

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

אלה דברי דוד האחרונים, מסיני ועוקר הרים, ה"ה הגאון הגדול, מחברא דילן, פסקא דילן, הוא אדוני מו"ח זקני מוהר"ר דוד זצלה"ה, אשר הפליא לעשות ספרים הרבה, אחד היה ראשית מלאכתו מלאכת שמים, אשר כבר נודע ביהודה ובישראל גדול שמו, ספר טורי זהב על חלקי ש"ע יור"ד, בו יורה דעה ויבין שמועה והמציא תילי תילים של הלכות, לו יד ושם כגדולי הפוסקים, ונתפרסם תורתו, תורת אמת היה בפיהו, השכיל בכל וה' עמו שהלכה כמותו בכ"מ, ובכל מדינות שותים בצמא את דבריו היקרים.

ושלשה המה נפלאים אשר עדן לא היו בבית הדפוס והמה בכתובי"ם על ספר הישר, אשר איזן ותיקן וחבר הגאון הנ"ל על שלשה חלקי שו"ע הנשארים או"ח אהע"ז וחו"מ, אשר בהם הראה חריפותו ובקיאותו וכולא תלמודא ובפוסקים הראשונים ואחרונים אשר כבר חקוקים דבריהם בעט ברזל ועופרת.

גם השיב תשובות ליחיד ולרבים וכן שלימים, ונקרא בשם תשובת דוד, לשואל כענין ומשיב כהלכה למשה מסיני נמסרים, ובו מבוארים, כל הדברים החמורים, אשר ישנן בפוסקים ובב"י ובכל חלקי שו"ע: אלה דברי דוד האחרונים אשר דבר לעת זקנתו, הוסיף חכמה על חכמתו ושאל נשאל באורים, על רש"י שעל התורה כאילו נתנו מסיני, ראה יראה בראיות נכוחים וברורים, מפרק הרים ומתרץ שברים, אמרות טהורות מפנינים יקרים: את כל אלה כל הון יקר ראתה עיני, בגנזי בית דוד היו גנוזים וצורורים, ומעין כל חי היו נעלמים ונסתרים, עד שעמדתי על כל אלה וחקרתי ודרשתי וסדרתי אותם יפה עד שיהיו ראויים להעלות על שלחן רבנן סגנים וחורים: והיה בדעתי להעריך על השלחן תחילה הספרים הנחמדים אשר חבר מו"ח"ז הגאון על שלשה חלקי שו"ע הנ"ל, אשר האריך בשלחנו בפלפולא חריפתא והחזיר התורה על יושנה, וישן מפני חדש הוציא ועורר מעדנים דיני דינים.

והדברים מחוורים כשמלה חדשה, חידוש תורה מאתו תצא, כמסיני נתונים, ולצרף אליהם גם החידושים אשר נתחדשו לי בס"ד בפוסקים כגרזימא הדין הבאה באחרונה. אך מחמת הוצאות הדפוס כי רבו, חזרתי מהספרים הנ"ל הגדולים.

ואמרתי אלה דברי דוד האחרונים יצאו ראשונה והנה אף גם על ספר זה יגעת ולא מצאתי סעד, ונסוגותי אחר שלא להדפיס רק עד סדר שמות, כי ראיתי שלא אוכל לבא אל התכלית הקיצונה, ונתייאשתי מן הקץ. והנה קול דו"ד דופק לפני אל שוכן מעונה.

וזכות תורתו ומעשיו הטובים של מו"ח הגאון המחבר ז"ל היא הגינה, עד שעילת כל העילות וסיבת כל הסיבות ב"ה, סיבב סבובים ודלג על הקץ וגלגל הזכות ע"י זכאי, ה"ה הגאון הגדול מוהר"ר יודל נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק קאוולי יצ"ו, ונדפס הספר הנ"ל עד גמירא. גלל כן לא חברתי במחברת הקודש הלז אפס קצת חידושי תורה אשר כתבתי בספרי הנחמד ויקהל משה, מפני שלא הייתי אצל הדפוס ושלא בפני יצא הספר הזה לאורה, ע"י חתן בן הגאון הנ"ל שר התורה, ובזכות זה אל גדול ונורא, יאריך ימיו על

ממלכתו הוא ובניו הגאונים בקרב כל ישראל, ויזכהו להוציא לאור תורתו, גם ספרים הנחמדים ויקרים אשר חבר על או"ח ועל האשר"י שבכל הש"ס, לזכות בהם את הרבים ולהגות בהם בחיים חיותו בתדירא: והנני נותן שבח והודיה למקום ב"ה, על כל הטוב אשר גמלני עד הנה ואחלה פני אל בתחינה, שיזכני להוציא ספרי ויקהל משה הנ"ל ויזכני לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצות.

לשם יחוד הקב"ה והשכינה, ולעלות לציון ברנה: כה תפלה למשה בא"א הרא"ש במו"ה יצחק זצלה"ה מקרעמניץ החונה בק"ק שינאווי לע"ע: ערב ראש השנה ת"ן לסדר ולפרט לחיים טובים תכתבנו לפ"ק: התנצלות המגיה ישמח הקורא ויגיל המלקט והמגיה באשר זכינו לדין לרעות בגנים וללקוט שושנים אל תקרי שושנים אלא שושנים כבר ומימיו מי סלע של משנה בע"פ בטורי זהב של יורה דעה אנו שותים ולשון הוה משמש בלשון עבר ועתיד, וכעת ויגש בן יעקב ויגל את האבן מעל פי הבאר תורה שבכתב להשקות את מקנה הצאן המקושרות והעטופות בתורתו של מורנו ורבינו הגאון הגדול מוהר"ר דוד בעל טו"ז ז"ל על פי רש"י על התורה שאינו נאכל כמות שהוא חי בדברי דוד אלו העולים על שלחן רבנן המאורות הגדולים המופלגים וכדי למתק את התבשיל של דברי דוד הנ"ל שרובו ככולו הוא דבר חריף באתי אנכי הרועה צאן הנ"ל לערב בו מדברים הקצרים של משנתו קב ונקי שיהא שימה לשולחן הערוך לפני כל הלומדים וקלישי הדעת באשר לאו כל מוחא יכול לסבול דא והרימותי ידי לאל עליון בכל מקום המוזכר בספר זה אשר היו נראין לו דברי דוד היה אומר כפתור ופרח ושארי לשונות של שופרי דבריו, כמו שמצינו במסכת קדושין והרבה כיוצא בזה בלשון הש"ס, לא הוספתי לשון זה מדילי ולהיות בודה מלבי ח"ו וחס לית לזרעא דאבא למיעבד הכי, כ"א לשונו ממש ומכתבי פתוחי חותם קודש כתב ישן הנשתון של הגאון בעל טורי זהב ז"ל אותיותיו מאירות כספירים האירו מול עבר פני כ"א שתיים שהן ארבע סדרם לפנים.

בהתחלת התורה מבראשית ושתיים שהן ארבע סדרם בחוץ. , בסוף התורה מהתחלת משנה תורה היה כתב העתקה ותלמיד טועה כתבה.

ושגיאות מי יבין להיות רישא נגרר אחר גוף הכתב. באשר אין פנאי הדפוס מסכים לעיין היטב הדק.

כי כל פועל ה' למענהו עושה ואצים ואינם מניחים לבער מן הכרם הקוצים. לכן על דא קאתינא, להפיל תחנה, וצועק להבא אנכי שהקורא בזה הספר אל יתלה בי בוקי סריקי. רק לנקוט האי סימנא בידיה ספר"א בציר"א ותוספא"ה, ולא ספרא דוקנא כתביה. ואעפ"כ אקוה להש"י שמעט מזעיר יהיה כי הרבה יגעתי בה בשעת מעשה, ליתן לב להתבונן ולפרוש הדבר כשמלה.

ועשיתי לוח הטעות מספר בראשית, באשר לאחר ההדפסה מצאתי כמה דפין מהתחלת הספר מגוף הכתב של הגאון המחבר ז"ל, הגם כי בער אנכי מאיש להיות מן המלקט ורהיטני בראש הגאון הנ"ל, אמנם מכאן מודעה רבה לאורייתא ככפיית הר כגיגית, היתה עלי, באשר שלוח נשלחתי התם בעסק שליחות מצוה דאדוני מ"ו חמי זקני ה"ה הגאון הגדול מוהר"ר יהודה המכונה יודל נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק קאוולי יצ"ו, להוציא

לאור חיבורו על ש"ע אורח חיים לדפוס במחברת יחד עם הטורי זהב ז"ל הבדלו חיים כו' שחיבר ג"כ על ש"ע א"ח, ונשתתף עם הרב מוהר"ר משה נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק שינאווי ה"ה חתן בן הגאון בעל טורי זהב ז"ל, זה וזה לא עלתה בידינו להדפיס.

כ"א לזאת התורה שבכתב הגאון טורי זהב ז"ל שהיתה מוחזקת ביד הרב חתן בנו דהגאון ז"ל הנ"ל. ומבלתי ידיעת מוח"ה הנ"ל נעשה זאת.

וע"פ עילת כל עילות וסיבת כל סיבות סיבב שנדפס במעות מוח"ה הנ"ל טורי זהב זה. וגם לזאת אזלת וקצרה יד המשיג והממציא מהשתרע כל דברי דוד הנ"ל, כי עלהו לא יבול עד שהוכרחתי לברור אוכל מתוך אוכל: והואיל אתא לידן ענינא דיציאה נימא בה מלתא חדא וחד"ת דבר א' מדברי הכמוסים עמדי כי הוא זה: דאיתא במדרש רבה פרשת וילך וז"ל בקיצור הן קרבו ימיך למות אמר משה להקב"ה רבש"ע בהן קלסתיך ואמרתי הן לה' אלהיך השמים וגו' ובהן אתה גוזר עלי מיתה, אמר לו הקב"ה שכן רע אתה רואה את הנכנסות ואין אתה רואה את היוצאות והלא אמרת הן לא יאמינו לי ע"כ המדרש: המדרש הזה אומר דרשוני וחיו.

חדא היאך סידר משה תחילת טענותיו ואמר בהן קלסתיך ובהן אתה גוזר עלי מיתה, והלא כל אדם צריך להיות מארי דחושבנא ומכ"ש משרע"ה מסתמא ידע שחטא בהן לא יאמינו. ועוד קאמינא בתשובתו של הקב"ה שאמר לו אתה רואה את הנכנסות ואין אתה רואה את היוצאות כהאי לישראל לא מצינו במקומות אחרים.

ויבואר ע"פ הצעה קטנה, דאמרינן ריש קדושין, האשה נקנית בשלשה דרכים וקונה את עצמה בשתי דרכים נקנית בכסף בשטר ובביאה וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל, והוינן עלה בגמרא ותיהוי אשה נמי יוצאת בכסף ותהא קונה את עצמה בשלשה דרכים, ומתרץ יאמרו כסף מכניס כסף מוציא סניגור יעשה קטיגור ופרכינן עלה אי הכי שטר נמי ומתרץ מילי מילי נינהו, פי' רש"י לישראל דהאי שטרא לחוד התם כתיב הרי את מקודשת והכא כתיב הרי את מגורשת אי הכי כסף נמי טיבעא מיהא חד הוא.

נמצא עולה מזה דלא אמרינן סברא כזו אין סניגור נעשה קטיגור אצל מילי מילי. ולפ"ז מובן דמשרע"ה היה מחולק עם הקב"ה באותה סברא דהמקשן ותרצן והראה לו הקב"ה האמת בזה, וה"ק המדרש בשעה שאמר לו הן קרבו ימיך למות אמר משה רבש"ע בהן קלסתיך כו' ובהן אתה גוזר עלי מיתה ואנן קי"ל אין סניגור נעשה קטיגור, והשיב לו הקב"ה שכן רע אתה רואה את הנכנסות ואין אתה רואה את היוצאות, ר"ל במה שהאשה נכנסת בשלשה דרכים ויוצאת בשתי דרכים, מכח זה מוכח דאין טענתך טענה, משום דקשיא עליה קושית הגמרא ותיהוי אשה נמי יוצאת בכסף ויהיו ג"כ שלש דרכים כמו שנקנית בשלש דרכים, וצריך אתה לתרץ כתירוצם יאמרו כסף מכניס כסף מוציא סניגור יעשה קטיגור, ע"ז קשה קושית הגמרא להלן א"כ שטר נמי דהא נכנסת בשטר לבעלה א"כ היאך יוצאת בשטר בגט, וצריך אתה לומר מילי מילי נינהו דבמילי לא אמרינן סברא זו אין סניגור נעשה קטיגור, א"כ אף שאמרת הן לה' אלהיך השמים וגו' יכול אני לגזור עליך מיתהבהן ואין טענתך טענה אין סניגור נעשה קטיגור מכח קושיא דגמרא ותירוצא, לפ"ז מתורץ גם כן הקושיא הראשונה שהקשיתי, דמשרע"ה ידע שחטא בהן לא יאמינו לי, רק שאמר אף שחטאתי בזה הלשון הואיל ועשיתי סניגור

בהאי לישנא פעם אחת בא בטענה הנ"ל אין סניגור נעשה קטיגור, והשיב לו הקב"ה דאין טענתו טענה כנ"ל משום דמילי ומילי נינהו נמצא החטא במקומו: ולנעוץ תחילתו בסופו וסופו בתחילתו, באתי במה דמסיים לכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל, ופי' רש"י והרלב"ג והפסיקתא לכל היד החזקה זו קבלת התורה וקשה מאי איריא דתני קבלת התורה ברמז דיד החזקה, ואמר ביה מו"ח המאור הגדול מוהר"ר יוסף נר"ו טעמא מילתא עפ"י מה דאיתא בח"מ סי' קל"ט ס"א, האי ארבא דהוו מינצו עליה בי תרי וכל חד אמר דידי הוא דיינינן ביה כל דאלימ גבר.

ואיתא במסכת שבת תירוץ משה למלאכי השרת שבקשו שתנתן להם התורה מחמת טענת בר מצרא, והשיב מה כתיב בה לא תרצח כו' כלום יצה"ר יש ביניכם, ועפ"ז מובן הטעם הנ"ל דהיה צריך יד חזקה לקבלת התורה לישראל נגד המלאכים שטענו בר מצרא וישראל טענו כנ"ל עכ"ד. רק על זה עשיתי תוספת, ומכח זה יתורצו הסמיכות במה דמסיים כנ"ל ופתח בבראשית רבה כו', שהקשיתי דכל זה לא איירי אלא למ"ד שהתורה נקראת כלי וכמו שדימו אותה לאניה במ"ש דרך אניה בלב ים, וא"כ יש לה דמיון להאי דינא וכנ"ל, אבל לא למ"ד שני שאומר שהתורה נקראת אומן והיכא רמיזא באורייתא שהתורה נקראת כלי, ונבאר ע"פ מה דאיתא באלשיך בזה בסדר בראשית שמתרץ המדרש רבה ז"ל, ואהיה אומן אצלו אומן אמר אמרה התורה אני הייתי נקראת כלי אומנותו של הקב"ה כו', מקשה הוא ז"ל מאי האי דקתני תחלה אומן משמע שהוא הוא האומן עצמו, ואח"כ אומר כלי אומנותו משמע לא אומן עצמו, ומתרץ בדרך זה ע"פ מה דאיתא יודע היה בצלאל לצרף האותיות שבהם נבראו שמים וארץ ה"נ אצל הקב"ה כביכול ראה באותיות התורה ובדמותה ובצלמה תתהפך כחומר חותם ברא את העולם ם י"ל שהתורה בעצמה מחמת דקותה ורוחניות שלה היא בעצמה האומן, וידוע שהתורה נקראת ראשית ומדכתיב בראשית ברא אלהים גו' ולא ראשית ברא אלהים וגו' אלמא כמ"ד שהתורה היא כלי אומנותו ולא אומן עצמו עכ"ל בקיצור, אף שאין זה לשונו ממש כי האריך בזה ולא היה לפני להעתיקו בשעת מעשה ועפ"ז יתורצו הסמיכות הנ"ל, לכל היד החזקה וגו' זו קבלת התורה, וקשה מנא לן לרמוז בתיבות יד החזקה קבלת התורה, וצריך אתה לומר על שם שהיה למלאכי השרת טענת בר מצרא ולישראל טענה מה כתיב בה על כן היה צריך יד חזקה נגד מלאכים וכנ"ל, וכמו שאיתא בח"מ הנ"ל, וע"ז קשה דזה אינו כ"א למד"א שהתורה נקראת כלי ודמי לארבא דהוו מינצו עליה בי תרי, אבל לא למ"ד שהתורה בעצמה היא האומן ומנ"ל להוכיח כמ"ד זה דילמא כמ"ד שני, על זה באו הסמיכות בראשית ברא אלהים וגו' ולא אמר ראשית ברא אלהים גו' אלא ע"כ מוכח כמ"ד זה דהתורה נקראת כלי אומנותו של הקב"ה: ומהמודיעים ולפנים אנכי שרוב דברי הגאון בעל המחבר ז"ל הוא אשר הפליא והשיג על הפרשן הגדול הרב המזרחי ז"ל, וסותר דבריו וביותר בסדר משפטים שרוב דיני התורה תלויים בה, שם לא הייתי תנא ושייר שום דבר מדבריו הנאמרים בכתב באשר עשה שם תוספת מרובה על העיקר גם הביא הגאון המחבר הלז ז"ל דברי מנחת יהודה כמה פעמים.

וראה זה חדש הוא אשר לא היה לעולמים, וקושיות ישנות וחדשים בו נמצאים. גם מה שלא הוספתי כי אם נופך משלי מה שהעלה מצודתי הקלושה בספר בראשית לבד, חדא

ועוד קאמינא באשר גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם ויראתי לדבק בו הרבה אם אין בי כל המדות הללו כו' ולמיהוי חברותא חלילה לי לעוה"ב.

ועוד שלא לרצון היה להרב ה"ה מהר"מ הנ"ל המוציא לאור הספר הלז, וגם צועק לשעבר היה קודם התחלת הדפוס של ספר שמות, לכן שמתי הקסת לנדנה ומשכתי ידי מלכתוב להלן. ומאן אזכי לעשות מדור לפני, ולבנות בית לי לשמי, וליטע כרם לעצמי, לאכול מפירותיהם וכו', כאשר השגתי הסכמות ת"ל ית' מרבני מאורות הגדולים ומגאוני ארץ, שיוחקו מלי בעט ברזל ועופרת, להיות לי ולזרעי אחרי למשמרת ויזכני הש"י ב"ה להוציא לאור תעלומות.

חיבורו של מו"ח זקני הגאון הנ"ל על ש"ע אורח חיים. ואזכה לראות בחיים חייתו ולהשקות מבארו עמוקות.

ומדלי"ו חבל בחבל יד"ל ויורם להשיג ולהוציא לאור באור תורתו בקירון אור פניו, אשר חיבר והשיג על התייר הגדול בעל האשר"י ז"ל דכולא תלמודא וזה לשון הפליאה הובא בילקוט ראובני הגדול ריש סדר עקב, בית אהרן ברכו את ה', בית הלוי ברכו את ה', יראי ה' ברכו את ה', ברוך ה' מציון שוכן ירושלים הללויה, תוב"ב אמן.

ואשא עיני גם אנכי על ההרים ואמרתי מאין בא עזרי, עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ: כה עתירת אפר כירה מוכן לכל אהרן במוהר"ר יעקב הלוי, מבני בניו של האלוף הראש מוהר"ר שמואל שחור מק"ק לובמלא יצ"ו, וחתנא דבי נשיאי ה"ה מ"ו חמי המאור הגדול מוהר"ר יוסף נר"ו אב"ד ור"מ דכולא גלילא מינסק יצ"ו ה"ה בן הגאון הגדול מוהר"ר יהודא המכונה ידל אב"ד ור"מ דק"ק קאוולי יצ"ו: התנצלות למלאות החסרון שלא יהא חלוק ופנוי מבלי תורה.

בסדר במדבר ברש"י מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה כשיצאו ממצרים מנאן וכשנפלו בעגל מנאן לידע הנותרים כשבא להשרות שכינתו עליהן מנאן עד כאן לשונו. קשה יתור לשון כל שעה דקאמר רש"י למה ליה, ועוד לידע הנותרים גם כן מיותר הוא, ועוד מאי האי דקאמר הני שלש פעמים שמנאן הקדוש ברוך הוא והלא איתא בתנחומא שעשר פעמים נמנו ישראל והגור אריה הביאו בסדר כי תשא יע"ש בדברי דוד.

ונלפע"ד לתרץ באשר יש שני טעמים למנין של ישראל ובסברת שני טעמים פליגי שני מ"ד בגמ' ובא רש"י כאן לסתום דבריו כמ"ד אחד משניהם רק שיש כמה חילוקי דינים לפי מ"ד זה, ע"כ בא רש"י להביא מראה מקומות שמנה אותם ולפי סדור רש"י כאן יבארו שלשה חילוקי דינים לפי אותו מ"ד שסתם רש"י כמותו, ובדרך זה.

כי איתא במפרשים טעם למנין של ישראל שמנה אותם כל פעם הוא בשביל שלא יבטלו בין האומות ח"ו לפיכך מנה אותם כל פעם להראות שהם דבר שבמנין ודבר שבמנין אפילו באלף לא בטל. ושמעתי בשם מ"ז הרב הגאון מוהר"ר משה ז"ל שהיה אב"ד בק"ק הוראדנא שזה הטעם אינו שייך כ"א כשישראל אינם עושים רצונו של מקום אז הוא מונה אותם כנ"ל שלא יבטלו בין העכו"ם לאפוקי כשישראל עושים רצונו אין אנו צריכין לטעם זה אלא טעם המנין שהם נקראין דבר חשוב או בריה ומונה אותם מצד חשיבותן מצד עצמן.

ובהאי סברא נלע"ד לומר דקמיפלגי במסכת ביצה ר"ל ור' יוחנן ר"ל אומר כל שדרכו למנות שנינו פירש"י שאין מונין אותם תמיד רק לפעמים מונין אותם הוי דבר חשוב ור' יוחנן אומר את שדרכו למנות פ'י שמונין אותם תמיד דוקא הוי דבר חשוב עכ"ל ולפ"ז יהיה ר"ל סובר דחשיבות דישאל הוא רק מטעם בריה ולא מטעם דבר שבמנין נמצא שאין מונין אותן רק כשעושין רצונו לאפוקי כשאין עושים רצונו דאז בטלה חשיבותן ואינם נקראין בריה אין מונין אותם.

ור"י סבר את שדרכו למנות תמיד בין מטעם בריה כשעושים רצונו של מקום ובין כשאין עושים רצונו אז מונה אותם מטעם דבר שבמנין. רק שיש חילוקי דינים בטעם בריה.

חדא שאם יחלק אין שמו עליו וכן צריך שיהא שלם פ'י בט"ז סימן ק' ס"א ביו"ד דצריך שניהם יע"ש, ואיתא במדרש בזכות שלא שינו שמם יצאו ממצרים, עוד איתא ביו"ד סי' ס' ס"ד ביצים השבורות בקערה ונמצא דם בחלמון של אחת מהן יקח החלמונים הכשרים כו' ופ'י בט"ז למה לא נעביד איפכא ליקח החלמונים הטריפות מהקערה ומפרש דלמא יהא נשאר שם מהטריפה בקערה ויהיה נתערב עם הכשרים הנשארים בקערה ויבא לידי מכשול לאכול טרפות נמצא אינו מתקן כלום בלקיחת ביצים מהטריפות רק מקלקל ע"כ עבדינן איפכא ויקח מביצים הטרופות בקערה החלמונים הכשרים וכנ"ל, גם זה ידוע דביצים הוו דבר שבמנין.

ועפ"ז יבואר דרש"י בא לסתום כאן כמ"ד את שדרכו למנות שנינו לכן אמר מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה דוקא דהיינו בין כשעושין רצונו ובין כשאין עושין רצונו, דכשעושים רצונו מונה אותם מטעם בריה ודבר חשוב וכשאין עושים רצונו מונה אותם מטעם דבר שבמנין וכנ"ל שלא יהיו בטילין בין העכו"ם ח"ו.

ולישנא דרש"י מדויק כן דאמר מתוך חיבתן לפניו דמיירי אפ'י כשאין עושין רצונו דהסברא נותנת שלא למנותן אפ"ה מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה דאי כשעושין רצונו מיירי הוא מצד החיוב למנותן מטעם בריה ודבר חשוב. ואח"כ מפרש רש"י המקומות שמנאן ויבוארו החילוקי דינים דשניהם, של בריה ושל דבר שבמנין.

ועל חלוקה הראשונה שצריך להיות בדין בריה אמר כשיצאו ממצרים מנאן דמוכח מטעם בריה מנאן דקשה באיזה זכות יצאו ממצרים וצריך אתה לומר בזכות שלא שינו שמם וזהו כפי הדין שצריך להיות בבריה שיהא שמו עליו וכנ"ל. ועל חלוקה שניה מטעם דבר שבמנין אמר כשנפלו בעגל מנאן לידע הנותרים דהוו כביצים הטרופות בקערה דהא הנותרים היו כשרים שלא חטאו בעגל והמתים היו שיחטאו בעגל וזהו כביצים טריפות שנתערבו בכשרות ומנאן לידע ע"כ איירי שהנותרים מנאן שהם הכשרים וכמו בביצים הטרופות הנ"ל שיקח החלמונים הכשרים דאל"כ אלא איירי שהמתים מנאן היה קשה דא"כ היאך ידע הנותרים דלמא היו באותן המתים מאותן שמתו במיתה זמנית ולא חטאו בעגל והוו כשרים בתוכם או אחת ממיתות טבעיות שנפרד אחד מארבעה היסודות והוי כמו קושיית הט"ז הנ"ל וכהוה אמינא שלו ליקח הטריפות מהכשירות, אלא ע"כ לומר דאין ה"נ דהנותרים מנאן שהם הכשירים מתוך הטריפות נמצא בין מטעם בריה שהיא חלוקה הראשונה הוי כשיצאו ממצרים מנאן ובין מטעם

דבר שבמנין שהיא חלוקי ההנייה הוי כשנפלו בעגל מנאן לידע הנותרים כמו בביצים הטרופות דהו דבר שבמנין.

ועל חלוקה השלישית שצריך להיות בריה שיהא שלם קאמר רש"י כשבא להשרות שכינתו בתוכם מנאן דזה ידוע שאין השכינה שורה על דבר פגום קצת ואינו שלם ובאדם השלימות הוא מצד הנשמה ולא מצד שלימות איבריו דאף כשהוא שלם בכל איבריו ונשמתו פגומה אין השכינה יכולה לשרות עליו, נמצא לפ"ז מובן כל הדקדוקים שהקשיתי ומבוארים בס"ד.

וכה יזכנו ה' להוציא מחשבותינו לטובה לפועל: כ"ע המלקט והמגיה אהרן הלוי הנ"ל לפירש"י אמר ר' יצחק. כו' נהירנא כד הוינא טליא ראיתי כתב אחד ישן נושן מאוד ביאור רש"י כתוב בו שזה המאמר בשם ר' יצחק שמביא רש"י אינו מוזכר בשום מדרש או תלמוד, אלא שמה שאמר מ"ט פתח בבראשית כו' הוא מדרש ולא דברי ר' יצחק אלא שזה ר' יצחק היה אביו של רש"י ולא היה למדן גדול ורש"י רצה לכבד אביו ולהזכירו בתחילת חבורו ואמר לו שאל איזה קושיא ואכתבנה על שמך, והקשה לו סתם למה התחילה התורה בבראשית כו', וע"כ אין קשה למה הקשה בכפל כי הקושיא ראשונה אינה אלא מצד כבוד אביו, כך ראיתי שם אלא דמה שכתב שר' יצחק אביו של רש"י לא היה למדן גדול, זה אינו דבפרק בתרא דע"ז (דף ע"ה) מביא רש"י פירוש על הגמרא וז"ל לשון אבא מורי מנוחתו כבוד והוא נראה כו' עכ"ל: שכבשתם ארץ ז' אומות, הקשו המפרשים למה יקראו לסטים הלא כנען עבד של שם כדכתיב ויהי כנען עבד למו ומה שקנה עבד קנה רבו וכו'.

נ"ל דאין זה קושיא דאם. אחד נתן לעבד מתנה ע"מ שאין לרבו רשות בו לא קנה הרב, וא"כ כאן הקב"ה חלק אל כנען מדינות מיוחדות ולאחיו שם מדינות אחרות כמבואר בפסוקים א"כ אין לזה כלום בשל חבירו והוי כמתנה בפירוש על מנת שאין לזה על זה כלום: בראשית ברא וכו' ואם באת לפרשו כפשוטו כו', לפירש"י הוה המשך הסיפור מן בראשית עד ויאמר אלהים יהי אור שהוא כונת הידיעה שמודיע לנו הכתוב.

ויש להקשות למה לא פירש"י שוהארץ היתה תהו היא הידיעה,, והסיפור אינו אלא פסוק ראשון בלבד, והרא"ם תירץ דא"כ קשה למה אמר והארץ בוי"ו היה לו לומר הארץ כו', אבל הוי"ו של ויאמר אינו קשה ל"ל די"ל דהוי"ו מהפך מעתיד לעבר. ולא נראין דבריו בזה משני צדדין, דמ"ש וי"ו דוהארץ היה קשה, זה אינו דכן מצינו בהרבה מקומות ואחד מהם בפרשת ויצא אם יהיה אלהים עמדי ושמרני כו' והאבן הזאת, וכו', שנית במ"ש דוי"ו דויאמר אלהים הוא צריך להפך מעתיד לעבר אין זה מיושב, דקשה ע"ז דהיה לו לומר אמר אלהים יהי אור ולא צריך לא וי"ו ולא יו"ד דויאמר והיה שפיר לשון עבר.

ונ"ל דרש"י לא רצה לפרש כן משום דקשה ע"ז דאם היה הסיפור פסוק ראשון לחוד והידיעה היא מן והארץ היתה וכו' יש מקום לטעות ח"ו ולומר כי בריאת שמים וארץ היה מן האלהים ב"ה אבל תהו ובהו וחושך ורוח אלהים מרחפת אינו מן האלהים דהא אינו דבק לקרא קמא דנזכר בו דאלהים ית' הוא הפועל והיה כאומר כשבנה המלך עיר פלוני היה שם כבר מעצמו כולו מים, וזה אינו בהקב"ה דהכל הוא ממנו ית' ב"ה כדאיתא

פרק אין דורשין דאפיל תהו ובהו וכו' הכל הוא מרצונו ית' שהוא חפץ בהויה זו ולא נהיה שום הויה בעולם בלי כחו ורצונו של הקב"ה, אבל כשהוא דבק למעלה הוה שפיר, דה"ק בראשית הבריאה שנהיתה מן הקב"ה דהיינו שמים וארץ, והארץ היתה כו', שגם זה היתה ממנו ית' ויתעלה וגם חושך ורוח אלהים כו' אז ויאמר אלהים יהי אור, ונמצא מפורש שהכל הוא בריאת הקב"ה.

ולכאורה יש להקשות במ"ש בראשית בריאת שמים וארץ משמע שיש אחרית אלא שמספר מה שנעשה בהתחלה ולא באחריתו וזה ודאי אין שייך בהקב"ה שאין שייך בו לומר זמן איזה משך שיהיה הן גדול הן קטן, רק הוא אומר ויהי תכף בפעם אחת ואין זה קושיא דאדרבה הא קמ"ל קרא דתיכף שהיה רצון הש"י לברוא שמים וארץ והארץ, היתה וכו' באותו רגע ויאמר אלהים יהי אור ואין דומה למעשה בשר ודם שיש זמן מיוחד לכל אחד, וע"כ אמר בראשית להודיע שלא היה רגע פנוי מן הבריאה של אלו למאמר ויאמר אלהים יהי אור מה שאין שייך זה בזולת הקב"ה: ויש לך מקראות שמקצרים לשונם, פ' בדבר שמעצמנו נבין שיש תיבה חסירה והיא מובנת מצד הסברא: שהרי המים קדמו, בשלמא אי לא נפרש דחסר הכל י"ל דלא חשיב הכל אלא מה שקדם לאחר שמים וארץ, אבל אם מוסיף תיבת הכל תקשה לך ל"ל תיבת הכל היה לו לכתוב בראשונה ולא הכל אלא ודאי דבא להורות שקודם כל הבריאות שבעולם קדמו שמים וארץ וזה אינו דהרי המים קדמו: לא גילה המקרא כו', אע"פ שגם בריאת אש והמלאכים ג"כ לא נזכרו בתורה מתי היה ואפ"ה היתה בריאת המלאכים ביום ב', שאני מים דהכתוב מזכירם בענין סידור הבריאה דכתיב ורוח אלהים מרחפת על פני המים היה לו להזכיר זמן בריאתם: ברא אלהים ולא אמר ברא ה', פ' ששם של ארבע הוא שמו העצם ב"ה ואלהים הוא כשפועל דין, א"כ היה ראוי, להזכיר בתחילת הבריאה מי הוא בשם העצם ואח"כ היה לו להזכיר התואר אלהים: (ב) תהו לשון תמהון כו' צריך לברור דעת רש"י דתחילה פ' על תהו שמתמיה על בהו משמע דבהו שייך ללשון תהו ומפרש אותו במה הוא תהו וא"כ למה נאמר ובהו הוי"ו ראשונה יתירה, ותו דתהו ל"ל כיון שהעיקר הוא הבהו, ותו דהתרגום מפרש צדיא וריקניא דצדיא הוא פירוש של תהו וריקניא פירוש של בהו ורש"י פירש שניהם על בהו, ותו דהתרגום זכר תחלה צדיא ואח"כ ריקניא ורש"י זכרם להפך.

ונראה לתרץ כל זה, ותחלה נפרש שעכ"פ יש חילוק בין צדיא לריקניא, ונראה דצדיא הוא שחרב מן האדם וכל שאר בריות, וכל שהיא צדיא אין בה שום בריה, דצדיא הוא תרגום של שממה, ושממה היינו מענין זה, דכתיב שממה מאין יושב, וריקניא הוא שאין שם שום דבר הגדל מן הארץ לא זריעות ולא עשבים.

ובאמת בלשון תהו לחוד מרומז בהו כו תהו קאי על תמהון האדם, וסתם תמהון היינו מכח אלו תרתי, אלא שיש לומר שיש תמהון גם מצד אחד מהשנים האלו, ובהו יש ג"כ לפרשו על אחד מאלו לחוד או על שניהם ביחד, גם מה שפירש"י תחילה על תהו שהוא תמהון ומסתמא על בהו שבה ולא היה צריך בהו אלא ללמד שהיה בהו מצד שניהם, וא"כ נכלל שניהם ג"כ במלת תהו, דאל"כ אחד מהם סגי או תהו או בהו.

ומש"ה ניחא דהתרגום כתב דרך פירוש החלוק דתהו ובהו וע"כ הקדים צדיא לריקניא כי צדיא הוא פירוש על תהו ובהו הוא על ריקות אבל רש"י גילה לנו שבכל אחד יש לימוד על צדיא או ריקות, וע"כ כתב תחילה סתם בתהו שהוא תמהון, ממילא תוכל לפרשו או על אחד או על שניהם, וע"כ כתב ובהו לגלות ששניהם בכלל תהו וע"כ היפך הסדר להורות שאין כוונתו כדרך התרגום לפרש המלות (כנ"ל נכון בס"ד): יום אחד כו' היה לו לכתוב ראשון.

הרמב"ן הקשה לא יתכן לומר ראשון בעבור שעדיין לא נעשה שני כי הראשון קודם לשני במנין או במעלה אבל כאן שניהם נמצאים והאחד לא יורה על שני עכ"ל ולא הבנתי שיחתו, דא"כ לא תוכל לעולם לומר על יום ראשון שהוא נקרא יום ראשון, כי בזמן שיש יום ראשון אין לך עדיין שני עד מחר אלא ע"כ אני אומר ראשון שידוע אני שיהיה שני אחריו, ה"נ בשעת בריאת עולם ידע הקב"ה שיהיה אחריו שני.

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

על הרקיע לא נאמר לפי שהם תלויים באויר. קשה הא גבי חליצה נאמר ג"כ לשון זה מעל רגלו ודרשינן מעל ולא מעל דמעל, פירוש שיהיה המנעול דוקא על רגלו בלי הפסק והרא"ם הקשה זו וחילק בין מ"ם דהתם למ"ם דכאן ולא ניחא לי לחלק בלשון אחד ממש.

ונ"ל לפע"ד דרש"י לא הקשה כאן על מ"ם דמעל אלא על למ"ד של לרקיע דודאי אין קושיא לא נימא אלא רקיע דמשמע סתם רקיע, ועל כרחך צריך למ"ד להורות דקאי על רקיע הנזכר למעלה, אלא דקשה לו למה לא אמר הרקיע, בה"א והרויח, בזה שלא תצטרך לומר מעל אלא על, דדוקא אם כתב לרקיע אין שייך לומר על לרקיע אבל אם נכתב הרקיע יבא שפיר לשון על הרקיע, וע"כ נקט רש"י על הרקוע לא נאמר דאז, היה מרויח המ"ם של מעל אלא אמר מעל לרקיע בלמ"ד של לרקיע ואתה צריך למ"ם של

מעל, ותירץ למ"ד של לרקים להורות שלא עליו ממש קאמר כמו במעל רגלו אלא שהיה תלוי באויר, וע"כ צ"ל מעל במ"ם (כנ"ל נכון מאוד): לפי שהם תלויים באויר, מקשים בזה הא זה נלמד מן בתוך המים כמ"ש רש"י לפני זה.

ולק"מ דמתוך המים אין לדייק שיהיה הרקיע באויר אלא בתוך המים, כמו בתוך הים, דהיינו שיהיה הרקיע בתוך המים ממש, ויתרחקו המים אשר תחת הרקיע אל הארץ אבל המים שעל הרקיע ישארו, כמות שהם מונחים עליו ממש מש"ה כתב כאן לרקיע בלמ"ד כמו שזכרנו וכתב מעל להורות שעכ"פ, לא, יהיו על גבי הרקיע ממש אלא באויר, ואין אנו יודעים כמה יהיו רחוקים מן הרקיע ואנו למדין זה מן בתוך המים דמשמע שיהיה הריחוק שלמעלה שוה לשל מטה, דאם היו העליונים מונחים ממש על הרקיע למעלה אין שייך, לומר דנילוף מריחוק שלמטה דאדרבא אימא לך למעלה לא היה ריחוק כלל, משא"כ עכשיו דמוכח מן מעל שיש ג"כ למעלה ריחוק וא"כ אתא בתוך המים להשוות הריחוקים להדדי.

(וראיתי בזה למפרשים מה שכתבו בזה ולא נראה בעיני וכאשר זכרתי כן הוא נכון ופירוש מרווח בס"ד): ומפני מה לא נאמר כי טוב כו". זה מקושר לשלפניו, דבלאו הכי לק"מ, שביום השני לא נעשה שום פעולה חדשה, דמעשה הרקיע כבר היו ביום ראשון אלא דנתחזק ביום ב' והמים העליונים נשארו מונחים כמו שהיו תחילה, ועל מה יאמר כי טוב, אבל עכשיו שאמרנו שנתרחקו המים העליונים מן הרקיע זה היה מעשה חדש הול"ל כי טוב: (ח) ויקרא אלהים לרקיע שמים וכו' שא מים בב"ר נזכר שא מים, טעון מים,, ובהגינה נזכר שם מים, ובמתניתא תנא אש ומים שהביא הקב"ה אש ומים וטרפן זה בזה ונעשה מהם שמים, ורש"י הביא כולהו ונראה לפרש ענין השלשה טעמים שזכרנו דשא מים דלא כמלאכת ב"ו שעושה מלאכה ממים כגון מבשל מלח.

מהם ואחר שנעשה אלה כלן המום משם, אבל במעשה שמים אינו כן אלא שנעכה שמים עדיין טעון מים בעין כמו שהיה קודם המלאכה, שם מים קמ"ל דלא תאמר כיון דאש ומים א"א להיות ביחד ה"נ נימא דיש דם מיוחד שם לאש ומקום מיוחד למים קמ"ל דבמקום אחד יש שם אש ויש שם מים, ועדיין יש לטעות ולומר דהויין זה אצל זה ואינן מעורבין ממש, לזה אמר אש ומים מעורבין כו'.

וא"ל הא לא נזכר אש אלא השי"ן לחוד, י"ל דהקמ' שתחת השי"ן, מביא אל"ף והוה כאילו נזכרה בפירוש אלא דק"ל אפי' אם נזכרה האל"ף בפירוש לא ניחא דהוה לו להקדים האל"ף לשי"ן והרא"ם כתב דאין מוקדם ומאוחר גם באותיות, וקשה דאמרין בפרק רע"ק מאי הר סיני הר שנעשה בו ניסים לישראל ופרכינן הר ניסאי ל"ל מיבעי.

ונראה דלהכי כתב שלא כסדר, להורות על העירוב של אש ומים בהדדי כמו שהאותיות מעורבים ומהפך ראשון לשני וכיון שכל הפירושים שקולים הם יבואו כולם כדאיתא ריש ב"ק לענין ובער: (ט) יקוו המים, שטוחים היו והקוים באוקיינוס. במסכת פרה פ"ח במשנה כל הימים כמקוה, פי' דלא הוו מים חיים כמעין שנאמר ולמקוה המים קרא ימים דר"מ ר"י אמר הים הגדול כמקוה לא נאמר ימים אלא שיש בו מיני ימים הרבה שנא' כל הנחלים הולכים אל הים ודברי רש"י כאן הם כר' יהודה מדזכר אוקיינוס הוא הים

הגדול ואותו קרא הכתוב ולמקוה המים וכתב בפרק שמנה שרצים דף ק"ט דביה משתעי קרא במעשה בראשית ששם נקוו כל מי בראשית; (י) קרא ימים, והלא ים אחד הוא..

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

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

אבל נראה לתרץ קושיית הרמב"ן דודאי שם דשא הוא דבר כולל והוא כאומר כלל, הן של מין פלוני הן כל הדשאים, בכלל, ולהכי אומר תדשא הארץ לשון כולל, אבל במי שרוצה להבדיל בין זה לאחר כגון שאומר הבא לי עשב פלוני דנתכוין שלא יביא עשב אחר אז לא יאמר הבא לי דשא פלוני כי לא מכוון על הכלל.

מש"ה במאמר התנא הרכיב שני מיני דשאים לק"מ דשם לא נתכוון לתת הבדל שלא יביא דוקא מין זה הוא ולא אחר אלא הכוונה שלא יקח אחד מכלל זה ואחד מכלל זה וירכיבם יחד, וע"כ שפיר אמר שני מיני דשאים, ומ"ש רש"י שכל שורש לעצמו נקרא עשב כוונתו אם האומר מתכוין להבדיל בין זה לבין אחר ורש"י למד דבריו מדאמר הכתוב תדשא הארץ דשא עשב דנקט שניהם ומתחילה לא נקט רק דשא לחוד דהיינו תדשא: עץ פרי כו' והיא לא עשתה כן יש לדקדק וכי הארץ יש לה יצר הרע לעבור על מצות ה'.

ונראה שחטאה הארץ מצד השכל שלה דהיינו כח הארץ למעלה, שחשבה שהש"י אמר תחלה עץ פרי ואחר כך. עץ עושה פרי הוה תרי לישנא דסתרי אהדדי וסברה היא תפוס

לשון אחרון כדקיימא לן בפרק המקבל לענין דיני ממונות, והאמת אינו כן דעושה פרי צריך לגופיה דהיינו למינו דוקא.

ואע"פ שהיה בטעות מ"מ שגגת תלמוד עולה זדון וע"כ נפקד חטא שלה אח"כ: נפקדה גם היא על עונה. יש לתת טעם היאך תלוי חטא שלה בחטא האדם.

, ונראה ששייכו אהדדי, דחטא הארץ גרם לחטא האדם דהעץ שאדם אכל אתרוג היה ועצו ופריו שוה והוא דבר חידוש והיה חשק אדם לאכול מעץ כזה ובא לידי חטא ואילו לא חטאה הארץ היו כל העצים טעמים ופריים שוה ולא היה חשק אדם לאותו עץ אתרוג ולא בא לידי חטא ע"כ נפקד עון הארץ כשנפקד עון האדם: (יד) יהי מארת וגו' מיום הראשון נבראו וכו', בחגיגה פרק אין דורשין (דף י"ב) אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה ומביט בו מסוף העולם עד סופו ד"ר יעקב וחכמים אומרים הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא נתלו בו עד יום רביעי וקשה על החכמים דא"כ מאי ויבדל אלהים דקאמר לעיל דפירש"י דהיה ביום ראשון וגנוז וא"ל דאותו דרשה היא דלא כדעת חכמים אלא כדעת ר' יעקב זה אינו דהא רש"י כאן כחכמים ולעיל כתב כר' יעקב, וזה אינו מסתבר כלל דיכתוב רש"י ב' חידושים דסתרי אהדדי.

אלא נראה דגם חכמים ס"ל דנגזו אור של יום ראשון אלא דס"ל דאותו אור של יום הראשון היה גדול מאוד ורב אלא דנגזו ונשאר ממנו אור שהכניסו הקב"ה לחמה ולבנה והם נתלו ביום רביעי אבל ר' יעקב ס"ל דאור ראשון נגזו לגמרי והיינו שהיה אותו אור אחר וביום רביעי נבראו חמה ולבנה וא"כ דברי רש"י כחכמים לגמרי, ורש"י שהביא דברי חכמים בא לפרש לשון תפסוק שאמר יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל ולא אמר ויבדל אלא דכל עיקר של הפסוק הזה לא בא אלא לחדש ההבדלה אבל הבריאה שלהם היתה כבר: (כא) התנינים כו' והרג את הנקבה כו'.

ובב"ב פרק הספינה מבואר הטעם לזה: (כב) ויברך אותם, לפי שמחסרים אותם וכו' הקשה הרא"ם למה הוצרך האדם לברכה ולא הספיק לו ביצירת הקב"ה. ולק"מ דודאי עיקר הברכה באדם מצד ששייך בו שכר ועונש משא"כ בבהמות דאין בהן שכר ועונש אלא המה מתברכים בשכרו של אדם וע"ז צריך טעם למה צריך האדם שיתברכו אלו יותר משאר בריות: פרו לשון פרי כלומר עשו פירות, ורבו כו' ונראה כוונת רש"י דל"ת פרו לשון ריבוי כמו ובני ישראל פרו או והפריתי אתכם ויהיה כאן כפל, דהרי כתב אח"כ ורבו והיינו לכפול הברכה, וא"כ קשה למה אח"כ כשאמר והעוף ירב בארץ לא אמר כפל דמ"ש שרץ המים מהעוף, אלא פרו הוא לשון פרי ול"ת שאתם תהיו הפרי דזה אינו לשון ברכה ואם הוא לשון ברכה הדרא קושיא לדוכתה, אלא כאילו אמר עשו פירות, פרו דהיינו תשמיש וע"י זה ורבו, נמצא דאין כאן כפל אלא הברכה היא ורבו, ופרו הוה סיבה לרבו.

ממילא העוף ושרץ המים שווין, כנ"ל נכון דעת רש"י: (כד) תוצא הארץ הוא שפירשתו כו'. אבל על ותוצא הארץ דשא לא כתב כן דלעיל מיניה כתיב לפני זה תדשא הארץ דשא וע"ז קאי ותוצא.

וקשה למה באמת אמר תדשא הארץ הלא כבר היה ביום ראשון שהכל נברא בו, וכן קשה על ישרצו המים דמשמע תחילת הבריאה ותירוץ דשאני הני תרווייהו דכתיב בה ויברא אלהים דמשמע דבאלו היה בריה חדשה עכשיו דהיינו תנינים הגדולים במים וכאן בריאת האדם, והאריך בזה ונכון הוא: (כה) ויעש תקנם בצביונם ובקומתן בפרק אלו טריפות פ"י רש"י צביונם בדמות שבחרו להם ובערוך פירש לשון צבי ותפארת לשון יופי ובקומתן אין פירושו שנברא בעמידה, דהא פ' אחד דיני ממונות אמרינן שעה ה' עמד על רגליו אלא שנגמרה כל קומתן מתחילתן הרא"ם, ורמזו ביום ההוא קודם בריאת אדם ללמד שכל מעשה בראשית היה כן כמו האדם: ענותנתו של הקב"ה כו'.

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

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

פ"י להבין ולהשכיל כמו שפירש"י אח"כ: בצלמנו בדפוס שלנו, קשה דכתיב ומה דמות תערכו לו והלא כאן בדפוס יש תואר מה שנעשה בו, ונראה דלא דפוס ממש אמר כאן אלא במדותיו ית' אמר כן, והענין הוא דהקב"ה הוא הנותן לכל ואינו מקבל מזולתו והמלאכים הם המקבלים מן הקב"ה ואינם נותנים כי אין נותן אלא הקב"ה ורצה הקב"ה לזכות את האדם בהבראו שיהיו לו שתי המדות שיהיה המקבל כמו המלאכים ויהיה נותן שיתן משלו לעניים, זהו בצלמנו הנזכר כאן צלם שנינו.

ועד"ז אני מפרש הפסוק בתהלים אך בצלם יתהלך איש יצבור ולא ידע מי אוספם, ר"ל צריך שיהיה לאיש שני צלמים דהיינו מקבל ונותן והוא אינו הולך אלא בצלם אחד, היינו יצבור שתמיד רוצה להיות, מקבל ולא ידע מי אוספם דהוא אינו רוצה להיות נותן

לעניים, וע"י זה יכלה ממנו ולא ידע מי יאסוף אותו (כז) בצלם אלהים כו' פירש לך אותו צלם כו'.

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

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

לא שהתורה נתכוונה לומר ביום השביעי כפי שהוא דעת בן אדם אע"פ שטועים בזה, אלא דה"ק היה מצומצם כך בסוף יום ששי עד שהיה נראה כך בעיני בן אדם שהוא שביעי ונראה טעם הצמצום בזה להקל על ישראל בעשיית מלאכה בבין השמשות דלא ליחייבו, עליה עד יום השביעי בבירור מן התורה אלא מדרבנן הוה תוספות מחול על הקודש בשבת, וא"ל מנלן לפרש כן דילמא אה"נ קצת בהתחלת יום שביעי היה זה כמו אך ביום ראשון תשביתו דאמרין בפ"ק דפסחים (דף ד') דמשמע ששה שעה אחת בו ומכח זה רמינן עליה מקרא דשבעת ימים שאור לא ימצא כו', וי"ל דדייק כאן מדאמר ויהי בקר יום הששי ויכלו השמים ש"מ שתיכף אחר ששי כלתה המלאכה באת מנוחה וכלתה ונגמרה המלאכה ש"מ דהמנוחה נמי נקראת מלאכה: ואחי הגאון מוהר"ר יצחק הלוי ז"ל אמר רמז לזה בפסוק כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות דה"ק

גם ביום השביעי לא שבת ממלאכה אלא לעשות כלומר מלאכה של עשייה שבת ממנה אבל מלאכה של מנוחה לא שבת ממנה אלא היתה גם ביום השביעי: (ג) ויברך ויקדש, ברכו במן.

קשה דמה ברכה היתה בשבת בשלמא קדשו שלא ירד בשבת שפיר אלא ברכה לא מצינו, שבעל כרחך היה הכרח שירד בששי כפל דאל"כ מה יאכלו בשבת, ונראה שהברכה היתה שחלק שהיה על השבת ניתוסף בו שיהיו שלש סעודות משא"כ בשאר ימים שלא הוצרכו רק לשתי סעודות; (ד) בהבראם כו' בה"א בראם, ולפ"ז לא ירמוז הכתוב שהכל נברא ביום ראשון אלא ה"ק אלה תולדות השמים והארץ דהיינו עוה"ז ברא הכל בה"א ורמז בזה דבדבר קל יוכל האדם לזכות לעה"ב כדאשכחן הרבה דברים כל העושה זה יש לו חלק לעוה"ב וע"כ נברא בה"א דהיא אות קלילא, וא"ל ל"ל לכתוב ביום עשות ה' אלהים כו' דתחילה קמ"ל שנברא עוה"ז בה"א ואח"כ קמ"ל דיוק דביום עשות כו' ארץ שמים היה דוקא בה"א אבל העוה"ב נברא ביו"ד: (ה) טרם יהיה בארץ כו' ואינו ל' קודם, פ"י של"ת דבא לומר סדר נבראים דקודם הכל היה שיח שדה ואד יעלה מן הארץ, וזה אינו דאדרבא האד השקה תחילה ואח"כ צמח השדה, אלא דפירושו עד הוא ממילא היה תחילה שלא היה עדיין שיח השדה וכיון שפירושו כן אין נופל לשון קעש כמו שיש בלשון קודם (יג) ארץ כוש וגו' כוש ואשור עדיין לא היו, בפ"ק דכתובות (דף י') אמרי' בגמרא דקרא כתיב לעתיד לבא דכתיב חזקל ההולך קדמת אשור ותנא רב יוסף אשור זו סליקא ומי הואי אלא דעתידה, וכתבו התוספות בלא רב יוסף לא מצי להוכיח דאפשר דאשור וכו' היינו שם המחוז והוא מעולם שמו כך ולא שם העיר ואח"כ הקשו דמאי מייתי מאשור דאשור אע"ג דלא היה בבריאת עולם כיון דהוה בימי משה שפיר ה"ל למיכתב, ונראה לר"י לפרש דסליקא בימי משה מי הוה דקים ליה דסליקא לא הוה בימי משה וסביב סליקא הולך חידקל ולא אצל אשור שהיה בימי משה עכ"ל ולפי זה מ"ש רש"י כאן כוש ואשור עדיין לא היו כו' באשור יש הוכחה כמו שאמרו דאשור היא סליקא אבל בכוש אין שם הוכחה דדילמא שם המחוז הוא כך כמ"ש בתוספות לענין אשור אי לאו רב יוסף, אלא כוונת רש"י כיון דבאשור יש הוכחה א"כ ה"נ נימא כן לענין, הסמוך לו, וכן נמי בחוילה הנזכר בנהר ראשון אלא דכוש הוא סמוך לאשור בפסוק נקטיה רש"י וה"ה שלפניו כנ"ל.

ובג"א האריך לפלפל זה גם הביא דברי מהרא"י דמקשה על רש"י דשמא אשור היה שם המחוז ואשתמיט מינייהו דברי התוספות שזכרתי: (יח) לא טוב היות וגו' שלא יאמרו שתי רשויות כו'. קשה הא מצות פריה ורביה לא היתה שייכה אם היה לבדו וזה אחד ממצות עשה שבתורה ומאי לא טוב דקאמר דמשמע שאין זה רק לא טוב וי"ל דודאי סופו להשיאו אשה אלא אפילו זמן מועט לא טוב להמתין בזה: (כא) ויסגור מקום החתך.

בגמרא שם מקשים בשלמא למ"ד פרצוף היינו דכתיב ויסגור בשר תחתנה אלא למ"ד זנב מאי ויסגור בשר כו' א"ר זביד לא נצרכה אלא למקום חתך. ולכאורה קשה כיון דרש"י ס"ל כמ"ד פרצוף למה כתב מקום החתך דזהו אליבא למ"ד זנב ולק"מ דרש"י דקדק ממ"ש רב זביד לא נצרכה אלא למקום חתך ולא אמר בקיצור מקום חתך אלא

דרב זביד, אמר דבריו אליבא דכ"ע אפילו למ"ד פרצוף ותרצה לפרש ויסגור, על מילוי חסרון של צד אחד דקשה מה הוצרך הכתוב להודיענו בזה אלא דקמ"ל דמקום החתך הוצרך לסגרו שלא יהא מאוס עליו והא ראייה מן ויישן ויקח דע"כ הוא כדי שלא תמאס עליו כשיראה חתיכת בשר ה"נ לענין ויסגור.

ובזה ניחא מה שמהפך רש"י וכתב לפרש ויסגור קודם ויישן ויקח המוקדם בפסוק: (כג) זאת הפעם, מלמד שבא על כל בהמה וחיה. בפרק הבא על יבמתו (דףס"ג) פירש"י מדכתיב זאת הפעם מכלל דפעמים אחרים שימש ולא נתקרה דעתו והקשו המפרשים היאך בא על בהמה שהרי נצטוו על העריות ובהמה בכלל עריות כדאיתא פרק ד' מיתות ומתוך זה פירשו שלא בא עליהם ממש אלא שבדעתו בא עליהם ובחכמתו לידע אם שוה טבעו לטבעם ודבר זה אינו עולה לפירש"י שכתב בהדיא ששימש פעמים אחרים,, ובאמת הקשו ישיא זו מחסרון ידיעה דאיתא פרק אחד ייני ממונות (דף ל"ח) שעה שביעית נזדווגה לו חוה כו' שביעית נצטוה כו' דהציווי על מצות שלו היה אחר זיוג חוה ודבר זה שבא על בהמה וחיה היה לפני חוה וכמו שהוא מבואר בהדיא בפסוק שלמדו ממנו איסור בהמה דהיינו פסוק והיו לבשר אחד שהוא נאמר אחר זיווג חוה.

ויש שהקשו קיאיך נמאס בביאת בהמה וחיל, ואין זה קשיא דמתחילה היו כל הבריות נאים ואח"כ נמאסו כמו שמצינו בנחש וה"ה בשאר בריות שהיו נבראים במאמרו של הקב"ה, ואין כלנו להפקיע דברי חכמים מפשטן: (כד) על כן יעוב איש, רוח הקודש אומרת כן. אל דל"ת שזה ממאמרו של אדם שאמר זאת הפעם כו', דזה אינו דא"כ לא היה תועלת נמשך ממאמר ע"כ יעזב כו' משא"כ ממאמר רוח הקודש שיש אזהרה בזה כמפורש אח"כ ברש"י אחר זה: שם נעשה בשרם אחד.

הרמב"ן הקשה הלא אף בבהמות נעשה בשרם אחד ע"י ולד שלהם. ובאמת לק"מ דלא בא הכתוב כאן אלא לאסור ביאת בהמה וחיה כדאיתא בפרק ד' מיתות (דף נ"ח) ר"ע אומר ודבק באשתו ולא בזכר באשתו ולא באשת חבירו והיו לבשר אחד מי שנעשים לבשר אחד ע"י ולד שיולדתו יצאו בהמה וחיה שאין נעשין בשר אחד שא"א שיולידו וזה כוונת רש"י במה שהזכיר כאן פירוש של בשר אחד ללמד על ביאת בהמה שהוא אסור אלא דק"ל על הגמרא שאמרו ודבק ולא בזכר דהיינו שאין שייך בו דבוק כיון שאין הנשכב נהנה כדפירש"י שם ותיפוק ליה מצד שא"א להיות בשרם אחד וא"כ דבק ל"ל הא מבשרם אחד ילפינן לה.

ונ"ל דאי לאו ודבק היינו מפרשים בשרם אחד היינו באיסור ביאת בהמות מצד שאין להם אחדות שאין שייך בבהמה שתהיה תמיד עמו שאין שייך אצלה להיות מתיחדת עם אדם המיחדה לה תמיד ע"כ, אין בשרם אחד שהיום היא עמו ולמחר עם אחר, וקצת דומה לפירוש זה פירש הרמב"ן על ודבק ע"ש, ולפי זה עם זכר היה מותר ששייך בו שיהיה תמיד עם המיחדו לו ודומה לזה שמצינו בגמרא בג' דברים שלגבי פרסיים שאין כותבין כתובה לזכרים, מש"ה כתב ודבק למעוטי זכר שאין בו דבק מנד שאין הנשכב נהנה וא"כ הו"א דבהמה שהנשכב נהנה ושייך בו דיבוק מותר קמ"ל בשר אחד דאסור.

