפסוק כל אמרת אלוה צרופה, וכי מה איכפת ליה להקב"ה בין שוחט בהמה ואוכל או נוחר ואוכל כלום אתה מועילו או מזיקו מה איכפת ליה בין אוכל טהורות או טמאות הא לא נתנו המצות אלא לצרף את הבריות, שפירושו כמ"ש רמב"ן (בכי תצא בשלוח הקן) שיהיו הבריות צרופות ומזוקקות בלא סיגי מחשבות הרעות ומדות מגונות, אבל יהיו נקיי הנפש חכמים משכילי האמת. יעו"ש. ובדרך זה מאי איכפת לי' להקב"ה אם מקבלים בני אדם עליהם עול מלכותו וממשלתו ועובדים אותו, או מוציאים א"ע מרשותו ועובדים לאמצעיים כענין אם חטאת מה תפעל בו ואם רבו פשעיך מה תעשה לו, וגם ע"ז נאמר לא נתנה אלא לצרף את הבריות שיהיו צרופות

ומזוקקות בלתי סיגי שבושי הדעת, אבל יהיו נקיי הנפש ומכירי האמת, וזהו קנא שאמר כאן אחר אזהרת ע"א, שהוא רוצה לצרף ולזקק אתכם שתהיו טהורים מכל דעות נפסדות שמשתבשים בהם אלו העובדים לכמו אלה, ולפי"ז אם יהיה המובן בשם קנא ענין הצירוף והזקוק, יצדק מה שקדם אליו תאר אש אוכלה, כי האש הוא המביא לידי זקיקה וצריפה. ואם ישים הקורא את עין בחינתו במה שכתבנו בתחלת בראשית בביאור מלת ברא שעיקר מובנו הברירה יבין ג"כ ענין הבריאה והצירוף המשותף במלת קנא:

פסוק כח

לא יאכלון. יראון ישמעון יריחון. אין נוני"ן אלה נוספות כמו שיחשבו המפרשים, כי יש להם ולכל דומיהם יסוד גדול בדרכי הלשון כמ"ש הרש"פ, והוא אחרי שנבחרה הנו"ן בלשון עברי לסימן נקבה לרבות נוכחות, עשיתן ידעתן, לכן נשתמש בה ג"כ להוראת הנפעל, כמו נקרא נעשה נבחר נשבר, כי כל דבר שמקבל פעולה מאחרים ייוחס לו תמיד כנוי הנקבה, הן בדבר שיש בו רוח חיים והן בדבר שאין בו רוח חיים, כ"מ שיש שם פועל ונפעל יתיחס אל הפועל לשון זכר ואל המקבל הפעולה לשון נקבה והוא הוראת הנפעל, כלומר שאותו הנושא לקח לעצמו ענין הנקבה במה שהוא נפעל מזולתו, וזה הענין בעצמו שייך ג"כ אצל התואר והמתואר, שיפול על התאר לדבר ממנו בלשון זכר, ועל מה שהוא מקבל התואר ומתפעל ממנו יפול לדבר בו בלשון נקבה, והוא ענין נו"ן הנתלית בסוף תיבות ראשון אחרון, זכרון, שבתון וכדומה, שכל אלה הנוני"ן נוני"י התאר, וירצה בהם לומר שאותו הנושא מתואר מדבר פלוני ונפעל ממנו, שכשיאמר ראשון ואחרון ר"ל שהוא מתואר בראשיות ואחריות ונפעל מהם, והוא בעצמו גם כן אלו הנוני"ן הנתלות לפעמים בסוף הפעלים, כי הם מעין נו"ן התאר, ור"ל לא יאכלון לא יריחון שאין בהם תואר ותכונה לאכול ולהריח, ומזה תדין על השאר, כמו ידיהם ולא ימישון יהלכון תאבדון תלמדון וכדומה לאלה:

פסוק לד

וביד חזקה ובזרוע נטויה. הראב"ע פי' ביד חזקה שיצאו ישראל ביד רמה, ובזרוע נטויה כטעם בעמוד אש וענן, והגר"א פי' ביד חזקה בע"כ, שע"י המכות הוכרחו להניח אותם לצאת ובזרוע נטויה הוא באתגלי' לעיני כל ולא כמו בורחים כמ"ש בעצם היום הזה, בנ"י יוצאים ביד רמה, ומזה אמר ואשבור מוטות עולכם ואוליך אתכם קוממיות, מוטות עולכם הוא נגד ביד חזקה, קוממיות שהוא באתגלי' הוא נגד בזרוע נטויה:

באותות לעיניכם. ירצה כל האותות והמופתים כולם היו דברים נפלאים לעיניהם לבד כי לפניו ית' לא היה צריך ליד חזקה ולזרוע נטויה כי בהרף עין כולם מאפס ותהו היו נחשבים (מ"כ):

פסוק לז

בזרעו אחריו. א"ת בניהון בתריהון, הפך את הרבים ליחיד, ויפה אמר רע"ס ויבחר בזרעו של אחד מהם בלבד והוא זרעו של יעקב, וכתיב"ע ואתרעי בבנוי דיעקב בתרוי:

ויוציאך בפניו. כלומר בהשגחתו (אונטער זיינע אויפזיכט), שהשגיח עליך תמיד, כי פנים יורה על ההשגחה כמו יאר ה' פניו. ואונקלס תרגם בפניו במימרי', ואין זה תרגום המלה:

פסוק לט

אין עוד. מדלא הוסיף כאן מלת מלבדו כלעיל (פ' ל"ה) נ"ל שבא להורות כאן להשוות עולם התחתון הלזה אל העולם העליון לענין השגחתו ית' עליהם, הפך דעה המשובשת האומרת כי רם ה' ורק על השמים כבודו, אמנם על ברואי העולם הזה השפל אין כבודו ית' להשגיח עד שיחשבו מסבה זו שהסיר הוא ית' השגחתו מעולם השפל ואינו מתנהג רק מכחות הגלגלים והמזלות והמה ינהיגוהו כרצונם, עז"א ה' הוא האלהים כלומר הויה ב"ה הוא בעצמו המשגיח בשמים ובארץ, כי גם השמים הרמים והנשאים במעלותם שפלים הם בערכו, וכאשר הוא ית' אין סוף וכל מדותיו אין סוף כן לענותנותו ג"כ אין סוף ולהשגחתו אין סוף, כי היא אדוקה ודבוקה בכל עולמות ובכל ברואיו, וכמאמר הנביא קדוש קדוש קדוש ה"צ ר"ל עצמותו ית' מופרש ומובדל מכל העולמות נעלה ומרומם מהם מעלה נפלאה לבלי תכלית וגדולה לאין סוף, בכל זאת מלא כל הארץ כבודו כלומר עם כל פרישת קדושת עצמו השגחתו תמיד אדוקה ודבוקה עם כל העולמות ועל כל מעשיו בפרטי פרטיות אפילו בארץ מתחת ומלא כל הארץ כבודו, וזהו אין עוד (קיין פאָרצוג) כלומר אין כאן יתרון מעלה בבריאה לומר שזו חשובה בעיניו יותר מזו וזו ראויה להשגחת כבודו יותר מאחרת, כי מלת עוד ענינו ג"כ יתרון המעלה וחשיבות כמ"ש בוישלח בלא יקרא עוד שמך יעקב:

פסוק מה

אלה העדות. כאן הוא סיום חלק ראשון מספר דברים המדבר מעניני מוסר, ומכאן ואילך עד הברכות והקללות שבכי תבא, הוא חלק שני המדבר בעניני המצות, ואלה העדות והחקים שאמר כאן הוא ענין אחד עם מ"ש אח"ז ויקרא משה. עיי' מה שכתבתי ריש ספר דברים:

פרק ה

פסוק ג

לא את אבותינו כרת. רש"י הוסיף מלת לבד כאלו אמר לא את אבותינו בלבד כרת. ואין צורך לזה כמ"ש הרי"א שהמכוון בזה שלא תקל התורה בעיניכם בעבור הדורות הרבים,

כי הש"י לא נתן התורה לאותו דור הרמוז אשר קבלוה, כי ידוע היה לפניו שהם לא יבאו אל הארץ ולזה לא יקיימו בה המצות, אבל כרת הברית ההיא בעבור הדורות הבאים שיבאו לארץ וישמרו לעשותם, והוא אמרו כי אתנו אנחנו אלה פה היום ר"ל לא היתה התורה מכוונת אלא לכל אשר יהיו חיים בכל דור ודור לא לאותם אשר קבלוה, וכבר המשילו זה לבונה גלגל הרחים על אמת המים שאין ספק שלא כיון בבנינו אל אותם המים אשר עברו בזמן הבנין אבל יכוין אל המים מצד מה שהם עוברים תמיד, ולזה אמר לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת, שהם כבר מתו ובטלו מהם תורה ומצות שנאמר במתים חפשי, ואמרו רבותינו כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות, כי אתנו אנחנו אלה פה היום כולנו חיים, וכן אל אותם שיהיו חיים תחתנו עד סוף כל הדורות, וא"כ מעמד האלהי ההוא עומד בעינו בתקפו ובגבורתו בכל זמן בכל העוברים תמיד, כמשל בנין הרחים על אמת המים:

פסוק ד

פנים בפנים. כלומר בלא אמצעי, והטעם כאשר ישמיע המשמיע את קולו לאחר ופניו אל פניו ואם לא יראנו (הראב"ע), וכ"כ במורה (בל"ז מראשון) פנים בפנים מציאות במציאות מבלתי אמצעי, כמו שביאר במקום אחר קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול. לכן ת"א ממלל עם ממלל, כדי להרחיק ההגשמה, ולדעתי א"צ להוציא לשוי המקרא מפשטי', כי מלת פנים ענינו תוך ופנימי, כמו כל כבודה בת מלך פנימה, וכמו לחם הפנים שתיב"ע לחם גואה, והטעם שדבר ה' עמכם בהר עומק סתרי פנימיות התורה, להבינכם טעמי מצותיה עד תכליתם, וכמ"ש במכדרשב"י (בהעלותך קנ"ב) חכימין עבדי דמלכא אלהא, אינון דקיימו בטורא דסיני, אסתכלו בנשמתא דאורייתא, וכ"א במס' סופרים פנים בפנים פנים תרין בפנים תרין הא ארבעה אפין, פנים למקרא פנים למשנה פנים לתלמוד פנים לאגדה, ע"ש, כלשון המורגל בדברי רבותינו מ"ט פנים לתורה, וכלשון חייב להראות לו פנים (עירובין נ"ד) שענינו טעם הדבר והמיישב הלמודים, ותרגום פנים בפנים (דיא אינהאלטרייכסטען בעגריפפע):

דבר ה' עמכם. ברוב המקומות מחובר לדבור מלת אל, דבר אלינו בחורב, דבר ה' אל כל קהלתכם, ופעמים מחובר לדבור מלת עם ואת, בבואו לדבר אתו (ס"פ כי תשא) וכן מדבר עם יעקב, דבר אתנו קשות, עודנו מדבר עמם. וע"ד הפשט נראה שאין הבדל ביניהם, כי מצאנו מלת את שהוראתו כמו אל (כבש"ב ט"ו כ"ג) ע"פ דרך את המדבר, כמו אל המדבר, יאר פניו אתנו (תהילים ס"ז:ב') במקום אלינו, כמ"ש יאר ה' פניו אליך, וכן לעשות עמכם רעה (ויצא ל"א) במקום לעשות לכם, אמנם כשנדייק יש

לדבור המחובר במלת את או עם, הוראה מובדלת מהתחברו במלת אל ולמ"ד. שהדבור באל ולמ"ד, נשאר הדבור תמיד אצל צד אחד מן המדברים, שהמדבר יציע דבריו לפני השומע בלתי מחייב אל התשובה, אמנם כשדבור מחובר בעם או באת, ירמוז על מין דבור שהיו שנים מחליפים הדבור זה לזה פעם זה ופעם זה מדבר כעין המצוי במדברים שאין הדבור נשאר תמיד ע"צ אחד מן המדברים אבל מחליף ונעתק מאיש לרעהו, אחד שואל ואחד משיב (וואָרטוועקסעל) והוא המכוון במלות אתו ועמו המורים תמיד על השוואת הנושאים שהם נשואים בענין אחד, אלא שהוא מייחס תמיד הדבור אל זה שהיה דבורו ראשון או סבה ראשונה בדבור, כמ"ש עודנו מדבר עמם (בראשית כ"ט:ט') הנה היו הרועים ג"כ מדברים כמו שנזכר שם אלא שתלה הדבור ביעקב במה שהיה ראש המדברים ופתח בדבור תחלה, והפך זה כשיאמר וידבר לו וידבר אליו, יצה בו אמנם דבור פרטיי נבדל מן הדבור המצוי והיינו דבור הנשאר אצל צד אחד מן המדברים שהתכוון לשפוך דבריו לפני המקבל ולהגיד לו דבר בלתי מחייב אל התשובה. והנה כשהשמיע הקב"ה עשרת הדברים לאזני בנ"י לא היה הדבור נשאר תמיד ע"צ המשמיע ית' לבד, אבל היה מחליף ונעתק אל בנ"י ג"כ, כמ"ש במכילתא (יתרו פ"ד) לאמר שהיו אומרים על הן הן ועל לאו לאו, ובמדרש חזית (ע"פ ישקני) אמרו דרך מליצה הדבור היה מחזיר על כל א' וא' מישראל ואומר לו מקבל אתה עליך את הדבור הזה כך וכך דינין יש בו כך וכך עונשין יש בו כך וכך גזרות יש בו כך וכך מצות יש בו כך וכך קלין וחמורין יש בו כך וכך מתן שכר יש בו, והיה אומר ישראל הן, וחוזר ואומר לו מקבל אתה אלהותו של הקב"ה והוא אומר לו הן והן וכו' ולסבה זו שבשעת מ"ת היה הדבור מחליף ממשמיע לשומע, ומשומע למשמיע, לכן הוזכר בדברי מ"ת מלת עם ואת. ואפשר לכלול עוד בהוראת דבור במלת את ועם, להורות על הסכמת דעת השומע אל דברי המשמיע, והוא כשהענין בעצמו אינו מסכים כ"כ אל דעת השומע, וחומר הדבר בעצמותו היה מכריח את השומע יותר אל שלילת קבלת הדברים, לולי שהיה המשמיע ממליץ לו את הענין וממתיקו לו בטענות ראויות ישרות ונכונות עד שיכניס בלב השומע תשוקה וחפץ לקבלת הדבר מרצון נפשו, ולהיות שבהסכמת דעת השומע אל משמיעו הצטרפה דעות שניהם יחד להיות אחודים בענין הדבור, לכן התחבר אל הדבור מלת את או עם, שהוא מלה אשר יורה על ההצטרפות (מיט), והנה התורה הקדושה אף שהיא מדברת בענינים תחתונים רומזת היא בהם ענינים פנימיים ופנימים לפנימים גבוה מעל גבוה לאין תכלית, כי אורייתא כולה איהי סתום וגליה, גלויה היא לפי פשוטו של מקרא שהוא כתוב מפורש ומבואר בה, וסתומה היא מצד דרך הנסתר שבה שאינו מבואר בה

באר היטב, אבל נסתר ונטמן ענינים גבוהים ברמז דברים, אמנם במעמד הקדוש בעת קבלת התוה"ק אשר אז אתבסם עלמא עד שאמרו חז"ל ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, וזכו ישראל להשיג עומק פנימיות נשמתא דאוריית' וכל אחד מהם היה מסתכל בסתרי עומק פנימיותי', כמ"ש במכדרשב"י (בהעלותך קנ"ב) אינון דקיימו בטורא דסיני אסתכלו בנשמתא, דאיהו עיקרא דכלא אוריית' ממש. ואחרי שהתאחדה דעת מקבלי התורה עם דעת העליון ית' המשמיע הדברות להשיג עומק הדברות, וקבלום עליהם בכל לבבם ובכל נפשם, לכן התחבר בו לדבור מלת עם, אשר יורה על ההצטרפות והתאחדות. וראיתי במ"ר (כי תשא פ' מ"א) ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו ארשב"ל מה לדבר אתו משל לתלמיד שלמדו רבו תורה עד שלא למדו היה הרב אומר והוא עונה אחריו משלמד אותו אומר לו רבו בוא ונאמר אני ואתה כך כשעלה משה לשמים התחיל לומר אחר בוראו התורה משלמדה אמר בא ונאמרה אני ואתה, הרי לדבר אתו:

פסוק יד

למען ינוח עבדך. הוא נתינת הטעם למה שצוה לא תעשה כל מלאכה ע"י עבדך כדי שינוח העבד והאמה כמוך, לא שתנתן מצות שבת כדי שינוח העבד והאמה (רב"ח); תבלין לדברים אלה, כי המנוחה ביום השבת הוא טפל, והעיקר אצלו השביתה, והמנוחה ממילא נמשכת אחריה, אבל בעבד ואמה המנוחה היא העיקרית אצלם דלא שייכה בהם שביתה כלל, כי השביתה היא העיון והחקירה (כמ"ש ביתרו) וע"ש זה נקרא שבת לה"א (בעזיננונגסטאג פיר גאָטטליכע געגענשטאנדע, רעליגיאנס- טאג) להשכיל ולהשתעשע בה' ובתורתו, וזהו העיקר לישראלי ביום השבת, והמנוחה מעשיית המלאכה היא טפלה אצלו, דבקיום השביתה ממילא המנוחה אתי', אבל העבד והאמה איך ישימו עיונם וחקירותם בעניני אלקיים אם דרכי ה' לא ידעו אם תורת ה' לא יחפצו ואינם מחוייבים בה, א"כ שביתה לא שייכה בהו, אבל מנוחה היא דמשכחת אצלם שינוח הגוף מעשיית מלאכה וינוח לבבם במה שאין מורא רבם עליהם ביום הזה לעשות להם מלאכתם ובזה הם שקטים ונחים:

פסוק טו

וזכרת. דעת רוב המפרשים שהתורה יתנה ב' טעמים למצות השבת, בעבור שמצאו בדברות הראשונות זכרון הבריאה, ובדברות השניות זכרון יציאת מצרים, אמנם למי שיתבונן היטב בעומק פשוטן של המקראות יתברר שזו הסברא רחוקה מן האמת, ושמעולם לא היתה כוונת הכתוב לתת אלה ב' הטעמים למצות השבת, ותחלת בריאת העולם אינו הטעם שבעבורו נצטוינו על השביתה ביום השביעי, רק הוא הטעם על היות יום השביעי מקודש יותר משאר הימים, ומפורש כתוב בבראשית ויקדש אותו כי בו

שבת וגו', ושם לא צוה כלום על השביתה בו, וכן בדברות הראשונות לא אמר ע"כ צוך ה"א לעשות את יום השבת אצל זכרון בריאת העולם, רק אמר ע"כ ברך ה' את יום השבת ויקדשהו, והפרש רב יש בין קדושת היום ובין השביתה בו ממלאכה, שהרי הקדושה אפשר שתרמוז לבחינות ולסגולות אחרות שתהיינה לאותו היום, אף אם יעשו בני אדם בו מלאכה ועכ"ז היה היום קדש כי כבר נתקדש בעת הבריאה, גם הטעם השני שכתבו שהוא זכרון יציאת מצרים נראה שגם זה אינו הטעם האמתי, שהרי גם על מצות הענק תעניק לו (ט"ו י"ד) נתן הכתוב טעם וזכרת כי עבד היית במצרים ויפדך, וגם על חג השבועות אמר וזכרת כי עבד היית (שם ט"ז י"ב), וכן על צווי לא תטה משפט גר יתום (שם כ"ד י"ז), ועל מה שצוה כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריך כי תבצור כרמך לא תעולל אחריך בכולם הוסיף וזכרת כי עבד היית כמו שהוסיף בעשרת הדברות האחרונות על מצות השבת, ובא זה ולימד על זה שבכל פעם שצוה הכתוב על החמלה והחנינה והעזר אל הגרים ואל העבדים הוסיף זכרון יציאת מצרים, כאומר גם אתה היית עבד וגר במצרים ולכן חל עליך יותר מעל שאר בני אדם החוב לחון הגרים והעבדים ושלא להטות משפטם ולהעניק להם מאשר לך ולהניח להם העוללות ולשמח לבבם בחגיך וכדומה, למדנו א"כ שאף בדברות האחרונות לא הוזקק הכתוב לזכור יציאת מצרים, רק לפי מה שאמר שם למען ינוח עבדך ואמתך כמוך, ולכן יצדק לומר שיציאת מצרים הוא הטעם רק להשבתת העבד והאמה ממלאכה, וזה רק פרט אחד מן החובות המוטלות עלינו ביום השבת, א"כ יציאת מצרים איננו הטעם לשמירת השבת, אבל הטעם האמתי הוא נלמד מן הכתוב אך את שבתותי תשמרו כי אות היא ביני וביניכם לדעת כי אני ה' מקדישכם שפשוטו יורה כי ה' נתן לנו השבת למען תהיה לנו לאות שאנחנו עמו, ולכן אנו שובתים ביום השביעי כמו ששבת בו השי"ת אחר הבריאה, וזה טעם שבתותי בכנוי מוסב אל ה' יתעלה, כי יום השביתה שלו הוא גם יום השביתה שלנו, ובזה השי"ת יודע בעולם כי ה' מקדש ישראל הוא אלהינו ואנחנו עמו, כמו שחתם הכתוב על כוונה זאת לדעת כי אני ה' מקדשכם והדברים ברורים (שי"ר), וכ"כ רע"ס למען ינוח וגו' וזכרת וגו', מצות שביתת בהמה היא כדי שינוח העבד, ומצות מנוחת העבד היא זכר ליציאת מצרים שהשבית בה הקב"ה את העבודה מן העובדים:

לעשות את יום השבת. שבת הוא יום המנוחה והמרגוע ולא שייך בה לומר לעשות, ונ"ל שמלת לעשות כאן אינו מן הפעלים שמכוונם פעולה ממשית, רק קיום והחלטת תואר במתואר, כמלת וקדשתו שענינו לייחס אליו הקדושה (ע' בוזאת הברכה באשר נסיתו במסה), כי על היום הזה אמרה תורה ויכל ביום השביעי מלאכתו אשר עשה,

שבו נגמרה הבריאה על שלימותה הראוי, אעפ"י שהיה בכחו לעשות יותר גדולה אבל כן גזרה חכמתו העליונה על המדה והמספר ועל המשקל, וזהו שאמר כאן. לעשות את יום השבת. כלומר לייחס ליום השבת ענין העשי', ר"ל שבו נגמרה הכל על שלימותו ותקונו הראוי' (וכבר נודע הבדל שבין בריאה יצירה ועשי', שהעשי' היא תקון הדבר על שלימותו הראוי) ותרגומו לפי"ז (דען שבת טאג אלס וועלקפאללפיהרונג צו אכטען), וילמדונו בזה אף שהאדם פוסק ממלאכתו, ולפעמים הזמן יחייב להשלימה, ואם לא ישלימנה יאבדו קנינו, לא יחוש לזה אבל תהיה בעיניו כאלו עשוי', וכמ"ש ע"פ ועשית כל מלאכתיך שתהא מלאכתיך כאלו עשוי:

פסוק טז

למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך. רבותינו (סוף חולין) יאמרו שכר מצות בהאי עלמא ליכא, לכן פי' יאריכון ימיך בעולם שכולו ארוך ייטב לך בעולם שכולו טוב (ע"ש רש"א ח"א), והמליצה של אורך ימים תוכיח ע"ז (כמ"ש רנ"ו), כי מליצת אורך נופל על ימים לא על שנים, כי ימים בלשון עברי על הזמנים כמו כימי שכיר, כימי השמים על הארץ, ויש זמן ארוך ויש זמן קצר, ולא תפול מליצה זו על שנים, כי מלת שנה על שוב השמש בתקופתה על הנקודה שהתחילה בו להקיף. וכל השנים שוים שס"ה ימים ואיזה שעות, ואין בהם ארוך וקצר, וכיון שמשמעות ימים זמנים ארוכים והאי לא שייך בעוה"ז, שאם יזקן האדם יגיע לשבעים שנה או לשמונים, אלא ודאי בעולם שכולו ארוך. אמנם לדעת רבותינו יקשה מה הוא דמסיים קרא דילן על האדמה אשר וגו' ? וכל כמו שהעולם הגשמי הכלה הזמני, נקרא בשם תחת השמש, כמ"ש (קהלת א':ג') שיעמול תחת השמש דתרגומו בעלמא הדין, ככה נקרא העולם הרוחני הנצחי העליון, בשם על האדמה (איבעראירדיש), להיותו בגבהי מרומים מעל לארץ מתחת, וזהו מליצת למען יאריכון ימיך על האדמה לדעת רבותינו: ולהיות ששכר המע"ט אינם גמול רק חסד ממנו ית', כמ"ש ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, ולזה קראוהו רבותינו בשם מתן שכר כי השכר הוא בתורת מתנה, לכן אמר גם כאן אשר ה"א נותן לך. אמנם יתכן שהכתוב מדבר מן העולם שאחר התחי' שיש גם לגוף חלק בו וישיבתו בארץ החיים, והיא ארץ ישראל, כביחזקאל (כ"ו כ') ובירמי' (י"א י"ט) ארץ חיים תרגומם ארעא דישראל, וכ"א במכדרשב"י (וירא קט"ו א' ארץ ישראל איהו ארץ החיים: עמ"ש ס"פ נצבים:

פסוק יז

עד שוא. ובדברות הראשונות עד שקר, סבת השינוי הזה היא למאמר רז"ל (בשבועות ד' כ' ע"ב. וכ"א א') א"ר יוחנן אוכל ולא אוכל שקר ואזהרתי' מלא תשבעו בשמי לשקר, אכלתי ולא אכלתי שוא ואזהרתיה מהכא לא תשא את שם ה"א לשוא וגו' לשנא אחרינ'

א"ר יוחנן אכלתי ולא אכלתי שקר ואזהרתיה מלא תשבעו בשמי לשקר, אוכל ולא אוכל עובר בלא יחל, ואיזהו שבועת שוא נשבע לשנות הידוע לאדם, ע"כ. ואיכות מחלוקתם הוא כי נתבאר בהגיון (ע' מלות ההגיון פ"ד) שהאמת יתחלק לשני ראשים, האמת ההכרחי (אפאדיקטיש נאָטהוועניג) ואמת המחלט או הנמצא (אססערטאָריש געוויס), והמשפט האפשר (פראָבלעמאטיש מעגליך) הוא על העתיד במשפט שאין לו הכרח ולא נמנע לא בו ולא בהפוכו, וזה יאיר לנו נתיב על מה הטבעו אדני מחלקותם, כי לדעת רב דימי שוא עיקר הוראתו היפך האמת, כמו שוא ודבר כזב הרחק ממני (משלי כ') והוא כל אשר יתנגד, אם לאמת המוכרח כי בזה מודה רב דימי שגם לשנות את הידוע בכלל שוא, ואם לאמת המוחלט כמו אכלתי ולא אכלתי, והשקר הוא היפוך האמונה כמו וידרכו לשונם קשתם שקר ולא לאמונה גברו בארץ (ירמי ט') וזה הבגידה, אם כי יבגוד איש ברעהו אם במוצא שפתיו ולזה אוכל ולא אוכל הוא שקר. אולם לדעת רבין הנחה הראשונה של שוא הוא היפך היש, ויורה על דבר הבל ותוהו שאין בו ממש כמו השומרים הבלי שוא (תהילים ל"א:ז') וכן בטוח על תהו ודבר שוא (ישעיהו נ"ט:ד') וא"כ הוא אך יתנגד לאמת המוכרח ולזה אין בכללו כי אם לשנות את הידוע, והתנגדות לאמת המוחלט אכלתי ולא אכלתי יקרא בעצם וראשונה שקר, כמו כי שקר אתה דבר אל ישמעאל (ירמיהו מ':ט"ז) ואולם אשר יכזב אך בעתיד אם ישוב להיות נמצא (והוא במשפט אפשרי) לא שייך לפי הכוונה הראשונה לא שוא ולא שקר, ולזה אמר רבין אוכל ולא אוכל עובר על לא יחל, מעתה בין לדברי רב דימי בין לרבין דברות האחרונות מוספות על הראשונות, כי לרב דימי הנה אמר בראשונות לא תענה ברעך עד שקר דהיינו לא תעיד עדות אשר ע"י תבגוד ברעך לחייבו או לפטור חברו שלא כמשפט, וזה יהיה אך בענינים שבין אדם לחברו, ואולם אם יעיד לנקות איש מעון שבין אדם למקום שלא חלל את השבת וכדומה בודאי אין זה בגידה בחברו (ואם גם זה בגידה במקום ב"ה מ"מ לא שייך ברעך) ולזה בא בשניות עד שוא שיורה על עצמות העדות שהוא נגד האמת הנמצא וכולל בין אדם לחבירו וגם בין אדם למקום. ולדעת רבין ששקר הוא היפך אמת הנמצא באו השניים להורות שגם בדברים הבלתי נוגעים בעצם וגוף העדות וידמה בעינו כשוא ותהו בל יועילו ובל יזיקו כמו היו כליו שחורים או לבנים וכדומה מן הבדיקות, יתן על לבו תמיד להגיד האמת הברור ולא לפי אומד ודמיון כי אם באלה יכזב יצא לפעמים המשפט מעוקל כנודע, שאם יש הכחשה בבדיקות בטל העדות. התבונן כי דברי רבותינו מיוסדים על אדני ההגיון ומשפטי הלשון (המעמר):

פסוק יח

ולא תחמד וגו' ולא תתאוה. יש הבדל בין חמדה לתאוה לרש"פ, התנאי בחמדה היא שהיה בדבר הנחשק נעימות ושלמות עצמי מתדבק בו, שלפי שלמותו העצמית הוא מוסכם לכל המין האנושי, שכל הרואה אותו חושק אליו, והוא ענין החמדה שחושק אל הדבר מצד נעימותו וערבתו המתדבק בעצמות הדבר, כאלו תאמר השקדים המתוקים יש בהם טעם משובח מצד עצמם; וענין התאוה היא שבעצם הנחשק אין שום נעימות ושלמות עצמי, אבל יתהוה בו שלמות כשיחובר ויצורף אל דבר, כגון לשקדים המרים אין טעם משובח אבל ישוב לשבח כשיתערבו בדבר המתוק, והרי אין נעימותם רק ע"צ הצירוף אל הדבר, והנה במין הנשים יש שלמות עצמי והוא היופי שהוא שלמות שאין חולק עליו, ושאר שלמות המצויות בהן לענין הנהגת הבית וגדול בנים כולן טפלות בהן, שאין לך אדם שלא יחבב היופי, ויש לך אדם שאינו חושב לכלום שתהיה אשתו משתדלת בצרכי הבית וגדול הבני' אם יש לו בלעדה עבדים ושפחות המשתדלי' בכך, ולפיכך לא יפול על החשק בנשים רק לשון חמדה, כי סתם חשק באשה הוא מחמת היופי ועגבותה, אמנם בשאר חפצי וקניני האדם כגון בית שדה ועבד ואמה יפול בהם בין לשון חמדה כשיהי' בהם שלמות עצמי, ובין לשון תאוה כשאין שלמותם רק מצד הצירוף עם דבר מיוחד (כגון התועלת המגיע מן הדבר, שהתועלת אינו דבר עומד בפ"ע ויש לו מציאות ע"י הצטרפות דבר אל דבר שיגיע לאחד תועלת מן חברו), לכן בדברות ראשונות שלא אסר רק החמדה בלבד ששייך גם בשאר חפצים אינו מקפיד על הקדימה והאיחור של נושא לנשוא, בשכולם נכנסים בסוג החמדה, ואסר תחלה החמדה בדבר שאין בו רוח חיים כגון הבית ואח"כ כלל בו כל החפצים שיש בהם רוח חיים אשה עבד אמה שור וחמור, אמנם בדברות האחרונות שבא הכתוב לאסור ג"כ התאוה שאינו שייך כ"כ בנשים לפיכך הקדים כאן את האשה ואסר בה החמדה, ואח"כ סידר החפצים ששייך בהם ג"כ ענין התאוה דהיינו הבית והשדה העבד והאמה; היוצא מזה שזה שאסר הכתוב בדברות האחרונות גם התאוה הוא חומרא שהחמירה התורה על הדברות הראשונות, והוא כדי להרחיק את האדם תכלית הריחוק מלהתאוות מה ששייך לחברו, דלא מבעי שלא יחמוד האדם דבר נחמד השייך לחברו, דזהו שהשכל מחייבו, מאחר שבדבר הנחמד בעצמו הכל נהנים בו בשוה שוב אינו ראוי מצד המוסר שישתדל אדם לשוללו מבעליו שיהיה הוא נהנה בו ולא יהנו בו בעליו, אבל דבר שאין בו שלמות עצמי רק ע"צ הצירוף אל דבר, שהוא מה שכלול בגדר התאוה, הו"א שמותר להתאוות, שלפעמים תהיה התועלת והנאת האיש החפץ בדבר מרובה מתועלת והנאת הבעלים

מאותו דבר, והרי הוא קצת כאלו זה נהנה וזה לא חסר, עד"מ שהצייד רואה אצל מלמד ספר איזה כלי זיין חשוב שנפל לו בירושה שאינו צריך לו כלל והצייד צריך לו, והו"א שמותר לצייד להתאות זה הכלי ולהשתדל עד שימכרהו לו הבעלים, לזה בא הכתוב ואסר גם מדת התאוה, כדי להרחיק את האדם מן החפץ המגונה אל קניני זולתו. עפ"י הדברים האלה התיישבו שנויי הלשונות הנופלות בעשרת הדברות, שבראשונות אמר לא תחמוד בית רעך ובאחרונות לא תתאוה בית רעך, וכן בראשונות הקדים בית לאשה וכלל עמה עבד ואמה שור וחמור ובאחרונית הקדים אשה לבית וכלל עם הבית שדה ועבד שור וחמור:

פסוק יט

קול גדול. אם נפרש מלת גדול על הכמות, לומר שתהיה הקול חזק עד שתתפשט למרחק הרבה או מסוף העולם ועד סופו, לא ידענו התועלת היוצא לנו מזה, לכן נ"ל שבזה יודיענו יקר ערך דברי התורה בכלל ועשרת הדברים בפרט, כי התורה נכתבה בלשון צח ובשפה ברורה, יבינום כל אחד כפי דרכו, החכם כפי חכמתו, המשכיל כפי שכלו, והנבון כפי תבונתו, הנשים והקטנים כולם יקחו חלקם ומנה לטוב להם, כי היא כמראה מלוטשת ובהירה יראה בה כל אחד צורתו, כי היא ענין אלקי, וכוונת המחוקק העליון ית' היתה להיטיב לכל המון הרב, גדולים וקטנים כי כולם אהובים אליו כי הם מעשי ידיו, והחכם הנבון שקבל דרכי התורה ומפתחותי' הם ממדות שהיא נדרשת בהם יראה בה איך היא כוללת בדברים קצרים כל דברי התורה שבע"פ, וכן בסתרי הלשון הקודש שנכתבה בה התורה, ובמליצות העמוקות והנשגבות ילמוד דברים קדושים אלקיים, כמו מעשה בראשית סודה ודרכי', ענין הצבאות והמלאכים, הנוראות והנפלאות וגלוי שכינה ומראה דמות כבוד ה' וכיוצא באלה לרבבות דברי מדע ובינה, כולם ירבו לבעלי האור ויסתרו מן ההולכים בחושך, כי החכם בעל העינים יותר שידבק מחשבתו בדברי התורה וירגיל בעצמו לחשוב בהם יותר יוסיפו בינה, ויותר תתעצם נפשו בהם, יותר ישמחו את לבבו ויותר יוסיפו לו הרגש על הרגש חכמה על חכמה בינה על בינה. ולזה נדמה התורה למעין הנובע שהוא סגור ונעלם בבטן הארץ, וכל עוד שישאבו ממנו מימיו מתחדשים כל רגע, ככה דברי התורה למתעסק בהם בכל לב, תמיד נובעים תוך חדרי לבבו ומתקבצים יחד לנהר בינתו לדרוש ולחדש בהם ענינים נפלאי', ומתגברים והולכים בכל עת, כי אין קץ לחכמה, כמ"ש (איוב י"א:ו') ויגד לך תעלומות חכמה כי כפלים לתושי', ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, וכמו שאמר המשורר לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותיך מאד, כי בחמדת הגופני יקוץ בהם האדם אחרי שבעו משא"כ בתאות חכמת התורה, כי

יותר שישתדל האדם לעיין בד"ת ימצא נועם ותענוג נפשי בידיעות הנפלאות העומדות צפונות תחת מלותי' ואותיותי', וכמאמרם (עירובין נ"ד) דדי' ירווך בכל עת נמשלו ד"ת כדד מה דד זה כ"ז שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב אף ד"ת כ"ז שהאדם הוגה בהן מוצא בהם טעם, הנה כל הדברים האלה כלולים במאמר קצר. קול גדול ולא יסף. כי מלת קול הוראתו עצם הדבור (וואָרט, געשפראָך), כמו שמעת לקול אשתך, וישמע אברהם לקול שרי, אשר הוראתם הדבור הנשמע, וכמו שאמר במקום אחר קול דברים אתם שומעים, ומלת גודל הוראתנו על גודל הרוממת והחשיבות, כענין גדול ה' (ערהאבען), ותרגום קול גדול (איין ערהאבענעס ווארט); והוסיף עוד מחשיבות הדבר ויוקר מעלתו ואמר. ולא יסף. כתרגומו ולא פסק, שחשיבות התורה ומעלת' הנפלאה אינה פוסקת לעולם, כי נוכל להשתעשע בדבורי התורה עד בלי תכלית, ותרגום קול גדול ולא יסף (איין אונענדליך ערהאבענעס וואָרט); והוא מכוון עם מה שאמר לעיל פנים בפנים דבר, ע"ש במש"ש. דוגמה לדברי אלה מצאתי במכדרשב"י (בראשית ד' נ' ע"ב) קול גדול ולא יסף האי קול פנימאה איהו דלא אשתמע ונביע תדיר ואיהו דקה פנימאה דלא אשתמע, ושם (פ' ויצא ד' קמ"ז בס"ת) פירושא דאורייתא דבכתב ואיהו תורה שבע"פ וכו' והיינו קול גדול, ובפקודי (רכ"ו ב') קול גדול איהו רזא דאורייתא וע"ד כתיב קול גדול ולא יסף. וזהו שאמרו שם (שמות ד' י"ט) זכה עמרם שיצא ממנו בן שזכה לקול גדול:

פסוק כג

כי מי כל בשר אשר שמע. מקודם אמרו היום הזה ראינו כי ידבר אלקים את האדם וחי, ועתה חוזרים להתעורר על מניעת היכולת לשמוע דבר ה'; כי באמת בהיותם במדרגת אדם (שהוא תואר היותר חשוב ומעולה כמוזכר למעלה), והיינו בשלשת ימי הפרישה מכל עניני גשמיות, יכולים היו לשמוע מאמרי פיו ית', להיותם אז מזוקקי החומר, אבל מי כל בשר וגו' ר"ל מי יכול להיות תמיד מופשט מכל עניני החומר, ומיד בשובו ליפול ממדרגתו זאת אל מדרגה השפל שהוא בתכונת בשר, אין בכחו אז להתעלות למדרגה עליונה כזאת, לכן קרב אתה ושמע שמדרגתך עליונה מאד להיותך תמיד מופשט מגשמיותיך באופן להיותך ראוי לשמוע דבר ה', וכמו שאמר אליו ית' ואתה פה עמד עמדי (הגר"א). ול"נ בכוונת ענין מאמר את האדם וחי, כי הה"א במלת האדם מיחדת הפרטי מן הכלל, והוא משה [ע"ד אמרם (במדר' קהלת) ע"פ אדם אחד מאלף מצאתי, אדם זה משה שבא לאלף דור]. עמכדרשב"י (בראשית כ"ה ב') דלית תמן משה למפלח לשכינתא דעליה אתמר ואדם אין לעבוד. ושם כ"ח א', משה אדם אתקרי' (ובפקודי

רל"ח א') מנלן דמשה אקרי אדם דכתיב לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיינו משה.

וחי. הוא לבדו עצר כח להתקיים בלתי הרגשת שום התפעלות, כי גופו היה זך ובהיר, לכן לא עצרהו גשמיות גופו מלסבול שפע קדושת הנבואה ההיא, כמו שהעיד עליו הכתוב כאשר ידבר איש אל רעהו כלומר כמו שאין אדם נבהל לשמוע דברי חברו, כן היה כח בדעתו של מרע"ה להבין דברי הנבואה והוא עומד על עמדו שלם; וחי מענין עד חיותם (יהושע ד') וימרחו על השחין ויחי, שענינם שלמות הבריאות:

למה נמות. כלומר למה נבקש לבא בגדר החולשה הקרוב למיתה (כמו וימת תחתיו מפני הרעב [ירמיהו ל"ח:ט"] שפי', לר"ש ב"מ, קרוב למיתה), כי מקבלי התורה בעמדם על הר סיני היו כולם בגדר כל נביא, איבריהם היו מזדעזעים וכח גופם היה כשל, עשתנותיהם מתטרפות, ולא נשאר בהם כח, כדי שלא תהיה בהם מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו, ותהיה דעתם פנוי תמיד למעלה, להבין הדברות הקדושות והטהורות שיצאו מפי הקב"ה, ולהסתכל בפנימות כוותנם, וזה כוונת אמרם (שבת דף פ"ח) שבכל דבור יצאה נשמתן של ישראל שנאמ' יצאה נפשי בדברו, ואין כוונתם יציאת נפש ממש, כענין כצאת נפשה כי מתה, כ"א החולשה הגדולה הקרוב למיתה, כענין וימת לבו בקרבו (שמואל א כ"ה:ל"ז) שהוא מליצה על גודל החרדה והפחד, וכלשון נתנו מחמדיהם באוכל להשיב נפש, שאינו על השבת החיים אחר המיתה כמו שהוא בשונמית (מ"א ט') ותשב נפש הילד, וכן ותחי רוח יעקב אחרי אשר פג לבו שפי' לרמב"ן, שמתחלה פסקה תנועת לבו והיה כמת ואח"כ נח דעתו עליו, ונתיישבה. וחזרה תנועת לבו וחי (ובזה נתיישב מה שהתעורר המהרש"א שם על מאמר זה שיצאה נשמתן, שממה שאמרו שם חזרו לאחוריהן י"ב מיל ושנתמלא העולם בשמים להשיב נפשם, משמע שלא מתו, ע"ש שנדחק), וממ"ש בענין זה במדרש קהלת ע"פ חכו ממתקים, משל למלך שדיבר כנגד בנו, ונתירא ונשמטה נפשו ממנו וכו' ע"ש מבואר שאין כוונתם על מיתה ממשית, כ"א התפשטיות הגשמיות בלבד. וטעם ועתה למה נמות. הוא ית' נהג עמנו בדרכי טובו והראה לנו שאינו חפץ למנוע טובו משום ברי', ורצונו היה ללמוד תורתו לכל ישראל, וכמ"ש באמור ה' אלי הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי, אמנם עתה שנתברר לנו שאין בכל נפשות בית ישראל גם אחד הראוי להיותו מקבל התורה מפיו ית' רק משה לבדו הוא שבכחו לסבול קבלת התורה בנבואה, כי ראינו בעין החוש שבכל עדת ישראל הוא לבדו המובחר והראוי לכך, וזה לנו מופת גדול ועדות נאמנה כי הוא לבדו האיש אשר בחר לו יה להיות עומד בין ה' ובינינו לקבלת התורה בנבואה מפי

הגבורה, ואין אנחנו זכאים וראויים לזה, וכיון שהמופת ברור לעינינו שמחסרון יכלתנו אנו נמנעים לקבלת התורה בלתי אמצעי, א"כ אם נעמוד על דעתנו הראשונה לאמר רצוננו לראות מלכנו, היא חוצפא כלפי שמי', ומהראוי לנו להכיר את ערך זה האיש משה, ושאין אנו ראויים לגשת אל פני קדושת יוצרנו, ולמה נמות. מה לנו בהתפשטות גשמיותינו להתרומם למדרגת הנבואה, אחרי רואנו ההבדל הגדול שבין משה לבינינו, שהוא לבדו ראוי ולא אנחנו, וז"ש כי מי כל בשר וגו' ויחי, ואין פי' כל בשר שאר בני אדם שאינם ממקבלי התורה, כי כל זולתם גם שמיעה לא היה להם, ומהו אשר שמע ויחי דא"ק דמשמעותו לשלול מהם התחי' ולא השמיעה, אבל טעם כל בשר על עצמם, נגד מ"ש מקודם ידבר את האדם ר"ל משה, כנו א"ע בשם בשר, והכוונה משה האדם הגדול נשאר חי, אבל אנחנו שפלי ערך, גולמי בשר מי ממנו שמע את הדבור ונשאר חי בגופו:

פסוק כד

אשר יאמר ה"א ואת תדבר. למשה אמרו לשון אמירה, ולעצמם לשון דבור, כי ההבדל שבין אמירה לדבור הוא, שהדבור הוא הענין הגשמי החיצוני שבדבור והוא הדבר הפשוט, והאמירה הוא הענין הרוחני שבדבור שהיא הכוונה המכוונת בו (וכן דעת הרש"פ, ודלא כרנ"ו) ולזה נאמר בכ"מ וידבר ה' אל משה לאמר, שהדבור הוא פשטות הענין, לאמר להסביר להם שיבינו, הנה משה למדרגתו הגדולה מיד בבוא הדבור אליו הבין תוכן ענינו, אבל ישראל לא הבינו בדבור לבד עד שמשה הסביר להם, לכן אמרו אליו בזה קרב אתה ושמע את אשר יאמר כפי שאתה מבין מדבור שלמעלה, אבל חנחנו כעת במדרגה קטנה שאתה תדבר אלינו הדברים כפשטן אף שלא נבין אותם על עמקם ומכונם הראוי, ובכל זאת אף שלא נשמע טעמי התורה ומצותי' נשמעם ונעשם וזהו ושמענו ועשינו (הגר"א):

פסוק כו

מי יתן. אין פי' כמו מי יתן והיה כל עם ה' נביאים, כי אין זה נאות רק לבן אדם המבקש השפעת הנתינה ממי שיש לו יכולת ליתן, אבל הוא ית' אשר לו לבדו היכולת להשפיע איך יאמר מי יתן. לכן נ"ל כי מלת יתן הוא מלשון איתן מושבך על הכח והגבורה, שעיקר שרשו שתי אותיות תן, ומזה שם מתנים על חלק העליון של הירך (אֲבערהיפטע) שהוא מקום הכח והגבורה, ומזה אשר תנה הודך על השמים (תהילים ח':ב') כלומר עוז תפארתך נראה בשמים (כענין ועזו בשחקים, ברקיע עוזו) תנה לשון עוז, ועומד נגד מלת אדיר דברישא דקרא, מה אדיר שמך (ולמפרשים דשם צ"ל תנה תמורת נתת), ובמכדרשב"י (פקודי ר"מ) ויתן את אדניו, ויתן בתקיפו. וטעם מי יתן, הלואי שישארו

תמיד בכח וגבורה הלזו (וועגן זיא דאך קראָפטיג בלייבען) ללחום מלחמת ה', בל יפלו ברשת אשר יצר הרע פורש לרגלם, ויתחזקו להיות כל ימיהם יראת ה' על פניהם. ולא אמר יתנו בלשון רבים, כמ"ש אח"ז לבבם ולא לבביהם. וקצת דמיון לזה לשון המשנה (מכשירין פ"ו מ"ב) שימתינו שפירשו הרמב"ם לשון המתנה שיעמוד זמן ארוך ולא יפסד:

פרק ו

פסוק ה

בכל לבבך. בשני יצריך ביצ"ט ויצה"ר (רש"י מספרי ומתני' דברכות), ופי' הרמב"ם ביצר טוב וביצר הרע, שישים האדם אל לבו אהבת האל ולהאמין בו ואפי' בשעת העברה והכעס והאף, שכל זה הוא יצה"ר כמ"ש בכל דרכיך דעהו ואפילו בדבר עברה, ול"נ בכוונתם בזה, להיות ששני דרכים בעבודת הש"י, האחד לעבדו בדרך הישר, והוא בחלק המצות הנקראים משפטים שהם מן המושכלות ומפורסמות לרע אצל בני אדם; הנה בחלק זה מן המצות צריכים אנו לסלק ולבטל בנו נטיית היצר אליהם; אמנם בחלק המצות הנקראות חקים שהם מן השמעיות שאלמלא התורה לא היו רעות כלל, בחלק זה מן המצות יותר טוב לנו לעבוד אותו ית' בדרך הכובש, שנניח את נפשותינו אוהבת העברה ולא תמנענו מלעבור עליהם אלא מצד התורה (כדעת הרמב"ם בששי משמונה פרקיו לאבות). הנה בדרך זה יקיים האדם את המשפטים ביצ"ט, אחר שהשתדל לסלק ולבטל ממנו כל נטיות יצרו הרע אשר בקרבו לעבור, אמנם החקים יקיים תמיד ביצה"ר, להניח יצרו מתחזק ומתקרב קרב נפשו, אלא שמצד אהבת ה' ילחום נגד נטית יצרו הרע ויתגבר ללחום נגדו, וזהו אמרם ואהבת את ה"א בשני יצריך, ביצ"ט ירצה בחלק המשפטים, וביצה"ר ירצה בחלק החוקים. אמנם אין דעת הרמב"ם בזה מוסכמת, ויש לה מתנגדים האומרים שכל חלקי המצות בין בחקים בין במשפטים יותר מעולה הישר מן הכובש, עד שגם בחקים שיצר הרע משיב אליהן לפי שהם מתנגדי הטבע ומרוחקי שכל האנושי, יותר משובח שיתעלה האדם למדרגת ישר, עד שיקיימם בלתי תאוה כלל, ולבו המתאווה יהיה כחלל וכמת בקרבו, הנה בזה הדרך יהפוך טבעו הראשון שהיא נטוי' לרוע לעבור על החוקים עד שיהיה נטוע בו טבע שניי, כולו לטוב, ובזה יאהוב אותו גם ביצר הרע, וזהו ואהבת את ה"א גם ביצה"ר; ואהבת ה' ביצ"ט הוא במשפטים שלא יקיימם מצד שהן מושכלות כ"א מצד שהן מצות אלהיות, והוא יסוד גדול בעבודת ה', וכמ"ש בענין תשובת משה רבינו על דברי ב"ג וב"ר, ע"ש:

בכל מאדך. מלת מאד הוא נפרד מן אודות, שהוראתו העסק (געשאֶפט) כמו אודות באר המים, אודות ישראל וכדומה, וביאור בכל מאדך בכל עסקך, שיהיה תכלית העסק בהם אהבת ה' (אין אלל דיינען געשאֶפטען), שבמאמר בכל לבבך ירצה בו התנועות הגופניות שתהי' התכלית בהם האהבה, ובכל נפשך ירצה התנועות הנפשיות הרוחניות, ובכל מאדך היינו העסקים החיצוניים ועניני מו"מ; או שיהיה ענין מאדן לשון מאד, שהונח להוראת הדבר החוצייי היוצא מן הטבע הפשוטה, כמו מאד מאד דהיינו שהוא דבר מיוחד שאינו מצוי, והוא מופרש בענינו מאותו שהוא מצוי תמיד ושכיח (אויסערָארדענטליך), ויאמר בכל מאדך שיאהב ה' מאד מאד בכל כחו; ורז"ל אמרו בכל מאדך בכל ממונך, ויהיה מלת מאדך מלשון ידידות וחבה יתרה, שהממון הוא החביב לאדם ביותר. (רש"פ); ואמרו עוד רבותינו בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך וכו', ונ"ל שלא הוציאו רבותינו מלת מאדך מפשטי' שהוראתו היתרון (פארצוג), כמו הר גבוה מאד, שענינו יש להר זה בענין הגבהות יתרון על שאר הרים וכדומה, כי כבר ידענו שהבחירה הנתונה לאדם היא יתרונו על כל הברואים, כי לכל הברואים יש להם מדה קצובה ומשוערת עד שאין בכחם לנטות ממנו אל הפוכו, אמנם האדם הוא יחיד בזה שאין המדות קצובים מדודים אליו, אבל הוא מעצמו יוכל לנטות אל אחת מהמדות הן לטוב והן להפוכו, ולזה תכונה הבחירה בשם מאד, שהוא היתרון והמאד של האדם על כל שאר הברואים; אמנם בעין החוש ראינו שמדות בני אדם הם נבדלות זו מזו בטבע, יש אדם שבטבעו להתאכזר, ויש אדם שבטבעו לרחם, וכן הוא נוהג בכל המדות (כמ"ש בבלק בהבדל אדם לאיש), ומסבה זו אדם זה נוטה מצד טבעו יותר לעשות טוב ויקל עליו לעמוד נגד יצרי תאוותיו המפתים אותו לרע, ואדם אחר נוטה מצד טבעו יותר להיות פועל רע ולזה צריך שמירה גדולה וגדרים הרבה לבלי הלכד ברשת תאוותיו, וצריך התגברות והתקוממות יתרות להלחם מעמוד נגדם, ושני בני אדם אלה אף שנטיית טבעיהם משונה הרבה זה מזה, לזה טבעו מדודה לו באופן שנוטה לטוב ולזה אל הפוכו, בכל זאת אין להם להתרעם על אופן בריאת טבעיהם אלה, וכמו שיודה וישמח זה שנטיית טבעו נוטה לטוב על שהוקל עליו עבודת ה' באין צורך להתגברות נגד יצרי תאוותיו, ככה יודה וישמח זה אשר נטיית טבעו נוטה לרע, כי אף שבחירתו לטוב קשה עליו ביותר, הנה נגד זה שכרו הרבה יותר כי לפום צערא אגרא (כמ"ש בבלק בקרא דאיוב פעל אדם ישלם לו וגו'), ועד"ז מכוון מאמר רבותינו בכל מדה ומדה שהוא מודד לך במלת מאדך שאמרה תורה, כי הבחירה היא המאד של אדם, ובכל אופני הבחיר'

שנמדד' לאדם בין קשה בין רפה תאהוב את ה' לעבדו ולשמור מצותיו. ועמ"ש בבראשית בפ' טוב מאד:

פסוק ו

והיו הדברים האלה. אין לפרש מאמר זה לצווי בפ"ע ואזהרה על שימת דברי התורה על הלב, כי כבר הזהיר מקודם ע"ז כמה פעמים, למעלה (ד' א') שמע אל החקים והמשפטים וגו' (ושם מ"ב), ושמור את מצות ה"א (ושם וי"ו), ושמרתם ועשיתם, (ושם מ"ב) ושמרת את חוקיו ומצותיו, וכן (וי"ו) פרשה כולה מדברת מאזהרת למוד התורה, מהו שחזר כאן והוסיף אזהרה על אזהרה, אבל באמת מקרא זה אינו תוספת על הראשון אלא פירושו של ראשון הוא, וכמ"ש בספרי והיו הדברים וגו' מה תלמוד לומר? לפי שאיני יודע באיזו צד אוהבים את הקב"ה ת"ל והיו הדברים וגו', למוד תורה ומתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומדבק בדרכיו ואתה אוהב אותו, ע"כ, שהכל תלוי בתלמוד תורה שעל ידי כך האדם מתדבק בדרכי ה' ויאהוב אותו. לפי שהוא אומר ואהבת את ה"א בכל לבבך איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה ת"ל והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך, תן הדברים האלה על לבבך שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו (ספרי) כלומר שהיינו יכולים לטעות שהידיעה העיונית והחקירה השכלית הטבעית היא המביאה את האדם לאהבת הש"י, לכן ביאר הכתוב שאינו כן, ובאמת כי אהבת הש"י ע"י העיון בתורה וקיום מצותי' לבד, וכבר קמו כמה מחקרי לב הגדולים ודורשי אמת והראו בטוב טעם ודעת ובמופתים ברורים, שאין אהבת הש"י ועבודתו האמתית תלוי' בחקירות עיוניות שכליות:

פסוק ז

ושננתם לבניך. גם בזה אינו אזהרה ביחוד ללמד את התורה לבנים ולתלמידים, אבל הוא ביאור אל מאמר ואהבת, כי האוהב יפרסם לכל מעלות אוהבו, וכמ"ש רבותינו ואהבת את ה"א אהבהו על הבריות, ואמרו בספרי ושננתם לבניך אלו בשנון ואין קדש לי בכור בשנון והיה כי יביאך בשנון, יעו"ש, הנה ביארו לנו כי אזהרת ושננתם מוסב על מצות יחוד ואהבת ה' שהתחילה בו הפרשה, וכן ממה שאמר אחריו וקשרתם לאות על ידך וגו' וכתבתם על מזוזת וגו' דצווים אלו לא נוכל להסב אותם אל התורה כולה, כי הוא דבר בלתי אפשרי, וע"כ אינו מוסב רק על מצות יחוד ואהבה; ובמכדרשב"י (דרס"ד) אית לשאלא אי בהאי יחודא דשמע ישראל אתכליל כולא ימינא ושמאלא אמאי כתיב לבתר ואהבת והיה אם שמע דהא ביחודא אתכלילו, אלא התם בכלל הכא בפרט, ודבר הלמד מענינו הוא כי גם דבור ודברת בם וגו' בשכבך ובקומך אינו חוזר אלא על שמע

וגו' ואהבת וגו', וללמדנו מצות קריאת שמע שחרית וערבית. והדברים פשוטים. ולא העירותי עליהם אלא לפי שראיתי שהשתבש בזה אחד מן המתחכמים:

בשבתך וגו' ובקומך. לכאורה יראה שיזכיר כאן ארבע איכות מעמדות הגוף, ישיבה הליכה שכיבה וקימה, אשר בהם מצווה בקריאה זו, והם מתחלקות לשני מחלקות שבכל אחת דבר והפוכו והשני חמור מהראשון שבו, בהליכה בדרך האדם מוטרד מאד בדעתו כי צריך לשמור חפציו אשר עמו בל יאבד אחד מהם ובכל פסיעה ופסיעה פוגע באנשים שאינו מכירם והדאגה בלבו פן יפגעו בו מן השודדים ויבזו כל אשר לו, ויש לו בזה גם חשש סכנת נפשו ויזהיר א"כ קרא דלא בלבד שבשבתו בביתו שקט ושאנן מכל רעה כי אם גם בלכתו בדרך אשר סביב שתו עליו דאגות המטריפות את המחשבות, בכל זה החיוב עליו לפנות דעתו מכל זה וליישב מחשבותיו לקרוא פרשת עול מלכות שמים. וכן בזמן הקימה שהוא היום המוכן לאדם לעסק בהרווחת צרכיו בעניני מקח וממכר ולהתערב בבני אדם שונים זה מזה בדעותיהם, קשה על האדם יותר לפנות דעתו ומחשבתו לענינים רוחניים אלהיים, ובעת השכיבה שהוא בלילה. לכן יזהיר דלא בלבד בלילה שדעתו של אדם פנוי' עליו, כי גם ביום עת התעסקו בעניני זמניים, גם אז מצווה למעט עסקו ולקבל עליו מ"ש, כן היה נראה כוונת המקרא על פשטו. אמנם זה לא יתכן דא"כ לשון המקרא אינו מסודר היטב, כי הולך מן החמור אל הקל ממנו, והיה יותר נכון להקדים הקל ולאחר החמור, ולומר ודברת בם בשכבך ובקומך ובשבתך בביתך ובלכתך בדרך, כי טרדות היומי בעסקיו הם קלים מאד נגד טרדות הדרך כי גם סכנת מות יש בו, וזה יורה על אמתת קבלת רבותינו דובשכבך ובקומך דקרא יורה לנו על זמן הקריאה, בשעה שדרך בני אדם לילך ולשכוב והוא תחלת לילה, ובשעה שדרך בני אדם לעמוד והוא בקרו של יום, וא"כ אות וי"ו דובשכבך איננו וי"ו החבור הנוסף אל הקדום, אבל הוא וי"ו הביאור, והוא אחד מהוראת הוי"ו, כמו ועשית שנים כרובים וגו' ועשה כרוב אחד (שמות כ"ה י"ח) שהוי"ו בועשה הוא וי"ו הביאור לבאר באיזה מקום יהיו הכרובים, ככה הוי"ו ובשכבך הוא לבאר זמן הקריאה; בין בשבתו בביתו בין בהליכתו בדרך החיוב לקבל עול מלכות שמים, בשני זמנים אלה בזמן שכיבה בזמן קימה, ותרגום ובשכבך (נאָמליך, אונד צוואר וועגן דוא דיך הינלענגסט), ובזה סדר לשון המקרא על מכונו, תחלה מן האיכות ואחריו מן המתי:

פסוק ח

וקשרתם לאות על ידך. מלת קשר כ' רש"פ. הונח על מלאכת הקשר ששלובים ראשי הקצוות של דבר בתוך דבר ומהדקין אותן יפה כדי שידבקו היטב, שאם אין עושין

הקשר תתפרק ותתבטל האגודה, וההתקשרות על שני דרכים, אם שקושרים ב' דברים זה לזה, או שקושרים דבר א' בעצמו עם עצמו, כעין שקושרים שני ראשי החבל יחד, או שעושים קשר בראש הא' של החבל; ושמושי קשר בדרך הראשון דהיינו התקשרות ב' דברים זה לזה, ותקשור על ידו שני, תקות השני תקשרי בחלון; ושמושי קשר בדרך הב' דהיינו התקשר הדבר עם עצמו, כמו ותקשור החומה עד חצי' (נחמי' ג') שלא היתה החומה מתקשרת עם דבר רק עם עצמה; ומזה הענין כאן וקשרתם לאות על ידך, והוא עשיית קשר הרצועה של תפלין ברצועה עצמה (קניפפען), ולא שיקשרם בדבר שני (אנקניפפען), כענין ותקשר על ידו שני, רק המכוון שיעשה בתפלין עצמה קשר, ועם קשר ההוא יניחם על היד ועל הראש כמו שאנו נוהגין, אך דעה אחת בתוס' (מנחות ל"ו) שצריך לקשור תפלין של יד מחדש בכ"ז שמניחן, ובראייתו ממ"ש וקשרתם לאות על ידך דמשמע דבכל שעה שמניחם צריך לקשור; ואין ראי' זו מוכרחת, שהרי אמר ג"כ וכתבתם על מזוזת ביתך, והכתיבה היא בהכרח לא על המזוזה כ"א על הקלף, אך ר"ל שיכתוב מקודם ואח"כ יקבענו על המזוזה, כן הדבר בתפלין שר"ל וקשרתם היינו שיתקנם מקודם בקשר של קיימא שיהיה קיים כך תמיד, ועם זה הקשר הקבוע יניחם על הזרוע לאות; ומוכח ג"כ קצת מסדר המלות שבפסוק, שאם היתה כוונת הכתוב לקשור בכל יום בשעת הנחה היה צריך להסמיך מלת ידך לקשר ולומר וקשרתם על ידך לאות דהיינו שמעשה הקשירה על היד הנעשה תמיד מחדש יתהוה האות, אבל השתא דכתיב וקשרתם לאות על ידך, שוב אין למלת וקשרתם הצטרפות אל מה שאחריו רק הוא מאמר בפ"ע, ור"ל שיקיים בתפלין מלאכת הקשר בעת שיתקנם, בכדי שבכל זמן שיניחם יהיו לאות, וכמ"ש והי' לאות על ידך (שמות ג') ושם לא זכר כלל מן הקשירה:

וקשרתם וכתבתם. כבר אמרו חז"ל כמה החכימה התורה בהנחת התפלין במקומות אלו, תפלה של יד הוא קרובה אל הלב, ותפלה של ראש נגד המוח, כדי שנקבל בלבבינו ובמחשבותינו הפנות הנשרשות בפרשיות אלו, כי שני אלה האברים הם משכן השכל, ובהניחנו אותם עליהם בקבלת היסודות הנכבדות האלה, נתחזק בהם ונוסיף זכר בדרכי ה', ונזכה לחיי עד, ומתוך התמדתנו במצות תפלין מוכתר בכתר עליון נורא ומתעסק במלאכת שמים, נשוב מדרכי הרע וממחשבות הרעות שהן אבות הטומאות והמעשים ילדיהם. - ומזה נבוא לכלל דעת ולהבין למה לא קבעו מסדרי הברכות את הברכה על מצוה זו בלישנא דקרא על מצות טוטפות ובחרו בלשון תפלין, וכבר נאמרו פירושים שונים על שם תפלין, זה יאמר שהוא לשון ויכוח ופלילים ושרשו פלל, וזה יאמר שהוא לשון חבור משרש תפל, והיותר נראה שהוא מלשון פלא שענינו הפרשה והבדלה, כמו

כי הפלא ה' חסיד לו, יפלה בין מקנה מצרים (אבזאָנדערן), ולפי"ז אין בשם תפלין הלמ"ד דגושה, וחיר"ק הפ"א תנועה גדולה; ובכוונה תקנו נוסח הברכה בלשון תפלין לשון הפרשה והבדלה, כדי שבאמירת הברכה נקבל עלינו התכלית המכוון בהנחתו, להיותנו פרושים ומובדלים ממחשבות הרעות וממעשים המגונים, ולא נסור אחרי עינינו, ואחר יצר מחשבות לבבינו, כי בהנחתם בלתי כוונת הלב אף שנהי' מוכתרים בתפלין כל היום, לא יגיענו מהם התועלת לעשות רושם פנימי בנפש כמו הקושר חוט באחת מאצבעותיו בלי כוון דעת להיותו לו למזכרת דבר מה, אין מן התימה אם ישכח אח"כ החפץ שהיה צריך אליו לזכרו, כי אין בקשירת החוט תועלת לזכרון רק אם בעת קשירתו התכוון שיהי' לו בו מזכרת על דבר מיוחד. וזה אני משער ג"כ בדעת המסדרים האלקיים בברכת לקבוע מזוזה, אשר בהשקפה ראשונה אין טעם ללשון זה, כי מזוזה הוא שם ללחי השער והבית מקום קביעות פרשיות אלה (פפאָסט), א"כ באמרינו לקבוע מזוזה חסר עיקר הדבר מה זה נקבע בלחי, ואם רגיל על לשונינו לקרוא בשם מזוזה את הקלף הכתוב בשתי פרשיות התורה (שמע והי' אם שמוע), הנה הוא כענין וטחני קמח (ירמי' י"ג) שלא יטחון האדם הקמח רק הגרעינים היו נטחנים, אבל נאמר וטחני קמח ע"ש סופו, ככה הקלף הזה הכתוב בשתי פרשיותיו כדי לקבעו במזוזת הפתח נקרא בשם מזוזה ע"ש סופו, אבל בשעת קיום מצות קביעת הפרשיות אלו במזוזת הפתח אין ללשון לקבוע מזוזה שום כוונה והבנה כלל; לכן יראה לדעתי בזה לומר ששם מזוזה הוא משרש זיז, שענינו התנועה, כמורגל ברבותינו ואינו זז משם, שמא יזיז עפר, והיא מלה עברית מן וזיז שדי (תהלים פ') שהוא תאר לבעלי חיים המתנועים ממקום למקום (רעגענדעס), ונקראו לחי השער והבית בשם מזוזה אם ע"ש תנועת הדלת בהם וסבובה עליהם תמיד, אם על תנועת האדם בהם תמיד בין בביאתו בין ביציאתו, וכל פינות שהוא פונה היא בהם (כמו שנקרא הלחי העליון שעל הדלת בשם משקוף ע"ש החלון שעל פתח הבית כדי להשקיף ולהביט מתוכו, כמ"ש הראב"ע בפ' בא, שמלת משקוף מגזרת חלון, שכן הוא המנהג בכל ארץ ישמעאל שיש חלון על פתח הבית), וצוונו ה' שבכל תנועותינו נקבע בלבבינו אחדות ה' ואהבתו וקבלת מצותיו, כי האדם הוא בעל תנועה תמידית מצד הרכבתו משני עקרים הפוכים, מחומר ונפש אשר בהם תלויים הטוב והרע שבמחשבותיו ובמעשיו, כי מצד נפשו הוא נוטה לטוב, ומצד חומרו אל הפוכו, לכן אינו עומד כל היום תמיד על מעמד ומצב אחד אבל תמיד הוא בתנועה, פעם כך ופעם כך, כאשר תמשול הנפש המשכלת באדם והלב שוקט מרגשת יצרו הרע ימצא טוב טעם ודעת בהעיית כל רעיונותיו לבחור בדרכי התורה ומצותי', יחפוץ בטוב ומואס בגלולי

יצרו, וכאשר להבי היצר שמצד חומרו בוערות בקרבו בעלות להב החמדה בלבבו ותבער בו אש התאוה וכיוצא, אז ישכח התורה ומצותי' ויחשך נגה הנפש, ועניני דמיונות שוא יכסו את אור שכלו, ויסירו את הנפש המשכלת מהיות גבירה, ויקחו משענת ממשלתה, וימהרו לעשות האולת, הפך התכלית המיועדת לאדם; ואחרי שכל מעשה האדם תלויים בתנועה זו, בין תנועה הנפשית והחומרית, לכן באתה התורה להרים קרן ממשלת נפשו בו להטות כל תנועותיו אל תנועה הנפשית לבדה, וציותה להשכין שם הנכבד והנורא במקום התנועה (ר"ל במזוזת הפתח), פרשת אחדות ואהבת ה' ושמיעת מצותיו, ובזה יש ביד האדם מטה עז להכריח בו כל כחות נפש, שלא יכרע אל תנועה החומרית ולפעול כפי יצר הלב, זולתי אל תנועה הנפשית כאשר תצוה התורה, כי אם תראה הנפש במזוזות הפתח את השם הנכבד באמת ותגע בלבבו ויחרד מיראת הכבוד העליון המצויירת לפניו, ותמשל יראתו על הנפש כולה ממשלה חזקה, ותאסר כחותי' ואורחותי' כולם לעבודת ה', וייבוש בעצמו להקל בכבוד העליון אשר על כתיפו ישכון, ולהטות עצמו אל תנועה החומרית, ולא יחשוב לא ידבר ולא יעשה דבר כ"א בדבר האמת בדרכי התורה, כי איך ימלאנו לבו לעשות רע אפילו בסתר, היסתר איש במסתרים ואנכי לא אראנו נאום ה', ואיך ידבר סרה אפילו בדרך חידה ואין מלה בלשונו הן ה' יודע כולה, ואיך יחשוב סרה בלבו וכל יצר מחשבות מבין ה', הנה התכלית האמתי המכוון בקביעת פרשיות אלה במזוזת הפתח היא לשום מתג ורסן אל כחות החומר בל יהרסו בתנועתיהן הרעות, אבל להיות קיים תמיד על מצב אחד, והיא בתנועה הנפשית, לכן תקנו מסדרי הברכות. לקבוע מזוזה. ר"ל לעשות קביעות תמידי אל כל תנועותינו (פעסטען קאראקטער צו בעזיטצען, אללען רעגונגען דעס גייסטעס איינער הויפטאייגענשאפט צו אונטערארדנען אונד נאך רעליגיאזען גרונדזאָטצען צו בעשטיממען); ולפי"ז מצות קביעת מזוזה דומה בענינה אל מצות הנחת תפלין, כמו שבתפלין לא תקנו הברכה לקשור תפלין כמ"ש בתורה וקשרתם, כי אז היה המכוון דברגע קשירת התפלין יי"ח, אבל תקנו להניח תפלין, להורות על חיוב הנחתן כל היום, בל נסיח דעת מן הפנות הנכבדות המכוון אלינו בפרשיותיהם, ככה אין קיום המצוה נגמרת ברגע קביעת הפרשיות במזוזת הפתח, כי אמנם חיובה עלינו תמידית, שבכל ביאה ויציאה נצייר בלבבינו הציור הנכבד והקדוש, להיות כל עמלינו לעלות מיום אל יום עד שנבא אל מדרגת אוהבי ה' ועובדיו, עד שיסורו כל תכונת הנפש אל משמעתו, לשבר דלתות נחושה ולגדע בריחי ברזל שישים היצר בדרך לבו, להכריע בו קמיו שמצד חומריותו, ולדכא תחת רגליו כל כחות התאוה ואורחותי' המתפרצים בנפש, ולתכלית הגדול הזה תקנו קדמונינו להניח היד במזוזה

בצאתם ובואם, כאמרם (בע"א י"א) חזי מזוזתא אפתחא אותיב ידי' עלה והתפלל ה' ישמור צאתי ובואי, (ומן התימה שבתשו' ר"ע איגר סי' כ"ח כ' שאין להנחת יד במזוזה מקור בש"ס) שבכל תנועותינו נהי' שמורים בל יתחמץ הלב בשאור חמדת העולם. לכן נוסח הברכה ג"כ לקבוע מזוזה, שהמכוון בו לעשות קביעות אל כל תנועותינו, והוא חיוב תמיד כפי המבואר. והכי איתא במכדרשב"י פקודא למקבע ב"נ מזוזה לתרעי' דלא ינשי ב"נ דוכרנא דקב"ה לעלמין ודא איהו כגוונא דציצת כד"א וראיתם אותו וזכרתם את וגו'. כיון דחמא ב"נ האי דוכרנא אידכר בגרמי' למעבד פקודא דמארי'. ובתשו' ר"ע איגר סי' ט' כתב שההולך מביתו לעסקיו בשוק שעות הרבה, אפשר דכשחוזר לביתו צריך לברך על המצוה, כי עכשיו יתחדש עליו החיוב, כביוצא מסוכה, וכפושט טליתו:

פסוק ט

על מזוזות. מזוזת כתיב שאין צריך אלא אחת (רש"י); כבר שקלו וטרו הרב בעל א"ת והרב בעל מ"ש בדבור זה להתימו עם מאמרם ז"ל במס' מנחות ד' ל"ד, ע"ש. ואמר הרוו"ה מצאתי בפסיקתא זוטרתא שאמר ומהו מזוזת ? מזוזות דעלמא, ור"ל שאמר מזוזות בל"ר מצד רבוי הבתים, ואין פירושו וכתבתם על כל אחד ממזוזות ביתך, אבל פירושו וכתבתם על מזוזות של כל בית ובית; והרד"ק במכלול אמר וכתבתם על מזוזות ביתך על אחת מהמזוזות לפי הקבלה, וכן ויקבר בערי גלעד (שופטים י"ב:ז') באחת מערי גלעד, אל ירכתי הספינה (יונה א':ה') אל אחת מהירכתים, בשתים תתחתן בי (שמואל א י"ח:כ"א) באחת משתים ועוד אחרים כמוהם:

פסוק יא

מלאים כל טוב. לרבותינו ירמוז בזה כי הטוב ההוא אשר ימצא בבתים המלאים מותר להם אפילו היו שם דברים הנאסרים בתורה כגון קדלי דחזירי או כרמים נטועים כלאים או ערלה וכו', והשליט אותם בכל הנמצא בארץ במותר ובאסור, והנה הותרו להם כל האסורין זולתו איסור ע"א (רמב"ן) עמ"ש שלח ט"ו י"ח בבואכם:

פסוק יג

את ה' א' תירא. הבנת מלת את לרש"פ הונח על א' מב' ענינים, אם להוראת עם הצירוף, כמו ובניו היה את מקנהו, עם מקנהו, הבאים מצרימה את יעקב, כמו עם יעקב, וטעם זאת ההוראה מבואר, כי ענין עם וצירוף הוא בעצמו דבוק ומצרנות, אם דבוק מקומיי כמו את מקנהו, ועם דבוק ענייני כמו את כדרלעומר, ויורה גם שם את להוראת דבוק הנושא עם הנשוא או הפועל עם הפעול או הפעולה, כמו את השמים ואת הארץ, שהבריאה היא הפעל והשמים והארץ מקבלי הפעל, וירא את האור כי טוב, וכן כל את שבמקרא המקשר הנושאים, שהיא ג"כ בעצמו ענין התחימה ומצרנות הדברים,

שלפיכך אין מלה מצוי' ומשומשת כ"כ במקרא כמו מלת את, להיות רוב המאמרות מתעצמות בפועל ופעול נושא ונשוא. לפיכך הוצרך ברוב המאמרות לשמוש מלת את קשר הנושאים יחד זה לזה כשהוא עיקר המכוון במאמר התקשר פעול עם פועלו, אלא שהמדקדק על הקצור אפשר שיעלימהו לפעמים מן הספור, אחר שהפועל נגלים בטופס המאמר, שכשאמר בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ היה יכול להעלים מלת את ולומר בראשית ברא אלהים השמים והארץ, אחר שהפעול שהם השמים וארץ, הפועל שהוא הבורא והפעולה שהיא הבריאה מבוארים ומפורשים, ולפיכך שב אצל חז"ל ליסוד שכל אתין שבתורה רבויין, והיינו שבכ"מ שנשתמש מלת את הוא בהכרח נושא עמו עוד איזה פעול נסתר שלא נזכר במאמר, אחר שהיה אפשר להעלים המלה לגמרי, והתורה חסה אפילו עוקצו של יו"ד מלשמש בו בלי תועלת ורמיזה על ענין, ודרשו גבי את ה"א תירא לרבות ת"ח, שהבורא ית' הוא הנשוא הא' המקבל המורא והוא מבואר במקרא, וירמז מלת את עוד לאיזה נשוא נסתר והוא הת"ח. וכן גבי ולא יאכל את בשרו שדרשו את התפל לבשרו לרבות עורו, שהבשר הוא הפעל הנגלה שלא יהיה מקבל שמוש המביא לידי אכילה, והעור הוא הנסתר בכח מלת את שלא יהיה ג"כ פעול בדבר המביא לידי אכילה עמ"ש בבראשית באת השמים:

פסוק כ

מה העדות. על מה יעידו אלה המצות הנקראות עדות, שהם זכר לנפלאותיו ועדות עליהם, כגון ציצית תפלין ומזוזה שבת פסח וכדומה; ומה החקים אשר נעלם טעמם בתורה, ומה המשפטים העונשים שנעשו במצות אלו, שנסקול העושה מלאכה בשבת, ונשרוף הבא על אשה ואמה, ונכה מ' לזורע כלאים וכדומה לאלה, כי משפטי יישוב המדינות כדיני השור והבור והשומרים ושאר הדינים שבתורה שבין איש לרעהו צדיקים הם וטובים, כל רואיהם יכירום וכולם נכוחים למבין (הרמב"ן), ובאמת נוכל לומר שהשאלה היא על המשפטים שהן המצות שבין אדם לחבירו, למה הוזכרו כלל בתורה, כי לא היתה צריכה לצוות עליהם, שהאדם מעצמו היה נזהר בהם מצד הטבע והנטיי' הרצונית והשכל מחייבן מפני תקון קבוץ המדינה להזהר מהם, והשאלה היא א"כ על כלל המעלות המדותיית אשר טעמיהם מפורסמים וידועים בטענות שכליות:

אשר צוה ה' א' אתכם. רבותינו באגדה יחסו שאלה זו לבן החכם בחכמת התורה ושומר מצותי', אמנם שאלת מה העבודה הזאת לכם יחסוה לבן הרשע המבעט בחכמת התורה ובמצותיו, ודייקו כן ממלת לכם דמשמעותו לכם ולא לו; ומה שלא דייקו כן ג"כ ממלת אתכם, ולומר אתכם ולא לו, נ"ל שהוא מיוסד על דרכי הלשון, שלשון צוה מצאנוהו

פעם מחובר עם מלת להם לכם וכדומה, כמו עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם, תורה צוה לנו משה, ופעם הוא מחובר עם מלת את אתכם וכדומה, כמו אשר צוה ה' את משה, וההבדל ביניהם הוא, שבחבורו עם מלת לכם וכדומה ירמוז אל חיוב המצווה, אבל א"ע מוציא מן הכלל להפטר ממנו, ולזה לטמאים בפסח ראשון אמר משה עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם, ירצה לכם שאתם טמאים בראשון, שאין הצווי הבא אליהם נוגע כלל לכל מי שהוא טהור בראשון, א"כ מלת לכם ירמוז לכל הטמאים ולא לנו הטהורים, וכן תורה צוה לנו משה אמרו רבותינו לנו ולא לאוה"ע, אמנם בהתחברות לשון צוה עם מלת אתכם המכוון בו לכלול גוף המדבר ג"כ בחיוב הצווי, כמו מלת את שביאורו ג"כ כמלת עם כמו את יעקב איש וביתו באו, וכמו שבכל הצוויים כתיב צוה ה' את משה שהוא נכלל ג"כ בכלל החיוב, לכן כאן שאמר אשר צוה אתכם, מכניס א"ע ג"כ בכלל המצוה, ויש למפרשים דרך אחרת בזה ועמ"ש ר"פ שמות וס"פ משפטים:

פסוק כא

ואמרת לבנך עבדים היינו. כאן מחובר לשון אמירה בלמ"ד אחריו, ופעם מחובר עם אל כמו ואמרת אליו בחוזק יד (שמות י"ג:י"ד), והבדיל הרש"פ ביניהם, להיות שלשון אמירה מורה על החלק הרוחני שבדבור, דהיינו המובן השכלי שבו, המתהוה ע"י קשור האותיות המלות והמאמרים המציירים בנפש השומע ציור שכלי, לכן יצדק ללשון אמירה פעם שמוש הלמ"ד, בזמן שהמאמר בעצמו התכלית, כגון הגדה וספור, שבהגעת המאמר להמקבל הושג ג"כ התכלית המבוקש במאמר, ופעם שמוש אל בזמן שהמאמר אינו אלא הקדמה והכנה לתכלית שימשך ממנו, כגון שאלה וצווי ואזהרה וכדומה הכל כפי מה שיהיה חומר הענין, שאפי' בזמן שיהיה מענין האומר שאלה שיפיל בו רק לשון אל, אעפי"כ מצינו לפעמי' בלמ"ד ולפעמים באל, כגון ויקרא אבימלך לאברהם ויאמר לו מה עשית לנו (בראשית כ':ט') שכפי הנראה היה יותר שייך לומר ויאמר אליו מה עשית לנו, כי הלא היה מבקש תשובה מאברהם ובשאלתו לא השיג עדיין תכלית מבוקשתו, אלא שלפי דקדוק המאמר לא היתה שם שאלה הצריכה תשובה כ"א שאלה קיימת, כענין ששואלים לתינוק ששבר את הצלוחית מה זאת עשית, שבודאי אין אנו מקווים תשובה מן התינוק, אבל כוונתינו אמנם לרמז לו גנות מעשהו, וכן הענין בזה שאבימלך לא היה חפץ כלל מאברהם שישיב לו על כך רק הגיד לו שעכ"פ לא טוב עשה, וזהו שחתם במאמרו מעשים אשר לא יעשו עשית עמדי, שהוא גנות מוחלט שלא שייך עליו שום התנצלות, ובפ' שאחריו (שם יו"ד) אמר שוב ויאמר אבימלך אל אברהם מה ראית כי עשית הדבר הזה, שבכאן שאל אותו שאלה פשוטה על הסבה שהניעתהו לעשות כך,

שהוא שאלה הצריכה תשובה לפיכך ישמש במלת אל, וכן בענין התשובה אף שכפי הנראה היה צודק בה רק שימוש הלמ"ד, במה שהתשובה בעצמו תכלית, ואפ"ה נמצא בה פעם בלמ"ד ופעם באל, כי לפי חומר השאלה תהיה התשובה, שהשואל דרך סתומה מה זאת, שהוא שאלת איש תם אי אפשר לנו ליתן לו תשובה מספקת שאלתו עד שלא ישאר לו עוד ספק, בשאין אנו יודעים מה שאל ועל מה שאל, ולפיכך אנו משיבים לו ג"כ תשובה בלתי מוגבלת, כדי שיפרש שאלתו ונשיב לו שוב, לכן אמר הכתוב (שמות י"ג:י"ד) ואמרת אליו בחוזק יד, שעל ענין כזה שייך כנוי אל, אולם השואל בהגבלה כמו כאן מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה וגו', שהיא שאלת חכם המפרש ענין שאלתו, אנו צריכים להשיב לו ג"כ במוספק ולהגיד לו כל הענין מראשו לסופו עד שיהיה משיג בתשובתינו תכלית מבוקשו וע"ז יפול שמוש הלמ"ד, לזה אה"כ כאן ואמרת לבנך:

פסוק כה

את כל החקים. השאלה היתה על העדות ועל החקים והמשפטים, ובתשובה איננה מזכיר אלא חקים, ויראה שמצינו שמדרך הלשון לשמש שם אחד לשם כללי ולשם פרטי, כמו שמים הוא שם הכולל לכל הרקיעים, אף שיש לכל אחד מהם שם מיוחד מכון זבול וכו', וישמש ג"כ לשם פרטי, כי רקיע התחתון נקרא שמים, וכן הכוכבים כולם בכלל נקראים כוכבים אף שיש לכל אחד מהם שם בפ"ע שצ"מ חנכ"ל, ואחד מהם יש לו שם פרטי השוה לשם הכללי והוא מזל כוכב, וכן שם יום הוא שם פרטי לחלק הזמן שהשמש מאיר לארץ, וכן זמן מעל"ע נקרא יום ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, ויזכיר מלת יום גם על הדבר הנעשה בלילה, כמו ביום הכותי כל בכור בא"מ אף שהיתה בחצי הלילה, כי מלת יום הוא שם כללי על הזמן בכללו (צייט), ככה שם חקים, השואל הזכירו על שם פרטי, רק על אותן המצות שאין להם טעם, לכן הזכיר בהם הפרטי' האחרי, העדות והמשפטי', אמנם התשובה תזכיר את החוקים לשם כללי, הכוללת כל חלקי המצות. והנה השאלה היתה מפני מה חנחנו בנ"י נבדלים בזה מכל האומות להיותינו נזהרים בשמירת המצות האלה הנקראים עדות, החוקים, והמשפטים למה הוזכרו בתורה, כי באלה היינו נזהרים מצד הכרעת השכל, ובאת התשובה ע"ז, כי לסבת צאתנו מהיות עבדים לפרעה זכינו להיות עבדי ה', ותחת עול הברזל אשר נפרק מעל צוארינו קבלנו עלינו עול התורה; ולסבה זו יראת ה' על פנינו תמיד תהיה, לבלי צאת מתחת עבודת אדון כל ית', וזהו שאמר. עבדים היינו וגו' ויוציאנו וגו' ויצונו ליראה. ולזה אין הבדל בין חלקי המצות הנקראים משפטים לבין העדות והחקים, כי

עפ"י התורה אין לנו לקיים המשפט מצד ששכל האדם מחייבם כ"א מצד עבודת ה'; ולזה תמצא כי גם בכמו אלה הזכיר יציאת מצרים, כמו בקדושים לא תעשה עול במשפט במדה וגו' מאזני צדק וגו' והזכיר אחריו. אני ה"א אשר הוצאתי אתכם מא"מ, וכן בכי תצא לא תטה משפט גר יתום ולא תחבול בגד אלמנה וזכרת כי עבד היית ויפדך ע"כ אנכי מצוך, הנה מבואר אף שכל הענינים האלה הם מן המשפטים, כוונת התורה שלא נקיימם מצד התחייבות השכל, כי אז היינו בוגדים באדון כל יתברך להיותינו עובדי השכל לא עבדי ה'; וכלל טעם החוקים לפי שנהג השי"ת מאז עם ישראל בדרך שהוא למעלה מן הטבע הנהוג, כ"א בדרך פלא, לעמת זה חייבים אנחנו לעבדו בעבודות קדושות וחוקים הנשגבים משקול דעתו של אדם, וזשאה"כ ויתן ה' אותות ומופתים ויצוכם לעשות את החקים לטוב לנו כל הימים, לא תבטיחנו התורה בזה טוב חיי הזמני, כי באמת שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אבל מטוב חיי הנצחי תדבר, כי חיי עוה"ב מכונה בשם, כל הימים, כמו שלמדונו רבותינו ע"פ וחטאתי לאבי כל הימים; ויראה דעתם בזה, שאין מלת כל כבשאר מקומות מן המלות המשמשות, אבל הוא שם דבר של תאוה וחפץ, מענין נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה', כלו עיני לאמרותיך, שענינם כלות הנפש וחפצו אל הדבר (שמאכטענדעס פערלאנגען), ונועם העליון בחיי עוה"ב גדולה לאין חקר, כמו שהודיעונו חכמים הראשוני' שטובות העוה"ב אין כח באדם להשיגה על בוריה כי אין לו ערך ודמיון ולא דמוה הנביאים כדי שלא יפחתו אותה בדמיון, הוא שישעי' אמר עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו, כלומר הטובה שלא ראתה אותה עין נביא ולא ראתה אלא אלהים עשה אותה לאדם שמחכה לו, (ערמב"ם בהלכות תשובה), והוא שהתאוו אלי' כל הנביאים ואנשי מעלה, ונקרא בכללי עולם המקווה, ובמדרש הנעלם (וירא ד' צ"ט ב') עוה"ב נקרא הר ה' הר הטוב, הר בשמים, הר התענוג. וכן נקרא כל הימים, ירצה הזמן המקווה (דיא אללעראווינשטעסטע צייט), (עמ"ש ביתרו בכל המקום אשר אזכיר את שמי, ובוירא ואתה תבא אל אבותיך בשלום), הנה הבטיחה התורה לנו בזה מן נועם העליון וטוב הנצחי בזמן המקווה הבא אחרי חיי ההבל:

לחיותינו כיום הזה. גם בזה הבטיחה לנו את החיים הנצחיים המושג באמצעות קיום התורה כל זמן היותינו בעולם הזה, כיום הזה ירצה כל זמן היותינו בארץ הנשמה הלזו, נוכל להשיג דבר ערך יקר מאד, והיא. לחיותינו להחיות את נפשינו את החיים הנצחיים (אין דער געגענווארטיגען צייט אונס דעס עוויגען לעבענס ווערטה צו מאכען), הכ"ף במלת כהיום היא כ"ף האמתי כמו מכרה כיום, השבעה לי כיום שענינם על זמן ההוה:

וצדקה תהי' לנו. קראו את גמול המצות צדקה, כי העבד הקנוי לרבו שהוא חייב לעבוד אותו אם יתן עוד שכר בעבודתו צדקה יעשה עמו (הרמב"ן), ובמקום אחר קרא אותו צדק, כי צדקה הוא יותר מצדק כי תוספת הה"א בשמות יורה להפלגת הענין, כמ"ש בלך לך בויחשבה לו צדקה, ובפ' שלח עונה בה ע"ש. (וערש"י תענית ח', דצדק משמעותו ע"פ הדין, וצדקה לפנים משורת הדין), כי מעלה גבוה מעל גבוה יש בשכר עושי מצות, כאמרם כל אחד נכוה מחופתו של חבירו:

לעשות את כל המצוה. במקרא הקודם קרא את המצות בשם חקים, ולא חיבר לשון שמירה בעשיי', רק אמר לעשות את כל החקים, ובמקרא זה קרא אותן בשם מצות, וחיבר לשון שמירה בעשיי', ואמר כי נשמר לעשות את כל המצוה, ונ"ל בטעם הדבר, כי באמת כלל כל המצות נקראים חקים, גם מצות, אמנם ההבדל ביניהם לבעלי הלשון, שאם יבא החיוב מפאת רצון המצוה, פעמים שנתחייב לשמרו מחמת יראת הגדולה והכבוד כמשמרת האב על הבן ואז יקרא מצוה, ופעמים שיהיה זה מחמת יראת העונש כמשמרת האדון על העבד והמושל על העם ואז יקרא חקה, והנה כל פקודי ה' הם מצד האומת מצות גם חקים, כי החיוב בהם לאדם לשמרם מצד יראת הכבוד וגדולת המצוה, ומצד יראת העונש מאת אדון כל, ובערך אל נותן התורה ית' אין הבדל כלל בין השמות האלו, אמנם בבחינת האדם המחוייב לעשותם יש הבדל ביניהם, שבבחינת המשיג המקבלם פעמים שיקצר להשיג ענין אחד ויקבלנו מפאת ענין אחר שיש בו, פעמים שיתגלה בו יותר ענין המצוה ויתעורר לעשותם מפאת יראת הגדולה, ופעמים שיתעורר אליהם מצד יראת העונש, ואין ספק שהשומר פקודי ה' מצד שהן מצות, שהוא מצד יראת רוממת ה' וגדולתו כמו שהבן מקיים מצות אביו, והוא העובד את רבו ע"מ שלא לקבל פרס, הוא במעלה יותר גדולה מהשומר אותם בבחינת חקים, שהוא כעבד העובד את רבו ע"מ לקבל פרס, כי כשגדולת ה' ורוממותו תמשול בנפש האדם, מלבד קיומו את מצות ה', גם נפשו תתלהב באהבה רבה ושמחה יתירה להיותו זוכה לעשות רצון קונו, אמנם העובד ע"מ לקבל פרס כל רעיונותיו מלאות מן השכר המקווה אצלו, ואין מקום בנפשו אל השמחה בקיום העבודה עצמה, ולזה חיברה התורה לפעמים ענין השמירה בעשי' ושמרת ועשית, ושמרתם ועשיתם, לשון שמירה בכל אלה יורה על התאוה והחפץ הפנימי אל העשי', כענין ואביו שמר את הדבר, והיא עבודת אנשי המעלה המצפים ומיחלים בכל לב מתי תבוא מצוה לידו ויקיימנה, לכן במקרא הקודם שמכונים פקודי ה' בשם חקים, כצווי האדון על עבדו, שהקיום בהם ע"מ לקבל פרס, החסירה התורה לשון שמירה, ולא אמרה רק. לעשות את כל החקים האלה. אמנם כאן נקראים מצות שהקיום

בהם כבן אל אביו מצד רוממת ה' וגדולתו, אשר גם השמחה והאהבה תתחבר אל קיום המצוה, לכן חיבר' התור לשון שמירה בעשיי', ואמר' כי נשמור לעשות את כל המצוה, ולזה סיימה. לפני ה' אלהינו, שלא תהיה בקיום המצוה שום פניי' חיצונית רק לשם ה', כאשר צונו, מצד שהוא ית' צוה עלי', הנה לאנשי גדולה מעלה כזו העובדים שלא לקבל פרס רק מצד רוממותו ית', הבטיחה התורה גמול הרוחני העליוני מאד, וקראה צדקה, וכמבואר במה שקדם:

פרק ז

פסוק ד

כי יסיר. פשטי' דקרא מורה על המקובל בידינו, דאיסור חתנות הוא מן התורה אף באותן שאינם משבעה עממים, כל שישנם בכלל המסירים, ואין חולק בזה, וכ"ה הסכמת הפוסקים דבכלהו איתנהו לאיסורא דחתנות מה"ת (ערמב"ם פי"ב מא"ב), ופרט הכתוב בריש הפרשה את שבעה עממים, כי ידבר בהווה והם היו הקרובים והנודעים, ואין ספק בזה לכל המתהלכים בדרך אמת:

פסוק ה

כי אם כה תעשו להם מזבחותיהם תתוצו. ובמקום אחר (שמות ל"ד:י"ג) הוא אומר כי את מזבחותם תתצון בלי מלת אם, דבאמת מלות כי אם ישמשו לאותו ענין בעצמו שישמש מלת כי, דהיינו להכניס אופן במקום אופן (אפאָזיציאָן), אלא שמלת כי משמש ע"ז הענין בשלוח והעברה (היפאָטהעטיש), ומלות כי אם יורו ע"ז הענין שיהיה כך במוחלט ועכ"פ (אבזאָלוט), שהוא המתחייב ע"י תוספת אם שהיא מלת התנאי הגמור, אם תעשה לי הדבר, אם יעברו בניגד, וירצה במאמר כי אם, שלא יהיה לדבר שום מציאות בשום זמן ואופן אלא אם יהיה על אופן כך וכך (זאָנדערן, נור), ולזה באמרו שם כי את מזבחותם תתצון, כי אע"פ שהנתיצה מחוייבת עכ"פ, מ"מ לא היה כוונת המאמר עליה שם לדבר בה ע"צ המצוה כ"א ע"צ הספור, שיהיו עתידים לנתץ את האלילים מצד מה שנצטוו על כך במקום אחר, וכמו כן מה שאמר שם כי לא תשתחוה לאל אחר, שבודאי אין שם מקומה של זאת המצוה, לכן אמר שם מלת כי לבד, דהיינו מה שידעת כבר ממקום אחר, אבל כאן שהכוונה לדבר על הנתיצה בדרך מצוה ובמוחלט, אמר לשון כי אם (אימפעראטיף); וכן אל תאכלו ממנו נא כי אם צלי אש (שמות י"ב:ט') שאין לך בו היתר אכילה בשום אופן הן נא הן מבושל הן שאר אופן אלא צלי אש; לא תוכל לאכול בשעריך וגו' כי אם לפני וגו', כי אם במקום אשר יבחר, כי אם אשר יצא ממעיך וכיוצא בזה; ויש שמוש מלת כי אם כמו עד אשר (עס זייא דענן), והוא לשון

תנאי (קאָנדיציאָנעלל), כמו ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ במים (ויקרא כ"ב:ו'), כענין בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר (שם ד'), והטעם בשני אלה השמושים הוא אחד, אלא ששאר כי אם משמש על התנאי בענין ובאופן, שלא יהיה הדבר בשום אופן כ"א באופן פלוני (קאָנדיציאָ, קוואליטאס), וכי אם המשמש בלשון עד אשר מורה על התנאי בזמן, דהיינו שלא יהיה לדבר מציאות כ"א בזמן פלוני (קאנדיציא, טעמפאראליס), וזה יבא ג"כ על הרוב אחר מלת לא כשאר כי וכי אם (רש"פ):

פסוק ט

שומר הברית. כבר פי' הקדמונים, כמו ואביו שמר את הדבר, אם הבן הולך בדרכי אביו, הקב"ה שומר לקיים בריתו לנכדו ואם גם נכדו אינו זכאי שומר לדור רביעי וכן עד אלף דור לכן אמר (לקמן י"ב) והיה עקב תשמעון וגו' ושמרתם ועשיתם וגו' ושמר ה' אלהיך לך וגו' כי לא יצטרך לשמור לבניך כיון שאתם ראויים לקבל החסד, הלא תראה ליוצאי מצרים קיים את החסד שהבטיח לאברהם אף שלא היו ראויים לנסים גדולים כאלה רק למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבותיכם, אבל דורות שלפניהם לא היו ראויים כלל לכן לא זכר להם ברית אבותם, ושמר הברית והחסד עד יוצאי מצרים שהיו זכאים וצירף עמהם זכות אבותם (הגר"א):

לאלף דור. ולהלן הוא אומר לאלפים כאן שהוא סמוך אצל שומרי מצותיו (העושים מיראה) הוא אומר לאלף, ולהלן שהוא סמוך אצל לאוהביו הוא אומר לאלפים (רש"י מסוטה ספ"ו) לאהביו האמור פה דבוק עם שומר הברית והחסד דלעיל מני', ולשומרי מצותיו דבוק עם לאלף דור שאחריו (רא"ם) אמנם במכילתא (יתרו פרשה ו') איתא אי לאלפים שומע אני מיעוט אלפים שנים ת"ל לאלף דור לאין חקר ואין מספר, ע"כ. וכפי' הראב"ע, לאלף דור טעמו אין קץ והוא לעולם ועד, כי אלף הוא מספר כללי, כדרך ואפו עשר נשים בתנור אחד, וכן שבע כחטאתיכם, וכן אילו חיה אלף שנים פעמים:

פסוק י

ומשלם לשונאיו. רש"י פי' ישלם לרשע בעו"הז גמול טוב לשכר מעשיו הטובים כדי להאבידו מן עו"הב. והרמב"ן אמר ישלם לשונאיו גמול רשעתם להאבידם, כאשר האביד את המצריים, כי תשלום גמול יתכן בין לטוב כמו כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, בין לרעה כמו למה שלמתם רעה תחת טובה, ולדעתי יתכן לומר אחרי שמצאנו פעל שלם נגזר משם שלום, כמו ושלם נות צדקך (איוב ח':ו') שפירשוהו ענין הצלחה, כמו השלום לאישך השלום לילד (מלכים ב ד':כ"ו), יהיה מענין זה כאן ומשלם לשונאיו (לאֶססט גליקקליך זיין, וואהל געהען), והוא הצלחת הרשעים ושלומם, בין שלום העצמיי, שהם שלמים בגופם מסולקים ממכאובות וחלאים, מסוגלים בבריאות ומזוינים בכחות, בין

שלום הביתיי, שהוא שפוי בביתו בבחינת אשתו ובניו ומוסכם עם הנהגת קניניו שיתנהג בו הכל על סדרו, בין שלום המדיני, שיש לו הסכמת בינו ובין שכניו הנוגעים בנחלה: **אל פניו**. ת"א בחייהון, ויב"ע בעלמא הדין; ולדעתי מלת פניו כאן הוא לשון פני' והפנאה, מן ויפן פרעה, והטעם, שכר מעשיו הטובים ישולם לו, שיצליחו דרכיו בכל אשר יפנה (ריכטונגען, אונטערנעהמונגען) למלא נפשו בתאוות זמניות וברבוי נכסים, דברים הכלים ונאבדים עם המות (והוא ע"ד הבא ליטמא פותחין לו), כי רק לדברים כאלה הוא פונה כל ימיו, ושפיר נקראו פניו; ועל כוונה זו יתבאר מלת אודנו ישועת פני (תהילים מ"ג:ה') כלומר אודה את ה' שהוא המושיע אותי בכל הפניות אשר אני פונה (והמפרשים נדחקו שם בביאורו), לכן ישמש מלת פנים גם על השאלה והבקשה (געזוך), כמו נשאתי פניך (וירא י"ט) שפי' קבלתי מבוקשך, כי פניית הדעת מתחייבת אל הבקשה, כי כל מבקש דבר פונה דעתו ומחשבתו לכל צדדי הענין, ויחפש סבות נכוחות וישרות המורות על יושר הבקשה ושראויה לעשותה למען ייטבו בעיני המתבקש למלא בם רצון המבקש. וכן לסבה זו משותף שם בקשה על השאלה (געזוך, ביטטען) כמו שאלתי ובקשתי, ועל החפוש (זוכען) כמו בקשתי את שאהבה נפשי:

פסוק יב

עקב תשמעון. לשון זה נלקה בחסר ויתר לבעלי הלשון, כי לדעתם חסר מלת אשר, וכמו שהוסיפו אונקלס ויב"ע די תקבלון, ובמלת תשמעון הנו"ן נוספת בסוף תיבותא, ולדעתי אות נו"ן שבתשמעון יורה שהוא כעין תואר (כמ"ש ביתרו באת המעשה אשר יעשון) ור"ל תכונת השמיעה, שטבע לבכם יהיה נטוי אל שמיעת התורה והמצוה, ויהיה מלת עקב סמוך לתשמעון, וטעמו שכר שמיעתכם (ערפאלג אייראס געהאָרכענס), ולכוונה זו אמר אח"ז ושמרתם ועשיתם, כמבואר למעלה בואתחנן פ' ושמרתם ועשיתם:

עקב תשמעון. טעם עקב כמו בעבור וכן עקב אשר שמע אברהם בקולי, והמפרשים אמרו כי טעם עקב שכר באחרית וכן בשמרם עקב רב, ונכון הוא כי יקראו בלשון הקדש תחלת כל דבר בלשון ראש כענין ראש דברך אמת וכן גדול הדבר ראש העם והמשובח בו ראש בשמים וכן יקראו אחרית כל דבר עקב כי הלשון יתפוס דמיונו באדם והראש תחלה והעקב בו אחרית וסוף וכן יאמר הכתוב לראש ולזנב לדמיון גוף בהמה, ואונקלס תרגם חלף כמו חלף עבודתכם עשאו לשון סבוב נגזר מן והיה העקב למישור הדרך המעוקל ההולך סביב סביב וכן עקובה מדם מסובבת ומוקפת, יאמר והיה סבת שמעכם המשפטים ועשותכם אותם שישמור השם לכם בריתו, ויפה פירש ודומה לזה בגלל הדבר הזה בסבתו מלשון וגללו את האבן. וכן על דעתי כל לשון עקובה גלגול וסבוב

עיקום הלב ויעקבני זה פעמים ויהוא עשה בעקבה ענין גלגולין וסבות ולכן יקראו יעקב ישורון כי הפך העקוב למישור, וכן אחורי הרגל שנקרא עקב וידו אוחזת בעקב עשו יקראנו כן בעבור היותו מעוגל כאשר יקרא הלשון אמצע היד והרגל כפות בעבור היותם כמו כפות הזהב ומורגל הוא בלשון כמו שאמר בספרי מימינו אש דת למו כשהיה יוצא הדבור מפי הקב"ה היה יוצא דרך ימינו של קדש לשמאלן של ישראל ועוקב את מחנה ישראל שנים עשר מיל על שנים עשר מיל כלומר מקיף, וכן לשונם באים עליו בעקפין בסבות וגלגולין כמו עקיבים ששתי אותיות אלה שוות להן, (הרמב"ן) ויש להוסיף בטעם הנחת שם עקב על השכר, שהוא מן ולא יעקבם (איוב ל"ז) לשון איחור ועיכוב בדברי רבותינו, כי יחליפו הקו"ף בכ"ף מן תכשיטין יאמרו מתקשט, מן יכרסמנה חזיר מיער, יאמר קרסמוה נמלים, ולפי ששכר המצוה איננו מיד בעה"ז רק שמור וצפון לחיי עו"הב, הנה להתאחרותו והתעכבו עד זמן הבא, לכן יקרא עקב, ולזה אמר בשנואי ה' לא יאחר לשונאי', לפי שאינם זוכים לעו"הב ומקבלים שכר מעשיהם הטובים מיד בעו"הז, הפך העקב והתאחרות לאהובי ה' (ועיין מ"ש בס"פ וירא בענין עקב על השכר) כמאמרם (עירובין כ"ב) לשונאו הוא דלא יאחר אבל יאחר לצדיקים גמורים, ומטעם זה הונח שם עקב על השטן והיצ"ה המתנגד לאדם מהשגת תכלית הנרצה לה' (הינדערער) ע"ז אמר (תהילים י"ט:י"ב) בשמרם עקב רב. ר"ל נזהרתי מאד לשמור מצותיו ית' כי הם שומרים אותי מלהלכד ברשת המעכב הגדול שבאדם מלהשיג אמתות דרכי ה', ולפי שיש מעכב לטובה, כגון המעכב את חברו במקומו לבלי לכת לדרכו מפני חשש סכנה וכדומה, לכן הוסיף מלת רב, ענין מריבה וקטטה, לבאר את המעכב את האדם לרעתו, הוא השטן הוא יצה"ר, הוא בעל המריבה המעריך בנפש האדם המלחמה הפנימית לריב את יוצרו, וטעם בשמרם עקב רב (אינדעם זיא בעוואכען יענען צאנקזיכטיגען הינדערער), [ואם נפרש עקב רב על השכר כדעת המפרשים, יקשה מאד וכי המלך החסיד יאמר שהוא נזהר בקיום המצות מבחינת שכר המקווה מהם, והעובד ע"מ לקבל פרס אינו משובח]:

פסוק טו

כל חלי וכל מדוה. חולה הוא הנופל למשכב ואין כואב לו שום אבר פרטי, כי תגבורת המחלה התפשטה בכל האברים, ומדוה הוא אשר לו כאב באחד מאבריו והשאר בריאים (הגר"א). ועמ"ש מזה בשמות ט"ו כ"ו:

ונתנם. אף על פי שיתנם בשונאיך לא ידבקו בך, כענין יפול מצדך אלף וגו' אליך לא יגש (רע"ס), ויפה פי', והוא"ו כמלת אעפ"י (וויאוואהל), כמו והיא חברתך (מלאכי ב'), או שהוא"ו כמלת כאשר (אלס), ותורה התייחסות שני המשפטים המצטרפים זע"ז בבחינת

הזמן, כמו השמש יצא על הארץ ולוט בא צערה, כאשר בא צוערה, וטעם והסיר ממך ונתנם בכל שונאיך, יסיר ממך כאשר יתנם בשונאיך, כלומר כאשר תהיה מכת מדינה בעון יושבי' ויחול עלי' עונש לא תהיה אתה בכלל הנענשים:

פסוק טז

ואכלת. ת"א ותגמר, והושאל אכילה לכליון, כי האכילה היא כליון המאכל. אמנם רבותינו (במדרש שה"ש בפסוק שררך אגן) אמרו, מה חטה זו סופנת כך ישראל סופנין נכסיהם של ארמים, הה"ד ואכלת את כל העמים, וכתיב (ישעיהו ס"א:ו') חיל גוים תאכלו. ע"כ. פירשו ואכלת לשון אכילה כפשוטו, וענינו השכר והנאה החושית (געגוס), כמו יגיע כפיך כי תאכל, ויאכלו מפרי דרכם. ומלת את כמו כצאתי את העיר כלומר מן, וטעם ואכלת את כל העמים תשתכר ותהנה מהם (פאָן איהנען געניסען):

ולא תעבד. פעל מסבב, ופי' לא תניח לעבוד את אלהיהם, כי מקש הוא לך שברבות הימים תנקש אחריהם ותלכד ברשת עבודתם, כי צווי לא תחי' כל נשמה אינו רק בתנאי אם לא יקבלו ז' מצות בני נח אשר מכללם ע"ז כמבואר בספרי, כשעוזבים עבודת אלהיהם אינם נהרגין (ערמב"ן פ' שופטים), ולא נוכל לפרש ולא תעבוד אזהרה לישראל עצמו מלעבוד, כי אין זה מוקש לחוד אבל השחתה מוחלטת שאין אחרי' עוד; והרע"ס הסב מאמר כי מוקש הוא לך על לא תחוס, כלומר אם תחוס עליהם יהיה לך למוקש לעבוד את אלהיהם, אמנם האתנח שאחר מאמר לא תחוס לא יסכים לזה:

פסוק כא

גדול ונורא. הוסיף שתי מלות גדול ונורא, כי הכבוד האהבה והתודה וכיוצא באלה שייכים גם לאדם, יכול לאהוב את זולתו באהבה נפלאה, יכול לכבדו בכבוד והדור, יכול לתת לו תודות, ואין בזה פחיתות לבורא ית', אבל היראה אם ייִרא האדם את זולתו זולת הש"י אין פחד אלהים לנגד עיניו, כי אין יראה בלתי מה' לבדו, לכן סיים אל גדול ונורא, ואם תהיה מוראיהם עליך אתה פוחת ופוגם ברוממת אל כי אין לירא כ"א מלפניו (מוהר"י מרגלית אבד"ק לעסלא עיר מולדתי):

פסוק כה

פסילי אלהיהם תשרפון. מכאן ילפי' (ע"א נ"ב א') שהכותי פוסל אלהוהו, את שנוהג בו משום אלוה תשרפון ואת שאינו נוהג בו משום אלוה מותר, וכ"כ הרמב"ם (פ"ט מעכו"ם ה"ח) אליל של כותי שבטלו כותי קודם שתבוא ליד ישראל ה"ז מותרת בהנאה, ובמתני' (שם מ"ט ב') כיצד מבטלין לאשרה קרסם ממנה עלה או ששפאה שלא לצרכה ה"ז בטלה שפאה לצרכה היא אסורה ושפאי' מותרין, וע"ז סיים הרמב"ם (שם ספ"ח) ואם היתה של ישראל בין לצרכה בין שלא לצרכה בין היא בין שפאי' אסורים לעולם

שאליל של ישראל אין לה בטול לעולם, והרב בכ"מ שם תמה בשם הרמ"ך, מאי איריא של ישראל אפילו של כותי ישראל ששפאה בין היא בין שפאיה אסורים כדאמרי' בגמר' דלמא מגבה לה והוה לה אליל של ישראל ואין לה בטול לעולם. ע"כ. ולא הבינותי תמיה זו, כיון דלרבא מדינא ישראל מבטל אליל של כותי בין בחפיסה בין בשבירה ורק מדרבנן אין ישראל יכול לבטל אליל של כותי גזירה דילמא מגבה לה (וקני' לה בהגבהה דכל דבר הפקר כגון מציאה נקנית בהגבהה) והוה לה אליל של ישראל ותו לא מצי מבטל לה (עיין מ"ל פ"ח הי"א) א"כ באשרה שהוא אילן המחובר לקרקע לא שייך בה גזירה דהגבהה אדיני' קאי וישראל יכול לבטלה, ושפיר דייק הרמב"ם היתה של ישראל, תדע שכן הוא דבסוגיא (שם מ"ב א') מקשה תלמודא מפחסה ממרקלוס משיפה משוחק ומצורת דרקון ובכלהו משני כדרבא, ובסוף דמקשה מאף לא ירקות וכו' לא משני כדרבא, דבאינך כלהו דהוי מידי דמטלטלי שייך בהו גזירה דרבא דילמא מגבה לה תחלה, אבל באשרה שהוא מחובר דלית בה משום גזירה דרבא מהדר תלמודא אתירוצא אחרינא, ובהא דכל הנשרפין אפרן מותר חוץ מאפר אשרה (מעילה ל"ד, ובפסחים כ"ז ב' מעצי אשרה) כתבו בתוס' תימה תהוי כאליל שנשתברה מאליה, ע"ש. והרב בעל מגני שלמה תמה על תמיהתם דאשתמינו להו הא דמקשי התם כמה קושיות כאלו ומשני רבא התם דטעמא משום גזירה דילמא מגבה לה, וסיים הרב ע"ז שלולי שהתוס' הזכירו שמו של רבנו הגדול הרשב"א היה אומר שלא יצאו דברי התוס' מפיהם, ע"ש. והרב פני יהושע נתחבט הרבה ליישב תמיהתו, וכן הש"ך (יו"ד רסי' קמ"ב) דחה תמיהת התוס' בפשיטות מטעם דלמא מגבה לה, ע"ש. ואני העני תמה על תמיהתם, היאך בחדא מחתא מחתינהו לגזירה זו דרבא, בין לדבר המיטלטל דשייך בהו גזרה זו, בין לאשרה דמחובר דלא שייך למגזר בה הגבהה, והדבר פשוט להם כ"כ עד דגזרו אומר דאשתמיט לתוספ' סוגיא ערוכה:

תשרפון באש. ולרבותינו (ע"א מ"ג ב') ביעור האלילים הוא ע"י שחיקה, נראה שהם דברו מאלילי מתכות, וקרא מיירי מאלילי עץ, וכלשון רמב"ם בס"המ (מצוה קפ"ה) מצוה לאבד אלילים בכל מיני אבוד והשחתה בשבירה שריפה הריסה וחתוך כל מין במה שיהיה יותר מופלג ויותר ממהר בהשחתה, וכ"כ הרא"ה בחינוך (מצוה תל"ו) ועתוס' (מ"ד א' ד"ה כאן) דלירושלמי יש חילוק בין של מתכות לשל עץ, אמנם מדלא כתבו הפוסקים (יו"ד סי' קמ"ו ס"ד) דבשל עץ מצותה בשריפה, לא משמע כן. והנה לדעת ר"ת (בתוס' חולין פ"ח ב' ד"ה שחיקה) דשחיקה דבעי באלילים היינו ע"י שריפה. דכל אליל תחלתה בשריפה דומיא דעגל, וכ"ד הרשב"א שם והרמב"ם (פ"ח מעכו"ם ה"ו)

כ' דבמטילו לים המלח צריך לשורפו תחלה, א"כ קרא דילן כפשטי' דבין של מתכות בין של עץ בעי שריפה, ועיקר שרש שרף הוראתו רפיות חלקי עצם הדבר, שהאש ירפה כח העמדתו עד שיתפרדו חלקיו זה מזה וישובו לאבק ועפר (כמ"ש באמור כ"א ט', באש תשרף) וגם המתכות יוכל לבוא ע"י שריפה להיות אבק ועפר, כמו שידענו מבעלי החימיא שכשמערבין מלח טרטרי עם גפרית, או נאטרום מין מלח אלקאלי, אז יתפרר הזהב באש עד אשר דק כעפר ואבק (ופרוד הרכבת חלקי המתכות בדרך זה עד שנעשה דק כעפר נקרא בלשונם קאלצינירען) א"כ שריפה דקרא הוא בעצמו השחיקה שבפי רבותינו, והכתב והקבלה תואמים יחדיו, אמנם לשיטת הפוסקים החולקים על ר"ת, וכן להמקשים על הרמב"ם דבעי שריפה במטילו לים המלח, לא ידענא ליישב קרא דילן. ובצדה לדרך (פ' וישלח בויטמון אותם יעקב) תמה על המהרש"ל שכתב בפשיטות דאליל דינה בשריפה, ע"ש:

פסוק כו

ולא תביא תועבה וגו' חרם כמהו. ארז"ל (מכות כ"ב) הנהנה מאשרה לוקה משום לא תביא תועבה אל ביתך, וכ"כ הרמב"ם (פ"ז מעכו"ם ה"ב) אליל ומשמשיה ותקרובת שלה אסור בהנאה שנאמר לא תביא תועבה אל ביתך, וכל הנהנה באחד מכל אלו לוקה. ע"כ. ועוד אמרו (ספ"ב דקדושין) והיית חרם כמהו, כל מה שאתה מהווה ממנו הרי הוא כמהו, וכ"פ הרמב"ם (שם ה"ט) עבר ומכר אליל או אחד ממשמשיה או תקרובת שלה הרי הדמים אסורים בהנאה שנאמר והיית חרם כמהו כל מה שאתה מביא מאלילים ומכל משמשיה ותקרובתה ה"ה כמוה; הנה לדעת רז"ל מקרא זה ילמדנו שאסור ליהנות מאליל, ושדמיה אסורים בהנאה, וצריכים אנו להשתדל להבין ענין זה בלשון המקרא עצמו, ויראה שבלשון ולא תביא תועבה אל ביתך אין המכוון בו איסור הבאת התועבה עצמה אל הבית כפשוטה, כי איסור זה כבר ידענוהו ממאמר הקודם לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך, אבל מלת לא תביא הוא פעל מן שם תבואה, אשר יורה בדרך העיוני על השכר הבא לאדם ממעשה ידיו ומהשתדלותיו (געווינן, איינקינפעע) כמו תבואת שפתיו ישבע (משלי י"ח), תבואת רשע לחטאת (שם י') (עמ"ש בכי תצא (כ"ג כ"ה) כי תבא בכרם) ועל היתר הנאת פירות שבשנה החמישית אמר (קדושים י"ט כ"ה) להוסיף לכם תבואתו, כמ"ש הרנ"ו שם; ומלת אל ביתך מענין מתי אעשה גם אנכי לביתי, שטעמו לצורכי ביתי וטעם לא תביא תועבה אל ביתך, התועבה לא תרויח לך שכר והנאה ליהנות ממנו לצרכי ביתך (דאס אבשייליכע זאַל דיר ניכטס איינברינגען, צו דיינעם הייזליכען בעדארף) תי"ו ממלת תביא היא תי"ו הנסתרתי; ומלת והיית אין ענינו מציאות

וישות (זיין, ווערדען), אבל ענינו קנין הדבר (האבען, בעזיטצען) כמו ויהי לי שור, יהי לך אשר לך, וטעם והיית חרם כמהו, השכר והריות שבא לידך בחליפו אליל יהיה ברשותך קנין חרם (דוא בעזיטצעסט גלייכזאם הירמיט איין ווירקליך פערבאננטעס גוט), ויתכן עוד לפרש מלת והיית ענין הנאה (ווירדעסט נוטצען, פאָרטהייל האבען) כענין מה הוה לאדם (קהלת ב') דתרגומו מה הנאה אית לגבר, כי שרש היה משולב עם שרש הוה, כמו הוה גביר לאחיך, במקום היה. ומענין זה, לא יהיה למצרים מעשה (ישעי' י"ט) כלומר לא יועיל להם שום מעשה ולא יהנו ממנו. וכן (שם נ"ט ו') קוריהם לא יהיו לבגד, ע"ש בתרגום, (ועמ"ש בפ' בא בימעט הבית מהיות משה), וטעם המקרא, אף אם לא תהנה מן התועבה עצמה כ"א בגרמא דילה דהיינו ע"י מכירה וחליפין, מ"מ הרי הוא כאלו נהנית מן החרם עצמו. הנה מבואר מרישא דקרא דאסור ליהנות מן התועבה, ומסיפי' שדמי חליפיו אסורים בהנאה:

פרק ח

פסוק ה

מיסרך. נותן לך במצותיו מוסר נאה אל השלמות המכוון מאתו (רע"ס), וכת"א מליף לך:

פסוק ח

ארץ זית. יש שנזכר נסמך אחד לכמה סמוכים כמו תרומת כסף ונחושת (שמות ל"ה:כ"ד), ויש שיוכפל הנסמך בכל סומך וסומך, כמו בפרי בטנך ובפרי בהמתך (דברים כ"א), הרד"ק. ואמר המעמר. דע כי החילוף הזה לא בא ע"ד הקרי והזדמנות, אך יסודו בדרכי ההגיון, כי אם הסומכים הם ממין אחד כמו תרומת כסף ונחושת שהוא מין מתכות, יבא הנסמך רק פעם אחת, אבל אם הסמוכים נבדלים באיכות כמו בפרי בטנך ובפרי בהמתך וגו', אז ישנה וישלש הנסמך בכל סומך וסומך; ולזה נמצא כלי כסף וכלי זהב (בראשית כ"ד:נ"ג, שמות ג':כ"ב) ועוד הרבה, כי כלים מכלים שונים בצורתם; ומה שבא (ביהושע ו' ט', כ"ד), כסף וזהב וכלי נחושת וברזל, הנה ברזל איננה מוסב על כלי, אך הכוונה כי הקדישו כסף וזהב וברזל וכלי נחושת ואולי לא מצאו גולמי נחושת רק כלים, ויתורגם (קופפערנעס געראָטהע, אויך אללעס אייזען), ולזה תסכים גם הנגינה כאשר יראה המעיין; ומה שנמצא (בד"ה א') וכל כלי זהב וכסף ונחושת, הנה שם מתבאר כי גם אותם הקדיש המלך דוד לה' ואין ספק כי לא הקדישם לצרכי מזבח בצורתם אך התיכם לקדשי בדק הבית, ולכן עיקר הכוונה על חומרם והמה א"כ ממין אחד; אולם (בשמואל ב' ח"י) שנאמר ובידו, וא"כ עיקר המכוון על הכלים כאשר נמצאו בידו אמר כלי כסף וכלי זהב וכלי נחושת, ואמר וכלי זהב וכסף (דברי הימים ב כ"ד:י"ד) שם סמך

על הכלל שלפניו ויעשהו כלים לה'. ולזה הוכפל כאן הנסמך ארץ אצל זית שמן ודבש, כי מה שנזכר לפנים הם פרי האדמה עצמם כאשר הם בטבע, אולם זית שמן ודבש הוא אך על היוצא מזיתים ותמרים ע"י כתיתה, וכמשתיב"ע ארעא דמן זיתהא עבדין משח ומן תומרייתא עבדין דבש (וכ"ה בתרגום ירושלמי); ועפ"י הדברים האלה בין תבין מאמר חז"ל (בברכות מ"ד) שאמרו, ורבנן ארץ הפסיק הענין, והנה לפי משמעות הלשון דיוק התלמוד ממלת ארץ שהוכפל, ולא בעבור שהוא תחלת הפסוק, וא"כ מדוע לא נאמר גם בארץ זית שמן ודבש ארץ הפסיק (וע' בצל"ח בד"ה אכל ענבים), אך לפי דברינו יוצדק, כי שמן ודבש נחלק שהוא מין אחר ואין לדרוש ממנו, אבל לחם שגם היא נעשה ע"י אדם כמו שמן ודבש וא"כ היה לו לכלול עמהם, ובודאי הפסיק הענין לענין ברכה:

פסוק י

ואכלת ושבעת. (ברכות מ"ט ב') פליגן בהך קרא ר"מ סבר ואכלת זו אכילה, ושבעת זו שתי', ואכילה בכזית, ור"י סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה הוי אומר כביצה, יעו"ש. וכ' הרשב"א בחדושיו שם מכאן נראה דכזית לר"מ וכביצה לר"י הוו דאורית' דהא בקראי פליגי, ויש מי שפי' דהני קראי אסמכתא בעלמא נינהו ולעולם מדאורייתא שביעה גמורה בעי', וכ"ד התוס' והרא"ש שם וכל האחרוני' דמדאוריי' שביעה גמורה בעינן, ובפנ"י שם הניח שטה זו בצ"ע וכ' דהסוגיא מכרעת כשטת הפוסקים דכזית או כביצה שעורא דאורייתא יעו"ש, וראיתי במכדרשב"י (תרומה ד' קנ"ג) וז"ל פתח ר' חייא ואמר ואכלת ושבעת וברכת את ה"א וכי עד לא אכיל בר נש לשבעא ויתמלי כריסי' לא יבריך לי' לקב"ה במאי נוקים ואכלת ושבעת ובתר וברכת, אלא אפי' לא ייכול בר נש אלא כזית ורעותי' איהו עלי' וישווי לי' להההוא מיכלא עקרא דמכלא, שבעה אקרי ואפי' דלית קמי' דבר נש אלא ההוא זעיר בכזית ולא יתיר והא רעותא דשבעא שוי עלי', ובגין כך ומשביע לכל חי רצון, רצון כתיב ולא אכילה, וע"ד וברכת וודאי ואתחייב בר נש לברכה לי' להקב"ה בגין למיהב חדוה לעילא, ע"כ. וכן במגיד משרים למהרי"ק (פ' יתרו) צדיק אוכל לשובע נפשו כלומר לקיום נפשו בלבד, ודבר מועט שהוא אוכל הוא שבע וז"ש ואכלת ושבעת כלומר כשתאכל לקיום גופך, ממאמרים אלה מוכרח ג"כ כהנך פוסקים דלא בעינן שביעה גמורה מדאורייי', ומבואר ג"כ ממאמר זה דמלת ושבעת פי' תסתפקות, שהנפש מתענגת במה שיש לה ולא תתאוה אל התוספת ותרגומו (בענניגעסט דיך) וכמ"ש בחיי שרה (בזקן ושבע). ויתכן הא דלא ניחא לר"מ למימר ושבעת אכילה שיש בה שביעה, דא"כ שאינו רק לתת שיעור אל כמות האכילה, היה לו לומר ואכלת לשובע, כמו ואכלתם לחמכם לשובע, דבלשון זה בודאי היה משמעותו

להורות על כמות האכילה, אמנם מלשון ושבעת משמעותו פעולה העומדת לעצמה, לכן יפרשהו על השתיה. ואף דלשון שביעה ישומש על הרוב על ספוק האכילה, בבוקר תשבעו לחם, ולחם שמים ישביעם, אמנם על ספוק השתיה ישומש על הרוב לשון רויה, ספות הרוה את הצמאה, כוסי רויה, מ"מ מצאנו לשון שביעה גם על ספוק שתיה, ארץ לא שבעה מים (משלי ל׳:ט״ז) וכי תימא למה לא אמר קרא לשון היותר ברור, ואכלת ושתית, נ"ל דהיינו טעמא, דלשון שתיה נופל על השותה לצמאו, יחלום הצמא והנה שתה (ישעיהו כ״ט:ח׳) כי ע"י העדר המשקין יתילד צמיתה וכויצה בבני מעים (צמא הוא מלשון צמות, שהבני מעים נכווצים יחד בחסרון משקה) וע"י המשקה הבא לתוכן ישובו לאיתנם ולסדרן הראוי, וזהו לשון שתיה, מלשון שיתה ושימה שהונח על ביאת דבר על סדרו הראוי. (כמ"ש בפקודי מ' י"ח ושם את קרשיו) לפי"ז אם היה אומר ושתית, היה עולה על הדעת, שהשותה משקה לצמאו ג"כ חייבתו התורה בברכת המזון, לכן אמר קרא לשון ושבעת, שהיא הכנסת משקה אל הגוף לא לרוות צמאונו כ"א שתיה שהיא לצורך אכילה, להשרות המאכל שבמעיו, כי הקיבה והאסטומכא המקבל את המאכל הוא תמיד בתנועה לטחון ולשחוק את המאכל, ופעולת עכול המאכל הוא ע"י הרוק והריר הנמצא בפה האדם והוא יורד עם לעיסת ובליעת המאכל לתוך הקיבה, וזה הרוק מפריד חלקי המאכל בתוך הקיבה זה מזה, וזה הריר והרוק יתרבה ויתוסף ע"י משקה אשר ישתה, הנה ההשקאה ימהר ויחיש פעולת העכול. ובזה ההשקאה דומה למטר היורד על הארץ, לא לצורך האדמה בעצמותה כ"א לתת בה כח להצמיח ולגדל גרגרי הזרעים הטמונים בתוכה, ככה שתיה זו איננה לצורך הגוף בעצמותו להשקיט צמאנו, כ"א לחזק את הבני מעים אל פעולת עיכול המאכל שבתוכם, וכמו שאמר במטר לשון שביעה, ארץ לא שבעה מים, ככה יאמר כאן בשתיה שהיא לצורך אכילה לשון שביעה. וממה דאמר קרא (לקמן י"א י"ד) ואספת דגנך תירושך ויצהרך ואכלת ושבעת, שהזכיר באסיפה דברי מאכל ומשקה, מוכרח דאכילה ושביעה שאמר אחריו כולל גם השתיה:

וברכת. רגילים לתרגמו לשון תהלה ושבח (לאָבען), אמנם לדעת רז"ל הוא לשון תוספת שפע ורבוי רצון טוב, כי אמרו (ב"מ ד' קי"ד) הקדש צריכה ג"כ ברכה דכתיב ואכלת ושבעת וברכת את ה"א, וכ"כ הרשב"א (בחדושיו לברכות פ"ק במאמר ישמעאל בני ברבני) וז"ל לא יעלם ממך כי ענין כל הברכות כמו וברכת את ה"א, והכתוב כי בו בחר ה' לשרת ולברך בשמו, ואמרנו תתברך ותתרומם, אל תחשוב כי הברכה ענין הודאה, אבל הברכה היא לשון תוספת ורבוי, מלשון וברך את לחמך, וככה ברוך אתה ה' למדני חקיך וגו', יעו"ש ובדברי הכותב שם באורך, וכ"כ הרא"ה כאן בס' החינוך, וכ"כ ר"י

אלבו בעקרים מ"ב פכ"ו, ועראב"ע ביתרו בברוך ה' אשר הציל; היוצא מדבריהם כי מלת וברכת כאן ענינו התוספת והרבוי, וכבר ידענו הרבה פעלים שאין המכוון בהם רק יחוס תואר הפעל (צואייגנענדע אייגענשאפט) שהזכרתי ענינם בוזאת הברכה באשר נסיתו במסה, יעו"ש, ובד"ז יבואר מלת וברכת כאן יחוס הברכה אליו ית' (זאָללסט אלס זעגענסשפענדער אנערקענענען), והמתרגם וברכת (דאנקען) לא ידקדק היטב לתרגם אחר לשון המקרא; ויש לבעלי אמת דרך אחרת בענין הברכות, והאריך בזה הגאון מוהר"ח בס' נפש החיים שער ב', ובדרך הפשט בחרנו. לפי המבואר בזה בלשון ברכה הנאמר אצלו ית' שענינו תוספת ורבוי, יתרווח לנו ביאור לשון "ברוך כבוד ה' ממקומו" בדרך הפשט, אשר התלבטו המפרשים בביאורו, וזה, אחר שאמרו הראשונים "מלא כל הארץ כבודו" שהמובן בו בהשקפה ראשונה שיש גבול ושיעור לכבודו ית' ע"ז באו האחרונים לבאר שאין לטעות בזה, אבל כמו שהוא ית' הוא בלתי בעל תכלית לאין שיעור ככה אין תכלית ושיעור לכבודו ית' ואין מקום המגביל אותו בתוך שיעורו המוגבל, ואף שהוא ית' בחסדו הגדול הטיב עם ברואיו למלא את כל הארץ הזאת בכבודו, עד שאין בו מקום פנוי מכבודו, ובכל אשר יפנה האדם להשכיל עליו יתגלה לעין עיוני שפעת כבודו, בכל זאת אין כל הארץ מגבלת ומצמצמת את כבודו הגדול, כי הוא מתוסף ומתרבה לבלי תכלית הרבה יותר מן המקום המוגבל אליו, וזהו ברוך כבוד ה' ממקומו (זיינע הערליכקייט איבערשטראָמט זיינען רוים):

פסוק טו

מצור החלמיש. כאן חלמיש שהוא שם המין תאר לצור שם הסוג, דהיינו אותו מין צור שהוא חלמיש, ובהאזינו (ל"ב י"ג) אמר מחלמיש צור, שם הסוג צור תאר לשם המין חלמיש פרטיי' הנכלל בשם צור כללי, ויש כמו זה הרבה שמות, שלפעמים האחד תאר לשני ולפעמים השני תאר לאחד, כמו חרבות צורים, צור חרבו, אבני מלואים, מלואת אבן, מבטח עז, עז מבטחה, אחזת נחלה, נחלת אחזתן (רש"פ):

פסוק יח

כיום הזה. הרי"א פי' כמו שלא תוכל לומר היום הזה שכחך ועוצם ידך עשה לך את החיל, כן לא תוכל לומר זאת לדורות, לדבריו לשון המקרא מסורס. ואמר הגר"א כי כיום הזה על השבועה, כמ"ש לא בצדקתך ובישר לבבך רק למען השבועה אשר נשבע לאבותיך, כי אין לך זכות בעצמך, וזהו כיום הזה שאתה רואה בעצמך היום הזה:

פרק ט

פסוק ג

העבר לפניך. א"ת מימרי' אישא אכלא, להרחיק ההגשמה. ואחרים יוסיפו כ"ף הדמיון והראוי כאש אכלה, ולפירושם לשון המקרא אינו מסודר, והראוי ה"א העובר לפניך הוא אש אכלה, ולא להקדים מלת הוא למלת העובר. ול"נ כי מלת העובר הוא פעל יוצא לשני, כמלת היוצא השדה (לקמן י"ד) שהוא כמו המוציא (וכמ"ש הראב"ע שם), דומה לזה העיר היוצאת אלף שהוא במקום המוציאה אלף, וכן וה' הולך לפניהם יומם (שמות י"ג:כ"א) שהוא כמו מוליך, וכמשת"א שם מדבר קדמיהון, וכן כאן העובר כמו המעביר לפניך אש אכלה, וטעמו הוא שלח לפניך מלאך או צרעה וכדומה מן הדברים אשר יכלם וישחיתם:

פסוק ו

עם קשה ערף. שאי אפשר שיהיה צדק ויושר לבב עם קשה העורף, כי אמנם קשה הערף הוא ההולך אחרי שרירות לבו ומחשבתו אעפ"י שיודיעהו איזה מורה צדק בראייה ברורה שמחשבתו היא בלתי טובה ומביאה אל ההפסד, וזה כי לא יפנה אל המורה, כאלו ערפו קשה וגיד ברזל באופן שלא יוכל לפנות אנה ואנה, אבל ילך אחר שרירות לבו כמאז (רע"ס):

פסוק ט

לוחות האבנים. יש להתבונן על מה שהחזיר כמה פעמים בפרשה זו שהלוחות היו של אבנים, כי מה לנו אם היו של עץ או מתכות, כי תכלית כוונתו כאן להוכיחם שבעונותם גרמו השתברות הלוחות, ולא היה מן הראוי כ"א להזכיר מה שהוא שבח להם, המגדיל יוקר ערכם, כגון לוחות העדות לוחות הברית, אמנם איכות חומרם שהיו של אבן שאין בזה שום התנשאות וחשיבות להצטער באבודם, מה לו להכפיל כ"כ, וביותר שהקדים כל פעם לוחות אבן ללוחות עדות וברית, ואין מהראוי להקדים הטפל לעיקר, לכן נ"ל שאין שם אבן בענין זה על חומר הלוחות וגשמיותם (שטיין) אבל ענינו כלשון משם רעה אבן ישראל (ס"פ ויחי) שאמרו בו בעלי הלשון שהוראתו היסוד העיקרי של פרטיו (שטאם, אורשטאָף) כי מהות האבן הוא קיבוץ חלקי חול שהתאחדו בו להיות עצם אחד, ככה יסוד כל דבר שפרטיו כלולים ומתעצמים בו להתאחד עמו נקרא אבן. ולהיות שעשרת הדברים הם היסוד העיקרי לכל התרי"ג מצות, כי כולם נקבצים ומתאחדים בהם (כמ"ש רש"י ס"פ משפטים, ואתנה לך לוחות האבן, וכמ"ש בכי תשא חרות על הלוחות) לכן קראם לוחות אבן כלומר לוחות שעליהם יסוד כל המצות, והודיע בזה יוקר וגודל ערך עשרת הדברות אשר כל התרי"ג מצות נכללות ותלויות בהם, והנה, כבר למדונו

רבותינו (סנהדרין צ"ד) מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ככתוב אחת דבר אלהים שתים זו שמענו, ואמרו (שבת פ"ח) כל דבור ודבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות (כלומר לשבעים פנים) ככתוב כפטיש יפוצץ סלע, כמו שהסלע מתחלק ע"י הפטיש לכמה נצוצות כן כל דבור ודבור מתחלק לכמה פנים ע"ש רש"י ותוס' וכמ"ש בהערה שלישית למאמר התורה.) ועתה נתבונן על ההתיחסות והדמיון שיש להתפוצצות האבנים, עם הפנים (התבונות והמדעות) המתחלקות בכוונת מקראות התורה. כי ארבעה מיני אבנים הן, שמתחלפים זה מזה בחוזק וקושי עד שמסבתם משתנים זה מזה בענין התפוצצותם, וכח הדוחה הנצרך להתפוצצות והתפרדות מין אבן זה, אינו מספיק לפירוד והתפצצות מין אחר מן האבנים, ככה הארבעה פנים הכללים שישנם בתורה פרד"ס, מחולפים הם זה מזה בקושי תוכן ועומק כוונתם הפנימית, ומסבה זו משונים זה מזה בענין השתדלות להשגת כוונתם, וכח השתדלות העיון הנצרך להבנת המכוון הפנימי שבפנים זה, אינו מספיק להבנת פנים האחר. וזה, אחד מארבעה מיני אבנים הוא הנקרא סתם בשם אבן, ושרשו בן לשון בנין, והם אבני השדה המצויים ביותר ורוב תשמישן לבנין, והם מורכבות מן חול ועפר, לכן נקראים אבני חול (זאנדשטיינע) והם משמשים לאבני ריחיים למשקוף ולמזוזות ולשאר תשמישים בבנין. ולפי הרכבתם זאת נוחות הן להשתבר ולהתפוצץ ע"י כח הדוחה בהם בפטיש, לכן בעת שיתפוצצו אין חלקיהם נתזים למרחוק, לפי שאין חלקי הרכבתם אדוקים כ"כ בחוזק. כי החול והעפר שבהם נפרדים זה מזה בקלות, ולרכותם מוכשרות הם ביותר לחצוב בהם אותיות ושאר צורות. ככה הוא הפנים הראשון שבתורה הנקרא פשט, כי להבין המקראות בדרך זה אין צורך להשתדלות גדולה, רק כשידע פירוש המלות ויחבר אותם זה עם זה די לו לידע הכוונה הפשוטת שבמקרא, ובזה חלושי השגה כנשים וקטנים דומים לאנשי מדע, כי בדרך זה לא ישגיח אם ימצא במקראות מאמרים מתדמי המובן או שמות נרדפים וכפלי ענין במלות שונות. וגם במלות עצמן אין הבדל לו בהם אם הם מלאים או חסרים, על כל אלה לא ישים בעל הפשט עין השגחתו, כי לא ישמור רק הטעמים מבלי ליחד כוונה או ענין נרצה לכל השנויים משנויי הדבור והלשון. והמסובב מקושר עם סבתו, כקלות השתדלות העיון בדרך זה, ככה גם השגתו קלה ומעוטה מאד, כי לא ידע רק הדברים כמשמען, ולא ירד לעומק כוונת המקרא, דומה לאבני השדה אשר לקלות התפצצותם גם חלקיהם אינם נתזים למרחוק. המין השני מן האבנים הוא הנקרא סלע (פעלס) שיש בו איכות סידיי ונקראים אבני סיד (קאלקשטיינע) והרכבת אלו האבנים יותר קשה וחזק ממין אבני השדה ואינם ספוגים כ"כ, לכן קשה לשברם בהכאת הפטיש אם לא

ביד חזקה, ולסבה זו חלקי השבירה יתפוצצו למרחוק מחמת חוזק כח הדוחה בחלקי הרכבתם המהודקים זה בזה מאד. ככה הוא. הפנים השני שבתורה הנקרא דרש, כי הדורש ישתדל לפלס הוראת כל תיבה ותיבה במאזני צדק, כי ידע שהתורה לא כתבה לשונה בקרי והזדמן או דרך צחות ליופי המליצה לבד, ולא על חנם מלה זו חסרה כאן ובמקום אחר היא מלאה, ורק בכוונה מיוחדת השתמשה התורה באחת מן התיבות או מן המאמרים מתדמי המובן. לרמוז ולהורות על ידו ענין מיוחד אשר לא רצה או לא יתכן לבארו באר היטב. אם לאהבת הקיצור או לתכלית אחרת, ואם המצא תמצא בלשון הכתוב מלה זרה או מליצה קשה או לשון בלתי ברור, לא יחשבו לליאות חלילה או למקרה, כי אין זה מדרכי החכמה העליונה, ובלי ספק בכוונה ורצון בחר באלה לרמוז בם על ענין נסתר במאמרו, שלא רצה לבארו בפירוש והטמינו במליצתו, ומזה יתחייב שכל דבור מדברי התורה הם אמרות טהורות ומזוקקות, ואשר יקרא זר אצל המדקדק הוא אצל הדורש לענין נאות, כי כמו שלא נברא דבר בעולם בלי תכלית מיוחד לו, ככה לא נפל בדברי אלהים חיים דבר ע"צ הקרי והזדמן, ולזה צריך אל השתדלות גדולה לעיין על כל מלה ומלה ועל כל אות ואות וגם על קוץ וקוץ, עד בוא על עומק המכוון בם. הנה ככח השתדלות העיון בדרך זה, ככה גם כח השגת עומק ענינה, דומה לסלע אשר לקושי התפוצצותו גם חלקיו נתזים למרחוק. המין השלישי מן האבנים הוא הנקרא צור, והוא יותר קשה וחזק מן הסלע, והוא מין אבן הבלתי מורכב מן חול ועפר אף לא מחלקים סידיים כי אם מן חלקי עפר בלבד, אלא שעפר ההוא אינו עכור וחשוך כשאר עפר אבל הוא זך מצוחצח, ומראהו כעין קרן השור, ונקרא אבן קרניי (האָרנארטיגער שטיין) שיש בו גם כן קליפין כמו שמצוי בקרן השור, ונקרא צור על שם שחלקי הרכבתו צרורים ומדובקים זה בזה ביותר ולחוזק קשויו אפשר שיושחז ולעשותו חד וחריף כסכין כמו שכתוב ותקח צפורה צור ותכרת. גם אפשר להשחיזו עד שלא תהיה פגימה כל עיקר, כמו שכתוב בכל שוחטין בצור. הנה להתפוצצות אבן הצור צריכה הכאה בכח יותר גדול וחזק מהתפוצצות הסלע. ככה הפנים השלישי שבתורה היקרא רמז, והשתדלות העיון בדרך זה הוא על ראשי התיבות וסופי תיבות צירופם ומספרם, על אותיות רבתות וזעירות, ועל הנקודות שבאותיות וכדומה לאלה, אשר בלי ספק השתדלות העיון בזה הוא יותר קשה וחזק מאד, ודומה להתפוצצות הצור, לכן ככח ההשתדלות הגדולה בזה, ככה גם כח השגת ענינים יותר עמוקים, כי בעל הרמז יותר שידבק מחשבתו בדברי התורה וירגיל עצמו לחשוב בהם, יותר יוסיפו על בינה, ויותר תתעצם נפשו בהם להרגיש חכמה על חכמה ובינה על בינה. והמין הרביעי מן האבנים הוא הנקרא חלמיש

(קיעזעל) והוא עוד יותר חזק ויותר קשה מן הצור, ונכלל בזה המין אבן טוב דיאמאנט, שהוא הגשם היותר חזק וקשה מכל הגשמים הנודעים לנו (עיין ברש"פ בביאור שמות ארבע מינים אבנים האלה) ולהתפוצצותו צריך כח הבלתי משוער, ככה הוא הפנים הרביעי שבתורה הנקרא סוד, והוא ענין הנדרש בדרך נפלא, הנסתר והנעלם מן ההמון ומרוב אנשי מדע, כי אין לגלותו רק לאנשי סגולה, כי יתודע להם דברים קדושים אלהיים כמעשה בראשית ומעשה מרכבה ענין הצבאות והמלאכים ומראה דמות כבוד ה', אשר לא יראו כ"א לבעלי רואי אור האמת לאמתו. וכח השתדלות העיון בכמו אלה הוא כח בלתי משוער, לכן גם ההשגה בו עמוק עמוק הוא, כי המתעסק בם בלב טהור ורעיון קדוש נובעים תוך חדרי לבבו ענינים נפלאים עד אין חקר המתגברים והולכים בכל עת לפי גודל כח השתדלות עיונו, כי אין קץ לחכמת התורה. הנה להיות חומר הלוחות רומז על מעלת פנימיות התורה אשר ליוקר ערכה הצטרך להשגתה השתדליות נפלאות, לכן בהוכיח רועה הנאמן את ישראל לעוררם על מה שגרמו בעונם לאבד, הזכיר להם כמה פעמים את חומריותם, לוחות אבנים. ולכן אמר כאן בלשון רבים לכלול כל ארבעה מיני אבן, כי שם אבן הוא שם הסוג הכולל, וסלע וצור וחלמיש הם פרטי הסוג. ובמקום אחר יקראם בלשון יחיד, לוחות אבן (משפטים כ"א י"ב כי תשא ל"א י"ח) להורות על התאחדות הארבעה פנים, כי מה שהם נפרדים זה מזה אינו רק למראית חולשת עינינו, אמנם אל הדורש חכמת התורה בכל לב לדעת האמת לאמתו, אליו הם מתאחדים מאד, כמו שהעידו בשם רבנו הגדול הגר"א שאמר סדר הלמוד הוא מלמטה למעלה, וההשגה תנחהו מלמעלה למטה שבהבין הסוד על בוריו יבין הכל על בוריו הפשט והרמז והדרוש והסוד, וכל זמן שלא יבין הסוד אפילו הפשט אינו ברור, וכדאיתא במכדרשב"י (משפטים צ"ט) אורחא דאורייתא כך היא בקדמיתא ארמיזת לי' ברמיזו וכו' עד דיסתכל זעיר זעיר ודא הוא דרשה לבתר דאיהו רגיל בגוה אתגלית לגבי' אנפין באנפין כדין חמי דעלאין אינון מלין וכדין פשטי' דקרא כמה דאיהי דלא לאוספא ולא למגרע אפי' אות חד:

פסוק י

ויתן ה' אלי. ובמקרא שאח"ז אמר עוד הפעם נתן ה' אלי, ונ"ל שאין שתי נתינות אלה שוות בהוראתם, השניה היא נתינה גשמית דבר הניתן מיד ליד, וזה היה מקץ מ' יום כי אז מסר ה' את הלוחות למשה, ונתינה ראשונה היא נתינה רוחנית, היא הלמוד, כי המלמד את חברו דבר מן המושכלות שלא היה ביכלתו לעמוד עליו מדעתו, הנה המלמד הוא נותן ומשפיע, והלומד ממנו הוא מקבל, ולזה נקראה התורה בשם לקח, יערוף

כמטר לקחי, כי לקח טוב נתתי לכם, וכבר ישמש המקרא לשון נתינה על המלמד, תן לחכם ויחכם עוד (משלי ט':ט') דתרגומו אלוף לחכימא, (ורגיל בדברי רבותינו, תנו רבנן ואף שהוא בחסרון פ"א הפעל, כמו תתה לי עורף (ש"ב כ"ב מ"א) כי יתנו בגוים (הושע ב') תי"ו רפוי', ופירשוהו (ב"ב ח') אם יהיו שונין ועומקין בתורה, וכן פירש מהר"ש פרחון (בשרש תנה) הנה אחר שאמר ואשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה, בא כאן להודיע מה היה תכלית המכוון בישיבתו בהר זמן זה, ע"ז אמר ויתן ה' אלי וגו' כלומר בהמשך זמן זה היה הקב"ה מלמדני המכוון האמתי במכתב שעל הלוחות, כי בעשרת הדברים האלה כלולים כל התרי"ג מצות עם כל פרטיהם ופרטי פרטיהם, וזה היה משה לומד מפי הגבורה בעודו על ההר ארבעים יום, וזה שאמרו (ברבה כי תשא פ' מ"ו) לחם לא אכל אבל מלחמה של תורה אכל, ומים לא שתה אבל מימה של תורה שתה והיה לומד תורה ביום ופושט אותה בינו לבין עצמו בלילה, ועל מקרא דילן אמרו (ויקרא רבה פ' כ"ב) ללמדך שמקרא ומשנה הלכות תוספות והגדות ומה שתלמיד ותיק עתיד להורות כלן נתנו הלכה למשה מסיני, מבואר דעת רבותינו לפרש מלת ויתן על הלמוד, שלמדו הקב"ה למשה את המכוון הפנימי בעשרת הדברים, הכולל כל התורה כלה עם כל חלקי':

ביום הקהל. בג' מקומות קראה התורה את יום מ"ת בשם יום הקהל, לקמן יו"ד ד' י"ח ט"ז; ושם ת"א ויב"ע ביום הקהל ביום דאתכנשו שבטיא למקבלא אורייתא; ונקרא יום זה בשם יום הקהל לפי שבו נקהלה כל עדת בנ"י בפעם ראשונה, אשר מזה אמר (ואתחנן ד' יו"ד) אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב באמור ה' אלי הקהל לי את העם. והנה רבותינו חכמי המשנה והתלמוד שבכל המקומות קראו את חג השבועות בשם עצרת, במשנה (חגיגה י"ז) עצרת שחל להיות בשבת, ושם בתלמוד מנין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה, וכן במקומות אין מספר במשנה ובתלמוד, שהוא תמוה, וביותר שהתורה לא קראה בשם עצרת רק את יום השביעי של פסח ויום שמיני של סכות, אבל את חג השבועות לא קראה בשום מקום בשם עצרת; והיה נראה לומר שסמכו רז"ל בקריאת שם עצרת, על מה שמצאנו בתורה שנקרא יום מתן תורתינו בשלשה מקומות בשם. יום הקהל. ומזה הרשו להם רז"ל לקרוא את יום זה בשם עצרת. שהוא גם כן לשון קהלה ואסיפה, כמו ביום השמיני עצרת תרגום עצרת כנישין, וכן (אמור כ"ג ל"ו) עצרת היא תרגומו כנישין תהון, וכן (יואל א' י"ד) קראו עצרה אספו זקנים תרגומו ערעו כנישתא סבא, וכן (עמוס ה' כ"א) ולא אריח בעצרתיכם תרגומו אקבל ברעוה קורבן כנשתכון, הנה שם עצרת שבפי רז"ל הוא בעצמו שם יום הקהל שבפי משה רבינו ע"ה. וכמה

נתחבט הרב בקול הרמז ריש מס' שביעית בנתינת טעם קריאתם שם עצרת. אמנם הדבר בעצמו תמוה למה קרא משה את יום הנכבד והנורא הזה אשר כמהו לא היה מעולם וכמהו לא יהיה, בשם יום הקהל לבד, הלא מן הראוי לקראת כל דבר בשם לפי גודל ערכו ויתרון מעלתו על אחרים, לא בשם הנופל גם על דברים פשוטים פחותי הערך, וכבר מצאנו קהלת כל העדה גם לגנאי, כמו ויקהל עליהם קרח את כל העדה, ולמה זה הוריד משה את כבוד היום בקריאת שם שאין לתפארת לו ? ויתכן כי משה ממדת ענותנותו עשה כן, כי כמו שנבדל יום זה משאר ימות עולם בשם בתהלה ותפארת, ככה נפלא משה בו מכל שאר בני אדם בכבוד והדר ובכליל תפארת אשר ניתן בראשו בו ביום, ומתוך שבח היום בא לשבח עצמו, לכן מנע א"ע מלהעלות על שפתיו את כבוד היום ומעלתו, לבלי הזכיר שבח עצמו ויתרונו, לזה קרא משה את יום מ"ת בשם פשוט יום הקהל בכדי להמנע מלעורר על שבח עצמו:

פסוק טו

וההר בער באש. ובזה חטאתם בעוד שהמלך במסבו (רע"ס):

פסוק יז

ואתפש בשני הלוחות. יאמרו בזה, בתחלה היו על ידיו ומתוך כעס תפשם אל תוך ידיו להפילם, וזהו דחוק דא"כ ה"ל לומר אח"כ ואשליכם משתי ידי מהו מלת מעל; וי"מ שהרצון במאמר זה כי כשאמר לו הקב"ה לך רד, היה בדעתו להניח הלוחות למעלה, אכן למען ידעו ישראל גודל אשמם אמר שתפוש שני הלוחות עוד בידו כדי לשברם לעיניהם וידעו מה שהפסידום בעונם; ורז"ל יאמרו (אבות דר"נ פ"ב) כיון שראה משה שסרחו במעשה העגל חזר לאחוריו, וראו אותם שבעים זקנים ורצו אחריו, הוא אחז בראש הלוח והם אחזו בראש הלוח, חזק כחו של משה, יעו"ש. הביט מלת ואתפש כפשוטה תפיסה מיד חברו (ולשון חזר לאחוריו שאמרו שזה כמדומני שיצא להם כן מלשון ויחר אף משה שהוזכר בהך ענינא בכי תשא, שלדעתי אין ענינו בכ"מ לשון אף וחמה רק חזרת פנים לאחור כמ"ש בפ' ויחר אף ה' במשה); ולדעתי מלת ואתפוש כאן יתפרש כמו ותפשתי שם אלהי (משלי למ"ד) שתרגומו ואחלל (פעראכטען געריינגשאָטצען), כי עיקר שרש תפש הוא פש לשון פשיון והתרבות, כמו ואם פשה תפשה (ע"מ תאב תאבתי לפקודיך, משרש אבה), כי כל התופס בדבר בהתאמצות יתרה שלא ישמט ממנו, כענין ותתפשהו בגדו, בהנה הוא מתפשט בכחו ומתרבה על כח אחר, וכן הנשבע לשקר בשם ה' ואינו נרתע לאחוריו מפני כבודו ית', הנה הוא מתפשט בכח רצונו על רבונו של המקום ב"ה כביכול, ויפה תרגמוהו לשון חלול, ועל כוונה זו יאמר גם האשכנזי (זיך פערגרייפען), ומענין זה אמר כאן ואתפוש בשני הלוחות (איך האבע מיך פערגריפפען), שלא נתתי לבי