כנ"ל נכון: (א) והנחש היה ערום, היה לו לסמוך ויעש לאדם ולאשתו כתנות כו' כ' הרא"ם משמע דס"ל דמתחלת אאא נעשו מפני הצינה והחום שלא היו יכולים להתקיים

בזולתן, ומש"ה קשיא ליה דהיה לו לומר ויעש לאדם ולאשתו כתנות תיכף אחר ויהיו שניהם ערומים, שאילו היה סובר שלא נעשו אלא מפני שהיו מקפידין על גילוי ערוה לא הוה קשיא ליה מידי שהרי המקומות כסדרן היו כתובין וכו' שלא היו מקפידין אלא לאחר הקפדת גילוי ערוה וזה לאחר שאכלו מעץ הדעת ונפקחו עיניהם כוץ, לא שכן הוא מנא ליה שהכתנות היו מתחולת בריאתן מיד מפני הצינה וחום דשמא המקראות כסדרן שזה היה אחר החטא כו' ולא תירץ על זה כלום ולי נראה דכתנות עור היו מיד בשעת קריאת שמות דכן משמעות הפסוקים ויקרא שם אשתו חוה וכו' ויעש ה' כו' כתנות עור דסמוכים זה לזה היו אלא דאפי' הכי היו ערומים דכתיב כתנות עור ואמרינן במדרש רבה שהן דבוקין לעור ופירש"י בשם תנחומא שמתוך דקותן היו דבוקים לעור ולא היו מרגישים בהם ומש"ה היו כערומים בעיני כל וע"כ מקשה רש"י שהיה לסמוך כאן עשית כתנות עור וללמד שאע"פ כן היו ערומים בעיני כל ועוסקים, בתשמיש, זה מוכח מייתור לישנא דאמר האדם ואשתו וכבר זכר זה במ"ש שניהם ערומים אלא להורות בעסקי איש ואשתו: אף כי אמר שמא אמר לכם.

האי שמא אינו פירוש של אף דאין פירוש תיבת אף כן אלא פירושו של כי דהיינו דילמא וה"ק אף גם זאת יש לחוש דשמא היה הציווי על כל עצי הגן. ויש לתת טעם מאיזה צד בא לו דבר זה שיהיה אסור בכל עצי הגן.

ותו קשה מי הכריח לחוה להוסיף איסור נגיעה מעצמה, ותו קשה מה אמר כשם שאין מיתה בנגיעה כו' הא נגיעה אין בה איסור אלא מעצמה אמרה כן, ותו דנגיעה אינה ראייה דנעשה ע"י אונס של דחיפה, ותו קשה מאין ידעה שאין מיתה בנגיעה דשמא עדיין תמות קודם כלות היום. ונראה לתרץ הכל, דיש לדקדק דאמר הקב"ה יתור לשון דהיינו תיבת ממנו דדי לו לומר ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל, אלא ודאי ה"ק מכל עץ הגן תאכל מצד הדין אבל מעץ הדעת טוב ורע לא תאכל פירוש מכל עץ הגן מצדו, וזהו ממנו פי' בשבילו.

והשיבה לו חוה אין הפירוש של ממנו כמו שאתה אומר לאסור שאר העצים אלא הפירוש הוא שאפילו נגיעה אסורה פירוש ממנו ובשביל אכילה, ודחפה הנחש לנגוע ואמר שלפי פירוש שלך מותרת את גם באכילה דהא איסור אכילה ואיסור נגיעה אחד הוא ואכילה בלא נגיעה איןבו מיתה, כדרך שאמרו גבי אונס תחילתו באונס וסופו ברצון מותרת לבעלה א"כ עתה שהנגיעה שלך היה באונס ממילא האכילה ג"כ אין בה חיוב מיתה.

וע"י זה אכלה ממנו: (ו) כי טוב העץ להיות כאלהים. הא דהפכה הסדר מן אמירת הנחש, נראה דיש כאן שני פקחת עינים כמ"ש רש"י אח"כ על ותפקחנה לענין חכמה דבר הכתוב ולא לענין ראייה ממש כו', מש"ה מתורץ באמירת הנחש ונפקחו עיניכם ואח"כ והייתם כאלהים ואח"כ ידיעת טוב ורע, דקשה ממ"נ אי חשוב חשיב קודם היה לו לומר כאלהים תחילה ואי חשוב חשיב באחרונה לימא כאלהים באחרונה, ולפמ"ש יש לתרץ דמש"ה הפסיק באלהים בינתיים דאילו חשיב פקחת עינים אח"כ הו"א הראשון טפי חשוב ופקחת העין הוא כפשוטו ראות העין, וע"כ סמך כאלהים בין תרווייהו דתרווייהו

מעין מעלות אלהים הם האחת החכמה והשנית תבונה ואילו לא נכתב אלא חד הו"א דקאי על החכמה לחוד ולא על תבונה.

ועפ"ז אמר הכתוב ותרא האשה כי טוב למאכל, היינו. שאמר הנחש כאלהים באמצע וזה מורה על שיווי שניהם ששניהם הם לענין חכמה דהיינו כי תאוה לעינים היא החכמה ונחמד להשכיל הוא ידיעת טוב ורע דהיינו תבונה: ותתן גם לאישה כו' וישא אחרת.

זה נלמד מיתורא דעמה שבא להורות שנתכוונה שיהא אישה עמה דוקא ולא עם אחרת הן במיתה הן בחיים: (ז) וידעו כי עירומים כו' מצוה אחת היתה בידם כו'. ועכ"פ ערומים ממש היו כדלעיל אלא שהפסוק לא מיירי מזה, וא"ל דלמא לענין בושא איירי כמו שפירש"י למטה אצל מי הגיד לך כי עירום אתה, דאין שייך בזה וידעו כיון שהתחיל לומר ותפקחנה, עיני שניהם פתח בראיה וסיים בידיעה אלא היה לו לסיים ויראו כי ערומים הם, משא"כ למטה אמר לשון הגדה לחוד דלמטה לא שייך לפרש על הערום מן המצוה דבזה אין לשון מי הגיד לך שפיר דמעצמו ידע זה שהוא ערום וכאן שקאי על מצוה שפיר אמר ותפקחנה ואח"כ וידעו, דה"ק ותפקחנה שנתחכמו לתת לב על עבירה שבידם שנתערטלו ממצוה וידעו שדבר גדול הוא זה.

ועפ"ז מיושב לי מה שיש להקשות בלשון רש"י שאמר שאף הסומא יודע כשהוא ערום כו' דהא כבר פירש דלא מיירי לענין ראייה אלא לענין חכמה, אלא דזה שייך, לדברי, רש"י שלפניו להוכיח דעל החכמה קאמר דאי לענין ראות העין קאמר וערומים הם כפשוטו קשה אף הסומא יודע מזה אלא דלענין החכמה קאמר וערומים הם לענין מצוה: עלה תאנה וכו' ומפני מה לא נתפרסם כו' פירוש ע"י דבר אחר מוכח זה ולמה לא פרסמו בשעת אכילה מאיזה פרי אכל (ח) וישמעו מה שמעו שמעו את קול הקב"ה שהיה מתהלך כו'.

נראה דתיקן בזה דל"ת דמתהלך קאי על הקב"ה דהיינו קול הליכה של הקב"ה שמעו, אלא ההליכה קאי על הקול וע"כ הוסיף רש"י תיבת שהיה כדי ללמד שהיה הקול מתהלך וכן איתא במדרש א"ר תחליפי שמענו שיש הלוך לקול שנאמר וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך, (ט) איכה כו' שלא יהא נבהל להשיב פירוש אם לא נכנס עמו תחילה בדברים והענישו פתאום היה נבהל להשיב והקב"ה רוצה שלא להעניש דרך בהלה אלא מתוך מתון כמ"ש הווי מתונים בדיון: (יא) מי הגיד לך כו' מאין לך לדעת כו' עיין לפני זה בפסוק וידעו כי עירומים: (יג) כי עשית היה לו להשיב דברי הרב כו', משמע אילו היה משיב כן היה מועיל ובאמת כל המסית חייב מיתה אף אם אין הניסת שומע לו, כתבו שם התוספות בפרק זה בורר (דף כ"ט) דשאני נחש שלא נצטוה אזהרת מסית והיה מועיל לו תשובה זו משא"כ באדם המסית שמוזהר שלא להסית חייב מיד כשמסית ולא מועיל לו תירוץ זה: (טו) ואתה תשופנו לא יהיה לך קומה, דאל"כ מה קללה היה זה לנחש: ואף משם תמיתנו דהוא דומיא דהוא ישופך ראש ואף זו מן הקללה דתמיד יהיו רודפים זה לזה: (טז) עצבונך, זה צער גידול בנים הא דגידול בנים לצערא יהא, יש לי לתת טעם משום דבאותו פעם היו לה כבר בנים כמו שפירש"י על והאדם ידע מש"ה נתקללה תחילה על צער גידול בנים שיש לה כבר ואח"כ על מה שתתעבר ותלד אחר זה: (יז) ארורה האדמה בעבורך מעלה לך דברים ארורים.

הקשה הרא"ם דכאן משמע שאין הארורה זאת לאדמה אלא להאדם שתוליד לו דברים המצעים איתו, וכן נראה ממילת בעבורך כלומר שהארורה לא תהיה אלא בעברך מצד הנזק שיגיע לך וממ"ש אחר זה משל ליוצא לתרבות רעה כו' נראה שנתקלה היא בעצמה ופ' בעבורך הוא בסיבתך. ונראה דלק"מ דדא ודא אחת היא, דהיינו שאם נתקלל האדם בזה שתצמיח לו דברים רעים גם לה קללה תחשב ע"ד שמגלגלין חובה ע"י חייב ובפרט שזה רצון האדמה שתעשה בצמיחה דבר טוב שזה רצון קונה ונמצא ששפיר קללת האדם קללת האדמה והכל ניחא: (כא) כתנות עור י"א חלקים כצפורן כו' נראה דהני תרי דעות לאו בפירושכתנות עור לחוד פליגי אלא חלוקים עוד אימתי נעשו כתנות עור אלה, דעה ראשונה ס"ל דזה שייך למה שלפניו ויקרא האדם שם וגו' דזה היה תיכף אחר הבריאה ואז עשה להם הקב"ה כתנות עור והיה לבוש דק מאוד דבוק לעורם שהרי עכ"ז נראו ערומים כמו שזכרנו לעיל בפסוק והנחש היה ערום.

והדעה השנית ס"ל דהקב"ה עשה להם מן הצמר עור ממילא נעשה זה אחר החטא שלהם. ונתרץ לתרווייהו ל"ל וילבישם דדי לומר שנעשה להם כתנות וממילא היו לובשים.

ונראה לי דלתרווייהו ניחא, דלדעה א' קמ"ל שהקב"ה עשה להם הכתנות והוא הלישם בשעת בריאתם ממילא היו דבוקים לעורם ממש משא"כ בלבוש שאינו דבוק והאדם הוא הלוּבש והפושט. ולדעה שניה קמ"ל דכיון דאח"כ היינו אחר שנתביישו מחמת גילוי ערותם עשו להם חגורות לכסות בשרם הערוה לחוד כמשמעות הפסוק שלא נזכר לבוש רק חגורות דהיינו לכסות מחגורה ולמטה ושאר הגוף נשאר ערום בשניהם והורם הקב"ה מאחר שנתודע להם שיש ביוש בגילוי ערוה לא סגי בכיסוי ערוה לחוד לא מיבעיא באשה אלא אפי' באיש אסור לעמוד ערום, ע"כ עשה להם כתנות עור וילבישם כל הגוף כנ"ל נכון: (כב) היה כאחד ממנו הרי הוא יחיד כו' לא הוזכר בפסוק מן העליונים כלום אלא בתיבת ממנו דפירושו בעליונים שאני שוכן עמכם ואני מיוחד שבכם כן הוא במקומו דהיינו בתחתונים, ובתרגום אומר הוה יחידי בעלמא מניה למידע טב וביש האי מניה נראה דמפרש תיבת ממנו דבפסוק לא הוה פירוש מחבורתנו במקומו כמ"ש רש"י בעליונים אלא פירוש מניה כמו ולא ישאירו ממנו עד בוקר וכוונת הפסוק דהיה כאחד כלומר מיוחד בזה שממנו ילמדו לדעת טוב ורע שאין שני לו בזה ויש לחוש שיאכל מעץ החיים כו', אבל רש"י פירש ממנו כפשוטו מעולם שלנו.

והרא"ם פירש שממנו פירושו שמעצמו הוא שיודע הטוב והרע שאין לו מכריח על פעולותיו מצד בחירה שלו ואמר שכן הוא גם כן דעת רש"י. וא"א לומר ברש"י כן דא"כ לא היה לו לסדר כאחד ממנו אלא כאחד לחוד.

ותו במ"ש ומה היא יחידותו לדעת טוב ורע היה לו לומר ממנו לדעת טוב ורע כיון שעיקר הוא מוכח ממנו דהיינו מעצמו בלי מכריח לפירוש רא"ם. ע"כ אומר שבחנם טרח הרא"ם בפירוש דבר זה הן בתרגום הן ברש"י והדברים כפשוטן כמו שזכרנו ומ"מ למדנו מדברי הרא"ם כלל לענין פירוש ממנו בכ"מ, דאם היא דגושה מורה על יחיד נסתר, והיינו כמו לא ישאירו ממנו שזכרתי וכן בפרשת שלח לך כי חזק הוא ממנו, ואם

אינה דגושה פירושו כפשוטו ככל ממנו סתם (*): ***(היא שיטת הראב"ע, ובספרינו שניהם בדגש, ועי' במכלול לרד"ק:**) ומה היא יחידותו.

כתב הרא"ם לא הבנתי כוונתו שאם נאמר שטוב ורע היינו דרכי צניעות אין זה נמצא בעליונים שהרי אין למעלה דרכי צניעות אלא שכל ומדע. ואם נאמר שטוב ורע היינו שכל ומדע לא יהיה הש"י בזה יחידי בעליונים שהרי גם המלאכים הם בעלי שכל ומדע גם בזה אין קושיא כלל, דה"ק כיון שעכ"פ יש לאדם יחידות בידעית טוב ורע יאמרו הבריות שכמו בעליונים יש שכל ומדע ומכל מקום כל ברואי מעלה מקבלים ממנו יתברך ויתעלה ואין נותן זולתו הכי נמי ח"ו בתחתונים האדם הוא המשפיע לתחתונים ואין נותן זולתו כיון שהוא בעל שכל ומדע ויהיה חי לעולם: (א) את קין את אחיו כו'.

כתב לפרש המאוחר אחר את ה', משום דרש"י לא בא לדרוש אתין שבתורה אלא אחר שראינו דהך את שנזכר הוא אינו כשאר אתין אלא פירושו עם ה"נ יש לדרוש אתין הנזכרים בענין זה: לכך נאמר ותוסף. לכאורה אין צריך לותוסף כיון דיש שלשה אתין וכיון דבהבל יש שני אתין ממילא נולדו עמו שתי תאומות.

ונראה שהוא ג"כ בדרך שזכרתי דרש"י לא דריש אתין אם לא שיש סברא לדורשו ה"נ כאן דאי לאו ותוסף לא הייתי דורש אתין שבפסוק זה ולא היה מוזכר אלא אחיו הבל וא"כ לא היה דרש רק לתאומה, אחת, עם הבל אלא מדכתיב ותוסף ממילא אתה צריך את אחד וא"כ דרשינן גם את השני תחילה.

כנ"ל נכון: ד) וישע ויפן כו' וכן אל ישעו אל יפנו רבים תמהים הא רש"י גופו פירש בפרשת שמות שא"א לפרש אל ישעו דשם אל יפנו כמו לא שעה דכאן. ויש מוחקים בשביל זה וכן אל ישעו.

ונ"ל דיש ליישבו שפיר בדרך זה, דיש בכלל מאתים מנה, דהיינו דכוונה של ישעו הוא פניה אלא שיש בפניה עצמה שני דרכים, האחד שלא ידבר כלל מאותו ענין ממילא לא יפנה לשם, והשני שידבר כמו שירצה רק שלמעשה לא יכריע מזה, וזהו אל יפנו הנזכר שם שזכר רש"י דאין לפרשו כן.

ובזה ניחא דגם שם פירוש ישעו יפנו אלא של"ת שלפניה לחוד נתכוון הכתוב בדברי פרעה כמו כאן ע"כ כתב שם הפסוק בדברי שקר ולא אל דברי שקר כמו שזכר רש"י להורות שאפי' הדיבור מזה לא יהיה שם ובזה ודאי לא יפנה לו. נמצא ששפיר זכר רש"י כאן ואל ישעו ואל יפנו דעכ"פ, פירושו לא יפנה אלא דהרחקת פנייה היתה אפי' ע"י הדיבור, לא יהיה ובפרשת שמות פירושו לא יהגו דא"א לומר דאל ישעו דהיינו פנייה כמו וישע אל הבל ששם היינו, פנייה ע"י מעשה לחוד דמש"ה כתב רחמנא שם בדברי שקר ולא אל דברי שקר להורות שהרחקת הפנייה תהיה אפי' ע"י דיבור הכל נכון: (ז) לפתח חטאת רובץ, לפתח קברך.

התרגום כתב ליום דינא והוקשה על זה שתיבת דין לא נזכר כאן כלל בתיבת לפתח. על כן פירש שפתח היינו פתיחת הקבר והתרגום לא זכר אלא המכוון לפירוש התיבה: (יא) מן האדמה יותר ממה שנתקללה כו'.

פירוש שקללה דכאן היא עצמה הקללה דלעיל בענין האדמה נגד האדם אלא שנתוסף עליה בענין זה שלא תוסיף תת כחה לו והרמב"ן הקשה ע"ז כי בכאן לא ארר האדמה בעבורו כאשר בתחילה אלא אמר שהוא ארור ממנה כו' ולק"מ כי קללת האדמה וקללת האדם חדא היא כמו שזכרתי לעיל וה"נ כן הוא בהאי דתוספת קללה שהאדמה חטאה ג"כ בפצותה פיה ונעשתה שותף לקין וניתוסף קללה לשניהם והקשה הרא"ם שכאן משמע שהפתיחה זו של האדמה היא לרעה ובפרק אחד דיני ממונות אמרינן מיום שפתחה הארץ לקבל דמו של הבל שוב לא פתחה פיה לטובה אלא לרעה משמע שפתיחה של הבל היה לטובה.

ולא ידענא מאי קשיא ליה דודאי נגד קין היה טובה שיכוסה דם של הבל אבל נגד הבל היה רעה שכל זמן שהוא נגלה הנקמה תהיה יותר גדולה כמו בדם זכריה הנביא וחטא האדמה היה שפתחה לטובת קין ולא לטובת הבל וראוי היה להיפך: (יג) גדול עוני מנשוא כו' אתה טוען עליונים ותחתונים כו', קשה מאי שייכות יש מזה לטעינת העון ונראה דה"ק התחתונים ודאי חוטאים כמ"ש כי יצר לב האדם רע מנעוריו וא"כ למה בראת אותם וכי תימא כדי שיהיה לך משרתים והלא כבר בראת עליונים לשרתך אלא ע"כ דיש תקוה לחטא התחתונים ע"י תשובה א"כ למה לעוני אי אתה טוען: (יט) צלה היא של תשמיש.

קשה הא כתיב וצלה, ילדה גם היא. ואגב נתרץ למה הזכיר שם אחותו של תובל קין נעמה למאי נ"מ, ותו למה תלאה באחותו של תובל קין ולא אמר ותלד צלה את נעמה.

ונראה לתרץ דהקב"ה היפך את טבע צילה שהיתה עקרה ואפ"ה ילדה וע"כ אמר גם היא לרבוא. וכדי של"ת למה עשה הקב"ה נס בזה בשלמא אם היה הולד דהיינו תובל קין צדיק שפיר אבל באמת היה לוטש חורש כו' והכל לתקלה, וע"כ תירץ ואחות תובל קין היא נעמה והיא אשתו של נח וצדקת ובשבילה עשה הקב"ה נס זה ולא היתה הכוונה בשביל תובל קין אלא בשביל אחותו כנ"ל נכון: (כד) שבעים ושבעה כו' וזהו ק"ו של שטות.

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

ונראה לתרץ דעיקר העונש הוא על שלא הניחו לעשות פירות ולהוליד בנים כמו שזכרתי לעיל מש"ה אמר וילך בשנים כלומר שראוי להוליד בנים אם לא היה נהרג: (כח) וידע אדם, ללמד שנתוספה לו תאוה על תאוה. בב"ר אמרו לשעבר אם לא היה רואה אותה לא היה מתאוה ועכשיו אפי' לא רואה אותה מתאוה לה.

ודבר זה נראה שהוא מרומז בפסוק ותרא כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים, פירוש מאכל הוא כינוי לתשמיש כמ"ש על פסוק קראן לו, ויאכל לחם, וע"ז אמר וכי

תאווה הוא לעינים ר"ל דעד הנה היה לו לאדם תאווה מכח עינים שרואה אותה וכל שאינו רואה אותה שוכח אותה והיא חפיצה שתמיד יזכרנה ע"כ אכלה והאכילה את בעלה.

וקשה מאי לימוד שייך בזה ומה תועלת יש בתוספת תאווה ונ"ל בדרך זו דמצוה פריה ורביה שהיא ע"י תשמיש שא"א בלא תאווה הוה כמו שאר מצות עשה שבתורה, ובזה היה די בתאווה האנושית לפי הטבע, אלא שאח"כ שנגזר כילוי הדורות נחלשה קיום מצוה זו וכיון שאין תכלית פריה ורביה בכאן ע"כ הוצרך הקב"ה להוסיף תאווה יתירה על הטבעית כדי שיהיה קיום למצוה פריה ורביה וכזה מצינו ביהודה עם תמר שרמז הקב"ה למלאך שממונה על התאווה כדמצינו במדרשות וכו' כי שם לא היה חיוב מצות פריה ורביה והוצרך לתאווה יתירה על התאווה הטבעית: (כו) אז הוחל, לעשותן אלילים.

נלמד בב"ר מדכתיב הוחל לשון חולין: ה (כג) כי לקח אותו, לפני זמנו. בספ"ק דיבמות כתבו התוספות דאגדות חולקות זו על זו דבב"ר י"א דחנוך מת כדמתרגמינן אמית יתיה ובריש מסכת דרך ארץ משמע דנכנס לג"ע משמע בחייו עכ"ל בקצת נוסחאות מהתרגום כתוב ארי לא אמית יתיה ומרש"י מבואר כנוסחאות התוספ' שמת בודאי: (כט) זה ינחמנו, יניח, ממנו.

בב"ר וכי למך היה נביא שידע זה אר"ש בן יהוצדק, נולד מהול היה שבשעה שא"ל הקב"ה לאדם ארורה האדמה בעבורך אמר לפניו רבש"ע עד מתי א"ל עד שתוליד אדם מהול כיון שנוולד נח מהול אמרו זה ינחמנו: את עצבון ידינו, לא הביא רש"י מעשינו רק עצבון ידינו ובמקום עצבון כתב את עצבון.

נראה כוונתו דעל מעשינו אין שייך לומר שיניח ממנו את מעשה שלנו דעכ"פ צריכין למעשההולא תצמיח מאליה אלא מעצבון ידינו שייך שהעצבון לא יהיה וא"כ ה"ק קרא יניח ממעשינו וזהו ממנו דנקט רש"י דהקב"ה יסלק ממעשינו את העצבון של ידינו והך ועצבון דכתיב בוי"ו אין פירושו דאלו אחרינא קאמר לבד ממעשינו אלא תרוויהו דבקים דמעשינו יסלק את העצבון אלא שיהיה מעשינו בלי עצבון.

והא דנקט רש"י תרתי תיקן אחר זה. וצמיחת קוצים נלמד תרי תיבות עצבון ידינו דעצבון קאי על הקוצים וידינו קאי על מחרישה שלא יהו טורחים עוד בידיהם כמו שהיה לפני זה.

והרא"ם לא נתן דעתו לפרש כן וכאשר כתבנו הוא נכון בס"ד: (לב) בן חמש מאות כו' ואם צדיקים הם אטריח עליו לעשות תיבות הרבה, רבים מקשים דהא אם יהיו הרבה צדיקים לא תהיה הגזירה שהרי פירש"י אצל אברהם ועל פחות מעשרה לא ביקש שהרי גבי נח לא הצילו על דורם פחות מעשרה משמע דעשרה היו מצילים.

ולק"מ דכל גזירה שלא נתקיימה מחמת הגנת הצדיקים עכ"פ הגזירה היא קיימת למעלה אלא שהצדיקים מעצרים אותה שלא תרד למטה ונ"מ שאם תתבטל ההגנה כגון שיתקלקלו מעשיהם הגזירה של מעלה מוכנת ח"ו לבא א"כ היה נח צריך לעשות תיבות הרבה ולא היה סומך על ההגנה דשמא תסתלק ההגנה שיקלקלו מעשיהם ונח היה רוצה שתהיה עכ"פ הצלה לבניו אפילו אם יקלקלו מעשיהם וע"כ היה צריך לעשות תיבות הרבה: כבש את מעיינו במדרש נקט האי מילתא בשם רבי נחמיה ומשמע לכאורה דחולק

על רבי יודן אבל באמת אינו חולק כי גם רבי יודן צריך לזה דאל"כ קשה למה לא כבש מעיינו שלא להוליד אפילו אלו הג' אלא ע"כ שכאן אין חשש כיון שלא היה אפילו הגדול שבהן בר עונשין.

וא"ל למה נענשו שאר קטנים במבול דגלוי היה לפני הקב"ה שסופם להיות ג"כ רשעים ובזה מתורץ ג"כ למה נענשו ער ואונן והא לא היו בני מאה שנה דידע הקב"ה שגם אח"כ יעשו חטא זה דהשחתת זרע וכעין שאמרו בבן סורר ומורה: ד (ב) מכל אשר בחרו, אף בעולת בעל. הקשה הרא"ם דכאן אמרינן דדור המבול עברו על א"א ובפ"ק דקידושין (דף י"ג) אמרינן כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין אל יהא לו עסק עמהם א"ר יוחנן וקשים לעולם יותר מדור המבול שנאמר אלה וכחש ורצוח וגנוב ונאוף פרצו ודמים בדמים נגעו וכתוב על כן תאבל הארץ וגו' וגם דגי הים יאספו ואילו בדור המבול כתיב כל אשר בחרבה מתו ולא דגים, שבים משמע דבדור המבול לא עברו על א"א ושמא אגדות חלוקות הם ע"כ וג"א כתב לפרש ההיא דקידושין קאי דוקא על דמים בדמים נגעו דהיינו ענין הוראת היתר א"א שהוא מרבה ממזרים משא"כ בזנות א"א, והאריך בזה אבל נ"ל שאין שייך כלל לומר על דור המבול שלא עברו ק א"א שהרי אמרו בפרק חלק (דף ק"ח), שעברו על הכל ותו דהא אמר קרא בהדיא כאן ויקחו להם נשים כו' משמע נשים שהם א"א וילדו מהם בנים כדרך איש ואשתו לא דרך זנות, אלא נראה דודאי עברו ג"כ על א"א אלא שאין אישות לעכו"ם משום עריות אלא איסורא בעלמא איכא משום דבבא באשתו ולא באשת חבירו כמ"ש התוס' בפרק ד' מיתות (דף נ"ב) ומש"ה קשה מי.

שאינו בקי בטיב גיטין וקידושין דמתיר א"א של ישראל שהוא חמור טפי שהוא גילוי עריות ומוליד ממזר: (ג) לעולם כו' כלומר לאורך ימים דאי לעולם כפשוטו משמע דכל שאינו לעולם ממש לא היה מקפיד אפילו הוא זמן רב וזה אינו דגם בצער זמן רב יש קפידא אלא דהאמת הוא כן דפירוש לעולם הוא לאורך ימים.

בשגם כו', בשביל שגם זאת. צריך לבאר פירוש הפסוק ע"פ דרך רש"י מאי גם זאת דאמר דמשמע שיש תחילה ענין אחר בזה ומה הוא, ותו מ"ש ומה אם יהיה אש כו' מי ביקש דבר זאת שיצטרך להזכירו.

ולפי הפירוש של בני אלהים היינו שרים של מעלה יש לפרש בדרך זה שהמלאכים האלו שלחם הקב"ה בין בני אדם והיה הכוונה שהם ילמדו אותם לטובה ולבטל היצה"ר מהם כמו שהם אין להם יצה"ר וכן היתה הסברא בכוונה, והנה עכשיו נהפך הוא שבני אדם גברו ביצה"ר עד שהטו המלאכים לדרכיהם שהלכו אחר היצה"ר וא"כ אין תקנה עוד לבני אדם כיון שכח שלהם גדול כ"כ לדרך הרע.

וע"כ אמר שגם חסרון זה יש בהם שהם בשר וראוי להכנע בפני האש ואפ"ה גברו על מלאכי אש ע"כ אין להם תקוה שיהיו נכנעים: והיו ימיו וגו' עד ק"ך שנה אאריך. הטעם כתבו מפרשים רמז לימי משה וגם בשגם הוא בגמטריא משה וק"ל דכאן משמע דיותר מזמן ק"ך שנה הוה אורך ימים ועל סך יותר מק"ך שנה אמר לא ידון רוחי לאורך ימים ובסוף גיטין אמרינן מהרה דמרא עלמא תתנ"ב, שנה הוא כמנין ונושנתם וי"ל דהא דאמר כאן לא ידון רוחי לאורך ימים לא נתכוון לתת שיעור בק"ך שנה אלא אמר הענין

שיהיה רוחי נדון בקרבי ומסופק אם אשחית או לא לא יהיה זמן רב אלא תיכף אכריע שראוי להשחית אלא שאעשה לו חסד להמתין לו ק"ך שנה: (ז) מאדם עד בהמה.

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

דקשה שבא להזכיר תולדותיו וספר בשבחו אלא דהזכירה גורמת השבח וכיון שהפסיק אמר שנית ויולד נח כו', ואע"ג דבסוף פ' בראשית זכרו ג"כ שאני התם שבא לספר ענינו של נח מה היה בימיו משא"כ כאן לא בא אלא להזכיר סדר התולדות לחוד. והקשה הרא"ם הלא כמה פעמים מזכיר אברהם יצחק ויעקב ואינו מספר בשבחם ותירץ דהיינו דוקא כאן שמזכירו אצל רשעים וכו' ולי נראה דאין שייך ספור שבחו אלא במקום שרצו לספר מה ענין היה לאנשי דורו בימיו כמו כאן, וכן באברהם בענין ואברהם היו יהיה לגוי גדול כו' פירש"י ג"כ דזכר צדיק לברכה כיון דשם מספר מפלת סדום ועמורה: בדורותיו, יש מרבותינו דורשין כו' יש לדקדק בדבר זה חזא למה זכר תקלה בדור של צדיקים ואח"כ בלשון בני זכר דורו של אברהם, ותו למה אמר בסוף לא היה נחשב לכלום ולא אמר שלא היה חשוב כמותם.

ותו קשה ללשון ראשון את האלהים התהלך נח שהיה צריך סעד כו' דזה אינו לשבח וכ"ש מה שהוזכר לקמן מקטני אמנה היה ותו לשון בדורותיו קשה דהיה לו לומר בדורו, דהא לא היה אלא בדור אחד. ונראה לפרש דיש כאן תרי מילי ואינם סותרים זא"ז, הא' הוא היות הצדקות שיש בזה מעלות הרבה זע"ז והשני חשיבות הצדיק דהיינו שהקב"ה מחשיבו ומדבר עמו בזה לוקח הקב"ה החשוב שבאותו דור לפי מה שהוא לבדו ולזה אין שייך מעלות, דכיון שמיחד אליו הנבואה אין באותו הדור נביא אחר שתאמר עליו שזהו פחות מנביא זה לענין הנבואה ובזה ניחא הכל דודאי לשון בדורותיו מורה גם על הדורות שהיו לפניו כמ"ש עשרה דורות מאדם ועד נח דהיינו שנח היה תכלית של כל אותן עשרה דורות כי אין בהם חפץ זולתו, וזהו לשבח דכיון דבדורות הללו היה הוא הצדיק ולא היה לו ממי ללמוד כ"ש שהיה לו מעלה יתירה אם היה לו ממי ללמוד ולשון שני ס"ל ג"כ דבר זה אלא דמפרש הפסוק לענין חשיבות שלו בעיני הקב"ה, דבדורו היה יותר חשוב ודבר עמו הקב"ה, אבל, אם היה בדור אברהם לא נחשב כלל לנביא כי היה באותו הדור חשוב ממנו ולא בא אליו הדבור כלל ולא שייך בזה מעלות לומר זה יותר מזה, נמצא דאין כאן מחלוקת דלענין היות הצדקות לשון שני ס"ל כראשון ולענין חשיבות הראשון ז"ל כשני: היה צדיק יותר.

דאילו למעלה וחשיבות א"ל כ"ש אלא הכ"ש הוא לענין הכח דאם יש לו כח להיות צדיק בלא לימוד מאחר כ"ש שיש לו כח ללמוד מצדיק יותר להיות כמוהו ללמוד ממנו, וע"ל מה שכתבתי בפרשה זו גבי לשבעת ימים עוד: ויש שדורשין לגנאי. קשה ממאמר אשר איננה טהורה כו' ולמה הזכירה תורה כאן גנאי לצדיק *) ונראה דהך לגנאי אין פירושו לגנאי של נח ח"ו אלא לגנאי הדור שלו, וה"ק קרא ראו מה גרוע דור ההוא אשר נח שהיה צדיק תמים בדורותיו והוא את האלהים התהלך נח לא כאברהם, אלא ודאי שהדור היה גרוע כ"כ: ***) אמר המגיה קושיא דהגאון בעל המחבר ז"ל במה שהקשה הקשיתי ג"כ על המ"ד שדורש לגנאי והלא מצינו שעיקם הכתוב ולא הוציא דבר מגונה ואיך יתכן כאן שתכתוב התורה בדורותיו תיבה יתירה לדרוש לגנאי לנח ח"ו, ועוד דקדקתי בזה בלשונו של רש"י שאומר ואילו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום אמר דורו של אברהם דוקא ולא דור של צדיק אחר, וגם הקושיא שהקשה רש"י ז"ל בזה את האלהים התהלך נח ובאברהם נאמר אשר התהלכתי לפניו ומתריך רש"י לפי דרכו, ואני תירצתי לפי דרכי בחדא מחתא ואגב תירצתי סמיכות דלעיל מיניה כתיב ונח מצא חן בעיני ה', בדרך זה.

כי איתא בס' עוללות אפרים בדרוש פסח על משחז"ל גדול מצווה ועושה יותר משאינו מצווה ועושה מפרש הוא ז"ל דשאינו מצווה ועושה גדול יותר ממצווה ועושה מטעם שהאינו מצווה ועושה בודאי עושה ועובד את ה' מאהבה משא"כ המצווה ה' מיראת העונש. רק מפני ג' דברים המצווה ועושה גדול משאינו מצווה.

חדא מפני שהיצה"ר מתגרה במצוה וצריך זירוז נגד יצה"ר משא"כ בשאינו מצווה וכמ"ש התוס' בזה, השנית מפני שמצווה צריך לעשות מיד ובזמנו הראוי לו משא"כ האינו מצווה יכול לדחות משעה לשעה ומיום ליום. והג' (***) יג) קץ כל בשר, כל מקום שאתה מוצא זנות כו' קשה א"כ היאך נשאר נח ובניו ונראה לתרץ זה ע"פ סדר הפסוק דקשה דתחילה אמר והנני משחיתם את הארץ ואח"כ עשה לך תיבת כו' ואח"כ ואני הנני מביא את המבול כו', דהיה לו לסמוך, הבאת המבול אצל משחיתם את הארץ דהא ההשחתה היא ע"י המבול, ולמה הפסוק בעשית התיבה בינתיים, אלא שהוא לתרץ הקושיא שזכרנו כיון שקץ כל בשר כו' היאך יהיה ניצול נח מן האנדרלמוסיא שהורגת טובים ורעים לזה אמר עשה לך תבת כו' ממילא לא תהיה כלל ביניהם וכאלו אתה בעולם אחר חוץ מהם.

וא"ל א"כ מה זה שכתב רש"י אחר זה ולמה הטריחהו בבנין הא הוכרח לבנין דבהצלה בלא בנין היה גם נח נענש מכח אנדרלמוסיא. י"ל דה"ט דאפשר שיהיה לו הצלה בתיבה נעשית מאליה או להבריחו לארץ ישראל אשר לא היה שם המבול והיה גם כן נבדל מהם ולמה הטריחהו בבנין: כי מלאה הארץ חמס, לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל.

קשה לשון הפסוק דהתחיל בהשחתת הארץ ושזו היא סיבה משום ערוה ***) (שהמצווה יכול לצוות לבניו אחריו משא"כ האינו מצווה דבניו יאמרו אתה בעצמך אינך מצווה היאך יכול אתה להטיל עלינו, וזה שפירש"י ז"ל בסדר צו אין צו אלא זירוז מיד ולדורות ר"ל שאין חילוק במצווה יותר משאינו מצווה רק שלשה חילוקים הנ"ל (ע"כ דברי פי חכם חן וכפתור ופרח הוא).

ומצינו במדרש שיר השירים דרמי אהדדי כתיב עין ה' אל יראיו למיחלים לחסדו דמשמע שמשגיח בעין אחת וכתיב עיני ה' אל צדיקים ומתרץ כאן בעובד מיראה משגיח עליו בעין אחת כביכול וכמשמעות הקרא עין ה' אל יראיו דייקא וכאן בעובד מאהבה דהוי צדיק גמור משגיח בעיני וכמשמעות הקרא עיני ה' אל צדיקים ומצינו במדרש דנח נולד מהול ולא פרע לכן כתיב אצלו את האלהים התהלך נח כביכול בשוה, דמי שנימול ופרע יכול לילך לאחר השכינה ולהסתכל בשכינה, ובלא נימול כלל צריך לילך לפני השכינה ולא יסתכל כלל בשכינה, ובנימול ולא פרע יכול לילך בשוה, ואיתא במדרש ונח מצא חן בעיני ה' מדכתיב ונח בוי"ו העיטוף לומר אף נח לא היה כדאי דקאי אלמעלה מינה כדורות שהיו לפניו בימיו אלא שמצא חן בעיני ה'.

ולפי זה יתורץ הכל דהסמיכות בא לתרץ קושית המדרש דתחילה אמר ונח מצא חן משמע שלא היה כדאי אלא שמצא חן א"כ לא היה צדיק גמור ואיך אמר אח"כ בעיני ה' משמע שהיה צדיק גמור וכקושית המדרש שה"ש, לזה בא הסמיכות אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים היה בדורותיו, דנגד מה שאומר למעלה עיני ה' קאמר צדיק תמים, ונגד מה שאמר למעלה ונח מצא חן קאמר השתא בדורותיו, ויש דורשין לגנאי דמשמע שלא היה צדיק גמור ואילו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום, וצריך לתת טעם לזה אלא משום דדורו של נח לא היו מצויים ונמצא אף שהיה צדיק לא היה נחשב עשיית מצותיו כהשתא בדורו של אברהם לכלום, דאברהם התחיל לצוות את בניו ראשונה לכל בני אדם דכתיב למען אשר יצוה את בניו ואת אחרייו ואנן קי"ל דגדול המצווה ועושה יותר משאינו מצווה ועושה נמצא מוכח כמד"א דבדורותיו לגנאי דמשום דגדול המצווה ועושה.

על זה קשה דילמא שאינו מצווה ועושה גדול משום דעובד מאהבה והמצווה ועושה עובד מיראת העונש וכמו שמפרש העוללות אפרים בזה וא"כ אינו מתורץ בסמיכות הקושיא של מדרש שה"ש הנ"ל, ע"ז אחר קרא את האלהים התהלך נח, וע"ז קשה קושית רש"י ובאברהם נאמר אשר התהלכתי לפניו אלא ע"כ צריך אתה לתרץ משום דנח נולד מהול ולא פרע לכן הלך בשוה עם השכינה משא"כ באברהם שלא היה נמול עד מאה שנה ע"כ כתיב ביה אשר התהלכתי לפניו שהיה מוכרח לילך לפני השכינה, וקשה למה באמת עשה כן אברהם ולא היה נימול מקודם באשר אברהם קיים כל המצות אפ"י עירובי תחומין מעצמו ולא היה ממתין עד שיצטוו עליה ולמה המתין על מצוה זו עד שנצטוו עליה אלא ע"כ צ"ל כתירוץ המנחת יהודה משום דבכל המצות היה יכול לקיים אף פעם אחרת לאחר הציווי משא"כ במצות מילה אם היה נימול קודם הציווי לא היה יכול לקיים עוד פעם אחרת וגדול המצווה ועושה לכן המתין עד שיצטוו, ונמצא מוכח מכח את האלהים התהלך נח ומקושית רש"י דעליה ותירוצו דבדורותיו לגנאי דעל שהיה דורו של נח אינם מצויים ע"כ לא נחשב לכלום דגדול המצווה ועושה.

נמצא השני מ"ד דיש דורשין לשבת ויש דורשין לגנאי בהאי סברא דעוללות אפרים קא מיפלגי, דהיש דורשין לשבת סברי דשאינו מצווה ועושה גדול ממצווה ועושה לכן צדקתו של נח הוא לשבת בדורו לא היו מצויים, והיש דורשין לגנאי סברי דמצווה

ועושה גדול וע"כ אמר בדורו של אברהם דוקא דבאברהם התחילו להיות מצווים ועושים.

ועוד י"ל בדרך פשוט את האלהים התהלך נח ראייה למ"ד דדורש לגנאי, משום דאיתא דצדיק נקרא מהלך שהולך ממדריגה למדריגה לאפוקי המלאכים נקראים עומדים דכתיב שרפים עומדים ממעל לו משום שעומדים במדריגה אחת, ולפ"ז מתורץ נמי דתיבות אלו את האלהים התהלך נח דאינם שייכים כלל להמשך הקרא דלעיל מיניה, אלא עכצ"ל כמו שפירשתי שהני תיבות הם הוכחה וראיה לדלעיל מינה.

וכה יראני ה' נפלאות בתורתו ולהוציא מחשבתי לפועל, (כ"ד המעתיר אהרן באמו"ר יעקב סג"ל מתושבי ק"ק פינסק יצ"ו וחתן המאור הגדול אב"ד ור"מ מוהר"ר יוסף נר"ו הרב דגליל מינסק יצ"ו, וחתן הרה"ג בנו של הגאון הגדול מוהר"ר יהודה המכונה ידל אב"ד ור"מ דק"ק קאוולא יצ"ו):**וע"ז וסיים בחמס ותו למה באמת היה גזר דינם דוקא בשביל גזל ולא משום ע"ז וג"ע שהם יותר חמורים ועונשו מיתת ב"ד.

ונראה לתרץ ע"ד שארז"ל גדול השלום שאפילו עובדים ע"ז אין נענשים שנאמר חבור עצבים אפרים הנח לו וכשיש מריבה, ביניהם אז נענשים שנאמר חלק לבם עתה יאשמו, ע"כ אמר וירא אלהים את השחתת הארץ ואעפ"כ לא בא קץ שלהם עד עבירה של גזל ונחלק לבם כמ"ש: אנדרלמוסיא כו' פי' בערוך דבר ויש במדרש המות היה הולך בימי המבול ולפיכך ציוה הקב"ה לעשות תיבה ע"ד לא תצאו איש מפתח ביתו.

וזה סיוע למה שזכרתי קודם לזה: (טז) צהר, יש אומרים חלון. קשה למה לא אמר הכתוב בפירוש חלון, ותו דלקמן הזכירו בשם חלון ואמר ויפתח נח את חלון התיבה אשר עשה.

ותו אשר עשה ל"ל, ומנ"מ מזה שהוא עשאו, ונראה לתרץ ע"ד הגמרא פ' חז"ה (דף נ"ט) לענין חזקת החלון אמר שמואל ולענין אורה אפילו כל שהוא יש לו חזקה פי' רשב"ם חלון העשוי לכנוס ממנו האור במקום אופל לא בעינן צורת חלון אלא אפילו כל שהוא יש לו חזקה דחלון העשוי לאורה מילתא דקביעותא הוא דכל הימים אדם צריך לאורה כו'.

משמע דסתם חלון אינו מיקרי עשוי לאורה ואינו קבוע והנה כאן צוה הקב"ה שיעשה חלון שהוא לאורה. ממילא יהיה לו קביעות בתיבה כי משפט דור המבול היה שנה תמימה.

ונח לא עשה רק חלול בעלמא שהוא אינו לאורה אלא להכניס ולהוציא משם כי היה מקטני אמנה כדלקמן. וע"כ לא עשה דבר שהוא קביעות.

ע"כ אמר הכתוב ויפתח נח את חלון התיבה אשר עשה, כלומר כמו שעשה לפתיחה בעלמא ולא עשאו לאורה והי"א ס"ל דהכתוב קמ"ל דלאו חלון יהיה אלא אבן טוב יתקן שם לאורה וזה נלמד מדכתיב לקמן חלון התיבה אשר עשה מעצמו בלא ציווי הקב"ה, דהציווי היה על אבן טוב וזה אינו ענין להחלון שעשה הוא ואל אמה וגו', כסויה משופע כו'.

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

ורש"י נותן טעם על קטנות הכיסוי באורך ורוחב דאלו היה הכיסוי למעלה כמו למטה היו הגשמים מתקבצים קצת על הכיסוי כדרך כל גג שהוא רחב ואינו משופע ע"כ עשאו משופע כדי שלא יהיה שום מקום שיתקבצו שם הגשמים. וכ"כ בספר אמרי שפר: (יז) ואני הנני מביא הנני מוכן להסכים כו' מדנקט רש"י תיבת מביא משמע שמכאן הוכיח שיש כאן דעת אחרים דאם לא היה, אלא דעת עצמו היה לו לומר אביא לא מביא שהוא שם התואר של בעל ההבאה.

אלא ודאי דאחרים שמוני למביא דהיינו ב"ד של מעלה: ואמר רש"י מוכן להסכים דהיינו עדיין אינו מסכים אלא שאני מוכן להסכים וזה יליף ממלת הנני דמורה על ההכנה. ובמקומות רבות מצינו הסכמת ב"ד של מעלה כגון וה' הכה כל בכור דפירש"י הוא וב"ד אלא, דשם, נגמרה ההסכמה כי הכה באותה שעה אבל כאן היתה כבר דעה שלהם אלא שהיה רחוק ממני דעתם ועכשיו נתקרב הדבר ומוכן והכוונה בזה דהקב"ה ביקש שיעשו תשובה ולא גמר ההסכמה כ"א היתה נגמרת אין תרופה לזה.

ונראה דעד"ז מרמז וי"ו של ואני דתחילה אמר שיעשה תיבה אע"פ שהרבה ריוח לפניו אפ"ה אטריחך בבנין כדי שיראו וישוּבו, וע"ז אומר לך ראייה עוד שמוכן אני להסכים ולא מסכים ממש להורות שיש עדיין תרופה, ועיין לקמן גבי ואני הנני מקים: מבול שבלה את הכל כו' שלשתן מוכח דפשוטו של תיבה היא בל היינו בלה אלא דצריך לפרש המ"ם והוי"ו, לזה אמר שמרמז עוד שבלבל לזה באה המ"ם שתקראנו מבלבל, ואע"פ שאין כאן רק בי"ת אחת, הדגש שבו מורה כאילו יש עוד בי"ת, וכמו שהבי"ת הכתובה למ"ד אחריה הכי נמי הבי"ת הנוספת מכח הדגש, והוי"ו תצרפו אל המ"ם והוי כאילו כתוב מוביל דפירושו הוביל, דכל שיש לתרץ האותיות ולצרף מהם תיבה יש לנו לעשות כן אפילו הם (יח) אתה ובניך וגו' מכאן שנאסרו בתשמיש.

קשה דלקמן גבי ויבא נח ובניו כו' חזר רש"י שנית דנאסרו בתשמיש ללא צורך כיון שכבר פירשו כאן גבי ציווי. ותו ששם פירש"י מפני שהעולם שרוי בצער וכאן לא זכר טעם זה, ונראה לדקדק עוד דבציווי אמר כאן ובאת אל התיבה אתה ובניך כו' זכר תחילה הביאה אל התיבה ואח"כ הפרישה מן הנשים ובסוף אמר ויבא נח ובניו כו' אל התיבה זכר תחילה הפרישה מן הנשים ואח"כ ביאה אל התיבה אלא דהציווי היה אחר שיבא אל התיבה ויהיה שם אז דוקאשהיה הפרישה ונח הוסיף מדיליה להקדים הפרישה קודם ביאתו לתיבה, וע"ז אמר רש"י שעם לפי שראה נח טעם האיסור מפני שהעולם

שרוי בצער א"כ גם קודם ביאה לתיבה שייך זה הטעם, והענין הוא דבצווי היה המשמעות שיבואו לתיבה קודם לירידת גשמים ממילא לא יהיה עוד צער, וע"כ לא נאסר עד אחר שיהיו בתיבה אבל נח לא נכנס עד שדחקהו המים ממילא, כבר התחיל הצער ונאסר גם קודם הכנסו אל התיבה, לזה אמר הכתוב דרך טעם מפני מי המבול כפירש"י שדחקהו המים ומפני זה היתה חיוב הפרישה גם, סמוך להכנסו לתיבה, זה נ"ל נכון מאוד בס"ד: (כ) מהעוץ למינהו, ומאליהן באו דאם לא כן היאך היה נח יודע איזה לא השחיתו, ולא סגי בזה לחוד לסימן שלא השחיתו דרכם דודאי גם אותן שהשחיתו באו מאליהן ע"כ הוצרך עוד לסימן קליטת התיבה.

וקליטת התיבה לחוד לא הוה סימן דלא השחיתו שאין קליטת התיבה סימן אלא אם באו מאליהן והתיבה קולטת לזה ולא לזה אבל אם הובאו שם ע"י נח אין שייך סימן קליטת התיבה דע"י הכנסת נח באו אף שאין התיבה מסכמת לזה. ובזבחים (דף קי"ו) איתא דרב חסדא אמר קליטת התיבה ור' אבהו אמר מאליהן באו וס"ל לרש"י דלא פליגי: (ז) הטהורה למדנו שלמד נח תורה הרא"ם הקשה דהא בזבחים אמרינן דמאליהן באו כל שהתיבה קולטתו כמו שזכרנו בסמוך ולמה הניח רש"י דרך הגמרא ותפס דרך אחרת.

ולא הבנתי דעתו דבאמת באו הרבה מאליהן הן מאותן שהשחיתו הן מן אותן שלא השחיתו ומן הטהורין שלא השחיתו לקח שבעה ותו לא, דאפשר שהתיבה היתה קולטת טפי אלא שנח לא הניח לקלוט עוד וכן מן הטמאים שנים. וע"ז קשה מי הגיד לו איזה הם טהורים אלא שלמד תורה: (ד) כי לימים וגו', של מתושלח הצדיק קשה דאמאי, קאמר לעיל דנח היה צדיק בדורותיו היינו אפי לדורות שלפניו וכ"כ הרמב"ן ואמאי הא הוה מתושלח.

וכן הקשה שם הרמב"ן וז"ל ואל יקשה עליך דברי רז"ל במתושלח כי הכתוב לא יספר רק שאין צדיק ראוי להנצל מן המבול מן כל הדורות ההם עכ"ל. וע"ז קשה הא גם במתושלח חלקו לו כבוד הרבה כמ"ש במדרש מרוב צדקתו ותו דנח היה בדורותיו של חנוך וחנוך מעלתו גדולה מאוד שנעשה מטטרון ונ"ל דה"ק דדוקא נח שהיו לו ג' בנים ונשותיהם שהיו ראויים להנצל עמו וזה לא נמצא רק אצל נח: (ה) ויעש נח, זה ביאתו לתיבה.

והא דכתיב אח"כ ויבא נח כו' כאן כלל כל מה ששייך לעשות קודם שיכנס לתיבה כמו שזכרתי קודם לזה: (ג) מקצה חמשים וגו', בכ"ז בכסלו פסקו הגשמים, קשה דהא לעיל כתב רש"י נמצאו מ' יום כלים בכ"ח בכסלו. וי"ל דבכ"ח בבקר פסקו מש"ה כשמזכיר כ"ח היינו עם אותה לילה של תחילת כ"ח יום ובמקום שמזכיר כ"ז היינו סוף כ"ז ולא חשיב לילה הזה והוה כאילו נפסק בתחילת יום כ"ח: (ד) בשבעה עשר יום, הרי אמה לד' ימים.

א"ל א"כ היאך חסרו אח"כ הרבה מאד שהרי ס' יום יש מן שנראו ראשי ההרים עד שחרבה הארץ ממילא מגיע הרבה ליום אחד י"ל דכשהיו המים מכסים, מלמעלה לא היו חסרים רק מעט מעט אבל כשנתגלה הארץ ושלט שם אויר היה הרוח מחסר הרבה בכל יום: (ה) בעשירי שהרי מקץ מ' יום פ"א יום ראשון מן המ' יום שנראו ראשי ההרים

אינו מן המניין ואין שם רק ל"ט יום שלימים וכ"א של שליחות היונה הרי ס' והיינו עם יום א' בתשרי כי אב ואלול אינם רק נ"ט יום: משנראו ראשי ההרים.

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

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

ואין זה נכון דהא פירש"י ולא הלך בשליחותו משמע שהיה שליח. וכן מביא בילקוט בשם פרקי ר"א שהעורב מצא נבילה וישב לאוכלה ולא חזר למשלחו: (יא) טרף בפיה, לכן קוראו פעמים כו'.

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

בפ' חלק אמרינן אמרה יונה לפני הקדוש ב"ה רבש"ע יהיו מזונותי מרורין כזית ומסורין בידך ולא יהו מתוקים כדבש ומסורין בידי אדם ומאי משמע דהאי טרף לישנא דמזוני דכתיב הטריפני לחם חוקי. ובב"ר אמר רמז רמזה לו אמרה לו נח מוטב מר מזה ולא מתוק מתחת ידך.

הרי שלנח אמרה כן ולא כהגמרא דסנהדרין שלהקב"ה אמרה כן, והרא"ם כתב שאגדות חלוקות הן ולי נראה דתרווייהו אמת ומוכרחים, דאילו לא אמרה אלא לנח קשה מאי נ"מ מאמירתה ומה תועלת יש לו או לה מזה. אלא על כרחך דלהקב"ה אמרה דרך תפלה שיהיה לה כן ואי להקב"ה לחוד קשה למה הוצרכה לזית וכי לא היתה יכולה לומר סתם יהיו מזונות מרורין ומתחת ידך כו' בשלמא אי אמרה לנח ודאי לא אמרה בפירוש שלא נשתנו סדרי בראשית לפתוח פה ליונה אע"פ שיש לומר שהיה לה הבנה כמו דר' פנחס בן יאיר, אלא שע"י זית רמזה לו הדיבור וזה הפירוש של ב"ר שאמר רמז רמזה לו אמרה לו כו' פ"י שהאמירה לא היתה בפירוש אלא דרך רמז רמזה לו האמירה, אבל נגד הקב"ה לא שייך רמז אלא הוא יתברך ידע כוונתה ומחשבתה שהיא מבקשת ע"ז, ועוד

ששה שייך לומר שהמלאך הממונה דבר בשבילה כמו שנא' בישעיה (כ"ג ד') כי אמר ים ופירש"י שר של ים.

וא"ל למה לה לרמז לנח בזה כמו שזכרנו, דהיא לימדה אותו שגם הוא יתפלל ע"ז כמו שהתפללה היא. ורש"י שכתב אמרה יהיו מזונותי כו' כולל שתי האמירות דבלשון זה שייך אמירה לנח ואמירה להקב"ה כנ"ל נכון בזה (טז) הוצא וגו', היצא קרי אמור להם כו', כתב החילוק שבין הכתיב שהוא הוצא ובין הקרי שהוא היצא, דלפי הקרי הוה פירושו שעל ידי אמירתו יצאו משם מעצמם.

ולפי הכתיב שהוא הוצא פירושו אתה בעצמך תוציאה: (כא) לא אוסף וגו', כפל הדבר לשבועה כו' בפ' שבועת העדות (ל"ו) ולא יהיה עוד המים למבול א"ר אלעזר לאו שבועה דכתיב ולא יהיה עוד המים למבול וכתיב אשר נשבעתי מעבור מי נח אמר רבא והוא דאמר לאו לאו תרי זימני דכתיב ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול.

וקשה דר"א יליף מקרא דלא יהיה עוד המים למבול, ורבא מביא קרא דלא יהיה עוד מבול לשחת הארץ ותו יש לדקדק כאן דלמה יליף רש"י מן לא אוסף דילמא חד לא אוסף קאי על קללת האדמה, והשני קאי על הכאת כל חי. וא"ל דא"כ לימא ולהכות כל חי בלא כפל לא אוסף דהו"א דלמא על שניהם יחדיו אמר שלא אוסף דהיינו קללה והכאה אבל אחד מהם יהיה לזה חילק אותם ואמר בכל אחד לא אוסף.

ותו קשה דשם במה שיליף רבא בגמ' מדכתיב ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ דאין שם כפל דצרכינן לתרוייהו דאיתא בגמ' ובמדרש על פסוק ה' לעמו יתן בשעת מתן תורה נתקבצו כל האומות אצל בלעם ואמרו שמא מבול הוא מביא אמר להם כבר נשבע שאינו מביא מבול דכתי' אשר נשבעתי מעבור מי נח כו' אמרו שמא מבול של מים אינו מביא אבל של אש מביא אמר כבר נשבע הקב"ה שלא יביא מבול כל עיקר שנאמר, ולא יהיה עוד מבול לשחת כל בשר.

א"כ צריך כאן שתי הבטחות אחת למבול של מים ואחת לשאר מבול ואין כאן כפל לשון ותו קשה איך מביא מפסוק זה ולא מפסוק ולא יהיה עוד המים למבול אדרבה הא נזכר שם מים בהדיא ונראה לפרש דאנו צריכין כאן לימוד על שבועות שתיים שהן ארבע דהיינו שני מבול ישנן אחד של מים ואחד של שאר מבול ובכל אחד צריך שבועה על שנים.

דהיינו אחד על, קללת הארץ שנשטשה בשעת המבול. שנית על הכאת האדם כמ"ש ולא אוסף להכות כו' ודברים אלו מצינו מפורש בפסוקים דהיינו בפסוק לא אוסף כו' יש שם קללה והכאה וכן בפסוק ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ נזכר בו הכאה ברישא ובסיפא קללה דהשחתת הארץ ובסיפא אמר סתם שלא יהיה שום מבול הן של מים הן שאר מבול, דא"ל דקאי דוקא על שאר מבול דהא מבול מים נזכר סמוך לו וא"כ גם בזה נכלל מבול של מים וצריך שיהיה בכל כפל שידמו על השבועה שהוא בדרך זה שבמבול של מים שנזכר, בו תחילה לענין הכאה יש עוד פסוק ע"ז ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר, אלא לענין קללה דהארץ אין שם

כי אם פסוק אחד דהיינו סיפא דקרא שזכרנו ואפילו הכי היה שם דהיינו מכח היקש להרישא דלענין הכאה יש שם כפל ושבועה ה"ה נמי בסיפא דלענין קללה הוה שבועה, כ"ז הוא במבול של מים וכן הוא ממש בשאר מבול הנזכר בפסוק לא אוסיף דמיירי בשאר מבול דהרישא מיירי לענין קללה דיש שם כפל עם פסוק דלא יהיה עוד, מבול לשחת הארץ דמשמע אפי' כל מבול אלא דבסיפא לענין הכאה אין שם אלא פסוק אחד דהיינו ולא אוסיף להכות כו', ולא נמצא פסוק שני בשאר מבול לענין הכאה אלא דילפינן בהיקש הסיפא מן הרישא דלענין קללה דשאר מבול יש שם כפל והוהשבועה ה"נ בהכאה, נמצא דשאר מבול הוה מבול ממש כמבול של מים ושניהם לענין קללה והכאה לדרך הפסוקים שוה כמו שזכרנו אלא דמ"ש בשאר מבול אין לנו לימוד דמכח כפל הוה שבוע' דהא באשר נשבעתי מעבור מי נח לא הוזכר אלא מים לחוד, אלא כיון דחזינן דכפל הוה שבועה במבול של מים ממילא הוה ג"כ בשאר מבול נפל לשבועה.

ומש"ה ניחא דבגמ' לא הביא מן לא אוסיף דשם לא מוכח שבועה אלא מפסוק ולא יכרת כו' דמיירי בשל מים. ולפי האמת אחר שנלמד ממבול מים דכפל הוה שבועה גם פסוק דלא אוסיף הוה הכפל שבועה כפירש"י, ואע"ג דרש"י כתב ולא אוסיף הוה כפל עם לא אוסיף שלפניו היינו לפי האמת דהושוו כלם ובכולם יש כפל או היקש כמו שזכרנו ורש"י נקט בקיצור והשתא ניחא מה שהקשינו דר"א נקט קרא דלא יהיה עוד המים למבול ורבא נקט קרא דלא יהיה עוד מבול שכולהו צריכי להדדי כמו שזכרנו.

(דבר זה חריף ונכון בס"ד והרא"ם הקשה מנלן דכפל הוה שבועה דילמא השבועה מכח דכתיב, ואני הנני מקים את בריתי אתכם ואת זרעכם אחריכם ואין לומר דברית לחוד ושבועה לחוד זה אינו דבריש פ' וארא כתיב ואזכור את בריתי וכתב אחר זה לכן אמור כו' כפירש"י ע"פ אותה שבועה ש"מ דברית היינו שבועה.

אבל ל"ק מידי דבפסוק זה לא נזכר אלא אתכם וזרעכם אבל לא זולתם ואילו השבועה דמי נח כתיב בה אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ ש"מ שלא ירד כלל על כל העולם אלא ע"כ מכח שנזכר ג"כ דרך כלל: ט (ג) לכם יהיה וגו'. כירק עשב שהפקרתי כו' מה שתלה היתר הבשר בהיתר הירק עשב שהיה כבר.

י"ל דל"ת שאכילת בשר תהיה עכשיו במקום עשב שלפניו ממילא עכשיו היתר רק לבשר לחוד קמ"ל שהיתר הראשון במקומו עומד אלא שניתוסף: (ד) בשר בנפשו, אסר להם אבר מן החי כו' הרא"ם הוכיח שיש כאן ט"ס במ"ש כ"ז שנפשו בדמה דא"כ צריך כאן דמו לפרש האיסור של בשרו היאך הוא ובפ' ד' מיתות פליגי רבנן ור' חנינא בן גמליאל בהאי דמו, דלרבנן אתא למעוטי דם שרצים ולר' חנינא לאסור דם מן החי.

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

דהו"א כיון שהותר איסור בשר עכשיו הותר ג"כ אבר מן החי קמ"ל דנשאר באיסור שלו: (ה) ואך את דמכם אדרוש, מהשופך דם עצמו יש לתת טעם היאך תלה מיתת עצמו בהיתר נטילת נשמה של הבהמה כל דם רציחה היה לו להזכיר כאן שלא ידמה אדם ובהמה. ונראה בדרך זה שהבהמה היא של הקב"ה והיתה אסורה לאדם בשפיכת דמה אלא שהקב"ה ויתר לנח שישפוך דמה א"כ הכי נמי למיתת עצמו דהו"א כיון שהוא ממית לעצמו מי מוחה בידו קמ"ל: (כג) ויקח שם וגו' זכו בניו לטלית של ציצית.

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

למה נאמר פעם שניה כו' אבל בב"ר כתוב ממשמע שנאמר וילכו אחרנית איני יודע שערות אביהם לא ראו אלא מלמד שנתנו ידיהם על פניהם והיו מהלכים לאחוריהם ונהגו בו כבוד כמורא האב על הבן, משמע שבשעת הליכתן אחרנית נתנו ידיהם על פניהם (וכ"כ הרא"ם). ולא ידעתי מה כבוד ותועלת יש מכיסוי עינים בזה כיון שפניהם לצד אחר וא"א לראות.

ובלשון רש"י כאן לא נזכר זה אלא הלכו תחילה כל גופם אחרנית עד סמוך לו ואז הוצרכו להחזיר פניהם לו כדי לכסות ערותו ובשעת אותו כיסוי היה ידיהם לצד אביהם ופניהם לחוד הפכו אחרנית ונראה דתועלת כיסוי ידיהם היה בשביל שכשיגיעו סמוך לו ויצטרכו להפך עצמם לכסותו באותו רגע הוצרכו לראות ערותו קודם שהפכו פניהם אחרנית ע"כ נתנו ידיהם על עיניהם כדי שבשעת ההיפוך בסמוך לו לא יראו ערותו וא"כ דברי רש"י הם מוסכמים עם הב"ר אלא דמר אמר חדא דהיינו הב"ר הזכיר נתינת ידיהם על עיניהם ורש"י הזכיר שני הפוכים שזכרנו האחד כל הגוף והשני היפוך פניהם לחוד.

ולא כהרא"ם שאמר שדברו רש"י אינם כב"ר: (כז) יפת וגו' מתורגם יפתי ירחיב. קשה למה כתב רש"י לשון מתורגם בזה.

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

וקשה מהיכא תיתי לומר שלא אפשר להמנע. וי"ל לפי שגדול השלום שאפילו עובדים ע"ז לא בא העונש שנאמר חבור עצבים אפרים הנח לו.

וכן מפרש אח"כ שגדול השלום לזה אמר דאין זה כלום דאפשר לעשות חלוקה ומריבה ביניהם (לב) וימת תרח וגו' והצדיקים אף במיתתם קרוים חיים. איכא למידק למאי נ"מ הביא רש"י זה כאן.

וי"ל כדי של"ת הא אף הצדיקים קרויים מתים בחייהם דכתיב אדם כי ימות באהל ומרמז על הצדיקים שממיתים עצמם באהל התורה ואם כן היה כצדיק כרשע ע"כ הביא רבותא שאף במיתתו קרוי חי וא"כ תבין שמה שנקרא מת בחייו הוא למעלה שלו: פרשת לך לך יב (ו) והכנעני וגו'. שבחלקו של שם נפלה.

בפ' שלח לך פירש"י שחם בנה חברון לבנו כנען על פסוק וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים וצ"ל שאגדות חלוקות הם דארץ כנען בכלל נפל לחלקו של שם אלא שחם בנה חברון קודם חלוקת הירושה ונראה לתרץ ע"פ מדרש רבה פ' שלח לך וז"ל וחברון שבע שנים נבנתה להודיעך שבחה של א"י שפסולת שלה משובח הרבה יותר מן המשובח של מצרים שבשעה שיצאו מהתיבה ונחלו בני נח את העולם אחר המבול חם בנה עיירות תחילה ולא במקום השבח אלא במקום פסולת של ארץ ישראל וצוען מצרים היא הטובה שבארץ מצרים וזו קדמה לה, שבע שנים וא"ת מי שבנה זו לא בנה זו הוא הדור היא המשפחה ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען ועמדו ובנו זו לפני זו וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים ע"כ.

ויש לתמוה הרבה שזה סותר דברי רש"י שלמדרש הזה הוי מעלה של חברון על צוען מחמת קדימת בנין במה שהוקדמה לה שבע שנים, וכתב במתנות כהונה כי כן המנהג אדם אחד הכונה שני בניינים בונה את הנאה בראשונה ואח"כ הכעור שפסולתו של ראשון נותן בשני כו' ורש"י אינו נותן מעלה מחמת הקדימה אלא שמבונה שבע פעמים והיא גמרא בסוף כתובות והנ"ל עוד לתרץ כי שניהם אמת, דיש קושיא לפנינו דהפסוק משבח חברון יותר מצוען ממילא נבנה חברון תחילה וכמו שזכרנו וע"ז קשה אפשר שבנה לבנו הקטן תחילה אלא שהיה המעלה מחמת עצם הבנין שהיה מעולה ממנו.

ובאמת אין המקרא יוצא מידי פשוטו דאחר המבול וקודם החלוקה היה חם בונה חברון לבנו כנען ואף שהוא הקטן מ"מ כיון שהוא בפסולת של א"י לא נתנם לבנו הגדול ובנה להגדול צוען שהוא משובח שבמצרים והיה מעלה לחברון מצד הקדימה ומצד עצמה שנתברכה ואלמלי לא היה מעלה אלא מצד הקדימה לחוד לא היה בונה אותה להקטן תחלה דהא ידע מעלה זו אלא שהיה שם מעלת השבח שנתברכה ואח"כ כשעשו חלוקה נפלה א"י לשם אלא שחברון נשארה לכנען כיון שכבר בנאה לו, נמצא לשון המדרש על נכון.

ומ"ש וא"כ מי שבנה זו לא בנה זו פירוש שאם כן אין כאן מעלת קדימה כי דוקא אם אדם אחד בנה שתיהן אז נותן הפסולת של ראשונה להשניה ע"כ מביא המדרש שמשפחה אחת היה שם ממילא כל הבניינים היו בהסכמת כולם וחם בנה תחילה חברון בהסכמת כולם הוא שבנה גם צוען בהסכמתם ויש כאן מעלת קדימה כמו שזכרנו ודברי רש"י והמדרש כוונה אחת להם: (יא) הנה נא וגו', ע"י מעשה.

שראה בבואה שלה במים: (יג) למען ייטב וגו'. יתנו לי מתנות, רבים תמהים וכי אברהם חשק למתנות ואדרבה אפי' במקום שהיה לו להחזיק מה שלקח במלחמה אמר אם אקח מחוט וגו' וכ"ש בדבר מאוס להזנות אשתו בשביל ממון.

ונראה דהענין הוא שאברהם רצה שתאמר שרה אחי הוא ודבר זה אינו שייך אלא אם ישאלוה אם בעלך הוא תשיב אמריה לא אלא אחי הוא אבל אם לא ישאלוה שום שאלה אם היא תתחיל ותאמר אחי הוא ירגישו שיש ערמה בדבר דמי בקש זאת ממנה דבר זה וע"כ היה ירא שמא לא ישאלוה ויהרגוהו שיחשבו שבעלה הוא.

וע"כ אמר לה הנה אם יבאו אנשים תתחילי ותאמרי יש לי אח עני אני מבקש שתתנו לי מתנות בזה תוכלי שפיר להודיע שאני אחיך, אבל אין ח"ו כוונתי לקבל מתנות אלא להציל נפשי וזהו פירוש הכתוב אמרי נא למען ייטב לי בעבורך זה יהיה דבור שלך אבל אני איני מתכוין לזה אלא וחיתה נפשי בגללך, כנ"ל נכון יד) ויהי כבוא וגו'.

היה לו לומר כבואם. לעיל כתוב ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה לא הקשה למה לא אמר הקריבו דכאן ל"ק ליה אלא יתור לשון שאמר כבוא אברם הקאברם הוא מיותר דגם לעיל לא הזכיר אברם אלא סתם הקריב לבוא ע"כ תירץ דהך אברם הוא מיעוט אבל לא שרה, וע"כ צ"ל כן דלפי מ"ש רש"י דהיה לו לומר כבואם ממילא לא היה מזכיר אברם.

והא דנקט רש"י כבואם ולא אמר כבואו שלא יפול במלת כבואם ממילא כבואו אלא וי"ו במקום מ"ם וא"כ טפי ניחא כבואם אלא על זה לא מקשה אבל עיקר הקושיא דמלת אברם הוא מיותר: (טו) ויהללו אותה וגו' הללוה ביניהם. נראה שהוכרח לזה דויראו אותה שרי פרעה הוא מיותר דמדהללוה לפני פרעה ודאי ראוה תחילה אלא דקמ"ל תיכף באותו מעמד שראוה שם הללוה ואמרו הגונה זו למלך: (יז) וינגע ה' וגו' במכת ראיתן כו' ובאבימלך לא היה זה אלא הקב"ה גילה לו בחלום.

י"ל שאבימלך מלך הגון היה וראוי לדבר בו בחלום משא"כ בפרעה ע"כ הוכרח למכת ראיתן, וכיוצא בזה מצינו בגמרא נבוכדנאצר מלך הגון היה וראוי לעשות נס על ידו: (כ) ויצו עליו. על אודותיו.

דא"ל עליו על אברהם דמה צווי היה עליו ומשני לשלחו ולשמרו וצריך ביאור דקשה מאי לשלחו ולשמרו הו"ל למימר וללוותו כמ"ש על וישלחו דהלויה היא השמירה מנזק. ותו אי תרצה לומר דתרי מילי נינהו לויה ושמירה א"כ למה לא זכר רק וישלחו דהיינו הלויה ולא זכר השמירה..

ונראה דוישלחו פירוש כפשוטו דחשב פרעה אע"פ שאמר לאברהם קח ולך היינו עצה טובה לפי שהמצריים שטופי זמה מ"מ אין זה צווי רק עצה טובה וע"כ עשה פרעה צווי על עבדיו שישלחוהו ולא יעכבוהו אצלם והוא לטובת אברהם דאולי יתעכב קצת שם, וע"כ צריך אתה לומר שצוה ג"כ לשמרו דהיינו לויה דהך וישלחו אותו ע"כ כתרגומו דאלויאו יתיה דאי כפשוטו הרי אנו רואין שהוא לטובת אברהם דכתיב אח"כ אותו ואת אשתו וכל אשר לו וזהו ודאי לטובתו שלא יהא שום נזק לכל אשר לו וכל הפרשה מורה על טובתו וא"כ ודאי היה צווי של פרעה ע"ז וא"ל דשמא הא לחוד הוה ציווי ומנלן

שצוה שלא יעכבוהו אלא ישלחוהו דוקא, דא"כ קשה מאי צ"ל הפסוק וישלחוהו פשיטא שעשו צווי המלך וא"צ להזכירו אלא ודאי דהצווי היה שישלחו אותו דוקא ויעשו לו לוייה, ובאמת לא הוצרכו לקיים הראשון כי הוא מעצמו הלך תיכף משם ולא הוצרכו אלא לקיים השמירה וע"ז אמר וישלחו אותו דהיינו לוייה דלא הוצרכו לקיים יותר: יג (ג) וילך למסעיו וגו'.

פרע הקפותיו. פי' מה שלקח בהקפה בלכתו למצרים כי כן דרך הסוחרים כשהולכים לסחור ממדינה למדינה פורעים בחזרתם.

ומה שנזכר זה בתורה אצל אברם להודיע חשיבותו שאע"פ שהלך עם כל אשר לו וזה מורה על עקירת דירתו ולא יחזור לאחוריו אפ"ה האמינוהו במה שאמר שיחזור לאחוריו לארץ כנען: (ו) ולא נשא, בלשון זכר. .

דקאי על המרעה שהוא לשון זכר אבל בלאו הכי הוה ליה למימר ולא נשאה כמו שהוא בתרגום ולא סוברת יתהון דהארץ לשון נקבה בכ"מ בתורה כגון הארץ ההיא, ארץ אוכלת. .

והרא"ם הקשה מן פסוק שרץ ארצם צפרדעים, ואין זה קושיא דשרץ קאי על הקב"ה שהוא השריץ את הארץ. ועוד הקשה מן בגורל יחלק את הארץ גם זה ל"ק דלשון יחלק אינו לשון זכר אלא יהיה חלוק כמו וכן לא יעשה שפירשו לא יהיה עשוי ואינו לשון נקבה מדלא אמר תעשה: (יא) ככר, מישור כתרגומו.

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

הרא"ם הקשה וז"ל ותימה שמגבולי הארץ נראה שככר הירדן במזרחה של א"י ובית אל תוך א"י ונמצא שההולך מבית אל שהיה אברהם דר שם לככר הירדן הולך מאצל אברהם למזרח וצ"ע עכ"ל. ונ"ל לתרץ זה ואגב לתרץ יותר פסוק שאמר ויפרדו איש מעל אחיו שא"צ לזה שהרי כבר נאמר ויסע לוט מקדם דהיינו מן אברהם.

אלא דלוט בחר לו מדינה שהיתה מפורסמת לזנות והיה לו בושתי מאברהם לילך לשם והיה דואג שמא יאמר לו אברהם שלא יסע לשם מפני הבושה, ע"כ כיחש בפני אברהם והלך לצד מערב ובזה ויפרדו איש מעל אחיו ובהיותו בדרך עקלקלותו הלך משם לאחוריו לצד מזרח דרך אחר שלא יהיה אצל אברהם בהליכתו לככר הירדן: (יג) ואנשי סדום וגו', ורבותינו למדו מכאן שם רשעים ירקב זהו פסוק במשלי ולמה צריך לימוד מכאן.

וי"ל ע"ד דאיתא פ"ק דתענית ר"י הקשה לר"ל במאי דכתיב אולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו מי איכא מילתא בכתובים דלא רמיזא באורייתא א"ל אטו לא רמזה משה באורייתא דכתיב מה זאת עשהאלהים לנו. וגם כאן אמרינן שפיר דמ"ש במשלי שם רשעים ירקב רמיזא כאן באורייתא: (יג) רעים בגופם כו'.

ובתרגום אמר איפכא והיא פלוגתא בגמרא: (יד) אחרי הפרד לוט. כל זמן שהרשע עמו היה הדיבור פורש ממנו.

והא דכתיב לעיל וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך וגו' אף ע"פ שהיה לוט עמו כדכתיב שם וילך אתו לוט וגו' שאני התם שהיה לצורך אותו מקום דוקא כדי שיבנה מזבח במקום ההוא כשבא לארץ משא"כ כאן דהדבור לא תלוי במקום ההוא וכן מצינו במשה שבא הדבור לו בעמדו לפני פרעה בפ' בא אע"פ שלא היה הדבור במקום הטומאה במצרים אח"כ אלא משום דהכרח היה באותו פעם: (טז) אשר אם יוכל איש כשם שא"א לעפר וכו' דלא תימא מדסיים זרעך ימנה ה"ק אם יהיה הדבר שיוכל עפר להמנות אזי ימנה גם זרעך וזה ודאי אינו שא"א בעולם למנות לעפר אלא דה"ק כשם שבאמת א"א לעפר כו': יד (א) אמרפל.

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

הם זמזומים. דבפ' דברים חשיב רפאים ואימים וזמזומים, ולא חשיב זוזים וכאן לא חשיב זמזומים אלא הך זוזים דכאן הם זמזומים דהתם: (ז) שדה העמלקי, עדיין לא נולד עמלק הרא"ם הקשה דמשה רבינו קרא המקום בשם שהיה בימין ואין כאן דבר עתיד.

ולא הבנתי הקושיא דהיא גופא קמ"ל רש"י דלא תימא שבשעה ההיא היה שמה שדה העמלקי שהרי עדיין לא נולד אלא לפי שאח"כ תהיה שמה כן קראה הכתוב בשעה הקדומה גם כן הכי: (י) בארות בארות חמר, לטיט של בנין. פ"י שבאמת לא היה שם טיט דא"כ היה מלך סדום נטבע אלא שנוטלין משם אדמה ואח"כ עושין מהם טיט אבל המדרש מפרש כפשוטו שהיה שם טיט והא דלא נטבע לפי שנעשה לו נס.

והך שנוטלין משם אדמה נראה פירושו שהיה שם קרקע יבשה בלי חפירת באר אלא על ידי נטילת האדמה נעשה שם עמק ונעשה באר כן הוא פ"י רש"י: האמינו באברהם למפרע. הרמב"ן, הקשה דהא מלך סדום עכו"ם היה ויאמינו בו ע"א ויחזיקו בו ידי העכו"ם, ותירץ שכשעבר אברם בשובו אז היה ניצול מלך סדום ממילא יאמרו שבשביל אברם נעשה הנס.

ואין סדר הפסוק מורה לזה אלא נראה שהרגישו שלא זכותו גרם לו להנצל דא"כ למה לא גרם זכותו שיהיה ניצול במלחמה והיה מנוצח מן ד' מלכים ומה יועיל לו נס בבריחתו

אלא ע"כ שלא בא הנס לו אלא להראות שאפשר להיות נס ולגופו לא אצטריך אלא בשביל שיאמינו באברהם שהוא ראוי לנס והוא הכה המלכים: (יג) ויבא הפליט.

שפלט מדור המבול. דנצטננו צדי התיבה ושם היה עומד.

ויש מ"ד דבא"י היה דשם לא היה המבול אלא דהקשה ע"ז הרמב"ן בפסוק והנה עלה זית טרף בפיה, שאף שבא"י לא נפתחו המעיינות אבל המים נתפשטו בכל העולם. ואפשר שהיה איש גבוה והיה יכול לעמוד על איזה הר: ומתכוין שיהרג אברהם.

זה כתב לדעת המדרש שפלט מדור המבול דקשה לאיזה צורך הזכירו שנפלט מן המבול בשלמא לפי מ"ד האחד שייך להזכיר שנפלט מהמלחמה וגילה לו תיכף ענין המלחמה מה נעשה שם אבל לפי הב' קשה ותירץ שמתכוון היה לישא את שרה. .

ואותן הנפילים הנזכרים בסוף בראשית שלקחו בנות האדם כמוזכר שם הנפילים היו בארץ ועוג זה מהם היה והלך אחר מעשיו הקדומים בזה: (יד) וירק. וכן אריק חרבי.

עיין מה שכתבתי בפ' בשלח על אריק חרבי (יח) לחם ויין, כך עושים ליגיעי מלחמה., דקשה למאי נ"מ קמ"ל, הך הוצאה דלחם ויין וכי כ"כ חידוש הוא אלא דקמ"ל בזה דהיה הענין דהוה אפשר לאברהם להציל נפשות לוט ורכושו ולא להכות את ששבו אותם כבר מדין רודף שהנרדף יכול להציל עצמו באחד מאיבריו של הרודף והוא הרגו שחייב ה"נ שאברהם עשה מלחמה שלא לצורך אלא יכול להציל בלא הכאה אותם, ויש ראייה לזה מדהוצרך הקב"ה להבטיח את אברהם שלא יהיה לו עונש ממה שהרג נפשות כדפירש"י על אל תירא אברם.

ודבר זה רמז מלכי צדק כמה שנתן לו לחם דהיינו מה שנותנין ליגיעי מלחמה ובזה הראהו שהיה מלחמה דניחא ליה והיא הכרחית, נמצא דלחם ויין הוה רמז שאין בלבו עליו דאילו נתן לו שאר מתנות לא היה רמז בזה דאין תלוי במלחמה משא"כ בלחם ויין שדרכם ליגיעי מלחמה. אבל למדרש אגדה הוה לחם ויין רמז למנחות ונסכים: שיקריבו שם בניו, יש מקשים למה לא הוציא לו בשר לרמז על שם שיקריבו שם קרבנות.

ונראה לי לתרץ דאיתא ברמב"ן בפ' שלח לך שאמרו בספרי שלא נתחייבו בנסכים אלא מביאתן לארץ וממילא ה"ה במנחות אל חד דינאאית להו עם נסכים דבתרוייהו כתיב בפ' שלח לך כי תבאו אל ארץ וגו' אבל קרבנות היו מקריבים גם במדבר בבמה ומלכי צדק הוציא לו מידי דלא יקריבו אלא אחר ביאתם לארץ דהיינו לחם ויין משא"כ בקרבנות.

וזה מדוקדק, בל' רש"י שאמר שיקריבו שם בניו פירוש אחר ביאתם לכאן לירושל' והכל נכון בס"ד: (כ) ויתן לו, אברם מעשר. דל"ת שמלכי א צדק נתן לאברם דרך צדקה ומעשר עני כמו שנאמר ביעקב וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך והיינו לעניים ונראה כוונת רש"י במ"ש אחר זה מכל אשר לו לפי שהיה כהן ולא כתב הך לפי אצל ויתן לו מעשר והפסיק ביניהם במכל אשר לו ונראה דהצעת דברי רש"י כך, דאם נפרש שמלכי צדק נתן לאברהם הוה שפיר מלת מכל דמכל, נכסיו נתן אבל אם נפרש דאברהם נתן ואברהם היו לו שני מיני ממון הא' מה שהוא שלו והב' מה שהביא לו מהבזה ומה שהיה לו מהבזה ודאי לא נתן מעשר דהא אינו שלו וכ"כ הג"א שלא נתן מזה דאין אדם

תורם מה שאינו שלו א"כ קשה מאי מכל, לזה תירץ מכל אשר לו דוקא ואח"כ כתב מנלן שהפירוש הוא כן לזה תירץ לפי שהוא כהן, פ"י דקשה בקרא שאמר והוא כהן לאל עליון מאי קמ"ל בזה אלא לפרושי אתא מי נתן למי קמ"ל דמלכי צדק הוא כהן ואברהם נתן לו מעשר הראוי לכהן: * (כב) הרמותי וגו'.

מרים אני את ידי. פ"י דהרמותי אינו לשון עבר שהרי עדיין לא הרים אלא ה"ק עכשיו אני מרים, וכן בנשבעתי לא הוה לשון עבר ועיין בחיי שרה בפסוק נתתי כסף השדה (כג) ולא תאמר וגו', שהקב"ה הבטיחני לעשרני הוכיח זה מדאמר אל תאמר אני העשרתי משמע שודאי הוא העשירות אלא שמקפיד על שיסבור שמצדו בא לו ממקום אחר ומנין לו בזה אלא שהקב"ה הבטיחו על זה.

ויש לדקדק למה הזכיר העשירות בזה דאטו אם נתן לו פחות מן שיעור עשירות יקבל ממנו ואינו משמע כן בפסוק. ולפי מה שזכרנו שלא נתן מעשר מן השביה אתי שפיר דאמרין בגמ' עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר וע"כ אמר אם אקח ממך חייב אני לעשר ממנו וממילא אהיה עשיר ואח"כ תאמר אני העשרתי את אברם כי נתתי לי ממון שיתן מעשר ממנו ובאמת אהיה עשיר בלא מעשר כלל כי הקב"ה הבטיחני בזה: (כד) הנערים, עבדי אשר הלכו אתי.

צריך להבין פירוש הפסוק לדעת רש"י שכתב אשר הלכו אתי אצל הנערים ובפסוק נזכר אצל האנשים והרא"ם עשה כאן ב' חילוקי נערים ואנשים ואשר הלכו אתו הוא לשון רש"י ולא לשון הפסוק ואין דבריו נראים לי בזה אלא אין כאן אלא חד מילתא דהיינו שכבר אכלו עבדי אברהם מן השביה ולפי דעת אברהם שאינו רוצה ליהנות ממנה ראוי שישלם משלו סך אותה האכילה, ע"כ אמר רק אשר אכלו הנערים וקראן רש"י עבדים כלומר אעפ"י שהם לי עבדים ומוטלים בפרנסתן עלי זה לא אשלם, ולענין שיטלו חלק קראן אנשים כאילו הם אנשים אחרים וע"כ אמר ולא עוד אלא אפי' מה שמגיע לחלקם והוא בעין יטלו כי אינני מוותר ממה שמגיע להם.

ומ"ש אשר הלכו אתי קאי על שניהם על האכילה ועל הנשאר בעין כלומר אף שהלכו אתי ומוטלים עלי כעבד לאדונו מ"מ אינני מוותר בזה. ואמר רש"י ועוד ענר ואשכול כו' להורות שדוקא כאן מתחיל ענין אחר אבל קודם לזה הוה ענין אחד ותרוייהו קאי אכל עבדיו נערים ואנשים: טו (יא) וישב.

ואין מניחין אותו מן השמים. רבים הקשו היה לו לפסוק לומר וישב אותו לשון יחיד.

ולק"מ דפירוש אותם היינו מן הפגרים השיבו הקב"ה דנקרא בשם אברם והוה כאילו נאמר מאותם, וכיוצא בזה נאמר ותמלא הארץ אותם דתרגום שם מנהון ה"נ כן הוא וראיתי בשם מהרא"י שדחק עצמו לתרץ קושיא זאת ואין צורך: יז (א) והיה תמים. שתי עינים שתי אזנים כו' פירוש שהיה חסר ה' שלימות באיבריו וכשנתוסף לו ה' נשלמו לו דהיינו ראש הגויה שהיא המילה וב' עינים וב' אזנים ונראה שהוא ע"ד הפסוק אוזן שומעת ועין רואה ה' עשה גם שניהם.

וכתב הר"ן בנדרים לפי שאלו האיברים הם שלא ברשות האדם שבעל כרחו שומע או רואה. וראש הגויה הוא הגיד, וכתבו המפרשים לפי שכל גידי הגוף נקשרים בגיד: (ג)

ויפל אברם וגו' לא היה בו כח לעמוד פירוש בכל הדברות שדבר עמו עד עכשיו היה מנהגו כן ועכשיו נתקן לו תקנה ע"ז ע"י המילה: ***(אמר המגיה בבחרותי אמרתי דהוכחת רש"י דאברהם היה מעשר מדכתיב בקרא ויתן לו ל"ל תיבת לו דא"א דמלכי צדק היה מעשר ונתן לאברהם הוה ידעינן מתיבת ויתן לחוד דהא מיניה איירי קרא ומלכי צדק הוציא לחם גו' וברוך אל עליון אשר מגן צריך וגו' הוא מדיבור של מלכי צדק לאברהם א"כ ל"ל תיבת לו דהא מיניה וביה בדיבורו של מלכי צדק ובהדי הדדי קאי אלא ע"כ צ"ל בתיבת לו להי וכו אתא דאברהם נתן לו, ומדוקדק כן דרש"י אינו מוציא ומכניס מהפסוק רק הני שתי תיבות ויתן לו ומפרש כנ"ל ואינו מביא וגו' כדרכו אלא כמ"ש.

(כ"ד אהרן הלוי הורוויץ הנ"ל): ***(ה) כי אב המון וכו'. לא זזה ממקומה כו' פי' שהיו ראוי לקרותו אבהם דהיינו אב המון גוים וארם בכלל: (ח) לאחזת עולם.

אבל הדר בח"ל כו'. לפי שח"ל תחת יד השרים של האומות אשר חלק ה' להם אבל א"י אין שם ממונה אלא תחת ידי השכינה, (יא) ונמלתם והנו"ן בו יתירה.

דל"ת דהוא לשון נפעל שפירושו תהיו נמולים דא"כ היה לו להנקד בחיר"ק כמו וניתתם אבל ימול הוה שפיר לשון יפעל שפירושו שימולו בן שמונת ימים: (יז) ואם שרה וגו' ואע"פ שדורות הראשונים כו' הקשה הרא"ם דמה בכך שנתמעטו כי לפי ערך ק' שנה נגד קע"ה שנה חיי אברהם כמו ת"ק שנה של נח שהוליד נגד תתק"ן שנה ימי חייו של נח.

ואיני יודע מאי קשיא ליה, דכיון שתשש הכח לענין ימי חייהם חשש ג"כ אפילו בזמן שראוי לו להוליד לפי ערך הראשונים תשש שקפצה זקנה עליו קודם שראויה להיות ותו שהרי בזמנו של אברהם לא היו בני אדם מולידים בזמן ההוא וע"כ תמה על עצמו. וי"מ שהתימה של אברהם היתה מכח שלא הוליד משרה עד הנה, וזה אינו דאל"כ לא היה לרש"י לומר שהיה תש כחו: (יח) יחיה לפניך.

יחיה ביראתך. הרא"ם הקשה על זה שהרי אמר ולישמעאל שמעתך.

אבל פירושו יחיה ויתקיים זרעו כל ימי עולם עכ"ל. פי' שלא הוזכר בדברי הש"י רק, מן החיות ולא מן היראה ונ"ל לתרץ שבאמת עשה ישמעאל תשובה לבסוף כדפירש"י סוף חיי שרה וזהו מרומז במלת שמעתך דלכאורה מיותר הוא כיון שאמר הנה ברכתי אותו בודאי שמע תפלתו אלא דמרמז על היראה.

והא דלא אמר זה רק ברמז לפי שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ע"כ אין להזכירו כי אינם בידו אלא שהש"י רמז לו שיהיה כך בבחירתו של ישמעאל: (כה) בהמולו וגו' לפי שלא היה חסר אלא חיתוך בשר כו' יש לדקדק מאי קמ"ל קרא בזה שלא היה אברהם צריך פריעה. וי"ל לפי דאמרינן בפ' הערל דמצות פריעה לא ניתנה לאברהם קמ"ל קרא דאע"פ כן קיימה מעצמו שהרי קיים אברהם אבינו אפי' עירוב תבשילין וזה למדו מיתור לשון אתי הנזכר פה.

ותקשה לך למה לא נזכר גבי אברהם את אלא שתלמוד מזה לישמעאל דקאי את על הפריעה: פרשת וירא יח (א) וירא אליו, לבקר את החולה יש לדקדק מנלן דלמא קאי

על מה שנאמר אחריו שאמר אל נא תעבור לחד פירושא דאדני הוא קודש והתפלל על זה, תו דהא כתב רש"י אחר זה דהקדוש ב"ה שאל בו בשביל חלישותו מן המילה ולמה הוצרך לכתוב לבקר את החולה, תו דשלישי למילתו משמע שאז יש צער יותר משני ימים שלפניו מדלא בא קודם, ולא משמע כן בפרק ר"א דמילה דפליגי שם ת"ק ור"א ב"ע ת"ק ס"ל דוקא בשני ימים אם אירע אחד מהם בשבת מרחיצין התינוק כדרכו אבל ביום ג' אסור רק מזלפין ביד ור"א ב"ע ס"ל אף בג' מרחיצין משמע דשלישי לא הוי סכנה כמו בב' הראשונים.

ובג"א תירץ דבב' ימים יש חשש שלא תעלה המכה שחין טפי וביום שלישי יש חולשת הגוף יותר מב' ימים. וא"א לומר כן דבגמרא שם דר"א ב"ע אינו מביא ראיה גמורה רק זכר לדבר, דאיכא למימר משום דמעשה דשכם היה בגדולים וגדול אינו מעלה ארוכה מהר אבל קטן מתרפא בשרו מהר ואי כדברי הג"א לא היה צריך לחלק בין גדול לקטן אלא בחילוק שלו.

ונראה ליישב בדרך זה דהוקשה לרש"י דבשאר מקומות במקום שנזכר שנראה הקב"ה נזכר אחריו מה אמר הקב"ה לאותו שנראה אליו כגון וירא ה' אל אברם ויאמר אני אל שדי ובשלמה כתיב בגבעון נראה ה' אל שלמה ויאמר שאל כו' משא"כ כאן לא נזכר שאמר הקב"ה שום דבר לאברהם, אע"כ דנראה לו בשביל ביקור חולה וקאי על שלפניו שאמר נמולו אתו, ואפשר לומר דעל זה קשה לו דאמאי אמר אליו דמשמע דאליו לחוד היה החולי וצריך לבקרו לא לשאר שנימולו אתו ובאמת הרי נימולו ביום אחד וא"כ מה ממעט אליו.

ואי קמ"ל דהביקור היה לו לחוד פשיטא שלא היה הקב"ה מדבר רק ***(אמר המגיה שמעתי מפה קדוש דמ"ו חמי המאור הגדול מוהר"ר יוסף נר"ו הנ"ל דנשתבשו הספרים בזה וכתבו עירובי תבשילין במקום שהיה להם לכתוב עירובי תחומין, באשר שהלימוד שהוציאו חז"ל בזה הוא מדכתיב עקב אשר שמע אברהם בקולי מצות שאדם דש בעקביו קיים אברהם אבינו והיא תחומין כמו שאיתא במסכת עירובין.

והטעות יצא להם שהיה כתוב לפנייהם ע"ת והיא משתמע לתרי אפי וכתבו תבשילין במקום תחומין, ודבר נכון הוא: ***(עם אברהם לא עם ילידי ביתו וישמעאל, אלא צ"ל דאליו ממעט שהוא לבד היה חולה והיינו משום שהיה גדול ולא נתרפא מהר משא"כ בשאר הנימולים אתו היו מתרפאים, וקמ"ל קרא באיזה יום היה זה ואמר שבשלישי למילתו היה ונותן סימן באותו יום שהוא לבד היה חולה ולא הם והיינו יום ג', אלא דא"צ לזה דהא מ"מ צריך לתת טעם בהוא דביום הג' בהיותם כואבים דבימים שלפניו היו כואבים יותר וא"כ למה המתינו שמעון ולוי בימים שלפניו ולא באו תוך שני ימים הראשונים.

וצ"ל דבגדול שנמשך הכאב ג' ימים שפיר לומר שחולשת הגוף ביום הג' קשה טפי כיון שהוא נמשך כ"כ והכאב נוטל כח האדם בכל יום יותר משלפניו משא"כ בקטן שאין נמשך רק שני ימים ותו לא. ובזה ניחא שפירש כאן ביום שלישי שקשה טפי כיון שהיה גדול.

אבל בגמרא מיירי מקטן לענין רחיצה שביום שלישי אין סכנה כלל כי נרפא המכה: והקשה הרא"ם מב"ר דאמר לוחשי ועשי עוגות הדא, אמרת ערב פסח היה וכן אמרו גבי ומצות אפה ויאכלו פסח היה ורש"י הביאו לקמן, וזה סותר הך דאמרינן יום ג' למילתו היה אותו היום היה ע"פ ממילא מילתו היתה בי"א בניסן שהרי ביום מילתו של אברהם נאמר לו למועד בשנה האחרת ודרשו רז"ל שרט לו שריטה בכותל שלשנה אחרת כשתגיע חמה לשריטה זו תלד שרה ממילא לידת יצחק היה ג"כ בי"א בניסן וזה אינו דבסדר עולם אמרינן בהדיא דבט"ו בניסן נולד יצחק וכן איתא בפ"ק דר"ה דבין ר"א ובין לרבי יהושע בפסח נולד יצחק וכ"כ רש"י לקמן גבי כעת חיה, וא"כ ע"כ הא דאמר ר' חמא יום שלישי למילתו היה חולק עם הב"ר דאמר דכאן היה בע"פ, ומסיק דאגדת חלוקת הם ורש"י מביא שניהם.

ולוי נראה לתרץ דרש"י גריס בב"ר הדא אמרת שפסח היה, וכן מביאים הגירסא בתוס' פ"ק דר"ה וא"כ לא מביא רש"י אגדות חלוקות אלא שבט"ו בניסן שהוא פסח נימול אברהם ואז נאמר לו למועד הזה בשנה האחרת תלד יצחק בט"ו בניסן וביום ג' שאחר מילת אברהם היה הביקור חולה ואז חזר ונתבשר ללידת יצחק שנאמר כעת חיה כו' והיינו למועד שנאמר לו תחילה ביום מילת אברהם, ובגיר' שלפנינו כתוב פרוס הפסח היה וזה מכוון לגירסת התוס' שזכרנו כי פרוס יש ג"כ לפרשו על זמן הפסח כמו פורסא דמא כו': באלוני ממרא הוא שנתן לו עצה לימול.

רבים מקשים היאך, היה אברהם מסתפק בצווי הקב"ה והיה שואל, עצה אם ימול. ויש מתרצים שלא היה שואל אלא אמר אברהם הדברים דרך סיפור דברים וממרא מעצמו נתן לו עצה וע"כ אמר שנתן לו עצה היינו שלא בדרך שאלה ותשובה, ולא עיינו במדרש רבה שאמר בפרשת לך לך בפסוק ענר אשכול וממרא וז"ל למה נקרא שמו ממרא שהמרה את פניו באברהם פירש שהעיז פנים כנגדו ואמר לו שימול בשעה שאמר הקב"ה לאברהם למול הלך ונמלך בשלשת אוהביו אמר לו ענר כבר בן מאה שנה אתה ואתה הולך ומצער את עצמך אמר לו אשכול מה אתה הולך ומסגף עצמך בין שונאיך א"ל ממרא אלהיך שעמד לך בכבשן אש כו' הוא שאמר למול אין אתה שומע לו כו', הרי מבואר ששאל עצה מהם ואדרבא משמע שהיה נוטה קצת שלא לימול מדאמרינן שממרא המרה פניו של אברהם.

ותו דא"כ ענר ואשכול היו רשעים שיעצו לעבור על צווי השם והיאך קורא אותם אוהביו של אברהם וכי אוהב רשעים היה אברהם ח"ו ותו דבהדיא אמרינן בב"ר פרשת חיי שרה ארבעה צדיקים היו שם ענר אשכול וממרא ואברהם. ונ"ל לתרץ כולם דאיתא במדרש רבה שאמר אברה' אם חביבה היא המילה מפני מה לא ניתנה לאדם הראשון א"ל הקב"ה לאברהם דייך אני ואתה בעולם אם אין אתה מקבל עליך לימול די לעולמי כו'.

פירוש ששוב לא יהיה לו קיום ולפ"ז אין מצוה זו לאברהם דרך צווי כשאר מצות אלא נתן לאברהם הברירה אם חפץ הוא שיתקיים העולם ימול ואם לאו שאינו חפץ לימול לא יתקיים העולם וא"כ אין הכרח שימול עצמו לזה ביקש עצה מג' אוהביו מה יבחר לו

והיתה עצת ענר ואשכול שלא להכניס עצמו בסכנה כיון שאין הכרח למצוה זו אלא שממרא חיזק צד שימול ואין סכנה כלל לפיכך נגלה בחלקו: ישב כתיב כו'.

פירוש שהשיבה היתה חסירה ממנהג היושבים שכל היושבים ברצונם הם יושבים וכאן שלא ברצון היתה כי בקש לעמוד כו': בעדת הדיינים. אין ענין דיינים לכאן.

אלא מצינו בישיבת הדיינים ששכינה היא עמהם שנא' אלהים נצב וגו' בקרב אלהים ישפוט ולא יקשה לך שם היאך הם יושבים וראוי לעמוד מפני כבוד השכינה. אלא ודאי שאין השכינה שרויה שם אלא כשהם עומדים ובזה דוקא איירי קרא.

לזה הורה כאן שהשכינה שורה אפילו עם היושב, ממילא תבין דהוא קרא מיירי אפילו בדיינים יושבים, וזהו הסימן דכאן: כחום היום הוציא חמה מנרתקה. בב"מ (דף פ"ו) דבחום היום בב"ת מיבעי ליה אלא כחום היום בכ"ף מורה כחום של יום הבא בוער כתנור באש, כב"ר: ולפי שראהו מצטער כו' חלילה לומר שנעשה שינוי ברצון ה' מה שלא היה בו קודם לזה, אלא להראות מעלת אברהם שהיה די לו להיות בשב ואל תעשה והיה ראוי לשכר כאילו עשה מצות הכנסת אורחים אלא שראה הקב"ה דעתו של אברהם דלא ניחא ליה בשב ואל תעשה, דבר זה רמז הקב"ה בהוצאת חמה: הביא המלאכים עליו וכו'.

בודאי היה הכרח להבאת מלאכים שהיו שלוחים כדלקמן אלא שאע"פ שדרך המלאכים להתראות בדמות אנשים כמו בלוט ובאשת מנוח, אלא דבאברהם, לא שייך זה שהרי כבר היה רגיל לראות מלאכים כדאמרין גבי הגר ואפ"ה הראה הקב"ה, אותם בדמות אנשים אלא שישכור שיקיים הכנסת אורח: (ב) והנה שלשה וגו' תדע לך שהוא כן צריך ביאור למה הביא ראייה מהא דנאמר בלשון יחיד שוב אשוב ולמה לא הביא, מ"ש כל הפרשה בלשון רבים, ותו דפתח שאין מלאך א' עוש' שתי שליחות ומביא ראייה שאין ב' המלאכים עושים שליחות אחת.

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

פירוש כאן גבי מלאכים מסתבר לפרשו לשון נקייה אבל לקמן גבי והוא עומד אליהם
אנו מפרשים כפשוטו דעמד לשמשם (נ) ויאמר אדני וגו' לגדול שבהם לאותו שמהלך
באמצע כדאיתא ביומא (דף ל"ז) וכאן היה מיכאל באמצע: ושתייהן בב"ר. בב"ר
שלפנינו אין שם רק לשון אחד דהיינו לשון חול, ואולי ט"ס הוא ויש שם חסרון ואפשר
שמשה כתב רש"י ששתייהן בב"ר לגלות החסרון שישנו שם (ד) יוקח נא ע"י שליח.

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

איכא למידק ל"ל הנהו תלת, ותו היאך שייך כאן הך דר' חמא שמביא רש"י סמוך לזה.
דהא ע"כ היה חושב אברהם שאינם מלאכים ולמה אמר לבכם שהוא לשון מלאכים אלא
ע"כ שדרך כבוד הוא לומר כן לומר שמחזיקו באדם חשוב כמו מלאך שאין לו אלא לב
אחד ולא יצה"ר ובזה ניחא, ונראה דכולהו צריכי דנקדים תחילה שיש סברא לומר
דבאדם חשוב שאין לו אלא לב אחד בו סגי בלחם וסועד לבו משא"כ במי שיש לו שני
לבבות לא סגי ליה בלחם לסעוד שני לבבות שלו.

ויש סברא להיפך דדוקא במי שיש לו שני לבבות והוא חומר גס בזה סועד לחם לבו
משא"כ במי שהוא חומר דק ומזונו דק אין לחם סועד לבו, וא"כ כולהו צריכי דאי מן
התורה לחוד ה"א דלחם אינו סועד הלב וקרא ה"ק ואקחה פת לחם ועוד שנית וסעדו
לבכם במידי שהוא סועד ולא קאי על הלחם דהא וסעדו בוי"ו קאמר, ע"כ מביא מן
הנביאים שנאמר סעד לבך פת לחם דאין כאן וי"ו ממילא הלחם הוא הסועד ואי מן
הנביאים ה"א דוקא שאין לו אלא לב אחד אז דוקא סועד אבל לא במי שיש לו שני
לבבות קמ"ל כתובים דכתיב לחם לבב אנוש ואי מכתובים לחוד ה"א להיפך כמו
שזכרתי שיש לומר סברא להיפך דדוקא בשני לבבות סועד, ולא בלב אחד קמ"ל מן
התורה דאפילו בלב אחד.

ואי מן התורה ומן הכתובים לחוד ה"א בתורה קאמר תרי מילי כמו שזכרנו ולחם אינו
סועד כלל, ובכתובים ה"א דדוקא בשני לבבות אבל בלב אחד אינו סועד קמ"ל נביאים
ואי מנביאים וכתובים לחוד הוה אמינא דא"נ דלחם סועד אבל לא נדע דדוקא לחם
סועד אבל לא מידי אחרינא קמ"ל מן התורה גבי אברהם שהיה לו הרבה מאכלים
כמבואר בפסוקים ואפ"ה אמר ואקחה פת לחם וסעדו לבכם ש"מ דדוקא לחם סועד ולא
מידי אחרינא: אחר תעברו אחר כן תעברו.

הוסיף מלת כן דל"ת אחר שתעברו וזה אינו דהא באמת אכלו כאן: (י) קמח סולת. קמח
לעמילן של טבחים.

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

שלשה פרים. בפרק הפועלים א"ר יהודה בן בקר חד רך שנים וטוב שלשה ואימא חד כדאמרי אינשי רכיך וטב אם כן לימא רך טוב מאי וטוב ש"מ לדרשה ואימא תרי מדהא לדרשה הא נמי, לדרשה ולמה לי ג' בחד סגי א"ר חנן בר אבא כדי להאכילן שלש לשונות בחרדל כדפירש"י כאן.

, ויש ליתן טעם למה דוקא לשונות ולא חתיכות אחרות, וי"ל דבשאר חתיכות אין חילוק באותה חתיכה עצמה במקום זה או במקום אחר ממנו משא"כ בלשון, שיש טעמים מחולקים בין קצה זה לקצה אחר והוא רצה להראות בפניהם שכוונתו שלא, לעשות קנאה ביניהם ומ"ש בחרדל מנא להו זה. נראה דנפקא להו מדכתיב וכן הבקר אשר עשה מה עשייה שייך כאן אלא כפירש"י אשר תיקן דהך עשייה היא תיקון להמאכל דהיינו חרדל שהוא תיקון להמאכל כמו שמצינו ועשתה את צפרניה דהיינו תיקון ה"נ כן: אל הנער וגו', זה ישמעאל נראה דהוקשה לו דהכתוב סותר ע"א דתחילה אמר שהנער עשה אותו ואח"כ אמר וכן הבקר אשר עשה היינו אברהם ובהדיא אמרינן בפרק הפועלים דבן הבקר אשר עשה אברהם ע"י עצמו זכה שנאמר ורוח נסע מאת ה' כו' גבי שלום, אלא דע"כ מעשה הנער נחשב למעשה עצמו כי נתכוין לחנכו במצות, ואמרינן בגמרא שם דכל פר מהג' נתן לנער אחד והיינו כדי לחנך כולם במצות ומש"ה כתיב לעשות אותו ולא אותם שהרי שלשה פרים היו, (ח) וכן הבקר וגו' קמא קמא שתיקן.

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

התוס' כתבו דבסדר אליהו רבה אמר שממש היו אוכלים מפני כבודו של אברהם: מכאן שלא ישנה אדם מן המנהג. מקשים שמא שאני כאן שנדמו לו תחילה כאנשים שלא יצטער עבור אורחים, ונ"ל דזה מוכח דאל"כ היה להם לומר לא נאכל אצלך, כמו שאמר המלאך אל מנוח אם תעצרני לא אוכל כו' אלא ודאי שלא לשנות מן המנהג: (ט) ויאמר אליו, נקוד על אי"ו.

דברי רש"י אלו הם בב"ר, ובפרק הפועלים איתא תניא משום ר' יוסי למה נקד על אי"ו שבאליו למדה תורה דרך ארץ שישאל באכסניא שלו והאמר.

שמואל אין שואלין בשלום אשה כלל ע"י בעלה קאמר פירש"י באכסניא אשת אושפיזא. ע"י בעלה לא שישאל לה לשלום אלא לבעלה ישאל מה שלום הגבירה ועל מ"ש למדה תורה ד"א פירש"י אי"ו שלו נקוד והלמ"ד אינה נקודה דלא היו צריכים לשאול דיודעים היו שהיא באוהל דכל נקודה עוקרת התיבה שאינה אלא לדרשא ודרש מינה דרך ארץ, והתוס' כתבו שם דאיתא בב"ר למה נקוד על אי"ו אמר ר"ש כ"מ שכתב רבה, כו' כמ"ש

רש"י כאן וכאן שהנקודה רבה אתה דורש את הנקודה איו אברהם א"ר עזריה כשם שאמרו לו לאברהם איה שרה כך אמרו לה לשרה איו אברהם וה"נ הוה פירושא הכי אבל לפירש"י דמש"ה נקוד דעל חנם שאלו לו קשה דהיה לו לנקוד על איה שרה דהוה עיקר השאלה ששאלו עליה עכ"ל.

וק"ל על פירש"י דלמה הוצרך לנקוד כלל דמגופא דקרא נלמוד דרך ארץ כיון שיודעים היו היכן היא ואפ"ה שאלו אלא ודאי משום דרך ארץ. ונראה לתרץ וליישב ג"כ קושיית התוס' על רש"י, דהיינו דרש"י עצמו קשה לו קושיית התוס' למה נקוד על אי"ו דוקא וניחא ליה בזה דאי מגוף הפסוק לא ילפינן אלא לאיש על אשה כמו שאמרו איה שרה אבל לא לאשה על האיש לכך נקוד על אי"ו דגם לאשה שאלו על האיש וזהו שפירש"י באכסניא אשת אושפיזא לשון זה כולל הן לאשה על בעלה האושפיזא בין להאיש עליה נמצא דב"ר והגמ' ורש"י הם לאחדים, אלא דקשה לב"ר ורש"י שחלקו בין כתב מרובה לנקודה רבה ומה הוצרך לנקוד כאן על אי"ו לא לנקוד רק על למ"ד של אליו נמצא כתב רבה על הנקודה ותדרוש הכתב דהיינו איו.

ונ"ל דאם אין אלא נקודה אחת על התיבה הוה כאילו נעקרה כל התיבה ומורה על היפך מן התיבה שהיא לפנינו וכמו דאיתא על ולא ידע בשכבה ובקומה דנקוד על וי"ו של שבקומה להורות שידע בקומה כדאיתא שם. אבל כשיש נקודות הרבה דהיינו משתים ולמעלה אז אינם מורים על ביטול התיבה והיפוכה אלא תוספת דרשה והיינו אם הכתב מרובה מכניסים הדרשה הנוספת בתוך אותיות הכתב ואם הנקודה מרובה מכניסים הדרשה הנוספת בתוך אותיות הנקודה וזהו דוקא אם אין הכל נקוד רק קצת אותיות אבל אם כל התיבה נקודה לא שייך כאן דרשה נוספת אלא ביטול התיבה כהיא דבפסוק הנסתרות דנקוד על לנו ולבנינו על ביטול התיבה כדפירש"י שם לדרוש אף על הנגלות לא יענשו רבים כו' (ושם נזכיר עוד מזה אם יגזור ה' בחיים ברוב רחמיו ב"ה) וא"כ ל"ק כאן למה לא נקוד רק הלמ"ד דא"כ היה מבטל התיבה כולה ולדרוש להיפך.

מן התיבה וזה אין ענינו כאן דדרשה דאיו אינה היפוך מן פשוטה של תיבה אלא דרשה נוספת, ע"כ באו נקודות על אי"ו ולדרוש אותיות הנקודות לחוד דרשה הנרמזת באיו, וא"א להכניס הדרשה באותיות הכתב ולנקוד רק הלמ"ד דזה מורה על ביטול התיבה לגמרי כמו ובקומה דנקודה הוי"ו לחוד (כנ"ל נכון בס"ד) והרא"ם לא נחית לדרך הזה אבל הוא נכון ק"ל: לאיש על האשה כו' יש להקשות על זה מפ' עשרה יוחסין (דף עו) אר"נ לרב יהודה נשדר מר שלמא לילתא א"ל הכי, אמר שמואל קול באשה ערוה.

פירש"י אם אשאל בשלומה תשיבני, אפשר ע"י שליח א"ל הכי אמר שמואל אין שואלין בשלום אשה אפילו ע"י בעלה פירש"י שמא מתוך שאלת שלום יהיו רגילין זה בזה ע"י שלוחה דיבאו לידי חיבה, וא"כ היאך שאלו כאן לשרה על אברהם. והרא"ם הקשה כן ואמר שאני גבי אברהם דמלאכים היו ולית בהו יצה"ר.

והא דאמרין בגמרא שלימדה תורה דרך ארץ היינו בענין שאלה לאיש על אשתו שנכתב בפירוש בפסוק אבל בשאלה לאשה על בעלה שלא נרמז רק ברמז איו לא למדה תורה ד"א דלא ילפינן משם דמלאכים היו, ומחק מדברי רש"י הך ולאשה על האיש. ואין, דברים אלו ראויים להרב הגדול כמוהו דהא בגמרא מביא בהדיא דמדנקוד על אי"ו

לפינן ששאל לשרה על אברהם כדמסיק שם ועל זה אמר שלמדה תורה ד"א ותו כיון דתרווייהו אסירי לאשה על האיש משום קול באשה ערוה ובאיש על האשה משום חיבה וכיון שיש צווי משום ד"א בלאיש על האשה הכי נמי באשה על, האיש.

ונראה דהגירסא שלפנינו ברש"י ודאי ניחא דחזינן תרי מימרי דשמואל, חדא דקול באשה ערוה ואידך דאין שואלין בשלום אשה, וצריך לתרץ ל"ל מימרא דקול באשה ערוה כיון דאפי' ע"י בעלה אסור בלי שמיעת קולה. ונראה דאפילו למאן דמחמיר בדרישת שלומה מכל מקום אין בכלל זה כשבא לאושפיזא ומצאה שם דודאי, הוא דרך ארץ לשאול אחר בעלה האושפיזא איה הוא ואז אין איסור אלא בדרישת שלום, ממילא הו"א דאפילו אם לא מצאה באושפיזא אלא היא בחדר אחר מותר ג"כ לילך לשם ולשאול איה האושפיזא, קמ"ל אידך דשמואל דקול באשה ערוה ולא ילך כלל לשם אפי' לומר איה הוא, ובזה ניחא הכל דהוא דפ' הפועלים דד"א לשאול באכסניא היינו אפי' להאשה על האיש כשמצאה שם והיינו לומר איה האיש ולא דרישת שלום וכן להיפך להאיש על האשה אבל לא לילך לחדר, שהיא שם.

והוא דר"נ לא היתה ילתא באותו חדר עם ר"נ כדאמר התם אחר זה שלחה ליה כו' ואמר ר"נ לרב יהודה נשדר מר שלמא לילתא פירושו שישלח שליח אחריה שתבא ועל זה אמר דאסור משום קלא ואפי' בענין שאין דרישת שלום ק"ו בדרישת שלום, ואח"כ אמר שיאמר השליח שלום לה בשבילו אמר לו דאף זה אסור.

והך דרישת שלום שאסור מבואר ברש"י שזכרנו דהיינו שמוטר לומר לבעל מה שלום הגבירה אלא שאסור לשאול לה לעצמה מה שלומך. אבל התוס' בפ' הפועלים כתבו דאין היתר אלא לומר לבעלה איה פלונית אבל לשאול בשלומה אפי' ע"י בעלה אסור, ובפ' עשרה יוחסין כתבו והא דאמרו בפ' הפועלים איה שרה אשתך ששואלין בשלום האשה היינו ע"י בעלה דוקא אבל לשלוח לה בשלום אפי' ע"י בעלה אסור עכ"ל.

משמע דאין איסור אפי' בדרישת שלום ע"י בעלה רק שלא ישלח לה בשלום דהיינו שיאמר לה בעלה פלוני בא ושואל בשלומך הרי דברי התוס' אינם מכוונים עם התוס' דהפועלים ונ"ל ראייה להתוס' דעשרה יוחסין דאי נימא דאין היתר ע"י בעלה אלא איה היא מאי פריך שם בהפועלים והאמר שמואל אין שואלין בשלום אשה דשאני התם דדורש בשלומה משא"כ באומר איה הוא, אלא ודאי דאין חילוק בין איה היא לדרישת שלום ע"י בעלה ואין איסור אלא לשלוח לה שלום: כדי לשגר לה כוס של ברכה.

ואברהם בעצמו למה לא שלח לה. נראה דבטעימת כוס של ברכה ראוי שלא להפסיק בין טעימת האיש להאשה כמו שרגילין גם עכשיו ואברהם נתן לטעום להם אחר שטעם הוא בשביל כבודם וע"כ שגרו לה הם ומחלו על כבודם בזה: הנה באהל צנועה היא נראה דקשה לו מאי הנה באהל, הנה ל"ל, אלא דהכוונה היתה לומר מה אתם שואלים היכן היא בודאי הנה היא באהל לפי שצנועה היא, ולשון הנה מורה על דבר פשוט ומתמיה על השאלה: (י) כעת חיה.

כעת הזאת כו'. רש"י פירש זה קודם שוב אשוב שמוזכר תחילה בפסוק, לפי שיש לפרש כעת חיה מסופק אם יגיע העת שתהיו חיים כדרך בני אדם לומר אם יגזור השם בחיים,

יהיה דבר זה, כי זהו דברי המלאך והמלאך אין בידו להבטיח ליתן חיים וממילא יהיה שוב אשוב גם כן דברי המלאך והכוונה אני אשוב אם יהיה העת שתהיו חיים, וכפל לשון שוב אשוב הוא כדרך הכתוב כמו פקוד יפקוד.

לזה אמר שאין הפירוש של כעת חיה לשון מסופק דא"כ היה לנו לקרות כעת הכ"ף בשו"א שפירושו כשיגיע העת אלא הכ"ף בקמ"ץ ופירושו לשון הבטחה שאני מבטיח אתכם שתהיו חיים לעת הזאת לשנה הבאה שהוא פסח, וא"כ הוא דברי השם ב"ה וגם שוב אשוב מדברי הש"י שהוא יאמר לי שוב ואז אני אשוב, כי לא בישרו המלאך עד ששלחו ה', כמו בהרבה ארבה דע"כ הוא מדברי ה' שאמר הרבה ואני ארבה ה"נ כן הוא, שאע"פ שאפשר למלאך לשוב מעצמו מ"מ אינו עושה כן אלא דוקא בשליחות ה' ופסח היה.

עיין לעיל בפסוק ראשון שביום שלישי למילה נראה אליו מה שכתבתי שם: והוא אחריו. הפתח היה אחר המלאך.

דא"ל איפכא דהמלאך היה אחר הפתח דהא המלאך היה חוץ לאוהל נמצא שהיה לפני הפתח ולאחריו, אלא דהפתח היה אחורי המלאך: (יא) חדל להיות. פסק ממנה דרך נשים פירוש דכבר היתה מסולקת דמים ולא היה לה וסת רק שעכשיו פירסה נדה כמ"ש לפניו וחשבה אולי מקרה הוא שראתה ולא דרך וסת: (יב) בקרבה.

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

שקבעתי לך אתמול פי' ביום המילה בפרשת לך לך. ובכלל אתמול הוא גם שלפני שני ימים כי שם אתמול היינו זמן קדום כמו כי תמול אנחנו (איוב ח): (טו) כי יראה וכו' שנותן טעם לדבר כו'.

נראה לפרש בחבור פסוקים אלו דקשה למה אמר למה זה צחקה שרה ולא אמר למה אמרה שרה האף כו'. ותו במ"ש ותכחש שרה לאמר ולא אמר ותאמר שרה לא צחקתי, ותו מה טעם צריך לומר כי יראה פשיטא הוא זה.

ותו במ"ש ויאמר לא כי צחקת מה נתכוין בדבור זה ונראה דודאי אין לומר דבר שקר מפני השלום כי אין שקר בפמליא של מעלה שהרי גבי נבות נאמר צא תפתה וגם תוכל דהיינו צא ממחיצתי אלא יש לומר דמילתא דמתפרשא לתרי אפי והטועה יטעה אבל מ"מ יכול להיות אמת בפירוש אחר. וזהו שכתב רש"י שינה הכתוב ולא אמר שיקר הכתוב אלא שאמר מילתא בתרי אפי דשרה שאמרה אחרי בלותי היתה לי עדנה ואדוני זקן יש לפרשו כפשוטו היאך אני אוליד שהרי צמקו מעיי וגם אדוני זקן ויש לפרש פירוש אחר דה"ק מצדי אין לי תמיה אם אלד כי אחרי בלותי היתה לי עדנה וראיתי שינוי רק ואדוני זקן ממילא מצדו יש לי תמיהא.