על גודל חשיבות ויקר ערך של הלוחות, ולא חששתי מלהתנהג בהם דרך בזיון וחלול, וקרוב לזה ארז"ל (בשמות רבה פמ"ו) ראה משה שאין לישראל עמיד' וחבר נפשו עמהם ושבר את הלוחות ואמר הם חטאו ואני חטאתי ששברתי את הלוחות, יעו"ש:

פסוק יט

האף והחמה. מדות אלו מגונות לבן אדם ואין לייחסם אליו ית', וכבר גליתי דעתי (בנצבים באף ובחמה ובקצף) בהבנת לשונות אלה אצלו ית', ויבע"ת אשתלחון מן קדם ה' מלאכיא מחבליא אף וחמה וקצף וגו', ועם מ"ש סוף דברים בהתאנף ה', יש מקום לדברים אלה גם ע"ד הפשט:

פסוק כה

ואתנפל וגו' ואתפלל וגו'. טעמו כאשר התנפלתי או התפללתי, שני הווי"ן יורו על התיחסות שני המשפטים זע"ז בבחינת הזמן, כמו ויהי ביום השלישי וישא אברהם, שעינינו כאשר היה אז נשא (אלס, זאָ), כי התנפלו האמור כאן הוא בעצמו מה שהזכיר למעלה (פי"ח) ואתנפל. ודלא כמפרשים המחלקים בין שני נפילות אלו שהראשון נאמר על ארבעים יום אמצעיים מח"י תמוז עד כ"ט אב, כי באמת בהמשך זמן זה לא התעכב משה בהר מ' יום ומ' לילה, אבל היה במחנה ישראל, אשר עלי' נאמר (פ' כי תשא) ומשה יקח את האהל, כי אמנם שתי נפילות אלו שהן באמת אחת, היה בארבעים יום שניים לקבל הלוחות, שהתחילו מכ"ט אב וכלים ביהכ"פ, וכמו שהחזיר שתי פעמים נתינת שתי הלוחות בשני פסוקים זה אח"ז (לעיל יו"ד י"א) אף שאין כאן רק נתינה אחת. ולזה אמר כאן ארבעים היום וארבעים הלילה, בה"א הידיעה להורות על מה שהזכיר כבר מקודם. ואמר תחלה דרך כלל ואתנפל, וכאן חזר לומר ואתנפל ואתפלל להזכיר קצת מענין תפלתו, וכמ"ש רשב"ם שבא להודיע לישראל שמא תאמרו הלא חטא גדול כמעשה עגל הועילה תפלתו של משה וניצלנו, אף בארץ ישראל אם נחטא יועילו לנו תפלות הנביאים לכן אמר להם, כי עתה נתכפר להם כדי שלא יתחלל שמו פן יאמרו מבלתי יכולת וגו', אבל אחר שינחילכם את הארץ אם תחטאו יגרש אתכם מן הארץ, כי אז לא יהיה חלול השם לאמר מבלתי יכולת, אלא יאמרו ישראל חטאו לו כמפורש בפ' נצבים ויאמרו כל העם על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת ומה חרי האף וגו' על אשר עזבו וגו' ויתשם וגו' וישלכם וגו'. עיי' ראב"ע שכ' בדרך הפשט לא נתענה משה כ"א שמונים יום, וזה מסכים עם דברי פרקי דר"א ותדב"א שמבואר בשם הגר"א פ' כי תשא כי כן הוא העיקר:

אשר התנפלתי. אחר שאמר ואתנפל בא לומר עוד הפעם אשר התנפלתי, ואפשר דלשון התנפלתי משונה בהוראתו מלשון ואתנפל, שהראשון נפילה לתפלה, והשני נפילת

המדרגה ופחיתת הערך (הראבנע- ווירדיגט) כמו איך נפלת משמים (ישעיהו י״ד:י״ב) ויפלו מאד בעיניהם (נחמי' ו') כי משה הכניס עצמו ג"כ בחטא העגל, על אשר לקח מדעתו את הערב רב מצרים בלתי שאלת קונו, והם היו המתחילים בחטא זה וישראל נמשכו אחריהם וכאמרו אליו לך רד כי שחת עמך אשר הוצאת, רד מגדולתך כי אתה המסבב לזה, גם חשב לו לעון ששיבר את הלוחות, לכן הוסיף אשר התנפלתי, ר"ל אנכי הסבותי נפילה לעצמי (איך זעלבסט ענטווירדיגטע מיך):

פרק י

פסוק א

פסל לך. עם כל תפלתי היה התיקון בלתי שלם כי תמורת הלוחות מעשה האלהים אמר אלי פסל לך (רע"ס):

פסוק ד

עשרת הדברים אשר דבר. ובלוחות הראשונות אמר (לעיל ט' י') ככל הדברים אשר דבר, ולרבותינו במדרשותיהם, דבלוחות הראשונות היו בין כל דבור ודבור דקדוקים של תורה, עד שהיה פנימית התורה ג"כ גלוי ומפורש, משא"כ בלוחות שניות, שפיר השמיט כאן מלת ככל עמ"ש בהגהת מאמר התורה בד"ה מתועלת הסדר בלמודים:

פסוק ו

ובני ישראל נסעו וגו'. דעת המפרשים חלוקה בביאור מקום ספור ענין זה כאן, והרע"ס כתב אעפ"י שראוי שתפלת הצדיק מגינה על הדור ושראוי להתאונן על מיתתו, הנה קצתם או רובם שהיו רועים במדבר נסעו למוסרה למצוא להם מים ומרעה לצאנם, ובעודם שם מת אהרן ויקבר ויכהן אלעזר, ולא באו להתאונן על המיתה ולהתאבל על הקבורה, ולא חששו לכבוד אלעזר המכהן תחתיו, אבל משם נסעו הגדגדה לרעות הצאן, ומן הגדגדה יטבתה ארץ נחלי מים, שכל אותן המקומות הנזכרים עתה היה ארץ נחלי מים נכונים למרעה הצאן, ולא שתו לבם להיזק שקרה במות הצדיק ולא לכבוד בנו:

פסוק ח

לשרתו ולברך בשמו. שם משרת המורה על השירות שהוא בענין מעולה ממדרגת העבד כ' הרש"פ, שיש לו מסתעפים שתים, לפעמים הוא מלשון יושר, והוא שמיישר מלאכת האדון ומביא הכל על מקומו ומכונו (פערוועזער), ומזה אמר (במדבר א':נ') המה ישאו את המשכן וגו' והם ישרתהו, ולפעמים יהיה שם משרת מלשון תשורה והבטה, שצריך שיהיה מצוי תמיד אצל אדוניו ולעמוד על מצפה לקבל מצותיו (אויפפאססער), ומזאת ההוראה יאמר והיה על אהרן לשרת, לשרת בקדש, לשרת להקטיר, את בגדי השרד לשרת בקדש, כלי השרת אשר ישרתו בם שבאותן הכלים הם עומדים מוכנים לשמש

מה שיזדמן שהם מן השמושים, ולפעמים שם משרת לשון אשור וצעד (פערטרעטער) כי המשרת הוא כרגלי הבעלים ללכת למקום שהיו הבעלים צריכים ללכת לרגל כל מלאכה אשר לפניהם, הנה הוא משמש תחתיו עד שלא יצטרכו הבעלים שוב לטרוח, מזה נאמר (ראשית ל"ט) וישרת אותו ויפקדהו על ביתו, ושרת את אחיו (במדבר ח':ט'), לפני העדה לשרתם (שם ט"ז) שהם במקום כל ישראל לשירות השם, יעמדו לפניהם לשרתם (יחזקאל מ"ד:י"א); ובתלמוד (נדרים ל"ה) מספקי הני כהני אי שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן נינהו, כלומר הכהן המקריב קרבן איש אם הוא שלוחו להולכה ולהביא אותו לשם, או אם הוא שליח ה' לקבלה שיקבל בשם ה' קרבנות המקריבים, כמו שמצויים בחצרות המלכים גזברים מקבלים בשביל המלך הדורונות הבאים, ונ"מ למודר הנאה מכהן, אמנם יצא להם זה הספק, כשיהי' ענין שרת מהוראת האשור והצעד במקום (פערטרעטונג), כי אם היה ענין שרת מהוראת הצפי' והבטה או מלשון הישרת העסק (פערוועזער, אויפפאססער), היו הכהנים שלוחי דידן בהכרח ולא שלוחי דרחמנא, כי בין שתהיה צורך גבוה בין שתהיה צורך הדיוט יהיה תמיד התכלית המבוקש ממנו תועלת הפועל העובד לא תועלת הנעבד כביכול, ובהכרח יהיו הכהנים אמנם שלוחינו ושלוחי ב"ד שיהיו עומדים ומצפים לקבל מאתנו פקודת משמרת הקרבנות ולהישיר עסקי השירות לטוב לנו, משא"כ בבחינת היות שם שרת מלשון צעד במקום, אז יפול הספק היטב אם הם שלוחי דידן ומשמשים תחתינו בעבודת המקדש לטוב לנו, או אם הם שלוחי דרחמנא לקבל במקומו ית' את זבחי בנ"י, וג"כ לטוב לנו שנחשב קבלת הכהן את הקרבן כאלו קבלו הש"י בעצמו, דוגמת ענין שאמרו הכהנים אוכלים והבעלים מתכפרים; וכבר עלה במסקנא (יומא י"ט, קדושין כ"ג) דשלוחי דרחמנא נינהו, וכ"פ הרמב"ם (בפ"ו מנדרים), וגם פשוטי המקראות מורים כן, שאמר (לקמן י"ז י"ח) אל הכהן העומד לשרת את ה' למומד לשרת בשם ה' ושרת בשם ה'. וכאן לשרתו ולברך בשמו, הנה הוא כמו שהמברך הוא שליח השם להולכה ולחלק הברכה לישראל כן המשרת הוא שלוחו ית' לקבל בשמו קרבנות המתברכים, דכמו דאקשינן ברכה לשירות (תענית כ"ו) כן יש לנו לאקושי שירות לברכה דאין היקש למחצה, אלא דבגמ' שם מסיק דהיקש זה אסמכתא בעלמא ולא יכולים למפשט מני', ואמר (יחזקאל מ"ד:י') על הלוים אשר רחקו מעלי בתעות ישראל וגו' והמה יעמדו לפניהם לשרתם, אמר לשרתם ולא לשרתני כאלו יהיו שלוחי הבעלים, כי אין חפץ ה' בשמושם להיותם אינם כשרים ואינם כ"א שלוחי הדיוט שיכול לשכור לו מאן דהו לשחוט במקומו, אבל אצל הכהנים הלוים בני

צדוק הצדיקים אמר (שם) והמה יקרבו אל שלחני לשרתני, שיהיו שלוחי ה' גמורים להיותם כשרים ראויים לעבודת ה' באמת:

פסוק יב

מה ה"א שואל מעמך. המפרשים ישתדלו לבאר באיזה מין יראה יכוון בזה, אם המדרגה הקטנה שהוא יראת העונש ע"ד שאמר המשורר סמר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי (ע"ש רש"י), או יכוון בזה אל המדרגה הגדולה שהיא יראת המעלה הכבוד והרוממות (ע' במהרי"א), וחוקרי הלשון יבדילו בין לשונות של יראה המקושר עם מ"ם כמו וירא מאלהיך, ובין המקושר במלת את כמו את ה"א תירא, המקושר עם מ"ם הודאתו יראת העונש, והמקושר עם את הודאתו יראת המעלה והרוממות; אמנם אחרי שמצאנו שאמר יעקב כי ירא אנכי אותו פן יבא והכני, וכן כלב אמר אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם, ושאול אמר כי יראתי את העם ואשמע, שאין במשמעות מאמרים אלה כ"א יראת הנזק והעונש ומ"מ מקושר עם מלת את, ואין למניח הלשון לחלק בין היראה שבין אדם למקום ובין אדם לאדם; לכן נ"ל שהבדל יש בין התקשרות שם יראה עם שם אלהים לבין התקשרותו עם השם הנכבד הוי' ב"ה, יראה המקושרת עם שם אלהים תורה על יראת העונש, כי שם אלהים הוראתו מדת הדין ככתוב אלהים שופט זה ישפיל וגו', ויראה המקושרת עם הוי' ב"ה תורה על יראת המעלה והרוממות כפי הוראת השם הנכבד שהוא מדת רחמים ואהבה; ולזה כשידברו הכתובים בנביאים ואנשי מעלה יזכירו בהם תאר יראת ה' הנכבד, כמו ועובדיה היה ירא את ה', אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו וגו' ולחושבי שמו ותרגומו דמיקרין שמי', העובדים מבחינת כבוד שמו הגדול, אמנם באיוב שאמרו אליו איוב לא היה עובד כ"א במדרגה הקטנה מן היראה, אמר עליו הכתוב תם וישר וירא אלהים, וכן כשידברו הכתובים מאנשים אשר ממזג טבעם ומהרכבת יסודי גשמיותם, התאות הגופניות מתגברות עליהן ביותר ועי"ז יקשה עליהם מאד להגיע אל מדרגה הגדולה מן היראה דהיינו יראת הרוממות, לא הוזכר בהם כ"א תאר יראת אלהים, כמ"ש בסוף (קהלת) את האלהים ירא כי זה כל האדם כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט, לפי שהמאמר הוא ממדרגת האדם (שהוא ממזג טבעו נוטה יותר אל החומריות כמ"ש בבלק כי לא איש אל ויכזב ובן אדם וגו'), לכן יעץ אליו המדרגה הקטנה שהיא יראת העונש ועל מי שהוא מצד טבעו נוטה יותר אל הנפשית, והוא הנקרא בשם איש, אמר עליו, אשרי איש ירא את ה', כי זה מוכשר אל מדרגה יותר גדולה. וכן דוד להיות מזג טבעו נוטה אל החומריות, כעדות הכתוב עליו והוא אדמוני עם יפה עינים וטוב רואי, נאמר עליו ויירא דוד את האלהים, ומה שאמר על אברהם עתה ידעתי כי ירא אלהים

עתה, אף שאברהם עלה למעלה ראש עד שנאמר עליו זרע אברהם אהבי, בכל זאת לא הזכיר בו יראת ה', לפי ששם הוי' ב"ה לא התפרסם כ"כ בעולם קודם משה, כמ"ש ושמי ה' לא נודעתי, וכל כוונתו ית' בעקדה לא היתה כ"א לפרסם מעלת אברהם לאנשי דורו כמ"ש המפרשים הגדולים (רש"י רשב"ם רס"ג והרמב"ם במורה) על מלת עתה ידעתי כמו והודעתי ולזה לא היה יכול להזכיר עליו תאר יראת השם כ"א יראת אלהים שהוא שם המפורסם יותר ביניהם אז; ולזה גם יוסף לא אמר ע"ע כ"א לשון את אלהים אני ירא, לפי שלא נתפרסם אז כ"כ השם הנכבד; והנה מצאנו בחמשה מקומות שדברה תורה ממצות שבין אדם לחברו שסיימה בהם ויראת מאלהיך, כמו אל תקלל חרש ויראת מאלהיך, מפני שיבה תקום ויראת מאלהיך, ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלהיך, אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך, לא תרדה בו בפרך ויראת מאלהיך, ובכל אלה ארז"ל כל מקום שיש בו חסרון כיס נאמר בו ויראת מאלהיך, כי האדם מצד חומריותו נוח לו להתפתות לעבור על רצונו ית' מצד חמוד ממון, לכן הזכירה בענינים אלה יראת אלהי' ליירא מן העונש המיועד; אמנם כשיראה מחוברת עם שתי השמות ה' אלהיך, כמו כאן וכדומה, המכוון בו שתי מדרגות היראה, יראת העונש ויראת הרוממות כי התורה מדברת לאנשים מחולפי המדרגות, לאדם שמגז טבעו החומרית תמנעהו מהגיע אל המדרגה הגדולה מן היראה, תצוה עליו עכ"פ המדרגה הקטנה והיא יראת האלהים, לאנשי מעלה שמצד חומריותם אין להם התנגדות כ"כ להתרומם בנפשותם אל מדרגה העליונה, תצוה עליהם יראת ה' הנכבד, כי לכל אחד לפי מדרגת מזגו תצוה עליו אופן היראה שהיא אליו קלת ההשגה, וז"ש רז"ל על מקרא שלפנינו אטו יראה מלתא זוטרתי היא, אין לגבי משה מלתא זוטרתי היא, כי למה שמשה רבינו הסב דברו אל כללות האומה, אשר ביניהם בני אדם ממדרגות שונות, לכן הזכיר ב' מדרגות היראה, ליראה את ה"א יראת השם היא יראת הרוממות, ויראת אלהים היא יראת העונש, כי כל אחת ממדרגות יראות האלה נוחה וקלה להשיג ולהשתלם על ידה לפי ערך מדרגת האדם במזגו, כי לאדם שמבחינת תשוקותיו החומריות יש לו מונע גדול וקושי עצום להשגת יראת הרוממות, מצד יראת העונש נוח לו יותר להחליש כח חומריותיו להכניסם תחת עבודת יוצר ב"ה לבל יסוג אחור מלשמור מצותיו, אמנם לאיש שמצד מזג נובעו אין השגת קנין השלמות קשה עליו כ"כ, ומטבע נפשו ישקיף בעין שכלו בדברים השכלים האלהיים, לאיש אשר אלה לו נוח לו השגת יראת הרוממות (וכמ"ש הר"ן בדרשותיו), הנה הזכיר הכתוב לכל אחד אופן היראה שהיא מלתא זוטרתי אליו, לפי מדרגת וערך מזגו; ואין כאן מקום להאריך יותר בענין זה שצריך רחבת ידים:

ללכת בכל דרכיו וגו'. הם מדותיו ית', כמ"ש רז"ל מה הוא רחום אף אתה רחום וכו', ולעבוד את ה"א וגו' היא לדעת את ה' בכל דרכי', וכל מחשבות מעשיו יהיו פנויים אל דרך ה', כמ"ש בכל דרכיך דעהו, והיא עבודת ה' לדעת אותו בכל ענינים אף באכילה ושתי' ושאר דברים ההכרחיים (הגר"א); והרמב"ם בחמשי לשמנה פרקיו האריך בזה הענין בדברי טעם ודעת, וסיים שם וזה לשונו ודע שזאת המדרגה היא מדרגה עליונה מאד וחמודה, לא ישיגוהו אלא מעט מזעיר ואחר הרגל גדול, וכשיזדמן מציאות האדם שזה ענינו, ר"ל שישמש כחות נפשו כולם וישים תכלית ידיעת הש"י לבד, ולא יעשה מעשה קטן או גדול ולא ידבר דבר ויסתכל בכל פועל ותנועה ויראה אם יבא אל התכלית ההוא ואז יעשהו, אני אומר שהוא למטה מן הנביאים, ע"ש. ובזה א"צ למה שנדחקו המפרשים לומר דמה שנאמר אח"ז לשמור את המצות וגו' הוא ביאור למה שקדם:

מה ה"א שואל מעמך וגו' לטוב לך. טעמו בכל אשר יצוה עליך ליראתו ולאהבתו לעבדו ולשמור מצותיו, הכי בכל אלה הוא שואל ומבקש לקבל דבר ממך, כי אם צדקת מה תתן לו, כי אמנם צוויו אליך אינם רק לדרוש טובתך, שבשמירתך את צוויו יגיע לך טובה שאין אחרי' עוד והוא חיים הנצחיים:

פסוק יז

לא יקח שחד. לא יסיר כלל מעונש העברה בשביל זכות מצוה שעשה החוטא, כמאמרם אין מצוה מכבה עברה, ולזה אין לחוטא בטחון להנצל בשום זכות מן העונש, זולתי בתשובה שלמה (רע"ס):

לא ישא פנים. לצדיק גמור לרוב צדקותיו שלא יענישנו על עברה קלה (רב"ח):

פסוק כ

ובו תדבק ובשמו תשבע. ע"ד הפשט ענין ובשמו תשבע להורות על גודל וחוזק הדבקות, שתהיה הנפש קשורה כ"כ בו ית' כאלו נשבעת לו שלא תפרוש לעולם מלעיין ומלהרהר בגודל אלהותו (איהם צוגעשוואָהרען זיין), כשני רעים האהובים מאד זה לזה ונשבעו יחד שלא תופר ברית אהבתם לעולם, וכעין זה איתא במכדרשב"י (ס"פ מקץ ר"ד) מאי ובשמו תשבע, למהוי מתדבק ברזא דמהימנותא. ובתמורה ג' ב' מכאן דנשבעין לקיים את המצוה:

פסוק כא

הוא תהלתך. מתהלל שתהיה עבד למי שמולך על כל המציאות (רע"ס):

פרק יא

פסוק יא

ארץ הרים ובקעת. שם בקעה לרש"פ הונח על שטח הארץ העמוק ונמוך משאר השטחים שסביביו, אע"פ שגם סביביו אינו הר וגבעה אפ"ה הוא בעצמו נמוך מכל סביביו ועמוק כמו בור, אלא כשהוא קטן במדת הקיפו נקרא בור, וכשהוא גדול בשטחו כמדת שדה ויותר יקרא בקעה (ברוך), והוא מענין בקיעה, שנראה כאלו נתבקעה שם הארץ, ונתהוה זה השטח העמוק כמו שיתהוה באמת לפעמים ע"י זיעת וחרדת הארץ שתתבקעה האדמה ונעשה שטח גדול מקום מדרון, ומצוי זה הענין יותר בהרים וגבעות, שלפי שעומדים יחידים ואין שטח סביב להם מחזיק אותם הם קלים להתבקע לחצאין, ויתהוה בין החצאים לפעמים שטח גדול נמוך המפסיק ביניהם, כענין שנאמר (זכריה י"ד:ד') ונבקע הר הזיתים מחציו מזרחה וימה גיא גדולה מאד, והוא נקרא בהנחה ראשונה בקעה ע"ש הבקוע, וקראו הכתוב גיא ע"ש איכותו שהיה לו איכות הגיא, ולזה אמר (ראשית י"א) וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם, על הגיא הפשוט לא שייך לשון מציאה, שבכ"מ הרים יש גיא ועמק, אבל הבקעה אינה מצוי' בכ"מ וצריכה חפוש, ואחר שחפשו מצאוה ובחרו שם ישיבתם כדי לישב בטח שלא תמוט הארץ תחתם כמו שמצוי במקומות הגבוהים, וכה"א (מיכה א':ד') והעמקים יתבקעו, היינו שיתהוה מן העמק בקעה, ולהיות שהבקעה יותר נמוך מן העמק והגיא והשפלה אמר כאן ארץ הרים ובקעות, ואילו היה הבקעה עמק פשוט מה צורך לומר ובקעות, כי אחר שאמר הרים מחוייב ממילא שיש שם בקעות דהיינו שטחים נמוכים, שכל שטח שאצל הר נמוך בהכרח, אלא ודאי שהבקעה נמוכה ושפלה ביותר מן העמק הפשוט, והרי א"כ הוא דבר הבלתי מחוייב תמיד במציאות הרים, ומשבח את הארץ בשני מעלות, שיש בה הרים גם יש בקעות להחזיק מי מטר הסוחף מן ההרים שאינו הולך משם במהירות כמו שהוא בארץ מישור ששטף הגשם היורד עליו מן ההרים בלתי נשאר במקומו שום זמן אבל רץ משם והלאה למקום נהרות ונחלים; ומ"ש (לקמן ל"ד) את הנגב ואת הככר בקעת ירחו, אין מלת בקעת שב על הככר שאין הככר בקעה אך חסר מלת ואת ור"ל ואת בקעת ירחו וכמ"ש רש"י ותרגום יונתן, או שר"ל שהוא ככר בבחינת עצמו ובבחינת ירחו הוא בקעה:

פסוק יח

ושמתם את דברי. אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות הניחו תפלין עשו מזוזה כדי שלא יהו לכם חדשים כשתחזרו וכ"ה אומר הציבי לך ציונים (ירמיהו ל"א:כ"א) כ"כ רש"י. וצריך ביאור הא תפלין ומזוזה חובת הגוף נינהו ואינן תלויות בארץ, ובאמת ראיתי

לרז"ל בספרי שלא חשב מצות פרטיות, אבל אמר בדרך כלל וז"ל אעפ"י שאני מגלה אתכם מן הארץ לח"ל היו מצויינים במצות שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים הוא שירמיהו אמר הציבי לך ציונים. יעו"ש. ונוכל לומר דממצות שאינן חובת הגוף קמיירי, וכן מצאתי מבואר במדרש רבה איכה (פ' קראתי למאהבי) רשב"י פתר קרא בנביאי האמת שהיו מאהבין אותו להקב"ה, המה רמוני שהיו מרמין בי ואומרים לי הפרישו תרומות ומעשרות, וכי יש תרומות ומעשרות בבבל אלא בשביל לאהביני להקב"ה, הוא שירמיהו אמר הציבי לך ציונים הציוני במצות שיהיו ישראל מצויינים בהם. ע"ש. הנה מבואר שם דמוקי להך קרא בתרומות ומעשרות שאינן חיוב מה"ת רק בא"י אבל בח"ל אינו רק מדרבנן כדי שלא תשתכח תורת תרומות ומעשרות ולא יהיו חדשים כשיחזרו; הנה בזה יהיו דברי ר"ש דמדרש מתאחדים עם דברי הספרי, דסתם ספרי ר"ש. ואפשר שנשתבשה לפנינו הנוסחא בלשון רש"י, שהיה כתוב בהעתקה ראשונה ר"ת כזה: היו מצויינים במצות תו"מ, והוא ר"ת תרומות ומעשרות והמעתיק טעה שהם ר"ת תפילין ומזוזות, ומפני זה הוסיף בלשון רש"י; אמנם ראיתי לרמב"ן ולרב"ח שהעתיקו ג"כ לשון רש"י כמו שהוא לפנינו; וסיים הרמב"ן יש בענין זה סוד עמוק. ע"ש. ואני בעניי לא זכיתי להיות מאנשי הסוד, אמנם נפקחו עיני מעט כאשר הסתכלתי בדרז"ל בספרי שאמרו בזה וז"ל משל למלך שכעס על אשתו וחזרה בבית אבי' אמר לה אבי' הוי מקושטת בתכשיטיך כשתחזורי לא יהו עליך חדשים, כך אמר להם הקב"ה לישראל בני היו מצויינים במצות שכשאתם חוזרים לא יהו עליכם חדשים. ע"כ. כמה גדולים דברי רז"ל במשל זה, כי הודיעונו בזה גודל חיוב מצות התלויות בגוף אף בח"ל, כמו שהאשה מחוייבת להתקשט לכבוד בעלה המלך אף כשהיא מרוחקת מביתו ויושבת בבית אבי', כי אם אז תפרוק עדיה מעליה ותסיר תכשיטי' הנה היא משפלת כבוד בעלה, כאלו היא מתיאשת ממנו לעולם שלא תחזור אליו עוד, אמנם אם גם בעת רחוקה תתקשט בתכשיטי' כמו בבית בעלה, הנה היא מראה בזה גודל דבקות אהבתה אליו ותשוקתה למצוא חן בעיניו להחזירה ולשוב אל ביתו כמקדם, ככה בקיום מצות חובת הגוף בח"ל יראה לעיני כל שאין כאן יאוש מן הגאולה אבל יש תקוה ותוחלת לשוב מהרה אל בית מלך עולמים כבימי קדם. ובתלמוד ירושלמי, אלה החקים והמשפטים, שומע אני בארץ, יכול אפילו ת"ת ותפלין, כשהוא אומר ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה ושמתם את דברי אלה והיו לטטפות בין עיניכם ולמדתם אותם, הא למדת לתלמוד תורה ותפלין שנוהגין בין בארץ בין בחוצה לארץ, (עיי' ריטב"א בחי' לקדושין ל"ו ב', ד"ה הא):

פסוק כא

למען ירבו ימיכם וגו' כימי השמים על הארץ. ירצה למען תזכו לחיות פה בחיים הזמניים מעין חיי עוה"ב, בהיותכם על הארץ תחיו חיים אמתיים כאותן החיים אשר בשמים (איין הימלישעס לעבען) כעין אמרם עולמך תראה בחייך (רע"פ):

פסוק כב

ולדבקה בו. אפשר לומר והלא אש אכלה הוא, אלא הדבק בחכמים ותלמידים ומעלה אני עליך כאלו נדבקת בו (רש"י מרבותינו), הנה כמה פעמים מצינו לשון דבקות בכתוב, דבקה נפשי אחריך, ואתם הדבקי' בה' ודומיהם שכולם על דבקות המחשבה בעבור חביבות הדבר לנפש, ורז"ל במדרשם אמרו בחמשה לשונות של חבה חבב הקב"ה את ישראל וחד מנייהו בדביקה, כמ"ש כן הדבקתי אתכם אלי בנ"י, וילפי' לה מפרשתו של אותו הרשע שנאמר ותדבק נפשו בדינה בת יעקב, הרי שהם עצמם בארו ענין דבקות הנפש ושאהבה הגדולה גורמת לדבקות, ומאי קשי' להו הכא וכי אפשר לו לאדם להדבק, כאלו הכתוב מדבר על דבקות גוף ח"ו, ויאמר רנ"ו ודאי ולדבקה בו הוא בלב, וכן ובו תדבקון (לקמן י"ג ב'), ובפי' אמרו בספרי ובו תדבקון לקמן (י"ג ב'), הפרישו עצמכם מע"ז ודבקו במקום, והאי ודאי במחשבת הלב הוא, אמנם קשיא להו קרא דקאמר כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת וגו' לאהבה את ה"א ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו, דמשמע שכולם חייבים להדבק במקום ב"ה דבקות הנפש, ולפי שזאת היא מעלת הנביאים וכדומה מאנשי מעלה שזוכים לה בחמלת ה' עליהם בתתו רוחו בקרבם, והאיך תלה ירושת הארץ בתנאי שיהיו דבקים בו כל ישראל, וכמעט א"א, ואם אי אתה אומר כן אלא ולדבקה בו דבקה ממש כמו ותדבק ידו אל החרב (שמואל ב כ"ג:י'), כאשר ידבק האזור על מתני איש (ירמיהו י"ג:י"א) שזהו אפשר ביד כל אדם, אבל א"א לפרשו כן אצל הקב"ה, ואפי' תעלה על דעתך להמשך אחר פשוטי המקראות בשאר המקומות (וכדברי הראב"ד בה' תשובה), א"א לך לחשוב כן בענין הדבקות, שעכ"פ אפי' בדרך משל המשילוהו לאש אכלה ואפי' כסאו נמשל לאש ואיך אפשר להדבק עם אש אכלת, וז"ש וכי אפשר לו לאדם להדבק בו, ואם לפי האמת גם זה לא נכתב רק בד"מ, ית' ויתרומם שאין לו תאר ולא תמונת כל; ע"ז אמרו לעולם שהוא דבקות הנפש ע"י רוח חכמתם, ושמא תאמרו מתת אלקים הוא ליראיו ואיננו ביד כל אדם להשיגה, אין לך לעשות אלא להדבק בחכמים ותלמידיהם דביקת גוף, ויהי' ביתך בית וועד לחכמים ועי"כ תזכה לאור אלהי' ותדבק בו, שבאמצעות המוכן יקבל הבלתי מוכן, ודבר זה יש לו יסוד בחכמת הנפש שהדבק עם אנשי אלהי' גם עליו יזרח אור, ומפורש בכתוב אצל הנבואה, כי בזמן עלי הכהן נתמעט אור הנבואה שנאמר (שמואל א ג':א') ודבר ה' הי'

יקר בימים ההם אין חזון נפרץ, ומיד שזרח אורו של שמואל עמדו נביאים רבים, שנאמר ויוסף ה' להראה בשילה, וכל זה לפי שהי' שמואל גדול בנבואה וידעו כולם כי נאמן הוא לה' ודבקו עמו אוהבי חכמה, ובעמדם לפניו התנבאו גם המה, אעפ"י שמצד עצמם לא היו מגיעים למדרגה זו. וכמ"ש חז"ל כל העומד לפני רבו כעומד לפני השכינה, וילפי' לה מאלי' הנביא שאמר חי ה' אשר עמדתי וכי לפני ה' הי' עומד אלא כל זמן שהי' עומד לפני רבו אחי' השלוני כאלו עמד לפני השכינה, גם מ"ש רז"ל שבימי אבלו של משה נשתכחו כמה הלכות מחכמי ישראל, לאו משום צער האבלות קרה זאת, שהרי כשמת אהרן התאבלו ג"כ ישראל ולא נשתכחו מהם הלכות, אלא כשנסתם מקור חכמת של משה נסתלקו ג"כ קצת מאור נפשות כל בית ישראל ובאו לכלל השכחה. והבן ע"ז:

פסוק כז

אנכי מצוה אתכם. כלומר אני מפרש אתכם (דיא איך אייך ערקלאָרע) והוא פירוש התורה הנקרא תורה שבעל פה (רמב"ם בהקדמת חבורו הגדול) והבנת פירושו ביאור בלשון עיין מה שכתבתי סוף פרשת משפטים:

פסוק כח

וסרתם וגו' ללכת. פי' כיון שתסורו מעט מן הדרך סופכם שתלכו אחרי אלהים אחרים, כמו שכתוב וסרתם ועבדתם אלהים אחרים (הגר"א):

אשר לא ידעתם. בתחלה יעבדו אלילים אשר ידעו, אחר כך יתגבר היצר עליהם עד שיעבדו אלילים אשר לא ידעו (הגר"א); ויותר ראוי לפרשו מענין לא ידעתי את ה', וידעת בלבבך, דע את אלהי אביך, שענינו הסכמת הרצון ובחירה בו (אנערקענענן), וטעם אשר לא ידעתם שלא היה מן הראוי לדעתם ולבחור בם (דיא איהר ניכט אנערקענענן זאללטעט), לחסרון כחם ויכלתם לעזור ולהושיע:

פסוק כט

ונתת את הברכה וגו' ואת הקללה. פירש"י את המברכים ואת המקללים, וכ"ת אונקלס ויב"ע. וכתב הרא"ם לא הברכה ממש כמשמעה שא"כ יהיו נותני הברכה כל ישראל בכללם, דפרשה זו לכל ישראל נאמרה כדכתיב והיה כי יביאך, ואין הדבר כן דבפרשת כי תבא מבואר שנותני הברכה היו הלויים לבדם, לכן פירשו שיתנו את המברכים שהם הלויים. ע"ש. ואין זו טענה, דשומע כעונה ובפרט כשעונה אמן אחר שמעו דברי חברו כאמרם כל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו דמי כדכתיב ואמרה האשה אמן, לכן אחרי שכל השבטים ענו אמן אחרי שמעם מהלויים דברי הברכות והקללות, הרי הוא כאילו הם עצמם היו אומרים אותם. והם נותני הברכה - ויש דעה תלמודית שכל

ישראל היו אומרים פרשת הברכה ופרשת הקללה חוץ מעניית אמן שאחר הארורים. ומבואר בפרשת כי תבא. ועיין ברמב"ן כאן:

פסוק ל

הלא המה בעבר הירדן. רש"י פירש כאן כדעת ר' יהודא בספרי ובתלמוד (סוטה ל"ג ב') שהר גריזים והר עיבל הם רחוקים הרבה מעבר הירדן כי היו אצל אלוני מורה שהוא שכם שיושבים שם כעת הכותיים, ואמר בארץ הכנעני' אף שהוא באמת ארץ החוי, כי שכם בן חמור חוי הוא, מ"מ כיון דחוי אחד מבני כנען קראו ארץ הכנעני, והכותים אף שהם יושבי ההרים, מ"מ אמר בערבה כי עיקר מושבם במקום הערבה להרים אלה, ומול הגלגל שפירש"י רחוק מן הגלגל, אינו כתלמוד וספרי דשם איתא מול הגלגל סמוך לגלגל, אמנם גרסת התלמוד תמוה, כיון דלדעת ר' יהודא ה"ג וה"ע הם בשכם, ושכם הוא רחוק מן הגלגל יותר מששים מיל, ואא"ז בעל קרבן עדה בפירושו לירושלמי דסוטה אמר, דסמוך לגלגל דאיתי' בתלמוד הוא ט"ס, וליתי' לא בירושלמי ולא בתוספתא, וליישב גרסת התלמוד היה נ"ל, דמול הגלגל דקרא דילן אינו גלגל הנקרא כן בימי יהושע הסמוך לירדן, אבל הוא גלגל אחר הסמוך לשכם (כדעת הראב"ע בפירושו כאן) אמנם אות ה"א התלויה במלת גלגל, לא אתי שפיר לפי"ז, כי בשם עצם פרטי לא יתכן לבוא ה"א הידיעה חוץ אם הוא שם הנקרא ע"ש המאורע (כמ"ש בלך לך י"ב והעי מקדם) ושם גלגל הסמוך לירדן נקרא ע"ש המאורע, כמוזכר ביהושע ה' ט', והנה רש"י פירש מלת אחרי מופלג, דכ"מ שנאמר אחרי מופלג, אמנם זה דעת רב ברבה (לך לך פרשה מ"ד) ודעת ר' יודן שם להפך אחר מופלג אחרי סמוך, ואפשר שדעת ר' יהודה דמימרא דילן היא כדעת ר' יודן דברבה, ואחרי נמכר גאולה תהיה לו (בהר כ"ה מ"ח) פירש"י מיד, וכן אחרי המשח אותו (נשא ז' פ"ח). עכ"פ לדעת ר' יהודה ה"ג וה"ע הם רחוקים מעבר הירדן, ולדעתו אין אנו צריכים לפרש מלת הלא להתהפכות השלילה, אבל הוא מענין מהלאה למגדל עדר, גש הלאה ענין ריחוק, וטעם הלא המה בעבר הירדן מרוחקים הם בעבר הירדן (ענטפערנט זינד זיא) עמ"ש במקץ הלא זה אשר ישתה:

פסוק לב

החקים והמשפטים. חקים זה מדרשות, משפטים זו דינים (ספרי) מפני שהמדרש הוא חוק נגד השכל, כמ"ש בתלמוד בכ"מ למה לי קרא ותירצו שיכול ללמוד בק"ו להיפך ובא הקרא להורות שהוא נגד השכל. ומשפט הוא דבר הנלמד בק"ו והם דינים שמשפטם להיות כן וכן כל הי"ג מדות (הגר"א) עמ"ש ר"פ בחקותי:

פרק יב

פסוק א

על האדמה. מכאן ילפינן שהמצות נוהגות אף בחוץ לארץ, כי אם על הארץ לבדו שהזכיר מקודם ידבר על האדמה מיותר, דהוי ליה למימר אשר אתם חיים עלי', אלא על כרחך להוסיף בא לחייב בשמירת המצות בכל מקום אשר הם חיים, אף שאינו בארץ ירושתם, אמנם חיוב זה אינו רק במצות שהם חובת הגוף, וזהו דבר הלמד מענינו, ממה שאמר בענין אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם וגו', מה ע"א מיוחדת שהיא חובת הגוף ונוהגת בין בארץ בין בח"ל, אף כל שהיא חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בח"ל. (הכי איתא בספרי, ובקדושין ל"ז) ונראה דלאו מאבד תאבדון וגו' ילפי' הכי, דהא אשר אתם יורשים אותם אמר קרא, והוא א"י, אלא ממה שנאמר אחריו ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, שאמרו עליו בספרי, בא"י אתה מצווה לרדוף אחרי', וכ"פ הרמב"ם (פ"ד מעכו"ם) בא"י מצווה לרדוף אחרי' עד שנאבד אותה מכל ארצנו, אבל בח"ל אין אנו מצווים לרדוף אחרי' אלא כ"מ שנכבוש אותו נאבד כל אליל שבו, שנ' ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, עיי' בחינוך סי' תל"ו וכ"ה בסמ"ג, ועיי' הגר"א בביאורו ליו"ד סי' קמ"ו סק"כ. וכאן בפי' עה"ת כ' הגר"א ונתצתם וגו' תגדעון הוא קודם כיבוש, ואבדתם את שמם הוא לאחר כיבוש כאמור מן המקום ההוא, פי' המקום ההוא שגדע ונתץ כבר צריך לשרש אחריה היום במקום ההוא, נמצא מחוייב גם קודם כיבוש, וזהו החילוק בין א"י לח"ל, שח"ל אינו חייב אלא לאחר כיבוש, וא"י חייב נמי קודם כיבוש, וזהו מה שאמר בירושלמי, שביטול ע"ז אינו נוהג אלא בארץ, פי' קודם כיבוש אינו נוהג אלא בארץ, עכ"ד. מבואר מזה שהתלמוד שמביא רישא דקרא אבד תאבדון, וסיים וגו', להורות דעל מה שנאמר אחריו ואבדתם וכו' קא סמיך, ומזה הוא דילפי' דע"ז היא חובת הגוף ומוזהרים עלי' אף בח"ל. (וראיתי להריטב"א בחי' שם בקדושין שהקשה בשם הרמב"ן, אהא דאמרי' מה ע"ז שהיא חובת הגוף, והא ע"ז שהיא חובת הגוף דהיינו שלא לעבוד ע"ז לא כתיב בהאי עניינא כלל, ואין הכתוב מדבר אלא לעקור ע"ז שאנו חייבים לעקרה ולשרש אחרי', וההוא ודאי אינו אלא בארץ כדכתב קרא בהדי' אשר אתם יורשים אותם. יעו"ש תירוצים שונים. ואני העני בדעת לא הבינותי, שאם היה כתוב בהך עניינא ע"ז גופא, לא הוי ילפינן מני' רק מצות שחייבין על זדונה כרת דומי' דע"ז, כבמכות י"ג ב', ורק מדכתיב בענין איבוד לחוד הוא דנוכל למילף לכל מצות שהן חובת הגוף שנוהגות אף בח"ל). הנה הניחו על א"י בפרט שם ארץ, ועל ח"ל שם אדמה, וכן מסדרי הברכות תיקנו על שבעת המינים הגדלים בא"י ברכת על הארץ, ועל פירות שאר ארצות ברכת

פרי האדמה, (עיי' מה שכתבתי בראשית ב' ה') ואפשר להטעים קצת הנחת שם אדמה על ח"ל. כי אדמה שרשו דם לרש"פ מענין דומי' ושקיטה והעדר תנועה, לפי שהיא גשם דומם אין בה תנועת הצמיחה כמו שיש לכל שאר הגשמיים, בע"ח צמחים ומתכיות כולם יש בהם כח הצמיחה, ואפילו האבנים שבארץ צמחים וגדילים ומתרבים כשאר מתכיות רק צמיחתם נמשכת זמן רב ואינו ניכר כצמיחת דברים הרכים, והאדמה עצמה ר"ל החלק העפריי שבארץ המורכב מחול ועפר אין בו כח צמוחה כל עיקר, שהיא רק מעלה צמחים והיא עצמה אינה צומחת, הנה ע"ש איכותה שהיא דוממה ושוקטת בהעדר תנועת מעשה הצמיחה נקרא אדמה, כענין ידמו כאבן, עיני נגרה ולא תדמה, יקם סערה לדממה, אבן דומם, ע"כ, לכן מקבלי התורה האלהית כשהם יושבים בשאר הארצות הם נמנעים מלקיים מצות התלויות בארץ, נקראת אצלם אדמה, כי הם עלי' יושבי דומה (שטילל, אונטהאָטיג) נעדרי התנועה במעשי המצות, ושובתים מפעולת חיובי הדברים המוטלות עליהם לפי המקום הראוי להם. ודע דלרש"פ שם ארץ שרשו רץ, לשון רציצה (צערשמעטטערט) כמו ותרץ את גלגלתו, וגשם הארץ כשאנו מסלקים ממנו חלק המים שבו כגון הימים והנהרות המשלימים כדוריות הארץ, אז ישאר צורת החלק העפריי שבו כגשם מרוצץ מלא בקעים וחללים, כי בלבד ע"י הצירוף עם חלק המים הממלא הבקעים ההם נתהוה לו צורת כדור, וע"ש כך נקרא ארץ בתוספת א' כשם אצבע אגרוף אזרוע, מלשון רציצה, שצורתו בזולת הימים והנחלים בצורת גשם רצוץ, וזה שאה"כ ויקרא ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים, והיינו לחלק המקשיי והעפריי שבכדור שהוא היבשה קרא ארץ, ע"ש צורתו שהוא כגשם מרוצץ, ולחלק המים שבו הממלא את בקיעי הרציצה קרא ימים, ע"כ. ול"נ שהונח על כדור הארץ שם ארץ ע"ש ריצתה ותנועתה לסבב את השמש תמיד, כאשר הסכימו כל החוקרים האחרונים אל דעת קדמוני הקדמונים מהם כמו פיטאגאראס, והיא דעת רבותינו ג"כ במכדרשב"י (ויקרא יו"ד) דאיתא התם כל ישובא מתגלגלא בעיגולא ככדור אילין לתתא ואילין לעילא ועל דא אית אתר בישובא כד נהיר לאילין חשיך לאילין, לאילין יממא ולאילין ליליא, הנה ע"ש ריצתה התמידית להתנועע בסבוב הונח עלי' שם ארץ, וגם רבותינו הבינו ענין הריצה בשם ארץ, שאמרו (ב"ר פי"ג) ד' שמות נקרא לארץ וכו' ארץ שהיא מריצה את פירותי', ואמרו עוד שם (פרשה ה') למה נקרא שמה ארץ, שרצתה לעשות רצון קונה, ומלשון זה האחרון יראה שהבינו בשם ארץ גם ענין הרצון, וזה מסתבר יותר. כי משרש בנה יאמר אָבֶן, (ותחלת הנחת שם אבן על האבנים הפשוטים המצויים ביותר אשר רוב תשמישן לבנין), ככה משרש רצה יאמר ארץ, והונח על כדור הארץ בכלל שם ארץ ע"ש

שיושביה הם בעלי בחירה ורצון. כי האדם להיותו התכלית העיקרי בבריאה והמובחר שבכל העולמות בין בעליונים בין בתחתונים, כי כל הברואים שתחתיו כבהמות וחיות אין פעולתם בבחירה ורצון. כי כל מעשיהם אינם רק כפי כח הטבעי שבהם, וכן העליונים כמלאכי מרום אינם בעלי בחירה ורצון, כי כל מעשיהם אינם רק כפי כח הרוחנית שבהם, ואין בכחם הבחירה והרצון להנשא למעלה מן המדרגה אשר יוצרו עלי' ולא לרדת מטה, כאמור ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה, שנקראו עומדים בל יוכלו הגבה מעלה וכן ההשפלה נמנעה מהם, ורק האדם הוא אשר נאמר עליו הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, וכמו שפירש בו הרמב"ם (רפ"ה מתשובה) מין אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע. כי הרשות נתונה בידו להנוות עצמו בכל פעולותיו לפי רצונו ודעתו, לכן הונח על מקום מושב מין האדם שם ארץ (וועלט דער וואהלפאָהיגען וועזען) ע"ש הבחירה והרצון הניתן ברשותו בכל פעולותיו, והשתא דאתינן להכי יש מקום להבין מעט טעם הנחת שם ארץ על א"י בפרט, כי רק היא למעלת קדושתה מכשרת את יושביה לעשות רצון נותן התורה בקיום כל מצותיו, ולזה לא נמנעו רבותינו לומר (איכה רבתי ד' נ"א) ארץ זו א"י, ארץ זו דברי תורה, ארץ זה ביה"מק, כי כל אלה ביחס קדושה אחת עומדים להיותם אמצעיים לעשות רצונו ית' בשמירת מצותיו, ולזה על ישראל המצווים ביחוד לקיים רצון נותן תורתו אליהם אמרו (קהלת רבה ע"פ והארץ לעולם עומדת) ישראל נקראו ארץ שנא' כי תהיו אתם ארץ חפץ (מלאכי ג':י"ב), חפץ הוא התחזקות הרצון לעמת איזה דבר וההתאמצות בו שיהיה הדבר על האופן שהוא רוצה, זאת ההשתדלות נקרא חפץ (פערלאנגען), ונאמר לשון חפץ הרצון על תכלית הרצון (דאס פערלאנגען דער בעפריעדיגונג), ונאמר רצון החפץ על מלאת הרצון (בעפריעדיגונג דעס פערלאנגען), והאדם שהגיע אל תכלית רצונו כי נתמלאו לו כל חפציו, מתואר "ארץ חפץ" (בעפריעדיגט אין זיינעם פערלאנגען), וטעם המקרא כל באי עולם יאשרו אתכם בראותם כי כל אחד מכם השיג כל מאוי' ונתמלאו לו כל מה שלב האדם חפץ בו (וא"צ לדוחק המפרשים שיוסיפו מלת יושבי, כאילו כתיב יושבי ארץ חפץ) ובזה ירווח לנו גם מה שמתואר רחם האשה בשם ארץ, ככתוב (תהלים קל"ה) רקמתי בתחתיות ארץ. כי מקום ריקום הולד ויצירתו ברחם האשה הוא בעצמו המקום אשר אליו יגיע האבר בשעת גמר ביאה (עיי' רמב"ם פ"ה מאיסורי ביאה ג' ד') וע"ש שהוא מקום מלאת חפץ ורצון הטבעי בזיוג נקרא ארץ, ובמכדרשב"י (בראשית י"ב א') ויקרא אלהים ליבשה ארץ

ארעא רעוא שלים. ובתענית (יו"ד ע"א) א"י נבראת תחלה שנא' עד לא עשה ארץ, א"י משקה אותה הקב"ה בעצמו שנאמ' הנותן מטר ע"פ ארץ, וכתב רשב"א שם א"י נקרא ארץ סתם כי רצונו יתברך בה, וע"ש במהרש"א, ובמדהנ"ע ר"פ תולדות מצאתי אתהלך לפני ה' בארצות החיים, וכי למעלה יש ארצות אר"י לא ארצות ממש אלא לשון רצוי הוא כד"א ארצה אמריך, כלומר אמר דוד אתהלך לפני ה' במקום אשר ירצו תמיד הצדיקים, אשר רצונם וחפצם ללכת שמה, מבואר כדברי:

פסוק ב

אבד תאבדון. בתשמישי ע"ז הכתוב מדבר, אם העמיד את האליל על דבר תלוש הוא נאסר ג"כ:

אשר אתם יורשים אתם את אלהיהם. הנה אשר יורשים אותה הוא מיותר, ועוד דנכתב שלא במקומו, שהפסיק בין אשר עבדו, ובין אלהיהם, ונראה דמה שצותה התורה לאבד ולא מהני בטול, היינו משום דע"ז ותשמישי' של ישראל לא מהני בטול, ומקומות לאלהיהם הם תשמישי אליל, ואמר המקומות צריכין אבוד, משום שאתם יורשים את אלהיהם והוי ע"א של ישראל, דאם לא ירשו אותם ואת אלהיהם היה יכול לבטל תשמישי'. (הגר"א):

פסוק ג

ואבדתם את שמם. יש הבדל בין לשון אבד בכבד ובין ההפעיל לרשד"ל, המאבד מאבד בידים, אבד תאבדון את כל המקומות, המאביד גורם ע"י אחרים, לתת אותנו ביד האמרי להאבידנו, או גורם שיאבד מאליו, ונתן מלכיהם בידך והאבדת את שמם מתחת השמים, תגרום להם שיאבד שמם ע"י שתכריתם, לא שתתעסק בידך לאבד את שמם רק הוא דבר הנמשך מאליו, לא כן ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, כי מצוה להחליף שם המקום בשם אחר כקבלת רז"ל; ומכאן יצא להם ג"כ מ"ש (שבת ק"כ) ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה"א, עשיי' הוא דאסור גרמא שרי, והטעם מדלא כתיב והאבדתם:

פסוק ו

ותרומת ידכם. אלו הבכורים (רש"י מרבותינו בספרי ובתלמוד), וכן פי' תרומת ידכם (לעיל פ"ו ופי"א), ואמרו שנאמר ולקח הכהן הטנא מידך ע"ש וכ' הרמב"ם (במצוה קמ"ט) שלא הניח בזה הפסוק דבר שהוא טעון הבאת מקום, ואולם התרומה היא ידוע שאינה טעונה הבאת מקום, ואיך יזהיר מלאכול אותה בשעריך אלא ודאי בכורים הוא. והרמב"ן ע"ד הפשט אמר כל שאדם מרים מנכסיו להקדישו לגבוה נקרא תרומה, ואמר תרומת ידכם מה שתרימו מרצונכם מן הבא בידכם, שלא נטעה בתרומת כהנים. ולדעתי

הנכון כדעת רז"ל דבבכורים קרא משתעי, והיא נקרא תרומת יד, ואין מלת יד הנאמר כאן על יד האדם שעושים בו מלאכה (האנד), אבל הוא שם דבר על הודי', לשון תודה והלל, כמו (ישעי' מ"ד) וזה יכתוב ידו לה', שפי' זה יכתוב תודתו לה', וכן גמול ידה הדה (שם י"א) טעמו ירים קולו בשיר תודה, ומזה נתן תהום קולו רום ידיהו נשא (חבקוק ג') ירצה במלת ידיהו, תודתו והלולו, והתכוון בו ששני נושאים מתחלפים יפעלו אחת בעינה, כי רום נגד תהום ומלת ידיהו לעומת קולו, מלת נשא מול נתן (וכבר מצאנו לשון נשא נופל על השיר כדכתיב ישאו בתוף וכנור (איוב כ"א), וידענו שמשקלי השמות רבים אין קץ להם, גם יד גם ידיהו שרשם ידה ושניהם מלשון הודי' (כמ"ש הרוו"ה שם בחבקוק, ע"ש). וכן ובני ישראל יוצאים ביד רמה (בבשלח), וכן ידכם ידיך האמור כאן הוא ענין תודה והלול, ונקראו הבכורים. תרומת יד, כלומר תרומה הצריכה בהבאתה התודה וההלול (דאנקהעבע), וכמבואר בקרא בפ' בכורים וענית ואמרת וגו' שכולה שבח והודי', (וכן כאשר ירים משה ידו כמש"ש), ועש"ז יקראו בפי חכמי המשנה ודוי בכורים ר"ל התודה והלול הנאמרה מפי המביא בכורים, (עי' מסכת' בכורים פ"ב מ"ב), הנה דעת רז"ל בלישנא דקרא מבוארת באר היטב; והרע"ס בכי תבא כתב שהודוי על שבחטאינו ובעונות אבותינו הוצרכו לבער הקדש מן הבית לבלתי תת אותם לבכורות שהיו ראוים לתרומות ומעשרות, והעתיק דבריו אלה בתוי"ט פ"ה ממע"ש מ"י, ע"ש. והם דברים רחוקים לדעתי, ועוד דבמשנה ד' פ"ב דבכורים אמרי' דבכורים בעי שיר, וזה הפך הודוי, ומלשון העביר הודיית המעשר דמתני' שם ט"ו ובסוטה מ"ט, ובגמ' שם הודאת מעשר, מסתייען דברי, ושם בסוטה (ל"ב ב') אומר אדם שבחו בקול נמוך ודוי מעשר לא עברתי ממצותיך שהוא שבח עצמו (ולשון ודוי המוזכר אצל חטאים ענינו כמ"ש ר"פ צו במלת תודה):

פסוק ז

משלח ידכם. רגילים לפרש. משלח ידכם. על קנין הדבר שמשלח בו יד כפי חפצו (אייגענטהום, געווערבע) כמו באסמיך ובכל משלח ידכם (בכי תבא כ"ח), אמנם למ"ש בספרי ושמחתם, נאמר כאן שמחה ונאמר להלן שמחה (גבי הר עיבל) וזבחת שם שלמים ואכלת שמה ושמחת, מה שמחה האמורה להלן שלמים אף שמחה האמורה כאן שלמים, ע"כ. א"כ אין הדעת מתיישבת לומר שתצוה שבאכילת הקדשים תהיה תכלית שמחתו היותו משופע בקנינים חומריים; ולזה אדמה כוונה אחרת בלשון משלח ידכם האמור כאן, וכן (לקמן פ' י"ח), המדברים מן השמחה אשר לפני ה' באכילת הקדשים, והוא. כשתתפעל הנפש הרבה מאיזה דבר של שמחה, היא מכנסת איזה

רושם מן ההתפעליותי' אל האדם להוציא התפעליות הפנימי לחוץ, אם ע"י קול כגון השחוק הצהלה והתרועה, או ע"י רקוד וקפיצה ומחולות וכיוצא מהתנועות הגופניות המרמזות על השמחה הפנימית, והן הן תנועות טבעיות הבאות מעצמן, ואין הבעלים צריכים מחשבה אליהם, כי מיד שתתפעל הנפש מאיזה שמחה מיד יתפעל ג"כ הגוף ויכנוס באותן התנועות הנזכרות, בזולת כוונה ומחשבה יתרה, וכמעט הן באות על האדם בע"כ בלי שום הכנה קודמת אליהן, והבאות בכמו אלה אינן רק כשהאדם יחידי, כי פרסומם ברבים הוא כמעט דבר מכוער, כי ממה שהם אמנם תנועות טבעיות הבאות בעל כרחן, ראוי להצניע אותן מפני אחרים, כמו שמצניעין הכיחה והניעה העיטוש והנפיחה וכיוצא בהן, והפרסום בהם היא דרך נשים ותינוקת ובעלי המון מבני אדם. - אמנם אופן שני יש להוצאת השמחה שבלב לחוץ, והוא השתמשות הדבור על צד האומניות, כי האדם שדעתו יפה מוציא את שמחת לבו לחוץ, אם ע"י דבור אומני, והוא דבור נאה ומיושר ומקושר המאמרים ופסקי טעמים וחרוזים נשגבים ומהודרים במליצת ומשלים נפלאים, או ע"י קול אומני, והוא המשכת הקולות בנעימה וביושר בלי פגימה ושיהיו משולבות זו בזו ונערכות בשעור וקצוב מצומצם במסלה העולה בית השמע, וכדומה מן התנאים הנאותים הידועים במלאכת הנגינה, אשר מכללם הוא יופי הצלצול ובסום הקולות והתגלגלות היבבות וחלקלקותם. והנה פרסום התפעלות שמחה הפנימית לחוץ על דרך אופן השני הלזה, הוא לפרסם את השמחה ברבים ולעורר השומעים אל התפעלות והשתכלות יתירה אל נושאי השמחה, כי על כרחך צריכים שיהיו מהודרים בעניניהם כעין כל דבר הנעשה ברבים, ולזה ייחסו את השיר וההלל אל השמחה, כאמרם (ערכין י"ד) מנין לעיקר שירה מן התורה ? מהכא תחת אשר לא עבדת את ה"א בשמחה ובטוב לבב, איזוהי עבודה שבשמחה ובטוב לבב הוי אומר זה שירה, וכן קריאת ההלל בימי החג קראוהו שיר, כאמרם שם (בערכין ד' יו"ד) ימים שגומרים בהם את ההלל ילפי' מדכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, הנה מענין השמחה המעליתית הזאת שיש בהם תהלות ושבחות לאל ית' הוא מה שאמרה התורה כאן וכדומה מן המקומות ושמחת לפני ה"א בכל משלח ידכם. כי בלשון משלח ידכם, יש לכלול הוראת השיר וההלול התודה והשבח לאל ית'. מלת יד מבואר הוא שהוראתו התודה וההלול (כמבואר במה שקדם לזה בענין ותרומת ידך). והדבור בהלל ותודה לאל ית' יכונה בלשון משלוח, כי שרש שלח הוראתו התפשטות דבר הראוי להיות מצומצם בענינו, כי על מי שאינו משמר בהמתו להעמידה בדיר שלה אבל מתירה להתפשט לרעות בשדות אחרים יאמר. משלחי רגל השור והחמור (לאָז לאססען), וכן על מי שאינו

משמר לשונו כראוי לצמצם בדבוריו אבל יפתח פיו לדבר רע, יאמר פיך שלחת ברעה (תהילים נ׳:י״ט), לכן בהלל ותודה לאל ית׳, אחרי שאין קץ לשבחיו, והמרבה לדבר בם אינו אלא גורע, וכמ״ש המשורר לך דומיה תהלה, והקצור בם יותר משובח מהמאריך, כאמרם סיימתינהו לכלהו שבחא דמרך כשהתירה התורה בימי שמחה של מצוה לדבר בשבחים והודיות, קראתו ג״כ משלח ידכם. ירצה הרחבת פה ולשון בתהלותיו, לפי״ז יש לתרגם ושמחתם בכל משלח ידכם (איהר זאָללעט אייך פרייענד גאנץ אין לאבגעזאנגען אויסלאססען). - והנה האכילה והשמחה הם ענינים הנצרכים לאדם מצד טבע חומריותו וגופו, כמו שהוא צריך אל המנוחה והשינה, וציונו בזה לאכול השלמים ולשמוח בהם כדי לכלכל החומר באכילה ובשמחה הצורך אליו מטבעו, ולא תהיה תכלית המכוון בזה החומר לבדו, אבל להיותינו בהם שובע שמחות לשמו ולזכרו, ומחשבה זאת תהיה לנו גדר גדול ותרופה כללית, בל נצא בכל ענינים חומריים מדרך הראוי לאדם המעלה, ובזה נרגיל עצמינו לשום כל פעולותינו תנועותינו ומנוחתינו לתכלית נשגב, ולא תהיה הכוונה באכילה ושתי׳ וכדומה מן ההנאות להיותם ערבים אל החומר, כי אין זה פועל אדם מאשר הוא בעל נפש משכלת, כי אמנם הוא פועל אדם אשר הוא חי נמשל כבהמה נדמה, אבל שישים תכלית אמתי בכל אלה לבריאות גופו להמשיך מציאותו אל השלימות, כדי שישארו כלי כחות נפשו אשר הם אבירי הגוף שלמים ותוכל נפשו להתעסק מבלי מונע במעלות המדות והשכליות, עד שהוא עובד את בוראו תמיד גם בעסקו בעניני עוה״ז הנצרכים אל חומר גופו, כמאמרם ז״ל כל מעשיך יהיו לש״ש, שאפי׳ דברים של רשות כגון האכילה והשתי׳ וכל צרכי הגוף יהיה כולם לעבודת הבורא ית׳ או לדבר הגורמים לעבודתו, ועז״א ואהבת את ה״א בכל לבבך, בשני יצריך ביצר טוב וביצ״הר, כי אם לא היו כחות הי״הר באדם לא הי׳ מתעסק בענינים חומריים כלל, וכמעט שהיה מונע א״ע מן האכילה אמנם עי״ז לא היה יכולת בידו לעבוד ה׳, וצונו להראות אהבת ה׳ גם בדברים שהם מצד יצ״הר, וגם בהם תהיה הכוונה לה׳ לבדו, ועל המדרגה הנפלאה הזאת אמר הרמב״ם (בה׳ משמנה פרקיו) שהוא מדרגה עליונה מאד וחמודה, לא ישיגוה אלא מעט מזעיר ואחר הרגל גדול, וכשיזדמן מציאת האדם שזה ענינו הוא למטה מן הנביאים. יעו״ש נועם דבריו. ועז״א כאן ואכלתם שם לפני ה״א, וכן לקמן (פ׳ י״ח) ושמחת לפני ה״א, טעמו שהאכילה והשמחה לא תהיינה אלא לתכלית הנרצה אל ה׳, כי זהו המכוון במלת לפני ה׳ (נאָטטליכען אבזיכטען) כמ״ש ביתרו בלאכל לחם לפני האלהים. ע״ש; והנה להיות רצוי האל ית׳ לזכות האדם שיוכל להתרצות לפניו ולעבוד אותו גם בעניני חומריות גופו והתאותיו ולהתאהב לפניו גם

באלה, היא באמת ברכה וחבה יתרה ממנו ליציר כפיו, ע"ז סיים אשר ברכך ה"א וטעמו עיקר ענין התודה וההלול אשר תתן לאל ית' בעת שמחתך יהיה, כי ברכה מאת ה' היא והשפעת טובה גדולה ממנו, אשר זיכה אותך להתרצות ולהתאהב לפניו גם בזה. וראיתי בס' היראים לר"א ממיץ בסי' קכ"ה שההלל בימי החג הוא מצות עשה דאורייי', וכן הרמב"ן בשרש ראשון לס' המצות כ' למה דאמרי' (בערבי פסחים) הלל זה משה וישראל אמרוהו ונביאים שביניהם תקנוהו ר"ל משה ואהרן ומרים א"כ הוא בכלל השמחה שנצטוינו בה במ"ש התורה ושמחתם בחגכם יעו"ש באורך, ולדברינו הוא מבואר יותר במקרא שלפנינו:

פסוק ח

כל הישר בעיניו. כי לא היה להם במדבר בכל ענין הקרבנות חובה, כי נצטוו ישראל במדבר לזבוח כל בקרם וצאנם שלמים לפני המשכן, ובאיזה מקום שיהיה המשכן יעשה אותם, ואם לא ירצה לאכול שור ושה לא יתחייב להביא קרבן כלל, וגם לא היו חייבים להביא בכורות ולא מעשר בהמה ומע"ש, ואפילו ברגלים לא נתחייבו לבוא לשם, וכן אחר זריקת הדם והקטר החלב בשלמים יאכל אותם במדבר בכל מקום שירצה כי לא נתן בהם הכתוב מחיצה אבל אוכלים אותה במחנה וחוץ למחנה. הנה לא היה להם במדבר שום ענין חובה בקרבנות רק כל איש הישר בעיניו יעשה בזה, לכן צוה בכאן כי אחרי המנוחה והנחלה לא יעשה כן, אבל יבואו בחובה למקום ידוע ומייחד נבחר מהשם ויביאו שם הזבחים המעשרות והבכורות ויאכלוהו שם במחיצה לפני השם, ומ"ש רבותינו בדבר הנידר והנידב שהוא קרב בבמה, מדרש הוא מיתור המקרא כמפורש בפ' בתרא דזבחים (רמב"ן) ורש"י העתיק דברי רבותינו לענין הנידר והנידב בבמה, ולשון המקרא קשה מאד ליישבו עד"ז, גם צריכים להוסיף מלת רק קודם מלת איש, והמתרגמים אונקלס ויב"ע לא תרגמו רק לשון המקרא. ומ"מ מה שכתב רמב"ן לא נתן בהם הכתוב מחיצה ואוכלים אותם גם חוץ למחנה, לא הבינותי ממה דאמרי' (שבת פ"ז ב') ראשון לאכילת קדשים במחיצה אלמא דבמדבר היה מחיצה לקדשים, הן אמת שבתוס' שם כ' דבת"כ לא גרס לאכילת קדשים אלא לשחיטה בצפון, אמנם לפנינו ליתנהו בת"כ רק בבראשית רבה סוף פ' ג' איתא הכי, וכבר כתב שם רש"י מילתא בטעמי למחקו, וכן במדבר רבה פי"ג גרס לאכילת קדשים. ומצאתי להטור בפירושו שטען על רמב"ן מפרק בתרא דזבחים קדשים קלים בכל מחנה ישראל ומפרשים לה בכל מקום שחנו אבל לעולם חוץ למחנה לא. ועוד מדתני' התם כשם שמחיצות במדבר כך מחיצות בירושלם. ואפשר שכוונת רמב"ן לומר באיזה מקום שירצה שהרי בכל

מקום שהיתה המחנה היו אוכלים, עכ"ד. ולא ידעתי מה הועיל בתירוצו, הא הרמב"ן כ' בפירוש אוכלים אותו חוץ למחנה:

פסוק טו

רק. לרבותינו בספרי מקרא זה בבהמת קדשים שנפסלה להקרבה ע"י מום איירי כמ"ש רש"י, ולפי"ז יש לפרש מלת רק לשם תואר לבהמה בעלת חסרון ומום (מאנגעלהאפטעס), כי רק בפת"ח שוה בהוראתו עם רק בציר"י, כמו הפרות הרַקות והשבלים הרֵקות (מקץ מ"א) שפי' חסרי שלמות הגוף (ע"ש רש"י), וכן המקומות שאצל העינים שנקראו רק, כמו כפלח הרמון רקתך, הוא לטעם חסרון הבשר בהם, ועליו אז"ל הריקנים שבך, כמו אנשים ריקים (שופטים ט':ד') שהם חסרי שלמות הנפשיות, ומלת רק שהוא מלת הטעם כמו רק הדם ל"ת הוא ג"כ מטעם חסרון ורקות, שממעט ומחסר דבר זה להוציא מן הכלל (נור, לעדיגליך), וכן כאן מלת רק הוא שם לבהמות קדשים שנולדו בהם חסרונות ומומים שאינם ראויים למעלת הקדשים, ומלשון המקרא עצמו יש הכרעה דלאו בהיתר בשר תאוה לחוד קרא משתעי' דא"כ היה ראוי להקדים מלות בכל שעריך ולומר רק בכל שעריך. עמ"ש חקת כ' י"ט רק אין דבר:

בכל אות נפשך. לרבותינו דקרא בבהמת קדשים שנפל בה מום קמשתעי, שצריך לפדותה בערך הכהן ותצא לחולין ויביא בדמי' קרבן אחר, נ"ל שזהו המכוון בלשון, בכל אות נפשך, כי שרש אוה מצאנו שהוא נדרף עם שרש סבב, כמו והתאויתם לכם לגבול (מסעי ל"ד יו"ד) שהוא לרש"י לשון סבה ונטי', דומה ללשון ונסב לכם הגבול (שם פסוק ד') שהגבול נוטה מצד זה לצד אחר (ע"ש ברוו"ה ביאר דעת רש"י לפי עומק שרשו) ומצאנו שרש סבב שהוראתו השתנות דבר מענינו הראשון. כמו מוסבות שם (מסעי ל"ד ל"ח) כלומר שנוי שם. וכן ויסב שמו יהויקים (מ"ב כ"ב ל"ד) וכן נקבה תסובב גבר (ירמיהו ל"א:כ"ב) החלש ישתנה להיות גבור, ושפיר פירש"י והתאויתם על נטיית הגבול והשתנותו מצד לצד. (וכן תאוה שהוא על החשק בדבר שאין בו שלמות עצמי, שישתנה במקבל זולת מקבל במקום זולת מקום ובזמן זולת זמן כמ"ש (ואתחנן ה' י"ח) ולא תתאוה, כעיקר הוראתו השתנות. ושרש איוה שישמש על ההתרצות (איינווילליגען) כמו יאותו לנו האנשים, נאות להם, היינו ג"כ התרצות אחר שקדם אליו המיאון בדבר, והיינו השתנות מלא רצון אל רצון). והנה ע"י פדיון נפקעה קדושת הבהמה שהוממה, וחלה הקדושה על בהמה אחרת שיביא תחתיה, והשתנות הקדושה מבהמה לבהמה, אף שהוא באמת השתנות רצון המקדיש, שלא היתה תחלת הקדישו על בהמה זו, מ"מ כדי שלא יצא רצון המקדיש לבטלה לגמרי, ותקיים רצונו במקצת, שבהמה אחת

מבהמותיו תתקדש. ועל השתנות רצון המקדיש הנעשה ע"י פדיון שתחול הקדושה על בהמה שלא היה רצונו עלי' תחלה, אמר קרא. אות נפשך, כלומר השתנות רצונך. (נפש ישמש גם על הרצון, אם יש את נפשכם) ולהיות שהמכוון בפדיון הוא שלא יצא רצון המקדיש לבטלה, לכן צריכה הבהמה הראשונה העמדה והערכה, שיערכנה הכהן כדי שיתן פדיונה בכל שוי', שלא יצא אף פרוטה אחת ממנה לחולין, אבל כל דמי הקדושה הראשונה יפקע ויחול על השני', לכן הוסיף קרא. בכל אות נפשך, כלומר כל רצון המקדיש ישתנה לחול על בהמה אחרת ע"י פדיון (דורך פאָלליגע אומענדערונג דיינעס ווילללענס), ובי"ת בכל כבי"ת באלהים נעשה חיל, כלומר באמצעות כלשון על ידי (דורך, פערמיטטעלסט) וטעמו על ידי כל השתנות, ולפי שבנדרי קדשים ונדבותן אין צריך להוציא בשפתיו כלום, רק כשגמר בלבו הרי עלי עולה או הרי זו עולה די (כבשבועות כ"ו ב' וברמב"ם פי"ד ממעה"ק הי"ב) לכן אמר כאן נפשך, שעיקר ההקדש תלוי ברצון גמור בלב ונפש. והנה אחר שהזכירה הפרשה מקודם, שהחיוב בקרבנות התמימים להביאם אל מקום הנבחר, אמר במקרא זה שאם נפל בה מום יפדו אותה. הכי נ"ל פירושא דקרא לרבותינו שאינו מדבר רק בפסולי המוקדשין שיפדו, ומוני המצות חשבו זאת למצוה לפדות פסולי דמוקדשין. ויותר יתכן בעיני לפרש לשון המקרא על דעת רבותינו בזה דבפדיון להביא בהמה אחרת קמשתעי קרא, מלת בכל יבואר לשון השלמת דבר ומלואו, וזה: המשלים במעשה מה שהבטיח בפיו נקרא ממלא, בפיו דבר ובידו מלא (מלכים א ח׳:ט"ו) כי דבור בלי מעשה איננו שלם, והמעשה משלים את אשר היה חסר (פאָללציהען) וכן ימלא כל משאלותיך, וכל עצתך ימלא. ולענין זה ישמש גם שרש שלם, עצת מלאכיו ישלים (ישעיהו מ"ד:כ"ו) כי עצה טובה כל זמן שאין נשמעין אלי' לעשותה היא חסרה, וכשנתקיים המעשה הגיעה העצה את שלימותה, ועל כוונה זו ישמש גם שרש כלה, לכלות דבר ה' (עזרא א') שהושלם ונתמלא דבורו של הקב"ה, כי המבטיח לעשות דבר לחברו, כל זמן עמדו בדבורו לבד בלי מעשה איננו רק כעושה מקצת מלאכה, וכשיעשה כהבטחתו אז כלה וגמר את מלאכת דבורו, ומזה תכלינה כל אלה (דניאל י"ב ז') הטובות שהובטחו יתמלאו ויושלמו ויבואו לידי גמרם (ערגאָנצען, ערפיללען, אויספיהרען). ומזה הענין יהיה מלת בכל בקרא דילן, כי אין ספק שהמקדיש בהמתו לקרבן יעשנו בהתלהבות נפשו הטהורה בקרבו להתקרב במחשבתו אל הש"י בדבקות ובאהבת נפש, ולעשות לו בזה ריח ניחוח כמצווה למקריבי קרבן. לכן כאשר התילד בבהמה שהקדישה מום ונפסלה להקרבה, בכל זה תאות נפשו להתקרבות העליון ית' לא בטלה, ותשוקת לבבו הטהור לעשות לו ריח ניחוח לא תשקוט בו, אבל

יתאמץ למלא תאות נפשו הטהורה בבהמה אחרת להקדישה להתקרב בה אל הש"י, יתאמץ להשלים חפץ התקרבותו בקרבן אחר תחת הראשון שנפסל, ותשוקת לבבו בעשיית ריח ניחוח להשם, יגמור בקדושת בהמה אחרת הראויה להקרבה. ולא יאכל בתורת חולין מבהמה זו שהוממה, עד שימלא תחלה תאות נפשו הטהורה בקדושת בהמה אחרת תחתיה, ולהשלים בה תשוקת לבבו להתקרב אל השם, עד כלותו לגמור בה עשיית ריח ניחוח להשם שהתאוה נפשו תחלה. וזהו בכל אות נפשך דאמר קרא כלומר בכלותך לגמור את אשר התאוה נפשך תחלה (דורך ערגאָנצונג, פאללציהונג, ערפיללונג דיינעס זעעלענוואונשעס) מלת רק כבר התבאר שהוא תאר על בהמה בעלת מום, וטעם: רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת, בעלת המום תוכל לזבוח ולאכל בכלותך תחלה לגמור ולעשות תאות נפשך בקדושת בהמה אחרת ולשון אות נפשך כאן כמו ובא בכל אות נפשו אל המקום אשר יבחר ה' (שופטים י"ח ו') שהוא תאות נפש העליונה המשתוקקת אל דברים קדושים, בכל אות נפשך תאכל בשר (ראה י"ב כ') שהוא תאות נפש הבהמית המשתוקקת לדברים ארציים הפחותים:

פסוק יז

לא תוכל לאכול. יכול אתה אבל אינך רשאי (רש"י מרבותינו), ויש לתת טעם על אמרו לשון לא תוכל לאכול ולא אמר לא תאכל בשעריך וגו', כמו בכל שאר חלקי המצות שאמר סתם לא תעשה וכיוצא בזה מן הלשונות, כי אין הבדל בין הנמנע מן הדבר שסבתו חסרון יכלתו, לבין הנמנע מסבת רצון המצוה עליו, לכן בכ"מ אחרי שהזהיר על הדבר לבלי עשותו יאמר אח"כ לשון לא תוכל, הנה כאן האריך להזכיר בענין איסור הבמות, ואמר (לעיל ב') אבד תאבדון וגו' ונתצתם את מזבחותם וגו' לא תעשון כן וגו' (כלומר לא תזבחו על הגבעות וההרים) כ"א אל המקום, והבאתם שמה עולותיך ושם תעשה כל אשר אנכי מצוך, הנה הזהיר ושנה והזהיר לבלי הביא שום קרבן חוץ ממקום המובחר, ולבלי אכול בשאר מקומות שום ממאכלי קדש, לכן חתם ואמר כאן לא תוכל לאכול וגו' כ"א; ולהיות שקרבן פסח נכלל בכל הקרבנות לענין איסור הקרבתו חוץ ממקום המובחר, כאשר כלל ואמר, שם תעלה עולותיך ושם תעשה כל אשר אנכי מצוך, לכן כאשר חזר להזכיר בפירוש איסור הקרבת הפסח, אמר (לקמן ט"ז ה') לא תוכל לזבוח את הפסח וגו'; וכן אחרי שהזהיר (לקמן כ"ב א') לא תראה וגו' והתעלמת, שלא נעלים עין מאבדה אבל נשתדל להשיבו, לכן חתם בלשון לא תוכל להתעלם, כי כבר מוזהר ועומד הוא בלשון אזהרה ממש, ומסבת האזהרה שוב אין ביכלתו; ושפיר נוכל לתרגם כל המקומות האלה בל"א (דוא קאננסט ניכט); ובמוציא ש"ר שאמר (לקמן כ"ב י"ט) לא

יוכל לשלחה כל ימיו, וכן באונס שכתב (שם כ"ח) לא יוכל שלחה, וכן במחזיר גרושתו משנשאת לאחר אמר (כ"ד ד') לא יוכל בעלה וגו', כי לכל השלש האלה השמירה התורה על העובר שלא יהיה קיום למעשיו, עד שאין ביכלתו להיות עומד באיסורו, כי כופין את המוציא ש"ר ואת האונס להחזיר אשתו אפילו בעבר וגרשה, וכן בעבר להחזיר את גרושתו כופין אותו להוציא; וכן בדבר שמצד עצמותו אין ראוי לעשותו אמר לשון זה, כמו (כ"א ט"ז) לא יוכל לבכר וגו', כי איך יהיה קיום לדבר שאין בו ממש, ואין ביכלתו לקרוא את שם הבכור למי שאינו באמת; וכן במצות המלך שמצד המוסר החיוב לשמוע לכל אשר יצוה, ויוכל להיות שיצוה דבר המנועים לנו מצד התורה לעשותו, או ימנעו מלעשות דברים המחוייבים לנו לעשותם, לכן הסברה נותנת שלא נמנה עלינו איש מנימוס אחר לכן אמרה תורה לא תוכל לתת עליך איש נכרי. תאלמנה בזה שפתי המינים אשר משנויי לשונות אלה, פורשים רשת המינות לחסרי אמונה כמוהם:

לאכל בשעריך. לרבותינו בספרי ובמכות (ד' י"ז) הלאוין המבוארים במקרא זה חלוקים הם בתנאיהם, כי מעשר דגן ותירוש ויצהר דקרא הוא אזהרה על מע"ש מן המינים הללו שלא לאכלם חוץ לירושלים אחר שראו פני הבית כלומר אחר שהגיעו לפנים מחומת ירושלים, ובמלת ובכורות כלולים בו שני אזהרות, האחד לזר שלא לאכול בכור תמים בשום מקום בין לפני זריקת דמים בין לאחר זריקה, והב' לכהן שלא לאכלו חוץ לירושלים, ובמלות: בקרך וצאנך: כלולים שני לאוין הא' שלא לאכול מבשר חטאת ואשם ואפילו הכהנים חוץ לעזרה (חוץ לקלעים), והב' שלא לאכול קדשים חוץ לחומה, ובמלת: וכל נדריך אשר תדור: הזהיר שלא לאכול שום דבר מבשר העולה בין לפני זריקת דמים בין לאחר זריקה בין לפנים מן הקלעים בין חוץ לקלעים, ובו ג"כ אזהרה לכל מועל ונהנה משאר קדשים, ובמלת: ונדבותיך: מזהיר שלא לאכול תודה ושלמים ושאר קדשים קלים קודם זריקת דמים, ובמלות: ותרומת ידיך. הוא אזהרה לכהן שלא לאכול בכורים חוץ לירושלים מאחר שנכנסו לפנים מן החומה, וכן שלא יאכלם הכהן בירושלים קודם הנחה בעזרה. והנה לפי אותן הקדשים שהאזהרה עליהם במקרא זה שלא לאכלם קודם זריקת דמים, וכן על אותן שאין לאכלם כלל, אין ביאור למלת בשעריך, ורז"ל יאמרו (שם במכות) כל האוכל דבר חוץ למקום אכילתו, לא תוכל לאכלם בשעריך קרינן ביה. יעו"ש. הנה נשא על שפתותינו דבריהם אלה ואין תבונה בלבבינו תוכן ענינם, והרמב"ם (בי"א ממע"הק) כתב לא תוכל לאכול נדבתיך בשעריך קודם שזרקו דמם בשערי המקום. ע"ש. ואין זה פשט המקרא; ותו אמרי' שם במכות (דף ט"ו) אכל טבל של מע"ש לוקה על לאו לא תוכל לאכול בשעריך. ופירש"י ה"ק לא תוכל לאכול טבל בעוד שמעשר עני

בתוכו שכתוב בו ואכלו בשעריך. ע"ש. וגם זה אינו ע"ד הפשט; ולשון הרמב"ם (ביו"ד ממאכלות אסורות) ואזהרה לאוכל טבל שלא הורמו ממנו מעשרות בכלל שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך. ע"ש. והוא יותר מתוקן, שכולל מעשר עני בכלל מעשר דגנך בקרא דילן; עכ"פ המקרא שלפנינו צריך ביאור לדעת רז"ל ע"ד הפשט. ולולי דמסתפינא הייתי אומר שאין מלת בשעריך כאן יבואר על העיר או על פתח מבוא העיר כבשאר מקומות, כ"א מענין שיעור ומדה, כמורגל בדברי רז"ל על דבר שאין לו מדת הכמות, אלו דברים שאין להם שעור, שערו חכמים, והוא מלשון הכתוב וימצא מאה שערים, שענינו שיעור המדה אשר יצא לו מן הזרע היה מאה פעמים, וכבר מצאנו לרבותינו שמכנים את התורה בלשון מדה, כמו (בגיטין ד' ס"ז) שנו מדותי פירש"י למדו מדותי, ובעדיות (פ"ו מ"ו) מי שהוא שונה הלכות ומדות, כי באמת התורה נותנת שיעור ומדה לכל פרטי הנהגת אדם, בין במחשבתו בין בדבורו בין במעשיו שכולם יהיו מדודים ומשוערים כפי דעת התורה, שאין האדם רשאי להשתעשע ברעיונות מחשבותיו במה שאסרה התורה להרהר בו, ואינו רשאי להוציא בשפתיו במה שאסרה התורה הדבור בו, וכן בכל פרטי מעשיו, ולזה יתכן מאד לקרוא כל מצוה ממצות התורה בשם: מדה (מאאס- שטאב), שעל פיה צריך האדם להיות מודד ומשער תמיד כל מחשבה כל דבור וכל מעשה, ובברכות ל"ג קראו רז"ל מצות התורה בשם מדות, אמרו שם שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, (ע"ש רש"י). ואמרו בשמות רבה (פרשה מ"ז) משה מודד התורה, כי כל מצוה יש לה שיעור ומדה קצובה הן בכמותה הן באיכותה, הן באדם הן במקום ובזמן. וע"ש השעור והמדה שהתורה נותנת להנהגת אדם קראוה רבותינו גם בשם שער, אמרו על מי שלומד תורה ואין בו יראת שמים, וי למאן דלית ליה דרתא ועביד תרעא (יומא ד' ע"ב) קראו את התורה בשם שער ע"ש השעור והמדה, ובמכדרשב"י (וירא ק"ג) נודע בשערים בעלה דא קב"ה דאיהו אתידע לפי מה דמשער בלביה, כל חד כמא דיכיל לאדבקא ברוחא דחכמתא, יע"ש. ומזה מלת בשעריך במקרא שלפנינו, כי התורה נתנה אל הקדשים שעורים ומדות שונות, לעולה נתנה התורה שעור גבוה ומדה מעליתית לקדושתה שתהיה כולו כליל לה' ולא הותר ממנו לבן אדם כלום, ולקצתם לא החמירה בקדושתה וכ"כ התירם לאכילת אדם, אבל בשעורים ומדות שונות, לזה שעור ומדה זמנית שלא לאכלם עד עבור זמן זריקת דמן, ולקצתם שעור ומדת מקומי שלא לאכלם רק תוך העזרה או תוך ירושלים לא חוץ ממנו, והזהירה א"כ התורה לא תוכל לאכול בשעריך וגו', שלא תהיה אכילתך בכל אלה מתנגד אל השעור והמדה שגבלה לך התורה, ויהיה תרגום בשעריך (אונמאסגעבליכער ווייזע, ווידער דער דיר געגעבענען מאקסימע).

כי הבי"ת ישמש גם על ההתנגדיות, כמו ידו בכל, וילחם בישראל, וכן אם ה' הסיתך בי, לא יקום עד אחד באיש, ולא תענה ברעך, ירהבו הנער בזקן, שמכוונם נגד כל, נגד ישראל וכן כלם, כן כאן בשעריך נגד השעורים המיוחדים אליך, והוא שאמרו רז"ל כל האוכל דבר חוץ למקומו לא תוכל לאכול בשעריך קרינן ביה, ויותר יתכן לפרש הבי"ת כבשאר מקומות, וטעם בשעריך, לפי שיעורים שלך, לפי מה שאתה משער בדעתך (נאך דיינעם גוטדינקען), כלומר לא תאכל כטוב בעיניך לפי המקום והזמן. והך דדרשינן במלת נדריך, שהיא אזהרה לאוכל מן העולה לאחר זריקה אפילו בפנים שלוקה, ובדרך כלל היא אזהרה הנהנה למעילה, שכל הנהנה בשוה פרוטה מן ההקדש לוקה, דכיון דאמר קרא נפש כי תמעול מעל, שחייב בו לנהנה מן ההקדש קרבן עם תשלום הקרן והחומש, ולא מצינו אזהרה לזה ובאה הקבלה דקרא דילן, לא תוכל לאכול וגו' ונדריך אשר תדר, היא האזהרה של מעילה, לומר שכל דבר שחייבין עליו מעילה, אם היה מזיד לוקה מזה הלאו של נדריך, וכן פסק הרמב"ם רפ"א דמעילה, ובס"המ שלו מצוה קמ"ו, וכ"כ הרא"ה בחינוך מצוה תמ"ז. ושפיר אסבר לה הרב במשנה למלך שם, דאף שפסוק זה של ונדריך לא מוקי לה בגמרא אלא בעולה, מ"מ משום דאעיקרא דדינא אין מעילה מפורשת בתורה אלא בעולה בלבד כדאיתא בתמורה ל"ב, וכל שאר הדברים שיש בהם מעילה נפקי לן מרבוי' דקרא, כדאיתא התם ובת"כ, א"כ כי אשמעי' רחמנא דבדבר שיש בו מעילה יש במזיד אזהרה, נקטי' בדבר המפורש במעילה דהיינו עולה, ובאמת ה"ה לשאר הדברים דנפקו מרבוי' דקרא שיש בהם מעילה, בכולם יש בהם אזהרה זו, ע"ש. ומכאן אני תמה על הרב בעל שאגת אריה (סימן ע"ו) דפשיט' ליה דבאשם מעילות דחייב במוקדשין הוא אפילו שלא כדרך אכילה, משום דמעילה בין למ"ד הזיד במעילה בלאו בין למ"ד במיתה ילפי' ליה בגז"ש דחטא חטא מתרומה, כמ"ש רש"י (פסחים ל"ג) דאזהרת מעילה מתרומה גמרי, מה אכילת תרומה הזהיר דכתיב לא יאכל קדש אף הנאת הקדש דמעילה הזהיר, ע"ש, וכיון דלא כתיב אכילה בגופיה לוקין עליו אפילו שלא כדרך אכילתו, כדאמרי' לענין בב"ח. ולא ידעתי איך תלה הרב עצמו בדברי רש"י דאזהרה דמעילה מגז"ש ילפי', ושביק תלמוד ערוך (דבמכות י"ז) דאזהרת מעילה הוא מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך וגו' ונדריך, א"כ כתיב אכילה בגופי' ולא נחייבי' רק בדרך אכילה. ועל רש"י גופיה דסובר דאזהרת מעילה מגז"ש דתרומה נפקה, אין להקשות מהך דמכות, דרש"י לשיטתיה אזל, שכתב שם במכות דלמסקנא דייך אם תתן את הלאו לאוכל לפני זריקה בכולן ולא דרשי' כל הנך איסורין למלקות רק לאיסורא בעלמא (ע"ש דף י"ח א' ברש"י ד"ה מהדר פרושי בכל חד), אמנם כבר הקשו

שם בתוספ' הרבה על דעת רש"י בזה והעלו דכל הנך לאוין דלא תוכל לאכול בשעריך לדבר חדש בכל חד וחד אתי, לבכורים קודם קריאה, לתודה לפני זריקה, לבכור לאחר זריקה, לעולה לאוכל אחר זריקה בפנים, ובכולם יש מלקות לאותו דבר שנתחדש בו (ע"ש בתוס' ובמהרש"א ובמהר"ם לובלין). וכן הריטב"א בחי' שם כתב על רש"י שאינו מחוור, ופשוט ליה דלמסקנא דסוגיא, לוקה חמש דאמר רבא התם לר"ש, לוקה ממש קאמר בכלהו (וכן בפני יהושע הניח דעת רש"י בצ"ע) ואחרי שדעת בעלי תוספ' וריטב"א מוסכמים עם דעת הרמב"ם והרא"ה, דקרא דלא תוכל לאכול בשעריך וגו' ונדריך ללאו דמעילה אתי, א"כ מפורש בגופיה לשון אכילה, והיאך לא הזכיר הרב בשאגת אריה כלל לא סוגיא דמכות ולא דעת גדולי ראשונים הנ"ל, והחליט בפשיטות דמעילה חייב שלא כדרך אכילה מדלא כתיב אכילה בגופיה. והתמיה יותר גדולה, למה שכתב הרב בשאגת אריה שם, דהא דבמתני' יש אוכל אכילה אחת חייב משום טומאה אתי' כר' שמעון דבקדשים גלי רחמנא דאיסור חל על איסור, ע"ש. וכיון דמתני' לר"ש אזלה, ור"ש הוא מרא דשמעתא שם במכות דמקרא דלא תוכל לאכול ונדריך, היא אזהרה למעילה, א"כ איך כתב הרב דהא דחייב משום מוקדשין הוא משום דמחייב שלא כדרך אכילה. ועוד דקושית הגמ' שם בשבועות (כ"ד ב') הוא על רבא, ורבא עצמו הוא דקלסי' לר' שמעון שם במכות, דלוקה חמש. ועמ"ש בפרשת בא (י"ב ט"ז, יעשה לכם) ע"ד השאגת אריה בזה. ובלאו כל אלה הנני חוכך על יסוד הרב בשאגת אריי' לומר דע"י שלא כדרך אכילה הוי איסור מוסיף, כיון שבזה לא נתוסף איסור חדש, רק איסור האכילה שהיה מתחלה נשתנה ע"י המוסיף להיאסר אף שלא כדרך אכילתו, ומי יימר דכה"ג נקרא איסור מוסיף, דשם אכילה חד הוא. ועוד כיון דשלא כדרך אכילה הוי, אם בשאכלו חי' או רותח עד שנכוה גרונו, או שמערב בו דבר מר, או הניחו עד שנסרח ונבאש (ערמב"ם פי"ד ממ"א הי"א) א"כ חתיכה שכבר נתבשלה כראוי לא משכחת לה להיאכל שלא כדרך אכילה רק ע"י מעשה אשר ע"י נעשה אינו ראוי לאכילה, וקודם שנעשה בו המעשה הזה לפוסלו ולהיות בלתי ראוי לאכילה, הוי מחוסר מעשה, ואיסור מוסיף לא הוי, אלא כשיש מקום לחול בשעה זו כמו שהוא לפנינו, לא כשצריך תחלה לעשות מעשה בכדי שיהיה מקום לחול אח"כ, כמ"ש הרמב"ם (פ"ד משגגות ה"ג) דהא דבאיסור מוסיף חל על איסור אינו אלא כשישנו לאיסור הנוסף בעולם ועיי' בכ"מ (פ"ד משבועות ה"י) דמוסיף לא הוי אלא שיהא מקום לחול האיסור בעת ובעונה זאת, לא כשיש לו מקום לחול לאחר זמן, דכשאמר שבועה שלא אוכל היום וחזר ונשבע על הככר שלא יאכלנה אינו חייב אלא אחת שאין שבועה חלה על שבועה, אע"ג שמתחלה לא נשבע

אלא ליומו ולבסוף נשבע על אותו ככר שלא לאכלו לעולם, אין כאן תוספת, דגבי ביומו אין כאן תוספת. וכ"כ הפרי מגדים (בפתיחתו ליו"ד) באוכל ביוהכ"פ שעיר שנתפגל היום, לא הוי תוספת מיגו דחייל איסור פגול לערב על הכהנים, ע"ש. וכש"כ הדברים כיון דכמו שהוא לפנינו כעת אין מקום לחול עליו תוספת האיסור שלא כדרך אכילה, רק ע"י מעשה שיעשה בו, ודאי לא אמרי' דלהוי עתה איסור מוסיף בזה, כדי לחול על איסור הראשון, וחתיכה זו דנבלה ביהכ"פ וביש אוכל אכילה אחת, ע"כ שאוכלה כשהיא מבושלת, דכשהיא חי' עדיין אין בו חיוב לא משום טומאה ולא משום נותר וחלב והיטב אשר התעורר ידידי הרב מהר"ט מפה על דעת הרב בשאגת ארי', דאיסור מוסיף הוא שנתוסף בו איסור הראשון, והיינו שהאיסור הראשון עכ"פ במקומו עומד, רק שע"י המוסיף נתוסף בו איסור, אמנם כאן שבאוכלו שלא כדרך אכילה ע"י איסור המוסיף, נסתלק איסור הראשון לגמרי, שהנבלה והחלב אינו אסור שלא כדרך אכילה, שאין כאן תוספת איסור על איסור הקדום, כיון שהאיסור הקדום פסק לגמרי מלהיותו איסור ואין זה בכלל איסור מוסיף. ונכון הוא; ולכאורה יש לדחות כל הנ"ל ממ"ש התוס' (שבועות כ"ג ד"ה דמוקי לה) דבנשבע שלא לאכול נבלות וטרפות שלא כדרך אכילה חלה עלי' שבועה, הרי דמטעם שלא כדרך אכילה הוי מוסיף. אמנם נראה דשאני התם כיון שנשבע בפירוש על שלא כדרך אכילה, הרי אחשבי' גם זה לאכילה לכן הוי מוסיף. ומצאתי להרב בפלתי (סי' פ"ז סקי"ג) שמחלק ג"כ בכה"ג מטעם קושי' אחרת שעל תוס' הנ"ל, ע"ש. והנה ממ"ש הרמב"ם (פ"ט ממאכלות אסורות ה"ו) שהמבשל בשר מתה או חלב בחלב אינו לוקה על אכילתו משום בב"ח שאין איסור בב"ח חל על אסור נבלה או איסור חלב, שאין כאן לא איסור כולל ולא איסור מוסיף ולא איסור ב"א. והוא מסוגי' דחולין קי"ז. אע"ג דבב"ח לוקין עליו אף שלא כדרך אכילה מ"מ לאו הוי איסור מוסיף מפני זה, מבואר דלא כדעת הרב בשאגת ארי':

פסוק כ

אכלה בשר. בלתי שאצטרך לטרוח להעלותו לבית הבחירה, כי תאוה נפשך לאכול בשר גם כשתתאוה לאכול אותו החלק הניתן לכהנים מן הזבח, בכל אות נפשך תאכל בשר, אבל לא חלב ודם אע"פ שהם חולין (רע"ס). ודע שבשרש אוה מצינו נבנה ממנו בנין כבד והתפעל, והנה זה החילוק שביניהם לשד"ל, המאוה מעצמו תבא אליו תאוה, והמתאוה איננו צריך בטבעו אל הדבר ההוא רק ברצונו הביא בלבו התאוה, בכורה אותה נפשי, היא תאוה טבעית, וכן ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן, לפיכך יזכירו תמיד מלת נפש אחר לשון אוה, להורות שהיא בטבע הנפש עצמה לבקש הדבר ההוא,

לא כן ויתאוה דוד ויאמר מי ישקני מים מבור בית לחם, כי באמת לא היה צמא למים, ואפילו היה צמא מים אחרים היה שם, ולא היתה כוונתו אלא לגרות גבוריו באויביו, הלא תראה כי אח"כ לא שתה אותם; ומכאן אמרו חכמים. ה' אלהיך וגו' ואמרת אוכלה בשר. כי תאוה נפשך לאכול בשר למדה תורה ד"א שלא יאכל אדם בשר אלא לתאבון שאל"כ כי תתאוה ה"ל לומר:

פסוק כג

הנפש עם הבשר. אזהרה לאבר מן החי (רש"י מרבותינו), ואמר הרא"ם בפ' גיד הנשה פירש"י לא תאכל הנפש עם הבשר לא תאכל ממנו בעוד שהנפש עם הבשר, הוסיף מלת ממנו ולא אמרי שלא יאכל הנפש עם הבשר יחד שהוא האבר מן החי, מפני שלא תפול אכילה בנפש; אך קשה דמיני' משמע שאם יאכל האבר מן החי אחר הפרד הנפש ממנו הוא מותר; והסמ"ג פי' שהאמ"ה קרוי נפש, שאם יחתכנו לא ישוב עוד, כמו הנפש הנטולה שאינה חוזרת, וכן משמעות המקרא לא תאכל הנפש בעודה עם הבשר כלומר בעוד החיות עם הבשר, כאלו אמר לא תאכל הנפש כשהנפש עם הבשר, שהנפש משרת לשנים הא' הוא האבר, והשני הוא החיות, וגם מזה משמע שאם יאכל האמ"ה אחר הפרד הנפש מן הבשר מותר; אבל ממ"ש הרמב"ם (בפ"ה ממאכלות אסורות) מפי השמועה למדו שזה שנאמר בתורה לא תאכל הנפש עם הבשר הוא לאסור שנתחתך מן החי, יתפרש מאמר רש"י כשנתחתך האמ"ה בעוד הנפש עם הבשר ל"ת ממנו, ויתפרש מאמר הסמ"ג כשנתחתך האמ"ה בעוד החיות עם הבשר ל"ת ממנו. עכ"ד הרא"ם. הנה בכל דבריו אלה לשון המקרא דחוק והעיקר חסר; וז"ל הרלב"ג לא תאכל הנפש עם הבשר ר"ל לא תאכל מה שהנפש בו עדיין עם הבשר והוא אמ"ה ר"ל כי עדיין יש בנפש כח לשלח באבר ההוא הצריך לו מהמזון אלו היה בכח, ע"כ. וגם לדבריו לשון המקרא אינו מיושב. ול"נ כי שם אבר לא נמצא בכ"ק להוראת החלק הפרטי שבגוף, אמנם רגיל הוא בדברי רז"ל, אבר מן החי' רמ"ח אברים, והוא משם אבר שהוראתו בכ"ק הכנף (מי יתן לי אבר כיונה ישאהו על אברתו), ונקרא כן חלק הכנף הסמוך לגוף שבו הקנה (פיטטיג) ובו מחובר הכנף שלצד חוץ אשר בו הנוצות הגדולות (פליגעל), ועניני ברירה ע"ש שנברר ונפרש מן הגוף, כי כל שאר אברים מעורבים עם הגוף, אבל הכנף הופרש ממנו, ומזה נעתק לרז"ל לקרוא לכל חלק פרטי שבגוף בשם אבר, והוא ג"כ מבחינה זו, אבר שהוא מבורר ומופרש וניכר בפ"ע, משא"כ הבשר ודם והגידין שהם בערבוביא, אין חלק מהם מבורר בפ"ע (כמ"ש הרש"פ); וכן מצאנו שם בד שהוראתו ענין אבר, יאכל בדיו בכור מות, יאכל בדי עורו (איוב י"ח:י"ג), והוא

לדעתי ענין התבודדות (איינזאמקייט), משולל החברה וההצטרף עם דבר, כענין איכה ישבה בדד, דהיינו מסולקת מחברת בני אדם להיות לה לצותא ולעזר (אבגעזאָנדערט), וכמו בטח בדד עין יעקב (דברים ל"ג:כ"ח) דהיינו מסולק מן ההצטרכות אל החברה שמסתפק מעצמו (זעלבסטשטאָנדיג), ומזה נקרא החלק הפרטי שבגוף (גליעד) בשם בד, להיותו מופרש ונפרד ועומד בפ"ע, הפך השאר שהם בערבוביא. לפי"ז יש לנו טעם מרווח לקרוא את אמ"ה בשם נפש וכמ"ש הסמ"ג הנ"ל, וכ"כ רש"י בחולין (ק"ב ב') אמ"ה יקרא נפש; כי הוראות רבות יש למלת נפש, על הנפש החיונית (לעבענס-גייסט), וכן יורה על גוף המת (לייכע) ולנפש לא יטמא, ושרט לנפש, ועל המסתפק בעצמותו (זעלבסטשטאָנדיג) ושלחה לנפשה, וכל ההוראות הפרטיות האלה יש להן הוראה אחת כוללת, והוא ההתפרדות והפרישה, כי לא יקרא נפש האדם בשם נפש כ"א בהיותה מחוברת לגוף, כמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים. ויהי האדם לנפש, והוא ע"ש התפרדותה מן העולם הרוחני; והאדם הנפרד במותו מחברת בני אדם החיים נקרא בשם נפש; וכן המסולק מן ההצטרכות וההתחברות ומסתפק מעצמו נקרא נפש (ועמ"ש ר"פ אמור לנפש לא יטמא), ועש"ז שפיר הונח שם נפש על האבר, והוא חלק פרטי שבגוף, להיותו מופרש ונבדל ועומד בעצמו, כמבואר למעלה במלת אבר ובמלת בד. ואם נחקור יותר יהיה שם נפש דומה לשרש פוש שהוראתו פירוד הדבקות (געטרעננט), כמו נפשו עמך (נחום ג':י"ח) דתרגומו אתבדרו, וכענין לא ידע בפש (איוב ל"ה שפי' לד"ק שיור הנפרד מן הדבר (רעסט). (ועי' רש"י בבראשית מלת ישופך שמשתפו עם שרש שוף. ע"ש רוו"ה), ויש א"כ למלת נפש הוראה תאומית במקום זה (דאָפפעל דייטונג) אבר הנפרד (געטרעננטעס גליעד); ועתה שמע פתרון מלת עם הבשר, מלת בשר כאן הוא שם על חומר גוף בעל החיים (קארפער), כמו ובשר כי יהיה בעורו שחין; ומלת עם הוראתו כאן כטעם בתוך (אין), כמו וידעת עם לבבך (דברים ח':ה'), עם לבבי אשיחה (תהילים ע"ז:ז'), וישב ארון אלהים עם בית עובד (דברי הימים א י"ג:י"ד), שטעמם כטעם בתוך, לפי"ז יהיה איסור אמ"ה נכלל כאן בלאו דלא תאכל הנפש עם הבשר, מענין המושיט ידו למעי בהמה וחתך מן הטחול ומן הכליות והניח החתיכות בתוך מעי הבהמה ואח"כ שחטה שאותן חתיכות אסורות משום אמ"ה, אעפ"י שהיה בתוך מעי בשעת שחיטה, דכיון שנחתכו מחיים ואין שחיטה מטהרתם הרי הם אמ"ה (ערמב"ם בפ"ה ממ"א ה"ט ובמ"מ שם), וישוב לשון המקרא לפי"ז הוא, לא תאכל הנפש (האבר הנפרד) עם הבשר (שבתוך גוף הבהמה) [געניסע ניכט איין אים טהיער אבגעטרעננטעס גליעד], ויותר יתכן לפרש מלת עם כטעם כ"ף ההשוואה (גלייכהייט, אֶהנליכקייט), כמו

ואין אלהים עמדי (האזינו ל"ט) פירש"י עמדי דוגמתי וכמוני, ועם אדם לא ינגעו (תהלים ע"ג שטעמו כמו אדם לא ינגעו, וכן עם מלכים ויועצי ארץ (איוב ג':י"ד) שהוא כמו מלכים, כאמרו שם כנפל טמון, וכן להמית צדיק עם רשע, ובזה המקרא כולל כל מין אמ"ה, ואמר אף שבשר הבהמה מותרת לאחר שחיטה מ"מ האבר הנחתך ממנה בחיי' אסור לעולם, לא תאכל האבר כמו שתאכל הבשר (געניסע ניכט דאס אבגעטרעננטע גליעד דעם פליישע גלייך). ע' בחדושי רשב"א ס"פ העור והרוטב בשם הרמב"ן, דקרא דילן באיסור אמ"ה לחוד משתעי, וקרא דפ' נח אך בשר בנפשו דמו ל"ת מאיסור אבר ובשר מן החי אירי, ע"ש. עד הנה דברנו לדעת רש"י והסמ"ג שהבינו ענין אמ"ה במלת הנפש דקרא. אמנם מלבד שהיא מוקשה במובן לשון המקרא, גם נגינת הטעם אינה מסכמת עמהם, דלדבריהם היה ראוי להטעים ולא תאכל במפסיק, ולחבר מלת הנפש עם הבשר, ואחרי שראינו שמלת הנפש מוטעם בטפחא, הנה הוא מחובר למלות לא תאכל, והאזהרה היא על הנפש שהנפש לא תאכל, דוגמת כל נפש מכם לא תאכל דם (אחרי י"ז י"ב), ויש א"כ דרך ישר לפנינו להבין במלות: עם הבשר: ענין אמ"ה, והוא זה. כי לדעתי לא דברה התורה בחותך בידים אבר שלם מבע"ח, שהוא מעשה מגונה מאד הנעשה רק מבני אדם אכזריים גדולים שאינם מקפידים על צער בע"ח, אמנם תדבר מענין אמ"ה הנעשה מעצמו ע"י מקרה או חולה כגון אבר המדולדל בבהמה עד שאין בו להעלות ארוכה, וכמ"ש בתוספתא (פ"ט דע"ז) אמ"ה כיצד אבר המדולדל בבהמה ואין בו להעלות ארוכה, וכ"פ הרמב"ם (בפ"ה ממ"א פ"ו) שאבר המדולדל בבהמה שאינו יכול לחזור ולחיות לוקה עליו משום אמ"ה בין שאכלו בחיי הבהמה בין שאכלו לאחר שמתה מעצמה, (ודלא כשטות רש"י ותוס' ושאר פוסקים דאבר המדולדל אינה אסור אלא מדרבנן, וחילי' דרמב"ם מהתוספתא הנ"ל, ע' פר"ח סי' ס"ב סק"ז), ומדולדל היא מלה עברית, כי מלת דל ישומש בלשון עברי על דבר התלוי למטה (הראבהענגענדעס), ועל כשלון הכח ורפיונו (שוואך), כמו ודלת ראשך כארגמן, על קווצת השער התלויים, ועל כשלון הכח ובית שאול הולכים ודלים (שמואל ב ג':א'), ושפיר כנוהו רבותינו בשם אבר מדולדל (שוואכהענגענדעס גליעד) לכפל הוראתו, שהאבר נתפרק ותלוי וע"ש חולשת ורפיון אחיזתו ודבקותו בבע"ח, ולשון אבר מדולדל אבר שנתפרק רובו ונשאר תלוי ומעורה במקצת וכאילו אינו בבהמה, והוא בענין שא"א שידבק וירפא בשום פנים (ערש"י בכריתות ט"ו ובפי' המשנה להרמב"ם ספ"ט דחולין, ובערך דל, ובסוטה ד' ט' אמרו דלדלה כחו דלדלה מעשיו כלומר החלישה). והוא בעצמו המובן במלת: עם הבשר דקרא, כי מלת עם נרדף עם שרש כהה, ושניהם יורו על החלישות והרפיון, כמו

והנה כהה הנגע (תזריע י"ג), שהוחלש כח צמיחת הנגע ונתרופף, ותרגום כהה עמיא, ותכהינה עיניו מראות שנפל חולשה בעיניו ונתרופפו מיתרי העין, ולא כהה בם (ש"א י"ג) שלא החליש בתוכחת מוסר כח עזותם ועונם, ובלשון חכמים ידך יד כהה שהיא היד חולשת הכח והיא השמאלית, ופשתה כהה (ישעיהו מ"ב:ג') דהיינו פשתה קלושה רפיות ההרכבה, וכהתה כל רוח (יחזקאל כ"א:י"ב) תרגומו ותעמיא כל רוח, תחת רוח כהה (ישעיהו ס"א:ג') תרגומו דהוית עמיא, וממנו בעברי כל סתום לא עממוך (יחזקאל כ'), ארזים לא עממוהו, (שם ל"א) כי אור השכל כאור העין, ובחולשת האור לא יראה העין, כן בדבר הנעלם אור השכל חלוש. ולזה מלת עם אשר יורה גם על הצירוף והחבור (מיט), נבדל ממלת את שיורה ג"כ על הצרוף והחבור כמו את יעקב איש וביתו, שמלת את הונח על החבור הגמור והשתוותו, אמנם מלת עם הונח על חולשת הצרוף והחבור הרפוי, שאינו אלא כטפל בלתי שווי גמור, (עמ"ש בבלק לא תלך עמהם), הנה מכל אלה זכינו לומר שקראה התורה את אבר המדולדל בשם: עם הבשר: כל מה שמחובר חבור חלוש ורפוי (אם קאָרפער שוואכאנהענגענדעס גליעד), ומלת עם יבואר בהוראה כפולה, על החבור ועל החולשה, והוא האבר המדולדל, שרובה נתפרק מן הבהמה ואינו מדובק רק אחיזה קלושה עד שאינו יכול לחזור ולחיות. ועיקר הוראת מלת עם הוא דבקות והתחברות (פערבינדונג, פעראייניגונג), ומזה שם עמית (אשת עמיתך) המחובר באהבת נפש (פערבונדענער). והמפרשים מאמר לא תאכל הנפש עם הבשר על הדם דומיא דרישא דקרא דבאיסור דם משתעי, ומתרגמים (דען לעבענסגייסט ניכט מיט דעם פליישע פערצעהרען), הנה מלבד דלפירושם היה ראוי לקצר ולומר לא תאכלנו, גם הוא מאמר מיותר לגמרי כי כבר התחיל לאמר רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש, וא"כ למה חוזר עוד הפעם לאמר על ענין זה לא תאכל עם הבשר, גם הוא נגד נתינת הטעם, כי מלת הנפש הוא מחובר אל מלת לא תאכל ומופסק מעם הבשר, וטעם לא תאכל הנפש, הנפש לא תאכל, תי"ו תאכל תי"ו לנסתרת, שחוזר על הנפש, גם אינו לפי המקובל, כי דם איברים שלא פירש מותר מה"ת, דמותר לאכול בשר חי בלא מליחה, אמנם לדעת רז"ל קרא ידבר משתי קצוות, מאיסור אכילת הדם שהוא עצם החיים בבע"ח, ומאיסור אכילת אמ"ה שהוא האבר המדולדל שהוא כמת שאינו עתיד לחיות, הנה מבואר לשון המקרא מוסכם לדעת רז"ל על דרך הפשט:

פסוק כד

תשפכנו כמים. כשתמנע מלאכל ובשביל כך תשפכנו, לא תהיה שפיכה זו בעיניך כשופך דבר נמאס ושאין חפץ לאדם באכילתם, אלא יהיה בעיניך כמים זכים וטהורים

שהם חיים לעולם, ואילו היה תלוי בדעתך היית אוכל אותו כמו שמתהנים מן המים, אבל מניעת האכילה לא תהיה כ"א צוויו ית' למנוע אותנו ממנו (רע"פ), וכמאמרם ז"ל אל יאמר אדם א"א בבשר חזיר אבל יאמר אפשי ואבי שבשמים גזר עלי, וזהו שסיים כי תעשה הישר בעיני ה', ר"ל כאשר תמנע מלאכול לא יהיה כמואס בו, כ"א לעשות רצון ה' וכפי הישר בעיניו. (רע"ס):

פרק יג

פסוק א

לא תוסף עליו. להוסיף על גוף המצוה, כמו לולב וציצית לא יוסיף על ד' ולא יפחות מד', ולפי שהתחיל בקרא את כל הדבר, דרשו רז"ל שבאותה מצוה גופיה לא תוסיף ולא תגרע. אמנם בואתחנן אמר לא תוסיפו על הדבר ולא תגרעו ממנו, היינו שלא יוסיפו על תרי"ג מצות, כי שם אמר תחלה שמע אל החקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות, ועז"א לא תוסיפו (הגר"א). עמש"ש:

פסוק ב

אות או מופת. ערש"י והוא מן הספרי, והגר"א אמר אות הוא לעתיד, כמו הגידו האותיות לאחור, והוא מלשון ואתא מרבבות קדש, אתא בקר וגם לילה, שמראה אות שיתקיימו דבריו לעתיד. מופת הוא שנוי הטבע, והוא לשון פתוי, כי שנוי הטבעי מפתה את לב האדם להאמין דברי המפליא לעשות:

פסוק ה

מצותיו תשמרו. תורת משה. ובקולו תשמעו, בקול הנביאים (רש"י מספרי) הנה רוב דברי הנביאים הם על פורעניות המוכנות לעוזבים ארחות יושר, והטובות שיגיעו לצדיקים, ומהם גזרות היורדות על עם ועם טרם תבאנה, ומהם שגוזרים אם יצאו למלחמה אם לא, ומהם דברי תוכחה לעם שילכו בדרך התורה. ורחוק לומר שעל אלה יזהיר כאן לשמוע בקול הנביאים, כי כל דברי תוכחותיהם אינם רק לשמירת המצות, ועל זה כבר הזהיר באמרו מצותיו תשמרו. ונ"ל דהך מאמר דספרי דקולו קול נביאים אתי' כהא דאיתא (בס"ת ויצא קמ"ז ב') פירושא דאורייתא דבכתב איהו תורה שבע"פ וכו' והיינו קול גדול, ע"ש. והכי איתא נמי בתנא דב"א קול אלו ההלכות. הנה התורה שבע"פ נקראת בשם קול, ומקבלי התורה שבע"פ המוציאים דברי התורה הזאת בפיהם ומלמדם לאחרים נקראו נביאים (כמו אהרן אחיך יהיה נביאך דתרגומו מתורגמנך. ע"ש רש"י) מלשון ניב שפתים, שמוציאים בניב שפתותיהם על פועל הבטוי וההברה, מה שנמסר להם בידיעת התורה שבע"פ לפי מה שיקבלו מרבם ורבם מרבם עד הלכה למשה מסיני (כי לקבל תורה והלכות בנבואה אי אפשר כמאמרם אין נביא רשאי לחדש מעתה)

וכל מקבלי התורה שבע"פ להיותם חכמים גדולים ובעלי שמועה כי נחה עליהם רוח ה' ומילא אותם שכל ובינה ודעת קדושים עד שהיו ראויים ביותר למסור להם התורה שבע"פ נקראו נביאים, (ובשבת קי"ט ב' ובנביאי אל תרעו, אלו תלמידי חכמים) כי עשיית האותות והמופתים חוץ לטבע וידיעות עתידיות אינם רק ענינים מקריים, בנביא כשתהיה השעה צריכה להן, אמנם התנאי ההכרחי בו הוא היותו במעלה משובחת כ"כ עד שהוא ראוי שיזדקק לו השם ב"ה ויעשנו שליח להגיד לעם את דבריו (וראיתי להגר"א שהעתיק על מקרא זה דברי הספרי, ועל ובקולו תשמעו אמר, זו קול תורה ללמוד תורה. נראה שהתכוין לדברי) הנה להיות שבתורה הכתובה אינו מבואר רק כלל כל מצוה ומצוה, ובלתי אפשרי לקיים מצוה אחת מהן כתקונה בלעדי התורה שבע"פ המבארת כל הפרטים והדקדוקים הראויים לכל מצוה ומצוה, לכן אחר שהזהיר כאן מצותיו תשמרו הזהיר אחריו ובקולו תשמעו, להטות אוזן לשמוע קול מקבלי התורה שבע"פ, אשר בלעדה לא משכחת לה שמירת המצות, עמ"ש נצבים (ל' י') כי תשמע בקול ה'. (ומצאנו יחוס ראיית עינים על התורה שבכתב, ויחוס שמיעת אזנים על התורה שבע"פ, כי בגנות הנמנעים מעסק התורה שבכתב ושבע"פ אמר הנביא (ישעי' ו' י') אזניו הכבד ועיניו השע, פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע כביאור הגר"א שם):

פסוק ו

דבר סרה. המדיח אין כוונתו לכפור במציאותו ית', כי הוא מודה בעלת העלות ושהכל נמשך ממנו, ורק מצד גודל ערכו ית' וקוטן פחת ערך בני אדם יאמר לבחור באמצעיים, כדעה המשובשת שבע"א שהעובד אותו ית' בלתי אמצעי הוא ממרה בכבודו, כי לרוממותו ית' לבלי תכלית אין כבודו להשגיח במעשי האדם השפל, אבל הוא ממיר השגחתו מהם לפחיתות ערכם. וזהו דבר סרה, ר"ל דבור הכולל ענין הסרת השגחת הש"י מעולם השפל. לכן אמר אח"ז המוציאך והפודך, שבזה התפרסם השגחתו בעולם ובמעשי אדם, וכמ"ש למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ. ולהמפרשים כוונה אחרת במלת סרה, קשה, מלת על, והיה יותר ראוי אות מ"ם הריחוק:

המוציא וגו' והפודך. כי שתי גאולות היו ביציאת מצרים, א' בלילה והיא התחלת הגאולה שאמר משה לפרעה בלילה אם תרצה להפטר מן המכה אמור לישראל בני חורין אתם, הב' למחרת בעצם היום יצאו ממצרים ביד רמה. ועל גאולת הלילה היה פדיון של ישראל ממכת בכורות כמ"ש כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, וגאולה של יום היה ביד רמה בחזקה לכן אמר המוציא והיה בעל כרחם. והפודך היא גאולת לילה שנתנו פדיון (הגר"א). ונ"ל כי לשון פדה כאן לא יתכן לפרשו ענין פטור וחפשות השיעבוד (פרייא)

כענין ופדויי ה' ישובון, כי זה כבר מובן במלת הוציאך והיינו חפשית השיעבוד, אבל ענינו כאן נקיון התשלומין (אויסלעזען) כענין בכור בניך תפדה, ופדה בערכך, שהוא נתינת מחיר כסף בעבור הפטור מן החוב המוטל עליו, והנה המצרים היה חוב מוטל עליהם לשלם לישראל שכר עבודתם זה שנים רבות, והסב הוא ית' לתת חן עם ישראל בעיני מצרים לתת להם כסף וזהב ושמלות, ובנתינה זו נפטרו המצרים מן חוב תשלום שכר העבודה שהיה מוטל עליהם (עמ"ש בוינצלו את מצרים) הנה להיות שנתינת הרכוש הזה היה כסף מחיר שכר עבודתם שפיר נקרא פדיון כי בזה נפטרו המצרים מחוב התשלומין (לעזעגעלד) ע"ז אמר והפודך מבית עבודתם, כלומר ממנו ית' היתה נסבה להטות לבב המצרים שהיו משעבדים את ישראל לעבודתם (בית עבדים) שיתנו לך רכוש גדול להיותו פדיון ומחיר על שכר עבודתם (ער פערשאפטע דיר אויס דעם הויזע דער שקלאווערייא, איין לעזעגעלד), ואות ך' הכנוי שבמלת והפודך אינו לפי"ז להוראת סימן הפעול במקום מלת אותך, אבל הוא ליחס הגבול שאלי' כמו ארץ הנגב נתתני (יהושע ט"ו:י"ט) כלומר נתת לי. ולא יכלו דברו לשלום, ר"ל דבר אליו, וכמו היקרך דברי (בהעלותך י"א כ"ג) היקרה לך ובן והטיבך (נצבים ל' ה') תרגומו ויוטב לך וכן והותיר (שם ט') פרשוהו יתן לך יתרון כן הפודך כמו הפודה לך כלומר שנתן לך פדיון. וסמוכים לפירוש זה תמצא (לקמן ט"ו ט"ו) בהענקה:

פסוק ז

כי יסיתך. בהבדל בין פתה. השיא, הסית, אמר רשד"ל שהמפתה מראה לאדם ההנאה אשר תבא לו בעשותו הדבר, והנפתה עושה הדבר בעבור הטוב אשר יקוה ממעשהו, המשיא מסיר היראה ממי שהיה נמנע מעשות הדבר מפני היראה, והמסית אומר כי טוב הדבר לעשותו לא להנאה הנמשכת ממנו רק למען האמת והצדק, כי יסיתך אחיך בן אמך (שיאמר כי כן נכון והגון לעבוד ע"ז פלונית, כי ראוי' היא להיות נעבדת), אם ה' הסיתך בי (נתן בלבך כי בן מות אני), ויסת את דוד בם לאמר לך מנה את ישראל (העלים ממנו האיסור, ויסיתם אלהים ממנו (נתן בלבם כי לא נכון להם להלחם אתו כי לא היה מלך ישראל, ומלכם צוה אותם לאמר לא תלחמו את הקטן ואת הגדול כי אם את מלך ישראל לבדו), ותסיתנו בו לבלעו חנם (הצדקת הדבר בעיני), פן יסית אתכם חזקי' (לאמר כי נכון לבטוח בה'), כי ברוך בן נרי' מסית אותך בנו, משדל אתך בדברים עד שתחשוב כי טוב וישר להרחיק אותנו מלבא מצרימה למען תת אותנו ביד הכשדים להמית אותנו וזה להנקם ממנו על כל הרעות אשר הרעונו לך; מכאן אמרו חכמים (סנהדרין ס"ז) כי המסית צריך שיאמר יש יראה במקום פלוני כך אוכלת כך שותה כך מטיבה כך מריעה,

וכן צריך שיאמר כך היא חובתינו וכך יפה לנו, כי זה באמת ענין ההסתה להצדיק הדבר בעיני האדם שיאמין שכן ראוי לעשות, אבל האומר נלך ונעבוד מפני ההנאה הנמשכת מע"א כלומר להתיר עריות וכיוצא בזה אין זה מסית רק מפתה:

אשר לא ידעת אתה ואבותיך. יראה שהוא בא עליך בטענה לומר שמה שלא עבדוהו אבותיך הוא לפי שלא ידעוהו, ואילו ידעוהו בודאי לא היו מתפרדים ממנה (מ"ח):

פסוק ח

מקצה הארץ. ערש"י, והמפרשים יאמרו, הקרובים אליך, שהמסית יאמר לך ראה מה שלוה יש בעובדיהם הללו כמה ממון ותבואות יש להם, כבמתני' שם כך מטיבה וכו'. ועל הרחוקים יסית אותך בדבר אחר, אף שלא יוכל לומר לך שמטיבה כי לא תאמין אליו, אבל יאמר לך ראה היאך נתפשטה הע"ז הזו בכל העולם, לכן אמר מקצה הארץ ועד וגו' (הגר"א) ולפי שהמסית יציע לפני המוסת משפעת טובות שיגיע מזה, כדי להטות רצונו לזה, לכן אמר נלכה ונעבדה בתוספת ה"א, כי כל פעל שבתוספת ה"א יורה על פעולה הנעשה ברצון גמור, כמ"ש (פינחס כ"ז י"ג) וראיתה אותה:

פסוק יב

וכל ישראל ישמעו ויראון. הודיע בזה שמה שצותה התורה להרוג המחוייב איננה מדרך הנקמה, כי זה הי' סבה להרגיל הטבע במדת אכזריות, אמנם הכוונה בהריגת המחוייב היא דרך רחמנות, לרחם על השאר שלא יוסיפו הנשארים לעשות כמו אלה (רב"ח):

פסוק טז

הכה תכה. אחר הדרישה והחקירה שנודע בראיה ברורה שהודחה כל העיר או רובה וחזרו לאלילים בית דין הגדול שולחין להם שני ת"ח להזהירם ולהחזירם, אם חזרו ועשו תשובה מוטב, ואם יעמדו באולתם וכו', כ"כ הרמב"ם פ"ה מעכ"ום ה"ו, ואף שהראב"ד כתב עליו, טוב הדבר שתועיל להם תשובה, אבל לא מצאתי תשובה מועלת אחר התראה ומעשה, כבר ביאר הגר"א דעת הרמב"ם, דהא דאמרינן דצריכין עדים לכל אחד ואחד, זהו קודם שנעשו עיר הנדחת. אבל כשהם מרובים תו לא צריכים עדים והתראה, דכל זמן שהם יחידים, עדיין דינם כישראל דצריכים התראה, ודינם בסקילה, וממונם פלט כדין הרוגי ב"ד דנכסיהם ליורשים, אבל כשהם מרובים, כבר יצאו מכלל ישראל ואין צריכים התראה דאזהרתן זו היא מיתתן, וממונם אבד, דכבר עמד והפקיר ממונם, ושפיר מהני' להו תשובה, (עיין בדברי הגר"א כאן בפירושו, ובלקוטי' שבספר שנות אליהו) ובדברי הגר"א ניחא מה שרבים מתמיהים איך מקבלים עדי ע"הנ הא הוי עדות שאי אתה יכול להזימה, הם זממו להרוג העובדים ונשיהם וטפם, ואם יוזמו אין טפם ונשיהם נדונים, כמו בב"ג וב"ח כפ"ק דמכות, מדכתיב ועשיתם לו, לו ולא לזרעו, לו ולא

לאשתו, (ע"ש בתוס' בתירוצם קמא) דכיון שאין התראה בע"הנ תו לא קפדינן בעדים שיהיה עדות שאי"ל, ונתיישב בדבריו גם מה דתנן אנשי ע"הנ אין להם חלק לעו"הב, מה נשתנו אלו מכל מחוייבי מיתות ב"ד דאיתכפר להו במיתתן ובזיונן, עכ"פ בנתעכל הבשר נתכפרו, ויש להם חלק לעו"הב, (עתוס' סנהדרין מ"ז א' ד"ה ואמאי, ומה שתירצו כבר דחה הר"ן שם בחי' ועתוס' י"ט פ"י מ"ד) דכל הרוגי ב"ד מתודין קודם הריגתן לכן אהני להו כפרה, אבל אנשי ע"הנ שנדונו אינו אלא כשלא חזרו בתשובה לכן לית להו כפרה. ודבר זה שהשמיענו הרמב"ם שאין דנין ביושבי העיר דין ע"הנ רק כשעומדים על דעתם הרעה ואינם חוזרים אחר ההתראה, נ"ל דלזה כוונה התורה במה שאמרה. והנה אמת נכון הדבר, שאם יהיה המכוון בו הידיעה האמתית שהודחו אנשי העיר, מקרא שאין צריך הוא, וגם יחיד בעלמא לא יהרג בלתי בירור גמור שעשה מה שנתחייב בו עונשו, ומכ"שכ רבים, אבל טעם והנה אמת נכון הדבר, דבר זה ללכת אחרי אלהים אחרים היה אצל אנשי העיר לאמת ונכון, כלומר להתמיד ולקיים בדרך זה, שלא ישתנה דעתם אצלם לשוב ולחזור ממנו (אונוואנדעלבאר, פעסט בעשלאסטען) אמת, כמו שלום אמת (ירמיהו י"ד:י"ג) שטעמו שלום מתמיד. נכון, כמו נכון הדבר מעם אלהים (מקץ מ"א) כלומר מקויים שאין נופל בו השנוי הבטול:

החרם אותה ואת כל אשר בה. אותה הם אנשים הנדחים, ואת כל אשר בה, הנשים הנגררות אחר האנשים, אבל הטף שהם קטנים בזכרים ובנקבות אין ממיתין אותן, וכן אמרו בספרי חנן אומר לא יומתו אבות על בנים וגו' ובעיר הנדחת הכתוב מדבר, אבל בתוספתא של מסכת סנהדרין (פ' בתרא) נחלקו בה, קטני בני אנשי עיר הנדחת שהודחו עמה אין נהרגין, רבי אליעזר אומר נהרגין, אמר לו ר' עקיבא מה אני מקיים ונתן לך רחמים ורחמך והרבך, אם לרחם על הגדולים הרי כבר נאמר החרם אותה ואת כל אשר בה ובהמתה, ומה אני מקיים ורחמך והרבך אלו קטנים שבתוכה (לשון הרמב"ן) והרמב"ם (פ"ד מעכו"ם) פסק דאף הטף הורגין. וכתב עליו בעל מגדל עז דטעמו מדגרסי' בספרי הכה תכה את יושבי העיר מכאן אמרו חכמים אין מקיימין את הטפלים כלל שהורגין אותן דדרשינן את רבויה. ועוד דבכריתות (צריך להיות, בתוספתא) פלוגתא דר"א ור"ע, דר"א סבר קטני בני רשעי ישראל נהרגין, ור"ע סבר אין נהרגין, ופסק הרמב"ם כר"א משום דסתם ספרי ר"ש וקאי כר"א. ע"ש. הן אמת דבספרי שלפנינו ליתנהו לא דברי הרמב"ן ולא דברי בעל מג"ע. עכ"פ ברור הוא שגרסת בעל מג"ע לא היה בספרי שלעיני רמב"ן, גם השמיט בעל מג"ע רישא דתוספתא, שמבואר בה דעת ת"ק דקטנים אין נהרגין וכר"ע ור"א דאמר דנהרגין יחיד הוא, ואמאי פסק הרמב"ם כיחידאי:

פרק יד

פסוק א

לא תתגודדו. ההבדל בין שריטה לגדידה לרש"פ, שהשריטה כפי שישמשוה בעלי התלמוד ואיננה כ"א עשיית חריץ קל הבלתי עמוק (קריטצען), כענין שאמרו (שבת ק"ד) הכותב על בשרו המסרט על בשרו, היינו חורץ במקצת דומי' דכתיבה שאינו יורד בעומק הבשר, וכן שרט לו שריטה בכותל היינו חריץ כל שהוא לסימן, וכן תפלין א"צ שרטוט (מנחות ל"ב) היינו קצת רושם על הקלף בקו ישר, ובלשון הכתוב ישמש לשון שרט תמיד על עשיית חריץ בבשר, כמו ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם וכדומה, אמנם גדידה מורה על עשיית חריץ עומק שהוא יותר מן השריטה (אֶטצען, איינשניידען) כמו ויתגדדו כמשפטם בחרבות ורמחים (מלכים א י"ח:כ"ח) שפצעו בשרם כ"כ עד שפך דם עליהם, נחת גדודי' (תהילים ס"ה:י"א) היינו חריצת המחרישה היורדת בעובי האדמה, ובלשון התלמוד ראוהו מגויד או צלוב (יבמות ק"ב), ואפי' מגויד ואפי' גוסס (נזיר מ"ג), והיינו פצעים עמוקים ביותר, לא שנחתך לחתיכות שא"א עוד לחיות בשום אופן בין שיהי' נחתך בסכין צוננת בין במלובנת, אבל הענין שנפצע ונחבל ביותר בעמוק הבשר, ואז אם נעשה בסכין מלובנת אפשר עוד שיתרפא כמ"ש שם; וענין גדד הוא מגזרת גיד (אדער) כמו גיד הנשה ור"ל בלשון גדד היינו חריץ בעומק הבשר עד שמגיע לגידין שמצוי בהם הדם ביותר, וכמ"ש (מלכים א י"ח:כ"ח) ויתגדדו עד שפך דם עליהם, שפצעו א"ע כ"כ בעומק עד שהגיעו לגידי הדם ונשפך הדם עליהם, וענין גדד היינו עשיית עסק עם הגידין, כענין אל תלחם לחם, לא תעולל, וע"מ נדד שנמצא ניד כמו וניד שפתי (איוב ט"ז:ה') לנידה היתה (איכה א':ח'), ונמצא ג"כ בכפל הפעל נדד מתנודד, יתנודדו כל רואי בם, כך מן גיד מתגודד; ומ"ש (מכות כ"א) שריטה וגדידה אחת היא, היינו לענין ששניהם בין ביד בין בכלי, לענין התראה ומלקות שוים הם, שאם התרו משום שריטה ולא שרט אבל גדד, או שהתרו בו משום גדידה ולא גדד אבל שרט, חייב מלקות שלא הקפיד הכתוב רק הפציע גופו כל עיקר, ולא חילק בין פצע עמוק לשאינו עמוק, כמו שאין חילוק בחרישה בשבת בין בחורש בעומק הקרקע או לאו, וכן בין קריעה לפרימה שלא חילוק בין קורע לפורם, אעפ"י שיש הפרש ביניהם בהנחה ראשונה, כך בגדידה ושריטה לענין עונש הם שוים, ובבחינת הנחתם יש הפרש ביניהם, והענין שאין ראוי להורות תכלית הדאגה והצער על הקרוב המת כשנשאר קרוב נכבד ממנו במעלה ובתקות טובה, לפיכך אמר בנים אתם לה"א לא תתגדדו, שאביכם שבשמים קיים לעד ואין ראוי שתדאגו בתכלית על שום מת:

בין עיניכם. אצל הפדחת (רש"י) ר"ל מסוף הפדחת ולמעלה במקום שער, כי בין עינים החיצונים הנראים והנגלים אינו מקום שער להזהיר בו על הקרחה, ולכן לא אמר בין בבת עיניכם, או בין גבות עיניכם, או בין עפעפיכם, כי בזה הלשון היה מדבר מעינים הגשמיים הנראים, אבל לשון בין עיניכם יורה על אותו חלק שבראש שלצד פני האדם, למעלה מן המצח. ונקרא אותו החלק בין עיניכם, כי שם הוא מקור הראות, כנודע מחכמי נתוח שחלקי המוח שלצד פני האדם הם מגיעים עד קרוב אל עצם הגלגולת, ומן העצם של מוח צומחים ויוצאים גידי הראות, בתחלתם הם מתאחדים ואח"כ מתחלקים ופונים אל הימין והשמאל בפנימיות המוח ומתפשטים עד שמגיעים אל תוך אישון בת עין החיצוני, ושם פועלים חוש הראות. ואחרי שבאותו החלק מן הראש הוא עיקר הראות ומקורו, לכן נקרא אותו החלק כולו בשם "בין עיניכם" כלומר בין מקור הראות (אויגענווארצעלן), ויש לשם עין פי שנים בהוראתו, על חוש הראיי' ועל המקור כענין מעיני מים. והנה לרבותינו (מכות כ') בין עיניכם לאו דוקא, כי על כל הראש מוזהרים על הקרחה, כנאמר בכהנים לא יקרחו קרחה בראשם. אמנם מה שאמר כאן בין עיניכם ולא אמר בראשיכם, כבר כתב הריטב"א שם, דאצטרך בין עיניכם ללמד על בין עיניך האמור בתפלין, שהוא בראש דומי' דהא דקרחה, ולא בין העינים ממש. (דברי הריטב"א אלו היו נעלמים מעיני הרא"ם כאן ובפר' אמור, ומעיני הרב בקרבן אהרן שם בספרא, ומעיני מהר"ם יפה המובא בצדה לדרך שם באמור, כי אלו ראו דברי הריטב"א לא היו צריכים להאריך בקושי' זו ותירוצו); והוא דכתיב בכהנים ולא כאן (שהיה לו לכתוב כאן כל הראש ול"ל גז"ש כלל, דק"ו לכהנים) דכללא הוא בכל התורה לכתוב דבר חמור אצל החמור (הגר"א); וע"ד הפשט נ"ל שבלשון בין עיניכם יש להבין בו כל הראש, וזה, כי שם ראש המונח על אבר הבע"ח אינו רק ע"ש חלק זה מן הראש הנקרא בין עינים, כי ידוע הוא מחכמי הטבע והנתוח, שהמוח הוא העיקר הראשי לכל חמשת החושים שבאדם השמיעה הראיי' והריח וכו'. כי האוזן העין והאף אינם רק כלים אמצעיים להביא הרגשותיהם הפרטיות אל המוח ובו נתפסים, כי שם ביתם שרשם ומקורם העיקרי, ועיקר כל הפעולות הראשיות האלה אינם בחלק המוח שמאחורי הראש כ"א בחלק המוח שמלפני הראש ר"ל באותו חלק הראש הפונה לצד המצח, ולכן אותו חלק המוח הוא יותר גדול בכמותו ממה שלצד אחורי הראש. והונח א"כ על הבע"ח שם ראש, לפי שבו משכן המוח שהוא היותר עיקרי באדם, והוא האבר הראשי שבגוף האדם (הויפטטהייל) כי מה שמראש האדם ולמטה עד קצה רגליו אינו רק כטפל אל העיקר, וכל עיקר שעמו טפלה, נקרא העיקר ראש (הויפט) בערך אל הנטפל אליו, ואחר שעיקר

הפעולות הראשיות שבאדם אינם רק בחלק המוח שמלפני הראש הנקרא בלשון הכתוב בין עינים, א"כ עיקר הנחת שם ראש ע"ש היותו משכן לאותו חלק הראשי שבמוח. א"כ אין הבדל בין אומרו שם בראשם, בין אומרו כאן בין עיניכם, ובשניהם לדבר אחד התכוין לאסור קרחה בכל הראש, שם קרא לאותו אבר ראש, ע"ש היותו משכן למוח שהוא הראשי שבאדם בדרך כלל, וכאן קרא לאותו האבר כולו בשם בין עינים, ע"ש חלק המיוחד שבמוח להיותו ראשי באדם בדרך פרט. ואין זה דבר תימה לקרוא את כל האבר בשם בין עינים, הלא מצינו דבר יותר גדול מזה, שנקרא האדם כולו בשם גלגולת (עומר לגלגולת, ובכל המנויים לגלגלותם) אף שאין גלגולת בעצם רק שם לכדירת הראש (הירנשאלע) ותרץ גלגלתו. ומלת בין לא יורה דוקא על ההבדל בדברים, אבל יורה גם על השווי הגמור בין דברים מחולפים, כמו וחצית את המלקוח בין תופשי המלחמה ובין כל העדה, דהיינו שיהיה המלקוח שוה בין שני הנושאים. וכן רבותינו שמשו במלת בין על הרוב להשוות בין המתחלפי' כמו בין בזה בין בזה בין כך ובין כך. עכ"פ אין דעת רבותינו רחוקה כ"כ מלשון המקרא עצמו לאסור בישראל קרחה בכל הראש אף שלא נאמר בו רק בין עיניכם:

פסוק ד

שור שה כשבים וגו' איל וצבי. הרב בחתם סופר סי' ע"ד מתקשה בזה, וכתב אחר שטרחו בש"ס ובתוס' וכל הראשונים מ"ט פרט כל הני עופות טמאים ועשו מהם ב' כתובים הבאים כאחד וי"ט כתובים הבאים כאחד, מה יענו בטעם שפרט כאן בפרשת ראה הבהמות הטהורות ומנה עשר בהמות טהורות שור כשבים ועזים איל וצבי ויחמור ותאו ודשון ואקו וזמר, כל הני פרטי למה לי הלא יהיב בהו סימנים מובהקים מפרסת פרסה ומעלת גרה, והרי בדגים לא מנה כלל וסמך על הסימן. וכן בפרשת שמיני לא מנה שום בהמה טהורה וסמך על הסימן, מאי טעמא פרט כאן במשנה תורה. ואי משום יגדיל תורה ויאדיר, עיין תוס' חולין ס"ו ב'. א"כ ה"נ נימא בהני פרטי דעופות טמאים. וצ"ע. ויש ליישב ע"פ מ"ש הרמב"ם פ"ב ממאכלות אסורות ה"ג. ע"ש. עכ"ד. וייישוב זה הוא דוחק גדול ואין הדעת סובלת לומר שהאריך הכתוב לפרוט עשר מינים, כדי להורות איסור בחד מינא. גם דעת הרמב"ם בזה היא דעה יחידית, כי כל גדולי המורים חולקים עליו הראב"ד והרמב"ן והרשב"א תוס' והרא"ש כלם סוברים דבשר אדם אינו אסור אלא מדרבנן, ובאמת אין אנו צריכים לדוחק זה, דפרטי עשר מינים אלו מצרך צריכי, דבסימן מפרסת פרסה ומעלת גרה לחוד לא הוי ידעינן רק להבדיל בין בהמה וחיה טהורה לבין הטמאים, ואכתי לא היינו יודעים מה היא חיה טהורה ומה היא בהמה טהורה,

כדי להבדיל בין חלב ודם שביניהם, דחלב חיה מותר משא"כ בבהמה, ודם חיה טעון כסוי משא"כ בבהמה לכן פרט הכתוב שלושת מיני בהמה ושבע מיני חיה דכשמכירים אותם או אחד מהם, אפילו לא מצא לו קרנים ידענו דחלבו מותר ודמו טעון כסוי - ועוד נ"ל שפרט הכתוב עשר מינים אלו להודיענו שכל אחד מהם הוא מין בפני עצמו, כי אם לא פרטן הכתוב רק היה אומר בדרך כלל כל מפרסת פרסה ומעלת גרה תאכלו, היינו אומרים דכלל זה עושה כל הנכנסים תחת סוג זה כדבר אחד ולמין אחד יחשב, וכשנתערב בשר שור טרפה בבשר עז או איל הוי מין במינו ודינו ליבטל ברוב, לכן פרט הכתוב כל מין ומין לעצמו, להודיענו דבתערובת זה המין במין בתר הוי מין בשאינו מינו ואוסר עד ס'. ואתי' כשיטת הרמ"א בסי' צ"ח דלענין מין במינו אזלינן בתר שמא, אם הוא שוה הוי מין במינו, ולא אזלינן בתר טעמא אם הוא שוה או לא. והוא דעת האגור והגהות ש"ד ומהרש"ל וט"ז, דבשר שור ועז ואיל הוי ג' מינים. ואף שהש"ך טען הרבה על שיטה זו מסברה, דהא עיקר טעם דמין במינו אינו טעון ס' מה"ת הוא משום טעם כעיקר, א"כ הכל תלוי בטעם ולא בשמא, אמנם כבר הצדיק הרב בכרו"פ שיטה זו בסברה נכונה, כיון דטעם כעיקר ממשרת ילפי' אין לנו רק דומי' דמשרת, שהאוסר והנאסר אינו מין אחד, ששרה פת ביין ענבים במים, אבל כשהאוסר והנאסר הם מין אחד אף שמחולקים בטעם לא אסרה תורה, ואין לנו לדמות רק כפי שמצינו בתורה, ובפרט שיש סברה, כיון שהוא שם אחד, טרם בא לידי נ"ט תיכף ההיתר שהוא מינו מתרבה עליו ומבטלו, כי אין הדבר נעשה ברגע אחד, דמתחלה האיסור מתפשט בהיתר כעין ספוג ששואב מים ואח"כ נותן טעם בו, וזה לרוב שהבליעה קדים לנ"ט ואין הבליעה והנ"ט באים כאחד, כי אף שנבלע בו מ"מ אינו מהפך הטעם, וא"כ תיכף מינו רבה עליו ומבטלו, ע"כ. וגם הרב בחוות דעת הלך בדרך הכרו"פ בהרחבת דברים, עד שהעלו כדעת הרמ"א להקל בהפ"מ או בשיש עוד צד להקל. ולדעתי יש סמך גדול לשיטה זו מן הכתוב, מדפרט כל מין ומין לעצמו. - ואף שדעת האו"ה לחלק, דשור ועז ואיל נקראו ג' מינים דוקא כשהם שלמים, אבל בחתוכים הוי מין במינו דהכל נקרא חתיכה, כבר השיג עליו הרמ"א בד"מ, שאין חתיכה שם העצם לילך אחריו לענין מין במינו. וכ"ד הראב"ד דאין לחלק בין שלם לחתיכה כמ"ש הכרו"פ. ואל תשיבני ממאמרם באגדה דעופות טמאים הוזכרו בקרא לפי שהם מועטים נגד הטהורים, וכן בהמות טהורות הזכירן קרא לפי שהם מועטים נגד הטמאים, דמשמע דאותן שהוזכרו לא נצרכו לגופן, כי נראה דמאמר זה הוא מן המאמרים שאמר עליהם הרא"ה (מצוה צ"ה) שאין זה לדעתם תכלית הכוונה כ"א רמז בלבד לא למילף מהם לדינא כלל, והוזכרו קצתם בפ' בחקותי כ"ז כ"ז בבהמה הטמאה,

וכבר כתב הרשב"א בחידושיו (חולין מ"א ד"ה גרסת הגאונים על מאמר זה שאין כל הסוגי' הולכת ע"ד זה:

פסוק ו

שסע שתי פרסות. ענין שסע על הבקוע לשני חלקים שוים (ענטצווייאשפאלטען), ויש שני מיני שסוע, שסוע במקצת הדבר, כגון ושסע אותו בכנפיו לא יבדיל (ויקרא א':י"ז) דהיינו שישסענו רק מגבו והכרס נשאר שלם, וכן וישסעהו כשסע הגדי (שופטים י"ד:ו') שלא קרעו לשני חלקים כ"א כמו ששוסעין הגדי לצלות או מכרסו או מגבו, ויש שסוע בכל הדבר כולו דהיינו שסוע לשני חלקים נפרדים, כמו ושסעת שסע פרסות ושסע אינה שוסעת (ויקרא י"א ג' וכ"ו) דהיינו חלוקת הפרסה מעבר לעבר לשני חלקים נפרדים לאורך הפרסה דהיינו מלמטה למעלה לא לרחבה, אלא שלפי ששסע נופל ג"כ על השסוע במקצת, דהיינו ג"כ כשלא נתבקעה הפרסה רק מלמעלה, ומלמטה היא שלמה כפרסת הגמל, וכענין ושסע אותו בכנפיו, לכן כאן במשנה תורה הוסיף לבאר הענין יותר ואמר ששסע שתי פרסות, לומר לך שצריך שתהיה הפרסה חלוקה מעבר לעבר (רש"פ):

פסוק ז

השסועה. ברי' היא שיש לה שני גבין ושני שדראות (רש"י מחולין ס' ע"ב) דוגמ' לזה יספרו הטבעיים מבהמה הנקראת טאיאסו שיש בגבה סדק עמק כאצבע, עד שנראה כאלו הגב והשדרה נפרד לשני חלקים, והיא מעלת גרה, כי יש לה ד' קיבות בכל מעלי גרה. ואפשר דפלוגתת רב ושמואל (נדה כ"ד) אי איתי' בעלמא ברי' כה"ג אי לא, היא, אי הך היא הבהמה דרמז עלה קרא (תוה"ח):

פסוק יב

לא תאכלו מהם. כאלו אמר לא תאכלו מבשרם (רמב"ן ר"פ מצורע) הסב מלת מהם על הטמאים הנאמרים אח"ז, דלמה שלפניו אין שייך לומר מהם דהא בצפור מדבר, וכי מן הטהורים לא יאכל הנשר. ולירושלמי דנזיר (הובא ברמב"ן שם) דאית תנא תני כל העופות בין טמא בין טהור קרוי צפור, נוכל להסב מלת מהם על הקדום, וטעמו כל מינים רבים שבצפור כשהוא מן הטהורים תאכל ואלה מן הצפרים שלא תאכלו, ולרבותינו (ספרי וקדושין נ"ו) מוסב מלת מהם על צפור טהור, והוא הצפור השחוט שבמצורע, והרב בחתם סופר סי' ע"ד פירש מהם היוצא מהם, דבבהמה היוצא מטהור טהור, פרה שילדה כמין חמור אעפ"י שיש לו כל סימני טומאה טהור הוא, ובעוף אינו כן, תרנגולת שהטילה ביצה ויצא ממנה אפרוח שאין לו שום סימן טהרה אסור, דלאו יוצא מן התרנגולת הוא אלא מעפרא קא גביל, וזהו מהם, היוצא מן הטהורים דומי' דנשר שאין לו סימן טהרה לא תאכל:

פסוק כ

כל עוף טהור. לרמב"ן ר"פ מצורע, שם צפור הוא כלל לעופות הקטנים דמשכימים בבקר לצפצף ולשורר, מלשון ארמית צפרא, וכן ישוב ויצפר ישכים בבקר, ע"ש. על מינים אלו אמר תחלה כל צפור, ועל שאינם ממינים אלו אמר כאן כל עוף:

פסוק כא

עם קדוש אתה. ובמקום אחר (משפטים כ"ב למ"ד) הוא אומר ואנשי קדש תהיון לי. וצריך בינה למה כאן בנבלה סמך אליו עם בשם התאר קדוש, ובטרפה סמוך אליו אנשי בתאר השם קדש. ורבותינו התעוררו ע"ז באמרם (במכדרשב"י משפטים קכ"א) בקדמיתא קדוש והשתא קדש' מה בין האי להאי, דא לעילא לעילא, ודא לאו הכי, לעילא לעילא קדש, קדש הוא כללא דכלא אתכליל בי', אנשי קדש גוברין דילי' ממש, יעו"ש. ונ"ל כוונתם להבדיל בין התחברות מלות קדש וקדוש לאחד משמות הקבוץ בהבדל מדרגת הקדושה שבנושא, כי יש בקדושה מעלה ע"ג מעלה ומדרגה ע"ג מדרגה. הקדושה עצמו להיות פרוש מן המותרות, למעטו במשגל רק כפי הכרחי, הממעט בשתיית היין, הפורש עצמו מטומאת מת וכדומה, השומר פיו ולשונו מלהתגעל ברבוי האכילה ומדבור הנמאס ושיחה בטלה, המתנהג עם חבריו בעניני משא ומתן בדרך הישר לכנוס בו לפנים משורת הדין וכדומה לאלה, אף שלא הוזכרו בפירוש בתורה נכללו במה שאה"כ קדושים תהיו (כמ"ש רמב"ן שם) שבא בו הפירוש קדש עצמך במותר לך. וזוהי מדרגה הקטנה שבקדושה. אמנם יש מדרגה יותר גבוה מזה, והיא הפורש עצמו מכל הנאה גשמית, שבעשותו אחת מפעולות הגשמיות המותרים והמוכרחים אליו מצד חומרו, הוא מקדש עצמו ופורש בעת פעולתו מהנאה הגשמית ולא ישתף בה שום ערבות גשמי באופן שאינו פועל בכליו החומריים רק פעולה שכלית רוחנית לקיים מצות בוראו, (עמ"ש ר"פ קדושים בשם הרב בעל קרבן אהרן). ושתי המדרגות האלה שבקדושה, כלולים במאמר קדושים תהיו, לקדש עצמו במותר לו. והתבונן כי המדרגה הקטנה היא בגדר הכמות, למעט בכל האפשרי בדברים המותרים, והמדרגה הגדולה היא בגדר האיכות, שהעשי' עצמה שבפעולה הגשמית ההכרחית תהיה פעולת שכלית רוחנית בלתי שותפות גשמי. ויתרון מדרגת השני' על הראשונה הקטנה עדיין ענין הגשמי מצוי אצלו רק שמתנהג בקדושה ופרישות למעט בכמותה. אמנם בשני' הגדולה יסלק עצמו לגמרי מן הגשמית, ואיכות פעולתו הגשמית נהפך להיות קדוש בעצמו, עפ"י הדברים האלה. לזה העומד במדרגה הקטנה שבקדושה "איש קדוש" יאמר לו, שיש לו תאר הקדושה (הייליגער מאנן) כי עצמותו עדיין איננו קדוש, כי הגשמית עדן מצוי אצלו. אמנם הזוכה להתעלות על מדרגה הגדולה שבקדושה, לו יאות שם "איש קודש" בתאר

השם (איין מאנן דער הייליגקייט) כי עצם גופו נתקדש וכאילו הוא הקדושה עצמה. וכבר ישמשו הכתובים לכנות את האיש במעשהו לתדירתו בו, המתמיד ברשעתו נקרא "חטאת" (ורשעה תסלף חטאת, (משלי י"ג ו') ע"ש רש"י, השוקד להתמיד בתפלה נקרא בעצמו תפלה). ואני תפלה (תהלים ק"ט ד') וכן האשכנזי יאמר על איש הבריא בכל אופני' (ער איזט דיא געזונדהייט זעלבסט) כאילו הוא עצם הבריאות, ככה המקדש עצם גופו, שבפעולתו הגשמית יסלק עצמו במחשבתו מכל הנאה גשמית וערבות חומרית, הרי הוא כעצם הקדושה, ונאוה לו שם תפארת "איש קדש". ולהיות שבני עלי' כאלה המתעלים למדרגה הגדולה שבקדושה המה מעטים מאד, לכן לא נתלוה לשם קדש שם הכולל פרטים רבים גוי או עם, רק אמר אנשי קדש, כי הם אנשי מספר מעטים מאד בכמותם. ואפשר לתת טעם על מה שהסמיך הכתוב מאמר ואנשי קדש אצל אזהרת טרפה לא תאכלו. כי בלאו דטרפה נכללה גם אזהרה לקדשים שיצאו חוץ למחיצתו (כבחולין ס"ח, וכמ"ש הרמב"ם פי"א ממעה"ק ה"ו, בשר ק"ק שיצא חוץ לחומת העזרה, ובשר קדשים קלים שיצא חוץ לחומת ירושלם, נפסל והאוכלו לוקה משום ובשר בשדה טרפה ל"ת, דכיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נעשה כטרפה) וכאילו בא הכתוב לעורר את האדם, אתה בן אדם ראה והתבונן. בהמה שהיא פחותה מאד במדרגת הבריאה, אם קראת בפיך בלבד שם אלהים עלי' לקדשה, פשטה קדושה זו בכולה ונתקדשה קדושת הגוף בעצמותה, עד דלא בלבד שאין אתה רשאי לנהוג בה מנהג חול וליהנות ממנה שום הנאה, ואם נהנית ממנה מעט אתה מועל בקדשים, אף גם זאת אי אתה רשאי להוציאה מגדר מקומה המיועד לה לפי קדושתה, ואם הוציאנה נפסלה וירדה מקדושתה, אף כי אתה האדם המעולה במדרגת הבריאה, אשר נקרא שם אלהים עליך בתתו לך צלם אלהים חלק אלה ממעל מקודשת בקדושת עליונים, כמה מן הראוי שתתפשט קדושת נפשך בכל איבריך ויתקדשו קדושת הגוף, ולא תתנהג גם באבר הקטן שבך מנהג חול ליהנות בה שום הנאה גשמית, ואל תוציאנו חוץ מגדר הקדושה המיועד לבעל נפש קדושה:

לא תבשל. בג' מקומות נכתב בתורה א' לאיסור אכילה וא' לאיסור הנאה וא' לאיסור בשול. כ"ה לתנא דבר"י וכפירש"י בפ' משפטים, ומ"ש כאן הוא לדעת ר"ע. והקשה שם הרא"ם למה לי תלתא קראי תיפק לי' מקרא דלא תאכל כל תועבה, כל דבר שתעבתי לך אסור באכילה ובהנאה. ותירץ דמ"מ איצטרכו תלתא קראי דלא תבשל גדי חד לאיסור אכילה וחד לאיסור הנאה לחייב מלקות על בשולו ועל אכילתו, דאי מקרא דלא תאכל כל תועבה הו"ל לאו שבכללות ואין לוקין עליו, אמנם הפלתי רסי' פ"ז כתב ועדיין

לשיטת הרמב"ם דס"ל דעל הנאה אינו לוקה, חד לא תבשל דקאי על איסור הנאה קשה למה לי, דמלא תאכל כל תועבה נפקא, דאיסור הנאה נמי בכלל, דהרמב"ם פסק כר"א דכ"מ שנאמר לא תאכל איסור הנאה נמי במשמע, א"כ אייתר לא תבשל הג' דהנאה, ואף דלא תאכל כל תועבה הוי לאו שבכללות, הא בלא"ה לית בהנאה מלקות להרמב"ם. והאריך בישובים ולבסוף הניח בצ"ע. ואני העני לא ידעתי מאי קשי' לי', הא אצטרך לא תבשל דהנאה להורות שלוקין על בב"ח אפילו שלא כדרך הנאתו כדאמרי' פסחים כ"ה להכי לא כתיבי אכילה בגופו לומר שלוקין עליו אפי' שלא כה"נ. (וכ"פ הרמב"ם בפי"ד ממאכלות אסורות היו"ד) ואי הוי ילפי איסור הנאה מלא תאכל כ"ת לא הוי בב"ח אסור שלא כה"נ. והנה לכלול איסור אכילה בלשון לא תבשל הוא דבר קשה מאד, ומכ"שכ איסור הנאה, ולא ראיתי למפרשים דבר מתקבל בזה וכמעט שאסורים אלו פורחים באויר אין להם אחיזה בלשון הכתוב, וכבר עוררנו ע"ז בפרש' משפטים כ"ג. ועתה אני רואה להוסיף בזה דברים, וזה: בכל מאכל אשר יאכל ובכל משקה אשר ישתה, ישנם לו לאדם שני דברים, ההנאה והתועלת, הנאה בעת לעיסתו ובעת בליעתו ירגיש את הטעם, כי חיך אוכל יטעם, והיא הנאה מוחשית מורגשת, ותועלת יש לו לאדם בהם אחר בליעתו אותם כאשר יבוא אל תוך גופו שישתנו בו שנויים מתחלפים עד שיתילד מיץ ההזנה לזון בו כל חלקי הגוף ואיבריו, וע"י מיץ ההזנה יתמלא לאדם כל רגע מה שיתחסר מן הגוף, והוא תמורת הניתך, זהו התועלת המגיע לאדם ממאכליו והוא בלתי מורגש. וכבר נודע כי השתנות המאכל והמשקה והתחלפותם עד שיתילד ממנו מיץ ההזנה, זה נעשה ע"י הקיבה והכבד, כי הם כלים שיבושל בהם המאכל והמשקה הבא אל תוכם, הם הם המבשלים אותם בשול אחר בשול עד שישתנה ויתחלף להתילדות מיץ ההזנה אשר יתחלק בכל חלקים פרטיים שבגוף מקום בשול המאכל הוא האסטומכא, עיין פי' הברטנורא שבת ספכ"ב, ואפשר דלשון אסטומכא הוא מלשון מצטמק ויפה לו, שהוא לשון בשול. ושני דברים אלה ההנאה והתועלת, יש לו לאדם בכל מאכל ומשקה אשר יאכל בדרך הנאתן כדרכן של בני אדם, אז יש לו הנאה המורגשת ותועלת הבלתי מורגש, אמנם כשיאכלם שלא בדרך הנאתן, כגון בעודו רותח בולעו עד שנכוה גרונו, או שעירב בו דברים מרים ראש ולענה, שאין לו לאדם שום טעם והנאה בזה, ואין לו בו שום הנאה בחיכו ובגרונו, אמנם התועלת המקווה מן המאכל נשאר לו בו, כי מה להם לכלים הפנימיים במה שאין בו טעם, כי על פעולת משמרתם יעמדו לבשל את אשר יבוא אל תוכם ולהוליד ממנו מיץ ההזנה. ויתבאר לנו מזה, שבמאכל אשר יאכל דרך הנאתו נופל עליו לשון אכילה, כי לשון אכילה ישמש בלשוננו על ההנאה המוחשית

לבדה אף בדברים שאינם מאכל ומשקה, כמו כן דרך אשה מנאפת אכלה ומחתה פיה, שההנאה המוחשית שמרגשת נקרא בלשון נקיה אכילה, וכן כי אם הלחם אשר הוא אוכל, קראן לו ויאכל לחם ומזה יגיע כפיך כי תאכל, והשליטו לאכול ממנו. ושפיר נופל לשון אכילה במאכל הנאכל דרך הנאתו, כי יש לו בו הנאת הטעם המורגש לחיך וגרון. אמנם על הנאכל שלא כדרך הנאתו, שהחיך והגרון אינם מתהנים מן הטעם שבו, ואין להם בו הנאה של כלום, לא נופל בזה לשון אכילה, שעיקר הוראתו על ההנאה, ובזה אין בו הנאה, ושפיר נופל על אכילה כזו לשון בשול, כי אף שנמנע לאדם באכילה כזו הנאת הטעם בחיכו וגרונו, מ"מ יש לו לאדם במאכל זה התועלת המקווה בכל מאכל, שיתבשל בפנימית גופו להולדת מילן ההזנה. והתבונן כי בשול זה הפנימי דומה בעניני ממש לבשול החיצוני הנעשה קודם אכילה. כי המבשל החיצוני לא יעשה פעולת הבשול באמת. כ"א ההכנה והזמנה שיעמיד הקדירה עם תבשיל שבו אצל האש, והאש הוא המבשל באמת. וע"ש ההכנה והזמנה הנעשה מן האדם אל הבשול, יתואר הוא בשם מבשל, ככה הוא בבשול הפנימי, האדם בלעיסתו את המאכל בפיו ובבליעתו אותו בגרונו יעשה ההכנה וההזמנה להבשול הפנימי באיברים פנימיים, וע"ש הכנת האדם והזמנתו אל בישול זה יתואר הוא מבשל. ומזה נשכיל להבין שבכל מאכלות אסורות אמר הכתוב לשון אכילה, לא תאכל נבלה, לא תאכל דם, טרפה לא תאכלו, כי כל האסורים האלה אינם רק האוכלם דרך הנאתן שיש לו בהם הנאת הטעם, שפיר נופל בהם לשון אכילה שהוראתו על הנאה החושית גם בדברים דלאו בני מיכל נינהו. אמנם בב"ח דלפי הקבלה האמתית אסור אף באכילה שלא כדרך הנאתן ולא יכול המקרא להפיל בו לשון אכילה, כיון שאין לו בו שום הנאת הטעם, לכן הזכיר איסור האכילה בלשון לא תבשל, והוא בשול הפנימי, וטעם לא תבשל לא תעשה הכנה והזמנה אל בשול הפנימי (ניכט צור פערדויאונג ברינגען) והיינו לא תאכל שבאכילה נעשה ההכנה אל בשול הפנימי. וממה שאמרו רבותינו, הוציא הכתוב איסור אכילה בלשון בשול וכו', מבואר דעתם שבלשון בשול עצמו יובן האכילה, והוא מבואר מאד לדברינו. היוצא לנו מן הדברים, שבמאכלות האסורות רק דרך הנאתן יוציאם הכתוב בלשון לא תאכל על שם הנעשה בו בלעיסה ובליעה המרגישים הנאת טעמו, והמאכל האסור אף שלא כדרך הנאתו, שלא יוכל להזכיר בו לשון לא תאכל כיון שאין לו בזה הנאת הטעם, לכן יזכירהו בלשון לא תבשל על שם הנעשה בסוף אכילתו והוא הבשול הפנימי, כי גם המבשלים החיצוניים, אף שהאדם אינו רק מעמיד הקדרה בתבשיל אצל האש, והבשול לא נעשה רק ע"י האש, מ"מ נקרא האדם בשם מבשל ע"ש סופו, ודומה לזה אפיתי על

גחליו לחם (ישעיהו מ"ד:י"ט) הוא ע"ש סופו, כי לא יקרא לחם עד שיאפה, ובן טחני קמח (שם מ"ז) הוא ע"ש סופו כי לא יטחון את הקמח (ע"ש ר"ש ב"מ). וממה שנתבאר שאזהרת לא תבשל היא, שלא יסבב הישראלי שיבוא תערובת זה לידי בשול (ניכט צום קאָכען ברינגען) דהיינו שלא יעמיד קדרה שבה תערובת זה אצל האש שיבוא בו לידי בשול. וכן לשון לא תבשל הנאמר לאזהרת אכילה, טעם לשון לא תבשל, לא יסבב הישראלי ע"י לעיסה ובליעה שיבוא התערובת לידי בשול פנימי (ניכט צור פערדויאונג ברינגען). אף שאין לו בזה הנאת הטעם כגון שאכלו שלא כדרך הנאה, מ"מ יש לו בזה התועלת שיתבשל בבני מעיו להיות מזון לגופו, והוסיפה התורה בזה להזהיר גם הנאת התועלת שאין מגיע לו להישראלי מגוף המאכל עצמו, כ"א ע"י אמצעי שנותנו או מוכרו לנכרי שמגיע לו עי"ז אם תועלת טובה או תועלת ממוני, וע"ז באה האזהרה כאן, דאחר שהזכיר הכתוב אזהרת נבלה ואמרה שזה מותר בהנאה ככתוב לגר תתננה ואכלה או מכור לנכרי, הסמיך אחריו לא תבשל, וטעמו לא תסבב להביאו לידי בשול פנימי לגר או לנכרי, כי נתינה זו ומכירתה תועלת טובה, או תועלת ממון הוא אצלך ואתה הוזהרת גם על זה, עיין חולין קט"ו ב' דבי ר"י תנא לא תאכלו כל נבלה וגו' אמרה תורה כשתמכרנה לא תבשלנה ותמכרנה:

פסוק כב

עשר תעשר. כאן יצוה להוציא מעשר שני מן התבואה בארבע שני השמיטה, כלומר אחר שנפרוש מעשר ראשון הניתן ללויים, נפריש עוד מעשר אחר, לכן נקרא מעשר שני, ואמר אחר זה, מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר וגו' שם הצווי להוציא מעשר עני בשנה השלישית והששית מן השמטה, ובשנים האלה היה מעשר עני במקום מעשר שני של שאר שנים, ואין מפרישין מעשר שני כלל, ושתי מצות אלה מנאום מוני המצות, הרמב"ם בס"המ מצוה קכ"ט ק"ל, ובחבורו ריש הלכות מתנות עניים, וריש הלכות מעשר שני, והחינוך סי' תע"ג תע"ד. והרמב"ן בסוף ס"המ הוסיף למנות הפרשת מע"ש ומ"ע ונתינתן לארבע מצות, והאזהרה מלאכול טבל בכלל, בין לתרומה גדולה בין הטבול לתרומת מעשר, בין הטבול למע"ש בין הטבול למעשר עני, הוא מלא יחללו את קדשי בנ"י. (אמור כ"ב ט"ו), במכות ט"ז ב', וברמב"ם פ"י ממאכלות אסורות, והרב בשאגת ארי' סימן צ"ו כתב דיוצאין לכתחלה במצת טבל הטבול למעשר שני או למעשר עני, כיון דלית בהו אלא מלקות בלבד, אתי עשה דאכילת מצה ודחי ללאו דטבל, ואין בזה משום מצוה הבא בעברה, דאדרבה מצוה יש כאן כיון דעשה דמצה ראוי לדחות אותן, ותמה על הרמב"ם דסובר שאין יוצאין במצת טבל הטבול למע"ש ולמ"ע, ותמה על

התוס' שחשבוהו למצוה הבא בעברה, ע"ש דבריו באורך, ודבריו תמוהים, איך אשתמיט מני' דבטבל הטבול למע"ש ולמ"ע אית בהו לאו ועשה, ואין עשה דמצה יכולה לדחות עשה ול"ת דטבל, ואפי' בעבר ואכל להו אינו יוצא י"ח משום דהוי מצוה הבא בעברה, וכמ"ש הרב עצמו שם במצה של מע"ש שלא נפדה:

עשר תעשר. לא מצינו בתורה מצוה מפורשת לעשר מעשר בהמה שנה שנה, ואמר ר"ע בת"כ, עשר תעשר בשני מעשרות הכתוב מדבר מעשר תבואות ומעשר בהמה, והוא פשט המקרא כמ"ש רנ"ו, כי מלת זרעך על זרע הארץ ועל זרע הבהמה, וכן מלת תבואת על שתיהן, כי הדגן והבהמות תבואותיו של אדם הן, שמביאים לו הון ועושר, (איינקינפטע) ועל שתיהן אמר היוצא השדה שנה שנה, כי על זרע השדה יאמר היוצא משדך, או אשר תוציא שדך, אבל היוצא השדה ענינו כל היוצא על פני השדה למראה עיני האדם שנה שנה, זרעים שצמחו מחדש יוצאים ע"פ השדה, וכן וולדי הבהמה שנולדו מחדש יוצאים ע"פ השדה. ואחריו פירש דין שתיהן, על זרע הארץ אמר ואכלת לפני ה"א מעשר דגנן תירושך ויצהרך, ועל מעשר בהמה אמר ובכורות בקרך וצאנך שאין זה על בכורי פטר רחם בלבד שהרי הבכור נאכל לכהנים, אבל כולל בכור ומעשר, וקרא גם למעשר בכור לפי שהוא החשוב מכל העדר שנעשה קדש לה', כדרך אף אני בכור אתנהו (תהלים פ"א), וכן למעלה (י"ב י"ז) לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנן תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך, סמך שתי המעשרות, מעשר זרע הארץ ומעשר בהמה הנאכל לכל אדם. ועוד הוצרך לקראה בכורות, לפי שמדבר על המובחרים שבמעשר, שהן להקרבה והבשר נאכל לבעלים, כי לפי שמעשר חל על תם ובעל מום ומזוהם וכיוצא שפסולין למזבח, לכן כאן שמדבר על ההקרבה הוצרך לקרוא אותם ובכורות בקרך וצאנך:

תבואת זרעך. תבואה הראוי' להזריע, שאם יזרעו אותה תבואה היא מצמחת, והיינו שהביאה שליש שאמרו חכמים שהיא עונת המעשרות. כי קודם שתגיע התבואה לעונה זו אין בה חיוב מעשרות. כדאיתא בירושלמי תבואת זרעך דבר שהוא נזרע ומצמיח יצא פחות משליש. ותרגום תבואת זרעך (דיין זאמענברינגענדעס געטריידע). ואם תתרגם זרעך (דיינער אויסזאט) על הזרע שתבואה זו גדולי', א"כ תפטור ממעשר את הלוקח שדה זרוע מחברו, וזה אינו לפי הדין:

פסוק כד

כי לא תוכל שאתו. ילמדנו שיכולים לפדות מע"ש אם מפני רבוי הדרך אם מפני הקושי שיש בנשיאותו אל המקום אשר יבחר ה', כדאמרי' (מכות י"ט), מע"ש טהור פודין

אותו אפי' בפסיעה אחת חוץ לחומה, שנאמר כי לא תוכל שאתו, אם לא תוכל לנשאו ולהביאו לפנים מן החומה כ"ז שיש לו עדיין נטילה והבאה לפנים אפי' פסיעה אחת פודה אותו; ודע דלדעת רז"ל שם הכתוב ילמדנו עוד שיש מקום לפדות מע"ש אף בלי ריחוק מקום ואפילו בירושלים, כגון אם אינו יכול לאכול מפני שנטמא, וזהו כי לא תוכל שאתו כלומר לאכול. כי שאת הוא לשון אכילה כמ"ש בויגש וישא משאות, ועיי' באמור בבאש תשרף:

פסוק כח

והנחת בשעריך. בספרי רמי הכא כתיב והנחת בשעריך והתם (כי תבא כ"ז י"ב) כתיב ונתת ללוי, התם במעשר עני שבבית קרינן בי' ונתת, יש לו טובת הנאה, וכאן במ"ע שבגורן קרינן בי' והנחת, ואין לו בו טובת הנאה (הרא"ש והר"ן בנדרים פ"ד ב' ותוס' חולין קל"א ד"ה יש בו) לפי"ז מלת בשעריך ע"כ אין פירושו כברוב מקומות לשון עיר וכתרגומו בקרוך, שאין גורן בעיר, כבמתני' (ב"ב כ"ד ב') מרחיקין גורן קבוע מן העיר. אבל בשעריך כאן הוא על כל המדינה, כמו ויירש זרעך את שער איביו שפירושו ארץ איביו, וכמ"ש במכלול כל הארץ נקראת ע"ש השער לכניסתה, וכדאיתא בספרי והנחת בשעריך מלמד שאין מוציאין מארץ לחוצה לארץ, וטעם והנחת בשעריך, שיהא המ"ע מונח בגורן שהיא בתוך הארץ. ויש מקום לפרש בשעריך על הגורן, כי שם שער נרדף עם שם פתח להוראת הפתח שבהיקף חומת העיר לכניסה ויציאה, פתח האהל שער העיר, וכן איתא בספר הבהיר אין שער אלא פתיחה, וכן בלשון ערבי כל עניני פתיחה שבאחד מכל הדברים נקרא שער (אֶפפנונג) ולזה נוכל לומר כמו שישמש לשון פתיחה ליציאת דבר מנרתקו המקיף עליו, כמו חרב פתחו רשעים (תהילים ל"ז:י"ד) כלומר הוציאו, וכן ליציאת הענבים מלבוש הפרחים המכסים עליהם, כמו פתח הסמדר, ככה ישמש שער ליציאת גרעיני התבואה ממכסה המוץ, המקיף עליהם ע"י הדישה, (ואפשר דלשון שער האפונים שער העדשים (שבמשנה שבת פכ"א) הוא השרביט והמוץ המקיף את הפירות שבתוכן, והוא בשי"ן ימנית. וכן תאנים שערים (ירמי' כ"ט) לדעתי אין עיקר המכוון במלת שערים דבר מגונה ומאוס, אלא הקליפה המקפת את התאנים כשהם בוסר היא נקראת שער, ועניני שרביט המקיף את הפרי ולחריפות מרירותו וחמוצו הקשה אינו ראוי לאכילה) ויהיה טעם והנחת בשעריך, בגורן יניח את המעשר שהפריש ומשם יקחוהו העניים, ונקרא הגורן שער, שהוא מקום דישת התבואה להוציא הגרעונים מהיקף המוץ שעליהם, (דרעשפלאטץ). ונ"ל עוד אחר שמצאנו שהשי"ן השמאלית והימנית מתחלפים זה בזה, כמו מידעי מחשך (תהלים פ"ח) שהוא בשי"ן ימנית, ומ"מ

פירשו רש"י כשי"ן שמאלית לשון מניעה, ובתחפנחס חשך היום (יחזקאל למ"ד) שהוא בשי"ן שמאלית בכל המדוייקים, ומ"מ תיב"ע ועל תחפנחס איתי חשך ביום, כבשי"ן ימנית, לכן גם רבותינו יחליפו אותם, כאמרם רבת תעשרנה לשון מעשר, דאגה בלב איש ישחנה, לשון שיחה ודבור, אחפש את ירושלם לשון חופש וחירות וכיוצא בזה הרבה לרבותינו. והנה מצאנו שם שער בשי"ן שמאלית על דבר הנדחף במהירות כדחיפת רוח סערה, וישערהו ממקומו (איוב כ"ז:כ"א-כ"ב) ועל המוץ הנדחף ע"י הרוח מגרעיני התבואה אמר כמוץ יסוער בגורן (הושע י"ג) ומזה יהי' בשעריך כאן בגורן, שהוא המקום אשר בו סוער המוץ מן התבואה כאשר יזורה בגורן (פערוועהפלאטץ) ואין כאן זרות כ"כ בלשון לדעת רבותינו. ויתכן עוד דלרבותינו הונח שם שער על הגורן על שם שיעור מדתו, כי לפי הנראה היה להם מספר ידוע לכל צבור וצבור של (תרומה) תבואה, לא המעיטו ולא הוסיפו על המדה שהיו קצוב להם לצבור אותה על צבור אחד. וזה היה שלשים סאה הנקרא כור, כאמרם חטה אחת פוטרת כל הכרי, לא הפריש מן העמרים יפרוש מן הכרי (ב"ק צ"ד) ואמרו (סוטה מ"ג ב') עשאן גורן הוקבע למעשר, ופירש"י עשאן גורן שכינס הרבה כאחד ועשה מהם כרי, ונקרא צבור תבואה בשם כרי ע"ש מדתו שהיה בו מספר מדות הכור. והוא ל' סאה (ובאמת היה צריכים לדעת מספר מדות התבואות לענין הפרשת תרומות ומעשרות) וסמוכין לזה, כי על וימצא מאה שערים (תולדות כ"ו י"ב) אמרו ברבה מאה כורים, כי מדת כור היה להם שיעור ידוע לכל מאסף תבואה הצבורה במקום. לפי"ז שם גורן ושם שער דבר אחד הם, אלא ששם גורן הונח על קבוץ ואסיפת התבואה במקום אחד (געטריידע הויפען) ויהיה גורן לשון אסיפה וקבוץ מן יגורו עלי עזים, ושם שער מונח על המדה והשיעור שיש במאסף תבואה זו הצבורה יחד (בערעכנעטער געטריידע הויפען) וכמו שישמש שם שער על ערך וקצב כל דבר למכירתו (פרייז) כאמרם יצא השער, שערו חכמים, וכ"ה בכתוב (משלי כ"ג:ז') כמו שער בנפשו, וכן שם שער שיורה על פתח מבוא העיר, (טהאָר) הוא ע"ש שיעור והמדה, כי שם היה מאסף כל האנשים למקח וממכר כנודע, ועמ"ש כאן בספרי, והנחת בשעריך, אם אין שם עני הניחו באוצר עד שיבואו עניים ויטלו. והנה בירושלמי אמרו מודד אדם את טבלו ומכניס לתוך ביתו ובלבד שלא יתרום במדה שוקל אדם את טבלו ומכניסו לתוך ביתו ובלבד שלא יתרום במשקל מונה אדם את טבלו ומכניסו לתוך ביתו ובלבד שלא יתרום במנין, ואמר הגר"א וכן הוא משמעות המשנה (תרומה פ"א מ"ז) אבל תורם הוא את המדוד וכו' משמע דוקא התרומה שנוטל צריך במחשבה, אבל הטבל צריך הוא

למדוד מקודם, ע"כ, מבואר בזה שכל גרנות תבואותיהן היו צריכים להיות משוערים במדות במשקל ובמנין, ושפיר נקרא הגורן בשם שער ע"ש השיעור והמדה:

פסוק כט

כי אין לו חלק. מכאן למדו רבותינו בירושלמי (הובא בר"ש פרק קמא דפאה מ"ו) דהפקר פטור מן המעשר, כי במידי דהפקר ידך וידו שוים אם הוא לוי עצי, ואמרו כאן בספרי, דברים שאין לו בהם חלק ונחלה עמך אתה נותן ללוי, יצאו לקט שכחה ופאה שיש לו ללוי בהם חלק ונחלה עמך אינם חייבים במעשר:

פרק טו

פסוק א

מקץ שבע שנים. אמר הראב"ע מתחלת השנה וכן אמרו כל המדקדקים, וע"ד רז"ל מקץ בסוף השבע, ולא דיבר הכתוב אלא בשמטת כספים, יאמר מסוף כל שבע שנים הנמנים לכם תעשו שמיטה, שישמוט כל מה שבידו, לכן אמרו שאין שביעית משמטת כספים אלא בסופה, וכן אונקלס ויב"ע תרגמו מקץ מסוף, ועי' רמב"ן מה שהשיב על הראב"ע בזה, וז"ל הרוו"ה (בביאורו ליונה) קץ וקצה שוים בעיקר הוראתם שהוא לשון סוף, אלא שנבדלים בצד מה בהוראתם הטפלית, והוא. שלשון קץ הוא סוף כל דבר ואין חלק ממנו כדמות הקו בחכמת השיעור שהוא נתפס במקום, אבל לשון קצה יפול על סוף הדבר והוא חלק ממנו ונתפס במקום ובזמן, לכן תוכל לומר בקצה הבית בקצה העיר, ולא תאמר בקץ הבית או בקץ העיר, וזהו ההבדל שבין מקץ ארבעים יום, מקץ שנתים ימים, מקץ עשר שנים ודומיהם, ובין מקצה חמשים ומאת יום, מקצה שבעת ימים ודומיהם, ועתה תבין ההבדל בשנוי לשון בפ' ראה שבין יעידת זמן המעשר שהוציאו הכתוב בלשון מקצה באומרו מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך, ובין יעידת זמן השמטה שאחריו שהוציאו בלשון מקץ באמרו מקץ שבע שנים תעשה שמטה (ע' בפי' רמב"ן), והיינו לפי שזמן השמטה מדוקדק מקץ השנים, וזמן המעשר היא מקצה השנים לפי ההבדל הנ"ל, ובתוספ' (קדושין ל"ח ד"ה צ"מ) מדמה מקצה שלשת ימים, אל מקץ שבע שנים דירמי', וע"ש במהרש"א דלפירש"י בערכין אין מקום לזה. וכן הרש"פ השיב ע"ד הראב"ע בזה וסיים, על המפרשים הפשטנים התמי' נשגבה שמראים בפירושם זה כאלו מכריחים את עצמן להוציא מובן מקץ מפשוטו כדי להתנגד לדברי רז"ל:

פסוק ב

שמוט כל בעל משה ידו. שמוט את ידו כל בעל משה (רש"י), כי לשון השמטה אינה נופלת רק על ידו של בעל משה, שלא יהיה לו יד לבקש חובו, וכן אמר לקמן תשמט ידיך, ויתכן שבכוונה הוסיף קרא מלת יד אל לשון שמיטה, כי בלשון שמיטה בלבד

היה מקום לטעות ולומר שאין השביעית משמטת אלא לזמן קצוב, ולאחר זמן הקצוב עדן החוב מוטל על הלוה לשלם את נשיו, לכן הוסיף מלת יד שמהוראתו הכח והיכולת והממשלה ורשות, כענין ותכבד יד בית יוסף, ותעז יד מדין, ויקח את כל ארצו מידו (מאכט, געוואלט, געביעט) כי המלוה הוא כאדון הלוה וממשלתו עליו, ועבד לוה לאיש מלוה, ויש לו למלוה על הלוה שעבוד הגוף ושעבוד נכסיו, ורצה הכתוב שבשנת השמיטה יעזוב המלוה מן הלוה את כל שעבודיו, לא בלבד שאינו צריך לשלם חובו, אבל גם שעבוד גופו ושעבוד נכסיו יסורו ממנו לגמרי, לכן אמר תשמט ידיך כלומר תעזוב ותסיר ממשלת ידך ממנו, וכיון שנמחל פעם אחת שעבודיו, שוב אין מקום למלוה לגבות את חובו באחד מן הזמנים. ובמחברת המכונה אגרת ישר התחכם בזה, (א') דלפי הפשט לא כיוונה התורה לאסור גביית החוב רק בשנה השביעית בלבד, אבל אחר עבור שנת השמיטה התירה גבייתו, כי הכתוב נתן טעם למה לא יגוש כי קרא שמיטה, א"כ זיל בתר טעמא, ובהעדר הטעם יחדל הצווי, ולמדנו שאחר עבור שנת השמטה שאז אין עוד זה הטעם מותר לגבות חובו, וזהו מה שהוציא הכתוב זה האיסור בלשון השמטה, כי זה הלשון יורה רק על השבתת הגבי' עד זמן קצוב, לא להתייאש ממנו לעולם, דומה ללשון הכתוב (ש"ב ו') כי שמטו הבקר, שהכוונה לומר כי הבקר עזבו לפי שעה משיכת העגלה, אבל לאחר זמן שבו למשון אותה עד שהביאוה אל בית עובד אדום הגתי, אף כאן בשנה השביעית תשמט אבל לאחר זמן תוכל ליגש אותו עד שישלם לך. ועוד (ב') יש ללמוד כן ממה שצוה הכתוב בשמיטת קרקעות, כי אין אסור לחרוש ולזרוע רק בשנה השביעית לבדה, ואחר השנה ההיא מותר לעבוד שדהו ונוכל להקישם זה לזה כי שתיהן נקראות שמיטה, גם (ג') כי המשנה עצמה סתמה דברי' ולא אמרה רק (פ"י דשביעית) השביעית משמטת את המלוה, ולא יובן מזה רק שהשנה היא לבד תשמט, אבל אח"כ מותר לגבות, ומה שפי' הר"ב שם המלוה את חברו ועברה עליו שביעית אחר הלואה אינו יכול לתבוע, כמדומה שהוא נגד כוונת המשנה. עכ"ד. ולא ראה ישר, (א') כי מי זה העיד לו כי רק לפי שעה עזבו שם הבקר את העגלה ואח"כ שבו למשוך אותה, גם רבי יונה והריק"ם פי' שם שמטו הבקר, שנתפרקו פרקיהם ואבריהם. הנה מבואר לדעתם הוראת מלת שמיטה לעזיבה והסרה עולמית. וגם (במלכים ב' ט') אמר שמטוה וישמטוה, ושם היתה הסרה עולמית, וכן בלשון ארמי ישמשו לשון השמטה על הלקיחה והסרה הנצחית שאין בהם חזרה, כמו (ב"ב קי"ד) שומטו מעל בניו, שני אחים דשמטי מהדדי (ב"ב קע"ג), ומין ארבה המסיר את הפירות ואוכלם יקרא בלשון ארמי שמיט כי אכל החסיל תרגומו אכל שמיטא, ודמיון ההיקש (ב') יותר ה"ל להקיש לענין

שמיטה הנוהגת בפירות שביעית שהן מופקרות לעולם, ולראות (ג') במשנה שלאחרי' דהשוחט את הפרה וכו', שמבואר המנה ששמיטת כספים הוא רק בסופה, וממילא משתמע שמשמטת לעולם, מכל הלן מבואר שדעת רז"ל זכה וברורה ומוסכמת מן לשון המקרא על פשטי':

לא יגוש את רעהו. דעת הרא"ש (בגיטין פ' השולח סי' כ') דאע"ג דאין שביעית משמטת אלא בסופה מ"מ מיד כשהתחילה שנת השמיטה אין לו למלוה ליגוש את הלוה, ועז"א קרא כי קרא שמיטה לה', מיד שנכנסה שנת השמיטה לא יגוש, אמנם לדעת הרמב"ם וש"פ כל שנת השמיטה מותר לגבות חובו, ומשתשקע החמה בליל ר"ה של מוצאי שביעית אז אבד החוב ואסור לתבוע עוד וע"ז נאמר לא יגוש את רעהו; וכ' התומים בחוה"מ (סי' ס"ז סקכ"ו) הראב"ע שפי' מקץ שבע שנים תחלת שבע שנים, נראה דנתכוון לדעת הרא"ש, כי ח"ו לומר שהי' בו שמץ מינות לחלוק על דעת רז"ל דסוף שמיטה משמטת כמבואר במשנה דהשוחט את הפרה (פ"י דשביעית), אבל נתכוון לדברי הרא"ש שמתחיל תיכף אפקעתא דמלכא ואין יכול לתובעו ולא יגוש את רעהו:

פסוק ג

יהי' לך את אחיך. כל שיש לו למלוה עצמו תביעת ממונו על הלוה בזה אמרה תורה שהשביעית משמטת, אבל כל שיסתלק המלוה עצמו מן התביעה ומוסר שטר חובו לאחר אשר יגבהו, בזה לא זכתה התורה ללוה שתשמטנו שביעית, ולזה ארז"ל המוסר שטרותיו לב"ד שהם יגבוהו אין השביעית משמטת, דהשתא לא קרי' בי' לא יגש, כי המלוה אינו נוגש רק הב"ד הם הנוגשים, זהו דין תורה, וכיון שמוסר שט"ח להם, אין צריך כתיבה, והלל תקן אף בשהמלוה מחזיק שט"ח בידו ואינו מוסרו לב"ד, וכן כשהוא מלוה ע"פ די לו כשיאמר בפני הב"ד שהוא מוסר תביעת חובו בידיהם, ולזה הצריך כתיבת פרוזבול (עתוס' מכות ד"ג, ובחוה"מ סי' ס"ז, ובזרע אברהם על הספרי), ובזה נסתתמו פיות המתחכמים לפרוק עול תורה, מתקנת הלל:

פסוק ד

אפס כי לא יהיה בך אביון. אם היה אפס מלת הטעם אינה מתחבר יפה עם מה שקדם, אבל הוא לדעתי שם מופשט על ההעדר וחסרון, אשר הפעל מזה (ישעי' ט"ז) אפס המץ כלה שד, האפס לנצח חסדו (תהלים ע"ז), שהדבר שהיה יש נעדר ונפסד, ומזה (משלי כ"ו) באפס עצים תכבה אש, ובאפס לאום (שם י"ד) שתרגומו בציר:

אביון. אף שהוא בשאר מקומות שם התאר (דירפטיגער), הוא לדעתי כאן שם המופשט (נאָטהדורפט), כי שם התואר ושם המקרה אחד הם במושגם, כאסוף קציר תואר לקוצר, זרע וקציר שם המקרה, כי תועבה היא מקרה, לא תאכלו כל תועבה תואר לדבר

המתועב, כמו שם צר, איש צר ואויב (אסתר ז') תואר (בעדריקקער), כי צר לי מאד מופשט (ענג), (איכה א') חיים כולכם היום הוא שם התאר (לעבענד) מות וחיים ביד הלשון שם מופשט (דאס לעבען), הנה אחר שנצטוה המלוה לשמט חובותיו בשביעית, אשר מטבע האדם להתאונן ולדאוג על אבוד ממונו, הבטיחה לו התורה בזה שלא יגיע לו נזק והפסד בשמיטת כספיו, עז"א אפס. אין כאן חששת ההעדר וההפסד, כי לא יהיה בך אביון, לא יתילד לך מזה עניות ודלות:

כי ברך וגו'. וטעם ז"ג שבמלת אפס מסכים לזה. ובזה אין המקרא סותר למ"ש לאח"ז כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, כי שם ידבר מכללית האומה, וכאן לא ידבר רק מן הפרטי המלוה המשמט הלואתו בשביעית, ואפשר שלזה כוונו רבותינו באמרם כשעושים רצונו של מקום לא יהיה בך אביון, כי בשמטו הלואתו מצד מצות בוראו הנה הוא עושה רצונו של מקום ב"ה:

פסוק ז

בארצך וגו' לא תאמץ. התחיל בארצך יורה שעיקר הצדקה אינה אלא בארץ אף על פי שהיא חובת הגוף בכ"מ, כי ביאור מלת בארצך אפילו בארצך, וטעמו אפילו בארצך שאתה משמט שם שמטת קרקעות ושמטת כספים, גם שם אני מזהירך על הצדקה, שלא תאמר קרבה שנת השמטה, ואם אני צריך להשמיט מעותי או קרקעותי איך אתן שם צדקה, נמצא שאני מפסיד מכל צד, לזה אמר כי יברכך ה' ויוסיף על שלך, ומכש"כ שאתה צריך לתת צדקה בחוצה לארץ שאין שם שמטה, ולמדנו מזה כי כשהזכיר קרא בארצך לא בא למעט ח"ל, שאם היתה הכוונה בארץ דוקא היה אומר כי תבואו אל הארץ או בבואכם אל הארץ, כמו שמצינו במצות התלויות בארץ (רב"ח):

פסוק ט

השמר לך. לרבותינו הזהיר בזה שלא נמנע מלהלוות קודם שמטה מפני הפחד שמא יתאחר חוב שלו ותשמטנו שביעית. וע"ז הוסיף לצוות נתן תתן ולא ירע, וע"ז הבטיחו בשכר גם בעה"ז באמרו כי בגלל הדבר וגו'. (ערמב"ם ספ"ט משמטה, ובמשנה שביעית פ"י מ"ג). לפי"ז אין מקרא זה מוסב על מה שאמר מקודם והעבט תעביטנו, כי מלוה שיש עלי' משכון אין שביעית משמטתה. וכן אנו צריכים לומר (כמ"ש הרא"ה בחינוך) שהכתוב יזהירנו בזה אעפ"י שאפשר לתקנו בתנאי, שיתנה המלוה עם הלוה ע"מ שלא תשמיט חוב זה בשביעית, ואז אין לו למלוה לדאוג על השמטת חובו, דכל תנאי שבממון קיים, לכן נ"ל שהכתוב יזהיר בדרך כלל שלא נמנע מלהלוות, בין מפני החשש שיאבד ממונו מפני השמטה כדעת רבותינו הנ"ל, בין שאין בו חשש איבוד ממונו, כגון בשהלוהו על משכון, או כשהתנה שלא ישמט, מ"מ יזהיר למלוה שלא ימנע מלהלוות,

שלא יאמר כיון שבשנת השמטה כל תבואות הארץ הפקר הם ויד כולם בהם שוה העני כעשיר, א"כ אין צורך ללוה בהלואה זו, מ"מ יש במלוה מדת רע עין במניעת ההלואה אליו, כי אולי הלוה מן האנשים המרחקים עצמם מליהנות ממה שאינו שלהם ואפילו מהפקירא לא ניחא להו דמתהני ומשתדל ליהנות מיגיע כפו (עיי' שבת ק"כ בירא שמים עסקי'), לכן הוא לוה מעות מאחרים כדי להרויח בהם ובזיעת אפו יאכל לחמו, ורצונו יותר בקב אחד משלו מבתשעה קבים שלא עמל בו, ומדת צרת עין הוא למלוה במנעו טובה נפשית זו מאחיו האביון. ובדרך זה ידבר המקרא גם על מניעת נתינת הצדקה, אף שבשנת השמטה כל תבואות הארץ לעניים כמ"ש ואכלו אביוני עמך, מ"מ לא תדין בדעתך שאתה נותן לו אך למותר. ולפי"ז לשון קרבה שנת השבע. היא קורבה מוחלטת מצד עצמה, שהוא עומד בנקודה אחרונה שבסוף שנה ששית שהוא קרוב להתחלת השביעי' בתכלי' הקורבה, כענין לקרבה אל המלאכה, שהוא פגיעה ונגיעה ממשית. אמנם לפירוש רבותינו הנ"ל לשון קרבה דקרא גם קורבה בלתי מוחלטת משתעי, כי כל השנה הששית היא קרובה לשביעית יותר מכל השנים הקודמות לה, וכענין בקרבכם אל המלחמה, שאינו במלחמה ממש כ"א על הספר הסמוך לארץ האויב, וכמו העיר הקרובה אל החלל, אעפ"י שהיא רחוקה ממנו הרבה נקראת קרובה בערך שאר עיירות הרחוקות יותר:

קרבה שנת השבע. לא אמר השנה השביעית, דא"כ היתה שמטת כספים נוהגת ג"כ מתחלת שנה השביעית, כבשמיטת קרקעות שנאמר בו והשביעית תשמטנה, ובחירות העבד ובשביעית יצא לחפשי, דמתחלת השנה תתחיל חירותו, דלשון שביעית שהוא מספר סדורי משמעותו כל משך זמן השנה מתחלתה עד סופה; לכן אמר שנת השבע במספר יסודי, והוא בשכבר נגמר כל השנה כולה, כקבלה האמתית דברגע האחרונה של שנה השביעית חל שמטת כספים לא קודם:

בליעל. א"ת ברשע. ויבע"ת דזדנותא. הוסיפו אותיות, ור"ש ב"מ אמר, בליעל דבר רשע והוא שם, ול"נ שהוא כאן שם תאר לאיש. וטעמו אתה איש בליעל! השמר לך וגו' לאמר, וכלשון הרמב"ם (פ"י ממ"ע ה"ג) כל המעלים עיניו מן הצדקה נקרא בליעל כמו שנקרא עע"ז בליעל יצאו אנשים בני בליעל, ובספ"ט משמטה כ' התורה הקפידה על מחשבה רעה זו וקראתו בליעל:

פסוק יד

העניק תעניק. ערש"י, ויבע"ת מדחדא תדחדון לי', נראה שפירשו לשון עונג בחילוף ג' בקו"ף, מענין ותתענג בדשן נפשכם (איהן בעלוסטיגען, פערגניגען מאכען) ויש מבעלי

לשון שפירשוהו לשון חבוק וחזוק כלומר תחזק אותו (אונטערשטיטצען) שלא יצא בידים ריקנים להיות מחוסר לחם. והראו דומים לזה בשאר לשונות. וקרוב לזה שם ענקים על אנשים מחוזקי כח וגבורה:

אשר ברכך. טעמו לא ירע לבבך בתתך לו כל אלה, כי לא מממונך אתה נותן אליו ומעניקו, כ"א מאשר ברכך ה' מה שאתה נותן איננו משלך כ"א מהשם ית' ככתוב תן לו משלו (רי"א):

פסוק טו

וזכרת כי עבד היית. והענקתי ושניתי לך בזת מצרים ובזת הים אף אתה הענק ושנה לו (רש"י מספרי) לפי"ז צריכים לפרש מלת ויפדך, שנתן לך פדיון ומחיר חלף עבודתכם (גאב דיר איין לאזעגעלד) וכמ"ש (לעיל י"ג ו') והפודך, ע"ש:

פסוק יז

ובדלת. תיב"ע בתרע בית דינא. והרמב"ם (פ"ג מעבדים ה"ט) כ' בין דלת ומזוזה של אדון בין של כל אדם. ובמכילתא משפטים איתא והגישו אדוניו אל האלהים אצל הדיינים שימלך במוכריו רבי אומר בנמכר בב"ד על גנבתו הכתוב מדבר אבל כאן אינו נרצע אלא בינו לבין עצמו. וע"ש בפירוש זה ינחמנו, ובפי' בירורי המדות, והדבר צריך ביאור:

ואף לאמתך. דבוק עם העניק תעניק, ואם הוא רחוק, כי אשה אינה נרצעת (ראב"ע וכ"כ רש"י) והיא דעת רבותינו בספרי, ולשון הרמב"ם (ע"ג מעבדים ה"ג) ולפי הקבלה מאמר זה מוסב על הענקה אף שהוא רחוק במאמר, ואינו מוסב על הרציעה הקרוב אליו, כי אין אשה נרצעת, וכן יראה מן הכתוב שהרי אומר בנרצע אהבתי את אדוני ואת אשתי ואת בני. ע"כ. ולא זכיתי להבין הלא מקרא מפורש שצריכה הענקה גם לאמה, כמו שהתחיל בפ' זו כי ימכר לך אחיך העברי או העברי' וגו' העניק תעניק וגו' ולמה חזר לומר ואף לאמתך לענין הענקה, ובאמת לדעת רז"ל מאמר זה מוסב גם על מאמר הקרוב אליו, והוא יהי' לך עבד עולם, שאמרו עליו בספרי כל ימי עולמו של אדון פי' כל ימי חיי האדון, שהנרצע אינו עובד לא את הבן ולא את הבת. ועז"א אחריו ואף לאמתך תעשה כן, כי גם אמה העברי' אינה עובדת לא את הבן ולא את הבת כדאיתא (בקדושין פ"ק ד' י"ז ע"ב) ולפי"ז אין כאן סירוס לשון במקרא. ולרבותינו שמפרשים אותו על הענקה, יש לפרש מלת כן מענין הכיור וכנו, ועל השלבים כן (מ"א ז') שהוא בסיס הדבר ומכונו המחזיקו להיות קיים על ענינו (באזיס, שטיטצע) וטעמו תעשה לאמתך כן ומכון להחזיקה (אונטערשטיטצונג) והיינו הענקה שהוא לרבותינו לכל הפחות דבר ששוה שלשים סלעים, ותוכל להתחזק מעט להתפרנס ממנו. ויבע"ת ואף לאמתך תכתוב גט חירור ותתן לה, ולא ידעתי המשך לזה בפרשה:

פסוק כג

רק את דמו ל"ת. כאן אמר לשון רק, ולעיל (במדבר י"ח:י"ז) אמר בבכור לשון אך, אך בכור שור לא תפדה כי מלת אך מורה על היציאה מן הכלל במקצת, דהיינו שבמקצת נשאר שוה להשאר ובמקצת אינו שוה להם (רעסטריקטיף), ויאמר על דברים שהם שוים בעצמם, כמו ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, שדם האדם ודם שאר בע"ח שוים בעצם, ולענין שפיכת דם נגדר דם האדם מדם שאר בע"ח, שהוא ענין צמצום הדבר (לימיטאטיאָן), ויפה ארז"ל אך חלק דהיינו שבמקצת שוה לשאר ובמקצת נחלק מהם, וירצה במלת אך לשון נכוי (אבשלאג), דהיינו שהדבר מנוכה מן הכלל, והוא א"כ תאר הפעל (אבשלעגליך); ומלת רק על היציאה מן הכלל לגמרי, דהיינו שהדבר אינו שוה לשאר בשום ענין, ויאמר על היציאה מכלל דברים שבעצמם בלתי שוים זה לזה (אדוועזאטיף), ומלת רק מלשון ריקות והרקה (ענטלעערען), כלומר שהורק דבר מן הכלל או שהכלל נתרוקן מן הדבר (והענין אחד כטעם אריק חרבי), והיא שלא נשאר כאן שום יחוס בין הדבר לשאר, וכן יאמר בל"א (בלאָס, נור לעדיגליך) (ועיין מזה הענין מ"ש ע"פ אך את שבתותי), הנה אמר שם אך את שבתותי תשמרו, דאלו הי' ענין המאמר שאין חובה לאדם לשמור את ביתו בד"מ אבל חובה עליו לשמור את השבת הי' נופל לשון רק, שהבית והשבת אין בהם שום דמיון זה לזה, אבל השבת עם שאר ימי השבוע שוים בענינם, וכשחייב בשמירת שבת ביציאה מכלל שאר ימי השבוע אמר לשון אך, ולהפך אמר רק השמר לך פן תשכח את הדברים (דברים ד':ט'), אילו הי' כוונת המאמר שרשאי לשכוח דברי רשות אבל אינו רשאי לשכוח מעמד הר סיני, הי' נופל לשון אך דהיינו שדברי הר סיני יהיו מנוכים מכלל שאר דברים שמותר לשכחם, אבל אחר שהזהיר במאמר הקודם על קיום המצות, שאמר ושמרתם ועשיתם וגו', ובמאמר המאוחר הזהיר על שכחת הר סיני, שהם שני ענינים מחולפים, אמר רק השמר לך; תדע מזה שבכ"מ מלת אך תשמש על הבדל בדברים שיש ביניהם איזה דמיון ויחוס בסוג או במין או בשאר ענין, ויהי' כוונת המאמר לומר שאעפ"י שהם שוים בדבר אפ"ה יש כאן איזה יציאה מן הכלל (אויסנאהמע) ישמש במלת אך, אמנם כשאין השקפת המאמר כלל על שווי הדברים, ועיקר כוונתו רק על ההבדל בדברים בלתי מקפידים אם הם שוים בשאר ענינים או לא, אז ישמש במלת רק, ולזה אמר שם אך בכור שור לא תפדה, לפי שהשוה הכתוב שם תחלה בין הב"ח הנזכרים במאמר לענין קדושת בכורה, והוציא מהם אח"כ בכור בהמה טהורה לענין פדי', לפיכך ישמש במלת אך, אבל כאן שלא ירד הכתוב כלל להשוות תחלה בדברים הנאכלים בבכור את החלב והגידין ולומר בשעריך תאכלנו אך

דמו וחלבו וגידיו לא תאכל, אבל לא הי' כוונתו כלל לדבר מה שהותר בבכור לאכילה ומה שאסור, אך אמר בדרך כלל שהבכור כולו מותר באכילה בבהמת חולין, והוא כלל בפ"ע, ושוב אמר שדם הבכור אסור באכילה והוא שוב כלל בפ"ע, ולפיכך שימש במלת רק (רש"פ):

פרק טז

פסוק ג

תאכל עליו מצות. בפסחים פרק כל שעה (פסחים דף כ"ח ב') דמקשינן אכילת מצה לאזהרת חמץ לקבוע אכילת מצה חובה לדורות כל זמן שמוזהר על החמץ ואפי' בזמן שאין פסח דלא תימא על מצות ומרורים יאכלוהו כתיב אי איכא פסח מיחייב באכילת מצה ואי לא לא. ערש"י שם. ועל כוונה זו יש לפרש מלת עליו דקרא. דמצאנו לשון עלה להוראת הסתלקות והעדר, כעלות גדיש בעתו (איוב ה':כ"ו) אל תעלני בחצי ימי, להסתלקות מחיי ע"הז, מטרף בני עלית, לרש"י ותרגום סלקת עצמך, כן טעם עליו כאן, כלומר בסילוקו והעדרו. גם בהעדר אכילת פסח תאכל מצות, דומה לזה ואת היותרת על הכליות יסירנה (ויקרא ג' ד') שאמרו עליו בספרא יסיר היותרת אע"פ שאין כליות, ג"כ טעם על הכליות בהעדר והסתלקות הכליות. וע"ד הפשט יתכן שהוא מוסב על החגיגה המדובר ממנו פה ג"כ באמרו צאן ובקר ערש"י, ולהיות כי שלמי חגיגה יוכל להקריבן בימות הרגל כולו, ככתוב שבעת ימים תחג לה"א, שכל ימי החג ראויים הם לחגיגה (ע' רמב"ם פ"א מחגיגה ה"ד), לכן אמרה תורה שכל זמן זה ימנע מאכילת חמץ עמו, והמצוה ללפת בו את המצות:

לחם עוני. נ"ל דעיקר שרש לחם הוא שתי אותיות חם, כי סתם לחם הנאכל לכל אדם בכל זמן הוא אשר נתחמם להביאו לידי חימוץ, אם שנילש במים חמים, אם שמניחין אותו במקום חם, כי מים קרים או מקום קר מונעים את העיסה מלהחמיץ (וכאמרם תטיל בצונן). ולפי"ז יהי' עיקר הנחת שם לחם רק כשנעשה בו פעולת החימום להביאו לידי חמוץ. אמנם קרא כאן את המצה בשם לחם אף שפעולת החימום נמנעת בה מכל צד מחיוב התורה, עכ"פ צריכה המצה להיות ממין הראוי להתפעל ע"י כח החימום ולהתחמץ, דהיינו מחמשת מיני תבואה, שדרכם בכך בכל מקום ובכל זמן, אמנם ממין שאין דרכו בכך דהיינו שמצד עצמו נמנע מלהתפעל מכח החימום להתחמץ כי יבאש ויסרח ואינו ראוי לאכילה, אין נופל בו לשון לחם, ואין יוצאין בו י"ח מצה. והדברים מסכימים למה דאיתא (פסחים ל"ה) לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, דברים הבאים לידי חימוץ יוצאין בו י"ח מצה, שאינם באים לידי חימוץ אי"ח מלה, כי

רק על זה נופל שם לחם ולא על זה. ואמרו (מנחות עיי"ן) דבחלה דכתיב מלחם הארץ, אין חיוב חלה רק בחמשת מיני תבואה ולא באורז ודוחן. דומי' דלחם דכתיב במצה. וכן בחדש דכתיב ולחם וקלי לא תאכלו, שאין איסור חדש רק בחמשת המינים, ע"ש במנחות. וראיתי לבעל הצל"ח שם בפסחים שנתקשה למה אייתי התלמוד קרא דילן ושביק קרא המוקדם בפרשת בא כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מצות, וכבר מייתי התלמוד (פסחים ה' א') הך קרא להיקישא. ומחמת קושי' זו רוצה להוליד דין חדש באורז, ולמ"ש דעיקר היקישא אתי להורות שהבא לידי חמוץ הוא דיוצאין בו י"ח מצה, והוא דאיקרי לחם, וזה לא ילפי' מקרא דפרשת בא:

למען תזכור את יום צאתך. דע כי מצות הפסח והמצה ומניעת אכילת החמץ אינן מחיוב זכירת היציאה, ויגלה לך זה ממה שחייב ית' במניעת עשיית הפסח כרת, דכתיב וחדל לעשות הפסח, וכן חייב באכילת החמץ כרת, דכתיב כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא, ובאכילת המצה לא חייב רק בעשה דכתיב בערב תאכלו מצות, ואלו הטעם הי' כאן וכאן מחמת הזכירה לבד, למה חייב כאן כרת וכאן לא חייב רק עשה; וצווי למען תזכור, איננו סבה למניעת החמץ ואכילת המצה, שאלו כן הי' המקרא הפוך, שהי' מהראוי לומר שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני למען תזכר את יום צאתך מא"מ כי בחפזון יצאת מא"מ, אבל בהקדימו כי בחפזון יצאת ממצרים ואח"כ אמר למען תזכור את יום צאתך וגו', ראיי' מוכרחת שהטעם למען תזכור אינו קשור עם ז' ימים תאכל עליו מצות רק קשור הכתוב כן, לא תאכל עליו חמץ וז' ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים, ולמען זאת ר"ל כדי שלא יעברו דברים אלו מזכרונך תזכור בפה בכל יום צאתך מא"מ, ולמען זה כמו למען ינוח שורך וחמורך, שאין הכוונה שם שתהא מצות השבת כדי שינוחו בו השור והחמור, רק לזכור חדוש העולם כאמרו בפ' עשרת הדברות כי ששת ימים עשה ה' את השמים וגו' ע"כ צוך לעשות את יום השבת, רק פי' למען שתשבות ביום הזה ולא תבא לידי עשיית המלאכה ינוח שורך וחמורך, ויש למען הרבה כיוצא בזה; ומכאן יצא לרז"ל מצות הקריאה ביציאת מצרים בפה מלמען תזכור, מה שלא דרשו כן בלמען תזכרו ועשיתם את כל מצותי (רשב"א בחדושיו לפ"א דברכות ד' י"ב):

פסוק ד

ולא יראה לך שאור. לולי דמסתפינא דקא מצווחא חבראי עלי בבי מדרשא הייתי אומר דבר חדש, והוא אחרי שהוכיחו רבותינו (פסחים כ"א ב') דחמץ בפסח אסור בהנאה, כל שאיסור זה נכלל ג"כ בלשון לא יראה, כי מצאנו לרבותינו שישמשו לרוב מלת

ראוי, לדבר המוכשר והמוכן לצורך תשמישו, כמו חמץ ראוי לאכילה, שאור שאינו ראוי לאכילה, והוא בינוני פעול משרש ראה, כי כל דבר העומד מוכשר לתשמיש מה, עין ההסתכלות וההשגחה עליו, והיא מלה עברית (אסתר ב׳:ט׳) הראויות לתת לה מבית המלך, וענין זה נכלל בלשון לא יראה לך שאור, וטעמו החמץ והשאור לא יהיו עומדים ומוכשרים לשום צורך ותשמיש: לא יראה (אונבעאכטעט, וועדטהלאָז), וז"ש כאן בספרי לא יראה לך שאור בטל בלבך מכאן אמרו ההולך לשחוט את פסחו וכו', הנה מבואר מדבריהם שפי' לשון לא יראה לך על הביטול בלב, שהמכוון בו לחשוב אותו כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל (ערמב"ם פ"ב מהלכות חמץ ומצה ה"ב). ובזה תאורנה עינינו דברי המתניתין (פסחים כ"ח) דתנן חמץ של א"י שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ושל ישראל אסור בהנאה שנאמר לא יראה לך שאור, שפי' לאוקימתא דרבא לפי שעבר הישראל בלא יראה על החמץ שלו קנסינן לי' לאסור אותו בהנאה אפי' אחר פסח, התבונן דלאו לא יראה לך שאור כתבה התורה בשני מקומות, כאן, ובפרשת בא (י"ג ז') וקדם שם אליו לאו דלא יראה לך חמץ, ועזבה המשנה לאו דלא יראה לך חמץ המוקדם והביאה לאו דלא יראה לך שאור המאוחר, וכן הניחה הלאו הקודם דקודם, הכתוב שאור לא ימצא בבתיכם (ע"ש בצל"ח שנתקשה בזה), ואם לא תהי' כוונת המשנה רק כפי הנראה בהשקפה ראשונה לאסור חמץ של ישראל אחר פסח בהנאה מטעם קנס לא זולת, למה לא הביאה הלאו המוקדם בקרא לא יראה לך חמץ או הלאו הקודם שאור לא ימצא, ולומר כיון דעבר על לאו לא ימצא קנסוהו אחר פסח, הנה זה יורה בבירור שבלשון לא יראה לך שאור יש משמעות איסור הנאה, ולזה בעברו על לאו זה בפסח ראוי לקנסו גם לאחר פסח, וכן הוא האמת שבלשון לא יראה לך שאור לבד יש בו לכוון איסור ההנאה, כי השאור בעצמו אינו ראוי לאכילה כלל ואינו עומד רק לחמץ בו עיסות אחרות, וזה אינו רק הנאה בעלמא שהעיסה המחומץ בו מוטעם יותר לחיך האוכל; והמכוון א"כ במאמרו לא יראה לך שאור, השאר לא יהי' בעיניך לצורך תשמיש שהשאור ראוי אליו, והוא שאסור למכרו לנכרי לצורך תשמישו לחמץ בו עיסות, דאלו ישראל כבר מוזהר עליו שלא ימצא בביתו וגם אסור לאכלו מטעם לא יאכל חמץ. מלשון הספרי שהבאתי שהמכוון בלאו דלא יראה לך שאור, הוא ביטול בלב מבואר שיפרש לשון לא יראה, מענין ראוי המורגל בדברי התלמוד, ראוי לחמע בה עיסות, ראוי לאכילה, ראוי לנשואין, וטעם לא יראה שלא יהי' השאור ראוי ומוכשר בעיניך, והיינו שיחשבנו כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל. לפי"ז ממה דמסיים קרא שבעת ימים, נלמוד דלספרי גם בתוך הפסח החמץ קאי ברשותו של אדם לבטלו. ומזה נ"ל ראיי' גדולה לדברי בעל שאגת ארי' ססי'

ע"ז שכתב דלר"ש דחמץ שעבר עליו הפסח מותר מה"ת, וסובר דגורם לממון כממון דמי, החמץ בפסח מה"ת ברשותי' קאי ומצי מבטל לי' ע"ש. וסתם ספרי שהוא ר"ש מבואר כדבריו. ומה שתמה עליו בעל מקור חיים (הלכ' פסח סי' תל"א) איך שייך בחמץ לומר דהוי גורם לממון מחמת שמותר לאח"פ, הא אי אפשר להתקיים עד אח"פ דהא מצווה להשביתו והוי דבר המופקר לכל. לדעתי אין זו תמי' כ"כ, למה שכ' רש"י (חולין ד') חמצו של ע"ע אח"פ מותר מיד, היינו לאחרים לא לעצמו דאי גם לעצמו מותר א"כ מצינו דמים לחמץ בפסח שאם רצה מוכרו לנכרי ע"ש ובתוס', הרי אף דלכתחלה אסור למכור מ"מ אם בדיעבד יהי' מותר מקרי בר דמים, ה"נ אף דלכתחלה אסור להשהותו מ"מ כיון דבדיעבד מותר קאי עכ"פ ברשותי' לענין דמצי מבטל לי', (והא דאסור למכור איסורי הנאה הוא ג"כ מה"ת כמ"ש תוס' (נדרים מ"ז) במאי דמבעי לן באיסורי הנאה מהו בחלופיהן. ומבואר יותר בשער המלך הלכ' יסודי תורה דף ד' ועיי' בס' בני אהובה הלכ' אישות רפ"ה), דומה לזה כתב בצל"ח (פסחים מ"ו) דכזית חמץ בפסח אע"ג דעומד לישרף מ"מ לא אמרי' בי' כתותי מכתת שעורי' ולא יקבל טומאת אוכלין, אע"ג דנותר ופרה לר"ש דסובר כל העומד לישרף כשרוף דמי אין בהם טומאת אוכלין דעפרא בעלמא הוא (מנחות ק"ב), דשאני אלו דלעולם עומדים לשריפה, משא"כ חמץ אם יעבור וישהנו עד אח"פ אינו עומד לישרף, וכיון שחמץ זה ישוב להחשב אוכל אח"פ לא נדון אותו בפסח כעפרא בעלמא ושפיר גם עתה נחשב אוכל, ע"ש. והא דלא כ' בשאגת ארי' דלר"ש דסובר גורם לממון כמ"ד, החמץ בפסח ברשותי' קאי לבטלו, מטעם דהוי בר ממון בפסח עצמו, דחליפי חמץ מותרים אף למחליף עצמו, כבאו"ח ססי' תמ"ג וכמ"ש הפר"ח שם דמו' שעות ולמעלה ל"ד; כיון דלדעת רמב"ן (הובא ברשב"א ור"ן ריש חולין) הא דמכרן וקידש בדמיהם מקודשת הוא לפי שאין דמיהן ר"ל שאין זה דמי איסורי הנאה, דכל דבר האסור בהנאה אינו שוה ממון, והמעות שמקבל המוכר עבורם אינו רק מתנה ביד המוכר, א"כ לא הוי חמץ גורם לממון מטעם חליפיו. אמנם מדתני בספרי לשון בטול בלב, ש"מ דלאו מטעם גורם לממון כמ"ד אמר הכי, דא"כ לא מהני בטול בלב לחוד להוציאו מרשותו, אא"כ הפקירו הפקר גמור לכן נ"ל בטעם הספרי, דאף למאן דסובר גורם לממון לאו כמ"ד, מ"מ למאי דקיימל"ן כר"ש דחמץ שעבר עה"פ מותר מה"ת, מהך טעמא לחוד ג"כ החמץ מה"ת ברשותי' קאי לבטלו, דהא חזינן בכל איסורי הנאה יש לבעליו זכות קנין בו ודידי' נינהו והוא נקרא בעלים של אותו דבר, כמ"ש הרשב"א (סוכה ל"ה) באתרוג של ערלה ותרומה טמאה, בלאו טעמא דכתותי מכתת שעורי' ליכא למפסלינהו ביום א' מטעם שאסורים בהנאה, דההיא ודאי לכם הוא, דודאי כל מידי דהוי

דידי' וברשותי' דלית בי' זכות לאחרים לכם קרינן בי'. תדע דבמע"ש דפליגי אי הוי לכם או לאו היינו לר"מ דהוי ממון גבוה, אבל לרבנן דממון הדיוט הוא לכם קרינן בי' אעפ"י שאין בו דין ממון וזה ראיי' גמורה (ולא זכיתי להבין דבריו, איך מדמה ערלה ותרומה דאסירי לגמרי באכילה והנאה למע"ש דעכ"פ מותר באכילה וסיכה וגם עיקר מצותו כך היא), ע"ש ברשב"א שחולק בזה על הראב"ד דסובר דמצד איסור הנאה לא מקרי לכם. ובאמת גם דעת רש"י כראב"ד, כי שם בסוכה כ' רש"י שאין בה דין ממון שאינו שוה פרוטה דאיסורי הנאה נינהו הילכך לאו שלכם הוא, וכ"כ רש"י (ב"ק כ"ט ב') מש"ש ולמעלה אין החמץ ברשותו דכל היכא דאיתי' אסור בהנאה. וכ"ד הרמב"ם (פ"ג מחמץ ה"ז) אינו יוכל לבטל שהרי נאסר בהנאה. אמנם דעת הר"ן כרשב"א דבנדרים מ"ז באומר לבנו קונם שאי אתה נהנה בחייו ובמותו דלא ירשנו כת' הר"ן שאין המכוון בלא ירשנו שאין לו זכות בגוף הנכסים דא"כ איך קתני סיפא ונותן לבניו או לאחיו, אלא ודאי נכסים דידיה נינהו אלא שאינו רשאי ליהנות מהם. והכי נ"ל בדעת התוס', שכתבו (חולין ק"מ ד"ה למעוטי) דבהמת עיר הנדחת מותרת לכפרה דלא קרינן בהו ממשקה ישראל כיון שהיתה להם שעת הכושר, ומשום איסור הנאה ליכא דמצות לאו ליהנות נתנו, וכ"כ הרשב"א בחידושיו וע"ש במהרש"א, שהקשה עליהם הרב פני אריה (תשו' ל"ט) דכיון שנעשה עיר הנדחת ונאסרה בהנאה קודם שהקדישה, מי חל עלה הקדש כלל, והא לאו ברשות' היא להקדישו, וא"כ חולין גמור הוא ואיך תהיה כשרה לכפרה, ואפילו למאן דאמר חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא היינו שאין איסור מ"הת אם מקריב חולין על המזבח, אבל שיעלה לו הקרבת חולין לכפרה זו ודאי אינו. ע"ש שהניח בצ"ע. ואם נאמר שדעת התוספ' כרשב"א ור"ן דהאסור בהנאה מקרי דידיה ושם בעלים עליו, שפיר בידו להקדישו, ומצי לכפורי בה. (וכפל הר"ן דעתו זה שם בנדרים מ"ח בהא דאי הוי בר ברך צורבא מרבנן) וכיון שנשאר בידו זכות קנין בהם (אף שזכות קנין זה קלוש מאד עד שאחרים יכולים ליטלם ממנו בע"כ כמ"ש הר"ן והרשב"א, נדרים פ"ה באוסר הנאת פירות על עצמו יכולי' אחרי' ליטול אותם בע"כ) יוכל לסלק עצמו מזכות הקנין שיש לו בהם כדי שיזכה בהם אחר, כמ"ש הר"ן שם בנותנו לבניו או לאחיו שמראה להם מקום ואומר להם נכסים אלו אסורים עלי טלו לעצמיכם, וכה"ג לאו מתנה הוא אלא גוונא דהפקר. עכ"ד (עיי' במתני', פ"ד דפאה מ"ט, דאע"ג דאין קנין לנכרי ואינו שלו מ"מ יש בידו להפקירו מחמת קנין נכסים שיש לו בהם, כמ"ש הגר"א שם בשנות אלי' והוא ממש כדברי הר"ן), הרי דבאיסורי הנאה שאיסורן איסור עולם, מ"מ נשאר לבעלים זכות קנין בהם עד שיוכל לסלק עצמו מזכות שיש לו בגופם ולהפקירם, מכש"כ בחמץ שיש

היתר לאיסור ממונו, שפיר נוכל לומר שנשאר עכ"פ בידו זכות קנינו בגופו, עד שיוכל להסתלק עצמו ממנו להפקירו ולבטלו, (ור"ש הוא דסובר בעלמא הבדל בין איסור עולם ליש היתר לאיסורו, קדושין ל"ח, חדש. ובפסחים מ"ד נזיר יש היתר לאיסורו, ובריית' דמשרת התם הוא מספרי פ' נשא, וסתם ספרי ר"ש), דוגמה לזה הא דר"א הקפר ע"א מ"ג כפה לארמי לבטלה קודם הגבהה דאי הוי מגבה לה מקמי הוי אליל של ישראל שכ' הר"ן אע"ג שאסורה בהנאה אין בה דין ממון מ"מ כיון שיכולה להתבטל ע"י ארמי מצו זכי בה. הרי אף דכמו שהוא עכשיו לית ליה בי' זכיה מ"מ כיון דמשכחת לה בטול ולהיות בו דין ממון מצי לזכות בה מעכשיו, ה"נ בחמץ אף שכעת אין בו דין ממון כלל מ"מ כיון דמשכחת בי' להיות בו דין ממון בעבר עליו הפסח. יש לו בו זכות קנין עכ"פ להיות ברשותו לבטלו ולזה אמר בספרי דדי בבטול בלב, דכיון דדבר הגורם לממון לאו כמ"ד, ואינו ממונו, סגי בגלוי מילתא בעלמא דלא ניחא לי' בי'. ולא יקשה עלן מדאמרי' (פסחים ו') דבתר איסורי' לאו ברשותי' לבטל מדר"א דחמץ אינו ברשותן ש"א ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, דמבואר דמה"ת לאו ברשותי' לבטל, כי מרא דשמעת' התם הוא רב יהודה אמר רב, ורב לטעמי', דסובר כר"י (פסחים למ"ד) דחמץ שעה"פ מה"ת אסור. וכן ר"א דאמר משש ולמעלה עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו להתחייב עליו בב"י (ערש"י ב"ק כ"ט) הוא דלא כר"ש דסובר לפני זמנו מותר, רק לר"י דלפני זמנו אסור הוא דמש"ש ולמעלה אית בי' משום ב"י, כמ"ש בת' נודע ביהוד' סי' כ'. וכיון שהשוה הכתוב איסור חמץ לשאר איסורי הנאה להיות איסורו איסור עולם לענין הנאת ממונו, שפיר מסתבר לומר שהחמיר בחמץ עוד יותר שלא ישאר לו בו גם זכות הקנין. ואף שאין לו שום הנאת ממון בזכות הקנין, רק הכח להסתלק ממנו ולבטלו, מ"מ גם זכות קנין כזה אם ישאר לו כיון דמקרי שלו והוא נקרא בעליו הוי כהנאת ממון לעבור עליו בב"י. ולזה אמר ר"א חמץ מש"ש ולמעלה אינו ברשותו, ולא אמר אינו שלו, דבאמת הוא שלו דאע"ג שאסור בהנאה נכסי' דבעלים הוא וכדידי' דמי כדעת רשב"א ור"ן, אמנם אע"ג שהוא שלו מ"מ אין לו בזה שום ממשלה כאדם השולט בשלו כיון שאסור בהנאה, וזהו אינו ברשותו דאמר ר"א. וזכות קנין זה הנשאר לבעליו אע"ג שאינה הנאה של כלום, מ"מ אף הנאה קטנה כזו אם תשאר בידו עד שיוכל להסתלק ממנו להפקירו ולבטלו, אסרה עליו התורה עד דמקרי שהוא ברשותו כאילו יש לו ממשלה ושליטה עליו ועבר עליו עב"י (ולרש"י וראב"ד דמצד איסור הנאה לא מקרי שלו, אינו מובן לשון ברשותו דאמר ר"א, לימא אינו שלו ועשאו הכתוב כאלו הוא שלו. גם היכי מוכח מר"א שאינו ברשותו לבטלו, נימא דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לענין לעבור עליו בבל יראה היכי דלא בטלו, אבל

שאין בידו לבטלו היכי שמעי' מניה, גם בצל"ח שם כ' יפלא למה הביא דברי ר"א, דאי למימר שחמץ אינו ברשותו, אטו עד דאתי ר"א לא ידענא מדברי התנאים שחמץ אסור בהנאה, ואי להורות שאעפ"י שהוא אסור בהנאה אפ"ה עובר עליו בב"י כאילו הוא שלו, ג"כ למ"ל דר"א, הא קרא כתוב לא יראה ולא ימצא. ע"ש שהאריך בזה. אמנם לדברינו לדעת רשב"א ור"ן דבר גדול אשמעי' ר"א, ההבדל הגדול שיש בין איסור הנאה דחמץ לשאר איסור הנאה, דבאינך נשאר בידו עכ"פ זכות הקנין, ובחמץ גם זכות הקנין הנאה מקרי ואסור). אמנם כ"ז לרב דסובר כר"י דחמץ שעבר עליו הפסח מה"ת אסור בזה אית לן למימר דמה"ת לא ברשות' קיימא, אבל לר"ש דקיימל"ן כוותי' דחמץ שעה"פ מה"ת מותר, אין סברה שזכות הקנין יהיה אסור מה"ת, ושפיר ברשותי' קיימא לבטלו מה"ת. ובדברינו מרווח דעת רש"י בתשובה. שהביא הרא"ש (פ"ק דפסחים סי' ט') יש נוהגין לבטל בתחלת שעה ששית בשעת שריפה. והסכים רש"י מדאמרי' דלאו זמן איסורי' ולאו זמן בעורי', משמע אי הוי בזמן איסורו או בזמן בעורי' שהוא זמן קבוע ולא פשע שפיר דמי, ע"כ. שהוא תמוה דהא אמרי' (פסחים ז') ונבטלי' בשית כיון דאיסורא דרבנן עלוי כדאוריי' דמי' ולאו ברשותו ולא מצי מבטל לי' ולזה כ' הרא"ש דמ"ש רש"י בתחילת שש ר"ל סוף שעה ה' קודם שיתחיל איסורי', וכבר תמה עליו באבן העוזר. שהרי רש"י כתב בשעת שריפה גם בזמן בעורי' שהוא זמן קבוע וע"כ הוא תחלת שש כמבואר בש"ס, ע"ש. ולדברינו דעת רש"י נכונה, דמרא דשמעתא זו הוא רב יהודה אמר רב דסובר כר"י דחמץ שעה"פ מה"ת אסור, א"כ מה"ת לאו ברשותי' קיימא גם לבטלי' שפיר נוכל למימר דבשעה ששית דאיסור הנאה שלו דרבנן עשאוהו כדאוריי' דלאו ברשותי' קיימא גם לבטלו. אמנם לדידן דס"ל כר"ש דחמץ שעשה"פ מה"ת מותר וברשותי' קיימא מה"ת לבטלו בזמן איסורו, אין סברה דבשעה דרבנן לא להוי ברשותי' גם לבטלו דהוי תרי דרבנן. ואף שפירש"י בחיטי קורדניית' בתחלת שש, אין מזה מוכרח דהוי תרי דרבנן, די"ל דרש"י סובר דחיטי קורדניית' אף שקשים הם מ"מ כשבא עליהם מים נעשים חמץ גמור ורק הזמן הוא מדרבנן, כמ"ש בתשו' נודע ביהוד' סי' כ"א. וכן משמע דעת רש"י ריש פ' כל שעה דבד"ה משש שעות כ' ע"כ מתחלת שש משמע דאי לאחר שש דאסור מדאוריי', מבואר שסובר דחיטי קורדניית' אית בי' חשש דאוריי' ע"ש בפני יהושע. והנה דעת רש"י דבי"ט השבתתו בכל דבר וכשמוציאו מרשותו סגי (עב"י וט"ז סי' תמ"ו) ותמה עליו הרב בנשמת אדם, מדאיתא בירושלמי לא יראה לך אית תני' לך אי אתה רואה אבל אתה רואה בפלטי' ואית תני' אפי' בפלטי' ל"ק כאן כשהפקירו קודם לביעורו כאן כשהפקירו לאחר ביעורו, הרי להדי' דאחר זמן איסורו אפי' הפקירו עובר עליו, והניח

בצ"ע. ולפי המבואר בזה דהא דלאחר זמן איסורו לאו ברשותיה קיימא לבטל, לאו כ"ע היא, דלהרב בשאגת ארי' דחמץ שעבר עליו הפסח מותר מ"הת, ברשותי' קיימא בפסח לבטל, ולהרב בעל אבן העוזר, דלמ"ד חמץ הוא מן הנשרפין ואפרן מותר, ברשותיה קיימא לבטל מטעם זכיית האפר, לפי"ז אין להקשות על רש"י מן הירושלמי, דהירושלמי הוא למאן דאית ליה דהחמץ לאו ברשותיה קיימא לבטל, לכן לא מהני במה שמוציאו ומפקירו, ודעת רש"י לדידן דקיימא מ"הת ברשותיה לבטלו, ומהני במוציאו ומפקירו. והנה הפר"ח בסי' תל"ד כ' מי שביטל בשעה ששית ולא ביער החמץ עובר עליו בב"י, כיון שחכמים אסרוהו בהנאה שוב אין מועיל לו בטול ולוקה עליו מה"ת, וראייתו ממה דאמרי' ונבטלי' בשית כיון דאיסור' דרבנן עלוי, כדאוריי' דמי', ע"ש. ולדברינו אין מכאן ראיי' לדידן. ומתוך דברינו הנ"ל אתילד דינא, במי שמת תוך הפסח ולא ביטל ולא ביער את חמצו, היורשים עוברים עב"י על חמץ זה, אם לא גילו מיד דעתם דלא ניחא להו למקני באיסור', ואם לא בטלוהו מיד ולא בערוהו דינו כחמץ שעה"פ דאסור מקנסא דר"ש. כי אע"ג שהחמץ אסור בהנאה, מ"מ גוף הנכסים דיורשים נינהו כמו בקונם לדעת הר"ן לעיל. וזה דלא כדעת בעל נודע ביהוד' בתשו' סי' ט"ו וסי' כ'. ועיי' במקור חיים הלכ' פסח בסי' תמ"ח שטען על דעת הנו"ב הנ"ל מטעם אחר. והנה ביסוד דברינו דהא דחמץ לאחר זמן איסורי' לאו ברשותי' קיימ' לבטל שאינו אלא מדרבנן, לא מצאתי גלוי דעת בפוסקים, אמנם ראה זה מצאתי להרב בעל אבן העוזר (בחי' ריש פסחים) שכ' דהא דלאו ברשותיה קיימא לבטל אינו רק למ"ד דחמץ הוי מהנקברין שאפרן אסור, אמנם למ"ד דחמץ הוי מהנשרפין דאפרן מותר באמת ברשותיה קאי לבטלו, ע"ש. ובפני יהושע (פסחים כ"ד ב' ד"ה חוץ מעצי אשרה) הוכיח דהא דאפרן אסור אינו אלא מדרבנן, ע"ש. ויש לעורר בדברים אלה כמה דברים בשיטת הפוסקים, ולפי המכוון במחברת זו, אין כאן המקום להרחיב בזה:

פסוק ו

תזבח את הפסח. מונה כאן ג' זמני' שאינם שוים, בערב כי ינטו צללי ערב היינו לאחר חצות שנסתלקה חמה מראש כל אדם ונטה למערב, כבוא השמש משחשיכה, מועד צאתך ממצרים בבוקר כמ"ש ממחרת הפסח יצאו בנ"י, וכיצד יתקיימו כולן ? בערב אתה זובח, כבוא השמש אתה אוכל, ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים, וזהו דעת ר"י (בברכות ד' ט'); ואף דלא הזכיר קרא אלא תזבח את הפסח, מ"מ נכלל בו גם סעודה ואכילה, כמו (שמואל א ט':י"ג) זבח היום לעם תרגומו שירו יומא דין, כי הוא יברך הזבח תרגום הזבח מזונא, וכן זבחי שלמים עלי (משלי ז':י"ד) פירש"י

סעודה גדולה, וכן מבית מלא זבחי ריב (משלי י״ז:א׳), א״כ תזבח הפסח כפול בהוראתו, על בערב ענינו השחיטה, ועל כבוא השמש מועד וגו׳ ענינו האכילה, שאכילת הפסח מצותו כל הלילה עד שעלה עמוד השחר, והיא דעת ר״ע דהלכה כמותו וכ״פ הרמב״ם (פ״ח מק״פ הי״ד); ורש״י שכ׳ בפי׳ מועד צאתך אתה שורפו, היא דעת ר״א וכראב״ע דסובר מצות אכילת הפסח עד חצות, והוא דלא כהלכתא, וגם פשטיה דקרא מסכים יותר לדעת ר״י, דלדעת ר״א יחסר לנו במקרא פעולת שריפה אשר ירמוז עליו במועד צאתך ממצרים, ועוד כיון דצריכים להמתין בשריפתו עד בקר שני שאין שורפין קדשים ביו״ט, אין זה נקרא מועד צאתך ממצרים, אבל לר״י לא משתעי קרא רק מן השחיטה ומזמן אכילתו וכל זה נכלל במלת תזבח. והנה מלת בערב מוטעם באתנח להפרידו ממה שאחריו, דעד כאן ידבר מן השחיטה, ובמה שאחריו מן האכילה, והחסיר הכתוב מלת עד להורות על גבול זמן האכילה, כי היה ראוי לומר עד מועד צאתך, כי לא הבקר לבד היה זמן היציאה, מעדות הכתוב הוציאך ה״א ממצרים לילה, וכמ״ש רז״ל (שם) כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב וכל הלילה נקרא מועד צאתך; ובעל זרע אברהם כתב בפי׳ לספרי שתפס רש״י בפי׳ שיטת ר״א לפי שהוא יותר קרוב לפשוטו של מקרא. ואין דבריו מספיקים לפרושי בהם קרא דלא כהלכתא. וביב״ע במיעלת שמשא תיכלוני׳ עד פלגות לילי׳ זמן שריות פורקנכון ממצרים, הוא אליבא דר״א וראב״ע, והשמיט ענין השריפה מטעם הנזכר:

כבוא השמש. מלת בוא יורה (למ״ש הרש״פ) על הביאה בדרך כלל, הן על הביאה במוחלט דהיינו על גמר ביאה, שבא כבר במקום שהיה רוצה לבא וכל רואיו יכירו שהשיג הכונת הביאה, והן על הביאה הבלתי מוחלטת דהיינו שלא נגמרה והדבר הבא עדיין עתיד לבא ולהשלים ביאתו, אלא שממה שהוא בתנועה המביאה אל הביאה יאמרו עליו שהוא בא, אמר והנה גמלים באים (בראשית כ״ד:ס״ג) הנה לא השלימו הליכתם עדיין ולא השיגו מחוז חפצם אבל היו אמנם בתכונה המביאה אל ביאה, וכן והנה רחל בתו באה עם הצאן שהיתה בבינונית הביאה (קאַממענד), וכן בעל החלומות הלזה בא, והנה ארחת ישמעאלים באה שבכולם אין הבא בתכלית הביאה כ״א בתנועה המכשרת אותו לכך, וכן הוא העיקר אצל רז״ל דביאה במקצת שמה ביאה לענין ביאת מקדש בטומאת הגוף, וביאת העריות ויבמה, וביאת הארץ להתחייב במצות התלויות בה, אם לא שיפרט לך הכתוב בא׳ מביאת הארץ שאינה אלא לאחר ירושה וישיבה כדרך שפרט לך גבי מלך וירשתה וישבת בה, וילמדו שאר הביאות ממנה. וכן כבוא השמש כאן שאין הענין אחר ביאת השמש ממש דהיינו אחר שקיעתה, כ״א כל המשך זמן ביאתה דהיינו

משש שעות ולמעלה (וכינה הכתוב שקיעת השמש בלשון ביאה, וזריחת השמש בלשון יציאה (השמש יצא על הארץ), והוא כפי דמיון ההמוני שהשמש בזריחתה נראה כאלו היא מתרוממת מעל כדור הארץ ומתרחקת ממנו וזהו לשון יציאה, ובשקיעתה נראית כאלו שבה שוב אל הארץ ובאה אלי' וזהו לשון ביאה), ורבותינו למדונו דקרא בביאה מוחלטת קמשתעי דהיינו אחר שקיעת החמה ויורה על זמן האכילה ערש"י ולקמן (כ"ג י"ב) וכבא השמש יבא אל תוך המחנה:

פסוק ז

ובשלת ואכלת. צלי אף הוא קרוי בשול (רש"י), כבר מבואר (במשפטים) בענין בשול הבשר וחלב כי לשון בשול עיקר הוראתו ההכשר לאכילם (געניסבאר מאכען), וכולל א"כ הבישול בקדרה והצלי שאצל האש, ובפסח לא הכשירה התורה אלא הצלי, ומזה אייריכאן. (ע' מזה דברי מורהי"כ דה"ב ל"ה י"ג) ולפי שהפרשה מדברת גם מן החגיגה כמ"ש פסוק ג') שא"צ צלי דוקא, לכן בחר לשון בשול הכולל שתיהם. ובנדרים רפ"ו מביא ראיי' שהצלי הוא בכלל מבושל מן ויבשלו את הפסח הכתוב בד"ה, והקשה בתוס' רע"ק למה לא מביא ממקרא הכתוב כאן בתורה, ולדברינו אין כאן קושי', דקרא דילן גם מחגיגה משתעי. ומצאתי כדברי להרב בפרי תאר בסי' פ"ז ס"ג, וכתב עלה אשכחנא מרגניתא:

ופנית בבקר. לבקרו של שני (רש"י) והוא ט"ז ניסן, דליכא למימר לבקר ראשון שהרי הוא יו"ט ואסור לצאת חוץ לתחום, ואפילו למ"ד אין תחומין מה"ת מ"מ ליכא למימר לבקר ראשון, דהא בעי ראיית פנים בעזרה ולהקריב קרבנותינו עולות ראיי' וחגיגה, ומצאתי שכ"כ הרד"פ בשם תוס' סוכה (ד' מ"ז), ע"ש:

פסוק ח

ששת ימים תאכל מצות. ובמקום אחר הוא אומר שבעת ימים? שבעה מן הישן וששה מן החדש (רש"י) ממכילתא), ומרוצת פשטות הכתובים מבואר כדברי רז"ל בזה, כי אחר שהזהירה התורה (לעיל פ"ג) ששת ימים תאכל עליו מצות, שיש לטעות שאינו מוזהר על אכילת המצות לשבעת הימים כ"א בהשהותו בעיר הנבחרת להביא קרבנות החג, וכדדייק פשטות לשון עליו דאמר קרא כמבואר שם, אבל אם יפנה אחר יום הראשון ללכת לביתו שאין לו עוד עסק באכילת שלמי חגיגה, לא יהיה מוזהר על אכילת המצות, לכן אמרה תורה כאן ופנית בבקר והלכת לאהליך ששת ימים תאכל מצות, ירצה אף כשתפנה ביום ט"ז בניסן ללכת דרך ביתך ותתרחק מעיר הנבחרת ואין בידך לאכול שלמי חגיגה, ג"כ אתה מצווה לאכול המצות את ששת הימים הנשארים בהיותך בדרך שיבה לארצך ומיום ע"ז ואילך כבר הותר החדש. לדברי הגר"א כמה מדוייק לישנא דר"ש

(פסחים כ"ח) בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ, ואם בשאר יומי אינו רק רשות גמור, מאי קאמר בשעה שאינו בקום אכול מצה אינו וכו' דהא ודאי ליתא, דהא ישנו בבל תאכל חמץ גם בשאר יומי שאינו בקום אכול מצה, אלא ודאי דבשאר יומי אע"ג שאינו חובה כלילה ראשונה, עכ"פ מצד המצוה ישנו בקום אכול מצה. עכ"פ דעת רבותינו מבוארת בפשטיה דקרא:

פסוק ט

שבעה שבועות תספר לך. מלת לך אינו לתוספת שאין בו צורך כמו שיראה בתחלת המחשבה שאינו אלא תיקון הלשון בלבד, אבל הוא באמת עיקר המכוון במאמר זה, ובא להורות שלא תהיה ספירת שבעת השבועות האלה לבחינת כמות מספרם בעצמותן בלבד, כאשר יחשבו ההמוניים, כי אם אמנם הספירה תהיה לבחינת איכות הנהגת האדם בכל פרטי ענייניו ומעשיו, כמו לך לך מארצך הנאמר לאברהם, שיש במלת לך ענין ההטבה לאברהם שאליו הכנוי, וכמ"ש רש"י שם לך לך להנאתך ולטובתך ושם אעשך לגוי גדול וכן ברוב המקומות יש במלת לך ענין הצורך והטבה למי שאליו הכנוי, שימלאו בו חפצו ורצונו שישמר על ידו מן הנזק או יגיע אל המבוקש ממנו, ואף במאמר (שיר השירים ב׳:י״א) הגשם חלף הלך לו יש בו מענין ההוראה הזאת כי היא מליצה שיריית, כאלו ברח הגשם מפני עת הנצנים והזמיר והלך לו אל אקלים אחר לרדת שם להשלים טבעו שהוא חפצו ורצונו והטבה אליו, וכן כאן בענין תספר לך ירמוז במלות הכנוי לתועלת נפש האדם ולטובתו, להתקדש ולהתטהר ביותר בהמשך זמן שבעת השבועות האלה מכל תאוות הטבעיות ומחשבות פחותות, כי גם במלת תספור אין המכוון בו לבד לדעת כמות הימים והשבועות, אבל ענינו כאן גם ההשגחה והעיון (בעאָבאכטונג), כענין (איוב י״ד:ט״ז) צעדי תספור, וכן שם (ל"א) וכל צעדי יספור שאין ענינם שם לדעת כמות מצעדי רגליו, אבל עיקר המכוון בו ענין ההשגחה והעיון על איכות צעדיו והנהגותיו, וכן כאן טעם תספר לך תפקחו על עצמיכם (דוא זאָללסט צאהלען פיר דיך, פיר דיין אייגנעס וואהל בעאבאכטונגספאלל זיין) ותתבונן על נפשך מה הוא הטוב האמתי שתבחר בו, והרע האמתי שתברח ממנו, ולא תעשה שום מעשה בלי לשקול תחלה במאזני משקל הדעת לראות הטובה היא או רעה, וכמו שיתנהג האדם בקבלו מחברו סך מה מן הדמים, שהוא מקפיד על כמות המספר, ועל איכות כל פרטי הנספרים, בל תבא לידו גם מטבע אחת החסרה הגרועה והפסולה, ככה תתנהג בספירת שבעת האלה, שלא תקפידו על כמות מספרם בלבד, אבל תדקדקו ביותר על איכות כל פרט ופרט מהמשך זמן זה, שלא יאבד אחד מהם בחסרון שלמות הנפשי, המגרע

והפוסל מעלת נפש האדם ויתרונה, ובכולם ישמור את נפשו מאד להיות בם תמים עם ה', וכמו שהעירתנו התורה ע"ז במקום אחר באמרה (פ' אמור) שבע שבתות תמימות תהיינה, שהמכוון בו על תמימות ושלמות הנפשי כמש"ש. והנה נתבאר (בבחקותי בשבע על חטאתיכם) היות עיקר המכוון בשם שבועה, ההשבה וההחזרה שבמעמד מאסר השבוי לפי שהמשכת כמות זמן זה כמו לכוד ושבוי במאסר מספר שבעה, עד שאין בכחו להתמשך חוץ מגבול זה, אבל צריך לחזור ולשוב בהקפו תמיד תוך גבול זמן שבעה (איין אבגעשפערטער, איממער צוריקקעהרענדער צייטרוים), מעתה נוכל לבא על כוונה שנייה שהיא באמת עיקר המכוון במה שציותה התורה שבעה שבועות תספר לך, כי הנה ידענו (ממ"ש רנ"ו) שיש שני שרשים בלה"ק, אחד אסור באל"ף כמו ויאסור אותו לעיניהם, והשני יסר ביו"ד כמו ויסרתי אתכם, ושניהם לשון אסירה וקשירה, אלא שאותן שהם באל"ף כולו על אסירת הגוף, ואותן שהם ביו"ד כולן על אסירת הנפש, והדברים דומים כי כמו שיאסרו לגוף שלא יעשה כמעשהו או שלא יצא חוץ מן גבול המקום שגבלו לו, כן יאסרו את כח הנפש והרצון החפשי שבאדם שלא יפרוץ בפעולתו הגבול שגבלה לו חכמת התורה, כי אם לא יאסור הרצון הטבעי יתפשט מהלאה לגבולו הנכון לו, כענין מאמרם אין אדם מת וחצי תאותו בידו, כי אם יניח האדם חפצו ורצונו הטבעי לפעול כפי טבעו, גם אם יאסוף כל שלל הארץ לא ישקט החפץ הפנימי תמיד מלחפוץ יותר, וכן לענין הכבוד המדומה, ההדיוט רודף אחר הכבוד מבקש להיות שר נעשה שר מבקש להיות שר יותר גדול, השיג גם זה מבקש להיות מושל, נעשה מושל יבקש להיות מלך, וכן תמיד כמו שמצאנו בנבוכדנצר הרשע שהיה מלך מלכים ולא נח חפצו עד שאמר אעלה על במתי עב אדמה לעליון, וכן יקרה לאדם בכל כחות נפשו כשיתפשט אחד מהם בלי מעצור, ויעבור גבול התורה והחכמה לא ישקוט לעולם, אמנם התורה תשים גבול לכחות נפש האדם, ותודיעהו דרכי המוסר אשר בהם יוכל לאסור ולקשור חפצו ורצונו הטבעי, מענין זה אמרה תורה (ואתחנן ד') מן השמים השמיעך את קולו ליסרך, כי המצוה או האזהרה תמנע את האדם מעשות דבר מה, ואם הוא נמנע מלעשותו הנה הוא כאלו נקשר ונאסר בכבלי ברזל, עד שאין ביכלתו להשיגו, או שרצונו וחפצו קשורים בחבלי המוסר והאזהרה שלא לחפוץ ושלא לרצות, וזהו המכוון במלת ליסרך (דיך צו פעסטלן, בעצאֶהמען). ומזה הונח על כלל חוקי ה' ומשפטיו שם מצוה, שבכל הוראתו חיוב התקשרות האדם אלי' לעשותה, ותרגום מצוה (פערבינד-ליכקייט, פערפפליכטונג), וכמ"ש (במשפטים) והתורה והמצוה (ובמכדרשב"י ויחי (ד' רמ"ח) אמרו ויכל יעקב לצוות את בניו, לצוות לברך מבעי לי' אלא דפקיד לון לגבי

שכינתא לאתקשרא בהדה, ע"ש. מבואר שפי' מלת לצוות להוראת התקשרו'). וע"ש מאסר חפץ נפש האדם ורצונו הטבעי ע"י מצות התורה ואזהרותי' נקרא התורה בכללה בשם מסורת הברית, כמו שקרא הנביא (יחזקאל כ:ל"ז) והבאתי אתכם במסורת הברית, שפי' אאסור אתכם בברית התורה, שלא תהיו חפשיים כרצונכם הטבעי לעשות כתאות לבבכם הרע (ע"ש ר"ש ב"מ), והוא שם מוסר הנאמר בכל כ"ק, כמו לדעת חכמה ומוסר, יראת ה' מוסר חכמה, ע"ש מאסר כחות הנפשיות שישים גבול לכחותיו לכבוש יצרי לבב הרעים. - יצא לנו מכלל הדברים שבשמירת התורה ומצותיה יאסור האדם ויקשור תאות יצרו הרע, וכל תאותיו הטבעיות הם תמיד קשורים ואסורים במסורת הברית, ומבחינה זו צריך האדם השומר תורה ומצותיה להתדמות בנפשו המתאוה להיות כאיש היושב שבוי בבית האסורים, אשר נמנע ממנו חפשיית תנועתו כחפצו ורצונו לבלי חוק וגבול, אבל ילך הלוך ושוב תמיד בתוך הגבול אשר יגבילוהו כותלי חדרו, ככה ידמה האדם א"ע בתאותיו ובחפציו הטבעים, כאלו יושב תמיד בבית מסורת ברית התורה, בל יפרוץ בהם את הגבול שגבלה לו התורה, כי כדי למשול על רוח התאוה צריך האדם לשום חומה עם דלתים ובריח לפניהם לסגור התאות ולאסור אותם שלא תצאנה החוצה, והיא המלחמה שבנפש אדם פנימה להלחם תמיד עם התאות שהטבעו בו מנעוריו, ולשנוא מה שאהב תחלה, ולאהוב מה ששנא מראשונה, ולנצח התאות האלה המסערות בנפשו ונלחמים בו אין לנו כלי מלחמה אחרת זולת התורה ומצוותיה, בו יוכל ללכוד את הצר הפנימי להלחם בו ולהוליכו שבוי ומאוסר תחתיות ולזה אמרו (מכילתא פ' יתרו) כשאמרו ישראל במתן תורה מקבלין אנו עלינו וראה משה שקבלו עליהם את התורה נטל הדם וזרק עליהם ואמר להם הרי אתם קשורים ענובים תפורים, ולהיות שבתורה נוכל להשיג השביה הרוחנית הזאת, לכן קראה המשורר בשם שבי, ואמר (תהילים ס"ח:י"ט) עלית למרום שבית שבי ע"ש בתרגומו. המורם מן הדברים הוא, כמו שיש שני מיני מאסר, מאסר גופני שבשרש אסר, ומאסר נפשי שבשרש יסר, ככה ישנם שני מיני שבויים, אם שבוי גופני הנקרא בשם שבוי, אם שבוי נפשי הנקרא בשם שבוע, ומסתייען הדברים ממ"ש במכדרשב"י (אמור דפ"ט ב') מאן דיתיב בתעניתא בשבתא וכו' כל ההוא גז"ד אתקרע מ"ט בגין דאחיד ביה בההוא יומא בכלל, דכלהו דאקרי שבע, ואקרי תשובה. ע"ש. מעתה אני אומר שעל שבוי ומאסר הנפשי כוונה התורה בכוונה שנייה במ"ש. שבעה שבועות תספר לך. כלומר בשבעת השבועות האלה תדקדק ביותר על שבוי ומאסר נפשך, להיותך בם תמיד מוסגר תחת מסורת הברית, ויתורגם שבעה שבועות (זיעבען רעליגיאֶזע וואכען), כי כמו שעיקר הוראת מלת שבוע הוא ההחזרה

וההשבה שבמעמד מאסר הרוחני, ככה מלת (רעליגיאָן) יש בה כל הוראות האלה, שהיא מלה מורכבת בלשון לאטיני מן רעליגארע שענינו הקשור והמאסר (בינדען, פעסטעלן) וממלת רעליגערע שענינו ההחזרה וההשבה וישוב דעת הנפש (צוריקגעהען, צוריקקאָממען, איבערדעקקען, אינזיכגעהען). והתבונן שלא נמנעו רז"ל מלכנות את התורה בשם שביעי, כאמרם מכדרשב"י (בראשית מ"ז ב') ויכל ה' ביום השביעי. דא תורה שבע"פ ובמכילתא דר"י לפ' משפטים ונמצא ישלם שבעתים אין שבעתים אלא דברי תורה קחו מוסרי ואל כסף החזק במוסר אל תרף אמרו עליו בספרי פ' האזינו אין מוסר אלא דברי תורה. וכ"א בויקרא רבה פ' למ"ד קחו מוסרה של תורה, וכ"א במדבר רבה פי"ז החזק במוסר היו מדובקים במצות. ובמכדרשב"י (פנחס רי"ג) שמע בני מוסר אביך, מוסר דא אורייתא. ולזה נקראה התורה בשם ברית (כבמכילתא פ' בא ובספרי פ' שלח) אין ברית אלא תורה שנאמר אלה דברי הברית (ובתנא דב"א פ"ג) ברית היתה אתו, אין ברית אלא תורה, כי עיקר הוראת שם ברית הוא לשון התקשרות, והוא המוסר. ובזה תתיישב דעתינו בדבר שהוא תמיה גדולה, אשר עמדו עליה כל המחברים, והוא, למה לא הזכירה לנו התורה שהחג הזה הוא יום מתן תורתינו, והרבה דברים נאמרו בזה מפי המחברים. ולא תתיישב בהם דעת אוהב האמת כפשוטו, אמנם לפי המבואר בלשון שבועות, שיש בהוראתו מסורת ברית התורה. הנה בשם חג השבועות שזכרה התורה, המכוון האמתי בו; חג מ"ת, חג השבועות (רעליגיאָנספעסט, פייער דעס רעליגיאָנסבינדניסעס), ונקרא התורה בכללה בלשון רבים כמו (ס"פ בחקותי) אלה החקים והמשפטים והתורות וכן בהרבה מקומות; ואמרם בתפלה את יום חג השבועות יום מ"ת, השני הוא ביאור אל הקודם לו. והנה רז"ל חכמי המשנה והתלמוד קראו את חג השבועות בכ"מ בשם עצרת, במשנה (חגיגה י"ז) עצרת שחל להיות בשבת, ושם בתלמוד מנין לעצרת שיש לה תשלומין, וכן במקומות אין מספר במשנה ובתלמוד שהוא תמוה, נ"ל כי לדעתם המכוון בשניהם אחד, שם עצרת הוא ביאור לשם שבועות, וכמו שמצאנו לאונקלס ויב"ע (פנחס כ"ח כ"ו) וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם, שתרגמו מלת בשבועותיכם בעצרתיכון ובאמת יש במלת עצרת ההוראה עצמה שבמלת שבועות ע"ד שביארנו, כמו שיש במלת שבועות הוראת השבוי ומוסר הרוחני (איינע גייסטיגע בעצאָהמונג), ככה הוראה זו בעצמה מצאנוהו בשרש עצר, כי גם שרש זה ישמש על המוסגר בבית האסורים (איינגעשפערט), כמו (ירמיהו ל"ג:א') והוא עודנו עצור בחצר המטרה דתרגומו כלי בדרית בית אסירי, וכן מקום השבי והגלות נקרא עוצר, מעוצר וממשפט לוקח (ישעיהו נ"ג:ח') ר"ל ממקום המאסר שהיה

שם עצור וכלוא (ע"ש ר"ש ב"מ), והוא משמש על השבוי ועל המאסר הרוחני, כי כל יום המיוחד להתבודדות הענינים אלקיים קראו הנביאים בשם עצרה, כמו (מלכים ב י':כ') קדשו עצרה (יואל א':י"ד), קדשו צום קראו עצרה, ומאיש מופלא שבב"ד שהיה מתבודד באה"מ בעסק התורה ובעבודת ה' אמר (שמואל א כ"א:ח') נעצר לפני ה', כי כל מתבודד יתרחק מן ענינים ארציים לבלי תהיה נפשו מפוזרת על דברים גשמיים חוצה לו, ויתדמה בנפשו להיות כאיש שבוי ונאסר בבית מדרשו שאין לו התחברות והצטרכות עם כל החפצים וקניני העולם הארציים המעבירים את נפשו, והוא הוא השבוי הרוחני; ובס' קול הרמז ריש מסכת שביעית האריך בטעם קריאת שם עצרת לחג שבועות ע"ש. ואת הנראה לדעתי כתבתי. ובחנת ותדע שימי שבעת השבועות האלה נקראו. ימי עומר. ושם עומר תמצית מכוונו שבלים האסורים וקשורים יחד, והמאסר הגשמי הזה יעורר אותנו על מאסר הרוחני, וכבר דברתי מזה באמור. ע"ש. ודברי חכמי אמת מתיקון פגמי הספירות מכוון היטב עם הדברים שנאמר עד הנה. ולפי המבואר במלת שבוע שענינו הקף זמני השבוי והנאסר בכמות מספר שבעה החוזר וסובב תמיד בהקפתו בהמשך כמות זמן זה, אותה ההוראה בעצמה היא במלת שבת, אשר יורה ג"כ על המשך זמן שבעת הימים (כמו באי שבת עם יוצאי השבת) שבמלת שבת יש ג"כ הוראת ההחזרה וההשבה במעמד השבוי והנאסר; ומה ששינתה התורה פה לקרוא את כמות ימי הספירה בשם שבעה שבועות במקום שבע שבתות שקראה אותן באמור, נ"ל לפי שיש הבדל עצמי בין שם שבוע ובין שם שבת, שבשם שבת יש ג"כ הוראת שם יום הפרטי והוא יום המנוחה, משא"כ בשם שבוע, ויש בשם שבוע מה שאין בשם שבת, שבהזכירנו שם שבת להוראת כמות זמן שבעת הימים (וואָכע) כוללים אנו את ששת ימי החול בתוך יום הפרטי הבא עליהם באחרונה והוא השבת כי הכל הולך אחר החתימה וכטפל אחר העיקר, אבל בהזכירנו שם שבוע אין אנו מעלים בדעתנו רק המשך זמני שנכללים בו שבעה אחדים בלתי השקפה אל יום המיוחד שביניהם (טאגע זיבענד), ואחרי שבמשנה תורה המכוון לבאר את התורה באר היטב, לכן בחר יותר בלשון שבעה שבועות לכלול בו גם חיובא לממני יומי והם שבעה האחדים שבכל שבוע, וזה אינו מובן בלשון שבע שבתות. ויש להתבונן עוד על שני שנויים שבין פ' זה לפ' אמור, האחד כי כאן אמר שם המספר שבעה בה"א בסוף שהוא סימן הזכר, ושם באמור אמר שבע שבתות שם המספר בלא ה"א שהוא סימן המין לנקבה (כי שם המספר משלשה עד עשרה סימן המין בו היפך שאר השמות, בשאר שמות סימן הזכר בלא ה"א בסוף וסימן הנקב' בה"א, ובשם המספר לזכר בה"א בסוף ולנקבה בלא ה"א ד"מ שלשה זכרים ושלש

נקבות), ושנוי השני מיחיד לרבים, כאן אמר תספר לך לשון יחיד, ושם אמר וספרתם לכם לשון רבים. ואפשר לתת טעם לזה, כי מדרך לשון עברי לדבר בלשון זכר בדבר שמטבעו להשפיע בדבר אחר, אבל בדבר שמטבעו לקבל השפעתו מדבר אחר ידבר בו בלשון נקבה, על השמים שהם משפיעים לארץ אמר האזינו בלשון זכר, ועל הארץ שמקבלת השפעתה ממעל לה יאמר ותשמע הארץ בלשון נקבה, וכן הלב שבאדם אשר ממנו תוצאות חיים והוא המעורר הראשון לתנועת האברים לעשות מעשיהם והוא בבחינת משפיע אליהם ידובר בו בלשון זכר כמו ולבי ראה חכמה, אמנם שאר אברי הגוף שתנועתם לפעולותיהם הוא מצד התעוררות הלב הם בבחינת מקבלים ממנו, ודבר בהם בלשון נקבה, כמו ידים שופכות דם נקי, רגלים ממהרות וכן בכולם (עמ"ש מזה בבהעלותך במראה אליו אתודע), והנה שם באמור תלתה התורה ענין הספירה בהקרבת מנחת העומר, כמש"ש וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות, כאלו ענין הספירה תלוי בהקרבת העומר, והוא המעורר אותנו וגורם את הספירה הזאת, ואחרי שהספירה מוגרמת מדבר אחר ותלוי' בו ידבר ממנו הכתוב בלשון נקבה, כמו בבחינת מקבל, לכן אמור שבע שבתות בסימן מין הנקבה, ולזה אמר שם בלשון רבים, שבהקרבת העומר היה העסק גדול באנשים רבים, אמנם פה שלא תלה ענין הספירה ממעשה הקרבת העומר רק בזמן החל חרמש בקמה, והאדם מדעת עצמו מתעורר לקיים ענין הספירה, לכן ידבר בו בלשון זכר בבחינת מעורר מצד עצמו ויאמר בו שבעה, שבעה שבועות בסימן מין הזכר, לכן אמר ג"כ בלשון יחיד שכל יחיד ויחיד באה לו התעוררת הספירה מצד עצמו. ודברים אלה יש להם מקום למ"ד ספירה בזמן הזה דאורייתא:

פסוק י

מסת נדבת. פי' מסת זולת (אויסער, אָהנע), כי שרש נמס משותף עם שרש נזל, שניהם יורו על התמסמוס והתכת הדבר הגשם עד שיהיה נוזל לפזר חלקיו הולך והילך, (צערשמעלצען, פליססיג מאכען), כהתמחות השעוה הזפת החמאה והדבש, ובכללם המתכיות והזכוכית הבאים באש, כמו כהמס דונג מפני אש, ונמסו ההרים מדמם, וחם השמש ונמס, הרים נזלו מפני ה', ישלח דברו וימסם, ישב רוחו יזלו מים, כשמשיב הרוח הקרח נמס ונעשה כמים נוזלים, וכמו שהושאל משרש נזל שענינו נזילה מלת זולת, שהוראתו תמיד על היציאה מן הכלל שענינו כאלו אותו היוצא נוזל מן הכלל ואין לו דבוק בו (אבפליססיג), כמו זולתי קול, זולת דלת עם הארץ (מ"ב כ"ד) אין אלהים זולתך, ככה משרש נמס שענינו נזילה הושאל מלת מסת להוראת היציאה מן הכלל,

כמלת זולת (אהנע, אויסער), ופירוש המקרא זולת נדבת ידך אשר תתן לפי ברכת ה' לשמוח בו אתה ובנך היתום והאלמנה, זולת כל זה ושמחת וגו', וזכרת (אויסער דער פרייווילליגען גאבען דיא דוא צו געבען האסט וכו' זאָללסט דוא דיך פרייען וכו' אונד דענקען), ושלש המקראות מחוברים יחד בענין, להודיע חובת חג השבועות, שמלבד הנדרים והנדבות שהם באים בו לשמוח בהם איש וביתו ולשמח גם העניים והנדכאים, יש לשום אל לב העיקר התכליתי המכוון בחג השבועות, ולזכור שהוא היום שנעשינו בהם עבדים לאלהינו, ולקבל בו בלב שלם מחדש את עול מלכותו עלינו, ולשמור את כל חוקי התורה הזאת, וזהו שחתם לאמר. וזכרת כי עבד היית במצרים ושמרת ועשית את החוקים האלה, וטעם עבד היית, נעשית ונהיית עבד אלהים בקבלת עול מלכותו במ"ת (ביזט גאָטטעסדיענער געווארדען), היית, כמו ועתה הייתי לשני מחנות, שטעם הייתי נעשיתי, וכענין היום הזה נהיית לעם שהוראתם העשות דבר שלא היה (געווארדען), וטעם במצרים בסבת מצרים, כי הבי"ת תשמש גם לסבה הגורמת. כמו איש בחטאו ימותו, בסבת חטאו, כי שעבוד מצרים היה הסבה העיקרית לקבלת התורה, כי תכלית האמתי המכוון ממנו ית' בשעבוד מצרים לא היה רק לקבלת התורה, וכמ"ש מהר"י גיקטיליא כי אלו הרבה את ישראל והשפיעם בלי שעבוד והיו מתאחזים בארץ ומצליחים עלי', לא היו מתרצים לקבל התורה האוסרת עליהם כמה דברים שהיו רגילים בהם במאכלות ובעריות; התבונן אלו יומנע לאחד מאתנו היום מלאכול בשר ומלשתות יין זמן מה היינו מצטערים מאד, להיותינו מורגלי' בהם, כש"כ באיסור תרי"ג מצות לדורי דורות, היש דבר מוקשה אצל יצרו של אדם יותר מזה, ולזה היתה מעצת ה' להביאם בכור הברזל במצרים להפרותם שם ולהרבותם, ותהיה הבטחתו מקויימת אצלם במצרים ולא היה יכולת בידם לצאת ממנה, כי היו משועבדים תחת עול מלכות, והסכימו במצרים לקבל את התורה כמו שהודיע למשה בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את אלהים על ההר הזה. וכן האותות והמופתים שנעשו במצרים הן יסוד גדול לכלל תורתינו הקדושה במה שנבדלנו בה מכל עמי הארץ שאינם חייבים לעבוד את ה' רק במצות מדעיות שהן ז' מצות בני נח ופרטיהן, ואנחנו ישראל התחייבנו לעבוד את ה' גם בחוקים הנשגבים משקול דעתו של אדם והם חוקי התורה, וזה. כי ה' ב"ה נוהג עולמו על שתי דרכים, הא' כפי חקות הטבע שנוהג בה עם כל עמי הארצות, כולם מקבלים טוב ורע כפי החוקים האלה שניסדו מבראשית, לעומת זה אינם חייבים רק במצות טבעיות ומדעיות, אמנם ע"י האותות והמופתי' שבמצרים שהנהיג את ישראל בהנהגות שלמעלה מחקות הטבע, לכן התחייבו בעבודת הנשגבי' משכל ומדרכי הטבע

ומדע האנושי; וכ"ז נכלל במאמר. כי עבד היית במצרים. ויתכן ג"כ כי במצרים שאמר כאן אינו דוקא הארץ שהיינו בה עבדים לפרעה, כי גם המדבר שהלכו בו ארבעים שנה הוא נחשב לארץ מצרים, מעדות הכתוב (יחזקאל כ') במדבר ארץ מצרים, אשר בו נעשו אבותינו עבדים לה' בקבלת עליהם עול מלכותו במתן תורה. וקרא כאן את כל התורה בשם חוקים כמו שקראה בואתחנן בויצונו ה"א לעשות כל החוקים האלה - ובזה יתיישב מה שנתקשו המפרשים למה אמר בחג השבועות וזכרת כי עבד היית במצרים, כי זה מתיחס יותר אל חג הפסח, ושם לא נאמר מאמר זה' גם לא בחג הסכות, ואם נאמר כהראב"ע שהוא חוזר על צווי מצות העבד, הנה הכתוב אומר, ושמרת ועשית את החוקים האלה. גם כי בפסח וסכות היינו ג"כ חייבים לשמח עבד ואמה, ועוד מהו מנין החוקים בחג השבועות, כי השמחה איננה חוק, ואם הוא על ספירת שבעה שבועות איך יאמר חוקים לשון רבים, גם לדברי המפרשים שמאמר. מסת נדבת ידך הוא מקרא מסורס כמ"ש הרב"ח, גם מלת אשר מיותר לגמרי לדבריהם. ודע שבחגיגה ז' למדו רבותינו ממלת מסת שכל דבר שבחוב אינו בא אלא מן החולין, כי כמו שהשתתף מסת עם נזל להוראת הזולת, ככה ישתתף עמו להוראת פחיתות המעלה (געריננגעאכטעט), אשר משרש נזל נאמר כל מכבדיה הזילוה מה תזלי מאד, על פחיתות הכבוד, ככה הושאל מלת מסת להוראת החולין שהוא פחות במעלתו נגד הקדש שהוא מעולה ממנו במדרגה, והוא בעצמו ענין הזולת שהוראתו על היציאה מן הכלל, שאותו הנוזל הוא נוזל ומופרש מן הכלל ואין לו דבקות בו, ככה כל דבר הפחות במדרגתו ישאר מובדל מן המעולה ולא יתדבק בו, ובמתני' ישמשו מלת מס על התחלקות הדבר, אמרו ויש מעשרות הרמונים משמסו, ופי' בירושלמי משיכנסו מחצה, מלשון אחינו המסו את לבבינו שתרגמוהו פלגון לבבינו (ע' ערוך מס). והנה מה שנקרא חג השבועות יום מתן תורתינו, ניחא לתנא דסדר עולם (שבת דפ"ח א') דביום ו' יצאו ממצרים ושבת היה יום ב' של פסח, והוא יום א' דשבועות שהוא יום חמשים לספירה, והתורה ניתנה בשבת לכ"ע, והוא מכוון להילכתא ומנהגא. אמנם לתנא דביום ה' יצאו ממצרים, וביום וי"ו התחילו לספור הספירה, נמצא דיום חמשים הוא ביום וי"ו, ולכ"ע בשבת ניתנה התורה והוא יום נ"א לספירה, ולמה אנו עושים חג השבועות ביום חמשים; ותירצו שלא תלה הכתוב חג השבועות ביום מ"ת אלא ביום חמשים לעומר, תדע דבפ"ק דר"ה אמר עצרת פעמים חמשה פעמים ששה פעמים שבעה, הרי דכשהיו מקדשין עפ"י הראי' היה לפעמים חג השבועות בחמשה בסיון אף שעדיין לא ניתנה תורה אליבא דכ"ע אלא ביום ו' כרבנן או בז' כר"י (עתשו' ריב"ש סי' צ"ו ובח"י סי' ת"ל ותצ"ד), ותבלין לדבר נ"ל דבאמת עיקר

קבלת התורה היתה בשלשת ימי הגבלה, כמבואר ס"פ משפטים ואל משה אמר וגו' ויספר לעם בד' בסיון את כל דברי ה' ואת כל המשפטים שהם ז' מצות בני נח ושבת וכבוד אב ואם ופרה אדומה ודינין ושמיטין ויובלות וקללות שבת"כ, וכל זה כתב משה בו ביום וקראו לפניהם עוד הפעם מן הכתב בחמש' בסיון כמש"ש ויכתוב משה את כל דברי ה', נעשה ונשמע, ובו ביום כרת משה עמהם את ברית התורה, ככתוב שם ויקח משה את הדם ויזרוק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה, ועז"א במכילתא פ' יתרו אמר להם משה הרי אתם קשורים ענובים תפורים מחר בואו וקבלו עליכם המצות כולן. הנה מבואר שכבר קודם יום נתינת התורה על ההר בגלוי שכינה ששמענו בו עשרת הדברים, כבר קבלו עליהם ע"י משה רוב חלקי המצות ונכנסו בברית התורה בשלשת ימי ההגבלה, וגם עליהם חל שם מ"ת: וניחא בזה מה דאיתא (בע"א ד"ג) ויהי ערב ויהי בקר יום הששי על קבלת התורה, והקשו בתוס' למ"ד בשבעה בחדש נתנו עשרת הדברות מאי יום הששי, ולמ"ש ניחא, דקבלת התורה היתה בששי ואותן עשרת הדברות בשביעי וכיוונה החכמה העליונה למנוע מלקבוע את חג מ"ת ביום הקדוש והנורא שהיה בו גלוי השכינה לעיני כל העם להשמיעם עשרת הדברים, שלא יבא מזה קלקול לדורות לקטני אמונה לאמר אין תורה רק עשרת הדברים שהם מצות שכליות וששמענום מפי הגבורה (ע"ד שבטלו לקבוע עשרת הדברים בק"ש מפני תרעומת המינים, כבברכות י"ב), וכדי להשריש האמונה בכל התורה אף החוקים שלא שמענום רק מפי מרע"ה, הוקבע לנו לחוג את חג מ"ת ביום נ' לספירה שחל בו אז יום השלישי להגבלה אשר בו שמענו מפי משה רוב חוקי התורה ומשפטים וקבלנום עלינו במאמר נעשה ונשמע, ועליהם היה הברית כמ"ש הנה דם הברית. והתבונן שלא כנו מסדרי התפלה את חג השבועות בשם יום מתן תורתנו כראוי לדבר המיוחד ביומו, כמו יום הזכרון, יום הכפורים לר"ה ויה"כ אבל כנוהו זמן מ"ת דומה לזמן חירותינו, זמן שמחתנו דפסח וסוכות, כראו לדבר המתמשך כמה ימים, לפי שבאמת מתן התורה אינו מיוחד ליום אחד הפרטי כ"א בהצטרפות ימי ההגבלה וכאמור:

פסוק יג

תעשה לך. לרבותינו (סוכה ט' א') לך למעוטי גזולה, ובתוס' שם הקשו למה לי קרא לפסול גזול תיפק ליה משום מצוה הבא בעברה, ותרצו דמצוה הבא בעבירה לאו דאורייתא אלא מדרבנן. ע"ש. ושמעתי אף אי מצוה ה"בע דאורייתא מ"מ צרכינן קרא לפסול גזול, כגון אויר ארבעה טפחים שהיו בסוכה, וסיכך הרוב מד"ט אלו בדבר המקבל טומאה וכדומה מסככות הפסולים, והמעט הנשאר עוד באויר סיכך בסכך גזול, דמטעם

מצוה הבא בעברה לא היה בידינו לפסול, כמ"ש תוס' ר"פ לולב הגזול דבעיר הנדחת לא הויא מצוה הבא בעבירה שאין המצוה באה מחמת העברה, דאטו מחמת העברה שנעשה ביה נפיק ביה. ע"ש. הכא נמי אטו נפיק בסוכה זו מחמת אותו מעט סכך גזול, כי אדרבה אילו לא היה כאן אותו הגזול, רק הרוב היה נשאר ממקבל טומאה, ומקום הגזול היה נשאר פנוי בלא שום סכך היה כשר, שלא היה רק סכך פסול פחות מד"ט ואויר פחות מג"ט, דאין מצטרפין כדאמרי' סוכה י"ז, להכי צרכינן קרא למעוטי גזול, והוי גזול סכך פסול כמו דבר המקבל טומאה, תיתי מהי תיתי, התורה פסלתו, ושניהם שם סכך פסול עליהם, ויש בסוכה סכך פסול ד"ט ופסולה, ובענין מצוה ה"בע ראיתי דבר מתמיה בתשובת נודע ביהודה ח"ר בסוף הספר, והוא על דברי הריב"א שהביאו בתוס' (חולין קמ"א א') בהא דאמרי' (פסחים מ"ז) אחרישה לא ליחייב, שהקשה הריב"א והא י"ט עשה ול"ת, ותירץ דנהי דלא דחי מיהו אם עבר על אותו לאו אינו לוקה דהא דלא דחי היינו משום עשה אבל הלאו כמאן דליתי' דעשה דחי לה. ע"ש. ותמה עליו דסוף סוף כיון דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, אף אם עבר ועשה העשה הוי האי מצוה ה"בע ועשה עברה דאורייתא גבי מצוה דאורייתא וזה לא מועיל לכ"ע והוי מצוה ה"בע ולא עשה האי מצות עשה כלל ואינו מועיל ואז לא דחי אפילו הלא תעשה, כיון דמצוה ה"בע אינו מועיל אפילו בדיעבד ושפיר לקי על הלאו כיון דהעשה אינו מועיל נגד הלאו כיון דהוי מצוה ה"בע, והיאך אמר הריב"א דכשעבר אינו לוקה, והגדיל הרב קושיא זו עד שכתב דצריך נגר ובר נגר מדיפרקונה, ואני העני לא נגר ולא בר נגר אנא ולא ידעתי מקום לקושיתו דאימא דעת הריב"א כדעת התוס' הנזכר דמצוה ה"בע לאו דאורייתא אלא מדרבנן, ושפיר אמר דבעבר אינו לוקה:

פסוק טז

כל זכורך. הא דלא אמר זכרך בכ"ף קמוצה, כבר העירונו עליו במשפטים (כ"ג י"ז) ונ"ל עוד שבא לכלול בשם זה שתי הוראות, הא' הוא שם עצם להבדל המין מצד אבר הזכרות, והשני שם תואר מצד יתרון מעלת הזכרוני שבו, ודמיונו, זכור כי עפר אנחנו (תהילים ק"ג:י"ד) זכור בויי"ו שרוקה אף שהוא פעול והוראתו בפועל, כמו נלחם נשבע (דעפאָנעציא) לפי שיש בהם משתי הבחינות יחד, ככה הוא בזכרון, בבחינה אחת הכח הזוכר הוא הפועל והדברים הנזכרים הם הפעולים, ובבחינה אחרת הדברים המעוררים הזכירה הם המזכירים וא"כ פועלים באמת, והכח הזוכר אשר נתעורר על ידם הוא הפעול (רעקאָרדאטוס), ויהיה טעם כל זכורך תאר לאדם הנעלה במדרגה רוחנית גבוה מאד שישים תמיד בזכרונו את המצוה לזכור, ככתוב וזכרת את ה"א, וזכרתם את כל

מצות ה' ועשיתם אותם, למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי, את הדברים האלה ישים תמיד על לבו לזכור אותם אף שהוא טרוד בעניני העולם הגשמי ומחשבותיו אסורות בזיקי המשא אשר לו עמהם, בכל זה לא יסיח דעתו ולא ישכח מלתת לב ולזכור את המצווה עליו לעשות הכל עפ"י התורה, וטעם כל זכורך (אלל דיינע בעדאכטזאמע) הזוכרים בכל עת לעמוד על משמרת עבודת השם. ועל כוונה זו הבינוהו רבותינו באמרם (מכדרשב"י שלח לך קס"ה ב') זכורך ולא זכרך, אלא כל אינון דנטרין קיימא קדישא ולא חבאן ביי', אינון דדכור להון מלכא בכל יומא:

בחג המצות. דעת רב האי גאון שנקרא היו"ט חג משרש חגג ע"ש התנועה, לפי שמרקדין ומטפחין בשמחת יו"ט, כמו (ש"א למ"ד) אוכלים ושותים וחגגים, כלומר מרקדין מפזזין ומכרכרין בשמחה, ונקרא הקרבן חג ע"ש שקרב בחג, כמו חלב חגי (משפטים כ"ג) וכן אסרו חג (תהילים קי"ח:כ"ז) ולשון תחוג כמו תעשה חג. וכ"כ רד"ק. לדבריהם ששם חג שהונת על יו"ט כלל ענינו שמחה, א"כ מהו זה שאמרו (חגיגה ו') שלש מצות נצטוו ישראל בעלותם לרגל ראיי' חגיגה שמחה, היינו חגיגה היינו שמחה. ועוד אם המובן בשם חג שמחת הריקוד וטיפוח, איך אמרו (ביצה ל"ו) לא מרקדין ולא מטפחין ביו"ט, הא דבר שהיתירו מפורש בתורה אין כח ביד חכמים לאסור, דאף דבשב וא"ת יש כח ביש חכמים לבטל מטעם ושמרתם משמרת (כביבמות צ') היינו היכא שלא הוזכר בפירוש בקרא, אבל כשהתורה רבתה בפירוש לעשות דבר אין להם כח לבטל (כמ"ש הטו"ז ביו"ד רסי' קי"ז, ובאו"ח רסי' תקפ"ח ובמג"א שם) וכאן לפי גזרתם תיבטל מצות החג לגמרי. לכן נ"ל שהנחת שם חג אינו ע"ש תנועת הריקודין שהיו עושים ביו"ט עצמו, כי אמנם הנחתו הראשונה הוא ע"ש התנועות והטלטולים שהיו הולכים מתנועעים ומתטלטלים בדרך עלייתם מביתם אל המקום הנבחר בשמחה ובטוב לב, מעדות הכתוב (תהילים מ"ב:ה') כי אעבור בסך אדדם אל בית אלהים בקול רנה ותודה המון חגג, וכאמרם במדרש (הובא בילקוט שם) כשעלו ברגלים להראות פני ה' היו עוברים בתודה בשירים בצלצלים ותרועה. כי לא עצבה רוחם בקרבם בעזבם כל אשר להם בבתיהם במקומות ההפקר, לא דאבה נפשותם להתרחק מביתם שישבו בהם במנוחה והשקט, ללכת ולהטלטל בדרכים אשר לרוב ימצאו בית מלון האורחים ריקן מכל אין לחם ואין מים אין בשר ואין יין להשביע נפש שוקקה ולרוות צמאון העיף. וגם בלילה לא ישכבו במנוחת השקט ותענוג כבביתם, ותחת מטות שן אשר יניחו בביתם על ערשותיהם בשמחה ותענוג, במלון האורחים יציעו תחתיהם על הארץ מיני דשאים ותבן, ונגזלה השינה מעיניהם והתנומה מעפעפיהם, וכדומה לאלה מתלאות הרבות הבאות לעוברי

דרך, ובכל זאת לא זזה השמחה מעולי הרגלים לעשות רצון קונם, ובכל עמלי הדרך ששון ושמחה מלאו את לבם ובכל טורח נסיעתם חדוה עזה לבשה את רוחם להתנועע ולהתטלטל כדי להתראות פני עליון בבית מקדשו, לטעום שם מטעמי מלך העולם, ולהתענג בנעימות נצח. הנה על תנועת ההליכה בשמחה, וטלטול הנסיעה בששון הונח שם חג, וטעמו תנועת עולי הרגלים בשמחה (וואללפאהרטספעסט) ועל קיום מצות עליית הרגל בשמחה, וגם טלטולם בדרכים וטרחם בנסיעה שהיה בלב ששון, בא הקרבן הנקרא שלמי חגיגה (וואלל- פאהרטספריידעאפפער). ובזה מובדל החגיגה משלמי שמחה כי זה האחרון היא על שמחת עצם היו"ט:

פסוק יח

לשבטיך. מוסב על תתן לך, שופטים ושוטרים תתן לך לשבטיך בכל שעריך שמושיבים דיינים בכל שבט ושבט ובכל עיר ועיר (רש"י מספרי) לפי"ז יחסר וי"ו מן בכל שעריך כאילו אמר לשבטיך ובכל שעריך (הרא"ם) וע"ד הפשט שיעור הכתוב, שופטים ושוטרים תתן לך לשבטיך בכל שעריך, יאמר שיתנו שופטים לשבטיהם והם ישפטו בכל שעריהם, שופט השבט ישפוט בכל שעריו (הרמב"ן) ולי נראה ע"ד הפשט דמלת לשבטיך מוסב על שופטים ושוטרים, ולהורות על איכות התמנותם, כי בשם שופט אין להבין בו רק איש המיוחד להורות ולדון על הדברים הבאים לפניו, אם בעניני האיסורים שבין אדם למקום, או בעניני ממון שבין איש לחברו, כל שיש לו לשאול באחד מן הדברים הללו יבא לפניו, והוא ישיב לשואלו כפי משפט התורה, והשוטר הוא העומד לשרת את השופט כשיצוה עליו לכוף את הנתבע לעמוד לדין עם התובע אותו לדין, ולכוף את המחוייב לעשות כדבר המשפט אשר יצא עליו מן השופט. כל זה הוא המובן הפשוט במלת שופטים ושוטרים אבל לא יובן בו גם הממשלה על בני עירו במה שלא יבא לפניו, להיות לשופט כח הממשלה לשלוח שוטריו לסבב בשווקים וברחובות להשגיח על החניות לתקן המדות והשערים, ולתקן כל המעוות, וכל שיראו השוטרים עוות בדבר מן הדברים יביאו אותו לפני השופט לדון אותו כפי רשעו, ולפי שאין זה במשמעות שופטים, לכן הוסיף קרא לשבטיך, להורות השופטים והשוטרים האלה יהיו לשרים ולמושלים עליך, שבט הוא מענין שבט מושלים (ישעיהו י"ד:ה') לא יסור שבט מיהודה שהוא כנוי לשררה ולממשלה כאמרם (סנהדרין ה') שבט אלו ראשי גליות הרודין בעם בשבט (צעפטערפיהרער) הנה במלת לשבטיך יורנו כח הממשלה הניתן לשופטים שיוכל למנות שוטרים הנוגשים בעם, המסבבים בעיר בשווקים וברחובות ויביטו עניני העם בעסקיהם עד שלא יעשו עול אפילו בדבר מועט (ערמב"ם רפ"א

מסנהדרין ובסה"מ שלו מצוה קע"ו) ולמ"ד לשבטיך כלמ"ד ויבן את הצלע לאשה להיות אשה, ככה לשבטיך להיות שבטיך, שבט מושלים עליך. ובזו"ח מדרש רית דס"א ע"ב, דיינא אית ליה למרדף ולמדע בתר עובדי דבני מתא דאיהו אתפס בחובייהו דלא יימא דיינא אנא למידן דינא בין גברי לחברוי ולא יתיר אלא כל עובדי מתא תלויין על קודלי', ואי אטים עינוי מעובדי מתא איהו אתפס בחובייהו:

פסוק יט

כי השוחד יעור עיני חכמים. ובמשפטים אמר השחד יעור פקחים. תואר פקח נופל על איש שסר מכסה הטפשות מלבו, כי הטפשות כמו מכסה הלב, ובסורו יביט השכל ויחקור כדרכיו במושג, ולכן נופל תואר זה על החוקר במושכלות, ויוכל להיות האדם פקח בטבע נפשו ואיננו חכם בתורה, לפי שלא למד חוקי חכמת התורה, או שלמדם ואינו נוהג כפי חכמת התורה ואז לא יתואר חכם, ובהיותו נלוז מלכת בחכמת התורה ונוהג בכסילו' אפשר שיעות דבר המשפט בזדון, ירשיע צדיק ויצדיק רשע, והיינו טועים כי אזהרת לא תקח שחד מדבר כנגד השופט הנלוז מחכמת התורה, והזהירו שלא יקח שוחד לפי שהשחד יטה לבבו לקלקל המשפט בזדון, ולכן באר כאן במשנה תורה וכתב עיני חכמים, ותואר זה אינו נופל אלא על הנוהג כפי חכמי התורה, ומעתה אין לטעות שמדבר על המטה בזדון בעבור השחד. כי איך יתארנו חכם בהיותו מטה משפט בזדון והוא בן כסיל ולא חכם; ונתבאר כי אזהרת לא תקח שחד אפילו כנגד הצדיק החכם הנוהג בכל מנהגיו בצדק, וכל חפצו לדון דין אמת לאמתו להצדיק צדיק ולהרשיע רשע, ואעפ"כ אסרה עליו לקחת שחד מטעם שזכרתי, כי השחד יעור עיני חכמים, כלומר יעור עיני חכמתו וצדקתו ויטה משפט בבלי דעת. כי מטבע נפש האדם להנטות לזכות אוהבו ששחדו, והוא נטיי' צפונה בלב לא יבינה בעל הנפש, אבל יוצר הנפשות ב"ה מבין סוד הנפש ויסודה, ויודע כי השחד מקלקל עין הלב; והנה כמו שיש אדם פקח ואיננו חכם, כן יש אחר שהוא חכם ואיננו פקח, שהרי תאר חכם נופל על מי שאסף חוקי חכמת התורה ונוהג כן, אעפ"י שאין בו כח שכל ובינה גדולה שבעבורן יתואר פקח, ועדיין נוכל לומר שהשחד יעור עיני חכם אם איננו פקח, כי לפי ששכלו קטן בנקל יעורנו השחד שלא יעיין ויחקור כראוי בטיב המשפט, אבל אם הוא חכם ופקח לא יעשה לו השחד מאומה, לכן אמר במשפטים. כי השחד יעור פקחים, ללמדנו שאפילו הוא פקח ומשכיל גדול יעורנו השחד, ובא זה ולמד ע"ז שהאזהרה אפילו על שופט חכם ופקח, שאסור לו לקחת שחד לעשות משפט צדק, לפי שהשחד יעור עין חכמתו ועיני שכלו; ועוד למדנו שצריך השופט להיות חכם ופקח, חכם שאסף חקי חכמת התורה

ונוהג בה, ופקח בטבעו בעל שכל צח ומהיר, לפי ששתיהן הכרחים לשופט ישראל, כי השכל לבד לא יועיל אם לא למד חכמת התורה וחקותיה ונוהג כן, וחכמת התורה לבדה לא תועיל בהיותו בטבעו חלוש השכל, כי אין בכחו להוציא לאור משפט, לפי שצריך לחקור דברי בעלי דינים ודברי עדים ולעמוד על תחבולותיהן להבין בין האמת והשקר, כמו ששנו הוו מתונים בדין, וכמו שהתפלל שלמה (מ"א ג') ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך להבין בין טוב לרע, ולפי שספר דברים ביאור התורה לכן הזכיר כאן עיני חכמים, להורות שמדבר מן חכמים שהם פקחים, ולכן הוסיף עיני, כלומר שעין לבם רואה להשכיל ולחקור בדבר משפט, וזהו מדת הפקח, והמליצה מתוקנת מאד, כי בפ' שמות לא הזכיר עיני אלא כי השחד יעור פקחים לפי שזהו הוראת תאר פקח שנגלה עין לבו לחקור ולהתבונן, ולולא שיש עינים רואות בלבו לא יתואר פקח (רנ"ו). וכ"א הגר"א חכמים הוא בתורה, פקחים הוא בעניני העולם בדרישה וחקירה, כמשארז"ל (סנהדרין ז') אם ברור לך הדבר כבקר אמור ואם לאו אל תאמר, ואידך אמר אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסור' לך אמור ואם לאו אל תאמר, כי הדיין צריך להיות מופלג בשני דברים אלו, בתורה צריך להיות בקי בכל חדרי התורה, ובעניני העולם צריך להיות פקח בכל אופני ערמימות, כדי שיבין האמת, ועל הצטרכות הפקחות להבין ערמימות העולם אמר שיהא האמת ברור לך כבקר, למען לא ישלחו פועלי און ידי ערמימותם, ועל הצטרכותם להיותו בקי בחדרי תורה אמר שיהא ברור לו האמת כמו שידוע שאחותו אסור, וז"ש הדן דין אמת הוא דין תורה, ויכול להיות שדן עפ"י ד"ת אבל הוא מרומה, לכן אמר הדן דין אמת לאמתו לאפוקי דין מרומה, ומזה אה"כ ודרשת, הוא דרישה עפ"י התורה בגוף הענין, וחקרת ושאלת זו חקירות ובדיקות היטב בכדי להיטיב את הדבר, שאם יכחישו וכו', והיינו שלא יהיה מרומה, ומזה אה"כ והנה אמת נכון הדבר, אמת הוא עפ"י ד"ת, נכון שלא יהיה מרומה:

דברי צדיקים. דברים המצודקים משפטי אמת (רש"י), וכ"א במכילתא ויסלף דברי צדיקים משנה דברים המצודקים שנאמרו מסיני, פי' מקלקל הדברים המצודקים שנאמרו למשה מסיני שהם משפטי אמת כדכתי' משפטי ה' אמת צדקו יחדיו. ויהיה דברי צדיקים ע"ד חלוני שקופים, נטעי נאמנים; כי לא יתכן שיהיה סמוך דא"כ יהיה פי' דברי הדיינים הצדיקים, וא"א לומר זה כי השחד יעור עיני חכמים מלהביט האמת אבל אינו מקלקל דבריהם, כי הדברים שיצאו כבר מפי הדייני' הצדיקים לא יתכן להתקלקל (רא"ם). והנה לדעת רז"ל צדיקים תואר לדברי, והראב"ע טען ע"ז יתכן כי דברי סמוך, ע"ש. וזה אינו כמ"ש רוו"ה דכבר מצאנו רבים שבאו במשקל הסמוך ואינם סמוכים,

כמו במזרקי יין (עמוס ו') ופי' בחסרון מלה, וכן מלאכי רעים, מלת מלאכי אינה סמוכה וכאלו כתיב מלאכי ה', ולזה מלת צדיקים תואר אל משפטי ה' הנאמנים והצדיקים, כדכתיב (דברים ד' חוקים ומשפטים צדיקים, ועיקר משמעות הכתובים יורה על אמתת פי' רבותינו, כי שתים רעות עושה השחד, שהוא מעור והוא מסלף, והנרצה במעור פקחים גלוי לעינים שהוא מעור עיני הדיינים שלא יראו הזכות שבטענות הזכאי ולא החוב שבטענות החייב, והרעה השנית שהוא מסלף דברי צדיקים ר"ל שהוא מסלף לדיין דברי התורה, לעות הכתובים בשקול דעתו הבלתי צלולה, וזאת רעה אחרת נבדלת מן הראשונה, ועלי' נופל לשון סילוף שהוא מעשה האולת, כדכתיב אולת אדם תסלף דרכו, לא לשון עורון שהוא מעשה סכלות, כדכתיב עם סכל ואין לב, עינים להם ולא יראו (ירמי' ה'), ואלו כפירוש הראב"ע שהוא מקלקל ומסלף טענתו או משפטם של הצדיקים בדין לא ימלט מהחלוקה, אם שהדיינים מעותים אותם בדעת או שלא בדעת, ואם הוא מדעת הנה הם רשעים ואנן לא ברשעים עסקינן כ"א בטועים מסבת השחד, ואם שלא מדעת אבל מסכלות כי טח מראות עיניהם הנה הוא בכלל יעור פקחים:

פסוק כ

צדק צדק. צדק מצד הדין עצמו שיהיה עפ"י דיני התורה, וצדק מצד טענות הבע"ד, שידע בבירור שאין בטענותיהם ערמימיות:

פסוק כא

לא תטע לך אשרה. הזהירתנו התורה בזה מלנטוע אילן אצל המזבח או בכל עזרה, בין אילן מאכל אפי' לנוי למקדש וליופי לו, כ"כ הרמב"ם (בסה"מ סי' י"ג ופ"ו מעכו"ם ה"ט); א"כ אין לפרש כאן אשרה כבשאר מקומות שהוא אילן הנעבד כבמתני' (דע"א ד' מ"ח) והוא אילן המיוחד לעובדי ירח, כמ"ש במכדרשב"י (בראשית מ"ט) כל אינן פלחי שמשא אקרון עובדי בעל, ואינון דפלחין לסיהרא אקרון עובדי אשרה. אבל צריך לפרש מלת אשרה לפי ההוראה העיקרית כמ"ש בעלי הלשון, ששם אשרה מסתעף משם ישר, והוא תואר לכל מין אילן העולה ישר משרשו שאיננו נוטה לכאן ולכאן, אבל הוא עושה עם השטח שהוא עומד עליו זוית נצב, או שהוא ישר בעצמו שאין בו גבשושית ובלטיות כ"א ישר וחלק (גראדע אויפ- שיעסענד, אויפראגענד), ולהיות שהאילן הישר יותר מהודר לעבודה ישמש מלת אשרה בפרטית גם על אילן הנעבד (ע' רש"פ), ולפי שהאשרות היו ממין אילן מיוחד, לכן הוסיפה התורה לאמר כל עץ מאיזה מין שיהיה, ואין חילוק בין שהוא אילן מאכל או אילן סרק; ומה שדרשו בספרי מכל עץ לרבות את הבנין, אינו אלא אסמכתא (ערא"ם וצד"ל וזרע אברהם); ויש א"כ לתרגם אשרה כל עץ (אירגענד איינען גראדע אויפשיעסענדען בוימע), ויראה שלזה נתכוון אונקלס שתרגם

אשירת כל אילן, הבין שלשת המלות אשרה כל עץ כאלו הם נסמכים יחד. וא"צ להוסיף אות וי"ו במלת כל כמ"ש הרא"ם:

פרק יז

פסוק ג

וילך ויעבד. בכל מקום יזכיר קרא בע"א לשון הליכה, בנביא שקר (ראה י"ג ג') נלכה אחרי אלהים אחרים ונעבדם, ובמסית (שם ז') נלכה ונעבדה, ובעיר הנדחת (שם י"ד) נלכה ונעבדה, ויתכן להיותו היותר חמור שבאיסורים שכל המודה בה כופר בכל התורה, וכמה מן ההתאמצות והתחזקות צריכה לנפש הישראלי אף להיותר הדיוט, להעיז פנים לפרוק מעליו עול מלכות שמים, לכן הזכיר לשון הליכה, כי בכל דבר הנצרך לזריזות והתאמצות יתירה דרך המקרא לקשר בו לשון הליכה, כמ"ש בלשון וילכו ויבאו דמרגלים (שלח י"ג כ"ו):

אשר לא צויתי. רש"י וראב"ע פי' אשר לא צויתי לעבוד. תיקנו בזה לבל נטעה לפרש, אשר לא צויתי להיות, כי הוא ב"ה יוצר הכל הוא צוה עליהם ויעמדו יחד, אמנם גה זה לא היה צריך להאמר, כי כבר הזהיר פעמים רבות שלא לעבוד אלהים אחרים, ומפני זה אמר רנ"ו אשר לא צויתי אינו מוסב על ישראל, אלא לא צויתי לאוה"ע לעבדם. והדוחק מבואר. והרע"ס פי' אשר לא צויתי, לא מניתי בשום מצות בחיריי שיוכלו לעשות כרצונם אבל נתתי להם חק ולא יעבור, הפך מחשבות עע"א שחשבו שכל עיר ועיר יש לה שר יכול ברצונו להיטיב ולהריע ושהוא מטיב כשיעבדוהו, ע"כ. פי' מלת צוה לשון מנוי שליטה וממשלה כמו נגיד ומצוה (ישעי' נ"ד) דתרגומו מלך ושליט (בעפעהלסהאבער), וכן וצוך לנגיד (שמואל א כ"ה:ל'), ואצוה את חנני על ירושלים (נחמי' ז') כלן לשון מנוי שליטה וממשלה (דומה לשרש פקד שענינו צווי, מי פקד עליו ארצו, פקודי ה', ומשמש גם על המנוי והשליטה והממשלה כמו ויפקידהו על ביתו, עשאו פקיד, פקודי החיל) כן לא צויתי לא נתתי להם התמנות וממשלה. אמנם אחרי שבאמת צבאי שמים יש להם ממשלה בתחתונים, לכן הוסיף שאין התמנותם לממשלת רצוני ובחיריי, ויפה פירש מלת צויתי, אמנם לשון המקרא אינו בשלמות כי הבחיריי והרצוני חסר. לכן נ"ל כי צבאי השמים נחלקים לשני מחלקות האחת יש לה ממשלה בעולם התחתון, והשני' לא ידענו מהם תועלת מאומה בארץ הלזו. וכפי הנראה מציאותם היא לעצמם לבד הנעלם מאתנו. כי שבעה כוכבי לכת שהוא משבתאי ולמטה הם פועלים בארץ הנשמה הלזו, השמש מבשלת פירות העץ והירח פירות הארץ, השמש מאיר לארץ מזכך את האור ומחמם, והירח פועל בתוספת וחיסור המים בימים ונהרות, הם מוציאים קטורי

הארץ ובזה מרטיבים פני האדמה. וכן שאר חמישי כוכבי לכת פועלים הרבה בארץ מתחת הם מולידים המתכות והאבני' הטובות, הם פועלים באיברים ידועים, זה ישמא לבב אנוש וזה יעצבהו, זה מחדד השכל וזה מטמטם את המוח. ובספר יצירה מבואר פעולת כל אחד מהם באדם מי בחכמה מי בחן מי בעושר ומי בממשלה. אמנם כל אלה ידענו מתועליות השבעה כוכבי לכת כי הם קרובים לארץ אמנם הכוכבים שהם למעלה משבתאי, ככוכבא דשביט שהוזכר ברבותינו, וככוכב הנקרא אוראנוס הנראה קרוב לזמנינו (וכמוהו בלי ספק הרבה מאד שלא שזפתם עדן עין אדם ורק בהתגלות כלי מחזה יותר טובים מאשר אתנו יתגלה לנו הרבה מאד מכוכבים כאלה) העומדים ברומו של עולם גבוהים למעלה הרבה מאד מז' כוכבי לכת, לגבהותם הבלתי משוער ולריחוקם מן הארץ כמעט אין מספר, לא ידענו מהם תועלת מאומה אל הארץ מתחת והנה צבאי השמים שממשלתם בארץ דעת האדם נוטה שאין להכנע להם לעבדם, כי ממשלה זו הנתונה להם מיוצר בראשית ב"ה היא בעצמה פחיתות מדרגתם, כי ממשלתם איננה רק תשמיש ושירות לתועליות האדם, וכמו שאין מהראוי להאדון להכנע לעבדו המשמש אותו ככה אין הדעת נותנת שיכנע האדם לצבאי השמים שהם משתדלים תמיד לשרת ולשמש את האדם ולתועליותיו. אמנם אותך צבאי השמים שלא הטביע בהם הבורא ית' כחות תועליות לארץ מתחת, בזה הוה מקום לטעות לאמר שמהראוי לאדם להיות נכנע אליהם, להיותו למטה בתכלית השפלות והם למעלה בתכלית המדרגה העליונה שמשמשים שם לפניו ית' במרומים ע"ז אמר "או לכל צבא השמים אשר לא צויתי" גם אותן צבאי שמים אשר לא נתתי להם שום מנוי וממשלה בארץ, גם לאלה לא תהיה נכנע להשתחוות עליהם ולעבוד אותם. והרביע שבמלת ירח יורה שכל הנאמר אחריו הוא מאמר אחד שלם בפני עצמו ושאין "אשר לא צויתי" מוסב על אזהרת העבודה:

פסוק ד

נכון הדבר. מכוונת העדות (רש"י), וכת"א ויב"ע כיון פתגמא, לא כמו ושלחו מנות לאין נכון לו שפי' מזומן כי אין לו טעם במקום זה, רק פי' עדותן מכוונת בכל תנאי, ששניהם שוים ומכווני' בין בדרישות וחקירות בין בבדיקות, אלו לא נמצאו דבריהם מכוונים בדרישות וחקירות ובדיקות, עדותן בטלה, ופי' מלת הדבר, דבור של העדים, אבל לא מצאתי מלת נכון בשום מקום שיהיה פי' מכוון, אבל הרד"ק כתב בשרש כון כלומר נכון בפי העדי' כאשר חקרת (כ"כ הרא"ם). אמנם מצאנו כי אין בפיהו נכונה, הנה יקרא נכון כאשר המחשב' מכוונת אל הדבור, וכן יכנו יחדיו על שפתיך (משלי כ"ב:י"ח) הסכמת הדבר והמחשבה, וכל דרכיך יכנו (שם ד') יהיו מוסכמים בלתי מתנגדים, ומלת הדבר

על הדבור כמו ומדבר דבר (ישעי' נ"ח), הדבר אשר דבר ה' דבר דבור על אפניו, ואלי דבר יגנב, ותרגום נכון הדבר (דיא אויס- זאגע איזט איבעראיינשטיממענד). והמתרגם אמת נכון (געוויס, וואהר) אינו נכון לפי האמת:

פסוק ה

את האיש או את האשה. לפי שנאמר בעיר הנדחת אנשים שמשמעותו שנים ומשמעותו ג"כ להוציא הנשים יכול שהם פטורים ג"כ כשעובדים בעצמם ת"ל כאן האיש אפילו אחד האשה אפילו נשים חייבות כשהן עובדות (הגר"א), וצריך לרבות את הנשים כאן שלא נאמר שהאשה היא פתיות ובל ידעה מה ושאין צריך לדונה בשער שעברה בו להורות הפך דעותיה (רע"ס):

אל שעריך. אונקלס ויבע"ת לתרע בית דינך, ורש"י פי' אל שעריך זהו שער שעבד בו ותרגומו לקירויך, יפה אמר הרואה, דהמתרגמים תמכו יסוד תרגומם על הספרי, דאיתא התם שעריך. שער שנמצאו בו ושער שנדונו בו, ודברי רש"י הוא לפי דעת תלמודא דידן (כתובות מ"ה) ע"ש. ובאמת נוכל להשוות דעת הספרי עם דעת התלמוד, למה דאמרי, התם בכתובות דבעיר שרובה ע"א סוקלין על פתח ב"ד, ע"ש. ולפי"ז אין אנו צריכין להגהת בעל זרע אברהם בפי' לספרי (וע' ילקוט); והונח שם שער על פתח ב"ד כי מנהג השופטים והזקנים לשבת בשער העיר למשפט, כ"כ המפרשים. ואין זה מספיק, כי אין שם שער בכ"מ על מבוא פתח העיר דוקא (טהאָר) כי גם העיר בעצמה נקרא שער כמו בשערי הארץ (ירמיהו ט"ו:ז') שתרגומו קרוי ערעא, וכן יורה שם שער על כל המדינה כמו ויירש זרעך את שער אויביו, שפי' ארץ אויביו כמ"ש ר"ש ב"מ, ובס' הרואה אמר בארצות מזרח נקרא חצר המלך או חצר המשפט שער (פפאָרטע), וכן עד היום נקרא חצר הסולטאן אצל הישמעאלים (פפאָרטע) ובזה יבוארו הכתובים היטב כמו דברי ריבות בשעריך (אין דיינעם גע- ריכטסהאָף), ואל שער מקומו (דברים כ"א י"ט) (צום געריכט זיינעס אָרטעס), אל זקני העיר השערה (שם כ"ב), ולמוכיח בשער יקושון (ישעיהו כ"ט:כ"א), אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם (זכריה ז':ט') וכן כולם, עכ"ד. ולדעתי שם שערים הוא מענין כמו שער בנפשו (משלי כ"ג:ז') וימצא מאה שערים (תולדות כ"ו), ומורגל בפי רז"ל כך שערו חכמים (קאלקולירען), כי החכמי' היושבי' על המשפט צריך להם אומד דעת היטב להעריך התובע מול דברי הנתבע, ולשער באומד דעתן להוציא דינם בצדק עפ"י משפטי התורה, וע"ש ההשערה ואומדן דעת השופטים נקרא מקום מושבם שעריך; ולפי המכוון למעלה (בראה בלא תוכל לאכול בשעריך) שהתור' מכונה בשם שער ע"ש שנותנת שעור ומדה לכל תנועת אדם ומעשיו, יתכן לומר

שהזקנים החכמים והשופטים העסוקים תמיד בחכמת התורה ומשפטיה יקראו ג"כ בשם שער, כי מדרך הכתובים לכנות האיש לפי תדירת מעשהו, כמו שבתך בתוך מרמה (ירמיהו ט':ה') שטעמו בתוך אנשי מרמה, ואני תפלה (תהלים קי"ט) ואני מתפלל:

פסוק ו

על פי שני' עדים. רבותינו למדונו ממקרא זה שאין מיתה בלא התראה (ר"ה כ"א ע"ב), ומהרש"א בח"א שם תמה ע"ז מהיכן מוכח, ע"ש. ונ"ל שממלת עדים למדוהו, ששרש יעד הוראתו ג"כ לשון התראה כמו והועד בבעליו (ערש"י), וכן העד העיד בנו האיש (בראשית מ"ג:ג'), ויש א"כ במלת עדים הוראה משותפת ומותאמת, על האנשים שראו את הדבר ועל ההתראה שהתרו בעובר (ווארנענדע צייגען), ובמכות ו' אמרי' שיהיו ב' עדיו מתרין בו שנאמר ע"פ שנים עדים. וע' בסנהדרין מ"ז ילפי' לה מן יומת המת עד שיתיר עצמו למיתה. ורשד"ל היטב לדבר בזה בקצת יתר ביאור וז"ל, בכל המקרא אין לשון עדות אלא התראה והזכרה כמו העד העיד בנו האיש, כי אתה העדות בנו, וזולתם רבים, וכן הן עד לאומים נתתיו מזהיר ומתרה לבלתי עשות דבר מיוחד, והוא קרוב בענין לנגיד ומצוה, וכן עד הגל הזה ועדה המצבה לא יתכן לפרש אותם מענין עדות לפני ב"ד, כי העדות בב"ד תהיה לאחר מעשה וכאן העדות קודמת למעשה, כאמרו אם אני לא אעבור וגו' מלבד כי העדות תהיה תמיד לפני אחרים זולת החוטא עצמו וכאן לא תהיה רק לפני העובר עצמו, והנה על כרחך אין הכוונה אלא שהם יזכירונו בריתנו, כי כאשר נראה אותם נזכור הברית אשר כרתנו כאשר העמדנו אותם, והנה זה כאלו הגל והמצבה בפיהם יזכירונו ויזהירונו שלא נעבור אותם איש לרעת אחיו, כי אמנם המסהיד בב"ד עונה יקרא ולא מעיד, ואין ענין לשון העיד אלא הזכרה והזהרה, וכן המצות נקראו עדות להיותן אזהרות והתראות, ולא יצדק השם הזה אלא על המצות ל"ת. והנה בשירת האזינו נאמרו שתי הלשונות, וענתה השירה הזאת לפניו לעד, והטעם כי אחר שנחטא היא תסהיד בנו לאמר צדיק הוא ה' כי פיו מריתי, וגם קודם שנחטא כבר העידה בנו לאמר, אל תחטאו פן תענשו. והנה בעדות לפני ב"ד נאמרו ג"כ שתי הלשונות, לא תענה ברעך עד שקר כי יקום עד חמס באיש לענות בו סרה, מכאן להתראה מה"ת, כי המחוסר התראה עונה יקרא ולא עד, ולא יקרא עד אא"כ העיד כלומר שהתרה, אעפ"י שבהשאלה יכלול שם עד גם ההתראה וגם ההגדה בב"ד יחדיו, כי על הרוב שני הדברים הולכים צמדים, ומ"מ אין עדות בלא התראה, והנה בענין המסית לא הזכירה התורה עדים, וכבר טען ע"ז חכם אחד צרפתי, שא"כ הרי כל מי שיש לו שונא יבוא לב"ד ויאמר פלוני הסית אותי ויספיק זה שיסקלוהו. ואולם רז"ל אמרו כי גם המסית טעון עדים אלא שאינם