והשי"ת אמר גם כן מילתא לתרי אפי שיאמר אברהם לשרה דברי שרה שיבין אברהם פירושם שלא צחקה על אברהם לחוד ובאמת היא צחקה על אברהם, וע"כ אמר למה זה

צחקה שרה לאמר האף אמנם אלד ואני זקנתי, שפירושו דמצדי אמנם אלד אע"פ שאני זקנתי כי ראיתי שינוי ע"י שפירסתי נדה רק מצד אברהם יש לי תימה.

ויש לפרש עוד כפשוטו שעל עצמה ג"כ היתה התימה כי היאך אלד ואני זקנתי. וכשיאמר אברהם הלשון של הקב"ה שאמרה שרה יפרש הוא כפשוטו שאף עליה צחקה ושרה תבין הפירוש שלא צחקה רק על אברהם כי הוא האמת הידוע לה וכשאמר אברהם מאמר זה לא אמרה כלום רק אמרה לא כן היא, וכוונתה שאין הפירוש כמו שאתה מבין בדבר זה, ואברהם הבין דמה שאמרה לא כן הוא היינו שכלל לא צחקה ע"כ אמר ותכחש שרה לאמר לא צחקתי, פי' שאברהם הבין הכחשתה כפשוטו דלא צחקה כלל והיא נתכוונה לא כהבנתך בדברי ה'.

וע"כ אמר כי יראה פירוש שאמרה לישנא לתרי אפי כי יראה לומר האמת וגם יראה לומר שקר ע"כ התחכמה לומר הכחשה שאינו שקר ואברהם הבין בדרך שאומרת שקר לא צחקתי כלל וע"כ אמר אברהם לא כי צחקת, פירוש במה שאתה מכחש לומר לא צחקתי זה ודאי שקר כי הקב"ה אמר לי למה זה צחקה כו'.

אלא שיש לך פירוש בהכחשה שלך ממילא היה הצחוק דוקא עלי, (דבר זה דרשתי בק"ק קראקא בילדותי והראו לי אח"כ קצת מזה בספר כוונת האר"י ושמחתי בו): (טז) וישקיפו, כל השקפה שבמקרא כו'. הקשה החזקוני הא מצינו צדק משמים נשקף, כי השקיף ממעון קדשו, מי זאת הנשקפה ויש לתרץ דבמקרא דנקט רש"י היינו בתורה לא בנביאים או כתובים לשלחם, ללוותם כסבור אורחים הם לעיל אמר כסבור ערביים הם. היינו מתחלה. אבל אחר שאמרו הבשורה חשב שהם נביאים אורחים: (יט) כי ידעתי כו' אין לשון למען כו'.

כי למען הוא טעם על שלפניו שאני אוהבו, ולפי התרגום אמר תחילה גלוי לפני ועל זה לא שייך טעם שהוא פשוט: (כא) ארדה נא, למד לדיינים כו'. בפירוש זה נקט רש"י גם הראיה הנזכרת בפסוק שאמר ואראה אבל לפירוש הדבר אחר לא נקט רק פירוש של ארדה.

ונראה דלפירוש קמא הוה הירידה והראיה כל אחד ענין בפני עצמו דהיינו הירידה היא ממקום זה למקום שנעשה בו המעשה. והראיה היא אחר שבא שם לראות גוף הענין כן לימד הקב"ה לדיינים, אבל לד"א הוה ירידה וראיה חד דהא הירידה היא ממש הראיה שירד לסוף דעתם מה יעשו בסוף וא"כ הוה ואראה פירוש על ארדה ומש"ה לא זכר כאן הראיה ולא זכר ג"כ לימד לדיינים דזה א"א לדיינים: הכצעקתה, של מדינה מדאמר לשון נקבה: הבאה אלי עשו, וכן עומדים במרדם.

דאי על מה שעשו כבר הא מוזכר כבר וחטאתם כי כבדה מאד: ורז"ל דרשו הכצעקתה של ריבה. הא דלא הביא רש"י זה קודם הבאה אלי עשו.

לפי שזהו הנ"מ בין הפירושים לפירוש קמא הוכרח לפרש מ"ש עשו על העתיד כמו שזכרנו אבל לפירוש רז"ל קאי עשו על העבר אם אמת הוא כצעקת הריבה: של ריבה. נראה דפלוגתא זו תליא בפלוגתא דקודם לה דמאן דמפרש עשו דוכן עומדים במרדם ס"ל דארדה כפירוש בתרא דהיינו לסוף מעשיהם, ומאן דמפרש דקאי על הריבה והיינו

על העבר אם האמת הוא כן ס"ל דארדה ממקום למקום כמו שזכרנו לראות אם אמת כן הוא.

(וזה דבר נכון ומתקבל לפי ענ"ד). (כב) ואברהם עודנו וכו' אלא הקדוש ב"ה בא אצלו פ"י שעמידה שייכא באם בא אברהם להקב"ה להתפלל לפניו כמ"ש התרגום משמש בצלו, בזה שייך לומר שלא זו מאותו דבר ועודנו בכך, אבל כאן אינו כן שלא הלך אברהם עדיין להתפלל דהא לא ידע מהדבר עד שאמר לו הקב"ה זעקת סדום כו' ואז התחיל להתפלל אם כן מאי ואברהם עודנו עומד היה לו לכתוב וה' עודנו עומד וממתין לתפלת אברהם אחר שגילה לו הקדוש ב"ה הגזירה, אלא תיקון סופרים הוא.

והרא"ם הקשה על רש"י ואמר שהתיקון סופרים הוא ענין אחר, אלא שבשעה שראה אברהם את המלאכים ביקש מהקב"ה שימתין לו עד שיכניס האורחים והיה ממתין וכשפנו ממקום שליווה אותם היה ממתין לו הקב"ה והיה ראוי לומר וה' עודנו עומד על אברהם והאריך להקשות על תיקון סופרים, ולפי מה שזכרנו אין קושיא כלל על רש"י והפירוש של תיקון סופרים של הרא"ם אינו מיושב דהוא מפרש דהאי עודנו עומד קאי על תחלת הפרשה שאז היה הקב"ה נראה לאברהם וקשה ע"ז דודאי היינו שאמר אל נא תעבור מעל עבדך שביקש אברהם שימתין עליו כמו שדרשו בפרק מפנין (ד' קכז) היינו שהשיג אברהם שיש לו להקב"ה לדבר עמו בזה ביקש ההמתנה עד שיכניס האורחים, אלא דאחר ההכנסה אמר לו הקב"ה למה זה צחקה שרה כו' וחזר אברהם אל האורחים והלך עמהם לשלחם ובאה נבואה חדשה במאמר זעקת סדום כו', ואין זה שייך אל ההמתנה הראשונה דהיא כבר נתקיימה מה שחזר אברהם להקב"ה במאמר למה צחקה כו' וזה ענין חדש בפני עצמו ואין שייך לומר עודנו עומד לפני אברהם דאברהם כבר הלך ממנו ולפי מה שזכרנו הוי תיקון סופרים של רש"י על נכון בס"ד: (כג) ויגש וכו', לדבר קשות.

דהיינו האף תספה כו' שזהו בטענה שאין לו לעשות כן מצד הדין: (כה) חלילה לך, וא"ת לא יצילו הצדיקים כו'. נראה הוכחה לפלפול זה, דקשה דתחילה התרעם שלא להמית גם הצדיק עם הרשע אבל הרשע ודאי ימות ואח"כ אמר ולא תשא למקום בעבורם דהיינו להציל גם הרשעים דבר זה היה שייך אם היתה תפלתו הראשונה נשמעת היה מתפלל אח"כ עוד בדרך הרבותא, משא"כ בחזקת תפלה איך יתפלל תחלה על דבר קטן ואח"כ על דבר גדול, ע"כ פירושו דה"ק דהא מן הראוי שלא תספה צדיק עם הרשע זהו שורת הדין וא"צ תפלה רק התפלה שתציל לכל המקום עבורם ואם לא תועיל תפלתי למה תמית הצדיקים שזה אין צריך תפלה אלא שורת הדין: חלילה לך כו' כך היא אומנותו, דקשה מה תיקן באמירה זו דאם הוא נגד שורת הדין מהיכא תיתי שיעבור עליה, אלא דה"ק אף את"ל שהדין נותן להמית גם הצדיקים שאפשר שגם בהם יש חוטאים בהסתר מבני אדם על זה אמר שהבריות יאמרו שמנהגך ח"ו להרוג גם הצדיקים כי כן עשה גם בדור המבול כו', וזה מרומז במלת לך דהיה לו לומר חלילה להמית צדיק כו' אלא דאמר לך כיון שאתה האבדת הכל במבול צריך אתה להזהר שלא יהא מכשול מבני אדם, כי יאמרו א"א שלא היו צדיקים בדורות הנאבדים מכלל שגם צדיקים נאספים עבור הרשעים ואע"פ שנח ובניו ניצולו זה היה הכרח מפני קיום העולם אבל צדיקים

אחרים נענשו עם הרשעים ויהיה חלול השם וזהו שאמר אח"כ רש"י חלילה לך לעוה"ב פ"א לעולם שיבוא אחר זה יהיה להם מכשול ח"ו.

ובהדיא אמרינן בב"ר על זה חילול שם שמים יש בדבר: בדבר הזה, לא הוא ולא כיוצא בו. מדאמר כדבר הזה ולא אמר דבר אלא מורה על הדמיון קצת לזה ונראה דזה קאי על מ"ש ואם לא אדעה להפרע מהם ביסורין משמע שכל הדור יהיו שוים ביסורין ואין זה מן הראוי כי עכ"פ יש אחד יותר רשע מחבירו ולמה יהיו שוים ביסורין השופט וכו', משפט אמת.

כוונת רש"י כי מלת משפט יש לה הוראת עונש ג"כ, כמו משפט מות (ירמי' כו) וכאן אדרבה הקב"ה ביקש לעשות בהם משפט ומה קמתמה אברהם, לכן הוסיף משפט אמת, והכוונה אתה שאתה שופט בהשגחה פרטית איך תעניש ח"ו בעונש כללי להמית צדיק עם רשע: יט (ט) ויאמרו גש הלאה כו' ונעשית מוכיח אותנו קשה מה התרעמו עליו אין להם אלא תרעומת על אותן שעשאוהו שופט ומוכיח.

ונראה שהוא ע"פ מה שזכרתי בסמוך שמשפט ודין שלהם היה לענוש המכניס אורחין גם האורח, על זה אמרו שאתה מבקש שנבטל דין שלנו לכבודך אין זה מן הראוי כי הלא אתה זר ועשינו אותך שופט ומוכיח, דהיינו שהמוכיח חייב לראות שיקויים מנהג העיר חוק ולא יעבור ואתה רוצה לבטל מנהגנו וממך יראו וכן יעשו האחרים.

וע"ד זה יתיישב הכפל לשון שאמרו וישפוט שפוט דהיינו מה שהוא שפוט כבר בינינו שלא להכניס אורחים ואתה בא לעשות משפט על זה ולבטל משפטנו: (יב) חתן ובניך וכו' או בנים ובנות דאיל"ת דאו בניך קאמר אלא בניך ודאי קאמר קשה דהא מתחילה אמר מי יש לך פה לשון ספק ומשמע דאפשר שאין לו בנים ובנות אלא דגם זה לשון ספק ולשון או קאמר ובניך, בני בנותיך הנשואות, דאי על בניך ממש קאמר היה לו להקדים קודם חתן דפשוט שיציל בניו קודם חתניו אלא על בני בנותיו קאמר: (יד) חתניו, שתי בנות נשואות כו'.

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

נראה דבזה מתורץ מ"ש לשון רבים דהא מלאך אחד הצילו כמ"ש בסמוך דאין שני מלאכים עושים שליחות אחת, אלא דלענין המהירות לשלחם היו שניהם מסכימים דגם אותו שהשחית היה חפץ להוציאו מהר כיון שלא יכול לעשות שליחותו כל זמן שלוט שם: (יח) אל נא אדני, בבעו כען ה'. הך כען הוא ט"ס כי אינו בתרגום ואדרבה התרגום מפרשו להך נא לשון בקשה כמ"ש רש"י.

אבל נא השני הוא לשון עכשיו כתרגומו הא כען: כ) העיר הזאת וכו' בן צ"ט שנה. שנאמר ואברם בן צ"ט שנה בהמלו כו' ואז בא מלאך אחד להפוך את סדום: הלא מצער היא.

עונותיה מועטין, בפ' שבועת העדות מאי קרובה והיא מצער אילימא דמיקרבא וזוטרא הא חזו לה אלא מתוך ששיבתה קרובה עונותיה מועטין ואם כן קשה על רש"י שפירש אחר כך ופשוטו של מקרא כו' דא"כ קשה קושיית הגמרא הא חזו לה, בשלמא מה שאמר והיא מצער יש לתרץ דה"ק שתהיה גם העיר, ניצלת עבורי כיון שהאנשים בה מעטים אלא דמ"ש קרובה נשאר עדיין קשה הא חזו לה.

וי"ל דה"ק תהיה גם העיר ניצלת עבורי כיון שאני אהיה שם, וכ"ת כל כמה שאיני שם תחרב ואין מגין על החרון אף לזה אמר שקרוב לנוס שמה ולא יהיה שהות קודם בואי דקרובה היא והוה כאלו אני כבר שם: (כב) כי לא אוכל. אתה למד כו' אף על גב, דזה נלמד לעיל מדכתיב ויאמר המלט ולא ויאמרו כמ"ש רש"י שם, שאני התם דבהצלה מיירי הוה אמינא דבהצלה שאין מתנגד לזה סגי במלאך אחד אבל בהשחתה שיש כאן הרבה מתנגדים לזה אה"נ שהיו שנים הופכין קמ"ל כאן שאפילו בזה לא היה רק אחד.

אלא דק"ל למה, כתב רש"י מכאן ולא יליף לה מלשון הפכי שהוא ג"כ לשון יחיד ורש"י עצמו הביאו ריש הפרשה אלא דהקדים שם ראייה לא אוכל קודם הפכי ובודאי לא לחנם הוא. ונראה דאי משם הו"א שאע"פ שהיו כולם שם חלקו כבוד לגדול שבהם, אלא שכאן אמר לא אוכל היה לו לומר רבותא טפי שאפילו כולם לא יוכלו וע"כ כתב רש"י שם תחילה מן לא אוכל כי הוא עיקר: (כד) וה' המטיר הוא ובית דינו.

גם בפסוק וה' הכה כל בכור פירש רש"י כן ולעיל גבי וה' אמר המכסה אני לא פירש כלום וכן וה' פקד את שרה. ונ"ל דלא הוקשה לו הו"ו לחוד דזהו לשון הפסוקים אלא שהוקשה לו דכאן דמורה על דין וכן בפסוק הכה כל בכור היה ראוי להזכיר שם אלהים שהוא דין ולא ה' שהוא רחמים.

בזה מתרץ דכאן שאמר וה' הוא בא ללמד שה' שהוא רחמים הסכים על הב"ד שלמעלה שהוא דין וכמ"ש רז"ל שהרשעים מהפכים מדת הרחמים לדין ולפעמים כתב מדת הרחמים בדין הרשעים מטעם זה כיון שכבר הודיענו הכתוב במקומות אלו שכתב וה' ומש"ה במקום שנזכר וה' על מדה טובה לא הוצרך להזכיר דל"ק שם רק הו"ו לחוד וזהו אינה קושיא כ"כ אלא דבמקומות שמורה על דין אנו מוכרחים לומר שהו"ו מורה על הב"ד והרא"ם דחק עצמו בחנם בתירוץ על קושיא זו: המטיר על סדום.

בעלות השחר. פי' דלא קאי וה' המטיר על מה שלפניו שהשמש יצא שהרי כתיב וכמו השחר עלה כו'.

ואין להקשות הא כתיב כי לא אוכל לעשות דבר עד בואך שמה ולא בא אלא ביציאת השמש. י"ל כי מן השחר ירד המטר אלא שהיה תלוי באויר עד יציאת השמש כמו שדרשו רז"ל על אבני אלגביש כיוצא בזה.

ודרך זה נ"ל נכון מאוד במה שפירש"י אחר זה דתחילה מטר כו' והקשה הרא"ם על זה הא כתיב ימטר על רשעים פחים אש וגפרית כו' וכן הנני ממטיר לכה לחם מן השמים

דלא שייך לומר כמו שאמר כאן. וע"פ מה שזכרנו יש לתרץ זה דכאן אמר וה' דהיינו הוא ובית דינו דמלת ה' הוא רחמים וצירף אליו דין בית דינו ונמצא דע"כ צריך שיהיה כאן ג"כ רחמים דאל"כ לכתוב אלהים שהוא דין גמור אלא ודאי שיש כאן גם רחמים ועל זה קשה מהו הרחמים בכאן, ותירץ דמצד הרחמים היה שהיה תחילה מטר אולי ישובו ומצד הדין נעשה אח"כ אש וגפרית.

אבל בפסוקים שזכרנו אין שם קושיא כי ודאי שייך לומר על הכל המטיר שהוריד מן השמים, אלא דכאן שייך לחלק בין מטר ובין אש וגפרית כדי לתרץ וה' הוא ובית דינו מהו: (כה) ויהפך את הערים וגו' ארבעתן יושבות על סלע אחד בב"ר אמר חמשה כרכין הללו היו יושבות על סלע אחד ושלה מלאך ידו והפכן שנאמר בחלמיש שלה ידו, והרא"ם הקשה עוד, מהא דכתיב כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצבויים (דברי' כט) שהן ד' ונראה לי לתרץ דודאי הגזירה נגזרה ממנו ית' על כל החמשה והוא כאילו נהפכו כבר והרבה מצינו כזה אלא שתפלתו של לוט הועילה להציל את צוער, ורש"י נקט האמת כמו שהיה שלא נהפכו רק ד' וב"ר מיירי מה שהיה גזר דין מקודם.

והמלאך אע"פ שהפך לכולן מ"מ הועילה תפלת לוט שנתבטל על ההיפוך שאמר המלאך להפוך את צוער (כו) ותבט אשתו מאחריו. מאחריו של לוט צריך טעם למה באמת לא, אמר הכתוב מאחריה, יש לתרץ דהא באמת לא היה עליה שום צווי שלא תביט אחריה אלא ללוט היה הצווי ואמר הכתוב שהיה לה ללמוד מצווי של לוט ומאיזה טעם נאסר זהו שייך גבה דידה טפי, וע"כ אמר הכתוב מאחריו של לוט שמשם נמשך האיסור גם לה אלא שהעונש שלה היה במלח לפי שנצטרף לה החטא שלה במלח: (כט) ויזכר אלהים וכו' ולא גילה הדבר כו' ודאי תימה שדבר זה יהיה נחשב לזכות שנית דרש"י פירש לעיל שבזכות אברהם אתה ניצול וכאן אמר בזכות עצמו לפי שלא גילה ונראה דקשה לשון ויזכור אלהים את אברהם דמשמע לטובת אברהם מספר כאן כדרך הלשון ויזכור אלהים את נח ואת כל החיה כו' דאי לטובת לוט היה לו לומר תחילה וישלח את לוט כי זכר לו אלהים את אברהם, דכל עיקר הזכירה היה בשביל לוט ואי לאו לוט לא היה נזכר אז אברהם.

אלא באמת כן הוא דלא בא הכתוב להזכיר טובת לוט בשביל זכות אברהם דלא מהני ליה זכות אברהם כיון שהיה חוטא גדול אלא הענין דהכתוב מספר גודל החיבה שהיה לאברהם שהרי הציל את לוט בשביל דבר קטן מאוד שנמצא בו דהיינו שלא גילה על שרה כל זה לא היה אלא בשביל חיבה לאברהם: (ל) כי ירא וכו' לפי שהיתה קרובה לסדום, דעיקר ההצלה היתה לצוער בשביל שהיא קרובה כדלעיל וא"כ אם יתעכב שם יתבטל זכות זה כי ירבו הימים ויתרבו העונות: (ג) ותשקין וכו' יין נזדמן להם במערה.

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

נקוד.

לומר שבקומה ידע פירוש שהנקודה עוקרת כל התיבה והיינו משום שנקודה אחת היא כמו שזכרתי לעיל גבי איה שרה אשתך. וא"ל א"כ לא לכתוב התיבה כלל.

וי"ל דהביאה עצמה לא ידע אלא שראה שהיתה במטתו עד שקם הוא (לו) ותהרין וכו' הוציאו עדותן לחוץ. כן היא הגירסא ופירושה דהבתולים הם עדות להבתולה כ"כ, המפרשים ג"א ומהר"ן: כ (ב) ויאמר אברהם וכו'.

לפי שכבר לוקחה לבית פרעה ע"י כן. נראה פירושו שיש בסתם שתי סברות שיש סברא לומר כשלא יאמר כלום יסברו שהיא אשתו יקחנה וממילא יהרגוהו, ויש סברא להיפך דמן הסתם יסברו שהיא אשתו ולא יגעו בה כלל, ומש"ה לעיל בפעם הא' היה אברהם דואג שמא מן הסתם יקחנה והיא תסבור כסברא שנייה ע"כ ביקש ממנה שתתפוס כסברא ראשונה אבל כאן א"צ לכך דפשיטא שתתפוס כסברא ראשונה שהרי כבר לקחנה ע"כ לא הוצרך לבקש ממנה.

אך ק"ל דהא אמר אח"כ כשהלך מבית אביו אל כל המקום אשר נבוא שמה אמרי לי אחי הוא וא"כ למה הוצרך לבקש ממנה בפעם הראשונה וליטול ממנה רשות דהא כבר היה תנאי ביניהם על זה על כל הדרך אשר ילכו וי"ל דאותו התנאי היה דוקא אם ישאלו מי הוא זה ואז תאמר אחי הוא אבל בסתם אין צ"ל כלום ע"כ ביקש ממנה שהיא תתחיל לומר יש לי אח כמו שזכרתי לעיל: (טז) לכל אשר אתך.

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

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

ולכאורה זה סותר דברי רש"י שלמד דברזה מן סמיכות הפרשיות. אבל באמת דא ודא אחת היא דלא בא רש"י כאן לדרוש סמיכות אלא עיקר הלימוד מן כאשר אמר כמו שאמרו בגמרא דעל אבימלך קאי אלא דאי לאו הסמיכה כאן לא ידענא על מה קאי כאן כאשר אמר דיש לפרש כאשר אמר הקב"ה כמו שפירש"י אחר זה באמת, ע"כ יליף רש"י דעל אבימלך קאי היינו כאשר אמר אברהם והוא ניהו מה שנזכר לעיל מזה.

וזהו שכתב רש"י סמך פ' זו לומר דבר הלמד מענינו על מה קאי כאשר אמר. ואע"פ שפירש"י אחר זה כאשר אמר הקב"ה היינו דעכ"פ אין מקרא יוצא מידי פשוטו: פקד את שרה כאשר אמר.

בהריון.

כאשר דבר בלידה. התוס' בפ' החובל שם כתבו דלא בהריון משתעי שהרי המלאכים כבר בשרו את שרה מפסח שלפניו אלא לידה בריוח כמו שהתפלל על אבימלך עכ"ל.

בזה ניחא מה שהוצרך הכתוב כאן לומר כאשר דבר על הלידה אע"פ שכבר זכר ההריון דקמ"ל שהיתה הלידה בריוח אלא דאיפכא קשה למה לו להזכיר ההריון דודאי אם תלד כבר היתה הרה, וי"ל דגם בהריון יש רבותא דאמרינן בפ' הבא על יבמתו שרה אמנו איילונית היתה שנ' ותהי שרה עקרה אין לה ולד אפי' בית ולד לא היה לה וא"כ אי לא כתיב אלא כאשר דבר לא הייתי מפרשו על לידה בריוח אלא על הרבותא דהריון כמו שזכרנו אבל באמת א"א לפרש דברי רש"י כך בזה שהרי לפ"ז שהביא רש"י הפסוקים על אמירה ועל דבור דקאי על הקב"ה ובדברי הקב"ה לא נזכר כלל לידה בריוח דבגמרא שם יליף לה מן כאשר דבר ומפרשו על אברהם, אבל רש"י אינו מפרש כאשר דבר וכאשר אמר רק על הקב"ה ממילא לא קאי על לידה בריוח ע"כ נראה דרש"י ע"פ המדרש יליף כל המבקש רחמים על חבירו כי הוא מצד הסמיכות וכאשר אמר וכאשר דבר קאי על הקב"ה.

והכוונה היא ע"פ הגמרא דפ' הבא על יבמתו א"ר אסי אברהם ושרה טומטמין היו ומביא פסוק על זה וא"כ לאברהם היה מום אחד שהיה טומטום ושרה ב' מומין, א' שהיתה טומטום, שנית שעיקר בית ולד לא היה לה כמו שזכרנו וע"כ אמר הכתוב שע"י תפלת אברהם על אבימלך נתרפאה שרה ופקד ה' אותה ברפואת שני מומין.

האחד בהריון שנתן לה בית ולד וזהו בהריון שתוכל לקבל הריון. וכאשר דבר קאי על הלידה שלא היתה יכולה לילד שהיתה טומטום פקדה גם בזה.

ורפואת אברהם נודע כבר שהרי הוליד את ישמעאל עוד דרך אחר נ"ל בענין זה, דיש להקשות במ"ש כאשר אמר בהריון וכאשר דבר, בלידה ולמה הקדים פסוק זה כאשר אמר והוא מאוחר לעיל דתחילה נזכר דבר ה' אל אברהם ואח"כ כאשר אמר אבל שרה אשתך יולדת כו' ותו דבכאשר אמר נזכר לידה וכאן ייחס הלידה לכאשר דבר, ואגב זה לתרץ עוד מ"ש לעיל והנה דבר ה' אליו דלשון זה לא מצינו בשום נבואה אלא היה לו לומר ויהי דבר ה' אליו מאי והנה.

אלא נראה לפרש הענין בדרך זה. דבדבור דלעיל נאמר לא יירשך זה, מבואר דלא נתכוין שם אלא להוציא שלא יירשנו אליעזר ועל זה אמר לו הקב"ה אל תירא מזה כי לא יירשך רק אשר יצא ממעיך ועדיין לא נודע מי הוא שיירשנו אפשר שהוא יהיה ישמעאל אבל במה שאמר אח"כ אבל שרה אשתך יולדת לך בן בזה נתבאר דבור הראשון דכיון שאמר יולדת לך בן משמע דוקא הוא ולא ישמעאל כמ"ש כי ביצחק יקרא לך זרע.

ועפ"ז מיושב לשון הפסוק והנה דבר ה' אליו דה"ק דכאן לא היה דבר ה' בבשורה זו אלא אליו כלומר אברהם נתבשר שיהיה לו בן יורש וזהו לשון הנה דבר ה' כלומר שעדיין לא נשלם הדבר והבשורה אלא לאברהם לחוד וצריך עוד נבואה ובשורה לשרה והיינו במאמר אבל שרה אשתך כו' ועכשיו נתרץ הפסוק דכאן, כי שרה היתה צריכה לשתי בשורות האחת שכל זמן שלא נעשית הרה היו אומרים ששרה זו אין סתרה כגלויה

כמו שאמרה הגר לעיל שהיא נעשית הרה מביאה ראשונה כו' שנית שבנה יהיה היורש ולא ישמעאל כמו שזכרנו, וע"כ אמר כאן שה' פקדה בהריון ובלידה פירוש כמו שמוזכר בלידה שדוקא בן שרה יהיה היורש וזהו מוכרח מכח מאמר השני של הקב"ה שבא לפרש דבור הראשון שהוא מרמז על מה שזכר בלידה וע"כ אמר תחילה כאשר אמר להורות שמזה יש פירוש לכאשר דבר וע"כ סיים ויעש ה' לשרה כאשר דבר, הזכיר פעם שנית לשרה ללמדנו שהדבור הראשון קאי על שרה ולא על ישמעאל וכאן נשלמה הבשורה הראשונה וזהו שסיים רש"י כאן והביא היורש משרה (כנ"ל נכון מאוד בס"ד) * : (ו) יצחק לי וכו'.

הרבה עקרות נפקדו. וא"ל מנא הוּו ידעי דזכות, שרה דוקא גרמה להם דמשמעות הכתוב שכל מי ששמע פקידת שרה וידע נס הקב"ה עמה היה לו ג"כ ***(אמר המגיה במדרש יש בזה וה' פקד את שרה כאשר אמר ע"י מלאך ויעש ה' לשרה כאשר דבר על ידי עצמו ע"כ המדרש ונלפע"ד דאיתא בגמרא שלשה מפתחות ביד הקב"ה ואינו מוסרן לשליח ואחד מהם הוא חיה ר"ל לידת האשה ולשון פקידה הוא פקידה בעלמא כדאיתא בזה וכאן היתה הבשורה לשרה ע"י מלאך שאמר למועד אשוב אליך וגו' ולפ"ז מובן וה' פקד את שרה כאשר אמר ע"י מלאך דהכקיה בעלמא היתה ע"י מלאך כנ"ל, ויעש ה' לשרה ר"ל העשיה בעצמה דהיינו הלידה היא היתה ע"י הקב"ה בעצמו ולא ע"י מלאך (כנ"ל בדרך חדוד אהרן הלוי הנ"ל):***(בטחון וע"כ, נתרפא: (ז) היניקה וכו' והיא הניקה את, כולם, קשה הא דישראלית לא תניק לכן כותית אפי' בשכר ביו"ד סי' קכ"ד. וא"ל דכשיש לה חלב הרבה ומצער אותה מותר דהא הכא לא היה לה חלב הרבה לפי הטבע אלא דנעשה לה, נס ולמה עבד רחמנא ניסא לשיקרא. וי"ל דהאיסור הוא שמניקתו על איזה זמן אבל פעם אחת אין קפידא וכאן לא היה כ"א באקראי בפעם אחת: (ח) משתה גדול שהיו שם גדולי הדור.

קשה דהא משתה אסתר שעשה אחשוורוש כתוב ג"כ ויעש המלך משתה גדול ושם פירושו משתה רבה כמ"ש שם התרגום ונראה דיש לדקדק דבכ"מ שתמצא עשיית משתה תמצא אצלו למי עשה המשתה כגון בפרעה ויעש משתה לכל עבדיו ובמגילת אסתר ג"כ זכר לכל שריו ועבדיו וכאן לא נזכר למי עשה, משתה ע"כ פירש גדול שהיו גדולים שם נמצא שפיר מוזכר למי עשה המשתה: (י) עם בני וגו', מכיון שהוא בני כו.

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

ול"ק מבן סורר ומורה דנדון ע"ש סופו דשם התחיל כבר בקלקלתו שהוא זולל וסובא ורש"ל תירץ דבן סורר נדון ע"ש סופו של מעשה עצמו משא"כ גבי ישמעאל כאן דבניו יעשו רע לישראל ע"כ אין נדון משום סוף של בניו, ולשון רש"י לא משמע כן דאמר

ולא לפי מה שהוא עתיד לעשות. וא"ת והא היה עכשיו רשע כדפירש"י לעיל על מצחק, וי"ל דעל עבירות שעבר חשב שהקב"ה מצילו בשביל דנפיק מיניה זרעא מעליא וכמו דאיתא פ"ד דב"ק (לח:) גבי עמון ומואב שחס הקב"ה על שתיהם בשביל שעתיד לצאת מהם ב' פרידות, ע"כ אמרו דאדרבה נפיק מיניה זרעא שימיתו ישראל בצמא והיאך אתה חס עליו להצילו מן מיתת הצמאה.

וא"ל למה הקשו המלאכים מי שעתיד להמית כו' הא כתיב לא יומתו אבות על בנים דשאני הכא דכבר היה נדון למיתה משעה שנתנה בו שרה עין הרע אלא שאתה בא להצילו: (כ) קשת. על שם האומנות כו'.

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

קשה לו למה דוקא בעת ההיא ע"כ אמר שראו ג' דברים שנים מהם אין הנס מוכרח דאפשר דהצלה מסדום אירע הדבר שנסע משם. וכן רדיפת המלכים יש לו ג"כ לומר שנפל פחד עליהם והיו סבורים שרבים באים עליהם אלא שהדבר השלישי דהיינו פקידת האשה לזקוניו ע"כ דרך נס הוא ממילא הויין גם הראשונים דרך נס ע"כ אמר בעת ההיא שזהו גילוי על הראשונים: (ל) כי חפרתי וכו' ויעלו המים לקראתו כו' ועלו לקראת אברהם.

הקשה הרא"ם אלה הצאן מה עשו בזה ולפי הב"ר ניחא שאמר כל מי שהמים עולים לקראת צאנו כו', וי"מ שמ"ש שבע כבשות תקח מידי שא"ל מיד שהם שלך לא יעלו המים לקראת צאן ההוא וקודם שתקחם ממני יעלו המים ובוזה נגמר העדות. ונראה דכל כורתי ברית מנהגם לעשות מעשה הנאה לשניהם כמו שמצינו ביעקב ולבן שעשו גל של אבנים ועשו שם סעודה ואכלו על הגל וכמ"ש שם הרמב"ן.

כן הוא גם כאן שהראה אברהם לאבימלך אהבה ונתן לו מתנה כבשות לחזק הברית: כב (ג) את שני נעריו. שאם יצטרך האחד לנקביו ובפ' בלק פירש"י על ושני נעריו עמו גבי בלעם שיהיו חוזרין ומשמשין זא"ז.

וקשה למה פירש כאן טעם אחר, ותו למה כתב כאן שאינו רשאי ושם פירש לשון לכתחילה אבל אין איסור בדבר, ותו דכאן אמר אתו ושם אמר עמו, וע"ק דאמר בב"ר א"ר אבהו שנים הלכו בדרך ארץ אברהם ושאל שכ"א היה לו שני נערים עמו ולא חשב גם בלעם. ותו למה נקט בד"א.

נ"ל לתרץ הכל בדרך אחד כי אלו הטעמים נמצאו לפעמים זה בלא זה דהיינו טעם שמירה לפעמים אין שייכה כגון שיש בלא"ה שם אנשים אחרים חשובים, אלא שעדיין שייך טעם שאחד משמש לחבירו. ולפעמים טעם זה לא שייך כגון שהאדם חשוב מוחל

על כבודו והרב שמחל על כבודו מחול והוא יחזור וישמש להאחד אם יצטרך בהכרח לכך מ"מ שייך טעם שמירה ועוד נקדים שלשון אתו משמעבדומה לו כדאיתא בסנהדרין ונשאו במשא העם אתך ודרשו אתך בדומה לך, ולשון עמך היינו במחיצתך כדאמרין גבי שאול שאמר לו שמואל מחר אתה ובניך עמי ודרשינן, במחיצתי וע"כ אצל בלעם שהיו, שרי מואב עמו ונהג עצמו בנפש גבוהה ולא מחל על כבודו לחזור ולשמש את משרת שלו ע"כ אמר הטעם משום שיחזור וישמש את חבירו ובזה אין איסור אם יעבור על זה אבל אברהם היה בו נפש שפלה ורוח נמוכה ומחל על כבודו ואם היה צריך לשמש את שמש שלו היה עושה.

והכתוב מעיד שהיו נעריו אתו פי' בדומה לו שהיה משפיל עצמו כאילו הוא כמותו וראיה שעשה בעצמו הכל מה שאפשר לעשות ע"י עבדו רק שהוצרך לשני נערים עבור שמירה וקמ"ל שאע"פ שת"ח תורתו משמרתו מ"מ אסור שיסמוך על זה כדאשכחן (פסחים קיב:): בר"ח בן דוסא שהיה יוצא יחידי ופגעו בו מלאכי חבלה ואמרו אי לאו דמכרזי עלך ברקיעא הזהירו בחנינא היינו מזיקים לך וזהו שאמר ב' הלכו בדרך ארץ פי' אע"פ שהיו ת"ח ותורתן משמרתן מ"מ התנהגו עצמן בדרך ארץ כאילו הם אנשים סתם והלכו בדרך העולם להצטרך שמירה משא"כ בבלעם דנהג עצמו ברוח גבוה אע"פ שהיה הדיוט באמת: ועפ"ז נראה לתרץ במה שנאמר בבלעם וילך עם שרי מואב ויחר אף אלהים כי הולך הוא ויתיצב מלאך ה' בדרך לשטן לו והוא רוכב על אתונו ושני נעריו עמו דקשה למה לא נזכר ושני נעריו עמו תחילה אחר וילך עם שרי מואב.

וע"ק מה שלמדו רז"ל שאדם חשוב צריך, שני נערים מבלעם מנלן ללמוד ממנו דאדרבא נימא דמדה רעה היתה בו כמו שאר מדות רעות שהיו בו אלא נראה דה"ק שזה הרשע ראה רצון השי"ת שחרה אפו אפי' על ההליכה לחוד אפי' אם היה הולך ברגליו כאחד הרקים והוא כפל ברשעתו ורכב כאחד מהחשובים, ע"כ אמר הכתוב ויחר אף אלהים כי הולך הוא פי' אפי' על ההליכה לחוד חרה אפו והוא רוכב על אתונו ושני נעריו עמו פירש שהתנהג עצמו כאדם חשוב שדרכו לרכוב כדאיתא דב"מ ואי אדם חשוב היא קנה ברכיבה כי דרכו בכך נמצא דלאו מבלעם אנו למדין מדה טובה אלא מדגינה אותו הכתוב שהתנהג עצמו כאדם חשוב ש"מ שאדם חשוב בעלמא צריך ב' נערים לשמירה ע"כ אמר כאן באברהם ויחבוש את חמורו ואעפ"כ לא רכב אלא שני נעריו לקח אתו בדומה לו שכולם הלכו ברגליהם ויבקע עצי עולה שהעצים שם על החמור אבל הוא ויקם אל הר האלהים.

ההפך מבלעם שאמרנו (כנ"ל לתרץ הכל על נכון בס"ד): ויבקע. תרגומו וצלח לא בא רש"י בזה אלא שלא תטעה בלשון התרגום שפי' וצלח דהיינו לשון הצלחה אלא דגם וצלח לשון ביקוע: (יב) אל תשלח וכו' ואוציא ממנו דם.

בדרוש של עקידה מבואר זה יפה: כי עתה ידעתי וגו'. עכשיו אתה אומר לי אל תשלח כו' קשה למה לא הקשה כלום כשאמר לו קח נא את בניך כו' וי"ל דשם לא היה רוצה להקשות כלום כדי שלא יהא נראה שקשה לו צווי של שחיטת בנו משא"כ עכשיו שאדרבה באת להקל עלי שלא אשחטנו אני מקשה קושייתי.

וזהו שאמר אפרש לפניך שיחתי כלומר עד הנה היה לי קושיא בלבי אבל עכשיו אני מקשה בפירושו: (יג) אחר אחרי שאמר לו המלאך כו' פירוש דל"ת האי אחר פירושו איל שני אלא אחר פירושו אחרי פי' אחר דברי המלאך. וכן התרגום מפרש כאן מלת אחר דפירושו בתר אלין דהיינו אחר זה.

וא"כ המשך הכתוב הכי וירא והנה איל אימת היה זו אחר דברי המלאך ואח"כ מסיים מה ראה נאחז בסבך בקרניו. וא"ל לאיזה צורך נכתב הך אחר שבלאו הכי אנו יודעים שזה נעשה אחר דברי המלאך.

נראה דקמ"ל דל"ת דהאיל בא לשם אחר דברי המלאך אלא כבר מוכן היה ובא שם אלא דהראייה של אברהם אותו היה אחר דברי המלאך: בקרניו, שהיה רץ אצל אברהם בג"א מפיק ליה מדכתיב נאחז ולא אחוז ש"מ שע"י אחר נאחז דהיינו ע"י השטן ולא ידענא החילוק שבין נאחז לאחוז דגם אחוז פירושו שנעשה אחוז ע"י אחר שיאחזו.

ונ"ל דקשה כיון שמוכח שהיה מוכן כבר לאברהם למה הכינוהו מן השמים כיון שהוא מסובך באילן לזה אמרו שהשטן עשה דבר זה ועוד יש לפרש דקשה נאחז הוא מיותר דהיה לו לומר נסבך בקרניו כלשון רש"י סובכו ומערבכו. אלא דקמ"ל דהיה בענין שאין דהך האיל להיות נסבך כן מעצמו אלא נאחז בכוונה כן ע"י שטן שאחזו לזה: סובכו ומערבכו בין האילנות יש לדקדק עירוב מאן דכר שמיה הא בפסוק לא נזכר אלא בסבך דהיינו סובכו, ותו למה נקט רש"י בין האילנות הא לא נזכר בפסוק אלא בסבך דהוא אילן אחד כמ"ש רש"י באילן ונראה דקשה במ"ש נאחז בסבך בקרניו ה"ל לומר נאחז בקרניו בסבך דנאחז ובקרניו היינו האיל ולמה הפסיק בינתיים במלת בסבך אלא ששני דברים היו שם דגוף האיל היה מעורבב היינו בין אילנות וקרניו נסבכו באילן.

וזה שכתב רש"י שסובכו היינו בקרניו ומערבכו בין האילנות היינו בגופו. וכ"ז עשה השטן שלא יוכל לעקור משם: (כ) אחרי הדברים וגו' בשובו מהר המוריה כו' הוצרך לזה דאי תימא כפשוטו קשה דעכ"פ צריך שיהיה איזה שייכות במ"ש אחר זה להענין הקודם וכמו שזכרתי אצל אחר דבריו של שטן שזכר רש"י לעיל: (כג) ובתואל ילד וגו' כל היחוסין הללו כו' דאם לא כן למה לא זכר מכל בני מלכה אלא בתואל: פרשת חיי שרה כג (א) ויהיו חיי שרה וגו'.

בת ק' כבת כ' כו'. יש להקשות טובא בדבור זה.

חדא למה אמר שבת כ' היא לעונשין ובפ' נח גבי יפת פירש"י שקודם מתן תורה היה בן מאה לעונשין. ותו מ"ש שהרי אינה בת עונשין משמע שחטאה אלא שאין עליה עונש וח"ו לומר כן ותו דגבי אברהם פירש"י כבן ע' למה זכר הפסוק כלל כבן ע' שם אלא די לומר בן ק' כבן ה' בזה.

ותו מ"ש כבן ז' ליופי מה מעלה יש לצדיקים בענין יופי דזהו שבח בעיני רשעים. ותו מאי כבת ז' ליופי הא אדרבה יש לאשה בת עשרים יותר יופי דשדים נכוננו וכל שאר מיני יופי שייכים בה מן תינוקות בת ז' שנים.

ותו דכאן פירש"י ב' מעלות דהיינו לחטא וליופי ולגבי אברהם פירש"י לחטא לחוד והא בפסוק כתוב שם כמו כאן: ונראה דההצעה כך היא. דודאי צ"ל האי מנין קכ"ז לגופיה

והזכיר ג' חלקי מספר שנותיה רק שאנו דורשין שיש היקש לאלו ג' מספרים דמספר הגדול שהוא ק' והיא בת עונשין כדלעיל היתה כמו חלק הבינוני שהיא עשרים ולא דוקא עשרים אלא נתכוין לחלק הבינוני שלה דהיינו פחות מק' שאינה בת עונשין ואח"כ אמר שלא תטעה לומר שעכ"פ חטאה אלא שאין עליה עונש לזה אמר בת כ' כבת ז' ליופי דעיקר המכשול באשה היא מחמת יופי ובני אדם רצין אחריה והיינו שהוא גדולה ועומדת לביאה על זה העידה התורה שהיתה ביופי שלה כמו בת ז' דאע"פ שהיא יפת תואר אינה עומדת להבעל כיון שהיא ילדה כל כך.

נמצא דמעולם לא היה מכשול בה ובאברהם שלא שייך בו מענין יופי שאין יופי אלא לאשה לא פירש"י רק מעלה אחת דהיינו לחטא אמר שם בן ק' כבן ע' ובן ע' כבן ה' והכוונה שם ג"כ דחלק הגדול שהוא בר עונשין דהיינו בן, ק' היה כמו חלק הבינוני שהוא בן ע' דהוא אינו בר עונשין כיון שהוא פחות מק' ול"ת שעכ"פ חטא אלא שאין עליו עונש לזה אמר בן ע' כבן ה' דודאי בן ה' אינו חוטא כלל כי אין לו יצה"ר כן היה אברהם בן ע' והיינו עד בן ק'.

ואי לא הוה אלא היקש ק' לה' הו"א דאין המעלה רק מצד מה שבן, ה' אינו ראוי לעונשין אבל עכ"פ חטא כיוצא בו כמו שלפעמים גם בן ה' חוטא קמ"ל שני היקשים להורות דלא היה חוטא כלל והא דלא פירש"י גבי שרה כמו באברהם ומנלן מעלת יופי לזה פירש"י כאן שני חיי שרה כולן שוין לטובה דהיינו שיש ג"כ מעלת יופי ואפשר לומר שמעלת היופי לא היה בה כשהיתה בת ק' קמ"ל שני חיי שרה דכולן לטובה דאפי' בת ק', היתה יפה ויש לה המעלה שלא בא מכשול על ידה, משא"כ באברהם אין שם אלא מעלה אחת לענין חטא ע"כ לא נאמר שם שני חיי אברהם, כמ"ש בשרה.

כנ"ל נכון מאד. והנה מקום אתי שהניחו המפרשים לי להתגדר בו בס"ד: (ב') ויבא אברהם מבאר שבע מתרץ בזה לשון ויבא דמשמע שלא היה בעיר אחת עם שרה באותה שעה בחברון ולא מצינו זה מש"ה אמר מבאר שבע דהיינו שהיה שם בעסק העקידה, ולזה אמר רש"י אח"כ ונסמכה מיתת שרה ולא אמר נסמכה אלא דקאי אדלעיל שאמר שבא מבאר שבע מה נ"מ מזה מהיכן בא על כן פירש ונסמכה כו' וכתב הרמב"ן וז"ל והנראה בעקידה שהיתה הצוואה שם בבאר שבע כו' עכ"ל: לספוד לשרה וגו' וכמעט שלא נשחט מהרא"י פי' כמעט שלא נגמר דבריו לומר שלא נשחט פרחה נשמתה ואין זה אלא דרך דרש.

אבל הענין כפשוטו דכיון ששמעה שהיה יצחק כ"כ בסכנה ובצער פרחה נשמתה אע"פ שבאמת היה ניצול. ובפרקי ר"א אמר שסמאל חרה אפו הלך לשרה ואמר לה לקח אברהם את יצחק בנך ושחטו והקריבו התחילה בוכה ומיללת שלש בכיות נגד ג' תרועות ג' יללות נגד ג' יבבות ופרחה נשמתה ומתה: (ד) גר ותושב וגו' גר מארץ אחרת דלשון גר ותושב משמע שבפעם אחת הוא גר ותושב כמו וכי תשיג יד גר ותושב עמך פירש"י גר והוא תושב כתרגומו ערל ותותב וכאן א"א לפרש כן דאברהם היה מהול אלא דהכוונה היא כמ"ש הרמב"ן שהיה מנהגם להיות בית הקברות מיוחד למשפחות ומקום מיוחד לגרים שמתו שה, על זה אמר כאן אם תרצו לומר שאני גר ויש קברות מיוחד לגרים אין זה אצלי כי אע"פ ששמי גר מ"מ יש לי מעלה של תושב עמכם שכבר ימים

רבים נתיישבתי עמכם: (יח) בכל באי וגו' בקרב כולם הקנהו לו כו' של"ת שהכל נקנה לאברהם מצד הדין ממילא כיון שקנה השדה כדאיתא בפרק הספינה קנה קרקע קנה אילנות שבה אלא לעיני כל באי שער עירו הקנהו לו בפירוש הכל.

דאי היה מצד הדין לא נ"מ בזה שהיו כל באי שער שם אלא שהוא אמר בפירוש כן בפרסום גדול. וזה נלמד מדאמר למקנה ולא אמר לאברהם לחוד אלא דמרמז שהקנין נעשה בפירוש כן.

, וא"ל למה הוצרך באמת להתנות כן כיון דממילא קנה אותם הא ל"ק דאיתא בפ' המוכר את הבית האי מאן דזבין ארעא לחבריה צריך למכתב קני לך דיקלין ותאלין והוצין ואע"ג דכי לא כתב ליה נמי קנה מ"מ שופרא דשטרי הוא למכתב בפירוש משום ב"ד טועין וה"נ גבי קנין אברהם דכאן.

(כנ"ל נכון בדברי רש"י): כד (א) בריך את אברהם וכו' ומאחר שהיה לו וכן כו' האי ומאחר הוא לשון תמוה דהי' לו לומר והיה לו בן וצריך להשיאו אשה ותו דלגמרי הוא מיותר. ונראה דבא לתרץ מה, שקשה על מ"ש וה' בריך את אברהם בכל דאין מקרא יוצא מידי פשוטו שהיו לו כל הברכות ואם כן.

קשה למה נשא אשה דהא אמרינן כל השרוי בלא אשה שרוי בלא ברכה, לזה אמר מאחר שהיה לו בן והיה צריך להשיאו אשה וקי"ל הוא צריך לישא ובנו צריך בנו קודם וא"כ כאן היה צריך להשיא לבנו ע"כ התעכב הוא מלישא אשה עד אח"כ: (ב) תחת ירכי וכו' חפץ של מצוה כו' יש מקשים למה לא השביעו במילת עצמו שהרי גם אליעזר היה נימול ונראה דצריך שיתפוס בודאי ידו על החפץ דהיינו המילה וזה א"א כי אם במילה של המשביע כי הוא מרגיש בזה משא"כ במילת הנשבע שמא לא יניח ידו על המילה ממש כי בודאי לא יגלה ערותו נגדו וכן הוא בשבועה שהשביע יעקב ליוסף: (ח) ונקית וכו'.

מבנות ענר אשכול וממרא. קשה הא אח"כ על ואפנה על ימין פירש"י בנות ישמעאל או לוט ולא זכר ענר כו' ותו בנות ענר כו' מנליה לרש"י ונראה דיש לדקדק בפסוק אשר לא תקח אשה לבני כו' כי אם אל ארצי כו' דלמה לו הלאו דלא תקח כו' הא די לומר תלך אל ארצי ואל מולדתי כו', ודומה לזה מצינו במצות פסח לא תאכל ממנו נא כי אם צלי ואמרינן שם לעבור עליו בשנים וזה לא שייך אלא בצווי הקב"ה משא"כ באזהרת אדם כמו כאן מה לו אזהרה אחת מה לי שתיים.

ע"כ הכרח לומר שהצווי היה בדרך זה ששלש קפידות קפיד אברהם, האחת שלכתחלה יקח דוקא מארצו וממולדתו ותרתי לטיבותא שנית באם לא תזדמן לו אשה משם יקח ממולדתו לחוד דהיינו ישמעאל ולוט והם היו ג"כ בארץ ישראל. שלישית באם לא יזדמן גם באלו יקח מבנות ענר כו' ולא מכנענים אחרים וזהו מבואר בלשונו לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אפי' בכנעני אשר אנכי יושב בקרבו דהיינו ענר ואשכול וממרא שהיו שכנים עם אברהם, אלא כן יעשה לכתחילה יקח מארצו וממולדתו, ואם לא יזדמן יקח ממולדתו לחוד ואם לא יזדמן גם זה אז יקח מכנעני אשר בקרבו דהיינו ענר כו', אלא שאלו השתי קפידות הראשונות אינם שוים דקפידא דארצו ומולדתו ביחד אע"פ

שזה יותר חשוב מ"מ אם לא תאבה לילך עם אליעזר לא ילך יצחק עצמו לשם ליקח אותה ולהביאה לא"י כי אסור לו לילך לח"ל.

אבל הקפידה השנייה שהיא בנות ישמעאל ולוט שהם ג"כ בא"י אין קפידא אם לא תרצה לילך עם אליעזר אלא יצחק עצמו יבוא אחריה, וע"כ אמר הכתוב ואם לא תאבה האשה ללכת אחריך אלא יצחק עצמו יבא אליה זה לא תעשה אבל צווי דמולדתו לחוד דהיינו לוט וישמעאל יכול יצחק עצמו לילך אחריה ואם כ"ז לא יזדמן, ונקית משבועתי זאת.

הקפיד לומר זאת כלומר אבל יש עוד אזהרה שלא תקח רק מבנות ענר כמוזכר לעיל ומש"ה כשאמר ואפנה על ימין כו' היינו אחר שלא יזדמן קפידא אחת מארצו ומולדתו אבל כאן קאי על שלא יזדמן לו שתי הקפידות הראשונות וא"ל מנלן שהיו כאן ג' קפידות שמא לא היו אלא שתיים, זה ל"ק דהא אמר ואפנה על ימין כו' ע"כ שהיה גם קפידא זאת, והכל ניחא בס"ד: (טז) בתולה, ממקום בתולים.

אבל מאיש לא ידעה לא נפקא זה דהו"א דמיירי מסתם מקום ידיעת תשמיש דהוא כדרכה ת"ל בתולה וממילא אנו צריכים לפרש לא ידעה על שלא כדרכה. ואע"פ שפחות משלש שנים בתוליה חוזרין מ"מ התורה מעידה שלא נטמאה בביאה לעולם אפי' בפחות משלש שנים.,

אלא דאכתי קשה שמא באמת נבעלה שלא כדרכה פחות משלש שנים ואיש לא ידעה מיירי מכדרכה שהוא סתם מקום תשמיש ואצטריך למכתב ג"כ בתולה דלא היתה מוכת עץ, ואי לא כתיב אלא בתולה הו"א דנבעלה פחות משלש שנים וחזרו בתוליה ואין לתרץ דא"כ בתולה ל"ל ולא תטעה לומר מוכת עץ היתה דא"כ כיון דבאמת בתולה היתה ואפי' היתה מוכת עץ.

הא חזרו בתוליה ואין כאן גנאי כלל. זה אינו דאטו שהיתה באה אצל יצחק ביומא דמישלם שנה השלישי' דודאי איזה זמן אחר השלש שנים ושמא היתה מוכת עץ קמ"ל בתולה וא"כ שלא כדרכה מנלן דלא נבעלה.

ע"כ צ"ל דלא ידעה משמע לגמרי אפילו שלא כדרכה ובתולה ממעט מוכת עץ לאהר שלש שנים. וא"ל למאי נ"מ העידה תורה שלא היתה מוכת עץ והא אפי' אם היתה מוכת עץ אין זה גנאי לה י"ל דנ"מ לדינא דס"ל לרבנן דר' מאיר בפ"ק דכתובות דמוכת עץ כתובתה מנה ואמרינן הטעם במדרש מדכתיב כאן בתולה והיינו דלא היתה עץ ש"מ דמוכת עץ אינה בתולה ואין להקשות דהא איתא בילקוט ותפול מעל הגמל לפי שראתה ברוח הקודש שעתה לציאת ממנה עשו נזדעזעת ונעשית מוכת עץ ויצא ממנה דם בתולים.

דזה היתה אחרשבאה ליצחק אבל כאן מיירי קודם לזה: (נ) ויען לבן ובתואל, רשע היה וקפץ להשיב יש מקשים והלא גם בבני יעקב כתיב ויענו בני יעקב את שכם כו'. ואין כאן קושיא דשם בבני יעקב אפשר שלא היה מענה כפי יעקב בעת ההיא משא"כ כאן דכתיב ויען לבן ובתואל הרי שאף כפי בתואל היה מענה ההיא אלא שלבן הקדימו מפני רשעתו: (נב) וישתחו ארצה, מכאן שמודים על בשורה טובה.

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

הוכיח רש"י זה דאל"כ למה אמרה אלך היה לה לומר כן או הן. אלא דעליה גופה קשה מאין ידעה שאין רצונם שתלך שהוצרכה לומר כן.

וי"ל דדקדקה בלשונם שאמרו התלכי עם האיש הזה ולא סיימו לומר אם לא כמו בכ"מ שיש שאלה כגון לעיל לדעת ההצליח ה' דרכו אם לא, למען אנסנו אם ילך בתורתי אם לא, אלא ודאי לאו בדרך שאלה של ספק אמרו זה אלא דרך, קושיא של תמיה, אמרו כן התלכי עם האיש הזה הא ודאי אין זה מן הראוי, ועל זה השיבה אפילו הכי אלך ואין להקשות מפסוק האלך ואקרא לך מינקת מן העבריות דשם הוה שאלה ולא נאמר אם לא.

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

פי' הדור בלבושו והיתה סבורה שהוא איזה שר: (סו) ויספר העבד, גילה לו נסים שנעשו קשה דא"כ למה אמר אשר עשה. וי"ל דזה מקרא קצר וקאי על מי שבידו לעשות וזה הקב"ה כדרך שזכר רש"י תחילת בראשית: כה (ה) ויתן אברהם וכו' ברכת דייתיקי וכו'.

דאל"כ מה נתן לו עכשיו והלא כבר נתן לו הכל ע"י שטר מתנה: (ו) הפילגשים וכו' אלא הגר. קשה הא כתיב לעיל ותתן אותה לאברם אישה לו לאשה וכן כאן כשחזר ולקחה כתיב ויקח אשה א"כ היתה אשה גמורה לא פילגש.

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

פ'י רש"י בפרק חלק דהיינו מעשה כשפים ושדים. .

וקשה הא אפ'י בן נח אסור בכישוף כדאיתא בסנהדרין ונראה דהוא ע"פ מה דקי"ל דמותר ללמוד מעשה כשפים כדי שיוכל לבטל כשפים. וע"כ אמר כאן שם טומאה מסר להם פ'י שידעו כח הטומאה ובמה יבטלוהו: (ז) מאת שנה ושבעים שנה וגו'.

עיין לעיל גבי שרה בתחילת הפרשה מה שכתבתי מזה: פרשת תולדות (יט) ואלה תולדות יצחק, יעקב ועשו כו' אע"ג דלא כתב תיכף יעקב ועשו. אבל לא נפרש אלה תולדות היינו גלגולים וסבות שהיו לו כמו שפירש"י באלה תולדות יעקב יוסף כו' דא"כ קשה מאי בעי הכא לומר אברהם הוליד את יצחק.

בשלמא אם נפרש על יעקב ועשו ולספר סדר היחוס ממילא צ"ל יצחק בן אברהם הוזקק לומר אח"כ אברהם הוליד כו' מחמת ליצני הדור כו', ויש ח"ו מקום לליצני הדור כיון שילדה יעקב ועשו הו"א דעשו הרשע בא מאבימלך קמ"ל שהרי עדות יש כו' ויש מקשים מה העדות מכח קלסתר פניו דכל אשה המזנה היא מהרהרת בבעלה בשעת זנות ואימתו עליה ע"כ הולד הנוצר בעת ההוא קלסתר פניו דומה לבעלה.

ותירץ חותני הגאון מהר"ר יואל ז"ל (הב"ח) שבגמרא בפרק הפועלים איתא שבשעת הסעודה שעשה אברהם אחר לידת יצחק והיו שם רבים והיה בהם לצים שאמרו כן מה עשה הקב"ה הפך קלסתר פניו של יצחק ונדמה לאברהם ממילא קודם לזה היו הכל רואים שלא היה ליצחק תחילה אותו קלסתר עד שנהפך בשעת הסעודה.

וזהו העדות הגדול שהעידו: (כ) בן ארבעים שנה. שהרי כשבא אברהם כו'.

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

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

וזהו שכתב רש"י לפיכך כו' אין זה כוונת רש"י עצמו אלא הכתוב אומר האי לפיכך כו' כלומר כיון שזכרתי לך שזה צדיק בן צדיק והיא בת רשע ע"כ ויעתר לו ולא לה: (כא) ויעתר לו, נתפצר ונתפייס ונתפתה לו צריך ביאור על ג' לשונות אלו ונראה שהביאור הוא ע"ד שכל מי שאינו מרוצה עם חבריו וצריך לבקש הרבה באיזו שאלה ממנו תחילה

רשות שיניח לו לדבר הרבה, אח"כ יראה לו שאין בלבו עליו שום נטירה, ואח"כ מתקרב יותר אל עצמו ממש.

על זה שייכים ג' לשונות אלו. רבוי דברים, ריצוי, ופתוי.

דלשון פתוי הוא קירוב ממש כלשון יפתה איש בתולה, וע"כ כאן שאמר תחילה אתר הוא רבוי ומביא אח"כ לידי ריצוי ואח"כ לפתוי, ופתוי נלמד מלשון לו שאמר הכתוב והוא מיותר אלא מורה על קירוב דלו ממש והיינו פיתוי. וא"ל מנלן לשון ריצוי דילמא אין כאן אלא רבוי ופתוי, די"ל דרבוי הנזכר כאן הוא מיותר שהרי כבר נאמר ויעתר יצחק דאינו שהרבה בתפלה אלא דמורה על דבר שנמשך מן הרבוי דהיינו ריצוי ולו מורה על הפתוי: ואגב זה אני אומר שלכאורה יש לומר בתחינה של שומר ישראל התרצה והתפתה כמו שהוא בדפוסים חדשים, דאילו בנוסח התרצה והתפייס הוא כפל לשון שריצוי ופיוס הוא ענין אחד אבל פתוי הוא טפי מריצוי כמו שזכרנו.

אלא שראיתי ברמב"ן בפסוק וכי יפתה איש שלשון פתוי שייך על מפתה לשקר, ע"כ אין לומר והתפתה כאן: לנכח אשתו, זה עומד בזוית זו. מלשון לנוכח קא דייק דאילו היו עומדים בשורה אחת בשוה אין זה נוכח, ועוד מאי נ"מ מזה, אלא דקמ"ל אותו חדר שהיו מתפללים שם דומה למזבח ובקרבתו של מזבח היה הדין שמזה על שתי זויות דהיינו שתיים שהן ארבע ה"נ היה בתפלה שלהם הדומה לקרבן היו מכוונים שתי הזויית דהוה כמו ד' רוחות: (כב) ויתרוצצו וכו' בנחלת שני עולמות ודאי אין שייך מריבה בזה התלוי לפי מעשה האדם, אלא שפשוט שהעוה"ז שייך לעשו ועוה"ב ליעקב אלא שצדיק אוכל פירות מצותיו בעוה"ז משא"כ בעוה"ב אין לעשו שום זכות בו ובדבר זה היה מריבה ביניהם: (כג) ויאמר ה' לה, ע"י שליח.

י"מ מדלא כתיב ויאמר לה ה', ולי נראה דמוכח כן מדכתיב ותלך לדרוש ולא כתיב ותלך לשאול אלא דלשון שאלה שייך כשאחד שואל מחבירו עצמו אבל לא אם ע"י שליח דבזה שייך דרישה שדרש אחר הענין, וא"כ היתה השאלה ע"י שליח בודאי גם התשובה היתה ע"י שליח: שני גוים בבטנך, גיים כתיב (חסר וי"ו), פ"א גאות שהיתה להם הנאת עוה"ז.

וצריך ביאור למה צריך להשיב דבר זה ואין זה תשובה על שאלה שלה למה זה אנכי, ותו למה פירש"י הך גוים שהוא חסר יותר משאר חסרות שבתורה ונראה דקשה עוד למה אמר תחילה שני גוים ואח"כ שני לאומים, אלא דהוכרח להשיב זה כדי שלא תקשה מאחר ששני גוים יש שם אחד צדיק ואחד רשע למה באו בבטן אחת ולא נולד כ"א בפני עצמו מה חיבור יש להם, וכן לענין נחלת שני עולמות שהם מתנגדים זה לזה.

לזה תירץ דהך גוים אינו לשון רבים כפשוטן אלא לשון גוים דהיינו גאות וה"ק קרא בבטן יהיה להם קצת השוואה ואחר יציאה מהבטן יהיו לשון רבים דשני לאומים יהיו ויפרדו, והוא בענין זה דעל חלוקה של אחד צדיק ואחד רשע אמר דגם מהרשע יצא צדיק והיינו אנטונינוס שהיה מלך אדום והיה לו חיבור גדול עם רבי, וכנגדהחלוקה של נחלת שני עולמות אמר שגם יעקב יהיה לו חלק בעוה"ז דהיינו רבי שלא פסק משלחנו תענוגי עוה"ז, וע"כ היה בבטן אחת להורות השוואה זאת (כנ"ל נכון): ויש מקשים הא

אמרינן בגמרא דרבי אמר בשעת פטירתו ולא נהניתי מעוה"ז אפי' באצבע קטנה, ולק"מ דכיון דרבי היה עשיר גדול ומזונות שלו כדרך העשירים היה זה להכרח המאכל שלא היה יכול לאכול בלא זה ולא קרוי תענוג אלא מה שיכול לאכול בלא זה והוא מתאוה למותרות: ממעיך וגו' זה לרשעו אע"ג דגם בבטן היה פונה לרשעו כשעברה על פתח בית ע"ז מכל מקום מה שהיו בבטן אחת היה סימן שעכ"פ תהיה השוואה ביניהם כמו שזכרתי קודם לזה: (כה) כלו כאדרת שער, מלא שיער כטלית כו'.

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

הוכרח לזה מדאמר ואחרי כן יצא אחיו לפי סדר הפסוק היה לו לומר יצא שני כיון דאמר תחילה הראשון כמו שהקשה רש"י תחילת בראשית, ע"כ מתרץ המדרש דבאמת אינו שני אלא ג"כ ראשון: בעקב עשו סימן שאין זה מספיק כו', בא לתרץ למה הוצרך להודיע מקום העכבה שנית למה באמת הוא עכבו כלל, על כן תירץ סימן הוא כו', ועל קושיא השנייה אמר שבדין עכבו: בן ששים שנה, עשר שנים משנשאה כו'.

כן הוא במדרש, ובפרק הבא על יבמתו (דף ס"ד) איתא ת"ר נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה יוציא ויתן כתובה וזכר לדבר מקץ עשר שנים לשבת אברם כו' ולילף מיצחק (ששהה עשרים שנה דכתיב ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם ולא נשא אחרת) יצחק עקר היה יודע שמחמת עצמו הוא) אברהם נמי עקר היה (והיאך ילפת מיניה) ההוא מיבעי ליה להא דר' חייא בר אבא למה נמנו שנותיו של ישמעאל כדי לייחס בהן שנותיו של יעקב (כלומר יצחק עקר היה מש"ה לא נסב אחריתי וקרא דיצחק בן ששים להכי כתביה רחמנא למגמר מיניה שנותיו של יעקב ולא למגמר מיניה אבל מקץ עשר שנים דאברהם אע"ג דעקר היה ילפינן מיניה דאי לאו הכי למאי הלכתא כתביה רחמנא) עכ"ל הגמ' עם פירש"י וכתבו התוס' על מאי דפריך ולילף מיצחק וא"ת יצחק נמי לא שהה יותר מעשר דהיה ממתין עד שתהיה בת י"ב וראויה להריון, וי"ל דמדרשים חלוקים הם ועוד דדורות הראשונים היו מולדין הרבה קודם זה הזמן עכ"ל.

וא"כ קשה על רש"י דכאן שכתב שהיה ממתין עד שתהיה בת י"ב שנים וזה נגד הגמרא שאמר הטעם מפני שעקר היה. ועוד שרש"י אמר כאן כיון שלא נתעברה ידע שהיא עקרה ובגמרא אמרינן שהיא עצמו ידע שהוא עקר ונ"ל לתרץ דרש"י לא מיירי כאן מענין הנזכר בגמרא דבגמרא איירי אם חייב לישא אשה אחרת בזה אמרו לפי שיודע היה שהוא עקר, ובאברהם אע"פ שהיה ג"כ עקר מ"מ יתורא דקרא קמ"ל דנילף ממנו לזמן עשר שנים אבל ביצחק ליכא קרא יתירא.

ולא אמר שם שאין לילף מיצחק לפי שהיה צריך להמתין עד שנת י"ב דכיון שיש נשים באותו הזמן שהיו מולידות קודם כמ"ש התוס' היה לו ליצחק להחמיר על עצמו לישא אחרת דשמא היתה רבקה מן המולידות קודם ע"כ הוצרך בגמרא לומר הטעם לפי שעקר היה. ורש"י כאן לא מיירי אלא מענין התפלה כמו שסיים רש"י שאחר ששהה עשר שנים האחרות התפלל עליה, ועל זה קשה למה לא התפלל קודם, ועל זה תירץ דהמתין להתפלל עד שתהא בת י"ב שנים דקודם לזה אין תועלת בתפלתו, אלא מה שסיים רש"י ואח"כ צפה והמתין כו' כיון שלא נתעברה ידע שהיא עקרה קשה כיון שע"פ הגמרא ידע שהוא עקר מהיכן ידע אח"כ שהיא עקרה הא היה העיכוב מצדו: וכדי ליישב הגמרא ע"פ המדרש דהיינו פירש"י צ"ל שהתפלל על עצמו באמת קודם לזה אחר שראויה להריון והיה בטוח שתפלתו נתקבלה וראוי להוליד רק שלא ידע אם היא עקרה עד אחר עשר שנים אחר שראויה להריון, ובאמת לא נתרפא הוא עד שתתרפא גם היא כי אין תועלת ברפואתו לחוד ע"כ אמרינן שפיר בגמרא ששניהם עקרים היו עד שנעחר לו הקב"ה אחר שנודע לו שהיא עקרה ואז התפלל עמה ג"כ דהיינו שיתן לו בנים ממנה ויעתר הקב"ה לשניהם בפעם אחת.

וזה מכוון בפסוק שאמר לנכח אשתו כי עקרה היא ודרשינן בגמ' לנכח אשתו שגם הוא היה עקר, ועל זה קשה למה סיים לומר כי עקרה היא אלא העיקר כמו שזכרנו דכיון שראה שהיא לא נתעברה ממילא עקרה היא וא"כ פשיטא שגם הוא לא נתרפא עדיין כיון דאין ברפואתו לחוד תועלת. וע"כ דקדק רש"י ואמר והתפלל עליה דהיינו שכבר התפלל על עצמו ולא היה יודע שהיא עקרה עד תשלום עשר שנים אחרות וראה שהיא עקרה עכ"פ וא"כ בודאי גם הוא לא נתרפא עדיין כיון שהיא עקרה ויעתר הקב"ה לשניהם בפעם אחת.

והכל ניחא: ושפחה לא רצה לישא כו'. פירוש שפחה של רבקה שבזכות זה תבנה ממנה כמו בשרה, אבל אשה אחרת שאינה שפחה ל"ק למה לא נשא כי היה יודע שיהיו לו בנים דוקא ממנה כמו שנאמר את היי לאלפי רבבה, ואע"פ שראה שלא ילדה תוך עשר, שנים צפה לה שלא תתבטל הברכה ממנה, אלא הקב"ה רוצה שיהיה זכות מכריע על הטבע והיינו התפלה שהקב"ה מתאוה לתפלתן כמ"ש שם בגמרא.

ועל זה אמר שהוצרך להתפלל, ולא תקשה למה לא עשה ענין שעשה אביו ויהיה זכות לרבקה שגם היא תוליד, על זה אמר לפי שנתקדש כו', וא"כ אין תקנה אלא תפלה: (כז) יודע ציד, היאך מעשרין המלח. משמע דלא מספקא ליה אם חייב במעשר ובאמת הוא פטור אפילו מדרבנן דלאו פירא הוא אלא דהראה לפני אביו שהוא מחמיר על עצמו לחייבו במעשר אלא דמספקא ליה במה שאמרו אל תרבה לעשר אומדות, ומספקא ליה בהך מעשר שאינו אלא חומרא מהו שיתן המעשר ע"פ האומד וע"כ סבר אביו דהוא מדקדק במצות דאילו היה מספק בגוף החיוב זה קרוי מדקדק במצות אלא ספק אם חייב או לא: (כט) והוא עיף, ברציחה.

ואע"ג דמ"ש עשו אח"כ כי עיף אנכי ודאי אין פירושו ברציחה דהא פתח בהלעיטני כו' אלא ודאי קאי על רעב כדכתיב, נפשי כארץ עיפה לך סלה, מ"מ הך עיף הראשון קאי

על רציחה דאל"כ מה מעיד הכתוב עליו והוא בעצמו אמר כן: (לא) בכורתך. לפי שהעבודה בבכורות.

וקשה וכי שייך לקנות במעות את העבודה דלאו ממון מוכר לו. וי"ל דקודם שנאסרו הבמות לא היה איסור לזר להקריב אם הוא איש צדיק וראוי לכך אלא שמן הסתם חלקו כבוד לבכורות ורצה יעקב לסלק בכורחו עשו אחיו ע"פ השבועה, וכן, משמע במדרש רבה פרשת במדבר (פרשה ד') משמת שם נמסרה עבודה לאברהם: (לב) הנה אנכי הולך למות, אמר מה טיבה של עבודה.

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

העיד הכתוב על רשעו. דקשה למה לי הך ויבז דהא אנו רואים שביזה הבכורה ומכרה, אלא הכתוב בא להעיד של"ת מחמת סכנת רעבון עשה כן לזה אמר שמחמת בזיון מכרה: כו (ה) וישמר משמרת, כגון שניות לעריות.

הרמב"ן הקשה היאך נשא יעקב שתי אחיות ועמרם דודתו ותירץ דהשמירה היתה בא"י אבל יעקב נשא בח"ל שתי אחיות וכן עמרם. ובפ' ע"פ (קי"ט) אמרינן דיעקב לא ירצה ליטול כוס של ברכה לברך מפני שנשא שתי אחיות משמע שלא עשה כהוגן.

ולפי דעתי העיקר הוא דודאי אין צד חיוב בעולם קודם מתן תורה להזהר באיסורי תורה, ואפי' מדת חסידות כשאר חסידות אין כאן כיון דגוף האיסור אין כאן גם גדר אין כאן רק שמצד חומרא יתירה נהג אברהם בדרך התורה ועל זה לא נזהרו הדורות שאחריו ואע"ג דכתיב כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו אחריו ושמרו לעשות צדקה ומשפט, הרי תשובתך בצדך דדוקא צדקה ומשפט היה מצוה להם לעשות אבל, לא חומרא יתירה כהאי מילתא.

ומש"ה ניחא דלא ירצה יעקב לברך כיון דעכ"פ יש יותר חשובים דקיימו כל התורה אפי' חומרות יתירות: (ח) וישקף אבימלך וגו', ראהו משמש מטתו, נראה דיליף זה מדכתיב את רבקה אשתו הך אשתו הוא יתור לשון אלא מורה על שנהג בה מעשה אישות, כההיא ולא חשך ממני מאומה כי אם אותך באשר את אשתו דפירושו לתשמיש.

וצריך ביאור היאך ראה אבימלך דבר זה דאי בעד החלון היינו חלון של אבימלך זה ודאי אינו דהיאך ישמש יצחק במקום שיראה אבימלך דרך חלוננו, ואי בחלון של יצחק קאמר בודאי היה סתום דבלא זה ודאי לא היה משמש וכיון שהיה סתום א"א לראות אלא אם יסלק הסתימה וזה אינו מוזכר בפסוק, ונראה דהיה חלון בחדרו של יצחק ובכל זמן היה סגור בדלת ע"י בריח שלא אפשר לפתחו מבחוץ והיינו מפני שלא יבאו לאנוס אשתו אבל כי ארכו לו הימים לא חש לסגרו בבריח רק שהיה סתום בדלת ובא אבימלך ופתח החלון מבחוץ, זהו וישקף אבימלך בעד החלון שפתח מבחוץ שיוכל להשקיף שם ואח"כ וירא והנה יצחק משמש מטתו, והשתא ניחא כפל לשון וישקף וירא כו' כי הם תרי מילי: ויש להקשות דהא אמרינן בפרק בתרא דקידושין שורפין על החזקה כגון אם

באה עם תינוק מורכב על כתיפה ואומרת בנה היא ואח"כ בא עליה חייב סקילה וא"כ כיון שאמר יצחק תחילה שהיא אחותו היאך יכול לומר אחר כך אשתו היא ונראה דכאן היה לו ליצחק מגו דאפשר לו לומר אמת אחותי היא מאבי אך לא בת אמי ותהי לי לאשה כמ"ש אברהם: (יג) כי גדל מאד, שהיו אומרים זבל פרדותיוכו' קשה למה זכר האמירה שאומרים ולא אמר שהיה באמת טפי בזבל שלו ונראה דדרך העולם להעריך כל אחד יותר ממה שיש לו, כגון אם יש לו מנה אומרים, עליו שיש לו מאתים אבל אין אומרים שיש לו אלף וכאן נזכר כפל הולך וגדול עד כי גדל מאד והיה די לומר הולך וגדול, מאד אלא האחד קאי על האמת והשני קאי על האמירה דהיא דרך גוזמא ואמר הכתוב דהעשירות באמת היה כ"כ הרבה עד שהגוזמא הולכת כ"כ שאומרים זבל פרדותיו כו', אע"פ שדבר זה הוא באמת אינו מ"מ הגוזמא היא לפי, אמתת העשירות לפי ערך: (טו) בנחל גרר, רחוק מן העיר מתרץ בזה דל"ת.

נחל גרר הוא נחל העיר גרר שישב שם יצחק כבר ולמה הניחוהו לישב שם כיון שגרשוהו מן העיר אלא שהיה נחל גרר רחוק מן העיר: כז (כט) אורריך ארור וכו', הצדיקים תחילתן יסורין כו'. הרמב"ן הקשה מואברכה מברכיך ומקללך אאור באברהם ותירץ שחזר ואמר ונברכו בך ממילא הוה הברכה ראש וסוף.

ותמהתי דאין כאן קושיא כלל דגבי אדם המברך לחבירו יש חילוק אם המברך צדיק מתחיל תחילה בארור כהרגלו ביסורין תחילה, ואם הוא רשע מתחיל בברכה כפי הרגלו. אבל באברהם שבירכו הקב"ה שכולו ברוך ודאי מתחיל בברכה שהוא יותר ראוי: (ל) יצא יצא, זה יוצא וזה בא.

כוונת רש"י דל"ת שביאת עשו מן הציד לביתו היתה תיכף ליציאת יעקב מאביו ואחר כך הכין המטעמים ואח"כ בא לאביו קמ"ל דאינו כן אלא ה"ק אך שיצא יעקב וכבר בא עשו מצידו וכבר הכין מטעמים ואך שיצא יעקב בא תיכף עשו עם המטעמים שהכין, כבר כנ"ל: (לג) מי אפוא, לשון לעצמו כו'.

פי' דיש הרבה תיבות שאין להם ענין רק לחבר איזו תיבה ונקרא בדקדוק מלה, כמו כי, אם, אשר, רק, ומשמשים בכל מקום בענין אחר לפיכך משמש עם כמה דברים במקומות אחרים כמו אם כן אפוא. כמו איפה היית ביסדי ארץ (איוב ל"ח) מה לך אפוא כי עלית כולך לגגות (ישעיה כד), כל אחד יש לו פירוש מיוחד לפי ענינו וכאן ענינו איה פה, כלומר מי הוא ואיפה הוא כו' תרי תמיהות יש האחד מי הוא והשנית איה הוא: (לה) במרמה, בחכמה דאי כפשוטו לא הוה הברכה שלו כיון שקנאה ברמאות: (לו) הכי קרא שמו, ע"ש ספן.

דאילו משום אחיזת עקב היה לקרותו עקב אלא דנקרא יעקב בלשון עתיד מה שיעשה אח"כ: עכשיו לבכור ברכתי כו'. העולם מקשים הא גם ברוך יהיה נאמר קודם פסוק את בכורתך לקח כו' ונראה דהפסוק עצמו עושה פירוש לדבריו, דיש להקשות במ"ש כשמוע עשו היה לו לומר ויהי כשמוע כדרך הכתוב במקומות אחרים.

אלא ע"כ דהך כשמוע קאי אדלעיל, וה"ק מה שאמר יצחק גם ברוך יהיה, אימתי אמר לשון זה, כשמוע עשו את דברי אביו ויצעק כו' ויאמר בא אחיך כו', אז אמר גם ברוך

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

קשה מה לי בזה תועלת להראות מקום של משמני הארץ מה הוא. ותו למה לא כתב כן לעיל במשמני הארץ לפרש מה היא.

ונראה כוונת רש"י דלא תקשה היאך אמר משמני הארץ יהיה מושבך והא כבר נתן ליעקב משמני הארץ. ועוד יש לדקדק דכאן אמר תחילה משמני הארץ ולעיל אמר תחילה טל השמים, ותו לשון מעל הוא מיותר גבי טל.

ותו לשון הנה משמני כו' לשון הנה הוא מיותר. ונראה לתרץ כ"ז דיש הרבה מיני ארצות שהם טובים מצד טבע שלהם כי הם באיקלים טוב ואויר זך, ואין זה תלוי בצדקת היושבים בה, כמו שאנו רואין הרבה ארצות גוים בזה.

משא"כ ארץ ישראל אשר היא ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה תמיד והשגחתו תלויה במעשי היושבים בה. וכל זמן שהיו ישראל יושבים.

בה היתה מבורכת בשביל ישראל, משא"כ בגלותם ממנה פסקה הברכה הגדולה ממנה וכשבירך יצחק את יעקב ברכו במתת אלהים בהשגחת, מעשה ישראל ואז תבוא הברכה מצד השי"ת לא מצד טבע הארץ אלא מצד השגחה מן השמים ואח"כ לארץ. כי ההשגחה היא ממעלה למטה כמ"ש בתחילת הושע אענה את השמים והם יענו את הארץ, משא"כ בארץ טובה מצד טבעה לא מצד ההשגחה.

וע"כ אמר יצחק לעשו כל מה שתלוי בהשגחת הקב"ה כבר נתתיה ליעקב כמו שאמר לעיל ויתן לך האלהים מטל השמים כו', רק בזה אברכך משמני הארץ דהיינו בטבעה. וע"כ אמר הנה, ר"ל שכבר מוכנת לכך מצד טבעה שם יהיה מושבך.

כי הדרים בה הם בלי השגחה. וכן מטל השמים מעל דהיינו שטבע הטל לירד ממעל מן השמים אותה הטבע תרד עליך.

וע"כ פירש"י זו איטליא של יון כלומר לאו***(בא"י קא מיירי אלא באיטליא שהיא ארץ מבורכת מצד טבעה שהרי יון שוכן בה * כנ"ל נכון בס"ד:)** פרשת ויצא כח (י) ויצא, הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה צריך ביאור על ג' לשונות אלו. תו הא בפסוק נאמר בכל מקום הוד והדר וכאן הפסיק בזיו ביניהם.,

ונראה שמעלת הצדיק בזה הוא מרומז במלאכי (ב') תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעונו. מבואר מזה דתחילה חשב שתי מעלות מצד עצמו דהיינו תורת אמת, ובשלום ובמישור הלך אתי.

והמעלה השלישית היא מצד אחרים שהם צייתנים לדיינים שלו על זה אמר רבנים השיב מעון. ע"כ סידר כאן תחילה הוד וזיו שהם מעלות עצמו והשלישית שהיא מצד, אחרים אמר על זה הדר דפירושו מהודר מאחרים: וכן ותצא מן המקום.

ושם ברות פירש"י וכן ויצא יעקב מבאר שבע ורבים מקשים על רש"י דכאן מביא ראיה מרות ושם מביא, ראיה מכאן. ומתמצים כ"א לפי דעתו.

ובאמת אין זה קושיא דאיתא ר"פ תפלת השחר דאמרין גבי יצחק דתיקן תפלת מנחה דכתיב ויצא יצחק בשדה ואין שיחה אלא תפלה שנאמר תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו וכתבו התוס' תימא דבפ"ק דע"ז מוכיח דשיחה תפילה מויצא יצחק לשוח בשדה י"ל דכיוצא בזה מצינו במגילה (י"ג) ויהי אומן את הדסה ואין הדסי' אלא צדיקי' דכתיב והוא עומד בין ההדסי' ובפ' חלק (צ"ג) הוא אומר להיפך עכ"ל.

וכן מוכח עוד במקום הזה דפירש"י ויפגע כמו ופגע ביריחו כו' ושם ביהושע על פסוק ופגע ביריחו פירש"י כמו ויפגע במקום. הרי שאין זה קושיא אלא דכל שמצינו מלה אחת בשני מקומות ופירוש אחד שייך לשניהם כל אחד מחזיק חבירו וכל המפלפל בזה אני אומר דוכתא דעייל ביה שיקרא ליעול ביה בישראל וכוורי וטוב לו להתעסק באותו זמן בפלפול של אמת: בנעמי ורות.

נקט תרוייהו לפי שכתב שם היא וכלותיה ואחת מהן לא היה צדקת ע"כ נקט נעמי ורות דעכ"פ אלו השתים היו צדקניות: וילך חרנה יצא ללכת לחרן. כוונת רש"י דל"ת שבשעת יציאה מבאר שבע לא היה דעתו אל חרן אלא אחר שהלך בדרך אחר היציאה חשב כן.

וזה אינו דתחילת היציאה היתה ע"מ כן ללכת פדן ארם למקום חרן. וע"כ אמר רש"י ללכת, לחרן דהך חרן קאי על היציאה: (יא) ויפגע במקום, לא הזכיר הכתוב באיזה מקום כו'.

אין לפרש דיליף לזה דקאי על הר המוריה מכח נקודת פת"ח תחת הבי"ת דמשמע המיוחד דהיינו הידוע דא"כ לא היה לרש"י להזכיר שלא הזכיר הכתוב כו' אלא מכח נקודת הפת"ח, אלא דכאן לא שייך לומר במקום הידוע דזה שייך בענין שנזכר בפירוש במקום אחד משא"כ כאן דגם בפסוק המקום מרחוק שמביא רש"י לא מפורש שם דקאי על הר המוריה אלא, שמוכח שם מכח הוכחה.

אלא הכוונה דכאן שאינו מפורש המקום וילפינן פירושו מן המקום מרחוק כמו לימוד ג"ש במקומות אחרים דילפינן תיבות שוות: וישם מראשותיו, עשאן כמין מרזב סביב לראשו מפני חיות רעות ק' מה מועיל המרזב סביב לראשו הלא יוכל חיות רעות לשלוט בשאר גופו ותו לאיזה צורך הביא רש"י כאן התחילו מריבות כו' אם לתרץ מה שאמר אחר זה האבן כו' היה לו לכתוב זה במקום שיש קושיא וכאן ל"ק מידי ונראה דבאמת הקיף, כל גופו באבנים מפני חיות והא דנקט קרא מראשותיו דהיינו סביב ראשו הוא בשביל שהיה שם חידוש שהתחילו מריבות שכ"א, שהיתה סביב הראש היתה רוצה להיות תחת ראשו ממש ונעשו אבן אחת.

משא"כ בהיקף שאר אבנים לא היה שם חידוש זה כי היו רחוקות מן הראש גם בתחילה ע"י סדור של יעקב וע"כ לא הזכיר הכתוב מאותו היקף כי לא היו מריבות זו עם זו, והענין הזה דומה לשרי המלך הקרובים לו, וחלק כבוד לאחד מהן חבריו מתקנאים בו אבל אותן שהן עבדיו ולא שרים אין מתקנאים באותו שר שנחלק לו כבוד.

כן הוא באלו אבנים אותן שהיו סביב ראשו יש להן כבוד יותר מן האבנים שסביב גופו ואין שייך קנאה אלא במי שהוא בסוג שלו כמ"ש כלום חכם מקנא אלא בחכם כמותו: וישכב במקום וגו' לא שכב בלילה וצריך טעם למה באמת שכב יעקב כאן טפי משאר לילות לפי דעתו שלא היה יודע שזה הר המוריה וי"ל שיעקב ראה שרצון הקב"ה שישכב שם ויבוא לו חלום שהרגיש מה ששקעה חמה ***(אמר המגיה ואני שמעתי מתרצים בזה ע"פ גמרא דמסכת שבת (דף נ"ו) דאיתא התם בזה בא גבריאל ונעץ קנה בים ועליו נבנה כרך גדול שברומי והיא נקראת איטליא של יון).

נמצא מתורץ הקושיא שהקשו בזה על פירוש רש"י לפי שרש"י בא להורות לנו שאיטליא אינה לא מהשמים ולא מהארץ ונכון הוא, (אהרן הלוי הורוויץ הנ"ל)** שלא בעונתה אין זה כי אם סימן שישכב שם: (יג) נצב עליו. לשמרו.

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

דלשון אם מורה על ספק והפסוק מבטיחו על הודאי אלא דמשמש בלשון כי וזה שייך ללשון ודאי: (יז) כי אם בית אלהים, הסולם הזה עומד בבאר שבע כו' בב"ר איתא בלשון זה הסולם הזה עומד בבאר שבע ושיפועו מגיע עד בהמ"ק עכ"ל. וא"כ קשה למה כתב רש"י אמצע שיפועו נגד ירושלים דמלשון עד בהמ"ק דנקט המדרש משמע ששם היה סוף השיפוע והרמב"ן כתב באמת וסוף שיפועו שהוא ראש הסולם מגיע עד כנגד בהמ"ק, וגם יש להקשות מה מעלה יש באמצע השיפוע שירושלים מכוון נגדו שהרי אין שם לא כניסה ולא יציאה.

ותו מי הכריחו לרש"י לומר ששיפועו דנקט המדרש היינו אמצע שיפועו ולא כפשוטו. ונלע"ד לפרש דברי רש"י בדרך זה דהוקשה לרש"י ארבע קושיות והך נמצא סולם שרגליו בבאר שבע כו' דנקט רש"י הוא לשון רש"י ולא לשון המדרש.

הקושיא א' דמקשה רש"י היינו מ"ש המדרש דהשיפוע הוא עד ירושלים דודאי פירושו סוף השיפוע וע"כ זה אינו. חזא דהא לפי דברי המדרש לא היה סוף השיפוע נגד ירושלים אלא באמצעו.

והך נמצא כו' הוא לשון קושיא על המדרש עוד מקשה רש"י כלפי שארז"ל צדיק זה בא לבית מלוני כו' משמע שהתפלל בבית מלונו של הקב"ה דהוא הר המוריה שהוא בהמ"ק ובפסוק אמר שהמקום הזה ששכב קרא בית אל ואמר עליו ששם שער השמים וזה אינו

בית מלון של הקב"ה, עוד מקשה רש"י שאומרו שיעקב קרא לירושלים בית אל ובפסוק מפורש שקרא בית אל למקום ששכב והוא לוז לפני זה.

עוד מקשה ומהיכן למדו כן לומר שיעקב קרא לירושלים בית אל ועל זה תירץ שהר המוריה נעקר כו' ושער השמים הוא תמיד נגד בהמ"ק דיעקב הלך מבאר שבע עד חרן דרך הר המוריה שהוא ירושלים ולא התפלל וכי מטא לחרן נתחרט על זה והלך לאחוריו וכשהגיע לבית אל קפץ הר המוריה נגדו עד בית אל.

נמצא דקדושת בהמ"ק שהיא הר המוריה ומכוונת נגד שער השמים יהיה אז הכל בבית אל באותה שעה והראה אז סוף הסולם נגד בית אל ושם לן יעקב ועל זה היה יעקב תמה ואמר ואנכי לא ידעתי פי' מקפיצת הר המוריה לכאן עכשיו אני רואה שנמשך לכאן קדושת הר המוריה וכנגדו שער השמים.

ואחר זה חזר הר המוריה למקומו ונשאר שם בית אל עכ"פ כיון שהיה שם קדושת בהמ"ק בלילה ששכב שם ועל זה סיים ואמר ואולם לוז שם העיר לראשונ' כלומר שנשארה העיר אחר קפיצת עקירת בהמ"ק וחזרה כבתחילה רק שנשתנה שם של לוז לבית אל לזכרון מה שהיה ונמצא כשחזר בהמ"ק למקומו חזר גם שער השמים שהיה על בית אל לירושלים.

ועכשיו ניחא מ"ש במדרש הסולם הזה כו' ושיפועו עד בהמ"ק היינו סוף שיפועו וכדעת הרמב"ן, אלא דלרש"י היה בהמ"ק עם שער השמים הכל בבית אל בשעה שהיה כמו שאמרנו. כנ"ל נכון בזה הגם שהמפרשים לא הבינו דרך זה בפירש"י האמת יורה דרכו: (יז) מה נורא דחילו שם דבר ול"ת שהוי"ו היא לשון רבים כמו אמרו: וזה שער השמים, מכוון כנגד בהמ"ק שלמטה ממילא כשנעקר בהמ"ק שלמטה עד בית אל נעקר גם בהמ"ק של מעלה: (כ) אם יהיה אלהים עמדי, אם ישמור לי הבטחות הללו.

דא"ל שיעקב ביקש דברים אלו מעצמו בלי הבטחה דהרי אנו רואים שיש מן הדברים שאמר ממה שבא בבטחון מפורש ויש מהם אינם מפורש כההיא דונתן לי לחם כו' אלא דרש"י טרח לומר שישנם בבטחון ואם נאמר דהך ונתן הוא מעצמו קשה היאך עירב דברים שהם בבטחון עם אותו שאמר מעצמו. .

ע"כ אמר רש"י שכל הדברים הם באו בבטחון אלא שהיה מתירא שמא יגרום החטא ע"כ אמר זה דרך תנאי: ונתן לי לחם וגו', וזרעו מבקש לחם. גם בגד ללבוש הוא בכלל לחם דהוא הכרח טפי דאיתא בפ' הזהב (נ"ב) עשיק לגבך ושוי לכרסך: (כא) בשלום שלא אלמד מדרכי לבן.

הוכרח לזה ולא כפשוטו שלא יהיה ניזוק מלבן. נראה דקשה שאמר כל הדברים המיוחסים להקב"ה וכאן אמר ושבת בשלום ולא אמר והשיבני ה' בשלום, אלא ע"כ דה"ק שלא יבא לידי חטא ודבר זה אינו תלוי בהקב"ה דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

ונראה דאף זו בכלל הבטחת השי"ת שאמר לו להיות לך לאלהים ולזרעך אחר כך דמשמע זרעך כמותך וע"כ שייך למ"ש והיה ה' לי כו': (כב) והאבן הזאת וגו' אף אני אעשה זאת. קשה וכי בלאו הכי לא יפלה קדם ה' וכן בנתינת המעשר.

וי"ל דהאבן אשר שם מצבה אפשר שלא תהיה רק לזכרון בעלמא כמו שמצינו ביהושע שעשו בני גד ובני ראובן לא לזבחולא לעולה רק לעד וכאן נדר יעקב שיהיה לעבודת ה' ובנתינת מעשר אמר יעקב שמן הדין א"צ ליתן רק מה שהוא גידולי קרקע ולא משאר דברים וכאן אמר כל אשר תתן לי אפילו מה שהוא פטור מן הדין אני אתן מעשר.

עוד י"ל דעני פטור מלתת מעשר מדמאי ועל זה אמר אפי' אם לא יתן לי רק לחם לאכול כדי חיותי וכן בגד ללבוש ממילא אני הוא במדרגת עניים והיינו כל אשר תתן לי לחיותי לבד אפ"ה עשר אעשרנו, כפל לשון, דהיינו דמאי שכבר ניתן ממנו מעשר דרוב ע"ה מעשרין הן ואני עני אפ"ה אתן אותו: כט (ג) והשיבו ומתיבין.

פי' דגם מ"ם זו מורה על לשון הוה. ולא הביא רש"י מה, שתרגם על והשקו ומשקין,, לפי שבהשקא, אין הפירוש שכולן עשו הפעולה בפעם אחת אלא כ"א השקא צאנו בפני עצמו ואין עוזר לו מאחרים משא"כ גבי וגללו והשיבו היה דוקא ע"י מעשה כולן בפעם אחת: (ח) לא נוכל, להשקות לפי שהאבן גדולה.

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

וקשה לא לימא רק בתך הקטנה וע"כ א"א לומר שעוד בת קטנה היתה צעירה מרחל א"כ אכתי קשה שמא יחליף שמה של אותה הקטנה ויקראנה רחל, וי"ל דודאי הוא לא חש לזה שלא יעשה רמאות לתת הצעירה לפני הבכירה דהא אין רצונו בזה וא"ל א"כ לא לימא רק בתך הקטנה ולא יתן לו הקטנה משום צעירה לפני הבכירה.

די"ל דהיה יעקב חש שמא לא ירצה לבן לעשות רמאות אלא לעשות האמת אע"פ שהוא נגד רצונו וא"כ יתן לו בתו הקטנה שהיא אחר רחל מצד ההכרח ולא חייש לחילוף שם רחל אלא שמא יעשה רמאות וירצה להיות איש אמת ובזה מיושב הכל כנ"ל נכון מאוד: (לד) הפעם ילוה אישי, לפי שהאמהות נביאות היו קשה מנלן שאר אמהות דילמא שרה ולא דוקא שמפורש בהו דהיינו בשרה דכתיב שמע בקולה ובלאה שאמרה הפעם ילוה כו' ונראה דברבקה שנא' בה ויביאה האהלה שרה אמו דהיינו אותה המעלה שהיתה לשרה היתה גם לרבקה דהיינו רוח הקדש, ורחל ולא ג"כ שקולות היו דכתיב כרחל וכלאה אשר בנו שתיהם את בית ישראל (רות ד).

ואע"ג דאמרינן בפ"ק דמגילה שבע נשים נביאות נתנבאו לישראל ולא חשיב שם רבקה רחל ולא, י"ל דלא חשיב שם אלא מי שהתנבא על אדם אחר ושרה ג"כ התנבאה על אחר דהיינו דאמרה לא יירש זה עם בני אבל ברבקה רחל ולא לא מצינו שהתנבאו על

אחרים אלא יודעות היו בנבואה מה יהיה בעצמן בסוף: על כן, כל מי שנאמר בו על כן מרובה באוכלוסין.

צריך טעם מה ענין זה לזה. ותו כיון דלוי אינו מרובה כו' למה נאמר בו באמת על כן.

ונראה דתיבת כן מורה על דבר נכון וחשוב כמו כן בנות צלפחד דוברות, וענין החשיבות ברבוי עם הוא מצד שעכ"פ יש בכל אחד צד קדושה ממילא נתרבתה הקדושה ע"י צירוף שלהם. ממילא אם יש צדיקים גדולים ויש רוב קדושה אצל כל אחד אז מעט מהם עושה הרבה ונחשב כרוב של כת הראשונה וע"כ אמר כל שנא' על כן הוא מרובה באוכלוסין ואז יש הרבה קדושה,, חוץ משבט לוי שיש בהם חשיבות קדושה אע"פ שהם מועטים כיון שהם צדיקים גדולים הוה מעלה שלהם בקדושה כמו השבט שאינם צדיקים כל אחד כ"כ אלא ע"י הצירוף הרב ואמר על זה שהארון מכלה בהם כלומר כיון שהם נושאי ארון יש לכל אחד קדושה רבתי וזהו שמכלה הרבוי בהם כלומר שאינם באים להיות מרובים ובזה ניחא מה שתמה הרמב"ן בפרשת במדבר למה לא יהיו ברוכי ה' כשאר השבטים.

וזהו הענין למ"ש כי אתם המעט כו' כי גם לשאר אומות בכל אחת מעט קדושה כי אי אפשר לשום בריה בלא קדושה מעט לכל הפחות אפי' דבר טמא ולישראל המועטים יש להם הרבה קדושה. עוד כתב הרמב"ן שם טעם שבני לוי הם מועטים לפי שלא היו בכלל שיעבוד מצרים ממילא לא היו בכלל כאשר יענו כן ירבה ויש רוצים לפרש ע"ד זה שהארון מכלה,, ר"ל ארון של יעקב שצוה יעקב שלא ישאו אותו לפי שעתידין לישא את הארון ולכך לא היה בשיעבוד מצרים ולא היו בכלל כאשר יענו כו', וזה דרך דרש: (ב) התחת, , וכי במקומו אני.

קשה למה לא אמר האלהים אני כמו שאמר אחאב האלהים אני להמית ולהחיות (מ"ב ה') ויש בזה לומר דכאן לא שייך לומר האלהים אני דכאן קאי על פריה ורביה. מה שאין כן התם דקאי על חיות ומיתה דזה מעשיו של הקב"ה.

אבל יש לדקדק עוד מה ענין במקומו שנזכר כאן ומי ביקש זאת מידו ונראה שהיא נתכוונה שיתפלל ויבטל גזירת השי"ת כמו שמצינו שדרשו רז"ל על צדיק מושל יראת אלהים מי מושל בי צדיק שאני גוזר גזירה והוא מבטלה,, על זה השיב שאין זה דומה לגזירה בעלמא שנגזרה על ענין חדש שיהיה ובוה יש כח ביד צדיק לבטלה ויהיה כבראשונה משא"כ, כאן שכבר היתה רחל עקרה בבריאתה כמו שאמרו רז"ל על האמהות דעיקר מטרון לא היה להם.

על זה אמר יעקב וכי במקום אלהים אני ויש לי יכולת שלו באשר מנע ממך פרי בטן דהיינו בעיקר בריאתך ואת צריכה להבראות בריה חדשה ואין בזה כח לצדיק אם לא שהקב"ה יעשה אותך בריה חדשה והשתא ניחא קושיית הרמב"ן למה חרה אפו של יעקב על מה שאמרה רחל שיתפלל עבורה והרבה צדיקים מתפללים על אחרים.

דיעקב שמע ממנה שיתפלל שיתן לה בנים עכ"פ. וא"ל למה לא התפלל שיעשנה בריה חדשה כמו ביצחק לנכח אשתו י"ל דהא פירש"י התם דתפלת יצחק צדיק בן צדיק היה מועיל תפלתו ולא בשביל תפלת רבקה שהיא בת רשע אבל הכא לא שייך תפלת צדיק

בן צדיק שהרי הוא לא היה צריך לזה שהיו לו בנים והתפלה שתעשה בריה חדשה לא היתה אלא בשביל רחל לחוד והו"ל כמתפללת היא עצמה וכן מציינו באלקנה שלא התפלל על חנה כי אם היא התפללה על עצמה והיינו טעם הזה כיון שהוא היה לו בנים מפנינה: (טו) לכן ישכב וגו', שלי היתה שכיבת לילה זו.

קשה מה שאמרה לאה המעט קחתך את אישי משמע שגם בזה יש לה תרעומת והא באמת שלה הוא. ונראה שהענין היה שהתחלת לילה הראשון היתה עם רחל ואח"כ חזר חלילה.

ועכשיו חזר הסדר להיות התחלה ורחל היתה עקרת הבית וממנה היה מתחיל וע"ז אמרה לאה הנה אני גדולה ממך ואני מותרת נגדך להיות עקרת הבית וההתחלה שלך, וע"ז אמרה קחתך את אישי שראוי להיות איש שלי בלילה זה: תחת דודאי, בנך. הא דתלו שכיבת לילה בדודאים.

נראה לפרש ע"פ מה שהביא הרמב"ן בשם אבן עזרא דהדודאים י"א שהם יועילו להריון והרמב"ן עצמו כתב שהם עשבים המוסיפים תאוה לנשים. ונראה שזה היה הויכוח ביניהם שרחל אמרה תני נא לי כו' ונא פירושו עכשיו כמ"ש התרגום כען, וחשבה לאה כטעם הרמב"ן שהיא מבקשת זה מפני התאוה וע"ז התרעמה שלא די שאת לוקחת אישי בלילה זה אלא שאת רוצה להוסיף לו תאוה ביותר, לכך השיבה אני סוברת כטעם הראב"ע שהדודאים מועילים להריון ואת חושדת אותי בשביל תאות המשגל אני מראה לך שאינו כן שאני מותרת משכב לילה זה ויועילו לי הדודאים בלילה שאחר זה להריון ובזה מיושב לשון לכן שאמרה רחל: ולפי שזלזלה כו' יש מקשים הא פרש"י בפ' ויחי שע"פ הדבור קברה יעקב שם כדי שתהא לעזרה לבניה כו' וצ"ל דודאי בלאו הכי היה אפשר ג"כ להיות לעזרה לצאת מקברה אלא שיש יותר התעוררות כשילכו ישראל סמוך לקברה, וזהו כיון שבלאו הכי א"א לה להקבר במערת המכפלה מצד זלזול משכב הצדיק.

אלא שראוי עכ"פ להוליכה לבית לחם שהיא א"י בזה הוא מכריע שתקבר בדרך. אבל אם היה אפשרות להוליכה למערת המכפלה לא היה טעם עזרה לבטל ממנה קבורת המכפלה, כיון שאפשר להיות עזרה בלאו הכי עכ"פ.

והא דפירש"י לקמן בפ' זו דמקללת יעקב מתה בדרך אין זה ענין לקבורה דשם מיירי מענין מיתה לחוד לא מקבורה דהיה אפשר לשום אותה בארון ולהוליכה למכפלה אי לאו משום זלזול משכב הצדיק: (כ) יזבלני לא תהא עיקר דירתו אלא עמי אמרה לשון שלילה ולא אמרה עיקר דירתו תהא עמי, לפי שלא ביקשה אלא שלא יעשה אצל שום אחת מנשיו עיקר דירה כי קנאה גדולה היא.

ואם יאמר שע"כ צריך שתהיה אחת מהם עיקרת לזה אמרה דא"כ אהיה אני העיקרת כי יש לי רב בנים אלא לא יעשה משום אחת עיקרת הבית: (כא) דינה וכו', ונהפך לנקבה. ואע"פ ששנינו בפ' הרואה היתה אשתו מעוברת ואומר יה"ר שתלד אשתי זכר ה"ז תפלת שוא מתרץ בגמרא מעשה נסים שאני א"נ תוך מ' יום הוה.

ובתנחומא א"ר הונא אפילו עד שהיא יושבת על המשבר לא הוא תפלת שוא שאין קשה לפני הקב"ה לעשות מן זכר נקבה ולהיפך וכן הוא מפורש בירמיה וכן אתה מוצא בלאה, ודאי פליג אמתני' ושמא ברייתא מצא ודרש כ"כ הרא"ם. ולי נראה דקשה עוד דלמה התפללה לאה אמנו תפלת שוא להך תירוצא דמעשה נסים הוה אלא נראה דלהך תירוצא צ"ל דאם מתפלל יהי רצון שתלד אשתי זכר זה הוי, תפלת שוא כי היאך תלד זכר ובבטנה נקבה אבל אם מתפלל שיהיה הולד שהיא נקבה שיתהפך לזכר אין זה שוא כי אין קשה לפני הקב"ה כו' ואפ"ל הא דאין סומכין על הנס היינו לעשות איזו פעולה שיש בה הפסד ולסמוך על הנס אבל תפלה מצי עביד, וראיה לזה שהרי הרבה תפלות יש שישלח הקדוש ב"ה מלאכיו להציל אותנו וזה הוא ודאי נס.

ומזה מיירי התנחומא: (כז) נחשתי, לא היו לי בנים. אבל ממה שנתרבה צאנו מיום ביאת יעקב, לא הביא ראיה דהרי יעקב הביא ראיה מזה אח"כ וא"כ ע"כ ניחוש שאמר לבן היה מידי אחרנא והיינו בבנים ועל זה מביא ראיה שקודם ביאת יעקב לא היה לו בנים.

ואע"ג דאין זה ראיהגמורה שאפשר שהיו ללבן בנים קטנים ולא היו ראויים לרעות צאן באותו זמן, מ"מ כיון שיש הוכחה שהיה ברכה בשביל יעקב יש לנו לומר שבבנים היתה הברכה. וא"ל א"כ למה הוצרך יעקב להביא ראיה מן הצאן ומה הוסיף בזה נראה דכיון דע"פ סימן זה פיתה לבן את יעקב שיתעכב אצלו והיה לו לתועלת שאסף מקנה גם הוא ולא רצה יעקב שיהיה נזכר ניחוש בזה ושסמך על ניחושו ע"כ אמר ללבן מה לך ולניחוש הלא אתה ידעת בלא ניחוש אלא במה שצאנך היה מעט והיו אתי ותיכף נתרבה לרגלי וא"צ לניחוש בזה, משא"כ בסימן בנים דאין כ"כ סברא לומר שבזכותו באו ואין זה בידי ע"כ צריך לך ניחוש כי אין הוכחה מסברא שבשביל יעקב הוא, משא"כ במקנה שהיה בידי ממילא על ידי ברכך ה' ית': (ל) גם אנכי לביתי, לצורך ביתי.

פ"א אהיה עדיין אצלך רק שיהיה תועלת לי לא כמו שהיה עד הנה, דא"ל דרצה לעקור משם דהא אח"כ לא ביקש יעקב רק שיתן לו הטלואים ונקודים, ויש להקשות למה לא השיב יעקב תיכף כשאמר לבן נקבה עלי שכרך היה לו לומר לא תתן לי מאומה כו'. ותו במ"ש גנוב הוא אתי גניבה מאן דכר שמה.

ונראה דיעקב אמר ללבן אתה אמרת ברכני ה' בגללך פירושו שהברכה שלך היא ובזכותי באה לך ואני איני אומר כן אלא ויברך ה' אותך לרגלי דהיינו דהברכה אין לך חלק בה ובעבור הנאתי באה לך, וא"כ מה שאמרת נקבה שכרך עלי אם אקבל שכר ממך תבא הברכה על השכר שאקבל ממך ואתה לא תהיה בכלל הברכה ואם אהיה שותף עמך בריוח הצאן הנולדים אז יהיה לי חשד גניבה משא"כ אם גם אנכי עושה לביתי תהיה הברכה בביתי בלי שום חשד ויאמר לבן מה אתן לך תן לי עצה מה אתן לך באיזה דרך שתהיה עמי ולא יהיה לך חשד ויאמר יעקב לא תתן לי כו' ואז תהיה שותף ואעפ"כ לא יהיה חשד: (לב) והיה שכרי, אותן שיולדו מכאן ולהבא כו' כדי להבין פסוק זה והפסוק והכשבים הפריד יעקב וגו' לפי פירש"י נראה שהוא דהיה נמצא בהם כבשים שהם נקודים וטלואים וגם אותם שאינם נקודים וטלואי' אבל יש בהם סימן אחר שיש להם חום אבל בעזים לא נמצא בהם רק נקודים וטלואים ולא חום כלל.

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

ומ"ש רש"י שלא תאמר ע"י הזכרים שהן נקודים כו' פירושו וכ"ש נקבות: (לג) וענתה בי וכו' ובגניבה הוא שרוי אצלי. הוסיף לשון זה דודאי עיקר החשד על הנחשד שהוא גנבו וא"כ למה אמר גנוב הוא אתי ולא אמר גנבתיו, ע"כ אמר דה"ק דאפ"ל לא תחשוד אותי כ"כ דשמא בא מעצמו כההיא דאמרינן הגודרות אין להם חזקה מ"מ לא יצאתי מידי חשד שבגניבה שרוי אצלי אע"פ שמעצמו נכנס שם: (לד) לו יהי כדברך, הלואי שתחפוץ בכך.

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

דאי לבנה ממש למה, הוצרך לקלוף העץ כדי שיתראה הלוּבן: ולוז, ועוד לקח מקל לוז הוסיף לשון ועוד לקח דל"ת כי היכא דלח הוא תואר לאותו עץ ששמו לבנה ה"נ הוי לוז שם תואר לאותו לבנה: (לט) אל המקלות, אל מראות המקלות יש להקשות הא פירש"י בסמוך על והיה שכרי שלא תאמר ע"י הזכרים שהם נקודים תלדנה כו' ולמה היה עושה תחבולה.

ואע"ג דארז"ל שהותר לו לעשות רמאות דכתיב עם עקש תתפתל מ"מ קשה מאי עדיפיהו דמקלות ממה שלא רצה להניח שם נקודים של לבן. ויש לתרץ דכל מה שיעשה ע"י צאן לבן יש איסור בדבר דה"ל כמשתמש בממון חבירו שלא מדעתו ע"כ עשה ע"י המקלות שיותר לעשות תחבולה: עקודים, משונים במקום עקידתם.

לעיל גבי התישים העקודים לא פירש כן, נ"ל דשם שפיר י"ל שעוקדים אותם שם ומחמת העקידה נעשה לבן באותו מקום, אבל כאן כתיב ותלדנה עקודים משמע משעת לידה ועדיין לא עקדו אותם. .

ע"כ צריך לפרש שבמקום שרגילים לעקדם קאמר. כנ"ל נכון: (מ) והכשבים הפריד יעקב, הנולדים עקודים כו'.

הרמב"ן הקשה על זה וז"ל למה הפריש הכשבים לבדם ולא לקח גם התישים והעזים שנולדו לו כן ויעשה מכולם העדר העקוד הזה אשר הולך לפני הצאן ועוד שלא אמר

שנולד שה חום ועוד כי לפי דעת הרב אין בכשבים נקוד וטלוא שאינם שכרו ולא עשה בהם מקלות עכ"ל. ולפי הנראה אין כאן קושיא כלל דכבר זכרתי דבכשבים היו ב' שנייים היינו נקוד וטלוא וחום, ובעזים לא היה רק אחד דהיינו נקוד וטלוא.

והנה יעקב עשה תחבולות לענין נקודים וטלואים דזה מהני בין לעזים בין לכשבים אבל לענין חום דלא שייך אלא בכשבים לחוד לא היה צריך לעשות תחבולה שיהיה חום כי די בתחבולה של נקודים וטלואים אלא שמצד עצמם היו נולדים חום בכשבים ולא היו שם נקודים כפי טבע של הבריאיה.

ע"כ אמר הכתוב והכשבים הפריד יעקב דהיינו שהיו שם ב' שינויים א' נקוד וטלוא שנעשה ע"י תחבולת המקלות וא' מעצמו בטבע בלי תחבולות אלו שניהם הפריד יעקב ומזכיר הכתוב אח"כ בפירוש דהיינו עקוד וכל חום בצאן לבן, הזכיר אצל חום צאן לבן ונקט רש"י אצל חום שמצא בצאן לבן כיון שלא היה דרך תחבולה כי בהם לא נעשה תחבולה רק צאן לבן הולידו אותם בטבע התולדה.

וכיון שזכר ההפרדה של כשבים מטעם שהיה שם נקוד וטלוא ממילא פשוט שהפריד גם הנקוד וטלוא של העזים ולא נקט כשבים אלא מצד חום שמצא בצאן לבן דהיינו בכשבים דוקא. ובכל אלה שהפריש עשה עדר לבדו קודם הליכת צאן לבן כדי שצאן לבן שביד יעקב צופות אליהם ויולידו כמותם ותחבולה זו מותרת כמו שזכרנו לפני זה כי לא נשתמש בפועל בצאן שהוא של לבן לענין תחבולות שלו.

והשתא לא קשיין כלל קושיות הרמב"ן והוא לא נחית לפרש דברי רש"י כמו שזכרנו וגם מפרשים של רש"י לא פירשו כך והענין נכון כמו שזכרנו בס"ד. וחכם הרזים יראנו בתורתו נפלאות: לא (יז) את בניו ואת נשיו, הקדים זכרים לנקבות כו'.

רבים מקשים הא בפ' וישלח כתיב גבי יעקב נמי ויקח יעקב את נשיו ואת שפחותיו, ודחקו לתרץ ולי נראה דלק"מ דכאן שלבן ביקש לעקור את הכל ממילא כל הקודם לברוח טובה היא לו ע"כ נשא את בניו תחלה שהם חביבים לו יותר משא"כ בוישלח שהלך לקראת עשו וכל הקודם לעבור הוא יותר בסכנה מכח עשו ע"כ עיכב בניו עד לבסוף.

וא"ל א"כ למה לא העביר השפחות קודם לנשיו י"ל דהשפחות היו צריכות לילך אחר האמהות כדי לשמשן בהליכתן. בדרך וגבי משה נמי כתיב בפ' יתרו ויקח משה את אשתו ואת בניו כו' ע"כ הקדימה ללכת כי אין בה מעלה: (כד) מטוב עד רע כל טובתן של רשעים כו' קשה טובא היאך דבר לבן עם יעקב כמה דברים אחר שהוזהר שלא ידבר עמו מטוב עד רע משמע כלל לא ידבר עמו ונראה לפרש דה"ק השמר לך מדבר עם יעקב פי' שלא ידבר להיות עם יעקב כלומר שיעקב יחזור אליו מטוב עד רע, פי' הן שידבר עמו דברים טובים לפתותו שיחזור לו, עד רע פי' שיגזם עליו ויעשה לו מורא שישוב עמו, כל זה לא יעשה.

ודבר זה קיים לבן שלא דבר עם יעקב כלל אודות החזרה עמו אלא שאר דברים דבר עמו (כנ"ל נכון): (לג) באהל יעקב, הוא אהל רחל. פי' שתי פעמים היה שם כי אהל

יעקב הוא ג"כ אהל רחל שמו, דאם תפרש אהל יעקב כפשוטו ולא בא אל אהל רחל רק פעם אחת לא היה לו לומר כלל ויצא מאהל לאה אלא ובאהל רחל.

וא"ל כיון שקודם האמהות בא אל אהל רחל למה לא הזכיר ויצא מאהל לאה ויבא לאהל רחל קודם אמהות וממילא מכח קושיא דויצא ידענא דפעם שנית נכנס לאהל רחל, די"ל דהפסוק אומר תחילה כסדר הליכה הפשוטה ואח"כ אומר הליכה השנייה אע"פ שבאמת קודמת להליכת אמהות: (מב) ופחד יצחק, נתירא לומר אלהי יצחק כו' צריך פירוש מה המורא הזאת כיון שהקב"ה קראו כן ודאי אין חשש אח"כ כי על מי יש לסמוך זולתו ית' ונראה כיון דטעמו של הקב"ה היה מחמת שהיה חשוב כמת ולא יוכל לעשות רע זה קצת נגד כבודו של יצחק כי יותר יש מעלה מי שכח בידו לעשות רע וכובש יצרו, זהו המורא שלו: (מו) לאחיו, הם בניו כו'.

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

פירוש כל אחד אמר אשר יצאבל אם תענה את בנותי לא שייך אלא על לבן: לב (ג) מחנים, ושל א"י שבאו לקראתו הקשה הרמב"ן שהרי עדיין לא הגיע יעקב לא"י ורחוק היה משם ויעבר את מעבור יבוק שהיא דרומית מזרחית של א"י ועדיין יש לו לעבור גבול עמון ומואב כו' ולפי מ"ש רז"ל שכל מהלכיו היה בקפיצת הארץ לק"מ: פרשת וישלח (ה) גרתי כו', ותרי"ג מצות שמרתי.

בודאי אין לעשו נפקותא בשמירת המצות של יעקב אלא דיעקב אמר דבריו גם למלחמה כדאיתא בב"ר שנגש לג' דברים דהיינו אם תרצה להלחם בי יש בי כח לעמוד כנגדך כי יש לי זכות קיום המצות, דרמז לו שלא יחשוב שלא קיים התורה ויתקיים המאמר והיה כאשר תריד כו' ויש מקשים היאך אפשר לקיים כל תרי"ג מצות והלא יש ביניהם מצות הנוהגות לכלל ישראל כגון הקמת מלך ובנין ביהמ"ק.

ויש לומר דאמרינן במנחות כל העוסק בתורת קרבנות כאילו הקריב אותם ה"נ קאמר שעסקתי בתורה של כל המצות והוה כאילו קיימתים ועיין בפרשת תולדות בפסוק וישמור משמרת מה שכתבתי שם: (ו) ואשלחה להגיד לאדוני, להודיע שאני בא אליך. משמע דהאי ואשלחה אינו מקושר למה שלפניו וכ"כ הרמב"ן לפירש"י וא"כ קשה דמה שאמר קודם לזה ויהי לי שור כו' אין לו שום ענין וכוונה מה נמשך ממאמר זה.

ותו קשה מ"ש רש"י להודיע, מה שייך ידיעה כיון שהוא מגיד כן בפירושו. ונראה דשפיר יש לו קשר עם ואשלחה דהיינו שיעקב עשה עצמו עבד לעשו ומה שקנה עבד קנה רבו ובודאי כל זמן שאינו אצלו לא יועיל זה לעשו כי לא יוכל לגבות ממנו אם הוא אינו אצלו כי אין לעשו שום קנין ויעקב יוכל לחזור בו.

ע"כ אמר ואשלחה להגיד לאדוני שאני אבא אליך וממילא קנית את הכל מכח רשותך שהוא קונה ולא אוכל לחזור בי ממה שאני עושה עצמי עבד ובאמת לא יגיד לו בפירושו שאני בא אליך אלא ואשלחה להגיד שיש לי כ"כ בהמות וממילא תדע שאני מקנה לך הכל דאל"כ למאי נ"מ אני מודיעך שיש לי כל כך.