צריכים להתרות בו, ודי בישמעו דבריו בסתר, וזאת מנין להם ? אבל מפני שאין ענין מלת עד רק מזהיר ומתרה והואיל ולא הוזכרו עדים במסית הבינו שאינו טעון התראה, והבינו גם כן כי בלא שני עדים אי אפשר להמית אדם כי כבר כתוב לא יקום עד אחד באיש, ע"כ אמרו שהוא טעון עדים אבל אינו טעון התראה, והנה דברי התורה ודברי החכמים שרירים וקיימים:

אם שלשה עדים. שנים ושלשה הם שני מספרי מחולפים לענין נאמנות בעדותן, שהיה עולה הדעת לומר דדוקא שני עדים נאמנים אבל לא שלשה, ואחר שרחוק מן השכל שיהיה אדם עובר עברה שיש עלי' עונש ב"ד בפרהסי' בפני שלשה, ששלשה כבר נקראי' קבוץ ואסיפ', כענין שאמרו חז"ל מלתא דמתאמר' באפי תלתא לית בי' משום לישנא בישא, מש"ה הוצרך הכתוב לומר שגם שלשה עדים נאמנים, זהו לפי פשוטו, ודרש חז"ל ידוע, (רש"פ):

יומת המת. ת"א יתקטל דחייב קטול, לפי"ז מלת המת למותר שהוא מובן מאליו, שלא יומת רק המחוייב מיתה, אמנם לרבותינו פי' יומת המת מי שהתיר עצמו למיתה (דער זיך דעם טאָד פרייז געגעבען), שכשהתרו בו אל תעבור שאתה מתחייב מיתה פלונית השיב הוא ע"מ כן אני עושה, שחייב עצמו מיתה בפיו, שאם לא הפקיר עצמו למיתה אינו נהרג. (סנהדרין מ"א):

על פי עד אחד. מן החיוב השלילה נודעת, ואחר שאמר ע"פ שנים יומת ידענו שע"פ ע"א לא יומת, והוא מאמר מותרי, לכן ארז"ל (מכות ו') מאי אחד, אחד אחד, ע"ש. כי מלת אחד יורה גם על ההתיחדות שבדבר כשהוא עומד יחידי בענינו ואין שני לו להצטרף ולהשתוות עמו (איינציג אין זיינער ארט), כמו ה' אחד, והוא באחד (איוב כ"ג:י"ג), ומי כעמך גוי אחד, שאין לאחרים הצטרפות והשתוות עמהם, ולזה אמרו ע"פ את הכבש אחד תעשה בבקר, אחד המיוחד, ר"ל שבכל העדר אין דוגמתו לחשיבותו והוא לבדו יחידי בדבר זה (עמ"ש שם בפנחס), וכן כשיש חילוק הצטרפות בין שני העדים מצד ראייתם את המעשה, אם שאין עד זה רואה את חברו כגון שזה העד רואה את הדבר מחלון זה וזה מחלון אחר, או שאינם רואים את המעשה כאחד כגון בזה אח"ז, עדות זה נקרא בפי רבותינו עדות מיוחדת, והוא המכוון לדעתם במאמר לא יומת ע"פ ע"א (פעראיינצעלטער צייגען) כלומר עדות מיוחדים, שכל אחד רואה לעצמו את אשר נעשה:

פסוק ז

יד העדים תהיה. מצוה בעדים להמיתו (ספרי) ואין רשות לשאר העם להמיתו תחלה (רמב"ם פי"ד מסנהדרין) לפיכך נקטע יד העדים מאחר שנזקקו להעיד, דליכא למיקם בי' יד העדים תהיה בו בראשונה, פטור הנדון דבעינן קרא כדכתיב (סנהדרין מ"ה ב') ויתכן דלכוונה זו תלה הכתוב פעולת העדים להמיתו, באבר היד, ולא אמר בלשון קצרה, העדים ימיתוהו בראשונה, כמו שאמר גואל הדם ימית את הרוצח, אבל הזכיר אבר היד להורות בו קפידא זו, דבליתנהו אין ממיתין אותו כלל. והנה למה שלמדונו רבותינו בכל מקום שהוזכר לשון תהיה הוא לעכובא, דשני כבשי עצרת ושני חלות מעכבות זא"ז מדכתיב בהו לשון הוי' קדש יהיו, סלת תהיינה (מנחות ה' י"ט) פירות שביעית אינן יוצאות לחולין מדכתיב קדש תהיה לכם, תהיה בהוויתה תהא (קדושין נ"ח א') הכא נמי בעדים מדלא אמר קרא, העדים ישלחו בו יד בראשונה, אבל מהדר קרא למימר בלשון הווי', יד העדים תהיה, בא להורות תהיה בהויתה תהא היד, משנזקקו להעיד, ומעכב בנקטעה היד, והנה שם בסנהדרין מסקי' דפלוגתא דתנאי היא אי בעינן קרא כדכתיב, מדפליגי במצורע שאין לו יד, ותמהו בתוס' היכי דייק מהכא דבעי קרא כדכתיב, דילמא שאני התם דכתיב תהיה דדרשינן מני' לעכב. ע"ש ומבואר יותר בדברי הר"ש פי"ד דנגעים מ"ט. ולא זכיתי להבין דבריהם הא כאן בעדים נמי כתיב תהיה. וביותר תמוהים לי דברי התי"ט שם שכתב בפירוש, דבעדים דלא כתיב בי' עכובא הוא דמחלקינן בי' בין נקטע לגידם, אבל במצורע דכתיב בי' תהיה לעכובא אין לחלק בו בין נקטע לגידם, ע"ש אריכות דברים בזה. ולא ידענא הא בעדים נמי כתיב תהיה, ומאי שנא תהיה דעדים מתהיה דמצורע. ודברי התוס' והר"ש אפשר ליישב בדוחק שתמיתם לאו אמצורע לחוד, רק אכולי סוגי', בין אמצורע בין אעדים, אמאי קאמר תלמודא בהו מטעם דבעינן קרא כדכתיב דנימא אף דבעלמא לא בעי' קרא כדכתיב מ"מ בהנך בעדים ובמצורע דכתיב בהו תהיה קפדינן בהו דליעכב בדליכא למיקם בהו קרא כדכתיב אמנם זה דחוק מאד ובפרט בדברי הר"ש, אבל דברי התי"ט אין להם ביאור כלל:

פסוק ח

בין דם לדם. מלת בין אינו כאן מלת היחס כמו בין מים למים להבדיל היחס שבין שני דברים, כגון שבא לפניו שני מיני דמים, ומופלא ומכוסה ממנו איזה מהם טמא ואיזה טהור, כי לא מצאנו ההכרח לעלות לב"ד הגדול מסבת ספק כזה, אבל הכתוב ידבר מספק שנפל בעצם דבר אחד לבדו כגון שיש כאן אחד משלשת מיני הדמים, דם נדה או דם זיבה או דם יולדת, ונחלקו בו אם דם זה מטמא או לא, אם זו טמאה לידה או לא, אם זו זבה או לא. או שבא לפניהם אחד משלשת מיני הדינים, דיני ממונות או דיני נפשות

או דיני מלקות, ונחלקו בו אם הוא חייב או לא. או שיש כאן אחד משלשת מיני נגעים, נגע אדם, או נגע בתים, או נגע בגדים ונחלקו אם הוא טמא או לא. לפי"ז אות למ"ד במלת לדם הוא למ"ד המתחלק אל הפרטים, כמו שלשה עשרונים לפר (פינחס כ"ח כ'), לשבעת הכבשים (שם כ"א), ליום שבעת ימים, שמכוונם לכל אחד מן הפרים, לכ"א משבעת הכבשים, לכל יום משבעת הימים, כן לדם לכל אחד מן הדמים, לדין לכ"א מן הדינים, לנגע לכ"א מן הנגעים, ומלת "בין" הוא ע"ד ששמשוהו רבותינו להשוות בין המתחלפים, כאמרם בין בזה בין בזה, בין כך ובין כך, כלומר הן כך והן כך, ועד"ז (ד"ה ב' י"ט) וכל ריב וגו' בין דם לדם בין תורה למצוה לחקים ולמשפטים. (עמ"ש בחקותי כ"ז י"ב ובמטות למ"ד י"ז) וטעם המקרא כי יהי' מופלא ונעלם ממך דבר למשפט, הן שיהי' ההעלם באחד משלשת מיני הדמים, הן שיהי' באחד משלשת מיני הדינים, הן שיהי' באחד משלשת מיני נגעים. והתרגום הנכון במלת בין כרמ"ד (עס זייא), בין דם לדם (זייא עס איינער דער בלוטסאבפליסעס), בין דין לדין (זייא עס איינע דער רעכטסאכען), בין נגע לנגע (זייא עס איינע דער אויסזאָטצע). והמתרגמים החדשים שתרגמו מלת בין (צווישען) טעות הוא בידם:

פסוק יא

ימין ושמאל. אפילו מראים בעיניך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל (כ"ה לשון ספרי), פי' דלפי מראה עיניך הם טועין בדין מ"מ תשמע להם; אבל אם ידוע בודאי שהם טועים, כבר אמרו בירושלמי (רשפ"ק דהוריות) אם יאמרו על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין אין לשמוע להם (ע' רא"ם וצד"ל), ולשון רש"י כאן צריך תיקון:

פסוק יב

והאיש אשר יעשה בזדון. מלת והאיש מוסב על הזקן החכם שבאחת מערי ישראל, שהוא מחולק באחד מן הדיינים עם הב"ד שבעירו, שהוא מצווה לילך לב"ד הגדול שבירושלים, כמ"ש וקמת ובאת ועלית ובאת, ועליו אמר ועשית עפ"י הדבר וגו' אשר יאמרו לך תעשה וגו', ועליו אמר במקרא זה, והאיש אשר יעשה בזדון, ירצה אם חזר זה החכם לעירו והורה לעשות כהוראתו, או יעשה הוא בעצמו חייב מיתה, ודוקא שהורה לעשות אבל אם שנה ולמד באחרים כדבריו ולא הורה לעשות פטור; לפי"ז מלת יעשה כאן כולל שתי כוונות אם פעולה עצמית (ער ווירד טהון), אם פעולה סבובית ותרגומו (צור אויסאיבונג פעראנלאססונג געבען) וכבר העירונו על פעולה סבובית הנהוגות בפעלים בבשלח במה תצעק:

ומת האיש ההוא. אין זה כללי לחייבו מיתה בכל מה שיעשה נגד מה ששמע, כי יש בו גדרים, כמו שביארו רבותינו (סנהדרין פ"ז) זקן ממרה אינו חייב אלא על דבר שזדונו

כרת ושגגתו חטאת; ואף שאין הענין בעצמו הוא חיוב כרת אבל אפשר לבוא לזה ע"י סבה רחוקה חייב מיתה. דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר על דבר שעיקרו בתורה ופירושו מדברי סופרים ויש בו להוסיף ואם מוסיף גורע ואין לנו אלא תפלין, כגון שהורה להוסיף טוטפת חמשית ויעשנה חמש טוטפות (עיין סנהדרין פ"ח ב'). ור' יהודה ממעט בענין זה מדברי ר"מ, דלר"מ בכל דבר שזדונו כרת יהא חייב אעפ"י שהכל מדברי סופרים ולא יהיה העיקר מפורש בתורה כגון בתו מאנוסתו. ולר"י לא יתחייב עד שיהיה העיקר מפורש בתורה, וכדאמרי' עד דאיכא תורה ויורוך. ודעת רבי שמעון אפילו על דקדוק אחד מדברי סופרים חייב זק"מ. כלומר דבר הנלמד בא' מי"ג מדות, והכי איתא בספרי על דברי תורה חייב ואינו חייב על דברי סופרים, כלומר על מה שהוא מ"הת, כהלכה למשה מסיני חייב מיתה משום זק"מ ואינו חייב על דבר שהוא מדרבנן. דאין לפרש דברי סופרים דספרי הלמ"מ, דכ"ע סברי דהלכה למ"מ היינו דבר תורה. (וזה דלא כבעל זרע אברהם דמפרש לספרי כדעת ר' יהודה, דהא סתם ספרי ר"ש); והנה ר"י מודה נמי לר"מ דבכל דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת חייב הזק"מ כל היכא דאיכא תורה ויורוך אלא דר"י לא בעי זדונו כרת ושגגתו חטאת דוקא דאפילו בחייבי עשה מחייב מיתה לזק"מ, ואין לנו אלא תפלין למעוטי שאר חייבי עשה דבעי' שיהיה בו כדי להוסיף ואם הוסיף גורע. ולר"מ נמי לא מחייב בכל דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת אם היה הדבר מפורש בתורה, כי דבר המפורש בתורה זיל קרי ביה רב הוא ולא שייך ביה דבר של הוראה ואין בו חיוב לזק"מ, ומשנה שלמה שנינו חומר בד"ס מבד"ת האומר אין תפלין מן התורה פטור, ודאי דהך רישא ד"ה היא לענין החומר שיש בד"ס מבד"ת, אע"ג דסיפא דמתני' לאו ד"ה היא לענין חמש טוטפת שבתפלין. (וזה דלא כלחם משנה ספ"ד מממרים שפי' להראב"ד דר"מ מחייב בזק"מ בדבר המפורש בתורה ומחולק בפירוש המקרא). דברים אלה בפירוש הסוגיא למדתי מדברי הר"ן בחידושי' לסנהדרין שם. ולזה פסק הרמב"ם (פ"ג מממרים ה"ה) כר"מ וכר"י, דר"י מודה לדר"מ (ע"ש בכ"מ בשם רמ"ה), ובספר היראים לר"א ממיץ מצוה ל"ג כתב "וקיימא לן כר"ש לגבי ר"י ור"מ, ולא ידעתי הא אמרי' (עירובין מ"ה) ר"מ ור"י הלכה כר"י, ר"י ור"ש הלכה כר"י", ר"מ ור"ש מאי תיקו, והיאך כ' בפשיטות דהלכה כאן כר"ש לגבי ר"י ור"מ. ובענין זה ראיתי להרב בעל שאגת אריה (בטורי אבן ר"ה באבני שהם) דמקשה על רש"י שכתב (עירובין צ"ה ב') המניח ב' זוגות תפלין בשבת אתא איסור בל תוסיף ומשוי עליה כמשאוי א"כ מה מוסיף ר"י על ר"מ מרבויא דקרא דיורוך לאתויי תפלין, מה תוספת הוא זה וקרא למה לי, הא בכלל דבר שחייבין על זדונו כרת ושגגתו חטאת הוי נמי הוראה זו, דאי זק"מ הורה לעשות

ה' פרשיות איכא כרת וחטאת עפ"י הוראתו, דאי יוצא בתפלין אלא בשבת חייב כרת וחטאת, דבל תוס"ף משוי לי' למשא, ע"ש. ולמה שכתבנו בשם הר"ן אין מקום לקושיתו, דר"י מוסיף אדר"מ, שצריך שיהא עיקרו בתורה, ולר"מ אף שאין עיקרו מפורש בתורה כגון בתו מאנוסתו. ובלשון שאמר ר"י עד שיהא עיקרו בתורה ומפורש בד"ס ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע בא למעט כל שאר הוראות מחיובי עשה שאין לנו בזה אלא תפלין. והרב בעל חוות דעת (במקו"ח סי' יו"ד) הניח בצ"ע אדעת הרמב"ם שפסק (פ"א מציצת הט"ו) בהטיל ציצת על ציצת ונתכוין להוסיף, דפסולות אעפ"י שחתך אחת משתיהן שכשהוסיף פסל את הכל, וכשהתיר או חתך התוספת נמצא השאר נעשה מן העשוי שעשייתו הראשונה פסולה היתה, א"כ אדפריך התם בסנהדרין והאיכא ציצית ומשני גרוע ועומד, האיכא למפרך האיכא ציצת בהטיל ציצת על ציצת דלאו גרוע ועומד, דקודם שהטיל הציצת השניים היו הראשונים כשרות, ועכשיו בהוספתו אפסלו. וכן הקשה בשאגת ארי' סי' למ"ד. ולא ירדתי לסוף דעתם בזה, דהא מקור דעת הרמב"ם בזה דפסק כר"פ דאמר (מנחות מ') ממאי דגברא לאוסופי קמכוין דלמא לבטולי קמכוין דב"ת ליכא מעשה איכא, ופליג בזה אדרבא דאמר השתא בב"ת קאי מעשה לא הוי, שהוא לשון בתמי' כלומר כיון דבהטלת ציציות בתראי עבר על ב"ת שפיר חשוב מעשה ואין זה נקרא מן העשוי כמ"ש הכ"מ שם שהרמב"ם אינו מפרש דברי רבא ור"פ כאינך מפרשים. וכבר ביאר הרב ט"ז (או"ח סי' יו"ד סק"ט) דלרבא הטיל למוטלת כשרה היינו אפי' לא חתך חד מהנך ציציות ותרווייהו קיימו, והביא שם שהב"י כ' שכן משמע מדברי רש"י וכן הרב מהר"מ באנעט (בביאור מרדכי הלכ' ציצת) הוכיח מדעת רש"י ותוס' וראב"ד דאף דלא חתך א' מהציציות כשרים דלא נפסלו ע"י ההוספה דכלהו ציצת אקרו אלא שעובר על ב"ת כ"ז שלא חתך א' מהם. והשתא אף דלר"פ משכחת צה דבהוספתו מגרע ואיפסלו ציציות הראשונים, מ"מ כיון דלרבא אינו מגרע המצוה בהוספתו, וגם אי תרווייהו קיימו הם כשרים, א"כ תו לא מצי הש"ס למפרך אר"א ור"א דאמרי אין לנו אלא תפלין הא משכחת לה בהטיל למוטלת, וכי גברא אגברא קרמית, ואף דלר"פ משכחת לה, אינהו לא סברי כוותי' אלא כדרבא שאין בהטיל למוטלת כל המוסיף גורע. אמנם על הרמב"ם איכא לעיוני שכתב ספ"ד מממרים וחיוב זק"מ על תפלין הלכה מפי הקבלה אבל אם נחלקו בשאר מצות כגון לולב או ציצת פטור מן המיתה. ולשיטתי' היה ראוי לחייבו בהטיל למוטלת. ונ"ל אחרי ההתבוננות בדברי הרמב"ם שכתב ודבר זה שזק"מ לא נעשה בשאר מ"ע כ"א בתפלין היא הלכה מפי הקבלה, ולא אמר שהוא מקרא דעפ"י התורה אשר יורוך דמני' יליף ר"י בעי' תורה ויורוך ופירשו ר"א ור"א דלר"י אין לנו אלא

תפלין (עיי' כ"מ שהעיר ע"ז), ונראה טעמו של הרמב"ם מדכתב (פ"א מממרים ה"ב) דברים שלמדו אותו מפי השמועה והם תורה שבע"פ, ודברים שלמדום מדעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהם, ודברים ששאום סייג לתורה לפי מה שהשעה צריכה והם הגזרות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו שלשה דברים מ"ע לשמוע מפי ב"ד הגדול, והעובר על אחת מהן עובר בל"ת, הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך אלו התקנות והגזרות והמנהגות, ועל המשפט אשר יאמרו לך אלו דברים שלמדו אותו מן הדין באחת מן המדות, מכל הדבר אשר יגידו לך זו הקבלה שקבלו איש מפי איש, עכ"ד. מבואר דעתו דקרא על פי התורה וגו' הוא מדבר מכל המצות הכוללות לחייב כל א' מישראל, ולהורות בא כל הפרטיים שמצווים עליהם לקבלם מב"ד הגדול, א"כ תו לא מצינן למימר דנילף מקרא דעל פי התורה וגו' שבא להורות על עשה אחת פרטי (תפלין) לחייב בו את הזק"מ, ומדחזינן סתמא דמתני' שאמרה לחייב הזק"מ בחמשה טוטפות, ע"כ שאינו מקרא דעל פי התורה וגו' כר"י, כ"א שכך באה להם ההלכה מפי הקבלה. והשתא דאתינן להכי שהחיוב דזק"מ בחמש טוטפת היא הלכה מפי הקבלה, תו אין בידינו להוסיף ולדמות מצוה אחרת לתפלין ולחייב בו את הזק"מ, ואף דאשכחינן גם מצוה אחרת שיצטרפו בה ארבעה תנאים שבתפלין שעיקרו מה"ת ופירושו מד"ס ויש בה להוסיף ואם מוסיף גורע (דהיינו להטיל למוטלת) מ"מ אין למדין מההלכה שפירשה תפלין לבדה. ומלבד זה אין למילף ציצת מתפלין, דתפלין היא מצוה תמידית שצריך להשתדל אחרי' לקיימה והנמנע מלקיימה עובר בשמונה עשה, אבל ציצת אעפ"י שהיא חובת גברא מ"מ אינה רק מצוה מקרית שאינו מחוייב מצד הדין לקנות טלית להתעטף כדי לעשות בו ציצת, א"כ כמו שלא חייבה התורה מיתה לזק"מ רק בחמורות כחייבי כריתות, לא בקלות כחייבי לאוין, ככה לא חייבה ההלכה מיתה לזק"מ רק בבטול עשה החמור כתפלין לא בקלה ממנה כציצת. אמנם לר"י דמקרא דעל פי התורה וגו' יליף בדרך כלל שהזק"מ חייב בדבר שעיקרו מה"ת ופירושו מד"ס, ור"א ור"א שהוסיפו בשמו עוד שני תנאים, שצריך יש בו להוסיף ואם מוסיף גורע (ושני תנאים אלו שהוסיפו כתב הראב"ד בהשגות שיצא להם מן לא תסור מן הדבר כלומר צריך שיהא שם הדבר ולא יסור ממנו שלא יפסול אותו בתוספתו ואם היה גרוע הרי אין שם דבר. ולדעתי יצא להם כן מסיפי' דקרא ועל המשפט אשר יאמרו לך, דממלת יורוך ילפי' פירושא דד"ס על דבר שעיקרו מה"ת, והיינו דטוטפות דקרא הם ארבעה. והגדר שאין להוסיף על ארבעה, ושההוספה מגרעת ופוסלת העיקר הוא נקרא משפט, שהוראתו סדור הכוונה על כוונה מיוחדת בלא תוספת ובלא גרעון, כמו יכלכל דבריו במשפט, ארמון על משפטו ישב)

והם ר"א ור"א חקרו אחר הכלל הזה שאמר ר"י למצוא מצוה שיצטרפו בה ארבעה תנאים אלו ולא מצאו אלא תפלין (עיי' בהשגת הראב"ד שכ' ר"א ור"א הם שאמרו אין לנו אלא תפלין כלומר שזה הלשון לא נמצא אלא בתפלין) שפיר קשקיל וטרי' תלמודא עלייהו למצוא גם מצות אחרות שיצטרפו בם ארבעה תנאים אלו שיוכלו לכנוס תוך כללא דיליף ר"י מקרא. אבל להרמב"ם שהלכה מפי הקבלה היא לחייבו בחמש טוטפות, בודאי אין בידינו להוסיף מצוה אחרת לחייבו ולסבה זו לא הזכיר הרמב"ם ארבעה תנאים שאמר ר"י ור"א ור"א, לא מעיקרו ולא מפירושו, לא מן התוספת ולא מן הגרעון רק כתב סתם חוץ ממצות תפלין כיצד הורה להוסיף טוטפת חמשית בתפלין ה"ז חייב והיא הלכה מפי הקבלה. והנכון בזה דברי הרב מהר"מ בנעט שם שכתב מדקאמר תלמודא ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע, משמע דפסולו הוא רק כ"ז שתוספתו קיימת, ובניטל ממנו התוספת חוזר להכשרו ומש"ה כ"ז שלא ניטל ממנו התוספת עובר על ב"ת, אבל בהטיל למוטלת דאף בניטל ממנו התוספת נשארו בפסולן, בכה"ג הוי ג"כ גורע ועומד, כמו אם התחיל הגרעון קודם המצוה וה"ה היכי שנשאר בפסולו אף כשיסלק התוספת הו"ל ג"כ גרוע ועומד וגם לפי"ז אין עובר על ב"ת שהרי אין כאן מצוה כלל שכבר נפסלו הציציות, ודע שיש בזה דעה אחרת, דר' יהוד' דאמר על דבר שעיקרו מן התורה ופירושו מד"ס וכו' פליג לגמרי אדר"מ, ואין זק"מ חייב מיתה רק בתפלין והוא דעת י"א שהביא הראב"ד בהשגה. וז"ל הר"ן בחידושיו, למאי דאמרי' אליבא דר"י אין לנו אלא תפלין קשי' למאי דרש ר"י כולי קרא דכי יפלא וגו' שאחר שאין לנו אלא תפלין קרא דבין דם לדם בין לדין לדין ב"ן נגע לנגע דברי ריבות בשעריך למאי דרשינן לי', ואמרו בתוספות דר"י הנהו קראי לא מוקים להו בזקן ממרא שיהא חייב על כלן אלא שמצוה היא לשמוע להן בכל אותן דינים שכוללין כל מצות שבתורה, אבל בחיוב זק"מ כתיב על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יגידו לך תעשה ולא תסור וגו' והאיש אשר יעשה בזדון וגו' לומר שלא חייב הכתוב מיתה לזק"מ אלא עד דאיכא תורה ויורוך כדדריש ר"י, עכ"ד. ואין ספק שלזה כוונו בתוס' (סנהדרין ע"ח ב' ד"ה ואין לנו) דרבי יהוד' כל הנך דרשות דדרשינן לעיל מקרא דכי יפלא לא חייש. וראיתי להרב בעל טורי אבן שם בר"ה שכתב על דברי התוס' אלו, איזה תלמיד טועה כתבם ולא יצא מפי רבותינו בעלי התוס' דעל דם ודין ונגע דכתיבי בקרא בהדי' מי איכא דלא חייש. ואילו ראה הרב ז"ל דברי הר"ן בחי' ודעת הי"א בהשגת הראב"ד היה מודה שהם דברי בעלי התוס' בעצמם. ואפשר דרש"י דסובר דהתוספת משוי עלי' כמשאוי, אזל ג"כ בזה בשיטת התוס' דר"י פליג אדר"מ לגמרי, ואין מקום לקושיתו עליו שהזכרתי למעלה:

פסוק יג

וכל העם ישמעו. מכאן שממתינין לו עד הרגל, וממיתין אותו ברגל (רש"י ממתניתן דסנהדרין ד' פ"ט כר"ע) ואע"ג דבמסית נמי כתיב (ראה י"ג י"ב) וכל ישראל ישמעו, וכן בעדים זוממין (נאמר י"ט כ') והנשארים ישמעו. וכן בבן ס"ומ אמר (כי תצא כ"א כ"א) וכל ישראל ישמעו, ולא אומרים בהו שממתינים להם עד הרגל, דדוקא בזקן ממרא שאינו נהרג אלא בב"ד הגדול שבירושלם כדתנן התם, לכן שייך לומר בו המתנה שברגל כל ישראל עולים לירושלים, אבל באינך שהורגים אותן בב"ד שבעירם, מה אהני אם ימתינו בהם עד הרגל, אטו כל ישראל יבואו בהנך מקומות לראות מותתין שם. ואע"ג דר"י השיב שם לר"ע דמי כתיב יראו, ישמעו כתיב, לח חש לי' ר"ע, דאטו כל ישראל העולים לרגל שכיחו התם בב"ד הגדול בההיא שעתא שממיתין אותו דלכתוב יראו, ושפיר כתיב ישמעו, דאחר שהמיתוהו משמיעים כרוז בירושלים פ' נהרג על שהיה זקן ממרא, ומיהו אין צריך לשלוח שלוחים כמו באחרים, דהא ברגל כלהו יתבי התם, ולא מטרחינן שלוחי דבי דינא בכדי, (משכיל לדוד) ועל טענת ר"י איך מענין את דינו, נ"ל דלא חש ר"ע להשיבו. כיון דכל ענשו של זקן ממרא הוא שידעו כל העם כח הקבלה בתורתינו הקדושה שכל החולק עלי' אף שהוא מופלא שבב"ד כיון שהרבים חולקים עליו יש לו לחזור מדבריו ולהודות לדבריהם ולא להרבות מחלוקת, לכן איש מופלא בב"ד כזה שהוא סמוך בסנהדרין והוא חכם כאחד מחכמי ישראל ויש בידו קבלה כמוהם ודן ומורה ברבים כמו שידונו הם ואם יודע לרבים שבאחד מן הדינים ימרה עפ"י ב"ד הגדול שבירושלם ויורה לעשות הפך דבריהם, בזה נולד ספק בלב כל שומעיו על אמתת הקבלה, כי יאמרו הלא זה האיש גדול בתורה והוא כאחד מב"ד הגדול שבירושלים, והוא חולק עליהם באחת מן החמורות בדבר שיש בזדונו כרת וכדומה זה הוא מופת ברור שיש מקום להסתפק באמיתת הקבלה שבידינו מתורה שבע"פ, וכיון שנפתח להמון פתח ספק באחת, יתרחב ספק זה בכולו, ויהיו הולכים ומסתפקים בכל מצוה ממצות התורה, ותהיה דעת כל העם תלוי' ומסופקת בכל אחת מהמצות, אם האמת בפי מקבלי התורה שבע"פ, או כוונת כתובי התורה מסורה ביד כל אחד ואחד מבני אדם, וכל איש ואיש יפרש המקראות כפי סברתו, הנה לגודל המכשלה שביד הזקן הממרא, שיוליד ספק בלב העם על אמתת הקבלה שהיא באמת חיינו בעוה"ז ואורך ימינו בעוה"ב, לכן הוקצב לו עונש גדול שאינו בכל חייבי מיתות ב"ד. אף שבכולם נזהרין אנו מלענות את דינו שממתים אותו מיד אחר גמר דינם מ"מ הממרא אף שמיתתו בקלון שבמיתות בחנק, מ"מ בזה מחמירין עליו ומענין את דינו, אף שכגמר דינו בב"ד שבעירו שולחין

אותו לירושלים וגם שם ממתינים מלהמיתו עד בוא הרגל, ועונש זה עליו מדה במדה, הוא הטיל ספק בלב העם להיות תלויים ומסופקים בכל הדברים שחייהם תלוי בהם, גם הוא חייו תלויים לו מנגד זמן מה ולא יאמין בחייו, וכל רגע יצפה על מיתתו. ואחרי שנענש בחייו בענוי דינו אם אח"כ במיתתו יתודה, ככל מחוייבי מיתות ב"ד שמתודין, תהיה מיתתו עם ענוי דינו כפרה גמורה על מה שהמרה. - ואם תשאל אמאי פסק ותני במתני' (סנהדרין ל"ב) אין דנין לא בשבת ולא בע"ש מטעם ענוי הדין, הא איכא מיתת זקן ממרא שמענין את דינו ויהיה מותרין לדונו בשבת ובע"ש, זה אינו דמשפט אחד יהיה לכם אמר רחמנא, משפט השוה בכולן. כדאמרי' (כתובות ל"ג) כיון דרוב זוממין לאו בני התראה נינהו. גם בבן גרושה וב"ח ל"צ התראה, הכא נמי כיון דבכולהו מיתות ב"ד יש בהם, משום ענוי הדין ואין דנין אותן בע"ש ושבת, כן בזקן ממרא הכי דינא דמשפט אחד שוה לכולן. - עפ"י הדברים האלה דגם לר"ע רק בזקן ממרא ממתינין עד הרגל, אבל במסית ובן ס"ומ וכדומה כיון דמיתתן בב"ד שבעירם שאין שם תועלת בהמתנה עד הרגל כיון שבהם אין ברגל פרסום יותר מבשאר ימים ממיתין אותן מיד. מזה נרוויח להבין הבדל הלשונות שבין זק"מ לשאר חייבי מיתות ב"ד, דכאן כתיב וכל העם ישמעו, ובמסית ובין סו"מ כתיב וכל ישראל ישמעו, דבזקן ממרא שמיתתו בירושלם ברגל שהוא מקום וזמן קבוץ כל ישראל אמר בו וכל העם, שהוא שם הקבוץ, כנודע ששם עם הוא ממלת עם (בחיר"ק) שהנחתו על כל אופני השתוף והחברה והצירוף בזמן במקום ובענין, כן שם עם (בקמ"ץ) יורה על קבוץ פרטים שיש להם עניו זה זע"ז ע"י נימוס או דת והנהגה או שאר ענין, שברגל כל ישראל קבוצים יחד בירושלם, לכן קראה בשם עם שהוא שם הקבוץ, אבל בשאר חייבי מיתות ב"ד שמיתתן בב"ד שבעירם, ואחר שהומתו שלוחי ב"ד מכריזין בכל עיר ועיר ענין מיתתם, לא אמר בהם וכל העם ישמעו, רק ישראל, שהוא שם האומה ביחס על אביהם ואינו שם הקבוץ כי גם כל פרטי שבאומה יתואר בשם זה, ולכל ישראל במושבותיהם בעירותם יתודע הדבר, לכן אמר בהם וכל ישראל ישמעו, וקרוב לומר דעיקר דעת ר"ע מיוסדת על לשון וכל העם שנאמר בזק"מ, לא על ישמעו, דאיתי' ללשון זה גם במסית ובן ס"ומ ויש בזק"מ עוד שנוי לשון, שאמר בו ובערת הרע מישראל, ובשאר חייבי מיתות אמר בשבעה מקומות, ובערת הרע מקרבך, דבשאר מומתי ב"ד שהוא בב"ד שבעירם, ומקרב אנשי מקום מושבו מבערין אותו שפיר נאמר בהם מקרבך. אמנם בזקן ממרא שאין ביעור מיתתו מקרב אנשי עירו, כי שלוח חי לירושלם ושם ביעור מיתתו, לכן לא אמר מקרבך, רק מישראל, שנתבער מכלל האומה, אמנם גם במיתת א"א אה"כ (כי תצא כ"ב כ"ה) ובערת הרע מישראל, וצריך ביאור למה

לא אמר שם מקרבך, ולומר כיון דאיכא באשת איש מיתה שאינה בב"ד שבעירה, דהיינו כשהזנות ע"י קנוי וסתירה שתומת ע"י השקאה בב"ד הגדול שבירושלם, לכן לא אמר שם מקרבך, הוא דחוק:

פסוק טז

לא ירבה לו סוסים. לו לעצמו (פיר זיך) הוא דלא ירבה סוסים בטלים להרחיב דעתו ולהתגדל ברוב סוסים אבל כדי רכבו ופרשיו להלחם באויביו מותר, וכן כסף וזהב לא ירבה לו, לעצמו הוא דלא ירבה, שלא יבקש מס גדול כדי להתעשר רק כדי הוצאת שכר חיילותיו, אבל אם הקנו לו מן השמים ממון הרבה כגון שכבש מדינה ומצא בה אוצרות כסף וזהב שלו הן ואין בו משום לא ירבה (ר"ן בחי' שם בסנהדרין) והמתרגם האשכנזי שגג להשמיט תרגום מלת לו במקומות אלה:

פסוק יז

ולא ירבה לו נשים. אלא שמונה עשר (רש"י מסנהדרין דף כ"א) והנך שמונה עשר חוץ מן הפלגשים לדעת הראב"ד דלא כהרמב"ם פ"ג ממלכים שכתב בין הנשים והפלגשים שמונה עשר. ודעת הר"ן בחידושיו לסנהדרין כראב"ד ממקרא מפורש (דה"ב י"א כ"א) ברחבעם, כי נשים שמונה עשר נשא ופלגשים ששים. ובמגדל עז שם אמר שהיה לפני הראב"ם ספר מוטעה, ובנוסח הרמב"ם שלפניו היה כדעת הראב"ד, ומצאתי און לדבריו, שהרמב"ם בספר המצות סי' שמ"ד כתב וגבול זה שלא יוסיף על שמונה עשר נשים בכתובה וקדושין:

פסוק יח

את משנה התורה. לרבותינו משנה לשון כפל כמו לחם משנה, שיהיה למלך שני ספרי תורות, כמ"ש רש"י, והוסיף ואונקלס תרגם פתשגן פתר משנה לשון שנון ודבור, וכ"כ הרשב"ם משנה ענין שנון מן ושננתם לבניך, ולא הבינותי מה הוא השנון והדבור שיכתוב לו המלך, וראיתי לרנ"ו שאמר מלת משנה כמו פירוש וביאור דברים, לכן ספר דברים שבו הואיל משה באר את התורה נקרא משנה תורה, וחבורי החכמים נקראים משנה, לפי שהתורה שבע"פ הוא פירוש לתורה שבכתב, וכן כאן משנה תורה פירוש התורה, ואע"פ שדברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבן, למלך חייבה תורה שיכתבם מטעם שאמר וקרא בו כל ימי חייו, וזהו וכתב לו לבדו הוא יעשה כן, והכתיבה תהיה מלפני הכהנים הלויים והם ראשי סנהדראות אנשי קבלה, הם ימסרו לו הידיעות הללו הנשגבות מדעת ההמון, ועל ספר התורה הזאת שהתחברה עמה המשנה צוה והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו, עכ"ד. ואין אנו מקבלין פירושו זה כי אין אנו רשאים לחדש במצוה פירוש שאין לו יסוד מפי מקבלי התורה שבע"פ. ודע דלשון פתשגן שבאונקלס

פי' הערוך לשון נוסחא וטופס הכתב, וכן הראב"ע פירש משנה תורה נוסחא שנית. והרמב"ם (רפ"א מתפלה) קרא למטבע התפלה ונוסחתה משנה, שכתב ואין משנה התפלה מה"ת. ויתכן כי מה שיב"ע תרגם משנה תורה פרשא דאורייתא, כוונתו ג"כ על הנוסחא, כי לשון נוסחא ולשון העתק המורגל בפינו, שניהם לשון הסרת דבר ממקומו, כמו ונסחתם מעל פני האדמה, עתיקי משדים, שמעתיק ומסיר דברים מגוף הכתב לכתב אחר ממש (קאפיע, אבשריפט), וזהו בעצמו ג"כ לשון פרשא דיב"ע:

מלפני הכהנים הלויים. י' המלך יכתוב לו את משנה התורה מאותו ספר שהוא לפני הכהנים הלויים ובידיהם, והם הם ראשי סנהדראות היושבים בלשכת הגזית, כי רוב מורי הוראות ודייני ישראל היו משבט לוי, כמ"ש יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, וכתוב וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה"א בו ובאת אל הכהנים הלויים, שאמרו עליו בספרי מצות ב"ד שיהיו בו כהנים ולויים. וכן פי' רלב"ג מלפני הכהנים הלויים יעתיק מהספר שאצל הכהנים הלויים שהוא היותר מדוקדק שאפשר. וזה שכתב הרמב"ם (פ"ד מספר תורה ה"ב) ומגיהין אותו מספר העזרה על פי ב"ד הגדול. ובחנם כתב עליו בכ"מ צ"ע מנא ליה הא, והוא מקרא מפורש לפנינו:

פסוק יט

והיתה עמו וקרא בו. הקריאה צריכה לספר לכן אמר בו לשון זכר, אמנם להיות עמו, שאין הספר העיקר בזה רק התורה, כי מה לו לנושא הספר בשאינו נותן דברי התורה אל לבו, לכן אמר והיתה לשון נקבה, שמוסב על התורה:

פסוק כ

לבלתי רום. לא אמר יתגאה, כי הגאוה היא תועבת ה' כמ"ש תועבת ה' כל גבה לב, ואפילו הקטן שבישראל אסור לו להתגאות, אבל מן הענוה המשובחת הכתוב מדבר כי אחיו כולל כל ישראל כורמים ויוגבים ודלת עם הארץ, שלא יהיה לבבו רם מהם, אלא יחשוב כל אחד כמהו לחמול עליו ולהטיב עמו; וכן יזכה לבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל, ואין זה על מצות התורה שכבר הוזכר במקרא הקודם, אלא מצות הנביא שיצוהו בשם ה' לעשות דבר גבורה להשבית כל זדון ורשעה. וזהו מה שכתבו ז"ל בספרי מאחיו ולא משל הקדש, הכוונה שלא ציותה התורה לבלתי רום לבבו רק מאחיו שלא יבוזו בעיניו, שיחוס ויחמול עליהן, אבל בשל הקדש הם מצות ה' לא יהיה עניו אלא גבה לב, שהרשעים והזדים יהיו שפלים בעיניו כרמש האדמה לא ייראו ויגבה לבו בדרכי ה' אשר יצוהו להדוך רשעים תחתם. והרב בזית רענן פי' שלא יקח משל הקדש ולא ייחת מהם להתנאות ולהתגדל בו, וזה לא יתכן כי חלילה שימעול בהקדש, ואם לא ירום לבבו מאחיו קל וחומר שלא יקח מקדשי ה' להתגדל בו (רנ"ו):

פרק יח

פסוק ב

אשי ה' ונחלתו יאכלון. אמורי הקרבן הם חלק גבוה ונקטרין על האש ואין הכהנים אוכלים אותם, ומהו אשי ה' יאכלון, דבאמת כל הקרב ע"ג המזבח אף שאינו עולה לאשים, וגם נסוך היין שע"ג המזבח שממנו יורד לשיתין נקרא אשה (פ' שלח ט"ו יו"ד) כי אשה תרגומו קורבן, וטעם תרגום מבואר שם:

פסוק ג

מאת זובחי הזבח. חוב נתינת המתנות הוא על השוחט וממנו הכהן תובע כששוחט בהמת ישראל, ואינו יכול לומר לו בעל הבהמה יתן לך (חולין קל"ו א') ובספרי אמרו מאת זובחי הזבח פרט לטרפה (דלאו זביחה מקרי כיון דאינו ראוי לאכילה וכתיב וזבחת ואכלת, מה שהוא ראוי לאכילה הוא דקרי זביחה) ואמרו עוד בספרי זובחי הזבח אין לו אלא בשעת זביחה בלבד (דאזלינן בתר שעת זביחה אם לא היה בר חיובא בשעת זביחה כגון גר שנשחטה פרתו קודם שנתגייר פטור) ומדאמר קרא זובחי לשון רבים ילפינן מניה דבהמת השותפין חייבת במתנות. וכ"כ הרמב"ם (פ"ט מבכורות ה"ז) אע"ג דליתא למסקנא דתלמודא, כבר יישבו הפלתי בסי' ס"א. (והרב בס' רביד הזהב טען על הטוש"ע שפסקו הך דספרי בנמצאת טרפה פטור ממתנות, ממאי דאמרי' התם בחולין האי מאת זובחי הזבח מאי עביד ליה ואוקמוה לכדרבא דדין הכהן עם הטבח, והל"ל דמוקי לה להך דספרי, ובאמת הך דספרי כר"ש אתי, דסתם ספרי ר"ש, ואיהו לטעמיה אזל דשחיטה שאינה ראויה לאכילה לא שמה שחיטה, לכן דרש לטעמיה דזובחי הזבח פרט לטרפה. ע"ש. ולדעתי אין בזה טענה על הפוסקים בזה כספרי, דהא חזינן דאידך דספרי דיליף מאת זובחי הזבח, שאין לו אלא בשעת שחיטה למעוטי כשנשחט קודם שנתגייר, תנן לה במתניתן (חולין קל"ד) ומ"מ לא משני תלמודא אהך מאת זובחי הזבח למה לי, דאתי להך דאין לו אלא בשעת שחיטה ולמעוטי גר, אלא ע"כ דתלמודא לאו כרוכלא אזל לחשוב כלהו ילפותות דאתו מלישנא דזובחי הזבח, ולא נקט רק ילפותא חדא, וה"ה לאינך ילפותות דספרי - והא דאמר הספרי מאת זובחי הזבח למעט טרפה, לדעתי אינו ממלת זובחי שהוא על פעולת השחיטה ומטעם דשחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, אלא ממלת הזבח הוא דממעט את הטרפה, דמלת הזבח מיותר דהוי מצי למימר זובחי שור או שה, ואמר הזבח להורות בא על העומד לאכילה, כלשון זבח היום לעם (שמואל א ט':י"ב) דתרגומו שירו כלומר סעודת אכילה, וכן הוא יברך הזבח תרגומו מזונא (עמ"ש ראה ט"ז ו' שם תזבח את הפסח) ובפרט שאמר כאן הזבח בה"א, וטעמו דבר המיוחד לסעודת אכילה, ושפיר אמר הספרי פרט לטרפה - וגם אם נאמר

דממעט טרפה ממלת זובחי נראה לי שאינו מצד הסברה כיון דשחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, אלא מלישנא דקרא עצמו הוא דיליף ליה, דהבדל יש בין לשון שחיטה ללשון זביחה, שחיטה יורה בפרט על השחיטה מבחינת תכליתה אם לצורך גבוה כענין הקרבנות, אם לצורך הדיוט לאכילה, (עמ"ש בכי תשא ל"ד כ"ה לא תשחט על חמץ דם זבחי) לפי"ז אם היה מוזכר בקרא לשון שחיטה, היה מקום לומר דלמ"ד שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה, בשחטה ונמצאת טרפה חייב במתנות, דפעולת השחיטה נעשה בה, עכשיו שהזכיר קרא לשון זביחה, שהוא בבחינת התכלית, אף למ"ד דשאינה ראוי' שמה שחיטה, לא אהני לן לחיובי במתנות, כיון דתלי קרא חיוב המתנות בתכלית השחיטה, ממילא בנמצאת טרפה שהתכלית נעדר ואינה זביחה, אין בו חיוב מתנות. עיי' חולין קל"ו ב' מה מתנות טרפה לא:

פסוק ד

וראשית גז צאנך. מלת גז שב על הצמר הנגזז, והוא שם המופשט כמו גזה (שור), ולפיכך סמוך למלת צאנך, ור"ל ראשית הגיזה של צאנך; שאין לפרש שראשית שב על הצמר הנגזז, שא"כ היה צריך ליתן לכהן הצמר ההיא שגזז תחלה, והוא אינו מן הצורך, שיכול ליתן לו אף מן הצמר שגזז לבסוף; אמנם שם גז, של ירד כמטר על גז (תהלים ע"ט) הוא שם תאר או שם הפועל, ושב על שטח הנגזז, דהיינו שדה גזוזה שנגזזו הדשאים ממנה (רש"פ). ובאמת ראשית הגז מצותה בתחלה, ובדיעבד אם הפריש בין באמצע בין בסוף יצא, (יו"ד סי' של"ג סי"א):

פסוק ו

וכי יבא הלוי. הכהן שהוא משבט לוי, שאינו מדבר בלוי ממש שהרי הוא אומר ושרת בשם ה"א, והכהן הוא המשרת לא הלוי (רב"א). ועי' בדברי הגר"א:

מאחד שעריך. בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד (ספרי' סוכה נ"ה ב') דרשי ליה כמו באחד שעריך כשכל ישראל נכנסין בשער אחד כלומר בעיר אחת (רש"י שם) והמכוון הכהנים הבאים לרגל מקריבין במשמר ועובדים בקרבנות הבאות מחמת הרגל כגון מוספי הרגל אע"פ שאין המשמר שלהם. - ואין כוונת רבותינו לפרש מאחד שעריך בשער אחד, דא"כ אתה מחליף מ"ם בבי"ת, גם שעריך הוא ביו"ד המורה על הרבים. כי אמנם לרבותינו נ"ל ביישוב לשון המקרא הוא זה, כי מלת אחד יש לפרשו בשני פנים, הא' לשון יחד, התחברות והתאחדות הנפרדים, זאב וטלה ירעו כאחד, כל הקהל כאחד, כאיש אחד (בייא איינאנדער, צוזאממען, פעראיינט) ושם שער, יורה על תושבי העיר, כמו כי יודע כל שער עמי, וטעם אחד שעריך, כשתושבי כל עיירות המדינה מתאחדים ונאספים יחד (פער: אייניגונג דער שטאָדטעבעווואָהנער). והב' יורה מלת

אחד על דבר המיוחד מן הכלל, שיש בו ענין עצמותי אשר ייחדהו ויבדילהו מכל זולתו, כמעט שכב אחד העם, המיוחד שבעם והוא המלך, על אחד ההרים, על הר המוריה המובחר שבהרים. לפי"ז טעם אחד שעריך, המובחר שבעיירות והוא ירושלים ראש המדינה (הויפט דער שטאָדטע) ולרבותינו טעם המקרא כפול בשתי הוראות אלה, שיבא הלוי מחברת כל ישראל עת התאספם יחד בעיר המובחרת שבכל עיירות (פָּאן דען פּעראיינטען אין דער הויפשטאדט) ביאור מלת אחד בשש נקודות והבדלו ממלת אחד בשני פתחי"ן מבואר היטב בהבנת המקרא להחכם רוו"ה בקרא לא חמור אחד:

פסוק ח

לבד ממכריו על האבות. לשון הספרי והתלמוד מה מכרו האבות זה לזה אני בשבתי ואתה בשבתך, והוסיף רש"י מה שמכרו האבות בימי דוד, ושמואל, ולשון יונתן בן עוזיאל בתרגומו מיושב יותר שכתב דאוריתו להון אלעזר ואיתמר אבהתכון, דלרש"י מה היה מימות משה עד דוד ושמואל ? אמנם לשון ממכריו קשה ליישבו על חלוק המשמרות, ויראה שהוא מענין ושדה מגרש עריהם לא ימכר (בהר כ"א), שאין ענינו מכירה רק לשון השתנות, (כבערכין ל"ו) מאי לא ימכר אי לימא לא ימכר כלל והא מדכתיב גאולת עולם תהיה ללויים מכלל דמזבני, אלא מאי לא ימכר לא ישנה, יעו"ש. ככה מלת ממכריו כאן הוא לשון השתנות, שמשתנות המשמרות על בתי אבות הכהנים והלויים, כמבואר (בדברי הימים א כ"ד:ו'), ומלת חלק דרישא דקרא משרת גם לסיפא, כאלו אמר. לבד חלק ממכריו על האבות. ירצה לבד חלקי הקרבנות המשתנים ממשמר למשמר, החוזרים תמיד חלילה על בתי האבות, והם התמידין ומוספי שבת ונדרים ונדבות שלא מחמת הרגל, ויהי' לפי"ז תרגומו (אויסער דער טהיילנאמע בייא זיינער אומוועכסלונג נאך דען פּאָטערן), (עמ"ש בבהר מגרש עריהם לא ימכר). ויתכן עוד כי מלת ממכריו הוא מלשון מאת מכרו (ש"ב י"ב), יהי מכירך ברוך, אכיר את גלות יהודה (ירמיהו כ"ד:ה'), הבכור בן השנואה יכיר, שמכוונם, שימת לב על הדבר לתת לו הצורך או המחוייב אליו (אנערקענענן), וכן הכהן כ"ז עמדו חוץ ממשמרתו הרי הוא מרוחק מעבודת המקדש וכנכרי יחשב לענין מתנת קדשי מזבח, ובהגיע זמן משמרתו יכירוהו אנשי בית אב, יחברוהו עמהם לעבודה ולתת לו חלקו במתנות כהונה, וזה נקרא כאן ממכריו, ואין טענה מחלוף שרשם לזה ממכר וזה נכר, כי המה משותפים בעיקר הוראתם, וגם בצדדי הוראתם, כי נכר אותו אלהים בידי (שמואל א כ"ג:ז') הוא לשון סגירה ומסירה, וכן כי צורם מכרם:

פסוק יא

ושואל אוב. לרש"י מקרא זה אזהרה למכשפות אוב עצמו וקרא דאל תפנו אל האובות (קדושים י"ט ל"א) היא אזהרה לנשאל באוב שבא ושואל בהם להגיד לו דבר העתיד כשאול. כמ"ש רש"י בפי' למתני' דסנהדרין ס"ה. אמנם בתוס' שם הקשו אליו דאי אל תפנו אזהרה לנשאל א"כ יהי' בו כרת דכתיב (שם כ' ו') והנפש אשר תפנה והכרתי, לכן פי' התוס' איפכא דקרא דילן היא אזהרה לנשאל. וראיתי להרב בעל קרבן אהרן בפי' לתורת כהנים שם בפ' קדושים שהשתדל ליישב דעת רש"י וז"ל לא רצה רש"י לפרש כדעת התוס' לפי שלא יסבלוהו פירוש המלות כלל, כי קרא דלא ימצא בך כולו מדבר במכשף בעצמו דחובר חבר הוא המכשף והיאך נפרש שואל אוב על הנשאל בהם, אלא ודאי השואל הוא בעל האוב שהוא השואל את האוב על הדבר הנשאל ממנו, והנשאל לא יקרא שואל אוב כי השואל מהאוב אינו אלא המכשף, ולזה פירש"י דשואל אוב הוא אזהרה למכשף ולא תפנה היא לאו לפונה אליהם לשאול שאלתו מהם, ומה שהקשו בתוס' עליו א"כ יהי' בו כרת אינו קושיא, לפי שבכל אחד מפרש קרא במה מדבר, כי לשון אל תפנו נאמר או לפונה לשאול מהם מה שמסופק לו והוא הנשאל, או לפונה לשאול מהם והוא המכשף, והתם באל תפנו אמר אחריו אל תבקשו לטמאה בהכרח נפרש שזה נאמר על השואל שאלתו מהם שהוא מבקש השאלה והספק שיש לו, אבל בנפש אשר תפנה זה לא נאמר אלא על בעל אוב בעצמו, כי הוא הנפש אשר פונה לידע מהם. עכ"ד. וכ"כ הרב בהגהותיו על פי' הגר"א כאן, דבכרת הוסיף קרא לזנות אחריהם, ש"מ דקאי על אוב עצמו ולא על הנשאל, משא"כ באזהרה כתיב אל תפנו לחוד, ולרש"י דייק שפי' לשנא דקרא דילן שואל אוב, ולא כתיב ונשאל אוב בלשון נפעל כבמתני' שם לפי דקאי על אוב עצמו והוא השואל ולא על הנשאל. וכדבריהם כתב גם הרנ"ו בפי' שם בקדושים, והוסיף עוד, לשון פניי' כולל הכל לפנות אחריהם בלב להאמין במעשים המתועבים הללו, לשאול בהם וגם לעשותם, וקרא דלא תפנו היא אזהרה לבעל אוב העושה מעשה והוא בסקילה, והיא אזהרה גם על השואל מבעל אוב, ששניהם נקראי' פוני' אחריהם, והשואל אינו רק באזהרה וכן יש להוכיח מבריית' דת"כ שזכרה שתיהן, דבת"כ (פרק זיי"ן) איתא אל תפנו אל האובות אוב זה פיתום המדבר משחיו וידעוני המדבר בפיו הרי אלו בסקילה והנשאל בהם באזהרה. ע"ש בדבריו. והנה בספרא מבואר כדעת התוס' וז"ל (שם פ' קדושים פרק יו"ד) והנפש אשר תפנה אל האובות ואל הידעונים לזנות אחריהם, למה נאמר, לפי שהוא אומר איש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני וגו' עונש שמענו אזהרה מנין ת"ל אל תפנו אל האובות ואל הידעונים,

עונש ואזהרה שמענו כרת לא שמענו ת"ל והנפש אשר תפנה אל האובות ואל הידעונים, ע"כ. הנה מבואר דאזהרת אל תפנו היא אל המכשף המתעסק במעשה אוב שיש בזדונו כרת ובעדים והתראה סקילה, וכדעת התוס' דלא כרש"י; ובאמת מצאנו לרש"י בשלש מקומות שפירש כדעת התוס', הא' בפירושו על התורה בקרא דאל תפנו שכ' אזהרה לבעל אוב המדבר משחיו. הב' שם בסנהדרין ס"ה בסוגיא אוב וידעוני בלאו אחד נאמרו פירש"י בלאו דאל תפנו אל האובות ואל הידעונים. והג' בפירושו למשנה דריש כריתות כ' בעל אוב אית בי' אזהרה אל תפנו אל האובות וגו'. ואלו ראו המחברי' הנ"ל שדעת רש"י הוא מתנגד לדעת רבותינו בתורת כהנים, ושהוא ז"ל בעצמו חזר בו בג' מקומות, לא היו משתדלים כ"כ ביישוב דעתו. ועתה נשים לב על דברי המסייעים לדעת רש"י, הנה החליטו שיש הבדל בין לשון שואל שבתורה ובין לשון נשאל דבמתניתן, דנשאל הוא האיש המבקש לדעת דבר העתיד לבוא עליו, והשואל הוא בעל האוב העושה מעשה המכשפות ושואל בו. ולא ידעתי מנין להם זאת כי בדברי רבותינו מבואר הפוכו, כדאיתא בתנחומא (מובא בילקוט ש"א כ"ה וברש"י שם) ג' דברים אמרו במעלה את האוב, המעלה אותו רואהו ואינו שומע את קולו, והשואלו שומע את קולו ואינו רואהו, העומדים שם אינם רואים אותו ואינם שומעי' את קולו, ע"כ. מבואר בזה שהבעל אוב העושה המכשפות אינו שואל כלל כ"א האיש הרוצה לדעת עתידותיו הוא בעצמו עורך שאלתו אל הגלגלת וכדומה מההבלים שהבעל אוב העלה בכשפותו, והשואל לבדו שומע קול התשובה, מה שאין הבעל אוב עצמו שומע. גם קול התשובה איננו יוצא מהבעל אוב כ"א מהדבר הנעלה, מן המת שתחת שחיו, והעצם הוא מדבר מאליו (ערש"י שם במתני' דסנהדרין ובראב"ד רפ"ו מעכו"ם, ובחינוך להרא"ה), ואחרי שידענו שהבעל אוב אינו שואל כ"א הוא מתעסק במעשה כשפותו להעלות, א"כ ע"כ שואל אוב וידעוני דקרא אינו הבעל אוב, כ"א האיש הרוצה להתודע מדברי עתידות, ואין הבדל כלל בין לשון שואל דקרא ובין לשון נשאל דמתני', כי גם לשון נפעל בזה השורש הוראתו כפועל, והראיי' ששלשה פעמים לבד נמצא בכ"ק לשון נשאל ואינו רק שואל, בש"א (כ' ו' וכ"ח) נאמר שני פעמים נשאל נשאל ממנו דוד ופירש"י רשות שאל ממנו, ובנחמי' (י"ג ו') נשאלתי מן המלך ופירש"י שיתן לי רשות. וכיון שאין בכל כ"ק לשון נשאל רק שלש אלה וכולם יורו על הפועל, לכן אין מן התימה אם רבותינו קראו את שואל דקרא בשם נשאל, כי המכוון בשניהם אחד. ואם נבקש לדעת סבת שנוי זה נמצא שבכוונה ראו רבותינו לשנות שואל דקרא בשם נשאל, כי אף שהנפעל יורה בכל מקום על קבלת הפעולה, מ"מ מצאנו נפעל שאינו רק פועל כמו נשבע, שבאמת הוא פעל ומוציא מפיו דברי שבועה,

מ"מ כיון שעל הרוב אין אדם מוציא שבועה מפיו לבטלה מבלי דבר המכריח אותו, כגון שחייבוהו ב"ד לישבע מכח תביעת חברו, לכן כתיב בלשון נפעל נשבע, לפי שהוא נפעל לקבל עליו שבועה זו. ולזה לא אמר יהונתן שאל ממני דוד בלשון פועל, דא"כ היה משמעותו שמרצונו ומתאות לבו לבד ביקש דוד ללכת בית לחם, ובזה היה מגדיל שנאת שאול על דוד, לכן שמר יהונתן פיו ולשונו לאמר נשאל ממנו דוד, בלשון נפעל, להורות שהיתה כאן סבה ודבר המכריח את דוד ליטול רשות ללכת, וכאמרו כי זבח הימים לכל המשפחה. וכן נחמי' לא אמר שאלתי מן המלך, כי לא מתאות לב לבד נטל רשות מן המלך לעלות לירושלים כ"א מסבת דבר רע הנעשה בירושלים שפנו מנות משרתי ה' להיות מקום לטובי' העמוני, ולהיות ששאלתו היתה ע"י סבת דבר המכריחו לכך לכן השכיל פיו לאמר נשאלתי בנפעל. וכן בלשון המשנה (נזיר פ"ה מ"ג) נשאל לחכם, אעפ"י שהנודר הוא שואל מהחכם להתיר נדרו, מ"מ לפי ששאלת הנדר להתירו הוא ע"י דבר אחר המכריחו לכך, כאמרם כל הנודר כאילו בנה במה וכל המקיימו כאילו הקריב עליו, ומזה נפעל להתיר את נדרו, לכן הוציאוהו בלשון נפעל נשאל לחכם. וזוהי בעצמו הסבה שהניעה לרבותינו לשנות לשון שואל דקרא ללשון נפעל אף שאין הבדל ביניהם בעצם הוראותיהם ושניהם לשון פועל הם, מ"מ בלשון שואל דקרא היה משמע דלא אזהר קרא בשאלת אוב כ"א בשואל מרצונו ומחפצו לבד, לכן בכוונה קראו רבותינו את השואל בשם נשאל להורות אף כשדבר אחר מכריחו כמו שהיה בענין שאול, אסור לדרוש אחר האוב ולשאול ממנו. (עתי"ט שם בסנהדרין שתמה על לשון נשאל דמתני', ומ"ש עליו בתוס' חדשים, ואת הנראה לדעתי כתבתי). הנה התבאר דלשון שואל אוב דקרא הוא כפשטיה על האיש הדורש ומבקש לדעת העתיד לבוא עליו, לא על בעל האוב המכשף, כדעת רבותינו וכפירוש התוס'. גם ממה שהציגה התורה שואל אוב וידעוני בין חובר חבר (שהוא המקהיל נחשים ועקרבים לחברם אל מקום אחד) ובין דורש אל המתים (שהוא הלן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה) ששני אלה אין בהם חיוב מיתה כ"א אזהרה לבד, דבר הלמד מענינו הוא, ששואל אוב וידעוני הנאמר בין שניהם, ג"כ אינו ממחוייבי מיתה כ"א באזהרה לבדה. דלא כדעת בעל ק"א ודעמי'. ואחרי שנתברר דקרא דילן בשואל אוב שאינו באזהרה קמשתעי, ע"כ קרא דאל תפנו בבעל אוב עצמו מדבר לא בשואל. וראיית בעל ק"א ממה שנאמר בסיפא דקרא אל תבקשו לטמאה בהם, הנה מפירש"י עצמו נסתר ראייתו, שפירש אל תבקשו לטמאה בהם, להיות עסוקים בהם. והיינו העוסק במכשפות עצמו. ומה שפירש הרנ"ו דאל תפנו כלל שתי אזהרות, לבעל אוב העושה המכשפות, ולשואל לדעת העתידות, זה אינו כלום,

דא"כ יהיה לאו דאל תפנו לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ואין לוקין עליו, ובעל אוב עצמו הוא במיתה, והשואל שהוא באזהרה לוקה כשעושה מעשה כפי תשובת האוב כברמב"ם פי"א מעכו"ם הי"ד. וראיית הרנ"ו מברייתא דת"כ שהזכירו בקרא דאל תפנו, את בעל האוב ואת הנשאל, עלה בדעתו תחלה דלא מלשון דאל תפנו נפיק להו אזהרת הנשאל כ"א מאל תבקשו לטמאה בהם, וסמוכים לזה מצאתי בס' היראים לר"א ממיץ שבסי' פ' כ' וז"ל הזהיר הכתוב בבעל אוב וידעוני על העושה והנשאל בהן דכתיב אל תפנו אל האובות והידעונים אל תבקשו לטמאה בהם, והעושה והנשאל שניהם בכלל אל תפנו ואל תבקשו, ע"כ. כך היה נ"ל בכוונת הספרא בהשקפה ראשונה, אמנם מוכרחני לחזור מזה, לפי שראיתי דבספרי כאן בקרא דילן הזכיר ג"כ אוב וידעוני עצמם שבסקילה ושהנשאל בהם באזהרה, וע"כ בחד מנייהו פירושא דקרא ובחד מנייהו דינא דמשמע מעלמא אתו לאשמעינן, ה"נ שם בספרא אוב וידעוני עצמם שבסקילה הוא פירושא דקרא דהתם, והנשאל בהם שהוא באזהרה, דינא דמשמע מעלמא אתו לאשמעי' והיינו מקרא דילן. ודע דלסוגי' דסנהדרין ס"ה תרי גווני אוב נינהו, חד שאין בו מעשה והוא המדבר משחיו, ובזה אין בשגגתו חטאת, וחד שיש בו מעשה והוא המקטר לחבר, ויש בשגגתו חטאת, ומאוב כזה איירי מתני' דריש כריתות, וכן אוב דסוף פ' קדושים (כ' כ"ז) דמחוייב מיתת ב"ד, ע"כ אינו מדבר מאוב המדבר משחיו, דבאין בו מעשה אין בו מיתת ב"ד ומלקות, אע"כ באוב שיש בו מעשה משתעי קרא והיינו המקטר לחבר. וזה שכתב רש"י (שם בסנהדרין ד"ה והתורה אמרה) וכל שזדונו חייב מיתה על שגגתו מביא קרבן. ר"ל כל מין אוב שיש בו חיוב מיתת ב"ד, דהיינו אוב העושה מעשה, הוא הוא שיש חיוב חטאת בשגגתו. והרב בחוות דעת (סוף הלכ' רבית) הבין כוונת רש"י כל חייבי מיתות דעלמא, לכן תמה עליו הא קרבן לא תלוי במיתה רק בכרת כדאמרי' כל שחייבין ע"ז כרת, תדע דהא מכה אביו וב"ס וגונב נפש וזקן ממרא אף שהן במיתה אין בשגגתן קרבן, והניח דבריו בצע"ג. ולדעתי דברי רש"י נכונים כפשטן. עיי' ש"ך יו"ד סי' קע"ט סקכ"ב, ומ"ש עליו בס' ברכת הזבח בכריתות ג':

ודורש אל המתים. כגון המעלה בזכורו והנשאל בגלגלת (רש"י), זה אינו לתלמודא דילן (סנהדרין ס"ה ב') כי ענינים אלה הם בעלי אוב, אמנם דורש אל המתים הוא המרעיב עצמו ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה. ועלה בדעתי לאמר שהציון. ודורש אל המתים. הוא שבוש, ודברי רש"י מחוברים עם דבור המוקדם דאיירי באוב, ואף שבספרי כאן איתא ג"כ כלשון רש"י, מ"מ בלא"ה מוכרחים אנו לומר שיש בספרי חסרון והפוכי לשון, כי מה דמייתי בגמ' דילן בתר הלן בביה"ק, מה המרעיב עצמו וכו

המרעיב עצמו שתשרה עליו רוח טהרה וכו', מייתי שם בספרי בפיסקא קע"ג בפסוק כי תועבת, דנראה ברור דמאמר זה שייך לפיסקא קע"ב אחר דורש אל המתים, וחסר שם הא דלן בביה"ק; אמנם בתוספתא דסנהדרין פיו"ד איתא ג"כ כדברי רש"י כאן. ועיי' בס' היראים לר"א ממיץ סי' צ"א. אמנם הרמב"ם בחבורו ובסה"מ שלו ובפירושו למשנה, וכן הרא"ה בס' החינוך סי' תקט"ו וכן הגר"א העתיקו כתלמודא דידן:

פסוק יט

והיה האיש וגו' אדרוש מעמו. לדעת רז"ל מקרא זה מדבר משלשה ענינים, הא' הכובש נבואתו (שאינו רוצה להגיד הנביא מה ששמע מהקב"ה), השני המוותר על דברי הנביא (שיקיל ויאטים אזנו משמוע דברי הנביא ולא יעשה מצותו על הדיוק והדקדוק עליהם), הג' נביא שעובר על דברי עצמו (כמו שהעתיק רש"י מן הספרי), שלשת הענינים האלה מכוונות בלשון המקרא, כי אם יהיה המכוון בו רק המוותר בדברי הנביא, לשון המקרא נלקה בחסר ויתר, אות ה"א במלת האיש יתירה, וחסר מלת הנביא, כי היה ראוי לומר אשר ידבר הנביא בשמי כיון שהתחיל מאיש אחר, אבל כוונת התורה לכלול בלשון זה עוד שתי כוונות, הכובש את נבואתו, והעובר על דברי עצמו, לכן אמר האיש בה"א הידיעה שמוסב על הנביא המדובר ממנו, והנה הנביא הרואה במראה ה' דבר שיודיע ליחיד או לרבים, הנה הוא מצווה מפי ה' להודיע את הדברים האלה, ואם הוא כובש שאינו מודיע הנה לא ישמע אל דברי ה' שמצווה ממנו לדבר דבר בשם הש"י, ועז"א. האיש אשר לא ישמע אל דברי. ירצה הנביא שלא ישמע אל דברי, ומפרש קרא מה הוא מניעת שמיעתו, ואמר. אשר ידבר בשמי. כלומר ימנע עצמו מלדבר את הדבר שהוא מצווה ממני לדבר בשמי (דאס ער אין מיינעם נאמען צו פערקינדען האט), וכן אם הנביא יעשה המצווה להודיע את הדבר שנודע לו בנבואה מה שיש לו ליחיד או לרבים לעשות, אבל הוא בעצמו יעשה ההפוך או לא יעשה כמעשיהם, הנה זה ג"כ בכלל האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי, שהדברים עצמם אשר יודיע בשם ה' לעשות הוא בעצמו לא ישמור לקיים. והנה בסנהדרין (פ"ט) אמרו קרי בי' לא ישמיע וקרי בי' לא ישמע אל דברי, יעו"ש. הדבר ברור דלסימנא בעלמא אמרו הכי, שיש במשמעות מקרא זה גם כוונת הכובש והעובר, כי באמת גם בלא שנויים אלו כמעט לשון המקרא כמו שהוא לפנינו יורה יותר על הכובש והעובר מעל המוותר כמבואר, והרב בתוי"ט שם הבין דברי התלמוד כמשמעם, ולכן אמר לפי דרשתם פסקי' לקרא בסכינא חריפא יעו"ש בשם הרב בגור אריי', ואין צורך, ודעתם בזה מבוארת בפשט לשון המקרא:

פסוק כ

ומת הנביא ההוא. בחנק (רש"י), הנה בכ"מ דכתיב מיתת חנק הלשון כפול מות יומת, וזהו החילוק שבין מיתה בידי שמים דכתיב בי' לשון מיתה לחוד, כמו ומתו בו כי יחללוהו (אמור), וכן הקרב יומת כמה פעמים (בקרח), והיא מיתה בידי שמים, ובמיתת ב"ד הלשון כפול מות יומת, והטעם מבואר (סנהדרין מ"ה) שבא ללמד אם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו אתה ממיתו בכל דבר שאתה יכול להמיתו, והיינו ע"כ במיתה שבידי אדם, דבמיתה בידי שמים כתיב ואין מידי מציל; וכאן דכתיב במיתה דבידי אדם בלא כפל לשון, יראה מדכתיב בענין לא תגור ממנו, והוא שלא למנוע מלמד עליו חובה (וזהו לשון אסיפת דברים כמבואר (סנהדרין ז') לישנא דכנושי) לכן קצרה התורה כאן וכתבה ומת לחוד בלא כפל לשון, דממילא שמעינן שמדבר ממיתה בידי אדם כיון שהזהיר על לא תגור א"כ החיוב על הב"ד להמיתו (הגהה בפי' הגר"א). מ"ש בתיב"ע ויתקטיל נבייא ההוא בסייף, הוא טעות:

פסוק כב

ולא יהיה הדבר ולא יבא. אין זה כפל ענין במלות שונות, כי לא יהיה הדבר בלתי אמצעי, ולא יבא ע"י אמצעי, כי הדברים הנעשים בעולם הם ממנו ית' על שני דרכים, אם שנראה בעליל שהוא מעשה השם, אם שנעשה ע"י אמצעי שנותן בלב אדם לעשותו, ע"ז אמר (ישעיהו ה':י"ט) ימהר יחישה מעשהו למען נראה, ותקרב ותבואה עצת קדוש ישראל ונדעה, על מה שנעשה ממנו יתברך בלתי אמצעי אמר מעשהו למען נראה, כי זה מתפרסם לכל שהוא מעשה ה', ועל הנעשה ע"י אמצעי אמר עצת ונדעה, כי אף שלפי הנראה הוא מעשה האדם עצמו, מ"מ היודע לבחון הדבר ידע שגם זה היא מעצת העליון, כמו הענין בהמן ואחשורוש (הגר"א):

פרק יט

פסוק ג

תכין לך הדרך. לכוין הדרכים לערי מקלט לתקנם ולהרחיבם ומסירין מהם כל מכשול וכל תקלה ואין מניחין בדרך לא תל ולא גיא ולא נהר, שלא לעכב את הבורח לשם ומקלט מקלט כתוב על פרשת דרכים כדי שיכירו הרצחנים ויפנו לשם (רמב"ם פ"ח מרוצח) ושרש תכין בכ"ף ענין אחד עם שרש תקין בקו"ף, תכנתי עמודי', תקן משלים הרבה, לתקן ולסדר את המעוות והמקולקל:

פסוק ד

והוא לא שונא. הפסיק בזה בין בבלי דעת ובין אשר יבא את רעהו ביער, כי ביער לא צריך לידע אם שונא הוא אם לאו דודאי בבלי דעת הוא, לכן הפסיק בו, ולעיל אמר אשר יכה, דבזה צריך לידע אם לדעת הוא (הגר"א):

פסוק ה

ונשל הברזל מן העץ. כ' הרוו"ה נשל שלה הם שוים בעיקר פתרונם אעפ"י שהם נבדלים בגזרתם, כי ונשל ה"א את הגוים, ונשל גוים רבים מפניך, משרש נשל ותרגומם ותריך לשון דחיפה וגירושין, והם פעלים יוצאים בעדות הפעול המפורש בהם שהוא נבדל מן הפועל; לא תשלה אותי (מ"ב ד') כי ישל אלוה נפשו (איוב כ"ז) משרש שלה לשון השתלפות; של תשלו לה (רות ב') משרש שלל לשון השמטה ושכחה כמ"ש רש"י, ושלשתם מילידי של שהוא לשון ריחוק והסרה, אם הסרה מקומית או הסרה מחשבית שהיא השכחה, כי החסרים והנחים והכפולין אין בעיקר יסודם רק שתי אותיות יסודיות, לכן ונשל הברזל מן העץ מוטל בספק, אם שרשו נשל והוא לשון פעל שהברזל השיל מן העץ המתבקע, או ששרשו שלה והנו"ן לסי' בנין הנפעל ע"מ ונסב נעתה, ונקל זאת בעיני ה', ופי' שהברזל עצמו נשתלף מן העץ שהוא תחוב בו, וכמו שת"א וישתליף ברזלא, ולשני הפירושים יש סברא, ונחלקו בו רז"ל (מכות ז') דפליגי אם יש אם למקרא או יש אם למסורת, ולא מצאו כל אנשי חיל ידיהם בביאור פלוגתא זו, דלמ"ד יש אם למסורת איך יכחיש הקריאה המקובלת אצלינו גם היא איש מפי איש עד מרע"ה (כמבואר בדברי החבר לכוזרי מאמר ג' מסי' כ"ט ואילך), ולא ראינו ולא שמענו מי שיסתפק בקבלת הקריאה, ואפילו גאון הלשון ר"א הלוי ז"ל לא הטיל ספק כ"א בצורות הנקודות אם הם מקובלות או מוסכמות, אבל באמתות הקריאה באותן ההברות שהנקודות מורות עליהן לא הסתפק אדם מעולם שדברי קבלה הם (וכמ"ש הרשב"ץ בס' מגן אבות ח"ב ד' למ"ד), לכן הנראה בזה שמעולם לא עלה על דעת אחד מחז"ל להכחיש הניקוד ולשנות קריאת התיבה מכמות שהיא מקובלת אצלינו, גם מ"ד יש אם למקרא מודה שיש לדרוש גם המסורת במקום שיתאחד פתרון המסרה עם פתרון המקרא במנהג הלשון. המשל בזה עובד יותן וכל הדומים להם מבנין שלא הוזכר שם פועלו יתכנו להכתב בוי"ו עם הדגש, כמו אשר יולד לישראל (שופטים י"ח), כי אדם לעמל יולד (איוב ה') מה נעשה לנער היולד (שופטים י"ג) הוכה כעשב (תהלים ק"ב), תלונות תלונותיהם תלונתם, ערומים, והרבה כמוהם, ומדכתיב עבד יתן בלא וי"ו דרשי, דומי' דמסורת, ויתקימו שניהם מבלי שנצטרך להוציא המקרא ממשמעותו בשום ענין, כי אין במשמעות עובד ויותן רק שהפעולה נעשתה ע"י אחר, ויתכן להיות לרצונו של מי שנעשתה לו או שלא לרצונו,

והועילתנו המסורת לפרושי קרא בתוספת ביאור עובד דומי' דעבד, ויתן דומי' דיתן, ובכגון אלה כ"ע לא פליגי שהמקרא והמסורה יחדיו יתאחדו ולא יתפרדו, ובמה נחלקו ? בתיבה שאין הכרע למשמעותה לפי ענינה לא מצד הגזרה ולא מצד הבנין, וצריכים אנו לדרשה, ובהא פליגי, מר סבר שיש להכריע משמעותה אל צד המסורה ואפילו ע"ד זרות קצת, ומ"ס שיש להכריע משמעותה אל צד המקרא ברגילות הלשון. והנה ונשל הברזל מן העץ, שמלת ונשל יתכן שיהיה פועל יוצא מבנין הקל, שהשיל הברזל חתיכה מן העץ המתבקע ומלשון כי ישל זיתך שענינו תלישת הדבר ממקום חבורו, גם יתכן שיהיה פועל עומד מבנין הקל, שהברזל עצמו נשל מעל עצו ומלשון ונשל גוים רבים שענינו דחיפת הדבר ממקום חבורו, אלא שזה פועל יוצא וזה פועל עומד וכמנהג הקל ששימושו עומד גם יוצא, וגם יתכן להיות לשון נפעל וכמ"ש למעלה. ומעתה לנבון נקל דעת מחלוקת רבי ורבנן, ר' סבר יש אם למסורת ונשל כתיב בלא אל"ף, ואילולי קבלת הניקוד היה אפשר לקרותו ונישל בחיר"ק פועל יוצא מבנין הכבד הדגוש, לכן יש לפתור ונשל גם הוא פועל דומי' דונישל כדי להטותו בצד אחד אל המסורת, לא שיהיה שוה אליו מכל הצדדים וזה לשון קל וזה לשון כבד, ורק בענין יציאת הפעולה יש לפותרו כמהו, וסעד לדבריו מדלא כתיב מעצו; ורבנן סברי יש אם למקרא וכל פינות שאנו פונים לא יהיו אלא לקריאה והקריאה בקמ"ץ, ויתכן להיותו מבנין נפעל שנשמט הברזל מקתו לכן הוא מלשון ונשל גוים רבים שענינו דחיפת הדבר ממקום שהוא תחוב בו והוא פועל עומד מבנין הקל שפתרונו שוה אל לשון נפעל וקריאת שניהם שוה, ואין טענה דהיה לי' למכתב ונאשל באל"ף עפ"י התכונה הראשונה שהזכיר החבר (במאמר שני סי' פ') כי כל שבעת המלכ"ם מביאין אחריהם תוספת אות, שאין כן דרך הלשון להוסיף אל"ף בפועל עבר בכל הבנין הקל ולא מצאנו ככה בכל המקרא, ולכן אין לדמותם אל עובד ויותן ודומיהם שמדרכם ליכתב לפעמים חסר ולפעמים מלא, משא"כ ונשל וחבריו שכולם חסרים כתיבין והברת הקמ"ץ של פ"א הפעל היא מודיעה על האל"ף הנקראת ובלתי נכתבת, וכן כל שבעת המלכים מורות על תוספת אות מאותיות יהו"א הראוי' להיות אחר כל מלך ומלך, ואעפ"י שיש מקומות הרבה שאינן נכתבות מ"מ ע"פ הנקודות קריאתו (כמ"ש בטעמי הקריאה להחכם אבן-בלעם בפ' שני מספרו בשער על הדבור במלכים, ע"ש. וכדעת החבר במקום הנ"ל וכן דעת גאוני הלשון הקדמונים כולם), לכן מחלוקת רבי ורבנן איננה כ"א בסברה ושקול הדעת, לא בשנוי הניקוד ח"ו, וכמחלוקת בעלי הפשט הראב"ע והרשב"ם, שהראב"ע פי' כרבנן והרשב"ם כרבי; ולפי עיקר פשוטו נראין דברי רבנן ויש להם הוכחה משנוי לשון הכתוב, שפתח בגרזן ונדחה ידו בגרזן

וסיים בברזל ונשל הברזל מן העץ וזה קשה לרבי וניחא לרבנן, והוא שידענו שהקרדום יקרא גרזן ויקרא ברזל, ומשימוש הלשון למדנו כי יקרא ברזל מצד חומרו שהוא ברזל, ויקרא גרזן מצד צורתו שהוא החידוד עד שראוי לגריזה לכרות ולגזור בו, לכן לרבי קשה שהיה לו לכתוב ונשל הגרזן שהרי לא ישיל הקרדום חתיכה מן העץ מצד היותו ברזל כ"א מצד היותו גרזן, אבל לרבנן ניחא; מכלל הדברים נתבאר שמעולם לא עלה על דעת אחד מרבותינו להטיל ספק באמתת הקריאה כמות שהיא מקובלת אצלינו, ולא נחלקו כ"א בתיבות שאינן מוכרעות ויש סברה להטותם לכאן או לכאן, מ"ס שיש להכריע פתרונם לצד המסורה, ומ"ס שיש להכריעם לצד המקרא ואין להוציא התיבה מרגילות משמעותה בעבור חסרון אות המשך; ולפי המבואר יש ליתן טעם על שתפשו רבותינו במחלקותם בענין הזה לשון אם ולא לשון אב, לפי שעיקר מחלקותם היא בעבור חסרון אות המשך, ואותיות המשך או"י (והה"א עמהם כשהיא באה תמורת אל"ף) הן הנה הידועים לרז"ל בשם אמות, וכל אחת מהן נקראת אם, וכן קראם בס' יצירה. וכמ"ש רד"ק במכלול (בשער אותיות או"י) וז"ל, דע כי אותיות או"י הם אמות לכל האותיות, וכן קראם בס' יצירה ואמר שלש אמות או"י ומ"ש שלש אמות הם אמות בעולם אבל אמות הספור הם או"י, ונקראו אמות בעבור כי לא נוכל להוציא לא תיבה ולא אות בעולם מבלתי אחת מהן והן אותיות הנשימ' כי הם פעמים בלא הרגשת אחת המוצאות. וזה לך האות בתנועת חמשת המלכים כי הם כלל כל התנועות שיוכל האדם להניע ולהוציא. אָא הנה אל"ף נחה אחר הנעה, אֵי הנה יו"ד נחה וג"כ אי. או הנה וי"ו נחה וג"כ או, ואלה הנחים פעמים בכתב ופעמים בלא כתב רק בנשימה לבד, ע"ש. ובהא פליגי מ"ס יש אם למסורת ר"ל שאותיות או"י הנקראים אמות לשלמות המסורה הם כלומר לשלימות כתיבות התיבה זולת הקריאה ולכן כל תיבה חסרת האם יש לסבור בה סברא שלדרשה באה. ומ"ס שהאמות לשלימות המקרא הם ר"ל למשך הברת הנקודה שהאות נקראת בה ולא תשתנה התיבה בעבור משיכה יתירה לכן אין משגיחין באות או"י החסרה ונטולת האם כשרה, והדברים ישרים למוצאי דעת ואוהבי אמת:

פסוק יא

וארב לו. קרא יתרה הוא, נכתוב כי יהיה איש שונא לרעהו וקם עליו, אבל וארב לו, עד שיתכוין לו, לאפוקי כסבור ראובן הוא ונמצא שמעון לא זהו פלוני שנתכוין לו, זהו לר"ש, ורבנן פליגי עלי' דר"ש וסברי נתכוין להרוג את זה והרג את זה חייב ודרשי וארב לו, פרט לזורק אבן לגו חבורה של בני אדם כגון תשעה ישראל וחד מצרי דפטור משום דהוי לי' מצרי קבוע ביניהם, וילפי' מהאי קרא בכל דוכתא דכל קבוע כמחצה על מחצה

דמי (סנהדרין ע"ט וכתובות ט"ו), ומזה אמרי ט' חניות מוכרות בשר שחוטה ואחת בשר נבלה ולקח מאחת מהן וא"י מאיזו לקח ספקו אסור, דכל קבוע כמחצה על מחצה, (וכן לקולא ט' חניות נבלה וכו' לא הוי כ"א ספק ולא אזלינן בתר רובא) ובנמצא הלך אחר הרוב, ודוקא שלא פירש בפנינו, אבל לפנינו פירש, או שראה את האדם שלקחו, הוי כאלו לקחו משם בידו, משום דהספק נולד במקום הקביעות, כ"ד הפוסקים ביו"ד סי' ק"י ס"ג, והר"ן אמר (בפרק גיד הנשה) ולי נראה שכל שלא בא לידו ממקום קביעותו אעפ"י שראה אותו פירש מן הקבוע מדינא שרי דמדאוריית' לא מקרי קבוע אלא במקום קבועתי', רק שחכמים גזרו בשראוהו פורש מן הקביעות גזירה שמא יקח מן הקבוע, ע"ש. וקשה ע"ז מדאמרי' בתוספתא (הובא בר"ש רפ"ה דטהרות) תשעה שרצים וצפרדע אחד בר"הר ונגע באחד מהם ואינו יודע באיזה מהם נגע ספיקו טהור פירש אחד מהם לר"הי ספיקו טמא לר"הר ספיקו טהור ובנמצא הלך אחר הרוב וכו' ופירש הר"ש, ספיקו טהור דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי' אפילו להקל, ובנמצא הלך אחר הרוב בין נמצא בר"הי, ובין נמצא בר"הר, ופירש היינו שפירש בפנינו שנולד הספק במקום הקביעות לפיכך נדון כמחצה על מחצה, ע"ש. אלמא דפירש לפנינו הוי קבוע דאוריית' מדמקלינן בי' בר"הר ברובא שרצים:

פסוק יג

ובערת דם הנקי. הוסיף אונקלס בתרגומו אשדי דם זכאי, ואפשר דלשון המקרא ע"ד מליצה, כי כל זמן שלא נעשה דין ברוצח אז דם הנשפך מההרוג כאלו הוא מגולה ע"פ האדמה, כי לא תקבל אותו ולא תכסה עליו להראותו לעיני כל עוב, כדי לתבוע את עלבון הנרצח, וכמאמר בקללת האדמה אשר פצתה את פי' לקחת דמי אחיך מידך, וכאשר נעביר כוס התרעלה לדון את הרוצח, אז תתרצה האדמה לכסות דם ההרוג ויכופר לארץ בדם שופכו, ובזה נשבית ונבער את הדם הנקי שלא יתראה עוד ע"פ האדמה, ועפ"ז אין צורך להוסיף במקרא מלת שופך, וגם לדעת אונקלס יתכן לפרש תיבת דם דקרא שהוא תאר לאדם שופך הדם, כי שרש דמה יש בהוראתו ג"כ ענין כריתה אבדון וכליון וכמו ודמיתי אמך, נדמו עמי מבלי דעת, ורשעים בחשך ידמו אל תדמו בעונה (ירמיהו נ"א:ו'), וכן בדמי ימי אלכה, ומזה הענין לדעתי גם מה שאמר בשוחט את הקדשים בחוץ (ויקרא י"ז ד') דם יחשב לאיש ההוא כלומר כיון שהקריבן שלא במקום קדושתן נחשב לו כאלו השחית ואבד את הקדשים, וכן כאן האיש המכרית ומאבד נפש איש נקי כפים יתואר בשם דם (דער פערדאממער, פערניכטער), ויהיה לפי"ז לתיבת דם פי שנים בהוראתה

ר"ל מאבד דם הנקי (פערדאממער דעס אונשולדיגען בלוטעס), ונכלל תוספת האונקלס במלת דם עצמו:

פסוק טו

לא יקום עד אחד. לא יתקיימו דברי עד אחד, שאין בדבריו ממש לענין העונש, לא עונש גוף ולא עונש ממון, לכל עון ולכל חטאת כגון שיעיד בו שעשה עון פ' בינו לבין המקום במזיד או בשוגג. בכל חטא, זה חטא דברים בינו לבין חברו. אשר יחטא, בממון, אין בדבריו ממש להענישׁ על פיו (רב"ח):

פסוק טז

כי יקום עד חמס. ענינו יקומו עדי חמס, וכן עד שקר העד ענינו עדי שקר, וכן ועשיתם לו כאשר זמם כמו ועשיתם להם כאשר זממו, כי בשני עדים הכתוב מדבר, כמ"ש רש"י. אמנם הזכירם בלשון יחיד כי שניהם כאיש אחד הם בזה, ולדבר אחד נתכוונו, ע"ד ויחן שם ישראל (ע' רב"ח):

לענות בו סרה. שהוסר העד הזה מכל העדות הזאת, כיצד שאמרו להם והלא אתם עמנו הייתם באותו יום במקום פלוני (רש"י), והעד הזה שנמצא זומם קרא אותן הכתוב עונה בו סרה מפני שהוא סר מכל עדות זו ואין לו בה אפילו קצת מהעדות, כיון שבאותו יום לא נמצאו כלל עם אותו שהעידו עליו, ולא ידעו מענינו מאומה אם לוה מפלוני או לא לוה, משא"כ בהכחשת העדים שאין מסירין אותו מכללות העדות, שאם העידו הראשונים ראובן לוה משמעון מנה ביום פלוני ויאמרו האחרונים שלא לוה ראובן משמעון באותו יום כלום, שנמצא שבעדות זו לא הסירו את העדים הראשונים מכללות העדות, שאפשר שגם הראשונים שם היו באותו יום וראו שראובן לא לוה משמעון כלום כמו שראו האחרונים, אלא שהם משקרים בעדותם; ומפני שהעד זומם הוא מוסר מכל עדות זו בכללו קראו הכתוב לענות בו סרה (רא"ם), ומפני זה האחרונים נאמנים כיון שמעידים על גופן של העדים והוי כאלו העידו עליהם שהרגו נפש או שחללו שבת, והם אינם נאמנים על עצמם לומר לא עשינו כך וכך (הרמב"ן והטור). ועוד שמתוך כך ניכר שעדים אחרונים המזימים אומרים אמת וליכא למיחשבהו דמשקרי לאהבת הרוצח או משום ממון או מחמת שנאת העדים, דא"כ מה להם לצרה זו להעיז פניהם נגד שנים הראשונים בענין שאחד יודע מחברו, ויותר היה להם להעיד על כל אחד מהם שעבר עבירה שחייב בה מיתות ב"ד, ובזה האופן אין אחד מהראשונים יודע מחברו כלום (פני יהושע מלשון הרשב"ם), ועוד טעם מרווח יותר כ' הר"ן (בדרוש י"ח) מפני זה נאמנים המזימים יותר מהמוזמים אע"ג דתרי ותרי נינהו, לפי שיותר רחוק שישקרו המזימין מהמוזמין, אע"פ ששניהם מכניסים עצמן בדבר הראוי להתברר, אעפי"כ המזימין מכניסין עצמן בזה יותר

מהמוזמין, כי אולי חשבו המוזמים שלא ראם שום אדם במקום אחר באותו זמן ולכן הכניסו עצמן בזה לשקר עם היותו זר, אבל המזימין אם אין אמת כדבריהם איך לא ייראו מהמוזמין שיודעין האמת בעצמם, שיוכיחו שהאמת אתם, ויעידו ע"ז אנשי אותו המקום שראום שם באותו זמן שאמרו שנעשה המעשה ההוא, היה המעשה או לא היה, הנה אין ספק שכ"ז שהמוזמין לא יבררו שהאמת כדבריהם, שראוי להאמין המזימין יותר; ולא יסתור מ"ש רז"ל דעדים זוממין חדוש הוא דמאי חזית דסמכית אהני ? ר"ל שאין דרך התורה לסמוך על הנראה מהמעשה אם הוא אמת אם לאו כ"א על עדות שני עדים, שהרי האמינה התורה שני קלי עולם כל זמן שלא יהיו פסולים להעיד כמשה ושמואל שידענו בהם שלא ישנו שום דבר אפילו בשיחה קלה, הנה אם נסמוך כאן על המזימין יותר מהמוזמין מפני היות דברי המזימין יותר נראין שיהו אמת, הוא חדוש ויציאה מדרך התורה בשאר המקומות, ע"כ. (מנועם סברת ר"ן בזה יוטעם מאד דעת הרמב"ם בהכחשה והזמה דלא הוי אלא הכחשה, וגם נוכל לסלק ממנו התמי' הגדולה שהביא התומים בחוה"מ סי' ל"ח בשם הגאון מוהר"ח יונה מפלוני רבעני. ודברי התומים שם ביישוב קושי' זו במ"ש דכשהמזימין אומרים היינו עמכם ולא ראיתם דהוי הזמה הוא תמוה. וכבר העיר עליו בנתיבות המשפט שם). מכלל הדברים האלה כתב הרב בפני יהושע נתיישב ג"כ מה נשתנה דיני עדים זוממין מכל עברות שבתורה דקימל"ן דאין נהרגין ואין לוקין בלא התראה ובעדים זוממין חדוש דתרי ותרי ננהו דלא לבעי התראה, ואע"ג דבפ' אלו נערות יהיב טעמא דלא שייך התראה בגווייהו כמו בשאר עבירות, אפ"ה אטו משום הנך סברות נוקים ונקטול נפשות מספיקא, אמנם לסברות הנ"ל א"ש, שהרי עיקר התראה אמרי' בעלמא שאינו אלא כדי להבחין בין שוגג למזיד, שלפיכך חוקרין את העדים מכירין אתם אותו התריתם בו, וע"כ שצריכין להתרות בכל מה דאפשר למצוא צד זכות כדאמרן בספ"ק דמכות, וא"כ נראה דבעדים זוממין לא שייך הך מלתא כלל לפי המבואר למעלה, דכיון שאלו המזימין אומרים שהעדים הראשונים לא היו כלל עם ההורג וההרוג א"כ מה שוגג וצד זכות שייך כאן דבודאי בזדון דברו ואי משום מאי חזית כבר מיושב למעלה, ע"כ. הנה נתבאר שעיקר נאמנת עדים האחרונים אינו רק באופן זה באמרם על הראשונים עמנו הייתם לבד באותו יום ובאותו מקום, והמלוה והלוה או ההורג וההרוג לא היה שם, ובזה הוסרו העדים מכל העדות, ועז"א תורה. לענות בו סרה ותרגום סרה (אונאנוועזענדעס, אונגעזעהענעס), דכיון שלא היו באותו מקום לא ראו הענין הנעשה שם לפי מאמרם; ומן התימה שהראב"ע פי' לענות בו סרה כגון ע"ז, ויראה ברור שלא יצאו דברים אלה מפי החכם הראב"ע, שידע היטב בענין עדים זוממין

שהוא נוהג בין שהעידו עליו שעבר על אחד מאיסורין בין מחוייבי מיתה בין מלקות, או שהעידו בעניני ממונא בין אדם לחברו, ובודאי הוא תוספת מתלמיד אחד שטעה והטעה אחרים אחריו לתרגם מלת סרה (איבער- טרעטונג) שלא כדת. וראיתי לריטב"א בחדושיו (מכות ה') דהא דילפינן מן לענות בו סרה ענין ההזמה בגוף העדים דוקא הוא מיתורא דמלת בו, דלא בעי למכתב בו דהא כתיב כי יקום עד אחד באיש, אלא ודאי ה"ק לענות בעצמו של עד סרה. ע"כ לדבריו חלק שני מן המקרא הוא ביאור לחלק הראשון כיצד נדע שהוא עד חמס ושקר, לפי שעונין בו סרה, עדים אחרים מעידים על הראשונים שעדותם היא עדות סרה, שמעידים על דבר שהיו סרים ממנו שלא היו במקום המעשה רק במקום אחר, ולמ"ד לענות כלמ"ד ללשוננו נגביר שענינו סבה כלומר ע"י לשוננו. וכן לענות טעמו ע"י ענות בו סרה:

עד חמס. ת"א סהיד שקר וכתיב"ע. ומדלא אמר קרא עד שקר (כבפסוק י"ח) רק עד חמס, נ"ל שהוא בעצמו לשון עד זומם שבפי רבותינו, דהיינו שהוזמו ע"י עמנו הייתם, דילפו ליה (מכות ז') מלענות בו סרה, שהוסר גופן של עדים, כי לא היו באותו מקום שאמרו עליו שנעשה שם המעשה שהעידו, ולשון חמס ישמש גם לענין הסרת דבר ממקומו, (ירמיהו י"ג:כ"ב) נחמסו עקביך, שפירשו הרשב"ם הוסר הכסות מעל העקב, וכן ויחמוס כגן שכו (איכה ב':ו'), ר"ל הסר סכת הגן, וכן חמסו תורתי (יחזקאל כ"ב:כ"ו) כלומר הסירו תורתי, והעיד שם בשם רבנו יונה כי ענין חמס בלשון ערבי הוא הסרת דבר ממקומו, ככה העד שהוסר ממקום המעשה נקרא עד חמס (אונאנוועזענדער צייגע), ומפרש אח"כ באיזה אופן ידעי, שהם עדי חמס, ואמר לענות בו סרה, שעדים אחרים יעידו עליהם שהיו סרים ממקום המעשה כי עמנו הייתם במקום אחר:

פסוק יז

ועמדו וגו' הריב. לרבותינו (שבועות למ"ד) נכלל במקרא זה העדים ובעלי דינים, כי שניהם בעמידה לפני ב"ד וכן בסנהדרין י"ט בעבדים דינאי מלכא, א"ל ינאי מלכא עמוד שנ' ועמדו, וכ"ה כאן בספרי, וכ"נ פשטות לשון המקרא, מדלא אמר עדים רק אנשים, משמע לכלול גם את הנדון שהעידו עליו עדים הראשונים לחייבו מיתה מלקות או ממון, גם הוא עומד לפני הב"ד בשעה שיזימו האחרונים את הראשונים, ובפניו הוזמו הרוצים לחייבו, ורק באופן זה אמר אח"כ ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, ושפיר אמרו רבותינו כאשר זמם ולא כאשר עשה, לאחיו והרי אחיו קיים, דכיון שביאר הכתוב שהנדון שהעידו עליו עומד בפני ב"ד בשעת הזמה, א"כ הוא חי ולא יצא עדיין מן הכח אל הפועל להמיתו, ובזה נתיישב תמיהת הרב פנ"י דגם בשכבר הרגו שייך לשון כאשר

זמם, וכן תמיהת הריטב"א דגם אחר שנהרג מקרו אחיו (כמו שהעתקתי דבריהם אח"ז) כי האמת כדברי הגדולים האלה, דבלשון זמם לחוד, והן בלשון אחיו גרידא לא משמע בשלא הרגו דוקא, אמנם דברי רבותינו נאמנו מאד, ממה דמבואר בקרא שההזמה היא בפני הנדון, ממילא מבואר דכאשר זמם דוקא לא כאשר עשה. ואחיו ע"כ כשהוא קיים, ומסתבר טעמא, דלא חייב קרא לעשות כאשר זמם לחייב המוזמים מיתה רק בשהנדון לפנינו ועומד שותק במיתתם ואינו מודה לדבריהם, אבל כשאינו לפנינו, אף שהוזמו העדים אין לקיים בהם כאשר זמם ולהמיתם דוהצילו העדה כתיב, פן כשיבוא הנדון יודה לדבריהם בל ישפך דם נפשות נקיים על ידו. (דומה לדברי הרב בתומים המוזכר אח"ז) לכן הקפיד קרא לבאר ועמדו שני האנשים וגו' להורות שהנדון לפנינו בשעת הזמה, ולפי"ז גם בשמת הנדון מעצמו אחר שהעידו עליו חיוב מיתה, אם הוזמו אח"כ עדיו אין לקיים בהם כאשר זמם:

פסוק יח

עד שקר העד. לא פי' הכתוב איך יודע שהוא עד שקר, כי בהיות הענין בשני עדים שמעידים על הדבר, אפילו יבאו מאה ויכחישו אותם לא יתברר ששקר ענו, ולא נוכל לומר שבא ההרוג ברגליו, כי לא יאמר בזה ודרשו השופטים היטב, ע"כ באה הקבלה הנאמנה ופי' כי בהזמה תהיה, כשיאמרו הלא ביום פלוני עמנו הייתם (רמב"ן), ובתלמוד (מכות ה') אמרי' מנהמ"ל שאין העדים נעשים זוממין עד שיזימו עצמן של עדים, מדאמר קרא והנה עד שקר העד עד שתשקר גופן של עדים (ע"ש רש"י ותוס'), וכ' הרמב"ם בפי' שיצא לרבותינו זה, מדלא נאמר עדות שקר, עד שתהיה העדות על עצם העדים לא על הדבר שהעידו עליו, ע"ש. ויש להתעורר על דבריו ממ"ש הוא עצמו בפי' למשנה רפ"ק דסוטה וז"ל שם שכ"מ שאמרה תורה עד אמנם הכוונה בו עדות שהוא משני עדים כמו עד שקר העד גבי עדים זוממין ע"ש בדבריו ובמ"ש בפ"ו דסוטה עד אין בה ר"ל אין שם עדות, יעו"ש. וגם רש"י כתב על מה דאמרי' (סוטה ב') כ"מ שנאמר עד הרי כאן שנים דלשון עד אינו אלא לשון עדות. ע"ש. גם לא מצינו שם עדות בכל כ"ק על כוונה זו, כי שם עד כמו שישמש על תואר העד ממש (צייגע) כמו לא יומת ע"פ עד אחד, ככה ישמש על שם המופשט (צייגניס) כמו עונה ברעהו עד שקר (משלי כ"ה:י"ח) דתרגומו סהדותא דשקרא, ולזה על לא תענה ברעך עד שקר תרגמו אונקלס סהדותא דשקרא ויבע"ת סהדי דשקרא; וריטב"א שם בפי' אמר שיצא לרבותינו זה ממלת שקר קמא שהוא מיותר, ומזה דרשו שבעד עצמו היה השקר שלא היה שם, יעו"ש. גם זה דחוק; ויותר יתכן כי מלת העד הוא באמת מיותר, כי אחר שאמר והנה עד שקר מה לו לחזור ולומר עוד הפעם

העד, שהוא שם תאר לא פעל, כי אם היה פעל היה ראוי לומר העיד ה"א צרוי', והעי"ן חרוקה, כמו העיד בנו האיש, ואם היתה כוונת התורה לדבר מהכחשת עדות עצמה ע"י כת שני', שזאת אומרת היה הדבר, וזאת אומרת לא הי' הדבר הזה, ה"ל לומר פעל העיד (ער האט בעצייגט, אויסגעזאגט) להורות שההגדה הוא שקר, אבל אם נאמר שמן ההזמה בעדים עצמם לבד המקרא משתעי, שהעדים שהזימום אינם יודעים כלל מעצמה של עדות אם אמת הוא אם שקר אם נהי' הדבר או לא נהי', ויוכל להיות שהגדתם הוא אמת רק שהם בעצמם לא ראו את המעשה כי היו ביום זה במקום אחר, שפיר לא אמר פעל העיד רק שם התאר העד (דער צייגע). ובעל תיקון סופרים שאמר כאן על מלת העד שהוא חסר יו"ד, והלך אחריו בעל מנחת כליל, שני ברואה והתחלף להם העד דכאן עם העד דויגש שהוא פעל, וכאן אין מקום ליו"ד כלל:

שקר ענה באחיו. ממקרא זה אני תמה עמ"ש הרמב"ם (פ' ח"י מעדות ה"ב) כיצד היא ההזמה אם אמרו אין אנו יודעין אם הרג זא"ז ביום זה בירושלים כמו שאתם אומרים או לא הרגו, ואנו מעידים שאתם עצמיכם עמנו הייתם ביום זה בבבל הרי אלו זוממין ונהרגין או משלמין, הואיל והעדים שהזימום לא היו משגיחים על עצמם של עדות כלל אם אמת אם שקר. יעו"ש. מבואר דעתו שאם אמרו על העדים עמנו הייתם במקום פלוני וגם בעלי הדברים עד שהעידו בגוף המעשה גם כן אי אפשר להיות נעשה ביום ובמקום זה, אין כאן הזמה רק הכחשה. ובמקרא שלפנינו מבואר דהזמה והכחשה הוי הזמה, דממה שאמר קרא והנה עד שקר העד ילפינן ההזמה. וממה שהוסיף הקרא לשון. שקר ענה באחיו. מבואר דמלבד שנתברר ע"י דרישה וחקירה שהוזמו גוף העדים נתברר להם ג"כ שהוכחשו בגוף העדות. ובאמת דעת הטור דלא כרמב"ם בזה דסובר הזמה והכחשה יחד הוי הזמה כמבואר בדברי תוי"ט ובלח"מ (ע' בתומי' לחוה"מ רסי' ל"ח), והנה המחברים כולם שהקשו ע"ד הרמב"ם בזה מהא דפלוני רבעני, וממיפך והזמה, ומהן הן שלוחיו ומה"ה עדיו, ויישבו בטוב טעם ודעת, ולא התעורר אחד מהמחברים שגם מקרא שלפנינו יורה היפך דעתו, וכל דבריהם ביישוב הסוגיות הנ"ל אינם מועילים ליישב המקרא שלפנינו, דלפי פשטן של דברים מבואר בקרא דהזמה נקראת גם בהצטרפות ההכחשה עמה עד שזכיתי לראות דברי קדשו של רבינו הגדול הגר"א שכ' בפי' דקרא דילן וז"ל, דע שבמלקות ובמיתה ובדיני קנסות אם העידו על האדם שהרג את חברו וחייבו מיתה או מלקות או קנס, אם הוזמו ע"י עמנו הייתם אף שעדים אחרים באו ואמרו אמת הוא שהרג רק לא באותו יום שאמרו עליו כ"א ביום אחר, אעפי"כ יקויים בהם כאשר זמם, שבשעה שדברו עליו לא היה חייב עדיין מיתה כיון שלא באו עדים

עדיין, וקנסות עדיין לא היה חייב עד שיפסוק ב"ד עפ"י עדות כשר; אבל בממון אינו חייב רק אם הדבר שקר לגמרי, אבל אם עדים באו ואמרו אמת שחייב ממון לחברו, אעפ"י שהוזמו העדים הראשונים בעמנו הייתם אין מקיימין בהם כאשר זמם, משום שלא הפסידו בזה, כי ממון חייב אף בלא ב"ד, לכן כתיב והנה עד שקר העד ששקר הוא לגמרי וקאי על ממון, שקר ענה באחיו אף שאמת היה המעשה רק שהוא אמר שקר עליו שרצה לחייבו מה שעדיין איננו מחוייב שלא באו עדיין עדים כשרים ואינו מחוייב עדיין בבית דין, עד כאן. עתוס' מכות ד"ה וכן. וברור אצלנו שהתכוין בפירו' זה ליישב בו דעת הרמב"ם. והנה דעת הגאון מוהר"י בתומים בחושן המשפט סי' ל"ח, אם הבעל דין עצמו מודה לדברי העדים שהוזמו פטורים מלשלם מדין עדים זוממין, דהא הוא מודה לדבריהם, ואין חילוק בין שהוא מודה קודם שהוזמו או אח"כ, ולא לבד בדיני קנסות שהוא מילתא דממון, אף גם בכל דבר אם הבעל דין שהעידו עליו מודה שהאמת כדברי העדים אין כאן הזמה, דהזמה קנס הוא, ואם הבעל דין מודה איך יקנסו אותם הרי אומר שהאמת אתם, והזמה חדוש הוא, ודי כשאין הבעל דין מודה להם, ודלא כמרש"ל ביש"ש. ע"ש דשקיל וטרי טובא בזה. ואם נחזיק בדעה זו יש לנו מקום לומר דהך דינא אתי' קרא דידן לאשמעינן במ"ש בכפל לשון. והנה עד שקר העד שקר ענה באחיו, להורות דאין עדים נעשים זוממין לקיים בהם כאשר זמם רק כשהוזמו והוכחשו, הוזמו מפי העדים בעמנו הייתם, והוכחשו מפי הנדון, אבל כשלא הוכחשו מבע"ד, כי הוא מודה לדבריהם, אף שהוזמו מפי העדים אין מקיימין בהם כאשר זמם, ולפי"ז א"כ לחלק המקרא לחצאין ולומר כדעת הגר"א דעד שקר העד איירי בממון, ושקר ענה באחיו בנפשות, אבל כולה קרא משתעי בדרך כלל בין במיתה בין במלקות בין בממון, דבכולם לא משכחת קיום ההזמה בהם רק כשהוכחשו ג"כ מפי הנדון לא במודה לדבריהם. וכן לר"ע דבשלשה עדים אף שלא הוזמו רק שנים מהם ולא השלישי, מ"מ נענש גם השלישי שהיה נטפל עמהם בעדות שקר (עיי' מכות ה' דאמר ר"ע לא בא השלישי אלא להחמיר עליו ולעשות דינו כיוצא באלו, ע"ש בנמוקי יוסף בשם ר"י גיאת), נוכל לומר דזה אשמעי' קרא, עד שקר העד היינו הזמת השנים, שקר ענה באחיו היינו השלישי הנטפל לעדות שקר, אף שלא הוזם מ"מ ועשיתם לו כאשר זמם:

פסוק יט

כאשר זמם. אעפ"י שאונקלס תרגמו כמא דחשיב אין המכוון בו מחשבה פשוטה, כי דברתי זמותי (ירמיה י"ד) מתורגם חשיבית בעצתי, וכן דעת ומזמה (משלי א':ד') פירש"י מזמה מחשבת עצה, וכן זימה היא (אחרי י"ח) פירש"י זמה עצה, כתרגומו עצת חטאין,

הנה לא תרגמו לשון מחשבה לחוד אבל חברו עמו לשון עצה והוא האמת, כי שם עצה נופל על המסכים לעשות דבר, שהיה לו דרכים לכאן ולכאן, וכשגומר בלבו הדרך שהסכים עליו, ההסכמה הזאת יתואר בלשון עצה, וקרוב לזה לשון זמם, וכמ"ש הרנ"ו בהבדל שבין לשון מחשבה שהוא בבנין הקל כמו ויחשבה לצדקה, ובין לשון מחשבה שהוא בבנין הכבד כמו מחשב להרע, ואחשבה לדעת זאת, חשבתי ימים מקדם, כי כל הנכתבים בבנין הקל מורים על מחשבות טבעיות של חושב, שאינו צריך להתאמץ ברוחו להולידם בנפשו, כמו השונא שמטבעו חושב מחשבות שנאה, והרעב שמטבעו לחשוב מחשבות אוכל להשביע את נפשו, ומטבע הגאה לחשוב מחשבות גאוה וכדומה לאלה, הן הן הנזכרים בקל; וכל הנכתבי' בכבד מורי' שהחושב הוצרך להתאמץ לצייר ענינ' חדש' בנפשו ולחשוב עליהן, כמו הגאה אם ישוב מגאותו ויתאמץ להשפיל רוחו עד שיצייר בנפשו מדת הענוה ויחשוב בענינ' יאמר חשבתי דרך ענוה בלשון כבד, כי לפי שברוחו הקשה הוליד בנפשו הציור הזה והמחשבות עלי' ראוי' להבנות בבנין הכבד היוצא כי יצא בנפש עצמו, ואולם להוציא ציורו הנעלמים מן הכח אל הפועל צריך לעומק ועיון והתגברות החקירה, כמי שעודר וחופר בעומק הארץ לגלות מטמוני', כן יעדור רוח האדם בעומק נפשו לגלות מטמוני הציורים שבה, ועומק העיון הוא הנקרא בכ"ק מזימה, ויש עומק ענין לטוב ולרע, מזימה תשמר עליך, לנער דעת ומזימה, נצור תושי' ומזמה, לטובה, מזימת רשעים חטאת היא לרעה, וכן זממו אל תפק; והכלל בזה כשנכתב לשון מזמה סתם הוא תמיד לרעה, וכשיורה לטובה צריך שיהיה סמוך לתאר אחר טוב, כמו לנער דעת ומזימה, שסמך מזימה לדעת, נדע שהוא לטובה, וזשאה"כ (משלי כ"ד:ח') מחשב להרע לו בעל מזמות יקרא, אינו אומר חשב להרע בלשון קל, כי אעפ"י שהוא חושב להרע איננו בעל מזמות אם חושב כפי טבעו הרע, אבל מי שהוליד מחשבות הרע שאינן בטבע נפשו להוליד ציורים רעים וחדשים שלא היה חושב עליהם בטבע נפשו, לו בעל מזמות יקרא כלומר עליו הונח תואר הנבזה הזה; וכן באנשי דור הפלגה אמר אשר יזמו לעשות, שהאנשים האלה היו יוזמין לעשות פשעים גדולים ולמרוד בהש"י לכן אמר בהם לשון זמם שיורה על מחשבת רשע גדולה, עכ"ד וכשנסתכל בלשון זמם שיורה על המחשבה שאחר העצה והסכמה, תראה שהוא דומה למלת זמם שיורה בלשון ארמי על הסוגר שנותנין בפי הבהמה שלא תשיך או להטותה הדרך וכדומה, כאמרם (תרומות פ"ט מ"ג) לא זומם הבהמה, וכן המתג והרסן שהוא לענין חסימת הבהמה מתורגם זמם, ויפתח את הגמלים תיב"ע ושרי זממא גמליא, ובאמת היא מלה עברית, כי ואם זמות יד פה (משלי ל':ל"ב) פירש"י אם שמת זמם על פיך וחסמת

אותו, יעו"ש. ומזה לדעתי זמותי בל יעבר פי (תהילים י"ז:ג') ירצה זממתי וחסמתי את פי בל יעבור ממנו דברי תערומות על הצרות הפוגעים בי, ומצאתי שכן הבינוהו רז"ל (סנהדרין ק"ו) יעו"ש וברש"י, הנה כמו שבזימום הגשמי רצונו בחסימת פי הבהמה הוא מונע ממנה התנועה, ככה בזימום הרוחני מעמידים המחשבה על הדבר, אחרי אשר כלתה התשוטטותה על כנפי רוח המחשבות החולפות על הנפש תמיד, וישים מתג ורסן על המחשבה שהיה חושב עלי' עד עתה; המורם מן הדברים האלה שבכ"מ יורה לשון זמם על ההסכמה המחשבית לעשות רע מופלגת היוצאת מטבעי שאר בני אדם, ומזה יצא לנו שלא יתכן להניח תואר עד זומם רק בהכחשת גוף העדים בעמנו הייתם, לא בהכחשת העדות וכדומה, כי הדבר מפורסם מאד שאפי' ההמוניים המוחזקים לדבר דברי שקר אינם רגילים להיות משקר בדבר שהוא עשוי להתברר, דמלתא דעבידי לגלויי לא משקרי אנשי, ורוב המשקרים אינם בודים מלבם דבר חדש שלא היה כלל, רק במעשה אשר נעשה ישקרו וישנו צורתו ותכונתו, מפני שאין הדבר שישקרו בו עומד להתברר כ"כ, אחרי אשר גוף המעשה נעשה באמת, והוא השקר הנהוג ברוב ההמוניים, אבל דבר זר הוא מאד שימצא מכזב הבודה מלבו מעשה אחד מעקרו, ושיפליג בשקרותו כ"כ שיעיד בדבר שהי' במקום אחד והוא לא הי' כלל באותו מקום ובאותו זמן, כי הפלגת שקרות כזה אינו רק בהזדמנות ע"צ תכלית הזרות הגמורה, לפי שהמכזב ירא לנפשו מאותן בני אדם שראוהו באותו הזמן במקום אחר שיוכיחו חרפתו על פניו, והנמצא כזבן כזה המפליג ברעתו שהוא רחוק ואינו נהוג ברוב בני אדם, נקרא עד זומם. וכיון שכל ענין עד זומם היא עדות על דבר בהסכם גמור במחשבתו אחרי עומק עיונו בה, הנה אין לך מזיד יותר גדול מזה, וכיון שההתראה איננה רק להבחין בין שוגג למזיד שפיר ארז"ל אין עדים זוממין צריכין התראה; ותרגום כאשר זמם (וויא עֲר בעשלאָסעֶן האט). וכ' רש"י כאשר זמם ולא כאשר עשה מכאן אמרו אם הרגו אין נהרגין, וכ"כ רש"י (במכות ב') ובחולין (י"א ב'), וכ"כ הרמב"ם בפ"ך מעדות ה"ב. וכ"כ הנ"י במכות במתני' אם נמצאת אחת מהן זוממת הוא והן נהרגין והשני' פטורה דקיימל"ן לא הרגו נהרגין, הרגו אין נהרגין דכתיב כאשר זמם לעשות לאחיו, ולא כאשר עשה; ומדברי ספר היראים (סוף מצוה רמ"ג) מבורר שהיה נוסחתו כן בגמ' דמלשון כאשר זמם ילפינן להך דינא דלא הרגו נהרגין הרגו אין נהרגין, יעו"ש. וכן מדברי הריטב"א המובאים לפנינו מבואר שהיה נוסחאתו כן בגמרא, אמנם לשון המתני' שם במכות כך היא. אין עדים זוממין נהרגין עד שיגמור הדין שהרי הצדוקים אומרים עד שיהרג שנאמר נפש בנפש, אמרו להם חכמים והלא כבר נאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו והרי אחיו קיים,

א"כ למה נאמר נפש בנפש יכול משעה שקבלו עדותו יהרגו תלמוד לומר נפש בנפש הא אין נהרגין עד שיוגמר הדין עד כאן. כן הוא הנוסחא הישרה, ובנוסחאות דידן שכתוב במתניתן כמה פעמים נפש תחת נפש הוא משובש וכמו שהגיה המהרש"א ובתוי"ט, אמנם בספרי ובילקוט הנוסחא נכונה, ובחנם האריך הרב בפני יהושע ליישב נוסחא דידן ויש בענין זה תמי' רבתא, התעורר עלי' הרב בפנ"י שם שכתב, דמלשון כאשר זמם דאמר קרא אין להוכיח דבהרגו אין נהרגין, דאף בוהרגו שייך כאשר זמם, כיון דעיקר החיוב אפילו בהרגו אינו על המעשה, דעדים זוממין אינם צריכין התראה, רק כיון שזמם לעשות וניכר מתוך מעשיו שהוא מזיד גמור, כמבואר למעלה מש"ה כתיב כאשר זמם, דהכל בכלל בין הרגו בין לא הרגו ? ומתוך כך העלה שם דעיקר ילפותא הוא ממלת לאחיו, כמ"ש במתני' לאחיו, והרי אחיו קיים, ומיתורא דמלת אחיו ילפינן דאתי לאפוקי שאם הרגו אין נהרגין, דמכאשר זמם לחוד ילפינן דבלא הרגו נהרגין, ומיתורא דמלת לאחיו לדיוק' אתי דבהרגו אין נהרגין לאפוקא מק"ו, וכן מבואר בלשון הרמב"ם בפירושו שכתב דהא דאמרי' הרגו אין נהרגין הוא מדכתיב לאחיו יעו"ש בפני יהושע באורך. אמנם באמת לא הועיל בתירוצו כלום, כי מלת לאחיו אינו מיותר, דהא ילפינן מן לאחיו, ולא לאחותו לענין זוממי בת כהן, ועוד דבדברי ריטב"א מבואר הפך דבריו, שכתב דלא יורה מלת לאחיו דוקא בשהוא קיים, דאפילו לאחר מיתה שפיר מקרי אחיו, כדכתיב להקים לאחיו שם בישראל, וכתיב קרבו שאו את אחיכם, ובאמת מלאחיו לא נפקא לן מידי, ובגמ' ילפינן דהרגו אין נהרגין מדכתיב כאשר זמם, ושאין עונשין מן הדין, ומתני' דנקטי' לאחיו ועדן אחיו קיים לאו מלשון אחיך לחוד הוא דנפקא להו אלא לרווחא דמלתא נקטי' להו להכי, יעו"ש בריטב"א. הרי לפנינו דממלת לאחיו לא ידעי' הך דינא דהרגו אין נהרגין, והתמי' במקומה עומדת, כי גם מלשון כאשר זמם דקרא לא נוכל למילף לה, דגם בשנהרגו אחר שהרגו אינו רק מאשר זמם לעשות. לכן נ"ל דלאו ממשמעות לשון לאחיו הוא דאמרו שאחיו קיים, וכן לא מיתורא דלישנא, אלא מדאמרי' (סנהדרין צ') לאחיו ולא לאחותו, דבזוממי בת כהן ובועלה, אע"ג דבעלמא כל שנתחייב שתי מיתות נדון בחמורה הכא גזה"כ לדונם במיתת הבועל שהיא קלה, ואפילו בגוונא שהבועל היה פטור ממיתה כגון שלא העידו על הבועל אלא עלי' כגון שהתרו בה ולא בו, או שהיה הבועל בן תשעה שנים ויום אחד שביאתו ביאה לחייבה והוא פטור, גם בכה"ג נדונין המוזמין במיתה הקלה שהיה מגיע לבועל אם היה בר עונשין, כמו שהוכיחו בתוס' (מכות ב' ד"ה זוממי), ומכש"כ כשנגמר דין מיתה על הבועל, דהיינו כשהיה בשעת הגדת העדים ובשעת גמר דין בחזקת גדול ובר עונשין,

ואחר גמר דין נודע שעדיין לא הגיע לימי גדלות ואינו בר עונשין, אם הוזמו העדים אח"כ שנדונים במיתה שהיה נגמר על הבועל לקיים בהם כאשר זמם לעשות לאחיו, ובזה אמרי רבנן במילתא דפשיטא לאחיו והרי אחיו קיים, דגם בכה"ג יקויים בהם דין הזמה לדונם במיתה דשייכה לבועל אילו הוה בר עונשין. וכיון דממלת לאחיו מוכח לן דלשון זמם לעשות בזוממי בת כהן פירושו לעשות ולא עשה, ממילא גם בכל זוממין מוכרחים אנו לפרש הכי, דבלא הרגו נהרגין. ומכלל דברים אלה יתבאר לן, דמתניתן שאמרה לאחיו והרי אחיו קיים, ובריית שאמרה זמם לעשות ולא עשה, לא פליגי אהדדי, כי אף דמלשון זמם לעשות לחוד אינו מוכרח לפרשו לעשות ולא עשה, כי גם בעשה שייך לשון זה, מ"מ מלת לאחיו מגלה לן דפירושו לעשות ולא עשה, א"כ הברייתי' נקטה עיקר ילפותא, ומתניתן נקטה גלוי הילפותא. ובאמת נ"ל שאין דעת רבותינו למילף לא ממלת זמם ולא ממלת לאחיו רק ממלת לעשות, שאם היתה כוונת התורה לחייב העדים אחר שנעשה הדין בנדון בפועל ממש, לא הוי ליה לסתום ולומר מלת לעשות שיורה בכ"מ על העתיד, והיה לו לפרש ולומר בלשון עבר, ועשה ועשיתם לו כאשר זמם ועשה, כי העדים עצמם הם העושים ככתוב יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו, ומדכתב לעשות יורה בביאור שעדיין לא נעשה הדין בנדון, ואמרם כאשר זמם ולא כאשר עשה וכן לאחיו והרי אחיו קיים, לא ממלות אלה אמרו כן רק מדכתיב לעשות מוכרחים אנו לומר כן, ותשובת המינים בצדו, עי' שבועות כ"ה להרע או להיטיב משמעותו רק להבא לא לשעבר, ובפסחים זיי"ן לבער כולו עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע, וכן וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר, טעמו בתחלת ביאתו כדי לכפר, וכן וכל חטאת אשר יובא מדמה באהל מועד לכפר, להבא משמע, דשבנכנס לכפר אף שעדיין לא כיפר פסול ונשרף ואף ר"ש שאינו פוסל עד שכיפר כבר, הוא ממה דאמר קרא אחרינא ואת פר החטאת וגו' אשר הובא את דמם, דמשתעי קרא בשכיפר כבר, כמבואר בזבחים פ"ג א'. ועי' שבת פ' במה בהמה, מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע, ביקש לעשות ולא עשה. והנ"ל בזה דמלשון נפש בנפש שאמרה תורה כאן בעדים זוממין מוכח היפך דעת הצדוקים שאומרים דוקא בהרגו נהרגין, דאם כדבריהם הוי לי' למימר נפש תחת נפש, כמ"ש בחובל ונחבל במשפטים ובאמור, שמיתת נפש הנרצח היא סבה מוקדמת למיתת הרוצח, לכן נאמר שם מלת תחת, שהוראתו סבה מוקדמת, כמו תחת אשר קנא לאלהיו הנני נותן לו את בריתי שלום, שההקנאה המוקדמת היא סבה מוקדמת לנתינת ברית השלום (וכמ"ש למעלה במשפטים בואם אסון יהיה), ואם גם בהרגו נהרגין כדעת הצדוקין היה גם כאן ראוי לומר תחת נפש, להורות שמיתת הנרצח היא סבה מוקדמת

למיתת העדים ובכוונה החסירה התורה כאן מלת תחת, ולא אמרה רק נפש בנפש, שאות בי"ת שבנפש תורה לסבה המאוחרת לבא, כמו אעבדך שבע שנים ברחל, שעבודתו היתה לסבת נשואת רחל המאוחרת לבא, וכן ויעבוד ישראל באשה, וכן נטה ידך על ארץ מצרים בארבה בשביל הארבה העתיד לבוא. וכן כאן אמר נפש בנפש, שהעדים נהרגין על מה שזממו לעשות לסבב בעדותן המיתה; עכ"פ מדלא אמרה תורה לשון תחת מוכח דבלא הרגו עדיין משתעי קרא, וע"כ ועשיתם לו כאשר זמם דאמרה תורה דוקא הוא כאשר זמם ולא כאשר עשה, וצדקו דברי רז"ל, וממקרא עצמו שפקרו המינין בא תשובתן. וגם מלשון המקרא שאמר והנשארים ישמעו ויראו מבואר כדעת רבותינו, כי במחוייבי מיתה שתכליתם לעונש הפעולה שעשו, והפעולה הולידה העונש ההוא כרוצח וכדומה, בהם לא נאמר למען ישמעו ויראו; רק בפעולות שמצד עצמם אינם כדאים לעונש חמור כזה, רק לקלות עשיית הדבר עלול הוא שיתרבו קרב העם, באלה מענישים בעונש גדול לעשות גדר בל יפרץ יותר, כמו בבן סורר ומורה, במסית ובזקן ממרא, שבשלש אלה אין עונש המיתה מכוון אל המעשה, כי פעולות אלה מצד עצמם אין מן הראוי בעונש חמור כזה, רק לקלות עשייתם הם עלולים שיתרבה בין ההמון, ולמיגדר מילתא החמירה תורה בענשם, לכן נאמר בהם למען ישמעו ויראו. ולפי"ז אם היה עונש מהוזמים בהרגו כדעת הצדוקים, הנה הם רוצחים בידים ממש, כי יד העדים תהיה במחוייב בראשונה להמיתו, וחיובם תולדת מעשה הרציחה, ואין מן הראוי לומר אחריו והנשארים ישמעו ויראו; אבל לפי המקובל האמתי שאין דין המוזמים רק בלא הרגו, ולפי מעשיהם הקל אינם ראויים לעונש חמור כזה, ואינו רק למיגדר מילתא ולתיקון יישוב העולם, לכן שפיר אמר אחריו והנשארים ישמעו ויראו. ודע אף שבלשון נפש בנפש משמעותו נפש ממש, שאם זממו לחייב מיתה בעדותן ידונו הם במיתה, מ"מ בלשון עין בעין שן בשן יד ביד רגל ברגל, אין המכוון בו לחייב העדים בחסרון אברים הללו, רק עונש ממון, כאשר למדונו רז"ל, ופשטות לשון המקרא יורה כדבריהם, כי אחר שידענו שהחובל בחברו באחד מאברים הללו לא יענש עונש גופי רק עונש ממון. כמש"ש במשפטים ובאמור עין תחת עין וגו', שהמכוון בו גם ע"ד הפשט עונש ממון כמש"ש, א"כ הדבר מבואר בעצמו שהעדים שזממו להעיד באחד שחבל בחברו באחד מאיברים הללו, לא יענשו רק עונש ממון ולא עונש גופי, כי ועשיתם לו כאשר זמם אמרה תורה, ולא יותר מאשר זמם, והם לא יכלו לחייב את החובל רק ממון, והנה בעדים זוממין דממונא איכא פלוגתא בין רבוותא, דהרמב"ם סובר שבממון אין אומרים כאשר זמם ולא כאשר עשה, לכן פסק בפ"ך מעדות שאם יצא ממון מיד זה ליד זה בעדותן חוזר לבעליו ומשלמין לו, וכ"ד

התוס', אמנם דעת הראב"ד שאין חילוק בין מיתה לממון ולעולם אמרי, כאשר זמם ולא כאשר עשה. וכ"ד הריטב"א (ע' תוי"ט ב"ב פ"ג מ"ד); והנה נושאי כלי הרמב"ם לא ידעו מנין לו דין זה לחלק בין מיתה לממון, וחתרו למצוא טעמים שאינם מספיקים (עמ"ש התוי"ט במכות פ"א מ"ט), אמנם הרב בפנ"י חשב למצוא מקור לדעת הרמב"ם ממה דאמרי' במתני' כאשר זמם לעשות לאחיו והרי אחיו קיים, דמני' ילפי' שאם הרגו אינן נהרגין, א"כ לענין ממון שהרי אחיו קיים שפיר יש לחייבם אף כשכבר נעשה מעשה על פיהם, יעו"ש. אמנם כבר הראית לדעת ממ"ש למעלה דיסודו זה הוא רעוע, כי אין ללמוד כלל ממלת לאחיו; וז"ל הספרי ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו אם ממון ממון אם מכות מכות אם עונש מיתה עונש מיתה, ע"כ. ואחרי שכללו רז"ל בלשון המקרא כל מיני עונשים לחייב בהם את הזוממין, משמעות הדברים מוכיח שאין לחלק ביניהם ובכולם אמרו כאשר זמם ולא כאשר עשה וכדעת הראב"ד, גם מדשינתה התורה כאן ממ"ש במשפטים ובאמור עין וגו', וגם בתשלומין שאינו למלא חסרון הניזק רק קנסא בעלמא נאמרה לשון תחת, כמו חמשה בקר ישלם תחת השור, שמלת תחת יורה על סבה מוקדמת, וכאן חסר מלת תחת, ולא נאמר רק עין בעין אשר יורה על הסבה שהיתה מאוחרת לבא לפי עדותן, זה יורה שאין לחייבם רק כאשר זממו לעשות ולא כאשר עשה, דומה למ"ש במלת בנפש, ויש א"כ ממשמעות לשון המקרא הכרעה כדעת הראב"ד, והנה באמת דין זה כאשר זמם ולא כאשר עשה הוא דבר תימה ונגד הסברה והשכל, לומר לא הרגו נהרגין, הרגו אין נהרגין, וכ' הרמב"ן בטעמא דהך מלתא, דאחר שנהרג נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו והוא בעונו מת, כי אם היה צדיק לא יעזבנו ה', ועוד שלא יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי כי המשפט לאלהי' הוא ובקרב אלהי' ישפוט; והתומים בחשן משפט סי' ל"ח כתב בשלמא בעוד הבעל דין חי אמרי' אלו אמת אתם היה מודה להם ולא היה מניח להמית נפשות נקיים, וכיון שהוא מכחיש אותם ועדים אחרונים מזימין אותם כדבריו ולכן יוצאים לקטלא, אבל אם כבר נהרג אמרי' אולי אם היה חי וראה נפשות הללו יוצאים לקטלא היה חוזר והודה לדבריהם, כי מה שלא היה מודה עד הנה היה כי לא רצה להחזיק עצמו רשע, אבל אם היה רואה שעי"כ יבאו נפשות הללו לקטלא היה מודה לדבריהם להצילם מהרג, ומספיקא לא מפקינן להו לקטלא, ושפטו והצילו העדה כתיב, עכ"ד. ול"נ טעם דבר זה, כי אחרי שנאמנת המזימים איננה רק מבחינת אומדן הדעת שיש לנו על אמתות דבריהם יותר משל המוזמים, שאנו משערים את דברי המזימים לאמת, דאל"כ איך יעיזו פניהם לאמר אל שני האנשים, עמנו הייתם באותו היום במקום אחר, ולא ייראו לנפשם

ולא יחושו למלתא דעבידי לגלויי מן האנשים עצמם שהעידו עליהם, כי אם האמת בפי המוזמין הלא דבר נקל הוא להם לברר באנשי אותו המקום שהאמת אתם, ושהיו שם באותו הזמן כפי דבריהם (וכמ"ש למעלה מזה בשם הר"ן), ולפי שנאמנת המזימים איננה רק מצד אומדן הדעת, לכן הסברה נותנת שבאופן שימצא לנו אומדן דעת לנאמנת המוזמים שאין יותר גדולה על אומדן הדעת לנאמנת המזימים, יכריע זא"ז, ולכה"פ יהיה שניהם שקולים, ואין לנאמנת כת זו יתרון על של חברתה, והנה כשכבר יצאה עדות כת הראשונה מן הכח אל הפועל, והוא שדנו הב"ד את הנדון על פיהם והרגוהו, אשר העדים עצמם שהעידו עליו ישלחו ידיהם לפעול מעשה ההריגה, כי יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו, הנה בזה יש לנו אומדן דעת גדולה לנאמנת דבריהם, כי אם לא היו יודעים בבירור גמור אמתת עדותם, איך ירשיעו שני אנשים ויאשימו נפשם לעשות נבלה גדולה כזאת לשלוח יד באיש ולהמית מי שהוא חף ונקי מכל פשע, הנה מעשה ידי העדים בפעולה זאת תחזק לנו אומדן דעת על אמתות עדותם, כי כללא בידינו מעשה רב, עכ"פ אומדן הדעת שיש לנו ע"י המעשה לנאמנת המוזמים היא שקולה נגד אומדן הדעת שיש לנו לנאמנת המזימים, והסברא נותנת שבהרגו אין נהרגין, וזה הטעם מסתבר לשטת הרמב"ם דדוקא במיתה אמרי' כאשר זמם ולא כאשר עשה, לא בממון ומלקות:

פרק כ

פסוק ה

ילך וישוב לביתו. ממשמעות הדברים היה נראה שיחזרו לשבת בביתם, כלשון וילך משה וישב אל יתר חותנו, לך שוב מצרים (שמות ד':י"ח) אלכה ואשובה אל בעלי הראשון, שההליכה בכל אלה היא בעצמה ההחזרה והתנועה ממקום שבו עד בואו אל מקום שאליו; אמנם (סוטה מ"ג) אמרו שהבונה בית והנוטע כרם ואירס אינם חוזרים לבתיהם אלא עוסקי' בספוק מים ומזון להולכי מלחמה ולתקן את הדרכים ולדבריהם מהו ילך וישוב לביתו דאמר קרא בהם ? ונ"ל שהוא כענין ודוד הולך ושב לראות את צאן אביו (שמואל א י"ז:ט"ו), שההליכה היא הרחוק מן המקום שבו, והשבה היא ההחזרה אל המקום שהיה בו, וטעמו שלא ישב דוד בקבע בבית שאול כ"א היה הולך ושב תמיד מביתו לבית אביו, וכענין יצא ושב (בראשית ח') שהוא יציאה וריחוק מן התבה וחזרה וקירב אלי', וכן כאן ילך וישוב לביתו טעמו לא ישב בקבע בביתו אבל ילך ושב תמיד אל ביתו, שבעסקו עד"מ בספוק מים ומזון לצבא המלחמה בכדי צרכם ליום ויומים יוכל לשבת בביתו, ואינו חוזר ושב אל אנשי החיל רק לעת הצטרכותם אל ההספקה, ולפי"ז יתורגם. ילך וישוב (ער געהע הין אונד וויעדער, איינסטוויללען נאך הויזע):

פסוק ז

ארש אשה. במתני' (סוטה מ"ג א') ממעטי' המחזיר גרושתו ואלמנה לכה"ג שאינם חוזרים, ופירש"י המחזיר גרושתו ואירסה אינו חוזר שאינה חדשה לו וקרא אאשה חדשה קפיד כדכתיב (כי תצא כ"ד ה') כי יקח איש אשה חדשה, וכן אלמנה ואירסה כה"ג אינו חוזר בשבילה דאימעט מלא לקחה. ע"כ. ואע"ג דכאן באירוסין לא כתיב חדשה, ממילא ידעי' לי' מדהזכיר חדשה בנשואין, אמנם בספרי איתא ארש אשה ולא לקחה, באשה הראוי' לו פרט למחזיר גרושתו ואלמנה לכה"ג, ע"ש. ממעט גרושתו מטעם שאינה ראוי' לו, והיינו בשהיתה נשאת לאחר החזירה, והוי דומי דאלמנה לפה"ג:

פסוק י

לשלום. להרמב"ם (פ"ו ממלכים ה"ו) אחד מלחמת מצוה (ז' עממים) ואחד מלחמת הרשות (שאר אומות), אין עושין בהם מלחמה עד שקוראין להם לשלום עם קבלת שבע מצות שנצטוו ב"נ, וכתב הרמב"ן ולא הזכיר הכתוב קבלת ז' מצות, שכבר נאסר לנו בעע"א לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי כי תעבד את אלהיהם, ונ"ל שבמלת שלום עצמו נכלל גם קבלת ז' מצות, כי שם שלום נגזר מן פעל שלם, שהוראתו שלימות ותמימות הדבר, כשנמצא כלו כמו שראוי להיות ולא חסר ממנו כלום (פאָללקאָממען) והנה המדבר שאינו שומע גם לז' מצות האלה שמכללם ע"א בהכחשת מציאותו ית' ושפיכות דמים ושאר דברי גנות, אין זה מכלל אדם, והיה מרצון הבורא ית' לצוות את ב"נ את שבע מצות אלה, לקנות עכ"פ שלמות זה לנפשותם, ולכן באה לנו הצווי לקרוא להם לשלום, בין שלום המדיניי וחברת ב"א, בין שלום נפשות עצמם, והם ז' מצות קנין שלמותם:

פסוק טז

רק מערי וגו' לא תחיה. מחובר עם מה שאמר למעלה ואם לא תשלים עמך, כלומר אם אחר שקראת אליהם לא רצו להשלום עמך, לא שלום המדיניי והחברה, ולא שלום נפשותם. שאינם רוצים לקבל ז' מצות ב"נ, אז לא תחיה כ"נ, כי אין הבדל בין שאר אומות לז' עממים רק בענין הנשים והטף. שבשאר האומות יבזו אותם לעצמם, ובז' עממים גם אלה לא תחיה. (ודע דאית בהך עניינא פלוגתה דרבוותא. לרש"י אין קריאת שלום רק לשאר אומות. אבל לז' עממים אין קורין שלום כלל. ולרמב"ן אין הבדל בין שאר אומות לז' עממים רק בענין קבלת ז' מצות ב"נ. דבשאר אומות קורין לשלום שיהיו למס ועבדות, וא"צ לקבלת ז' מצות ב"נ, אבל בז' עממים קריאת השלום הוא למס ועבדות ולקבלת ז' מצות ב"נ, ולהרמב"ם אין הבדל כלל ביניהם דלכולם צריך קריאת שלום למס ועבדות ולקבלת ז' מצות ב"נ, ואינם נבדלים זה מזה רק בענין הטף והנשים, דבשאר האומות יבזו

אותם לעצמם, ובז' עממים יהרגום (עיין אריכות דברים בזה ברמב"ן והרא"ם והלח"מ), ולדעתי לשון רק דקרא דייקי טפי לרמב"ן ורש"י, כי מלת רק ישמש על יציאת דבר מן הכלל בלתי הקפדה אם הם שוים בשאר ענינים או לא, וזה אתי שפיר לרש"י דמלבד הנשים והטף הם מובדלים גם בקריאת השלום, וכן לרמב"ן בקבלת ז' מצות ב"נ, לכן אמר רק. אבל להרמב"ם שבכל הענינים הם שוים כ"א בענין הטף והנשים לבד, היה ראוי לומר אך, שישמש על יציאת דבר מן הכלל שהם שוים בענינים אחרים, ויש כאן איזו יציאה מן הכלל, עמ"ש בפ' ראה ט"ו כ"ג רק את דמו). והנה בהך הריגת טף ונשים כבר עמדו עליו המפרשים, דנראה כאכזריות גדולה לשפוך דם נפשות נקיים אם האבות חטאו שהם בעלי דעת ואינם מתרצים לשלום, מה פשעו הקטנים חסרי דעת וכן האשה שהיא תחת יד בעלה, ומטבעם אינם עושים מלחמה, ולא מגבורתם ולא מעצתם נעשה מניעת השלום מבעליהם, ולמה יהרגו. ואמרו המפרשים בו כי הוא ית' ידע שהם מקולקלים בתכלית הקלקול ומשחת נפשם בם יותר מכל שאר האומות ושלא יצא מהם גם אחד בכל הדורות הבאים שיכשיר מעשיו, לכן כולן התחייבו כליון אבדון ומות. ועוד כי הטף והנשים האלה להיותם מורגלים עד הנה בדרכי האלילים, ואית בהו ג"כ חששא דלא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותם, לכן בא הצווי לכלותם, עיין רי"א ורב"ח. (והנה בספרי אמר כאן על לא תחיה כל נשמה בסייף, ועיין בכ"מ פ"ד מעכ"ום ה"ו דר"ש הוא דסובר בעיר הנדחת דמכין הטף והנשים, והוא כר"א דס"ל בכריתות דבני רשעי ישראל נהרגין, ור"ע פליג עליה דבני רשעי ישראל אינם נהרגים, והרמב"ם כ' (פיו"ד ממלכים ה"ב) לעולם אין עונשין מהם (מבני נח) לא קטן ולא חרש ולא שוטה לפי שאינן בני מצות. ועיין רמב"ם פ"ו מתשובה ה"א שכתב, בנים הקטנים שאין בהם דעת ולא הביאו לכלל מצות כקנינו של אדם הם ונפרעין מהם בעון אבותם דכתיב איש בחטאו יומתו עד שיעשה איש). ולולי דמסתפינא הייתי אומר דבר חדש בענין זה, כי כל הרואה בעין יפה יראה, כי מה שציותה התורה להתנהג עם הכנענים אין בזה צד אכזריות חלילה, כי לא יחפוץ ה' במות המת כ"א בשוב הרשע מדרכו וחי', ומה שנאמר בהם לא ישבו בארצך אינו רק כשהם אדוקים בע"ז, אבל כשיעזבו אותם, מותר לישב בארץ, כדאמרי' (גטין מ"ה) לא ישבו בארצך, יכול בשקיבל עליו שלא לעבוד ע"א הכתוב מדבר ת"ל לא תסגיר וגו', וכן מבואר במקרא עצמו פן יחטיאו אותך כי תעבד את אלהיהם. ובתלמוד ירושלמי אר"ש ב"נ, יהושע היה שולח פרוסדיטגמא בכל מקום שהיה הולך לכבוש והיה כתוב בה, מי שמבקש להשלים יבא וישלים, מי שמבקש לילך לו ילך לו, ומי שמבקשה לעשות מלחמה יעשה מלחמה. (ערמב"ם פ"ו ממלכים ה"ה)

ואמרו (סוטה ל"ה ב') שכתבו התורה על האבנים בשבעים לשון, וכתבו למטה למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות וגו' הא למדת שאם היו חוזרין בתשובה היו מקבלין אותן. וכן אמרו בספרי כאן למען אשר לא ילמדו אתכם ככל תועבותם, הא אם עשו תשובה (בקבלת ז' מצות ב"נ) אינם נהרגין. ואמר הכתוב כאן רק מערי העמים האלה אשר ה"א נותן לך נחלה לא תחיה כ"נ, ופי' הגר"א דייקא במקום שנחלו וירשו הוא שהוזהרו על לא תחי', אבל שלא במקום נחלה אף בא"י מותר להחיותם אף אחר ירושה, כי לא תחיה אינו רק כדי שלא ילמדו ממעשיהם, וברחוקות דלא שייך הך טעמא מותר להחיותם, ע"כ. מעתה אני אומר שאין מן ההכרח לפרש לשון לא תחי' על הריגת הטף והנשים בהחלט, כי לשון חיה בפועל ישמש גם על כלכול המזון (ערנאֶהרען) כמו ותחיינה את הילדים, פירשוהו רבותינו (סוטה י"א) שהיו מספקות להם מזון כדי להחיותם, וכן (תהלים ל"ג) לחיותם ברעב, וכמעט רוב לשון חיות בבנין הדגוש יפורש על כוונה זו. ומזה הענין יאמר כאן לא תחיה כ"נ, כלומר לא יספקו להם מזון כדי להחיותם, ונגד מה שאמר מקודם שבשאר האומות יבוזו להם הטף והנשים, שמחוייבין לספק להם מזון להחיותם בכדי שיהיו ראויים להיות להם עבדים ושפחות, אמר ההפך בז' עממים לא תחיה כ"נ, אין אתה רשאי או אין אתה מחוייב, לספק להם מזונות כדי להחזיק בם ולשעבד בהם לעבדים ושפחות, רק ישלחום לנפשם ויוכלו ללכת אל מקומות סמוכות שאין בהם מיושבי ישראל, ואפילו בא"י עצמו במקום שלא נחלו ישראל, שאין בהם משום לא תחיה כ"נ. ואל יקשה לך מה שנאמר במלחמת סיחון ועוג (דברים ב' ל"ד, ג' ו') ונחרם הנשים והטף, כי זה איננו מצווי לא תחיה כ"נ, ולא ביקשו לכבוש את ארצו כ"א לעבור דרך מדינתו והם הקשו ערפם גם בזה ויצאו לקראת ישראל למלחמה (עמ"ש הרא"ם כאן בתשובותיו על הרמב"ן בענין קריאת שלום דסיחון) אמנם אפשר כדמות ראייה ממלחמת מדין, כי מה שאמר משה (מטות ל"א ט"ו) החייתם כל נקבה, אמרו עליו במדרש (מובא בפני יהושע שבת ס"ד) אמר להם היה לכם ללמוד ק"ו מז' עממים שנאמר בהם לא תחיה כ"נ, ובכל זה החיה את הטף בנשים אשר לא ידעו משכ"ז, ואשר ידעו משכ"ז לא הרג רק מצד שנכשלו בהם בדבר פעור, אמנם מה שהרג כל זכר בטף, צריכים אנו לומר שהוראת שעה היתה, לפי שהמדינים לא נכנסו בדבר זה מפני יראתם את ישראל, כ"א מחמת שנאה וקנאה באו לעזור את מואב ונתעברו על ריב לא להם (כמ"ש רש"י מאת המדינים ולא מאת המואבים) לכן העניש גם הטף בזכרים. וכן ממה שהתיר הכתוב במלחמת רשות יפת תואר אף שהיא כנענית, ככתוב ושבית שביו שאמרו עליו בספרי לרבות את הכנענים שבתוכה, ואף שהיא אדוקה עדיין בתועבו' הכנעניים

(כמ"ש במשכיל לדוד שם בכוונת רש"י) בכל זה מתירין אותה לישראל להכניסה אל ביתו ולהשהותה עמו כל שנים עשר חדש, אולי תתייחד תוך זמן זה, ותנשא אליו, ואם תמאן ביהדות אבל מקבלת ז' מצות ב"נ משלחין אותה לנפשה (ערמב"ם פ"ח ממלכים ה"ז) ועתה אם תאמר דבמלחמת מצוה אם היא מקבלת ז' מצות ב"נ תיהרג, הלא יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיה, זו משהין אותה כל יב"ח ואין מונעין ממנה בכייתה על דתה, ואחר זמן אם תקבל ז' מצות ב"נ משלחין אותה לנפשה, וזו תיהרג מיד אף כשצועקת לאמר הנני לקבל ז' מצות ב"נ, ואין זה מדרכי נועם התורה, הלא תראה בעמון ומואב שנצטונו עליהם לא תדרש שלומם וטובתם, בכל זאת אם הם מבקשין השלום מקבלים אותם (ערמב"ם פ"ו ממלכים ה"ו), הכא נמי מסבת מניעת הבעל בשלום, לא נהרוג אותה הדורשת כעת השלום אחר שלא היה בכחה מקודם לעמוד נגד בעלה, וכש"כ הטף, מכל זה היה נ"ל לבאר לשון לא תחיה כ"נ על הטף והנשים לענין מניעת כלכול מזונותם לבד, שלא ניקח אותם לעבדים ולשפחות, כמו בשאר האומו' אבל ילכו לנפשם באשר ימצאו. ואף אם לא תנוח דעתך עלך בהך פירושא, ותתפוש כוונת לא תחיה על מניעת החיים בעצם ר"ל המות, ע"כ צריך אתה להודו' שאין המכוון בו להמית כל האנשים הנמצאים בעיר בלתי הבחנה על עיקר סבת מניעתם השלום אם היתה בהסכמת כולם או לא, כי אם שרי צבאי המלחמה עם חילם שתחת ידם היו סומכים על גבורתם ומנעו את השלום, וכל תושבי העיר היו צועקים אליהם לאמר, הנה אנחנו מבקשים השלום כפי המבוקש, ושרי הצבא לא שמעו לקולם, ותבקע העיר, ונודענו בבירור בדעת תושבי העיר ושלא היה כח בידם לעמוד נגד שרי הצבא וחילם, היעלה על דעתך לאמר שע"ז יאמר הכתוב לא תחי' כ"נ, להרוג כמה אלפים ממבקשי השלום בעבור רשעת שרי הצבא וחילו, וע"כ תאמר כי לא תחי' כ"נ אינו רק כשהיתה הסכמת כולם למניעת השלום, ולזה לא הזכיר הכתוב בעשיית השלום ומניעתו את העם, כ"א את העיר, וקראת אלי' לשלום, שלום תענך ופתחה, ואם לא תשלים, להורות על מניעת כולם, אז לא תחיה כ"נ, לא כשהיה בין העם אשר בתוכה דעות מחולקו', כי בדרך זה לא יתחייבו כ"א המחוייבים לבד. ומזה תדון גם על הטף והנשים, אם כעת תובעים בפה מלא את השלום ומקבלים ז' מצות ב"נ, אין לחייבם מיתה בשביל עון אבותם ורשעת בעליהם, אבל נפטור אותם ללכת אל נפשם. הארכתי בזה להסיר תלונת המתלוננים על מצות לא תחי' כ"נ בטף ונשים שאין עול בכפם:

פסוק יט

לא תשחית לנדוח. לא אמר בקיצור לא תדח עליו גרזן, להורו' שאין האיסור לבד בנדיחת גרזן שהוא בפועל ממש בידים, כי גם גרם ההשחתה אסור וכדאי' בספרי שאסור למשוך המים מעץ מאכל כדי ליבשו למעט בו המחי' ליושבי המצור. והוסיף ואותו לא תכרות, אף שאין המכוון בהשחתת האילן, רק לכרו' אותו לבנין הסוללה והדיק כדי לכבוש את העיר גם זה אסור לעשו' בעץ מאכל (לשון כריתה ישמש גם לכריתה שלצורך בנין כמו (דה"ב ב' ז') לכרות עצי לבנון, כורתי עצים). וטעם האיסור, שאין ראוי לשמש בדבר מן הנבראים אל הפך המכוון ממנו בבריאה, דוגמת אמרם ע"פ חרבך הנפת עלי' ותחלליה, המזבח נברא להאריך ימיו של אדם והברזל נברא לקצר ימיו ש"א, אינו בדין שיונף המקצר על המאריך כן עץ המכוון בבריאתו לעשו' פירות למאכל בני אדם להחיותם, אין לעשות בו דבר המשחית את האדם ומאבדו, ולהיות שהמכוון בהשחתת אילני מאכל ובבנין סוללה ודיק סביב לעיר מצור למנוע מהם מקום מביא מאכל ומשקה למחיתם, שהיא הסבה היותר גדולה לכבוש אותם, והמתייסר ביסורי רעב יתלהב בקרבו חום הפנימי השורף ליחיות הגוף ומיבשו (לכן נקראו מזי רעב, בהאזינו, כלומר שרופי רעב) לכן יכנה בדרך מליצה אותו דבר המביא לידי שריפת הרעב, כלומר העץ שנעשה ממנו סוללה ודיק, כאילו הוא מדורות אש וגחלת השורף כל הנוגע בו, וע"ז באה המליצה. כי האדם עץ השדה (מלת כי הוא שם לכוי' ושריפה כבישעי' כי תחת יופי, עמ"ש ביתרו כי בדבר אשר זדו עליהם) וטעם המקרא כריתת עץ מאכל לכוונה שיבאו מפניך במצור, שיתייסרו יושבי העיר במצור הרעב ובמצוק הצמא, להיותם שרופי רעב, הנה הוא עושה מעץ מאכל להיות גחלת אש השורף ומכלה, עץ מאכל הנברא לחיי אדם, יעשה גחלת להשחתת אדם, וטעם כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור, לאותן אנשים הבאים מפניך להנצל בעיר מצור, יהיה עץ השדה כגחלת אש להכוות ולהשרף, להיותם שרופה רעב), (איין בראנד דער מענש- הייט ווָאַרע דער בוים דעס פעלדעס דענען דיא פאר דיר אין דיא פעסטונג קאממען), לפי"ז מלת במצור הוא שם לעיר מבצר (פעסטונג) כמו עיר מצור (תהלים ל"א), ונקרא עיר מבצר מצור כי צר המקום ליושבי' בעת מלחמה שאין להם לצאת ולבוא כרצונם, גם צר להם המאכל והמשקה לאכול לחם צר ומים לחץ (בעשרענקט, איינגעענגט, בעדראָנגניסס), אות למ"ד במלת לבוא אינו כאן לבחינת התכלית, כמו לבא לרשת את הארץ (צו קאָממען) אבל הוא למ"ד ליחס הגבול שאליו כלמ"ד אשר נתת לאבותינו, ומלת בוא הוא מקור, וגדר המקור, אמרו בעלי הלשון הקדמונים, שיש בו דרך שוה לפעל מצד שהוא מורה על עשיי' מה, ויש בו דרך שוה לשם