וע"כ כתב רש"י להודיע כו' דהיינו ע"י שאני שולח להגיד לך שיש לי שור וחמור ואתה תקנה הכל בזה תדע שאני בא אליך דאל"כ אין תועלת בהגדה זאת: (ז) באנו אל אחיך וכו', עודנו בשנאתו לשון זה אינו במשמע בלשון אל עשו. דאף ע"פ שיש יתור בלשון אל עשו מ"מ בזה יש לתרץ דה"ק אתה סבור שאחייך הוא ואוהבך ביותר משאר שאינו אח והאמת אינו כן אלא הוא כעשו דהיינו כאיש נכרי ואינו אוהבך ומ"מ לא ימשך מזה שהוא שונאך ומבקש רעתך אלא סתם לא אוהבך ושנאה מנלן לרש"י.

אם לא שתאמר ששם עשו מורה על שנאה וזהו דוחק. ונראה דקשה בפסוק שאמר וגם הולך לקראתך על מה קאי לשון וגם, אלא דה"ק שהוא עודנו בשנאתו, וא"כ פשיטא שאין לך לילך אצלו אלא אפי' גרע מזה שהולך לקראתך וארבע מאות איש עמו למלחמה שמא יהרוג כו': בברכות (דף ד) ר' יעקב בר אידי רמי כתיב ושמרתיו בכל אשר תלך וכתיב ויירא יעקב ומשני אמר שמא יגרום החטא ותניא עד עמך ה' כו' ראויים היו ישראל שיעשה להם נס בכיאה שניה כמו בכיאה ראשונה אלא שגרם החטא והקשה הרא"ם מברכות (דף ז) כל דבור שייצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי אינו חוזר מנלן ממש רבינו שנאמר הרף ממני ואשמידם ואעשה אותך לגוי גדול ואף ע"ג דבטל אשמידה מכח תפלת משה אפי"ה, נעשה משה, לגוי גדול.

וא"ל דאם חטא אפי' בלא תנאי חוזר דקשה ממ"ש ירמי' (כ"ח) לחנניה הנביא אשר ינבא לשלום בבוא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה', הו"ל לחנניה לומר אע"פ שנבואתי אמת בטלה ההבטחה כי גרם החטא. ותו אמרינן בפרק במה בהמה (דף נה) מעולם לא יצאה מדה טובה מפי הקב"ה וחזר בה לרעה חוץ מדבר זה ויאמר ה' אליו וגו' והתוית תו על מנחות האנשים כו', ופי' רש"י שהוציא דבור לטובה ומפני עונש תוכחה חזר בו.

ותירץ הרא"ם מה שתירץ. ול"נ לתרץ דודאי החטא גורם לבטל ההבטחה הטובה.

והיינו אם הוא חטא גדול כההיא דחוץ מדבר זה ומש"ה היה יעקב מתירא שמא חטא שלו גדול והוא דאפי' על תנאי אינו חוזר היינו בלא חטא שעשה אח"כ מי שמוכסח אחר ההבטחה. ומירמיה עם חנניה ל"ק דאנן לא אמרינן דהחטא גורם אלא במקום שההבטחה היתה אמתית בלי ספק מפי נביא אמת מוחזק כבר.

אז דבר תמוה הוא מאוד שיגרום חטא לבטל ואז צ"ל שחטא הגדול גרם, אבל חנניה היה נביא שקר ולא נתקיים בשום פעם נבואתו ואמר לו ירמיה אתה עושה עצמך נביא וצריך

אתה להביא ראיה על שאתה נביא אמת דאל"כ אתה כשאר אדם וכל זמן שאין נביאתך מתקיימת מה לך הווכחה שאתה נביא ואין לך לומר שהחטא גרם דאנא אמינא לך מנלן לך לומר כן ושמא נביא שקר אתה וכיון שאין לך הוכחה ממילא אתה כשאר אדם ואין לך ראיה כלל ממילא אין להאמין לנבואה שלך, (כנ"ל נכון בס"ד): (ח) ויירא כו' ויצר, אם יהרוג אחרים.

אבל איפכא ליכא למימר דויירא קאי על יהרוג אחרים דויצר לא הוה רק צער בעלמא ומסתבר דזה קאי על אחרים וא"ל הא אם יהרוג אחרים אין עליו עונש כי רודפים הם מ"מ צער הוא לו שעל ידו יבא לידי זה כמ"ש מגלגלין חובה ע"י חייב: (ט) המחנה האחת והכהו כו', ורוח גדולה וחזק הרי זכר ונקבה.

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

מלשון והיה קדייק דמשמע שכן יהיה בודאי. והרא"ם כתב לא מלשון והיה דייק דהראב"ע הקשה על זה מן והייתי לי לישועה (ש"ב י') שפירושו אולי תהיה לי לישועה אלא מלשון הגמרא דייק רש"י מדאמר שהתקין עצמו לג' דברים כו' ובחנם כתב דברים אלו שאינן מיושבים אלא לשון והיה משמע ודאי וגם בפסוק והיתה לי לישועה גבי מלחמת יואב ואבישי פירושו כן שאע"פ שאין הישועה בודאי מ"מ הווייתו לעמוד עצמו לישועה היא ודאי.

וכן כאן אמר שתיכף שתתחיל המלחמה תהיה פליטה למחנה הנשאר. וזהו הוא בודאי שבידו לנוס משם, אע"פ שספק אם תועיל הפליטה: (י) ואלהי אבי וכו' בשתי הבטחות אלו.

נראה דהוצרך להזכיר הבטחה יתירה שבאה אפי' אם יתלכלך, בחטא אחר כך לכך בא בתפלתו להזכיר זה: (יא) קטנתי וכו', לכך אני ירא כו'. דאילו היו לו זכיותיו הרבים היו מגינים עליו להנצל מעשו וכבר זכרנו שע"כ צ"ל שהיה מתיירא מלכלוך חטא, (יג) היטב איטיב כו', בזכות אבותיך.

בזה מתורץ קושיית הרמב"ן דהקשה מה יועיל הבטחון ההוא אם גרם החטא אח"כ. דמ"מ זכות אבות אינה מתבטלת: (טו) עזים מאתים וכו', אינה מקבלת זכר דאל"כ אין שייך לעונות לענין מספר נקבות לזכר כיון שיוכל לשמש עם אחת הרבה פעמים ולגמלים שהולכים כו' ס"ל כדרך מדרש אגדה דמביא רש"י אחר כך דבניהם הם הזכרי' וא"כ מסתמא הויין זכרים כמספר הנקבו': (טז) גמלים מיניקות וכו', בנאיהם.

נראה דבעל המדרש הזה הוקשה לו מהא דאיתא בפרק הספינה (דף עח:): המוכר את הפרה לא מכר הולד מכר החמור מכר הולד. ומקשינן אי דאמר היא וולדה מאי שנא פרה דלא מכר הולד אי דאמר סתם מאי שנא חמור דמכר את הולד א"ר פפא דאמר פרה מניקה אני מוכר לך בשלמא פרה אמר מניקה בשביל החלב אבל חמור לא שייך לחלבה

א"כ למה אמר מניקה אלא ודאי היא וולדה קאמר ואם כן ה"נ דאמר גמלים מניקות דלא בעי לחלבה ולמה זכר מניקות אלא ודאי ולדות שלהם א"כ למה לי אח"כ ובניהם בפירוש.

אלא ודאי דהיינו בנאיהם הם הזכרים ולא זכר הכתוב בפירוש הזכרים משום צניעות הגמלים. והרא"ם פירש בענין אחר והנכון כאשר כתבתי: (כג) ואת אחד עשר ילדיו, ודינה היכן היתה.

וא"ת מנלן דדינה לא היתה שם דילמא אחד מן השבטים לא היה שם י"מ מדכתיב לקמן שאמר יוסף לבנימן אלהים יחנך בני ופירש"י בכל השבטים שמענו חנינה חוץ מבנימין לכך ברכו יוסף בחנינה ואם איתא דאחד משאר שבטים לא, היה שם ממילא לא שמענו חנינה באותו שלא היה שם ולא מצינו במקום אחר שנתברך בחנינה חוץ מיוסף אלא ודאי כולם היו שם חוץ מבנימין א"כ אותו שחסר היא דינה.

ואין זה מספיק דאפי' אם היה משבטים נסתר בעת ההיא מ"מ היה עמם ושייך שפיר בכלל החנינה אשר אמר יעקב כי יעקב ודאי לכולם נתכוין אע"פ שהיה נסתר מעשו. ותו דלא היה לרש"י לומר בלשון פשוט ודינה היכן היתה אלא היה לו לומר ודינה לא היתה שם.

אלא דרש"י מדקדק לשון הכתוב ואחד עשר ילדיו דמשמע שמספר של אחד עשר הוא פשוט וברור כמו שתי נשיו ושתי שפחותיו וא"כ אם היה אחד מהשבטים נחסר שם הרי אין מספר אחד עשר צודק דמשמע הידיעות לעיל וכאן לא היו כולם באמת אלא ודאי דעל הזכרים קאמר שהם אחד עשר ובתו לא היתה בכלל ועל זה נותן טעם למה: (כד) את אשר לו, עשה עצמו כגשר.

נראה פירוש הענין שמתחלה עבר את מעבר יבוק כמו ויעבר אברם בארץ דפירש"י נכנס לתוכה ה"נ נכנס להמעבר ועמד שם באמצע הנחל על המעבר ונטל משפה זה והניח לשפה אחרת ילדיו וכל מטלטליו: (כה) ויותר יעקב, שכח פכים קטנים. בפ' ג"ה פירש"י דכל הכלים החשובים כבר העביר, דכתיב לעיל מיניה ויעבר את אשר לו והוא לא נשאר אלא על פכים קטנים שלא הספיק להעבירם וחשכה, לו.

ופכים קטנים לאו דוקא, אלא כלים שאינם חשובים נקראים פכים קטנים, וה"נ איתא פ"ק דב"ק האי לישנא דפכים קטנים: לג (ה) מי אלה לך, מי אלה להיות שלך נראה דקשה, לו, אם כוונת עשו לשאול מי הם אם בניו או לא מה זה שאמר לך, היה לו לומר מי אלה כמ"ש יעקב ליוסף. ועוד קשה מה השיב יעקב הילדים כו' בה"א הידיעה ומה יש ידיעה בזה והלא עיקר שאלתו על זה.

ותו מה סיים אשר חנן אלהים מי ביקש זאת ממנו. ונראה שהוא בענין זה שהרשע עיקר שאלתו על הנשים כדרך הרשעים ואגב כלל גם הילדים, וכ"כ הרמב"ן שעל הנשים שאל אמות הילדים ויעקב השיב על הילדים ודרך מוסר לא רצה להשיב על הנשים והבין עשו שאמותיהם של אלו הילדים הם עכ"ל.

וע"כ אמר מי אלה להיות לך כלומר מי הנשים שלך אם כולם בקדושין וכתובה או פילגשים וע"כ אמר להיות לך לשון הויה שהוא קדושין וממילא הילדים אינן רק בני

פלגשים ואולי יקח אחת מהם לו. והשיב יעקב הילדים אשר חנן אלהים אותי ומזה תדעו כי נשים ראויות הם לי וכשירות ובקדושין: (י) אל נא, אל נא תאמר כן.

תיקן בזה שעשו אמר יהי לך אשר לך ובכפל לשון רמזת לי שאתה מודה על הברכות, הנה ראש דברך שאמרת יהי לך ואינך רוצה ליקח ממני אני אומר אל תאמר כן. אבל סוף דבריך בהודאה על הברכה שפיר אמרת וחילוק זה יש במשמעות הלשון דאל תאמר כן פעם אחרת כי בהודאה שכבר הודה אמירתו לא תועיל ולא תזוק אמירה עוד הן רוצה הן לא רוצה, אבל בענין קיבול מתנה ממני ואמרת שאינך רוצה בזה ודאי יועיל אם תאמר שאתה חוזר ורוצה ליקח, ע"כ אל נא תאמר כן עוד אלא חוזר בך ותקבל: (יא) אשר הבאת לך, לא טרחת בה ואני יגעתי להגיעה כו'.

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

לכאורה זה תמוה דהא כל הוא יותר מרוב. ולמה אמרינן שעשו אמר בלשון גאווה יש לי רב.

ונראה לפרש ע"ד שכתבו התוספות בפרק איזהו נשך בענין היתר רבית מעכו"ם דמותר בכדי חייו של ישראל מש"ה אמר יעקב שפיר יש לי כל סיפוקי, פירוש כל הממון נחשב לי לסיפוקי עבורך. אבל עשו אמר דרך גאווה שאני איני משועבד לשום אדם וכל מה שיש לי הוא רב כיון שאיני צריך לתת לשום אדם (כנ"ל נכון): (יב) נסעה כו', אמר ליעקב נסע דל"ת דנו"ן דנסעה היא שימוש לשון רבים כלומר אני ואתה נסע ביחד, זה אינו אלא הנו"ן שורש ולא קאי אלא על יעקב שעשו, אמר לו אתה יעקב נסע.

וא"ל למה באמת לא פירש"י ותרגום לשון רבים שעשו אמר אני ואתה נסעה וכמו שאמר ונלכה נראה דא"כ קשה ל"ל כפל נסעה ונלכה, בשלמא אי קאי על יעקב לחוד ה"ק אתה יעקב נסע אתה תיכף ואני אחריו ואשיג אותך ואלכה לנגדך משא"כ אם בלשון רבים קשה הכפל: (יג) עלות עלי כו' מוטלות פירוש דאין עלות עלי שייכים להדדי דאין לזה פירוש אלא דחסר מלת מוטלות וה"ק הצאן והבקר שהם עלות כבר הם מוטלות עלי; ליד) עד אשר אבא וגו', ואימתי ילך בימי בן דוד תחלת דברי רש"י משמע שלא נתכוין כלל לילך אצלו אלא להציל עצמו קאמר כן, וא"כ איך אמר ואימתי כו' משמע דעכ"פ ברור הוא שילך לשם אלא דלא עתה ילך שם, ונראה דיש דקדוק בלשון עד אשר אבוא אל אדוני כו' מדאמר עד משמע שעד אותו זמן יתנהל לאט ואח"כ כשילך מהר שעיר לאביו לא יתנהל לאט וזה אינו דמאי עדיפותא בהליכה שאח"כ מהליכה דעכשיו להר שעיר, ע"כ יבין עשו שרצונו להשאיר אצלו צאן ובקר וילדיו ויוכל אח"כ ללכת מהר לאביו.

ויעקב נתכוין באמת במאמר עד לדרך אחר, שיתנהל לאט עד פעם אחר שאז לא יתנהל לאט אלא הליכה פשוטות. ועל זה אמר רש"י ואימתי ילך כלומר שעכשיו יתנהל ולא ילך ואימתי ילך כלומר הליכה פשוטה ולא יתנהל לזה אמר בימי בן דוד, (כנ"ל בזה נכון: לד (יג) אשר טמא הכתוב אומר שלא היתה רמיה כו' אבל א"ל דזה דברי בני יעקב דא"כ צ"ל שדברו כן עם שכם והיה להם לומר טמאת את אחותנו לשון נוכח: (לא) את אחותנו, ית אחתנא.

רבים מתקשים בהבנת רש"י בזה. והנראה לע"ד הוא בדרך זה.

דמתחילה קשה לו מה תשובה השיבו לאביהם וכי אביהם לא ידע מעשה הרע אשר טמא אחותם ומה חדשו לו בזה. אלא דחדשו לו דבר זה, אם לא היינו עושים נקמה היתה אחותינו נחשבת להפקר דמה שנעשה כבר לא נחשב הפקר בשביל זה, אלא אם היינו מחרישים על ידי זה, נתגלה שהפקר יש בדבר אחותנו מהיום והלאה.

וזהו כונת התרגום שתירגם הכנפיקת ברא ובשאר דוכתי במקרא לא תרגם על זונה נפקת ברא אלא מטעיתא, אלאודאי שכאן לא הקפידו על פסול זונה שהרי קודם מתן תורה היה וגם יעקב ידע זה ואפ"ה הקשה להם שעשו כך, אלא ע"כ דהאי זונה פירושה הפקר והיינו אם לא היינו עושים נקמה היתה נחשבת מכאן ואילך להפקר והשתא מיושב מה שמתרגם יתעבד ית אחתנא דקשה דבריו אהדדי דמדפירש לשון יתעבד דהוא בלשון נפעל סתמי [עם זאל ווערין גיטאן] ועל זה שייך אחר כך עם אחותנו דהוא מדבר דבר הנעשה היאך יהיה נעשה עם אחותנו, וע"כ היה ראוי לתרגום שיתרגם על מלת את עם כמו שתרגם והנני משחיתם את הארץ עם ארעא, וע"כ לומר שהתרגום לא בא לפרש מלת יעשה שהוא יתעבד דודאי הוא כמשמעו לשון יעביד, אלא התרגום מפרש כוונתם בזה דעל ידי עשייתו של זה תהיה נחשבת מכאן והלאה להפקר.

נמצא דמ"ש הכתוב יעשה הוא כפשוטו, שהוא יעשה. וע"כ לא תרגם על את עם אלא ית להורות שהמקרא כמשמעו כפשוטו רק שהוא מתרגם כוונתו של ענין מה שימשך מזה מכאן ולהבא, וזהו ג"כ כונת רש"י שאמר שפירוש זונה כאן הוא הפקר להורות על הנמשך מכאן והלאה וזה הוא עיקר תשובתם.

וע"כ לא פירש"י כלום על תיבת יעשה להורות שהוא כפשוטו ולא מלשון יעשה בציר"י כמשמע לכאורה מלשון התרגום, וע"כ הביא רש"י את אחותנו ית אחתנא שמזה משמע שאין לעקם ולפרש מלת יעשה על דרך התרגום שמתרגם יתעבד, שגם התרגום לא בא אלא לפרש כוונת הפסוק, כמ"ש רש"י בפרשת בלק על פסוק ומחץ פאתי מואב שהתרגום מפרש קיצור העברי ה"נ כן הוא.

דאם אתה אומר שכוונת התרגום לפרש תיבת יעשה כאילו נכתב יעשה בציר"י היה לו לתרגם על את אחותנו עם אחתנא אלא ודאי כמו שאמרנו, (כן נראה אחר העיון והדקדוק בזה בס"ד). אח"כ ראיתי בקצת תרגום כתוב יעביד ית אחתנא, ולפ"ז פשיטא ית אחתנא ולא עם אחתנא.

ואפשר דזה כוונת רש"י לקיים הנוסח של ויעביד וע"כ זכר רש"י ית אחתנא דלנוסח יתעבד צ"ל עם אחתנא כמו שזכרנו: לה (א) קום עלה, לפי שאחרת בדרך. זה מוכח

מדצריך לצווי קום עלה בית אל והלא הוא הלך לשם בלא צווי אלא הצווי היה שיקום בזריות כי מחמת העצלות נענשת בבתך.

ואע"ג דלעיל פירש"י דנענש יעקב בבתו משום שמנעה מעשו. מ"מ אי לאו דנתעכב בדרך לא היה אפשר להיות נענש בזה כי הוה שליח מצוה שקיים מאמר הקב"ה שאמר לו שוב לארץ אבותיך כו' ושליח מצוה אינו ניזוק אלא שהחטא הראשון גרם שעבר ונתעכב נמצא בשעה שנתעכב לא היה שליח מצוה ונענש כנ"ל: (ז) נגלו אליו האלהים כו' אבל אחד משאר שמות כו'.

פירוש שאינו שררה ומרות לא תמצא באמת בלשון רבים: (ח) תחת האלון, שלא יקללו הבריות כרס שיצא ממנו כו'. דבר זה מבואר בילקוט מתנחומא וז"ל.

כשמתה רבקה אמרין מאן יפוק קומה אברהם מת יצחק כהו עיניו יעקב הלך לפדן ארם יפוק עשו ימרון ברייתא ליטין ביזיית דהא כדין ינקין מה עשו הוציאו מטתה בלילה אמר רבי יוסי בר חנינא לפי שהוציאו מטתה בלילה לא פירש הכתוב מיתתה אלא מן הצד. וא"ל הא גם מיתת לאה לא הוזכר בתורה אין זה קושיא שהרבה צדיקים לא נזכר מיתתן, אלא על רבקה שהוזכר מיתתה ברמז כאן צריך תירוץ למה לא הוזכר בפירוש: (י) לא יקרא שמך עוד יעקב, לשון אדם הבא במארב פירוש דמשמע שהברכות באו בארבה ובמרמה אלא דרך שררה כיון שכבר הודה שר של עשו עליהם: (יא) פרה ורבה כו', ואע"פ שכבר נתעברה ממנו כתב הרא"ם ולא ידעתי מאין זה דלמה לא נאמר שכשנתנבא זה עדיין לא נתעברה ושהה בבית אל משנתנבא עד שנסע כמו זמן העבור ובסוף עבודה נסע וילדה בעוד כברת ארץ לבוא אפרתה ויש מתרצים מדכתב רש"י בפרשת וישב שיעקב שהה ששה חדשים בבית אל ובששה חדשים לא ילדה בן קיימא א"כ נתעברה קודם בואם לבית אל שהרי מיד בנסעם מבית אל ילדה עכ"ל.

ואין זה כלום דמי יאמר שתיכף בנסעם מבית לחם ילדה ביום ההוא שמא אח"כ ואיזה ימים היה ביניהם והיא נתעברה בבית אל אחר שאמר הקב"ה פרה ורבה ותו דשמא ביום באו לבית אל נתנבא ובלילה שאחריו נתעברה וילדה ביום שאחר הנסיעה דיולדת לשבעה יולדת למקוטעין. וצ"ל דקבלה היתה זו בידם.

אבל נראה הוכחה בזה בלשון הפסוק שאמר גוי וקהל גוים יהיה ממך פתח בשתיים וסיים בלשון יחיד יהיה היה לו לומר יהיו אלא דעל בנימן לא שייך לומר יהיה שכבר נתהוה שאמו נתעברה ממנו אלא שלענין הולדה שוים הם ע"כ חיבר אותם בהדדי: גוים מנשה ואפרים. משמע מדכתיב גוים לשון רבים קאמר הכי והקשה הרא"ם דבפרשת ויחי כתב ונתתיך לקהל עמים ופירש"י בישרני שעתיד לצאת ממני קהל ועמים דקהל חד ועמים חד, וקהל עמים דהתם היינו קהל גוים דהכא וע"כ כתב הרא"ם שנשתבשו הספרים של רש"י בזה, וג"א טרח ליישב ע"ש.

ואני יגעתי ומצאתי בס"ד שהכל על נכון וקושיית הרא"ם דכאן מקשה רש"י בפרשת ויחי וכך הוא הענין דקהל עמים או קהל גוים יש לו שני פירושים, האחד הוא לדרוש קהל בפני עצמו ועמים או גוים בפני עצמו, דהיינו קהל מורה על בריהחדשה שעתיד להוולד, ועמים בפני עצמו דהיינו שאחד מבניו שכבר נברא יהיה חלוק לשני עמים

דהיינו שבטים ויש פירוש אחר דקהל ועמים הם שייכים זה לזה דהיינו קהל אחד שיהיה לעמים אח"כ ולא קאמר על בריאה חדשה וכן פירש"י כאן על שבט של יוסף שיהיה נחלק לאפרים ומנשה.

ובפרשת ויחי פירש"י על קהל עמים בפירוש הא' דקהל בפני עצמו ועמים בפני עצמו, ואחד על בריה חדשה ואחד על חלוקה לשני שבטים. וע"כ אמר רש"י בישרני לצאת ממנו עוד קהל ועמים דהיינו קהל בריה חדשה ועמים לחלוקה, ומקשה שם רש"י ואע"פ שאמר לי גוי וקהל גוים ממילא קהל וגוים חדא נינהו דאל"כ יהיו ג' דגוים עצמו ל' רבים ותירץ רש"י ל"ד הכא להתם דהתם בגוי וקהל גוים כבר אמר גוי שהוא בנימן ואח"כ אמר קהל גוים הרי עכ"פ שנים לבד מבנימן יהיו נבראים וזה א"א שהרי שוב לא נולד לו בן וכ"ש שלא תפרש על ג', אלא למדני שעתיד אחד משבטי ליחלק וצ"ל בפירוש השני והוא גוי קאי על בריה חדשה וקהל גוים קאי על החלוקה, אבל בקהל עמים שלא נאמר כלום תחילה אם תפרש דקהל עמים לחוד וקאי על החלוקה א"כ לא נזכר שם בריה חדשה דהיינו בנימן וזה א"א לומר כן, אלא ע"כ דקהל עמים נחשבים לשנים וקהל קאי על בריה חדשה שהוא בנימן ועמים לחוץ דהיינו החלוקה (נמצא הכל נכון בס"ד והוא האמת הברור לכל ברי לבב): לו (לג) יובב בן זרח מבצרה בצרה מערי מואב היא כו' ולפי שהעמידה כו מתקן בזה למאי נ"מ קמ"ל שהיה מבצרה, וא"ל גבי שאר מלכים נמי מאי נ"מ בהזכרת עירם, י"ל כל היכא דנוכל לפרש מפרשינן וכה"ג איתא פ"ק דגיטין (ו) גבי מתוותא דארץ ישראל קינה ודימונה ועדעדה מ"ט קרו להו הכי ואע"ג דבשאר ערי א"י אין לנו טעם על שמותם מ"מ כל היכא דאיכא למדרש דרשינן: פרשת וישב לז (א) וישב יעקב וכו', אחר שכתב לך ישובי עשו ותולדותיו.

אין כוונת רש"י לתרץ הסמיכות לפרשה הקודמת אלא דקשה לו לשון וישב בוי"ו דמשמע שמחובר למעלה כמו שדרשו בפרק השואל ב"מ צ"ה) דכתיב וכי ישאל איש וי"ו מוסיף על ענין ראשון וכאן אין לו שייכות לפרשה שלמעלה, בשלמא לעיל דכתיב וישב עשו בהר שעיר מחובר למה שלמעלה ממנו שאמר שהלך לארץ מפני יעקב אחיו אבל כאן שנזכר תחילה עניני עשו ומה שייך לזה ענין וישב יעקב.

וא"ל שהחבור הוא שהכתוב מודיענו ענין ישיבת תולדות עשו ואח"כ תולדות יעקב דאכתי קשה מה נ"מ לנו שמסדר שני ענינים אלו זה אצל זה. ותירץ דהכתוב רוצה לגלות לנו החילוק שביניהם שבזה מקצר ובזה מאריך וע"כ סמכם לומר לך ראה החילוק שבין אלו לאלו: (ג) בן זקונים שנולד לו לעת זקנתו.

רבים מקשים הא בנימין נולד אחר יוסף והכתוב אומר מכל בניו. והרמב"ן הקשה הא יששכר וזבולון לא היו גדולים מיוסף רק בשנה אחת או שתיים ונ"ל דיעקב היה תמיד יודע שיוליד את יוסף שעיקר הצלה שלו ע"י יוסף כמ"ש ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף ויאמר שלחני כו' כפירש"י שם, והנה כ"ז שלא נולד יוסף היה יעקב בטוח שיהיה חי עדיין, וזהו היתה האהבה לי בשביל שכל ימיו היה מצפה לו שיהיה חי עדיין והוא לא נולד עד לעת זקנתו ממילא כל ימיו היה במעמד טוב עבורו עד לעת זקנתו, משא"כ אם היה נולד בנערותו: (ז) הבוא נבוא כו', ויעקב נתכוין כו'.

קשה למה לא אמר כך לפירוש קמא דאמר דלא היה יעקב יודע כו' דנימא דהיה, יודע שפיר דקאי בלהה אלא דנתכוין להוציא מלב בניו כמו שהוא לדרך רז"ל וי"ל דלפירוש, קמא תליא מילתא בסברא דקאי על בלהה לא שייך נתכוין להוציא מלב. בניו דודאי, גם בניו יפרשו כן דקאי על בלהה משא"כ לרבותינו דאין חלום בלא כו' דזה תלוי בקבלת חכמים והם לא ידעו זה ע"כ שפיר יכול להוציא מלבם, וכ"כ הג"א.

אבל ק"ל מנלן באמת לרז"ל ללמוד מכאן דבר זה ולא נימא כפירוש קמא דקאי, על בלהה.

ותו ק"ל מנלן לומר דאין חלום בלא דברים בטלים דילמא יש לפעמים בדברים בטלים ולפעמים בלא דברים בטלים וכאן היה עם דברים בטלים. ונ"ל דהצעת דברי רש"י הם כך.

דתחילה קשה לו על מה שאמר ואביו שמר את הדבר משמע שהיה מחזיק החלום לאמת וא"כ מעיקרא מאי סבר שאמר הבוא נבוא לזה תירץ דמתחילה לא היה יודע כו' ואח"כ בא לו במחשבה דבר זה שקאי על בלהה. אבל לרבותינו אין לומר כך דאח"כ ידע שאין חלום כו' דזה אינו תלוי בסברא ורבותינו הוכיחו דאין חלום כו' דקשה מאחר שאמו מתה אלא שיש לדחוק ולפרש על בלהה מ"מ קשה על יוסף למה אמר כלל האי מילתא דאמו ולא היה לו לומר אלא על אביו ואחיו דהיה לו לחוש שמא יחזיקו לומר שדבריו בטלים, אלא ע"כ דהאמת דאי חלום בלא דברים בטלים ע"כ הוכרח לומר דזהו דברים בטלים של החלום ויעקב ובניו ודאי ידעו דבר זה אלא דה"ק יעקב לבניו נהי דאין חלום כו' מ"מ מאין הוכחה דשאר החלום הוא אמת דילמא אפשר, דכשם שזהו ודאי בטל אפשר שגם השאר בטל ומכח ספק אין לכם לדאוג, אבל אביו שמר את הדבר מכח ספק דשמא יתקיים השאר: (יב) לרעות את צאן וכו' לא הלכו אלא לרעות את עצמן דכיון דהתיבה כולה נקודה הוה כאילו אינה כלל וכמו שזכרתי בפרשת וירא אצל נקוד על אי"ו.

והרא"ם הקשה כאן דלמה ליה למכתב את והדר לנקדיה לומר כאילו אינו לא לכתביה כלל. ונ"ל דאין כאן קושיא דאילו היו הנקודות והכתב בפעם אחת היה לו להקשות כן אבל זה אינו דהנקודות לא נעשו רק ע"י עזרא הסופר כמו שהעתקתי בחיבורי על הי"ד סי' רע"ד בשם התוס' בזבחים פרק ר' ישמעאל * וז"ל כשכתב עזרא התורה עשאה נקודות ואמר שאם יאמר משה למה נקדת יאמר הלא לא מחקתי עכ"ל, וא"כ לא בא עזרא למחוק התיבה אלא לדרוש שום דרשה עבור זה ובלאו הכי נראה לתרץ שנדקדק עוד במה שיאמר הכתוב שהלכו לרעות את עצמן לפי זה מה תועלת יוצא לנו מזה.

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

דאל"כ היה לו לשתוק ולילך דהא לא ביקש יעקב ממנו שישיב לו תשובה אם ילך או לא ולא היה קריאה תחילה אלא שיבא אליו: (יז) מעמק חברון כו', ויעלו בנגב ויבוא עד חברון. הקשה הרא"ם מאי ראייה מזה דא"י גבוהה מכל הארצות כפירש"י בפסוק מהרו ועלו אל אבי אבל בב"ר אמרו והלא חברון בהר נתונה ואת אמרת מעמק חברון ולא הביא ראייה מהיכן למדו כן עכ"ל, ודחק מאוד לתרץ.

ואיני רואה כאן קושיא דרש"י לא מייתי ראייה שחברון, היא גבוהה יותר מן המקום ששלחו שם אלא אפי' אם נאמר חברון נמוך ממנו מ"מ קשה לשון הפסוק שקרא לחברון עמק והוא עכ"פ בהר דהא חברון הוא בנגב עכ"פ וכל צד הנגב הוא בהר שנאמר ויעלו בנגב הרי דשם עלייה על כל הצד ההיא וא"כ איך אמר כאן עמק חברון אלא היה לו לומר חברון סתם או הר חברון: אלא מעצה העמוקה כו'.

הרא"ם טרח לתרץ מה עצה שייך בזה ואין צורך בזה כי דבור של הקב"ה נקרא עצה בלשון הכתוב (ישעיה י"ב) כי ה' צבאות יעץ ומי יפר וגו': ויבא שכמה, מקום מוכן לפורענות. דאל"כ למאי נ"מ סיפר הכתוב ביאתם לשכם אלא הו"ל לומר וימצאהו איש יהיה איזה מקום שיהיה, אלא בשביל שהיה מוכן לפורענות.

ואע"ג דהקלקול נעשה בדותן מ"מ העצה היתה זה בשכם: (טו) וימצאהו איש, זה גבריאל, בתנחומא מביא ראייה שנאמר, והאיש גבריאל, מוכח מזה דעכ"פ מלאך הוא ועל זה מביא איזה מלאך היה אבל צריך הוכחה על זה דשמא בן אדם היה איש זה, ונראה הוכחה לזה מדאמר לו מה תבקש מי הגיד לו שיוסף מבקש שום דבר שמא לדרכו הוא הולך ותועה בדרכו אלא ע"כ שמלאך היה ושליח הקב"ה הוא להכנס עמו בדבור זה, כמו גבי אדם הראשון שנאמר לו איכה: (יז) נסעו מזה, הסיעו עצמן מן האחזה.

דברי רש"י כאן צריכים ביאור במה שפירש הפסוק בדרך דרש כזה רחוק מפשוטו לפרש מלת דותינה היינו נכלי דתות שהוא רחוק והוא ז"ל עצמו כתב שיש לפרשו כפשוטו. וגם שינה לשונו ממקומות אחרים שרגיל לכתוב פשוטו תחילה וכותב עליו זהו פשוטו ומדרש אגדה כו' וכאן כתב פשוטו בסוף וקילסו לומר שאינו יוצא מפשוטו וא"כ למה פירש תחילה דרך דרש.

ותו קשה בפסוק מאחר ששמע יוסף שאחיו חושבים להמיתו היאך הלך אחריהם דהוה כמאבד עצמו לדעת ח"ו. ונראה כוונת רש"י היא כן דיש לפרש כאן שני פירושים ועל כל אחד יש קושיא דלפי פשוטו קשה למה הוצרך לומר נסעו מזה, אלא הו"ל בקיצור שמעתי אומרים כו' וטפי קשה לשון כי שהוא מורה על נתינת טעם וכאן לא שייך זה דעל מה הוא נותן טעם.

ולפי המדרש לא קשה זה דהוכרח להקדים נסעו מזה דאי לא אמר רק שמעתי אומרים כו' ה"ז כפשוטו דדותן שם מקום ולשם ילכו, מש"ה כתב תחילה נסעו מזה דלא מיירי כאן מהליכת הדרך אלא מהליכה מאחזה ממילא הוה דותינה לבקש נכלי דתות להמיתו. אבל קשה על, זה דהא סיים על זה וימצאם בדותן דזהו דאי שם מקום ממילא גם דותינה הוא שם מקום, ע"כ פירש"י דצ"ל שני הפירושים ביחד בדרך זה, דיוסף אמר את אחי אנכי מבקש הגידה כו' דהיה לו לומר בקיצור את אחי אנכי מבקש וזה מספיק על מה

שאמר לו מה תבקש ** (ע"ש, וכוונתו לפסקי תוס' מנחות פרק כל קרבנות הצבור, ועי' אדר"נ פל"ד ורבה במדבר פ' ג) ** אלא דהאיש אמר תחילה מה תבקש כלומר הרי הם חושבים על רעתך לאיזה צורך תבקשם, על זה אמר יוסף ב' דברים האחד את אחי כלומר מצד אחי גם אם אפול לא ימלאו לבם להזיק לי כי לא ישלחו ידם עלי.

השנית הגידה לי כו' ואלכה להם השיב לו נסעו מהאחזה ולא תסמוך על זה לומר שלא ישלחו בכך ידם כי שמעתי אומרים שמבקשים לך נכלי דתות ע"י אחרים ולא יראו הם עצמם במיתתך, ועל זה סמך יוסף לאמר שאלך אחרי אחי ואקדים עצמי אליהם באופן שיצטרכו לשלוח יד עלי וזה לא יעשו, ועפ"ז הוה דותינה ג"כ על שני דברים, האחד עכ"פ כפשוטו שם מקום תשובה על הגידה לי איפה הם, וגם תשובה על את אחי אנכי מבקש לומר שלא ישלחו בכך יד וע"כ הלך לדותן וסמך עצמו שיקדים עצמו לבא אליהם, וע"כ כתב רש"י שאין המקרא יוצא מידי פשוטו כי תשובת האיש היתה על שני דרכים (וניחא הכל בס"ד): (יח) אותו, כמו אתו עמו כלומר אליו נראה כונתו דויתנכלו פירושו שנתמלאו ערמומיות זה לשון משמע המילוי נעשה ע"י אחרים כמו שפירש"י על ויתפרקו, והאחרים דכאן היינו יוסף שהוא גורם להם מילוי נכלי ערמומיות, ועל זה שייך לשון אתו שהוא הגורם המילוי, כלומר אליו שלשון אתו אינו מתיישב עדיין דבמשמעות הוא כאילו הם עמו ניכלו מחשבות על אדם אחר, אלא אליו מתייחסים הערמומיות, ולשון עמו דנקט רש"י הוא ביאור על מילת אתו דהיינו דבתורה כתיב אתו חסר אלא דקרינן אותו בוי"ו וכאן אמרינן דהוה אתו בלא וי"ו ממילא משמעותו עמו: (כ) ונראה מה יהיו חלומותיו כו', רוח הקודש אומרת כן.

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

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

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

בחורים וסדקים: (כז) וישמעו, וכגון וישמע יעקב אל אביו לעיל בפסוק זה סוף תולדות לא זכר רש"י כלום מזה, דשם אין לטעות ולפרש בענין אחר דהא מפורש שם אח"כ וילך פדנה ארם משא"כ כאן שלא כתיב רק וישמעו אחיו אפשר לפרש דלא היתה שם אלא שמיעה ולא קבלה הו"א שבאמת לא קבלו באותה שעה וראיה מדאמר אח"כ ויעברו אנשים מדינים כו' ואז וימכרו כו' משמע שמה שאמר יהודה למכור לישמעאלים לא קבלו ממנו ולא מכרוהו אז כלל ע"כ מביא רש"י התרגום שתרגם וקבילו דאף באותו פעם היתה מכירה כדפירש"י אחר זה וזה למדנו מוישמעו אחיו שהוא קבלה לעשות כן (כח) ויעברו אנשים מדינים, זו היא שיירא אחרת.

יש תימא בענין מכירת יוסף דרש"י כתב כאן דהאחים מכרוהו לישמעאלים והישמעאלים למדינים והמדינים למצרים וכן אמר הכתוב והמדינים מכרו איתו אל מצרים ואח"כ בפרשה זו אמר הכתוב ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים אשר הורידוהו שמה, הרי שפוטיפר קנאו מיד הישמעאלים והם הורידוהו למצרים.

ותו קשה דבריש הפרשה כתב רש"י פסים וחשב סוחרים וכאן לא הוזכר סוחרים למכירה בפני עצמה. ונראה דסדר מכירה היתה לישמעאלים וישמעאלים הורידו אותו למצרים ובמצרים מכרוהו הישמעאלים למדינים והמדינים לסוחרים שבמצרים והסוחרים לפוטיפר, נמצא שישמעאלים הקונים הראשונים ופוטיפר קונה האחרון מן הסוחרים, והכתוב אומר שפוטיפר קנאו מן הישמעאלים כי מורה לנו שתחילת המכירה היתה להתכלית לקנין של פוטיפר והוי כאילו קנהו פוטיפר מישמעאלים ע"כ אמר הכתוב שקנאו מישמעאלים.

וזהו מרומז שפיר בפסוק אורחת ישמעאלים הולכים להוריד מצרימה שהוא לשון מיותר כי היה לו לומר בקיצור יורדים מצרימה, אלא הפירוש הוא שהישמעאלים הולכים להוריד את יוסף למצרים לפוטיפר כי זה היה תכלית כוונת הש"י באותההליכה. ומ"ש הכתוב ויעברו אנשים מדינים סוחרים מילי מילי קאמר דהיינו אנשים הם ישמעאלים והם מכרוהו למדינים במצרים והמדינים מכרוהו שם לסוחרים והסוחרים לפוטיפר.

ומ"ש והמדינים מכרו אותו אל מצרים היינו בעיר מצרים קנוהו, שם סוחרים ואח"כ לפוטיפר (כנ"ל נכון). אח"כ ראיתי במדרש ילקוט שפוטיפר לא רצה ליקחנו ואמר אין זה עבד ואמר להמדינים תנו לי ערב דאין לשון מיד אלא ערב כד"א אנכי אערבנו מידי כו' וכתב מיד הישמעאלים אשר הורידוהו שמה.

א"כ מתורץ הקושיא שזכרנו דאמר מיד הישמעאלים כי מכח הערבבות אמר כן. רק קושיא השנייה קשיא דסוחרים לא הוזכר כאן: (לא) שעיר עזים, דמו דומה לשל אדם.

וכתב החזקוני דההיא בפרק הנזקין (נ"ז:): גבי נבוזראדן דלא, אידמי דהיינו משום שהיו מעורבים, ולא נהירא דא"כ היה נבוזראדן מרגיש בזה, אלא נראה דהתם מן השמים היה שלא יהיו דומין מגרם העונות: (לב) וישלחו את כתונת הפסים. ברמב"ן יש שני פירושים על וישלחו האחד מלשון שליחות והשני מלשון בשלח יעבורו (איוב ל"ו) דפירושו בחרב והיינו שדקרו בסכין הכתונת דומה לשיני החיות: (לג) חיה רעה אכלתהו, נצנצה בו רוח הקודש הוכחה לזה מלשון הכתוב שאמר חיה רעה כו' ואח"כ

טורף יוסף ואיפכא מבעי ליה למימר טרוף כו' ואח"כ חיה כו' כי הטריפה של חיה קודמת לאכילה כדאמרינן בכמה דוכתי זאב טורף, ואוכל אלא ע"כ דרוח הקודש אומר כן ע"ש אשת פוטיפר שהיא מתגרה בו כחיה: ושתפו להקב"ה עמהם.

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

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

האי אביו מיירי באביו של יעקב דהיינו יצחק שהיה בוכה משום צערו של בנו (לו) הטבחים, שוחטי בהמות המלך. והתרגום אומר רב קטוליא, ופי' הרמב"ן דהיינו מי שממית דגם גבי אדם שייך טביחה, וא"כ תימא על רש"י היאך חולק על התרגום בחנם ולכל הפחות היה לו להביא התרגום ולחלוק עליו ונ"ל שרש"י מפרש גם התרגום דקאי על בהמות המלך דגבי ומכה נפש בהמה מתרגם ודיקטול.

והוכרח זה מדקראו שר שאותו הממונה על חייבי מיתות אין שם שר עליו אלא בזוי מאוד בעיניהם;: לח (א) ויהי בעת ההיא, למה נסמכה פרשה זו אין הקושיא על סדר הפרשיות אלא על לשון הכתוב ויהי בעת ההיא דתלה בעת ההיא ובאמת הוא ענין אחר והפסקה יש כאן: (ח) והקם זרע, הבן יקרא על שם המת.

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

דהאי כי אמר אינו נתינת טעם על עד יגדל שלה אלא על שבי בית אביך שהוא אינו אלא דחייה: (טו) ויחשבה לזונה, לפי שיושבת בפרשת דרכים. בפ"ק דסוטה (דף י'): פרכינן וכי משום דכסתה פניה חשבה לזונה א"ר אלעזר שכיסתה פניה בבית חמיה, כמו שמביא רש"י אחר זה בשם המדרש, וא"כ א"א לפרש הך כסתה פניה כפשוטו והיאך כתב רש"י תחילה כפשוטו שלא יכול להכירה קשה היאך חשבה לזונה כקושית הגמרא ומאי ראייה לזה ממה שישבה על פרשת דרכים כיון שלא רצתה להראות פניה.

ע"ק ממ"ש הבה נא הזמיני עצמך כו' מה הכנה שייך לזנות. וע"ק במ"ש תקח לה והיה שלה כו' כבר היה בידה ומה קיחה שייך בזה.

וע"ק במ"ש נהיה לבוז אם תבקשנה עוד יפרסם כו' ואי חשש לזה מעיקרא מאי סבר שבא עליה לפי דעתו כיון שיש בזיון. וע"ק לשון אנכי אשלח שהוא מיותר דלא היה לו

לומר אלא גדי עזים למה זכר שליחות, וכן היא אמרה עד שלחך ולא אמרה עד שתתן לי, וע"ק שיש כאן דברים סותרים זא"ז דמתחילה סבר שיש צד לבקשנה רק שהמניעה פן נהיה לבוז ואח"כ אמר מה עלי לעשות משמע שאין שום צד עוד לזה: ונראה ליישב כ"ז, ונקדים תחילה דקודם מתן, תורה לא היה איסור בביאת פנויה בשום צד רק היה חשש שמא תתעבר ולא נודע מי אביו וזהו בזיון בעיני העולם.

והנה יהודה ראה בה סימן זנות מחמת, ישיבתה בפרשת דרכים וראה בה ג"כ סימני צניעות מחמת כיסוי פניה וחשב שכוונתה לזנות והיא הפקירה עצמה דוקא למי שטוב בעיניה ורוצה להתעבר ממנו וכשיבא אותו איש תגלה פניה וכל זמן שלא ייטב בעיניה להתעבר ממנו תשאר בכיסוי פניה, וכאשר חשק יהודה להתקרב אליה נטה לה מן הדרך והיא לא גילתה פניה והפציר בה שתתרחצ לו, וזהו שאמר שתכין דעתה אליו דהיינו שתתרחצ לו ואמרה לו מה תתן לי פירוש אני רוצה שיהיה מפורסם מי שבא אלי אולי אהיה מעוברת וצריך אני לראיה מי הוא אבי הילד שאוליד וע"כ סיימה ואמרה כי תבא אלי פי' מה הוא הדבר שיהיה לי לראיה כי תבוא אלי שיהיה לי ראיה שאתה באת אלי ולא אחר, אמר לה אנכי אשלח גדי עזים פירוש שהשליח שיביא לך הגדי הוא יהיה עדות בזה, ואמרה תן לי ערבון עד שלחך כי אולי לא תשלח ולא יהיה לי עדות ושמא אהיה מעוברת ויהיה ספק ממי, ונתן לה חותמו ופתילו ואין לך עדות גדול מזה, ואח"כ כשלא מצאה השליח אמר יהודה הנה אין הדבר כמו שחשבתי שהיא רוצה להיות לה ראיה מי בא עליה דא"כ לא היתה הולכת משם אלא ודאי שלגזול בעלמא נתכוונה שרוצה להחזיק לעצמה דברים אלו והנה גזל הוא איסור לבני נח ומי שגורם הגזל לאחר הוא נענש ג"כ משום לפני עור כו' כדאיתא לענין מלוה לחבירו שלא בעדים בס"פ איזהו נשך, ועל זה אמר יהודה שמה שהיא גוזלת ממנו והוא הגורם לזה יש לזה שני תיקונים האחד שימחול לה ותזכה בו ובזה יסתלק ג"כ ספק מי בא עליה דהא יש בידה חותמו, אלא שיש קצת חשש שעכ"פ היא אינה יודעת מזה שנמחל לה ונמצא לפי דעתה גזל הוא, וזה דומה למ"ש חז"ל מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ואכל בשר, טלה שצריך כפרה כדאיתא גמרא (נזיר כ"ג) הביאו רש"י בפרשת מטות, וטוב לעשות תיקון שני דהיינו שישלח שנית ויבקשנה אולי ימצאנה.

על זה אמר תקח לה, פי' אני עושה תיקון הראשון שאמחול לה ותקח לה בהיתר כאילו נתתי מחדש, כי אם לא כן אלא אעשה תיקון השני דהיינו לשלוח שליח אחר לבקשה יהיה פרסום. וע"כ אמר פן נהיה לבוז פי' שמא תהיה מעוברת ולא יודע מי הולידה וזהו בזיון כמו שזכרנו וא"כ יש לדאוג כי עתה שלחתיך ואתה לא מצאת אותה נמצא שאין ידיעה מזה אלא לך אבל אם אוסיף לשלוח שליח אחר יתפרסם הדבר שאנכי בעלתי בעילת ספיקא דשמא תתעבר ולא יודע מי הוא שבא עליה וזהו בזיון לי ע"כ טוב לי לעשות כתיקון הראשון שתקח לה, ובזה מבוארין ג"כ דברי רש"י אחר זה שכתב אם תבקשנה כו': (כד) ותשרף, לפיכך דנוה בשריפה.

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

ולשון רש"י מורה על זה שאמר לפיכך דנוה בשריפה ולא אמר שדינה בשריפה אלא דה"ק שכיון ששייך בה שריפה בדין תורה גבי ארוסה לפיכך הורה לפי שעה גם בזה שריפה: (כה) והיא שלחה וכו' מכאן אמרו כו' בפרק הזהב (דף נ"ט) איתא כן וכתבו התוס' היא מוצת בלא [הרגשת] אל"ף כמו ויצת אש בציון שהיתה קרובה לאש כבר ולא שלחה לו אלא ברמז אם לא היה מודה לא היתה מפרסמתו עכ"ל: הכר נא כו' שלש נפשות כו', אע"ג דכתיב בסמוך והנה תאומים בבטנה משמע דבשעת הריון לא היה נודע.

י"ל דודאי היא ידעה בנבואה מזה, וראיה דאמרינן בב"ר שהיתה מטפחת על כריסה ואומרת מלכים אני טוענת כו' אלא דקמ"ל קרא שלא היה לה צער הריון מחמת תאומים כמו רבקה שהיה לה צער וע"כ הוצרכה להודיע צערה לרבים משא"כ כאן היה הדבר בהסתר בלי צער ולא נודע לרבים עד הלידה והיינו משום דכאן היו שניהם צדיקים: (כו) צדקה בדבריה, פירוש במה שאמרה לאיש אשר אלה לו אנכי הרה כי ממני היא הרה ודברים אלו שלי הם, וא"כ מ"ש כי ע"כ לא נתתיה כו' אין לו שייכות עם ממני אלא קאי על מה שבדין עשתה כמו שפירש"י אח"כ, וקשה דהא לא נזכר בפסוק שבדין עשתה אלא אתה צ"ל כן ואמאי לא פירש"י צדקה במעשה שעשתה וא"כ יהיה שפיר לשון כי על כן לא נתתיה כו'.

וי"ל דא"כ הוה ממני הפסק בין צדקה במעשה ובין כי על כן כו' שהוא הטעם על צדקת מעשיה משא"כ עכשיו דצדקה קאי על דבריה הוה שפיר ממני בדרך זה דשבחה יהודה בדבריה שאמת הם כי ממני היא מעוברת ועל זה קשה מה שבח יש לה שאמת דברה כיון שהמעשה הוא רע וזה דומה למי שמודה שעשה עבירה וכי ראוי לשבת איש זה, ע"כ סיים ואמר כי בדין עשתה כי על כן לא נתתיה כו' והשתא ניחא דלא קאי כי על כן על מה שלא נזכר בפסוק.

ומצד יהודה היה ג"כ צודק כי מצד יבום היה הדבר כמ"ש הרמב"ן אלא דשלה היה ראוי יותר ליבום וכיון שלא ניתנה לו הפקירה עצמה לגבי יהודה: ולא יספ"א לא הוסיף, נראה טעמו של י"א זה כי לא הותרה לו אלא בשביל מצות יבום כמו שזכרנו לא הותר אלא עד שהיתה מעוברת ויקויים זרע להמת, וזהו משמעות הל' של יהודה שאמר לאונן בוא אל אשת אחיך ויבם אותם והקם זרע לאחייך משמע שאין לך היתר אלא מצד הקמת זרע לאחיו ותו לא, ואע"ג דגבי יבמה קי"ל כיון שיבמה הרי היא כאשתו לכל דבר מ"מ קודם מ"ת שהיה היבום מצד המנהג לא היה כן כמ"ש הרא"ם לעיל לענין קריאת הבן בשם המת דאח"כ נתחדשה הלכה, ועפ"ז יתיישב הכתוב טפי במ"ש וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע כו' שהקשה הרמב"ן מה היה הענין שהשחית זרעו ואדרבה הרבה אנשים מרוצים בכך לקרוא לבניהם כשם אחיהם.

אבל השתא ניחא שהיה יודע שאחר שתתעבר ותלד תהיה אסורה לו ע"כ היה צר לו ושיחת זרעו שלא תתעבר: וי"א שלא פסק. דס"ל שהיה הדין בהם כמו לדידן ביבמה שהיא כאשתו לכל דבר: והנה תאומים.

ע"ל פרשת תולדות: (ל) אשר על ידו השני כו', כנגד ד' חרמים. הקשה הרא"ם הא איתא בפרק נגמר הדין (מ"ג:) א"ר יוסי בר חנינא מלמד שמעל עכ"ן בשלשה חרמים שנים

בימי משה ואחד בימי יהושע ר' יוחנן אמר ה' ד' בימי משה ואחד בימי יהושע ממילא כ"ע לא ס"ל ד' ותירץ דלא חשיב אלא ארבעה של ימי משה וס"ל כר' יוחנן ומה שלא רמז אלא אותן שבימי משה מפני שאותן שבימי משה לא נענש עליהם כו' עכ"ל ולא ידענא כאן קושיא דדברי רש"י כאן הם במדרש רבה בשם ר' יודן ארבע ידות כתיב כאן כנגד ארבעה חרמים שהוא עתיד ליטול מן החרם חרמו של עמלק וחרמו של סיחון ועוג וחרמו של יריחו וחרמו של כנענים עכ"ל.

הרי שדעת ר' יודן שלא כהנך אמוראי דס"ל בימי יהושע היו שנים דהיינו של יריחו ושל כנענים, וזהו דלא כמאן מהנך אמוראי דס"ל בימי יהושע היה אחד ודברי רש"י הם כר' יודן: לט (א) ויוסף הורד כו', ועוד כדי לסמוך כו' לעיל בפסוק ויהי בעת ההיא וירד כו' כתב רש"י הטעם שהורידו את יהודה מגדולתו ולא הוזכר שם הטעם השני דכאן משום דהכוונה היתה לשם שמים.

וראיתי בזה תירוץ בלתי ישרים בעיני ונ"ל דלק"מ דכבר כתבתי לעיל דרש"י לא דרש סמיכות אלא בא בא לפרש מאמר הכתוב ויהי בעת ההיא משמע דהכתוב עצמו אומר שיש שייכות במעשה יהודה למעשה דיוסף דזה גרם לזה דהיינו שהורידוהו מגדולתו בשביל מעשה שלמעלה משא"כ בטעם השני דכאן לא שייך לומר על זה ויהי בעת ההיא, שהעת לא גרם לזה שיהיה לשם שמים, אבל כאן דלא באנו אלא לתרץ לשון ויוסף דמשמע שקאי אדלעיל שפיר י"ל דקמ"ל דהכוונה היתה לשם שמים כמו לעיל: (ו) ויחי יוסף יפה תואר, כיון שראה עצמו מושל כו'.

נראה הוכחה לזה דאי תימא כפשוטו מפני שראתה אותו הדור חשקה בו קשה לשון ויהי יוסף יפה תואר משמע לשון ויהי שבאותה שעה נתחדש והיה כך אלא היה לו לומר ויוסף היה יפה תואר כמו ברחל דכתיב ורחל היתה יפת תואר, דהא יוסף היה מעולם יפה תואר ומאי קא ממעט במלת ויהי, ע"כ פירש שנתחדש יופי שלו ע"י סלסול בשערו וקמ"ל דמזה נעשה מכשול.

ועל זה קשה הא כתיב אחר הדברים האלה דמשמע לא באותו פעם שנעשה יפה מראה לזה כתב שכ"מ שכתוב אחר הוא סמוך ולא אחרי שהוא מופלג: (ט) וחטאתי לאלהים, בני נח נצטוו על העריות. נל"פ דברי רש"י בזה דמאי חטא לאלהים, בזה דהא האיסור בזה משום אשת איש וקי"ל אין אישות לעכו"ם דאמרי' פרק ארבע מיתות (נ"ב:) אשר ינאף את אשת רעהו פרט לאשת עכו"ם וי"ל דבריש כי תצא פירש"י אשת יפת תואר אפילו אשת איש וכבר כתבו התוס' בזה בקידושין בפ"ק (כ"א).

(דמ"מ יש איסור בזה מחמת ודבק באשתו ולא באדרת שנאמר בבני נח ג"כ, א"כ זהו שאמר שיחטא לאלהים אע"פ שאין אישות לעכו"ם מ"מ בני נצטוו על העריות מכח ודבק באשתו וא"כ שפיר יש איסור כיון דיש עריות להם ממילא יש אישות להם: ויש להקשות דהתחיל יוסף לומר הן אדוני כו' דמשמע שהקפיד על שימרו על אדוניו ואח"כ הוסיף שיחטא לאלהים עשה מהעיקר תוספת וטפל ואיפכא היה ל"ל.

ונ"ל דהיא לא תבעתו רק לשכב אצלה ולא לתשמיש כמ"ש המפרשים בזה, והשיב יוסף דזה לא יתכן מתרי טעמי חדא דהן אדוני כו' כי אם אותך באשר את אשתו דהיינו בענין

שאת אשתו לא לתשמיש כי הוא נעשה סריס רק שהוא שוכב אצלך ואם אני אעשה כך אמרוד באדוני שאני אעשה מה שדרכו לעשות שנית.

וחטאתי לאלהים דהיינו שאם אשכב אצלך סופי לבוא לידי זנות וחטאתי לאלהים (זה פירוש הגון בס"ד): (יא) לעשות מלאכתו כו' וחד אמר לעשות צרכיו עמה יש להקשות למה מפרש לחובתו של יוסף ולא כאידך מ"ד מלאכתו ממש, וי"ל דקשה לו למה אמר מלאכתו ולא מלאכה סתם דהיינו מלאכה של האדון, ע"כ מתרץ לעשות צרכיו עמה והיא מלאכתו ולא של האדון.

ומטעם זה אמר התרגום למבדק בכתבי חושבניה דקשה מ"ש מלאכה זו משאר מלאכות אלא דמתרגם לשון מלאכתו דהיינו דשייך דוקא לו וזה בבדיקת חשבונות: (יד) עברי מעבר הנהר מבני, עבר לעיל בפרשת לך לך גבי אברהם העבריאייתא בב"ר פלוגתא חד אמר מעבר הנהר וחד אמר מבני עבר. ורש"י בחומש לא פירש שם אלא מעבר לנהר וכאן הביא כדברי שניהם ונראה לתרץ דכאן יש לדקדק דאמרה איש עברי ובסמוך אמרה העבד העברי אלא שכאן ובסמוך יש טעם אחר דהיא נזהרה שלא ישאלו אותה היאך נתיחדה עם איש אחד בחדר אחד וזה גרם לתביעת זנות, לזה יש תירוץ שאין משום יחוד מצד שהאיש הוא חשוב מאוד ולא יתבע דבר עבירה, ואע"פ שלפי הדין אין מועיל זה כי אפי' ת"ח אסור להתיחד עם אשה מ"מ אין הדבר מכוער כ"כ והעולם אינם חושדים בזה.

ועוד יש תירוץ כי עבד הבית אינו נחשד בזה כי אין עולה על לבו לתבוע אדונתו וסברא, זו מביא הראב"ע בפסוק לא תחמוד, והנה האשה הזאת כשדברה עם בני ביתה שאינם מקפידים כ"כ לחשוד, זכרה התירוץ הראשון שאיש עברי הוא ואיש הוא ל' חשיבות וגם מלת עברי הוא ג"כ לשון חשיבות כאן וע"כ פירש"י כאן שהוא מבני עבר כי עבר אדם חשוב היה.

אבל למטה שדברה עם אישה שהוא מקפיד ביותר ע"כ אמרה התירוץ השני כי עבד עברי הוא ע"כ אין חשש יחוד בזה כלל: (יט) ויהי כשמוע וכו', עניני תשמיש כאלה. הרמב"ן הקשה דהא אמרינן במדרש שפוטי פרע לקח את יוסף לתשמיש ונעשה סריס בגופו, ותירץ דהך עניני תשמיש הוא בגילוי ערוה ומשמוש ידיים לחוד.

ואין מיושב בזה ל' רש"י שכתב בשעת תשמיש אמרה כן שהרי לא היה שם תשמיש עם בעלה. ויש עוד להקשות למה חרה אפו טפי בשעת תשמיש ממה שהיה תחילה קודם התשמיש שאמרה לו דבורים אלו.

נראה שתשמיש של פוטיפר היה באופן שלא היה לו קישוי, רק כדרך תשמיש הזקן כמו דאמרינן פרט למשמש באבר מת עם הערוה שפטור ממיתה וכאן בשעה שאמרה לו בא אלי לצחק הוא שבאמת לא צחק כלל ולא נגע בה אלא שהכין עצמו לכך אבל כשאמרה בשעת תשמיש של פוטיפר שנגע בה באמת אלא שלא היה שם קישוי חרה אפו טפי.

ולפ"ז ניחא מש"ל כי אם הלחם אשר הוא אוכל וקאי על תשמיש והא סריס היה, והרא"ם טרח, לתרץ דה"ק שהיה אוכל כבר לפני זה, אבל לדידי ל"ק שעכ"פ היה לו תשמיש לפי טבעו וכח שלו: (כב) הוא היה עושה, במימריה הוה מתעביד דאין לפרש כפשוטו

שהיה עושה מלאכה שעליהם לעשות דהא כתיב כל אשר עושים משמע עושים ממש; (ה) ויחלמו חלום שניהם, כל אחד חלם חלום הדומה כו' נראה דזה קאי לפי פשוטו של מקרא דאילו לפי המדרש שהביא לפני זה אין הפירוש כן שהרי אמר שראה ממש פתרון של חבירו אלא דזה קאי לפי פשוטו וקמ"ל קרא גדולתו של יוסף שלא תאמר שמצד שכלו פתר החלומות דהיינו לפי שכל בני אדם שפותרין לפי היקש הענין לפי החלום, דזה אינו אלא החלום היה מורה על הפתרון לא על הפתרון של יוסף דאל"כ לא היה רבותא ביוסף להוכיח שרוח ה' בקרבו כי כל אדם יכול לפתור לפי שכלו לפי משמעות החלום.

אלא לפי הפתרון במעשה שבא עליהם אח"כ הוא ול' לפי הפתרון כאילו אמר לפי הקיום שנתקיים בהם באמת וע"כ אמר אח"כ העתיד לבוא עליהם וזהו שלא ע"פ השכל האנושי אלא לפי חכמת אלהים ב"ה ובאמת מוכרח זה דלפי שכל האנושי היה לו ליוסף לפתור גם חלום שר האופים לטוב ולומר דמה שחלם שהעוף אוכל מהסל היינו פרעה דומה למה שמצינו בפסוק וירד העיט על הפגרים דקאי על דוד וגם כאן היתה הסברה לפתור ג"כ שפרעה יאכל מן הסל שעל ראשו כי דרך הסל לשאת על הראש, וא"כ למה פתר לו יוסף לרעה אלא ודאי כי רוח ה' היה בו ויודע מה שנגזר עליו באמת.

וע"כ אמר רש"י לפי הפתרון שעתיד לבוא עליהם לא לפי פתרון כשאר פתרונים לפי ענין החלום אלא לאלהים פתרונים כפי מה שיבא עליהם. (זה נראה נכון): פרשת מקץ מא (לו) והיה האכל הצבור כשאר פקדון הגנוז.

דקשה מאי פקדון שייך הכא דמי הוא הנפקד. ותירץ דמה שיהיה מונח וצבור אע"פ שהכל תחת יד פרעה מ"מ יהיה דומה לשאר פקדון שהוא מופקד ביד אחר ואינו תחת יד בעלים כן יהיה זה גנוז ולא יגע בו: (לח) הנמצא כזה.

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

היה כאן עד הנה אלא הוא לשון עתיד שאם נלך ונבקש לא נמצא כזה: (לט) אין נכון וחכם כו' דקשה דהאי, קרא לאו סיפיה רישיה דהיאך תלוי מה שאין עוד נכון וחכם כמוהו במה שהודיע אלהים לו דבר זה אלא היה לו לומר אחרי הודיע אלהים אותך נכון וחכם אתה, אלא ודאי שלא בא לשבחו, אלאקיום הפתרון מה שפתרת לילך ולבקש נכון וחכם והודיעך אלהים לקיים דבר זה הנה אין לבקש יותר ממך: (מב) בגדי שש, דבר חשיבות הוא במצרים.

כתב בדבק טוב בא אלי חכם אחד מא"י ואמר לי שאין פירושו פשתן כי שש הוא דבר חשוב נעשה מצבעונים הרבה והוא מלבוש שלובשין על כל הבגדים ואינו השש הנאמר במלאכת המשכן דפירש"י בתרומה פשתן וכאן לא פירש כן אלא שהוא דבר חשוב ע"כ: (מג) אברך וכו' עד מתי אתה מעוות עלינו כו'.

נראה דבן דורמסקית חולק גם על פירש התרגום דהוא ס"ל שאין לחלק התיבה לשנים לעשותה שתי תיבות וזה קשה הן על התרגום הן על ר' יהודה רק שלא דבר אלא עם ר'

יהודה דא"ת דלפירוש התרגום לא קשיא ליה לא היה לו לפרש פירוש שלישי אלא היה לו להסכים להתרגום: ובלעדיך, שלא ברשותך.

דא"ל דה"ק שאין יכולת ביד שום איש, להרים רק לך יש רשות להרים, דא"כ היה לו לומר רק אתה מאי בלעדיך אלא דגם לאחרים יש כח להרים אלא שאתה תתן רשות לזה (מה) פוטי פרע, על שנסתרס מאליו. מלת פרע דהוא לשון, סירוס מלשון וירא משה את העם כי פרוע הוא ותרגומו בטיל הוא, ה"נ כן הוא שנתבטל מתשמיש והורה לנו הכתוב שנעשה זה בעבור יוסף: (מז) ותעש הארץ כתרגומו, ואין הלשון נעקר מלשון עשייה.

פי' אע"פ שתרגומו וכנשו כו' שהוא ל' אסיפה מ"מ שייך שפיר על זה לשון עשייה כי הכניסה היא העשייה: (מח) אכל שדה העיר וכו', ונותנין בתבואה מעפר כו'. פי' זו תקנה אחרת ומועיל בכל ענין, כי שתי דעות הם בב"ר ת"ק ור' נחמיה (מט) כי אין מספר.

תחילה אמר שהסופר חדל לספור, ואפשר לומר דמ"מ היה מספר אלא שהסופר לא רצה לטרוח ולספור מש"ה כתב כי אין מספר. ואי הא לחוד הו"א שהוא כפשוטו שאין כלל מספר וזה אינו דכל דבר בעולם יש לו מספר אלא שא"א לסופר לספור אותו: (נ) בטרם תבא שנת הרעב, מכאן שאסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון קשה מיצחק ששימש בשני רעבון כדפירש"י בפ' תולדות, ובפ"ק דתענית שנינו דחשוכי בנים מותר.

אלא דקשה מלוי ששימש בשני רעבון שהרי כתיב אשר ילדה, אותה ללוי במצרים ודרשו לידתה במצרים ואין הורתה במצרים ואז היה רעב בשעת הורתה. והתוס' בפ"ק דיבמות כתבו דלאו לכ"ע אסור אלא למאן דבעי למיהוי חסידא ואחרים שמשו ויוסף לא שימש, ורבינו נסים תירץ דאין איסור אלא משום צערא דישאל והם היו יודעים שהיו בריוח דהיה להם תבואה אבל יוסף היה סבור שהם בצער לכן לא שימש ע"כ.

וי"ל עוד דיעקב היה יודע שיש לו שבר במצרים כפירש"י לקמן וגילה זה לבניו ויוסף לא ידע אבל גם עיקר דהאי איסור תשמיש לאו לגמרי הוא בכל אופן אלא תשמיש שהוא לתענוג בעלמא אסור שראוי להצטער עם שאר הבריות אבל לקיים המין או דיצרו תקיף עליה ויש חשש השחתת זרע אין איסור, ודבר זה בכלל חשוכי בנים הוא אלא דמילתא דפסיקא נקט, ואע"ג דאמרו מכאן שאסור לשמש בשני רעבון ולמדוה מיוסף דמיירי בלידה דהא כתיב יולד לו שני בנים ואפ"ה אסור בשני רעבון אסמכתא בעלמא היא וע"כ לומר כן דהא אי לא הוה נולד לו קודם הרעב היה חשוכי בנים והיה מותר ואפ"ה אמר קרא בטרם תבוא שנת הרעב משמע שברעב אסור אלא דלא ילפותא גמורה היא אלא אסמכתא בעלמא והיינו איסור תשמיש משום תענוג לחוד אסור: (נו) על כל פני הארץ, מי הם פני הארץ אלו העשירים נראה דקשה היה לו לומר להיפך על פני כל הארץ למה הקדים כל לתבת פני דהא קאי על הארץ ע"כ תירץ דהיינו העשירים וכן אמרו בב"ר אר"ש בר נחמני לא התחיל הרעב תחילה אלא בעשירים כו': מב (א) למה תחראו, למה תראו עצמכם, פירוש כי תתראו אל אחרים הרואים אתכם ועל זה אמר למה יהיה זה שאתם תהיו נראים כשבעים ועל זה קשה מה התרעם על בניו במה שאחרים רואים אותם כן.

לזה פירש למה תראו שאתם מראים עצמכם כן וגורמים שאחרים יראו אתכם כן: כאילו אתם שבעים. קשה הא באמת היה להם תבואה כמו שפירש"י תו קשה דבפ' דברים פירש"י על כי ה' אלהיך, ברכך לפיכך לא תכפו את טובתי להראות כאילו אתם עניים אלא הראו עצמכם עשירים.

וצ"ל דדוקא כשיש ברכה מרובה אז יראו עצמם עשירים אבל כשאין להם הרבה רק לפי שעה אז לא יראו עצמם עשירים, מש"ה אמר כאן אתם יש לכם תבואה לפי שעה ואתם מראים עצמכם כאילו אתם שבעים ויש לכם תבואה הרבה. ובזה אתי שפיר, שזכר בני אדום וישמעאל דהם הרחוקים מכם ואינם יודעים האמת אבל בני ארץ כנען שהיו בני יעקב קרובים להם ידעו שאין להם רק לפי שעה ואינם שבעים: (ב) רדו שמה, ולא אמר לכו כו'.

רבים מקשים הא ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות כפירש"י כמה פעמים וגם אחר זה כתוב וירדו אחי יוסף עשרה לשבור כו'. ונראה לתרץ דקשה כאן שאמר ושברו בוי"ו היה לו לומר שברו כמ"ש אח"כ וירדו כו' לשבור בר, דהיינו שהירידה לשם היתה דוקא לשבור משא"כ כאן שאמר ושברו כו'.

ותו דלא היה לומר כלל רדו שמה, אלא שברו במצרים, משמע שזה מילתא אחריתא. אלא האמת כך הוא שהירידה לשם היתה בלאו הכי שכבר נגזר עליהם להשתעבד שם ע"כ אמר הפסוק יתור לשון רדו שמה שיש במשמעותו מנין רד"ו והיתור מורה שנדרוש כאן החילוק שבין לשון הליכה ובין לשון רד"ו ותדרשנו: (ח) והם לא הכירוהו, שיצא מאצלם בלא חתימת זקן כו'.

ואע"ג שיששכר וזבולון לא היו גדולים מיוסף רק מעט כתב הרמב"ן כי יען שהכיר הגדולים הכיר כולם: (י) לא אדוני, לא תאמר כן. הוצרך לזה דא"ל דה"פ לא אנחנו מרגלים דא"כ למה אמרו שנית לא היו עבדיך מרגלים, אלא דכאן אמרו שלא יאמר כן כי לא היינו מרגלים: שהרי עבדיך.

יש לדקדק מה ראה מזה דכל המרגלים עושים עצמם סוחרים והולכים לראות כל פנות העיר, ותו במ"ש יוסף אח"ז לא כי ערות הארץ כו', ופירש"י שהקשה יוסף דלמה לא נכנסו בשער אחד, למה לא הקשה כן מתחילה וא"ל שהקשה באמת כן תחילה הא לא השיבו על זה כלום ורש"י ג"כ לא זכרו שם.

ותו במ"ש רש"י אח"כ מנחש אני בגביע למה אמר זה דוקא באותו פעם. ונראה לתרץ כ"ז דזה מסתבר דאין שייך לומר שהם מרגלים אלא ביש ריעותא מחמת שינוי שרואין בהם דאל"כ אוקי גברא אחזקה טובה.

ותחלה היה בלבו של יוסף לומר מרגלים אתם מכח שלא נכנסו בשער אחד אלא דלא אמר זה בפירוש, והאחים הבינו שהחשד הוא מחמת שבאו אלו אנשים אנשי מעלה עשרה ביחד בודאי מרגלים הם על זה השיבו לא אדוני לא תאמר כן והרי יש סברא לומר שעבדיך באו כולם לשבור אוכל א"כ אין בנו ריעותא לחשוד אותנו במרגלים וכל שאין ריעותא אין חשד על זה אמר יוסף אח"כ בפירוש הריעותא שלו דהיינו מדלא

נכנסו בשער אחד והשיבו על זה תשובה וממילא אין כאן הוכחה לריעותא וממילא אין חשד: (יד) הוא אשר דברתי, הדבר אשר דברתי..

הוסיף מלת הדבר דא"ל שהוא קאי על מה שאמרו כלומר מה שאתם מדברים הוא לי לסיוע למה שאמרתי מרגלים אתם, וזה אינו דאדרבה הם סותרים מאמרו, ע"כ הוסיף רש"י מלת הדבר, כלומר הענין שאמרתי מחמת ריעותא ואתם מתרצים הריעותא אבל ענין שלי הוא האמת דיש הוכחה, דהיינו שמנחש אני בגביע ששנים מכם החריבו שכם וא"כ הורע חזקתכם ממילא בכל מידי שיש לספוקי יש לילך לחומרא עמכם.

ומ"ש רש"י בסוף הוא האמת והנכון אין כוונתו לומר כאילו היה כתוב הוא לבסוף בפסוק אלא תחילה פירש"י על אשר דברתי והוסיף תיבת הדבר, ואח"כ מפרש תיבת הוא שפירושו הוא האמת וכמו שזכרנו שיש הוכחה מכח שהיה מנחש בגביע, דזה לא קאי דוקא למדרש אגדה אלא גם לפירוש קמא (כנ"ל נכון): (טו) חי פרעה, אם יחיה פרעה, לקמן גבי חי פרעה מרגלים אתה לא שייך לפרש כן אלא דרך שבועה סתם שנשבע בחיי המלך והיינו ששם רוצה לברר ולאמת הדבר שהוא אומר שנעשה כבר ועל זה שייך לומר כמו שהמלך חי כך הוא אמת הדבר הזה, משא"כ כאן שלא בא לאמת הדבר שנעשה כבר אלא לחזק הדבר שיהיה אח"כ, שייך בזה לומר אם יחיה המלך יתקיים דבר זה שלא תצאו מזה, כלומר כמו שאני חפץ בחיי המלך כן אני חפץ בדבר זה שלא תצאו מזה: אם תצאו מזה, מן המקום הזה..

פירוש לא תזונו מכאן. דקשה לשון לא תצאו דיציאה לא שייך אלא מרשות לרשות וכאן לא שייך זה אלא לא תלכו מכאן היה לו לומר ע"כ פירש מן המקום הזה דהיינו מחדר שאתם עומדים עכשיו תצאו (טז) האמת אתכם כו' ואם לא תביאוהו כו', רש"י נזהר שלא נפרש דהאי ואם לא קאי על שלחו, וה"ק אם לא תשלחו לשם אזי מרגלים אתם, ממילא אם ישלחו, שם אף אם לא יביאוהו אינם מרגלים.

וזה אינו דבמה יצאו מחשש מרגלים בשליחות לחוד אלא דקאי על ויקח. את אחיכם כו' דאם לא תקחוהו ותביאוהו אלי חי ** (אמר המגיה ולפע"ד נ"ל ע"פ מה ששמעתי מתרצים בקושיא שהקב"ה דן את ישמעאל באשר הוא שם, ולמה לא דן אותו על שם סופו כמו בבן סורר ומורה עמדה תורה על סוף דעתו, ותירץ מהרש"ל דלאותו אדם עצמו לכשיחטא אח"כ דנין אותו על שם סופו ולא בישמעאל שכשר היה רק לדון אותו על שם שעתידים בניו להמית ישראל בצמא זה לא אמרינן.

ועוד תירץ כשאדם התחיל בחטא דנין אותו על שם סופו לאפוקי ישמעאל כשר היה באותו פעם ולפ"ז זהו שאמר יוסף לאחיו מרגלים אתם כי מצינו שהמרגלים שהיו מרגלים את א"י הם גלגול נשמה של אחי יוסף ורצה יוסף לדונם ע"ש סופם, ואמר מרגלים אתם. והם השיבו כשני התירוצים דלעיל כנים אנחנו דייקא דאין אנחנו בעצמנו מרגלים רק בגלגול, ובזה אין דנין ע"ש סופו.

ועוד תירוץ אחר לא היו עבדיך מרגלים ועדיין לא התחלנו בחטא זה של מרגלים ועפ"ז מתורץ הדקדוק בלשונו של רש"י אל תאמר כן ר"ל לדון אותנו ע"ש סופו כנ"ל, וגם

הדקדוק דהגאון בעל המחבר הלז במה שכפל הקרא לומר לא היו עבדיך מרגלים, (כ"ד אהרן הלוי הורוויץ הנ"ל). (**פרעה כי מרגלים אתה.

וע"כ האריך רש"י להביא סוף הפסוק חי פרעה כו' דמזה מוכח דאם לא הביאוהו קאמר לא על השליחות לחוד. ובספר הרא"ם ברש"י כתוב חי פרעה מרגלים אתם ודלג מלת כי לומר שאין כי זה נתינת טעם, ואין זה דרכו של רש"י אלא דרכו לפרש כי במקום אשר: (יט) בבית משמרכם, שאתם אסורים בו עכשיו מתרץ בזה דלאיזה צורך ייחס המשמר אחר אחיו דאמר משמרכם ולא סתם משמר, אלא דנ"מ מזה לענין החילוק שבין יחיד הנתפס לרבים, דרבים לא יוכלו להמלט בקלות כמו יחיד ע"כ נותנין ליחיד תפיסה קשה ביותר, על זה אמר אל תגורו מזה כי לא תנתן לו לאותו יחיד תפיסה אחרת רק התפיסה שאתם אסורים עכשיו כשאתם רבים: (כ) ויאמנו דבריכם, יתאמנו ויתקיימו.

ול"ת דהך ויאמנו הוא לשון אמונה כלומר שיהיה אמונה לדבריהם, דכל לשון אמונה שייך על העתיד שכל מה שיאמרו אח"כ יהיה אמת וזה אין שייך כאן דלאיזה ענין יצטרכו אמונה אח"כ לדבריהם שיאמרו אז אלא דהך אמונה לשון בירור הדברים למפרע מה שדברו כבר, כמו אמן דקאי על מה שנעשה, כבר: (כג) כי המליץ בינותם כו' היה המליץ בינותם פ"י בפעם אחרת אבל עכשו לא היה מליץ שם דא"כ לא היו מדברים לפניו עכשו דבריהם.

המליץ זה מנשה. מדאמר המליץ בה"א משמע הידוע שהיה תמיד אצלו וא"כ זה מנשה בכורו של יוסף: (כז) במלון, במקום שלנו שם הלילה.

ובקצת ספרים כתוב בלילה. ונראה ביאור דבר זה אחר שנפרש השינוי שיש כאן בפסוקים דכאן אמר ויפתח האחד את שקו לתת מספוא כו' ולמה פתח דוקא האחד ולא כולם וכי כולם לא היו צריכים לתת מספוא לחמוריהם וכ"ש לפי מה שאמרו שזה הוא לוי מאי שנא לוי דוקא.

ותו מה צריך לכתוב במלון היה לו לומר ויהי בדרך במלון ויפתח האחד כו' כמ"ש גבי משה בפ' שמות לשון זה ויהי בדרך כו'. ותו דכאן גבי לוי אמר שמצא הכסף בפי אמתחת שלו ובאחרים מבואר אח"כ ויהי הם מריקים שקיהם והנה איש צרור כספו בשקו כו', משמע שלא היה בפי אמתחתות שלהם אלא למטה מן התבואה ובבואם לפני האיש אמרו ויהי כי באנו אל המלון והנה כסף איש בפי אמתחתו משמע שבכולם היה בפי אמתחת שלהם: ונראה דההצעה היא כן דכל מי שמצא הכסף בפי אמתחתו הוא חייב טפי דבודאי מצאו בלילה הראשון כשביקש ליתן מספוא לחמורו והיה לו מיד לחזור למצרים כי קרוב הוא ולהחזיר הכסף, משא"כ האחרים שלא מצאוהו רק אחר שבאו לארץ כנען ויכולים ליקח עמהם להחזירו כשישובו לקנות שבר במצרים, ע"כ לא צוה יוסף לתת לכולם בפי שקם דא"כ בודאי ישובו למצרים בלילה הראשון כשיראוהו כשיצטרכו לתת מספוא, רק ללוי שהיה בלבו עליו שהוא ושמעון השליכוהו לבור כפירש"י בסמוך וצוה לתת הכסף בפי שקו שבשביל אחד לא יחזרו למצרים ובה מתורץ שאמר הכתוב ויפתח האחד שהוא לוי את שקו והנה הוא בפי אמתחתו, משא"כ באחרים שלא היה הכסף רק למטה מן התבואה, ועכ"פ נחרדו כולם מפני צערו של לוי ולא היו חוזרים למצרים בשביל כסף של, אחד לחוד.

ובבואם לפני האיש לא היו רוצים לתת אשמה על לוי לחוד אלא מפני היראה היו אומרים שבכולם נמצא הכסף בפי שקיהם נמצא אם תחייב את לוי נהיה כולנו חייבים אלא שבאמת אנחנו כולנו פטורים כי לא ידענו מי שם הכסף בשקים שלנו ועפ"ז פירש"י כאן על נכון במלון במקום שלנו בו הלילה דהיינו הלילה הראשון שיצאו ממצרים, וזהו טעם על מה שנמצא הכסף בפי האמתחת כדי שימצאהו בלילה הראשון ויצטער הוא טפי, נמצא דהאי במלון לא בא כאן להראות מקום לחוד אלא טעם למה שנזכר תחילה בפי אמתחתו, והכל ניחא בס"ד: (לד) ואת הארץ תסחרו, תסובבו פי' מכלל הן אתה שומע לאו דדוקא אחר שיבא אחיכם יש לכם לסבב את כל הארץ משא"כ אם לא תביאוהו לא תסבבו את הארץ כי אתם חשודים כמרגלים: (לו) אותי שכלתם, מלמד שחשדן שמא מכרוהו כו' כיוסף.

פירוש כמו שאני חושד אתכם ביוסף כך אני חושד אתכם בבנימין, אבל לא היה יודע בודאי ממכירת יוסף: (לח) לא ירד בני וכו' בכור שוטה הוא זה. דבר זה צריך ביאור רחב וכי בכורה תליא מלתא וגם מאמר ראובן את שני בני תמית מאי סלקא דעתך לומר חס ושלום שטות גדול כזה שיעקב יהרוג שני בניו ומה ירויח בזה לפי שטות זה.

ותו וכי לא די באחד תחת בנימן ולמה הזכיר שני בנים, ולא ראיתי שום פירוש או תמונה על זה ליישב זה. ומקום הניחו לי בס"ד לפרש דברים על נכון, דאיתא בפ' יש נוחלין (קי"ח): ויהושע בן נון וכלב בן יפונה חיו מן האנשים ההם מאי חיו אילימא חיו ממש והכתיב קרא אחרינא ולא נותר מהם איש כי אם כלב בן יפונה ויהושע וכו' אלא מאי חיו שנטלו חלקם בארץ, ש"מ דנטילת חלק בארץ קרוי בפסוק חיות, ובזה אמר ראובן הרי יש לי מעלה בבנים שלי אשר אחד מהם יהיה נחלק לשני שבטים כמו שפירש"י על פסוק שכם אחד על אחיך עתיד אחד מבני להחלק לשני שבטים אותה מתנה אני נותן לך והיינו אחר שחטא ראובן וכמ"ש הכתוב (דה"א ה') ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף, הרי לפניך שבאותו פעם היה מעלה זו לראובן ומעלה זו משכן ראובן לאביו שבאם לא יביא את בנימין יקח ממנו מעלה זו ויתננה לאחר.

וע"כ אמר את שני בני תמית, פי' מעלה זו של שני בני שבן אחד יהיה נחשב לשנים לענין חלק בא"י תמית, פי' תטול ממני וזו היא מיתה כמו שזכרנו ותתננה לאחר: וכדי להבין תשובת יעקב על זה נביא גמרא על זה, דאיתא בפ' מי שמת (דף קנט) שלחו מתם בן שמכר בנכסי אביו בן הבן מוציא מיד הלקוחות וזו היא, שקשה בדיני ממונות דאמר ליה אבוך זבין ואת מפקת מינן.

ופרכינן מאי קושיא דיכול לומר אנא מכח אבוה דאבא קאתינא דכתיב תחת אבותיך יהיו בניך. והנה תשובת יעקב על מה שמשכן ראובן מעלת שני בניו שזכרנו שינטל מהם, על זה השיב יעקב וכי בניך הם שאתה תוכל למכור זכותם כי בנו בניך יאמרו אנו באים מכח אבוה דאבא שזיכה אותנו בזה, וע"כ אמר יעקב בכור שוטה הוא זה פי' מה שהוא רוצה למכור בכורתו דהיינו נטילת שני חלקים הוא שוטה בזה וכי בניך הם ולא בניי ויוכלו לומר מכח אבוה דאבא קאתינא .

ובזה ניחא הכל בס"ד:; מג (ג) לא תראו פני וגו', לא תראוני בלא אחיכם אתכם כוונת רש"י דמלת בלתי יש לו שני פירושים, האחד כמו רק כמ"ש בלתי היום (לעיל כ"א

כ"ו) ותרגום שלו אלהין. והשני כמו לא, כמו בלתי כרע תחת אסיר ישע'י י' וכאן אין לפרשו בלשון רק דא"כ צריך אתה להוסיף מלה אחת דהיינו אם והוה שפיר דלא תראוני רק אם אחיכם הקטן אתכם תראוני אבל בלא הוספת אם אין לו פירוש אבל אם נפרש לשון לא, הוה שפיר בלא הוספה, דקאמר לא תראוני בלא אחיכם והתרגום מפרש גם כאן בלשון רק והוסיף באמת תיבת כד שהוא במקום אם, וע"כ תרגם אלהין כד אחוכון כו' וזהו שכתב רש"י אע"פ שהכוונה הוה שפיר גם, בפירוש זה מ"מ לשון המקרא אינו מיושב דאתה צריך להוסיף תיבה אחת: ונגד לו, שיש לנו אב ואח.

תיקן בזה דל"ת דונגד לו קאי על מה דבתריה דהיינו ע"פ הדברים האלה דהגדנו לו הדברים האלה שיש לנו אב ואח דעל זה קשה ע"פ ל"ל, אלא דהך שיש לנו אב ואח כאילו חסר בפסוק ועל פי הדברים האלה הוא טעם למה הגדנו לו זה לפי שהזקקנו להשיב על שאלותיו וצריך לתת טעם למה הוסיפו לומר שיש להם אב והא יעקב לא הקשה רק למה הגדתם שיש לכם אח היה להם להשיב כי שאל אותנו על זה הוכרחנו להשיב לו וי"ל דיעקב הקשה היה לכם להרגיש במה ששאל אם יש לכם אח בודאי הוא רוצה שתביאוהו ויהיה לו עבד עמכם על זה השיבו, כי שאל אותנו גם על אב ובאב פשיטא שאינו רוצה שנביא אותו אלין לעבד כי זקן הוא ממילא היינו סבורים שגם באח אינו חושב שנביאהו.

וזהו פירוש אשר הוזקקנו להשיב ע"פ שאלותיו דהיינו שתי שאלות: (יא) נכאת, שעוה. ולעיל בפ' וישב פירש"י כל כנוסי בשמים הרבה קרוי נכאת ואונקלוס תרגם לשון שעוה. נראה כוונתו דתיבת נכאת יש לו שני פירושים הא' שם כולל כנוס הרבה בשמים. , והב' שם פרט דהיינו שעוה, וניחא לעיל לפרש גם פירוש הא' דחשיב שם כלל תחילה ואח"כ זכר מינים פרטים דהיינו צרי ולוט.

אבל כאן א"א לפרש הפירוש הא' דהרי נזכר תחילה צרי ודבש שהם, פרטיים ולבסוף ג"כ פרטיים בטנים ושקדים ובאמצע זכר נכאת וזה מורה כפירוש הב' דכולם פרטיים נינהו אבל לפירוש הא' קשה דלמה אמר תחילה וסוף שמות פרטים ובאמצע שם כולל ע"כ לא זכר כאן ב"ר ורש"י רק הפירוש השני כנ"ל נכון: (יד) ואל שדי, מעתה אינכם חסרים אלא תפלה.

א"ל מנליה לרש"י שאמר כן דילמא מעצמו היה מתפלל כן בלא הקדמת דברים אלו ונראה דקשה דהא אמר תחילה זאת עשו דמשמע שכל מה שנזכר אחר זה הוא מה שנכלל בזאת אשר יעשו הם, א"כ גם דבר זה שאל שדי יתן לכם רחמים הוא מן העשייה שלהם דהא כתיב ואל בוי"ו דמוסיף על ענין ראשון דהיינו שיתפללו על זה ועל זה קשה למה לא התפלל הוא עצמו על זה, ע"כ פירש דאה"נ דה"ק זאת עשו כולל עד ואל שדי שזה תלוי בכם ואינכם חסרים אלא תפלה שאין זה בכלל זאת עשו, אלא דבר זה תלוי בי שגם אני אעשה זאת שאתפלל עליכם: פרשת ויגש מד (יח) ואל יחר אפך, מכאן אתה למד כו' קשה מה צריך לימוד מכאן הא כן מפורשים דבריו אח"כ, ונראה דרמז לו בזה שלא יבין דבריו כפשוטן ממילא, לא יהיו קשות, כי מ"ש כי כמוך כפרעה הוא ל' חשיבות כמ"ש רש"י אחר זה לפי פשוטו, אלא ישפירוש אחר דהיינו כפירו' המדרש שאמר

שיהרגוהו וע"כ ביקש תחילה שלא יהיה ברוגז עליו ממילא יבין שיש פירוש אחר במה שיאמר נוסף על הפשוט: כי כמוך כפרעה, חשוב אתה בעיני כמלך.

במקום פרעה שנזכר בפסוק כתב מלך לפי שבזה מחלק בין פשוטו למדרשו דבפשוטו הוי פרעה לחשיבות ולמדרש הוה לגנאי: ע"י זקנתי שרה שעכבה לילה אחד. אע"ג דגבי שרה גרע טפי שלקחה לזנות יש לפרש דצרעת הוא דבר המפריד את האדם מבני חבורתו כמ"ש בדד ישב וגו' ומש"ה נלקה גם פרעה בצרעת בשביל שהפריד את שרה מן אברהם לילה אחד ה"נ כן סופך ללקות בצרעת על מה שאתה מפריד את בנימין ובזה ניחא מה שזכר רש"י שעכבה לילה אחד ולא אמר בשביל שלקח אותה דלא הקפיד אלא על מה שהפרידה: (כ') ואחיו מת, מפני היראה היה מוציא שקר מפיו הא, מילתא קשיא טובא דהיאך יאמר מפני היראה דברים סותרים זא"ז בפני יוסף דלעיל אמר והאחד איננו פירש"י שאנחנו מבקשים אותו וכאן הוא אומר שהוא מת וא"ל שאחר הבקשה שמעו שמת דהא בתחלה נאמר לשון זה שהרי אמר מתחלה בעלילה כו' ואז אמרו ואחיו מת כי זה הוא תשובה על שאלת היש לכם אב וגו' ותו מ"ש אם היה אומר לו שהוא קיים כו' היאך אפשר לומר שהוא קיים זה ג"כ שקר דהא לא ידענו היכן הוא אם חי אם מת אלא ע"כ שהיה לומר לשון ספק כדלעיל והאחד איננו א"כ היאך סיים על זה ואמר הביאוהו אצלי התחת אלהים הוא להביא אותו כיון שגילה לו שהוא ספק חי.

ותו קשה טובא דכאן אמר שהיה דואג שמא יאמר להביאו ולעיל אמרו הידוע נדע אשר ואמר הורידו אותו אלי משמע דלא היו מרגישים רק אחר שאמר יוסף הביאוהו ולא לפני זה: ונראה לפרש דמאמר ואחיו מת אינו שקר בכוונה דאפשר שהיו רואים שבכל המקומות איננו ומסברא הוא מת דא"א שלא היה יכול לברוח ולחזור לאביו, ואמרו בדדמי כמו שמצינו גבי אשה שאמרה על בעלה שמת במלחמה מטעם שסברה כן ואומרת בדדמי, אלא השקר שזכר רש"י הוא מילתא אחריתי והוא זה, דבאו להוכיח אליו שהרגישו שבא עליהם בעלילה, בתחילה תיכף אע"פ שלא אמר עדיין מרגלים אתם מכח שאלת היש לכם אב ואח הודיעו לו הך מילתא ואחיו מת והיינו שלכאורה קשה מי הכריחם להזכיר כלל שיש עוד אח מת דהא עדיין לא שאלם למה לא נכנסתם בשער, אחד עד אח"כ אלא באותו פעם היה די להשיב לו שיש עוד אח אחד יהיה במקום שיהיה ואם יבין יוסף שהוא חי אצל אביו אין מכח זה חשש מורא.

אלא אמרו כן דאילו יאמרו סתם ויהיה המשמעות שהוא חי אצל אביו יאמר הביאוהו דכיון שיש לו שני בנים מרחל ישלח אחד מהם ויהיה לו תנחומין משני הנשאר אצלו וא"כ יאמר הביאו לי אחד מהם שהוא הגדול דהיינו יוסף ויחזיק אצלו בנימין שהוא הקטן, ע"כ אמר ואחיו מת ולא נשאר אצלו רק בנימין וזה לא יבקש שיקחוהו מאביו ולא יהיה לו תנחומין במידי.

וזה מפורש בלשון יש לנו אב זקן וילד כו'. דלכאורה בחנם נקטו האב כאן אלא לכוונה שזכרתי, דהאב מתנחם בזקנותו בהילד שאצלו והיינו סבורים שלא תבקש להביא אותו ואפ"ה לא הועילו דברינו ואמרת הורידוהו אלי וחשדתנו במרגלים מכח שלא נכנסנו בשער אחד והוכרחנו לומר והאחד איננו ובקשנוהו.

כ"ז אמרו לפני יוסף והוא שקר שהרי באמת כשאמרו שיש לנו אח לא עלה במחשבתם שיצוה להביאו כמפורש לעיל שאמר להם יעקב למה הרעותם להגיד שיש לכם אח והשיבו הידוע נדע שיאמר הורידוהו אלי, וזהו השקר שהוציא מפיו לומר שהיו יראים שיאמר הורידוהו אלי נמצא הכל ניחא בס"ד: מה (ד) גשו נא אלי, ראה אותם נסוגים כו' דאל"כ למה הוצרכו להיות נגשים דמסתמא אצלו היו עומדים בשעה שדיבר עמהם ועוד יש לדקדק בפסוק לשון אלי שהוא מיותר וכמו שמצינו בפ' תולדות גשה נא ואמושך בני, אלא ודאי שהיה זה מחמת שהראה להם המילה דהיינו אלי בסמוך ממש ויש להקשות מאי הוכחה יש ממילה שהרי פירש"י בפ' מקץ את אשר יאמר לכם תעשו שהיה אומר להם שימולו עצמם נמצא שכולם היו נמולים וצ"ל דלא ביקש יוסף שיתקיים דבר זה אלא הראה להם כח שלו עליהם שהם חייבים לשמוע לו בכל גזירותיו ואח"כ לא התאמץ שימולו: ה) למחיה, להיות לכם למחיה.

תיקן בזה דלשון שליחות, לא שייך לה דבמשמעו שבאותה שעה שהוא נשלח נשתלח בעבורו וכאן לא שייך זה דבאותה שעה שבא יוסף למצרים לא, היה אז שום שליחות. ע"כ אמר להיות לכם אח"כ למחיה.

ועוד תיקן דלשון לפניכם משמעו שהמשלח יבא אחר השליח כמו וישלח יעקב מלאכים לפניו וכאן לא שייך זה, ע"כ פירש דהך לפניכם פירושו לתועלת שלכם ולא קאי לפניכם על וישלחני אלא קאי על למחיה. וזהו שכתב רש"י לכה למחיה והוא מיעוט על שאר האומות אע"ג דגם הם היה להם מחיה מזה דאל"כ היו מתים ברעב מ"מ עיקר השליחות להיות למחיה לא היתה הכוונה אלא לתועלתכם והשאר נהנים ממילא מזה: (ח) לאב, לחבר ופטרון.

אילו אמר פטרון לחוד הו"א שיהיה גוזר גזירות על פרעה כמו אב על בניו וזה אינו דלא ניתנה לו ממשלה זו אלא על ביתו וכל ארץ מצרים ואלו נזכרים אח"כ כאן. ע"כ אמר חבר כלומר יהיה לו ג"כ כח לגזור כמו פרעה.

וא"א חבר לחוד הו"א שכל מה שיעשה יוסף יצטרך לשאול לפרעה כמו שאר חברים. ע"כ אמר לפטרון שיוסף לבדו יעשה הכל.

נמצא שלענין הכח הוא חבר לפרעה ולענין עשיית כל דבר יהיה יוסף פטרון והוא יעשנה לבדו: (יא) פן תורש כו' לשון מוריש ומעשיר ולגבי ביתך וכל אשר לך שייך לשון זה אע"ג דלא שייך שם עושר ועוני מ"מ כשהיא נכחשת מבלי אכילה נקרא עניות כלשון (שבת קנ"ה:) לית דעניא מכלבא ולית דעתיר מחזירא: (יב) והנה עיניכם רואות, בכבודי.

דאל"כ אין שייך ראייה על פי המדבר אליכם אלא דקאי על הכבוד ועל המילה שהם ראייה שאני אחיכם. והראיה של כבודי הוא מצד זה שאתם רואים כבודי הגדול שלא כדרך הטבע אלא מצד השגחת השי"ת מה שא"א לאדם אחר, וזהו בשביל שאני אחיכם ויש לי זכות אבות: (יד) ויפל על צוארי וגו', על שני מקדשות כו' גבי יעקב לקמן כתיב ג"כ ויבך על צואריו ושם א"ל כן, אלא שיש שינוי לשון גבי בנימן כתיב צוארי וגבי יוסף צואריו ושניהם לשון רבים דקאי על המקדשות שלהם והא דבכו על המקדשות

בעת ההיא כי מעשה אבות סימן לבנים ורמזו שיהיו ישראל כאבודים בגלות ויחזרו למקדש שלהם ע"י בכי כמ"ש בירמיה (ל"א) בבכי יבאו ובתחנונים אובלים, בב"י: (כג) שלח כזאת, כחשבון הזה יתור הוא זה בפסוק דלא הל"ל אלא ולאביו שלח עשרה כו' וי"ל דבזה מורה הכתוב פירוש על מה שאמר אחר זה מטוב מצרים, דפירושו יין ישן שדעת זקנים כו', דזה נלמד מלשון כזאת כלומר ולאביו שלח כזאת שהוא ראוי לאביו הזקן, דגם גריסים של פול היה ראוי לאביו דאיתא במדרש שמפיג את הדאגה ומשכח הצרה וע"ז קשה דבלאו הכי לא יהיה לו דאגה וצרה כיון שיגידו לו שיוסף חי.

וי"ל כיון שהורגל בדאגה נעשה לו טבע וצריך רפואה לבטל את ההרגל ובירושלמי דיומא איתא דהיו מונעים את הכ"ג בערב יוה"כ לאכול גריסין של פול מפני שמביא את השינה, בזה ניחא כאן דשייך לזקן לפי שאין לו שינה כראוי כדרך הזקנים חלושי הטבע: בר ולחם כתרגומו מה חידוש יש בתרגום דמתרגם עיבור ולחם ואם כוונת רש"י שפירוש בר הוא עיבור הא כבר נאמר בפ' מקץ בר ולא כתב שם רש"י כלום.

ונראה שרש"י הוקשה לו דלעיל בפ' מקץ כתיב ולמלאות כליהם בר ולתת להם, צדה לדרך ומתרגם שם. על בר עבור ועל צדה זוודין ולחם לא הביא נמצא זוודין דשם בתרגום לחם כי כן דרך לתת לחם מוכן לאכול בדרך ולא תבואה שאינה נטחנת כי אם לצורך ביתם כשיבואו שם, א"כ נזכר לחם ובר בפירוש א"כ מזון דהיינו זוודין הוא לפתן, ולא כמשמעות התרגום שאמר כאן זוודין כמו לעיל.

והמשך דברי רש"י כאן בר ולחם הוא כתרגומו אבל מזון אינו כתרגומו כאן זוודין אלא לפתן. ואפשר שגם התרגום לא נתכוין בהך זוודין כזוודין דלעיל: (כד) אל תרגזו בדרך, אל תתעסקו בדבר הלכה פירוש מידי דצריך פלפול ועיון עמוק, אבל לימוד פשוט חיוב הוא ומקרא מלא הוא ובלכתך בדרך, וארז"ל שנים שהיו מהלכין ואין ביניהם ד"ת כו', וע"כ אמר כאן אל תתעסקו דלשון עסק שייך בדבר שיש בו טורח.

ובזה מתורץ מה דאיתא בב"ר אל תעמידו עצמכם מד"ת דהיינו מפשוטי ד"ת וזה נלמד מן הדיוק מדהקפיד על חלק הפלפול דוקא שאמר אל תרגזו ש"מ שבלא רוגז ילמדו עכ"פ. והא דלא אמר יעקב כן לבניו, נראה דהמעשה היה כן לפני יוסף בשעת פטירתו ממנו שהיה להם פלפול ביחד וע"כ אמר להם שבדרך לא יהיה להם פלפול: (כח) רב עוד, רב לי עוד שמחה רש"י מזכיר שתי פעמים עוד ובפסוק נזכר פעם אחת, וע"כ דמה שזכר פעם ראשונה הוא לשון רש"י דרך פירוש והשני הוא לשון הפסוק והענין הוא כך דעוד הראשון פירושו לשון רבוי דהיינו מ"ש הפסוק רב לי, שמחה אין פירושו על שמחה דעכשיו שיש לו שמחה רבה דזה פשוט וא"צ להזכירו, אלא דעל העתיד קאמר שדבר זה מורה שיהיו לו עוד שמחות רבות נמשכות מזה והוכחה לזה הואיל שעוד יוסף בני שעברו עליו צרות רבות כמ"ש טרוף טרוף יוסף ואפ"ה הוא חי, וזהו לשון עוד שזכר הכתוב עוד יוסף לשון עדיין לא כעוד הראשון של לשון רש"י דרך פירוש על מ"ש רב לי שפירושו לשון רבוי, כנ"ל ולא כרא"ם שמחק עוד הראשון: מו (א) לאלהי אביו יצחק, חייב אדם בכבוד אביו כו' הרמב"ן הקשה שהיה ראוי לומר לאלהי אבותיו ולא לייחד שום אדם או יאמר ויזבח ויזבח לה' עוד יש להקשות ממ"ש בפ' וישלח ה'

אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק, וממ"ש בפרשת ויחי אשר התהלכו אבותי לפני אברהם ויצחק.

ונראה לתרץ כ"ז דודאי סגי בלה' סתם אלא שצריך להזכיר כאן אבות. כי יעקב נתן כאן שבח על העבר שריחם עליו ועשה לו טובה ואמר שאין הטובה נעשית לו בזכותו כי קטן היה בעיניו אלא תלה הדבר בזכות אבות.

וכן בתפלה על העתיד שהיה מתפלל, שיעזרהו לא בשביל זכות עצמו אלא בזכות אבותיו. אלא שיש חילוק בין הודאה על העבר כמו כאן ובין תפלה על העתיד דבושכח ובויצא, דבתפלה היה ירא שמא הוא אינו הגון כ"כ שאפי' זכות אב אחד לא יועיל לו ולא יבא הדבר שהוא מתפלל עליו ע"כ צירף עוד זכות אב השני, והוא ע"ד שאמר וזכרתי את בריתי יעקוב כו' אבל בהודאה אין לו הפסד בזכירת אב אחד לחוד מפני הכבוד דמה שעבר עבר, וא"כ אדרבה יש ריעותא בהזכרת שניהם דמשמע שאחד מהם אינו כדאי ע"כ לא צריך להזכיר אלא אחד.

אלא דקשה שאותו אחד היה לו להיות אברהם כי הוא קודם לו דגם יצחק עצמו חייב בכבוד אביו ע"ד כולכם חייבים בכבודי. ועל זה תירץ דמ"מ בן הבן יש לו להשגיח בכבוד אביו יותר אע"פ שאבי אביו היה גדול יותר: (ז) ובנות בניו, סרח בת אשר ויוכבד בת לוי.

ולא נזכרה ביורדי מצרים מפני שנולדה בין החומות. והקשה הרמב"ן מה יאמר רש"י בפירוש בנותיו מי הם והרא"ם תירץ דבנותיו היינו כלותיו.

ויש מקשין על זה דא"כ גם בפירוש בנות בניו היה לו לפרש כלות בניו. ולי נראה דא"א לומר כאן כלותיו דהא כתיב מלבד נשי בניו ותו דא"כ יהיו יותר מע' נפשות ולקמן בפרשה זו פירש"י ולדברי האומר תאומות נולדו עם השבטים צ"ל שמתו כו', משמע דלמ"ד בנותיו דבפ' וישב היינו כלותיו לק"מ, וא"כ אם תאמר דבנותיו דהכא היינו ג"כ כלותיו יהיו בבאי מצרים יותר מע' נפשות.

ועל קושית הרמב"ן נראה לתרץ דאפשר לומר דבנותיו היינו דינה ואע"פ שאמר לשון רבים אין בכך כלום דכן מצינו בפ' מי שמת (דף קמג) דעביד אינש דקרי לבן יחיד שלו בניו לשון רבים וראיה מבני פלוא אליאב ובני דן חושים וה"נ קרא לדינה לשון רבים, אבל לעיל בפרשת וישב ע"כ אין לפרש כן מלת ובנותיו דשם כתיב כל בנותיו לשון וכל משמע לשון רבים ממש, כנ"ל נכון: (ח) הבאים מצרימה, על שם השעה קורא להם כו' פירוש דלשון הבאים הוא לשון הוה ובאמת הוא עבר, אלא דהכתוב מדבר לשון השייך בשעה שהיה באותו ענין ממש.

ואין לתמוה למה באמת אמר כן ולא לשון עבר כאשר היה באמת, כי לשון הוה הוא משמש לשון עבר ועתיד כמו שרגיל רש"י לפרש הרבה פעמים: (י) בן הכנענית, בן דינה שנבעלה לכנעני. דא"ל כפשוטו כנענית מבנות כנען דא"כ קשה שפרסם הכתוב לזו טפי מן שאר שבטים שהיו ג"כ להם נשים כנעניות כמ"ש רש"י על פסוק כאשר צום שלא ישאו את יעקב אחד מבני השבטים לפי שהם מבנות כנען.

וג"כ א"ל כאן כנענית תגריית כמו שפירש"י אצל יהודה וירא שם בת איש כנעני תגרא, די"ל דרש"י דייק כאן לשון הכנענית בה"א דמשמע הידועה כבר, וזה אינו אלא דקאי על דינה שנבעלה לכנעני וזה ידוע משא"כ גבי יהודה דכתיב כנעני בלא ה"א. ודברי הרא"ם בזה הם תמוהים: (טו) אלה וגו' ואת דינה בתו, הזכרים תלה בלאה והנקבות תלה ביעקב ולמדנו הכתוב בזה מ"ש בגמרא שישא עצמו על הבטן שתזריע היא תחלה ודברי רש"י כאן הם דברי ר' צדוק בפרק, המפלת (דף ל"א).

ויש להקשות דבפרק ההוא אמר ר' יצחק דבר זה מפסוק אשה כי תזריע וילדה זכר, וצ"ל דפליגי ר' יצחק ור' צדוק דר' צדוק לא משמע ליה מקרא דכי תזריע דבעינן תזריע לדרשה אחרת דהיינו אפ"ל ילדה כעין זרע אמו טמאה לידה, ור' יצחק לא משמע ליה מקרא דהכא, די"ל דהא דאמר דינה בתו קמ"ל מה שארז"ל שהיא גרמה שנהפך הולד בבטנה ונעשה נקבה על ידי תפלתה של לאה ע"כ אמר הכתוב אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב, פירוש שמתחלת הריון שלה מיעקב היו בנים, משא"כ בדינה שהיתה בתו ולא בנו, זה היה מכח תפלת לאה שנעשה בה דבר מחודש מה שלא היה משעת הריון מיעקב.

והעתיק רש"י דברי ר' צדוק שדרשה לענין מזרעת תחלה כי דרשתו קודמת בתורה לדרשת ר' יצחק מפסוק כי תזריע: שלשים ושלוש כו' אלא זו יוכבד. דאין לומר דיעקב עצמו הוא ג"כ מן המנין כמ"ש הראב"ע דהא כתיב כל הנפש הבאה לבית יעקב כו' דמשמע דלא חשיב רק בני יעקב ולא אותו עצמו: (כ) כל הנפש כו' צריכים אנו לומר שמתו כתב הרא"ם לא שמעתי פירושו דכיון דכתיב מלבד נשי בני יעקב הרי הוא כאילו אומר כל הנפש הבאה למצרים ששים ושה ועם נשי בני יעקב ע"ח.

גם לא שמעתי טעם נכון על מלבד נשי בני יעקב אליבא דר' נחמיה, דאמר כנעניות היו דמהיכא תיתי לרבוויניהו דאיצטריך למעוטיניהו והא כל הנפש כו' יוצאי ירכו כתיב וכנעניות לא היו יוצאי ירכו. וע"ק אם מתו לפני ירידתן למצרים מה הוצרך לומר מלבד נשי בניו והלא כל הנפש הבאה כתיב.

והמתים אינם מן הבאים ע"כ ונ"ל דקושיא ראשונה ושלישית שהם אליבא דמ"ד תאומות נולדו לק"מ דקושיא ראשונה פשיטא דל"ק דע"כ לומר שמתו דאם לא כן דברי הכתוב סותרים זה את זה דבמשמעות בנותיו נכללו גם התאומות דהא עכ"פ היו בנותיו, ואח"כ אמר מלבד נשי בניו משמע שנשארו נשותיהם שהם בנות יעקב דהיינו התאומות ואינם מן החשבון של בנותיו אלא ע"כ שמתו התאומות ונשאו נשים אחרות ועליהם אומר מלבד נשי בני יעקב.

ובזה מתורץ גם קושיא השלישית כיון דנשי בני יעקב קאי על האחרות שנשאו אחר מיתת התאומות וקושיא השניה שהיא למ"ד כנעניות נשאו ג"כ לק"מ דהו"א דאותן. כנעניות לא באו כלל למצרים קמ"ל קרא דמלבד כו' דעכ"פ באו כולם אלא, שאינם בכלל השבעים נפש: (לא) ואמרה אליו וכו', ועוד אומר לו כו', לאפוקי דל"ת שמאמר יוסף לפרעה לא היה רק עד והאנשים ופסוק והאנשים הוא לשון הכתוב שמספר ענין זה וז"א דהא אחר פסוק והאנשים כתיב והיה כי יקרא לכם פרעה דהיינו לשונו של יוסף והיאך יפסיק הכתוב בתוך דברי יוסף בפסוק והאנשים כו' אע"כ דגם פסוק והאנשים הוא ממאמר יוסף.

וזה פשוט ובחנם טרחו המפרשים בכוונת רש"י בזה: מז (ב) ומקצה אחיו כו' אבל בגמ' בבבלי כו', טעם פלוגתתן דלדברי הכל הכפל מורה על החוזק אלא שתלמוד א"י מפרש דלהכי כפל אותם לפי שזה עדות להם שהם כבר חזקים, אבל הבבלי מפרש שהכל הוא דרך תפלה שיהיו מכאן ואילך חזקים: (ז) על אשר לי, על צאן שלי פירוש דל"ת שיהיו שרים על כל אשר לו כמו שהיה יוסף אלא על המקנה לחוד והא דלא נקט רש"י מקנה כמו לשון הפסוק לפי שרש"י מתרץ מאי יחוס לאחי יוסף במה שהיו רועי צאן דבודאי יהיו צריכים בעצמם לרעות הצאן דהא הקפיד על בקיאותם בזה, ע"כ תיקן ואמר על צאן שלי שהוא אלהות שלי והעוסקים בהם הוא חשיבות גדול אצל פרעה: (ז) ויברך יעקב, הוא שאלת שלום.

דשתי פעמים כתיב ויברך והיינו הראשון לשאלת שלום, והשני לברכה ממש. וע"כ אמר רש"י מה ברכה ברכו כו' בפעם השנית דאיתא לברכה ממש: (ט) שני מגורי כו' ולא השיגו, בטובה נראה פירוש הפסוק לרש"י, דלשון מגורי מורה על חיי צער בלשון גירות, ושני חיי מורה על חיים טובים וע"כ אמר יעקב דשני מגוריו היו ק"ל שנה אבל שני חיי דהיינו ימי טובה היו לו מעט ורעים ולא היו שוים אפי' לשני מגוריו של אבותיו והיינו דשני חיי של יעקב היו מעט ע"כ היו רעים, כדאיתא בגמרא בב"ב (דף קמ"ו) כל ימי עני רעים אפי' בשבתות וימים טובים, משום דשינוי וסת הוא תחלת חולי מעים לפי שלא הורגל בטובה: (י) רעמסס, מארץ גושן היא.

לפי שארץ גושן הוא שם כלל המדינה ורעמסס חלק ממנה ויוסף לא ביקש רק שישבו במדינה ההיא ולא שיהיה להם כל המדינה (יב) לפי הטף, לפי הצורך לכל בני ביתם. תיקן בזה דלכאורה משמע דהכתוב מזכיר מי הם הפרטים שכלכל יוסף ואמר שהם כל בני ביתו והטף, וע"ז קשה דהו"ל לומר והטף ולמה אמר לפי הטף, ותו דהו"ל לחם אחר לפי הטף אלא דהאי לפי הטף אינו פרט אלא פירוש הוא על הפרט דכל בית אביו, ואמר שמה שכלכל אותם לא היה בצמצום כמו שדרך המתפרנסים בימי הרעב שמשפיקים עצמם במזון מצומצם אלא היה נותן להם לחם בהרווחה כ"א לפי הטף שלו, דהיינו שהטף אינם סובלים מזון מצומצם שאין להם דעת בזה לסבול קצת ומבקשים תפקידם כמו בשנות שובע; (יג) ולחם אין וגו', חוזר לענין הראשון.

דקשה הפסוק, דמשמע שמדבר בזמן ההוא בשעה שכלכל יוסף את, אחיו ועל זה קשה הא כתיב אחר זה בסוף ויבאו אליו בשנה השנית כפירש"י לשני הרעב, והיינו קודם שהיו בית אביו אצלו דהם לא באו אלא אחר שנתים שהתחיל הרעב ע"כ אמר רש"י שזה אינו שייך אחר פסוק שלפניו אלא חוזר לענין הראשון שהתחיל הרעב קודם ענין יוסף עם אחיו ואביו: (יד) בשבר אשר הם שוברים, נותנים לו את הכסף צריך להבין דברי רש"י מה חידש בזה ותו למה מציין בשבר אשר הם שוברים לא היה לו לציין רק אשר הם שוברים ונראה כוונתו דהפסוק משמיענו שמה שליקט יוסף כל הכסף לא היה כדרך שאר מוכרי תבואה ביוקר שמדי יום ביומו הוא מוכר יותר ביוקר ממה שהיה המקח לפניו, אבל יוסף לא היה מוסיף בשער המקח אלא בשבר דהיינו המקח אשר הם נותנים לו כפי תחילת המקח כן נתן להם התבואה ואפ"ה מכח רבוי הרעב בכל הארצות

ליקט את כל הכסף: (יח) כי אם תם הכסף וגו', כי אשר תם הכסף והמקנה ובא הכל אל יך אדוני תיקן, בדבריו אלה כמה ענינים, הא' דקשה ליה אם שהוא ספק וכאן היה ודאי.

ותו מה הוא שלא יכחדו ממנו ותו שאמר ומקנה הבהמה ולא אמר סתם והמקנה כמו הכסף, דמשמע מקנה שייך לבתריה ומילתא אחריתא קאמר ומקנה הבהמה אל אדוני ולא קאי על תם הכסף שלפניו. ותו קשיא טובא במ"ש בלתי גויתנו דמה הוצרכו להודיע שלא תם גויתם הרי הם.

עומדים חיים ולא תמו. ע"כ פירש"י דהאי כי הוא לשון אשר כו' ודבר זה לא נכחד מאדוני, והאי תמו אין הכוונה שאפס הכסף שלנו, אלא הכוונה דתם ממנו ובא לידך ולא נשאר אצלנו רק גויתנו שלא בא עדיין לידך, וע"כ אנו מבקשים שיבוא גם זה לידך ונהיה לך לעבדים והך ומקנה הבהמה הוא כאילו נכתב הה"א של הבהמה בתיבת מקנה ושפיר שייך לשלפניו, וקאמרי שתם ממנו הכסף והמקנה של בהמה ובא לידך רק שגויתנו לא בא עדיין לידך ונכון הכל בס"ד: (יט) ותן זרע כו' וכלה הרעב.

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

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

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

אע"ג דשיעבוד לא היה כ"ז שאחד מהשבטים קיים כ"ש כאן שגם יוסף היה חי, מ"מ התחילו מצרים להראות גדולה עליהם מה שלא היה בחיי יעקב: (כט) ויקרבו ימי וגו' כל מי שנאמרה בו קריבה כו' דיעקב חי קמ"ז שנה ויצחק חי ק"פ שנה. וקשה הא אנו רואים בפירוש שיעור חייהם ולמה הוצרכה תורה לכתוב קריבה בזה.

ונראה הכוונה דבלא קריבה הו"א ששיעור חיותו ע"פ גזר דין מיום הולדו היה כן, קמ"ל קריבה שהיה עליו גזר תחילה לחיות כמו אביו אלא שע"י איזה טעם קוצר הקב"ה קצת

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

ונ"מ מזה דאם יתכוין הוא לתשלום שכר, אפשר שיאמר אח"כ איני מבקש לא הן ולא שכר: אל נא תקברני במצרים סופה להיות עפרה כנים. אע"ג דא"צ לאלו הטעמים דסגי במה שישכב עם אבותיו ואין לך זכות גדול מזה דקוברין צדיק אצל צדיק, מ"מ נראה כאן שזכר הרחקת הנזק והבאת התועלת.

דלכאורה קשה הא די במה שיאמר ושכבתי עם אבותי ול"ל אל נא תקברני במצרים, אלא דזכר הרחקת הנזק אם יקבר במצרים והתועלת שיגיע באם ישכב עם אבותיו והא דזכר ג' טעמים בהיזק צריכי דאי מטעם עפרה כנים לחוד היה אפשר לומר דיהיה מונח בארון עד אחר זמן מכת כנים ואז יקברנו במצרים ע"כ צריך לטעם גלגול מחילות.

ואי מטעם זה היה אפשר שיהיה מונח בארון עד אחר שיצאו ממצרים ויקחוהו עמהם כמו בעצמות יוסף קמ"ל חשש דיעשו ע"ז ממנו, ואי משום ע"ז לחוד הו"א דתיכף יקברוהו ואז אין חשש ע"ז כי אין ע"ז במחובר לקרקע אלא בתלוש כדאמרינן ולא ההרים אלהיהם ע"כ צריך לטעם עפרה כנים. וא"ל למה צריך הטעם דגלגול מחילות, י"ל דהו"א שיקברוהו בארץ גושן ששם לא יהיה עפרה כנים דהא לא שלטו שם המכות ונמצא שאין כאן חשש כנים ולא חשש אלהות.

אלא דיש צער גלגול מחילות וא"ל א"כ יקברוהו מיד בגושן ויקחוהו עמהם בצאתם ממצרים, י"ל דזהו בזיון גדול שיפתחו קבר שלו אחר שנקבר בארץ ולהזיזו ממקום מנוחתו בקבר. (כנ"ל נכון בס"ד): מח (ה) לי הם כו' ליטול חלק בארץ איש כנגדו לכאורה הפירוש שיטול כל איש נגדו בפני עצמו, וזהו יותר ממה שמגיע כשהוא נכלל בתוך שאר שבטים כי כל חלק השבטים שוים אפי' שבט מרובה באוכלוסין אינו נוטל יותר משבט המועט, דא"כ קשה הא רש"י עצמו כתב אח"כ ואע"פ שנחלקה הארץ למנין גלגלותם כו' ש"מ שכל החלקים אינם שוים זה לזה ותו קשה דבפרק יש נוחלין (דף קכא) איבעיא להו ארץ ישראל לשבטים איפלוג.