מצד שאינו מורה על עשיי' בזמן מוגבל ואינו כ"א כקריאת שם עשיי', (כמ"ש הרוו"ה בהבנת המקרא פרשת בא פ' כחצות לילה) ומלבד זה מצאנו הרבה פעלים המשמשים לשם דבר, כמו בראשית ברא, שהוא לרש"י בראשית ברוא, וכן תחלת דבר ה' בהושע, תחלת דבור וכן לא תקחו כפר לנוס (מסעי ל"ה ל"ב) לנס, אף שבפסוק ט"ו שם לנוס שמה, הוא מקור, כאן הוא שם תאר אל המובה (פליכטלינג) כמש"ש רש"י שם לנוס כמו לנס, כן מלת לבוא כאן ישמש לשם דבר, לאנשים הבאים בתוך המצור (צו דען קאָממענדען) ולא אמר בדרך הנהוג לבא, כי לשון זה ישמש על ביאה שאינה להשתקע כענין לייצא ולבא, והבאים אל עיר מצור צריכים להשתקע שם כמות זמן אשר יצורו האויבים עליהם, לכן אמר לבוא, כי המקור יורה על המשכה זמנית ותמידית כמ"ש ביתרו בזכור את יום השבת בשם הרא"ם, הנה אחר שאמר כי האדם עץ השדה, שעץ השדה יהיה כוי' למין אדם, פירש אחריו לאיזו מין אדם משמש העץ לכוי' ואמר, לבוא מפניך במצור, לאותן האנשים הבאים להנצל מפניך בעיר מצור, להם יהיה עץ מאכל כמאכלת אש להכוות ולהשרף ולהיות שרופי רעב. ויותר נ"ל לפרש מלת כי להשתוות והתדמות כמלת כמו, כמבואר (ויגש מ"ו ל"ד) כי תועבת, וטעם המקרא, כמו האדם כן עץ השדה לענין ביאת האויב מפניך במצור, כמו שאתה מוזהר מלעשות השחתה באנשים שבמצור אם שלום תענך העיר ופתחה לך להיות לך למס, כמבואר בפרשה הקודמת, הנה נמנע אתה מלהשחית את האדם אחרי שיגיעך תועלת המס, ככה אתה מוזהר מלהשחית עץ מאכל כי יש לך תועלת אכילת פירותיו. למ"ד לבוא כלמ"ד עצם השמים לטוהר, כדבש למתוק שהוא למ"ד הענין, לענין טוהר לענין מתוק, לענין בוא, כלומר לענין ביאת השונא מפניך במצור, שהוא דבר גדול ותצטרך לכבוש אותו ולהביאו במצור, בכל זה אין לך להשחית עץ מאכל, ויהיה העץ דומה ממש לאדם שהם בתוך המצור, וכמו שאינך רשאי להשחית את האדם מפני תועלת המס, ככה לא תשחית עץ מאכל, כי יש לך תועלת ליהנות מפריו. ובא הה"א במלת האדם, כי מאנשים שבענין זה ידבר, הם יושבי עיר מצור:

פסוק כ

רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא. לא אילני סרק דוקא, כי גם אילן מאכל שנתקלקל או נזדקן עד שאינו עושה פירות כדי טפולו לא נקרא עץ מאכל וכן בערלה שנאמר בו ונטעתם כל עץ מאכל, אמרו בירושלמי דכשאינו עושה פירות כדי טפולו פטור מערלה (עיי' ר"ש פרק קמא דערלה משנה ב', וברמב"ם פ"י ממעשר שני הלכה ו') לכן הוסיף מלת תדע ולא אמר בקיצור רק עץ שאינו עץ מאכל, כי אילן סרק נודע מעצמו ואין צורך

בו להשתדלות ידיעה, אבל אילן שבאמת עושה פירות רק שאינו עושה כדי טפולו צריך השתדלות העיון בו היטב, לכן אמר תדע כי לא עץ מאכל הוא, ושפיר אמרו בספרי, אשר תדע זה אילן מאכל, ויתכן שבכלל זה גם עצי יער המדבריים הטועים פירות אלונים ובטנים, שאעפ"י שהם אילני מאכל לבהמות ולחיות ולבני אדם הדומים להם, ואינם מאכל אדם באמת כי הוא מאכל עב וגס ומזיק, על כל אילנות כאלה אמר תשחית וכרת, מותר להשחית אותם בידים בנדיחת גרזן או בהמשכת המים מהם כדי לייבשם, ומכש"כ שמותר לכרות אותם כדרכם כדי לבנות מהם דיק וסוללה, השחתה היא בגוף האילן שלא יצלח עוד כענין בירמי' נשחת האזור ולא יצלח, וכריתה היא שכורתין אותו משרשו לבנין וכדומה. ומצור שאמר כאן על הדיק והסוללה שעושים סביב לעיר כדי לכובשה (באַללוועךָ, וואלל דער בעלאגערער) כמו ונתת עלי' מצור (יחזקאל ד' ב'), הכי נראה לדעתי ביאור מקראות אלה, ויש למפרשים דרכים אחרים, רש"י פי' כי האדם עץ השדה, כי משמש לשון דילמא, שמא האדם עץ שדה להכנס בתוך המצור מפניך להתייסר ביסורי רעב וצמא כאנשי העיר ולמה תשחיתנו, ואונקלס תרגם ארי לא כאנשא אילן חקלא, הוסיף מלת לא, ורי"ע אמר שהה"א במלת האדם היא ה"א התמיהה, אעפ"י שהיא קמוצה כמו האחד בא לגור, האיש אחד יחטא, ושפיר טען הראב"ע על פירוש זה, כי מה טעם לאמר לא תשחית עץ פרי כי איננו כבן אדם שיוכל לברוח מפניך, ועוד דא"כ היה לו לאסור גם עץ שאינו עושה פרי, לכן פירש הוא כי האדם עץ השדה, חיי בן אדם הוא עץ השדה, והוא לשון קצר וכמוהו כי נפש הוא חובל, חיי נפש הוא חובל, ואותו לא תכרות דבוק עם לבוא מפניך במצור הנה לא תשחית עץ פרי שהוא חיים לבן אדם רק מותר שתאכל ממנו ואסור לך להשחיתו כדי שתבוא העיר מפניך במצור, ע"ש, וכבר טענו על פירושו, דלדבריו דכי האדם עץ השדה הוא מאמר מוסגר, ולדרכי הנגינה יהיה המאמר המוסגר מובדל בסופו יותר מבתחלתו, ופה מלת תכרות באתנח, ומלת השדה בזקף, והרמב"ן אמר על דעת רבותינו מותר לכרות עץ מאכל לבנות מצור ולא אמרה תורה רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא וגו' אלא להקדים ולומר שאילן סרק קודם לאילן מאכל, א"כ פירוש הפרשה לדעתם שהזהירה תורה לא תשחית את עצה לכרות אותם דרך השחתה שלא לצורך המצור כמנהג המחנות. והטעם כי הנלחמים משחיתים בעיר וסביב הארץ אולי יוכלו לה כענין שנאמר וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתומו, ואתם לא תעשו כן להשחתה כי תבטחו בשם שיתן אותה בידכם, כי האדם עץ השדה הוא ממנו תאכל ותחי' ובו תבא העיר מפניך במצור, לומר אתה תחיה ממנו אחרי שתכבוש העיר וגם בהיותך במחנה לבא מפניך במצור תעשה כן, וטעם אותו תשחית

וכרת, כי מותר אתה לכרות אותו לבנות המצור וגם להשחיתו עד רדתה כי לפעמים תהיה ההשחתה צורך הכבוש כגון שהיו אנשי העיר יוצאים ומלקטים עצים ממנו או נחבאים שם ביער להלחם בכם או הם לעיר למחסה ולמסתור מאבן נגף, עכ"ל. הנה מלבד שפירושו במאמר לבוא מפניך במצור הוא דחוק מאד, לא יכלתי להלום דבריו, כי הפריד הדבקים והדביק הנפרדים, בחלק האיסור הפריד המקרא בין השחתה וכריתה ואמר לא תשחית את עצה ואותו לא תכרות, (גם אמר ביניהם דברים אחרים) והרמב"ן הדביקם לאמר דלא אסרה תורה רק כריתה שיש בה השחתה, ובחלק ההיתר הדביקם הכתוב יחד תשחית וכרת, והרמב"ן הפרידם, השחתה שלא לצורך הכבוש, וכריתה לצורך המצור, ויסוד דבריו בנויים על מה שאמרו (ב"ק צ"א ב') רק עץ אשר תדע זה עץ מאכל, היינו עץ מאכל ממש כמו שפירש"י שם, אמנם דעת הרמב"ם (פ"ו ממלכים ה"ט) עץ מאכל הוא שידעת שהיה עץ מאכל תחלה ועתה הזקין ואינו עושה אלא דבר מועט, כמש"ש בכ"מ, (וע"ש בלח"מ שכתב אולי לא היה בגירסת הרמב"ם לשון כל דבר שאמרו בגמ', ונכון דיבר, כי מצאתי, בשם ש"מ שהביא הגרסא בגמ' בשם הראב"ד והרמ"ה, כי מאחר שסופנו לרבות עץ מאכל מה ת"ל כי לא עץ מאכל), ולכאורה יש סיוע לדעת הרמב"ם דגם לצורך כבוש אסור כריתת עץ מאכל, דבמלחמת מלך יהושפט על מואב אמר לו אלישע (מ"ב ג') והכיתם כל עיר וכל עץ טוב תפילו, ואמרו עליו במד' תנחומא (הובא בילקוט וברש"י שם) אעפ"י שנאמר לא תשחית את עצה כאן התיר ע"ש, ואי נימא דלצורך כבוש מותר אף בעץ מאכל מאי מקשה, הא היתה לכבוש אותם ולהכניעם בל ילחמו עוד בישראל, והיה מפילים גם אילני מאכל בל יהיה פליטה והמלטה בהם, הנה הוא צורך הכבוש, ולהרמב"ם ניחא (וחד מרודפי הפשט רצה לחדש דין חדש שלא נאסרה השחתת עץ מאכל רק אם כבר אכלו ממנו, ומי ישמע לדברים שאין להם יסוד בדברי התלמודים מקבלי התורה, וגם לישנא דקרא כי ממנו תאכל בלשון עתיד סותרו), אמנם מן הספרי נראה דלא כדעת הרמב"ם, דאיתא התם, לבוא מפניך במצור קצצהו. נראה דלא אסרה תורה רק השחתה שלא לצורך אבל להצר לאנשי העיר שלא יחיו מן האילנות מותר לקוץ אותם. ראיי' זו הביא בעל זית רענן בשם הרמב"ן שכתב כן בהשגה מצוה ו' (אנכי לא מצאתיו שם). ונ"ל שאין ראיי' זו מכרחת, כי נוכל לומר דלדעת הספרי, מאמר כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור, אינו מוסב על הקדום אליו לתת טעם על אסור השחתת עץ מאכל, כי אמנם הוא נמשך למה שאחריו על היתר השחתתו, ופירש מלת כי כמלת אם, כמו כי תראה שור אחיך, וטעם כי האדם עץ השדה וגו' אם האדם (יושבי המצור) ישמשו עץ השדה למחסה ולמסתור, כי ע"י זה יוכלו שבת בטח בעיר

מצור, כי יש להם מעצי השדה מחי' ומזון, אז רק עץ אשר תדע וגו' תשחית, כלומר אז עץ מאכל שהזקין וכדומה שאינו עושה כדי טפולו מותר להשחית, וע"ז אמר בספרי קצצהו. ולעולם עץ מאכל כראוי גם לדעת הספרי אסור לקצצו גם לצורך המצור:

רק עץ אשר תדע. ממקרא זה תמה הרב בכסא דהרסנא סי' קנ"ד ע"ד הרמב"ם דסובר דהא דאמרי' בכל התורה כולה ספיקא דאורייתא לחומרא אינו דבר תורה אלא מדרבנן וז"ל שם. אחר כל הפלפול מכמה מקומות שיש לנו בענין ספיקא דאוריי' מתפלאים אנחנו על הרמב"ם והראב"ד והרשב"א וכל הבאים אחריהם דאשתמט להו מקרא מבואר דממה שאמר קרא רק עץ אשר תדע מבואר בהדי' דדוקא בשאתה יודע שאינו עץ מאכל מותר להשחיתו לא בספיקא, וזרות גדולה שכל רבותינו והפוסקים אין רואה ואין מקיץ על הכתוב הזה לעורר עליו ולאמר בו טעם (ע' רש"י פ' החובל (בבא קמא ד' צ"א)) שכתב רק עץ קרא יתירה הוא ובדברי רמב"ם (פ"ו ממלכים), ובכל הפלפולים לא יכולתי להזיז השאלה ממקומה דאין מקרא יוצא מידי פשוטו דודאי מותר וספיקו אסור. וצ"ע. עכ"ד. אנכי לא ידעתי מה הרעש הגדול הזה, דספק זה אם הוא אילן מאכל או לא איננו רק מחמת חסרון חכמה וידיעה, וכל המתעסק בענין נטיעת האילנות דבר פשוט הוא אצלו לבחון ולדעת איזו הוא אילן סרק ואיזו הוא אילן מאכל, וכל שהספק מחמת חסרון חכמה וידיעה אינה נכנס בגדר הספק (ע' ש"כ יו"ד סי' צ"ח סק"ט ובסי' ק"י סקל"ד), דדעת שוטים היא זו, ואפילו בדרבנן ספיקו לחומרא ולזה דייקה התורה. אשר תדע, להורות דבידיעה ודאית מותר אבל ספיקו אסור היא מחמת חסרון חכמה וידיעה. ובזה נתיישב גם מה שתמה בכרו"פ סי' ק"י ממאי דמקשינן (ר"ה י"ג) ודילמא עייל ולא קים להו, אלמא דאי הוי מספקי להו אי הוי קציר נכרי או קציר ישראל לא היו יכולים להקריב עומר, ולדעת הרמב"ם דספקו מה"ת שרי' אמאי לא היו יכולים להקריב בספקו. ודוחק לומר דמספיקא לא הוי מעיילי חולין לעזרה, ע"ש. ולדברינו הך ספיקא להבחין בין תבואה שנתבשלה שלישיתה או לא, הוא חסרון בקיאות חסרון חכמה וידיעה, לא מקרי ספק דניזל בי' לקולא אף בדרבנן כש"כ בדאוריית', ועיי' ט"ז (יו"ד סי' צ"ח) דלרשב"א דבספק חסרון בקיאות אף דהוי ספיקא לכל העולם לא מקרי ספק כלל:

פרק כא

פסוק ב

זקניך ושופטיך. ר"ש ור"י פליגי (ר"פ עגלה ערופה) לר"ש זקניך ושופטיך חדא נינהו, ולהורות שיהיו זקנים המיוחדים שבשופטים, והם שבלשכת הגזית, ולר"י בעי' זקנים ושופטים. הנה לר"י וי"ו של ושופטיך הוא לתוספת, וזקנים לחוד ושופטים לחוד

ותרווייהו בעי, ולר"ש הוראת וי"ו כמלת של (שהוא אחת מהוראותיו כמ"ש באמור כ"ב ח' בנבלה וטרפה) וטעמו זקניך של שופטיך לא זקני סנהדרי קטנה כ"א של סנהדרי גדולה שהם המיוחדים לשופטים בישראל:

פסוק ג

העיר הקרובה. לרבותינו (ב"ב כ"ג) אין העיר הקרובה מביאה עגלה ערופה אלא בזמן שמנין העם שבה כמו מנין העיר הרחוקה ממנה, אבל אם היו אלו שברחוקה מרובין על אנשי הקרובה ממנה הולכין אחר הרוב, והמרובין מביאין העגלה. והצריכו שם בתלמוד עוד תנאי אחר, שהעיר הקרובה היא יושבת בין ההרים שאין דרך רוצחים לבוא ממקומות אחרים לשם, דאל"כ הולכין אחר רוב האנשים, דרוב וקרוב הולכין אחר הרוב. והדבר מתמיה לאוקמי קרא בכהאי גוונא דוקא שהעיר הקרובה היא יושבת בין ההרים, וגם שמנין אנשיה אינו פחות משאר ערי הסביבה, והוא דבר שאינו מצוי ומילתא דלא שכיח, וכמעט דלא משכחת לקיומי מאמר התורה שהעיר הקרובה מחוייבת בעגלה ערופה. וכללא בידינו שבכל המקומות ידבר הכתוב בדבר ההווה ורגיל, ויותר הי' ראוי לתלות הבאת עגלה ערופה במה שהוא מצוי ושכיח דהיינו ברוב אנשים, ולומר "העיר אשר אנשיה רבי המספר תביא עגלה ערופה" לכן אומר לי לבי כי לשון ומדדו וכן לשון העיר הקרובה שאמר הכתוב יש לפרשו בשני פנים, הפנים הא' מדה חושית, שמודדין בחבל מדה אורך השטח מן החלל אל העיר, והעיר שבינה ובין החלל הוא פחות בכמות המדה ממה שבין עיירות אחרות לחלל, היא נקראת עיר קרובה, שהיא קרובה אליו בכמות מרחב מקומי. והפן השני מדה מחשבית כמו שם מדות במובן המוסרי על הדעות והנהגות הישרות המשוערות במדות השכל, כי המשער דעותיו ופעולותיו והנהגותיו בערך ושיעור ראוי עפ"י יסודות התורה והחכמה נקרא בעל מדות טובות. וכן חכמת השיעור והנדסי נקרא חכמת מדידה. ומזה (ישעיהו ס"ה:ז'), ומדותי פעולתם אל חיקם, כלומר שישוער עונש פעולתם מדה כנגד מדה. ורבותינו ישמשו לשון מדידה על לשון אומד ושיעור בערכין י"ט ב' עד שאומדין ימודו את היד. ולפי"ז טעם ומדדו אל הערים אשר סביבות החלל, שישערו במדות השכל איזו עיר מן הסביבה יותר ראוי לומר עליה שאחד מאנשיה היה הרוצח, ואחרי שהמונח בידינו שיותר ראוי לילך אחר הרוב מלאחר הקרוב, א"כ העיר שאנשיה רבים במספר משאר ערי הסביבה, יותר קרוב אל הדעת לומר שנהרג מאחד מהם, והעיר הזאת שאנשיה רבי המספר נקראת עיר הקרובה כלומר קרוב אל השכל שהחלל הוא ממנה, כענין קרוב לשמוע מתת הכסלים זבח (קהלת ד':י"ז) שפי' הר"ש ב"מ קרוב אל הדעת לשמוע ולקבל אזהרה זו ללכת בטהרה אל בית אלקים,

מנתינת הכסילים זבח על סכלותם. הנה לפי פן זה השני סובל לשון המקרא גם דעת רבותינו ללכת אחר הרוב ולא אחר הקרוב. ודע דבסוטה מ"ה ילפי' מקרא שאין מודדין אלא לעיר שיש בה ב"ד, פי' ב"ד של כ"ג, כמ"ש הרמב"ם. ונתקשו בו הרב בבאר שבע ובכו"פ סס' ס"ג, הא מצות עשה למנות ב"ד של כ"ג בכל עיר ועיר שבא"י ככתוב שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך, והיאך משכחת עיר בא"י שאין בה ב"ד, ואם היא עיר שאין בה ק"כ אנשים ואינה ראוי' לב"ד א"כ בלא"ה אין מודדין לה אעפ"י שהיא קרובה יותר מהעיר שיש בה ב"ד, דכיון שיש בה ב"ד ע"כ דאית בה ק"כ א"כ היא היא דנפישי ורוב וקרוב הולכין אחר הרוב והעיר שיש בה ב"ד היא דמחוייבת בעגלה ערופה. ע"ש שהניח בצ"ע. ולדעתי אין כאן תימה דהא עיר שאין בה שנים א' לדבר וא' לשמוע כלומר שאין בה שני חכמים גדולים א' ללמד ולהורות בכל התורה כולה, וא' יודע לשמוע לשאול ולהשיב, אין מושיבין בה סנהדרין אעפ"י שיש בה אלפים מישראל, כמבואר בסנהדרין זיי"ן וברמב"ם פ"א מסנהדרין ה"ה. א"כ ע"כ ע"ז אמרו אין מודדין אלא לעיר שיש בה ב"ד:

פסוק ד

נחל איתן. קשה שלא נעבד (רש"י), לדבריו נחל האמור כאן אינו של מים אלא עמק. ולהרמב"ם (פ"ט מרוצח) נחל איתן הוא נחל ששוטף בחזקה. ובתשו' מהרי"ק שרש קנ"ח (מובא בצד"ל) כתב דמשמעות התלמוד כפרש"י, דתנן התם איתן כמשמעו קשה, ותני עלה מנין לאיתן שהיא קשה שנ' איתן מושבך, והאיתנים מוסדי הארץ, דפשטיה דקרא משמע סלע קשה והרים קשים, ולהרמב"ם הו"ל להביא מקרא מלא נופל על חוזק המים, דהיינו הובשת נהרות איתן (תהלים ע"ה) דדמי ממש לנחל איתן להרמב"ם, ולמה דחק להביא ראי' מאיתן מושבך, אלא משמע כפרש"י. ובתשו' חכם צבי שאלה ל"ב כ' עליו ובעיני יפלא דמאי ראיי' ישמנהרות איתן אם רצונו חוזק השטופה אי לשון ישן כמשמעות אחרים בגמ', אבל מאיתן מושבך שפיר מוכח שהוא קשה מדכתיב ושים בסלע קנך, וכן משמעו הרים את ריב ה' והאיתני' מוסדי ארץ שהוא כפל ענין במלות שונות וגם מדקרי להו מוסדי שמע מנה דחזקים הם, ע"כ. ולדעתי אין כאן תשובה למהרי"ק, כי הובשת נהרות איתן קאי על בקיעת י"ס והירדן כבתיב"ע שם, וכי יש לנו חוזק שטיפת מים יותר ממימי הים והירדן, ואם היה המכוון בנחל איתן דעריפה נחל מים ששוטף בחזקה כהרמב"ם, יותר היה ראוי לתלמוד' להביא קרא בהובשת נהרות איתן, דמוכח מני' המכוון האמתי נהר ששוטף וגם נהר ישן, ולא להביא מקראות שאין זכר בהם מדבר נוזל כ"א גושים ארציים, אלא משמע כרש"י ולי עוד קשה מקרא (עמוס

ה׳:כ״ד) ויגל כמים משפט וצדקה כנחל איתן, שפי׳ המשפט יתרבה כגולות מים הנובעים תמיד, והצדקה כנחל ששוטפים בו המים בחזקה, וכתיב״ע שם לנחל מגבר (ע״ש ר״ש ב״מ), ואלו היה נחל איתן דעריפה ג״כ נחל ששוטף מים בחזקה כהרמב״ם, בודאי לא הוי שביק תלמודא לאייתי הך קרא ויביא מקראות שאין בהם שום משמעותא על נחל מים. והנה בתשו׳ חכ״צ הנ״ל מביא סיוע להרמב״ם, מהא דפסחים נ״ג רשב״ג אומר סי׳ להרים מילין סי׳ לעמקים דקלים סי׳ לשפלים שקמים סי׳ לנחלים קנים, נ״מ לנחל איתן. ואמרי׳ בסדר תעניות קנה עומד במקום מים, וקרא כתיב כאשר ינוד הקנה במים, מבואר שדרך הקנים לגדל במים דוקא. וראיי׳ זו הביא ג״כ בתוס׳ רע״ק שם בסוטה. ואני העני ראיי׳ זו איני מכיר, כי המעיין במקור דברי רשב״ג, שהם בתוספתא דשביעית פ״ו יראה בעליל שאין כוונתו על נחלי מים, כי שם בתוספתא ידבר משלש ארצות לבעור ושלשתן של שלש שלש ההר והעמק והשפלה, וקראו שם השמות הפרטיים שבכלל הרים ושבעמקים ושבשפלי׳. ואח״ז בא רשב״ג לתת עליהם ציונים טבעיים כוללים, להר מילין לשפלה שקמים לעמקים דקלים, ובתוך העמק והשפלה ציין ג״כ את הנחלים, ודבר הלמד מענינו הוא שיכוין אל נחל הנמנה בכלל העמק והשפלה, לא אל נחל מים שבשלש ארצות. ואף שהקנים גדילים במקום מים, מ״מ אין מזה החלטה שאין קנים רק במקום מים ולא במקום אחר, ודומה לערבי נחל, שהרוב מהם גדל במקום מים מיהו גם במקומות יבשות ישנם (עי׳ סוכה ל״ד ובראש ורמב״ם שם), ולדעתי יש ראיי׳ ברורה לדעת רש״י דנחל איתן דעריפה אינו נחל מים, מדאמרי׳ (נדה ח׳) ג׳ בתולות, בתולת אדם בתולת שקמים בתולת קרקע, בתולת קרקע שלא נעבדה נפקא מנה לנחל איתן. ואמרו שם איזוהו בתולת קרקע כל שמעלה רשישין ואין עפרה תיחוח, נמצא בה חרס בידוע שנעבדה. מבואר מזה דנחל איתן דעריפה קרקע קשה הוא כרש״י, לא נחל מים כרמב״ם. וראיתי להתוי״ט (בסוטה פ״ט מ״ה) שכ׳ דמחלוקת רש״י ורמב״ם בזה תליה בפלוגת׳ דר׳ יאשיא ור׳ יונתן, דלר׳ יאשי׳ דאשר לא יזרע משמע לשעבר, נחל איתן קרקע קשה הוא, ולר׳ יונתן דלהבא משמע, נחל איתן הוא נהר, ע״ש. הנה מלבד שאין דברי׳ מוכרחים הם תמוהים שכ׳ דלר׳ יאשיא לא אסרה תורה לזרוע להבא, והוא הפך התלמוד, דבהדי׳ אמר שם רבא דלהבא כ״ע לא פליגי דאסור. והנה דעת רשב״ם (ב״ב נ״ה) בפירושא דנחל איתן כרש״י, וכ״ד הר״ש רפ״ב דפאה, וכ״ד אונקלס ויב״ע שתרגם כאן לחקל ביר, והוא לשון שממה והאדמה לא תשם תרגומו לא תבור:

פסוק ו

על העגלה. במקום עריפת עגלה ירחצו ידיהם (שם במשנה ובריית') כי עגלה ערופה הוא מהנקברין, ומקום עריפתה הוא מקום קבורתה, א"כ הרחיצה על העגלה:

פסוק ז

לא שפכו. ר"ל לא גרמו שפיכה וכמ"ש רע"ס, שלא הנחנו שום נודע לרוצח בארץ:

פסוק ח

ונכפר להם הדם. ונכפר מורכב מן נכפר לנסתר עבר מבנין נפעל, ומן התכפר לנסתר עבר מבנין התפעל, וטעם ההרכבה כי אף שהערופה תכפר על הארץ שלא יסוב עונש על שפיכת הדם, מ"מ אם אחר העריפה נתגלה הרוצח חייבים אנו לדונו (ערש"י בואתה תבער), הנה באופן זה נגלה למפרע שלא כפרה העגלה על הדם, ואיך יאמר ונכפר להם הדם בנפעל לבד, אם אפשר שאינה מכפרת, לכן הורכבה התיבה מן נפעל והתפעל, שהתפעל יורה על פעולה דמיונית שאיננה בפועל, כמו יש מתעשר יש מתרושש, ולהורותינו שלפעמים לא תכפר העגלה על הדם, כי אם נמצא אח"כ הרוצח ואז יכופר לארץ בדם שופכו, ונודע למפרע שכפרת העגלה היתה כפי הדמיון לא באמת, ואם לא ימצא הרוצח אז יכופר לארץ ע"י מעשה עריפת העגלה, וע"ז הורכב עמה הנפעל המורה על כפרה גמורה (רנ"ו). והרע"ס כ' ונכפר יכופר בדיני שמים בדם שופכו באופן שיהיה נראה כמתכפר מאליו, ע"כ. והוא יותר נכון:

פסוק יא

אשת יפת תואר. אשת אפילו אשת איש (רש"י מרז"ל), שהיה לו לכתוב אשה יפ"ת כמו אשה יפת מראה את, כי אשה שם כלל לכל נקבה בין בעולה בין בתולה, ומדשני קרא וכתב אשת, ש"מ אפי' אשת איש, כי לא מצאנו בכל המקרא שיאמר אשת כ"א על בעולה דוקא (רוו"ה). והרא"ם כתב דמלת אשת מיותר לגמרי, ואין זה נכון, כי לא מצאנו בכל המקרא שיזכיר יפת תואר מבלי זכר המתואר; והחזקוני אמר שמלת אשת סמוך, ואין לסמכו אל יפ"ת, כי אין טעם לומר אשה של יפ"ת. ולרבותינו פי' בחסרון המתואר וכאלו כתיב אשת איש יפ"ת, וגם זה אינו, כי כבר מצאנו אשת מוכרת כמו אשת לידה, אשת בעלת אוב:

פסוק יב

ועשתה. לשון ספרי ר"א אומר תקוץ ר"ע אומר תגדל, אמר ר"א נאמר כאן עשי' בראש ונאמר עשי' בצפרנים מה עשי' האמורה בראש העברה אף עשי' האמורה בצפרנים העברה. ר"ע אומר נאמרה עשי' בראש ונאמרה עשי' בצפרנים, מה עשי' האמורה בראש ניוול אף עשי' האמורה בצפרנים ניוול, וראיי' לדבר (לדברי רבי אלעזר) ומפיבשת בן

שאול ירד לקראת דוד המלך לא עשה רגליו ולא עשה שפמו (מאי עשי' העברה) [דבר אחר עד די שערי' כנשרין רבא וטופרוהי כצפרין] ע"כ בספרי. הנך תיבות לדברי ר' אלעזר המסוגרי' בעגול ליתנהו בספרי, ואינון בתלמוד לפנינו יבמות מ"ח. אמנם בילקוט שהביא דברי התלמוד ליתנהו להנך תיבות. וכן הנך תיבות מאי עשי' העברה ליתנהו בספרי כ"א בתלמוד שם, אמנם ממה שפירש"י "אלמא לעשי' קרי העברה" נראה שלא היה לפניו הגירסה בתלמוד, דאל"כ למה כתבם בפירושו, והך דבר אחר וכו' אינו רק בספרי ולא בתלמוד. הנה לגרסת הספרי יראה, דהך "וראיי' לדבר" הם לדברי ר"ע, כי להיות גדלות צפרנים דבר ניוול אינו דבר מוחלט בכל מקום ובכל זמן, כמ"ש רמב"ן מנהג הנשים לגדל הצפרנים ולצבעם במיני פוך וצבעונים, וכ"כ מספרי קורות הזמנים, שאצל רוב בני קדם הי' גדול צפרנים ליופי והיו כוחלות אותם בצבע, וגם בזמנינו ראינו כמה אנשים חשובים המתפארים להתכבד לעיני האדם בלבושי יקר ומכלול, מ"מ יגדלו צפרניהם, ואף שאינם כוחלים אותם, אבל ינקום מכל מה שתחת צפרנים מזיעה וכדומה מדברים המשחירים וממאסים אותם, הנה לאנשים כאלה גדלות צפרנים חשיבות הוא להם ומתכבדים בו יותר מקציצתם, כי יפויי הדברים אינם מציאות פרטי לעצמם אבל הוא נשוא על הרכבת המקבל שהורכב על אופן שתהי' הצורה ההיא וצבעה מקובלת אליו, ויצייר אותה המקבל בציור היופי, וכן בבחינת כיעור הדבר, שהתנשמת עד"מ אינה כעורה בעצמה, כ"א מצד שצורתה בלתי מקובלת עלינו ואלו היינו מורכבים על אופן אחר אפשר שהיינו אומרים על התנשמת שהיא היפה שבעופות, הנה כעור התנשמת אינו נשוא עלי' להיותו איכות נפרד עומד בעצמותו, אבל הוא נשוא עלינו, ככה היופי אינה כ"א איכות מצטרף, ולכן ישתנו יופי הדברים במקום ובזמן, הלא זה שנים רבות היה גדלות, הזקן דבר מכוער בעיני העמים עד שהיו מלעיגים ומבזים את בעלי נושאי זקן, ועתה מקרוב התחדש להם גדלות הזקן לכבוד, עד שיתפארו ויתגאו בו, ולזה כאן על וראית בשבי' אשת יפ"ת. הוסיף ראב"ע יפ"ת בעיניו. וכ"א בספרי, אין לי אלא בזמן שהיא יפ"ת מנין אע"פ שהיא כעורה ת"ל וחשקת בה (כי חשק הוא דבוק בלא טעם) ואחרי שאין גדול צפרנים דבר מוחלט להיותו ניוול, מאין לנו להחליט ולומר, כי ועשתה את צפרניה שהמכוון בו לר"ע ניוול, שהיא גדלות צפרנים, פן אין זה הניוול שכיוון עליו הכתוב לפי הזמן, לכן הביא ר"ע ראיי' לדבריו, שעל גדול צפרנים הי' כוונת המקרא, ממה שנאמר במפיבשת לא עשה רגליו ולא עשה שפמו ואת בגדיו לא כבס, שהי' זה להצטערו בצרת דוד, מבואר מזה שמניעת קציצת צפרני רגלים וגדולם הי' אז ענין המנוול והמצער, ובודאי גם התורה התכוונה בזמנה על ניוול כזה. ועוד הביא

ר"ע ראיי' דניוול המקרא הוא גדול צפרנים ממה שנאמר שערי' כנשרין רבא וטופרוהי כצפרין, שנתגנה בגדול צפרנים. הכי נ"ל לפרש לשון ספרי שכתוב בו "ראיי' לדבר" אחר דברי ר"ע, דרהיטא דלישנא יורה בבירור שהוא מוסב על דברי ר"ע. אמנם אין השתדלותו להביא ראיי' דלשון עשי' הוא ענין גדול וצמוח, כי זה ידענו מכמה מקומות, ועשת את התבואה, עץ פרי עושה פרי' וכדומה הרבה, אמנם ראייתו אינה רק להורות, כי גדול צפרנים הוא נקרא ניוול בזמן המקרא, ואף שבזמן מן הזמנים יוכל ניוול זה להשתנות להיותו יפיו בעיני אדם, אין לנו רק מה שכיוונה עליו התורה. אמנם לגרסת התלמוד דקרא דמפיבשת הוא ראיי' לר"א שפי' ועשתה הקצוץ, כמו דהתם לשון לא עשה רגליו ולא עשה שפמו, לשון עשי' פי' העברה וקציצה הכא נמי פי' ועשתה היא קציצה, ולא קפיד קרא על ניוולה וגזרת הכתוב הוא כמ"ש רש"י והנה החכם רוו"ה העיר על ראיית ר"א וכתב, לפי עיקר משמעות לשון הכתוב אין משם ראיי' כנל ואדרבה היא ראיי' לסתור, כי כל לשון עשי' בכל המקרא הוא לשון תקון וצמיחת התבואה גם הוא תקון, וברור כי קציצת צפרנים הוא תיקון לגבי ידים ורגלים, והיא השחתה לגבי צפרנים הנקצצים, ואילו הי' כתוב הכא ועשתה את ידי', אז הי' הנדון דומה לראיי' של ולא עשה רגליו ולא עשה שפמו, שנתייחס התיקון לרגליו ולשפמו, ואין שפם שם לשער של השפה העליונה כ"א אל השפה העליונה מקום השער, לכן עשיית השפם הוא תיקון השפם והיינו גלוח שער השפם, וככה עשיית רגלים נופל על קציצת צפרני רגלים שהוא תיקון לרגלים, לכן ברור כי ועשתה את צפרני' שייחס העשי' לצפרנים פירושו הגידול שהוא תיקון לצפרנים, ואילו היה הרצון בו הקציצה היה לו לייחס העשי' אל הידים ולומר ועשתה את ידי' דוגמת לא עשה רגליו, וזה ברור, עכ"ד. ותמה אני על חכם זה שבכל מקומות בחבוריו יכבד מאד דברי תלמודיים וישתדל לרדת אל עומק דעתם, איך פלטה קולמסו לכתוב על ראיית התנא ר"א שהיא ראיי' לסתור, ע"כ אני אומר כד ניים ושכב כתב להך מילתא, כי בהקיץ לא היה נעלם ממנו שגיאות וטעות דבריו, כי אז היה רואה כי ראשי המפרשים ובעלי הלשון עומדים נגדו, כי על שפם יעטה (תזריע י"ג) פירש"י שפם שער השפתים (ליפפען-קנעבעלבארט), וכן לא תעטה על שפם (יחזקאל כ"ב:י"ד) ועטו על שפם (מיכה ג':ז') פי' רד"ק שפם שער השפתים, וככה פירשוהו בעלי שרשי הלשון בחבוריהם. ואם היו עיניו פקוחות להביט בעיקר יסודו שבנה עליו בנינו זה במה שאמר כל לשון עשי' בכל המקרא הוא לשון תיקון, ולזה אין נופל לשון עשי' על קציצת צפרנים, אז היה רואה כי יסוד רעוע הוא, כי מה יענה על לימים אשר אני עושה אותך (יחזקאל כ"ב), ורבו פשעיך מה תעשה לו (איוב ל"ה:ו') אין לשון עשי' בכל

אלה כ"א קלקול והשחתה, וכן על החבלה בגוף נאמר (שמואל ב יי"ד:כ"ו) ועשה רעה, לכן שפיר לשון עשי' גם על קצוץ צפרנים. וגם אי יהבינן לי' טעותי' כי שפם אינו שם כ"א לאבר השפה העליונה מ"מ יהיה מלשון המקרא עצמו מוכר, שאינו מדבר מתיקון האברים עצמם שהם רגלים וצפרנים, דא"כ שהאברים הם המקבלים פעולת עשי' היה מן הראוי להוסיף מלת את ולומר לא עשה את שפמו, את רגליו, דבזה היה סימן הפעול מבורר, אבל בכוונה השמיט המקרא מלת את להורות שאין המבוארים במקרא הם הפעולים, כ"א מה שעמהם, והמובן מאליו דהיינו צפרני רגלים ושער השפם, ולא יחסר לנו המקרא מלת את סימן הפעול כ"א במקום שאין לטעות. והנה ר"א הוצרך להביא ראיי' לדבריו, כי לדעתו לשון ועשתה צפרני' יוצא מכל חבריו שבמקרא זה שענינם צער וניוול, וקציצת צפרנים אינו ניוול, לכן הוצרך לחזק דעתו מקרא דמפיבשת להורות בו דלשון עשיה יורה עכ"פ ענין קציצה. אמנם ר"ע ניחא לי' טפי להשוות ענין ועשתה צפרני' לאינך דאית בהו ניוול, אף דלשון עשי' דמקרא זה אינו כמשמעות לשון עשי' דמפיבשת, ולא הוצרך לסתור ראיית ר"א, כי דבר זה רגיל מאד בכ"ק כי מלה אחת ישמש דבר והפוכו בנין וסתירה, ויתבאר בכל פעם לפי מקומו וענינו, כמ"ש רש"י על לדשנו (תרומה כ"ז ג') כן לשון עשי' דמפיבשת יתבאר לפי ענינו על הקציצה, וכאן לפי ענינו על הגידול, ובאמת הקציצה בשער וצפרנים היא סבת גדולם. ודע שראיתי לבעל זית רענן שכתב על גרסת הספרי הנ"ל דגרס דבר אחר שהוא סיוע לר"א, דמדקאמר וטופרוהי כצפרין משמע כשהם גדולים קרויים צפרנים, וכיון שהצפרנים קרויים גדולים א"כ הא דקאמר ועשתה את צפרני' פירושו תקוץ הגדולים, דאי ס"ד ועשתה פי' תגדל א"כ איך קרא לה צפרנים הלא עדיין אינם, עכ"ד. ודוחק פירושו זה מבואר, ואת הנראה לדעתי כתבתי בביאור לשון הספרי. והנה לא ידעתי לר"א דועשתה צפרני' הוא הקיצוץ אעפ"י שאינו ניוול, אם לדעתו גם וגלחה את ראשה אינו לניוול, כי לשון גלוח אין משמעותו דוקא גלוח המנוול דהיינו עשיית הקרחה בראש עד שישאר פרוע בלתי שום שער, כי באמת לשון גלוח מצאנוהו גם על תגלחת המייפה, דהיינו שמגלח אותן שערות שגדלו פרע ותלויים בלי סדר נאות וגוזזים אותם בשטח מיושר ונאה, כביוסף ויגלח ויחלף שמלתיו, שאין ספק שהי' גלוחו על סדר נאות לכבוד המלך כחילוף שמלותיו. וכן גלוח דאבשלום (ש"ב י"ד) ובגלחו את ראשו כי כבד עליו וגלחו, ומבואר (נזיר ד') שלא גלחו ממש כ"א הקלת הכבדת השער, וכמו שהכריחו בתוס' שם שאבשלום לא גלח לגמרי, שהרי נתלה בשערו, ומעשה תלייתו היתה סמוך למעשה תגלחתו (ע"ש תי"ט) ואמרו שם, בני מלכים מגלחים מע"ש לע"ש, הנה כל אלה הן תגלחות המיפות לא מנוולות,

א"כ אפשר לר"א שאינו מקפיד על נוול הצפרנים, גם על נוול השערות אינו מקפיד, ואפשר ג"כ שדעתו כדעת המפרשים בזה, שכל המעשים האלה הם כדי שתתגייר ברצון נפשה, כמ"ש ראב"ע רמב"ן וריי"א שתתקן ראשה וצפרני' ותכין עצמה להתגייר וליטהר, ותסיר שמלת שבי' שהם בגדים רעים ומטונפים כי השבים אותם יסירו מעליהם הבגדים הטובים והנאים וילבישום בלויי סחבות, אמנם לא יכריחוה להיות שמחה, כי בהכרח טבעה תרגיש צער פרידתה מקרובי', לכן יניחו אותה שתבכה את אבי' ואמה ירח ימים, כדי שתמצא מנוח לנפשה, כי יש לעצבים מנוחה והשקט בחבלם, ובזמן ההוא לא יכריחנה להניח דתה גם לא יבעלנה אז בהיותה צעקת מרה על אבותי', אבל אחרי טבילתה וטהרתה וחליפת השמלות ובכיית הקרובים תתיישב דעתה ותתרצה לבעלה ותשתחוה לו כי הוא אדוני' ותתגייר ברצונה. אמנם צריך ביאור מנין לי' לר"ע דהך וגלחה גלוח של ניוול הוא, שמא הוא כגלוח דיוסף ודאבשלום דהוו גלוח של תיקון, ונ"ל דנפקא לי' לר"ע הכי ממשמעות והבאתה הקודמו, כי מאמר והבאתה אל תוך ביתך יורה שהוא צווי עליו לחייבו להביאה אל תוך ביתו, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ח ממלכים) לא יבעלנה וילך לו אלא מכניסה לתוך ביתו והבאתו אותה אתו אל ביתו אין ספק שהוא בע"כ ושלא לרצונה, כי לא ניחא לי' לאינש לעזוב ארץ מולדתו ובית אבותיו ועמו, ולהתגורר בארץ אחרת בין אנשים אשר דתיהם שונות מכל עם, וביותר זו הנלקחת בדרך בזה ושבי' שנוהגים בהם דרך בזיון ושפלות (כי אינה יודעת משפט ישראל שמצווים עלי שלא למכרה ושלא להתעמר ולשמש בה כאחת השפחות הבזויות), הנה כמו דמאמר והבאתה אל תוך ביתך, הוא מעשה המחוייב עליו לעשות, והוא בע"כ ושלא לרצונה, ככה מאמר וגלחה את ראשה הבא אחריו, סובר ר"ע שהוא מעשה המחוייב עליו לעשות בה בע"כ ושלא לרצונה. ואחרי שהונח, שהגלוח הוא הנעשה בע"כ ושלא לרצונה, תו אין ספק שהוא גלוח שיש בה ניוול ומיאוס, כי אם נניח את השבוי' הזאת להתנהג במלבושי' ובעניני גופה כפי רצונה, הדעת נותנת שתתקשט כדרך כל הנשים ותשים עדי' וקשורי' עלי', כי אחרי שהתרחקה כעת ממדינתה ואין בה עוד תקוה לשוב אלי' ולראות בית אבי', ותראה שהשובה אותה לא יתעמר בה לעבודת פרך ולא לקחה עמו להיות כאחת השפחות הבזויות לעשות מלאכות נמאסות, אבל נהפוך הוא, תראה כי השובה אותה, אחרי שחשקה נפשו בה לבוא עלי' במלחמה לא ימאס בה גם עתה בהיותו בביתו, וגם כעת תמצא חן בעיניו שישיבנה אל תוך ביתו (ולא אמר קרא אל ביתו כ"א אל תוך ביתו, כמ"ש הגר"א להורות שכבודה בת מלך פנימה, וכן מנשים באהל וגו', ולכן דייק קרא אל תוך ביתך שתשב באהל בביתך, וגם בעושה בה ניוולים אינו רק נגד יצרו לא לבזותה

בפני אחרים וכמ"ש אצל מוציא ש"ר שנחשב לו לעון כי הוציא שם רע) בחדר המיוחד לו, גם תראה שהשובה אותה מגלגל עמה ומדבר על לבה לקבל ברצון טוב להכנס תחת כנפי השכינה, ואם תשמע אליו הנה היא נשואה אליו ותשב עמו מיד כאשה היושבת עם בעלה (כלשון הברייתא יבמות מ"ז בקבלה עלי' מטבילה ומותר בה מיד, והיינו כשהיתה פנוי', כי רק בשהיתה היפת תאר נשואה צריכה ג' חדשי' להבחנה, כמ"ש המ"מ להדי' בפי"א מגירושין הכ"א. ובחנם נדחק הכ"מ (בפ"ח ממלכים ה"ה) בלשון הברייתי' דמותר בה מיד). הנה אחרי ראותה כל אלה, אף שעדיין לא תסכים בדעה גמורה על זה, ולא תהיה דעתה פנוי' להתיפות ולהתנאות לפניו, עכ"פ לא יעלה על הדעת שתעשה ההפך מזה, להתנוול ולהמאס בעיניו, הנה הוא מבואר כי אם נפרש וגלחה על השבויה שהיא תעשה כפי רצונה, ודאי לא יהיה מובנו גלוח שיש בה גיוול, אבל אם נפרש וגלחה חיוב וצווי עליו, ודאי הוא דומה למאמר והבאתה אל תוך ביתך שהוא בע"כ ושלא לרצונה, והוא גלוח שיש בה ניוול. זה הנ"ל בדעת ר"ע דפשיטא לי' דבגלוח ניוול משתעי קרא, שהוא משום השתוות מעשה הגלוח למעשה דהבאה הקודמו. כי דעת ר"ע דלעולם בהם תעבדו הוא חוב (סוטה ג') ורצח גואל הדם הוא רשות (מכות י"ב) הוא משום השתוות והשתנות הפעלים הבאים זה אחר זה כמ"ש בפרשת אמור (כ"ב ז') ובא השמש וטהר, ואם נאמר דר' אלעזר פליג אדר"ע גם בגלוח, אע"ג דסובר (גטין ל"ח) דלעולם בהם תעבדו חוב כר"ע, הכא סובר דהוי' רשות, דאין למילף מעשה דגלוח ממעשה דהבאה, כיון דהפעלים משונים זה מזה, זה לנכח וזה לנסתרת:

פסוק יג

שמלת שביה. (ערש"י) שבנותיהן מתקשטות במלחמה, והיא תחבולה מהם שהשונא ישים עינו ולבו אל הבגדים הנאים, ויסור לבבו מכלי מות של מלחמה, ולא ישמור עצמו; מלת שמלה הונח על הבגד העליון העשוי להתקשט, וכן לא ילבש גבר שמלת אשה תרגומו תקוני אתתא, והוא מובן במלת שמלה אשר בה האשה מתקשטת בתיקונה (הגר"א):

ואחר כן תבא. המובן מאליו שאסור לו לנשאה קודם שהיא מתגיירת וטובלת ככל הגרים, לכן הוסיף אות וי"ו במלת ואחר כן, דבלא וי"ו היה משמע תכיפת המאוחר אל המוקדם בלי הפסק בנתיים ובוי"ו שהוראתו תוספת (אונד) יורה על הפסקת דבר בין המוקדם והמאוחר, כמ"ש (לך לך ט"ו י"ד) ואחרי כן יצאו:

ירח ימים. יבע"ת תלת ירחין די תדע אין היא מעברא ומן בתר כדין תיעול לוותה, הוא דעת ר"ע בספרי, להבחין בין זרע ראשון לזרע שני, וכ"א רשב"א (יבמות מ"ז ב'), וכ"פ

הרמב"ם (בפ"ח ממלכים), ואף שבא עלי' כבר ביאה ראשונה, צריך הבחנה זו, כי הנולד מביאה ראשונה אינו בנו וצריכים לגיירו (ערמב"ם שם ובכ"מ); לכן ע"ד הפשט אינו מוכרח לומר שהתיר לו הקרא ביאה שני, אחר כלות ירח אחד לבד, כי בכמה מקומות מצאנו שם הכלל בלשון יחיד ונופל על הרבים, כשמות הקבוץ והמין, ונפל שמה שור או חמור מורה על יחיד, ויהי לו שור וחמור מורה על רבים, כמאמרם כ"מ שנאמר עד הרי כאן שנים עד שיפרט לך הכתוב אחד, וכן שער בנגע הפך לבן ארז"ל שער שנים, וכבר דרכו מהלכי הפשט בד"ז עד שאמרו על וצהר תעשה לתבה, ופתח התבה בצדה תשים, שעשה שם יותר מצהר ופתח אחד, כי מצד הסברא הי' צהר ופתח בכל מדור ומדור שבתיבה, דאל"כ ה"ל טורח רב להכניס מספר הרב מבע"ח דרך פתח אחד להעלותם ולהורידם ולהקיפם כל אורך ורוחב התיבה, (וכן ואת הצפור לא בתר, לך לך ט"ו, כולל את התור ואת הגוזל), ויהיה שם ירח כאחד מאלה להיותו שם הכלל בלשון יחיד, ויורה על יותר מאחד, ואהני לן הקבלה להגביל כמות זמן הירחים הרבים הנכללים בשם הכלל ירח דקרא, והוא שלשה חדשים, זמן הבחנת האשה אם היא מעוברת. ובאמת הנך ג' חדשים, חד מנייהו לבכי' הוא מן התורה, ועוד ב' חדשים שהם משום הבחנה הם מתקנת חכמים, כמ"ש המ"ל בפ"ח ממלכים, ולפי"ז אתי' קרא כפשטי' ירח אחד:

פסוק טו

אהובה ושנואה. לרבותינו (יבמות כ"ג) אהובה בנשואי' ושנואה בנשואי' כגון שהיא אחת מחייבי לאוין, ונ"ל דלכוונה זו נשתנה לישנא דקרא, דבכל הפרשה קראה שנואה בויי"ו, ובמקום אחד קראה שנואה ביו"ד, והיה הבן הבכור לשניאה, כי שנואה בויי"ו הוא תאר לאשה, שבעלה מתנהג עמה שלא בדרך חבה כראוי לאיש ואשתו, אבל שניאה ביו"ד הוא כשם מופשט כלשון ירידה ידיעה סמיכה כאילו השנאה מופשטת מן עצם האשה, ונמצא ענין שנאה בלי עצם נושא אותה, כי רק אנחנו נשפוט בשכלנו על מושג השנאה לא כפי מה שנמצא בפועל, ואף שהאשה באמת אהובה לבעלה בפועל, מ"מ במופשט ממה שיש בינה לבעלה, ישנה כאן שנאה מצד הדת, שהיא אסורה לבעלה מצד הנשואין, אמנם אין דעת רבותינו להוציא קרא מפשטי' ולומר דרק בשנואה בנשואי' קא משתעי קרא שהרי על והיה הבן הבכור לשניאה אמרו בספרי, הכתוב מבשרך שבן הבכור לשנואה, כלומר לפי שהיא שנואה יפקוד אותה השם בבן כמו בלאה דכתיב וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה. מבואר דבשנואה לבעלה קא מוקמו לי' לקרא, אמנם דעת רבותינו, דאי באהובה ושנואה לבעלה לחוד כפשטי' מוקמית לי' לקרא, כל הענין למותר, ולא היה צריך קרא לאשמעי' שלא יוכל לבכר דפשיטא וכי בשביל אהבת הבעל

ושנאתו ישתנה דין בכורה ויפקיע המקום זכות הבן הבכור, ולזה באה הקבלה האמתית ללמדנו דאף כשהבכור להאסורה לבעלה מ"מ לא יוכל לבכר, ובראב"ע התחכם לאמר, אהובה בעיניו ולא לשם, דבריו דחויים מן הקבלה ומלישנא דקרא:

פסוק טז

אשר יהיה לו. ואצל הבכור נאמר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו, כי הפשוט נוטל בראוי כבמוחזק לכן נאמר אשר יהיה לו לשון עתיד, והבכור אינו נוטל בראוי כבמוחזק לכן נאמר בכל אשר ימצא לו בשעת ירושה לבד. (הגר"א):

על פני בן השנואה הבכור. דקדק הרמב"ן מדקאמר על פני דהא דאמרי' השוה להן הבכור אין דבריו קיימין ועובר בלאו ועשה, היינו דוקא בחיי הבכור, אבל אם מת הבכור בחיי אביו אעפ"י שהוא יורש חלק בכורתו בקבר ומורישו לבניו מן הדין, אם אמר הזקן ירשו בני כך וכך ובנו של בני הבכור יטול כך וכך בנכסי, דבריו קיימין כדרך שהם קיימין במקום שאין שם בכור, וכן אינו עובר בלאו אם לא הכיר הבכור לאחר מותו, כי לא מצאנו על פני רק בחייו, על פני אהרן אביהם, על פני תרח אביו וכן כלם, עכ"ד. והטור בפירושו על התורה העתיקו, ומן התימה שלא העתיק דבריו בפסקיו בחוה"מ, וגם לשאר פוסקים לא מצאתי שהביאו דין חדש זה, וראיית הרמב"ן מלישנא דקרא יש מקום לדחות, כי יש לפרש לשון על פני, כמו המכעיסים אותי על פני (ישעיהו ס"ה:ג') שטעמו שלא לרצוני, וכן אם לא על פניך יברכך (איוב א':י"א) וכן לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, שפירשוהו נגד רצוני (צום ווידער ווילֿלען, צום טראָטץ) כי מלת פנים יורה על הרצון, ומלת על יורה התנגדות, והיה טעם המקרא לא יוכל לבטל את הבכורה שלא לרצון הבכור, אבל אם הבכור מתרצה בכך אין כאן משום לא יוכל לבכר, ואשמעי' קרא בזה אע"ג דבאומר לא אירש את אבא לא אמר כלום אפילו קנו מידו (עיי' במ"מ פכ"ג מאישות ה"ה, ובאה"ע סי' צ"ב) מ"מ שאני בכור דמתנה קרי' רחמנא, אם מחל את בכורתו בפירוש הוי' מחילה, וכמשמעות לישנא דתלמודא דידן (ב"ב קכ"ו ב') הכא לא קא מחיל, וכמ"ש בהגהת אשרי בפ' יש נוחליך (ועיין בקצות החשן ובנתיבות המשפט סי' רע"ח מה שמפלפלים במחילת הבכורה בחיי אביו) - וראיתי להגר"א שכתב. על פני בן השנואה, אפילו יצא הפרצוף של הבכור לא יוכל לבכר שנאמר על פני, ע"כ. מקור דבריו הוא מספרי, ע"ש. והנה בבכורות (מ"ו ב') אמרי' יכיר זו הכרת פנים, ואיזהו הכרת פנים פרצוף פנים. ונ"ל דשביק הגר"א ילפותא דתלמודא ונסיב לה לדרשה דספרי, מדמצינו בשני מקומות בתלמוד, בעשרה יוחסין ד' ע"ח וביש נוחלין ד' קכ"ז דדחוק לרבנן דר"י יכיר למה לי, ולא אמר דאצטרך להכרת פנים, וכן דחק שם ביש נוחלין לר"מ

דאמר אדם מקנה וכו' אתי יכיר לנכסים שנפלו כשהוא גוסס, אלמא דלא ניחא לתלמודא לפרש יכיר אהכרת פנים, שהבכור ניכר בו בעולה, כ"א משמעותו על הכח שיש בהכרת האב, כמ"ש התוס' שם, לכן ניחא לי' להגר"א דרשה דספרי, הנה גם לדברי הגר"א אין ראיית הרמב"ן מוכרחת. ואיש נבון דבר הרב החכם מ' מתתי' סטראשון הראה לי מדרש רבותינו (ברבה במדבר סרש"ה ב') דאיתא התם ויכהן אלעזר ואיתמר וגו' רבי יצחק אמר בחייו רבי חייא בר אבא אמר במותו, ע"ש. ובזה ראיית הרמב"ן מעיקרא ליתא:

פסוק יז

פי שנים. ת"א ויב"ע תרין חולקין, מלשון זה משמע שיתנו לבכור פי שנים כנגד כל הממון הנשאר לכל האחים, היו האחים חמש והממון שלש מאות יקח הבכור שני מאות, וארבעה האחים הפשוטים מאה אחת, וזה אינו כמבואר בספרי, מה מצאנו כשנוחל עם אחד פי שנים באחד [כאחד] אף כשנוחל בחמשה פי שנים באחד [כאחד] מהם עיי' ב"ב קי"ב. וא"כ היה ראוי לתרגם חולקא על חד תרין, וכלשון רש"י פי שנים כנגד שני אחים (איינען טהייל צווייער ברידער) חמשה בנים יחשבו כאלו הם ששה, ושלשה כארבעה, ושנים כשלשה. וכן מאמר אלישע (מלכים ב ב':ט') ויהי נא פי שנים ברוחך אלי, אין פי' כפל שיעור רוח נבואת אליהו, דזהו דבר בלתי אפשרי להשפיע לו יותר ממה שבידו, אבל פי' כמו כאן, פי שנים חלק רוח נבואה כנגד שני נביאים אחרים:

ראשית אונו. און הונח על הדבר המעמיד והגורם חוזק הדבר, והוא כאן כנוי לשכבת זרע שהוא כח הגוף המעמידו ומקיימו כנודע מן ההפך שהשטיפה במשגל מחליש הגוף ומאבדו, וכמו שהשכ"ז הוא הכח לקיום הגוף באיש, ככה הוא לקיום המין כי ממנו התולדה לאדם. וטעם ראשית אונו התולדה הראשונה היוצאת מכח הטפה הזרעית, ואף שאינה מטפה הזרעית הראשונה כגון שהוציא קרי קודם לכן מ"מ כיון שלא יצא ממנה פעולת ההולדה לא נקרא עלי' שם אונו. וגם אם ישנה תולדה מטפה הזרעית הראשונה כגון שהוליד בן משפחה ונכרית, הואיל ואין זה קרוי בנו לא נקרא אונו, והבא אחריו מן הישראלית הוא הנקרא ראשית אונו והוא בכור לנחלה ליטול פי שנים. ויעקב שאמר על ראובן בכורי אתה כחי וראשית אוני, ואמרו עליו שלא הוציא קרי מימיו, נ"ל שהוא ממה שקדם אליו כחי, שיורה על הפרי והזרע, כמו לא תוסף תת כחה לך, אם אכלתי כחה בלי כסף, וכיון שבמלת כחי כבר גלה על התולדה שיצאה מטפה הזרעית, ע"כ במלת ראשית אוני גלה יותר מזה ולהורות שהוא מטפה הזרעית ראשונה שלא ראה קרי קודם, אמנם כאן שלא נאמר רק ראשית אוני, אינו אלא על התולדה הראשונה שיצאה מטפה הזרעית לקיום מינו בישראל, ואף שלא היתה מטפה ראשונה, דביציאת טפה בלתי קיום

המין לא מעלה ולא מוריד בבא אחריו. ועוד דולד מטפה ראשונה כמעט בלתי אפשרי, דהא אין אשה מתעברת מביאה ראשונה, ויעקב שאמר ראשית אוני מטפה ראשונה, ע"כ צריכים אנו לומר שמיעכה באצבע, כמ"ש תוס' (יבמות ע"ו ד"ה שלא ראה) והוא מילתא דלא שכיחא, ולא דיבר הכתוב אלא בהווה ומצוי. והראב"ע כתב, ראשית אונו, הנודע עם הישר ידבר וכל ישראל בחזקת ישרים. לדבריו לא יתקיים משפט הבכורה אלא לאחד מאלף, ודעתו בטלה נגד דעת מקבלי התורה האמתיית:

פסוק יט

אל זקני עירו. הם הסנהדרין. ואל שער מקומו. ר"ל במעמד אנשי מקומו. וכן ונגשו הכהנים בני לוי וגו', וענו ואמרו, וזאת אמרו הזקנים, ולמה היה הגשת הכהנים, אלא שיאמרו הזקנים במעמד הכהנים (הגר"א):

פסוק כא

ורגמוהו כל אנשי עירו. אמרו בספרי וכי כל אנשי עירו רוגמין אותו אלא במעמד כל אנשי עירו. וכ"א בספרי (פ' שלח פסקא קי"ד) רגום אותו באבנים כל העדה כמשמעו (שכל העדה ישליכו עליו אבנים) ת"ל יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו, הא מה ת"ל כל העדה, במעמד כל העדה, וכ"א בספרי (כ"ב כ"א) וסקלוה כל אנשי עירה וכפירש"י שם; נראה דלדעת רז"ל אין מלת ורגמהו וסקלוהו פעולה עצמית (זעלבסטטהאָטיגקייט), רק פעל מסבב שהזכרתי ענינם בבשלח במה תצעק, ולכן אמר על אנשי שכם (וישלח ל"ד) בני יעקב באו אל החללים אשר טמאו את דינה אחותם, כיון שהנבלה נעשה לפני כל אנשי העיר ושתקו בו נחשבה שתיקה זו אצלם כאלו הם בעצמם טמאוה, ותרגומו שם (ליעסען זיא ענטעהרען), וכן כאן טעם ורגמוהו יתרצו על הרגימה שיעשה בפניהם (זאללען איהן שטייניגען לאססען):

ובערת הרע. הוא טעם על מיתתו, כי טומאתו מתפשטת בכל אנשי עירו, ויבערו הרע מקרבם; ובאשת איש בעולת בעל אמר ובערת הרע מישראל (מ"ב כ"ב) ולא אמר מקרבך, לפי שעון בעולת בעל מתפשט בכל ישראל (הגר"א):

פסוק כב

כי יהיה באיש חטא משפט מות והומת. הוא מ"ע להמית את האיש אשר יהיה בו משפט מות, יאמר חטא משפט מות, חטא הוא שוגג ואיך יהיה משפט מות, גם היה לו לומר כי יעשה איש, מה כי יהיה באיש, אמנם באורו הוא אם נעשה לו משפט מות חטא כלומר שוגג, כגון שעשה תשובה. כשמוציאין אותו למיתה הוא צועק ומתחרט על העבר ולא יעשה עוד, ותשובתו מיראה שנעשה לו הזדונות כשגגות, מ"מ אמרה תורה והומת, כמ"ש (מכות י"ג) חייבי כריתות אם עשו תשובה ב"ד שלמעלה מוחלין

להם, חייבי מיתות ב"ד אם עשו תשובה אין ב"ד שלמטה מוחלין להם, לכן לא אמר כי יעשה רק כי יהיה בחיש, ור"ל שיהיה בו רק קצת מחטאו אשר עשה, שנעשה מזדונו שוגג (הגר"א). והנה רש"י כתב כל הנסקלין נתלין, דברי יחיד הם והלכה כדברי חכמים אינו נתלה אלא המגדף והעובד אלילים (רמב"ן) ולשון חטא דקרא צריך ביאור, הלא אין לך עון ופשע גדול משתי אלה, ויתכן כי שם חטא עיקר הוראתו חסרון והעדר, כמו והייתי אני ובני שלמה חטאים כלומר מחוסר ונעדר מכל טוב, וישמש חטא על דבר הנעשה בשוגג, כי נעשה מחסרון והעדר השגחה הראוי'. וישמש חטא על כל מבטל קיום מ"ע, כמ"ש הגר"א משלי ה' כ"ב ובחבלי חטאתו יתמך, והוא העדר וחסרון קיום חיובו לעשות. ונקרא כאן הגדוף בשם חטא, כלומר העדר כבוד העליון ית'. ומשום כבוד אלהים הסתיר קרא כן ענין הגדוף, לפי"ז מלת יהיה ענין ישות ומציאות דבר כענין ויהי בימים ההם, ובי"ת באיש כסבה גורמת כמו איש בחטאו ימות בסבת חטאו. והטעם בסבת איש יהיה חטא, כלומר העדר כבוד שמים נהיה מסבת דבורו של איש, עי' לקמן כ"ב כ"ו אין לנערה חטא מות:

פסוק כג

לא תלין נבלתו. בבחינת הפסד מזיגת הגוף (הבא מצד השחתת המזיגה של הדם ושארי לחלוחיות שבגוף החי, שעי"כ נתבטל קשור הכחות החיוניות שבין זה לזה) נקרא גוף המת נבלה, והוא מלשון בלוי, שהוא בעצמו הפסד מזיגת הדבר והרכבתו, כמו אחרי בלותי היתה לי עדנה, נבל תבל, בני נכר יבלו, ועלהו לא יבול (פערוועזען), ומיד שמת הבע"ח נקרא נבלה כמ"ש כאן לא תלין נבלתו, אע"פ שהומת בו ביום ולא נרקב הבשר עדיין, כי א"א למיתה בלי הפסד המזיגה תחלה, שהוא החולשה העצומה שהם סבות המיתה, אבל העדר התנועה והרקבון הם רק סימני מיתה לא המיתה עצמה (רש"פ). ודע דלרבותינו שלא היו משהין את התלוי כלל על העץ, כי אחד קושר ואחד מתיר מיד, אין פי' לא תלין לינת לילה דוקא (איבערנאכטען), כ"א לשון עיכוב ואיחור (פערווייללען), כמו בין שדי ילין, צדק ילין בה. והרדב"ז בתשו' סי' שי"א שכ' דוקא כל הלילה, אין דבריו מוכרחים, ומסעיינא מדלא אמר קרא עד בוקר כלשון לא ילין חלב חגי עד בוקר. ומצאתי בס' לחם יהודה למהר"י עייאש (בט"ו מסנהדרין ה"ז) שהרב בעל גנת ורדים השיב על הרדב"ז, יעו"ש:

קללת אלהים. אלהים הוא להפליג הדבר כמו הררי אל, שלהבת יה, וכן כאן פי' בזיון גדול ומופלג מאד הוא בזיון התליה; קללה הוא לשון בזיון בכל מקום (הגר"א). והנה למה דקיימל"ן דבתקברנו ביום ההוא נכללה גם המצוה לקבור כל מת מישראל ביום

מותו, נ"ל סמוכים לזה, מדלא אמר תקבור אותו, שאז היה מורה על הפרטי דוקא, אבל אמר תקברנו, בהתחברות הכנוי אל הפעל, שזה יורה על הכלל, גם על שאר המתים (עמ"ש בוישב בולא יכלו דברו), והדעת נותנת, אם על המומת בחטאו הוזהרנו מלבזותו בשהוי קבורתו כש"כ במת מיתה טבעית. ומפני כן יקראו ז"ל המת שאין לו מי שיתעסק בקבורתו מת מצוה, כלומר שמצוה על הכל לקברו מצד צווי זה; לפי"ז יתכן להסב גם ע"ז מאמר קללת אלהים תלוי, ר"ל האיחור והעכוב מלקברו הוא בזיון למת, וכאמרם (במ"ק דכ"ב) כל המתים כולן המדחה מטתו שממהר להוציאו ה"ז משובח, כי לשון תולין ישמשוהו גם על האיחור והעכוב בדבר, כביומא פ"ז תשובה ויה"כ תולין, כלומר מעכבין עליו העונש. וכן קרבן הבא על הספק שמכפר עליו עד שיודע לו בודאי שחטא, נקרא אשם תלוי, ע"ש שמאחר ומעכב עליו ענשו. וגם האשכנזי יאמר על דבר המעכבין ומאחרין אותו בזמן (דיא זאכע העגנט). וע' סנהדרין מ"ו, קבורה או משום בזיוני אי משום כפרה. ועלח"מ פ"ד מאבל שהקשה יעבור גם בעשה:

פרק כב

פסוק א

השב תשיבם לאחיך. השב אפי' מאה פעמים במשמע (ב"מ ל"א). פי' הרמב"ם השב מקור, וידוע אצל כל בעלי לשון כי המקור נופל על המעט ועל הרוב, תאמר שמרתי לפלוני שמור, ותאמר שמרתי לפלוני ופלוני שמור, ולפיכך מורה השב שחייב להחזיר פעמים רבות, וכמו כן הקם תקים עמו, שלח תשלח, עזוב תעזוב, וזולתם מן המקראות, וכ"כ (בספ"ב דפסחי') בהא דאמרי' ובשל מבושל, אין מבשלין את הפסח לא במשקין ולא במי פירות, לפי ששנו האיסור בלשון מקור קבלנו שבא לרמזו לאסור בשולן במי פירות, והוסיף עליו בתוי"ט שם, כי המקור משמש לכל זמן, והמלה הזאת משמשת לכל פעל מפעולותי' באיזה שיהי' הבישול. כי המלה עצמה תרמוז על הרבוי; ולשון הרמ"ז שם לכן קראו למקור בשם שם הפועל, שכולל כל מיני אותו הפועל, וכן אמרי' תוכיח אין לי אלא פ"א מנין אפי' מאה פעמים ת"ל הוכח, ודכוותי' טוב' (בב"מ ל"א), וכתבו שם התוס' דאפי' למ"ד דברה תורה כלשון בני אדם מודה בכל דרשות כה"ג, אם לא כשיש הוכחה דלא אתי לרבות, ע"ש. וא"כ הכא דאיכא הוכחה, דכתיב במים צ"ל דאייתי לי' מק"ו דמים, שאין מפיגין הטעם ואסור, כש"כ מי פירות דמפיגין, ע"כ. ובב"מ כ' הרמ"ז לפי שהמקור כולל כל הזמנים לכן כשבא במקום מצוה כולל ההוה והעתיד, והיינו אפי' מאה פעמים. עמ"ש ביתרו בזכור את יום השבת:

פסוק ב

עד דרוש אחיך אותו. מלת אותו פי' אות וסימן, דהיינו שיתן אחיך סימנים באבדה, כך מצאתי בשם רדב"ז בשם מדרש רשב"י. והכי איתא במכדרשב"י (ס"פ חקת ד' קפ"ד) עד דרוש אחיך אותו בתרי ויי"ן אות ממש, דבעי לפרשה ההוא אות דההוא אבדה, ע"ש. וכ"כ בעל הטורים שידרוש האות שלו, שיתן לו סימן בו, וזהו שדרשו רז"ל דרשהו אם הוא רמאי אם לאו, מאי לאו בסימנים שעלי'; ולזה מטים דברי הרלב"ג ועי' מה שהאריך הרא"ם בזה. והכי הוא פירושא דקרא, למאי דמסקינן (ב"מ כ"ז) סימנים דאוריי'; אמנם משנוי ניקוד מלת דרוש כאן, שבשאר מקומות הדלי"ת קמוצה כדרך המקור, כמו דרש דרש משה, דרש ידרשנו ה"א, וכאן הדלי"ת שואית ע"ד הזרות, כמו עת ספוד ועת רקוד, ודומה לניקוד הצווי, לכן מצאו רבותינו מקום לדרשו ע"ד כוונה שני', כאלו בא הצווי אל מוצא האבדה לדרוש את אחיו בעל האבדה אם הוא רמאי, שלא יתנהו לידו עד שיביא עדים שהוא שלו, ואין זה דרשה גמורה אלא אסמכתא:

פסוק ג

וכן תעשה לחמורו. פרט הכתוב חמור ללמדנו שאם אין לו סימן בחמור עצמו ויש לו סימן במרדעת שעליו אעפ"י שהוא בדבר הטפל לו יש בו חיוב השבה, וכן חיוב דוהשבותו לו שהמכוון בו ראה היאך תשיבנו לו, דלא בלבד שחייב להטפל בו שלא יופסד ויתקלקל, אף מחוייב להתעסק באבדה כדי לשבחה, ובחמור חיוב זה עליו אפילו גיזת זנבו שהוא דבר מועט ואין בו שוה פרוטה חייב לגזזו כשיגיע זמנו, כדי שיחזור ויגדל וישביח, וישיבנו לבעליו:

וכן תעשה לשמלתו. במציאת בגדים חיוב דוהשבותו לו מיוחדת להשגיח עליהם שלא יתקלקלו ממאכולת עש, וצריך לשטחם לפעמים ולא יניח אותם מקופלים יחד, ומחוייב לשטחם לשלוט בהם האויר, וצריך לנער אותם לפעמים בדרך שלא יופסדו, ולא יכה עליהם במקל, ולא ינערו אותו שני בני אדם, כי כל אחד מושכו אצלו ובנקל נתקרע:

וכן תעשה לכל אבדת אחיך. כי חיוב שמירת הדברים שלא יתקלקלו משונים זה מזה, כלי עץ כדי שלא ירקבו ישמש בהם לפעמים מעט. כלי נחשת ישמש בהם בחמין או בצונן אבל לא ע"ג האור שמשחיקן, כלי כסף כדי שלא יתעפשו ישמש בהם לפעמים בצונן אבל לא בחמין מפני שמשחירן, קרדום לא ישמש רק ברך ולא בקשה כי יופגם ויופחת, ספרים, שמתעפשין כששוהין מלהפתח יקרא בהם לפעמים או יגלול אותם שיבוא בהם האויר. לכן שנה ושילש הכתוב וכן תעשה, ולא אמר בקצור וכן תעשה לחמורו ולשמלתו ולכל אבדת, ואמר אשר תאבד אחר שאמר לכל אבדת אחיך, ללמדנו שאינו חייב בהשבה רק כשקרוא אבדה לבעליו שיש בה עכ"פ שוה פרוטה, אבל אבדה

שאין בה שוה פרוטה אינו חייב להטפל בה ולא להחזירה, והוסיף קרא ומצאתה שהוא מיותר, דממציאתה קרא משתעי והולך, אבל ילמדנו בזה שאינו חייב להחזיר רק כשהוא קרוא מציאה למוצאה, שהוא עכ"פ שוה פרוטה, כי אבדה שאינה שוה פרוטה בשעת אבדה ובשעת מציאה אין חיוב השבה בה. - וכן מלת ממנו דקרא נראה מיותר, ובא להורות שאין חיוב השבה רק כשהיא אבודה ממנו כלומר מן הבעלים לבד ואינה אבודה לשאר כל אדם, אבל מה שהוא אבוד לבעלים וגם לשאר כל אדם אינה מצוי' אין בה חיוב השבה, לכן המוצא דבר בזוטו של ים שחוזר לפעמים לאחור מגבולו ומושך דברים אחריו, וכן בשלילות הנהר שיוצא חוץ לגדותיו ושולל שלל הנמצא שם, אין בו חיוב השבה מצד הדין, אפילו בא לידו לפני יאוש אפילו אמר לא מייאשנה ואפילו מרדף אחר השטיפה בטלה דעתו אצל כל אדם:

פסוק ד

לא תראה. פי' לא תעמוד מנגד, אלא תלך ותסייע לו (הרא"ם בס' היראים) כי יש ראייה על דבר ואינו חושש עליו כלל (גלייכגילטיג צו שויען) ואל תרא ביום אחיך (עובדיה א':י"ב). ולזה כיוון רש"י לעיל א' לא תראה אותו שתתעלם ממנו:

פסוק ו

האם על הבנים. תיב"ע אימא מעל בניא וכן פירש"י לא תקח האם בעודה על בניה. וכן בספרי ובתוספתא איתא הנוטל אם מעל הבנים. וכ"ה לשון הטור יו"ד סי' רצ"ב. ולפי"ז צ"ל שחסר אות מ"ם במלת על, וכמו שמצאנוהו חסר בכמה מקומות, השמרו לכם עלות בהר, עד יקום גוי אויביו, שמהראוי מעלות מאויביו. אמנם לשון הרמב"ם בס"המ (סי' ש"ו) שלא ליקח האם והבנים. וכן הרא"ה בס' החינוך (סי' תקמ"ד) האם עם הבנים. וכפי' הרב"ח והחזקוני, וכ"כ בתשו' חכם צבי (סי' פ"ג) דלאו דלא תקח לא עבר אא"כ נוטל האם והבנים כפשטי' דקרא, אבל עשה מיהו איכא אפי' במניח הבנים ונוטל האם, ע"ש. ולפי"ז מלת על כמו עם כמו והכני אם על בנים, אם על בנים רטשה. ולא הבינותי ממה דאמרי' (חולין קמ"א) טעמא דכתב רחמנא תשלח הא לא"ה הו"א לדבר מצוה לא (כגון לקן יולדת או לטהרת מצורע) עשה ול"ת הוא ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, ודחק דעבר ונטלה האם דלאו עברי', ע"ש. ואי לא עבר רק בלקיחת האם והבנים, א"כ בלקיחת האם לבד לא עבר אלאו, רק קיום עשה דתשלח עליו, ואין כאן רק עשה דיולדת או דמצורע, ועשה דשלוח, ואמאי דחק תלמודא דעבר ונטלה. ודע דבתשו' חוות יאיר סי' ס"ז) הוכיח דאף כשאינו רוצה לקחת את הבנים מ"מ זקוק לשלח את האם ממה דאמרי' (חולין קל"ט) כי יקרא מה ת"ל לפי שנאמר שלח תשלח יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן ולקיים מצות שלוח ת"ל כי יקרא במאורע, הנה נהי דממעט

שאין צריך לחזור אחר המצוה עד שתבוא לידו, מ"מ במאורע משמע דרמי עלי' חיובא להטפל ולקיים המצוה, ומזה תמה על התוס' שמוכח מדבריהם דאין מצות שלח תשלח רק כשירצה ליקח הבנים, אבל כשאין רוצה ליקח הבנים אינו זקוק לשלח האם, ע"ש. ואנכי הרואה בדברי הראשונים כדעת התוס' דלא כתשו' חו"י, כי הר"ן בחידושיו (חולין קל"ט א') כ' שלוח הקן לא הוי מצוה המוטלת עליו כי אם לא רצה ליקח הבני' פטור מלשלח והילכך עשה כהאי לא דחי אפי' לאו גרידא, ע"ש. והרשב"א בתשו' (סי' ח"י) חשיב למצות שלוח הקן למצוה הבא בעברה שכ' אין מברכין על כל מצוה שהיא באה מתוך עברה כגון השבת גזלה וחזרת רבית, שלא צונו לגזול כדי להשיב וליקח את האם כדי שנחזור ונשלח אותה. וז"ל הרשב"א (חלק ג' סי' רפ"ג) מה שנסתפק לך אם מברכין על העשה דהיינו השלוח או על הלאו דהיינו לא תקח האם הי' נראה יותר לברך על הלאו מפני שהוא עיקר המצוה דשלח תשלח אינו אלא לנתק הלאו שאם עבר ולקח נתקו הכתוב לעשה דשלח תשלח, ומ"מ אינו מברך אלא שצונו לשלח שהנחה היינו השלוח, ע"כ. וז"ל רב"ח לא תיקנו חכמים ברכה בשילוח לפי שאינה מצוה מיוחדת כמו שאר מצוה ואינו חייב לחזור אחרי' כמותם אלא כשיזדמן לו, ועוד שאינו חייב בשלוח אלא כשרוצה ליקח הבנים. ולשון הרא"ה בחינוך (סי' תקמ"ה) לשלח האם מן הקן קודם שיקח הבנים, ולשון הרמב"ם (במנין המצות ריש ה' שחיטה) לשלח האם אם לקחה על הבנים. מבואר דעת הראשונים דכשאינו רוצה ליקח הבנים אין עליו חיוב מצות שלוח, דלא כתשו' חו"י. ובמכ"ח דרשב"י דל"ח ע"ד אם תרצה שתקח הבנים שלח תשלח את האם ואחר כך ואת הבנים תקח לך. וראייתו מהא דיכול יחזור בהרים וכו' נ"ל לדחות, דנוכל לומר דבריית' זו אזלה לר' יהוד' דס"ל שלח מעיקרא משמע, וטעם המקרא לא תקח האם אבל מה יש עליך לעשות כשתמצא קן שלח תשלח את האם, ועיקר קרא מצות עשה הוא, א"כ אי לא הוי מיעוטא למאורע דוקא הייתי אומר דדמי' הך מצות עשה לשאר כל המצות שמחוייבים לחזור אחריה' ולקיימם. אבל לרבנן עיקר קרא אינו אלא ל"ת, דלא תקח הוי לאו הנל"ע, ומשמעות הקרא לא תקח ואם לקחת שלח, וכיון דעיקרו אינו אלא ל"ת בודאי אין אנו צריכים ללימוד שאין צריך לחזור אחרי' כמו באינך לאוי הנל"ע, דאטו יגזול כדי לקים מצות השבה, כן במאורע ודאי אינו זקוק לקיים מצות שלוח שאינו לרבנן רק בעבר על הלאו. וממש כדברי אלה מצאתי להרב מהר"ח בנבשתי (מובא בס' לחם יהוד' להרב מהר"י עייאש פי"ג משחיטה) שהעתיק תשו' הרשב"א דסי' י"ח הנ"ל שאין מברכין על מצוה זו מפני שהיא מצוה הב"בע, ופי' הרב מהר"ח כוונתו שאין המכוון בכתוב לומר שקודם שיטול הבנים יקיים עשה

דתשלח, אלא המכוון במקרא לומר שלא יקח האם על הבנים כדי שלא יעבור על הלאו, אלא שישלח האם ויטול הבנים ואם לקח האם אל הבנים יקיים מ"ע דתשלח, דלפי"ז כל שלא לקחה ונטל את הבנים ועזב את האם לא קיים מצות עשה, עכ"ד. אמנם הרב מהר"י עייאש שדא נגרא בדבריו אלה, דאי נימא דלרבנן ליכא שום עשה מעיקרא רק בעבר ולקח, ובסוגי' דחולין קמ"א מבואר דבשלוח הקן איתא לעשה ול"ת, מדפריך התם עשה ול"ת הוא הניחא למ"ד וכו', ותו לר' יהודה וכו', משמע דקושי' קמייתא קאי גם לרבנן וגם לדידהו צריכים לאוקמי בעבר ושקלה, והיינו משום קושי' דעשה ול"ת הוא. וכן על הרב כ"מ (פי"ג משחיטה הי"ט) שכ' דלרבנן דסברי דמשלח ואינו לוקה א"כ מעיקרא אין כאן אלא ל"ת לבד, ואם לקחה אין כאן אלא עשה לחוד, ומ"ש בסוגי' עשה ול"ת הוא, אינו אלא לר"י דשלח מעיקרא משמע. יעו"ש בכ"מ. ועליו כתב הרב מהר"י עייאש דסוגי' דחולין הוא תיובתא, דמדפריך ותו לר"י וכו', מבואר דהסוגי' אזלה גם לרבנן. וע"ש מה שדחה דברי הפר"ח בזה, לכן בחר לו דרך אחרת בזה, דלרבנן עשה דתשלח כולל שני זמנים, כולל מעיקרא וכולל לבסוף אחר הלקיחה, ואיכא מציאות לעשה קודם הלאו, ע"ש. וכ"כ במרכבת המשנה שם, ודאי אפי' לרבנן דס"ל ואם לקחת שלח גם קודם דעבר ושקלי' לאם חשיב עשה, דגם לרבנן שלח מעיקרא נמי משמע, שמצוה שיקחנה לשלחה וישלחנה, ודלא ככ"מ שהניח בצ"ע, ע"ש. ולא נייחא דעתאי הקלושה בדבריהם אלה, כי מצאתי לחד מרבוותא שכתב הפך דבריהם ממש, כי הריטב"א בחי' למכות ט"ז כ' וז"ל הנוטל אם על הבנים ריי"א משלח ואינו לוקה, פרישנא טעמא פ' שלוח הקן דשלח מעיקרא משמע כלומר לא תקח האם על הבנים אלא שלחה ואח"כ את הבנים תקח לך, וכפרש"י, ולאו משום טעמא דלאו שקודמו עשה דא"כ תיקשי לריש לקיש דאמר לאו שקודמו עשה אין לוקין עליו וכו' אלא דאמר לך ר"ל דשאני הכא דלא כתב רחמנא ואם לקחת שלח כדכתיב גבי נותר ושרפת את הנותר באש או והשיב את הגזלה, הלכך אע"ג דכתיב לבסוף לא בא הכתוב לנתקו לעשה אלא לומר לא תקח אלא שלח. ור' יוחנן סבר דטעמא דר יהודה משום דאפשר לקיימיה קודם הלאו אבל ודאי לאו שניתק לעשה הוא אפי' לר' יהודה. אבל רבנן פליגי ואמרו דלא משמע שלח אלא לבסוף ולהכי כתבי' רחמנא לסוף, עכ"ד. הרי לפנינו מפורש יוצא מפי חד מגדולי הראשונים דלא כדעת בעל לחם יהודה ומרכבת המשנה. ובלא"ה אי כדברי האחרונים האלה דגם לרבנן עשה דתשלח מעיקרא נמי משמע, א"כ סברי דלאו שקודמו עשה אין לוקין עליו, א"כ ר' יוחנן דס"ל לאו שקודמו עשה לוקין עליו הוא דלא כרבנן. לכן נ"ל ביישוב עיקר קושיתם הנ"ל, דהא דאמרי הרשב"א והכ"מ דלרבנן אין העשה והלאו עומדים לפניו

ביחד, היינו למ"ד קיימו ולא קיימו, דמעיקרא אין לפניו רק לאו לחוד ובעבר ולקחה אין לפניו רק עשה לחוד, אבל למ"ד בטלו ולא בטלו, שהלאו תלוי בביטול העשה ואינו נגמר עד שיבטל את העשה בידים בטול עולם, א"כ גם לרבנן דסברי דשלוח הקן הוי לאו הנל"ע העשה והלאו עומדים לפניו ביחד לעבור עליהם כשיקח האם לטהרת מצורע או לקן יולדת, א"כ קושי' הגמ' עשה ול"ת הוא בין לר"י בין לרבנן, ואתירוצא דעבר ונטלה קפריך אלא למ"ד בטלו וכו' ותו לרבי יהוד' וכו'. ובזה אין אנו צריכים לומר דלרבנן הוי לאו שקדמו עשה כדעת האחרונים הנ"ל, ומ"מ אין מן הסוגי' תיובתא לראשונים, וגם יישובי על קושית החוות יאיר הנ"ל יבוא בזה על נכון. וראיתי בתשו' חכם צבי (סי' פ"ג) דברים קרובים לדעת בעל תשו' חו"י הנ"ל, שכתב המשלח האם והבנים ג"כ קיים מצות שלוח, כי מה שאמרה תורה ואת הבנים תקח לך הוא רשות כענין ששת ימים תעבד שאינו אלא רשות. וראיי' לזה מדתנן אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב לשלוח שנא' שלח תשלח את האם, דקדקו לומר חייב לשלח ולא אמרו לא קיים מצות שלוח, וגם לא אמר אסור ליטול האם ולשלח הבנים, אלא לאגמורן דאף שמשלח את הבנים חייב לשלח האם, וכיון דחיובא לשלח האם אף לאחר ששילח הבנים קיים מצות שלוח דחיובא היינו מצוה, עכ"ד. הנה מלבד שדבריו הם נגד דעת התוס' והר"ן והרשב"א והרב"ח שהזכרתי למעלה שמבואר מדבריהם דלקיחת הבנים הוא חלק מן המצוה עד דכשאינו רוצה ליקח הבנים אין עליו מצות שלוח, אני תמה ממה דאמרי כשהאפרוחים טרפות פטור משלוח האם מדכתיב תקח לך ולא לכלביך (חולין ק"מ) ובתוספתא פ"י מבואר יותר, דאיתא התם נטל את האם ולא הספיק ליטול את הבנים עד שמתו או עד שנעשו טרפה פטור מלשלח, נטל את האם ואח"כ נטל את הבנים חייב לשלח נטל את הבנים ואח"כ נטל את האם פטור מלשלח. יעו"ש. הרי דמצות שלוח תלוי בלקיחת הבנים הראויים אליו, ואף שבשעת נטילת האם היו הבנים כשרים עדיין וחל עליו אז חיוב שלוח מ"מ בשנטרפו אח"כ פטור מלשלח. וכן ממלת תקח לך אנו למדין שאין שלוח האם נוהג במוקדשין שאינם מותרים לך כמ"ש הרמב"ם ספ"ג משחיטה (ושפיר אמר הרמ"ז שמזה עיקר הלימוד, דקרא דתשלח גופי' אצטרך לשאר דרשות ע"ש, ובלח"מ דחק עצמו בזה). עכ"פ מבואר דממלת תקח לך ילפי' דבר שאנו מצווים לשלח, וזה לא יתכן לומר אי כולי קרא ואת הבנים תקח לך אינו אלא רשות. ומצאתי בס' ברכי יוסף (יו"ד סי' רצ"ב) שהביא בשם ס' בית לחם יהודה שכתב במכילתא דרשב"י מבואר דצריך ליקח הבנים דוקא ובודאי דזו המצוה כתקנה ומאי דמשמע משנתינו דקתני נטל האם ומשלח הבנים חייב לשלח היינו לאשמעי' דאף אם שילח הבנים חייב לשלח האם

ומקיים מיהא שלח תשלח את האם, אבל לעולם דלא קיים מצוה כמאמרה עד שישלח האם ויקח את הבנים, וכש"כ לפי גרסת הרי"ף והרא"ש והרשב"א והר"ן והאגודה דגרסי במשנה אמר הריני נוטל את האם ומשלח הבנים לא אמר כלום, דא"ש טפי עם מה דמוכח ממכילתא דרשב"י עיין בתשו' חתם סופר חא"ח סי' קי"ז:

פסוק ט

לא תזרע כרמך. כרמך ולא כרם אחר, והמסכך גפנו ע"ג תבואתו של חברו לא קידש. (כלאים פ"ז מ"ה, ער"ש ורע"ב, וברמב"ם פ"ג מכלאים ה"ו שדך לא תזרע כלאים) ובירושלמי פליגי ר"י ור"א, לר"י התבואה מותרת שאין אדם מקדש דבר שאינו שלו, אבל ענבי הגפן שהם שלו אסורים, ולר"א גם הענבים מותרים, דעיקר האוסר בכלאים הם הזרעים כדכתיב פן תקדש הזרע, וכיון שהאוסר (התבואה) אינו נאסר, שאינו אוסר (הגפן) לא נאסר, אבל במסכך גפנו של חברו ע"ג תבואתו גם לר"א התבואה אסורה שהיא שלו והאוסר נאסר, והמסכך גפנו של חברו ע"ג תבואתו של חברו (כגון הזורע כרמו בשביעית, שהתבואה והענבים הכל הפקר בשביעית) לא קידש כלום, וכתב הר"ש דוקא ענבי' לא נאסרו, אבל גפנים שהוסיפו מאתים אסורים שאין הזמורות הפקר. ע"כ. ונראה פשוט דהר"ש לא אמר דזמורות אסורות אלא לר"י דסובר בגפנו ותבואת חברו אע"ג דהאוסר לא נאסר מ"מ שאינו אוסר אסור, הכי נמי בזורע כרמו בשביעית אע"ג דענבים לא נאסרו שהם הפקר מ"מ הזמורות שאינם הפקר אסורות. אבל לר"א דסובר אם האוסר אינו נאסר לא נאסר שאינו אוסר, גם הכא הזמורות מותרות, אע"ג דהזמורות עצמן אינם הפקר בשביעית, כיון דהפירות אינם נאסרים משום כלאים שאינם שלו, גם העצים אע"ג שהם שלו אינם נאסרים, שאין העץ נאסר בכלאים אלא אגב הפרי, וכיון שהפירות (האוסר) מותרות, גם העץ (שאינו אוסר) ע"כ מותר. ובזה סרה תלונת אדמ"ו בתוספות רע"ק מן הרב בספר הפלאה (כתובות פ' ד"ה אכלה ערלה שביעית וכלאים, שכתב בפשיטות דאף העצים מותרים, וכתב עליו דאשתמיטתי' דברי הר"ש שכתב בהפך דאע"ג דענבים מותרים מ"מ העצים אסורים. ע"ש. ולמ"ש אין כאן השמטה, דדברי ר"ש הם לר"י, והרב בעל הפלאה כתב ליישב קושית התוס' מאי שנא דכאן העצים מותרים וקשין של כלאי כרם אסורים, ע"ז סובבים דברי הרב, דכאן העצים מותרים כיון שהפרי מותר, והיינו כר"א דירושלמי. אמנם מה שכתב שם בהפלאה וכן פסק הרמב"ם וכו', רהיטא דלישנא הוא, דלרמב"ם דפסק כר"י בגפנו ותבואת חברו, בודאי גם כאן העצים אסורים כמ"ש הר"ש. ועל המחבר ביו"ד סי' רצ"ו ס"ד אני תמה, שפסק בגפנו

ותבואת חברו קידש גפנו כר"י, ובזורע כרמו בשביעית כתב סתם לא קידש, למה השמיט דעת הר"ש דהזמורות עכ"פ אסורות:

פן תקדש. ע' רש"י, ולשון הרלב"ג קדושה זאת היא שתהי' נבדל מהנאתם, כי הקדש יאמר על ההבדל, ולזה יאמר ג"כ על הטומאה, כמו אל תגע בי כי קדשתיך. ע"כ. ויבע"ת פן תקדש תתחייב יקידתא, והוא כמאמר התלמוד (קדושין נ"ו) תקדש תוקד אש, מלה אחת מורכבת משתים. ועיקר הוראת שרש קדש לתאר תכונת דבר שהוא מובדל ומופרש מזולתו, אם מצד מעלתו להיותו נשגב ומרומם מכל, או מצד פחיתותו הוא נבדל ונפרש מכל, אמר קדושים תהיו כלומר פרושים ומובדלים מפחיתיות חומריותם, בקרובי אקדש, אהי' מופרש ומובדל במעלה ורוממות (ווירדיג, ערהאבען), לא תהי' קדשה, המופרשת מדרכי הצניעות ומובדלת להיות מיוחד לגנות הזמה בגלוי (וזהו ההבדל שבינה לזונה, זו מעשי' בסתר, וזו בגלוי), וכן דבר שצריך להיות מופרש מבני אדם ומובדל מהם מצד איסור הנאה שבו, עד שמצוים להפרישו ולבערו מן העולם מכל וכל (פאָרטשאפפען), כגון כלאים בכרם שהוא אסור בהנאה ומחוייבים לשרפו אמר עליו כאן פן תקדש. ולשון הרמב"ן תקדש כלומר יאסר בהנאה כהקדש. ע"כ. כבריש קדושין דאסר לה אכ"ע כהקדש, וקרוב לומר טעם שהוציא הכתוב איסור הנאה בלשון הקדש, דאיסור כלאים כמעט ששוה להקדש, כמו דהקדש אינו חל רק כשדעתו ומחשבתו לכך, דהקדש בטעות לא שמי' הקדש, ככה איסור כלאים אינו רק כשהי' דעתו ומחשבתו לזרוע כלאים וניחא לי' בכך, וכשנזרע שלא מדעתו אינו מתקדש, כבמתני' דכלאים פ"ה מ"ז, וכמ"ש התוס' (יבמות פ"ג ב') אף מאן דסובר בעלמא אדם אוסר דבר שאינו שלו מודה בכלאים דאינו אוסר כיון שהוא דבר התלוי במחשבה ודעת:

המלאה הזרע. חסר הנסמך כלומר מלאת הזרע והיא תבואת הזרע כשנתבשל (ר"ש ב"מ), ולפי"ז תבואת הכרם שאמר אח"כ הם עוללות הגפנים והאשכולות, כמו שקראם במקום אחר (קרח י"ח ל') וכתבואת יקב; ולדעתי א"צ לדוחק זה, כי המלאה הזרע תרי מילי נינהו, ותבואת הכרם הוא השלישי, וכמו שנהוג ברוב המקומות דבתלתא עניני יבא וי"ו בשלישי, והשני בלתו, כמו ראובן שמעון ולוי, כי שני מיני כלאים בכרם הם, אם הזורע שני מיני תבואה עם זרע הכרם, כגון חטה שעורה וחרצן, או שני מיני ירק עם זרע הכרם, וכן הזורע זרע אחד ירק וזרע אחד מין תבואה, וחרצן, (ערמב"ם רפ"ה דכלאים), וממין זה האחרון דיבר הכתוב:

המלאה. היא התבואה המלאה בקשין שלה:

הזרע. הם מיני ירקות, כענין כגנה זרעי' תצמיח וכמורגל בדברי רז"ל זרעוני גנה על מיני ירקות ודשאים:
ותבואת הכרם. הם ענבי הגפן, ושלשת המינים האלה: המלאה (התבואה), הזרע (הירק), ותבואת הכרם (ענבים), נאסרו בהנאה בנזרעו יחד, ויראה שאין פירוש אשר תזרע. על פיזור הגרגרים בארץ (זאֶען), דא"כ הוא מיותר לגמרי, אבל פי' קבלת הזרע לצמוח, והיא ההשרשה (וואורצעל פאססען), והתי"ו הוא לנסתר (וכמ"ש למעלה במשפטים בבכורי מעשיך אשר תזרע בשדה) ומוסב על המלאה והזרע, כי התבואה והירק בכרם אינם מתקדשין רק משישרישו בארץ, משעה שיתפשטו הזרעים בקרקע (ערמב"ם פ"ה הי"ג), ובכוונה קרא כאן את התבואה בשם מלאה, להורות שאין התבואה מתקדשת אלא כשגרעין התבואה עדן צריך להתמלא מן הקשין שלה, ונקראת מלאה, אבל כשהוא יבשה כל צרכה עד שנקרא דגן או תבואה אינה מתקדשת, וכן קרא את ענבי הגפן בשם תבואת הכרם כי אין ענבי הגפן מתקדשים רק משיעשו כפול הלבן וקודם שיבשלו כל צרכן, כי כשכבר בשלו כל צרכן, ואינם צריכים עוד לארץ יקראו ענבים, ומטעם זה לא אמר כי תקדש רק פן תקדש כענין שמא, כי האיסור תלוי בתנאים, התבואה והירק משהרישו, והענבים משיעשו כפול הלבן, כי אם ליקט התבואה והירק קודם שהשרישו וקודם שעשו ענבים כפול הלבן אין בו איסור כלאים, ובמחברת אגרות ישר רוצה לחדש פירוש חדש במקרא זה לאמר, הכתוב אסר זריעת מיני דגן בשדה שיש בו גפנים כדי שהמלאה (ר"ל התירוש) לא יכשיר לקבל טומאה את התבואה קודם זריעה ולאחר קצירתה ע"י הטפים הנופלים מן התירוש ע"י עבודת הזורע או הנפת חרמש הקוצר, ופירש תקדש לשון טינוף כדי שהמלאה לא תטנף את הזרע. - וזה דרך עקש וזר, כי אם טומאה גמורה מותר לגרום לחולין איך יעלה על הדעת לאסור ההכשר המביא לידי טומאה, ומה יענה על שדך לא תזרע כלאים ? ועל בגד כלאים ? גם לדבריו מלות. פן תקדש המלאה. מחוברים יחד, אמנם הנגינה מפרדת ביניהם, וכבר אמר הראב"ע כל פירוש שאינו מסכים עם נגינת הטעם לא תאבה ולא תשמע אליו. והנה אונקלס ויב"ע תרגמו המלאה הזרע דמעת זרעא מלאה נסמך לזרע, לפי"ז ידבר קרא מחד מינא דתבואה עם חרצן', וזה כמ"ד (חולין פ"ב ב') דכי זרע חטה וחרצן או שעורה וחרצן מיחייב וזה ליתא לדידן דקיימל"ן כר' יאשי' דלא מיחייב עד שיזרע שני מינים עם חרצן, ובחולין קט"ז ופסחים כ"ה אמרו תרי קראי כתיבי כתיב המלאה וכתיב הזרע, הנה ביארו המלאה הזרע לתרי עניני כראוי למשפט הלשון, אמנם מה שאמרו שם זרוע מעיקרו בהשרשה דכתיב הזרע זרוע ובא הוסיף אין לא הוסיף לא דכתיב המלאה, זה אינו אלא לאידך

תנאי דלא צריכי זריעה במפולת יד ומשכחת לה כלאים דאוריי' בזרוע ובא במעביר עציץ נקוב וכדומה, אבל לר' יאשי' דלא מיחייב רק במפולת יד לא משכחת לה. כמ"ש תוס' (קדושין ל"ט סד"ה לא) וכ"ד הרא"ש דלר' יאשי' דקיימ"ל כוותי' ליתא למתני' דמעביר עציץ וכדומה (עיי' ר"ש פ"ה דכלאים מ"ז דריש לקיש לית לי' ההוא דזרוע מעיקרו בהשרשה ע"ש ובספ"ז האריך בזה) א"כ יכלינן לפרש אליבא דר' יאשי' המלאה הזרע לתרי עניני (כמשפט הלשון) המלאה היא התבואה המתמלא בראש השבולת, וכלישנא דמתני' (פ"ה דכלאים מ"ז) אם הביאה דגן תדלק. הזרע. מפרשי' לה לר' יאשי' הירק, והיינו מין ירק העושה לשלש שנים כקנבוס ולוף וכדומה שהוא נגמר עם הכרם. אשר תזרע. כשהכוונה היתה לזריעה אז מתקדש ונאסר, דשלא בכוונה לזריעה כגון שעבר בכרם ונפלו ממנו זרעים או שיצא זרעים עם הזבלים או עם המים, או שהי' זורע או זורה בשדה לבן וסיערתו הרוח לאחוריו ונפלו הזרעים בכרם וצמחו לא מתקדש, ע"ז נאמר אשר תזרע, וזה לא זרע, הכי דרשו בספרי וכ"כ הרמב"ם (פ"ה דכלאים הי"ז). והנה ממה שפירש רש"י המלאה, זה מלוי ותוספת שהזרע מוסיף, מלשון זה משמע כל מה שנתוסף מן הזרע כשבולת וקשין של תבואה מתקדש ונאסר בכלאים והוא כדעת התוס' (ב"ב ל"ו א') וכ"ד הר"ש ספ"ז דכלאים. אמנם דעת הגר"א שהקשים והעצים מותרים, והוא דאמרי' הקשין של כלאי כרם אסורים אינו רק בתלתן וכדומה שטעמו שוה לפריו, כמ"ש בפי' למשנה דכלאים פ"ה מ"ז, ומבואר יותר בביאורו ליו"ד סי' רצ"ו סק"י, ולדעתי נוחה יותר לשון מלאה, שהם הגרעינים הממלאים את השבולת, כמו מלאתך דמשפטים כ"ב כ"ח, והנה טעמו דר' יאשי' דלא מחייב רק בזורע שני מינים עם החרצן במפולת יד, כבר כתבו שהוא מדכתיב לא תזרע כרמך כלאים, הרי דבעינן כלאים בר מכרמך, ומאי דבעי במפולת יד מדכתיב לא תזרע כרמך כלאים, משמעותו שהכרם עצמו דהיינו החרצן זרוע עם הכלאים, דאל"כ לכתוב כרמך לא תזרע כלאים:

פסוק י

לא תחרוש. והוא הדין להנהיגם יחד קשורים זוגים בהולכת שום משא (רש"י). דנקט בפסוק זה ג' דברים שור וחמור יחדיו, סתם שור עומד לחרישה כד"א תורא לרדי', חמור למשא דהיינו למשוך את המשוי, לכך קאמר לא תחרוש בשור וחמור יחדיו, וגם לא תמשוך חמור עם שור, וגם לא להנהיג שור וחמור יחדיו אף בלא משא; ומאי דהתחיל הפסוק בחרישה לבד, זה כלל גדול כשרוצה לדבר בכמה ענינים שאינם דומות זו לזו אז מתחיל הלשון במה שרוצה לומר בראשונה, כמו תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי, דחשיב ג' דברים דשא וזרע ואילנות ואינו מזכיר בתחלת הפסוק רק תדשא, וכמו

ותדבר מרים ואהרן במשה אמר בלשון נקבה משום דמזכיר מרים בראשונה (הגר"א). ולשון לא תחרוש דקרא לאו דוקא, כי כל מלאכה מהמלאכות כדישה וכדומה אסורה, ותפש קרא מלאכת חרישה כי יושבי הארץ רוב עסק מלאכתם הי' עבודת אדמה, ודבר הכתוב בהווה, ויתכן עוד שהוציא הכתוב איסור מלאכת כלאי בהמה בלשון חרישה, להורות על המקובל מרבותינו על המנהיג את הכלאים שהמנהיג כלאי בהמה קשורים יחד זוגים בהולכת שום משא אסור מה"ת ולוקין עליו, כי ההנהגה הוא ענין הנוהג בעסק החרישה ואי אפשר בלעדה, כי דרך החורשים לחרוש תלם סמוך לתלם, כשמתחיל עד"מ לחרוש ממזרח שדהו הולך וחורש עד קצה שדהו למערבו, ובעודו הולך אחר בהמות החרישה בדרך זה, הוא אוחז הדרבן לכוין בו הבהמות אל תלמי השדה ומכביד יתד המחרישה לחרוץ בו את הקרקע, ובבואו אל סוף תלם שדהו שבמערב, הוא חוזר עם בהמותיו אל ראש שדהו למזרח ויתחיל משם תלם אחר סמוך לתלם ראשון, ובחזרתו זו אינו חורש כלל רק מוליך ומנהיג הבהמות הקשורות בדרבן וכלי מחרישה, בלתי חרישה עד בואו למזרח שדהו לחזור ולחרוש ממזרח למערב כתלם הראשון, הנה להיות שהנהגת הבהמות מסוף תלם המערבי לתחלת תלם המזרחי הוא צורך החרישה שאי אפשר בלעדה, לכן שפיר כלל קרא בלא תחרוש גם ההנהגה, והתבונן במלת יחדיו דקרא, שהוא נראה כמותר, דלאיסור חרישה גופה לא אצטריך כ"כ.. דאף בלא זה הוי ידעינן שאין האיסור רק בשניהם יחדיו השור עם החמור, כי לא נוכל נטעות ולומר שאסור לחרוש בשור לבדו וחמור לבדו, דהכתיב בשבת למען ינוח שורך וחמורך, אלמא שעושים בהם מלאכה (כמבואר כאן בספרי) ואם להורות שצריכים להיות קשורים יחדיו, גם לזה אין צריך קרא, דכל חרישה לא משכחת לה בשאינם קשורים בכלי המחרישה ואסורים יחדיו בל יוכלו לפנות זה לימין וזה לשמאל, ולמה זה הוסיף קרא מלת יחדיו, דחרישה גופה לא משכחת לה רק כשהם יחדיו, אבל כיון שנכלל בלשון לא תחרוש מידי דשייכא לחרישה שאי אפשר בלעדה, דהיינו הנהגת הבהמות פנויות ממלאכה מסוף התלם אל ראש התלם כדי להתחיל מחדש תלם אחר ממזרח למערב, והנהגה זו בחזרת הבהמות יכולה להיות אף בשאינן קשורות יחד בכלי המחרישה כיון שאז אינו חורש כלל, לכן הוסיף קרא מלת יחדיו, להורות שהנהגה זו אסורה רק כשהם קשורים יחדיו, וכמה נעמה בזה דרשת הספרי דיליף ממלת יחדיו לאסור הנהגה, (עיי' תוס' חולין ע"ח ב' ד"ה עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו) כי מלה זו יורה דבלשון לא תחרוש נכלל כל המצטרף לחרישה והיא ההנהגה, ואם לא תפרש כן אין לדרשה זו מקום להנהגה, וכאילו היא פורחת באויר, ואין למלת יחדיו הצטרפות עם רישא דקרא, ולפי דרכנו אנו למדים עוד

דהנהגת כלאים אינה אסורה רק בשיש בה משאת שום דבר, דומי' דמשאת הדרבן בעת הנהגת הבהמות בחזרתו אל תלם החדש, וכמ"ש רש"י כאן להנהיגם יחד זוגים בהולכת שום משא, (ומן התימה שדברי רש"י אלה היו בהעלם דעת הרב ב"ח ביו"ד סי' רצ"ז, שאוסר שם הנהגה לבדה בלתי שום משא, וע"ש בט"ז) הנה התבאר אע"ג דכל המלאכות אסורות בבהמות, לא אמר קרא לא תעשה כל מלאכה בשור ובחמור יחדיו, רק אמר לא תחרוש, לפי שיש בחרישה גם הנהגה בלא מלאכה:

פסוק יא

לא תלבש. יש במשמעותו שתים, מעשה הלבישה (אנקליידען) ושלא יהי' לבוש (געקליידעט זיין) לזה אמרו (סוף מכות) כששהה כדי לפשוט וללבוש והם מתרין בו על כל שהי' ושהי' חייב על כל אחת ואחת, דאע"ג דלא עשה מעשה מ"מ לוקה דכיון שהי' יכול לפשוט ואינו פושט ועומד במלבושו זה חשיב מעשה (ע"ש ריטב"א) דכל הנמנע מפעולה שהי' בכחו ורשותו לעשותו נקרא עושה, תראה דוגמתם (שמות ד' כ"א) ויחזק את לבו, ויש פעלים המתבארים כשמות כמ"ש (אחרי מות י"ח כ"ב) ואת זכר לא תשכב:

צמר ופשתים. לרבותינו אין לנו צמר האסור בפשתים רק צמר רחלים, אבל שאר מיני צמר כגון של עזים ארנבים וגמלים מותרין, ואף כשנתערב צמר רחלים בשל גמלים, אם הרוב משל גמלים, מותר לערבו אח"כ עם פשתן, לפי שכבר נתבטל של רחלים בשל גמלים, כדתנן בפ"ק דכלאים (ובתשו' ר"ע איגר סי' קפ"ט וסי' ר"ז התקשה מזה ע"ד הר"ן (נדרים נ"ב א') שכתב בפת שצלאו עם בשר בתנור אחד דאסור לאכלו בחלב, דריח דהוי כמו משהו לא בטל דהוי דבר שיל"מ דאפשר לאכלו עם בשר, אף דבמין בשא"מ אין בו דין דשיל"מ, היינו דוקא בדבר שאסור עכשיו ולמחר יהי' לו היתר, אבל בדבר שיש לו עכשיו היתר לא בטל אף במין בשא"מ, א"כ אמאי אמרי' הכא במתני' אם רוב מן הגמלים מותר, אמאי יבטל צמר רחלים בגמלים, הא הוי היתר בהיתר דלא בטל לדעת הר"ן כמו דבשר לא בטל בפת לאכלו בחלב, דמה חילוק בין ריח משהו של בשר שנבלע בפת שלא בטל משום דיל"מ דהוי היתר בהיתר, ובין צמר רחלים דבטל בצמר גמלים, הא הוי היתר בהיתר, ואי דצמר רחלים שם איסור עליו דאסור לחברו עם פשתן, ה"נ בשר שם איסור עליו דאסור לחברו עם חלב. והניח בצ"ע, וכן העיר ע"ז בתשו' סי' ר"ט. ונ"ל דלא אחמרו רבנן בדשיל"מ דלא בטל רק בדבר שאין תשמישו אלא פעם אחת כגון אכילה וכדומה, אבל לא לענין דברים שתשמישם פעמים הרבה, כמ"ש הרב צל"ח (פסחים בסוגי' דתשע צבורין) דהא דביצה שנולדה בי"ט לא בטל מטעם דשיל"מ, היינו לענין איסור אכילה, אבל לענין איסור טלטול לא שייך דשיל"מ, דבאכילה אמרי, מה לנו לאכלו היום באיסור

הלא נוכל לאכלו למחר בהיתר, אבל טלטול יכול לטלטלו היום וגם למחר, שהטלטול שיטלטל היום הוא בפ"ע ולמחר בפ"ע, (ע"ש שמיישב בזה היטב תמיהת הרא"ש על רש"י) לפי"ז בצמר רחלים שנתערב בשל גמלים, לא שייך לומר לאסור עליו לחברו עם פשתן שלא יבטל הרחלים בגמלים מטעם דיוכל להתלבש בתערובת זה לבדו, וכל ימיו יהי' איסור פשתן חל עליו תערובת זה, ובדבר שתשמישו היום אינו תשמישו למחר לא מחמרי' בי' מטעם דשיל"מ, כיון שתשמישו תדיר):

פסוק יב

גדילים. לרז"ל הוא חלק מן הציצית הסמוך לכנף הבגד, שכורכין חוט אחד על שאר שבע החוטין, ובזמן התכלת שהיתה הכריכה בחוט תכלת ובחוט לבן (ע' רמב"ם וראב"ד, בהלכות ציצית) היו באמת כעין קליעה, ובלשון ארמי קורין לקליעה גדיל, ותרגום מעשה עבות ועובד גדילין, ויתורגם גדילים (פלעכטווערק), וא"ת גדילין כרוספדין והוא (קאנטען, פראנזען), והכל אחד:

כסותך אשר תכסה. אין זה כשם כסוי עור תחש (במדבר ד') שהוא תאר (דעקקע) שהרי הוא בעצמו נקרא מכסה עור תחש, והמיוחד לכסות בו בלילה פטור מציצית, אבל הוא שם המופשט (בעדעקקונג) ע"מ שבות יעקב, ונקרא הבגד שלובשין אותו ביום בשם כסות מצד פעולתו, כי הוא מגין על הגוף מפני קור וחום ועקיצת זבובים ויתושים וכדומה:

פסוק יג

כי יקח. לשון קיחה פירשוהו רבותינו (ריש קדושין) לשון קנין שע"י כסף שנותן לה נקנית אליו (אנאייגנען) וכבר מצאנו לשון קיחה על הקנין משכו וקחו לכם צאן (בא י"ב כ"א) ובנחמי' (יו"ד ל"ב) המקחות שהוא לשון מקח וממכר וכן קחו לכם תבן (שמות ה' י"א) הוא לשון קנין כמש"ש ויש לצרף לזה עוד דמצאנו לשון קיחה על הקישור והאיסור פקח קוח (ישעי' ס"א) שהוא להריק"ם פתיחת המאסר ויש דומים לזה בלשון כמ"ש (חיי שרה כ"ד כ"ב) ויקח האיש נזם זהב, ולפי שע"י קדושין האשה נקשרת עם האיש להיות לו לבדו לבשר אחד, לכן נקרא לשון קיחה (עהעפערבינדונג):

כי יקח איש אשה. טעמו כאשר יקח האיש אשה בלקוחי תורה שהם הקדושין בכסף היא המאורסה, ואחרי ימים בא אלי' ושנאה שלא היתה ערבה עליו בביאתה, והשכים בבקר ובא לב"ד וטען שלא מצאה בתולה, הנה זה נתכוון להוציאה בלי מהר הבתולות שהיא הכתובה שכתב לה, ומפני שבחזקת בתולה נתקדשה אליו הוא טוען עלי' שזינתה תחתיו (רמב"ן). הנה מה שטען עלי' שלא מצא לה בתולים אין טענתו עלי' בדברים בעלמא בלא ראי', אבל הביא עדים שנבעלה תחתיו בעודה ארוסה, דאל"כ אין בדבריו

ממש כמבואר בתלמוד, א"כ הדבר מתמי' שיהי' עיקרי הדברים חסרים בתורה, ולא ראיתי לאחד מהמפרשים שהתעורר ע"ז. ונ"ל שכל זה יובן בלשון. ושם לה עלילות דברים. כי שם עלילות הוא מלשון ומעלה בו מעל שנאמר בסוטה (במדבר ה') שענינו בגידה באמינת זולתו (אונטרייע), כי אשה נשואה או ארוסה לאיש המוסרת עצמה לאחרים היא בוגדת באמונת בעלה, כי הוא מסר לה אמונתו שתהי' רק ברשותו, והמכוון ושם לה עלילות, יאשים אותה שבגדה ומעלה באמונתו (ער לעגט איהר טרייאלאָזיגקייט אויף), שמסרה עצמה לביאה לאיש זולתו, וכבר מצאנו שרש עלל על מעשה הזנות כמו (שפטים י"ט) ויתעללו בה. ושימת עלילה זו היא ע"י הגדת עדים, שהעמיד עדים עלי' המגידים בב"ד עלילתה, ובגידתה בו, וזהו המכוון במלת דברים שאמר קרא, שענינו דבור העדים (אויסזאגע) וכמ"ש ע"ז לקמן (כ"ד א') כי מצא בה ערות דבר, וכמו הנה אמת נכון הדבר, שמלת דבר הוא דבור והגדת עדים, הנה מבואר בלשון המקרא עצמו שהוציא עלי' ש"ר ע"י עדים המעידים עלי' שזינתה תחתיו בעודה ארוסה; וז"ל הספרי ושם לה עלילות דברים יכול אפי' אמר הקדחת לי את התבשיל והיא לא הקדיחה, ת"ל עלילות דברים עלילות דברים לג"ש מה עלילות דברים האמור להלן טענת בתולים אף עלילות דברים האמור כאן טענת בתולים. ע"כ. והוא נכון לדברינו ע"ד הפשט. ונ"ל להוסיף עוד שבמלת ושם לה המובן בו הבאת עדים כי מהוראת מלת שם בשי"ן שמאלית, אות וסימן כמבואר (וילך ל"א י"ט שימה בפיהם) וממילא יובן כי כל אות וסימן הוא עד וראי' על דבר המכוון באותו סימן, סימן האבדה הוא מעיד ליודע אותו שהוא בעל האבדה, אות שבת אות ברית הוא המעיד למשמרו היותו מיוחד לקדוש ה', ולזה תמצא לפעמים שם עדות בא במקום אות, וכן בא אות במקום עדות וראיי', אמר (יהושע כ"ב כ"ח) עד הוא ביניינו, המזבח אינו בר הגדה רק סימן ואות, וכן הגל הזה עד אינו אלא אות וסימן לדבר המותנה ביניהם, (צייכען, מערקמאל, בעווייז) אותותם לא תנכרו (איוב כ"א) מה אות כי ירפה (מ"ב כ') הם ענין עדות וראיי' (בעווייז) קדוש ישראל התוו (תהלים ע"ח) כ' רש"י לשון סימן כמו והתוית תו, וסימן הוא לשון מופת בקשו אות וסימן היש ה' בקרבנו, ע"כ. ויש דומים בלשון יון, (עמ"ש באותות מצרים וארא זיי"ן ג' והרביתי אותותי) לפי"ז טעם "שם לה" מביא ראיי' בעדים נגדה (בעווייזע געגען זיא) לה כמו נגדה, כמו אנשי סדום רעים וחטאים לה'. נגד ה' שלא לרצונו, כי ידור נדר לה' (רי"ש מטות) הוא לרבותינו נגד רצון ה' כמש"ש, התבאר מזה כי הקבלה הולכת מישרים בדרך לשון המקרא:

פסוק יז

ופרשו השמלה. ה"ז משל מחוורין הדברים כשמלה (רש"י), והוא מדרשו של ר' ישמעאל בספרי ובמכילתא, וא"צ כי זאת לפנים בישראל מכניסים החתן והכלה לחופה ובודקין אותן, והעדים משמרים להם מבחוץ, והם שהחכמים קורין להם שושבינון, וכאשר יפרדו נכנסין העדים שם ולוקחין השמלה אשר שכב אותה עלי' ויראו הדמים, וזה ידוע בתלמוד ובספרי ואגדה, וקורין השמלה ההוא סודר, ולכך יאמר הכתוב שיפרוש אבי' ואמה השמלה אשר לקחו מיד העדים ויאמר אלה בתולי בתי, ובודאי שצריך לחזור הדברים בענינים הרבה שהכתוב יקצר בהם, אבל לא אמר ה"ז משל אלא המחייב מוציא שם רע אע"פ שלא בעל, ופשוטו של מקרא כדברי האומר עד שבעל, וכך אמרו בגמרא ר"א בן יעקב אומר שמלה ממש והלכה כדבריו, וכן טעם הפרשה, כי אמר הכתוב תחלה ולקח אבי הנערה ואמה והוציאו את בתולי הנערה ידבר בשניהם, ואח"כ שב לאב לבדו ואמר אבי הנערה וגו', וחזר ואמר ופרשו השמלה בשניהם, והטעם כי התביעה הזאת לאב לבדו הוא שהקנס שלו אבל שתוף האם במעשה מפני שענין השמלה הנשים יתעסקו בו, והן יודעות ובקיאות בדמי' ולאם, ראוי שתתפוש ותביא אותה לב"ד, אבל טענת את בתי נתתי לאיש הזה לאב בלבד היא והאם לאו בעלת דברים דידי' היא, או אחר שיסדר האב טענותיו בב"ד יתפוש בשמלה אשר הביאה אשתו תחת כנפות כסותה ויפרשו אותה שניהם בב"ד, והנה לא הוזכרה האם בפרשה ולא באה לב"ד כלל אלא מפני ענין השמלה (רמב"ן); ובצד"ל כתב דאף על גב דקאמר (בפ' נערה שנתפתתה) דלראב"י הדברים ככתבן, לא בא לשלול שאין פירושו שהוא דרך משל, אלא ה"ק דלראב"י יכולים אנו לפרש הדברים ככתבן, אבל גם ראב"י מודה דלפי האמת אין הדברים ככתבן אלא ה"ז משל וכו', וכה"ג כתב הרב בעל כ"מ. ע"ש. והא דנקט קרא כשמלה דוקא נראה שהוא כענין שמלה חדשה גבי אחי' השלוני וירבעם, שדרשו (בפרק חלק) מה שמלה חדשה אין בה שום דופי ופירש רש"י שום דופי גמגום. וזהו נמי כוונת רז"ל שדרשו (בפרק קמא דחגיגה) שמלה לך קצין תהיה לנו וגו' עשיר אתה בתורה ומחוורת היא בידך כשמלה קצין תהיה לנו ותלמדנו וכו':

פסוק כ

ואם אמת היה. אמת לא יודע רק על פי שנים, ולפי שהכתוב יפרש בזנוני הבתולות כי כאשר תהיה מאורסת תסקל וכאשר לא אורסה היא פטורה, לא הוצרך לפרש כאן ואם אמת היה הדבר, שזינתה באירוסי' ושזינתה ברצונה, ואמר ברמז כי עשתה נבלה בישראל לזנות בית אבי', והנבלה היא בעשות' כן לרצונה, לזנות הוא כאשר תשטה אשה תחת אישה, כי הנערה אשר לא ארשה לא תקרא זונה בשכבה עם אחד העם, אבל

היא מיועדת לו (הרמב"ן); וז"ל הרא"ם ואם אמת היה בעדים והתראה שזינתה לאחר אירוסין, לא אם היה אמת שלא נמצא לה בתולים, כדמסיים בי' קרא לא נמצאו בתולים לנערה, דא"כ אכתי לאו בת סקילה היא, דדלמא קודם אירוסין נבעלה, וא"נ לאחר אירוסין דילמא לא היה שם עדים והתראה, אלא ע"כ לומר דה"ק אם אמת היה הדבר שלא נמצאו בתולים לנערה, אלא שזינתה אחר אירוסין בעדים והתראה כפי מה שטען עלי' בעלה ע"כ. הרבו דברים להשלים תנאים החסרים במקרא, ולדעתי א"צ להוספת דברים אלה, כי לפי המבואר למעלה בלשון ושם לה עלילות דברים, שהמכוון בו הגדת עדים על מעילתה לזנות באירוסי', א"כ מה שאמר כאן ואם אמת היה הדבר הזה, פי' אם דבור העדים עלי', אמת הוא, והיינו עלילתה ומעילתה בארוס שלה, והיא הזנות שתחתיו, ותרגומו (וענן דיעזע אויסזאגע וואהר איזט):

פסוק כג

נערה בתולה מאורשה. ענין נערה המאורסה, כי כאשר יראו עדים מרחוק איש תופס בנערה ושכב עמה בעיר והרימו העדים קולם והתרו בהם, לדעת רבותינו, יתחייבו שניהם סקילה, שגם האשה בחזקת מזנה לדעת כיון שלא צעקה כלל, כי דרך כל אנוסה לצעוק בעיר להושיעה ולהצילה, ואם יראו אותה בשדה שיחזיק בה וישכבנה, הרי זו בחזקת אנוסה ופטורה. וטעם צעקה יתכן שצעקה או טעמו אם צעקה אין מושיע לה, כי אפילו שמעו שלא צעקה פטורה כיון שאין שם מושיעים לה, והכלל אם יש לה מושיעים בין בעיר בין בשדה חייבת, אין לה מושיעים בין בעיר בין בשדה פטורה שלא דבר הכתוב אלא בהווה, ולא ידעתי בדין הצעקה אם ראינו נערה שהחזיק בה איש והיא נלחמת בו בכל כחה ובוכה ואוחזת בבגדיו או בשערותיו להמלט ממנו, ולא ידעה לצעק, למה תסקל, אלא גם הצעקה בהווה לדון בה מן הסתם בעיר מפותה ובשדה אנוסה (רמב"ן) ונראה שהכתוב לא הזכיר רק הצעקה שהוא קצה האחרון מסימני אניסתה, כי נערה בתולה בתחלת התפסה בידי איש לא תצעק להשמיע קולה ברבים, כי מתנגד הדבר לכבודה וחרפה היא לה שיראו בני אדם התאבקות האיש בה, לכן בכל יכלתה תשתדל תחלה בהצנע והסתר להנצל ממנו אם בהרמת יד נגדו וכדומה מן התאמציות אשר בכחה לדחותו ולהמלט ממנו, ואם אחר כל אלה תמצא חולשת כחה נגדו, כשמרגשת כי רב חילו עלי' ולא תמצא עוד אופן להרחיקו ולדחותו ממנה, אז תרים קולה להביא לה מושיעים, ועזב הכתוב סימני אניסותה הקודמות, ולא אחז רק האחרון שהיא הצעקה. והנה למאי דקיימל"ן (סנהדרין מ"א) דצריך שיתיר עצמו למיתה, ואף שמתרין בו ומודיעים לו חייב אתה מיתת ב"ד אינו נהרג אלא כשיאמר על

מנת כן אני עושה, אבל כשאינו רק שותק ומרכין בראשו ואמר יודע אני פטור (רמב"ם רפי"ב מסנהדרין), א"כ למה האריך הכתוב למתלי חיוב מיתתה ופטורה בצעקה, הלא הכל תלוי אם התירה עצמה בפירוש למיתה, דבלא"ה אף בלא צעקה פטורה, ומה אהני לן הצעקה להורות שהיא אנוסה לפוטרה, אם התירה עצמה למיתה בפירוש א"כ גילתה שהיא ברצון ? הנה לדעת הרמב"ן דאע"ג דבע"ג וג"ע וש"ד יהרג ואל יעבור, היינו שמצוה עליו שיהרג על שמו של הקב"ה, אבל שיהרג בב"ד אין לנו ואי עבר פטור. כדדרשינן הכרת תכרת הנפש ההיא, היא לא אנוסה ולא מוטעת, ניחא קרא דילן, דאע"ג שהתרו בה שאין האונס מתיר וקבלה התראה זו, מ"מ אין לנו לדונה במיתה, אבל לדעת הראב"ד דבג' עברות הללו שהם מחמת חובת עצמם, אם התרו בהם ועברו עליהם אף באונס ימיתוהו ב"ד (עיי' חדושי הר"ן סנהדרין ס"א ב') קשי' לו קרא. ונראה שאין כוונת הכתוב רק להודיע אופן המחייבה מיתה והפוטרה, דכשלא צעקה יש מקום להמיתה והיינו כשהתירה עצמה למיתה בפירוש, וכשצעקה יש מקום לפוטרה אפילו התירה עצמה אח"כ למיתה בפירוש, ואף שבזה גילתה שברצון עשתה, מ"מ כיון שתחלתה באונס אין לחייבה אף שסופה ברצון, כרבא (כתובות נ"א ב') תחלתה באונס וסופה ברצון שאומרת הניחו אותו מותרת לבעלה דיצר אלבשה. תדע דצעקה דקרא לא בצעקה מתחלה ועד סוף קמיירי, דמדכתיב אין לנערה חטא מות שאמר עלי' יב"ע בתרגומו לית לעולימת' דין קטול אלהן גברא יפטרינה מני' בגיטא, ואי בצעקה מתחלה ועד סוף קמיירי, הא אנוסה היא ואשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה, אלא ע"כ דבתחלה צעקה והראית שהיא אנוסה, ואח"כ כשקיבלה התראה והתירה עצמה למיתה, אף שאין לחייבה מיתה כיון דתחלתה באונס, מ"מ אסורה לבעלה. וסתמא דמילתא הכי הוא דרוב הנבעלות באונס סופן ברצון דיצר אלבשינהו ומתהני' מעברה, כדמשמע בירושלמי פ"ד דסוטה בהאי אתתא שנבעלה באונס וא"ל ר"י ולא ערב לך בסוף, א"ל אף שבתחלתו אינו ערב בסוף ערב', וכיון דסתמא דמילתא הכי הוא, שפיר מוקמינן לקרא בהכי. ולכאורה נראה כי דעת יב"ע כאבוה דשמואל דתחלתה באונס וסופה ברצון אסורה לבעלה, וכ"כ בית הלל באה"ע סי' ו' סקי"א, וכ"כ בפני יהושע שם בכתובות, ע"ש. ואפשר דאיתי' לדברי יב"ע אליבא דכ"ע, ואף רבא מודה בזה, דעד כאן לא פליגי אבוה דשמואל ורבא אלא כשתחלת ביאה באונס הוי' אי אמרי' בי' דיצר אלבשה והוית אנוסה אף כשסופה ברצון, אבל כשלא היתה אנוסה רק קודם ביאה, דהיינו בעת שהייתו עלי' בקירוב בשר ובעת התאבקו עמה בחבוק ונשוק וכדומה מן המשמושין, אם במשך זמן זה צעקה עד תחלת הביאה ואז שתקה, אף דגם בכה"ג יש סברה לומר דיצר אלבשה ותהיה כאנוסה אף

בתחלת הביאה, מ"מ מודה רבא דזו אסורה לבעלה, דרבא לא שרי רק כשתחלת ביאה באונס הוי, אמנם לענין מיתה בודאי כ"ע מודו דפטורה, אע"ג דאתרו בה והתירה עצמה למיתה מ"מ כיון שע"י שהייתו עלי' בקירוב בשר וע"י חיבוק ונשוק, אע"ג שלא לרצונה היתה כי התאבקה עמו כל משך זמן זה, מ"מ התפעלה להתלבש ביצר להתחלת הביאה ולהתיר עצמה למיתה וכיון דהא שהתירה עצמה אינו מרצון וחפץ גמור רק מצד אונס דאלבשה יצר תחלה, ומזיד הקרוב לאונס הוא אין בידינו לחייבה מיתה, ובזה האופן קרא משתעי דצעקה תחלה קודם התחלת הביאה ואח"כ שתקה, בזה אין לנערה חטא מות, ומ"מ אסורה לבעלה לכ"ע:

פסוק כד

ענה. הענה והשפיל אותה מכשרותה מהיותה עוד ראוי' לבעלה (רע"ס):

פסוק כו

אין לנערה חטא מות. ת"א חובת דין דקטל, פירש חטא לשון עונש כמו זאת תהיה חטאת מצרים וחטאת כל הגוים דתרגומו פורענות מצרים (זכריה י"ד:י"ט) ולרבותינו (סנהדרין ע"ג) כולי קרא יתרה הוא דפשיטא דכשנאנסה אין לה עונש כלל דכל אנוס רחמנא פטרי', וע"כ לדרשה אתי, ואמרו, חטא אלו חייבי כריתות, מות אלו חייבי מיתת ב"ד, ולהורות דכל חייבי כריתות ומיתת ב"ד שבעריות מצילין אותן בנפשן דומי' דנערה מאורסה, לדבריהם חטא מות תרי מלי נינהו אין בה לא חטא ולא מות, וחסרון הוי"ו דומי' דשמש ירח עמד זבולה והבינו במלת חטא ענין הכרת, שפירשוהו מן והייתי אני ובני שלמה חטאים (מ"א א' כ"א) שפירושו חסרים ומנועים מן הגדולה, ועונש הכרת הוא חסרון הנועם הגדול המיועד לנפש בחיי עה"ב. כדאיתא בספרי אין הכרתה אלא הפסקה, עיי' ויקרא ד' י"ג יאשמו, ובכ"מ רפ"ח מתשובה בשם הרמב"ן, ובמכדרשב"י (ויקרא י"ז ב') אם הכהן המשיח יחטא, יגרע טובי' כד"א והייתי אני ובני שלמה חטאים:

יקום איש. ירצה אין זה כענין בהמה הנרבעת שכ' בה ואת הבהמה תהרגו, כי אמנם הבהמה לא תתקומם כלל, אבל זו שהיתה תחלתה באונס, והתקוממה כפי יכלתה הנה קרה לה כמו שקרה לנרצח, שנעבדה בו עברה נגד רצונו לפיכך אין לה בחטא ענין כלל (הנ"ל):

פסוק כח

לא ארשה. הנגינה מלעיל כדין העבר, ופי' שלא נתארסה לאיש מעולם (דאס ניא פער-לאבט ווער), כי רק באופן זה דבר הכתוב דקנסא לאבי', אבל אם היתה ארוסה מלפנים, אף שביום שנאנסה היא פנויי' שוב אין הקנס לאבי' רק לעצמה, כי הלכה כר"ע (כתובות ל"ח) נתארסה ונתגרשה קנסה לעצמה, והמתרגמו בהווה (דאס ניכט פערלאָבט איזט)

מתנגד להלכה ולמשפט הלשון. ודע דאיכא מ"ד התם דיליף מג"ש דאף בנתארסה ונתגרשה קנסא לאבי', ומקשינן עלי' היכי אתי' גז"ש ומפקי מפשעי' לגמרי (דמשוה ארוסה כלא ארוסה ומיעקר קרא ממשמעותי' לגמרי) ומשני קרי בי' אשר לא ארוסה. ע"ש. ונ"ל כוונת דבריהם, כי שמות הפעלים יבאו על דרכים משונים אין קץ להם (כמ"ש הראב"ע במאזנים) עד דלפעמים תכונת העבר הוא שם הפעל, כמו תחלת דבר ה' בהושע, שמלת דבר הוא פעל עבר בכל המקרא וכאן הוא לרש"י שם דבר דיבור, וכן בראשית ברא אלהים שתיבת ברא הוא פעל עבר בכ"מ, וכאן הוא שם הפעל וענינו כמו בריאה (ערש"י שם ורוו"ה) וכן לי נקם ושלם, וכן והדבר אין בהם (ירמיה ה') אינם פעלים, אבל שמות הפעלים, ועניינם כמו שלום דבור (עמ"ש בפסוק שחת לו), ויש פעלים רבים שאינם מורים כלל על שנוי לא על פעולה, ולא על הפעלה, ואין בכחם כ"א הוראת התאר ודבקו עם נושא המאמר, כמו מה טבו אהליך (במדבר כ"ד) ששיעורו מה עובים המה, וכן ה"א גדלת מאד (תהלים ק"ד) שהוא כמו גדול אתה, והוא מצחות לה"ק להשתמש בפעל עבר ממין הזה במקום שם התאר עם דבור המציאות, וכן כאן להך מ"ד מלת ארשה אף שהוא בתכונת פעל ישמש ג"כ במקום שם, ועניינו לא ארוסה, אמנם בא שנוי זה לתועלת הגז"ש. ואף שהדברים האלה אינם להלכה כתבתים להוציא מדעת חסרי בינה בכוונת אמרם בכ"מ אל תקרי, כי אין כוונתם לשנות הקריאה המקובלת, שהרי כאן ישתדלו לבאר פשטות המקרא מוסכם לגז"ש, ואיך ישנו הקריאה, הלא יברחו מן הגרוע אל היותר גרוע, אבל אמת כוונתם בלשון אל תקרי על שנוי המובן, וכבר העירותי ע"ז בכמה מקומות:

פסוק כט

ונתן איש השכב. שלש מלות אלה מיותרות לגמרי, דודאי איש אחר שלא עשה עול לא יתן קנס, ולזה ארז"ל (כתובות מ') דחמשים כסף שהוא נותן אינו אלא להנאת השכיבה לבד, וחוץ מזה חייב בתשלומי הבשת והפגם והצער, ומלשון תרגום יהונתן שכתב ויתן דמי בהתה חמשין סלעין, יראה שהחמשים סלעים הם דמי בשת, וזה אינו, ואין ספק שהוא משגגת המדפיסים. ודע דלחד מרז"ל (כתובות מ"ב) לא זכתה התורה לאב אלא משעת נתינה, וגבי עבד דכתיב כסף שלשים יתן לאדוניו לא אמרי' הכי ונ"מ לענין אי הוי ממונא להורישו לבניו, דלשון יתן לחוד, ונתן לחוד, ופירש"י יתן משמע לשון צווי ולעולם, ונתן משמע דבר הנתון כבר. ע"כ. ובתו' שם אמרו וגבי מוציא ש"ר דכתיב ונתנו לאבי הנערה איכא למימר ונתן לחוד ונתנו לחוד. יעו"ש. והדבר מפליא כל רואיו, כי מי זה לא ידע שאות וי"ו מהפכת העבר לעתיד, ואיך נאמר כי מלת ונתן כאן משמעותו

דבר הנתון כבר, גם אין הבדל בין ונתן לונתנו אלא שזה ליחיד נסתר וזה לרבים נסתרים, ומה זה יאמרו בעלי התוס' כי ונתן לחוד, ונתנו לחוד, ובאמת דברי רז"ל נכונים (כמ"ש בעירוב פרשיות) כי וי"ו ההפוך לא תצא מכלל וי"ו החבור, כי כשיקדים פעל עבר לפני וי"ו המהפכת העבר לעתיד אז אינו מהפכת מעבר לעתיד, כמו פעל ועשה (ישעיהו מ"א:ד') וי"ו זו אין וי"ו ההיפך מפני מלת פעל אשר לפניו (ע"ש ר"ש ב"מ), וכן ועשה לו כתונת פסים אינו וי"ו ההיפוך מפני מלת אהב שהוא בתחלת המקרא, ובמאמר. וקרא זה אל זה ואמר (ישעיהו ו':ב') שהוי"ו אינו מהפכת מעבר לעתיד אף שיקדים לה פעל עתיד בשתים יכסה פניו, באמת מלת יכסה הוא עתיד במקום ההווה (כמ"ש ר"ש ב"מ שם) ובג' מקומות מצאנו שרש נתן שהוי"ו אינו מהפכת מעבר לעתיד, כמו שולף איש נעלו ונתן לרעהו (רות ד':ז') מפני פעל שלף הקודמו, ונתן כובע נחושת על ראשו (שמואל א י"ז:ל"ח) מפני פעל וילבש הקודמו, ונתן ארצם לנחלה (תהילים קל"ה:י"ב) מפני פעל שהכה הקודם לו במקרא שלפני פניו, ודומים לזה הרבה במקרא, והנה במקרא שלפנינו אין וי"ו של ונתן מהפכת מעבר לעתיד מפני שפעל כי ימצא הקודמו הוא עתיד במקום הווה (כי אין השכיבה מוכרחת מן המציאה) ותרגומו (וועגן עס זיך עראייגענן זאָללטע), ובאופן זה אין הוי"ו מהפך מעבר לעתיד, ושפיר ארז"ל יתן לחוד (כי יתן משמע לשון צווי בעתיד, כי לא יתכן לצוות על העבר) ונתן לחוד (דמשמעותו כאן דבר הנתון כבר), ואמנם וי"ו דונתנו גבי מוציא ש"ר בהכרח היא מהפכת מעבר לעתיד, כי כל הפעלים הנמצאים לפניו הם המהפכים מעבר לעתיד כמו ולקחו ויסרו וענשו, ולזה גם וי"ו של ונתנו איננו מהפכת, אבל היא בכלל עטיפה וחבור, ושפיר אמרו בעלי התו' ונתן לחוד ונתנו לחוד. הנה עכ"פ דברי רז"ל אינם מתנגדים למשפטי הלשון:

פרק כג

פסוק א

כנף אביו. שומרת יבם של אביו (רש"י מרז"ל, יבמות ד'), והוא מכוון בלשון המקרא, כי פרישת כנף בגד איש על אשה הוא ענין הנשואין, כמ"ש (רות ג' ופרשת כנפיך על אמתך. וכמ"ש רש"י שם ובתלמוד (קדושין י"ח) קרא לקדושי אשה בשם פריסת טליתו עלי' ע"ש בבגדו בה, ואין לך אשה אשר איש מצווה עלי' לנשאה רק יבמה, שזקוקה אליו מחמת מיתת בעלה, ולשון. כנף אביו. פי' אשה אשר אביו מחוייב לפרש כנף בגדו עלי' לנשאה ככתוב ולו תהיה לאשה ושפיר קראוה כנף; והראב"ע כאן פי' לא יקח אשת אביו האנוסה, וטעות הוא דקיימל"ן נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו:

פסוק ב

פצוע דכה. ר"ל פצוע ודכה, ואמר אח"ז וכרות שפכה, למדנו שאלו הפצעים והכריתה והדיכות הוא בכלי ההולדה, ולפי ששפיעת הזרע תהיה מהגיד אם בשבילי הזרע אם בהביצים למדנו שבאלו הכלים אם היתה הפציעה או הדיכה או הכריתה באי זה שיהיה מהם, הנה יקרא באלו השמות ר"ל פצוע שפכה או דכה שפכה או כרות שפכה כלקמן (כ"ז י"ח) משפט גר-יתום ואלמנה (רלב"ג ערש"י ורא"ם), והראב"ע פי' דכה ביצים ואין לו דמיון, והמתרגמים אונקלס ויב"ע לא תרגמו אלא תרי עניני סירוס:

פסוק ג

לא יבא ממזר. לא ישא ישראלית (רש"י), כי להכנס בקהל ה' בכל מקומות מושבותיהם ולישא וליתן עמהם בכל הדברים מותר כאחד מבני ישראל, וכבר אמרו ממזר ת"ח קודם בקריאת התורה לכהן ע"ה. ויש בזה מחלוקת בין גדולי המורים, להרמב"ם אין מלקות משום ממזרות רק בנשואין, כשבעל אחר הקדושין, אבל בשקידש ולא בעל או בעל ולא קידש אינו לוקה משום ממזרות, והראב"ד השיג עליו דלוקה אף בשבעל ולא קידש, שהביאה נאסרה כדי שלא ירבה ממזרות בישראל, וכן פצוע דכה כדי שלא תזנה אשתו תחתיו והממזרות רבה. וכ"ד רמב"ן דלוקה אף בביאה בלא קדושין שהכתוב מפורש צווח לא יבא שהיא הבעילה (ערמב"ם פט"ו מאיסורי ביאה ובראב"ד ובמ"מ שם) ונ"ל להליץ בעד הרמב"ם, אימתי תקרא הביאה בעילה כשמפורש בו אשה, כמו בא אל אשת אחיך, כן הבא אל אשת רעהו, יבמה יבא עלי' דמשתעי באשה, אמנם בלשון ביאה בקהל אין המובן בו בעילה לבדה רק כשקדם לה קדושין, דהיינו נשואין, כי לשון בא עיקר ענינו קרבת עצם אל עצם, כמו בא יוסף אל אחיו, היום בא לעיר, והבא אל אשה שלא לשם אישות רק לשם זנות, אין כאן קרבת עצם אל עצם רק באשה זו לבדה ורק על שעה חדא, וברגע פרישתו ממנה אין לו עוד קורבה לא בה ולא בכל משפחתה, ואחותה אמה ובתה וכל משפחתה נכרים הם אליו, דבביאת זנות לא נעשו קרובותי' ערוה עליו. ולא שייך בזה לשון ביאה בקהל. אמנם בביאת נשואין חוץ קרבתו אל עצם האשה יש לו גם קרבת כל משפחת האשה, אבותי' אחי' ואחיותי' כלם נקראים קרובי' ושאר בשרו, הנה להיות שבביאת נשואין תתילד קרבת עצם האחד אל אנשים רבי המספר, שפיר נופל עליו לשון ביאה בקהל (כי גם מספר עשרה נקרא קהל, פסחים ס"ד ב') וכבר מצאנו לשון ביאה על הנשואין (שופטים י"א) שלשים בנות הביא לבניו, כלומר השיא, ושפיר פירש לא יבא בקהל, ע"י נשואין. ולא ניחא לרמב"ם לומר כראב"ד דאסר קרא בעילת הממזר מטעם שלא ירבה ממזרות דא"כ יהיה מותר בבת ישראל בשאין בה חששא לרבוי ממזרות כגון זקנה עקרה ואילונית, וכן בפצוע דכה אם איסורו משום זנות אשתו

כראב"ד, א"כ אמאי לא אסרה תורה רק בפצוע דכה שבידי אדם, אבל בפצוע דכה שבידי שמים מותר לו לבא בקהל, (כביבמות ע"ה ב') הא אית בי' ג"כ חששא דזנות אשתו. והנה ממה שפירש"י לא יבוא ממזר שלא ישא ישראלית. מבואר דעתו כרמב"ם דבבעילה בלא נשואין אינו באזהרה זו, וכן פי' הרא"ם בס' היראים מצוה קצ"ח, וכ"כ רב אחאי משבחא בשאילתות וכן תיב"ע לא ידכי למיסב איתא כשרה, כולם עומדים כשיטת הרמב"ם. והנה ממזר שאסרה תורה לבא בקהל הוא הנולד מאחת העריות הנזכרות בתורה שהן מחוייבי כריתות או מיתת ב"ד, אבל משאר חייבי לאוין אין ממזר, ודלא כר"ע. ואפשר לבאר שם ממזר עפ"י ההלכה, כי כל העריות נקראות תועבה, כמ"ש (אחרי י"ח כ"ט) כל אשר יעשה מכל התועבות האלה, ושם זר בלשון ערבי ענין תועבה, ומזה והיה לכם לזרא (בהעלותך) וכן רוחי זרה לאשתו, ויהיה טעם ממזר איש מתועב, הנולד ממעשה התועבה שהן העריות. ואם נחזיק בדעת רמב"ן (פ' אחרי) שאין קיום המין בשאר בשר, ובעל הטורים אמר סמך ממזר לפצוע דכה כי ממזר אינו מוליד כפצוע דכה, נוכל לומר דמשום זה הונח על הנולד מחייבי כריתות שם ממזר, שהוא משם מזר ביצים מזרות (חולין ק"מ ע"ב) שהונח על ביצה שאינה מגדלת אפרוחים. והרמב"ן כתב ממזר הוא שם לאיש מוזר מאחיו ויודעיו שלא יודע מאין בא, הנולד לאיש מאשת אביו הוא ירחיק אותו, לא יודה בו לבשתו ולכלימתו מן המעשה הרע שעשה וגם אמו תשליכנו בלילה כענין האסופי הנזכר בתלמוד, והנה הוא ממזר בעיר מולדתו, וכן כל העריות. עכ"ד. ואין זה מדוייק היטב, כי אם שני מולידיו לא נודעו אינו ממזר ודאי, והתורה דברה מממזר ודאי ולא מממזר ספק, וגם הנולד מחייבי לאוין ואפילו מהפנוי' המותרת תסתרנה על הרוב ילדיהן מפני הבושת והוא כשר לבא בקהל:

גם דור עשירי. אמרו בספרי נאמר כאן עשירי ונאמר (למטה בעמוני ומואבי) עשירי מה דור העשירי האמור למטה עד עולם, אף דור העשירי האמור כאן עד עולם. ע"כ. לדבריהם דור עשירי דאמר קרא הוא כמו דורות רבות, לפי שמספר עשר הוא סוף האחדים וראשי העשיריות לכן רבוי המספר בזה השם בסתם, דומה לזה עשרת מונים (בראשית ל"א:ז') ואפו עשר נשים (ויקרא כ"ו:כ"ו) עשר פעמים תכלימוני (איוב י"ט:ג') כמ"ש הר"ש ב"מ באלה המקומות. הנה בזה דעת רז"ל האוסרת את הממזר איסור עולם אינו יוצא מפשטות לשון המקרא. ואפשר לתת טעם למה שהשמיט המקרא בממזר מלת עד עולם, למה דאמר ר"י (קדושין ע"ב) ממזרים טהורים לעתיד לבא, ר"ל כמו שפי' הרשב"א והריטב"א, לא שתבטל מצות לא יבא ממזר, אלא הוראת שעה תהא לאותן שהיו בדורו קודם ביאת אלי', שאלי' מטהרן, אבל אותן שיהיו בימות המשיח אף הם

יהיו פסולים, דמצות לא יבא נוהגת לעולם אף בימיו של משיח. הנה כיון דעכ"פ על שעתא חדא יתבטל האיסור לכן לא אמר בו עד עולם, ולזה אמר שם תלמודא הילכתא כר"י, אע"ג דהילכתא למשיחא היא' כיון דידעי' מנא למסבר קראי. (עתוס' מנחות מ"ה, ותוס' סנהדרין ט"ו סד"ה שור מיני). ונראה עוד לדעת ר"ת דלאו לא יהיה קדש איתי' מה"ת גם בעבד ושפחה, ומ"מ ממזר מותר בשפחה, מדלא אמר רחמנא לא תקח שפחה, רק אפקי' בלשון לא יהיה קדש, אין הממזר בכלל כיון שיצירתו בעברה קדש ועומד הוא, וכ"כ הר"ן הרשב"א והריטב"א ספ"ג דקדושין. ולשיטה זו אמר הב"ש (אה"ע סי' ד' סקל"ה) דגר עמוני אסור בשפחה דהא אין יצירתו בעברה. ע"ש. לפי"ז שפיר לא אמר בממזר עד עולם, כיון דיכול ליטהר, דמותר לו לישא שפחה שקבלה עלי' מצות וטבלה לשם עבדות, ובניו כשישחררם יהי' מותרין לבוא בישראל, משא"כ בעמוני. (אמנם דברי הב"ש צריכים ישוב ממה דגרסי' בירושלמי עמוני משחררין לו שפחה, הועתקו דברי הירושלמי ברשב"א לחדושי יבמות ע"ז ב' ד"ה אמ"ר יוחנן):

לא יבא לו. כמו ותהר לו (וישב ל"ח י"ט) כמו ממנו - וכן לא יבא להם כמו לאחת להם (יחזקאל א' ו') כמו מהם, הלמ"ד ישמש במקום מ"ם לה' הישועה הישועה מהשם. ויתכן שבאו שנויים אלה, לפי שאיסורן איסור עולם וכל הנולד מהם דומה אליו בפסול, כמו שאמרו בבראשית רבה על ותהר לו, גבורים וצדיקים כמוהו, כי מלת לו יורה על הדומה לו ובקדושין ס"פ האומר דרשו רבותינו על מלת לו:

פסוק ד

עד עולם. מלת עד יורה בכ"מ הגבלת דבר אל דבר, אם הגבלת מקום אם הגבלת זמן, שבבוא דבר המתאחר יופסק הדבר המוקדם אליו, כמו עד פה תבא, עד בוא השמש (ביס), וזה לא שייך כ"א כשנסמך מלת עד אל דבר ידוע, שעי"כ נדע שבהתחלת דבר הידוע המתאחר יופסק המוקדם אליו, אמנם כשנסמך מלת עד למלת עולם, שהוא בלתי מוגבל, לא נוכל לפרש מלת עד ענין הגבלה (ביס) כי לא יוגבל דבר בבלתי מוגבל, וצריכים אנו לפרש מלת עד לענין המשכת זמני (פאָרטדויערנד, אנהאלטענד) כמו עד זה מדבר (איוב ב') כלומר בהמשך זמן דבורו (וואָהרענד), וכן עד גשתו עד אחיו, שמלת עד השני הגבלת מקום, ועד הראשון הוא המשכת זמני כלומר השתחוותיו היו בהמשך זמן גשתו אליו. וכן יפה עד מאד, אין מלת עד להגבלה כ"א המשך זמני, (אנהאלטענד שאָן), וטעמו היופי הוא מופלג באיכותו, וגם הוא בהמשך זמני, אף שהיופי הוא דבר הנופל תחת השנוי ומקריים רבים מגרעים היופי, בזה יהי' היופי בלתי השתנות בהמשך הזמן. וכן עד מהרה ירוץ דברו, מלת מהרה על התחלת הדבר, ומלת עד על קיומו והמשכתו

בזמן (אנהאלטענד שנעלל), וכן ומרה עד מאד, מאד על הפלגת המרירות באיכותו, ועד על המשכתו בכמות. וכן עד עולם, המכוון בו (עוויג אנהאלטענד) המשך תמידי שלא יופסק ולא יתבטל, שלא תהי' נקודה זמנית שנוכל לעמוד בו, כי הוא מתפשט לבלי שיעור. עיי' במכדרשבייי (ר"פ וארא) בטחו בה' עדי עד, מהו עדי עד וגו', ע"ש ובמקדש מלך שם דברים נפלאים:

פסוק ה

אשר לא קדמו אתכם. מצינו אוכל בכסף תשבירני ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי כאשר עשו לי בני עשו היושבים בשעיר והמואבים היושבים בער (דברים ב' כ"ב) ורבים אמרו שהם לא קדמו אותם אבל ישראל קנו מהם, וזה הבל כי די למחנה שימכרו להם כאשר ירצו לקנות וכו' והנראה שהמואבים הוציאו להם לחם ומים, ועמון לא עשה כן וזה טעם לא קדמו אתכם שלא יצאו לקראתם בלחם ובמים כאשר עשו האחרים, ולכן הקדים הכתוב עמוני והקדים להזכיר פשעו ע"ד אשר לא קדמו, ואח"כ הזכיר מואב וחטאתו (אשר שכר עליך). כ"כ הרמב"ן, יע"ש באורך. והנה מדאמרי' (יבמות ע"ה ב') מואבי ולא מואבית, איש דרכו לקדם ואין אשה דרכה לקדם. מבואר דאשר לא קדמו אף אמואבים קאי, וכן אמרו באגדה (סנהדרין ק"ג ב') גדולה לגימה שהרחיקה שתי משפחות מישראל שנאמר ע"ד אשר לא קדמו וגו' ע"ש. הרי דאתרווייהו קאי. גם אשר לא קדמו בלשון רבים יורה דמשניהם ידבר, דהול"ל לא קדם כמו אשר שכר בלשון יחיד. וטענת הרמב"ן אינה טענה כ"כ, כי לפי הנראה הי' זה חק להם בימי קדם לקדם פני היעפים בלחם ומים, ומלכי צדק יוכיח שהוציא לחם ויין, וגדולה מזה ראינו כי גדעון הרג את אנשי סכות על שמיאנו לתת לאנשיו היעפים לחם, וקרוב לזה ענין דוד עם נבל (ש"א כ"ה). ועמ"ש בקרא דכאשר עשו לי בני עשו, שאינו מדבר כלל ממכירת לחם ויין, ואין כאן תימה כלל:

פסוק יד

על אזנך. כלי זיין (רש"י ות"א ויב"ע) שרשו זין והאל"ף נוספת, וכן והזונות רחצו (מ"א כ"ב ל"ח) תרגומו ומאני זיינא שטפו (קריעגסגעראָטה) אמנם לרבותינו (כלים פכ"ו מ"ג) זין הוא אזור כמין אבנט שכן בלשון יוני קורין לחגור זוני ומזה פירשו הרמב"ם והר"ש שם גם והזונות רחצו. א"כ גם מלת אזניך פירושו אזור וחגור (גורט):

פסוק יט

גם שניהם. בתמורה (ל"ו ב') אמרי' דלב"ש מלת גם בא לרבות גם שנוייהן, דבנתן לה חטין אתננה ועשתן שמן ענבים ועשתן יין אסור, ולב"ה שנוייהן מותרין, אמנם מלת גם הניחו בתלמוד בקושי' לב"ה, ואעפי"כ פסקו הרמב"ם והסמ"ג כב"ה, דכללא בידינו

דכל היכא דלא אמרי' תיובתא רק קשיא לא נדחו דבריו מהלכה ואינו כ"א כלשון צ"ע ליישב; ושפיר יישב הרמב"ן מלת גם לב"ה ע"ד הפשט ואמר, בעבור שהזכיר מקודם פסולי הקרבן במומם כמ"ש לא תזבח לה"א שור ושה אשר יהי' בו מום כל דבר רע כי תועבת ה"א הוא, הוסיף כאן לומר כי גם האתנן והמחיר שגופם תמים הם תועבת ה', או טעם מלת גם בעבור שהאחד באמת תועבה גדולה והוא האתנן, תלה הקטן בגדול ואמר תועבת ה' גם שניהם כלומר הקטן כמו הגדול, וכמהו מצדיק רשע ומרשיע צדיק תועבת ה' גם שניהם תלה הקטן בגדול. עכ"ד. והנה למ"ש במשפטים בוגם את המת יחצון כי מלת גם אף שהוראתו בכ"מ על התוספת והרבוי מ"מ יורה ג"כ על הפחת והחסרון, וכבר מצאנו שרשים המורים על דבר והפוכו, כמו שם אור שיורה ג"כ על החושך כמו הללוהו כל כוכבי אור (תהילים קמ"ח:ג') פירש"י כוכבי לילה, וכן ולילה אור בעדני (שם קל"ט) שפירש"י שהלילה מאפיל לנגדי אור זה לשון אופל הוא, וכן ויאר את הלילה בבשלח, ומזה (איוב ל"ז:י"א) יפיץ ענני אורו, וכן שרש עיף יורה על הרוב על זהירת האור כמו הופיע מהר פארן, ויורה ג"כ על החושך כמו ארץ עיפתה (איוב י':כ"ב) פירש"י שם דבר חשכה, וכן תעופה כבקר תהי' (שם י"א) פירש"י אפלה שלך כבקר תהי', הנה מלת גם דומה להם כמו שיורה על התוספת והרבוי, ככה יורה על הפחת והגרעון, ויורה כאן על בזוי הדברים מאוסם ופחיתותם, גם שניהם טעמו (דאס פעראָכטליכע דיזער ביידען) פחיתות שניהם הם תועבה להש"י, ע"ד הקריבהו לפחתך, ועד"ז יתפרש גם שניהם במצדיק רשע וגו'. ויש לפרש מלת גם על מעלת הדבר וחשיבותיו, כמו ולשם יולד גם הוא (נח יו"ד ר"א) שפירוש גם הוא, המופלג ביתרון מעלותיו (דער פאָרציגליכע) כמש"ש, וטעם תועבת ה' גם שניהם, חשיבות מעלה שאתה רוצה לייחס לשניהם, להקדישם לגבוה, תועבה היא להש"י. ורש"י העתיק דעת ב"ש דאינה משנה, ודברי רא"ם עליו אינם מיושבים, וכבר תפש עליו בצד"ל:

פסוק כא

לנכרי תשיך. תתן לו הרבית אם התנית עמו, ולא תבגוד בו, ולאחיך לא תשיך אעפ"י שהתנית עמו ואתה מתרצה לפרעו אסור לך לתת לו הרבית, למען יברכך כשלא תבגוד בנכרי ולא תחלל את השם (הרע"ס), והוא הפירוש היותר נכון לפי דקדוק מלת תשיך שהוא יוצא לשני פעולים (כמ"ש הראב"ע) המלוה הוא פעול מהלוה בקבלת הרבית, והלוה הוא פעול מהמלוה בשמכריחו לתת לו הרבית, ופי' תגרום ותסבב שאיש אחר ישוך אותך, וכן פירש"י בגמ' (ב"מ ע' ב') בתשובת ר"נ תשיך דוקא קאמר אתה תן לו רבית, וכ"א בספרי לא תשיך לאחיך, אין לי אלא ליה; ולא נקבל פי' המפרשים דבמלוה

משתעי קרא דלדבריהם אין הבדל בין תשיך לתשוך. ויבקשו להם חברים מן לא תכיר פנים, וכן חרמש לא תניף שאינם יוצאים לשני פועלים, כי למה לן לדחוקי אנפשן, הפך דקדוקו והפך התלמוד. וכ"כ בס' היראים להרא"ם סי' רע"ב מדלא כתיב תשוך בלשון תפעל אלא תשיך בלשון תפעיל למדנו שפירושו תגרום לו שיקח ממך רבית ובתיב"ע לבר עממין תיזוף מני' בריבותא, וידידי מהר"ש חן טוב אמר מדכתיב לנכרי בלמ"ד יורה שידבר מרבית הנותן לנכרי כי אם מרבית הניקח מנכרי ידבר הי' ראוי לומר את הנכרי בסי' הפעול. והוא דיוק נכון. ודע דלפי האמור דמטעם חלול השם נגע המאמר לנכרי תשיך שלא יהיו האחרים מרננים על ישראל שישקרו בדבורם ולא יעמדו באמונת הבטחתם ולשלם הרבית הקצוצה בשעת הלואה בזה נוכל להצדיק דעת הרמב"ם שכתב (רפ"ה דמלוה) מ"ע להשיך לנכרי שנא' לנכרי תשיך, דייק בלשונו "להשיך" בלשון המקרא ללמדנו שהישראל שהוצרך ללוות מעות מנכרי ברבית, הישראל מצווה ועומד לשמור מוצא שפתיו ולשלם לנכרי הרבית כפי המדובר, כי בבגדו בו במניעת קיום דבריו הוא מחלל ה' ואין ממשמעות לשון הרמב"ם כלל שהישראל מצווה לקחת רבית בהלואתו לנכרי' דא"כ הול"ל מ"ע להלוות לנכרי ברבית. ועוד דאם מלקיחת רבית משתעי קרא דלנכרי תשיך, יהי' לשון המקרא מבולבל מרישא לסיפא, דסיפא תשיך מנתינת רבית מלוה למלוה מיירי (לפי המקובל וכמ"ש הרמב"ם פ"ד ה"ב) ותשיך דרישא מלקיחת רבית. ומה זה יכריחנו לומר כדברי הכ"מ דנשבקי' לי' לקרא דאיהו דחיק ומוקי אנפשי' דתשיך דסיפא אלוה קאי ותשיך דרישא אמלוה, אחרי שיש לנו טעם ברור להעמיד לשון המקרא על מכונו כראוי. ולא ניחא לרמב"ם לומר (כהראב"ד והעומדים בשיטתו) דמ"ע לנכרי תשיך הוי לאו הבא מכלל עשה שלא ישיך לישראל, דא"כ הו"ל לתלמודא למיחשב הך מ"ע בהדי אינך דקחשיב (ס"פ איזהו נשך) שהמלוה והלוה עוברים עליהם ולומר שעוברים גם על לאו הבא מכלל עשה דלנכרי תשיך. ור"נ דאמר לרבא (שם ד' עיי"ן) לעבור עלי' בעשה ול"ת, הוא להרמב"ם שנוי' בעלמא לדחות דברי רבא. ולפי"ז מה שהקשו על הרמב"ם ממאי דאמרי' מלוי ברבית מאימתי חזרתן, דאפי' לנכרי לא מוזפי, וממה דאמרי' כספו לא נתן בנשך אפי' רבית דנכרי, דמשמע שאין מצוה בדבר (עיי' בהגהות מיימוני שם) אין מכאן סתירה כלל להרמב"ם, דהוא לא אמר שלקיחת הרבית ממנו הוי מ"ע כ"א נתינת הרבית אליו. ולזה התחיל שם הרמב"ם "לאחיך אסור ולשאר העולם מותר" שיש ברבית הנכרי מן המצוה ומן המותר, שהלקיחה ממנו מותרת, והנתינה אליו מצוה. וכן חכמים אסרו ההלואה אליו ברבית, והתירו ללוות ממנו ברבית. כן נ"ל בדעת הרמב"ם מלשונו בחבורו (ואף שאין כן דעתו

בסה"מ שלו) ואף החולקים על הרמב"ם בזה וסוברים שאין המכוון בלנכרי תשיך רק ההיתר לנתינת הרבית אליו, ע"כ יודו שבמניעתו מלתת אליו כפי המדובר עושה סרה הקשה מכל עברות שבתורה והיא חלול השם הנכבד והנורא כמבואר בסמ"ג לאוין ב', המשקר לנכרי או המרמה אותו או יעשה לו עול הם בכלל מחלל השם. ע"ש. הלא יאמרו הכזה עם ה' יקרא אשר עליהם אמר הנביא שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפיהם לשון תרמית:

למען יברכך וגו' על הארץ. אין ראוי שיובן מזה שלא תנהג זאת האזהרה כ"א בארץ ישראל כי אין לו התלות בארץ וכבר נזכר במה שקדם בזולת זכירת ארץ, ואמנם הכוונה בזה הוא שבקיום זאת המצוה ימשך הטוב שיברכך ה' על הארץ הנבחרת, אולם בזולתה לא ימשך ממנה להתברך בכל משלח ידיך כי אין שאר ארצות מוכנת לברכה כמו זאת הארץ שהיא מוכנת מאד שידבק בה ההשגחה האלהית (רלב"ג) ודברי המבאר בזה בטלים למי שיש לו אמונת חכמים:

פסוק כד

כאשר נדרת וגו' נדבה. ממקרא זה ילמדונו (רי' זבחים) עולה ששחטה שלא לשמה אסור לזרוק דמה שלא לשמה, מדאמר קרא ועשית כאשר נדרת נדבה אם נדבה אינו נדר ואם נדר אינה נדבה אלא ה"ק אם כמו שנדרת עשית שנשחט לשם נדר ולשם בעלים יהא נדר ויצא הבעל ידי חובת נדרו, ואם לאו שלא נשחט הזבח לשם בעלים יהא נדבה כלומר כשר הוא כאלו הביאו לנדבה דבקדושתי' קאי, ויזרוק דמן ויקטיר אימוריהן לשמן ואסור לשנויי בהו. ביאור המקרא בד"ז מוקשה מאד, וכבר התעורר מהר"מ זכותא (בקול הרמז) ואמר מאן יהיב לו סכינא חריפא דפסקי' לקרא, וכ' ביישובו דה"ק תשמור ועשית כאשר נדרת, ובזה יצאת ידי חובה, כי לה"א נדבה פי' מתחלה כאשר הפרשת אותו מיד קנהו ה' לנדבה ובידך לעשות נדר אם תעשהו כאשר נדרת, ולפירוש זה מאמר הפסוק תשמור ועשית ממש כאשר נדרת מה שלה' כבר הוא נדבה. עכ"ד. והדוחק מבואר. ול"נ דהך מימרא דרבא דזבחים תלי' באידך מימרא דרבא דאמר (ר"ה ד' ו') דהך קרא כאשר נדרת נדבה מיירי באמר ולא אפריש, כגון דאמר הרי עלי ע"מ שאיני חייב באחריותה. עי"ש בתוס', הרי מבואר דלדעת רבא לשון כאשר נדרת נדבה דאמר קרא המכוון בו, נדר שאינו אלא נדבה, דאע"ג דבלשון הרי עלי שאמר נדר הוא, מ"מ כיון שאינו רוצה להתחייב באחריותו דינו כנדבה, ולא אמרי' דבגמר דבריו הוא נתפס כיון שאמר בפירוש לבלי התחייב באחריותו אין כאן לא נדר, וגם נדבה לא תהיה כיון שלא אמר הרי זו, מ"מ השמיענו קרא במוצא שפתיך תשמור ועשית להזהיר עליו בעשה ולא תעשה ואזהרה

לב"ד שיעשוהו, ומדחזינן הכא דאפי' בדרך זה דמקלש קליש הוא עצמו את נדרו בשעה שנדר, מ"מ לא פקע קדושת נדבה מני', מכש"כ היכא דבעל הנדר מיקם קאי בנדרו, וכבר הביא את קרבנו לצאת ידי חובת נדרו, רק מצד אחר בא לו שלא יוכל לצאת חובתו בקרבנו, כגון שהכהן לא היה נזהר בו לשחטו כקדושתו וכדינו, מכש"כ שאין בו שום ירידת קדושה אבל בקדושתי' קאי ואסור לשנויי' בי' ולעבוד אחת בשאר עבודות שלא בדרך קדושתו. הנה לפי המבואר פשטי' דקרא מוקמינן לי' בנודר עצמו, דמני' הפרשה משתעי, וממילא ילפינן דיני' דכהן המקריב ובזה סרה קושי' המקרא גם לדעת רז"ל. וראיתי לתוס' שם בזבחים (ד"ה ואם לאו) שכ' דדרשא דהתם פשטי' דקרא, ולא ידעתי היאך. ויש לפרש דעת רבותינו ע"ד אחרת והוא, כי אף שיש נדבה בלא נדר, אבל אין נדר בלא נדבה, כי הנדבה הוא חובת מנא לבד, שבאמרו ה"ז עולה הקדושה חלה על הבהמה, ואם מתה אין הבעלים חייבים באחריותה, והנדר הוא חובת גברא שבאמרו הרי עלי עולה החיוב מוטל עליו להביא עולה, ובקיימו את נדרו ע"כ צריך לפרש ולומר על הבהמה שמביא, ה"ז לעולתי, ובזה הקדושה חלה על הבהמה כמו בנדבה דהוה חובת מנא ג"כ, אמנם חובת גברא ג"כ נשארת במקומה להתחייב באחריותה מצד נדרו (עתוס' ערכין כ' ע"ב ד"ה והא, לכן נ"ל לר"י דגוף השור קדוש) וזהו דא"ק כאשר נדרת נדבה אשר דברת בפיך, כי שניהם דיבר בפיו, בשעה שקיבל עליו את נדרו וחל עליו חובת גברא, ובשעה שהפריש את הבהמה לקיים את נדרו שחלה הקדושה על הבהמה דהוי חובת מנא כבנדבה, וע"ז בא הצווי. מוצא שפתיך תשמור ועשית, שתשמור לעשות כאשר נדרת נדבה כלומר כחובת גברא וכחובת מנא. וממילא יובן מזה שכאשר לא נשלם בהקרבן כוונת הנודר, כגון ששינה המקריב אם שנוי בעלים, אם שנוי קדושה, דחובת גברא נשארת עליו לקיים נדרו בקרבן אחר, ומ"מ לא נסתלקה בזה חובת מנא דהיינו קדושת הבהמה עצמה נשארת במקומה וצריך לעשות כל ענייני עבודותי' כפי מה שנתקדשה מפומי' דבעלים, ובזה מבואר המקרא על פשטי' לדעת רבותינו דילפי מני' דלבעלים הוא דלא עלה לשם חובה אבל בקדושתייהו קיימי ואסור לשנויי בהו. וע"ד הפשט יראה שעור המקרא. אשר דברת בפיך (תשמור לעשות) כאשר נדרת וגו', כל דבורי פיך גם בינך לחבירך לא תשנה לעולם, אבל תקיימנו כאלו הי' דבור זה נדר להש"י; מלת נדרת היא פעולה תנאית (קאָניונקטיפוס; אלס האטטעסט דוא געליבדע געטהאן), ומלת תשמור ועשית דרישא תשמש גם להך סיפא:

אשר דברת בפיך. מכאן דרשינן דבצדקה עובר בבל תאחר, אמרו (ר"ה ו') בפיך זו צדקה, ופרש"י ותוס' דכתיב יצא מפי צדקה (ישעיהו מ"ה:כ"ג) ויתכן לפרש כוונה זו על לשון

המקרא, כי אם בפיך כאן הוא על אבר הדבור (מונד) היא מלה יתרה, דגם אם לא אמר רק אשר דברת ידענו שהדבור הוא בפה, לכן פירשוהו מלשון פי שיורה על השיעור והמדה (פערהאָלטניססמאָסיג) כמו לפי אכלו תכסו על שיעור ומדת אכילה, לפי שכלו יהולל איש על שיעור ומדת השכל, כפי שניו על שיעור ומדת הזמן, ומזה הן אני כפיך לאל (איוב ל"ג:ו') על שיעור ומדת הכח (לאל כמו יש לאל ידי) וטעמו לענין הכח אני כמדת ושיעור כחך, כלומר אין לי כח יותר ממך כי מחומר קורצתי גם אני כמוך ואימתי לא תבעתך (דער קראפט בעטרעפפענד בין איך אין דיינעם פער- האָלטניססע) והמפרשים לאל לשם קדש נדחקו מאד בביאורו, ומזה תהי' תורת ה' בפיך (בא י"ג ט') כמש"ש, והנה חיוב נתינת צדקה הוא איש איש לפי השגת ידו ולפי עשרו וממונו, ע"ז אמר בפיך כלומר לפי מדת ממונך שיעור עושר שלך (נאך דיינעם פערמאגענספערהאלטניססע):

פסוק כה

כי תבא בכרם. בפועל הכתוב מדבר (רש"י), וכ"כ הרמב"ם (פי"ב משכירות) אין הכתוב מדבר אלא בשכיר, וכי אלו לא שכרו מי התיר לו שיבא בכרם רעהו ובקמה שלו שלא מדעתו, אלא כך הוא אומר כי תבא לרשות בעלים לעבודה תאכל. והוא ממ"ש (ב"מ פ"ז) נאמר כאן כי תבא ונאמר להלן לא תבא עליו השמש, מה להלן בפועל אף כאן בפועל. ולפי"ז נ"ל דמלת תבא הוא פעל מן שם תבואה שהוראתו שכר הבא לו לאדם על מעשיו (כבמשלי י"ח) תבואת שפתיו ישבע (ושם יו"ד) תבואת רשע לחטאת (ושם ג') ומחרוץ תבואתה על השכר הרוחני. וטעם תבוא יהי' לך שכר (ווירסט האבען איינקאָממען, איינקונפט, געווינען, פערדיענסט), ולכן ת"א תתגר, וביב"ע ארום תיעול למיסב אגרא כפועל, ואין זה מהם שנוי מלשון המקרא או תוספת עליו כ"א ביאור המלה עצמה. אהני לן גז"ש לסימן מדעי להבין לשון המקרא ולבארו עפ"י ההלכה. עמ"ש (עקב זיי"ן כ"ו) ולא תביא תועבה:

וחרמש לא תניף. הרמב"ם (פי"ב משכירות) יזהיר בזה שכל זמן שהפועל עוסק בקצירה לא יניף חרמש לאכילתו, כי אין הפועל רשאי לאכול אלא כשיגמור עבודתו, כגון שיבצור ויתן בסל וינפץ הסל למקום אחר ויחזור ויבצור וימלאנו, ואינו אוכל אלא עד אחר שימלא הסל. וכ"כ בחינוך (סי' תקע"ח) לא יאכל השכיר בשעת עבודתו מהדבר אשר יעבוד בו, אעפ"י שהוא מותר לאכול ממנו שלא בשעת עבודה והוא בהליכתו מאומן לאומן כשהוא עובד במחובר לקרקע לא הותר לאכול בשעת עבודה ע"ז נאמר וחרמש לא תניף (מדבריו נראה דלא כפרישה שכתב (בחוה"מ סי' של"ז) דלהרמב"ם לא יאכל כשהולך מאומן לאומן לבצור ולמלאות הסל, וגם לאחר שעירה הסל לגת וחוזר מן הגת

לחזור למלאותו); ולדעה זו דהרמב"ם לא הבינותי לבאר לשון לא תניף על שלא יאכל בשעת מלאכה, וראיתי להרלב"ג שכתב וחרמש לא תניף, לא הותר לו לבטל ממלאכת הבעלים בהיותו על קמתו לצורך אכילתו השבלים וירים מפני זה החרמש, כי בעת שהוא קוצר אינו מניף החרמש אבל הוא משפילו וכורע עצמו לקצור ומניף החרמש מימינו לשמאלו או להיפך, אבל אינו מניף אותו אלא בשעה שהוא בטל ממלאכתו, ע"כ. ודבריו צריכים תיקון, כי באמת הנפה היא הולכה והבאה שעושה הקוצר בחרמש בשעת מלאכתו וכלשון לא תניף עליהן ברזל (כי תבא) שהיא ההולכה והבאה הנצרכת לסתות האבן, לא הרמה למעלה לפסוק ממלאכתו, אמנם יתכן לומר אף שלשון הנפה היא הולכה והבאה (כבסוכה ל"ז) תרומה היא הרמה למעלה, ותנופה הולכה והבאה, וכשם נפה (זיעב, שווינגע) שהיא כלי שמנהלין בה מצד לצד, מ"מ מצאנוהו גם על ההרמה למעלה, כמו ינופף ידו הר בת ציון, וישמש גם להפרשה והבדלה כענין תרומה, כמו הרומו מתוך העדה (קרח י"ז י') דתרגומו אתפרשו, ויקחו לי תרומה, תרגומו אפרשותא וכפירש"י שם תרומה הפרשה שיפרישו מממונם, ונאמר (מטות ל"א כ"ב) זהב התרומה (ובויקהל ל"ח כ"ד) זהב התנופה (ושם ל"ה כ"ב) תנופת זהב תרומת כסף (ע"ש בפי' רמב"ן), הנה מבואר ששם תנופה הוראתו גם הפרשה והבדלה (ומזה ישמש בהרחבת הלשון גם על דבר המובדל ומופרש בענינו (זאנדערבאר) כמו יפה נוף (תהלים מ"ח) ר"ל מובדל ומופרש ביופי (זאנדערבאר שאן), מלחמת תנופה (יהושע למ"ד) כלומר נצוח מלחמה המופרש והמובדל לשם ולתפארת מכל שאר נצוחי מלחמה (זאָנדערבאַרער זיעג), ומזה נפתי משכבי (משלי ז') ר"ל משכב מטתי הוא מופרש ומובדל במיני בשמים וריח), ולפי"ז יהי' טעם וחרמש לא תניף לא יבדיל ויפריש את החרמש לפסוק מן הקצירה ולהתבטל מן העסק ולאכול. וטעם על קמת רעך, חסר מ"ם כמו (יתרו י"ט י"ב) השמרו לכם עלות בהר ונגוע בקצהו, וכמו עד יקום גוי אויביו (יהושע יו"ד) שטעמם מעלות ומנגוע מאויביו (כמ"ש ר"ש ב"מ שם), וכן כאן מעל קמת רעך לא יפריש את החרמש מעל הקמה. הכי נראה פירושא דקרא לדעת הרמב"ם. אמנם כל הראשונים חולקי' על הרמב"ם בזה וסוברי' דעיקר אכילתו של פועל מן התורה היא בשעה שהוא עוסק במלאכתו של בעה"ב (עיי' רמב"ן ורשב"א והר"ן בחי' שם ב"מ בשיטה מקובצת, ובטור סי' של"ז), ולדעה זו לישנא דקרא כפשטי', וקטפת מלילות בידיך לאכול, אבל לא תהא קוצר במגל לצורך אכילה, שאם נתן דעתו על המלילות האלו לאכלן אינו רשאי לקצרן במגל אלא קוטפן בידו. וכן אם קצרן במגל לצורך בעה"ב שוב אינו רשאי לאכלן, דהוי לי' תלוש והוא עושה במחובר, והעושה במחובר אינו אוכל בתלוש:

פרק כד

פסוק א

כי מצא בה. אין מלת כי מצא נתינת טעם לאשר לא תמצא חן בעיניו, כי אם עשתה מעשה ערוה אסורה עליו אף במוצאת חן בעיניו, אבל הוא מאמר בפ"ע, שמגרשה באחת משתי סבות, אם מסבה שלא תמצא חן בעיניו הכשרה היא בעיני בעלה אבל טבעה הפך טבעו ומעשי' הם הפך רצונו ותולדתו, אם מסבת מצאו בה מעשי ערוה, ולפי"ז מלת כי כטעם, אם התנאי, כמו כי תפגע, ותרגומו (וועגן), עי' בערוך ערך אי מזה:

ערות דבר. לפי מהלך הלשון היה ראוי לומר דבר ערוה כמו דבר פשע. דבר בליעל, דברי תועבה (ירמיה מ"ד) דבר גבורות (איוב מ"א) דבר עצב (משלי ט"ו) וכלשון המשנה (גיטין צ') לא יגרש אדם את אשתו, אא"כ מצא בה דבר ערוה. הנה ע"ד הפשט יש לשנוי זה דומים, כמו טוב איש במקום איש טוב, וכמ"ש בפ' ויהי האדם לנפש חי'. אמנם לדעת רז"ל אין אנו צריכים לזה, ויבא לשון המקרא על מכונו הראוי, כי מלת דבר כאן ענינו שיחה הגדה וספור (רעדען, זאגען) כמו הדבר אשר דבר ה', וכמ"ש בפ' אמת נכון הדבר שענינו דבור העדים מכוון ומוסכם לענין אחד, עמש"ש. ויהי' פירוש מצא בה ערות דבר, נתאמת אצלו ממנה מעשה מערוה ע"י דבור והגדה שהעידו עלי', ותרגום ערות דבר (איינע אויסגעזאגטע שאנדטהאט) [דוגמא לזה במכדרשב"י (נח ע"ו) ולא יראה בך ערות דבר מאי ערות דבר דא מלתא [ערייתא] דעריין דדא הוא מלה דהקב"ה מאיס בה יתיר מכלא, כיון דאמר ערות אמאי דבר אלא הני חייבי עלמא דגעלי ומסאבי גרמיהון במלה דלהון דנפקא מפומייהו והאי איהו. ערות דבר, ע"כ.] כך נ"ל לפרש לפי מ"ש רבותינו (שם בגיטין) נאמר כאן דבר ונאמר להלן דבר עפ"י שנים עדים יקום דבר מה להלן בשני עדים אף כאן בשני עדים, שאינה נאסרת עליו משום ערוה אלא בעדות ברורה, ע"כ. אהני לן גז"ש המקובלת להבנת לשון המקרא על פשוטו ובדרך נכון; וענין הסמיכות כמו חללי חרב, חללים שע"י חרב, כן ערות דבר, ערוה שע"י דבור. ואל יקשה בעיניך על שהזכיר ענין הגדת העדים בלשון דבר ולא בלשון עדים, כי א"א לומר כן, דבכל מקומות שבתורה לשון עדים כולל ג"כ התראה, שמתרים העדים בעובר (כמ"ש בשופטים בפ' עפ"י שנים עדים, ע"ש) וקרא דילן ע"כ בלא התרו בה איירי, דאי בהתרו בה, היא חייבת מיתה, ולא משכחת לה ויצאה והיתה לאיש אחר, לכן הוציא הכתוב הגדת העדים בלשון דבור. אמנם מדלא אמר קרא לשון היותר ברור. ערוה בדבר. להורות שמציאת הערוה בה היתה ע"י דבור והגדת עדים, לכן מצאו רבותינו מקום לדרוש ולומר שבא להורות עוד דבר אחד, שאין מלת ערות סמוך למלת דבר, אעפ"י שהוא בתי"ו (ערש"י ע"פ ואחזת

מרעהו), וכמו שפת לא ידעתי אשמע, שמלת שפת הוא במקום שפה, התי"ו במקום ה"א, וכמו אשת לידה, אשת בעלת אוב, שהן כולם מוכרתים אעפ"י שהם בתי"ו, כן כאן ערות דבר כמו ערוה, התי"ו במקום ה"א, והוא מוכרת, ומלת דבר בדרך זה ענינו כמו יהיה להם דבר בא אלי (שמות י"ח:ט"ז), שענינו ריב ומצה, ופי' מצא בה אי מעשה ערוה או דבר המתנגד רצונו, כענין הקדחת תבשילו, דלפעמים מותר לגרשה גם בלא ערוה אם יש דבר המתנגד ביניהם, כגון בזווג שני (ע' טור אה"ע רסי' קי"ט), וז"ש שם בש"ס לב"ה משמע הכי ומשמע הכי. והנה בעל זרע אברהם (בפי' לספרי נשא פיסקא ז') הקשה בזה, אחר שיש עדים והתרו בה בת קטלא היא, ולא בת גרושין, ותירץ שלא התירה עצמה למיתה, או שלא עשתה תוך כדי דבור, יעו"ש. ולדברינו א"צ לזה, דכבר הפכימה התורה להוציא העדות בלשון דבר עד שאין מקום לקושיתו:

ספר כריתות. ת"א גט פטורין, היא דעת ריה"ג (בגיטין כ"א) דסובר ספר משמעותו הקלף שכותבין עליו, ולדעתו אין כותבין לא על אוכלין ולא על דבר שיש בו רוח חיים, ואין הלכה כמותו כי רבנן פליגי עלי', מדלא כתיב בספר אלא ספר, לספירת דברים הוא דאתי, שיכתוב ספירת דברי כריתות, ועל כל מה דבעי מצי למכתב, ואמרי' בסוטה בג' מקומות הלכה עוקרת המקרא, רחמנא אמר ספר והלכה אמרה בכל דבר, ומ"מ אין המקרא נעקר מפשטי' לגמרי, כי באמת שם ספר פי שנים בהוראתו, פעמים שם לאותו הדבר שכותבין עליו כמו ספר מקנה, ספר דברי הימים, מגלת ספר חוקה, ופעמים הוא תואר הפעל לספור דברים, כמו זה ספר תולדות אדם, שפי' ספירת התולדה הבאה מן האדם (ע"ש רש"י), וכן יאמר בספר מלחמות ה' פי' כאשר יספרו אנשים ספורי מלחמת ה' והנסים שנראו בהם (ע"ש רש"י), כי אם הי' מלת בספר שם לאותו דבר שכותבין עליו לא יצדק מלת יאמר כ"א מליצת כתיבה, והכלל כי סופר וספר וספור ענינם אחד, והדבר שכותבין עליו נקרא ספר ע"ש ההכשר שהוא מוכשר לכתוב עליו ספור דברים, כטעם חרב ע"ש שהוא מוכשר לעשות חרבן, אמנם ההלכה תכריע לפרש כאן מלת ספר לתואר הפעל, ספירת דברי כריתות (טרעננונגס- וואָרטע). ודע שהרמב"ם בפי' למשנה שם בגיטין כתב בדעת חכמים וז"ל מפני שאמר ספר בלתי ה"א הידיעה ולא אמר על הספר או בספר הנה התיר כל מה שאפשר הכתיבה בו. והעיר עליו הרמ"ז שם שלא יכול הכתוב לומר בספר בפת"ח מפני שסמוך אל כריתות וכלל גדול בידינו שאין מלה שיש בה ה"א הידיעה נסמכת (וע"ש עוד מ"ש בזה ולשונו צריך תיקון קצת ועמ"ש התוס' סוטה (ד' י"ז) ד"ה לא על הלוח בשם הירושלמי). ואין זה טענה כי הי' יכול לומר וכתב לה כריתות בספר כמו וכתב האלות בספר:

וכתב ונתן. מדרך המקראות לחבר שני פעלים יחד להורות על תכיפת שתי הפעולות, ושאין פעולה אחרת מפסקת בין שתי פעולות אלה (כמ"ש בויצא בויגש יעקב ויגל, ובויבא אל הגר ותהר, ובבשלח בויבא עמלק וילחם), וכן כאן יורה התחברות שני הפעלים, וכתב ונתן על תכיפות הכתיבה והנתינה שלא תהא פעולה אחרת מפסקת ביניהם, ושפיר ארז"ל (גיטין כ"א) שלא יהא הגט מחוסר קציצה בין כתיבה ונתינה, ואם כתוב על המחובר פסול. וראיתי להרב בגט מקושר בהקדמת ספרו תמה איך אנו שולחין גט ממקום למקום וכותבין את הגט כשהאשה במקום אחר הא מחוסר הבאה בין בתיבה לנתינה כבנזיר (מ"ה א') ולקח ונתן מי שאננו מחוסר אלא לקיחה ונתינה יצא זה שמחוסר הבאה מפתח ההיכל לעזרה, ע"ש שהניח בצ"ע, ויתכן דלא חשבינן מחוסר רק הדומה לפעולה דאוכרה קרא, לכן בנזיר שמזכיר לשון ולקח שהיא פעולה שאין בו השתנות מעשה בגוף השער, גם הבאה ממקום למקום אף שאין בזה השתנות מקרי מחוסר, אבל בגט שהזכיר קרא לשון וכתב שיהא מעשה הנעשה בגופו של גט, לא מקרי מחוסר רק הקציצה שהוא הנעשה בגופו דומי' דוכתב, אבל הבאה ממקום למקום שאינו דומה למעשה דכתיבה לא מקרי מחוסר, ומסתייען הדברים ממה שכתב הר"ן פ"ב דגטין אהא דאשה כותבת את גיטה, ותמיהני הא מחוסר הקנאת האשה לבעל בין כתיבה לנתינה, ותירץ כיון דהקנאה אינה מעשה בגוף הגט לא מקרי מחוסר דדומי' דכתיבה בעינן ע"כ:

ושלחה מביתו. מדלא כתיב וגרשה אלא ושלחה, דרשו רבותינו שהוא עושה שליח להוליך גט לאשתו, ודרשו ג"כ שהאשה עושה שליח לקבל גטה, דקרינן ושלחה בלא מפיק ה"א (קדושין רפ"ב) ערש"י שם, וקושית התוס' עליו כבר יישבה הריטב"א היטב, ע"ש. הנה דרשתם מלת ושלחה על שליחות האשה אינו תמי' כ"כ, דכבר מצאנו פעלים המתמצעים בין פעול למתפעל. כמו על בשר אדם לא ייסך שפי' לא יהא סך, וכמש"ש, ולזה מלת ושלחה יוכל להתפרש יהא כאן שלוח, וכולל פועל האיש בנתינת הגט, והתפעלות האשה בקבלת הגט, ואף שהה"א במפיק אין זה זרות כ"כ, דמלת אותה (אשר ה"א המפיק במקומ') פי' את עצמה, כמו וירעו הרועים אותם (יחזקאל ל"ד:ח') אותם את עצמם, וכן יביא אותו (במדבר ו':י"ג) תיב"ע ימטי ית גרמי', וכפירש"י שם, והמכוון לדבריהם במלת ושלחה, האשה תוכל לסבב להשתלח מבעלי', והיינו בעשות' שליח לקבל גטה, ולהיות שמהוראת בנין הכבד ג"כ על פעול' היוצאת לשני פעולי', כמו שִׂכַּח לְמַד, ילמדונו מן ושלחה השני הנאמר בענין שהשליח עושה שליח. וראיתי מתחבטי' על דרשתם זה:

פסוק ב

והיתה לאיש אחר. כתב הראב"ע והיתה בעול' לאיש, ע"ש. ואין זה אמת, דקיימל"ן דגם בשנתארס' לבד לאחר אסור' לחזור לבעלה הראשון (ע' יבמות י"א), וכ"פ הרמב"ם. וכמדומה אני בכ"מ שלשון והיתה לאיש אחר יורה על הנשואין, מחובר אחריו מלת לאשה, כמו ולו תהי' לאשה (לעיל כ"ב, י"ט, כ"ט), לקמן (פ' ד') להיות לו לאשה, אבל בחסרון מלת לאשה אחריו אין לשון והיתה לאיש רק האירוסין, וכן (במטות ל' ז') ואם היה תהיה לאיש בארוסה קמיירי כמש"ש, וכן ובת כהן כי תהיה לאיש זר (אמור כ"ב י"ב) מיירי בארוסה, כדאמרי' (ביבמות ס"ח) בת כהן הארוסה לישראל פוסל לה מתרומה דהא קני בהוי', וכמ"ש רש"י שם, דמשעת הוי' אפסלה כדכתיב ובת כהן כי תהיה לאיש זר, וע"ש בתוס' ד"ה אי בת כהן. ושם (כ"א ג') לא היתה לאיש היינו ארוסה כמש"ש:

פסוק ד

אחרי אשר הוטמאה. אין לשון טומאה זו כענין והיתה אם נטמאה האמור בפ' סוטה, אשר יורה על הזנות, כי זו נבעלה בהיתר לאיש אחר ע"י נשואין, אמנם טומאה זו מצד האיסור, כלשון טומאה המוזכר בבהמות טמאות ועופות טמאות, אשר לשון טומאה בהם איננה זולתי הרחקה מצד המצוה, וכן בהמה הטהורה לאכילה יקראנה הכתוב בהמה טמאה (בחקותי כ"ז), מצד שהיא בעלת מום, כמו אשר הבדלתי לכם לטמא (קדושים כ') כמ"ש רש"י שם, ודברים האסורים לנזיר קראן הכתוב טמא (שופטים י"ג), ואחרי דגם בשנתארסה לאחר נאסרה על בעל הראשון, איסור זה נקרא לשון טומאה, וזה שלא כראב"ע שכ' טמאה היא לבעלה ראשון בעבור שידעה איש אחר. ואין זה נכון לקרוא טומאה לנשואי גרושה, כיון דבעילתה בהיתר היתה, ועוד דבאמת אסור להחזיר גרושתו אף בנתארסה לאחר לבד ולא נבעלה תחתיו, ומהו לשון טומאה דאמר קרא, אבל ע"ד הפשט נראין הדברי' כאשר אמרנו. אמנם מדלא אמר קרא אחרי אשר נאסרה, והוציא האיסור בלשון טומאה, מצאו רבותינו מקום לומר שבא לרבות את הסוטה שהיא טמאה, הנה לדעתם מקרא זה יורה לנו על סוטה שנסתרה, למיקם בעלה עלה בלאו, כלומר אשה שנתגרשה מבעלה מסבת זנות, בעלה קאי עלי' בלאו להחזירה לו אף שלא נשאת עדיין לאחר (ע' יבמות י"א ב' וברמב"ם פי"א מגירושין הי"ד ובכ"מ שם, דלא קאי הבעל בלאו על סוטה שנסתרה אא"כ גרשה אחר הזנות), הנה לפי"ז נכלל במקרא איסור חזרת הגרושה אחר שנשאת או נתארסה לאחר, ואיסור חזרת אשתו אחר שגרשה מפני הזנות אף בלא נתארסה לאחר; אמנם לכל הפוסקים דבסוטה שנסתרה בעלה קאי עלה בלאו להחזיקה אף שלא גרשה עדיין, א"כ קרא דילן קשה מאד, דהא אשר שלחה מבואר בקרא, והאיך מעקרי רבנן בהך דרשא מפשטי' דקרא לגמרי ולאסור אף שלא שלחה,

וכבר התעוררו בתוס' שם ע"ז, ע"ש. ודבריהם דחוקים מאד למעיין. ומתוך הדחק נ"ל ליישב לשון המקרא ולומר, שיש בלישנא דקרא הבדל בין לשון שלוח סתם, ובין לשון שלוח הנלוה אליו מביתו, דלשון שלוח מביתו יורה על הגרושין הגמורים (ענטלאססען) אחר קבלתה גט כריתות מבעלה והותרה להנשא לכל אדם, ולשון שלוח לחוד לא יורה רק על עזיבה לבד (פערלאססען) שמרחיקה מדבקות אהבתה מחבוק וכדומה, אמנם עדיין יש התקשרות האישות ביניהם, כי לא פטרה עדיין מביתו להתירה לעלמא בגט, כענין ונער משולח ונעזב (משלי כ"ה) שענינו עזיבת ההשגחה על הנהגותיו לבד לא עזיבה גמורה (אמנם לא משמע הכי מקרא דצפורה אשת משה אחר שלוחיה דפליגיה בי' ר"י ור"א במכילתא שם אי פטרה בגט או במאמר לבד), לפי"ז לשון שלחה דאמר קרא לא יורה בהכרח על הגרושה (כיון שלא נלוה כאן מביתו) רק שלחה וריחקה ממנו מכל מיני קרבות, מסבת הסתתרותה עם איש אחר אשר מעניני הפרשה מדברת כי מצא בה ערות דבר, וגם ע"ז הזהירה התורה לבלי החזיקה עוד אצלו:

הטמאה. מורכב מן הפעל והתפעל, כי מבנין הפעל לבד הי' ראוי הָטְמְאָה, ומבנין התפעל לבד, הי' ראוי הָתְטמאה או הטמאה בדגש הטי"ת, וטעם הרכבה זאת כ' רנ"ו כי ענין טומאה זו היא משני צדדים, שאם גרשה בעבור ערות דבר שנחשדה בעיניו שזנתה תחתיו, ונשאת לאחר ונפטרה משני בגט או במיתה יש כאן טומאה ממ"נ, אם החשד אמת ה"ה טמאה ואסורה עליו כדין א"א שזנתה תחת בעלה ברצון, ואם החשד שקר והוא גרשה על תנאי זה מטעם שחשדה על כך, הנה אם ישוב לקחתה פעם שנית, מגלה דעתו למפרע שחשדה לשקר, ונמצא הגט בטל, ונשואי שני לא תפסו כלל, ונטמאה בבעילת השני וה"ה טמאה ממ"נ, נמצא יש בענין זה שלשה דרכים הא' שזנתה תחת הראשון ונטמאה ברצון, הב' שחשדה בחנם וגרשה על תנאי זה, וכשנתברר לו אח"כ שהיא טהורה, הגט בטל למפרע ונטמאה תחת השני, הג' שחשדה על שקר, אלא שלא גרשה על תנאי זה, אבל גרשה גירושין גמורים, כגון שראה בה מעשה פריצות, ואז אין כאן טומאה לא אצל הראשון, ולא אצל השני, וכן לב"ה בהקדיחה תבשילו, או מצא אחרת נאה הימנה, אין כאן טומאה כלל, ואפ"ה גזרת הכתוב שלא ישוב לקחתה אחר נשואין, וקרינן לה טומאה מטעם נעלם מדעתינו, והיא טומאה כפי הדמיון לא בפועל, וכנגד שלשה דרכים אלה הורכבה התיבה מן ההפעל והתפעל, על טומאת הרצון, והוא בהיות החשד אמת שזנתה תחתיו ברצון הונח ההתפעל (אשר יורה תמיד על הרצון כמו התהלכתי לפניו, התאמץ לעלות במרכבה), ועל טומאת האונס והוא בהיות החשד שקר והגט בטל למפרע ונטמאה בבעילת השני, אלא שהיא טומאת אונס, שהרי נשאת בגט וברשות

ב"ד ובקדושין כהלכה, ע"ז בא ההפעל (אשר יורה על ההכרח, כמו המלח לא המלחת החתל לא חתלת, שהם תמיד על הנפעל מזולתו שלא ברצונו), ועל טומאה דמיונית והוא בהיות החשד שקר והגירושין היו בלי תנאי, או שגרשה לפי שהקדיחה תבשילו, או מצא אחרת נאה הימנה, דאז תפסו בה קדושי שני, ונמצא שאין כאן טומאה כלל זולת ע"צ הדמיון מגזרת הכתוב, יורה ג"כ ההתפעל, כמו יש מתעשר ויש מתרושש, שהוא פעולת הדמיון שאיננו בפועל, ומעתה כיון דחזינן שאפילו אין טומאה כלל אסרתה התורה עליו כגון בטומאה דמיונית, מנה נילף דבכל גוונא שנשאת לשני אפילו באירוסין קאי נמי בלא יוכל בעלה וגו'. וכדעת רבנן דפליגי אריב"כ, וגזרת הכתוב היא שהמגורשת הנשאת לאיש אחר ומת השני או גרשה אסורה לבעלה הראשון, וכיון שהדבר כן הוי מצי למכתב סתם לא יוכל בעלה הראשון וגו', שהרי בכל ענין אסורה עליו, ומדכתב טעמא אחרי אשר הטמאה, ע"כ אתי לאורויי דין טומאה, ולמדנו ממנו דין סוטה שזנתה תחת בעלה דהוי טומאה גמורה שאסורה על בעלה בלאו, ולזה אמרו חכמים אחרי אשר הטמאה לרבות סוטה שנבעלה, ואין אנו מוציאים בזה הכתוב מפשטי' (כמ"ש התוס'), דסברא רבה היא לאוקמה לה לסוטה שנבעלה, ולא אתי כלל לאורויי דין טומאה במחזיר גרושתו, דכולי מלתא אינו רק גזרת הכתוב, ולא משום טומאה. אמנם לדעה זו דאחרי אשר הטמאה הוא לרבות סוטה שנבעלה, יש ג"כ טעם גדול על הרכבת התיבה בהפעל והתפעל, דהנה אשת ישראל לא נאסרה אלא בזנות רצון, ואשת כהן אף בנאנסה, ולפי שהתורה רוצה לכלול ישראל וכהן, לא היתה יכולה לכתוב התפעל לבדו, כי משמעותו ברצון ולא היה מפורש לאו לאשת כהן שנאנסה דתהוי עליו כטומאה כיון שאינו מדבר אלא מישראל, ואם היה כותב ההפעל לבד דמשמעותו ההכרח והאונס לא היה לאו מפורש לישראל בזנתה אשתו מרצון שאז לא היה מדבר אלא מכהן לבד ואין עונשין מן הדין, לכן הוצרכה התורה לכתוב שתיהן ההפעל וההתפעל, ההתפעל בעבור אשת ישראל וההפעל בעבור אשת כהן, ולזה הוצרכה ההרכבה הנפלאה עכ"ד. והם נכונים מאד. ואנכי ראיתי לרבותינו בספרי שדרשו מזה לאשה שהלך בעלה למדינת הים ואמרו לה מת בעליך ונשאת ואחר כך בא בעלה שאסורה לבעלה. ע"ש. הנה בבעילה זו היה הרצון מצד', והאונס מצד' ולכן באה ההרכבה הזאת להורות בהתפעל על הרצון ובהפעל על האונס - ראה האיך דרשת רז"ל הטבעו על אדני חכמת הלשון ונתיישבה בה ההרכבה הנפלאה. -

פסוק ו

רחים ורכב. רחים שם הונח על כלי הטחינה בכלל יהיה כלו כלי אחד או ב' כלים ויותר, כי הנרצה ברחים (לרש"פ) הכלי הפועל המרוח בדרך כלל, מן וימרחו על השחין (ישעיהו ל"ח:כ"א) (ענין מעיכה פציעה וכתישה) כמו וטחנו בריחים (במדבר י"א:ח'), ובדרך פרט יקרא הכלי התחתון רחים (דער רייבער) והכלי העליון רכב שהוא רוכב על התחתון (לויפער), כי אעפ"י ששני הכלים מיוחדים למלאכה אחת בשתוף, הנה הוא לוקה על כל אחד משניהם כשחובל אותם או אחד מהם, כי א"א לזה בלא זה ועושה האחד מה שעושה השני ע"כ הוא חובל את נפש בעליו; ומה שנתייחד לתחתון להקרא רחים אעפ"י שכפי הנראה העליון פועל יותר מן התחתון בפעל המרוח להיותו בתנועתו ועושה מעשה לא כן התחתון ששוכב במנוחה ואינו פועל כלל במרוח כ"א שמעמיד הדבר הנטחן לשיתמרח מן העליון, מ"מ נקרא התחתון רחים מחמת שהוא קבוע תמיד במקומו וניכר ממנו שהוא מוכן לטחינה, אבל העליון במה שהוא כלי המתטלטל ולא נתברר מענינו שנעשה לפעל הטחינה ביחוד נקרא רכב שהוא רכוב על התחתון:

פסוק יא

בחוץ תעמד והאיש וגו'. מלת והאיש מיותר הוא כי היה די לומר ואשר אתה נושה בו, לכן ארז"ל (ב"מ קי"ג) מה ת"ל והאיש לרבות שליח ב"ד שדינו כמלוה, וגם שליח ב"ד לא יכנס לביתו של לוה ליטול משכונו. ע"כ. ופירש"י וה"ק בחוץ תעמוד אתה והאיש שהוא שליח ב"ד, ואשר אתה נושה בו יוציא אליך. עכ"ל. הנה לפי' צריכים להוסיף אות וי"ו במלת אשר להורות על התחלת המאמר, ומלת והאיש מחובר עם מה שלפניו לבד, וזה קשה מאד כי מלת בחוץ תעמד מופסקים באתנח, ואיך נפריד מלת והאיש ממה שאחריו ולחברו רק עם מה שלפניו המופסק במפסיק גדול. לכן נ"ל כי דרשת רז"ל בזה הולכת בדרך שדרכו בה מהלכי הפשט, כמו ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת (ע"ש בראב"ע, ויש דוגמות הרבה לזה העירותי עליהם באמור בויליד ביתו הם יאכלו בלחמו), וכן שש שנים יעבוד ובשביעית וגו', ומלת ובשביעית מוטעם ברביעי אחר אתנח, ומשמש פנים ואחור, אחור בשביעית יעבוד אם השמטה בתוך שש, ופנים בשביעית למכירתו יצא (כמה שכתב רמב"ם בפי' פרק קמא דקדושין), הכי נמי מלת והאיש כאן כיון שהוא מיותר ומוטעם ברביעי הוא לדעת רז"ל דבוק לפניו ולאחריו, ישמש לפנים בחוץ תעמד והאיש, לאחריו והאיש אשר אתה נושה בו, ולפי"ז אין כאן שום זרות בדרשה זו:

יוציא אליך את העבוט. המשכון שרוצים ליקח מן הלוה להיות המלוה בטוח במעותיו, יוציא הלוה עצמו, ואסור למלוה ולשליח ב"ד לבוא אל ביתו, וללוקחו אבל כשרוצים

למשכנו לפרעון החוב מותר לשליח ב"ד לכנוס לביתו, דאל"כ במה יכפוהו ללוה לפרוע חובתו [רא"ש בשם ר"ת ספ"ק מב"מ]:

פסוק יג

כבוא השמש. לרבותינו [ב"מ קי"ד] השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש זו כסות לילה, עד בוא השמש תשיבנו לו, דפרשת משפטים, זו כסות יום. והרמב"ם [פ"ג ממלוה ולוה ה"ה] כתב, מחזיר את הכר בלילה ואת המחרישה ביום שנאמר השב תשיב לו את העבוט עבר ולא השיב לו כלי היום ביום וכלי הלילה בלילה עובר משום לא תשכב בעבוטו, ותמהו עליו בלחם"מ ובמ"ל הא ממקרא זה לא ילפינן אלא בשל לילה. ומנ"ל דבלא החזיר כלי היום עובר בל"ת דהא קרא דילן לא איירי אלא בכסות לילה, עיי' עליהם. ויתכן דעת הרמב"ם לתלמוד ירושלמי [מובא לקמן בפסוק לא תבוא עליו השמש] דבלשון ביאת שמש תרתי משמע שקיעת חמה וזריחת חמה:

פסוק טו

תתן שכרו. ובמקום אחר מכנה השכר בלשון פעולה, כאמור [קדושים י"ט י"ג] לא תלין פעלת שכיר, כתרגומו אגרא דאגירא, וכפי' ראב"ע שם, כמו פעלו לא יתן לו [ירמי'] וכשכיר יקוה פעלו [איוב ז'], וסבת שנויי הלשון כאן נ"ל, למה שמבדילים המפרשים בין שכר לפעולה, פעולה הוא השכר והגמול על כל מלאכה ומלאכה בפ"ע, כדרך החייטים, שלא יקפיד בעל החפץ אם המלאכה נמשכת בזמן, או מהר ימהרנה בזמן קצר, ושכר יאמר על הגמול עבור המשך זמני' בין שיעשה מלאכה אחת כל משך הזמן או מלאכות שונות עד תשלום הזמן, כגמול הרועה שאינו למלאכה נפרדת כ"א על משך הזמן, לכן אמר בו נקבה שכרך, והיה שכרי, והחליף משכרתי, וכן ביניקת הולד אין התשלומין עבור כל יניקה ויניקה בפ"ע רק עבור משך הזמן, לכן אמר בו ואני אתן את שכרך. [עיי' באור הגר"א לד"ה ב' ט"ו]. והנה חיוב תשלומי שכר שכיר בזמנו הוא בשני דרכים, יש שכיר זמני כשכיר שבוע, שכיר חדש ושכיר שנה, ויש שכיר מלאכה, כנותן טליתו לאומן לתקנה בקבלנות, דכשמחזיר טליתו אפי' בחצי היום, כיון ששקעה עליו החמה עובר משום בל תלין [ב"מ קי"ב, חוה"מ של"ט], הנה על שכיר מלאכה אמר שם לשון פעולה, ועל שכיר זמני אמר כאן לשון שכר. ובאמת גם בשכיר זמני יש מקום גם ללשון פעולה על השכר, כי ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף, כי כל שוה פרוטה שנגמר במלאכה נתחייב בה בעל המלאכה לפועל בשכירות עשיית המלאכה [קדושין מ"ח], הנה על חיוב תשלומי כל שוה פרוטה מן המלאכה אמר לשון פעולה, ועל שהשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף אמר לשון שכר, שהוא על הזמן:

ולא תבא עליו השמש. לרבותינו [ב"מ ק"י ע"ב] הך קרא בשכר לילה מתוקמי שנשתעבד לשלם שכירותו לבקר משכלתה שכירתו, ולא תלין פעולת שכיר [ויקרא י"ט י"ג] בשכיר יום מתוקמי, דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף. ובירושלמי [פ' המקבל] איתא, זימנין תפתר הדין קרא לא תדנח עלוי שמשא [לשון זריחת שמש דשכיר יום גובה כל הלילה וכזרוח השמש עובר עליו]. זימנין דתפתר לי' לא תטמע עלוי שמשא [שקיעת השמש דשכיר לילה גובה כל היום ובשקיעת החמה עובר עליו] דכתיב השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש, עד מעלי שמשא, עד בוא השמש תשיבנו לו עד מטמעי שמשא. ע"כ. מבואר דעת הירושלמי לבאר לשון ביאת שמש, גם זריחת השמש. ומצאנו גם בתלמודא דילן דבלשון ביאת שמש משמעותו זריחת השמש, מדמקשו [ריש ברכות] ממאי דהאי ובא השמש ביאת שמש דילמא ביאות אורו הוא, שיאור השמש ביום השמיני, דהיינו זריחת השמש [ע"ש רש"י] והא דלא אמר וזרח השמש, יש לומר דזריחת השמש על הארץ משמעותו שעה אחת אחר הנץ החמה, ולשון ובא השמש היינו ביאת אורו והוא משעלה עמוד השחר [עיי' שו"ע או"ח סי' נ"ה ס"א, ובפני יהושע ברכות, ובמ"ש באם זרחה השמש עליו במשפטים] - הנה אף שברוב המקומות משמעות ביאת שמש שקיעת חמה, מ"מ יש במשמעותו גם זריחת החמה וכן קומי אורי כי בא אורך [ישעי' ס'] פירשוהו בא לך אור הישועה והצלחה וכתיב"ע ארי מטא זמן פורקנך, ובאמת בבחינת אלינו לשון ביאת שמש נופל יותר על זריחת שמש, שהרי אלו הגבול והשמש באה אלינו. ולפי"ז הוא דומה לשאר שרשים המשמשים דבר והפוכו, כשרש אור, דלרש"י ולילה אור בעדני לשון אופל הוא וכן ויאר את הלילה, וכן שרש עוף דלרד"ק יורה על הזהר והנוגה, ועל חשכת וקדרות, ככה ביאת שמש ענינו שקיעת החמה וזריחת החמה. ובזה אתי שפיר על פשטי' מה דאמר תלמודא [ב"מ קי"א] כל הכובש שכר שכיר עובר בחמש שמות הללו ועשה, משום בעל תעשוק את רעך, ומשום בל תגזול, ומשום בל תעשוק שכר עני, ומשום בל תלין, ומשום ביומו תתן שכרו, ומשום לא תבא עליו השמש. ע"כ. אע"ג דלתלמודא דילן קרא דילן משכיר לילה משתעי ולאוי דבל תעשוק ובל תגזול ובל תלין [דבפרשת קדושים] משכיר יום, מ"מ גם בשכיר לילה מיחייב בהו, דבאמת בקרא דילן נכלל גם שכיר יום, ורבויי הלאוין להחמיר לעבור בשניהם בכל השמות הללו, והוא המכוון במה דאמר רב חסדא התם, שם שכירות בעלמא, כמו שכתב הכסף משנה בדעת הרמב"ם פרק י"א משכירות דלא כרש"י:

פסוק טז

אבות על בנים. בעדות בנים, וא"ת בעון בנים כבר נאמר איש בחטאו יומתו (רש"י בסנהדרין כ"ז), הדבר ברור שאין דעתם להוציא קרא מפשוטו; דודאי כוונת המקרא ע"ד הפשט הוא כמ"ש הרע"ם וז"ל לא יומתו אבות על בנים אפי' על חטא המורד במלכות, שמנהג המלכים להרוג גם את בניהם כדי שלא יקומו לשונאים למלכות, כענין הכינו לבניו מטבח בעון אבותם בל יקומו וירשו ארץ ומלאו פני תבל ערים (פי' ערים שונאים כמו ויהי עריך), אמנם התורה אסרה למלכנו להרוג זה בשביל זה, בחמלת ה' על עמו, וזה קיים אמצי' מלך יהודא באמרו (מלכים ב י"ד:ה') ויהי כאשר חזקה הממלכה בידו ויך את עבדיו המכים את המלך לאביו ואת בני המכי' לא המית, ככתוב בס' תורת משה אשר צוה ה' לאמר לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות. ע"כ. וכבר העיר ע"ז הרב ר"ע פאנו (בספרו עשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"ב פי"ג) וז"ל חלילה לה (לתורה) מן הגוזמות (אינה מדברת בדרך גיזום כמו שאר המדברים במליצה), והיא רחוקה מן השתופים ומן ההשאלות (כמו שרגילין המדברים ליפות הלשון בדרך שתוף השם או בדרך השאלה משם אחר), אלא שבעים פנים לתורה, וכל פן עולה לכמה טעמים (עד שנתנו דברי התורה לדרוש בע' פנים, מ"מ גם הדרך הפשוט אמת וצדקו יחדיו), אכן מצינו פסוק אחד מפרש חברו שלא כמדרש חכמים, ומשם ראי' ברורה שבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, כדרבא במסכת יבמות (ד' כ"ד) והוא בד"ה [ב' כ"ה] באמצי' שהרג את הורגי אביו ואת בניהם לא המית ככתוב בתורת משה לא יומתו אבות על בנים, אלא כדאמרן [שגם פשוטו הוא אמת] עכ"ד בביאור. ובאמת אין זאת ראי' ברורה דהא קרא מסיים שם בד"ה גם סיפא דקרא כי איש בחטאו ימותו, וכן מסיים שם במלכים [יעו"ש שנוי לשון קצת], ומי יימר לן דארישא דקרא קסמיך, דלמא אסיפא בלחוד דאיש בחטאו ימותו קא סמיך, וסיפא דקרא בודאי בעון בנים קמיירי, כמפורש בדברי תלמוד הנ"ל; אמנם ראי' ברורה יש יותר מן התלמוד עצמו, דמקשי [ביבמות ע"ט] סתמא דגמרא על דוד שמסר בני שאול להריגה על עון אביהם, והא כתיב לא יומתו אבות על בנים, הנה נראה מכאן שפשט הפסוק הוא כמשמעו; ואף בזה יש מקום לדחות ולומר דלאו מרישא דקרא המובא בתלמוד קפריך אבל סמך אסיפא דאיש בחטאו יומתו, אע"ג דלא מייתי תלמודא הך סיפא [וכמ"ש התוס' כתובות ר"פ אלו נערות סד"ה אלו. ע"ש], מ"מ מפשטות דבריהם יראה שיש הבדל בין הדרשות הסותרות את הפשט לבין הדרשות המתחלפות מהפשט, כי הדברים המתחלפים הם בכח האפשר להיות שניהם צודקים, לכן בכ"מ שדרך הפשט אינו אלא נוטה ומחלף מעל הדרש לא מתנגד אליו

אמרי אין מקרא יוצא מדי פשוטו, והדרשה תידרש, כי אז יהי' פשוטו של מקרא כוונה אחת והדרשה כוונה שני', וז"ל הרב מגלת אסתר [בשרש השני לסה"מ], כשאמרו בגמ' סנהדרין מה ת"ל וגו' רצונם היא אי ללמד בלבד שלא יומתו אבות בעון בנים, הרי כבר נאמר איש בחטאו יומתו, לפי שדוחק הוא לומר שהכל יהי' מניעה אחת והוכפל הצווי בה לעבור עליו בלאו ועשה, אבל אין כוונתם שלא יהי' לו פשט אחר זולתי זה של עדות. עיי"ש. ולזה מצאנו בכמה מקומות בתלמוד אחרי שדרשו את המקרא, מקשו פשטי' דקרא במאי כתיב. ע' קדושין פ' ע"ב, עירובין ס"ג ב', חולין קל"ג א', ערכין ח' א', ולא יתעקש בזה רק איש נעוה לב. ויב"ע הרכיב שתיהן שתרגם לא יתקטלון אבהן לא בסהדות ולא בחובי בנין, ובנין לא יתקטלון לא בסהדות ולא בחובי אבהן:

פסוק יז

בגד אלמנה. י"א בגד דוקא שהוא ללבישתה וכן מצעותי' וכדומה, אבל שאר כלים כגון כוסות של כסף וכיוצא יש למשכן ממנה שאין זה בכלל בגד [ש"ג בשם רא"ז] ומסתומת כל הפוסקים משמע דכל מילי בכלל איסור, ולשון הר"א בס' החינוך [מצוה תקצ"א] בגדי' או כלי' או שום דבר מכל אשר לה, ובגד דקרא לאו דוקא, ויש דעות חלוקות אם אלמנה דקרא דוקא היא לפי שלבה שבור ודאוג, או גם גרושה בכלל איסור זה כל שאין לה עוזר ולא סומך לא מאישה ולא מאביה ואפי' בתולה בכלל. [עחו"המש סי' צ"ז בסמ"ע וש"ך וטו"ז]:

פסוק כ

לא תפאר. לא תטול תפארתו ממנו [רש"י מחולין קל"א ב'] ופירש"י שם לא תטול כל פריו, לשון וכל תבואתי תשרש דמשמעו עקירה ולשון ויזנב בך נטל את זנבך, ופירושו לא תטול כל פירותיו ממנו עד שלא תשאיר בו פאה. ע"כ. הבין במלת תפאר נטילת הפירות דומה למה שכתב [בתרומה כ"ז ג'] לדשנו, כמה פעלים המשמשים בנין וסתירה דבר והפוכו, ויראה כי ראש האילן עם הענפים שסביביו ועוטרים עליו הם פאר האילן ועטרת תפארתו [קראָנע] והענפים שבראש הזית לא נשרו ע"י חבטת האילן והם היותר מובחרים וטובים שנתבשלו היטב מחום השמש, וע"ז באה האזהרת לא תפאר. ובספרי איתא לא תפאר לא תתפאר, ופירש בזית רענן לא תסייע לאחד מהם לפאר, ואונקלס תרגם לא תפאר לא תפלי, כלומר לא תבער כל הזית מפירותיו, כי תרגם ובערת הרע מקרבך ותפלי, ויראה כי יב"ע ג"כ על כוונה זו תרגם לא תבערינון, ולפנינו בתיב"ע תבקרינון, ונראה שבטעות נתחלף בדפוס הקו"ף במקום עיי"ן. לתרגומם תפאר לשון ביעור בחילוף אותיות משווי המוצאות, הפ"א בבי"ת, והאל"ף בעיי"ן, כמו בזר עמים

[תהלים ס"ח] במקום פזור, לא תתעמר בה [לעיל כ"א י"ד] במקום תתאמר, כמ"ש הרמב"ן שם, כן לא תפאר כמו לא תבער [ניכט אבריימען]:

פרק כה

פסוק א

כי יהיה ריב. כ' רמב"ן ע"ד קבלת רבותינו שהמלקות הוא בחייבי הלאוין, מה ענין לו בהריב אשר בין שני האנשים, האוכל נבלה בביתו לוקה, וכן הזורע שדהו או כרמו כלאים, והבא על אחת מהנשים האסורות בלאו, וכל שאר הלאוין, ועוד מה טעם והצדיקו את הצדיק, לפיכך דרשוהו בעדים זוממין, יאמר הכתוב כי כאשר יהיה ריב בין שני אנשים ונגשו אל המשפט ושפטום עפ"י שנים עדים כאשר נצטוו, ואח"כ יצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע שלא כמשפט הראשון, והיה אם בן הכות הרשע שלא נוכל לקיים בו ועשיתה לו כאשר זמם לעשות לאחיו, ויהיה זה כגון שהעידו עליו שהוא בן גרושה או עבד וממזר או שהעידו עליו שעבר על אחד מהלאוין ילקה ארבעים. ויתכן שיהיה ריב בין אנשים וילקה כגון שחבל בו בפחות משוה פרוטה או שקלל חברו בשם או שמשכן אותו בדברים שעושין בהם אוכל נפש וכיוצא בהם, ודבר הכתוב בהווה כי בעל הריב יגישנו לב"ד ועל ידיו ילקה. עכ"ד. ולדעתי יראה הדבר ברור שאין דעת רז"ל לומר דכל הפרשה בעדים זוממן לבד משתעי, דהא לא קראוהו רק רמז בעלמא, כאמרם (מכות ב') רמז לע"ז מה"ת מנין דכתיב והצדיקו וגו', ועוד ראי' ממה דמקשינן (מכות ה' ע"ב) חייבי גלות מנין, שכ' רש"י דלא נפקא לי' מגז"ש רשע רשע ? דהתם לא נפקא אלא שהנדון חייב מלקות, דכי כתיב אם בן הכות הרשע בנדון כתיב. יעו"ש. אע"ג דבהדיא אמרי' בתלמודא דאם בן הכות הרשע בעדים זוממין כתיב, מ"מ משום דפשטי' דקרא לא משמע הכי, ולא קאמר תלמודא רק רמז לעדים זוממין שלוקין, אפשר למדחא ההיא כללא, וניחא לי' טפי לאתויי רוצח לרוצח, כמבואר בדברי הריטב"א שם. ע"ש. ועוד מדאמרי' בכולא תלמודא דומי' דלאו דחסימה (מכות י"ג. פסחים מ"א) לחייב מלקות על הלאוין שיש בו מעשה דוקא ושאינו ניתק לעשה, וא"כ פרשה זו כוללת כל הלאוין שבתורה שיש בהן מלקות, וא"כ תמיהת רמב"ן במקומה מה ענין לכל הלאוין בלישנא דקרא. כי יהיה ריב בין האנשים. ומה שהמציא הרמב"ן ריב בלאו שיש בו מלקות בחובל במקלל ובממשכן, הוא דוחק גדול שהניחה התורה את רוב הלאוין ולא תדבר רק מענינים פרטים אלה, (ומצאתי להרב בפני יהושע (מכות ב') שהשיב ג"כ על דעת הרמב"ן בזה). ובאמת אין כאן תמי', כי אין לשון ריב הונח על המחלוקת המגונה שהוא מצוי בנשי' וביושבי קרנות, הנוסד על מלשינות ומאורעות של מה בכך שהובא

מצד לצד, או על המחלוקות הנעשה במרורות בזעף אף בין המריבי', עד שיפגעו זה בזה בחרפות ונאצות ודברי גדופים שהתולדה מהם היא ההכאה, או על מין מחלוקת שהמכוון בו לצער את חברו ולהקניטו, כי על מין מחלוקת כאלה המגונות הונח שם קטט, מצה, מדון, אבל ענין הריב לא הונח רק, על מין מחלוקת הנוסדת על ענין אשר יגיע ממנו תועלת ושכר טוב למתחלקים עצמם או לזולתו, כגון שיריבו בשביל שדה בית ושאר חפץ, זה אומר שלי הוא וזה אומר שלי הוא, או שיתעצמו בנושא עיוניי אם דבר מצוה או מוסר ודעה, זה אומר כך היא האמת וכך הוא הישר, והשני אומר לא כי, על אלה העניני' וכיוצא בהם כל שיהיה נושא המחלוקת דבר שיוצא ממנו תועלת ותקון עולם או הישרה נפשית יפול עליהם שם ריב (שטרייט), וזה מין מחלוקת בלתי מגונה בעצמו אבל הוא ראוי להיות, שאפילו בדיני ממונות הותר לאדם להעמיד א"ע אל ממונו בפני הטורפים, וכש"כ שחובה עליו להגין על האמת והיושר שלא יכשלו, אלא שצריך שיהיה מצמצם בדבר שלא יהיה תקנתו קלקלתו, ר"ל שלא יצא מתוך התקון ההוא שהוא רוצה לתקן קלקול השקול יותר מן התקון, שלא יערב בדבר הריב אשר לו עם חברו כעס ונקמה ונאצות וכיוצא מן התולדות השכיחות הנמשכות מן העדר הסכמה, אמר החכם ריבך ריב את ריעך וסוד אחר אל תגל, אבל בזולת זה הנה הריב דבר שיש בו צורך עולם, ושרש ריב שתי אותיות רב לשון רבנות (מייסטערשאפט), כי ענין המריבה הוא לשון רבנות והתרבות, שכל אחד מן המריבים רוצה לנצח את חברו ולהיות רב ושליט עליו או על הנושא ההוא שהם מריבים עליו (מייסטער שפיעלען) הן שיהיה הנושא ההוא דבר חפץ, כמו ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק, שהיו מריבים על עסקי הבאר, כל א' היה רוצה להיות בעליו של הבאר, והן שיהיה הנושא דבר עיוני ומחשבי שכל אחד רוצה לחזק דעתו ולנצח דעת חברו ותהיה עי"כ דעתו מושלת על דעת חבירו, כגון דברי ריבות בשעריך (דברים י"ז), שיהיה זה אוסר וזה מתיר זה מחייב וזה פוטר, ולפי ששני צדדי המריבים כל אחד משתדל להתרברב יפול על שניהם לשון מריבה ולומר שהם מריבים זה על זה (ע' רש"פ ובמ"ש במשפטים לא תענה על ריב), הנה עפ"י הדברים האלה גם העדים המתרים באיש הרוצה לעבור על אחד מאיסורי לאוין שבתורה, שיעצוהו אל האמת והישר היפך דעת האיש הרוצה לילך בדרך השקר והעקום, נקרא מריב', ושפיר אמר קרא כי יהיה ריב בין אנשים על הרוצה לעבור על אחד מאיסורין שבתורה, לכן אמר אחריו ונגשו אל המשפט (בשם המופשט ולא אל השופטים בשם התואר) להורות על הגמול והעונש הראוי לעובר עברה (געביהרענדע שטראפע), כענין לעשות בהם משפט (תהלים קמ"ט) וקרבתי אליהם למשפט (מלאכי ג') [ואונקלס החליף המופשט בתאר

ותרגם דיניא]; אמנם עדים זוממין הלוקין מצאו רבותינו לו רמז מיתורא דלישנא בלבד, והוא מן והצדיקו את הצדיק. הנה המקרא מבואר לדעת רבותינו בלא דחק:

פסוק ב

והפילו השופט. לא עומד ולא יושב אלא מוטה (רש"י מרבותינו) כלומר כפיפת קומה לבד (געבייגט) והפילו כמו ויפול מעל המרכבה לקראתו (מלכים ב ה':כ"א) ותפל מעל הגמל (חיי שרה כ"ד ס"ד) דתרגומם ואתרכין לשון הטי' והשפלת קומה לבד כמ"ש רש"י ורמב"ן שם, ומן התימה שאונקלס תרגם כאן וירמיני', ויותר מכוון תיב"ע וירבעיני':

כדי רשעתו. מלשון זה משמע כי מספר המכות יחשב לפי גודל החטא וקטנו ויש עון קל שאין מלקין אותו כ"א מעט ובעון חמור יותר, רק לא יוסיף על ארבעים, ובאמת זה אינו לפי המקובל. דלעולם מלקין אותו בשוה כפי אומד הבקיאים כחו או חולשתו, ואין הבדל בין חטא קל לחמור, וכבר העיר ע"ז הראב"ע וכן הרלב"ג. ונ"ל כי אין פי' מלת כדי כאן כמו כדי גאולתו (ויקרא כ"ה:כ"ו) שהוא לתאר השיעור בערך האיכות והכמות (געוגנ, הינלאֶנגליך), וכמ"ש רז"ל שם כדי גאולתו מכאן שאין גואל לחצאין, אבל פי' מלת כדי כאן כדרך שמשתמשין בו רבותינו הרבה, קראו לדבר שסבובו מעוגל בשם כד (חולין ס"ב) ראשו אחד כד, ועל המסובב שבא דבר זה בסבת אחר דרך גררה יאמרו כדי נסבה (ע' ערוך), ויאמרו בדרך כלל מלת כדי להוראת הסבה, ולמה אמרו עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העברה, ויתכן ששם כדור המונח על דבר עגול המתגלגל על סבובו, כדור אל ארץ (ישעיהו כ"ב:י"ח) הוא שם מורכב מן כד, דור, כי דור ענינו גם עגול וסבוב (קרייז) כאשר תמצא באוצל"הק שרש דור. ומזה מלת כדי רשעתו כאן, פי' לסבת רשעתו, שלא יהיה המכוון בהכאה לנקום ממנו וכדומה מכוונות גרועות, אבל תהיה הכוונה האמתית להכותו על רשעתו שהרשיע לעשות נגד רצונו ית' לא זולת. ובאמת לפי המקובל מרז"ל דבעדים זוממין משתעי קרא שלפנינו (ע' רמב"ן), ביאור מלת כדי כמו בשאר מקומות, כי מן המבואר (במתני' דמכות ד"ה) שמשלשין בממון ר"ל שמחשבין בעדים זוממים בתשלומי ממון כפי מנינם, אבל אין משלשין במכות, שאם העידו על אחד שהוא חייב מלקות ונמצאו זוממים, כל אחד מהעדים לוקה ארבעים, ואין מחלקין המלקות כפי מנין העדים, ולזה אמרה תורה על כל אחד מהעדים זוממים והכהו כדי רשעתו, ולא תהיה ההכאה לחצאין, דומה למ"ש על כדי גאולתו. ועוד נ"ל אמת הוא דלרבותינו עונש המלקות שוה בכל איסורין שחיובן מלקות, ובכל זה אין לשון כדי רשעתו שאמרה תורה מתנגדת להם, כי יש ויש גם לרז"ל מי שרשעתו גדולה שילקה יותר ממי שרשעתו קטנה, כגון בעושה מעשה אחד לבד ויש בה חיובי מלקות הרבה,

כגון חורש תלם אחד (במכות כ"א) שחייב עלי' משום שמנה לאוין, ואוכל גיד הנשה בחלב (פסחים) זה ילקה שלש מאות ושנים עשר הכאות, הנה עז"א תורה כדי רשעתו כל אחד ילקה לפי ערך גודל רשעו, וקטנו, וידענו עוד מלשון כדי רשעתו אם עונש המלקות אינו די לפי ערך המעשה, כגון שעבר על לאו שחיובה מלקות ובאותו מעשה עצמו הצטרף גם חיוב מיתה, הנה בזה יהיה עונש המלקות פחות מכדי רשעתו, לכן הקפידה התורה לומר כדי רשעתו, לפי ערך רשעתו אתה מחייבו מלקות ולא פחות מכדי רשעתו, וכן אם במעש' שלו יש בה ממה שבינו למקום ובין שבינו לחבירו, הנה אם ילקה זה לבד לא יושלם לניזק מה שנפסד ע"י, וכיון שעונש המלקות בזה יהיה פחות מכדי רשעתו לא ילקה כלל ומשלם ואינו לוקה. (ואין להשיב ע"ז מסוגיא דאלו נערות (ד' ל"ב) דאמרי' בפי' רבתה תורה ע"ז לתשלומין, ע"ש. כי באמת אין סתירה מדבריהם למבין). וראיתי להרמב"ם רפי"ז מסנהדרין כמה מלקין את המחוייב מלקות ? כפי כחו שנאמר כדי רשעתו, שלא יוכה אלא כפי כחו (וכ"כ בסה"מ, סי' ש'), והדבר צריך ביאור להבין במלות כדי רשעתו כפי כחו. ונ"ל לפי המבואר למקצת בעלי הלשון שעיקר הוראת רשע הוא ההתחזקות וההתאמצות לעשות שלא כדת, כמ"ש אונקלס ויעפילו לעלות ההרה וארשיעו ר"ל התחזקו והתאמצו, כטעם עפל שענינו החוזק, ומזה בכל אשר יפנה ירשיע (ש"א ד') ר"ל יתחזק ויתאמץ שלא כדת, כחק המלכים לקחת ארצות זולתם בחזקה כענין כל דאלים גבר. ומזה לא יועילו אוצרות רשע (משלי יו"ד) חיל הנאסף בכח ועוצם יד. הנה לפי"ז יהיה טעם כדי רשעתו כפי חוזק כחותיו ואומץ גופו. ועיי' לחם משנה שם דממלת במספר הוא דילפי' לפי כחו, ויבואר אחר זה. הנה לכל אחד מהדרכים האלה לשון המקרא מבואר מוסכם לדעת רבותינו. והכתב והקבלה תואמים יחדיו:

במספר. שיהיה שם מי שימנה מספר המכות כדי שלא יוסיפו, כמו שדקדק והכהו לפניו, שתהיה ההכאה לפני השופט שיהיו עיניו בהכאות ההם כדי שלא יעבור המלקה אותו החק שהוגבל עליו, ככה דקדק שיהיה אחד מונה (רלב"ג), ואם נפרש במספר על הסכום, כמו מספר ימיך אמלא (אנצאהל, זוממא) המקרא סתום, כי לא פירש איזה כמות הסכום, וצריכים לפרש סכום המוגבל (בעשטיממטע צאהל), כי סכום ההכאות צריכי' להיות מוגבלי' לפי מה שאומדים כח המוכה, מרבים לבעל כח וממעטים לחלוש בגופו. ואין ענין ההגבלה חסר בלשון מקרא, כי הוא מובן ג"כ בלשון מספר, כמ"ש באמור בעד ממחרת השבת השביעית תספרו. ודע דלרז"ל. במספר ארבעי'. במספר הסמוך לארבעי', או הסוכם את הארבעי', דעקרי' למלת במספר שהוא ס"פ, ואותבי' לתחלת מקרא שאחריו. ובהשקפה ראשונה יראה לזרות גדולה, ובאמת אין זה תימה כ"כ דבכמה

מקראות מוכרחים אנו לומר כן (כבדה"א ט' מ"ב) ואחז, חוזר גם לס"פ שלפניו, כמבואר שם (חי"ת ל"ה), וכן שם (ח' ל"ב) ומקלות, חוזר גם לס"פ שלפניו כמבואר שם (ט' ל"ז), וכן (יהושע י"ג ז') וחצי השבט המנשה דס"פ חוזר גם לתחלת פסוק שאחריו, ושם (פסוק ג') והעוים, דס"פ חוזר למקרא שלאחריו, כמבואר (חולין ס') ובתוס' שם ד"ה עוים. וכן (בוישלח ל"ו י"ב) ותמנע, מחובר גם לפסוק שלפניו, כי תמנע הי' בן אליפז, ושם פילגשו הי' ג"כ תמנע (ע"ש רשב"ם ובפי' הגר"א לדה"א א' ל"ו). ונ"ל עוד, הא דלפי המקובל מרבותינו, שלא יוכה המחוייב מלקות עד שישער הדיין באדם המוכה לפי כחו ושניו ומזגו וצורת גופו, אם יוכל לסבול העונש המוגבל ל"ט יוכה, ואם לא יוכה כפי שיעור סבלו (ערמב"ם בסה"מ שלו מצוה ש') דבר זה הוא מאומת בלשון במספר דאמר קראי כי ברוב דברים הנספרים והנמנים משגיחים בהם על שני ענינים, על כמות המספר בכללו, ועל איכות פרטי הנספרים, והוא בעצמו לשון ספירה הנאמר (באיוב י"ד:ט"ז ול"א) צעדי תספור, וכל צעדי יספור, שאין המכוון בזה ספירת כמות צעדיו כ"א איכות צעדיו אם הם בדרך הראוי וכן לשון ספירה הנאמר בזב וזבה (מצורע י"א) וספר לו שבעת ימים, וספרה לה שבעת ימים, שהמכוון בהם ספירה כמות הימים וספירת איכות הימים, אם הם נקיים מזיבה, וזהו ג"כ לשון ספירה בספירת העומר (אמור כ"ג ט"ו כמבואר שם, ככה בלשון מספר דקרא דילן המכוון בו הכמות והאיכות, וטעם והכהו במספר הדיין יצוה להכותו, בשיעור כמות הכאות לפי איכות המוכה (מיט ערוואָגנער מאַסגעבונג):

פסוק ג

ארבעים יכנו. לרבותינו (מכות כ"ב) אין מלקין אלא ארבעים חסר אחת, הנה אם נאמר אסמכתא בעלמא הוא, הא דאמרי' במספר הסוכם לארבעים, לישנא דקרא ניחא לן, אמנם אם נאמר שהיא דרשה גמורה (ע' כ"מ רפי"ז סנהדרין) וכמ"ש הריטב"א בחדושיו שם למכות, וז"ל פשיטא דמלתא דהא הלכתא גמירי לי' דמלקות ארבעי' חסר אחת הן אלא שיש לו רמז במקרא ור' יהודא לא גמר לה לכן נקט קרא כפשטא, ע"כ. וכ"כ בחינוך (סי' תקצ"ה) וז"ל: הרמב"ם כ' חכמי' הם שחסרו אחת מארבעי' לגדר לאו דלא תוסיף, והוא תימ' לפי הגמרא, ע"ש. הנה צריך ביאור לשון המקרא לפי פשוטו באופן שיסכים עם המקובל. ונ"ל שאין המובן במלת יכנו כמו אשר יכה איש את רעהו, כ"א הוא לשון חסרון וגרעון המורגל בדברי רז"ל מנכה לו מן הדמים, ומזה אולי אוכל נכה בה, שפירש"י אולי אוכל לחסר מהם מעט, וכתיב"ע שם איכול לאזעורי. ועמ"ש לעיל במלת אך שהוא ג"כ מלשון נכיון. ולא נמנעו רזל (סנהדרין ק"ד) מלקרוא את אשת איש בשם בית נכתה. ע"ש שנבראה האשה מן הצלע שנפחתה ונחסרה מן האדם. ושם ארבעים כאן הוא מספר

סדורי (דען פיערציגסטען) כמו ויהי בארבעים שנה (דברים א') היו נכונים לשלשת ימים פי' ליום השלישי, וכן מקץ שלש שנים (דברים י"ט) שהוא תחלת שנה שלישית, וכן ושלש עשרה שנה מרדו (בראשית י"ד) דלרשב"ג בב"ר אין פי' שלש עשרה שנה נמשכו ימי המרידה אלא בשנת השלש עשרה. וכן כאן ארבעים יכנו ירצה ההכאה האחרונה שהיא הארבעים יגרע ויחסר ממנו, שלא יהא נלקה כ"א ל"ט. ואל יקשה בעיניך למה לא אמרה תורה בפירוש תשע ושלשים יכנו, דא"כ לעולם היינו מלקין מספר זה, באין הבדל בין גבר חזק בעל כח, בין חלש הגוף, ובאמת צריכים אנו לבדיקת הבקיאים בכל אחד ממחוייבי מלקות, ואומדין אותו אם הוא חזק או רפה כפי המקובל בידינו, לכן גבלה התורה את המספר היותר רב והיא הארבעים, ואמרה הכאה זו שהיא הארבעים יכנו יגרע ויחסר ממנו, ובזה האופן הרשות נתונה לב"ד להכותו כפי כח המוכה. ויש לכאורה הכרעה מלישנא דקרא, שאין המובן בארבעים יכנו להכות ד' עשיריות שהן ארבעים שלמות, דאם כן לא הוי לי' לקרא לסיים. פן יוסיף להכותו על אלה. מלת אלה הוא כנוי הרומז לרבים, דלא שייך כ"כ במספר הכולל עשיריות, וה"ל למימר פן יוסיף להכותו על זה בכנוי הרומז ליחיד, כמו זה לי עשרים שנה, זה ארבעים שנה, וכמעט בכל המקומות יבא במספר הכולל העשיריות לשון האחדות, כמו וששים יום וששת ימים, כל נפש הבאה למצרים שבעים, מאה שנה ושבע שנים, וז"ל רוו"ה במפורש (לבראשית ה' ב') ומנהג הלשון לומר הנספר בלשון יחיד עם מספר העשיריות והמאות, כי תאמר שתים עשרה שנה, מאה שנה ועשרים שנה, לא שנים, וכן שמנה מאות שנה, תשע מאות שנה, אבל לא כן עם מספר האחדים, כי בו יבא הנספר בלשון רבים לעולם חמש שנים ושבע שנים עד עשר שנים. ע"כ. ומדאמר כאן לשון "על אלה" מוכח שאינו מזהיר על הוספת הכאה על ד' העשיריות דהיינו שלא יכה מ"א, כ"א יזהיר שלא יוסיף להכותו מכה אחת על המספר הסוכם לארבעים שהם רבים דהיינו ל"ט שיהי' סכום המלקות ארבעים. ובהכאת הארבעים הוא עובר על בל יוסיף. ויש עוד ליישב המקרא ע"ד רבותינו ולפרש מלת יכנו הכאה ממש, מלקות, והוא שבכמה מקומות מצאנו שמחובר ללשון יסף העתיד והוא במקום מקור עם למ"ד השמוש כמו, לא אוסיף עוד ארחם (הושע א'), לא אוסיף אהבתם (שם ה'), לא תוסיפי יקראו לך (ישעי' מ"ז) עוד תוסיפו סרה (שם א' ה'), לא יוסיף יבא בך (שם נ"ב), אוסיף אבקשנו (משלי כ"ג), שבכל אלה יפורש העתיד כמקור עם למ"ד, ופי' לא אוסיף לרחם, לא יוסיף לבא בך, כמ"ש רש"י ור"ש ב"מ במקומות אלו, וכן כאן יכנו כמו להכותו, וטעמו ארבעים להכותו לא יוסיף (ער זאלל ניכט פאָרטפאהרען פירציג איהן צו שלאגען):

מכה רבה. תיב"ע מלקות יתיר. ע' מכות כ"ג אין לי אלא מכה רבה מכה מועטת מנין. ויש גרסות משונות בין הספרי והתלמוד בזה:

ונקלה אחיך. פירשוהו לשון בזיון ושפלות, כענין ואקל בעיני' דשרה. ולשון הרמב"ם (רפי"ז דסנהדרין) שאם יכה לחלש מכה רבה בודאי ימות. וכן יב"ע הוסיף בתרגומו ויסתכן. לדעתם יש לבאר ונקלה ענין קלקול בחבורה דברבותינו, וכמו הגבעות התקלקלו (ירמיה ד') ענין השחתה והוא נאות לפי הענין:

פסוק ד

לא תחסום. לרבותינו (ב"מ ד' צ' ב'), המכוון בזה בשעת דישה לא תהא חסימה לכן חייב אף בחסמה מבחוץ קודם שתכנס לדוש, וכן אם אחד חסמה והשני דש בה אינו לוקה אלא הדש בלבד, ולפי"ז אין לתרגם (ניכט צו שליעסען) כפעולה עצמית רק כפעולה סבובית ותרגומו (ניכט פערשלאָסען לאסטען), וכבר כתבתי ע"ז בואת זכר לא תשכב, ורש"י שכ' יכול יחסמנו מבחו?ץ ת"ל לא תחסום מ"מ, לשון זה לא מצאתי לא בתלמוד ולא בספרי, ואמרו עוד (שם פ"ט) מקשינן חוסם לנחסם ונחסם לחוסם (אדם לשור ושור לאדם) מה נחסם אוכל בתלוש אף חוסם אוכל בתלוש, ומה חוסם אוכל במחובר אף נחסם אוכל במחובר. ונ"ל טעמם בזה כי בכל פועל ומקבל פעולה יבוא מלת את להורות על הפעול, כמו ברא אלהי' את השמים, אלהי' הוא הפועל, והשמים הם מקבלי הפעולה לכן יחובר אליו מלת את, ובהחסר מלת את יש באמת התאחדות והשתוות בין הפועל והפעול, כמו ורב יעבוד צעיר, כי לפעמים יעבוד הרב את הצעיר כבזמן הבית ובשוב שבותנו, ולפעמים יעבוד הצעיר את הרב כבזמנינו לאחר החורבן, וכן כאן חסר מלת את אשר יורה על הפעול כי הי' ראוי לומר לא תחסום את שור, לכן שפיר אמרו רבותינו שבכוונה נחסר סימן הפעול, להורות על התאחדות והשתוות שבין הפועל והפעול שהפועל הוא האדם החוסם דומה בזה לפעול הוא השור הנחסם לאכול בתלוש, וכן הפעול דומה לפועל שמבואר בו במקום אחר לאכול במחובר כמ"ש כי תבא בכרם רעך. וכן מ"ש (מכות כ') לא תקיפו פאת ראשיכם, אחד המקיף ואחד הניקוף חייב, נ"ל שהוא לחסרון מלת את סימן הפעול, כי הי' ראוי לומר לא תקיפו את פאת, וחסרונו יורה על השתוות הפועל והפעול:

כי ישבו אחים יחדיו. שהיתה להם ישיבה אחת בעולם, פרט לאשת אחיו שלא הי' בעולמו. יחדיו, המיוחדין בנחלה, פרט לאחיו מן האם (רש"י מספרי ויבמות י"ז). ובתלמוד ירושלמי מפיק אשת אח שלא הי' בעולמו, מדלא כתיב ובן ואב אין לו, דאז הי' נשמע שאם יש לו אב תתעגן פן יולד בן ותזקק לו (ערשב"א בחי' שם ביבמות,

וברביד הזהב כאן) ונ"ל לדעת הירושלמי לפרש לשון כי ישבו אחים להורות שהאחים נשואי נשים הם, דכיון שרוצה הכתוב לדבר מאשת מת הקדים תחלה שהם נשואי נשים, ולהורות אף שהיבם היא נשוא אשה מ"מ המצוה עליו ליבם אף שהוא בזה כמכניס צרה לביתו. (ומבואר בספרי דקרא משתעי באחים שכולם נשואי נשים, דיליף מלשון ומת אחד מהם דגם באחים מרובים שמתו יכול ליבם את כולם, ע"ש), דמצאנו לשון ישיבה על נשואי אשה, הושיבו נשים, ונושב נשים (עזרא יו"ד וי"ו). ורגיל ברבותינו לומר בענין נשואי אשה, לא תהו בראה לשבת יצרה, וכן מושיב יחידים ביתה (תהילים ס"ח:ז') תרגומו מזוג זוגין יחידאין לבר זוגא כחדא, ומזה אמרו (סנהדרין כ"ב) קשה לזווגן כקי"ס. ובמכדרשב"י (וישב קפ"ז א') משכימי קום מאחרי שבת, מאחרין נייחא, כמד"א כי בו שבת, בגין דאתתא לגבי בר נש איהו נייחא. וטעם כי ישבו אחים, כשהאחים הם נשואי אשה (וענן ברידער פערהייראטהעט זינד), ומלת ישבו אף שהוא בתמונת פעל יתבאר כהיותו שם, כענין ארץ מלחה ולא תשב (כמ"ש באחרי י"ח כ"ב ואת זכר לא תשכב). ויש לפרשו גם על פשוטו כעתיד אחים שישאו נשים כפי הנהוג בשאר מקומות כי תצא אש, כי ינצו אנשים וכדומה הרבה. ומלת יחדיו אינו מוסב על פעל ישבו, ואין הוראתו כענין יחד שבטי ישראל שיורה על חבור ואחדות הנפרדים במקום אחד (צו- זאממען) (כטעות חד מאוהבי פשט, לומר שאין עיקר מצות יבום רק כשישבו האחים במקום אחד עד שנודע מזג אשת המת וטבעה). כי אמנם מלת יחדיו מוסב על אחים, וטעמו התאחדות האחים בענין אחד (פעראיינט) כמו יחד לבבי ליראה את שמך שטעמו התאחדות כל יצרי הלב ומחשבותיו לכוונה אחת ליראת השם, ואחדות האחים הוא שהם מיוחדים בנחלה, וזה אינו רק באחים מן האב, כי הם יורשים כולם נחלת אביהן כאחד, ואי אפשר לזה לירש בלא זה ומיוחדים הם בנחלה לעולם, והם יורשים זה את זה. ודרך אחים מן האב להיות יושבים יחדיו בנחלת אבותם, ואין כל זה באחי אם, גם נחלת אם לא שכיחא דלאו בת נכסים היא על הרוב (עיי' רשב"א בחי' שם ביבמות מ"ש על שני לשונות של רש"י שם), וטעם אחים יחדיו, המתאחדים בנחלה (ערבפעראיינטע ברידער). וכתיב"ע אחין מן אבא דמיחדין באחסנתא. ואם נתרגם (וועגן ברידער צוזאממען וואָהנען) כבר שמעת התקלה היוצאת מזה. ודוגמת נגינת הטעם שבכאן (נצבים כ"ט י"ח). דברי האלה הזאת, והזאת ע"כ אינו מוסב על דברי רק על האלה, כן הכא יחדיו אינו מוסב על ישבו רק על אחים, (עיי' בלשון ראב"ע (לך לך י"ג ו') לשבת יחדו, ויתרו (י"ט ח') ויענו כל העם יחדיו, שאינו כמו יחד רק כמו יחיד):

פסוק ה

ובן אין לו. אין לתרגם מלת בן כאן על בן הזכר (זאֶהן) דהא ביש לו בת ג"כ לא הותר היבום, אבל מלת בן כולל זכר ונקבה, כמו בעצב תלדי בנים, ולזה פרט הכתוב (ירמיה ח') לאמר ילד לך בן זכר. ונכלל במלת בן גם הנכד (ענקעל), כמו הידעתם את לבן בן נחור (בראשית כ"ט:ה') ולבן היה בן בתואל בן נחור, ואמר הכתוב על בלשצר שהוא בן נבוכדנצר, והוא בן בנו, והראוי לתרגם כאן מלת בן (נאכקאֶממען) כל זרע הבא אחריו, כמו שנקראו כל הדורות בני ישראל, והוא כולל הבן והבת, ובת הבן, ובת הבת. ערש"י כאן. ודע דאמרי' (יבמות כ"ב) אפי' יש לו בן ממזר פטור מן היבום, מדאמר קרא ובן אין לו, עיין עליו פירש"י דהוי מצי למכתב אן לו (בלא י') כמו מאן יבמי, מאן בלעם, ולהכי כתיב אין ביו"ד למדרשה עיין עליו, דאם יש לו בן בעולם פוטר; ואמרי' נמי (קדושין ד') ויצאה חנם אין כסף, מדלא אמר קרא אן (בלא יו"ד) אלא אין (ביו"ד) אתי למדרש אין כסף לאדון זה שיוצאה ממנו אבל יש כסף לאדון אחר שיוצאה ממנו, ומאן איהו אב, דהאב זוכה בכסף קדושין; ותו אמרי' התם, וזרע אין לה, אין לי אלא זרע כשר (דמעכבה מלאכול בתרומה) זרע פסול מנין (דמעכבה ג"כ) ת"ל אין לה עיין עליה (שאם מת בתה והניח אחריו זרע אף הוא מעכבה עתוס' שם. ענין דרשת רבותינו בזה פי' הערוך בשם ר"ח בערך אן, והשתדל בפי' גם הסמ"ע בחוה"מ סי' רע"ו. והשיב ע"ז בתוי"ט פ"ב דיבמות מ"ה, וגם על דברי התוי"ט השיב שפיר בקול הרמז שם. אמנם דברי רש"פ בזה יותר ברורים שכתב, מלת אין נגזר ממלת אי', שבא לפעמים גם כשאין השואל מעמיד את הנשאל להשיב על שאלתו, כ"א כמכריז ומפרסם היות הדבר נעדר העדר מבורר שאין להסתפק בו, והיא תמיה קיימת שאינה זוקקת לתשובה, כמו ויגוע אדם ואיו, אי' בית נדיב, איה אלהיך אשר עשית לך, כי הנה פעולות אלה האלילים לא היו במציאות מעולם ואמר בדרך התול אי' הם ויתפרסם שאין בהם ממש, ומזה האופן אשר יורה עליו מלת אין בתוספת נו"ן להוראת ההעדר המקויים, כמו אין לה ולד, ואיש אין בארץ, שהוא בעצמו הענין שיהיה הדבר נעדר במוחלט עד שא"א להגיע בו אל איזה נקודה זמנית או מקומית, כי כ"מ או זמן שאנו קובעין אותו בו, מיד שנחפש אותו שמה לא נמצאנו, ונהי' נשארים תמיד לשאול עליו אי' הוא (נירגענדס), ומזה המין אמרו (שמות ח') כי אין כה', כי אין כמוני (שם ט'), אין עוד מלבדו (דברים ד':ל"ה) ודומיהם, שהענין בלתי מצוי בשום זמן ומקום, וכן יפול האין המוחלט על האמתיות הקיימות שהסותר נמנע בכל זמן ובכל מקום, כמו ולו אין משפט מות (דברים י"ט:ו') שהוא דבר אמתי קיים לעד ובכל מקום, שאין להורג בשגגה משפט מות, וכן אין לנערה חטא מות וכדומה לזה;

אמנם לפעמים יורה ג"כ מלת אין על ההעדר המשולח, שהי' הדבר נעדר בזמן מיוחד והי' מצוי קודם לכן או אח"כ במקום מיוחד או בכ"מ או שהוא בלתי מצוי במקום מיוחד, אבל הוא מצוי במקום אחר בכל זמן או בזמן מיוחד ומזה המין ההעדר הבלתי מוחלט אמר (בראשית מ"ז:י"ג) ולחם אין בכל הארץ, שבאותו פעם לא הי' לחם, גם לא הי' חוסר הלחם מתפשט בכ"מ כי במצרים היה לחם, וזרע אין לה (ויקרא כ"ב) שאין לה עתה אעפ"י שהי' לה קודם, כי ימות ובן אין לו שאין לו בשעת מיתה אעפ"י שאפשר שהיה לו קודם לכן ומת, כי אין לה אב ואם (אסתר ב') ודומיהם, ומזה החלוף שיורה שם אין לפעמים על ההעדר הגמור, ולפעמים על ההעדר השלוח, יצא לרבותינו לדרוש בה דרשות מחולפות הכל כפי שמצאוהו נשוא על הענין, אמרו גבי אמה העברי', ויצאה חנם אין כסף, אין כסף לאדון אבל יש כסף לאב, שבזה האופן אין מלת אין שולל הכסף ממנה במוחלט, וגבי יבם שנאמר עליו ומת ובן אין לו, דרשו אין לו עיין עליו, שצריך שיהיה העדר הזרע העדר מוחלט. ודע כי במלת השאלה אי' הוסיף לפעמים נו"ן והעלים היו"ד, ויאמר במקום אי' מלת אן לשאלה מקומית, כמו אן הלכתם (ש"א יו"ד) עד אן תמלל אלה (איוב ח':ב'), ונבנה ממנו מלת אנה שענינו כמו לאן, ומזה קרוב הדבר לומר ששאלת (מאין אתם) הוא מורכבת ממלת אי וממלת אן, ולפי"ז במלת אין המורה על ההעדר לא יהי' הפרש בין שנכתב ביו"ד לשנכתב בלא יו"ד, כי גם אם יאמר אן בלא יו"ד הי' המובן ג"כ שלא ימצא כלל ושישאיר למחפש אותו שאלת אן הוא, ובזה צדקו דברי רז"ל באמרם לכתב אן כסף כמו מאן בלעם מאן יבמי, שמלת מאן ג"כ פעל נגזר ממלת אי' המורה על ההעדר ושגזרתו אן, אלא ש"מ לדרשה, ומה שאמרו עיין לה, אין הכוונה כאלו נכתב עיין בעי"ן, אבל ירצו בזה שאין מלת אין מהוראת ההעדר המקויים המבורר לכל עד שלא יצטרך לחפש אי' איפה איזה זרע וזרע זרע, אבל יהי' מלת אין מהוראת השאלה והחפוש בדבר דהיינו שצריך לעיין ולחפש היטב אי' איזה זרע ממנה, וסמוכים לדברים אלה תראה במלת אי, שיורה על השלילה כמו ולרוזנים אי שכר (משלי ל"א) אי לזאת אסלח (ירמיהו ה':ז'), ויורה גם על התשוטטות הרעיון לחפש על דבר, כמו אי הבל אחיך. ובמכדרשב"י (בהקדמה דיו"ד) מאין כמוך ה', ובכל מלכותם מאין כמוך, מאן הוא דיעבד כמוך, מאין כמו מַאן כלומר מי. ובילמדנו אמר דוד לפני הקב"ה ישב עולמך בשוה עניים ועשירים, א"ל א"כ חסד ואמת מן ינצרוהו (תהילים ס"א:ח') כלומר מי ישמור חסד ואמת, ובדרך זה אמרו המפרשים ויקראו שמו מן כי לא ידעו מה הוא, מלת מן הוא תרגומו של מה הוא, ע"ש רשב"ם:

לא תהיה. נסתפק לחכמינו (יבמות צ"ב ב') פירושא דקרא, אם לא תהי' ללאו אתי' (זיא זאָלל ניכט) ותופסין בה קדושין כבשאר חייבי לאוין, או לא תהי' לא יהי' בה הויה (זיא קאנן ניכט):

אשת המת החוצה וגו', לפי הפשט יש כאן כפל לשון, ומלת לאיש זר הוא ביאור על מלת החוצה, ולרבותינו (יבמות) מלת החוצה תאר לאשה ארוסה שעומדת עדיין חוץ מבית ארוס שלה, וטעם אשת המת החוצה, ירצה אף אם אשת המת עדיין חוץ מביתו שלא נשאת רק נתארסה אליו ג"כ לא תנשא לאחר בלא יבום:

יבמה יבא עליה. בכל כ"ק לשון ביאה שהוראתו תשמיש הזווג מחובר עם מלת אל ביה"ג שאליו, כמו בא אל אשת אחיך, הבה את אשתי ואבואה אלי', הבה נא אבא אליך, ובא אלי' ושנאה, הבא אל אשת רעהו, וכן בכל המקומות, וכאן הוזכר מלת על; הנה ע"ד הפשט מלת עלי' במקום אלי', ויש לה דומים הרבה, כמו ויעל על גזזי צאנו, אלהי העברים נקרה עלינו, וילך אלקנה על ביתו, ותתפלל חנה על ה'. ונראה טעם השנוי במקום זה, כי יבמה זו יצאה בענין זה מכלל שאר הנשים, כי אין אשה זולתה מחוייבת להנשא ולהבעל לאיש אם בלתי קדמה לה הקדושין, ויבמה זו מחוייבת ומצוה להנשא ליבם ולהבעל לו אף בלתי הקדמת הקדושין, כי מה"ת אין היבם צריך לקדש את יבמתו כי אשה זו מן השמים הקנו אותה ליבם להיות זקוקה אליו ואפילו אומרת אני כזונת משלי ואשב עגונה כל ימי חיי אין שומעין לה (עיין רמב"ם פ"א מיבום ה"א ופ"ב הט"ז), ויורה מלת עלי' על ההתחייבות, כמו עלי אלהים נדריך (תהילים נ"ו:י"ג), זבחי שלמים עלי (משלי ז':י"ד), ונדרי' עלי', ועלי לתת לך (שם י"ח) שפי' חוב מוטל עלי, וכלשון הרי עלי המורגל בפי רבותינו, ומה נעמו דבריהם באמרם (מגלה ח') כיון דאמר עלי כמאן דטעין אכתפי' דמי, וכן כאן להתחייבותה אל הביאה אמר מלת עלי' (איינע אויף איהר רוהענדע פפליכט); ובזה יובנו היטב דברי רז"ל באמרם גז"ש עלי, עלי' הנאמר באחות אשה, והעירותי עליו שם (ויקרא י"ח י"ח). ע"ש:

ולקחה לו לאשה. כלומר כיון שיבמה ה"ה אשתו לכל דבר, ואם רוצה להוציאה אח"כ צריך לגרשה בגט, וכן מותר לו לחזור ולנשאה אחר שגרשה, דאיסור אשת אח פקע לגמרי ע"י היבום, הכי אמרו (יבמות ח') ולקחה מלמד שמגרשה בגט ומחזירה, ורש"י פי' שם דהוי מצי למכתב ולקח אשה, ע"ש. וזה דוחק דבלא מלת את סימן הפעול אין כאן משמעות ענין כלל, ולדעתי יצא לרבותינו לומר כן מדלא אמר ולקח אותה אלא ולקחה יורה על לקיחה גמורה, כי כנויי הפעלים כוללים הכל (כמ"ש בפ' שלח בבואכם):

ויבמה. זאת האשה מיום היותה אשת המת היתה יבמתו, ואיך אמר ויבמה, וכן לקמן לא אבה יבמי ? אבל רוצה לומר לא אבה להראות בי פעולת היבום, כי היו"ד הוא סימן הפעול, וכן ויבמה יקיים בה מצות הייבום, כ"כ ראב"ע, ורוו"ה אמר תיבת ויבם הוא מן התיבות המשמשות בנין וסתירה, כמו ובכל תבואתי תשרש (איוב ל"א:י"ב) שטעמו עקירת השרש (ענטוואורצעלן) הפך ותשרש שרשי [תהלים פ'] שטעמו השרישה (איינוואורצעלן), וכן סקלו מאבן הפך וסקלתו באבנים והרבה דומים לאלה, ככה טעם ויבם אותה הסר והעבר היבום ממנה בקחתך אותה לך לאשה, ותרגומו [ענטשוואגערע זיא]; והנה תמצות שרש יבם ויבמה נעלם מבעלי לשון, ואמר הרש"פ שנגזר מן שם במה, כמו אז יבנה שלמה במה, [מ"א י"א], שהוא לדעתו מקום המשותף לרבים לעסק אחד (געמיינשאפטליכער פלאטץ), וגזרת במה ממלת בם, כמו ודברת בם, כי בם בחר, שהוראתו דבקות דבר בשתוף הרבים, דהיינו רבים משותפים בדבר אחד, ככה שם יבם ויבמה הוא להוראת איש ואשה המשותפים ביחוס לאישים רבים, כי כשאדם נושא אשה קונה לו עי"כ שלש מיני יחוס, האשה עם אבותיו ועם האחוה שלה שהם האחים והאחיות, הנה בערך האחוה של האשה יקרא יבם מלשון שתוף באישים רבים כי בערך יחוס האשה אינה אלא גוף אחד, וכן יחוס עם אבותיו אינם רק שתי גופים לא יותר, אבל ביחוס עם האחוה שלה אין לו שיעור, כי פעמים הם מעוטים ופעמים הם מרובים, ולפי שהוא משותף לכולם ביחס אחד יקרא יבם, כמו כן באשה הנשואה לאיש שבבחינת יחוסה אל האחוה שלו תקרא יבמה, והוא ג"כ לשון שיתוף באחוה של בעל, יאמר מזה (בראשית ל"ח:ח') בא אל אשת אחיך ויבם אותה, כי כשמת בעלה היתה תמר מופקת מלהיות עוד יבמה של אונן ושלה אחי בעלה, לכן אמר יהודה שיבא עלי' אונן ויתחדש עלי' עוד הפעם שם יבמה בערך שאר האחים כמו שהיה בתחלה, וכן כאן יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה, ר"ל עי"ז שהיה יבם שלה כשהיה בעלה בחיים ושנעקר ממנו וממנה שם זה, שיחדש בה שוב זה השם ע"י שיקחנה לו לאשה. הנה לדבריו גם אחי האשה יקראו יבמים לבעלה, ולדעתו שם יבם הונח על האחי' גם בחיי בעלה, ואנחנו לא מצאנוהו בכ"ק רק באחים בערך האשה שהיתה אשת אחיהם ולאחר מותו בלבד, וגם רז"ל חכמי המשנה והתלמוד ישמשו שם יבם ויבמה רק על אחי הבעל בערך אשתו הנשארת בלא בנים ממנו; אמנם אם נחזיק ביסוד דבריו לפרש שם במה על מקום המשותף לרבים, ושממנו נגזר מלת יבם ויבמה, היינו יכולים לומר שהונח שם זה עליהם ע"ש השתתפות הבא ביניהם אחר מיתת בעלה בלא בנים דוקא, כי במות בעלה בלא בנים נקראה האשה בפי רבותינו בשם זקוקה, שענינו שהיא קשורה ואסורה מלהנשא

לאיש אחר בלתי אם ייבמנה אחד מן האחים או יחלצנה, הנה מצד זקיקתה אליהם ומצד חיובם ליבמה או לחלצה הם משותפים ואחוזים זה בזה. גם לפי מה שהודיעונו קדמונינו בתוכן ענין היבום והוא לפי שהאשה אחר שנשאת לאיש הרי היא כאחד מאיבריו, שכן יחייב הטבע מפני מעשה האב הראשון שלוקחה אחת מצלעותיו וממנה בנה לו האל אשה, והאשה הזאת שמת בעלה בלא בנים ואין לו זכר בעולם הגופני זולת זאת האשה שהיא עצם מעצמיו ובשר מבשרו, והי' מחסדי האל עליו להקים לו זרע ממנה ע"י אחיו, שהוא ג"כ כחצי בשרו, כדי שיהיה אותו הזרע ממלא מקומו ועובד בוראו תחתיו, ויזכה על ידו בעולם הנשמות אשר הוא שם, וברא מזכה אבא, והאח החי המוליד בנים מן היבמה אינו זוכה בזכותו, ועיקר הזכות היא לאח המת, לפי שהוא מצד האשה שנפלה בחלקו תחלה כבעל הקרקע, והאח החי כאריס שנתן הזרע משלו (ע' בדברי רא"ה בס' החינוך מצוה תקצ"ח ובדברי רי"א המובאים בדברינו במקרא שלאח"ז), לדבריהם אלה האשה משותפת לבעלה המת ולאח החי, והאח החי משותף באשת אחיו המת כהשתתפות האריס. עם בעל הקרקע, וע"ש השתתפות זה הונח עליהם שם יבם ויבמה. ובאמת לדעתי א"צ לכל אלה, כי מלת יבם ויבמה הוא ענין גובה ורוממות, כשם במה שענינו להמדקדקים התרוממות והגבהה (האָך זיין), ודומה לו בלשון פרסי על רום כל דבר. ומזה ואתה על במותימו תדרוך, שהמכוון בו על האויבים הגבוהים במעלתם והמתרוממים בגדולתם (דיא ערהאבענען, האָכ- געשטעללטען) ע"ש בתרגום, וכן על במותי יעמידני (תהילים י"ח:ל"ד) ר"ל על גבהי וגדולתי (האָהע ווירדע), וראיתי בפסיקתא רבתא (הובא בילקוט תהילים ס"ח:י"ח) בפסוק ה' בם סיני בקדש, שאמרו ה' בם מסויים ביניהם, יראה שפירשו מלת בם להוראה כפולה, לסימן הרבים, ולענין רוממות מעלה מענין במה, ובד"ז היינו יכולים לכוין כולו למאמר אחד ה' בם סיני בקדש, ירצה ה' הרים את הר סיני ברוממות מעלת קדש. והנה תכלית אשה הנשואה לאיש היא לפרות ולרבות כמאמר שרה אולי אבנה ממנה, ובהחסר ממנה תכלית זה, כשהיא עצורה מלדת נקרא הבית הרוס וחרוב והיא חרפה גדולה לאשה להתחשב שהיתה עם בעל' כבעילת זנות, ולזה אחר שילדה רחל אמרה אסף אלהי' את חרפתי (עמש"ש) ואשה עקרה שלא ילדה מכונה שוממה (ישעיהו נ"ד:א') בני שוממה. והאשה הזאת שמת בעלה ונשארה חשוכי בנים, היא עגומה בנפשה על שפלות מדרגתה, למניעת השגתה התכלית המיועד לאשה בנשואים, גם תתירא להשאר מטעם זה כל ימי' עגונה וגלמודה בלא בעל, שירחיקנה כל איש מלהנשא לו, ואחרי שציותה התורה וחייבה את אחד מאחי בעלה המת לנשאה, הנה היא תתעלה משפלת מדרגתה ותתרומם לשבת בכבודה

עם איש תחת החרפה ופחיתות מעלתה אשר עגומה נפשה עליה עד הנה, ועל שם התרוממותה נקראת יבמה (עמפאָר- געהאבענע), ואחי המת להיותו פועל התרוממות זו נקרא על שם זה יבם, ובקיימו את אשר צוה עליו לנשאה ולרוממה מעלה משפלת מדרגתה שפיר יאמר עליו ויבמה (ער העבע זיא עמפאָר), דומה לשאר נשים היושבת תחת בעלה שנקראת בשם נשואה, ע"ש התנשאותה מגלמוד ישיבתה עת היותה פנויה, והוא נקרא נשוי נגד ימי הבחרות שאינו עוסק בישובו של עולם, ולזה נקראו ימי הבחרות ימי חרפי (איוב). ומה נעימים דברי רבותינו ומה עמקו מחשבותיהם בענין יבם ויבמה, באמרם במכדרשב"י (משפטים ד"ק ע"ב) מאנה דהות לתתא, היך יתעביד לעילא, בעלה דהוה לעילא היך יתהפך והוה לתתא, בת זוגי' אתעבידת אמי' אחוה אבוה ? כיון דאיהו לא אתקיים לאפשא בעלמא ולמעבד תולדין כדין נחית לתתא, ואתעבידת איהי' אמי', ומה דהוה איהו שליט עלה שלטה איהי עליה, ע"ש היטב. ובמכדרש"בי (לך לך צ"ב א') דאין לו בת זוג אלא אמיה. ואם בעל נפש משכלת אתה תבין כי גם לדבריהם שם יבם ויבמה הוא ענין רוממות מעלה. וז"ל מכדרשב"י חדתא (במדרש רות ד' ס"ט ע"א) ונתן לרעהו זו מצות יבום, אמר ר"ח משל לאדם שהו' טועה במדבר במקום לסטים וחיות כיון שראוהו לסטים טועה עמדו עליו והכוהו וקפחו כל שכרו ועמלו, שמע חברו זיין עצמו והלך והוציאו מידם ערום מכל, מה עשה בנה לו בית ונתן לו מתנות ועשה לו מלבושים אחרים ונתן לו, בא ולבש אותן המלבושים וישב באותו בית והתחיל להרויח כבתחלה, ודא ונתן לרעהו ודאי, ע"כ. לדברים אלה גם מצד אחיו המת נקרא יבם להתנשאות ורוממות נפש אחיו המת:

פסוק ו

והיה הבכור אשר תלד. והי' הבכור. גדול האחים מיבם אותה. אשר תלד. פרט לאילונית שאינה יולדת. יקום ע"ש אחיו המת. זה שייבם את אשתו יטול נחלת המת בנכסי אביו (רש"י מספרי ויבמות ק"ד), והכי איתא התם. והי' הבכור מכאן שמצוה בגדול ליבם. אשר תלד פרט לאילונית שאינה יולדת. יקום על שם אחיו המת. לנחלה, אתה אומר לנחלה או אינו אלא לשם, יוסף קורין אותו יוסף יוחנן קורין אותו יוחנן, נאמר כאן יקום על שם אחיו ונאמר להלן על שם אחיהם יקראו בנחלתם מה שם האמור להלן נחלה אף שם האמור כאן נחלה. ולא ימחה שמו. פרט לסריס ששמו מחוי, אמר רבא אע"ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו הכי אתאי גז"ש אפיקתי' מפשטי' לגמרי, ע"כ. והרי"א עשה עצמו כאלו לא ראה את דברי רבותינו, ואמר בפי' שהבן הבכור אשר תלד היבמה יקרא על שם המת עצמו וירש נכסיו ונחלתו; הנה מלבד שפי' מוכחש

מפי רבותינו מקבלי התורה האמתיים, גם לשון המקרא עצמו מתנגד לפירוש זה, כי על הבן שתלד היבמה לא יאמר שיקום על שם אחיו המת, כי המת אינו אח לבן זה הנולד מהיבמה, אבל הוא אח אביו, והי' ראוי לומר יקום על שם אחי אביו, וגם אם ע"ד הפשט נוכל לומר שוי"ו הכנוי במלת אחיו אינו מוסב על הבן הנולד רק על היבם, ויהי' המכוון בו שיקרא הבן על שם אחיו של היבם והוא המת, הוא דוחק גדול, כי לפירוש זה אין היבם מוזכר בקרא זה רק בשלפניו, וגם לישנא דקרא והי' הבכור אשר תלד אינו מסכים לפירוש זה, כי הבן העומד להולד בעתיד הוא דבר שלא בא עדיין לעולם, ובפרט באשה זו היבמה יש להסתפק בה שתשאר עקרה שלא ילדה כמו שהיתה תחת בעלה הראשון, ה"ל לקרא לומר. והי' אם תלד בכור וגו', לשון תנאי, לא לשון הנאמר על הודאי והי' הבכור אשר תלד, שהוא לשון הנאמר על הנודע והנגלה לפנינו. וז"ל הרמב"ן. והי' הבכור אשר תלד. איננו כפשוטו שיקראו הבן הראשון בשם המת ראובן או שמעון כמהו, שהרי בבועז נאמר ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו, ולא קראו אותו מחלון, אבל הכתוב הזה ע"ד האמת הבטחה, והנה הוא כפשוטו, וסמכו בו רבותינו מדרש שיהא גדול האחים מיבם, ושהאילונית אינה מתיבמת, וכן אשת הסריס ששמו מחוי' וזה כולו אסמכתא, כי האילונית ואשת הסריס, מגופיה דקרא נפקה, עכ"ל. וב"ב הרב"ח במקצת ביאור יותר, וטעם דבריהם הוא הדעת הקודמת המקובלת שנפשות ב"י יועתקו ותאצלנה מגוף אל גוף, ורצה הקב"ה לזכות נפש המת כשישוב אל הארץ כשהי', ולהיות הגוף היותר דומה לגוף המת וחמרו הוא הנער הנולד מאשתו, שהוא עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ומאחיו שיצאו שניהם מאב אחד, ולכן צוה הש"י שלא תהי' אשת המת חוצה לאיש זר, אבל יבמה יבא עלי' והוא אחי המת, ולא יהיה אז הילד היולד בלבד גוף האשה כי אם גם בעלה ועצמה והוא גם הוא יהי' בן אביו החי בגוף ואחי אביו בנפשו (וז"ש יהודה בא אל אשת אחיך ויבם אותה ותן זרע לאחיך) וידע אונן כי לא לו יהי' הזרע, ידע ענין הגלגול ושהבן הילוד אינו בנו כ"א אחיו, שהיוצא מחלציו לא יקנה נפש חדשה שתושלם בו, אבל הוא יהי' כלי להשלמת נפש אחיו. הנה גם הרמב"ן נטה מדעת רז"ל לומר והי' הבכור קאי על היבם, ואשר תלד על היבמה, משום דבזה פשטי' דקרא מתעקר לגמרי, כי אין לזה שום הבנה, וכמ"ש הרב תוי"ט (יבמות פ"ב מ"ח) שהוא דבר בלתי אפשרי לומר שלא יהא פשט מובן למקרא, והביא ראי' לדבריו (מכתובות ד' ל"ח) דמתמה תלמודא על ר"ע, אתי' גז"ש ומפקי' מפשטי' לגמרי ומשני קרי בי' וגו', ע"ש. ש"מ דא"א שתעקר הפשט לגמרי שלא יהא לו שום הבנה כלל. יעו"ש בתוי"ט. ולכן כתב הרמב"ן שדרש חכמינו במקרא זה אינו אלא אסמכתא, ובא

בפירושא דקרא בדרך נוטה מדעת התלמוד ולא בדרך הסותר; אמנם גם לדבריו יקשה לשון המקרא דצריכים להסב מלת אחיו על היבם שאינו במקרא זה רק בשלפניו, וגם ה"א הידיעה במלת הבכור אינו בא על נכון, והי' יותר ראוי לשון תנאי כמ"ש למעלה. והרמב"ם (בפי' שם ביבמות ובחבורו בפ"ב מיבום) אמר, ששתי מלות אשר תלד מוסב על והי' הבכור, ופי' אשר תלד אם המת, תלד במקום ילדה, ובא העתיד במקום העבר, וכתב עליו התוי"ט שם, הכריחו להרמב"ם לפירוש זה, לפי שעכ"פ יש פשט פשוט ומובן לזה כמו לכל המקראות, רק שפשוטו הנראה שהבכור הוא בן הראשון, ויקום על שם ר"ל שם ממש, לזה הפשט עקרתי' הגז"ש לגמרי, אבל נפרש הבכור בכור דאחים, ועל שם על שם הנחלה, וזה קרוב לפשוטו, אבל האי אשר תלד אם נפרשהו כפשוטו פרט לאילונית, מלתא דפשוטא שזה היא דרשה גמורה, דוהי' הבכור משתעי ביבם, ואשר תלד משתעי ביבמה, ואין זה משמעות מובן קרוב לפשוטו, לכן הסיב אשר תלד על והי' הבכור, ופי' אם המת והוא עתיד במקום עבר, ומשמעו אשר ילדה האם, ואין משמעו אשר תלד היבמה, וכן כתב המ"מ שאשר תלד הוא על האם שילדה האחים הנזכרים בפרשה, ודברי רמב"ם אלו הם מן הפסיקתא כמ"ש בקול הרמז שם ביבמות אשר תלד אם המת זה היבם הגדול שבאחים. יעו"ש. ולא זכיתי להבין דברים אלו, כי לענין יבום, אחים מן האם אינם חשובין אחים, והרי הם כמו שאינן, שאין אחוה אלא באב, וכ"ת. הרמב"ם [בפ"א מיבום], וא"כ אם גדול האחים אינו מן אם המת רק מאם אחרת הוא נקרא אח לענין יבום, ומהו גדול האחים שילדתו אם המת דקאמרינן הכא, גם הוא דוחק גדול לומר שאשר תלד קאי על אם המת שאין לה שום רמז ורמיזה בפרשה, ולדחות מפני זה דעת רבותינו דקאי על היבמה שהמדובר ממנו בפרשה זו; ובאמת גם לפי דרשת רבותינו אין המקרא מופשט מן הפשט כ"כ, כי נ"ל אף שלמדונו מגז"ש דיקום על שם אחיו הוא לענין נחלה, אין דעתם שלזה בלבד כוונה התורה, דא"כ הי' לה לבחור בלשוי היותר ברור ולומר, יירש את נחלת אחיו המת, אבל באמת גם רבותינו הבינו שעיקר המכוון במקרא הוא להודיענו תכלית המכוון ביבום, והוא להקים זרע לאחיו מן היבמה, ולזה אמרו בספרי וז"ל להקים לאחיו שם, ריי"א נאמר כאן שם ונאמר להלן שם, מה שם האמור להלן זרע אף שם האמור כאן זרע, ושפיר פי' שם בז"א שיורונו בזה דעיקר כוונתו ביבום יהי' לזרע לא בעבור הנחלה. ע"ש. ובמכדרשב"י [וישב קפ"ז ב'] ויבם אותה, ועקרו דמלתא והקם זרע בגין דלא יתפרש גזעה משרשי'. וגם [בפ' החולץ מ'] אמרו הכונס את יבמתו זכה בנכסים של אחיו מ"ט יקום על שם אמרה רחמנא והרי קם, הנה מבואר שהבינו במאמר יקום על שם אחיו כניסת היבמה שהוא העיקר להקים זרע ממנה על שם

אחיו המת, ומה שזוכה בנכסים ג"כ אינו אלא כטפל לעיקר, כי עיקר הקמה הוא נתינת הזרע לאחיו, וקנייתו בנכסיו נגרר אח"ז, ובזה הקמת שם המת הוא יותר שלמה; וגם ממה שראיתי דמהך קרא והי' הבכור מיעטו רבותינו את האילונית ואת הסריס, יראה בעליל שהבינו שעיקר המכוון במקרא הוא להודיענו תכלית מצות יבום, והוא להקים זרע לאחיו, לכן כשאין היבמה בת הקמה דהיינו כשהיא אילונית וכן כשהמת לאו בר הקמת זרע שהי' סריס, פקע מן היבם מצות יבום, ואמרו [יבמות ע"ט ב'] אמאי סריס חולץ, אקרי כאן להקים לאחיו שם והא לאו בר הכי הוא, עוד שם [קי"ב ב'] ביבם קטן קרי כאן להקים לאחיו שם והאי לאו בר הכי הוא, ע"ש. עכ"פ הדבר ברור גם לרבותינו שהמקרא בא להודיענו התכלית האמתי המכוון ביבום והוא לתת זרע לאחיו, שהוא הקמת שם המת באמת, והוא הכוונה הראשונה גם לדעת רבותינו במאמר. יקום על שם אחיו המת, כי מלת שם הוא כנוי אל זרע האדם ובניו אחריו, כי התקועית כשרצו להמית את בנה אמרה [ש"ב י"ד] לבלתי שם לאישי שם ושארית. וכן מלת שם נרדף עם מלת זרע [ישעיה ס"ז] כן יעמוד זרעכם ושמכם, וכן כאן. שם אחיו המת, טעמו בן אחיו המת, ומלת על להוראת הסבה והתכלית המכוון בפעולה, כמו על אפי ועל חמתי (ירמיהו ל"ב:ל"א) כלומר לסבב לי אף וחמה, ומזה חשב על היהודים (אסתר ח':ג') שהיהודים היו תכלית מחשבתו, וכן (איוב ו':כ"ז) ותכרו על ריעכם, וכן כאן על שם אחיו המת. טעמו בן אחיו המת יהיה תכלית המכוון ממנו בייבמו אשת אחיו, שכאשר תלד לא לו יהיה הזרע, רק לבן אחיו המת יחשב, כדאית' במכדרשב"י (קרח קע"ז) האי בר נש דפקיד עלי' למבני בניינא (ר"ל מצות יבום) בעי לכוונא לבא ורעותא לגבי דההוא מיתא, דאי אתי על ההיא אתתא בגין שפירו ותיאובתא דילה הא בנין עלמא לא אתבני, דהא רעותא ולבא לא אתכוון לגבי מיתא, ובג"כ כתיב אם ישים אליו לבו ברעותא דלבא, דיכוון לגבי', כדין רוחו ונשמתו אליו יאסוף ואתמשיך גבי' לאתבנאה, ע"ש ובמקדש מלך, ובפ' ויצא דף קנ"ה ע"ב בס"ת וברע"מ (פנחס רמ"ה) דתבת בהאי עלמא בההוא נער בן יבם ולפי שמטבע האדם להתעצב ביגיעתו לריק לילד לבהלה להוליד בנים לא לו, כמ"ש וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע (כמ"ש הרי"א לדעת הרמב"ן הנ"ל) שידע אונן מאצילות וגלגול נפש המת בלא בנים בבן הנולד מאשתו אחריו, והבין שהילוד לא יהיה זרעו, והגוף היוצא מחלציו לא יהא רק כלי להשלמת נפש אחיו המת, לכן שחת ארצה, אמר מוטב שלא אוליד משאוליד ויגיעתי לריק תהיה להשלמת נפש איש אחר, הנה להיות ענין קיום מצות יבום על משפטה הראוי ולפי התכלית הזה המכוון בה, הוא מתנגד אל טבע האדם הוסיף מלת יקום ואמר. יקום על שם אחיו המת. כי לשון קימה ישומש על התעוררות

ההכנה והזריזות אל הפעולה, כמו קום התהלך בארץ, וקמת ועלית (זיך אויפמאכען), וכן כאן יקום ע"ש אחיו המת, טעמו עיקר התעוררותו ביבום ותכלית כוונתו בו יהיה להוליד בן לאחיו המת. וזה יסכים עם מאמר אבא שאול (ביבמות ל"ט) הכונס את יבמתו לשם נוי לשם אישות לשם ד"א פוגע בערוה, כי יבמה יבא עלי' משמעותו למצוה שלא יהיה מכוונו בו רק לשם מצות יבום. וכמה מרבוותא פסקו כאבא שאול בזה (ע"ש בראש"ש פ' החולץ סי' י"ז), ואפילו רבנן דפליגי עלי' דאבא שאול עכ"פ יודו שאין כאן מצוה מן המובחר, וקרא דילן במצוה מן המובחר משתעי, כי רישא דקרא. והיה הבכור שממנו אנו למדין שמצוה על הגדול ליבם אינו רק למצוה, כי אם אינו רוצה חוזרים אל שאר האחים, וכן אם קדם הקטן וייבם זכה. וקרוב לומר ע"ד הפשט לפי שהמקרא מדבר מקיום מצות יבום מן המובחר, ואין כל אדם זוכה לכך רק אם הוא מאנשי מעלה, וכמ"ש רז"ל הראשונים היו מתכוונים לשם מצוה, ואחרונים אינם מתכוונים לשם מצוה, לכן יכנה את היבם במקרא זה בשם בכור, שהוראתו ג"כ על החשוב במעלה, כמו בני בכורי ישראל, אף אני בכור אתנהו - והנה מלת אשר, אף שיורה ברוב המקומות על ההצטרפות, לצרף שם הבא בשני משפטים ביחס אחד, להורות שהוא הוא בהתיחדות, כמו האשה אשר נתת עמדי, שתרגומו (וועלכע), מ"מ מצאנוהו גם כטעם מלת למען, או בעבור (דאמיט), כמו אשר ייטב לך (ואתחנן ד' מ'), וכן ושמרת לעשות אשר ייטב לך ואשר תרבון מאד (שם ו' ג'), שהמכוון בו למען ייטב ולמען תרבון, וכדתרגם יב"ע אשר מטול, וכן אשר לא תגלה ערותך עליו, טעמו למען לא תגלה. וכן כאן אשר תלד טעמו למען תלד. - והנה אחר שסיים במקרא שלפני זה במלת ויבמה, שנזכרו שניהם הוא והיא היבם והיבמה, בא במקרא זה להודיע התכלית המכוון ביבום זה, ואמר והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת, ולא ימחה שמו וגו', ירצה הבכור, ר"ל גדול האחים יקום ויתעורר לזה, למען אשר תלד היבמה, והתכלית המכוון בהולדתה שיהיה בן לאחיו המת, ותרגום המקרא לפי"ז (דער ברודערעלטעסטע נעמליך זאָלל, דאמיט זיא געבארע, זיך אויפמאכען צור פארטפפלאנצונג זיינעס פערשטארבענען ברודערס) זו היא הכוונה הראשונה במקרא גם לדעת רז"ל, כמבואר מדברי ספרי ומדברי התלמוד פ' החולץ הנזכר. ואע"ג דבתחלת ביאה הוא קונה, מ"מ אף בסוף ביאה מצוה קעביד, דבעינן להקים זרע לאחיו ואין בתחלת ביאה כדי להקים זרע, וכן כשהיא בתולה שאין בביאה ראשונה כדי הקמת זרע - שאינה מתעברת מביאה ראשונה, משכחת לה ע"י מעיכה כתמר כמ"ש הר"ן בחידושיו לסנהדרין ד' י"ט ע"ש, וכ"כ הר"ן בפ"ק דקדושין בסוגי' אי תחלת ביאה קונה או סופה, וז"ל וכ"ת א"כ דתחלת ביאה קונה ביבמה מאי קפרכינן

ביאה ראשונה אטו ביאה שני', הל"ל גזרה התחלת ביאה אטו סוף ביאה דכיון דקני' בהראה קיימי' לעשה ומכאן ואילך קאי עלה באיסור לאו וליכא עשה כלל, י"ל דכולה ביאה ראשונה ביאת מצוה היא ושרי, דעיקר מצות יבום להקים זרע הוא בעי ביאה ראוי להקמת זרע, ואע"ג דעל הרוב אין אשה מתעברת בביאה ראשונה זמנין דמתעברה. ע"ש. ועתוס' יבמות (ד' כ') ד"ה יבא עשה. אמנם ממה שהמקרא שינה לכנות את הבן במלת שם ולא אמר בן אחיו המת, מצאו רבותינו מקום ללמוד בגז"ש שבא ג"כ להורות על ירושת נחלתו, וכענין להקים שם המת על נחלתו שנאמר (רות ד'), וכמו שפירש"י שם. ע"ש. וזכתה לו תורה ליבם לקום על נחלת אחיו, והוא חטיבה מול חטיבה, הוא מזכה את אחיו המת לתת לו הזרע לו לעצמו, זכתה לו התורה נחלת המת, הוא מקים שם אחיו בזרע מקימתו התורה בנחלת אחיו. והא דאמר רבא דמכח הגז"ש נעקר המקרא מפשטי' לגמרי, היינו כח גז"ש דנחלה, אמנם מכח גז"ש דזרע המוזכר בספרי, יודה רבא שיש מובן למקרא על פשטי', ומבואר בלשון המקרא עצמו שמצוה בגדול ליבם ושאין האילונית מתיבמת. וגם בזה י"ל שהמכוון במקרא הוא שלא תהיה כוונתו לייבם בשביל הנחלה כ"א אמנם למען אשר תלד. הנה המקרא מבואר קרוב לפשט גם לדעת רבותינו. ועי' בתשו' פני ארי' סי' ע"ט שהשתדל ג"כ לקרב דעת רבותינו בפשט לשון המקרא, ואת הנראה לדעתי כתבתי:

פסוק ז

לא אבה, **מאן**, **לא חפצתי**. הבדל בין מאן ובין לא אבה יבמי כ' רש"פ, לשון לא אבה יאמר על תכונת הרצון כשהוא בהכרעה שוה לעומת החיוב והסתירה בלתי נוטה לאחד יותר מלחברו (אונווילליג), ולשון מאן יאמר כשהרצון יותר מכריע אל שלילת הדבר מאל קיומו, והוא מלשון אין (פערניינונג), ולזה ביבם לא שייך לומר לשון לא אבה או מאן, כי היה משמע שהוא מסרב בדבר מצוה, לפיכך תפס בו לשון לא חפצתי לקחתה, כאלו יאמר שבבחינת קיום המצוה אינו מסרב, אבל בבחינת האשה אין לו חפץ בה, כי לא ישרה בעיניו, ואין מן הדין לכוף אותו, אבל היבמה כשהיא בושה לומר בפני ב"ד שלא ישרה בעיני היבם, טוענת עליו טענת סרוב ואמרה מאן יבמי להקים וגו', כלומר שהוא מסרב מלקיים המצוה, והכריע בדעתו שלא להקים שם בישראל, גם בבחינת עצמי לא אבה יבמי, כלומר דעתו שקולה בלתי מכריע לכאן או לכאן ליבם אותי, לפיכך יקראוהו זקני עירו ויוכיחוהו על כך, ועמד ואמר אינני מתכוון כלל לעבור על המצוה, אלא שהאשה הזאת לא חפצתי לקחתה, אם שלא ישרה בעינו או מטעמים אחרים, וכשלא נודע לב"ד איזו טענה אמתית אם טענת היבם אם טענת היבמה, לכן יאמרו אח"כ

ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה וגו' לא יאמרו אשר לא אבה או מאן, או לא חפץ לבנות, רק יאמרו סתם אשר לא יבנה, יהיה מטעם שיהיה:

פסוק ח

ועמד ואמר. מלמד שאין אומרים דבריהם אלא בעמידה, וכפירש"י, כי יש לפרש מלת ועמד על קיום המחשבה בלי שנוי כמו (עזרא יו"ד) עמדו אל זאת, וכמאמר התלמוד עומד על דעתו, עומד בדבורו, וכן כאן היבם גם בעמדו לפני הזקנים יקיים דבורו הראשון שאמר שלא בפני הב"ד שלא יחפוץ לקחת את יבמתו. [ער בעהארעט, בעשטעהעט דארויף], להוציא מפירוש זה בא הספרי להורות שהאמירה צריכה דוקא בעמידה. אמנם בתלמוד [מ"ק כ"א] אמרו בין יושב בין עומד, מדלא כתיב ויעמוד ויאמר. והאריך בזה הרשב"א בחי' ליבמות ק"ג. וע"ש בתוס' ורא"ש, ועמ"ש באמור ובא השמש וטהר. ובכי תצא ונתן השוכב:

פסוק ט

נעלו מעל רגלו. רבותינו דרשו [יבמות ק"ב] מעל רגלו ולא מעל דמעל, שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין רגלו. הרא"ם מתקשה בזה ממה שאמרה באגדה בין המים אשר מעל לרקיע, על הרקיע לא נאמר אלא מעל לפי שהם תלויים באויר, ע"ש. ולא שם על לב שיש הפרש בין מעל הרקיע, ובין מעל לרקיע בלמ"ד, ואילו היה כתוב מעל לרגלו היה ענינו מעל אשר לרגלו דוגמת מעל לרקיע, עכשיו דכתיב מעל רגלו בלא למ"ד ודאי שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין רגלו [ע"ש רוו"ה]:

וירקה בפניו. חד מן הטועי' תרגם בפניו [אין זיינעם אנגעזיכט] שיגיע הרוק אל שטחות פניו, מדכתיב בבי"ת ולא בלמ"ד. והוכה בסנורים מלראות [דברים ז'] לא יתיצב איש בפניך [יהושע יו"ד] לא יעמוד איש בפניך, שהוא כמו לפניך. וכן ירק בפני' דמרים יש לפרשו עד"ז. ויראה שלא אמר כאן לפניו, דא"כ היה משמעו ציון המקום שיגיע בו הרוק והיינו הקרקע שהוא נכח פני החלוץ כמו ויציקום לפני ה' (יהושע ז':כ"ג) שהניחום על הרצפה לפני הארון, ובאמת אין זה העיקר ביריקת היבמה, כי אם רקקה היבמה והגיע הרוק לנגד פניו וקודם שהגיע לארץ קולטתו הרוח די בכך, לכן אמר בפניו בבי"ת להורות על הזמן, כבי"ת בשכבך ובקומך, בזמן שכיבה בזמן קימה, וירקה בפניו, שתהיה פעולת היריקה מצורפת בזמן שפני החלוץ מועדות אלי', וכדאיתא (יבמות ק"ו) היא ארוכה והוא גוץ בעינן עד דמטו להדי אפיה והדר אזיל:

פסוק יא

והחזיקה במבושיו. מקום שיש בו סכנות נפשות. וקצתה את כפה. מצוה על כל הרואה זאת במקום שיש בו סכנות נפשות למנעה מהשתדלותה זאת גם ע"י חתיכת ידה אם

א"א להציל את האיש באופן אחר. לא תחוס עיניך. ירצה באי אפשר למנוע סכנת האיש אלא באבדת נפש האשה המחזקת במקום הסכנה לא נמנע מלהאביד נפשה ומלהרגה, כן הוא פשטי' דקרא לפירוש הספרי, עי' רלב"ג ובסה"מ להרמב"ם מצוה רצ"ג. ויש דעת רבותינו וקצתה את כפה ממון דמי בשתו. פירשו מלת וקצתה מלשון המורגל מאד, רבית קצוצה, קצץ לו דמים, שענינם נתינת קצבה משוערת, ושרשו קצץ, וכמו שנאמר מן סבב סבות, ככה מן קצץ קצות (בעשטיממטען זאעץ פעסטשטעללען), כי מדרך הלשון לשמש כל לשון הפסקה וכריתה גם על חתוך הדבר והפסק דין, כמו גזרו את הילד על החתוך, תגזר אומר ויקם על הגזר דין, וכן ישומש לשון חתוך על הגזרה וחתוך הדין, נחתך על עמך, ויקצב עץ לשון כריתה, וקצב אחד לשני הכרובים (מלכים א ו׳:כ״ה) על נתינת השיעור והקצבה, וכן כעדר הקצובות, מזונותיו קצובים לשון ספוקים וגזורים כי באמת משמעות שתי העניני' האלה אחד הם, כי ההסכמה לנטות בדבר אל אחד משני הצדדים, אחר שהי' הדבר מקודם במו"מ והויכוח והפלפול, והיו בדעותיהון מתחלה נוטים לכאן ולכאן, והי' אז תכלית הדבר עדיין מחובר משני קצות ההפך בחיוב ושלילה, לכן אחר שנתברר הדבר בעין השכל, לאיזה מן הצדדים הוא נוטה, ה"ל כאלו נחלק הדבר מהיותו עוד מחובר בין שתי קצות הענין, לכן הונח ע"ז הענין ג"כ לשון חתוך פסוק קצבה קציצה, וענינם נתינת קצבה וקציצה ושיעור הראוי. וטעם את כפה, כמו אם יש עול בכפי (תהילים ז׳:ד׳) דר"ל במעשה כפי, כן וקצות כפה, תתן שיעור וקצבה למעשה כפה. והנה דעה זו היא דעת ר"י בספרי, שאמר וקצות את כפה ממון, או אינו אלא כפה ממש, כתיב הכא לא תחוס עיניך וכתיב גבי עדים זוממין (שופטים י"ט כ"א) לא תחוס עיניך מה להלן ממון אף כאן ממון. ופי' בס' תלפיות, מדלא כתיב כמו ברוצח (שם י"ט י"ז) לא תחוס עיניך עליו, וכן נאמר במסית (שם י"ג ט') וכן שם [ז' ט"ז], כי באלה שענשם נוגע בגופם להרגם נאמר בהם עליו, דמשמעותו עצם גופם ממש, אמנם בעדים זוממים, דלפי המקובל עין בעין שן בשן אינו רק ממון, לכן לא אמר בהם רק לא תחוס עינך, בלא מלת עליו כיון שאין העונש בגופם ממש, וכן כאן דלא כתיב עליו, רק לא תחוס עינך, משמע דבעונש ממון מיירי, לא הנוגע בגופה:

פסוק יג

אבן ואבן. כמו בלב ולב, לבות שונות, וכן כרצון איש ואיש שונים בדעות, כך אבן ואבן שונות במשקל, וזה סותר פי' רשב"ם [רל"ש]:

גדולה וקטנה. יש גדול וקטן שאינו רק ע"צ הערך, ובאופן זה אפשר שיהי' הדבר גדול מכדי מדתו, ואפ"ה יקרא קטן בערך אל שני הקטן ממנו, כענין את עשו בנו הגדול, את

יעקב בנה הקטן, הנה שניהם נולדו בשעה אחת אלא שנקרא עשו גדול בערך אל יעקב שנולד אחריו, ויעקב קטן בערך אל עשו שנולד לפניו. ואין כן גדולה וקטנה שאמר כאן, כי ענינם הקטנות והגדלות במוחלט ר"ל שהקטנות הוא במוחלט, אף בזולת הערכה אל דבר שני, כל שאנו מוצאים הדבר פחות מכשיעור מדתו הפשוטה, וכן הגדלות כל שהדבר מחזיק יותר ממדה הפשוטה, יתכן עליו יחוס הגדלות במוחלט, ופי' גדולה וקטנה, גדולה או קטנה, כמו ומכה אביו ואמו, ר"ל שלא יהי' לו בביתו שני מיני מדות ומשקולות שהא' ישר וצדק והשני גדול או קטן ממנו, אם לקנות בגדולה או למכור בקטנה [רש"פ]:

פסוק טו

איפה שלמה וצדק. צדק הוא מי שאינו עושה עול, לכן ילמדונו רבותינו ממנו שלא ימחוק במקום שגודשין, וממלת שלמה ילמדונו אפילו רוצה לנכות לו מן הדמים במה שפוחת במחוקה נגד הגדישה דלפי הנראה דמותר, מ"מ אסרו הכתוב דמ"מ אין מדתו שלמה [הגר"א לפי מה שהגי' גרסת התלמוד שלפנינו ב"ב פ']:

פרק כו

פסוק ב

מראשית כל פרי. מראשית ולא כל ראשית שאין כל הפירות מחוייבים בבכורים אלא שבעת המינים בלבד (רש"י מספרי), ר"ל שאין הכוונה במלת ראשית הקדימה בבכור לבד כ"א הקדימה בשבח, כי כן מדרך הלשון להוציא המשובח והמובחר שבמינו בשם ראש וראשית כמו קח לך בשמים ראש, עם כל ראשי בשמים, נקובי ראשית הגוים, ראשית שמנים ימשחו, וכולם פירש"י משובחים, ועוד רבים כמוהם, וככה מראשית כל פרי אדמה, ואמר מראשית במ"ם, שאין כל פירות החשובים חייב בביכורים אלא מקצתם ואז"ל שהם שבעת המינים, ומנין אנו יודעים שכוונת הכתוב על אלו החשובין דוקא ולא על זולתן ? נאמר כאן ארץ ונאמר להלן ארץ חטה ושעורה וגו' מה להלן במקום שספר הכתוב בשבח הארץ לא הזכיר רק ז' מינים אלו אף כאן מארצך מן המיוחסים לשבח ארצך דוקא והם ז' מינים אלו שנשתבחה בהן א"י ולא זולתן (רוו"ה), לפי"ז ראוי לתרגם מלת מראשית בהוראה כפולה מהראשונות המובחרות (פאָן דען ערסטען אללערפארציגליכסטען לאנדעספריכטען):

פסוק ג

אשר יהי בימים ההם. אין לך אלא כהן שבימיך כמו שהוא (רש"י מרבותינו) לפי שהבכורים אינם קרבן וחיוב הבאתן רק כבוד הכהן, ואפשר לטעות שזה אינו רק אם הכהן גברא רבה ואז אני מחוייב להטפל עצמי בהבאת בכורים אלה, אבל בלא"ה יבא

הכהן ויטלם כמו בתרומה שהכהן מחזיר אחרי' לבית הגרנות, לכן בא הכתוב להודיע שהחיוב להביא הבכורים אל הכהן שבימיו יהיה מי שיהיה (משכיל לדוד) ונתיישב מה שעמד הרמב"ן בזה:

ואמרת אליו. שאינך כפוי טובה (רש"י מספרי), והוסיף הרא"ם דאל"כ מאי ואמרת אליו הגדתי היום לה"א כי באתי אל הארץ, אטו עד השתא לא ידעינן שבאו ישראל אל הארץ, עכ"ד. לפי' יוסיפו רבותינו הגדה חדשה שלא הוזכרה בתורה, ולדעתי יתכן שיורו רבותינו בזה תוכן המובן במלת הגדתי, שאינו לשון הגדה פשוטה כאשר יבינוהו המפרשים, אבל הוא מאמר נשגב והוא נתינת שבח ותהלה על זכייתו בישיבת הארץ הקדושה, והוא. מלת הגדתי נגזר מן שם גד אשר הוראתו הצלחה לברכה (גליק) כמו כי בא גד, וברבותינו ישמשו ממנו הפעל (שבת ס"ד) האומר גד גדי, התמזל מזלי, וכן בחבקוק לעלות לעם יגודנו פי' רוו"ה שהי' עולה לעם אשר יצליח, וכן גד גדוד יגודנו כמש"ש, וטעמו כאן בבואו אל בית ה' עם פרי המשובח בארץ, יתן שבח ותהלה לפאר את הזמן והיום שזיכהו הש"י לבוא ולישב בארץ הזאת. וטעם כי התיחסות הזמן (אלס), כמו כי החל האדם לרוב שפי' כאשר, (גליקליך פרייזע איך דען טאג), והוא הפך מאמר איוב אשר קלל את יום לידתו כדרך המצטערים ואמר יאבד יום אולד בו. על זה עוררונו רבותינו במ"ש שאינך כפוי טובה להבין לשון הגדתי על כוונה זו:

פסוק ד

והניחו. לרש"י שהזכיר כאן ולקמן בוהנחתו ענין תנופה, צריכים לפרשו מן לך נחה את העם לשון הולכה ותנופה הנה והנה אמנם זה אינו אלא לר"י דמצריך תנופה, אבל לרבנן דפליגי עלי' דלא מצריך בבכורי' תנופה א"כ לשון והניחו והנחתו כמשמעו. ע' דברי הגר"א בפי' למשנה דבכורים בזה:

פסוק ה

ארמי אבד אבי. לבן בקש לעקור את הכל, וכ"ה בספרי גם בפסקתא וכת"א לבן ארמאה בעא לאובדא ית אבא, ולדעתם מלת אובד פועל יוצא והפעול הוא אבי, ובעלי הפשט הראב"ע ורשב"ם ורד"ק טענו על הפירוש הזה לפי שלא מצאנו לשון אבדה בבנין הקל יוצא, ולא יתכן להיות פועל אם איננו יוצא, ולכאורה הדין עם בעלי הפשט, אכן המעיין בפסקי הטעמים ישכיל ויבין שגם בעל הטעמים הסכים עם פי' רש"י ות"א, שהרי הפסיק מלת ארמי בפשטא ואובד במשרת להצמידו עם אבי, ואלו לדעת בעלי הפשט ה"ל להטעים ארמי אובד במהפך פשטא, לכן פי' רש"י עיקר שאובד פועל ואבי פעול, וא"ת איך יתכן להיות פועל אם איננו יוצא ? דע והבין שאין אובד פועל קל אבל הוא פעל עבר מבנין פוֹעֵל הדומה למרובע, שכבר הניחו קדמוני הקדמונים לבנין מיוחד לעצמו,

והעבר ממנו פועֵל פועלה פועלת, כמו והיא שופטה את ישראל בעת ההיא (שופטים ד׳:ד׳) שהוא פעל עבר מבנין זה, ואיננו פועל בינוני מהקל, כעדות בעת ההיא ולא בעת הזאת, וכן ואת הנערים יוֹדַעְתִי (שמואל א כ״א:ג׳), זורמו מים עבות (תהילים ע״ז:י״ח), לדעת ר״י והרד״ק בפי׳, ולדעתי ופרעה חולם (בראשית מ״א:א׳) גם הוא פעל עבר מזה הבנין וא״צ להוסיף עליו מלת הי׳, וכן כמוץ יסוער מגרן (הושע י״ג:ג׳) פועל יוצא מבנין זה וכפי׳ רש״י לא מאשר לא נקרא שם פועלו, שהרי העי״ן בצר״י, וכן יתארהו בשרד ובמחוגה יתארהו (ישעיהו מ״ד:י״ג), הראשון מבנין הכבד הדגוש והשני מבנין המרובע הזה, ועוד כמה תיבות אחרות בפעלים השלימים שנראים זרים והמה נכונים בבנין זה, לכן גם הרמ״ק והרד״ק והחכם בלמ״שי קיימו וקבלו אותו בספריהם, אלא שהוא יותר נהוג בשימוש הלשון בבעלי השניים והכפולים וכמ״ש אצל וימררוהו ורבו (בראשית מ״ט:כ״ג), ומה שיורה עוד על מציאות הבנין הזה הוא שכבר מצאנוהו גם בלשון ערב, והוא הבנין השלישי לו, ולפי עדות בעלי לשונם עיקר הנחתו להורות על תדירת תשוקת הפועל לפעולתו זאת עד שהוא דורש ומבקש אותה תמיד, לכן יפה פי׳ רז״ל אובד בקש להאביד, כי כן עיקר הוראת הבנין הזה, וידמה לי שלזאת הוא נבנה על משקל בינוני קל לרמז על תדירת התשוקה ההי׳ בפועל, ואחרי שת״א והספרי ופסקתא ורש״י פי׳ הכתוב ע״פ הבנין הזה, לכן גם אנחנו אשרנוהו וקיימנוהו כדחזי, ובו נמלטו כמה תיבות מזרותם (רוו״ה) וכבר עוררנו ע״ז בכמה מקומות, וכמה דחוקים אלה המקראות, פלגי מים תרד עיני, פלגי מים ירדו עיני, ותרדנה עינינו דמעה, תרדנה עיני דמעה, עיני עיני יורדה מים, וכדומה לאלה אשר להמפרשים הם עומדים, ולזה יוסיפו אות ב׳ או מ׳, ולמ״ש בזה א״צ לתוספיות כי באמת הוראתם כיוצאים, ובאים בתמונת הקל להורות על תדירות הבכי והשתדלות הבוכה אלי׳:

וירד מצרימה. הראב״ע טען, אם לבן ביקש להאביד אבי אמנם לרדת למצרים לא הי׳ סבה. ולזה פירש״י עוד אחרים באו עלינו לכלותינו שאחרי זאת ירד יעקב למצרים. ואין צורך לזה דבאמת לבן היה הסבה הראשונה לירידת מצרים, כי אם לא היה נוהג ברמאות עם יעקב, והיה נותן לו רחל בתו לאשה מיד, לא היה משטמה בין האחים אם היה אוהב את יוסף יותר משאר בניו, כי אז היה יוסף בכור מנשואי ראשונה, ורק ע״י שנשאת לאה תחלה ברמי׳ ונולדו שאר האחים תחלה, ויוסף לא הי׳ רק מנשואי שני׳ מאוחר לכל אחיו, זה הי׳ הגורם לשנוא אותו בראותם שהוא נאהב לאביו יותר מהם, ונתילדה המכירה, ונסתבבה הירידה למצרים. ומצאתי בזרע אברהם שהביא מהר״ם אלשיך כדברי, וכעין זה פירש בסוף כלי יקר, למה דאיתא במדרש רבה פל״ט בשעה

שהיה אברהם מהלך בארם נהרים וארם נחור וראה בני אדם אוכלים ושותים ופוחזים אמר הלואי לא יהא חלקי בארץ הזאת, ולפי שמשם לקח יצחק את רבקה ויעקב את נשיו משם למד יעקב לבקש ישיבה של שלוה בעה"ז ועי"ז קפצה עלי' רוגזו של יוסף ונתגלגל הדבר שירדו למצרים:

פסוק ז

ונצעק. אמרו ע"ז באגדה, כמה שנאמר ויהי בימים וכו' ויזעקו ותעל שועתם. טעמם בזה נ"ל כי יש הבדל בין שועה לצעקה. שועה יונח על מי שקורא לעזרה בפרטות ומבקש מזולתו שיעזרהו, מפרסם בקשת הישועה ומעלים הצער, או שעושה אותו רק טפל בסגנון בקשתו (אותיות שועה ישועה), וצעקה נופל על מי שמפרסם צערו ומעלים בקשת הישועה, כעני הצועק ומפרסם שלא אכל לחם זמן רב, ומודיע רק צערו, אמנם מציאת עזרו אינו אצלו רק ע"צ התולדה אולי מידיעת צערו תצמח לו ישועה, לכן כאן בפרשת בכורים מאה"כ ונצעק היה מקום לטעות, שלא היינו צועקים רק לפרסם גודל הצער בלי תוחלת הישועה, לכן הביא ממה שנאמר ויזעקו ותעל שועתם, שהוזכר עם הזעקה לשון שועה, שזה יורה זעקה עם בקשת הישועה. עיי' מכדרשב"י (שמות י"ט ב') צעקה ושועה במאי אתפרשן:

לחצנו. ע"ז אמרו באגדה, כמה שנאמר וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם, בהשקפה ראשונה יקשה מאי אולמי' דהך קרא מהך מאן דלא ידע פירושא דהך מה ילמדנו האידך. ונ"ל כי שם לחץ פי שנים בהוראתו, הא' צמצום בשיעור אכילה (בעשרענקט, געניא, קנאפ, קאֶרגליך) לחם צר ומים לחץ (ישעי' למ"ד), הב' צמצום הטבעי או הנפשי ר"ל צמצום הטבעי הוא צמצום המקומי, כי בא הדבר במקום צר (איינגעענגט, איינגעקלעמט), ולחצתם אותו בדלת (מלכים ב ו':ל"ב), אם צמצום בנפש מסבת הצרה השיעבוד והכנעה (בעענגט, בעדראֶנגט) כי אין הרחבת לב למשוקע בצער, ומזה וגר לא תלחץ, והי' א"כ מקום לפרש מלת ולחצנו מענין הראשון, וזה שקר מבואר כאמרם בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשובע, ומאד הקפידו ז"ל בקריאת פרשת בכורים שלא להוציא שקר, עד שהרחיקו את הגר מלקרותו שאינו יכול לומר האדמה אשר נתת לאבותינו. הנה להרחיק כוונה כזבית זו בא בעל האגדה לעורר ולפרש מלת ולחצנו על הכוונה השני', אם צמצום הטבעי או המוסרי, ר"ל אם שהיו מצומצמים ודחוקים במקומות מושבותיהם, שלא היה להם דירות מרווחים ומיוחדות לכל איש וביתו, אבל היה כמה משפחות צריכות לדור בדירה אחת דחוקה וכדומה, או שהיו מצומצמים נכנעים ונדחקים בנפשותם מגודל הצרה המכניע את לב האדם בקרבו, לזה

הביא ראיה ממה שנאמר לוחצים אותם, דמלת אותם סימן הפעול זו יורה בהכרח על הוראה השניה, כי להוראה הראשונה אין מקום למלת אותם והיה לו לומר לוחצים להם ביחה"ג שאליו:

פסוק י

ראשית פרי האדמה אשר נתת לי. כאדם העובד בשדה חברו שיביא מדי שנה בשנה לבעל השדה את חלקו להורות הכנעה לפניו ושהוא אדון הארץ. נתת לי. חוזר לאדמה ולפרי, שהכל מאתו ית' כי הוא נתן להם את האדמה והוא בהשגחתו נתן לפניהם פירותיו, לא מפאת טבע האדמה (רי"א). והתבונן אלו אמר ראשית פרי אדמה (בלא ה"א) היתה מלת אדמה שם לחומר העפרי (ערדע) והוא תואר לפרי שהשלילה פרי עץ, ומאמר נתת לי לא היה מוסב כ"א על פרי, ובאמת לא היו בכורים פרי אדמה לבד כחטה ושעורה, כ"א גם פרי עץ גפן תאנה ורמון זיתים ותמרים, (עי' פני יהושע פסחים ל"ז) אמנם מדאמר האדמה (בה"א) הנה פרי סמוך לאדמה ואיננו תאר, וטעמו פרי המדינה (לאנדעספרוכט) כמו אדמת מצרים, וכולל כל מיני פרי, בין של אדמה בין פרי עץ, ולפי"ז אשר נתת לי אינו חוזר רק על האדמה, [כמו אל מקום המזבח אשר עשה שם בראשונה, שאשר עשה מוסב על מזבח לא על מקום] - וזהו דעת רבותינו, דמי שאין לו קרקע אינו מביא בכורים כגון שקנה מחבירו פירות המחוברים לקרקע, ולא קנה הקרקע, הלוקח אינו מביא (בכורים) לפי שאין לו קרקע. והנה אם נחזיק בכוונה ראשונה דמלת אדמה הוא שם לחומר העפרי, ופי' פרי אדמה, פרי היוצא מחומר הארצי (פרוכט דער ערדע) והבאת בכורים הי' משבעת המינים חטה שעורה גפן תאנה ורמון זיתים ותמרים, רובם פרי עץ, ומ"מ יאמר המביא בכורים הבאתי את ראשית פרי האדמה, כי אף שהפרי גדל על האילן, כיון דשרשי האילן הם מן האדמה שפיר נופל עליו לשון פרי אדמה, וכדתנן ר"פ כיצד מברכין, בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, ואם יקשה בעיניך מדאמר רנב"י דמתניתן אזלה לר"י דסובר דקורא בנקצץ האילן דעיקר אילן ארעא הוא, אמאי הדר למשכח טעמא אחרינא, ושבק מקרא מפורש לפנינו דגם פרי אילן מקרי פרי אדמה ויותר יקשה לרבנן דלית להו עיקר אילן ארעא הוא דלהמפרשים לרבנן באמת לא יצא כשברך פרי אדמה על פירות אילן, הא מקרא מפורש הפך דעתם (ומצאתי לבעל הצל"ח שם בברכות, ולבעל נשמת אדם סוף כלל נ"ח שעמדו בקושי' זו) ובאמת אין כאן קושי', כיון דסיפא דהך מתניתן ברך על פרי אדמה בורא פרי עץ דלא יצא היא מיותרת לגמרי ולא צריכא רק לר"י, דאע"ג דלדידי' חטה קראו הכתוב עץ מ"מ כיון דכי שקלי לפירי ליתי' לגווזא לא שייכה בי' ברכת בורא פרי עץ, כדאמר רנב"י שם הרי דר"י

לא השגיח על לשון המקרא כשאינו מסכים עם מציאות הטבעי ואמרי' דלשון המקרא הוא העברה בלשון, לכן לא מצי רנב"י למימר טעמא דרישא מתניתן ממה שמצאנו פרי אדמה במקרא גם על פירות האילן, דהא ר"י בהך סיפא אינו משגיח על לשון המקרא כשאינו מסכים עם מציאות הטבע; ואילו היה דעתי' דר"י שהאילן הוא העיקר לפירותיו, לא הי' לשון המקרא מכריעו למיזל בתר לישנא דקרא, לכן שבק רנב"י טעם זה ואמר דטעמא דיצא מדעיקר אילן ארעא הוא, דמצד מציאות הטבעי נופל עליו ברכת בורא פרי האדמה. אמנם לרבנן דלא מצאנו להם דקא שבקי לישנא דקרא כשאינו מוסכם עם המציאות, באמת אזלי בתר לישנא, וכשברך על פירות האילן יצא בברכת בורא פרי אדמה, מדקרי כאן בכתוב פרי אדמה גם לפירות האילן, ונתיישב בזה דעת הרמב"ם, דבבכורים פסק כרבנן דבנקצץ האילן אינו קורא, ובברכות פסק דיצא כשברך על פירות האילן בורא פרי האדמה, דהכא הוא מטעם לשון המקרא. אמנם לכל זה אנו צריכים אם נפרש אדמה על החומר הארצי, אבל לפי הכוונה השני' דאדמה הוא המדינה, אין כאן קושי' כלל:

לה' אלהי'. היו ראוי לומר לה' אלהינו שלא להוציא עצמו מכלל אמונת אלהות אבל אלו אמר כן לא היתה אמונתו מתבררת אצלנו, ולא היינו יודעים כוונתו למי הוא קורא ומי הוא שמקבל אלהותו, אבל עתה בבואו לפני הכהן שהוא מיוחד לעבודת אלהי ישראל, וידע אותו כשהוא אומר לה' אלהיך נסתלק הספק מאצלנו ונתברר אמונתו הטוב, כי הוא מעיד על עצמו כי אלהי הכהן הוא אלהיו, שבשבילו בא אל הארץ (רב"ח) [עיי במכדרשב"י (יתרו ע"ט ב') מענין זה] עמ"ש שמיני י"א מ"ה להיות לך לאלהים:

פסוק יא

ושמחת וגו' אתה וגו'. שישמח בירושלים באכילת השלמים הוא וביתו והלוי והגר, (רי"א), ולרש"י אתה והלוי והגר על חיוב הבאת הבכורים שלהם, כמ"ש רש"י, והגר מביא ואינו קורא שאינו יכול לומר לאבותינו (רש"י ממתני' דריש בכורים) והרמב"ם (פ"ד מבכורים ה' ג') כתב הגר מביא וקורא שנאמר לאברהם אב המון גוים נתתיך הרי הוא אב כל העולם כלו שנכנסין תחת כנפי השכינה, ולאברהם היתה השבועה תחלה שירשו בניו את הארץ יהיא דעת ר' יהודא בירושלמי שהגר מביא וקורא, וריב"ל ור' אבא אמרו הלכה כוותי' דר"י [עיי' ר"ש ריש בכורים] והרב במל"מ שם תמה דאף שיכול הגר לומר לאבותינו מ"מ כיון שלא נטל חלק בארץ, אינו יכול לומר אשר נתת לי דומי' דאשה, ע"ש שהניח בצ"ע, ונ"ל שהרמב"ם במתק לשונו יישב תמיהתו במה שסיים ולאברהם היתה השבועה תחלה שירשו בניו את הארץ, וטעם דבריו כמ"ש הרמב"ן

[בחידושיו לב"ב ד' פ"א] גרים שהם בני אברהם ראוים לירושה שלהם ובני נחלה נינהו, אלא שלא נתחלקה הארץ רק ליוצאי מצרים, ודמי גר לטפלים דאמרי' [פ' יש נוחלין] לאלה תחלק הארץ למעוטי טפלים שהם פחותים מבני כ' ולא היו להם שום מוריש ולא נטלו חלק בה, ומ"מ בני נחלה וירושה נינהו, אבל נשים לאו בנות נחלה נינהו כלל, ואע"ג דכתיב בפרשת בכורים ארמי אבד אבי שלשה אבות העולם היו כאברהם, (ע"ש רמב"ן ונמ"י) והוא בעצמו נכלל בנועם לשון הרמב"ם, ולאברהם היתה וכו' כלומר כיון שהיתה לאברהם הירושה תחלה שבניו ירשו את הארץ, ואח"כ נקרא אב לכל הנכנסים תחת כנפי השכינה, א"כ הגר הוא בכלל בניו, ואע"ג שאין לו לגר חלק בארץ מ"מ בן נחלה וירושה הוא, דומי' דטפלים - במכדרשב"י (תרומה קמ"ז ב') אברהם ושרה מההוא נהורא עבדו איבון ונפשין דכתיב את הנפש אשר עשו בחרן, וכמה דעבדו נפשין בסטרא דקדושה הכי נמי עבדו נפש בס"א דאלמלא ההוא אתערו דאתער אברהם בס"א (ישמעאל) לא אישתכחין גיורין בעלמא כלל, ולזה אין הגר נגרע משאר ישראל הלוקח שדה חברו שהוא מביא וקורא (כבמתני' ז' פ"ק דבכורים, וכ"פ הרמב"ם שם ה' ה'), ומצי למימר אשר נתת לי, דיהבת לי זוזי וזבני בהו (כב"ב ע"א א') ובפרט במוכר ולוקח ביובל ראשון שלהם, דלא סמכה דעתי' דמוכר שיוחזר לו ביובל, והוי השדה של לוקח לגמרי ומביא וקורא (כי רק במוכר ולוקח ביובל שני שלהם, דהיינו שכבר מכר זה שדהו וחזרה לו ביובל וחזר ומכרה ביובל שני, בה"ג סמכיה דעתי' דמוכר שיחזור לו שדהו אז הלוקח מביא ואינו קורא, כדעת הרמב"ם שם) וקרא ברוב המכירות מדבר, שהם ביובל ראשון של הלוקח והמוכר, כי על הרוב מאן דחמא יובל ראשון לא חמא יובל שני - (והרב בכ"מ הבין בלשון ולאברהם היתה וכו' טעם על שלא נטלו חלק בארץ, ע"ש, ואין לשון הרמב"ם סובל כוונה זו, ועיין בשאגת ארי' סי' מ"ט מה שטען על הכ"מ). אמנם רש"י דחה דעת ר' יהודא מהלכה, מסתמא דמתני' ומדאמרי' (מכות י"ט) גר לא מצי אמר לאבותינו, ועוד דנראה דר"י שאמר גר מביא וקורא לטעמי' אזיל דסובר (ספ"ק דבכורים) האריסין והחכירין מביאין וקורין, אעפ"י שאין להם אלא קנין פירות, ור"י סובר (ב"ק פ"ט) קנין פירות לאו כקנין הגוף ואף שהרב ברטנורה כתב שם דסובר ר"י דאריס וחוכר יש לו קנין בארץ וכו' ע"כ לאו קנין גמור קאמר ואטו מי עדיף אריס וחוכר מלוקח בזמן שהיובל נוהג, אלא ע"כ טעמי' דר"י דלענין בכורים בקנין פירות לחוד סגי (כמ"ש הרב פני יהושע גיטין מ"ז ד"ה תוספות בד"ה מתה אין) ויליף לי' מולביתך דאמרי' מלמד שאדם מביא בכורי אשתו וקורא, אע"ג דלית לי' לבעל בנכסי מלוג של אשתו כ"א אכילת פירות, ולפי"ז אשר נתתי לי מוסב על פירות לחוד, וכיון דר' יהודה יחידאי הוא בזה,

לכן דחאו רש"י מהלכה. והגר"א כתב, אתה והלוי וגו' חביב חביב קודם, אשר בקרבך, זה גר תושב שנאמר עמך ישב בקרבך, כי הוא אינו גר אבל הוא יושב בקרבך, עכ"ל. לדבריו מוסב מאמר אתה והלוי וגו' על הצטרפותם לשמחת הבעלים, לא על חיובם להבאת בכורים כלרש"י, דזה לא שייך בגר תושב, אמנם גם לשמחת אכילת השלמים אין לצרף את הגר תושב, ועיין מ"ש בשם הרא"ש בענין גרך בשעריך (כי תצא כ"ד י"ד) (והנה לקמן (כ"ח מ"ג) הגר אשר בקרבך יעלה וגו', ת"א ויב"ע תותב ערל דבינך, והיינו כדעת הגר"א כאן, ומ"מ הכא לא תרגמו כן, והדבר צריך ביאור):

ושמחת בכל הטוב. מלת טוב ישמש גם על כל דבר הגורם ערבות ונעימות על החוש להתענג בו, כמו טובת מראה, ריח טוב, לכן ישמש מלת טוב על הנעימות וההשתעשות (אנגענעהם, פערגניגט) כמו שמחים וטובי לב (מ"א ה) ונהי' טובים (ירמיהו מ"ד:י"ז) ולב נבל טוב עליו, וטוב לב משתה תמיד, ואין לנו דבר המעורר את הנועם והתענוג אל החוש כיופי הצלצול ובסום הקול והתגלגלות היבבות וחלקלקותם היוצאים ממיני כלי זמר, וכן דבור השיריי, שידבר בהפלגה על איזה מעשה נפלא או דבר נסיי מסויים, או בספור שבחו של דבר וכדומה, והוא מיופה במיני מליצות רמות ומשלים נשגבים, ובפסקי טעמים מאמרות, הם מעוררים את הלב אל הפליאה והסתכלות עמוקה בנושא השיר, והוא ענין המשעשע את לב האדם, ומכש"כ כשהדבור השיריי מצורף יחד עם קול נעימות כלי זמר, הוא באמת שלימות שמחה הגשמית, לכן הוא מצוי הרבה בכל סעודות מרעים, כדי להגדיל השמחה והנעימות, וכן נאמר (ישעיהו ה':י"ב). כינור ונבל תוף וחליל ויין משתיהם, ונאמר בשיר לא ישתו יין, וכאלה רבות במקראות, הנה על שתי נעימות האלה, דבור השיריי מצורף עם מיני כלי זמר, אמר הכתוב. ושמחת בכל הטוב. כלומר, שמחתך לא תהי' שמחה לבבית לבד פנימה, כ"א אמנם תרבה השמחה בכל מיני נועם [דיך פרייען מיט אללען אננעהמליכקייטען] והם דבורי שיריי ומיני כלי זמר, המוסיפים שמחה וגיל, וזהו שאמרו בספרי, ושמחת, בכל מיני שמחה, בכל הטוב, זה השיר, ואמרו [ערכין י"א] מנין לבכורים שטעונין שירה אתי' טוב טוב כתיב בכל הטוב וכתיב בשירה בשמחה ובטוב לב, ושיר הלויים היו בו הרבה השוררים בפה והרבה מנגנים בכלי שיר בנבלים וחלילים כנורות חצוצרות וצלצלי', כבמשנה פ"ב דערכין, ואמרו [פ"ג דבכורים] החליל הי' מכה לפניהם, וכל זה נכלל בלישנא דקרא, ושמחת בכל הטוב, והוא נעימות השיר, [ה"א הטוב הוא במקום מלת אשר כמו ההישיבו נכריות (עזרא יו"ד] שהה"א במקום אשר [רשב"ם שם ורש"י] וכמוהו רבים במקרא, וטעם בכל הטוב [מיט אללעם וואס אנגענעהם איזט], ואחר שדיבר הכתוב מאיכות השמחה, יודיע

את המכוון בשמחה זו, ואמר. אשר נתן לך ה"א ולביתך. כלומר שלא תהי' שמחתך במה שהארץ היא שלך, וכאילו כחך ועוצם ידך עשה לך את החיל הזה, או שמנהג הטבעית הושפעו לך כל טוב הארץ, חלילה לך כי בזה תפרוק עול מלכות שמים מעליך, אמנם עיקר המכוון בשמחתך תהי' במה שהיא עיקר קבלת אלהותו ית' והוא יסוד השלמות, שהוא ית' הוא לבדו אדון כל הארץ, הוא המשגיח עליך והוא השפיע לך טובות אלה [מלת אשר הוא כמו אשר הבאשתם את ריחנו [שמות ה'] שהוא כמלת יען, המקשר שני משפטים זע"ז בבחינת סיבה ומסובב, שבא הסבה במלת יען, או במלת אשר [ווייל]. מלת ולביתך, כלומר לצורך בני ביתך, כמו מתי אעשה גם אנכי לביתי, ולפי שהיא כמלה יתרה, כי כל שפעת בעל הבית איננה לו לבדו כ"א גם לבני ביתו, לכן דרשוהו רבותינו על נתינה פרטית שאיננה נכללת במה שיש לבעל השדה, ופירשוהו כענין ביתו זו אשתו, ולהורות שמביא אדם מנכסי אשתו וקורא, לפי שבכל מקום קנין פירות לאו כקנין הגוף, וכאן ריבתה התורה ולביתך [גיטין מ"ח ב']:

פסוק יב

כי תכלה לעשר. המתעסק בהפרשת העשירית (אשר היא מלאכה ארוכה) יקרא מעשר בכבד, עשר אעשרנו לך, והנותן העשירית לפני חברו ומניח לו שיקחנה לו הוא יקרא מעשר בהפעיל, וזה טעם כי תכלה לעשר, לא שישלים ההפרשה אלא שישלים הנתינה וההוצאה מביתו, וכן והיה הכהן בעשר הלוים ענינו כי כשיתנו המעשר של הלוים יהי' גם הכהן נחשב כלוי ויקבלנו גם הוא (רשד"ל):

בשנה השלישית. המובן בלשון זה שהאדם עומד בתוך השנה השלישית ומפריש המעשר של שנה שנית, ובאמת קרא משתעי בעומד בתוך השנה הרביעית ומפריש המעשר של שנה השלישית (ערש"י), והיה ראו לומר. כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה הרביעית. לכן כ' הרא"ם שחסר שי"ן וכאלו אמר שבשנה השלישית, ופי' תבואתך שבשנה השלישית דהיינו של שנה השלישית, ע"ש. ולא ניחא דעתאי להוסיף אותיות בתורה, אבל שימוש הבי"ת מצאנוה גם להוראת תכלית הדבר וסופו, כמו ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים, מיתתו היתה בכלות הימים הרבים, ויבא יעקב שלם עיר שכם בבואו מפדן ארם, וכן בשלש שנים כשני שכיר [ישעיה ט"ז] בסוף שלש שנים, וכן כאן בשנה השלישית אחר כלות השנה השלישית; או יהיה אות בי"ת כענין יחס הסבה הגורמת כמו בכסף מלא יתננה לי, והמכוון המעשר המחוייב בשביל השנה השלישית, עמ"ש מזה בבהר במה נאכל בשנה השביעית:

שנת המעשר. שנה שאינו נוהג בה אלא מעשר אחד משתי מעשרות שנהגו בשתי שנים שלפניה, ותחת מע"ש נוהג מ"ע [רש"י מספרי ובתלמוד ר"ה י"ב], יראה שאמרו כן מדאמר קרא שנת המעשר בלשון יחיד ואיני מבין דמ"מ נוהגת בה שתי מעשרות, ויהיה נקרא שנת המעשרות בלשון רבים, ולולא דבריהם הייתי מפרש שנת לשון השתנות [פּעראָנדערן] מן ואני ה' לא שניתי [מלאכי ג'], שנות ימין עליון [תהלים ע"ז], ושם שנה עצמו שהוא על המשך שנים עשר חדש [יאהר] הוא ג"כ ע"ש השתנות ארבע עתות השנה לחזור לקדמותן. ונקראה השנה השלישית בשם שנת המעשר, להשתנות המעשרות בו תחת מע"ש נוהג מעשר עני:

ונתתה ללוי. בספרי רמי כתיב ונתתה ללוי וכתיב [ראה י"ד כ"ח] והנחת בשעריך, הא כיצד בימות החמה שמונח בגורן קרינן בי' והנחת בשעריך ואין בו טובת הנאה, בימות הגשמים צריך להביאו לבית שלא יפסד בשדה קרינן ביה ונתת ויש בו טובת הנאה. [כ"כ הרא"ש והר"ן בנדרים פ"ד ב', ובתוספת חולין קל"א ד"ה יש בו. ולא מצאתיו בספרי שלפנינו]: -

ואכלו בשעריך ושבעו. תן להם כדי שבען, מכאן אמרו [פאה פ"ח] אין פוחתין לעני בגורן מחצי קב חטים וכו' [ספרי, וכ"כ הר"ש שם בשם הירושלמי. וכתב עוד שם הר"ש תני' בתוספתא אין פוחתין לעניים בשנת מעשר עני מחצי קב חטים וכו' בד"א של גורן, אבל מתוך ביתו נותן כל שהן ואינו חושש. וכ"פ הרמב"ם (פ"ו ממתנת עניים) דבשדה נותן לכל עני ממעשר עני כדי שבעו שנאמר ואכלו בשעריך ושבעו, אבל אם היה המעשר בבית מחלקו לכל העניים אפי' כזית כזית. ותמה הרב משנה למלך שם, א"כ סכינא חריפא מפסקי לקראי, דרישא דקרא דונתת מיירי במעשר עני המתחלק בבית, וסיפיה דקרא ואכלו ושבעו מיירי במ"ע המתחלק בגורן. ע"ש וראיתי להרב בפאת השולחן [בסימן י"א סקי"ד] שהביא בשם כתב יד רבנו הגדול הגר"א, כיון דחזינן סתמא דתלמודא הביא לימוד דאין פוחתין מהאי קרא דואכלו בשעריך ושבעו, וסתמא דבבלי בנדרים וחולין דונתת במ"ע המתחלק בבית איירי, וכן בספרי בשני מקומות בפרשת ראה ובפ' כי תבא דריש תן להם כדי שבען ובשניהם תני מכאן אמרו אין פוחתין לעניים וכו' ע"כ דלא ס"ל לבבלי וירושלמי וספרי להא דתוספתא, וסמי לה לתוספתא מקמי גמרן דירושלמי ובבלי וספרי, דמדלא הביאו לתוספתא לאו דסמכא היא. ולשון בגורן דמתניתן לאו דוקא. ע"ש. הנה לדעת הגר"א דגם במ"ע המתחלק בבית צריך לתת כדי שביעה לישנא דקרא דילן כפשטיה. ולשון המשנה אין פוחתין לעני בגורן הוא ל"ד, ואפשר דנקטה מתני' בגורן משום סיפא דקתני אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מככר בפונדיון, דבעני

העובר צריך ליתן פת אפוי, וכאן קתני שנותן לו חטים כמו שהוא, לכן אמר בגורן, הפך מבעיר, ובאמת גם בבית כשנותן מ"ע צריכה חטים כשיעורי' דמתניתן. (וכל הנך שיעורין דמתניתן הם מזון שתי סעודות, או כדי לטבל בהן שתי סעודות, או ליקח בהם שתי סעודות (כבעירובין שם, ועיין בפי' הגר"א למתני' דפאה שם). וככר בפונדיון הוא ג"כ מזון שתי סעודות (כברש"י שבת קי"ח א' ד"ה מככר). ובדברי הגר"א יבואו על נכון דברי רש"י התמוהים, שכתב (עירובין כ"ט) טעמא דאין פוחתין לעני בגורן משיעורי דמתני' הוא משום דכתיב ונתת ללוי לגר ליתום ולאלמנה, שיעור נתינה בעי' ופחות משיעור זה לא מקרי נתינה (ע"ש רש"י ד"ה רבי שמעון ב"א, וד"ה אין פוחתין (ותמה עליו הרב מ"ל שם, דבלשון נתינה לבד אין לנו לרבות אלא שיעור כזית או שוה פרוטה, ועוד דלשון נתינה יורה על מ"ע המתחלק בבית שיש בו טה"נ, ושיעורים הללו לא נאמרו רק במ"ע המתחלק בגורן וכדתנן במתניתן אין פוחתין בגורן, ולא במ"ע. המתחלק בבית כמבואר בתוספתא. ע"ש. ולדעת הגר"א דגם במ"ע שבבית צריכה שיעורה דמתניתן, ועליהם אמר קרא ונתת, אע"ג דבעלמא אין בלשון נתינה רק שוה פרוטה או כזית, מ"מ הכא דמסיים קרא ואכלו ושבעו, ידענו ששיעור הנתינה היא בזה בכדי שביעה דוקא, דומיא דראשית הגז שנאמר בו תתן לו, מ"מ שיעורו ה' סלעים מדסמיך ליה לעמוד לשרת (כבחולין קל"ז א'). ורש"י נקט רישא דקרא ונתת לילף מניה שיעור שביעה דאסיפי' דקרא סמיך, והירושלמי דיליף מסיפיה דקרא ואכלו ושבעו דמחובר ג"כ לרישיה דונתת. אמנם ליישב דעת התוספתא והר"ש והרמב"ם שמחלקים בין מ"ע שבבית למ"ע שבגורן, מקושית המ"ל שגדולה היא, דא"כ סכינא חריפא פסקי' לקרא, נ"ל לדעתם שאין ואכלו ושבעו מחובר עם ונתת וגו' להיותם מאמר אחד, דא"כ מאמר ואכלו ושבעו מיותר לגמרי, כיון דעיקר המכוון בפרשה זו ללמד מצות וודוי מעשר אחרי אשר גמר להפריש כל מעשרותיו בשנת מעשר עני, היה די במה שאמר ונתת ללוי לגר ליתום ולאלמנה, דכיון שקיים מצות נתינה לראויים אליו חייב להתודות, ומה לו במה שעשה המקבל במתנות אלו, דבין שאכלוהו בין לא אכלוהו, הוא עשה את המצווה לתת להם כדינם ומצווה להתודות, ולמה לן קרא ואכלו בשעריך ושבעו, ואי למילף שיעור נתינה כדי שביעה כבר ידענוהו מואכלו ושבעו דבפרשת ראה. אלא ודאי דמאמר, ואכלו בשעריך ושבעו הוא מאמר בפני עצמו, ואין עיקר המכוון בו מצד המקבל שאכל, כ"א עיקר המכוון בזה מצד הנותן שעליו החיוב לסבב ולגרום שיאכלו וישבעו המקבלים ממה שהניח לפניהם, לפי"ז שני מאמרים אלו, ונתת וגו' ואכלו וגו' הם חלקי התנאי שהתחיל בו הכתוב, וטעם כי תכלה לעשר וגו' ונתת וגו' ואכלו וגו' אם כלית לעשר בשנה

שלישית דהיינו שנתת המעשרות למי שהחיוב עליך לתת להם (והוא מ"ע המתחלק בתוך הבית, שיש בו טובת הנאה) גם אכלו בשעריך ושבעו (הוא מ"ע המתחלק בתוך הגורן שאין לך בו טה"נ) אז ואמרת לפני ה"א בערתי וגו', כלומר אם קיימת שתי תנאים אלו בין במצות נתינה שבבית, בין במצות הנחה לאכילת שביעה שבגורן, אז החיוב עליך להתודות, ודומה מקרא זה למקרא שבתחלת פרשת בכורים שאמר שם כי תבא אל הארץ וגו' וירשתה וישבת בה ולקחת מראשית פרי האדמה, שהמקרא הראשון הוא כלו תנאי, והמקרא שאחריו הוא תשובת התנאי, אם באת וירשתה וישבת אז ולקחת, כן מקרא שלפנינו הוא כלו מאמר תנאי אם כלית ונתת ואכלו אז ואמרת. מקרא ראשון ידבר ממצות ביעור שזמנו מיוחד מעי"ט, ואחריו מתחיל ואמרת ממצות וודוי מעשר שזמנו מיוחד בי"ט. ובזה לשון המקרא מיושב היטב גם לדעת התוספתא. ויש לפרש המקרא בדרך אחרת לדעת התוספתא, והוא דבאמת לשון ונתת יש לו ב' פנים, הא' מתנה ממשית (איבערגעבען) שבא דבר מיד מזכה ליד זוכה, שבשעת נתינה הוי הנותן בעליו של אותו דבר והוא מוציאו מרשותו ומוסרו לו ליד המקבל, כענין ויתן להם מתנות. הב' נתינת רשות (איבערלאססען) כענין וכל יש לו נתן בידו שאינה אלא נתינת רשות, והיינו שלא יבא הדבר מיד מזכה ליד זוכה, שבשעת הנתינה אין הנותן יחשוב א"ע לבעלי של אותו דבר רק כמסתלק עצמו ממנו וכאילו בא ליד המקבל מן ההפקר, דמיון לזה (נדרים מ"ז א') מי שנכסיו אסורים עליו בהנאה נותן לבניו ולאחיו, שאין נתינה זו נתינה ממשית דא"כ מתהני מאיסורי הנאה, אלא שמראה להם מקום ואומר נכסים אלו אסורי' עלי טלו לעצמיכם, דכה"ג לאו מתנה היא אלא גוונא דהפקר (כמ"ש הר"ן שם). וכן לשון ושבעו יש לו שני פנים, הא' שביעה טבעית שממלא כריסו ממאכל (זאטט). והב' שביעה רצונית (געניגענד) שאינו אוכל רק לקיום גופו ומתרצה להיות שבע גם במעט מן המאכל, כענין ואכלת ושבעת וברכת (עקב ח' יו"ד) דלר"מ ור"י (ברכות מ"ט) גם בכזית או בכביצה הוי אכילת שביעה שמחוייב עליו בהמ"ז מן התורה (לדעת רשב"א בחידושיו שם, וכמ"ש הרב פנ"י שם דהסוגי' מכרעת כשיטת הפוסקים דכזית או כביצה הוי שיעור' דאורייתא לחייב בבהמ"ז. ועמש"ש בפ' עקב). מעתה לשיטת התוספתא יתפרש המקרא בשני פנים אלו, ונתת, מתנה ממשית, והוא במ"ע המתחלק בבית שיש לבעליה טה"נ ונקרא נותן ממש. ושבעו, שביעה רצונית, שאינו צריך ליתן כדי שביעה גמורה רק רצונית דהיינו כזית, כלשון הרמב"ם, ואכילת כזית קראו התוספתא כל שהו נגד שביעה גמורה שבגורן. והפנים הב', ונתת על נתינת רשות, והוא במ"ע המתחלק בתוך הגורן, דבאמת גם במ"ע שבגורן צריכין נתינה דבעלים למקבליהם, כי רק בלקט

שכחה ופאה יבוזו לא במ"ע, וכדדייק לשון הר"ש כשמחלקין מ"ע, ואפי' בהי' לו דבר מועט אמרה מתני' נותן לפניהם והם מחלקין. ואין בין מ"ע שבבית למ"ע שבגורן אלא בשלקחו העני שלא מדעת בעלים, דבמ"ע שבבית שיש לו בו טה"נ מוציאין אותו מידו, ובמ"ע שבגורן שאין לו בו טה"נ אין מוציאין אותו מידו, וגם אם בא עני ושואל ממנו בגורן אם ירצה לא יתן לו (כמ"ש תוס' חולין קל"א ד"ה יש, וכ"כ הר"ן שם) א"כ במ"ע שבגורן צריכין עכ"פ נתינת רשות ליטול, ע"ז נאמר ונתת וגו', ולשון ואכלו ושבעו היא שביעה טבעית, והוא לרבותינו מזון שתי סעודות. לפי"ז אי ילפי רבותינו מן ונתת דבמ"ע שבבית יש לו בו טה"נ, ומן ושבעו דבמ"ע שבגורן צריך שיעור שביעה, לא דאפסקו ליה לקרא, כמו שעלה ע"ד הרב מ"ל, אבל כולי קרא מתפרש ע"ד אחד, בין במ"ע שבבית בין במ"ע שבגורן, וכל חד לפי ענינו. ושפיר פסקו הפוסקים כהך דתוספתא, ואין טענה ממה שלא הובאו דברי התוספתא בתרי תלמודן וספרי, דבכל המקומות אמרו לשון אין פוחתין לעני בגורן, דממילא משתמע דדוקא בגורן הצריכו שיעורים אלו לא בבית ולא ניחא להו להפוסקים לאפושי פלוגתא בין התוספתא והתלמוד, ובדרך זה גם דברי רש"י בעירובין נכונים. ועמ"ש בפרשת ראה על לשון בשעריך דקרא שהוא לרבותינו בגורן:

פסוק יג

נתתיו ללוי לגר וגו'. זה מעשר עני ולקט שכחה ופאה (ספרי ומשנה דמע"ש פ"ה) אע"ג דבלקט שכחה ופאה אין בהם נתינה שהמצוה להניח אותם לפניהם והם יקחום, ואם הבעה"ב מחלק להם אית בי' משום גזל, מ"מ כיון דאסור לעני ליגע כשרואה פאה בסוף השדה בלא דעת בעליו, ואית בי משום גזל, כברמב"ם (פ"ב ממ"ע פי"ד) שפיר שייך בי' לשון נתינה, והוא נתינת רשות, ומלת נתתיו תרתי משמע, לענין מעשר עני דאית לבעלים טה"נ ליתנה לעני שירצה, יש בו נתינה ממשית (איבערגעבען) ולענין לקט שכחה ופאה נתינת הרשות (איבערלאססען) כמבואר במה שקדם:

וגם נתתיו. זה תרומה ותרומת מעשר (ספרי ובמתני' דמע"ש) מפני שיש לומר שקאי על מעשר שני דממנו משתעי קרא, שהרי במע"ש נמי כתיב ושמחת אתה וביתך והלוי וגו', אמנם מדאמר וגם נתתיו ללוי יורה על מעלה שני' שקדמה לה כי מלת גם תוספת הוא, מכלל שקדמתו מתנה אחרת והיא תרומה גדולה ותרומת מעשר (רא"ם), וא"ת בשלמא מע"ר ומע"ש ומ"ע המוטלים עליו לתתם צריך להתודות עליהם שקיים מה שמוטל עליו לעשות, אבל תרומת מעשר מה ודוי שייך בי', מי חייבו להפריש אותה לתתה לכהן עד שיתודה עליו, שהרי ת"מ הלוי הוא הנותן אותה לכהן מן מעשר ראשון שנתן לו הישראלי, וי"ל דמ"מ יש לישראל להפריש וליתנה לכהן, ויתן המעשר ללוי

אחר שיפריש ממנו תרומתו שהוא מעשר מן המעשר כמ"ש הרא"ם, ע"ש (זרע אברהם) ודוחק גדול לומר דאתי קרא לרבויי וודוי על מה שאין בו מצוה, וכיון שאין מצוה לישראל בהפרשת מעשר מן המעשר רק סילוק איסור טבל, איך יחייבנו קרא להתודות עליו, לכן נ"ל דרבוי' זו דתרומת מעשר לא אתי רק לכהנים ולויים, כי גם הם חייבים בודוי מעשר, כבמתני' דמע"ש וכ"פ הרמב"ם, דאעפ"י שלא נטלו חלק בארץ יש להם ערי מגרש, וחייבים להפריש תרומות ומעשרות מקרא כן תרימו גם אתם לרבות כהנים ולויים, ואסורים לאכול פירותיהן בטבלן, ומחוייבים להפריש מע"ר כדי להפריש ממנו תרומת מעשר, והוא לעצמם, ועל הכהן והלוי המתודה הוא שנכלל בלשון וגם נתתיו, גם תרומת מעשר שמצווה בו, כי כל דרשות אלו אינם רק פירוש אבל המתודה אינו קורא רק הפרשה כלשונה בתורה ולא יזכיר כלל דרשות אלו (עתי"ט פ"ה ממע"ש מי"ג):

ולא שכחתי. מלברכך ומלהזכיר שמך עליו (מתני' פ"ה דמע"ש) פי' מלשבחך ומלברכך בעת הפרשת המעשרות, לא מלברך נוסח הברכה שתקנו אנשי כנה"ג, שזה אינו אלא מדבריהם (רא"ם) וטענת הרב בתוס' י"ט שם ע"ז כבר דחאה הרמ"ז שם:

פסוק יד

ולא בערתי. בערתי מן הסנה בוער באש, ובער עלי' הכהן עצים, והטעם לא בערתי ממנו באש, לא הדלקתי ממנו את הנר בטמא, אפי' בשעת הטומאה שלא יכולתי לאוכלו לא נתתי להדלקה, דמע"ש לא ניתן אלא לאכילה שתיה וסיכה, הכי מתבאר קרא בסוגיא דיבמות ע"ד (ע"ש רש"י ד"ה והיכן מוזהר), ואמרי' שם ממנו אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר שמן של תרומה שנטמא; והרמב"ם (פ"ב ממע"ש) הביא מקרא זה לאזהר על אכילת מע"ש בטומאה (ע"ש ובתוס' יבמות ד"ה והיכן), והוא מן ובער בשדה אחר על אכילת עשב השדה:

ולא נתתי ממנו למת. פי' לסוך בו את המת, דלחי מותר מעשר שני בסיכה, הכי אמרו בירושלמי מנין למע"ש דמותר בסיכה, מדכתיב לא נתתי ממנו למת, מה אנן קיימין אם להביא לו ארון ותכריכין, דבר שהוא אסור לחי כש"כ למת, ואיזהו דבר שהוא מותר לחי ואסור למת, הוי אומר זו סיכה, ומתני' דאמרה (פ"ה דמע"ש) לא נתתי ממנו למת, ליקח לו ארון ותכריכין, עתו"ס יבמות (ע"ד א' ד"ה ליקח) ואמר הגר"א פ"ב דמע"ש דודאי קרא לא אתי' לזה כלל דבאמת כש"כ הוא מחי. והרמב"ם (פ"ג ממע"ש ה"י) כתב מעשר שני ניתן לאכילה ושתי' שנאמר ואכלת לפני ה"א, וסיכה כשתי' ואסור להוציאו בשאר צרכיו כגון ליקח בו כלים בגדים ועבדים שנאמר לא נתתי ממנו למת, כלומר לא הוצאתי אותו בדבר שאינו מקיים את הגוף. ואף שהרמב"ן גמגם בפירושו, שפיר הלי"ץ

הרב בכ"מ והקרא אמר בדרך כלל, ואכילה ושתיה חוזר להיות חלק אבר להחיותו, וכל מה שאינו לצורך הגוף החי נתינה למת קרינן ביה:

פסוק טו

השקיפה. הראיה תאמר בפנים שונים, ראיה הבטה והשקפה, וכל אחד תורה על אופן ראיה בפני עצמה מה שלא תורה חברתה כמ"ש הר"מ קאלוי, מלת ראה תאמר על ראיית העין עצם הנראה על אמתתו מבלי שידקדק על פרטי איכיותיהם ומקריו, כמו וירא והנה באר בשדה (בראשית כ"ט:ב'), ר"ל שמתחלה ראה עדת אנשים ועדרי צאן מקובצים אבל לא דקדק במנינם ולאיזה ענינים הם מקובצים, וכאשר קרב אליהם מעט נתברר לו שהם ג' עדרי צאן רובצים על הבאר, שאל"כ לא היה צריך לומר כ"א וירא באר בשדה ולא יאמר והנה, וממה שאמר וירא והנה נודע כי מתחלה לא ידע אמתת מה שראה וכשנקרב יותר הנה מה שראה קודם נתברר שהוא באר והנה שם שלשת עדרי צאן וגו', ועד"ז וירא והנה איל (ע"ש רלב"ג); ומלת הבט תאמר על הראיה אשר לא תדקדק לראות עצמו הדברים, אבל הכוונה בו שהחזיר פניו לאותו צד שהביט, כמו ותבט אשתו מאחוריו, שהפכה פנים לצד סדום מבלי שדקדקה לראות בשום פרט כ"א בדרך כללות, וכן והביטו אחרי משה, אל תביט אחריך, מהביט אל האלהים, והעד הנאמן הבט ימין ושמאל וראה, שהרי אמר הראיה אחרי ההבטה; אבל מלת השקפה תאמר על ראיית עצם הדבר ודקדוקו כל פרטי איכיותיו ומקריו, כמו וישקף אבימלך בעד החלון, שדקדק בפרטי עניניהם עד שראהו מצחק, בעד החלון נשקפה אם סיסרא שהכוונה היא שהיתה רוצה להשקיף על כל פרטי איכיותיו של סיסרא בדרך כשפי' כמ"ש רז"ל כי תוכל לראותו בעד החלון ותשמח לקראתו, ולכן לא תמצא השקפה כ"א ממקום גבוה למקום נמוך שרואה זה את חברו ואין חברו רואהו, ולכן ארז"ל אין השקפה אלא לרעה חוץ מן השקיפה ממעון קדשך, לפי שאין לך דבר בעולם שתרד לדקדק כל פרטי עניניו שלא תמצא בו שום דופי, אבל השקיפה ממעון קדשך היא לטובה, לפי שכל מה שתרבה לדקדק בה ובכל פרטיה תיטב בעיניך:

ארץ זבת חלב. רש"י וראב"ע יוסיפו מלות. והרמב"ן אמר לא יקשה בעיניך בכאן כי לא נזכר בשביעית האבות ארץ זבת חלב ודבש, כי מאחר שהארץ היתה בעת ההיא ארץ זבת חלב ודבש הנה נשבע להם בארץ זבת חלב ודבש, או לאבותינו יוצאי מצרים שנאמר להם אל ארץ זבת חלב ודבש, כענין וירעו לנו מצרים ולאבותינו:

פסוק יז

האמרת. לשון הבדלה והפרשה (רש"י), ובפירושו זה יתבאר היטב מאמרם (סנהדרין נ"ו) דילפי ממלת לאמר ענין גלוי עריות שנצטוו עליה ב"נ, שהוא לכאורה רחוק

מאד ממשמעות המלה (ע"ש בתוס'), אמנם כיון שבלשון אמירה המכוון ענין הבדלה והפרשה דבריהם פשוטים, כי בכ"מ שיש גדר ערוה כתיב בו לשון קדושה שפי' פרושים מן הערוה, וכמ"ש רש"י ר"פ קדושים. ועמ"ש ריש ויקרא במלת לאמר:

פסוק יח

ולשמור כל מצותיו. נתן לך ג"כ מעלה במה שבחר בך לשמור כל מצותיו אשר בם תמצא חן בעיניו, ושאר אוה"ע בלתי מוכנים וראויים לזה, כאמרם ארמי ששבת חייב מיתה, כי אינם ראויים לשמור כל מצותיו אלא קצתם בלבד שהם מצות בני נח (רע"ס):

פרק כז

פסוק ב

והקמות לך אבנים גדולות. הם י"ב שהוציאו מתוך הירדן, והנה זה כלל ואח"כ פרט לאמר והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה, הי"ב שהזכרתי, תקימו אותם בהר עיבל. ושדת אותם. אחר שתבנה שם מזבח ואז וכתבת על האבנים הנזכרים את כל דברי התורה הזאת באר היטב, שאם לא נפרש כן שתהיה הפרשה כלל ופרט, ערבוב פרשיות אני רואה כאן, כי מה יאמר וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב והלא כבר אמר תחלה וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת בעברך, ועוד איך יאמר תחלה וכתבת עליהן את כל דברי התורה ואח"כ ובנית שם מזבח, והלא המזבח בנה תחלה ואח"כ כתבו התורה כולה וע"כ לומר כי הפרשה כלל ופרט, וכן מפורש שם במסכת סוטה, שאחר שבנו קפלו את המזבח ונטלו את האבנים ובאו ולנו במקומן בגלגל (רב"ח), ורש"י שכתב והקימות לך אבנים בירדן, הוא תמוה, כי על אלה האבנים שהוקמו בתוך הירדן תחת מצב רגלי הכהנים לא נכתבו דברי התורה, וגם מ"ש רש"י ג' מיני אבנים היו בירדן בגלגל ובהר עיבל אינו לפי סוגית הגמרא (דסוטה ל"ה), וכבר עמד עליו הרא"ם בזה.

פסוק ח

וכתבת את כל. להרמב"ן היו האבנים גדולות מאד, אם שהיו ממעשה נסים לכתוב עליהן מבראשית עד לעיני כל ישראל, ולראב"ע בשם הגאון כתבו עליהן מנין כל המצות והאזהרות כעין שכתבן בהלכות גדולות, ואפרים יאמרו שהוא מוסב אפרשת היום הזה (לעיל ט"ז); ובני המשכיל מ"ה שמואל נ"י אמר מלת כל פה ענינו כמו כלל, הכולל פרטים רבים כמו וזכרתם את כל מצות ה', שהוא לרז"ל פ' שמע לפי שיש בה קבלת מלכות שמים והרחקת ע"א, וכן שתי דברות הראשונות אנכי ולא יהיה נקראים כל הדברים (כמ"ש בשלח לך ט"ו כ"ב בוכי תשגו, ע"ש), וכבר למדונו מדברי רד"ק כי אין תיבת כל מלה, אבל הוא שם על הכלל כולו, לכן יתכן לומר הכל בה"א, כי אם הוא

מלת הענין לא יבא בה"א, ושפיר אמר הרוו"ה עמ"ש (יהושע א' ז') לעשות ככל התורה אל תסור ממנו, שהיה ראוי ממנה בה"א, ואמרו ממנו שהכנוי שב על מלת ככל שטעמו כלל התורה, כי מלת כל שם דבר הוא. וכן כאן. את כל דברי התורה הזאת פי' כלל דברי התורה (אינבעגריף דיעזער גאנצען לעהרע), וכתבו עליהן אם פרשת שמע או שתי הדברות, וקצת סמוכים לזה ממה דכתיב בפ' הקהל (וילך ל"א י"א) תקרא את התורה הזאת ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת, ובאמת לא היה נקרא כל התורה כולה רק מאלה הדברים עד פ' שמע שבואתחנן, והיה אם שמוע שבפ' עקב, וברכות וקללות (כבמתני' דסוטה ספ"ז). הנה גם על פ' קבלת מלכות שמים וקבלת עול מצות וכדומה ממצות הכלליות אה"כ תקרא את התורה הזאת וגו, ה"נ כאן אין מן ההכרח לפרש את כל דברי התורה הזאת מבראשית עד לעיני כ"י, כ"א מצות כלליות כפרשת שמע והיה אם שמוע וכדומה להן. ולכן אמרו (בסוטה) שכתבו עליהם את התורה בשבעים לשון לתועלות האומות שילמדוה (ע"ש ברש"י), ואין האומות מצווים על שמירת כל מצות התורה כדאמרינן תורה צוה לנו, לנו ולא לאו"הע, אלא על כללת התורה מדבר והוא אחדות הבורא וכאמור, והנה ע"ד הפשט היינו יכולים לפרש לשון כל דברי התורה הזאת, כפי' המפרשים, מבראשית עד לעיני כ"י, ולשון וכתבת על האבנים דומה ללשון וכתבתם על מזוזות, דכתיבה דהתם איננה על המזוזה עצמה כ"א על קלף הנקבע אח"כ על מזוזת הבית, ה"נ שיכתוב כל התורה מבראשית עד לעיני כ"י על קלף כס"ת, ויקבענה אח"כ על האבנים. אמנם קבלת רבותינו תכריע:

פסוק ט

וידבר משה. כאן הוא סיום חלק שני מספר דברים, המתחיל מאלה העדות שבואתחנן (ד' מ"ה) המדבר בעניני המצות, ומכאן עד סוף התורה הוא חלק שלישי' עמ"ש ר"ס דברים:

הסכת. תרגום הסכת אצית לשון האזנה ושמיעה, ואין לו ריע במקרא, וי"א שענינו הקשבה בהבנת הלב והשתכלות המחשבה, ושרשו סכה בה"א והתי"ו תמורת ה"א שענינו בארמי השקפה והבטה, ותבט אשתו תרגומו ואסתכי, וישקף אבימלך ואסתכי' ובתלמוד סכה ברו"הק (ע' בכי תשא בושכותי כפי), ורבותינו הבינוהו ג"כ בדרך זה כי אמרו (ברכות ט"ז) הקורא את שמע צריך שיכוין לבו נאמר כאן שמע ונאמר להלן הסכת ושמע מה להלן בהסכת וכו', והיינו השתכלות המחשבה, ובמכדרשב"י (נח ע"ב) הכון לקראת אלהיך הסכת ושמע, מלין דאורייתא בעיין כוונה בעאן לאתקנא בגופא ורעותא כחדא; ובברכות ס"ג ע"ב יחלקו מלה זו לשתי תיבות. ע"ש. ואפשר שהמלה מורכבת משתי מלות הס - כת, כי מלת הס ג"כ לשון האזנה ויהס כלב (במדבר י"ב)

תרגמו אונקלס ואצית, ויב"ע שם תרגמו לשתי כוונות שתיקה והאזינה (אויפמערקזאם אנהאֶרען) וכפירש"י שם השתיק לשמוע:

והכהנים הלוים. בכ"ד מקומות נקראו כהנים לויים וזה אחד מהם, והכהנים הלויים בני צדוק (יחזקאל ל"ד) (חולין כ"ד), וכ' רש"י דע"כ צדוק כהן הוי וקרא לבניו לויים ע"ש שמשבט לוי היה. ואני שמעתי לשון לויים שמשים, כמו וילוו אליך וישרתוך. עכ"ד. וי"ל עוד שנקראו הכהנים לויים ע"ש דבקותם וחבורם תמיד בעבודת ה', כי הכהנים נגשים ונלוים אל ה' והם האמצעים בין ישראל לאביהם שבשמים לקרבם אל ה' בהבאת קרבנותיהם. ויהיה לויים מענין ילוה אישי אלי, לשון דבקות, וכעין זה במכדרשב"י (שמות י"ט) למה נקראו לויים על שנלוים ונחברים למעלה כאחד, והשומע נלוה ונדבק נפשו למעלה, ועמ"ש על קרא שמו לוי תיב"ע בגין דעתידין בניי למהויהון מתחברין לשמשא קדם ה', בגין כך קרא שמי לוי:

פסוק יב

אלה יעמדו לברך. אין פי' שהשבטים העומדים על הר גריזים יהיו המברכים, דבאמת הלויים העומדים באמצע בין שני ההרים הפכו פניהם להר גריזים לברך, אבל טעם. לברך את העם. לעת ברך המברכים את העם, כלומר כאשר הלויים יברכו יעמדו אלה על הר גריזים; ויבא הלמ"ד כלמ"ד לפנות ערב, שטעמו לעת פנות הערב. וכן לברך. לעת ברך (אינדעם מאן זעגנעט) וכטעם על הקללה, שאמר אח"כ:

לברך את העם. רש"י פירש עפ"י מתני' (סוטה ל"ב א') דשנים עשר שבטים שבתוכם שבט לוי היו עומדים למעלה על ראשי ההרים, וזקני כהונה ולויים (או כל הראוי לשירות כהונה) היו עומדים למטה בין ההרים והם היו אומרים הברכות והקללות, פתחו תחלה בברכה ברוך האיש אשר לא יעשה וגו' ואח"כ הקללה ארור אשר לא יעשה וגו' וכן כלם עד אשר לא יקים. ולפי"ז שהלויים העומדים למטה לבד היו המברכים, לא השבטים שעמדו למעלה על ההרים, מה זה דאמר קרא, אלה יעמדו לברך את העם על הר גרזים, וכתב הרא"ם דפירושו אלה יעמדו לברך הלויים את העם על הר גרזים, כאילו אמר, אלה יעמדו על הר גרזים לברך הלויים את העם, ומי הם העומדים על הר גרזים שמעון ולוי וגו'. ופירוש ואלה יעמדו על הקללה, ואלה יעמדו על הר עיבל על הקללה שמקללים הלויים את העם, ומי הם העומדים בהר עיבל ראובן וגו'. ופירוש זה מעקם עלינו לשון המקרא, ואין צורך כי הדברים כמשמען, כי בכל הדברים קיימל"ן דשומע כעונה ובפרט כשעונה אמן אחרי שמעו דברי חברו, כאמרם (שבועות כ"ט) כל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה בפיו דמי בין לחייבו מלקות בין לחייבו קרבן דכתיב ואמרה האשה אמן. לכן

אחרי שכל השבטים ענו אמן אחרי שמעם מהלויים דברי הברכות והקללות, הרי הוא כאילו הם עצמם היו אומרים אותם וכל איש פרטי מהם נקרא באמת מברך את העם, ולשון אלה יעמדו לברך את העם על הר גרזים הוא כפשוטו שהעומדים עצמם נקראים מברכים לפי ששמעו דברי הלויים וענו אחריהם אמן. ודעת הראב"ע ע"ד הפשט הברכה היא פרשת והיה אם שמוע תשמע, והקללה היא להפך, כפי מה שנזכרו בפרשה כאן אחר פרשת הארורים, ונסתייע בזה ממה שאמר בספר יהושע שקרא הברכה והקללה כמו שכתוב בספר התורה, ובספר תורה לא נזכרה הברכה שכנגד הארורים לכן יתכן שאין הקללה הארורים ולא הברכה חלופיהן. אבל הברכה היא פרשת והיה אם שמוע, והקללה היא והיה אם לא תשמעו. ולדעתי מסתייען דברי הראב"ע מן הירושלמי דאיתא התם בסוטה. יכול אלו שבהר גרזים היו אומרים ברכות ואלו שבהר עיבל אמרו קללות, ת"ל הברכות והקללות אלו ואלו אמרו ברכות, אלו ואלו אמרו קללות. יכול אלו שבהר גרזים עונין אחר הברכות אמן ואלו שבהר עיבל היו עונין אמן אחר הקללות ת"ל וענו כל העם ואמרו אמן, אלו ואלו היו עונין אמן אחר הברכות והקללות. ע"כ. הזכירו בזה תרי עניני, אלו ואלו היו אומרים ברכות וקללות. אילו ואלו היו עונין אמן אחר הקללות והברכות, מזה מבואר דשני דברים היה להם לעשות, אמירת ברכות וקללות, ועניית אמן אחר ברכות וקללות, ולא יתכן שיאמרו אותן ברכות וקללות עצמן שהיו עונים אחריהם אמן, אלא ודאי דדעת הירושלמי שמלבד עניית אמן אחר ברכות וקללות דלויים היו אומרים פרשיות שהוזכרו בו ברכות וקללות, והם פרשת והיה אם תשמעו שנאמר בו ובאו עליך כל הברכותי ופרשת והיה אם לא תשמעו שנאמר בו ובאו עליך כל הקללות. וזה כדברי הראב"ע. ודברי הרב ביפה מראה בפירושו על הירושלמי בזה הם דחוקים, ולכן הגיה ברכה וקללה בלשון יחיד, ממה דכתיב החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה, וזה אינו דהירושלמי קאי על שתי פרשיות שנאמר בו הברכות והקללות בלשון רבים. (ולפי"ז ברכות וקללות דכאן הם בעצמם אותן ברכות וקללות שבפרשת המלך לקמן במתני' ד' מ"א, שהם שתי פרשיות והיה אם תשמעו והיה אם לא תשמעו, כמו שכתב הרמב"ם שם בפירושו למשנה ובחבורו פ"ג מחגיגה. ועיין"י שם במשנה). ודע דמדברי הירושלמי האלה הוכיחו בתוס' (סוטה ל"ז ד"ה מאי) דסובר כרבי בתלמודא דידן, שלא היו השבטים עומדים על ראשי ההרים מלמעלה כתנא דמתניתן, אלא אלו ואלו ישראל ולויים למטה בין ההרים היו עומדים, כדכתיב בספר יהושע, ולשון על הר גרזים ועל הר עיבל בסמוך משמע, הפכו פניהם כלפי הר גרזים ופתחו בברכה, כלפי הר עיבל ופתחו בקללה (ע"ש בתוס') ומסתברא דבכולי מילתא סובר רבי כירושלמי, והיה

לעם אמירה לחוד, ועניית אמן לחוד. ואין רחוק כ"כ לומר דגם לתנא דמתני' היו אומרים פרשיות הברכות והקללות לבד הארורים, מדסיים שם במתניתן לשון. עד שגומרים ברכות וקללות, ואם לא היו אומרים רק פרשת הארורים הוי להו למימר, עד שגומרין כל הפרשה. והנה ראיתי בתרגום יב"ע (נדפס בבאזיליע שנת שס"ז) שבארור הראשון יזכיר לשון ברכה, בריך דלא יעביד צלם וגו', ולשון קללה, ליט דיעביד צלם וגו', ובשאר הארורים לא יזכיר כלל לשון ברכה רק תרגומא דקרא, ובארור האחרון יזכיר לשון ברכה, בריך די יקים ית פתגמי אורייתא וגו' ולשון קללה, ליט דלא יקים וגו'. וכמדומה אני, דלדעתו זהו המכוון במה דאמר תלמודא (שם בסוטה נ"ז ב') ברכה אחת קודמת לקללה ואין כל הברכות קודמות לקללות, ומה קללה בכלל ופרט אף ברכה בכלל ופרט, וזה דלא כפירוש רש"י:

פסוק יד

קול רם. כעשרים פעם מצאנו בכ"ק שם קול מתואר בשם גדול, ורק פה יתארנו בשם רם, וצריך בינה כי לפי ההבדל שבין גדול ובין רם יתכן יותר לתאר את הקול בשם גדול מבשם רם, כי שם גדול נאמר על הכמות המרובה המתפשט על איזה אופן שיהי' הן למעלה או לצדדין, כמו שיאמר העיר הגדולה והנהר הגדול, והם שטחים שוכבים, ויתיחס להם הגדלות במה שהם גדולים בכמותם יותר בערך אל הקטן מהם, אמנם שם רם לא יאמר כ"א ביחוד על התועפיות והבליטה בערך מעלה ומטה לבד, והמכוון במשמיע את דבריו בקול הוא שיתפשט קול דבורו בכל אופנים בין להעומדים למעלה הימנו בין להנצבים לצדדיו, לכן תארו בכל המקומות את הקול בשם גדול, להתפשטותו בין למעלה בין לצדדים, ולזה גם כאן שהיו אמירת הלויים אל כל איש ישראל העומדים סביבם על ההרים שצריך הקול להתפשט בכל אופניו, היה ג"כ ראוי לומר קול גדול, ולמה אמר קול רם ? לכן יתכן שאין מלת קול כאן על הדבור הנאמר בזעקה ורעש, דא"כ הי' מיותר לגמרי, דאחרי שהשמיענו שהלוים המדברים הם עומדים למטה, וישראל השומעים נצבים על ההרים, וצריכים לענות אמן על כל דבור ודבור של הלוים, ממילא יובן שידברו ויענו באופן שיהיו דבריהם נשמעים מזה לזה, ומה זה בא להשמיענו במלת קול רם ? אבל שם קול מצאנוהו גם על עצם הדבור (וואָרט, געשפראך), כמו שמעת לקול אשתך, וישמע אברהם לקול שרי, בקול אביו ובקול אמו, שכולם עיקר הוראתם הדבור הפשוט היוצאים באמצעית כלי המבטא, וכמ"ש אונקלס בכל מקומות אלה אמירה ודבור, אף הנאמר בחשאי, כענין קול דממה דקה, ומלת רם ענינו רוממת המעלה וחשיבות, ויהיה המכוון במלות קול רם דבור נעלה ונשגב (ערהאבנע שפראכע), וכמו שלמדונו רז"ל

(סוטה ל"ז) שהברכות והקללות נאמרו בלה"ק דוקא. ורום מעלת לה"ק כבר נודע מדברי המחברים הגדולים, החבר בכוזרי, הרמב"ם בס' המורה, וכן הרמב"ן, אשר הראו שהוא הלשון היותר שלם מכמה סגולות, כי השרשים שמהם חוברו המלות, כל אחד ואחד מוסד על יסוד אמתי, ובסתרי מליצותי' כלולים ענינים רבים וכללים רחבים המתפשטים על חכמת הנפש וכחותי' הנטועות בה, ולמבין משכיותי' נוצצת ענין אלוה, והן הן יסודי התורה ועמודי, הנאמרים בלשון הנבחר, והיא אמרת אלוה צרופה, אחת תדבר ורבות תשמיע. ובתלמוד ירושלמי אמר, קול רם, המעולה שבקולות לא קטן ולא גדול אלא בינוני, הנה פירשו מלת רם, לרוממות המעלה והחשיבות. מכלל הדברים האלה יתבאר לנו ג"כ לשון וענו הלויים ואמרו, כי מלת וענו יאמרו בו המפרשים, או שהוא לשון התחלת דברים כמו ויען איוב, אם בעבור שאלו עונים נגד אלו פעם בברכה ופעם בקללה; והם דברים מבוארי הדוחק, כי העם לבד היו העונים להסכים עם דברי הלויים, אמנם הלויים לא היו רק משמיעים לא עונים, ומהו לשון וענו הנאמר בהם ? ונ"ל שאין הוראת מלת וענו ענין תשובה על דברים שקדם להם (אנטוואָרט), כי מצאנו לשון ענה הרבה מאד שאין המכוון בהם תשובת דברים, כמו הכרת פניהם ענתה בם, כחשי בפני יענה, עונינו ענו בנו, וענתה בי צדקתי, כל אלה לא יתפרשו כ"א לשון גלוי ופרסום, דומה לשרש עין כמו לעיני בני עמי, לעיני השמש הזאת, הקדשה היא בעינים, שענינם הגלוי והפרסום, כמו וענתה בי צדקתי, יתגלה ויתפרסם בי צדקתי (צייגען, ערשיינען), וכן עונינו ענו בנו יתגלו ויתפרסמו בנו עונינו, ומזה אענה את השמים והם יענו את הארץ והארץ תענה את הדגן, ג"כ ענינם משרש עין להוראת הגלוי והפרסום, ור"ל הארץ לא תניח את שרשי הנזרעים טמונים להתעפש בתוכם אבל תצמיח אותם עד שיתראו לעין (ערשיינען לאססען), וכן כל לשון ענה הנאמר בו ית', ענני ה' ענני, יענך ה' ביום צרה, לאל העונה אותי ביום צרתי, שלא יתכן לפרשם לשון תשובת דברים, אבל כולם יתבארו מלשון עין, יענך ה', טעמו ישים ה' עינו להשגיח עליך (שויע אויף דיך, וועגדע זיינען בליק דיר צו), והוא הפך הסתר פנים שבעת צרה, וכן ענני ה' תנה עין השגחתך עלי (בעריקזיכטיגע מיך) (והמפרשים לא יצאו ידי חובות ביאור המקומות אלה), וכבר מצאנו לרש"י שפי' שרש עונה משרש עין, כמו טרם אענה אני שוגג (תהלים קל"ט) שפי' טרם השתדלתי בעיון התלמודיים, וכן נתן אלהי' לבני אדם לענות בו (קהלת) פירש"י לשון עיון המחשבה, והוא מן כל מעיני בך (תהלים פ'), כל עיוני רעיוני אינו אלא בך, ומזה והאלהי' יענני בקול, כלומר ישפיע עליו עיון שכלי והתבוננות ויכוין דעתו במושכלות (ווירד איהן איין- זיכטספאָלל מאכען), וכבר עוררתי ע"ז שם. (עמ"ש

בפ' וזאת הברכה במעונה אלהי קדם). וקרוב לומר שכל לשון אמירה המחובר עם מלת ענה הוא מענין זה, כמו ויען איוב ויאמר, וטעמו אמירה שיש בה עיון שכלי והתבוננות (וואָרטע פאללער איינזיכט, זיננרייכע ווארטע), ויש להתחברות שני פעלים ויען ויאמר עד"ז דומים הרבה במקרא, כמו איככה אוכל וראיתי, שמצטרפים שני הפעלים זה על זה שהפעל האחד מבאר גדר ומושג בפעל האחר והגביל בו ענין מה, דהיינו שהוא מגביל תכונת הנושא בבחינת פועלו את הפעולה, במקום שישמשו בלשונות אחרות בפעל העזר (הילפסצייטווארטער) וטעמו אוכל לראות, וכן אל תרבה תדברו (שמואל א ב׳:ג׳) שענינו אל תרבו לדבר, וכן כאן פעל ויען מבאר גדר ומושג בפעל ויאמר, שלא תהיה האמירה פשוטה שאין בה אלא כוונה חיצונה לבדה, כ"א אמנם אמירה שבסתר לשונה יתראה למשכילים עיון נשגב ונעלה, כמו שהוא באמת בכל מאמרי ס' איוב, והוא בעצמו המכוון בלשון עני ואמירה שחוברו יחדיו במקרא בכורים כמ"ש וענית ואמרת לפני ה"א, ובחליצה וענתה ואמרה, ובעגלה ערופה וענו ואמרו, שבכולם הטעם בהם אמירה שבלשונה כלולים עיונים מדעיים והשגות תבוניות, ולפי שהלשון המקודש לבד יש לה סגולה מיוחדת לזה להסתיר תחת לשונה תעלומות חכמה ולהטמין במליצותיה תבונות נשגבות הנפלאות לעיני ההמון, ואינם נראות רק לבעלי עינים הרואות באמת לכן אמרו רבותינו בכל אלה שאמירתן תהיה דוקא בלה"ק, וכן הקללות והברכות בפ' זו שאינן נאמרות אלא בלה"ק, לכן כתיב וענו הלויים ואמרו; התבונן דגז"ש המקובלת לנו מרבותינו אהני לן להבין עומק לשון המקרא:

פסוק טו

שם בסתר. לפי שע"ז פעמים נעשה בגלוי ופעמים בסתר. ועל שבגלוי לא באו לקלל כי ב"ד יענשוהו, ורק על שבסתר נאמר ארור שהוא ית' יקח נקמה ממנו, (רשב"ם) ובפ' ר' ישמעאל (עבודה זרה נ"ב א') אמרו ושם בסתר עד שיעשה דברים שבסתר, ובסוטה (ל"ז ב') אוקמי הך קרא בבא על ערוה והוליד בן ועבד אלילים, ובתקונים (בהקדמה ה' ב') אמר ושם בסתר בסתרו של עולם, נראה שפירשו בסתר תאר אליו ית' (אונבעגרייפ-ליכען, אונערפארשליכען) עדה"כ (ישעיה מ"ח) אתה אל מסתתר דתרגומו אשריתא בתקוף רומא שכינתך, ונאמר (תהילים צ״א:א׳) יושב בסתר עליון ותרגומו דאשרי שכינתי' ברזא עלאה, ויהי' לפי"ז המכוון במקרא, ארור המייחס ציורים גשמיים ותמונות חומריות בנמצא העליון שהוא אל המסתתר מכל מושג והנעלם מכל דמיון, ויתכן מאד לפירוש זה פתחות הבי"ת שיורה על הנודע, ולכוונה זו נראה שאין מעשה ידי חרש מעשה ידי אומן העושה פסל ומסכה ממש, דלענין עבודת אלילים כל פסל אף שאינו

מעשה ידי אומן אסור, אבל מעשה ידי חרש פירושו פסל ותמונה שעושה לו האדם במחשבתו, (ערפינדונג דער פאנטאזיא), חרש, מענין חורש רע, חרשתם רשע, וכמו שתייחס המליצה יד ללהבה ולשאול וללשון, לא יצילו מיד להבה (ישעיהו מ"ז:י"ד) מיד שאול (תהילים מ"ט:ט"ז) מות וחיים ביד הלשון, ככה ייחס יד אל המחשבה, ובלשון מעשי ידי חרש מפרש דפסל ומסכה דרישא אינו מדבר בפסל ממשי הנעשה בידי אדם, רק המתילד בהתפשטות המחשבה והרעיון, ואמר ושם בסתר. לפי שצורה ותמונה גשמית מחוקה יותר בכח הדמיון, וכדי שיתחקה לו בזכרונו תמיד הנמצא העליון ית' (ע"ד שויתי ה' לנגדי תמיד) יעשה לו במחשבתו ציון ורושם סימני גשמי בעליון המסתתר והנעלם מכל דמיון, מלת ושם ענינו אות, סימן ציון ורושם. כי הוא אחד מהוראת מלת שם, בשי"ן שמאלית, כמבואר (וילך ל"א י"ט שימה בפיהם) ומזה (בישעי' כ"ח כ"ה) ושם חטה שורה ושעורה נסמן וכסמת גבולתו, מלת ושם הוא לשון סימן וגבול כחבריו, יסמן החטה בגבול ידוע לא יוסיף עליו ולא יגרע ממנו, והנה על המגשימים אותו ית' אמר בדרך גנות (תהילים ע"ח:מ') יעציבוהו בישימון, כלומר ציירו במחשבתם דמות וצורה (שטעללטען זיך איהן פיגירליך פאַר) מן ידיך עצבוני, ואמר אחריו וקדוש ישראל התוו, עשאו במחשבתם ממנו ית' סימנים וציונים, מן והתוית תו, ועל כוונה הנזכרת הבינו רבותינו קרא דילן באדרא רבה (נשא קכ"ז ב') כי שם ידברו מכלים גשמיים ותארים חומריים, מצח, שערי, אודנין, ידין, ורגלין, וזולתם, וכדי להסיר המחשבה מכל דבר גשמי וחומרי בהם, לכן הקדים לאמר ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה מעשה ידי חרש ושם בסתר, ודי בזה למשכיל:

פסוק כ

ארור שוכב. בין כל ארור וארור יש פ' סתומה וכאן חסר, ושמעתי בשם ידידי הרב הגדול מוהר"ר יודל זצ"ל הגאב"ד דק' סייני טעם נכון בזה, והוא כי י"א ארורים כאן כנגד י"א שבטים, כי כנגד שמעון לא נאמר ארור כמ"ש רש"י, ואין ספק שכל א ואי מן הארורים נאמר מיוחד נגד אחד השבטים, א"כ ארור זה הששי הוא מגיע נגד ראובן הראשון מהעומדים בהר עיבל, ולהיות ראובן הוא הנאמר עליו וישכב את בלהה פילגש אביו, שהמכוון בו לרבותינו שבלבל יצועי אביו, לא שכיבה ממש, הנה לא עשה רק הטיית משפט העלובה הלזו, אשר מצד היותה שפחה נפשה מרה לה והוא נהג בה דרך בזיון להוסיף יגון על יגונה וצער על צערה, לכן נחסר כאן סתימת הפרשה, כדי לכלול ארור זה דשוכב עם ארור הקודם לו דלא תטה משפט גר יתום, לרמז בזה דשכיבתו עם

אשת אביו לא היתה כ"א הטיית משפט אומללה להונות ולצער אשה קשת רוח ושפלה בעיני' מצד עצמה. ודפח"ח:

פסוק כד

מכה רעהו. יתכן דבמלת רעהו בא למעט את בעלי המחלוקת שהם מחבלי עולם שעליהם אין איסור לגנותם ולהשפילם, וכדאיתא בירושלמי (מובא במנו"המא) מותר לומר לשון הרע על בעלי מחלוקת, מנא לן מדכתיב ואני אבא אחריך ומלאתי את דבריך, ובלבד שיהא כוונתו לשם שמים ולישוב בני אדם, וכ"כ בהגה"מ, ויש לעיין שלא העתיקו הרמב"ם:

מכה רעהו בסתר. על לשון הרע הוא אומר (רש"י) וכתיב"ע דימחי חברי בלישן תליתאי, וכ"ה בפרקי ר"א פנ"ג. לפי"ז לשון מכה כאן הוא מענין (קהלת יו"ד) בעצלתים ימך המקרה, וכן וימכו בעונם (תהילים ק"ו:מ"ג) שענינם הורדה ושפלות, עמ"ש במסעי או הכהו בידו. וטעם מכה רעהו (ערניעדריגט, ענטווירדיגט) משפיל חברו בספרו עליו מעשים שאינם ראויים, ומוריד כבודו, והוא הנקרא לשון הרע, שמספר רעת האדם ומומיו ומגנה אותו באיזה צד שיהיה מן הגנות, אף שהדבר אמת, כי אם הוא שקר נקרא מוציא שם רע על חברו לייחס לו מה שאינו בו, אבל לה"ר הוא שיספר מגנות פעולת אדם אשר יעשה באמת. וזהו מעונות החמורות שהאומרו חוטא ואשר ישמעהו חוטא, ולא תשא שמע שוא (משפטים כ"ג א') אזהרה למקבל לה"ר (ערמב"ם פ"ז מדעות, ובפירושו למשנה ספ"ק דאבות), ואמר קרא בסתר, טעמו אפילו בסתר ואצ"ל בפניו, שהמספר בגנות חברו לפניו אף בדרך תוכחה אסור מלא תשא עליו חטא, כבערכין י"ז אין אתה מוכיחו ופניו משתנות, וידוע חומר איסור להלבין פני חברו, ויתכן שאמר בסתר לעורר על הנקרא בפי רבותינו אבק לשון הרע, שאינו מזכיר הגנות בביאור רק יספר דבר לתומו וכאילו אינו יודע שאלה מעשיו של פלוני, או שיאמר שתקו מפלוני ואיני רוצה להודיע מה אירע ומה היה בו, מראה עצמו בדבורו כאילו הוא ספור דברים בעלמא. והוא משפיל בזה את כבוד חברו מכאיב את לבו ומדאיב את נפשו, וכן המספר בשבח חברו ובטובתו בפני שונאו וגורם בזה שיספרו אחרים בגנותו, וכל אלה וכדומיהם כוללו קרא בלשון בסתר, וטעמו בסתר לשונו (אונטער דיא בלומע, פערבלימטע רעדענסארט) מעלים ומכסה את הגנות, וארס הגנות שורף מתחת לשונו, ואפשר לפרש מלת בסתר, בסתרו של עולם, כי בלישנא בישא אינו מגנה ומבזה את חברו בלבד, כי פוגע גם בכבודו של מקום ב"ה, העלה על דעתך המגנה את הבן בפני אביו (אף בדבר אמת) לא את הבן בלבד מצער בגנותו כי גם אביו יקח חלק הגנות לצערו בנפשו על הולידו בן ריע

מעללים, וגם אם נודע לאביו מקודם מקלקול בנו, בכל זה ירע בעיניו דברי המגנה אותו לפניו, כי בזה יתוסף יגון על יגונו ויתרבה צער על צערו. ככה המגנה לאחד מיצירי כפיו ית' כמגנה כביכול את בנו, כי גם המקלקל מעשיו לא יצא מתאר בן כאמרם אף שהם משחיתים נקראו בנים של מקום (וגם הנסקל מפני ברכת ה' אמרה תורה לא תלין וגו' כי קללת אלהים תלוי כי שם שמים מתחלל בכך) ואם בקלקול מעשיו גרם כביכול צער למעלה, כמליצת הנביא (מלאכי ב':י"ז) הוגעתם את ה' בדבריכם, ונאמר (ישעיהו מ"ג:כ"ד) העבדתני בחטאתיך הוגעתני בעונותיך, גם זה המגנה זה האיש ומבזהו שלא בדרך תוכחה, פוגע בכבוד אביו שבשמים אשר בראו בצלמו, וכמוסיף בצערו של מעלה כביכול, כאמרם (תענית כ' ע"ב) כמה מכוער אותו האיש, והשיב לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית, שהמגנה את האדם מגנה את יוצרו שהוציא דבר מקולקל מתחת ידו, ובמה שמגנה את רעהו יצרף עמו גם גנות לסתרו של עולם, ובי"ת בסתר כבי"ת וירב בלבן (ויצא ל"א) בי"ת הצירוף:

פסוק כו

לא יקים וגו' לעשות אותם. שפיר אמר רי"ע יש כמה אנשים שמראין עצמן בגלוייהן עוסקים במצות ובתורה, אמנם עיקר כוונתם לעשות מזה כסוי חטאה לרמות בני אדם, שיחשיבום בעלי תורה ואנשי מעשה, למנותם פרנסים על הצבור או להפקיד בידם נכסי היתומים וזולת זה, ואלו הן באמת החנפים אשר לא יראו אל פני השכינה, כי הם שנואים ומאוסים לפניו ית'. כמו שאה"כ לא לפניו חנף יבא, ועליהם אמר ארור אשר לא יקים דברי התורה הזאת לעשות אותם, כי מי שיקים דבר מדברי התורה חייב שיכוין לעשות אותם בעצם וראשונה, ולא שיראה עצמו עושה מצוה ויהיה הרמאות בה בעצם, כי הנה אז המצוה היא עמל וכעס בעיני המקום, לפי שמאנה בה הבריות, וכיוצא בזה אמר החכם אבן ואבן איפה ואיפה תועבת ה' גם שניהם (משלי כ':י'), כי המדה או האבן הישרה שמכסים עמה הגדולה או הקטנה גם היא תועבת ה' כמו היתרה אי החסירה, והעובר ע"ז ראוי לעמוד עליו בארור יותר ממשגה עור בדרך וחבריו, ומעתה היושב ואינו מקיים את דברי התורה מהתרשלות ורפיון כח אינו עומד בארור, אבל עומד בארור החנף ומרמ' שעושה אותה עטרה להתגדל בה שלא לשם שמים או קרדום לחתוך בה חתיכה דאיסורא וכמ"ש המזהיר "תחיינה מהיר ותספינה יהיר", והוא פירוש יפה לפי הענין ולפי הכוונה:

פרק כח

פסוק א

ונתנך ה"א עליון. כולל בזה כל הברכות שיזכיר אח"ז בפרט, אשר כלם מהנהגה העליונה הנסית והנפלאה המיוחדת לישראל, והעמים מנהגה הטבעית:

פסוק ב

והשיגוך. אם לא תבקשם. והטעם שלא תיגע (ראב"ע) וכן לקמן בקללות אמר (פט"ו) והשיגוך, טעמו אף שתיגע בכל כחך להשמר מהם שלא יבאו עליך. ואפשר לפרשם מענין אחריתך ישגה מאד (איוב ח':ז') שהוראתו הרבוי, (אף שאינו לפי שרשו) יטעמו שיבאו עליך בשפע רב (זיא וועדען דיך איבערהייפען):

כי תשמע. אין מלת כי תנאי (וענן) כמו כי תפגע שור אויבך, דכבר הזכיר התנאי אם שמע תשמע, אבל טעם כמלת אשר (דאס) שהמשפט הקודם סבה למשפט הבא כמו מי אנכי כי אלך, ויודיע בזה התכלית המכוין בברכות אלה, שעל ידיהם תהיה דעתכם פנויה לשמוע בקול ה' לשמור מצותיו, כי בזמן שאדם טרוד בחולי ורעבון וכדומה מן הדברים המטרידים את הנפש אין דעתו פנויה להתעסק בתורה ולשמור המצות כראוי לכן יבטיח בזה שכאשר יהגה בחכמת התורה ויעשה המצות בשמחה ובטיבת נפש יוסרו ממנו כל הדברים המונעים אותו מלעשותה וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה ולא נהיה טרודים בדברים שהגוף צריך להם, כי אין טוב כל הברכות האלה סוף מתן שכרן של מצות, דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אבל הם סבות גורמות לחיי עד:

פסוק ד

ברוך פרי בטנך. הקדים בברכת פרי בטן ואח"כ טנאך ומשארתך, כי פרי בטן הטוב והחביב יותר, ובקללה אחר אותו כי העונש יגיע תחלה בנכסיו ואם לא ישוב יענשוהו בפרי בטנו, וכן הקדים בברכות נגיפת האויבים קודם הברכה באסמך, כי נצוח האויבים הוא להם הכבוד והצורך הגדיל בכבוש הארצות וישיבתם לבטח, ובקללות הקדים המארה בכל משלח ידיך ואחר הנגיפה מפניהם כי היא העונש שיגיע אליהם באחרונה ובו יגלו בסוף (רמב"ן):

פסוק ח

יצו ה' אתך את הברכה. פירשו בו שהיא דרך צחות כאילו הברכה עצם קוים והי' ציוה עליו שתהיה אתך, ולדעתי אין זה לשון צווי ופקידה (בעפעהלען) דא"כ היה ראוי לומר יצו עליך, ומדכתיב יצו אתך יתכן לומר שהוא מלשון צוותא בסימא הרגיל בלשון החכמים, ומזה ויצו עליו פרעה אנשים (לך לך) שפירש לד"ק אסף בשבילו

חבורת אנשים לשלחו בלוי' (נאב איהם צור געזעללשאפט), ובזה א"צ להוסיף על לשון המקרא כמו שהיא לרש"י ולראב"ע) - ומזה בצע אמרתו אשר צוה מימי קדם פי' התיר התחברות האהבה אשר קשר עמהם בימי קדם, בצע מענין יתר ידו ויבצעני (איוב ג') שהוא לשון חתוך לשנים, אמרתו מענין האמרת היום שענינו אהבה, צוה ענין התחברות (אויפגעלאזט, דאס ליעבעסבאנד וועלכעס ער געשלאָסטן), ומזה אמר כאן יצו ה' אתך את הברכה ר"ל ידבק ויחבר אתך את הברכה (עד ווירד דען זעגען דיך בעגלייטען לאסטן):

פסוק ט

והלכת בדרכיו. להיותך עם קדיש תלוי בתנאי כשרון מעשה החסידות, והיא ההליכה בדרכי ה' מה הוא חנון אף אתה חנון וכו' (רמ"א):

פסוק יב

והלוית. הסחורה אשר תקנה מהזרים המביאים אותם לארצך תקח אותם בכסף מלא במעות בעין כי בזה תקנה בזול, וכאשר תמכור אותם לזרים יהיה בדרך הלואה לפרוע המעות בהרוחת זמן ובזה תוכל להרבות במחירתם, לכן אמר והלוית ואתה לא תלוה (רי"א):

פסוק יג

כי תשמע לשמור ולעשות. השמירה והעשיי' לא תהי' כמצות אנשים מלומדה וכמנהג אבותיהם בידיהם, כי אם השמיעה אל מצות ה' תהי' סבת עשייתם:

פסוק יד

ימין ושמאל. ימין שלא תוסיף על עשה, ושמאל שלא תגרע מל"ת (הגר"א):

פסוק טו

והיה אם לא תשמע. לרבותינו (מגלה ל"א) קללות שבתורת כהנים משה מפי הגבורה אמרם, וקללות של משנה תורה משה מפי עצמו אמרם, ואין זה סותר למה דאמרי (סנהדרין ל"ט) האומר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקב"ה אלא משה מפי עצמו, זהו דבר ה' בזה, כי אף שלשון משה מפי עצמו אמרם שוה בשני המאמרים אין מכוונם אחד, התם לשון מפי עצמו אמרם הכוונה בו מדעת עצמו, כלומר שאמר משה מה שלא נאמר לו, לכן דייקו שם לשון לא אמרם הקב"ה אלא משה מפי עצמו אבל כאן שבאמת נאמרו לו למשה, מעדות הכתוב לפנינו אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה, ולא אמר זאת הברית (כבירמי' ל"א ל"ג) רק דברי הברית שיורה שכל פרטי הדברים הנאמרים בזה היה משה מצויה מהש"י להודיעם לישראל ולכרות עליהם הברית, על כרחך לשון "מפי עצמו אמרם" יש לו כוונה אחרת, וזהו, כללות שבתורת

כהנים שכתוב בהם ונתתי, והפקדתי, ושלחתי וכן כלם שם נאמרו בלשון מ"ב, מבואר שבהם נעשה משה שליח לדבר הדברים באותו הלשון שיצאו מפי הקב"ה וכאילו הקב"ה בעצמו מדבר עם ישראל, אבל כאן שמדבר משה בלשון נסתר, ידבק ה' בך, ישלח ה' בך, הנה לא נתמנה להשמיע הדברים כאילו יוצאים מפי הקב"ה בלשון מ"ב, רק להשמיע בלשון נסתר, ומשה הוא המדבר, וזה מפי עצמו. והתבונן שבכל דברי התוכחה נאמרו בלשון נסתר, רק פעם אחת אמר כאילו יצא מפי הגבורה עצמו, מפני רוע מעלליך אשר עזבתני (פ"ך) והיה מן הראוי לומר ג"כ בלשון נסתר "עזבת את השם", ונראה שהתכוין משה בזה לעורר את דור אנשי הברית בשמעם שדבריו הם בלשון נסתר, פן יטעה אחד מהם לחשוב שהדברים נאמרו מדעת משה ולא שמעם מפי הש"י, לכן בחר במלת עזבתני כמו שיצא מפי הגבורה, ומזה ידונו על שאר הדברים ויבינו כי כולם מוצא פי השם המה, ערש"י פסוק כ"ג והארכתי בזה כי ראיתי לחד מן החדשים שטעה בזה טעות גדולה. ע' במכדרשב"י (בחקותי קט"ו) הללו מפי הגבורה והללו מפי עצמו של משה, וכו' דאע"ג דמפי הגבורה הוו מלין וכו':

פסוק כז

ובחרם. מין גרב יבש שיצטרך לחרש, ככתוב (איוב ב':ח') ויקח לו חרש להתגרד בו, כפ המפרשים, ויתכן מלשון שמש, שיכם אותם במכת שמש שהוא קלקול האויר והיסודות, וזהו ובחרס, מלשון האומר לחרס ולא יזרח, בטרם יבא החרסה והוא הפך ממה שאמר (תהילים קכ"א:ו') יומם השמש לא יככה נגד זה אמר כאן יככה כי החליים בסבת המאכלים ושנוי האויר והכל בתנועות השמש (רב"ח) ואות סמ"ך יאמת פירוש זה כי מכלי אדמה יבא בשי"ן שמאלית, כמעט ברוב המקומות, ובשמש יבא בסמך:

פסוק לב

ואין לאל ידך. שם אל הונח על הכח המעמיד ומחזיק הדבר על תקונו ומכונו (קראפט), ומורה לפעמים על הכח הפשוט שצריך לקיום הדבר, ולמ"ד לאל כנוי יחוס לו, ופירושו יש ידי לאל, דהיינו לאותו הכח הצריך לו להשלים הדבר ההוא, ומלת יד כנוי למשלחת הגוף הצריך בהשלמת המעשה דהיינו הכח הפשוט הצריך לדבר פשוט (הרש"פ), וא"צ למ"ש המפרשים שבכל המקומות למ"ד של מלת לאל מוסב לידיך, וכאלו אמר קרא ואין אל לידך:

פסוק לג

עשוק ורצוץ ענין עשוק ורצוץ כ' רש"פ שניהם לשון גזל ושוד, ובכ"מ שנאמר לשון רציצה אצל עושק הוא מענין גזלה וחמס כמו את מי עשקתי ואת מי רצותי, שהעושק ידוע מהו, והרצוץ גזל שאינו מצומצם על דבר אחד מקניני אדם בלבד, אבל הוא מתפשט בכל

עניני ובכל אופני הגזל, פעם על שאר קנינים, פעם באונס פעם ברצון (פלינדערן), ואין זה יוצא ממשמעות לשון רצוץ שענינו שבירה, כי רצוצה ענינו התחלק הדבר לחלקים נפרדים אך ישאר הדבר שלם, שנתרפה ונחלש קשר חלקיו, וכן במין הגזל יורה רצוצה שאין הנגזל נשבר לגמרי רק שנעשה רצוץ בקשר חלקי קנינו:

פסוק לו

ועבדת שם אלהים אחרים. ת"א ותפלח תמן לעממיא פלחי טעותא, וכפירש"י (לקמן פ' ס"ד) לא עבודת אלהות אלא מעלים מס וגולגלת לכומר ע"א כי פעל עבד על הכנעת הנכנע תחת ידי מושל ונתינת המס אליו, כמו עבדו את כדרלעומר, ויהי למס עובד, וכן תרגומו כאן (דוא ווירסט פרעמדען גאטטערן אונטערווירפיג זיין), ובזה אין צורך להוסיף על לשון המקרא אמנם רי"א פי' כפשוטו שאחרי בואם בגלות יצאו מהם מכלל הדת מתוך הצרות והגזרות שלא יוכלו לסבלם:

פסוק מה

ובאו עליך כל הקללות וגו' כי לא שמעת. בלשון עבר, ולמעלה פ"ב אמר ובאו עליך כל הברכות וגו' כי תשמע בלשון עתיד, כי על העברה אין עונש רק אחר שנעשתה לכן נאמר בו בעבר, אמנם בקיום המצוה יש עלי' שכר קודם עשייתה כלאחרי' (כענין מי הקדימני ואשלם) רק שאין שכר המוקדם מופלג כ"כ כלאחריו, לכן אמר בו לשון עתיד (רע"פ):

פסוק נז

ובשליתה. הוא כנוי לולד שיוצא עכשיו לאויר העולם, והוא מלשון של, אשר יורה על ההשמטה כמו ונשל הברזל מן העץ, שישמט הברזל מקתו, וכן כאן שנשמט הולד וניתק משרשו ויוצא לחוץ, וכטעם נפל שהוא מלשון הפלה, או יהיה ענין ובשליתה הולד הדבוק עוד בשליתו שהוא הכיס שהולד נוצר בו והוא בא עמו לאויר העולם או אחריו, וכן נקרא בלשון רז"ל שליא, והוא ג"כ מלשון השלה והשמטה, כי אותו הכיס הוא עצמו הביצה הנשמטת משלל של ביצי הנקבה בתחלת הריונה והובאה לתוך הרחם ע"י נשיפת הרחם ושם היא נשרשת ע"י איזה ליחה דבקיית, ומקום הדבק יקרא עוגת הרחם (מוטטערקוכען), והביצה ההיא הדבוקה היא הקולטת הזרע הבא ברחם והיא הולכת הלוך ונפוח מיום ליום, כל עומת שיגדל העובר המתהוה בתוכה הלוך וגדל ונעשה שומר לולד כקרום ביצת התרנגולת וחופפת עליו כל ימי ההריון עד בוא עת פקודתו לצאת לאויר העולם. שאז יתבקע אותו, הקרום, והולד נשמט לחוץ והקרום ועוגת הרחם אחריו והוא נקרא שפולי לידה (נאכגעבורט), וכבר החליטו רז"ל שאין שליא בלא ולד והוא מוסכם מגדולי הטבעיים (הנ"ל):

פסוק נט

והפלא ה' את מכותך. מופלאות ומובדלות משאר מכות, וכן והפלה ה' בין מקנה ישראל (שמות ט':ד') פי' והבדיל, כי שם פלא באל"ף ופלה בה"א ענינם אחד, כמו כלא וכלה, לא יכלה ממך, ויכלא העם מהביא, ומ"מ הבדל ביניהם לרש"פ, באל"ף הונח על דבר היוצא מכלל השאר ע"ד זרות ופליאה חוץ לטבע, שאיננו ראוי להיות מצד המהלך הטבעי, אמנם פלה בה"א אף שהונח ג"כ על היציאה מגדר השאר שבמינו, מ"מ היציאה הזאת איננה בלתי טבעית, ועיקר הוראתו ענין ברירה דהיינו שהוברר הדבר מן השאר להיות מיוחד בענינו מן אותו הצד שהוברר ממנו, מזה הפלה ה' חסיד לו (תהילים ד':ד'), אלו אמר הפלא באל"ף היה המובן שנעשה לו נס ופלא שנתחסד ונשמעה תפלתו, והוא באמת אינו מעשה נסים כ"א דבר מצוי כמנהג אלהיי לשמוע תפלת צדיקים, וכן והפלה ה' בין מקנה מצרים, הנה היו ב' הצדדים שוים במעשה הנס עצמו בלי יתרון זה על זה, כי לא היה יותר פלא בזה שלא השיג הדבר את מקנה ישראל מזה שהיה משיג את מקנה מצרים, כי המקריים גם שניהם היו מעשה נסים, והצד השוה שבהן היה דבר פלא שהשיג את האחד ולא השיג את השני, וזה שהובדלו זה מזה לא היה בעצמו נס כ"כ כ"א ברירה והבדלה, ולכן אמר והפלה בה"א כלומר שיעשה ברירה והבדל בין הצדדים (אויסזאנדערן), וכן אשר יפלה ה' בין מצרי' ובין ישראל; לא כן כאן שאמר והפלא באל"ף שהענין שיהיה במין המכה מעשה נס ופלא שתהיה משונה בענינה מכל שאר מיני מכות המצויות בטבע ותהיה המכה דבר יוצא מגדר הטבע:

פסוק סא

עד השמידך. אין לפרשו כמו עד ירכה עד פרחה שהוא שייכות הכלל (עד ועד בכלל) שהירך והפרח נכלל ג"כ בענין הנושא, שצריכים להיות מקשה, ותחול ההשמדה אחרי החלאים והמדוים, דהא נאמר אח"ז ונשארתם, וגם הנביא (ירמי ל"א) אמר אם ימדו שמים מלמעלה גם אני אמאס בכל זרע ישראל, ואמר (ישעיהו ס"ו:כ"ב) כי כאשר השמים עומדים כן יעמד זרעכם ושמכם. אבל הוא שייכות מצרני (עד ולא עד) כענין עד עצם היום הזה עד הביאכם, שאיסור של חדש אינו מתפשט כ"א עד עצומו של יום הנף או עד הקרבת העומר, ויום הנף אינו בכלל איסור החדש נמצא שאין ליום הנף שום שייכות עם היום שלפניו כ"א שייכות מצרני, כן כאן אין להשמדה עם החלאים הקודמים כ"א שייכות מצרני לבד, שהחלאים לא יחולו כ"א עד הגיעם קרוב להשמדה, ורק החלאים יחולו ולא ההשמדה. ויותר נראה כי מלת עד כאן ענינו קדימה (עהע, בעפאָר) כמו עד בואי אליך מצרימה כלומר קודם בואי שהוא קדימת זמני, ורבותינו ישמשיהו גם לקדימה מעליתית, כאמרם עד שאתה שואל על דבר זה שאל זה, עד שאתה

מתפלל שיכנסו דברי תורה בלבבך התפלל שלא יכנסו מעדנים לנפשך (תוס' כתובות ק"ד), וההבדל בזה הוא, שבמלת עד להבדל זמני נכלל גם השני, רק שהראשון קדום לשני בזמן, ולהבדל מעליתית הראשון קדום במעלה לשני אף בשאין השני בא לכלל הוי', עד"מ החורץ משפט על אחד ממחוייבי מיתה ואומר בלשון זה תשב שבע שנים בשבי' עד המיתך "שנכלל בזה שתי כוונות מתחלפות, אם עונש כפול שבי' ומיתה, ובזה מלת עד קדימה זמנית", שהשבי' תהיה מוקדמת בזמן להמיתה הבאה אחרי', או שיהיה המכוון במאמרו, להודיעהו כי מן הראוי לענשו במיתה החמורה שבעונשים, אמנם מצד רחמיו יחוס עליו למעט בענשו, שישב בשבי' שבע שנים, והוא עונש מעולה וחשוב יותר לבחור בו מן המיתה שהיא רע שאין אחרי' יותר, ובזה מלת עד לקדימה מעליתית (ודומה מלת עד למלה אשכנזית (עהע, בעפאָר) שכולל ג"כ שתי מיני קדימות אלה, אם קדימה זמנית, או קדימה מעליתית, ואמר עד"מ דוא זאללסט זיעבען יאהרע געפאָנגניסשטראפע ליידען בעפאָר דוא געטאָדטעט ווירסט. ונכלל בזה שתי כוונות הנזכרות המתחלפות זו מזו), ומענין השני מלת עד כאן, קדימה מעליתית, והמכוון שמצד גודל חטאם היו ראויים לעונש היותם חמור והיא ההשמדה הגמורה, ומצד רחמיו ית עליהם יבחר בעונש הקל ממנו והם החלאים והמדוים, והם קודמים במעלה לעונש המיתה, והעונש המעולה יביא עליהם ויחולו החלאים והמדוים, והעונש הגרוע לא יחול ר"ל ההשמדה, ועל כוונה זו יתפרשו כל לשונות הבאים בפרשה זו (לעיל כ') ועד אבדך. ושם כ"ב. כ"ד. מ"ה. מ"ח. נ"א. ובמכדרשב"י ד' מ"ז ג' יעלם לא כתיב אלא יעלם (ר"ל מלת יעלם כאן נשתנה מעע שבא העי"ן בשב"א לבד שלא כמנהג חבריהם הבאים בח"פ) אלא יעלם יכבש לון ויכסה לון דלא יפקון לבר ויהון כבושין מכוסין, עד השמדן, מה דלא יהא לעלם ולעלמי עלמי דהא אומי קב"ה דלא ישיצי ית ישראל ודוכרוניהן יהי קיים תדירא:

פסוק סח

באניות. רש"י הוסיף מלת בשבי', כי זולת זה אין זו קללה אם ישובו שם על ספינות, ונראה לי מלת באניות הוא מענין תאניה ואניה, ואנו ואבלו פתחי', וטעמו במעמד האבל וההפסד (אים יאממערפאָללען צושטאנדע), עמ"ש בבא בואני יוצא בתוך מצרים ובמכדרשב"י (פרשה זו ד' מ"ז ע"ג) והשיבך מצרים באניות הכא איהו כמא דאמרת דאת דרש בעניות ותכלה פרוטה מן הכיס. יעו"ש והוא כדברינו:

פרק כט

פסוק ה

כי אני ה"א. אחרי שפרשה זו לא התחילה בלשון וידבר ה' א"מ, רק ויקרא ויאמר אליהם, ובכל הפרשה ידבר ממנו ית' בלשון נסתר, אשר עשה ה'. ולא נתן ה' לכם, מהו שאמר כאן אני ה"א ? ה"ל להסב הדבור בלשון נסתר ולומר כי הוא ה"א. ונ"ל שאין מלת אני כאן כבשאר מקומות להוראת הגוף המדבר בעד עצמו (איך), אבל הוא שם הש"י, כמאמרם (סוכה מ"ה) אני והו הושיעה נא, דלדעת ר"י לא אמרו בהקפתם אנא ה' הושיעה נא רק אנא אני והו הושיעה נא, וכבר הרחיבו המחברים לבאר מעט סתרי שני השמות האלה (ע"ש רש"י). ובמכדרשב"י (בבשלח נ"ב א') גופא דאילנא אני אל"ף נו"ן יו"ד. וכבר אמרו שעל כוונה זו אמר הלל (סוכה נ"ג) אם אני כאן הכל כאן ואם אין אני כאן מי כאן, למקום שאני אוהב רגלי מוליכות אותי, ובמכדרשב"י (בלקוטים דח"ר די"ב) שכינתא דאקרי אני ומזה אמר הלל בספ"א דאבות אם אני לי מי לי, ועל כוונה זו פי' מאמר בהאזינו ראו עתה כי אני אני הוא, ששניהם שמות כלשון אני והו, כמ"ש הרב"ח שם, וטעמו ע"ד הפשט אני הוא ששמי אני. והגר"א בשה"ש אמר דשני שמות אלו אני והו הם ראשים וכללים לכל שבעים שמות. והם באמצע השבעים, והם כוללים אותם הראשון מלמעלה עד חציו, והשני מחציו ולמעלה. ולקרב את הדבר ע"ד הפשט לכנות את הש"י בשם אני, נ"ל, אחרי שימת לב על עיקר הוראת מלת אני אשר יורה על האדם המדבר בעד עצמו, שאמר בו הרש"פ שהוא מגזרת אן שהוא מלת השאלה אל הגבול שאליו (וואָהין), כמו אן הלכתם (ש"א יו"ד), עד אן תמלל אלה (איוב ח׳:ב׳), והתחבר למלת אן יו"ד הכנוי המדבר בעדו, כמו ידי רגלי, ומזה נעשה מלת אני, ומובנו אן שלי (מיין אייגנעס וואָהין), מכנוי פאסעסיף, כי ענין ההכרה והידיעה הוא התנועעות למה שחוץ ממנו, ובפגעו בו אז יכירנו מהו ואיך הוא, ואין המכיר נפעל מן הדבר הניכר אבל הוא הפועל והדבר הניכר הוא הנפעל, כי תמיד תנועת ההכרה קודמת למעשה ההכרה הידיעה, וזהו בזמן שהדבר הניכר דבר שחוץ ממנו, אבל המכיר ויודע א"ע הרי הוא עצמו הגבול שאליו תנועת הכרתו. בזה יאמר המכיר את עצמו על עצמו אני, כלומר נושא שכח הכרתו נוטה לעצמו (רעציפראָקום). עכ"ד. לדברי אלה לא יתכן לומר באמת מלת אני רק העליון ית' לא האדם, כי עצם האדם הוא הנפש, והגוף איננו רק המקרה הדבוק בעצם, וכל יכולת השגת האדם בלתי מתפשטת רק על אכיות הדברים לא על עצמותם, כי עצם כל הדברים לעוצם דקותו ופשטותו אין אנו ב"ו יכולים להכירו בשום אופן, כי אם ישאלנו אדם בד"מ עצם האש מה הוא, אין בידינו להשיב רק שהוא דבר

רוחני המאיר המחמם והשורף, ואלה הסימנים וכיוצא בהם אינם רק איכיות האש לא עצם האש, כי עצם האש מה הוא לא ידענו להשיבו, אף כי הדבר השוכן בקרבנו ושאנו מרגישים הרגשה ברורה והוא הנפש שלנו, אין אנו באים בו לעולם אל ידיעת עצמותו, וכל מה שנשתדל לקרב לנו ממנו אל הציור ע"י שנאמר, שהנפש הוא הכח היודע המכיר המשכיל והרוצה וכדומה לאלה, כ"ז איננו רק איכיות הנפש, אבל עצם הנפש עדיין לא ידע מה הוא, ואחרי שהמכוון במלת אני הוא (לפי המבואר) נושא שכח תנועת הכרתו נוטה לעצמו, ואחרי שהכרתו א"ע הוא בלתי אפשרי לאדם, א"כ כשיאמר מלת אני, איננו בדרך האמת כ"א בדרך מושאל, אמנם הוא ית' היודע את עצמותו הוא הוא באמת הנושא שהכרתו נוטה לעצמו, ויוכל לומר באמת על עצמו אני, לכן שפיר נופל עליו שם אני. ודי בזה למשכיל. עמ"ש בזה בהאזינו אני אני הוא. וע' פ' אחרי ואמרת אליהם, ובמ"ש ר"פ וארא וידעתם כי אני ה':

פסוק ט

ראשיכם שבטיכם. רש"י פי' ראשיכם לשבטיכם וראב"ע אמר ראשיכם שהם ראשי שבטיכם ויותר יתכן כתיב"ע רישי סנהדרין דלכון ואמרכלי שבטיכון, לפי' שבטיכם מענין שבט מושלים (ישעיהו י"ד:ה'), לא יסיר שבט מיהודה שהוא כנוי לשררה ולממשלה (סצעפטערפיהרער), ויפה אמר הגר"א ראשיכם הם שרי אלפי' שהם ראשים על כלם, שבטיכם הם שרי מאות שהם שופטי ישראל כמו לא יסור שבט מיהודה, שאמרו עליו (סנהדרין ה') שבט אלו ראשי גליות הרודין. זקניכם הם שרי חמשים המלמדים תורה ברבים, ושוטריכם הם שרי עשרות הכופין על קיום פסקי הדיינים:

כל איש ישראל. דע שבכ"מ שיזכיר איש ישראל או כל אשי ישראל הרצון בו האנשים הנכבדים במעלה מה, ולא כן ויקהל דוד את כל ישראל מן שיחר מצרים ועד לבא חמת (דברי הימים א י"ג:ה'), שהרצון בזה כל עם ישראל, וכן כאן אמר (לעיל א') ויקרא משה אל כל ישראל, והיינו הנשיאים והעם, ועכשיו אמר. אתם נצבים וגו' ראשיכם כל איש ישראל, הנה כל איש ישראל הוא כלל שאחר הפרט, הראשים והנשיאים טפכם נשיכם וגרך דהיינו יתר העם (רוו"ה):

פסוק יד

איננו פה. דורות העתידים להיות (רש"י מתנחומא) וכ"ת יב"ע, וכ"פ ראב"ע. כי אין לפרש שאיננו פה שלא בא הנה מחמת סבה המונעת אותו מלבוא הנה, שהרי כתיב אתם נצבים היום כלכם כל איש ישראל, וע"כ שהוא על דורות הבאים מעדות הכתוב עצמו (לקמן פסוק כ"א וכ"ד) ואמר הדור האחרון בניכם אשר יקומו מאחריכם וגו' על אשר עזבו את ברית וגו' אשר כרת. ובחנם נמגם בזה חד ממפרשי הפשט:

פסוק טו

אשר עברנו, אשר עברתם. לדעתי אין זה כפל לשון העברה והעתקה ממקום למקום דא"כ האחד הוא למותר, אבל מלת עברנו ענינו כאן כמו ויעבירו קול במחנה (שמות ל"ו:ו'), תעבירו שופר בכל ארצכם (ויקרא כ"ה:ט'), שענינם ההכרזה בקול להודעת הדבר (בעקאנטמאכונג) וישמש לכוונה זו גם בלי התקשרות מלת קול, כמו (שמואל א ב':כ"ד) אשר אנכי שומע מעבירים עם ה', ופירש"י השמועה אשר עם ה' מעבירים מוציאים עליכם, ומזה הענין אני אעביר כל טובי בכי תשא. ע"ש. וכן עברנו כאן כלומר נודענו, דומה ללשון אשכנזי (ווּיר האבען ערפאהרען), כל הענינים המפורסמים אשר נודענו בכל הגוים אשר עברתם ביניהם, וכמשתי"בע וגבורן דעבד לנא בין עממיא דעברתון:

פסוק יח

כשרירות לבי אלך. אחר שדבר מעון חמור ע"ז, במה שאמר אשר לבבו פונה וגו', סמך לו ענין רע ומר, ואמר עליו פן יש בכם שרש פורה רוש ולענה, והוא איש אשר מקורו משחת ביסודות ופנות שהן עיקריות בתורתינו, והוא שכשישמע דברי האלה הזאת, כל דקדוקי הברית ופרטי המצות מענינים שונים, קצתם מבוארים בטעמם וקצתם שאין לשכל מבוא בהם, כי מצור מקור החכמה ית' חוצבו, ויתפלל בעצמו לאמר הנה באמת הרבה מצות יש אשר אני נבוך בהם ולבי נוקפי בהבנתם, ואני בענינם בקטטה ומלחמה תמידית, פעם אתעורר לקיומם ופעם אחדל, וכל זה להיותם דברים שאין השכל מחייבם, ואין ביכלתי להשיגם, לכן לא אלך אלא במה שמחשב לבי ושכלי ומה שדעתי גוזרת שהוא באמת דבר בטעמו, ובזה יהיה שלום לי מבלי שום התנגדות פנימי, כי בהיותי הולך אחר הדברים הנכונים בטעמם, שבעה לה נפשי ומשתעשעת בהם משא"כ בדברים הנעלמים ובלתי גלויים אל השכל (רע"פ), ומלת לב הונח על הדעת והשכל והבינה, כמו בלב נבון תנוח חכמה, וראיתי אני בלבי, פן יראה בעיניו ובלבבו יבין:

למען ספות הרוה. לא יתכן לפרש כאן מלת ספות לשון רבוי ותוספת (אנהייפען), דא"כ היה צריך לסמוך לו מלת על, כמו ספו שנה על שנה, ספות חטאת על חטאת, לספות עוד על חרון, אספה עלימו רעות, עולותיכם ספו על זבחיכם, וכאן סמך אליו מלת את, שהוא יחס הפעול, לכן הנכון כמ"ש החכם אבן-גנאח שהוא לשון כליון וכריתה (ע' ר"ש ב"מ) סוף ואבדן, כמו פן תספה בכל חטאתו, האף תספה צדיק, בקש נפשו לספותה, את הזקן תספה, (ע' רש"י על אספה עלימו רעות); רוה כמו אם הרוה את הארץ, כי הרוי' בשתיה כמו השביעה באכילה; צמאה. הוא כנוי אל הנפש המתאוה תמיד לרווה צמאון תאוותה, וחוש תשוקת התאוות כחום הצמא לשתות, והממלא תאוותיו דומה לו

שמרוה ומשביע א"ע, ע"ד לכה נרוה דודים (משלי ז׳:י״ח), שידמה חום האהבה לחום הצמאון והדודים משקים האהבה כמים לצמא (ובאמת איננה שביעה כ"א לפי דמיונו, וכמאמרם משביעו רעב מרעיבו שבע), וטעם המקרא למען ספות הרוה את הצמאה, בכדי שהרווי בשתיית משקה תאוותיו ישבית ויכלה את הצמאון אליהם, וכמו המשל שבפי הכסילים (דאמיט דער רויש דען דורסט פערניכטע), ובזה מלת למען כנתינת טעם על הקודם, בשרירות לבי אלך שלום יהיה לי, למנוע א"ע משמירת החקים שאין טעמם נגלה, בכדי למלאות תאוותיו במאכלות ובביאות האסורות לנו מה"ת, וקרוב לזה פי' הרל"ש, ואיננו רחוק לומר שמלת ספות הוא הלשון המורגל בדברי רז"ל ספו לי כתורא, דלא ליספי לי' בידים, והיינו השביעה הגמורה, וטעם למען ספות למען תשביע הרוי' את צמאון תשוקת הלב (דאס דער טרונק דען דורסט לאשע), והענין אחד:

פסוק יט

יעשן אף ה'. ישמיע הכתוב להאוזן כדרך שהיא רגילה אף שאין זה לפני המקום (רש"י), ובאמת כאשר נעמוד על שרש לשון יעשן אין במליצה זו הגשמה בו ית' על מדת הכעס המגונה, כי שם עשן המורה על אותו הגשם הדק האוירי העולה מן הגשם הבוער, הוא טבע משרש עש (כמ"ש רש"פ) המורה על הפסד הרכבת הדבר ודבקותו, כמו כבגד אכלם עש, ועצמי עששו, ותמס כעש חמודו, ונבנה מזה שם עשן בתוספת נו"ן, והוראתו לפי"ז דבר הבא מהפסד ועשוש הרכבת הגשם, והמכוון העיקרי בפעל יעשן לפי שרשו, יעלה כליון והפסד (פערוועזען), וטעם מליצת יעשן אף ה', השגחת הש"י באיש ההוא תכלה אותו, אף ה' כמו פני ה', ור"ל השגחתו. אף ממלת אפים, ודע כי כל לשון עוז ותוקף מתורגמים עשן, להררי עוז (תהלים) תרגומו לטיריא עשיניא (שם ל"ד), כי אתה מעוזי אנת עושני (שם ס"ב), צור עוזי תקוף עושני, ומזה ת"א גם כאן מלת יעשן יתקף:

פסוק כו

באף וחמה ובקצף. על מליצת חרון אף הנאמר אצלו ית' גליתי דעתי למעלה בפ' שמות, ולשון עברה בואתחנן בויתעבר, ולשון חמה יראה לומר אחרי אשר נתבונן בהוראות הרבות אשר בשרש העיקרי חם חמה חום, אפשר שההוראה הכללית בכל אלה, הבדל התקשרות וצמצומו לעצמו; הגדר יצמצם המקום המרווח לעצמו, ומבדילו מהתאחד עם מה שמעבר השני לגדר, ע"ז הונח שם חומה (מויער); ובהשאלה אני חומה על בתולה המצמצמת בעצמה להיות מובדלת ומופרשת, ונותנת כתף סוררת לכל איש, האשה הנשאת לאיש קוראת לאבות בעלה בשם חמי, חמותי, ע"ש שיצמצמו אותה ע"י נשואין אלה להיותה לבד לזה, בלתי אפשרי לה ההתחברות וההתקשרות עם אחר, דאיתתא לבי תרי לא חזי', (ואבות האשה לא יקראו בשם זה לבעלה, כי אינו מצומצם בנשואין,

ולא יקראו אצלו בכ"ק כ"א בשם חותן, יתרו חותן משה); כאשר חלקי השומן שבחלב יצמצמו עצמם להתחבר יחד זה עם זה להיות מופרדים ומובדלים משאר החלקים שהיו מעורבים בהם יקרא חמאה (ראהם), וגם בלי אל"ף, ברחוץ הליכי בחמה (איוב כ"ט), צבע השחור יקרא חום ע"ש צמצומו לקבץ ולחבר הראות יחד, ולהיות שאין דבר בעולם אשר יכול לצמצם א"ע כמו האש, כי לקוטן חלקיו ורפוי חבורם זה עם זה יוכל ללחוץ בפנימיות הגשם ולכנוס בנקבי פליטתו (פארוס) אפילו הם דקים יותר פחות מחוט השערה, וממנו יתפעל הגשם כ"כ עד שינתקו חבלי הרכבתו להפרד איש מעל אחיו, ואף אם לא יפסידנו לגמרי יעשנו עכ"פ מרוכך וספוגי כולו חורים חורים ריקנים, ולעשות פירוד בין דבקות חלקיו, לכן כל דבר שנולד בו פעולה זו יקרא חם (וואַרם), וע"ש כך השמש שהיא מקור פעולת האש נקרא ג"כ בשם חמה (זאָננע); וכן שם חמה על הכעס, כי כאשר חרה לו לאדם על דבר המתנגד אליו יתעורר הדם להפרד ולהתנועע משאר שטחי הגוף ויהמו גלי הדם לעלות ולהתחבר יחדיו ולצמצם עצמו אל מקומות מיוחדות בפנים, עד שבנושאי החרון רשומיו נכרים היטב, הלחיים מאירים, העינים נוצצים, הפה חוצב להבים, ומהנחירים יצא קטור אף; והונח שם חמה עליו ית"ש המרוחק מכל מיני התפעליות בתכלית הריחוק, ע"ש ההוראה העיקרית, והיא הסתלקות השגחתו ית' מבני אדם, אם בעונותיהם דוחקים עד"מ את רגלי השכינה, לבלי היות לו משכן בתוכם, וכאלו צמצמה השכינה השפעת טובה לעצמה, ונעשה מחיצה מבדלת בינה לבין מקבלי השפעתה, וע"ש הצטמצמותה להפריד בין המשפיע למקבלים אותה, הונח שם חמה לפי ההוראה היסודית; ועל ההתחלה אל הצמצום הזה אשר גורם הפירוד נאמר לשון יעיר חמתו, ועל השבת התרחבות ההשפעה כרצונו נאמר לשון משיב חמה; וכדמות ראיי' לדברים אלה מרבותינו, כי אמרו במכדרשב"י (פ' בשלח) והמים להם חומה מימינם ומשמאלם, שהים נתמלא עליהם חמה, אל תקרי חומה אלא חמה. ע"ש. הנה אמרם א"ת אין כוונתם שנוי הקריאה רק שנוי המובן, והוא לפי ששם חומה במקום זה הוא חסר וי"ו, בא לדעתם גם לרמז גם על כוונה שניי', ולפי ההוראה הכללית משותף שם חומה עם שם חמה, כי עיקר הוראתם פירוד הדבקות וריחוק האחדות; וכן שם קצף הנאמר אצלו ית' יש לפרשו לא מענין הכעס והזעם כ"א מענין הבדל ופירוד הנעשה בינו ית' לבין ברואיו, כי אמרו מחקרי הלשון שההוראה העיקרית בשם קצף היא על התלישה והשבירה (רייסען, ברעכען), ואמרו שכן הוא בלשון ערבי, ושזהו המכוון במלת כקצף על פני המים (הושע יו"ד) (שפליטטער), וכן שם גפני לשמה ותאנתי לקצפה (יואל א'. עטוואס צערקניקטעס) והוא דומה לשם קצב בבי"ת, אשר פעל ממנו ויקצב עץ (מ"ב ו'),

שהוא על הבדלת הדבר לחלקיו, וכהאי גוונא ניחא לן לפרושי מלת קצף הנאמר אצלו ית' על הפירוד וההבדל הנעשה בין השפע היורדת מלמעלה על קרוצי חומר העושים שלא כרצונו ית'. הנה גם לדברינו ההבדל בין אף חמה וקצף אינו רק בין מעט להרבה, כמו שהוא למפרשים לפי דעתם בביאור המלות האלה על הכעס והזעם, ועמ"ש בס"פ דברים בהתאנף ה':

פסוק כח

הנסתרת וגו' והנגלת. כתב רב"ח שמעתי בשם הרמב"ם ז"ל פירוש פסוק זה, הנסתרות לה' א' סודות התורה הנסתרות וטעמי המצות, להש"י הם, ואם לא יזכה אדם שיקח שמץ מנהם בידיעת שרש המצוה בענין גופני, אין לו להמנע מזה, שהרי הנגלות לנו ולבנינו לעשות. והפירוש הזה בעצמו שהם יקר וספיר אבל אינו בענין הפרשה. עכ"ד. אמנם לפי המבואר לעיל (בפ' בשרירות לבי אלך), שפיר הוא מענין הפרשה המדברת מן המבזה בתורת ה' והמבזה בחוקי אלהי' מצד העלם טעמיהם וסודותיהם, לכן חתם כאן באזהרה זו - ולהיות שהדברים האלה הם יסוד התורה והעבודה, לא אמנע מלהעתיק דברי רלב"ג שכ' עפז וז"ל, אולי יחשוב החושב כי האדם יחטא אם לא יושגו לו כוונות התורה, ואם הי' שהישרה אליו מקנין השלמות האנושי הי' בלתי אפשר שיהיה אדם צדיק בארץ שלא יחטא, כי לא יוכל לעמוד על כוונות התורה בשלמות, ואם הי' זה כן איך יתכן שיצוה הש"י לשמור כל מצותיו ואם לא ישמרו כולם יגיעו להם העונשים הנפלאים, והנה להסיר זה הספק אמרה כי, הנסתרות שבמצות התורה והם הפעולות אשר תכוון אליהם בהם מפני היותם על מה שהם עליו הם דברים לא יושגו על תכליתם, כי אם להש"י לבדו, ולזה לא ייוחס חטא לבלתי עומד על כוונותי', ואולם הנגלות ממצותי' והן הפעולות והדברים שצותה התורה לעשות או להמנע מהם הם חובה לנו ולבנינו תמיד לדורות לעשות לפי מה שגזרה התורה מהם, ומזה יתבאר שאין ראוי לאדם שיאמר. הנה מפני שכוונת התורה במצות כך להישיר אל דבר כך או להרחיק מדבר כך, הנה אני שאני מתיישר באופן שלם אל הכוונה ההיא אין חשש אם אעבור על זאת המצוה, ולזה אמר הנסתרות לה"א, להורות כי אין יכולת באדם לעמוד על כוונת התורה בשלמות, הלא תראה כי גם במצות שביארה התורה תועלותם חטא שהמ"עה בחשבו שהוא נשמר ממה שכוונה התורה במצוה ההיא להרחיקו, כי הוא הרבה לו נשים לחשבו שלא יטו לבבו מרוב חכמתו וגודל מעלתו ונכשל בזה. ובכלל הנה ג"כ מה שזכרה תורה תועלת מצוה אפשר שיהיה בה אצלו הש"י תועלת אחר, הלא תראה כי התורה זכרה במקום אחד במצות שבת תועלת אחת והוא לזכר חדוש העולם, ובמקום אחר זכרה בו תועלת אחר

שהוא זכר ליציאת מצרים, ומזה הוא מבואר שאין ראיי' ממה שנזכר מהתועלת במצוה שלא יהיה שם תועלת אחר זולתה אצל הש"י, כש"כ במה שלא נזכר בתורה התועלת אבל עמדנו עליו על דרך החקירה והעיון. והבן זה השרש כי הוא מגדולי השרשים התוריים לשמור חכמת התורה שלא יבואו שועלים ויפרצוהו עכ"ד. ורש"ט הביא דבריו אלה וחתם עליהם שהם נאים ומתקבלים, ומי יתן והיו הדברים האלה חרותים על לוח כל החכמים בעיניהם. והנה הרי"א והרב"ח טרחו הרבה ליישב המקרא הזה ולקשרו עם מה שקדם, וכל מעיין ישפוט בצדק שהם דחוקים מאד. והנ"ל בזה עם מה שראיתי בספר מגיד מישרים למרי"ק שהתעורר על מ"ש משה כאן לעברך בברית, אמאי אצטרך למהדר לאעלא יתהון בקיימא, הא כבר עלו בסיני בקיימא, ותו דלא חזינן הכא דישראל אתיבו מידי, ואמר דבסיני אע"ג דהקדימו נעשה לנשמע היו אנוסים לפי שהיו במדבר שמם ולא היו יודעים שום דרך ולא היה להם שום מזון כ"א המן (וזהו דוגמת כפיית ההר כגיגית) ומשום הכי השתא דהוי בסוף ארבעים והיו בבחירתם רצה משה להעבירם, ואינון לא אהדרי לי' מידי משום דשתיקה כהודאה דמיא. יעו"ש בדבריו. והנה ההערה גדולה מאד איך יעבירם משה בברית התורה, והם לא יקיימו ויקבלו דברי הברית הזאת בפה מלא, כמו שעשו בברית הראשון; ולולי דמסתפינא הייתי אומר כי מאמר פסוק זה הנסתרות וגו', הוא מאמר המקהלה (קאָהר), והיא תשובת ישראל אל משה, ובזה קיימו עליהם ועל זרעם אחריהם דברי הברית הזאת באמרם. הנסתרות לה' אלהינו והנגלות וגו', ומי שיעבור בסתר יהיה משפטו בידי ה' לבדו היודע תעלומות לב, ואין אדם יודע טומנתי של חברו, אבל אם תהיה בגלוי יהיה חוב לנו ולבנינו לבער הרע מקרבנו, ואם לא נעשה בהם דין יענשו הרבים על פשעי היחיד. ובזה אין המקרא יוצא מידי פשוטו ובא על מקימו הראוי אחר חתימת משה את דברי הברית. וסמוכים לזה ממה שנוהגים שהקורא בתורה בצבור, במקרא זה הוא מגבי' קולו בו יותר מבמה שלפניו; וגם מה שהקורא מגבי, קולו במקרא השקיפה ממעון קדשך בכי תבא, נראה שהוא זכר לקריאת פרשה זו בזמן הבית בוודוי מעשרות, שאמרו בירושלמי דעד השקיפה היו אומרים בקול נמוך ומכאן ואילך היו אומרים בקול גבוה ודע שהמפרשים מאמר הנסתרות בפ"ע ומאמר והנגלות בפ"ע הוא מוסכם עם הנגינה, שהטעים לפני מאמר והנגלות אתנח להפסיקו ממה שקדם לו, אמנם אחרי שראינו שבעל הטעמים עצמו עשה נקודות על לנו ולבנינו למעט בו הוראת האתנח, ולעשות מאמר הנסתרות והנגלות למאמר אחד (כמבואר בסנהדרין מ"ג ע"ב יעו"ש רש"י ותוס' בשם ר"ת) יש לנו לבארו ג"כ בד"ז והוא. כי תורת משה הכתובה לפנינו היא נגלית ונסתרת, נגלית היא כפי כוונתה הפשוטה, כמו שהיא מתורגמת מן

המתרגמים ומבוארת מפירושי הפשטנים, אמנם נסתרת היא להבין אותה חוץ מכוונתה הראשונה הפשוטה גם את כוונתה הפנימית שהיא באמת הכוונה האמתית לפי המכוון מן נותן התורה ית', לדעת החכמה עליונה, ולהודיענו בה ענינים יקרים ומדעות נשגבות עליונות מאד הנמצאות בכוונות התורה כפי התורה שבע"פ, שהוא הפירוש והביאור על מצות התורה לפי אמתת עומק ענינה, וכבר קראו רבותינו את התורה שבע"פ בשם נסתר ונעלם כמ"ש ע"פ ויגד לך תעלומות חכמה כי כפלים לתושי' אלו הלכות ומדרשות. ע"ש. ועל אלה התפלל דוד גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, והוא המכוון לדעתי בנסתרות ונגלות דקרא דילן, אחר שאמר משה לכל ישראל. אתם נצבים היום כולכם לעברכם בברית, והאריך לבאר להם עונש העובר על דברי התורה, קבלו עליהם כל איש ישראל פה אחד לאמר. הנסתרות וגו' והנגלות וגו', ירצה מקבלים אנו עלינו לעשות את כל דברי התורה הזאת, בין לפי הנגלה בין לפי הנסתר שבה, ולמ"ד של לה' כמלת של או מן כמו לה' הישועה (תהלי' ג') דתרגומו מן קדם ה'. וכלמ"ד למי אתה לעבדך ליעקב, שלמי אתה של עבדך. וכן הנסתרות לה' הנסתרות מן ה' וברע"מ (נשא קכ"ג ב') הנסתרות יראה ואהבה, דאינון במוחא ולבא בחללה דגופא ובריאשא והנגלות, התורה והמצוה דאינין בגופא ובריאשא לבר, דאי בר נש דחיל לקב"ה או רחים לי', דא לא ידע בר נש אחרא בגיך דאיהי מלה דלא אתגלי, אלא בינו לבין קונו. אבל בר נש דמתעסק באוריית' ואזיל בפקודין דעשה, דא אתגלי' לכל בר נש:

פרק ל

פסוק א

הברכה והקללה. הברכה בשעה שהיו מעשיך רצויים, והקללה כאשר קלקלת מעשיך - אשר הדיחך. תשיב אל לבך כי הוא ית' הדיחך בתוך העמים (לא במקרה) גם לא השליכך להתרחק ממך כזורק חפץ מידו להפרידו מעצמו. רק כמדיח ודוחק דבר מידו לאט שיד המדיח דבקה תמיד בנדח ובשצף קצף לאט לא כזורק בחמת כחו ומרחיקו כמו רגע:

פסוק ב

ושבת וגו' ושמעת בקולו. לא זכר כאן עשיית המצות ושמירתם רק שמיעת קול לבד, שמיעה לקבל כלם לעשות לכן אמר ככל אשר לא כל אשר:

פסוק ג

ושב את שבותך. ושב כמו והשיב, ולדעת ר' יהודא מדקדק הראשון מלשון בשובה ונחת תושעון ענין השקטה והנחה. והטעם הש"י ימציא מנוחה לשבויים ויתן להם רחמים להניח להם מצרתם, ואח"כ ישוב ויקבצם; וטענו על פירוש זה. כי הגולה מארצו לא ישקוט אף אם יהיה שם בתענוגים גדולים. ונ"ל שאין ענינו מנוחת הגוף ושקיטתו מצער

כ"א מנוחה רצונית ושקטה פנימית הנמצא בנפש כשיתמלא החפץ והרצון המבוקש, כענין פני ילכו והנחותי לך, כי כשנתמלא רצון המבקש תנוח דעתו בו, וכענין יסר בנך ויניחך, כלומר ימלא רצונך (ווייללפאהרען); שבותך, משרש שוב שענינו התהפכות תנועת הנושא ממה שממנו אל מה שאליו, ושנוי המחשבה מדרך הרע אל דרך הטוב (דיא בעקעהרונג), והיא התשובה, ובזה מלת ושב אינו יוצא ממשמעותו להיותו פועל עומד, וא"נ להחליפו במקום והשיב כדעת המפרשים, והטעם אחר שאמר ושבת עד ה"א לשמוע בקולו והוא באמת רצונו ית' הרוצה בתשובת עמו ישראל, עז"א אמר ושב ה"א את שבותך, כלומר הוא ית' ימצא כביכול מנוחה ומרגוע בתשובה זו, אף שלא תהיה תשובה מאהבה רק מצד יראת העונשים והקללה הבאה עליהם, בכל זאת תהיה לרצונו ית' (ער ווירד זיך בערוהיגען, בעפריעדיגען מיט דיינער בעקעהרונג), ועל כוונה זו תרגם יב"ע ויקבל ה' ברעוא ית תיובתכון:

פסוק ד

יקבצך, יקחך. יקבץ אתכם מן הגלות ויקח אתכם לו לעם כמקדם:

פסוק ו

למען חייך. הוא היעוד האחרון שאין אחריה עוד, המסובב מעבודת השם באהבה בלב ונפש, ומה לך מעלה גדולה יותר מזה מהוי' שאין אחריה עוד, חיים שאין אחריה מות, חיי עולם בנעימות נצח:

פסוק ח

ואתה תשוב ושמעת. תשוב תנוח כמו בשובה ונחת, וזה בהגלות גואל צדק אחר אבדן האלילים, כלומר המה יאבדו ואתה תעמוד בשובה ונחת, שלא יוסיף לגלותך, כמו שביאר הנביא באמרו אם תשוב ישראל אלי תשוב ולא תנוד; ועשית את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום, שלא תחודש דת (רע"ס). ודע שמקרא זה הביא החכם רשד"ל למופת ברור וחותך מן התורה עצמה, כי לא בלבד שלא קצבה התורה זמן להפסק חובות הגוף, אלא גם שאמרה בפירוש שהמכות השמעיות לא יפסקו לעולם, ושאף לעתיד לבא ישאר חיובם עלינו ולזרענו עד עולם, כי הכל מודים שפרשת והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו', נאמרה לעתיד לבא, כי כל עניני' מורים כן שמדברת על זמן הגלות שבו כבר באה עלינו הברכה והקללה בכל הגוים אשר הפיצנו ה' בהם, והבטיח שיקבצנו מקצה השמים ושיטיב לנו יותר מאבותינו, וכל זה לא נתקיים עדיין, ואין מי שיתעקש להכחיש זאת, והנה בסוף הענין בדברו על זמן הגאולה העתידה אחרי קבוץ הגליות אמר. ואתה תשוב ושמעת בקול ה' ועשית את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום, הרי שגם לעתיד נשמור ונעשה את כל מצותיו ואין לומר שיהיו מצות חדשות, שהרי הוסיף אשר

אנכי מצוך היום היינו המצות עצמן הכתובות בתורה; יבושו ויכלמו האנשים החכמים בעיניהם הפורקים מעליהם שמירת המצות השמעיות:

כל מצותיו. לפי שתשובה זו שהיא מאהבה המעולה מאד על הראשונה, לכן אמר כאן ועשית כל מצותיו:

פסוק י

בקול וגו' הכתובה. לפי שהתורה לא ביארה רק כלל כל מצוה ומצוה, ובלתי אפשרי לקיים מצוה מן המצות בלעדי התורה שבע"פ המבארת כל הפרטים והדקדוקים הראוים לכל מצוה ומצוה, לכן הזהיר על קבלת התורה שבע"פ, ועז"א כי תשמע בקול ה"א לשמור מצותיו וחקותיו הכתובה כדי שנוכל לשמור התורה הכתובה צריכים לתורה שבע"פ והוא הנקרא קול. כי דברי התורה שבע"פ שאסור לכותבן מדינא צריך כל חכם לשמעם מקול דברים היוצאים מפי רבו אליו ללמדם, ובתנא דבי אליהו מבואר להדיא שהתורה שבע"פ נקראת קול, דאיתא התם פ"ח ע"פ בלי נשמע קולם אלו ההלכות, ובס"ת (ר"פ ויצא קמ"ז ב') פירושא דאורייתא דבכתב איהו תורה שבע"פ וכו' והיינו קול גדול, ע"ש. ובחנת ותדע כי כמו שיורה שם קול על הקול הגשמי הנשמע לאזנים ע"י הנעת כלי הדבור והנשימה, ככה יורה ג"כ על השמעת המושכלות והמושגות הרוחניות היוצאות מנפלאות תמים דעים ית' בבריאות יצוריו אשר כולם בחכמה נפלאה עשויים להכיר ולהודיע גם לכל חוקר נאמן את בוראו, מענין זה כל לשון קול המוזכר בפי המשורר (תהילים כ"ט:ג') קול ה' על המים וגו כולם ע"ד מליצה על הקולות הרוחניות אשר פעולות הנכבדות שבברואים אלה ישמיעו למשכיל יוקר מעשיהם הנפלאות ומציאותן וקיומן והתמדת פעולותיהן על הסדר התמידי יפרסם בקולי קולות הכרת רוממות אל ית', וזהו ג"כ כוונת קול המוזכר באות המטה והבאת היד אל החיק אמר (שמות ד':ח') קול האות הראשון קול האות האחרון, אף שאין באותות האלה אומר ודברים וקול הברה הזכיר בהן מליצת קול להורות על התגלות יוקר משה איש עושה נפלאות אלה, מבואר מזה המובן הכללי בשם קול הוא בעצמו ענין ההתגלות, אם התגלות מחשבה הנעלמת ע"י כלי דבור נשימה (אייסערונג דער געדאנקען) או התגלות השגה נעלמת הידיעה ע"י הסתכלות בכח התבונה בפלאי הבריאה (ענטדעקקונג, נאטורערשיינונג) וכן התגלות מושכל רצוני, התגלות תוכן המכוון והמובן במאמר סתום תקרא קול (ערקלאָרונג דעס אינהאלטס), וכן בלשון אשכנזי יש סגנון אחד לקול ולביאור דברים, זה נקרא (לויט) וזה ער- לייטערונג), ולדברינו יובן היטב מה שאמר בתנא דבי אליהו פ"ח ע"פ בלי נשמע קולם אלו ההלכות וכ"ה בילקוט שם, כי ההלכות המה ביאור תורת הכתב והוא המובן

בלשון קול לפי המבואר בזה. ומזה קול דברים אתם שומעים (דברים ד׳:י״ב), אם היה אומר דברים אתם שומעים לא היה מובנו כ״א דברים ככתבם וכלשונם שאין בהם תוכן כוונה פנימית רק כוונה חיצונה פשוטה מובנת לכל אדם, אמנם באמרו קול דברים ירצה שהדברים אינם כמשמעם לבד אבל ישנם דברים רוחנים מלובש בהם מובן שכלי, וכולל הביאור שמסר להם בתורה שבע״פ:

תשוב אל ה׳. ולמעלה אמר ושבת עד ה״א, וכן בנביאים פעם מחובר תשובה במלת אל ופעם במלת עד, שובה ישראל עד ה״א, קחו עמכם דברים ושובו אל ה׳ (הושע) וכן (יואל ב׳:י״ג) שובו עדי בכל לבבכם וגו׳ ואל בגדיכם ושובו אל ה׳, וטעם שנויים אלו נ״ל שהוא בשנויי סבות המביאות אל התשובה, אם שהתשובה היא מפני יראת העונשים לבד, אם מצד אהבת ה׳, כי אם התשובה היא מיראת העונש שאין העון נמחק לגמרי, כמאמרם שהזדונות נעשות כשגגות, ורושם החטא עדן מחיצה מבדלת בין האדם למקום ב״ה, בזה מחובר מלת עד עם התשובה, כי אף שבתשובה זו יתקרב האדם ג״כ אל ה׳, בכל זאת רושם השגגה נשאר עדיין מסך מבדיל בינו למקום ב״ה, וענין השבה עד ה״א כענין בא עד הבית, שטעמו ההתקרבות אל הבית עד שעומד סמוך אליו בריחוק מקום קצת; אמנם אם התשובה היא מאהבת ה׳ שבזה יתעלה מעלת השב עד שהזדונות נעשות כזכיות, ובמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, כי יתעלה בזה אל דבקות ה׳ הגמורה, על תשובה מעליתית זו מחובר תמיד התשובה עם מלת אל ה׳, וכמאמר בא אל הבית, שהטעם בו ההגעה אל תוך הבית ופנימיותו:

פסוק יא

כי המצוה. ר״ל התורה הזאת בכללה, כמו כל המצוה אשר אנכי מצוך היום (דברים ח׳:א׳), וקרא כללת התורה בשם מצוה, להורות על קלותה כאילו כולה אינה אלא מצוה אחת בלבד (רב״ח ורע״פ), ובאמת כל התורה איננה אלא מצוה אחת כי כולן קשורות ותלויות זו בזו, ובמ״ר אמרו ע״פ זה, אם קריתם את התורה מצוה אתם עושים, וכן הסכימו רוב המחברים שפרשה זו על כללת התורה מדברת:

לא נפלאת. אעפ״י שהתורה בכללה עמוקה מאד במליצותי׳, וקשה על האדם לפלס במאזני צדק הוראת כל תיבה ותיבה שבה, וביותר הוראת השמות הנרדפים הבאים בה, והמאמרים מתדמי המובן, כגון שבמקום זה יאמר זכור את יום השבת ובמקום אחר שמור וגו׳, וכגון לא תחמוד לא תתאוה וכדומה לאין מספר הבאים בתורה, שאין מן הספק שיש הבדל דק ביניהם בצד מצדדי הדבור ושנוי בחוזק ורפיון, ובכל עוד שלא נדע תוכן הוראת כל אחד ואחד, ובמה הוא נבדל מזולתו א״א לנו לעמוד על תוכן מליצותי׳,

ומה כוונה התורה להודיענו בשנויים כאלה בכדי שנוכל לירד לעומק ענינה להבין את דברי התורה הזאת חוץ מכוונתה הראשונה הפשוטה גם כוונתה הפנימית, שהוא באמת הכוונה לדעת החכמה העליונה ית' להודיענו ענינים יקרים ומדעות נכבדות ועליונות מאד, בכדי שנוכל לקיים מצותי' כפי המכוון מן נותן התורה ית', הנה על ענין זה אמר האיש האלקים כי המצוה הזאת וגו' לא נפלאת וגו', ר"ל כל זה איננה נעלם ומכוסה מכם וכמו שיבאר בסוף הפרשה:

פסוק יב

וישמענו. לשון הבנה כמו שומע יוסף, תשמע חלום לפתור וכדומה:

פסוק יד

כי קרוב. ענינו קרוב אל השכל ומקובל על הדעת (אננעהמבאר, לייכט) כמו וקרוב לשמוע (קהלת ד'):

בפיך ובלבבך. כלומר שמתי בפיך את תוכן מובנה (וכמ"ש רש"י התורה נתנה לכם בכתב ובע"פ), אשר על ידה נתברר לכם אמתות כוונת התורה; ובלבבך תוכל להבין (ע"י התורה שבע"פ) פירוש דברי התורה והמצות וכל תעלומות חכמה הנמצא בכוונת התורה, עד שאין לכם להסתפק עוד בביאור דברים, ובזה תבינו כל מליצה ממליצותי' על אמתות עומק ענינה ותוכן כל מצוה ממצותי', באופן שתוכלו לקיימם ולעשותם כפי אמתות כוונת נותן התורה ית':

פסוק יט

ובחרת בחיים למען תחי'. חיי הגוף לבד במלאת מבוקשיו הגשמיים שלא כתורה וכמצוה, הם חיים שאחרי' מיתה הנפשית, אמנם חיי הגוף שהיא עפ"י התורה והמצוה, הם חיים שאחרי' חיי הנפש הנצחי וע"ז אמר, ובחרת בחיים למען תחי' אתה וזרעך, ירצה, איעצך לך ולזרעך לבחור בחיי עו"הז, שהוא חיי הנוכחי (לכן אמר בחיים בפת"ח) באופן שיסובב ממנו חיים העתידים, והוא חיי עו"הב. ומבאר אח"ז, איזו היא החיים הנוכחי שאין המיתה אחרי', אבל נצא ממנו לחיות חיי עד, ע"ז אמר לאהבה וגו'. כי הוא חייך, כלומר זוהי החיים הנוכחי אשר אריכות ימים בעו"הב כרוך אחרי', וזה"ש ואורך ימיך. ואמר לשבת על האדמה, נ"ל שאין זה למ"ד התכלית, כי ישיבת הארץ איננה התכלית האמתי המכוון בשמיעת קול ה' באהבתו ובדבקותו, אבל הלמ"ד תורה כאן על גבול הזמן, כמו לשבעת הימים (בראשית זיי"ן) לסוף שבעת ימים, לצאת בנ"י מארץ מצרים, אחר צאת, וכן לשבת אברם בארץ כנען (לך לך ט"ז ד') שהוא אחר שבתו, וטעמו כאן אריכות ימים בעו"הב המזומן לך אחר ישיבתך בארץ, כלומר אחר כלות החיים הגשמיים הקצובים לך בארץ. ואפשר שמדבר כאן מן הזמן שאחר התחי',

דלדעת רמב"ן ורא"ה, החולקים על הרמב"ם שאומר שאין נצחיות לגוף האדם לעולם, וגם המתים שיחיו ויקומו זמן מה, ימותו וישובו לעפרם, ורק נשמותיהם יזכו לעו"הב, ודעתם אינו כן, כי החיים בימים ההם וכן המתים שיחיו לא ישובו עוד לעפרם, כי יזדכך גופם ויתקיימו לנצח בגוף ונפש. וכ"ד הפייטן בסוף תפלת טל. ולפי"ז יהיה למ"ד התכלית. והנה ממה דכתיב (ישעיהו ל"ח:י"א) לא אראה בארץ החיים, שתרגם יב"ע בארעא בית שכינתי' די בה אריכות חיא, וכתיב (תהילים כ"ז:י"ג) לראות בארץ חיים, ותרגומו בארעא דחיי עלמא, משמען הדברים שיש ארציות בחיי הנצחי, ויש א"כ גם לגוף הארצי חלק בה, כדעת הרמב"ן. ובמכדרשב"י (ר"פ תולדות) לעתיד לבא הקב"ה מחי' את המתים וינער אותם מעפרם שלא יהיו בנין עפר כמות שהיו בתחלה שנבראו מעפר ממש דבר שאינו מתקיים, אבל יתנערו מעפרם מאותו הבנין ויעמדו בבנין מקויים להיות להם קיומא וכו' ושמחת הנשמה בגוף יתר מכלם על שיהיו שניהם קיימים וידעו וישיגו את בוראם וכו' יעו"ש. מבואר כדעת רמב"ן. ובמדה"נע (חיי' שרה ד' קכ"ו א') דאתא רשב"י ודרש, ומה אם העולם הזה שהוא הבל והגוף שהוא טפה סרוחה נכנסת בו אותה הנשמה לעתיד לבא שיצרפו כלם ויהיה הגוף מובחר בקיום ותשלום יותר, אינו דין להכנס אותה הנשמה בו בכל התשלומין והעלויין שבה, אמר ר' אחא אותה הנשמה ממש ואותו הגוף ממש עתיד הקב"ה להעמידן בקיומן לעתיד לבא, אבל שניהם יהיו שלמים בתשלום הדעת להשיג מה שלא השיגו בעולם הזה. עמ"ש בפ' ואתחנן בכבוד האבות:

פרק לא

פסוק ז

חזק ואמץ. חזק בגוף ואמץ בלב, דהיינו שיאמץ את לבבו שלא ירך (הגר"א):

פסוק ט

אל הכהנים בני לוי. אטו אנן לא ידעינן דכהנים בני לוי נינהו אלא כהן ברישא והדר לוי (גטין נ"ט) לפי"ז מלת אל משרת לשנים, כאלו אמר אל הכהנים אל בני לוי, ולכל שלש מדרגות נתן ס"ת א' לכהנים לויים וישראלים, לכהנים שהם משרתי ה' להגות בה יומם ולילה ולעיין בה, וללויים נושאי ארון ברית ה' שבהם יורו המשפטים והתורות לישראל, וכן לזקני ישראל שהם הסנהדרין כדי שיעיינו בה וידעו ממנה לדון דבר המשפט:

פסוק י

במועד שנת השמטה. סיפא דקרא מבאר רישא, תחלה אמר קרא מקץ שבע שנים במועד, ירצה באחד ממועדי ה' (שהוא יו"ט) שבכלות שבע שנים, ועדן לא ידענו באיזה מועד וגו' שבע שנים, פן הם לפי ההזדמן, ותלוי בחשבון לפי בחירתינו, לכן ביאר שאותו

המועד הוא חג הסוכות, ואותן שבע שנים הם הקבועים לפי חשבון השמטות (ע' סוטה מ"א ברש"י ותוספת דמלת מועד כאן הוא יו"ט, וע' בטורי אבן ראש השנה י"ב), ואם מלת במועד כתרגומו בזמן, צריכים אנו לומר שהוא מחובר לשנת השמטה והבי"ת הוא בי"ת הסוף כלומר בכלות מועד וזמן שנת השמטה שהוא מוצאי שביעית. ולולי דמסתפינא הייתי אומר כי מלת במועד הוא מענין לא עדה עליו השחל (איוב כ"ח) שענינו ההעברה (פאָר- איבערגעהען), וכן שם (כ"ה) עד ירח שהוא לשון הסרה, וכן מעדה בגד (משלי כ"ה) שענינו הסרת הבגד, ומענין זה למועדי רגל (איוב י"ב) שענינו העברת הרגל והשמטתו מדרך הלוכו. ועמ"ש בכי תשא בויקרא לו אוה"מ, ולפי"ז יהיה טעם במועד שנת השמטה, בסור שנת השמטה (נאך אבלויף דעס). ע' ברמב"ן פ' ראה במקץ שבע שנים תעשה שמטה, שנתחבטו הרבה בפירושא דהך קרא:

פסוק יב

האנשים והנשים והטף. גם הנשים שומעות ולומדות ליראה את ה', ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו, כי ישמעו וישאלו והאבות ירגילום ויחנכו אותם, כי אין הטף הזה יונקי שדים אבל הם קטני השנים הקרובים להתחנך, וזה טעם ולמדו ליראה בעתיד ולמעלה אמר ולמדו ויראו. אבל רבותינו אמרו האנשים ללמוד והנשים לשמוע והטף למה בא ליתן שכר למביאיהם (הרמב"ן) אמת כדבריו כי גם בני חנוך נקראים טף, מדכתיב כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף, והגברים הם כל הנקרא איש, מבן שלש עשרה שנה ומעלה, ואשר למטה מזה הוא בכלל טף (כמ"ש רמב"ן ר"פ כי תשא, ולרש"י שפירש הגברים בני עשרים קשה לבד מטף, דהא מבן י"ג ומעלה איש שמו לא טף, ע"ש רא"ם) אמנם ע"כ יודה הרמב"ן כי קטני קטנים נקראו טף ככתוב (מטות ל"א) וכל הטף בנשים, והיינו פחות מג' שנים. ואף יונקי שדים נקראו טף ככתוב (קרח ט"ז) ונשיהם ובניהם וטפם, (ע"ש רש"י) ומדשני קרא בלישנא שהתחיל בטף וסיים בבנים (ובניהם אשר לא ידעו) מוכח דמתרי מינים קטנים משתעי, מבני חנוך, ומקטני קטנים כיונקי שדים וכדומה, ושניהם כללם קרא בתחלה במלת והטף, ובס' רביד הזהב הביא בשם הירושלמי דטף דקרא הוא קטני קטנים, ע"ש. ובמגלה דף ה' אמרי' דבהקהל מאחרין אותו לאחר השבת שאסור לישא את הטף בשבת, הרי דטף דקרא בקטני קטנים הוא שצריכים לנושאם, ודלא כרמב"ן. ע"ש רש"י. ועל הקטנים שהם בני חנוך ביאר הכתוב תכלית בואם בהקהל, ואמר ובניהם אשר לא ידעו וגו' שהאבות ירגילום ויחנכו אותם ליראת ה', אמנם קטני הקטנים שכללם הכתוב ג"כ במלת והטף השמיט להודיע תכלית בואם, כי אין בביאתם בהקהל שום תכלית מבוקש, לא מצד עצמם אף לא

מצד מביאיהם, דכיון שכל אשה מחוייבת לבוא בהקהל ואף המינקת בכלל, א"כ היא מעצמה תקח את הילד עמה, כי בידמי תעזוב אותו כל ימי משך התרחקה מביתה ללכת לירושלים בתוך הקהל, וכמה מן הצער תמצא האשה בהתרבות החלב בדדי' באין לה ילד להיניקהו, וכי תעזוב אשה עולה בידי אחרים ולא תרחם על בן בטנה לשאת אותו בחיקה בכל הדרך אשר תלך מביתה לירושלים, וא"כ אם היא מעצמה תקח עמה את היונק, למה זה הזכיר הכתוב לשון והטף כדי לכלול בו גם את יונקי שדים, וזוהי שאלת התלמוד, הטף למה בא, אם האשה המינקת מצד עצמה תקח את הילד עמה ולעזוב אותו בבית הוא נגד טבעה, למה טרח קרא לכתוב והטף כדי לכלול בו גם את היונק, ובאה התשובה ע"ז, ליתן שכר למביאו. אף דבלא צווי היתה האשה מביאהו ולא היתה חוששת על העמל הגדול והיגיעה הרבה שיגיע לה בנסיעתה עמו, מ"מ לא היתה רק כאינה מצווה ועושה, עכשיו שמצד הצווי תעשהו תגדל שכרה כמצווה ועושה, (ודע דבאבות דרבי נתן פי"ח הגרסה לתת שכר למביאיהם, ובס' היראים להרא"ם סי' ר"צ גרס, להכפיל שכר מביאיהם). ומסתייע הדין פירושא ממכילתא (פרשת בא פט"ז) שהביא הך ענין שכר המביאים, ואמר סמוך אליו, לי הוא הנאמר בבכור, שיורה שהוא קדוש אף בשלא הקדישוהו בעלים, א"כ למה נאמר תקדיש, כדי לקבל שכר, ע"ש. ומצאתי להרב בעל צדה לדרך שהביא בשם מהר"י כדברי בפירושא דשכר המביאים, ולא נח דעתו בו, ואילו ראה סדור דברי המכילתא לא היה טוען עליו, ומה שתמה שם הרב, למה לן שכר המביאים, הלא חייב מטעם חנוך, ע"ש. לא ידעתי כוונתו, דכל עצמו של חנוך אינו אלא מדרבנן, כבחגיגה ד' א', ולולא דגלי לן קרא דבניהם אשר לא ידעו ישמעו וגו' לא היה בידינו לחייבו מטעם חנוך דבעלמא ליתא מה"ת ודע דחיובא דנשים בהקהל הוא לשמוע. כלומר למען ידעו המצות שמחוייבות בהם, דאע"ג שאין הנשים מצוות בת"ת, מ"מ המצות והדינים השייכים להם מחוייבות ללמוד, כדעת הסמ"ג ברמ"א יו"ד סי' רמ"ו ס"ו, ובתוס' סוטה כ"א ב' ד"ה בן עזאי, ומטעם זה חייבות בברכת התורה, באו"ח סי' מ"ז. ולשון וגרך אשר בשעריך לא ידענא אי בגר צדק לחוד קרא משתעי, דומי' לגרך אשר בשעריך דעשרת הדברות דאוקמי' לי' (יבמות מ"ח ב') בגר צדק לחוד, או קרא דילן בגר תושב נמי דומי' דגרך אשר בשעריך דלא תעשוק דאמרי' (ב"מ קי"א) גרך זה גר צדק אשר בשעריך זה גר תושב (דביבמות דמוקמי' לי' בגר צדק לחוד הוא מקרא אחרינא דוהגר, ע"ש. ובמכילתא פרשת יתרו פ"ז) ויתחייב הגר תושב במצות הקהל לשמוע ספר דברים שיבואו בו בעניני ע"א אזהרות מרובות זו אחר זו בתוכחות וקול פחדים אשר יפחיד בם בעונשים גדולים (כחיוב הגר תושב לדעת רש"י לשמור את

השבת לפי שהמחלל שבת כאילו עע"א) וכיון שאין במצות הקהל רק הזכרה ותוספות אזהרה על היסוד העיקרי שבשבע מצותיו, אין כאן תוספת עליו, ולמ"ש הרא"ש (בשיטה מקובצת שם בב"מ) דדרשה דגר צדק אינו רק אסמכתא בעלמא ולא דרשה גמורה, דגרך אשר בשעריך חדא מילתא היא ואין לעשות ממנו שתי דרשות, ע"ש. א"כ קרא דילן רק בגר תושב משתעי דומי' דלגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, וחיוב דגר צדק לא צריך קרא דישראל גמור הוא לכל דבר:

וגרך. דעת שני גדולים, הרב בעל שאגת ארי' (בטורי אבן חגיגה ג' ד"ה כדי ליתן שכר) והרב בעל נודע ביהודה (בתשובה סי' צ"ד, והכפיל דבריו בצל"ח פסחים) הא דמחייב קרא את הגר במצות הקהל ע"כ מיירי בגר שנשא ישראלית שהיה לה קרקע והולידו בן, ומתה האם וירשה בנה ושוב מת הבן וירשו אביו הגר, כי כל מי שאין לו קרקע אינו חייב במצות הקהל, דכל הפטור מראי' פטור מהקהל דמילף ילפי מהדדי, וכל מי שאין לו קרקע אינו עולה לרגל כדאמר רב אמי (פסחים ו') ומנין לו לגר קרקע בא"י, אי בשקנה הא קיימ"ל קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי ולאו ארצך קרוי, כדאמרינן בספ"ד דגטין מ"ח, ואי בנשא בת ישראל יורשת וירשה, הא ירושת הבעל דרבנן, אלא ע"כ דדחיק קרא ומוקי אנפשי' בגר שנשא ישראלית ויש להם בן ומתה ואח"כ מת הבן וירשו אביו הגר, עיי' בדבריהם באורך. ועפר אני תחת כפות רגלי הגדולים האלה, איך הסכימו דלמ"ד ק"פ לאו כק"הגו אינו קרוי ארצך, דנהי דלית לי' ללוקח זכות קנין ממשי בגוף הקרקע, עכ"פ אית לי' בי' זכות קנין רשותי, דהא חזינן דבזמן שהיובל נוהג, יש ללוקח קרקע רשות להקדישו ולמכרו, כמפורש בקרא ואם את שדה מקנתו יקדיש וגו', ועוד דע"כ צריכים אנו לומר גם לר"ל שמכר לו גוף הקרקע לפירותי', (דאל"כ מאי מכר לו דהא הוי דבר שלא בא לעולם) ואז יוכל הלוקח לעשות בקרקע כחפצו, ואין בעל הקרקע יכול לכנוס בו שלא ברשות הלוקח (עיי' רמב"ם פכ"ג ממכירה ה"ו ז' ובראב"ד ובמ"מ שם) ועוד אי תימא שאין ללוקח שום זכות בקרקע אמאי מחייבי' ר"ל בהבאת בכורים, הא כל מי שאין לו קרקע אינו מביא בכורים, שהלוקח פירות המחוברים לקרקע, והקרקע לא קנה, אינו מביא, לפי שאין לו קרקע (עיי' רמב"ם פ"ב מבכורים הי"ד) אלא וודאי אע"ג דלר"ל דס"ל ק"פ לאו כקנ"הגו דמי, אינו קורא לפי שאינו יכול לומר הבאתי ראשית פרי האדמה אשר נתת לי, כיון שאין לו קנין גמור בגוף הקרקע, מ"מ מחייבי' ר"ל להביא בכורים דעכ"פ יש ללוקח זכות כל דהו בקרקע עצמה למכרו ולהקדישה וכדומה. וזכות קלוש כזה דאית לי' סגי להקרא ארצך דלענין חיוב הבאת בכורים סגי בקנין כל דהו, שהנותן לחברו רשות להבריך בתוך שלו אפילו לשעה ה"ז מביא בכורים, כברמב"ם

שם הי"א, וכן מבואר בפני יהושע בגטין שם. דר"ל דאמר מביא ואינו קורא, דנהי שאין לו קנין הגוף מ"מ כל הקרקע קנוי' לו לפירותיו עד היובל ומש"ה פשיטא לי' דמביא דקרינן בי' אשר תביא מארצך, אבל אינו קורא דלא מצי למימר פרי האדמה אשר נתת לי ע"כ, ואע"ג דבהבאה נמי כתיב אשר תביא מארצך נראה מדגלי בקרא אחרינא סתמא ראשית בכורי אדמתך תביא מחייבינן לי' בקנין כל דהו דאית לי' בקרקע, ואדמתך קרינן בי', מעתה בין בראי' בין בהקהל סגי לי' בדאית לי' קרקע שקנה לפירותיו, דאית לי' בקרקע עכ"פ קנין נכסי' ורשותי ובזה נקרא שפיר אדמתך. ואין צורך לדחוקי ולאוקמי קרא במילתא דלא שכיחא בשמתה האם וירשה הבן, ואח"כ מת הבן וירשו האב, עמ"ש בבהר כי מספר תבואות הוא מוכר לך:

פסוק יז

רעות רבות וצרות. המפרש וצרות שם דבר לעצמו, ומתרגם (פיעלע אונגליקספאֶללע אונד דראנגזאלע) הוא טועה, שא"כ ה"ל ליכתב רעות וצרות רבות, לכן רבות וצרות שניהם תוארים אל המכות שימצאום, רעות רבות בכמותן וצרות באיכותן, דוגמת מכות גדולות ונאמנות, וחלאים רעים ונאמנים (לעיל כ"ח), ששניהם תוארים אל המכות ואל החלאים, ולכן יתורגם (פיעלע אונד ווידערזעטצליכע איבעל), וככה הבינוהו רז"ל באמרם (חגיגה ה') מאי רעות וצרות אמר רב רעות שנעשות צרות זו לזו, כגון זיבורא ועקרבא מי שנשכו זיבורא ועקרבא ביחד אין רפואה למכתו, שרפואה לנשיכה זו קשה לנשיכה זו, וע"ש פירש"י ובערוך ערך זבורא (רוו"ה):

פסוק יח

ואנכי הסתר. כ' רע"פ כבר צוחו ע"ז, אם הם מודים ואומרים הלא על כי אין אלהי וגו' שהוא החלק העיקרי בתשובה, איך בשכר זה אמר ואנכי הסתר אסתיר פני מהם וגו', ויראה במה שיש לדייק, אמרו הסתר אסתיר פני ביום ההוא, ולא אמר ממי תהיה הסתירה זו, כי לעיל אמר והסתרתי פני מהם שפי' ההסתרה תהיה מהם, אבל כאן סתם לדבר, לכן נראה שהכתוב פי' ההסתרה ממי יסתיר, ומובנו הוא ממש להפך, והכוונה כי אעפ"י שבעבור פשעיהם יסתיר פניו מהם וימצאוהו רעות רבות וצרות, ומפני צוק העתים כי יצר לו אז יתעורר להכיר אשמיו ומרדו, ויודה ויאמר כן ביום ההוא ולא קודם הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה, ומהראוי היה שלא תועיל לו תשובה זו, כיון שהיא שלא בעתה, ומחמת ההכרח, אלא שישארו רעותיו ופשעיו בעבודתו הנכרי בתקפם וחזקם לפניו ית' להתמיד בעונשם, מ"מ אמר ית' אני אעשה כענין מאמר המשורר הסתר פניך מחטאי וכל עונותי מחה, שהסתר פני' מחטאי' שהיא ממש מחוי העונות שמעביר מכנגד פניו ולא יביט עוד בהם, כן אנכי הסתר אסתיר פני על כל הרעה,

תהיה ההסתרה על הרעה שעשו, שלא אראה ברעתם שעשו בפנותם לאלהי' אחרים, ולא יזכרו עוד אותם העונות כאלו לא היו, כי תועיל להם תשובתם זו, ולא תשוב ריקם. ול"נ שהוא מחובר עם מקרא שלפניו, וטעמו ביום ההוא יכירו וידעו שמצאוהו הרעות האלה בשביל שאין אלקים בקרבו שמסולק מהם השגחות ה', גם זאת יכירו וידעו אז שבדין אני מתנהג עמהם בהסתרת פנים, על אשר עשו את הרע לפנות אל אלהי' אחרים (איך מוס מיין אנטליטץ פערבערגען); והמפרשים הבינו מקרא זה למאמר ה', לכן נתקשו איך יבא עונש אחרי שמודים על פשעם שהוא עיקר הוודוי כמ"ש לעיל:

(**יט**)

את השירה. פירש"י האזינו השמים עד וכפר אדמתו עמו, וכן פי' הרמב"ן, והרמב"ם בחבורו רי' הלכות ס"ת כתב, מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ס"ת לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו, לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות, ע"כ. וכ"כ בסה"מ שלו, וכ"כ בעל ס' החינוך, והוא מאמרם (סנהדרין כ"א) מצוה לכתוב ס"ת לעצמו שנא' ועתה כתבו לכם את השירה הזאת. וז"ל הרלב"ג כבר נתבאר אח"ז שהשירה היא דברי התורה בכללה עד תומה, שנאמר ויכתב משה את השירה, ויהי ככלת משה לכתוב את ד"הת הזאת על ספר עד תומם, וזה מעיד שהשירה הזאת רצה בו כל דברי התורה בכללה וגם השירה עמה, והנה יורה שזה הוא ענין התורה בכללה, שנאמר לקח את ספר התורה הזאת ושמתם אותו מצד ארון ברית ה', וכן תמצא אח"ז שאמר הקהילו אלי ראשי שבטיכם ושטריכם ואדברה באזניהם את כל הדברים האלה, וזה דבר אינו ראוי שיאמר על דברי השירה לבדה, והנה אמר ג"כ וידבר משה באזני כל קהל ישראל את כל דברי השירה הזאת עד תומם, ואמר בסוף ויכל משה לדבר את כל הדברים האלה אל כל ישראל ויאמר אליהם שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום אשר תצוום את בניכם לשמור ולעשות את כל דברי התורה הזאת, וזה כולו ממה שיורה בלי ספק שהכוונ' במ"ש כתבו לכם את השירה הזאת היא כוללת כל דברי התורה והשירה עמהם, עד שהוא מן הרחוק שתדקדק התורה בלמוד השירה הזאת לכל ישראל, ובכתיבתה יותר מדקדוקה בזה בשאר הדברים הכרחיים אשר בתורה, ולזה היתה הצואה הזאת שיכתוב כל אחד ס"ת לעצמו והשירה עמו בדרך שלא יחסר ממנו דבר מהדברים בספר התורה, והנה צוה משה שילמדה לבנ"י ר"ל לבאר את מצותי' ועניני' בדרך שתהיה שומה וסגורה בפיהם, עכ"ד. ואנכי בער ולא אדע מה נתחבטו כ"כ להמציא חיוב כתיבת ס"ת כולה, כי אחרי שאמר שדבר משה את כל דברי השירה הזאת באזני העם ויאמר אליהם שימו

לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום אשר תצוום את בניכם לשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת, הנה גילתה לנו התורה כי תכלית המכוון בכתיבת השירה הזאת היא לזכרון האזהרה לשמירת קיום מצות התורה, וא"כ א"צ עוד להזהיר בפירוש על כתיבת התורה עצמה, דומה לרופא המוסר לחולה גליון רשום עליו סמי רפואתו (רעצעפט), ויזהירנו באזהרה גדולה לאמר דע לך שבמניעת שתייתך הסמים אלו כפסע בינך ובין המות, לכן אני מזהירך לכתוב לך אזהרה זו כשיהיה לזכרון תמיד לנגד עיניך כי חייך תלויים לך מנגד במניעת שתיית הסמים, והנה אף שלא הזהירו בביאור אל שמירת הגליון להזכיר סמי הרפואה עצמם, הוא מובן מעצמו מגודל זהירותו על זכרון שמיעת האזהרה, כי אין תועלת בכתיבת האזהרה לבדה בלתי זכרון סמי הרפואות עצמן, ככה אין תועלת בכתיבת זכרון השירה לבדה בלתי זכרון התורה עצמה עם מצותיה, אמנם לכל זה אין אנו נצרכים רק לדעת המפרשים מלת שירה כפשוטה שירת האזינו, אמנם ל"נ שבמלת שירה עצמה המובן בו לא שירת האזינו בלבד כ"א את כל דברי התורה מבראשית עד לעיני כל ישראל, כי גם בשאר מקומות מצאנו לרז"ל שדעתם לקרוא את כל התורה בשם שירה, אמרו (חולין קל"ג) מעדה בגד ביום קרה וגו' ושר בשירים על לב רע (משלי כ"ה), פשטי' דקרא במאי כתיבי בשונה לתלמיד שאינו הגון האומר דברי התורה למי שאינו יודע להבין בהם וכפירש"י ע"פ זה (ובדברי הגר"א שם דברים נאים על הצטרפות שלשה חלקי המקרא עד"ז ע"ש), וכן אמר ר"ל (חגיגה י"ב וע"א ג') יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירו עמי מ"ט יומם יצוה ה' משום דבלילה שירו עמי שעסקתי בתורה בלילה; ואין זה דבר תימה לכנות את התורה בשם שירה, כי שם שיר שהוראתו שירה וזמרה, אם שיר נגוני (געזאנג) אם שיר דבורי (ליעד), אלה שני המינים נקראו כל אחד שיר המסתעף משם ישר, שהוראתו הישר והשווי, כי השיר הנגוני לכשיהי' מקובל ונעי' למקבלי' צריך שיהי' בו העתק' ישרה ממעלה לחברתה הסמוכה לה בערך הנגוני, בלי שידלג המנגן ממעלה למעלה זרה שאיננה מרוצפת עם הראשונה, וגם שלא יהי' פגם וחריץ ושליבת היבבות האחרות זו עם זו הן בערך העלי' והן בירידה; וכן דבור השירי הוא המשכת הקולות בנעימה וביופי וביושר בלי פגימה, ושירי' משולבות זו בזו וערכות בשיעור וקצב מצומצם במסלה העולה בית השמע, כמבואר היטב בדברי הרש"פ, ששם שיר הוא מסתעף משם ישר על שם היושר והשווי שבהם, הנה לפ"ז יסוד האמיתי נכון לכנות את התורה בשם שירה, כי התורה בכללה נקראת ג"כ ספר הישר (יהושע יו"ד) הלא היא כתובה על ספר הישר (ש"ב א') דתרגומם ספרא דאורייתא. והמצות בכללן נקראו ישרים ככתוב פקודי ה' ישרים; ודאמרי' (בע"א דכ"ה) דספר בראשית ומשנה

תורה נקראו ספר הישר, יראה דלאו לאפוקי אינך חומשי תורה בזה, וכולן נקראו ספר הישר, ולזה חל ג"כ שם שירה על כל חמשה חומשי תורה. ובמהדורא קדמאה כתבנו בדרך אחרת לאמת דעת רבותינו בזה לקרוא את התורה בשם שירה:

שימה בפיהם. מכאן ארז"ל (עירובין נ"ד) שחייב אדם לשנות לתלמידו עד שתהא סדורה בפיהם, יצא להם זה מדאמר קרא לשון שימה ולא לשון נתינה, כענין שנאמר (שופטים י"ח) ונתתי דברי בפיו, אבל לפי ההבדל שבין לשון נתינה ושימה, שלשון שימה ישמש כשיהי' שם איזה סדר מחוייב ונאות אל הדבר, משא"כ לשון נתינה כמבואר בפקודי; וכן בצו על מה דאמר קרא ושמו אצל המזבח ארז"ל בת"כ ושמו בנחת ושמו כולו ושמו שלא יפזר, הוא ג"כ מלשון שימה דאמר קרא אשר יורה על סדור הראוי וכשכ"ש, וכן אלה המשפטים אשר תשים ת"א תסדר, לכן פרשוהו גם כאן לשון סדור. ותו איתא התם בעירובין אמר ר"ח אין התורה נקנית אלא בסימנים שנאמר שימה בפיהם אל תקרא שימה אלא סימנה. כבר עוררנו בכמה מקומות על לשון אמרם א"ת כך אלא כך, שהמכוון בו שנוי המובן (ומצאתי בשם בעל יבין שמועה בכללי הש"ס שכתב בשם תוס' דכשיאמרו חכמי התלמוד על לשון המשנה אל תתני כך אלא כך, אין כוונתם להגי' אלא לפרש, ע' בקול הרמז פי"ג דזבחים מ"ד), וכן כאן אין כוונת רבותינו להחליף השי"ן בסמ"ך ולהוסיף אות נו"ן כ"א לפרש מלת שימה לשון סימן, אשר ענינו ציון ואות, אם להכיר דבר מבין דברים הדומים, או לרשום ולציין גבול בדבר אחד (בעצייכנען, בעגרענצען), כי גם בשם סימן עיקר שרשו שתי אותיות הראשונות סם, כמאמר רבותינו בריש ב"ר, וסיימו אותם ועמדו חכמים גדולים בישראל. שפי' ענין סימן, וכן תשלום הדבר ובואו עד גבולו הראוי נקרא סיום, כאמרם (ב"מ ע"ז) לא סיימוה קמי', וכן בלשון ערבי לשון אות וסימן נקרא שימה שי"ן שמאלית ובלא אות נו"ן, לכן פירשו נם כאן לשון שימה לענין אות וסימן. וכ"א (במועד קטן) רמז לציון קברות מנין אמר רבינא ושם דרך אראנו ולא אמרו אל תקרי, ואמרו על מקרא (תלי' ק"ה שמו בהם דברי אותותיו שהיו המכות נרשמות בהן בגופן, וכן וישם ה' לקין אות תיב"ע וישם ורשם:

לעד. הל"ל לעדה כי שירה לשון נקבה. וזה יורה שגם הגדת העד הנקרא בלשון חכמים עדות קרוי בלשון מקרא עד, וכבר הוזכר מזה למעלה (רל"ש):

פסוק כ

אלהים אחרים. שאינן אלוהות אלא אחרים עשאום אלהים עליהם. ולא יתכן לפרש אלהים אחרים זולתי שגנאי הוא כלפי מעלה לקרותם אלוהות אצלו (רש"י בפ' יתרו) ותרגומו (דיא פערגאָטטערטען אנדערער), ולשון זה יותר ברור, כי גם אם נתרגמנו כמ"ש

שם ביתרו (אנדערע גאָטטער) עדיין יש בו מן הדופי. ובזה לשון יתרו שאמר גדול ה' מכל האלהים ואמרו גם המשורר (תהילים קל"ה:ה'), נכון על פשטי' (מעהר אלס אלל דיא פערגאָטטערטען) ואין צורך לדחוקים. עמש"ש ביתרו, ובפ' בא י"ב:

ונאצוני. פירש"י והכעיסוני וכן כל ניאוץ לשון כעס, ויותר נכון לפרשו לשון מיאוס ובזיון (פער- אכטען) כמו נאצו כל תוכחתי. כמ"ש בשלח לך י"ד י"א:

פסוק כא

וענתה לפניו. אין נכון לתרגמו כמו תעיד נגדו (ווידער איהן צייגען) שלא אמר וענתה בו אלא לפניו, כי אין זה דבר השירה להרשיעם ולחייבם כ"א להראות להם שכך וכך התרה בם וכך הגיע אליהם וידעו לשום אל לבם, ואין זה עדות לחייבם לכן אמר לפניו (רל"ש):

פסוק כג

ויצו את יהושע. האל ית' מנה אז את יהושע לנגיד, כמו צויתי שופטים וצוך לנגיד ודומיהם (רע"ס):

פסוק כט

כי ידעתי אחרי מותי. אגיד באותה שירה ואעיד בכם, שידעתי שתעשו באופן שתקרה לכם הרעה, כדי שלא תיחסו העתיד אל המקרה, אבל תיחסו אל מה שהשחתם ותתנו לב לשוב, כענין ואגיד לך מאז בטרם תבא השמעתיך פן תאמר עצבי עשה (הנ"ל). וטעם כי השחת כאשר תשחיתו אז וקראת. ור"ל כעת ידעתי אם אחר מותי תשחיתון אז יקרה:

פרק לב

פסוק ג

שם ה'. לדעתי הוא שם תאר אל התורה, כי כמו שהתורה למעלתה הנכבדת לבלי תכלית נקראת תפארת הוד והדר וחמדה (הגדולה והגבורה והתפארת זו מתן תורה, [ברכות נ"ח]. תנה הודך על השמים. [שבת פ"ח ב']. הודך והדרך שם ס"ג. מחמד עיניך, מ"א כ', סנהדרין ק"ב), ככה מתוארת במלת שם, שיורה גם על התהלה והתפארת, כמו אנשי שם, לתהלה ולשם ולתפארת (כי תבא כ"ו י"ט), וטעם. שם ה'. יקר בעיני ה' (רוהמפאָלל). [וכעין מאמרם אוריית' כלה שמותיו של הקב"ה היא] והמכוון בזה, אחרי אומרו לפני זה, יערוף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי, שהתפלל בזה שיהיו דבריו כטל ומטר שלא ישובו ריקם כ"א הרוו את הארץ, ככה דבריו יעשו בלבות השומעים להולידם ולהצמיחם אל כשרון המעשים, הוסיף במקרא זה לומר, כי לקחי ואמרתי, אינם דברי עצמי אשר מלבי הוצאתים, אבל הם דברי אלהים חיים, היותר נכבדים ויקרים, עד כי גם בעיני ה' הוא דבר נחמד ויקר. וזהו. כי שם ה' אקרא, מה שאני קורא לאזניכם, הוא יקר גם בעיני ה' (פראכט דעס אללהעררן). ובמכדרשב"י (ויקרא י"ג ב') אם שכחנו שם אלהינו, דא

היא אורייתא דאיהי שם אלהינו. ולסבת גודל יקרת ערכה, החיוב עליכם לתת גדולה ותודה לאלהי' אשר נתן לכם דבר נחמד כזה. והנה (בברכות כ"א) אמרי' מנין לברכת התורה לפני שנא' כי שם ה' אקרא וגו'. והוא כפשטי' לפי האמור, וע"ש בפירש"י. ובזה המקרא מחובר עם מה שלפניו. והנה בברכות (י"א ב') אמרי' דלמקרא לכ"ע צריך לברך בה"ת, ולמדרש ולמשנה ולתלמוד פליגי אי צריך לברך, אלמא דמקרא יותר חשוב מאינך, ובב"מ ספ"ב אמרי' העוסקים במקרא מדה ואינה מדה, במשנה מדה ונוטלין עלי' שכר, גמרא אין לך מדה גדולה מזו. דבאמת מסיק תלמודא התם דבימי רבי נשנית משנה זו, והטעם כמ"ש רש"י שם, משום שאז לא היו המשניות והתלמוד שגורים בפי כל שנתחדשו הלכות, וגם לפי שלא היו נכתבים והיו למדין ומשכחין, לכן דרשו להם שיתעסקו יותר במשנה ובתלמוד מבמקרא שהוא בכתב ולא שייך בי' שכחה כ"כ, משא"כ בדורות אחרונים שכבר הורגלו בגרסת המשניות והתלמוד וגם נתנו לכתוב, באמת כלם שוים הם, וכדאמרי' פ"ק דקדושין לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד. ועיין בפני יהושע שם. ומ"מ הדבר צריך ביאור יותר:

פסוק ד

הצור. בספרי אמרו הצור הצייר שהוא צר העולם תחלה וצר בו את האדם. ד"א הצור התקיף. וע"ד הפשט יהי' ענין צור בזה ובשאר מקומות מענין צרירה ואגד וקשירה (פערבינדונג), ונקרא הוא ית' צור בשתי בחינות הא' שהוא צורר ומקשר כל פרטי הברואים יחד לשיהיו צרורים וקשורים זה בזה באופן שכולם יחד עצם אחד שלם בתכלית השלמות. ובבחינה זו שם צור שם הפועל (דער אללעס פערבינדענדע), כשם נוס לנוס אל עיר מקלטו. והבחינה הב' הוא שכל הנמצאים כולם צרורים ואגודים בו ית' שהוא המקור והסבה לכל. ובבחינה זו שם צור שם התאר, והיינו עצם שהוא הנושא הכללי של כל הנמצאים, שכל הנמצאים נשואים עליו כמאמר הפייטן הכל יכול וכוללם יחד (אללער אינ- בעגריף) וכשם סוג לב (רש"פ), ועל כוונה זו יתואר הוא ית' צור עולמים (ישעיהו כ"ו:ד'), ואנשי מעלה שאהבתם אל ה' גדולה מאד המקיימים במחשבתם שויתי ה' לנגדי תמיד, ונכספים תמיד להדבק בו בנפשותם דבקות נפשי גמורה, יתארוהו ית' בשם צורי, כמאמר המשורר ברוך ה' צורי, צורי וגאלי, הוא צורי וישועתי, כלומר הדבוק בנפשו תמיד עד שלא אוכל להפריד מחשבתו ממנו לעולם, צורי (מיין פערבונדנער), כאשר יאמר בל"א על ריעו ואהובו. וכן בעבור חביבותו ית' את האבות ויבחר בזרעם אחריהם להיות לו עם סגלתו עד שאמר עליהם לשון של חבה מעדות הנביא כאשר ידבק האזור על מתני איש כן הדבקתי אתכן אלי ב"י לכן יתואר צור ישראל (ש"ב כ"ג

ישעי' למ"ד) כלומר שמצד חבתו אליהם דבקם אליו תמיד. ולפי שחיי הגוף אינו כ"א ע"י התקשרות רוח החיוני בקרבו, ובהרפו ממנו רגע אחד אינו עוד בחיים, והוא ית' שומר רוח האדם בקרבו שישאר מקושר בו עד עת הקצוב עליו, לכן תארוהו מסדרי התפלות בברכת הודאה בשם. צור חיינו:

פעלו. פועל ישמש לפעולה והוא המעשה וכן לשכר המעשה, כמו וכשכיר יקוה פעלו, פועל אדם ישלם לו, ופועלו לא יתן ר"ל שכרו ויראה שכן משמעו כאן תמים ישלם שכר ותשלומיו, אינו מותר ואינו מקפח, כי כל דרכיו משפט וצדק, וסוף המקרא מעין תחלתו, וכן אמונה ואין עול (רל"ש):

פסוק ה

שחת לו. מליצת מקרא זה קשה מאד, כי מלת שחת לא ידענו אהיכא קאי. ומי הוא זה אשר שחת, שהרי לעיל מני' היה הדבור מן השי"ת הצור תמים פעלו, ועדיין לא הזכיר ישראל עד שיתכן לומר עליו שחת, ואי קאי על מלת בניו שאחריו א"כ ה"ל לכתוב שחתו לשון רבים, וגם אין לחבר מלת לא עם מלת בניו (כדעת ראב"ע ורמב"ן) דפסקו הטעמים מתנגדים לזה, שהרי מלת לא בתביר להפרידו מן בניו (ערשב"מ וב"מ), ולזה כתב רוו"ה ידומה שהניקוד של שחת הוא שהכניס את המפרשים בדחוקים שלפי שהוא דומה אל פעל עבר מבנין הכבד הדחיקו לפרשו לשון פעל כמו שחת מבצריו, ושחת ארצה, ולכן אין לו התחברות עם מה שלפניו ולא עם מה שלאחריו כ"א ע"פ הדחק, והנראה נכון הוא שאיננו לשון פעל כלל אבל הוא שם הפועל לשון השחתה, כמו והדבר אין בהם (ירמיהו ה':י"ג) לי נקם ושלם, ותדע שכן הוא שהרי הניגון בו מלרע, ואילו לשון פעל היו ראוי הניגון לשוב למעלה בעבור מלה זעריא שאחריו, כמו וכחש בה (ויקרא ה':כ"ב), וכחש בו (איוב ח'), וכן שחתך ישראל כי בי בעזרך (הושע י"ג:ט') גם הוא שם הפועל, וטעמו השחתה שלך היא כלומר אתה שחתתה את עצמך ואין שם משחית זולתך (ולחנם דחק רד"ק שם בפירושו); ומלת לו דענינא שב על השם הסמוך לו לפניו, ובעבור שכל דברי השירה הזאת מדברת על העתיד, אחר שכבר הביא הפורענות על ישראל וענתה השירה הזאת כי בדין בא עליהם ולא ענה מלבו ואיננו רוצה בהשחתה וכליון, רק עונותיהם הטו אלה שהשחיתו מעלליהם, לזאת אחרי אמרו צדיק וישר הוא, רצה לשלול ממנו ההשחתה זאת, שאין ליחסה לו חלילה כ"א להם, ולכן אמר שחת לו לא כלומר השחתה לו איננה כלל, והרי בניו היו ואין אב רוצה בהשחתת בניו, אבל מומם ר"ל ההשחתה היא מומם מום של בניו ולא מום שלו, כי המה דור עקש ופתלתל ומשחתם בהם מום בם:

דור עקש ופתלתל. נפתל ועקש משותפים בהוראתם והוא היפך הישר (אונגראד), והבדיל ביניהם הרש"פ, עקש הונח על העקום המרובה המתחלף הרבה (קרומם), ושם נפתל הנחתו על אופן התנועה שיש בה תערובת, דבר הצריך לענין ודבר שאין צריך לו, כי כל מה שמערבי' בדבר ישר דבר שני כבר נעשה כל אחד משניהם עקוש ומעוקש, כגודל פתילות זע"ז שכל פתילה ישרה בעצמה, וכשגודלין אותן יחד הן נעשות עקושות ועקומות, ויהי' שם נפתל מגזרת פתיל (איין דראט) שכל עניני הפועל ע"ז האופן נפתלים ומגודלים בענינים זרים שאינם שייכים לגופו של ענין, ואמר כאן דור עקש ופתלתל שיש בזה הדור ב' חסרונות הא' שהוא עקש שמעקם הדרך הישר בעצמו ואינו שפוי בדעתו לשלשל האמת ע"צ היושר, והב' שהוא בתכונת עקשותו ג"כ נפתל שמערב בדרך עקשותו בעצמו עוד ענינים זרים שאין להם שייכות לשם, והוא ענין גרוע יותר שיש בו תרתי לריעותא, ואמר זה אם בבחינת פועל האומה בהנהגה המדינית והדתית שהשחיתה בדרך הישר, ולא די לה זאת אלא שהיתה ג"כ נפתלת בהנחות ונמוסים ומדות שלה, ואם בבחינת סכלות האומה במעשה ההקש כשרואה יסורים באים עלי' איננה מיחסת הפורענות להיותה תולדה מרוע מעללי' שהוא מדרך ההקש השכל הישר, אבל היא מיחסת את הפורענות היותה תולדה נמשכת מחק הטבע האלקיי להתנהג עם בריותיו בשנוי תמידי אם למות ואם לחיים ובאות נפשו מהעדי מלכין ומהקים מלכין בזולת שיהיה המקבל ראוי לכך, ולפי שלא יצוייר על צדיק יסוד עולם שיהיה עושה מעשה בידים להכשיל את הבריות ולאבדם, נמשך להם עוד ענין ההפתל שיצרפו להם עוד מחשבות אחרות באמרם שכבר הניח ית' כך בטבע הבריאה מעיקרא להיות כל עם ועם מדינה ומדינה עיר ועיר מזומן לפורענות והצלחה, כי יבוא יומו לפי שנוי מהלכי המזלות משטרי השמים הממונים עליהם עד שתהיה ההצלחה והפורענות מחוייבות להם ממערכת טבעם, וכדומה מדעות נפסדות, ומבאר הכתוב הפסד דעותם בזה אחר שהקדים שהפורענות נמשכה להם ממומם וחסרונם העצמי, אחר שבהסתכלות אל חלופי מעמדות האומה בהצלחתה ומכשלתה היותם יוצאים גם שניהם ממנהג הטבעי יתבאר בברור גמור שהכל היה תלוי במעשה האומה שנזדמן לה הכל כפי חובה וזכותה:

פסוק ו

עם נבל. בע"ח מת יקרא נבלה ע"ש הפסד צורתו החיונית (מלשון בלי' והפסד) הן האדם כמו לא תלין נבלתו על העץ, הן שאר בע"ח כמו בנבלת חי' ובהמה או בנבלת שרץ, וזה כפי הנחת בעלי הלשון יקרא אצלנו כל בע"ח שהפסיד צורתו החיונית נבלה, וכמו שהונח שם נבלה על הפסד כח המעמיד צורה גשמית כך הונח על הפסד צורה רוחנית

דהיינו עשיית מעשים מפסידים צורת תפארת האנושית, אם שמפסיד ע"י מעשיו כבוד עצמו (עהרלאָז) כמו כאן, או שפוגם ופוסל ע"י מעשיו כבוד אחרים וערכם; והוא בא בלשון כבד כמו בן מנבל אב, פוסל כבוד אביו במעשיו, וכן וינבל צור ישועתו (לקמן ט"ו) שע"י מעשיהם מפסידים כביכול צורת כבודו ית' (ענטעהרט, רש"פ). וא"ת עם נבל עמא דקבלו אורייתא, הבין במלת נבל משמעות אורייתא, ממ"ש במד"ר נובלות מיתה שינה, נובלות נבואה חלום, נובלות אורה שלמעלה גלגל חמה נובלות חכמה שלמעלה תורה (הגר"א) ועתיב"ע:

פסוק ח

בהנחל עליון גוים. להמפרשים הענין מוסב על דור המבול והפלגה שהציג וקיים שבעים לשון נגד שבעים נפש ישראל שירדו למצרים. והרשב"ם הוסיף שבני כנען היו י"ב כנגד י"ב שבטי בנ"י, עיין בדבריהם; ולבי אומר לי כי הענין מוסב על מה שמבואר בתורה (ר"פ לך לך) שבבוא אברם פעם ראשון לארץ כנען בצווי הש"י נאמר ויעבר אברם בארץ והכנעני אז בארץ ויאמר לזרעך אתן את הארץ, שהודיענו כי אז הארץ, שהודיענו כי אז התחיל הכנעני לכבוש את הארץ, והש"י ייעד לאברהם שהוא עתיד להחזיר הארץ לבניו כמ"ש רש"י שם, ואח"כ יודיענו הכתוב שירד אברם למצרים, ויעל אברם ממצרים וילך למסעיו עד בית אל, ושם נולד ריב בין הרועים, וחזר הכתוב להודיענו והכנעני והפרזי אז יושב בארץ, ר"ל שבתוך זמן זה נתיישבו הכנענים בארץ ויאחזו בה, ומסבת מריבת הרועים אה"כ ויפרדו איש מעל אחיו, וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו, קום התהלך בארץ כי לך אתננה, מבואר שכאשר התחיל הכנעני לכבוש, וכן אחר שכבר כבש אותה בזמן שנעשה הפירוד בין אברהם ללוט, באה ההבטחה ממנו ית' לאברהם לזרעך אתננה, ומענין זה אה"כ כאן בהנחל עליון גוים, כלומר כאשר הסכימה חכמתו העליונה ית' להנחיל את הארץ אל הגוי (הכנעני אשר לו אחוזת הארץ עתה) באותו הזמן אשר הפרדו איש מעל אחיו, לוט מאברהם (וזהו בהפרידו בני אדם) באותו הזמן עצמו הנחיל הוא ית' את כל הארץ לאחוזה לבני ישראל. מלת יצב פירש"י לשון קיום, כענין הצבת כל גבולות ארץ (תהילים ע"ד:י"ז) שהוא העמדה והמשך (פעסטשטעללען). ויתכן שהוא מן המורגל בלשון ארמי לקרוא את האזרח יציבא, יציבא בארע' וגיור' בשמי', כלומר תושב קבוע במדינה, וטעם יצב, עשאם תושבים ואזרחיים (היימיש געמאכט, איין- געבירגערט) הבטיחו שזרעו יהיו תושבים ואזרחיים בארץ הזאת. ולא אמר הציב כ"א יצב בעתיד, לפי שלא עשאם תושבים בפועל מיד כ"א בהבטחה לעתיד. ולשון גבולות עמים, ר"ל מדינות העמים, מקצה גבולו עד קצהו (געביעט, בעצירק) כמו את כל

גבולך (שמות ז') שהוא על כל המדינה הנכלל בגבוליו. וטעם למספר כמו מתי מספר, ר"ל מעטי הכמות. וטעם המקרא, מדינות כל העמים הרבים האלה שהיו עשרה במספר, כמו שהזכירם בברית בין הבתרים את הקיני וגו', הבטיח לתת לישראל שהם נגדם מעטי המספר, והמעט הזה עשאם אז תושבים ואזרחיים בארץ טובה ורחבת ידים:

פסוק ט

כי חלק ה' עמו. בהנחל עליון לכל שר ושר אומה שלו בחר לחלקו את עמו ולקח א"י לנחלה שלו ונתנה לישראל, לכן אמרו כל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה לפי שהוא תחת השרים, אבל א"י אין שום ממשלה לע' שרים עלי', לכן אף הכותי הדר בא"י צריכים לקיים כל המצות, כמ"ש אצל הכותים ואת משפט אלהי ארץ, וזהו כי חלק ה' עמו מה שלקח ה' לחלקו נתן לעמו, יעקב חבל נחלתו, פי' ליעקב ובניו נתן חבל נחלתו (הגר"א) ולולי דברי המפרשים בזה הייתי מפרש חלק לשון שעשועים ותענוג (פערגניגען, ערגעטצען) כי שם חלק נרדף עם שרש שעע, שניהם יורו על דבר שוה וישר הבלתי פגום ואין בו עקמימות, חלקת צואריו, חלקי אבנים (שמואל א י"ז:מ') תרגומו שעיעי אבנים, וכן הוא בעברי לא רחצתי למשעי (יחזקאל ט"ז:ד') שפירשו רשב"ם לא רחצתי להחליק הבשר ולעדנו, ולהיות שכל דבר חלק הוא השתעשעות ותענוג לממשמש בו, לכן שניהם יורו על הנעימות הנמצא בדבר שמשעשע את האדם ומשיגו נחת ומרגוע, כמו החליק אליו בעיניו (תהילים ל"ו:ג') תרגומו שעיע לי' בעינו, ידבר דברים הערבים אל לב השומע, ככל דבר חלק המענג את חוש המישוש, בחלק שפתי' תדיחנו (משלי ז':כ"א) בשעיעותא דשפותהא, והוא בעצמו לשון שעשועים, ושעשע יונק על חור פתן (ישעיהו י"א:ח') שחוק של תענוג ומציאת מרגוע בו, אשתעשע במצותיך, בחקותיך אשתעשע, ואהיה שעשועים יום יום, ואף שלשונות חלק הנמצאים במקראות אינם רק הנעימות למראית עין ובאמת הוא מן הנמאס, הנה כמוהו שרש לקח שישמש על הדבור המגונה בעצם והוא נאה במתק שפתים, כמו הטתו ברוב לקחה, ומ"מ ישמש גם על הדבור היותר משובח כמו יערוף כמטר לקחי, על התורה שבדברי' הנעימים תקח ותמשיך את הנפשות אלי', ככה לשון חלק על נעימות האמת, יאמר המשורר לדעתי, חלקי ה' אמרתי לשמור דבריך, ואמר המשורר אליו ית', חלקי ר"ל שעשועי ותענוג יש לי בשמירת דבריך, וזה לשון חלקנו שאנו מתפללין עליו ותן חלקנו בתורתך, לפי שחכמת התורה נעלמת מאד ולחסרי השגה כמונו מיגעת דעת האדם אשר יעמול להשיג תעלומות חכמתה, לכן מבקשים מאת החונן לאדם דעת, לחונן אותנו במתנת חנם להיות חלקנו כלומר השתעשעותנו בתורתך שנמצא עונג ונחת רוח בהשגת המבוקש, וזה לשון

חלק שהזכירו רבותינו "חלק לעולם הבא" ר"ל השתעשעות ועונג הנפשי העליון בעולם הרוחני, והנה מאהבת ה' את יצירי כפיו תאר אותם, ילד שעשועיו (ירמיהו ל"א:כ') נטע שעשועים (ישעיהו ה':ז') וזהו ענין כי חלק ה' עמו, כביכול הוא ית' משתעשע עמהם ונחת רוח לפניו כשעושים רצונו, וקצת סמך לענין זה מדברי רבותינו ברבה (פ' תולדות פרשה ס"ה) ואנכי איש חלק כמה דאת אמר כי חלק ה' עמו יעקב, ע"כ, שתפו חָלק עם חלק:

יעקב חבל נחלתו. ת"א עזב אחסנתי', ורש"י פי' כחבל העשוי בשלשה גדילים, והוא ובניו היו לו לנחלה, ולולי דבריהם הייתי מפרש חבל מענין חבל נביאים (מ"א יו"ד) ותרגומו סיעת ספריא, והוא תאר לקבוץ חברה קשורים יחד בחבלי אהבה (געזעללשאפט פעראיין). - נחלתו מענין חלי כתם (משני כ"ה) ותעד נזמה וחליתה (הושע ב':ט"ו) וענינו תכשיט וקשוט כמ"ש רש"י מלשון ערבי, וכמו שנאמר מן חלה, נחלה מכתך (ירמיה למ"ד) שאמר על המכה נפעל אף שהיא פועלת, כיון דמרוב החליים אשר במכה היא כנפעלת אל החליים כלומר מלאה מהם (כמ"ש הרשב"ם שם) ככה מן חלי נאמר נחלה בנפעל כלומר מלאה קשוטים ותכשיטים מכל צד, מענין זה נחלו פתאים אולת וערומים יכתירו דעת (משלי י"ד:י"ח), נחלו דרישא נגד יכתירו דסיפא, וטעמו הפתאים מתקשטים באולת, וערומים יכתירו עצמם בדעת, וכן כבוד חכמים ינחלו וכסילים מרים אולת (שם ג') ינחלו דרישא נגד מרים דסיפא, וטעמו הכסילים מרימים ומתקשטים באולת, והחכמים יתקשטו במעשים נכבדים, וכן נחלתי עדותיך לעולם כי ששון לבי המה, לפי שהעדות משמחים את הלב לכן חשובים בעיניו כתכשיט, ונביא הנביאים התפלל על גלוי שכינתו ית' בלשון ונחלתנו (כי תשא ל"ד ט') המכונה בלשון כבוד, וירא כבוד ה' אל כל העם (שמיני ט') כבוד ה' נראה בענן (בשלח ט"ז), ומקום המקדש המיוחד לגלוי שכינת כבוד אל נקרא הר נחלתך (בשלח ט"ו י"ז) וקרא כאן יעקב ובניו חבל נחלתו. כלומר חברת כבודו הודו ותפארתו, כלומר קבוץ שייחדו הוא ית' לספר כבודו ותפארתו (ווירדיגער פעראיין) חברה שהוא ית' כביכול מתפאר ומתקשט בהם, כי הם חשובים אליו ביותר, כאמור ונשא אהרן את שמות בנ"י על שתי כתפיו לזכרון לפני ה', ויהיה לפ"ז חבל נחלתו כמו ישראל שבט נחלתו, (ירמיה יו"ד ט"ז) מעם נחלה (ואתחנן ד' ך') כמו עם סגלה (ראה י"ד ב') סגלה הוא דבר יקר וחשוב הנגנז בתוך האוצר, והיינו נחלה מענין חלי כתם, ובספרי איתא, מהיכן המקום מכיר את חלקו מיעקב שנאמר כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגלתו, ואומר כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו, ועדיין תלי' תני' בדלא תניא אין אנו יודעין אם המקום בחר לו ישראל

לסגלתו אם ישראל בחרו להקב"ה ת"ל ובך בחר ה"א להיות לו עם סגלה (ראה י"ד) ומנין שאף יעקב בחר לו הקב"ה שנאמר (ירמיה יו"ד) לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא וישראל שבט נחלתו ה' צבאות שמו, ע"כ. הנה שיתפו רבותי' נחלה עם סגלה לענין אחד, כי המכוון בשניהם אחד, דבר יקר וחשוב שמתקשטים ומתפארים בו, ובמכילתא דר"י פרשת בשלח (פרשה יו"ד) איתא, תביאמו ותטעמו בהר נחלתך, בהר שהבטחתנו בו שנאמר (יחזקאל כ':מ') בהר קדשו בהר מרום ישראל וגו', פירשו בהר נחלתך, בהר שישראל מרוממים ומפארים אותו, ואמרו עוד שם, ארבעה נקראו נחלה, בית המקדש שנאמר בהר נחלתך, ארץ ישראל נקרא נחלה שנאמר (שופטים י"ט יו"ד) ארצך אשר ה"א נותן לך נחלה, התורה נקראת נחלה שנאמר וממתנה נחליאל, וכן מקבלי תורה קרויים נחלה שנאמר (יואל ד':ב') עמי ונחלתי ישראל, אמר הקב"ה יבואו ישראל שנקראו נחלה לא"י שנקראת נחלה ויבנו ביהמ"ק שנקרא נחלה בזכות התורה שנקראת נחלה, לכך נאמר בהר נחלתך, ע"כ, לפי שלא אמר הכתוב חבר נחלתו, כלשון חבר כהנים, (הושע ו':ט') והוציאו בלשון חבל, לכן דרשו בו רבותינו גם להוראות אחרות שישנם בלשון חבל:

פסוק י

כאישון עינו. לראב"ע וי"ו הכנוי מוסב עליו ית', לכן כ' שהוא כלשון בני אדם, והנכון כרע"ס שהוא מוסב על האדם, ופי' כמו שיצר עינו של אדם, שסבב את העין בכתנות עור כדי שלא יפסד. ודע דלמפרשי' אין הבדל בין אישון לבבת עין, ולרשב"ם אישון הוא הבשר הנכפף על העין. ולפי שמכסה ומחשיך את העין נקרא אישון, בבת עין הוא מה שרואים בו:

פסוק יא

יפרש כנפיו וגו' אברתו. שבו חלק הכנף הסמוך לגוף שבו הקנה (פיטטיג) ובו מחובר הכנף של צד חוץ הנוצות הגדולות (פליגעל) נקרא אבר (מלשון ברירה) ע"ש שנברר ונפרש מן הגוף, שכל שארי האיברים מעורבים עם הגוף אבל הכנף מופרש עמנו ועז"א כאן יפרש כנפיו וגו' שבתחלה פירש כנפיו כדי להרחיבן וישאם אח"כ על האברה שיש בה כח לסבול המשא' הנ"ל:

פסוק יג

דבש מסלע. תיב"ע דובשא מפירהא דמתרייבין על כיפין, מחלמיש צור מזיתהא דמלבלבין מטנרין תקיפין:

פסוק יד

תשתה חמר. ערש"י, והגר"א אמר עפ"י פשוטו ודם ענב תשתה לשון נקבה נסתרת שקאי על הארץ שאמר למעלה על במתי ארץ, פיר' שמפני רוב הענבים שבאילן יהיה היין זב מהם שדומה לדם על הארץ ותשתה הארץ מהם. וכל זה שבח א"י שיהיה ענבים הרבה עד שיזוב היין מהם בלא כתישה, ויבע"ת וחמר סומק מן ענבא חד מפקין כור חד. פי' חמר מענין חומר שעורים (הושע ג') שהיא מדה של שלשים סאין וכמו הממעיט אסף עשרה חמרים:

פסוק יח

תשי. לראב"ע היוד נוסף. והנכון כרוו"ה, דלבעלי הלשון הקדמונים נשה ישה שהה השה אין בעיקר יסודם כ"א השי"ן לבדו וממנו נבנו הפעלים על ארבעת התכונות האלה וכן הגה נגה גהה יגהה, כמ"ש רש"י (הושע ה' י"ג וסוף צפני', ואיכה א' ד') לכן מלת תשי נבנה על משקל היה חיה שנאמר מהם בהפסק מאמר תֶּהִי (איכה ג' ל"ז) כי הוא אמר וַיֶּהִי, וַיִּחִי (ישעיה ל"ח כ"א):

פסוק יט

וינאץ. ת"א ותקיף רוגזי', ויותר נראה כפירוש הגר"א שהוא לשון מיאוס, ור"ל וימאס אותם (עמ"ש שלח לך י"ד י"א ינאצוני):

פסוק כ

אראה מה אחריתם. רואה אני שאין בהם תקות תשובה באחרית (רע"ס) מלת מה איננה לשאלה, רק כמו ונחנו מה, ואהרן מה הוא ביני ובינך מה הוא, מה החלום הזה שענינם השלילה וקטנות הדבר. וארא הוא עתיד במקום הוה. ורש"י פירש ארא מה תעלה בהם בסופם נראה כמטיל ספק בחיק ידיעתו ית':

פסוק כא

כעסוני. לשון כעס רגילים לפרשו לשון התרגשות הפנימי לרגוז ולהתקצף (אויפגערעגט, פערדרוס, קראֶנקונג, צאָרן), הנה כל אלה התפעלות בנפש הגשמי ומגונות גם לבן אדם, כמ"ש כעס בחיק כסילים ינוח, והוא ית' המרוחק מכל אלה לבלתי תכלית איך יאמר על עצמו מאמר בלתי נאות אליו כעסוני, ולדעתי עיקר הוראת מלת כעס לשון כפיפת הרצון שאין בו כח להתפשט ולהתרחב לקבל אותו דבר לפי שהוא מתנגד אליו (ווידערווילליג, אונאנגענעהם) דומה למלת עכס בהפוך אתוון אשר יורה בלשון ערבי ענין הכפיפה (צוזאממענביגונג) ולזה שם עכס הוא תואר לשלשלאות (שחוליותי' כפופות זו בתוך זו) המושמות ברגלים אם לאסור ולענוש אם לתכשיט ולנוי, כמו כעכס אל מוסר אויל, תפארת העכסי', וכל דבר שהוא לרצונו של אדם ודעתו נוחה הימנו

הרצון שבו מתפשט ומתרחב לקבלו ולסובלו (אנגענעהם), אבל כל דבר שהוא מתנגד לרצונו של אדם דעתו ורצונו מתקצרת וכופפת את עצמן ולא יתפשטו להתרחב ליתן מקום לאותו דבר לגור ולנוח בתוכם, ולפי"ז יהיה עיקר טעם כעסוני כפפו אותי ר"ל רצוני, ובאמת בבן אדם שמטבעו להתקצף ולהתרגז ע"י מעמד כזה ישמש מלת כעס גם על הקצף ועל הרוגז, אבל אצלו ית' יבואר מלת כעס לפי ההוראה העיקרית, ויש לתרגם מלת כעסוני (זיא ווארען מיר ווידערווילליג, אונליידזאם). והחכם רשד"ל אמר המכעיס גורם לאחר שיכעס, והמכעס מתעסק ומשתדל להכעיס גם אם לא תעלה בידו, וטעם כעסוני בהבליהם השתדלו להכעיסני, ואני בגוי נבל אכעיסם עד שיכעסו באמת, ואם היה אומר הם הכעיסוני ואני אכעיסם לא היה נראה אלא כהדיוט המתנקם, עכשיו אינו אלא כדיין המענש על רוע הכוונה; וכן וכעסתה צרתה היתה משתדלת בכל יכלתה להכעיסה, ועדיין לא ידענו אם היתה חנה כועסת, עד שחזר ואמר מדי עלותה בבית ה' כן תכעיסנה ותבכה וגו'; אבל בתועבות יכעיסוהו וכמהו רבים ידוע כי לא נאמרו אלא לסבר את האוזן. וכבר מפורש האותי הם מכעיסים:

פסוק כח

אבד עצות. מלת אובד הוא מפועל המרובע שהוא פעל יוצא, כמ"ש, (בפ' כי תבוא ארמי אבד אבי) והמקור ושם הפעל גם הוא אובד אלא שבסמיכות ישתנה כמנהג המקור להשתנות בסמיכות ולכן נפתח הבי"ת, ויפה ת"א מאבדי עצה לפי עיקר פתרון המלה (רוו"ה דלא כראב"ע):

פסוק לד

הלא הוא במוס עמדי. מלת הלא יפרשוהו להתהפכות השלילה (אֲב ניכט) ויותר נ"ל לפרשו מלשון מיום ההוא והלאה להוראת ריחוק הזמן, כי כל דברי הנקמות והנחמות שבפרשה הם לזמן רחוק, כמתואר בדברי הנביאים בשם אחרית הימים, וזהו שמודיע בזה. הלא הוא. (פערן איסט'ס!) דבר זה יקויים בזמן רחוק, ואמר כמוס עמדי. הזמן המיועד לקיום דברים אלה הוא גנוז וסתום, כמ"ש בדניאל סתומים וחתומים הדברים עד עת קץ, ע"ד יום נקם בלבי לפומי לא אגלה, והמקף שבין שתי המלות עם הטפח' יותר נכון לפי"ז, ועמ"ש בראה הלא המה בעבר הירדן, ובמקץ הלא זה אשר ישתה:

פסוק לה

לי נקם ושלם. מלת נקם רגילים לתרגמו (ראכע) והוא הסתערות הפנימי והתרגשות הלבבי להתרגז באף וחמה, הנה התפעלות כאלה מגונים לבן אדם כמו שהזהירה התורה לא תקום, מכ"ש שאין ראוי להזכיר מלות כאלה אצלו ית', ואונקלס ויב"ע תרגמו מלת נקם, פורענותא (שטראפע) והוא לדעתי עיקר המכוון במלת נקם, כי עיקר יסודו שתי

אותיות קם והנו"ן אף שהוא ג"כ יסוד במלה מ"מ אינה אלא להוראת על התפעלות של הנושא עם הנשוא, ולכן היא נופלת כשהיא באה בבנין, כמו לא תקום (דומה למלת נגד, נשף נגף לדעת רש"פ), ושרש קם יורה ג"כ להתקוממת ליסר ולהעניש, כמו וארב לו וקם עליו. וכן אם תקום עלי מלחמה, ושמוש שרש קם ליסר ולהעניש יתכן מאד, כי שרש קם ישמש גם על ביאת דבר תחת דבר (שטעללפערטרעטונג), כמו והנה קמתם תחת אבותיכם, יקום על שם אחיו, ויקם מלך חדש, וכן שם מקום ישמשו רבותינו כמלת תחת כאמרם יעמוד אחר במקומו, ומצאנוהו גם במקרא על כוונש זו (ישעיהו ל"ג:כ"א) אדיר ה' לנו מקום נהרים וכל עונש הבא על האדם על גמול מעשי רע הנה העונש הוא חלף ומחיר הרע, ולהיות שהיסורים הם תחת המעשה הרע והעונש במקום הפעל המגונה, שפיר ישמשו המקראות פעל קמה על היסורים והעונשים, ומזה ג"כ שם נקמה ר"ל עונש הבא לתשלום גמול מעשי הרע [פערגעלטונג, בעשטראפונג]; ויש סמוכים לדברים אלה שאין בנקימה פעולה הנעשית בחמה וכעס דוקא, שהרי גם העדר הפעולה הראויה לעשות ג"כ תקרא נקימה, כאמרם בסיפרא עד היכן כחה של נקימה ? א"ל השאילני מגלך ולא השאילו למחר א"ל השאילני קרדומך א"ל איני משאילך כשם שלא השאילתני מגלך, לכך נאמר לא תקום. ע"כ. הנה ידענו כי המגל חשוב יותר מן הקרדום, וההפסד בשמוש המגל הוא נפיש טפי מן ההפסד שבשמוש הקרדום, לכן כשראובן מנע מלהשאיל לשמעון קרדומו לפי ששמעון כבר מנע מלהשאילו מגלו הוא מעשה נקמה, שהרי אין פחת הקרדום כפחת המגל, הוא מנע ממנו המגל דנפיש פסידי' והוא מונע ממנו תחתיו הקרדום דזוטרא פסידי', הרי אף שאין שמעון עושה מעשה בפעל רק מונע א"ע מפעולת השאילה ג"כ תקרא נקימה, ולהעדר פעולה אין ליחס הכעס והחמה, עכ"פ יצא לנו שאין המכוון במלת נקמה כ"א תשלום הרעה במדה גדושה, לא במדה מחוקה ולא במדה פחותה רק מדה במדה; וכן מ"ש [משפטים] בעבד כנעני נקם ינקם, חלילה מלהעלות על הדעת שתצוה התורה להתנהג עמו במדת הנקימה ולדון את האדון במיתת הרג בדרך נקימה באף ובחמה, ולתרגם נקם ינקם [עס זאָלל געראכט ווערדען] אבל המכוון בו לשלם לו כמדתו, יומת כאשר המית, וכת"א ויב"ע שם איתדנא יתדן; וטעם ששינתה התורה שם להוציא עונש המיתה בלשון נקם ינקם ולא אמרה יומת לפי חרב כבשאר חייבי מיתות סייף, יראה לפי שהנהרג הוא קנין כספו שהקילה בו התורה בדין יום או יומים, א"כ לא שוה זה הנהרג לשאר הנהרגים, והיה עולה על הדעת להקל בעונש האדון ההורגו אפילו במת תחת ידו, לחילוק ההשתוות שבין הנהרג להההורג, ואם אנו מחייבים מיתה את אדונו נראה העונש במדה גדושה, לכן הוציאה התורה עונש

מיתתו בלשון נקם ינקם ירצה מדה במדה; ובקין אמר. כל הורג קין שבעתים יוקם, לפי דמשורת הדין לא היה ראוי להעניש את ההורג קין לפי שהיה מחוייב מיתה בעבור שפיכת דם אחיו, ושופך דם אדם באדם דמו ישפך, אלא שמחסדו ית' היה להבטיח את קין שלא יהרג בעבור התוודותו לפניו עוונו וחטאיו [כמ"ש רמב"ן שם], לכן הוציא את עונש ההורגו בלשון נקימה שלא היה ראוי לעונש כלל ובכל זאת יענש במדה גדושה:

כי קרוב יום אידם. פי' בזמן שתמוט רגלם ר"ל כשיגמור כל זכות שיש להם, או יקרב איד שלהם ולא אאריך להם. וחש עתידות למו. פורעניות העתידות לבוא עליהם הכל יביאם עליהם בזמן קרוב זה אחר זה ולא יתנם השב רוחם, וכן בקדיש בעגלא ובזמן קריב, בעגלא הוא שימהר להביא הגאולה, והגאולה גופה תהי' בזמן קריב, כי הגאולה היא בהרבה פנים, כתחיית המתים, גוג ומגוג, והכל יהי' בזמן קרוב זה אח"ז (הגר"א):

פסוק לו

עצור ועזוב. לרש"פ דברים שעושים בהם סחורה יקרא עזבון כמו נתנו עזבוניך (יחזקאל כ"ז:ל"ג) נתנו בעזבוניך, הונך ועזבוניך בצאת עזבוניך מימים, כולם מלשון עזיבה ובטול עסק עם הדבר, שהמוכר עוזב את החפץ ואת הסחורה מלהיות לו עוד עסק עמו כי מניחו ברשות אחרים במחיר יבאו, וכן יאמר בל' אשכנזי על מכירת חפצים בלשון עזיבה (פערלאססען), מזה הענין עצור ועזוב, ואפס עצור ועזוב בישראל (מלכים א י"ד:י') ואפס עצור ועזוב בישראל (מ"ב י"ב), והיינו משולל מכל דבר חפץ, בין דברים שעושין בהם סחורה ובין דברים שאין עושין בהם סחורה, הדברים שאין עושין בהם סחורה יקרא בשם עצור, מענין עצירה שעוצרין אותם תחת היד שאין עושין בהם מסחרת לעזבם לרשות אחרים כגון בתים שדות כרמים וכלי בית ושאר חפצים שהאדם יורש ולוקח לעכבם לעצמו ושלא למכרם. והדברים שעושין בהם סחורה יכונו בשם עזוב ע"ש שעוזבין אותם ומניחים אותם לכנוס ברשות אחרים, וראוי לתרגם עצור ועזוב (דאס האלטבארע, אונד פיילבארע), ולפי שאלה שני מיני החפצים הם כוללים כל חפצי האדם וקניניו והונו, לפיכך יכנה בעל הלשון עניות האומה ודלותה בלשון אפס עצור ועזוב, כי גם עשירות האומה וטוב מעמדה תלוי הכל על מה שתוציא הארץ בשפע לצרכי היושבים בה והוא נקרא עצור, ובמשא ומתן והמסחרת המרובה שהיא עושה עם שאר האומות השכנות והוא נקרא עזוב:

פסוק לט

אני אני הוא. דא הוא עילת על כל עלאין דלית לעילא מני' ולית לתתא דלשוי לי', דעילת על כל העילות לית תניינא דנטל עצה מני', דאיהו יחיד קדם כלא ולית לי' שותפא, אבל איהו חד בלא חושבן ובלא שיתוף, ובגין דא, אין אלהים עמדי (תקונים ס"ה) פירש מלת

אני השני ענין גרם וסבה משרש אנה אשר יורה גם לענין גרם וסבה ואל מקרה מציאות דבר, כענין לא יאונה לצדיק, לא תאונה אליך, וה' אנה לידו, וטעם אני אני הוא, אני הוא סבת על כל הסבות (איך בין דער אורגרונד). עמכדרשב"י בראשית כ"ב ב'. ועמ"ש ס"פ כי תבא, כי אני ה' אלהיך ובפ' וארא וידעתם כי אני ה'. וגם במאמר המשורר (תהלים פ"ט) זכר אני מה חלד, לדעתי מלת אני הוא שם אליו ית', וטעמו אתה סבת כל הסבות הנקרא בשם אני! זכר מה חלד, מה זקנה יש לו לאדם הלא ימיו מעטים. (והמפרשים יהפכו הצווי לפעול כאילו אמר זכור אני, או יסבו מלת מה גם לפניו כאילו אמר זכר מה אני):

פסוק מ

כי אשא אל שמים ידי. להמפרשים. הוא לשון שבועה. אמנם כדי להרחיק עניני גשמיות כאלה ממנו ית' כל לפרש מלת ידי מענין כוש תריץ ידיו לאלהי' שהוא לשון שבח ותהלה, (רוהם, פרייז) כמ"ש בהרימותי ידי, לך לך י"ב כ"ב, ובירים משה, בבשלח י"ז י"א, והטעם אחרי שהעיד דברי תנחומים שיביא אליהם לעתיד אמר אשא אל שמים ידי, ר"ל אגדיל חסדי וטובי בשפע רב עליכם עד שיתרוממו שבחי התהלה והשבח למעלה ראש, ויהי' מלא כל הארץ עד לשמים מלא בתהלותיו (ביס אם הימעל מיינען רוהם עמפאָרהעבען) ואמרתי חי אנכי לעולם, ר"ל אשוף רוח חיים ושמחה בעולם, להחיות רוח השפלים והנבזים בעיני בזויי עם, ולהחיות לב הנדכאים והנאנחים תחת עול השיעבוד (דיא וועלט אויפלעבען). מלת חי אינו כאן שם כ"א פעל כענין לחיות זרע (נח ז' ג') לחיותם ברעב (תהלים ל"ג י"ט) וטעם חי כאן על השבת רוח תקוה וחדוה (אויפ- לעבען פרישען מיטה איינפלאָסען) כמו ותחי רוח יעקב. לעולם, הוא כלל המציאות (וועלט) כמו גם את העולם נתן בלבם (קהלת ג':י"א) הליכות עולם לו (חבקוק א'), והלמ"ד תשמש כאן כמלת את כמו הרגו לאבנר (שמואל ב ג':ל') ע"ש רש"י, וכמו שלח לשריו לבן חיל (דה"ב י"ז ב') את שריו את בן חיל. וקרוב לכוונה זו ראיתי בדברי הגר"א שכתב העה"ז מתנהג בטבע, אבל בשמים הוא עפ"י הרצון, כמ"ש ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים ואמר אשא אל שמים ידי, יתרומם שמי בארץ כמו בשמים שיתנהגו ג"כ ע"י הרצון ויעשה נסים ונפלאות בארץ, ואמרתי חי אנכי לעולם, כי עתה אין ניכר מלכותי בארץ, אבל לעתיד יכירו מלכותי גם בארץ. ע"ש:

פסוק מז

דבר רק הוא מכם. לפירוש המפרשים היה יותר ראוי לומר לכם ביה"ג שאליו לא מכם ביה"ג שממנו, וכן לדבריהם אין השלילה והחיוב ביחס אחד, כי ישליל ממנה הריקות והוא דבר בטל שאינו נכנס כלל בגדר השווי, ויחייב לה היותר מעולה ונכבד באמרו כי

הוא חייכם, לכן הנראה בכוונת המקרא (כמ"ש ר"י אדרבי) התורה איננה לאדם כדבר מקרה כמו השחרות והלובן וכדומה אשר יצויר להיות זולתה, וזהו כי לא דבר ריק הוא מכם, איננה דבר שיוכל אדם להיות רק ממנו (אונטרעננבאר פאַן אייך) אבל הוא דבר עצמי באדם כמו שלא יצוייר אדם זולת החיים. ע' עקרים מ"ד פ"מ:

פסוק נ

ומות בהר. אין ר"ל שימות הוא מעצמו. אלא שיתקן עצמו. כי הוא יקבור את עצמו (ראב"ע) (והגר"א אמר מיתת משה היתה רצונית והוא עפ"י ציווי. וגם במיתתו היה עובד הש"י וקיים מ"ע. ולכן נאמר לו ושמה לא תבא שהוא מצות ל"ת, כדי להוסיף לו שכר:

פסוק נב

מנגד תראה. מאמר זה נראה כמותר, אחר שנצטוה לראות את הארץ, בעמדו על הר העברים, הנה ראייתו מרחוק, ועוד כיון שהזכיר ברישא דקרא את הארץ למה חזר בסופי' לומר אל הארץ אשר וגו', ונראה שהמכוון במקרא זה לפייס דעתו של משה על מניעת מלאת מבוקשו בביאת הארץ, וזה אחרי שהודיע הוא ית' את משה את כל המאורעות הרעות והצרות הרבות, שעתידים לבא על ישראל לסבת סורם מאחרי ה', כמאמר רבותינו בספרי (והובא ברש"י ס"פ וזאת הברכה) על ויראהו ה' את כל הארץ שהראהו כל א"י בשלותה, וגם המציקים העתידים להיות מציקים לה, הראהו בני דן עובדי אלילים, ארץ נפתלי וחורבנה, ארץ אפרים ומנשה וחורבנן, ארץ יהודה וחורבנה, ארץ המערב וחורבנה, הראהו כל המאורעות שעתידים ליארע לישראל, וכמו שביאר משה כל זה בשירת האזינו שהזכיר בו שמרוב טובה ימרדו בה' לעבוד אלילים, ולכן יחרה אף ה' בהם לשלוח בארצם דבר, חרב, רעב, וחיה רעה, ולבסוף יפזרם בכל קצות הארץ, (עיי' בנועם דברי הרמב"ן ס"פ זו) ואין ספק שלא הודיע לו השי"ת כל הרעות האלה לצער אותו ולהאדיב את נפשו, אבל כוונתו ית' בזה למען ידע כי ביאתם כעת לארץ איננה טובה מוחלטת, ואין לישראל בה שלוה שלמה, ואין לו למשה להצטער כ"כ כשנמנע ממנו ביאתו שמה, כי כאשר נתודע לרועה הנאמן שיבעטו בהשם ובתורתו, והארץ תשוב להיות שממה ויגורשו מן הארץ ויתפזרו בארצות אחרות, מכל אלה נעצב רוח משה בקרבו והיגון והאנחה מצאו משכן בלבבו, ותקטן בזה השתוקקותו לבא עמהם, כי איך ישמח בראותו כי ערבה שמחה זו, והיא סיבה אל האבל המתמיד זה ימים רבים, הנה היתה דעת העליון ית' להודיעהו חורבנה העתיד למען תתפייס דעתו קצת בשלילת מלאת חפצו לראות ביאתם אל הארץ, וברצון גמור יפקיד רוחו בידי יוצר כל, וזהו שאמר אליו, כי מנגד תראה את הארץ, כלומר אם תראה ותשיג מעמד הארץ מצד ההתנגדות שבה, שתראה כי כל מעשיהם יהיו הפך רצון ה' במצותיו, כי יסירו

מאחריו לעבוד אלילים, הנה מדעת עצמך תשכיל ותדע שהוא בלתי אפשרי שלא תבא שממה וחורבן אל הארץ הנבחרת אשר דעתי ליתנה להם בעין יפה, מלת מנגד, מענין אעשה לו עזר כנגדו, לא זכה כנגדו, לשון הפוך, והתנגדות, וכן להלוך נגד החיים (קהלת ו׳:ח׳) ומלת ושמה ענין שממה כמו אתן לגוג מקום שם קבר, (יחזקאל ל"ט י"א) כלומר מקום שמם, כמ"ש (ויחי מ"ט כ"ד) משם רועה אבן ישראל, וכשם שמים שהוא לשון השתוממות, כמ"ש ריש בראשית, ואנשי שם (בראשית ו' ד') אנשי שממון ששממו חת העולם כמ"ש רש"י שם, ואות וי"ו כענין שאלה ותמהון, כמו תקותך ותום דרכיך (איוב ד׳:ו׳) שטעמו הלא תום דרכיך תקותך, דומי' דרישא, וכן ולא יסקלונו (וארא ח' כ"ב) וכן ועתה לא יבצר מהם (נח י"א ו') (וועז דוא פאָן דער געגענזייטע דאס לאנד בעטראכטעסט, מוס ניכט פערהעערונג קאממען ?) ותי"ו תבא הוא לנסתר ומוסב על ושמה, על ביאת צרת השממון שייך לשון לא תבוא, ועל ביאת משה לארץ אמר (לקמן ל"ד ד') ושמה לא תעבור, כראוי לבן אדם:

פרק לג

פסוק א

משה איש האלהים. אמרו ברבה אם איש למה אלהים אם אלהים למה איש וכו' אר"א מחציו ולמטה איש מחציו ולמעלה אלהי'. ע"ש. ואינו מובן בהשקפה ראשונה כי איש אלהי' הוא כמו עבד אלהי', ולמה לרבותינו להפריד כל אחד לענין בפ"ע, ונ"ל בכוונתם כי תואר הנלוה במתואר והוא עמו ביחס אחד בבחינת נושא המשפט או בבחינת צדדי שניהם שוים, אם שניהם בה"א כמו ההר הטוב, הארץ הטובה, אם שניהם בלא ה"א כמו עבד עברי, בית גדול (ויש יוצאים מן הכלל כמו את הכבש אחד תעשה בבוקר, יום הששי, ובאמת עמדו עליהם רבותינו. עמש"ש), וכאן שאמר קרא המתואר בלתי ה"א והתואר בה"א, לכן שאלו אם איש למה אלהים (ובדפוס משובש ע"ש), ר"ל שהיה ראוי לומר או שניהם בלא ה"א או שניהם בה"א; והנה הוראת קשור שם עם שם יורה בכלל על שתי פנים, או סמיכת קנין הצטרפות או תאר המתואר, ויש התקשרות שם עם שם שיש לבארו בכל אחד משני הפכים, כמו כי תקנה עבד עברי שיש להבינו כתאר המתואר עבד שהוא עברי, או יחס הקנין עבד של עברי, ששם עברי לפי"ז שם עצם (ערש"י), הנה באופן זה מן הסמיכות צריך שיתבאר לפי הכרח והבנת ענין, ושם הנסמך לשם הקדש צריך להתבאר לענין יחס הקנין, לא כענין תאר המתואר, עד"מ בית אלהים אינו תואר המתואר כי הבית עצמו בנוי מאבנים עצים ועפר ככל שארי הבתים, אבל נקרא בית אלהים להיותו מיוחד לענינים אלקיים, נקרא הר אלהים כתרגומו דאתגלו עלוהי

יקרא דה', מטה אלהים תרגומו דאתעבידו בי' נסין מן קדם ה', ועד"ז צלם אלהים, נשיא אלהים, אצבע אלהים, וכדומה לאלה. והנה בשמות הנסמכים לשם אלהים רובם שניהם בלא ה"א וכאן ה"א תלוי' בשם אלהים, ולזה מצאו רבותינו מקום לבארו כעין תאר לא לענין יחס, עד שאמרו מחציו ולמטה וכו', וכוונתם בזה לדעתי כי כל הנמצאים בעולם נחלקו בכלל לשתי מחלקות, הא' המורכבים מחומר וצורה, הב' הפשוטים הרוחניים והם צבאי מרום במרום (אף שיש לאלה ג"כ בחינת חומר, אמנם הוא זך מאד ונקראים פשוטים לא מצד עצמם כ"א נגד מה שתחתיהם במעלה, המורכבים בחומר עב גולם מורגש) והנה שאר בני אדם אם יונח עליהם שם איש הוא מבחינת תוספת ענין רוחניותו על ענין חומריותו, ויש לו דמיון מה לאישים הרוחניים לא מצד עצמות גופו כ"א מצד שתוף הרוחני שבו המתרבה בו על חומריותו (עמ"ש למעלה בפ' בלק בשם אדם ואיש), אמנם משה רבינו להיותו זוכה למעלה הנשגבת מדעתנו, דבור פא"פ, ומעמד הנכבד מ' יום ולילה, אשר לא יצוייר בלתי הזדככות והטהרות חלק חומריותו להיותו זך מאד כחומר הפשוטים האישים הרוחניים אשר מצד עצמותם יקרא אישים, ככה מרע"ה צד חומרו נקרא איש מצד עצמותו לא מצד שתוף רוחניותו כשאר בני אדם. זהו כוונתם באמרם מחציו ולמטה איש, ירצה מדרגת חומרו שהיא המדרגה התחתונה שבו היתה נקראת מצד עצמה בשם איש; מחציו ולמעלה ר"ל המדרגה המעליתית שבו והוא חלק רוחניותו היתה במדרגת יותר עליונה מאד. כללת כוונתם שמצד חומריותו לא היתה שום מניעה ועכוב אף במקצת מלהתעלות במדרגת הרוחנים העליונים, ועל ענין זה נתלה הה"א בשם אלהי' להורות על חלוק ההצטרפות שבינו לבין איש הקודמו, דוגמא למ"ש על הכבש אחד:

פסוק ב

וזרח משעיר למו. ידוע שישראל סבבו את הר שעיר רוב אותן הימים שנתאחרו במדבר, ככתוב ונסב את הר שעיר ימים רבים, והנה שם זרח לישראל אור הש"י בראותם עוצם המופתים והנפלאות שעשה להם הש"י להאכילם מן מ' שנה, שלא בלו שלמותיהם בכל הזמן הארוך ההוא, עד שמשם התחילה הישועה לצמוח לישראל, כאמרו רב לכם סב את ההר הזה פנו לכם צפונה ומן אז התחילו להשתדל במלחמות האומות אשר נצחום מעבר הירדן מזרחה (רלב"ג); הופיע מהר פארן שאז נשנית התורה כמ"ש בין פארן ובין תפל, לכן אמר הופיע שהוא יותר מזרח (הגר"א):

מרבבות קדש. להראב"ע והרע"ס הוא דבוק עם מימינו, וזה לא יתכן לחבר מה שבעל הטעמים הפריד באתנח, ואחרים יאמרו טעם המקרא אתה למו אש דת מרבבות קדש

דהיינו מימינו של הקב"ה אתה למו דת השם ב"ה; וגם זה אינו נכון כי קבלת התורה היתה ממנו ית' לא ממלאכי קדש, ולכולם הי' ראוי לומר קדושים, ולזה הוסיף רש"י מרבבות מלאכי קדש (ע' רא"ם), ונ"ל מרבבות הוא תואר אל התורה, וטעם רבבות כמו רבי תורתי (הושע ח') שפי' לרד"ק הדברים הגדולים והחשובים והנכבדים שבתורה, כענין רב ביתו שפי' גדול ונכבד, וכן מרבבות קדש היותר חשוב והיותר נכבד בענין הקדש והיא התורה, והמ"ם היא מ"ם היתרון והפלגה, ותרגואו (אללער פאָרציגליכעס הייליגטהום), וטעמו זרח והופיע ואתה להם הדבר היותר חשוב ונכבד שבקדושה, והיא התורה, כמו שיאמר אש דת, ובמכדרשב"י (משפטים קכ"א) אורייתא מחכמה נפקת מאתר דאקרי קדש, ולפי"ז האתנח במקום הראוי, וכ"כ הגר"א בפי' לשה"ש דגול מרבבה היא התורה; ולדברי חכמי אמת המלמדים אותנו דעת סדר השתלשלות העולמות והדרגתם, באמרם שכל עולם היותר עליון וגבוה הוא אור המחיה והמקיים את העולם שתחתיו, ולעולם האצילות (שכולו אלקות גמור דע"ס דאצילות מלכא בהון איהו וגרמיה חד בהון איהו וחיוהי חד בהון) יש יתרון על השלש עולמות בי"ע, כי אורו מתפשט ומאיר לכל השלש העולמות שתחתיו, והתורה הקדושה ששורשה העליון הנעלם נעלה הוא מעלה מעלה גם מאצילות קדשו ית' כי היא האור המקיים כלהו עלמין (עיי' בנפש החיים לקדוש ה' מהר"ח וולאזין שער ד' פ"י) ויאות לפי"ז לקרוא את התורה בשם מרבבות קדש, כלומר היותר חשוב והיותר נעלה בענין הקדש, ודע שאונקלס תרגם מלת למו שהוא לנסתרים במלת לנא שהוא למ"ב, ולא ידעתי טעמו:

אש דת. בספרי אמרו דמויים וחקוים שהאש יתדמה בהם לתורה אלהית, וז"ל מה אש ניתנה מן השמים כך דברי תורה ניתנו מן השמים (כמו שיסוד האש העליון והדק שביסודות ולכן מקומו קערורית גלגל הלבנה ככה התורה האלקית מבין שאר התורות כולן היא מפעל אלהי' ומסודרת משכל העליון) מה אש חיים לעולם אף ד"ת חיים לעולם (ע"י האש יתערבו היסודות ויעשו המזגים ויתהוו ההווים והחיות בכלל תלוי בחום ובליחות ככה התורה האלקות היא החום האלקית אשר בלבות עובדי הש"י שהוא יסוד החיים הנצחיים כמאמר הנביא והיה בלבי כאש בוערת) מה אש קרוב לה נכוה רחוק ממנה צונן כך ד"ת וכו' (כמו שהאש ראוי לאדם שישב אדם במצוע המקומי ור"ל שלא יתקרב פן ישרף ולא יתרחק ממנו הרבה כי יתחזק עליו הקור כך התורה האלקית לא ירחיק אדם ממנה כי היא חייו ואורך ימיו ולא יכניס עצמו לפנים ממחיצתה בהכנס בסודותיה, כמאמר אל תתחכם יותר במופלא ממך אל תדרוש (ערי"א), ואמר ברעיא מהימנא נשא (ד' קכ"ג) מאן דאיהו חייבא וייעול למנדע רזין דאורייתא וכו' מבלבלין

מחשבתיה שלא ייעול לאתר דלאו דילי') ואמרו עוד רז"ל שהתורה כתובה באש שחורה על גבי אש לבנה, כלומר נגלה ונסתר; ויש לומר עוד בהתדמות התורה לאש, כי כמו שהשלהבת תתקטן ותתגדל כפי מעוט ורבוי חלקי אשיים שבדבר שהשלהבת נתלה בו, כך השגת התורה האלקית תתרבה ותתמעט כפי הכנת נפש האדם אל קבלת השגתה, וכמו שלמדונו רבותינו (בפ' קנין תורה) מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם, מהם המדות המשובחות והמעלות הנפלאות שצריך להתנהג בהם הישראלי הרוצה להיות מוכתר בכתר התורה, והנמנע מהם אינו זוכה להשגתה האמתית, עמ"ש מזה במשפטים באש אוכלת בראש ההר:

פסוק ג

אף חובב עמים. להמפרשים הך קרא בתרי עניני משתעי, ולדעתי כולו קרא מענין אחד מדבר, והוא מאהבת ישראל אל קבלת התורה, כי אחר שדבר במקרא שלפניו מאהבת המקום לישראל בנתינת התורה, אמר במקרא זה מאהבת ישראל אליו, ואמר שאף הם אוהבים ומחבבים את הקדושים ואנשי מעלה שביניהם, אשר בכח נפשותם לרדת אל עומק עיון התורה ולהשגת אמתתה, ולאנשי מעלה כאלה הם מכניעים עצמם לשמוע מהם למודים ללכת בם אחרי' ולקבל עליהם דברות התורה ומצותי', זו היא לדעתי הכוונה הכללית במקרא זה. אף חובב עמים כל קדושיו. אף עם ישראל אם אוהבי' ומחבבים את הקדושים שביניהם ר"ל אנשי מעלה (כי לשון קדושה ענינו פרישה הבדלה ורוממת מעלה (אייס- געצייכנעט) כענין ויגבה ה"צ במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה (ישעיהו ה׳:ט"ז), שמלת נקדש נרדף עם מלת ויגבה), ויתכן שירמוז בזה על שבט לוי שנתקדש ביותר ללמד התורה ברבים כאמור עליהם יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, ובפ' כי יפלא ממך דבר למשפט אמר וקמת ועלית אל הכהנים הלוים והגידו לך את דבר המשפט, ואיתא במכדרשב"י (נשא קמ"ו) כהן דבעי לפרסא ידוי בעי לאיתוסף קדושא על קדושא דילי' דבעי לקדשא ידוי על ידא דקדישא מאן ידא דקדישא הוא ליואה דכתיב וקדשת את הלוים הא אינון קדישין; וכן הזקנים שבעם והם שרי החמשים היו המעולים, כי היו מיוחדים בפרט ללמד תורה בישראל (כמ"ש בדברים בשם הגר"א), ולהודיענו בענין מה הקדושים האלה פרושים ומובדלים מאחרים אמר מלת בידיך. והוא מענין היתה עלי יד ה', ר"ל בכח הנפשי וביכולת להשגות רוחניות (גייסטעסקראפט) ר"ל הקדושים ואנשי מעלה כאלה אשר בכח נפשותיהם הכנות ראויות להשגת רוחנית התורה, הם אהובים וחביבים בעיני עם ישראל, ויהיה תרגומו לפ"ז (אויך דאס פאָלק שאטצעט ליעבענד זיינע בעגייסטערטען הייליגען); ואחר שאמר מאהבת ישראל אל

אנשי מעלה שביניהם בא להודיענו תכלית אהבתם וחביבותם, עז"א. תכו לרגליך ישא מדברותיך. מלת לרגליך כענין צא אתה וכל העם אשר ברגליך, שמלת ברגליך איננו שם לאבר ההליכה רק על פעולת ההליכה ר"ל אשר הולכים אחריך ונמשכים ללכת בעצתך (ע"ש רש"י), וכן כאן טעם והם תכו לרגליך, הם נכנעים להמשך אחריך ללכת אחרי', כענין אחרי ה' תלכו, ותרגומו (זיא אונטערוועררפען זיך אונטערטהאֶניגסט דיר נאך צו פאלגען, דיינע ווארטע צו איבערנעהמען); ואמר חובב בלשון יחיד ועמים בלשון רבים, כי כן הנהוג ברוב המקומות בכ"ק כשמדבר בענינים רוחניים, כענין ויחן שם ישראל נגד ההר, כי עסק הרוחני הנמצא בפרטים הוא התאחדות גמורה שביניהם, ומטעם זה אמר גם ישא בלשון יחיד במלת והם ברבים:

פסוק ד

תורה צוה וגו' ויהי בישורון. המפרשים יחברו מקרא זה למה שאמר מלפניו ישא מדברותיך כלומר מה הנה המדברות אשר יקבלו עליהם עז"א תורה צוה, והוא קשה מאד איך משה עצמו יאמר תורה צוה לנו משה, וכן מאמר ויהי בישורון מלך שאמר אח"ז יקשה מאד לפירושם, כי לדעת רבותינו בכמה מקומות הוא חוזר על משה, כדאיתא בשמות רבה (ס"פ ב') משה זכה למלכות כדכתיב ויהי בישורון מלך (פ' מ"ח) יוכבד נטלה מלכות משה מלך שנאמר ויהי בישורון מלך, וכן (פ' נ"ב) לרקמות תובל למלך, למלך זה משה שנקרא מלך כמ"ש ויהי בישורון מלך, ואמר בויקרא רבה (פ' ל"א) מלך אסור ברהטים זה משה כדכתיב בי' ויהי בישורון מלך, ואמרו במדבר רבה (פ' ט"ו) א"ל הקב"ה למשה מלך עשיתיך שנאמר ויהי בישורון מלך. ע"ש. ובשבועות (פ"ב מ"ב) אין מוסיפין אלא במלך כתב הרמב"ם בפי ומשה מלך היה ועליו נאמר ויהי בישורון מלך, ואיך יאמר משה על עצמו ויהי בישורון מלך, לכן נ"ל כי שתי פסוקים אלה אמרו עדת ישראל אחרי שומעם הדברים הנעימים היוצאים מפי רועם הנאמן לספר בשבחם מהתנהגות אהבתו ית' עמהם ומהכנעתם לפניו לקבל עול מלכותו עליהם, נתפעלה כל העדה לדבר מגודל מדרגת משה, ונכנסו בתוך דבריו לקרוא בהתלהבות נפשותם לאמר. תורה צוה לנו משה וגו' ויהי בישורון מלך וגו', וטעם בהתאסף וגו' יחד וגו' על יום מ"ת, שנתברר לכל העדה גודל מעלת משה, שבו לבד בחר ה' מכל ישראל, כי ראו שלא היה בכחם לסבול קבלת התורה רק משה לבדו, עד שאמרו אליו כל העדה. קרב אתה ושמע את אשר יאמר ה"א ואת תדבר אלינו וגו'. וראיתי ליב"ע בתרגומו על פסוקים אלה וז"ל אמרין בני ישראל אוריית' פקיד לנו משה וכו' והוא הוה מלכא, דעתו מבוארת ששני פסוקים אלא הם מאמר המקהלות (קאָהר) כדברינו:

מורשה. לא אמר ירושה, כמ"ש רנ"ו, שבאמת אין התורה ירושה, כמאמר התנא, התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך, כי אין התורה מוכנת לבנ"י שיירשנה כמו ירושה שאין עלי' עוררין שאין ליורש רק ליטול אותה, אבל צריך אדם להלחם עם שונא חזק שהוא יצר הלב הנלחם עמו יום יום, ואם לא יתחזק ויתאמץ כנגדו לא ינחל את התורה, וכדתנן במ"ח דברים התורה נקנית במיעוט שיחה ושינה במיעוט סחורה ושחוק במיעוט תענוג ודרך ארץ וכיוצא באלה, אבל התורה היא מורשה לקהלת יעקב, וענינו כמו ונתתי אותה לכם מורשה (שמות ו':ח') והיינו שתהיה לכם עדי עד, וכמו יען אמר האויב וגו' ובמות עולם למורשה היתה לנו (יחזקאל ל"ו:ב') פי' שהתאמרו לאמר הארץ שכבשנו מידכם מורשת עולם היא לנו, וכן לנו נתנה הארץ למורשה (שם ל"ג) כלומר לעד תהיה לנו, וכן מתפרש מלת מורשה בכל המקומות, וכן כאן מורשה קהלת יעקב ר"ל התורה העליונה הזאת שצוה משה עפ"י השם לנו היא ולבנינו, ומורשה היא לעד לקהלת יעקב, ואין לאחרים שלא נכנסו בברית אברהם חלק ונחלה בתורה זו, ועד עולם תהיה לבד לתורת ישראל, והנסיון מעיד שעד היום לא היתה אומה ולשון שבחרה תורתנו לקבל עלי' עול מצותי' זולת קהלת יעקב, להם היא מורשה לעולם, ובכל זאת איננה ירושה כי אין התורה באה בלב אלא למי שמתקן עצמו ומכין לבו אלי'. עמ"ש וארא ונתתי אותם לכם מורשה:

פסוק ו

יחי ראובן. התפלל עליו ג' דברים, לפי ששבט ראובן הלך לפני הצבא למלחמה לכן התפלל עליהם שלא ימותו, לא במלחמה ולא בידי שמים אבל יבואו לביתם בשלום, וגם שלא ימותו בניו ובני ביתו שעזב בעבר הירדן, וזהו יחי ראובן בידי אדם, ואל יהרג במלחמה, ואל ימות אח"כ בידי שמים בתוך שבע שנים שחלקו, ויהי מתיו, פי' בני ביתו ואנשיו במספר שלא ימות אחד מהם אלא יהיו כמספר שהניחו (הגר"א):

פסוק ח

לאיש חסידך. ת"א ויב"ע לגבר דאישתכח חסיד קדמך, ובספרי איתא לאיש חסידך למי שנעשה לו חסדים (דיינעם גינסטלינג), ולפי"ז לא סדר משה שבחא דאחוהי קמי מרא, שאינו מדרך המוסר, וכלל בזה כל שבט לוי כבפסוקי' הבאים:

אשר נסיתו במסה. אונקלס תרגם דנסיתוהי בנסתא והוה שלים, בחנתוהי על מי מצותא ואשתכח מהימן, ויבע"ת מלת תריבהו בדקתי', הרחיקו מלתרגם מלת תריבהו ענין קטטה ונאצה (צאנקען, שטרייטען, האדערן) ערש"י, דא"כ יהיה נראה כמתרעם על דבר ה', לכן בחרו לתרגם מלת תריבהו לענין בדיקה בחינה ונסיון; אמנם לא מצאתי בכל כ"ק לשון ריב על כוונה זו, גם לתרגומם צריכים להוסיף על לשון המקרא "והוא שלים

ואשתכח מהימן", וחסר א"כ עיקר המאמר שעמד בנסיונו, ולא הזכיר משה בדבורו רק הטפל שנסה ובחן אותם והעלים את העיקר, ויתכן לומר בכוונת המתרגמים בזה, אחרי שמצאנו בפעלים נחי ע"ו ונחי ל"ה וכפולים שהם מתחלפים ובאים זה תמורת זה, כמו דם דמה, שג שגג שגה, גל גלה גלל וכדומה הרבה, כן מלת תריבהו שהוא מלשון ריב משותף עם שרש רבה שמענינו גדולה וחשיבות כמו וענותך תרבני (תהלים ח"י) וכענין ורבי המלך ר"ל חשובי המלך, וכבר שמענו מרש"פ ששם ריב נגזר מן שם רב מלשון רבנות והתרברבות (מייסטער שפיעלען) שכ"א מן המריבים רוצה לנצח ולהיות רב ושליט על חברו (עמ"ש בלא תענה ריב), ובזה מלת תריבהו מקביל מול מלת נסיתו דרישא, ושניהם לשון נשיאות מעלה וגדולה וחשיבות, כי השלם בעבודת ה' אם בא לנסיון ובחינה ועמד בתומתו עי"ז תתרומם מעלתו וערך חשיבותו ותנשא שלמותו, כמו לבעבור נסות אתכם (יתרו כ') שפירש"י נסות לשון הרמה גדולה, והרבה פעלים אין מכוונם פעולה ממשית (ווירקליכע טהאָטיגקייט) כ"א קיום והחלטת תאר במתואר או יחוס תאר הפעל (צואייגנענדע אייגענשאפט), כמו אלהי אבי וארוממנהו, איננו פעולה ממשית כ"א יחוס ענין הרוממת, כלומר אתן דעתי להכיר רוממותו (זיינע האָהייט אנערקעננען), וכן מלת וקדשתו (אמור) שענינו ע"ד הפשוט הכרת קדושה (הייליג האלטען), וכן כל הבכור תקדיש (ראה ט"ו) שאין מלת תקדיש לעשות בו פעולה המביאה לידי קדושה כי מעצמו הוא קדוש מרחם אבל ענינו תתן דעתך אליו להכיר מעלתו להחזיקהו בקדושתו (הייליג האלטען), וכן וטמא אותו הכהן (פיר אונריין ערקלאָרען), וכן וטהרו (ריין עראכטען), וכן לא יוכל לבכר את בן האהובה שענינו החלטת משפט הבכורה (דיא ערסטגעבורט צו ערקעננען), כן מלת נסיתו כאן פירושו הכרת רוממותו וגדולתו, שבכל הנסיונות שניסו ישראל אותו ית' כמ"ש וינסו זה עשר פעמים, הכרת רוממות נפשם, שנבדל כל שבט לוי מהם לבלי הלכד עמהם ברשת חטאם, ויהיה תרגום נסיתו במסה (האסט זיינע ערהאבענהייט ערקאננט) וכן מלת תריבהו ענין הכרת את גודל חשיבות מעלתו בענין מי מריבה שלא השתתף עם החוטאים בו (זיינע גראָסע ערפאהרען), ובזה המקרא שלם בענינו ואין בו מגרעת. והגר"א פירש נסיתו במסה, שאמרו ישראל היש ה' והם היו שלמים, תריבהו על מי מריבה, שהיו הלויים עומדים בנסיון יותר במי מריבה, שהיו מריבים עם ישראל ועשו עמהם מלחמה כמ"ש המה מי מריבה אשר רבו וגו' והיינו עם הלויים עובדי ה', וזהו את ה', ע"כ, השכיל הגר"א שלא לפרש תריבהו כאילו הש"י עשה מריבה עם הלויים. אלא מריבה שהיה ללויים בישראל על שהתלוננו במי מריבה, ולפירושו ידבר הכתוב מתרי עניני, מהנסיון

שברפידים (ס"פ בשלח) וממי מריבה שבקדש (בפ' חקת) ולי היה נראה לפרש כלו קרא על מסה ומריבה שברפידים, וידבר מענין המריבה שהיו ללויים בישראל אחר חטא עגל, שאה"כ ויאספו אליו כל בני לוי וגו' כה אמר ה' שימו איש חרבו והרגו וגו' ויפל מן העם, ולפי שחטא עגל היה סמוך לחטא מסה ומריבה, ואין ביניהם רק כארבעים יום, לכן כללו משה כאן בלשון "תריבהו על מי מריבה," (מלת על יורה על סמיכת הזמן, כמו שיורה על סמיכת המקום כמו ועליו מטה מנשה) וטעמו סמוך למי אריבה, ר"ל בחטא העגל שהיה קרוב בזמן, לענין מי מריבה, צוייתי שיהיו הלויים עומדים במריבה עם החוטאים ללחום מלחמת ה' לבער הרשעים. תריבהו (ליעסעסט איהן קאֶמפפענד אויפטרעטען) ולסבת מריבתם עם חוטאי העגל זכו להיותם כהני ה', כי נפסלו הבכורות מעבודה, ולא זו בלבד גרמה להם מריבתם, כי גם למפרע הועילה ללויים מריבתם עם חוטאי העגל, כי נבחרו לעבודת השם גם קודם מתן תורה, כמ"ש הרא"ם (כי תשא פסוק מלאו ידכם היום להשם) דלמ"ד וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות, הם נדב ואביהוא, לא הבכורות, וכן הכהנים הנגשים אל ה' שבהגבלה, הם הכהנים הלויים, לא הבכורות, כי אע"פ שבאותה שעה היו הבכורות כשרים שעדיין לא חטאו בעגל עד סוף מ' יום לעמידת משה בהר, מ"מ מפני שהקב"ה יודע העתידות, וידע שהם עתידים לאחר מ' יום לחטוא בעגל ותפסל עבודתם לא רצה שיהיו העולות והשלמים על הר סיני ע"י הבכורות, שלא יאמרו הבריות, ראו שהבכורות שהעלו העולות בהר סיני הם שהעלו עולות לעגל והיא גנאי גדול, ע"ש ברא"ם. הנה להיות שנתרוממו הלויים למעלת עבודת הכהונה מיד אחר מסה ומריבה בבואם לסיני (שלא היה בין זה לזה רק כחמשה ימים) והשיגו מעלתם זו לסבת מריבתם שעתידים לעשות בחוטאי עגל, לכן אמר כאן לשון עתיד תריבהו על מי מריבה, כלומר סמוך וקרוב בזמן לענין מי מריבה הכרת את מעלתם להיותם אנשי ריב ללחום מלחמת ה' בעוברי רצונך, ודומה מקרא זה למה שאמר אחריו האומר לאביו ולאמו וגו' שהיה באמת במריבתם עם חוטאי העגל:

פסוק ט

האומר לאביו. פי' על אביו ועל אמו, כמו אמרי לי אחי הוא, לא ראיתיו, לא הכיר, לא ידע, כי כשפורש אדם עצמו מן העולם אל התורה והעבודה מסתמא הוא בשנים כבר, לכן לא שייך על אביו ועל אמו לומר לא הכיר שמסתמא יכירם, לכן אמר לא ראיתיו עכשיו איני רואה אותם ואמר ראיתיו לשון זכר כמו ותדבר מרים ואהרן במשה שצריך לדבר במוקדם: אבל את אחיו שלא ראה אותם הרבה אמר לא הכיר, ובניו לא ראה אותם כלל ולא ידע, ובלויים היו כל ג' אלו מחמת שפירשו מן העולם (הגר"א):

פסוק י

ישימו קטורה באפיך. באפיך כנוי אל הפנים, כמו בזיעת אפיך, והקטורת היא עבודה פנימית על מזבח הפנימי, והשכיל אונקלס לתרגמו קדמך, והמתרגמו (פאָר דיינע נאזע) אינו נכון:

פסוק יב

ידיד ה'. קרא לבנימן ידיד ה', וטעמו בנימן שהוא ידיד ה' ישכון בארצו לבטח על ה', וה' יהיה חופף עליו כל הימים ומשרה שכינתו בתוך ארצו; וע"ד האמת ידיד ה' ישכון על בנימן, ויהיה זה לבטח על בנימין כל היום, ולא יבושו בעת צרה, ובין כתפיו של בנימן ישכון לעד (רמב"ן), לפי' האחרון אין ידיד סמוך לה', ואינו מוסב על בנימן, אבל הוא שם נפרד ומוסב על הבורא ית', והוא שם תואר אליו ית', וכמו שנקרא בפי הנביא אשירה לידידי (ישעי' ח'), והיו"ד שואית ע"מ ויתן את קולו בבכי, לא תבשל גדי, עץ פרי. ונקרא הוא ית' בשם ידיד, עדה"כ ה' אוהב משפט, ה' אוהב צדיקים, אוהב גר לתת לו, אני אוהבי אהב. ולפי' זה יותר מיושב לשון המקרא, כי ישכון דומה לחופף ולשכן המוסבים על הש"י, ומלת עליו חוזר על בנימן כעליו דחופף:

פסוק יג

ומתהום רובצת תחת. תיב"ע ומן טוב מבוע תהומא דסלקין ונגדין ומרוין צמחיא מלרע, נראה שהבין מלת רובצת מענין המרביץ את ביתו (פ"ג דמכשירין) כלומר שמזלף בו מים ומלחלחו, ומשותף עם לשון רביעה המוזכר בתלמוד (תענית ו'), מאי לשון רביעה שרובע את הקרקע דמטרא בעלה דארעא שנאמר כי כאשר ירד הגשם והולידה, ויהיה מלת רובצת פה פועל יוצא:

פסוק טז

ארץ ומלואה. כי תוצאות גבול מנשה ואפרים הים, כמוזכר בס' יהושע, הנה יהיה להם ממגד ארץ בכללה ומטוב מלואה, והם הסחורות הבאות שם דרך הים הנושאות שם כל דברים החשובים הן מפירות הארץ הן מזולתם (רלב"ג). ורצון שוכני סנה. היו"ד מאותיות האמנתי"ו הנוספות כמו מושיבי המשפילי, ופי' סנה קוץ, והוא במקום החורב, ולכן נקרא סיני וחורב, והשוכנים במקום יבש וערבה הם תאבים לכל דבר, וטעם ורצון שוכני סנה, התאבים ורוצי' לכל דבר ישיגו הכל בארץ יוסף (הגר"א):

תבואתה. תוכן המלה תבוא והתי"ו סימן הנקבה הנסתרת, ור"ל כל ברכה תבא לראש יוסף, והה"א נוספת בסוף המלה כה"א ותקרב ותבואה, אשמרה דרכי, והתי"ו נוספת כתי"ו נפלאת אהבתך לי, ישועתה עזרתה, וכל כפל תוספת לכפול הענין, וכשאמר ישועתה עזרתה ר"ל רוב ישועה, רוב עזרה, נפלאתה להגדיל האהבה ולהפליאה נכפלה

בו התוספת, וכן כי החבאתה, לפי שהחביאה אותם יפה יפה שלא יכירו מקומם אם חפשו אותם בגג, וכן תבואתה ר"ל תבוא ותבוא לרוב (רוו"ה) וכבר הזכרתי כל זה, והוא מוסכם עם רז"ל. ובמכדרשב"י (תרומה קס"ד ב') איתא לסטרא אחרא יהבי תוספת את וחושבנא בגריעו כגון עשתי, ובכל אתר דאתוון אתוספן בגוונא דא איהו לגריעותא כגון האמינון אחוך דסגי האמנון. ובסטרא דקדושה גרע אות ואיהו תוספת. ע"ש. ונשנו הדברים (ויקהל רי"ד). וצריך ביאור:

פסוק יח

שמח זבולון. לפי שזבולון היו סוחרי' ותגרי' ובחלקם נפלו ימים ששם ספינות באיים כמ"ש זבולון לחוף ימי' ישכון. וישששכר באהלך. לפי שבחלק יששכר נפלו פלטרי' גדולי' בנינים נאים ונפלאים, והיו משכירין לכל הבא לא"י והתאוו מאד לשכרם מחמת יפין, וכמ"ש בפ' ויחי וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה לכן אמר. באהלך (הגר"א):

פסוק יט

ושפני טמוני חול. שפוני הם החשובים (כמו מאן ספון מ"ק כ"ח), ולא ספנת יתהון (תרגום שני אסתר א'), גברא עלמא לא ספנית (שם ז'), כי מחמת ב' דברים הדבר יקר א' מחמת שאינו בנמצא, וא' מחמת שהוא חשוב בעצמו, לכן אמר כאן ושפוני טמוני, את שניהם יירש, וחול הוא גבול לים, וזבולון לחוף ימים ישכון (הגר"א):

עמים הר יקראו. מלת הר מתורגם טור בית מקדשא וכפירש"י הר המורי', ויש להתבונן ממה שאמרו (פסחים פ"ח) לא כאברהם שכתב בו הר וגו' אלא כיעקב שקראו בית, ועיין במכדרשב"י (יתרו ד' ס"ט). ולולי דמסתפינא הייתי אומר ע"ד הפשט אחרי שמצאנו דרכי ע"א בימים הקדומונים, אחרי אשר הקריבו לאלהיהם אשר על ההרים היו כל הקרואים אוכלים את זבחיהם במקום הקרבתם, ולזה נקראו אכילת זבחי מתים בשם אכילת ההרים (כביחזקאל י"ח:י"א) ואל ההרים אכלו בך, ומזה אמר כאן עמים הר יקראו שם יזבחו זבחי צדק, וטעמו העמים שדרכם להיות קרואים ונאספים למאכל ההרים, בבואם אל ארץ זבולון וישששכר ויראו כי שפע ברכת ה' תעשירם, יעזבו את אלהיהם, תחת שאכלו עד הנה זבחי מתים, יזבחו שם זבחי צדק. ולשון זבח אף שאינו לקרבן, כמו ויזבח יעקב זבח, וכן סתם קריאה לאסיפת האכילה כמו אחרי כן יאכלו הקרואים (שמואל א ט':י"ג) [פאָלקער דיא אויף בערגען גאסטמאָהלער היעלטען, דאָרט ווערדען זיא שולדלאָזע שפייזען געניעסען]:

פסוק כא

חלקת מחוקק ספון. יבע"ת ארום תמן אתר מקבע אבנין טבין ומרגליין דבי' משה ספרהון דיסראל גניז, וכ"ה בתרגום ירושלמי, לדעתי הרכיבו בתרגומם שני פירושים, סוף

דבריהם הם כתרגום אונקלס ארי תמן באחסנתי' משה ספרא רבא דישראל קביר, והוא לפי הדרש שמת בהר נבו שבחלקו של ראובן ונקבר רחוק ארבע מלין ממנו בחלקו של גד (כבסוטה י"ג), אמנם ריש דבריו הם ע"ד הפשט, וטעם חלקת מחוקק ספון, שם חלק מדינה שחוקקים וחופרים בעפר אדמתם דברים ספונים וחשובים (איינע לאנדשאפט וואָרין שאָטצבארקייטען אויסצוגראבען זינד), חלקת כמו חלקה אחת תמטר (עמוס יו"ד) שפירש"י שם בקעת שדה קמפנייא בלע"ז (לאנדשאפט), וכן מתורגם שם אחסנתא; מחוקק כמו חוקקי בסלע משכן לו (ישעיהו כ"ב:ט"ז), והחקירה והחפירה אחת היא; ספון כמו מאן ספון בלשון התלמוד; ואל תתמה על תי"ו של מלת חלקת אעפ"י שאינה דבוקה למלת מחוקק כי דוגמתו יש במקרא כמו עזרת מצר (תהילים ס':י"ג), ושכורת ולא מיין (ישעיה נ"ד), ומלת מחוקק כמו למקרא העדה ולמסע המחנות שבא השם במקום מקור לקרא את העדה ולהסיע את המחנות, וכן כאן מחוקק במקום לחקוק:

צדקת ה' עשה ומשפטיו. צדקה הוא יותר מן המשפט, כי משה לא אמר רק ועבר לכם כל חלוץ עד וגו' ונכבשה הארץ (מטות ל"ב כ') שיתעכבו שבע שנים של כיבוש הארץ, והם אמרו לא נשוב אל בתינו עד התנחל בנ"י איש נחלתו, הוסיפו להתעכב גם שבע שנים של חילוק הארץ, הנה עשו משפט בהתעכבות שנים של כיבוש, וצדקה בהתעכבות שנים של חילוק (הגר"א):

פסוק כב

גור אריה וגו' יזונק מן הבשן. הנה האריה לא יזנק מן הבשן שהוא מקום מבחר המקנה (כאמרם אבירי בשן, פרות הבשן) זולתי בהיות בטוח לטרוף איזה טרף שיזדמן לו חוץ לבשן וכן יהיה דן בטוח לכבוש סביבותיו ויצא עליהם בטח (רע"ס):

פסוק כז

מעונה אלהי קדם. תרגום מעונה מדור וכ"פ כל המפרשים, לפירושם אין למקרא זה התחברות לא לשלפניו ולא לשאחריו, ויראה כי שם מעונה נגזר מן שם עין, וטעמו על השגחה האלקית, דוגמא לזה שם מעונן שהוא לרז"ל משרש עין מבנין המרובע, כדאמרינן (בסנהדרין ס"ב ב') מעונן רש"א זה המעביר שבעה מיני זכור על העין, וחכ"א זה האוחז את העינים, וכן במדרש ע"פ ה' מעון אתה היית לנו (תהילים צ':א'), משה אמר אם אין פניך הולכים, הקב"ה אומר פני ילכו (ע"ש בילקוט), מבואר מדבריהם שפי' שם מעון על פני השגחתו ית' (וכבר העירותי בכי תבא בוענו הלויים ואמרו), כי גם כמה לשונות ענה עיקר הוראתם משרש עין יעו"ש. ובד"ז יש לבאר מ"ש (שמואל א ב':כ"ט) למה תבעטו בזבחי ובמנחתי אשר צויתי מעון, כלומר תתנהגו בדרך בזיון בזבחים ובמנחות אשר צויתי עליהם השגחה יתרה להתנהג בהם בקדושה (בעזאָנדערע

אויפמערקזאמקייט אנגע- ארדנעט), וכן (שם ל"ב) והבטת צר מעון בכל אשר ייטיב את ישראל, ירצה מלבד הרעה אשר נרע לך מאד תראה בטובות אחרים אשר ראיי' זו תהיה לך צר מעון, ראיי' המוספת צרה ויגון בלב הרואה מצד קנאתו (שמערצהאפטער אנבליקק), וכן (צפני' ג') אמרתי תיראי אותי תקחי מוסר ולא יכרת מעונה כל אשר פקדתי, כלומר חשבתי שתקחי מוסר ותטיבי דרכך ולא תפסיקי מלהשגיח על המצות אשר פקדתי לשמור אותם (אונאונטערבראָכען, בעאבאכטען אלל מיינע בעפעהלע), ולפי שהשמים ידמו לעין הרואה כאהל נטוי על הארץ אמרו מיסדי התפלה על צד המליצה על השמש והירח היוצאים ממזרח ובאים במערב "ובוקע חלוני רקיע" לכן הונח עליהם גם לשון מעון, כמו השקיפה ממעון קדשך מן השמים, כאלו הם מקומות ההשגחה אשר מתוך חלוני רקיע ישקיף וישגיח על עולם התחתון, ומזה אמר (תהילים ע"ו:ג') ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון, כלומר אחר שהארץ הקדושה אשר נאמר עלי' ארץ אשר עיני ה"א בה מראשית עד אחרית השנה, אמר בדרך מליצה שירושלים העיר המלוכה היא סוכת ישיבתו, ובציון חלונות השגחתו אשר בהן ישקיף וישגיח על כל הארץ, ולפי"ז טעם המקרא אלהי קדם הוא המשים עין השגחתו עליך, ובזה כל בעלי זרוע יהיו נכנעים תחתיך (אויפמערקזאמען בליקק האט ער איבער דיך, ניעדערזינקען מיססען דיא מאָכטיגען דער וועלט):

פסוק כח

בטח בדד. תאר בדד פעמים לגריעות כמו איכה ישבה בדד דהיינו מסולקת מחברת בני אדם שהיו לו לצוותא ולעזר (אבגעזאָנדערט), ולפעמים לשבח כמו כאן דהיינו בדד מסולק מן ההצטרכות אל החברה, שמסתפק מעצמו (זעלבסטשטאָנדיג) (רש"פ):

ישרון. נקרא ישראל בשם ישורון שהוא לשון ראיי' והבטה ע"ש שראו בסיני כבוד השכינה עין בעין (רב"ח). והגר"א אמר קראם ישרון על השירה הראשונה ששרו לו ביציאת מצרים כמ"ש השיר יהיה לכם כליל התקדש חג. ויתכן לפי שהתורה נקראת ישר, ככתוב (יהושע יו"ד) הלא היא כתובה על ספר הישר ותרגומו ספרא דאוריית', והמצות בכללן נקראו ישרים כמ"ש פקודי ה' ישרים, לכן נופל לשון ישרון על מקבלי תורה ושומרי פקודי' עמ"ש וילך (ל"א י"ט) את השירה הזאת:

פסוק כט

ואשר חרב גאותך. מלת אשר אין לו מובן, ומדברי רש"י יראה שמסרס מפני זה לשון המקרא, ול"נ שאין מלת ואשר מלה, אבל הוא שם דבר מן אשרו חמוץ (ישעיהו א':י"ז) שפירש"י לשון חזוק וקיום, ודומה ללשון המשנה אשרנוהו וקיימנוהו, אישר חילי,

וטעמו הוא כח החרב אשר בו תתגאה על אויביך (דיא קראפט דיינעס ערהאבענען שווערדעס), ובזה מכוון היטב עם מליצת מגן עזרך:

פרק לד

פסוק ד

שמה לא תעבור. חלילה להעלות על הדעת דלצעורי לנאמן ביתו קמכוון להראות לו את הארץ אשר נתן נפשו עלי', ולהגדיל כאב לבו באמירת מניעת ביאתו שמה. אמנם כבר ידענו כי דרך הלשון להקדים לעולם את העיקר לטפל (עמ"ש באנכי עשו בכורך), ואם היתה מניעת הביאה עיקרית במאמר זה, ה"ל להקדים השלילה שהוא העיקר ולומר, ולא תעבור שמה, ומשהקדים הגבול לשלילה, ואמר ושמה לא תעבור, מלת שמה הוא העיקר, והכוונה הראיתיך איכות ומהות פרטי כל מחוז ומחוז כאשר הוא, גם הראיתיך התחלקות הארץ לכל שבט ושבט, וגם כל הדברים העתידים להולד לשנים רבות הבאות (כמ"ש רש"י בשם הספרי), אשר כל אלה לא היית רואה אם עברת שמה כאשר אותה נפשך, וזהו ושמה לא תעבור, כלומר הראיתיך ענינים נפלאים העתידים להתילד באומה עד היום האחרון, שהוא ענין בלתי אפשרי כפי כח האנושי להגיע אליו בחיי גשמיותו לראות כל אלה. ובדברי מהרי"א ראיתי דברים קרובים לדברי אלה. ואפשר עוד דלא תעבור היא שלילה רצונית, כלומר אינך צריך לעבור שם כי כבר ראית אותה:

פסוק ה

וימת שם. מכאן ואילך כתב יהושע, רמ"א משה כותב בדמע (רש"י מרבותינו ב"ב ט"ו) מר אמר חדא ומא"ח ולא פליגי, ומלת בדמע הוא מלשון מלאתך ודמעך ענין ערבוב, כלומר תערובות אותיות, שהיה כותב מכאן ואילך עפ"י צירופי תיבות ואותיות, והם שמותיו של הקב"ה, ולא היה נקרא וימת משה רק תיבות אחרות עפ"י סודות התורה, ולאחר מיתתו כתבן יהושע כפי שניתן לו רשות לגלות. הנה לא פליגי כלל, כי באמת כתבן משה ולא חסר אפילו אות אחת, רק שלא כתב שמונה פסוקים אלו לפי הנגלה רק כפי הצירופים, וזהו בדמע, ויהושע כתבן כפי הנגלה, ושני הדעות מסכימים לדעה אחת כי נכתבו ע"י שניהם ע"י משה הנסתר והסוד, וע"י יהושע הנגלה כאשר היא כתובה בידינו. (הגר"א). והדברים ראויים למי שאמרם. ונראה שנטה מפירש"י (מנחות ל') שכתבו בדמע מרוב צערו, כי לא נצטער משה במיתתו, אבל מת מיתה רצונית ובנפש שמחה לקיים מצות בוראו שצוהו ומות בהר, כמש"ש:

שם עבד ה'. אף שבחייו כתיב ג"כ עבדי משה, אז לא זכה לקרותו עבד ה' עד עתה. וזוהי המעלה הגדולה שבכולם להקרא עבד ה' כמ"ש עבד מלך מלך הדבק לשחוור וכו',

וכמ"ש בר"מ אתי כולהו מרי מתיבתא ואשתטחו קמי' ואמרו ודאי קב"ה מליל בפומך ולך אנן סגדין וכו':

ע"פ ה'. מיתתו היתה רצונית עפ"י צווי השם כמ"ש בהאזינו ומות בהר, (הגר"א):

את קבורתו. אפשר שהוא שם מופשט, כמו קבורה לא היתה לו (קהלת ו':ג'. בעגראֶבניס) או שהוא תאר למקום הקבורה, (גראב) כלומר קבר, כמו מצבת קבורת רחל, ושניהם לא נודע במשה, לא אופן קבורתו ולא מקום קברו, כי בין שקבר את עצמו שנכנס מרצון נפשו למערה להגנז שם, בין שקבר אותו הקב"ה שפתח לפניו בדרך נס מערה להכנס בה להשאר שם, אין זה ענין טבעי הנהוג, שלא היתה ע"י אדם. וכן מקום הקבר, אף שמבואר היטב בכתוב בארץ מואב בגיא מול בית פעור, עם כל זה סבב הש"י שלא ידענו איש, וכמ"ש בספרי העליונים ראו אותו כלפי מטה והתחתונים כלפי מעלה. ומלת עד היום הזה לא ידעתי לכוונו, כי זה לא יתכן רק בדבר הנעשה כבר קדום בזמן ונמשך היותו עד היום, כמו היא מצבת קבורת רחל עד היום הזה, שבעת כתיבת התורה מודיע שמאז כאשר הציבוה עומדת עוד היום ביום הכתיבה (ודרך אגב יורה גם על העתיד שבכל זמן שיקרא הקורא את הענין עודנו היה כמקדם, אבל עיקרו על המשך הזמן שעבר עליו מאז עד היום הנוכחי) אבל על דבר הנעשה בשעת הכתיבה כמו שהוא כאן בקבורת משה, ובפרט לפי המקובל שמשה בעצמו כתבו לא יתכן לומר בו עד היום הזה, לפי שהוא דבר הנעשה לשעתו, גם פעל העבר במלת ידע אינו מכוון היטב. ולולי דברי קדמונינו הייתי מפרש מאמר זה דומה למאמר ולא נתן ה' לכם לב לדעת עד היום הזה (כי תבא כ"ט ג') שמלת עד הוא ולא עד בכלל, שהיום הזה איננו בכלל, השלילה, כי ביום הזה באו באמת לכלל דעת, ככה מלת עד במקרא שלפנינו אינו בכלל שלילת לא ידע, וטעם המקרא להודיע המדרגה הגבוה אשר למשה שלא השיגה אדם מעולם, כי הוא באמת בלתי טבעי ולא משכחת לה רק בדרך נס ופלא, שהמת ידע ענין קבורתו ומקומו, אבל משה ידע אותו, וזהו ולא ידע איש את קבורתו, ר"ל מעולם לא היה איש אשר ידע קבורת עצמו, אבל ביום הזה היה הדבר הנפלא הזה, כי משה ידע את קבורתו והרגישו, וכמו שמיתתו היתה רצונית, כך היתה גם קבורתו. ואף שענין זה הוא נפלא בעינינו ובלתי מושג לחושינו הגשמים, מ"מ מפורסם מאד כי קדושי עליון קדשו את השם ברבים בנפש חפצה, אף כי משה איש אלקי', וכבר אמרו גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם, ובזה מדוייק העבר במלת ידע, וגם עד היום הזה נכון כפשטי', ובסוטה י"ד אמר רחב"ח אף משה אינו יודע קבורתו, אמנם בספרי הוא בשם יש אומרים:

פסוק ז

מאה ועשרים שנה. אמרי' (שבת נ"ה ב') אף משה ואהרן בחטאם מתו שנאמר יען לא האמנתם בי, הא האמנתם בי עדיין לא הגיע זמנם להפטר מן העולם. ואמר הגר"א לפי שהיה משה תרומתו של עולם, והבינוני אחד מחמשים, ועולה מן קיום העולם שהוא ששת אלפים שנה אחד מחמשים ימי חייו של משה מאה ועשרים שנה, ואילמלא מי מריבה היה נותנים בעין יפה אחד מארבעים ואז היו שנותיו מאה וחמשים. לכן ויבכו עליו שלשים יום נגד שלשים שנה שנטלו ממנו, יום לשנה:

ולא נס לחה. לחלוחית שבו לא שלט בו רקבון (רש"י) לפי שמנהג הזקן שיתגבר עליו היובש ויפרד הלחות ממנו העיד הכתוב במשה שלא נפרד ממנו לחותו ודשנו המחיה את הגוף ונותן לו תאר נאה, לכן ת"א ולא שנא זיו יקרא דאפוהי, ויב"ע תרגם ולא נתרון ניבי לסתי' פירש לחה מן לחייו כערוגת הבושם, שם העצם שבו השניים סדורות נקרא לחי, כי שם קבוץ הלחיות, ועל שמו נקרא עבר הפנים שבו לחי, הכית את כל איבי לחי, וימצא לחי חמור (שופטים ט"ו:ט"ו): ראב"י אמר אל תקרי לא נס לחה אלא לא נס לחה עכשיו כל הנוגע בבשרו של משה לחה פורחת אילך ואילך (ספרי) כלומר לחלוחית שבו קיים כמו בחייו שלא שלט בו רקבון. כבר נתבאר בכמה מקומות שבאמרם אל תקרי אין כוונתם בשינוי נקודות כ"א בשנוי המובן. כי מלת נס יש לפרשו לשון עבר ולשון הווה. כי בכל נחי ע"ו שוה הבינוני לעבר, כמו סר שב גר רץ וכן קם, ובאמרו לא קם נביא עוד בישראל כמשה, מלת קם הוא עבר ובינוני, שבכל הדורות עד הדור האחרון תמיד הווה ומתקיים מאמר שלא יהיה נביא כמוהו, וכן נס כמו אשר נס שמה (מסעי ל"ה כ"ה) ודוד נס וימלט (ש"א י"ט י') הוא עבר, שאלו נס ונמלטה (ירמי' מ"ח י"ט לא ינוס להם נס (עמוס ט':א') הוא הווה, ולזה באו רבותינו לומר אל תקרי ולא נס לחה, כלומר אל תבין נס לעבר, שבכל זמן חיותו לא נס ממנו ליחיות טבעיותו, אלא תבין נס להווה, שבכל עת וזמן אף אחר מותו הווה ומתקיים בו לחותו, והדבר פשוט ולא היה מן הצורך לבארו, רק מפני שראיתי להרב בעל מג"א בפירושו זית רענן על הילקוט שכתב אל תקרי לא נס בנין רפה אלא בדגוש, דכשהנו"ן רפה הוא עבר וכשהוא דגוש הוא בינוני. ע"ש. והרב בעל צאן קדשים בחידושיו לערכין ט"ו כתב על תקרי לא נס בקמ"ץ אלא לא נס בציר"י, ע"ש. ולא אאמין שיצאו דברים מוטעים כאלה מתחת ידי המחברים הגדולים, אלא תלמידים טועים הכניסום תוך חיבוריהם, טעו והטעו את הרב בעל זרע אברהם להעתיק דבריהם כאן בפירושו לספרי:

פסוק ח

ויתמו ימי בכי. אחר שאמר ברישא דקרא כמות זמן בכייתם עליו שלשים יום ידענו שאחר כמות זמן זה כלתה הבכי', ומה זה שאמר אח"כ ויתמו, שהוא רק למותר, ונ"ל אחר הנחת בעלי הלשון להבדיל בין תמים לשלם, שמלת תמים יורה בהנחתו הראשונה על שלמות הדבר בבחינת איכותו, כענין זכר תמים יקריבנו, שלא יהי' חסרון באיכות גופו, ומלת שלם יורה לפי הנחתו הראשונה על שלימות הכמות כמו לא שלם עון האמורי היינו כמות מספר העונות (כמ"ש באמור תמימות תהיינה. ע"ש), א"כ אין כוונת המקרא כאן להודיענו שבכלות ל' יום כלתה כמות זמן בכייתם, דא"כ ה"ל למימר וישלמו, כמו ושלמו ימי אבלך, אבל מדאמר לשון ויתמו, שהוא על שלמות בבחינת האיכות, יורה לנו בזה שבכלות שלשים פסקו מלהתנהג עוד בענין איכות האבלות עליו, כרחיצה גלוח ותספורת וכדומה מהדברים הנוהגים תוך שלשים לאבל, מכל אלה שענינם איכות האבלות פסקו בכלות שלשים יום, אבל לכמות זמן הצטערם והתאוננם עליו לא נתן המקרא גבול, כי לא פסק מהם כל ימיהם מלהתאונן על הפרד מעליהם איש האלהי', אשר עמד בפרץ תמיד להשיב אף וחמה, ושלמדם חוקי ה' ומשפטיו, וכמו שאנו עושים עוד היום ביום סיום התורה זכרון לפטירתו לעורר הלב למרר בבכי אל הלקח ממנו ארון הברית:

אבל משה. ברישא דקרא לא הזכיר אלא הבכי אשר בכללו בלי ספק גם האבל ומה זה שהוסיף כאן מלת אבל, ועוד יותר היה ראוי לומר ימי בכי מיתת משה. ונ"ל שבא להודיענו בזה עיקר סבת בכייתם על הפרד אדון הנביאים, שלא היתה חלילה מצד עצמת משה, כי בבחינה זו הי' להם לשמוח על גודל מדרגותו ושלמותו, שנתעלה בשמי מרומים באשר הוא שם שמח בהתענג במחיצתו מזיו השכינה, כדאיתא במכדרשב"י (ויחי רמ"ה ב') בנים אתם לה"א לא תתגודדו, ת"ח אילו הוי ידעין כלהו צדיקיא האי הוי חדאין ההוא יומא דמטי לון לאסתלקא מהאי עלמא, וכי לאו יקרא עלאה הוא לאובלא להון להיכלי' דמלכא וכו', כי זה תכלית אמתי של כל אדם השלם, וכמו שקראו החכמים באמת את מיתת אנשי גדולי המעשה, יום הלולא, וביותר לאיש האלהי' כזה, אמנם עיקר הצטערם והתאננותם לא היתה רק מצד עצמותם לבד, שנתבטל מהם בפטירתו תועליות השתדליותיו עמהם רוחניים וגופניים, וזהו הנכלל בלשון אבל משה שאמר קרא, כי לשון אבל אין עיקר הוראתו לשון תוגה והספד כמו שרגילים לפרשו (טרויער), כי עיקר שרש אבל בל שענינו העדר ושלילה (פערניינונג), כמו ולבו בל עמו, בל ידעתי שפתי דעת, ואבל נקרא כן ע"ש העדר ושלילות דעתו מחמת צער (בעזיננונגסלאָז, פערלוסט

דעס פערשטאנדעס), וכמ"ש בויחי ויעש לאביו אבל, ושפיר כתב רש"י (בכתובות ו' ד"ה ואבייי) אבל טרוד טרדה דרשות אין צערו מצוה אע"פ שאבלותו מצוה, לכן מצאנו לשון אבילות גם לדברים שאין בהם רוח חיים, אבלה תירוש (ישעיה כ"ד ד', ז'), ויאבל חיל וחומה, דרכי ציון אבלות, אשר המכוון בכל אלה העדר ובטול מלהמציא עוד התועלת והערבות שהיה בה עד הנה (נוטצלאז, פערלוסט דעס פאר- טהיילס), ככה העדר ובטול תועליות משה והשתדלותיו עם האומה הישראלית נקרא אבל משה, (דער פערלוסט משה'ס), ע"ז לבד דוה לבם וחשכה עיניהם על שנעדר מהם מנהלם ומורם בדרכי ה', והודיע לנו הכתוב בזה כי רק על מניעת תועליותם הורידו עיניהם פלגי דמעות, לא על משה מבחינת עצמו, איש אשר גם בחיי גופו נקרא בשם המפואר איש האלהי', אף כי בהפרד גופו אשר נפשו הטהורה נתעלה בשמי מרומים לחזות בנועם ה' בארצות החיים:

פסוק י

ולא קם וגו' כמשה. אמרו בספרי בישראל לא קם אבל באו"הע קם ומנו בלעם; הנה הכתוב לא כנה את בלעם בשם נביא בשום מקום כ"א בשם קוסם, כי זה הי' ענינו באמת, ואין ספק שלא כוונו רז"ל בזה לומר שהי' בלעם נביא בשם וגדר וכש"כ שיהי' במדרגת מרע"ה, וכוונת רז"ל בזה כמ"ש מהרי"א, הן האמת שהרואים בכוכבים המעוננים והקוסמי' היו נביאים לאו"הע להיות אליהם מגידי העתידות, וכמו שהיו נקראים נביאי הבעל והאשרה נביאים, וגם נביאי השקר אמר הנביא אל תשמעו אל דברי הנביאים, ולכן לא נקראו בלשונם ז"ל נביאים סתם כ"א הנביאים האמתיים האלקיים, ועל השאר היו אומרים נביאי או"הע, ואמתת כוונתם בענין בלעם באמרם בישראל לא קם אבל באו"הע קם, שכמו שלא קם נביא בישראל כמשה גדול ורם ורב על שאר הנביאים, כן באו"הע לא קם נביא כבלעם (שהיתה מעלתו על שאר נביאי או"הע, כמעלת מרע"ה על נביאי ישראל, לא שיאמרו שהיתה מדרגת בלעם בנביאים, חלילה להם, וז"ל במכדרשב"י (בלק קצ"ג) ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אוקמוה חבריא בישראל לא קם אבל באו"הע קם ומנו בלעם, והא אוקימנא מלה, משה לית דכוותי' בכתרין עלאין, בלעם לית דכותיה בכתרין תתאין, דא בסטרא דקדושה ודא בסטרא דשמאלא וכו'. ומי זה הבער ולא ידע להבדל בין הטמא לטהור, אבל את זה לעומת זה עשה אלהי' טוב לעומת רע, ורע לעומת טוב, וכמו שהי' מרע"ה במדרגת נבואתו למעלה מכל הנביאים בתוך הקדושה, כך היה בלעם הרשע במדרגתו תוך הטומאה, וכ"כ הגר"א בלעם כפום דרגא דילי'. ולולי דבריהם הייתי אומר שלפי דרשת רבותינו בזה יהי' מלת קם כאן מענין בת קמה באמה, לשון התקוממות להתרומם נגד חברו (עמפאָרהעבען, עמפארען), ומלת המציאות חסר

כאן שהוא רגיל להתחסר, כמו ויחל נח איש האדמה, שהוא להיות איש האדמה, וכמו וירקעום צפוי למזבח, שמובנו להיות צפוי למזבח, ועיני עלי החלו כהות, שהמכוון בו החלו להיות כהות, וכדומה הרבה, וכן כאן הראוי לפי הדרש, להיות כמשה, והמכוון במקרא לפי מאמרם, שבקרב האומה הישראלית לא התקומם אדם מעולם להתרומם בדעתו היותו במדרגה מעליתית כמשה, אבל באומה אחרת הי' נמצא איש בליעל שלא השיג מדרגת משה האמתית והוא בלעם, שמסבת גבהות רוחו וגסות דעתו ומחסרון ידיעתו הוא אשר התקומם במחשבתו עליו ולהתרומם נגדו, בחשבו לדמות עצמו היותו במעל' בהשגת המראות האלקיים כמו משה, וכמ"ש שם במכילתא ההוא רשע בלעם שבוחי משבח גרמי' בכלא, ועם כל דא גניבו דדעתא קא גניב וכו' דכל מאן דהוי שמע חשיב דאסתלק על כל נביאי עלמא וכו' שומע אמרי אל וגו', ההוא דאקרי אל אחר, ויודע דעת עליון על כל דרגין דמסאבי׃

פסוק יא

לכל האותות. לכל האותות דבוק עם לא קם נביא כמשה (רמב"ן)׃

האותות והמופתים. אותות מה שמגיד ומתרה מקודם, כמ"ש הגידו האותיות לאחור ונדעה, ומופתים הם שנויי הטבע (הגר"א). וז"ל הרלב"ג הרצון באותות מה שהמכוון בהמצאתו להאמין בדברי הנביא, כמו הפכת המטה לנחש, ומימי היאר לדם, וכאשר יהי' זה מה חוץ מהטבע נקראו מופתים, כי מצד מה שהם לסימן הם אותות ומצד מה שהם חוץ מטבע הם מופתים, כי האותות יהיו אותות אעפ"י שלא יהי' בהם דבר חוץ מטבע, כמו שהתבאר מהאותות שנתן שמואל לשאול לאמת שהוא יהי' מלך על ישראל׃

פסוק יב

היד החזקה. הוא בים שנאמר ויולך ה' את הים וגו', וכן ביציאת מצרים כתוב וביד חזקה ישלחם (הגר"א). וז"ל הרלב"ג יד החזקה הוא מה שהראה הש"י חוזק ידו לעשות אשר יחפוץ, כמו הענין בקריעת י"ס שהיתה לעבור ישראל בים ואל טביעת פרעה וחילו בים, ובירידת המן מ' שנה ובשאר מה שדומה לאלה מהנפלאות העצומות׃

המורא הגדול. זה מ"ת שנא, וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק, וכתיב ובעבור תהי' יראתו על פניכם, וכתיב כי יראתם מפני האש, וכתיב ותאמרו הן הראנו (הגר"א), וז"ל הרלב"ג המורא הגדול הם הנפלאות שעשה הש"י כדי שיראו מלפניו, ע"כ. ואונקלס תרגם ובחזונא רבא, וכ"ת (לעיל כ"ו כ"ח), וכן על ובמוראים גדולים ובחזונין רברבין, וכן ת"י חברו שבירמי' (ל"ב כ"א) לשון מראה, ואמר רוו"ה אעפ"י שזה מבעלי פ"י וזה מבעלי ל"ה מ"מ עיקר ענינם אחד הוא ושניהם מיסוד רא, והטעם כי אין יראה בלא ראי' אם חושיית או שכליית, והפילו שם דבר מראה על כל חזיון, והפילו שם דבר מורא ביחוד על חזיון

נורא ומבהיל, וז"ש רז"ל ובמורא גדול זו גלוי שכינה, ע"כ. וז"ל הרש"פ מן ראה מהוראת הראי' בתוספת יו"ד שם ירא לשון מורא ופחד, והוא ג"כ מענין ראי' והשגחה, שמתנהג בהשגחה יתרה ומצמצם דרכיו ביותר שלא יפול בענין רע (פאָרזיכט), והמורא ב' מינים הא' יראת רע ופורענות, הב' יראת הכבוד והרוממות (עהרפורכט), ובין יראת הפורענות ובין יראת הכבוד גם שניהם מלשון ראיי' והשגחה, שהוא רואה ומשגיח תמיד בהנחותיו והנהגותיו על הנושא שלפניו, והוא משים אותו תמיד לנגד עיניו אם שלא יגיענו איזה נזק וצער שהוא יראת העונש ופורענות, ואם שלא יזיק הוא את הנושא ויפגום בכבודו וגדולת ערכו, שהוא יראת הכבוד והתרוממות, כמו ואירא כי עירם אנכי, וייראו האנשים מאד, ויירא יעקב וכדומה, הענין בכולם שנעש' מנושא פלוני נפעל אל היראה וההשגחה (אויפמערקזאם גע- וואָרדען), ועניו מה נורא המקום הזה ר"ל שנתלבש בתכונת הצפי' וההבטה היתרה בדבר מחמת חשיבותו ורוממותו דהיינו חשיבות המקום וחשיבות המחזה, ושפיר ת"א מורא חזונא:

עשה. טעמו שהכין והראה, כלשון את הנפש אשר עשו בחרן, וימהר לעשות אותו, לעשות את יום השבת, כי משה לא עשה היד החזקה והמורא הגדול רק הכין אותם, ובעבורו (באמצעותו) נעשו לעיני כל ישראל (רמב"ן). הנה רבים מהמפרשים ישתדלו לחלק בין המופתים שעשה משה למופתי שאר נביאים, כי לפי הנראה בהשקפה ראשונה עשו שאר הנביאים אותות ומופתי' גדולים כמשה, ומה יתרונו עליהם, כי גם עצירת גשמים לאליהו והבאת המטר הי' מפורסם, ועמידת השמש היתה לעיני כל ישראל ולעיני מלכי כנען, ובבקיעת הירדן כתיב ויהי כשמע כל מלכי האמרי אשר בעבר הירדן וכל מלכי כנען אשר הוביש ה' את הירדן. ומ"ש הרמב"ם והרלב"ג בזה, כבר השיב עליהם מהרי"א, והוא כתב כי רוב פליאות משה היו במצות הש"י, ומופתי שאר הנביאים היו רובם נעשים ע"י תפלה. ולדעתי לשון המקרא עצמו תודיענו ההבדל הגדול שבינו לבינם, והוא כמעט דומה להבדל שיש בין איש תבונה מבין סתרי מהלך הטבע, לבין איש לא יבין דעת, אשר זה האחרון אם יראה לעיניו ענין דבר חדש יתפלא עליו וישתומם ויחשבהו לאחד מן הנפלאות, וזה הראשון אין זה דבר חדש לפניו, לידיעתו תהלוכות דברים הטבעיים, עד"מ האיש ההמוניי אם יראה אדם יורד מצולות ים ביבשה ע"י כלי מתכות (טויכערגלאָקקע), הנה בעיניו יראה כי זאת הכלי היא המחרבת הים, כי בכל מקום יברחו המים ממנו ויכלו המים מן המקום ההוא, הנה זה האיש ההמוני בלבבו יתפלא לאמר מי זה יעשה האדם כדגי הים לרדת מצולה ובימים עזים נתיבה כביבשה, כי לא יבין דעת שרש הדבר ויסודו, לא ידע פליאות סתרי הטבע שהמים אינם נכנסים

בגבול אויר הכלי, וכדומה לאלה אשר להאיש ההמוני יראו למעשה נסים, והמבין בחכמת הטבע הדברים האלה דומים בעיניו כשאר דברים פשוטים טבעיים, כי יודע כחות הטבעיות וכחות הדברים המכריחים את הטבע, ככה האותות והמופתים שעשה משה ירד בהם לדעת שרשם ושרש שרשם, עד מקורם מקור העליון, והבין איך נעשו הנפלאות האלה ע"צ הממשלה העליונה בהתמזגות והרכבת שרשי הטבע העליונים, שהם שרש כל מעשה בראשית ופנימיות לכלם, ולמעלת השגה זו לא הגיעו שאר הנביאים. וכמדומה כי ע"ז רמז הרמב"ן באמרו ידעו ה' פנים א"פ באותות ובמופתים שכולם נעשו בשמו הגדול, ע"כ. כי ד' אותיות הוי' ב"ה הם ד' יסודין עלאין דאינון השרשין הקדמאין ואבהן דכלא שהם שרש כל מעשה בראשית ותתר"ף צרופי השם ב"ה אשר עפ"י השתנות נקודותיהם בתתר"ף רגעי שנה, והעשר ספירות בכלל נקראות פנים, ויש פנים למעלה מפנים, עד פני מלך עליון הנקרא כתר, והם נחלקו לג' מעלות אנפי רברבי כח"ב אנפי זוטרי ג"ג וזעיר אנפין ת"ת, והמ"י. וז"ש הכתוב ידעו ה' פא"פ. מלת פנים לדעתי ענין תוך ופנימי, כענין כל כבודה בת מלך פנימה, וכמו לחם הפנים שתיב"ע לחם גואה, (דאס איננער-איננערסטע, אללער- איננערסטע), ויראה שעל כוונה זו אחז"ל (ברכות ס"ג) ודבר ה' א"מ פא"פ אני ואתה נסביר פנים בהלכה, ומלת ידעו השם תיב"ע ארי חכים יתי' מימרא דה'. ידעו כמו הודיעו (ערטהיילטע איהם דיא קענטניסס), כמו משפטים בל ידעום דתרגומו לא הודעינון, כמו הודיעם, ויש דומים הרבה לזה בכ"ק, וטעם ידעו ה' פא"פ לכל האותות והמופתים והיד החזקה, חננו הש"י דעה בינה והשכל להשיג עניני הכחות העליונים והתחתונים וסדר הנהגתם והרכבתם בפנימיות הפנימי, לדעת כחות הטבעיות התחתונים, וכח כחם העליונים, אשר בהתמזגותם והרכבתם ישתנו מעשה בראשית התחתונים הטבעיים, וכן זכהו הש"י להסתכל בסתרי עמקי פנימיות התורה להבין טעמי מצותי' עד תכליתם, והחכמות העליונות היו גלויות לפניו בשרש שרשם העליון, והוא הנקרא בפי חכמי האמת נשמתא דנשמתא דאורייתא, סתרי סתריה, והוא ענין אור של יום ראשון שנגנז עד לעתיד, וע"ז אמרו הקב"ה מוציא חמה מנרתקה, והוא היין המשומר בענביו מששת י"ב, ועז"א הכתוב יהיו עיניך רואות את מוריך, כי לעלמא דאתי זמינין לאסתכלא בנשמתא דנשמתא דאורייתא, הנה על התגלות מבועין דחכמתא דאורייתא למשה, ועל התראות לפניו פנימי פנימיות פליאות התורה, סיימה התורה לכל המורא הגדול (זו מ"ת) אשר עשה משה לעיני כל ישראל:
בריך רחמנא דסעיין.

הערה

אמר הצעיר יעקב צבי ראיתי מקשים על דברי המסורה שבסוף ס' שמות וס' דברים, ואחרי ההתבוננות אין בדבריהם כלום, לכן לא נמנעתי מלהציג הדברים בזה:
לשון המסורה בסוף ס' שמות: סכום פסוקי דס' שמות אלף ומאתים ותשע, אר"ט סי'. וחציו אלהי' לא תקלל. והקשה החכם הרוו"ה שאם נצרף יחד מספר הפסוקים כפי הרשום במסורה בסוף כל פרשה ופרשה לא תעלה כ"א אלף ומאתי' וששה. ובמסורה סוף דברים כתוב פסוקי ס' דברים תשע מאות וחמשים וחמשה הנ"ץ סימן, וחציו: ועשית עפ"י הדבר אשר יגידו לך: והקשה הרוו"ה שהרי בסוף כל סדרה וסדרה מסרו מספר הפסוקים של אותו הסדרה, וכאשר נצרפם יחד יעלו מספר הפסוקים של כל ס' דברים תשע מאות ותשעים ושנים, ע"כ. וטעה בזה טעות גדולה. כי חשב מספר הפסוקי' הנמסר ס"פ וילך לסך ע', ובאמת אין בוילך רק שלשים פסוקים, ושבעים שאמרה המסורה הוא עם פרשת נצבים כשהם מחוברים יחד. ובאג"י כתב: מה שנמצא סוף ס' שמות אר"ע סי' תמוה הוא שהרי יש בו אלף ומאתים ועשר פסוקים, כמו שיש להוכיח מן המסורה עצמה שכתבה ע"פ אלהי' לא תקלל חצי הספר בפסוקים, ואלו הי' מספרם אר"ט הי' ראוי להיות פסוק: כי היא כסותה לבדה חצי הספר; וכן מה שנמסר סוף ס' דברים הנ"ץ סי תמוה הוא, כי מספר פסוקיו תתקנ"ו, וגם פה יש ראי' מן המסורה עצמה, שכתבה ע"פ: ועשית ע"פ הדבר, חצי הספר בפסוקים, וזה לא יהי' כ"א בהיות מספרם תתקנ"ו, ועוד תמי' שלישית, והוא שאמרה המסורה: מנין כל פסוקי התורה עולה ה' אלפים ושמנה מאות וחמשים וחמשה וסימנם החמ"ה והוא תמוה, כי מספר האמתי הוא ה' אלפים תתמ"ז כמו שמניתי כמה פעמים, ע"כ. ושגה ברואה ולא ראה ישר, כי לא שם עין השגחתו על ההבדל שבין המסורה הפרטית שבין אחר כל פרשה ופרשה, ובין המסורה הכללית שבסוף כל ספר, כי המסורה הפרטית שבסוף יתרו אמרה: מספר פסוקיו ע"ב סי' יונד"ב, ובאמת כאשר נחשוב מספר הפסוקים שלפנינו בפ' יתרו הם סך ע"ה, וכן במסורה הפרטית שבסוף פ' ואתחנן נמסר: סכום פסוקיו סך קי"ח סי' עזיא"ל, ובאמת מספר פסוקיו שלפנינו עולה למספר קכ"ב. אמנם כאשר נשקיף בעין הבחינה אין דברי המסורות סותרות זא"ז, והכל תלוי במספר פסוקי עשרת הדברות, כי לפי המפורסם בכל ספרי הקדמונים יש ברוב פסוקי הדברות שני מיני טעמים משונים זה מזה, ובפ' ראשון שהוא מן אנכי עד עבדים ישנן שלשה מיני טעמים, עד שבמלת עבדים איתנהו תלתא טעמי אתנח סילון ורביע, וע"י שנויי טעמי' אלה מתרבה או מתמעט כמות הפסוקים, ובדבור אנכי יש עפ"י שנויי טעמים אלה שלשה דרכים לפנינו, הא' יש פסוק מתבודד

בפ"ע מן אנכי עד בית עבדים. הב' אנכי מחובר עם לא יהיה לך לפסוק אחד. הג' אנכי עד לשומרי מצותי הוא פסוק אחד, וחלוקי הפסוקי' הם עד"ז על ד' אופני': אנכי לא יהיה לך 1. לא תשא 2. זכור 3. כבד 4. לא תרצח 5. לא תנאף 6. לא תגנוב 7. לא תענה 8. לא תחמוד 9. ואם נחלק אנכי ולא יהיה לך לשני פסוקים ישנם עשרה פסוקים, וזהו לטעם העליון, וכן לטעם התחתון יש שני דרכים אנכי 1. לא יהיה 2. לא תעשה 3. לא תשתחוה 4. ועושה חסד 5. לא תשא 6 זכור 7. ששת ימים 8. ביום השביעי 9. כי ששת 10. כבד 11. לא תרצח 12. לא תחמוד 13. ובהתחברות אנכי עם לא יהיה לך בפ' אחד ישנם שנים עשר פסוקים; והדברים האלה כבר מבוארים היטב באריכות בדברי קדמונינו המדקדקים ומעדות כמה כתבי יד ישנים, וא"צ להאריך בזה. מעתה כאשר תחשוב מספר הפסוקים שבפ' יתרו (חוץ מפסוקי עשרת הדברות מן אנכי עד אשר לרעך) תמצא סכומם עולה סך ס"ב, ואם המסורה הפרטי' שבסוף יתרו אומרת שסכום פסוקיו עולה ע"ב ע"כ חילקה פסוקי הדברות לעשרה. והמסורה הכוללת האומרת שבס' שמות סך פסוקיו אר"ט (יתרים ג' על המסורה הפרטית) ע"כ חילק הדברו' לשלש עשרה פסוקים. והנה מתחלת ס' שמות עד תחלת פסוק אלהי לא תקלל ישנן תר"ד פסוקי' בחילוק פסוקי הדברות לי"ג פסוקים כחשבון מסורה הכללית, ושפיר אמרה כי שם הוא חצי הספר בפסוקים. והנה המסורה מונה הפסוקים דאית בהון ד' לא לא לא ומנתם עמהם לא תרצח לא תנאף לא תגנוב לא תענה דדברות ראשונות, נתבאר מזה שארבעתן פסוק אחד לפי המסורה, וזה לפי טעם התחתון, וכן המסורה מונה פסוק כי ששת ימים בכלל הפסוקים דאית בהון את ואת את ואת את, מוכח מזה שאין זכור את יום השבת מחובר עם ששת ימים, דאלו כן יהיה בפסוק את את ואת וגו' גם זה אינו רק לפי טעם התחתון. וכן כאשר תחשוב בואתחנן סכום פסוקי (חוץ פסוקי הדברות) יעלה בידך ק"ט, ואם המסורה הפרטית שבסוף ואתחנן אומרת שסכום פסוקיו עולה קי"ח, ע"כ חילקה פסוקי הדברות לתשעה. והמסורה הכללית האומרת שבס' דברים סך פסוקיו תתקנ"ה (ויתרים ג' על מסורה הפרטית) ע"כ חילקה הדברות שבואתחנן לשנים עשר דבורים. וכן מונה המסור' לא תרצח ולא תנאף ולא תגנוב ולא תענה בכלל ט' פסוקים דאית בהון לא ולא ולא ולא, והיא ג"כ לפי טעם התחתון דארבעתן פסוק אחד הן. והנה מתחלת פ' דברים עד פסוק ועשית עפ"י הדבר ישנה תע"ז פסוקים בחילוק פסוקי הדברות לשנים עשר פסוקי כחשבון מסורה הכללית, ושפיר אמרה כי שם הוא חצי מספר הפסוקים. ובזה צדקה המסורה ג"כ שסכום פסוקי כל התורה הם החמ"ה. וראיתי בחומש כ"י ישן שלפי הנראה ממנו נכתב בזמן קדמון מאד בעוד שהיה נהוג בינינו לתרגם כל מקרא

ומקרא בעת קריאת התורה בצבור, כי אחר כל פסוק ופסוק שבתורה נכתב התרגום אחריו, ומצאתי שדברות הראשונות ביתרו נכתב פ' אנכי למקרא בפ"ע והתרגום עליו אחריו, ואח"כ יתחיל לא יהיה לך עד לשומרי מצותי כולו מקרא ואחריו התרגום עליו. אמנם בדברו' האחרונות (בואתחנן) נכתב המקרא מן אנכי עד לשומרי מצותי ואח"כ התרגום עליו, וזה כדברי ממש. ודע דבפ' וישלח ישנם קנ"ג פסוקי', ולפי המסורה ישנם קנ"ד, וע"כ חישבו פ' וילך ראובן לשני פסוקי' עפ"י שני הטעמים שבו, ואין לומר מפני הפ' הפתוחה דבאמצע פסוק לה' כי בפ' פינחס שיש ג"כ פיסקא באמצע פסוק ויהי אחרי המגפה, ואינו נחשב שם רק לפסוק אחד:

ותהיה זאת לעדה ואזהרה למעיינים שלא יעיזו פניהם לאמר נגד קדמונינו, טעות היתה בידם, כי כל דבריהם זכים וברורים, והחיוב עלינו חסרי המדע ללכת באורחותיהם, ולרדוף בדרכיהם, כי מהם תצא תורה:

עד הנה השתעשתי עמך את תורת ה' הכתובה! עד פה נשאתם אותי, אתם מקבלי התורה שבעל פה! על כנפי רוח דעתכם. ולא ידעתי במה אקדם פני ה' כי הגדיל חסדו עמדי, ואנכי איש נקלה לא כבסתי מסכלותי, ולא נטהרתי מאולתי, ולנפל אשת דמיתי בל חזה אור. אודך ה' כי נוראות נפלאתי, אתה אחזת בימיני ותאזרני חיל, להבין את לב חסר דעת כי התורה הכתובה והתורה המקבלת תאומות הנה ושתיהן צדקו יחדיו, ותפקחנה מעט עינים עורות לראות כי שתי תורות אלה תתלכדנה זו עם זו לא תתפרדנה, ושתיהן אמת אחת הנה גם יחד, כי בידי רועה אחד נאמן ביתך נתנו מורשה לקהילת יעקב. אתה ה' לא תכלא רחמיך ממני, האר עיני בתורתיך ודבק לכי במצותיך וטהר רעיוני לאהבה ליראה את שמך, לעבדך בלבב שלם. ואת בת אל חי! מאז את מאורשת לשבטי ישרון, ובין קדושי עליון אשר בארץ את מרחפת, לעיניהם הראה אביך את מראך[14] כי נאוה, ולאזניהם השמיע הורך את קולך[13] כי נעים, וביום חתונתך את בני ישראל כרת ה' את הברית הזאת, כי רק בשתים אלה יתתנך אתם, בהוד מראיתך ובנעים קולך, וכל אשר יטה אוזן לשמע קול מדברותיך תופיעי אליו זהר מראיתך, ותאורנה עיניו, כי מקול דבריך קול שדי ישמע החוצב להבות אש וממנו כאור נגה יצא להופיע עליך נהרה, ולגלות מעט הצעיף אשר על פניך, ואז מעצם עדיך לעיני אדם מעט נגלתה,

[13] קול ומראה הנאמרים ונשנים בזה הם תורה שבכתב ושבע"פ, שבכתב נראה לעינים ושבע"פ נשמעה לאזנים. וכ"א בתד"א (פ"ב) קול הוא תורה שבע"פ.

[14] קול ומראה הנאמרים ונשנים בזה הם תורה שבכתב ושבע"פ, שבכתב נראה לעינים ושבע"פ נשמעה לאזנים. וכ"א בתד"א (פ"ב) קול הוא תורה שבע"פ.

ויוכל להשקיף עז יפיך, ולהביט תאר פניך, ויראה כי מראה בת[15] מלך עליון מראיתך. ומאז כאשר החלו מדלת העם לבגד בברית האלהים אשר כרת ביום התחתנך אתנו, לא אבו שמע קול נעים דבריך, ורק למראה עיניהם חשבו לשפט על תאר מראיתך מן אז והלאה לא נכר למו עוד מראה תפארתך, נשתנה דמותך, נהפך הודך, פנה זיוך ואפלה כסתה פניך, כי גם עצם טהר שמים ממכסה עבים יקדרו. וגם רבים מאנשי שלומך, חברים המקשיבים לקולך, לא ישימו עין אל יפיך בת מלך, ואין נפשם צמאה לדרוש אל דלתותיך יום יום, ורק במנוסה יעברו עליך ובחפזון יתהלכו אתך, ואין איש שם על לב לבקש ולראות זיו הדרתך לאמר: "כאשר השמעתיני את קולך כי ערב הראיני גם את מראיך כי נאוה." ולא ישטטו למצא בך מקום כבוד תפארתך לא יחפשו לבקש מקום יפיך והדרתך, ותחת היותך גברת מלפנים, יושבת מרומים בכבוד בימי קדם, עתה את עצובת רוח יושבת גלמודה לא תראה יפעתך. גם כי אזלת יד חכמי לשונך, אנשי מרע שרשי שפתך נפוצו, וחכמי תבונה במדברותיך אינימו, נסתם כל חזון מליך, אין דורש חכמתך כמליצותיך, ואין מבקש תבונתך בנעם דבריך. הנה בראותו אותך ככה, בת מלך עליון! בהביטי כי בצעיף אלמנות חיות כסית פניך ובירכתי הבית תשכבי כנאלמה, אף לרעיך מוזרה היית, נכריה גם לחבריך, זאת חרפתך נגעה עד לבי, ונלאתי נשא זלת דלת העם אשר בוש לא יבושו לאמר על קול חכמיך: "קול שבר נבלים שמענו, לא נמצא בהם נעם, ולא ערבים על אזן שומעת", על כל אלה דוה לב כל יודעך, ויתכם בשק כל מכירך, לכן צמתתני אש הקנאה, ואקרא אל מחקרי הלשון ולמבקשי השפה היותם לי לעזרה, ואקח מהם כללותיהם ופרטותיהם, ואטוה מהם קוים ומיתרים ואמתחם על נבלי קולך, אולי בתנועותיהם ובנענועיהם יצלצלו בקול הנבל להשמיע נעימות קדש ערבות לאזן שומעת, אולי יאזינו ילדי בני ישראל חין ערך קולך, ויכירו התלמידים גם תפארת כבוד מראיתך. אמנם בת אל חי! לא אעשה בנפשי שקר לאמר: במסלה העולה בית אל דרכתי, ומדרך הנכוחה לא נטיתי, כי מי פתי ירום לבבו לאמר ככה, ומי זה לא ידע גובה רוממותך, כי ראשית דרכי אל את, אמון אצלו היית מאז, שעשועיו יום יום ומשחקת לפניו בכל עת, ורק בך גם רום גם תחתיות נבראו, ומעז יפעתך כל זהר יחשך, וגם שרף פניו יכסה משור בתפארת עזך, כי הודך גם שמים יכסה, וסודך מעיני כל נעלם, ואיך ירום תולעת ולא איש לאמר: אגלה עמוקות מני חשך. כי אם אמנם רק למען כחש ההתלים אשר ביניכו באתי בדברי להשיב את נפשי מעט, ולנחם גם נפשות דורשיך, וחרפת חרפיך לבד היא היא הרהיבתני לחשוב למשפט חקות הדברים האלה על הספר

[15] עי' מכדרשב"י פ' משפטים דף צ' ע"א.

במחברת זאת, עד אשר יקרבו הימים וישקיף אביך אליך משמי מעונתו, ויצו להסיר שמלת קלונך מעליך, להראות לעיני כל גאון יפעתך ותיפי בת אלהים חיים בתפארתך כמלפנים, ותעדי בת צור עולמים עדיך כמקדם, וראו כל בשר יחדיו כי קול חכמיך פי ה' ידבר, ומליהם על לשונם כלם מוצאי פי ה' המה, ואזני כל תשמענה כי ערב קולך, ועיני כל תחזינה כי נאוה מראיתך. ועתה בת מלך עליון! אשים קנצי למלי, אבל כל מעיני בך לא יתמו, כי מאד צמאה לך נפשי, הרבה כמה לך בשרי, לא תקע נפשי ממך. מי יתן! ותיקר נא נפשי וגם את עינך מעלי אל תפני, ואל תרפי ידיך ממני, ולעולם אל תעזביני, בהתהלכי פה את תנחיני ותנהליני, ובשכבי שם את תחבקיני ותשמריני, והקיצותי את תשיחיני ותשעשעני סלה.