ופי' רשב"ם שנתחלקה לי"ב חלקים שוין ואח"כ כל שבט מתחלק לפי אוכלוסין, או לקרקף גברי איפלוג וחלק כולם שוה ח"ש בין רב למעט, פי' רשב"ם על פי הגורל תחלק הארץ שיקח כל שבט מה שיתן לו הגורל בין שהיה מגיע לו חלק מרובה כגון שבט שיש בו מעט אנשים בין שהיה לו חלק כגון שיש לו הרבה אנשים דכיון דכל השבטים לוקחים בשוה שבט הקטן כשבט הגדול נמצא חלקו בני שבט הקטן מרובה מן חלק שבט בני הגדול ואי לקרקף דגברי מאי בין רב למעט והלא נטלו כולן בשוה, ועוד תניא בהדיא שנתחלקה לי"ב שבטים הרי לפניך שלפי האמת לא נתחלק לקרקף דגברי ואמאי כת' רש"י שנתחלק לגלגולת וכל חלק איש שוה לחבירו ונראה דרש"י מפרש הבעיא דלא כרשב"ם אלא דלשני הצדדין חלקו לכל איש בשוה עם חבירו כדכתיב לרב תרבו אלא דמיבעי ליה היאך היתה החלוקה, אם עשו תחילה י"ב חלקים והיינו לשבט מרובה חלק

גדול ולקטן חלק מועט וזה היה לי"ב חלקים שעשו תחילה לכל שבט חלק מיוחד ואח"כ חלקו בין, איש לאיש א"ד לא עשו תחילה י"ב חלקים אלא תיכף לכל איש ואיש, דהיינו דעשו חלוקה דרך משל לכל אלף איש שיעור חלק כך ואח"כ הפילו גורל מי יטול חלק פלוני או פלוני, ועל זה פשיט מן הפסוק של בין רב למעט דמשמע שתחילה חלקו בין שבט מרובה למועט י"ב חלקים, ואע"פ שיש לומר דבין רב למעט קאי אחלוקת גברי, דזהו דוחק דא"כ פשיטא.

וזה זכר גם הרשב"ם בדף קי"ח על פסוק לרב תרבו וז"ל דסברא הוא כדכתיב ולא לה תחלק הארץ ול"צ קרא כו': ולפ"ז ניחא לי מה דקשה לפירוש"ם דתחלה פשיט מקרא דבין רב למעט, ואח"כ מביא מברייתא והוי כיהודה ועוד לקרא. ורשב"ם רוצה לתקן דבר זה שכתב דאיכא למידרש בין רב למעט על, שהעלוה בכספים, מ"מ אינו מיושב שפיר דהא עכ"פ הקפידה תורה שלא יהיה אחד עדיף מחבירו לענין שוה כסף כ"ש שראוי להקפיד במעלת רבוי קרקע לאחד יותר מחבירו.

אבל לרש"י בדרך שזכרתי ניחא דקרא דבין רב למעט יש לפרשו על חלוקת גברי לא על חלוקת שבטים, ואע"ג דפשוט הוא אין זה קושיא כ"כ דהא לעיל בפלפול דלביא הארץ נחלקה דאסיקנא בקשיא מקרא דלרב תרבו וצריך אתה לומר ע"כ דקאי לענין חלוקת אחד עם חבירו דאל"כ הוה תיובתא ולא קשיא.

ולפי דברינו אלה כתב כאן רש"י שפיר דאפרים ומנשה יהיו כראובן ושמעון לענין שיהיה להם חלק בהחלוקה שהיה תחילה לשבטים. אבל מולדתך אחר זה לא, יהיה להם מעלה זו של חילוק שבטים אלא חילוק בין גברא לגברא בכלל שבט אפרים.

ועל זה אסיק רש"י ואע"ג דכולם נטלו בשוה דהיינו אפי' למה שאמרו דלשבטים איפלוג מ"מ לא היו החלקים שוים אלא כ"א לפי ערך שלו, מ"מ לא נקראו שבטים אלא אלו, פי' לענין החילוק הראשון שהיה לשבטים לא נקראו אלא אלו י"ב שיהיה להם חשיבות ולא אותן שנולדו אח"כ דלא יהיה להם חשיבות זה תחילה.

וזכר לדבר מצינו בפ' תזריע שפירש"י לא הקדים הפסוק עולה לחטאת אלא למקראה תחילה, פירוש שאין לה מעלה אחרת ועפ"ז מיושבים גם דברי רש"י בפ' פנחס שפיר במ"ש ואע"פ שלא היו החלקים שוים כו', והרא"ם פירש דברי רש"י כאן בדרך רחוק דנ"מ לענין עידית וזבורית, וכאשר ביארנו הכל נכון בס"ד: (ו) ומולדתך וגו' אם תוליד, עוד.

קשה דהא לשון אם הוא ספק והיאך לא ידע יעקב בנבואתו דבר זה, ובאמת לא היו אח"כ ליוסף בנים דלא הוזכרו בשום מקום א"כ לאיזה צורך זכר יעקב דבר זה אם יוליד יוסף עוד ובג"א פי' דאמר זה כדי שלא יטעו לומר שיטלו גם חלק יוסף מלבד חלקם ועל זה אמר שהרי מה, שיוליד אחריהם יהיו בכלל אפרים ומנשה וכאילו אינם בני יוסף.

ותמהתי על גברא רבא יאמר כן, דמהיכא תיתי לומר שיהיה חלק ליוסף שהרי לא היה מיוצאי מצרים ולא מבאי הארץ, ובפ' יש נוחלין במשנה בנות צלפחד דאמרינן שנטלו חלקו של חפר פירוש"ם דחפר היה מיוצאי מצרים ואי לאו הכי ודאי לא נטלו חלקו, ונ"ל שפיר דבר זה ע"פ הדרך שכתבתי לפירוש"י דלא כרשב"ם, והיא גופה קמ"ל קרא

דומולדתך אשר הולדת כו', דאי לא אמר דבר זה הייתי מפרש מאמר זה דכראובן ושמעון יהיו לי לענין רבוי נחלה וכפירושב"ם דנתן להם מעלה שיטלו רבוי כמו ראובן ושמעון דהיינו שיחלקו לפי גלגולת אבל לא לענין חלוקת שבטים, קמ"ל ומולדתך כו' דהא אפי' בנים שיוליד אחר זה יקחו בנחלה כמו השבטים אלא שלא יהיה מעלה בקריאת שם שבט רק יהיו נחשבים בשעת חלוקה בכלל אפרים ומנשה, א"כ המעלה של אפרים ומנשה היא אפי' בקריאת שם שבטים במספר י"ב וכמו שזכרנו לפירוש"י; (ז) כברת ארץ, מדת ארץ ומדלא אמר בפירוש מדת ארץ דרשו עוד לשון ככברה כריב ותני.

הוא לשון הגמרא בפ' המקבל (ק"ז) ופי' שחרש ושנה דהיינו שחרש שתי פעמים: וידעתי שיש בלבך עלי. קשה למה לא אמר דבר זה תחילה בשעת השבועה, שהשביעו לקברו בא"י ולמה סמך דברים אלו לברכה שבירך אותם וי"ל דדבר זה שנקברה רחל שם בשביל בני הגלות הוא מחמת העבירות שיעשו ויתחייבו גלות וזה נרמז במה שנסתלקה ממנו שכינה כי יצאו מהם ירבעם ויהוא שהחטיאו את ישראל ובשבילם נתחייבו גלות: ואקברה שם וכו' והיו עוברים דרך שם.

דבר זה נרמז בלשון בדרך שאמר יעקב בדרך אפרת היא בית לחם. דהאי בדרך הוא מיותר אלא לרמז על דרך שעתידים ישראל לילך שם: (יא) לא פללתי, לא מלאני לבי לחשוב כו' האריך, רש"י כאן לכאורה ללא צורך כי די במאמר לא חשבתי, ונראה כוונתו דקשה למה אמר לא חשבתי לראות דמשמע שלא חשב ג"כ שלא לראות וזה אינו דהא באמת היה במחשבתו שלא לראות שהרי אמר טרוף טורף יוסף כי ארד אל בני אבל שאולה וא"כ היה לו לומר פללתי שלא לראות פניך והנה כו'.

ע"כ פירש דהיינו הך, דה"ק דרך העולם מי שיש לו אבידה חושב מחשבות ומבקש תחבולות להחזירה לו ואני לא עשיתי כן, שהיה מן הראוי לבקש תחבולות אולי אראה פניך אלא שלא מלאני לבי לעשות כי היית יאוש בעיני, וא"כ הוה ממש כאומר חשבתי שלא אראה אותך עוד כיון שלא עשיתי כדרך שאר מבקשי אבידה שהם ממלאים לבם לבקש תחבולות כנ"ל נכון: מט (ד) פחז שם דבר ואילו היה לשעבר כו' וטעמו למטה.

קשה בפ' ויצא כתב רש"י על ורחל בתו באה דאם אמר לשון עבר הטעם למעלה וצ"ל דכשבא ליתן הבדל בין פעל ל' עבר או ל' הוה אז נותן הבדל בין עבר והוה כההיא דבאה. אבל כאן נותן הבדל בין לשון עבר לשם דבר הוה ההבדל בענין אחר (ה) שמעון ולוי אחים כו' מי הם דברי רש"י אלו צריכים עיונא לפרשם, דקשה תחילה דרך כלל אם ההוכחה דרש"י היא הוכחה גמורה למה פירש"י הוכחה זו כאן ולא בעיקר הענין דלעיל שאמר ויאמרו איש אל אחיו כו' לכו ונהרגהו, מי הם איש אל אחיו וכמ"ש כאן.

ואם אינה הוכחה גמורה אלא שלמדה מיתורא דקרא כאן דאמר אחים א"כ למה לי הוכחה בזה שהרי הפסוק מעיד על זה בלשון יתירא דאית ביה. ונ"ל להקשות עוד לפי הוכחת רש"י דאי יששכר וזבולון לא היו מדברים בפני הגדולים מהם, דבזה קשה על שמעון ולוי למה באמת דברו הם לפני ראובן שהיה אז שם אלא ע"כ דשאני שמעון ולוי שהיו מוחזקים בכך שהרגו שכם מדעת עצמם בלי הסכמת האחים כמשמעות הפסוק ממילא תלינן בהו גם דבר זה של יוסף.

ועפ"ז יש ליישב קושייתנו דהפסוק עצמו מרמז על קושיא זו ותירוץ שלה בדרך זה. דרש"י לא רצה לפרש כלום בזה בפ' וישב דשם אמרינן אע"פ שלא נזכר אלא איש אל אחיו מ"מ כולם עשו כן וכולם אמרו כן זה לזה, דוגמא לדבר בפ' נח ויאמרו איש אל רעהו גבי דור הפלגה שמבואר שם שבהסכמת כולם היה כן.

אלא דכאן אמר שמעון ולוי אחים קשה ל"ל אחים וכי עד עתה לא ידענו שהיו אחים. ותו מאי קישור יש להאי אחים לכלי חמס הנזכר אח"ש אלא הכוונה דהכתוב אומר אני אפרש לך דשמעון ולוי שנזכר בהדיא שעשו הריגה, בשכם מעצמם הם ג"כ שעשו מעשה יוסף, ואוכיח זה דיש לך להקשות מי הם שעשו זה דעל כולם יש קושיא דהיינו מה שהזכיר רש"י, ע"כ שמעון ולוי והם והנה גם עליהם יש קושיא היאך דברו בפני ראובן וע"כ לתרץ שהם כבר עשו כן ומסתברא שגם עשו כן גם ביוסף.

ולזה אומר הכתוב ע"כ הם אחים גם ביוסף כיון שכבר כלי חמס מכרותיהם גבי שכם וא"כ תולין הקללה במקולקל, כל זה מבאר לנו הכתוב שיש לנו להוכיח שכן הוא ואין להקשות למה זה להכתוב ללמדנו שיש, הוכחה לזה ששמעון ולוי עשו מעשה יוסף ואמאי לא סגי במאמר הכתוב שמעיד על זה על זה יש לתרץ דיש תועלת בהוכחה זו לענין שאנו רואין שתולין הקללה במקולקל כדאיתא בפ' י"נ (דף קט).

ודבר זה יש בו נ"מ לכמה דינים כמו שמצינו לענין נשים שנמצא כתם במטה ואחת מהם בלאו הכי טמאה שתולין בה הכתם כי היא כבר מקולקלת, וכן עוד נ"מ לדינים רבים ע"כ רמזה לנו תורה שיש כאן הוכחה ששמעון ולוי עשו כן שנמשך מזה שתולין הקללה במקולקל (דבר זה נכון וחריוף הוא בס"ד): הרי לא היתה שנאתן שלימה הרבה מקשים למה לא אמר גם כאן שהיאך היו מדברים בפני גדולים מהם ולהדרך שזכרנו לפני זה שהכתוב מורה לנו שיש הוכחה שהם שמעון ולוי וללמד בא שתולין הקללה במקולקל על זה אמר שדבר זה אין להוכיח מכח בני השפחות דבלאו הכי יש הוכחה שהם לא עשו כן מכח שאין שנאתן שלימה ואין אתה מוכרח לומר שאין מדברים בפני גדולים, אלא מכח יששכר וזבולון מוכרח לומר כן, ושפיר יש לך ללמוד שתולין הקללה במקולקל כמו שזכרנו וזה נכון לכל מביין: (ו) אל תחז וכו', אבל בד"ה כשנתייחסו כו' לשון אבל בכל המקומות ענינו שמתחילה היה קשה לו מכח שני דברים שאנו רואים בו שינוי בזה, ועל זה שייך לחלק דשאני זה מזה ואז שייך לשון אבל.

ובכאן זה ודאי היה קשה מ"ט שפעם אחת לא הזכיר בן יעקב ופעם אחת הזכירו, ותירץ על זה טעם שבזה הוא לשבח וזה לגנאי, אלא דקשה הא עכ"פ אחד מן המקומות האלו א"צ תירוץ דאותו שיש בו שינוי צריך תירוץ למה נשתנה אבל מה שלא נשתנה א"צ תירוץ וא"כ כאן שבודאי אותו צד שלא הוזכר בו הוא הפשוט, שא"צ להזכיר רק עד השבטים כי זהו כל היחוסים שבתורה ול"צ להזכיר, יעקב בזה, ממילא קשה מה הוצרך להתפלל על זה שלא יזכר שמו שממילא יהיה כן ונהי דגבי לוי איכא למימר לדיוקא נתכוין שיתפלל על שיזכר שמו, במקום השבח אלא דגבי שמעון לא נמצא שנזכר שם יעקב לשבח, ממילא לא היתה התפלה אלא על שלא להזכיר שמו במקום גנאי ולזה א"צ תפלה דממילא יהיה כן.

וא"כ למה לי בסודם אל תבאנפשי כו'. וי"ל דודאי היכן שמזכירו הכתוב מחמת שלא נודע מאין בא אז סגי בכך כשמזכירו עד השבט לחוד.

אבל כאן שכבר אנו יודעים שיצהר היה מבני קהת וקהת בן לוי ולא הוצרך כאן להזכיר הייחוס אלא לגנאי של קרח לומר אע"פ שבא מן צדוקים היה הוא רשע וכמו שמצינו בישעיה בפסוק יוחן רשע בל למד צדק דהיינו עשו הרשע שלא למד צדק מאבותיו וא"כ היה סברא, להזכיר כאן יעקב להוסיף גנאי לקרח, אלא שהתפלל יעקב על זה, וכן גבי זמרי בן סלוא שכתוב בו נשיא בית אב לשמעוני שכוונת הפסוק לגנאי שלו שלא השגיח במה שהיה חשוב ונשיא בית אב והיה נמי להזכיר יעקב בזה אלא שהתפלל יעקב, על זה (ובזה נחה שקטה כל מה שטרח רא"ם בזה בענין אחר ועיין ריש קרח מ"ש שם על פירש"י דכאן על, מ"ש שנתקבצו שבט שמעון): (ט) בני עלית.

דיבק תיבת בני לעלית כדי שבתיבת מטרף יהיה נכלל שתי הריגות יוסף והריגת תמר משתייהן סילקת עצמך, אבל אם והיה תיבת בני דבוק למטרף וה"ק מטרף של בני יוסף סילקת עצמך, א"כ לא והיה נזכר כלל מעשה תמר אלא, טרף יוסף לחוד ועל זה היה קשה למה באמת לא נזכר מעשה תמר: (כז) בדרך אותם כו' ת"ל ברך אותם.

והא דפרט ביהודה ברכת ארי וכן באחרים אמר בכל אחד פרט שלו היינו שעכ"פ היה בכל אחד בפרט הנזכר בו חלק גדול יותר מאחריה ויגוע וכו', יעקב אבינו לא מת.

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

א"ל מקרא אני דורש פירוש אני יודע שזכותו כאילו חי אבל החונטים לא ידעו זה, וכ"ת מנין לי לומר דבר חדש מה שלא ידעו החונטים לזה אמר אני דורש את המקרא אבל החונטים לא ידעו מקרא זה שלא היה בימיהם אותו הפסוק בכתב (כנ"ל נכון בפירוש מאמר זה): נ (ו) כאשר השביעך כו' אבל ירא לומר עבור על השבועה כו' קשה וכי בשביל שיעבור על שבועה אחת הותר לו לעבור על כל שאר שבועות שלו.

ונראה דהיה מקום לומר שאין עונש על שבועה אלא, אם נשבע מעצמו אבל לא כשאחר משביעו דאז אין לבו שלם מצד עצמו באותה שבועה ומשום הכי מה שהשביע יעקב ליוסף אין עונש אם יעבור עליה, ע"כ אמר א"כ גם השבועה שהשביעו פרעה לא יהיה על יוסף עונש אם יעבור עליה (טו) ויראו אחי יוסף וכו', הכירו במיתתו אצל יוסף ואיתא בב"ר א"ר תנחומא יוסף לא נתכוין אלא לשם שמים אמר לשעבר אבא מושיב

לי למעלה מיהודה שהוא מלך ולמעלה מראובן שהוא בכור עכשיו אינו בדין שאשב למעלה מהם ע"כ.

ולמטה מהם ג"כ לא היה רוצה לישוב מפני כבוד המלכות: (טז) אביך צוה שינו בדבר מפני השלום. קשה מנלן זה דשמה באמת צוה יעקב כן ואע"ג דלא נזכר זה בדבריו מ"מ הם נאמנים להעיד ע"ז שצוה כן, וכה"ג זכר רמב"ן ריש שמיני לענין קח לך עגל ונראה דמלשון ויצו אל יוסף נלמד כן דהיה לו לומר וישלחו אל יוסף לא ויצו שצווא' שייכה בשעת מית' אלא דה"ק אותה הצוואה שאמרו אל יוסף לא היתה אלא צוואה שלהם: (כא) וידבר על לבם כו' עשרה נרות לא יכלו לכבות נר אחד.

קשה וכי דרך נרות לכבות נר אחר ונראה דטבע הנר כשמדליקין אותו למטה מן הנר הדולק כבר מתכבה הנר שלמעלה, וע"כ אמר כאן שעשרה השבטים שרצו תחלה לבטל מלכות של יוסף וליקח המלוכה לידם לא עלתה להם ק"ו לנר אחד כו': חסלת ספר בראשית דברי הרב הגדול מו"ה משה בהאלוף מו"ה יצחק חתן הרב הגדול מו"ה ישעיה סג"ל בהגאון המחבר ולה"ה.

** (אמר משה בא"א הרא"ש זלה"ה הנקרא בפי כל ר' איצק שפרינצש חתן בנו של אדוני מו"ח זקני זלה"ה הרב הגדול מו"ה ישע"י זלה"ה. בהיות שלא הייתי בעצמי אצל הדפוס כשנדפס הספר בראשית של אדוני מו"ח זקני ז"ל מחמת עיכוב הדרך ומחמת זה לא הובא אל הדפוס מהדברים אשר חברתי אל מחברת הקודש בכל סדר וסדר אשר נתחדש לי, והם אפס קצהו מספרי הגדול אשר חברתי על התורה הנקרא, ויקהל משה, ה' יזכני להביא לבית הדפוס להוציא לאור תעלומה, בכך עתה באתי להביא קצת דברי בסוף הספר:)** בפרשת בראשית, ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו.

ופירש"י הוסיפה על הצווי לפיכך באה לידי גרעון כו'. מקשים למה הוסיפה על הצווי ועוד קשה הרי היא ידעה בעצמה שלא נצטוית על הנגיעה והיאך נתפתית מזה שלא מתה מנגיעה דלמא הא דלא מתה על הנגיעה משום דלא נצטוית, ונלע"ד דאיתא בגמרא דיבמות (דף ע"ה) ז"ל בכל קודש לא תגע אזהרה לאוכל או אינו אלא נגיעה ממש מקיש נגיעה לביאה דכתיב בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבא מקיש נגיעה לביאה מה ביאה במיתה אף נגיעה במיתה ואם היא נגיעה ממש לא מצינו בה מיתה אלא ע"כ האי נגיעה אכילה היא ומדאפקה רחמנא לאכילה בלשון נגיעה לומר לך כל שאסור לאכול אסור ליגע כו'.

ונלפע"ד דזה היה הלימוד של חוה שהוסיפה הנגיעה דלמדה כל שאסור לאכול אסור ליגע רק שטעותה היתה דלמדה דגם הנגיעה במיתה מכח ההיקש הנ"ל. בשביל שראתה חוה שפירסה נדה כנודע, ונודע דכל התורה כולה ניתנה לאדם הראשון כמ"ש רז"ל לעבדה זו מצות עשה ולשמרה זו מצות לא תעשה ובודאי נצטוית ג"כ שהנדה בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא.

ונודע מ"ש הש"ך שהעץ הדעת הוי כמו קדשי קדשים. וטעותה היה שלמדה בכל קדש לא תגע היינו נגיעה ממש והיא במיתה כמו ואל המקדש לא תבא, לכן אמרה כשם שאין

מיתה בנגיעה כו' והאמת אינו כן שהפירוש בכל קדש לא תגע היינו אכילה, רק דאפקה רחמנא בלשון נגיעה לומר לך כל שאסור לאכול אסור ליגע, ואכילה במיתה ונגיעה אינה רק איסור לבד ולא במיתה, ודו"ק.

ועיין בספרי הגדול ויקהל משה הנ"ל שהארכתי עוד בזה: בפ' נח (ו' י"ג) ברש"י, לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל. הקשה מוח"ז ז"ל, ז"ל ק"ל הפסוק דהתחיל בהשחתת הארץ ושזו היתה משום ערוה וע"ז וסיים בחמס, ותו למה באמת הוי גז"ד דוקא בשביל גזל.

ונלע"ד לתרץ דקשה לי עוד דהקרא אמר חמס ורש"י פירש גזל ונודע דחמס היינו פחות משה פרוטה וגזל הוא פרוטה, ונ"ל דאיתא בגמרא דסנהדרין (דף ל"ז) לפיכך נברא אדם יחידי כו', והקשה ע"ז בחידושי אגדות בשם י"מ ז"ל למה הקשה באדם יותר משאר כל הבריות שלא נברא אלא יחידי ולא שני זכרים ושתי נקבות, ותירץ דלא קשה רק על האדם דנברא יחידי והוכרח קין לישא אחותו שהיא ערוה, לכן הקשה למה נברא יחידי היה לו לברוא שני זכרים ושתי נקבות, והיה נושא בנו של אחד בתו של שני ולא היה צריך להתיר ערוה, ומסיק בגמרא דסנהדרין (שם) דאדם נברא יחידי דלא יהיו גוזלין וחומסין זה את זה, ומה עכשיו דנברא יחידי גוזלין וחומסין כ"ש כשהיו שנים כו' ע"ש נמצא דנברא יחידי אף שהותר לו עריות ונשא קין אחותו משום שלא יהיו גוזלין, נמצא גזילה חמורה מעריות שהרי התיר ערוה בשביל גזל ונראה דבזה יובן הגמ' קשה עונשן של מדות יותר מעונשן של עריות דהרי מצינו דהתיר ערוה משום גזל ודו"ק.

נמצא אי אמרינן דעריות אסור מוכרח לומר דגזל גם כן אסור משום דקשה למה נברא אדם יחידי והוכרח להתיר ערוה ומוכרח לומר משום גזל, אבל אם לא היה עריות אסור לא הייתי יודע שגזל אסור מכח קושיא למה נברא יחידי, דהרי אם היה עריות מותר לא היה קשה מידי למה נברא אדם יחידי שהרי כל הנבראים נבראו יחידים כנ"ל בח"א בשם ע"מ ובזה יובן הפסוק איכה היתה לזונה קריה נאמנה ר"ל דהיתה נאמנה ולא היה בה גזל, א"כ אם גזל אסור משום קושיית למה נברא אדם יחידי מוכרח לומר דגם עריות אסור, א"כ למה היתה לזונה ודו"ק ובזה מתורץ לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל, ר"ל כי מלאה הארץ חמס הכוונה שהיה בהם חמס ולא גזל, כדאיתא במדרש דנטלו כל אחד ואחד פחות משו"פ ולא נטלו שוה פרוטה משום שסברו שגזל אסור משום שנברא אדם יחידי שלא יהיו גוזלין, א"כ ע"כ שגם עריות אסור דא"כ לא היה ק"ו למה נברא יחידי וכו', ואפ"ה היה בהם זנות, לכן הנה נשחתה בשביל עריות, ולא נחתם גז"ד אלא על הגזל דבלא זה היה להם תירוץ שסברו שהעריות התיר הקב"ה כראותם קין שנשא אחותו ומדאשתרי אשתרי כדאיתא בגמרא דסנהדרין, אבל עכשיו דהיו נזהרים מגזל, א"כ מוכרח לומר שהם בעצמן סברו שהעריות אסור, דאל"כ מאין להם שגזל אסור אלא בשביל שנברא יחידי, א"כ מוכרח לומר שעריות אסור ולכן נחתם גז"ד.

ודו"ק: פרשת וירא (כ' ז') ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא. ובגמ' וברש"י אטו אשת נביא בעי לאהדורי כו'.

ונלע"ד לתרץ דאיתא הקדמה מעולה בס' התמונה הובא בש"ך בפ' בראשית גם בזב"ח פרשת בחקותי ז"ל, קודם זה העולם היה שמיטת חסד והיו אנשים אשר בה כמלאכים

והצאן אשר בה המה בני אדם של שמיטה דעכשיו שהיא שמיטת גבורה, וזהו אם ראשונים כמלאכים אנו כבני אדם כו' היינו הראשונים של שמיטה שעברה כו', רק דיש ג' אנשים בזה העולם שנשאר ממשמיטה שעברה, ואחד הוא אברהם לז"א אברם הוא אברהם, הוא שהיה בשמיטה שעברה, ואחד היה משה, ולכך נאמר במשה וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים וכי מלאך היה והלא משה היה אלא שהיה משמיטה שעברה והיה באמת מלאך כו'.

נמצא הפירוש של אברם הוא אברהם שהיה משמיטה שעברה, ועוד פירוש אחר במדרש הוא בנבואתו מתחלתו ועד סופו הוא בצדקתו מתחלתו ועד סופו. ונלע"ד דנ"מ בין שתי הדעות הוא זה דאיתא בפסקים וכתבים של מהרא"י, שאלה, אשתו של אליהו מהו, אשתו של ריב"ל כו', תשובה, אשת איש אסרה רחמנא ולא אשת מלאך.

נמצא אם נאמר כמ"ד אברם הוא אברהם שהיה משמיטה שעברה, נמצא לא היתה נקראת שרה אשת איש רק אשת מלאך, ואם נאמר דפירוש אברם הוא אברהם שהוא נביא מתחלתו ועד סופו, א"כ היתה אא אשתאיש ואסורה. וא"כ מתורץ ועתה השב אשת האיש קשה הלא כתיב אברם הוא אברהם דמשמע שהיה משמיטה שעברה וא"כ היה מלאך ואשת איש אסרה רחמנא ולא אשת מלאך, לז"א כי נביא הוא, הוא דייקא, ר"ל מ"ש באברהם אברם הוא אברהם היינו שהיה נביא מתחלתו ועד סופו ולא שהיה משמיטה שעברה ודו"ק שם (כ"ב ח') ויאמר אברהם אלהים יראה לו השה לעולה בני פירש"י ובמדרש אלהים יראה לו ויבחר לו השה ואם לאו לעולה בני עכ"ל וצריך ביאור ונלע"ד לתרץ רק נקדים גמרא ריש עירובין ז"ל אמר רב יהודה אמר שמואל שלמים ששחטן קודם שנפתחו דלתות ההיכל פסולין שנאמר ושחטו פתח אהל מועד בזמן שהוא פתוח ולא בזמן שהוא נעול, ובתוספות וז"ל תימא ל"ל למימר משום קודם פתיחת דלתות היכל הוא דפסול תיפוק ליה דפסול משום שהוא קודם תמיד של שחר ואמרינן שאין לך דבר שהוא קודם תמיד של שחר שנאמר והקטיר עליה העולה וערך עליה העולה עולה ראשונה, ועולה ג"כ אסור לשחוט קודם פתיחת דלתות ההיכל כדאמרינן וכו' ואם שחט קודם פתיחת דלתות היכל אקדמיה קודם תמיד של שחר, וי"ל דקרא דהעולה בהקטרה איירי ואצטרך קרא דאפי' שחיטה דלאו עבודה היא אסור בשלמים, א"נ קרא דהעולה היינו למצוה ולא לעכב כו' עכ"ל.

ובמנחות (דף מט:) הקשו התוס' ג"כ קושיא הנ"ל, וכתבו ואין לומר דהיינו לפני הפתח היינו בזמן שיש פתח שיש בית המקדש ומשכן יש שלמים אבל בזמן שאין פתח שלא בפני הבית או כמו שאמרינן בזבחים (דף נ"ה) שלמים ששחטו קודם שיעמידו את הלויים המשכן או אחר שפרקו הלויים את המשכן פסול שנאמר ושחטו פתח אהל מועד כו' דפשטא דמילתא קודם פתיחת דלתות היכל באותו יום משמע ומתמצים ג"כ שני התירוצים הנ"ל: ונלע"ד דע"פ הדברים האלה יובנו הפסוקים בעקידה מ"ש יצחק הנה האש והעצים ואיה השה לעולה, והקשו המפרשים למה לא אמר בקיצור איה השה לעולה למה תלה שאלתו באש ועצים, ולפ"ד מתורץ דנודע דאברהם אבינו קיים כל התורה כולה אפילו עירוב תבשילין.

והנה בודאי קיים מצוה זו להקריב קרבן תמיד במועדו הכבש האחד בבוקר וכבש אחד בין הערבים. וכבר הקדמנו שאין לך דבר שקודם לתמיד של שחר רק שחיטה מותר דלאו עבודה היא כנ"ל בתוס' בתירוץ הראשון של התוס', א"כ מתורץ דזה היה קשה ליצחק על שהשכים בבוקר להקריב קרבן קודם תמיד של שחר לכן אמר הנה האש והעצים ואיה השה לעולה, השה דייקא ר"ל הידוע דהיינו תמיד של שחר.

ובשלמא בלא זה בלא אש ועצים לא הקשה דהיה סובר דאינו רוצה רק לשחוט ושחיטה מותר קודם תמיד של שחר בעולה דלאו עבודה הוא, רק כשראה אש ועצים שרוצה להקטיר עכשיו שאל ואיה השה לעולה שצריך להקדים תמיד של שחר משום עולה ראשונה, לזה השיב לו אברהם כתירוץ השני של תוס' הנ"ל דהעולה עולה ראשונה היינו למצוה אם אפשר להקדים יקדים ואם לא אפשר אינו מעכב, לזה אמר אלהים יראה לו השה ר"ל אם יראה השה שיהיה לעולת תמיד של שחר מוטב דזה הוא מצוה להקדים ואם לאו שלא יראה השה לעולת תמיד לעולה בני מ"מ אף להקדים, דאינו מעכב בשביל זה הקרבת בני דזה אינו אלא למצוה להקדים ולא לעכב כנ"ל בתוס' בתירוץ השני, והבן: ובזה נבוא אל ביאור מדרש תמוה וז"ל, ויאמר אל תשלח ידך א"ל אם כן אחנקנו א"ל אל תעש לו מאומה עכ"ל, והוא תמוה מה היה בדעת אברהם שרצה לחנוק את בנו, וכבר נתחבטו בזה מפרשי התורה ומפרשים שרצה לקיים בו מצות מליקה והנה עדיין צריכין אנו למודעי מתחלה מאי קסבר שרצה לשוחטו ולבסוף מאי קסבר שרצה למולקו ולפ"ד יובן רק נקדים מ"ש התוספות במנחות (דף מ"ט) הנ"ל וז"ל מיהו תימא דאמרין בפרק א"ל הממונה ולא זו בלבד אמרו אלא אפי' עולת העוף שנמלקה בלילה תצא לבית השריפה, תיפוק ליה שהוא קודם תמיד של שחר אבל משום קודם פתיחת דלתות היכל לא מיפסל דזה אינו רק בשלמים דכתיב ביה פתח אהל מועד אבל בשאר קדשים אפי' בכהמה לא כתיב מכ"ש במליקת העוף, וי"ל כיון דאכתי לא מטי זמן התמיד לא איירי קרא בהכי עכ"ל.

נמצא דמליקה הוא דבר פשוט דמותר קודם פתיחת דלתות היכל ואף בשאר קדשים לא כתיב רק בשאר קדשים יש לטעות ולומר דאף דלא כתיב בהו נילף משלמים, מ"מ במליקה שהוא ענין אחר אין לטעות כלל לילף משלמים וכמ"ש בספרי ויקהל משה, והארכתני בזה למה לא נילף שאר קדשים משלמים לאסור קודם פתיחת דלתות ההיכל.

וכבר הקדמנו לפי האין לומר של התוס' במנחות דהפירוש של לפני הפתח היינו בזמן דאיכא פתח. איכא שלמים ובזמן דליכא פתח דהיינו שלא בפני הבית או קודם שהוקם המשכן כנ"ל אין שלמים, ויש גם כן לטעות דנילף מיניה אף שאר קדשים אמנם מליקה אין לטעות דנילף מיניה כנ"ל.

וא"כ מתורץ דמתחלה רצה אברהם לשוחטו שסבר כתירוץ הראשון של התוס' דשחיטה לאו עבודה היא ואינו אסור לא משום קודם תמיד של שחר ולא משום קודם פתיחת דלתות היכל אף לפי האין לומר בתוס' דפירוש לפני הפתח היינו בזמן הפתח אבל לא שלא בפני הבית, מ"מ היה אברהם סבר דקרא בשלמים כתיב ולא בעולות.

אבל עכשיו ששמע שא"ל אל תשלח ידך אל הנער היה סבור דילמא הוא משום קודם פתיחת דלתות היכל, וכפירוש הא"ל הנ"ל דבזמן דליכא פתח אסור בשלמים וה"ה

בשאר קדשים, לזה אמר א"כ אחנקנו, ר"ל מליקה ובמליקה הוא פשוט וברור דלא נילף משלמים ומותר קודם פתיחת דלתות היכל כמ"ש בתוס' הנ"ל, לזה אמר אל תעש לו מאומה רק אסיקתיה אחתיניה, והבן: וע"פ תירוץ התוס' הנ"ל דכיון דאכתי לא מטי זמן התמיד לא איירי קרא בהכי ומותר קודם תמיד של שחר, נוכל לומר ג"כ דזה השיב לו אברהם עמ"שיצחק הנה האש והעצים ואיה השה לעולה, היינו משום קודם תמיד של שחר, לזה אמר אלהים יראה לו השה לעולה בני, רק נקדים דאיתא מדרש בשעה שנעקד יצחק תיקן הקב"ה כבש אחד בבוקר וכבש אחד בין הערבים.

וא"כ קודם העקידה אף שקיים אברהם כל התורה קודם שנצטוו מ"מ הא אכתי לא מפי זמנו של תמיד ומותר להקריב קודם תמיד של שחר, לז"א אלהים יראה לו השה ר"ל שה של תמיד אחד בבוקר ואחד בערב, ולזה אמר השה הידוע דהיינו עולת תמיד אימתי יהיה זה שיקריבו עולת תמיד לעולה בני כשיהיה בני לעולה אז יתוקן זה, וא"כ קודם העקידה הוי אכתי לא מטי זמנו של תמיד ומותר להקדים, ובספרי ויקהל משה הארכתי בזה בפרשת נח והבן: בפ' תולדות, (כ"ז מ') והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צואריך, ברש"י ובתרגום והיה כאשר תריד כשיעברו ישראל על פתגמי אורייתא ויהיה לך פתחון פה להצטער על הבכורה והברכות שנטל ופרקת עולו וכו' לכאורה זה תמוה, ונלע"ד דאיתא בתשובת מהר"מ מלובלין (תשובה י"א) באחד שהיה בורח והמלוה הבטיחו כשיפרע לו המחצה מהחוב אזי לא יתבענו יותר ונתן לו ת"כ על זה והמלוה מסר מודעא על זה, לר"ת שת"כ חמור כשבועה אם הוי מודעא נגד השבועה והביא מהר"מ תשובות מהרד"ך ותשובות מו"ה בנימין זאב חלוקי דעות, לדעה אחת יש חילוק בין אונס ממון ובין אונס מיתה דבאונס מיתה הוי מודעא אף שנשבע ובאונס ממון לא הוי מודעא עכ"ד אף שאין זה לשונו ממש ואיתא בגמרא ויתיצבו בתחתית ההר מלמד שכפה עליהם ההר כגיגית אם מקבלין התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתם אמר רבא מכאן מודעא רבה לאורייתא, נמצא שהיו ישראל אנוסים מחמת מיתה, ואיתא בש"ך שיעקב השביע לעשו שלא יטעון טענת אונס שהיה עוף ובזמנים ההם לא היה חולשה רק כשנתייגע סר כחו מעליו עד שמת, לכן אמר עשו כשהיה עיף הנה אנכי הולך למות למה זה לי בכורה משום שאז היתה המיתה מחמת עייפות לכך השביעו שלא יטעון טענת אונס, רק לחשובת מהרד"ך שהביא מהר"מ הנ"ל שבאונס מיתה א"צ לקיים שבועתו שהיה באונס, א"כ לא הועיל יעקב כלום בזה שהשביע אותו שהרי היה לו טענת אונס מיתה שהיה עיף כו'.

וא"כ מתורץ והיה כאשר תריד כשיעברו ישראל על התורה קשה היאך יעברו הלא הם מושבעים ועומדים מהר סיני, אלא ע"כ מוכרח לומר שיהיה להם תירוץ מודעא רבה וקשה הא היה בשבועה ובשבועה ליכא מודעא אע"כ שהיה אונס מיתה ובאונס מיתה א"צ לקיים שבועתו, א"כ עכשיו יהיה לך פתחון פה להצטער על הבכורה והברכות שהיה המכירה ג"כ באונס, מאי אמרת שהיה בשבועה הא אמרת דבאונס מיתה הוי מודעא אף בשבועה ודו"ק: ובזה יובן מ"ש מכרה כיום את בכורתך לי, לשון כיום קשה להבין, ולפ"ד יובן רק נקדים הגמרא דנדרים ז"ל במשנה נודרין להרגין כו' שיאמר יאסר כל פירות שבעולם עלי אם לא של בית מלך הם, ושם בתוס' ובלבד שיאמר בלבד היום, ואע"ג דדברים שבלב אינן דברים לגבי אונס שאני, ר"ל שיאמר רק היום לבד

יאסור עליו הפירות כו': ונראה דלפ"ז היה לעשו ג"כ טענה שהיה בלבו שלא מכר לו הבכורה לעולם רק היום בלבד ולא למחר.

ואע"ג דהוי דברים שבלב לגבי אנס שאני שהיה עשו אנוס כנ"ל. נמצא דליום אחד היה המכירה כודאי אף לפי הדברים שבלבו שהיה על יום אחד ולא לחלוטין.

א"כ מתורץ דיעקב אמר מכרה כיום אחד שהוא בודאי מכירה אף לפי הרהורי לבך שהיה על יום ממילא יהיה המכירה לעולם שלא תטעון זה שהיה בלבך רק על יום אחד כנ"ל ודו"ק: ובזה יובן המדרש פ' בשלח היש ה' בקרבנו אם אין רבנן אמרי אמרו ישראל אם מהרהרין אנו בלבנו והוא יודע נעבדנו ואם לאו לא נעבדנו כו' אמר הקב"ה יבא עמלק ויבדוק אתכם עכ"ל.

קשה מה ענין שתלו עבודת הש"י בזה שהוא יודע מה שמהרהרים. ולפ"ד יובן שיש לישראל גם כן אותה טענה שאף שנשבעו לקיים התורה היו כלכם היום ולא למחר וזה שרי באנס כנ"ל שנודרין להרגין כו', וישראל ג"כ הוי כמו נודרים ונשבעים להרגין שהרי אמר שם תהא קבורתם וא"כ אף שהיו מושבעים ועומדים בהר סיני היו אומרים שלא נשבעו על התורה רק היום בלבד, רק אם הקב"ה יודע הערמה ומשביען א"כ הו"ל כאומר אני משביעך שלא תעשה ערמה זו ואינו מועיל הערמה, לזאת אם מהרהרין בלבנו והוא יודע נעבדנו שהרי אין לנו תירוץ שהיה בלבנו היום משא"כ אם אינו יודע, ולז"א יבא עמלק ויבדוק אתכם ר"ל לפי דעתכם דשרי להערים ולומר בלבו היום, א"כ גם עשו יכול לומר כן שהיה בלבו היום ואינו מכירה, א"כ יבא עמלק ויבדוק אתכם, שהרי נודע שעמלק בא בשביל דנטר דבבו על עיסק בכירותא וברכתא דנטל יעקב מאבי אביו עשו כמ"ש בתרגום שיר השירים על פסוק אחזו לנו שועלים כו' ע"ש ודו"ק:) ובזה יובן הפסוק פן יש בכם איש או אשה אשר לבבו פונה היום והיה בשמעו כו' והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך, ובתרגום ארי בהרהורי דלבי אנא אזיל, לא יאבה ה' סלוח לו, ר"ל אשר לבבו פונה הכוונה שהיה בלבו היום יקיים התורה ולא למחר, לזה אמר ארי בהרהורי דלבי אנא אזיל ר"ל שהיה מהרהר בלבו היום לזאת לא יאבה ה' סלוח לו, ר"ל בהקב"ה אין זה טענה שיודע מחשבות אדם והרהורי לבו ולא יועיל ערמתו כנ"ל ודו"ק, ובספרי ויקהל משה הארכתי בזה ע"ש ויבז עשו את הבכורה.

מה בזה עמה תחיית המתים. נ"ל ע"ד פשוט שקרוב לאחת, דאיתא בס' שני לוחות הברית מסכת ר"ה קושיא לפי משארז"ל דאדם הראשון עשה תשובה ק"ל שנה, א"כ למה נקנס במיתה הא תיקן החטא בתשובה, ותירץ משום שהיה מתקנהחטא היה ראוי לבא למעלה הראשונה להחזיר העטרה ליושנה להיות כתנות אור באל"ף וזה אי אפשר רק ע"י המיתה שיתבלה הגוף כתנות עור בעי"ן בעפר ואח"כ בתחיית המתים תחזור העטרה ליושנה ויהיה כתנות אור כבראשונה והמיתה טובה לו עכ"ד אף כי אין זה לשונו ממש ובזה יובן כשראה עשו שבאותו זמן פגעה מדה"ד אמר לית דין ולית דיין שהרי אברהם תיקן חטא אדם הראשון, וא"כ היה קשה לו למה מת לכן אמר לית דין כו', וכן בבכורה שהקרבנות היה תיקון חטא אדה"ר כנודע א"כ לא היה צריך להיות מיתה כקושית השל"ה הנ"ל, לז"א הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה, ר"ל שאף שיקריבו

קרבנות מ"מ הוי מיתה, א"כ מזה מוכח שביזה ג"כ תחיית המתים, דאל"כ למה אמר הנה אנכי הולך למות שהרי בקרבנות נתקן חטא אדה"ר אדרבא היא הנותנת בשביל שהוא תיקן הוכרח למות שהיא טובה שיבא למדרגה הראשונה כתנות אור באל"ף ואז יחיה חיים נצחיים ודו"ק: ובפר' ויחי, (מ"ט ד') ברש"י, אז חללת יצועי עלה, אז חללת אותו שם שעלה על יצועי והיא השכינה שהיה דרכה להיות עולה על יצועי עכ"ל וצריך ביאור, ונלע"ד לתרץ רק נקדים גמרא דשבת בפ' במה בהמה (דף נ"ה:) וז"ל אחרים אומרים שתי מצעות בלבד ראובן אחת של שכינה ואחת של אביו והיינו דכתיב אז חללת יצועי עלה אל תקרי יצועי אלא יצועי, ופירש"י אחת של שכינה כך היה יעקב עושה בד' אהלים היה מעמיד מטה לשכינה ובאותו אוהל שהיה רואה בו השכינה הוא בא ולן שם אותו הלילה עכ"ל.

והוא תמוה כי הוא דברי נביאות ברש"י. וע"ק מ"ש אל תקרי יצועי אלא יצועי מנ"ל א"ת דילמא קרא כדכתיב, וכן ראוי לתרץ כל א"ת שבש"ס.

ונלע"ד לתרץ כל הנ"ל בחדא מחתא, רק נקדים דאיתא בתיקוני זוהר תיקוני שבעין אנפין תיקון ס"ט וז"ל, והאדם ידע את חוה אשתו קם האי סבא פתח ואמר לרבי רבי ועד הכא לא הוה ידע אדם לאינתתיה אלא בזימנא דחאב אסתלק שכינתא מאתרה והכי אוקמוה מרי מתניתין דבזימנא דליתא שכינתא באתרה אסור בתשמיש המטה וכיון דקביל עונשא אתחזור מט"ה (ר"ל השכינה) לאתרה בהווא זימנא וידע אדם את חוה אשתו עכ"ל והובא בילקוט הראובני הקטן ערך שכינה ע"ש.

והא דקאמר והכי אוקמוה מרי מתניתין זה ש"ס דעירובין פרק הדר ז"ל גמירי דכל זמן דארוך ושכינה אינם במקומם אסור בתשמיש המטה. ונלע"ד פירושא דהאי מאמר ע"פ הנגלה דאיתא בגמרא דסוכה ובמד"ר פרשת נשא וז"ל א"ר ישמעאל ברבי יוסי באתי לגני לגן אין כתיב כאן אלא לגני לגנוני שלי למקום שהיתה עיקרי מתחלה וכי עיקר שכינה אינה אלא בתחתונים היתה הה"ד וישמע את קול ה' אלהים, א"ר חמא בר כהנא מהלך אין כתיב כאן אלא מתהלך מקפץ ועולה וכו' כיון שחטא אדם נסתלקה השכינה לרקיע האחד חטא קין נסתלקה לרקיע השני וכו' וכנגדן עמדו ז' צדיקים והורידו השכינה למטה אברהם הורידה מרקיע השביעי לששי יצחק מששי לחמישי כו' משה מן העליונים לתחתונים ואימתי שרתה השכינה בארץ ביום שהוקם המשכן עכ"ל.

נמצא דעיקר מקום ומדור שכינה היתה למטה בארץ וכשנסתלקה לרקיע הראשון לא הוי השכינה באתרה והיינו דאמר בתיקונים אדם כד חאב אסתלק שכינתא מאתרה, ואסור לו לאדם לשמש. וכיון דקיבל עונש ותב בתיובתא חזרה השכינה למקומה למקום שהיתה עיקרה מתחלה אז וידע אדם את חוה שאז מותר לשמש, כנלע"ד נכון.

ובספרי ויקהל משה הבאתי הקדמה מעולה בשם המפרשים שהקשו ז"ל הלא אבותינו הקדושים קיימו כל התורה עד שלא נצטוו והיאך שמשו מטותיהם הלא כל זמן דלית שכינתא באתרה אסור בתשמיש המטה, ועיקר מקום מדור השכינה היה למטה בארץ, ובימי האבות היה השכינה למעלה בימי אברהם ברקיע שביעי ובימי יצחק בחמישי ובימי יעקב ברביעי וכו' ולא היתה באתרה וכו' והיאך שמשו מטותיהם.

ותירצו דהפירוש הוא אף שנסתלקה השכינה לרקיע השביעי מכל מקום לפעמים ירדה השכינה למטה והיתה שורה בארץ, רק מתחילה קודם החטא היה עיקר דירת השכינה למטה ולפעמים עלתה לרקיע, אבל עכשיו אחר החטא היה להיפך עיקר דירתה למעלה ולפעמים ירדה למטה ותדע שכן הוא שהרי אבותינו הקדושים היו נביאים ואיך דברה השכינה עמהם משמי מרומים עם אברהם מרקיע השביעי ועם יצחק מרקיע הששי וכן עם יעקב מרקיע הרביעי, וע"כ תאמר דירדה השכינה לפעמים למטה.

וא"כ לא תקשי נמי דאז כשהיתה השכינה לפעמים למטה ואז מותר לשמש המטה, ואבותינו הקדושים היו יודעים זה אימת היתה השכינה למטה ואז שמשו מטתם עכ"ל ע"ש, וא"כ בזה יובן הגמרא הנ"ל אז חללת יצועי עלה אל תקרי יצועי אלא יצועיי, ר"ל אל תקרי שלא תוכל לקרות שחלל ראובן יצועו של אביו אא"כ חלל ג"כ של השכינה, דאם לא היה חילל של השכינה א"כ גם של אביו לא חלל, דאיתא ברמב"ן שכוונת ראובן היה שבלבל יצועי אביו כדי למונעו מפריה ורביה שלא יוליד עוד, לכך מנעו מתשמיש המטה, ואם כן לפי מה דאמרינן דכל זמן דלית שכינתא באתרה אסור בתשמיש המטה לא היה בזה חטא בראובן על שמנעו מתשמיש עוד, דעל הראשונים אנו מצטערים כו', אבל אם נאמר דלפעמים ירדה השכינה למטה אם כן היה בו חטא שבאותו זמן שהיתה השכינה אז מותר לשמש היה בו חטא בראובן ואם כן מתורץ אל תקרי ר"ל לא תוכל לקרות שחלל יצועו של אביו שהרי יש לו תירוצ דרצה למנעו מתשמיש משום שאסור כל זמן דלית שכינתא באתרה כנ"ל, אלא יצועיי שתי מטות של שכינה ושל אביו, וא"כ אם היתה השכינה למטה אז חלל גם של אביו שמנעו מתשמיש, לזה פירש"י כך היה יעקב עושה, דקשה לרש"י איך ידע אימתחזרה השכינה למטה שישמש, לזה אמר כך היה עושה ובאותו אוהל ששם השכינה אז בא ולן ושימש מטעם הנ"ל שראה שם השכינה באתרה דהיינו למטה בארץ ואז מותר לשמש וכנ"ל.

ובזה יובן ג"כ מ"ש פירוש רש"י יצועי עלה השכינה שהיה דרכה להיות עולה על יצועי, דקשה לרש"י קושיא הנ"ל למה חלל הא יפה עשה שמנעו מתשמיש המטה כנ"ל, דליתא שכינתא באתרה, לזה מתרץ יצועי עלה, שהיה דרכו של השכינה להיות שם ואז הותר כנ"ל: ובזה נבא אל ביאור הפסוק בפ' וירא ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא, הקושיא מפורסמת וכי אשת נביא בעי אהדורי כו', וכבר נודע מ"ש בזה בן דודתי הגאון הגדול המפורסם מהור"ר העשיל זלה"ה ע"ד דשרה אמנו היתה אילונית, ולפ"ד יובן דאיתא בגמרא דקידושין אתמר קידושין שאינן מסורים לביאה לא הוי קידושין, וא"כ לפי מאי דאמרינן דכל זמן דליתא שכינתא באתרה אסור בתשמיש המטה, א"כ הו"ל אברהם בשרה קידושין שאינם מסורים לביאה שהרי אסור לו לשמש דלא הוי אז השכינה באתרה למטה בארץ, וא"כ לא הות שרה אשת איש כלל.

אמנם אם נאמר דירדה השכינה לפעמים למטה בארץ, וראיה והוכחה לזה דירדה השכינה למטה שהרי אבותינו נביאים היו, ואיך דברה השכינה עמהם משמי מרומים כנ"ל, וא"כ כשירדה למטה אז זמן היה למטה שמותר לשמש, והו"ל קידושין מסורין לביאה והו"ל אשת איש, א"כ מתורץ ועתה השב אשת האיש, קשה הא לא הוי אשת איש דהוי קידושין שאינן מסורין לביאה דלא היתה השכינה למטה באתרה, מאי אמרת,

לזה אמר כי נביא הוא, וא"כ מוכרח לומר דירדה לפעמים למטה, ואם כן מסורין לביאה והות אשת איש, ועיין מה שכתבתי לעיל בפרשת וירא ע"פ הנ"ל: ובזה יובנו הפסוקים בפרשת ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה וגו' ובני ישראל פרו וישרצו וגו', דאיתא בזוהר ואלה שמות בני ישראל סבא דהיינו השכינה עם המרכבה ירדו למצרים, וא"כ כשהיתה השכינה באתרה למטה עכשיו ובני ישראל פרו וישרצו דאם לא היתה השכינה באתרה היו אסורים בתשמיש כו': ובזה יובן הגמרא וברש"י פרשת במדבר, הראובני השמעוני שהיו אומרים אם בגופן שלטו בנשותיהן לא כל שכן, לזה הטיל ה' בראש ויו"ד בסוף לומר שם י"ה מעיד עליהם, הה"ד שבטי יה עדות לישראל בספרי ויקהל משה כתבתי בשם אחי החסיד ר' עוזר זלה"ה פירוש להגמרא הנ"ל דאיתא בגמרא כתובות (דף כ"ו) האשה שנחבשה בידי כותים על ידי ממון מותרת לבעלה על ידי נפשות אסורה לבעלה דקיישינן שמא נתרצית שלא תהרג, ובתוס' שם תימא ליהו הצנועות מותרות דמסרן נפשיהו בשביל זנות ומתרצינן דאנן לא ידעינן אם הוי צנועה או לא כו' ע"ש.

והנה הקדוש ברוך הוא יודע מחשבות לב ויודע איזה היא צנועה או לא, א"כ מתורץ אם בגופן שלטו דהיינו מחמת נפשות, א"כ בנשותיהן לא כל שכן, לזה אמר שם י"ה מעיד עליהם דהיו צנועות ואף מחמת נפשות לא מסרי נפשיהו לזנות ודו"ק. ולפ"ד יובן ג"כ דאמרו דע"כ ששלטו בנשותיהן דהרי הם אסורים בתשמיש, לז"א שם י"ה מעיד עליהם בזה שמשרה שכינתו עליהן, א"כ מותרים בתשמיש כנ"ל: עוד הרבה דברים טובים יש לי בכל ספר, אך קצרה היריעה מהכיל רק דברים הנ"ל.

ה' יזכני להביא אותם לבית הדפוס עם חבורי הגדול על התורה, ויקהל משה: סליק חדושי בעל ויקהל משהפירש"י שמנאן בחייהם בשמותם כו'. הרא"ם כתב בזה, אינו ר"ל שכותב התורה מנאן דא"כ מאי בחייהם והלא בזמן שכתב משה התורה מתים היו ועוד מאי הבאים באו מיבעי ליה אלא הקב"ה מנאם באותה שעה שירדו למצרים ומשה כתב באותו לשון עצמו שנאמר מפי ה' כו.,

ומ"ש הבאים תירצו במדרש כו' עכ"ל ובאמת דחק הרב עצמו במקום שא"צ לפלפול, כי ודאי משה כתב התורה כל ענין כאילו היה הוא עצמו באותה שעה שם, דהא כל התורה נאמרה מפי השכינה והשכינה חי וקיים תמיד כי כל התורה היתה כתובה בלשונה במרום ומשה לקחה משה ודבר זה מבואר בכמה מקומות, ומה שאמר הבאים ולא אשר באו אין זה קושיא לפי הפשט דלשון הוה הוא שייך בין לעבר בין לעתיד כמו שפירש"י תחילת איוב על פסוק ככה יעשה איוב: לכולם בשם יקרא.

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

(ה) ויוסף היה במצרים, והלא הוא ובניו כו' קשה לי למה, הוזכר כאן ובניו. שנית במ"ש רש"י ומה בא ללמדנו דמשמע אפי' אם היה כאן דבר מה שלא היינו יודעים מ"מ קשה

מה תועלת יש בהודעה זו ומה ריוח יש בה, ואח"כ אמר וכי לא היינו יודעים דמשמע אילו לא היינו יודעים הוה ניחא, וזה אינו דאכתי קשה מה ריוח בזה הידיעה.

ונראה לפרש דנקדים תחילה שמה שהיו במצרים נחשב לתועלת כי שם נזדככו ע"י עינוי שהיה להם שם כמבואר בדברי המפרשים, והוא מרומז בפסוק ידוע תדע כי גר וגו' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, נכלל ברכוש ההוא במה שנזדככו שם נשמתם ועפ"ז מתורץ דברי רש"י, דהוקשה לו תחילה במ"ש ויוסף היה כו' דהיינו לענין חשבון מנין נפשות דזה ודאי ל"ק למה עשה פרט מן יוסף שהיה בכלל דמצינו כן את הארץ ואת יריחו דהיינו שהיה יריחו שקול כנגד כולם וכן אפשר גבי יוסף, אלא דקשה כיון שהתחיל לומר איש וביתו דהיינו בניהם של כ"א היו בכלל השבעים נפש וא"כ למה כתב ויוסף ולא הוזכרו בניו שהרי אף הם בכלל המספר והיה לו לומר ויוסף ובניו היו במצרים אלא דע"כ לא בא לבאר המספר עם יוסף אלא מידי אחרינא קמ"ל וקשה מה בא ללמדנו בזה, את"ל דיש לימוד בזה לענין המעלה שזכו מחמת היותם במצרים כמ"ש ע"כ קמ"ל שגם יוסף היה לו המעלה היא.

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

(ז) וישרצו, שהיו יולדות ששה בכרס אחד. יליף מן ששה לשונות דאמר הכתוב, והא דנקט רש"י לשון וישרצו ולא לשון פרו מפני שאינו מיותר דהיתור מתחיל מן וישרצו, וא"ל א"כ ונימא רק חמשה דאין יתור רק חמשה, י"ל מדהא לדרשה הא נמי לדרשה כדאמרינן גבי בן בקר רך וטוב: (י) נתחכמה לו, לעם נתחכמה מה לעשות לו לכאורה פירושו דבא לתרץ על אומרו לו לשון יחיד, וכן הבין הרא"ם והוקשה לו דא"כ למה לא הקשה כן על, רב ועצום דהוא ג"כ לשון יחיד ואמר דכל היכא דאיכא למדרש דרשינן, ולא נ"ל כן אלא רש"י לא בא לתרץ לשון יחיד דזה פשוט דעם הוא לשון יחיד וקאי על עם אלא דהוקשה לו היתור דלו למה לי דדי לומר הבה נתחכמה פן ירבה.

ותירץ דקאי על עם, די"ל במ"ש הנה עם בני ישראל עם ל"ל, אלא דהענין הוא דאף אם יש רבוי בני אדם והם בלי אסיפה אחת ואין להם חבורה ביחד אינם יכולים לעשות שום דבר, אלא אם הם נקראים בשם עם ויש להם חבור יחד אז יכולים לעשות איזה דבר בכח, ע"כ אמר הנה עם בני ישראל פירוש שנהיו לעם, ע"כ הבה נתחכמה לו לעם כלומר מה נעשה שלא יהיו עם, וזהו שהוסיף רש"י מה לעשות לו דהיינו שלא יהיו עם, ועל זה הסכימו שיהיו עסוקים בעבודה ולא יהיה להם שום חבור להקרא בשם עם, ועל זה שפיר אמרו רז"ל למושיען של ישראל דעל זה קאי יתירא דלו שזכרנו: ועלה מן הארץ, על כרחנו הרא"ם פירש דאע"ג דמנהג העולם חפצים בזה אם ילך השונא ממנו מ"מ כאן היו תופסין בהם בהכרח ועכשיו יצאו מידינו, וקשה דאם היו דואגים שמא יגברו ישראל עליהם אמאי לא היו דואגים שמא יהרגו את מצרים באותה מלחמה.

ותו קשה כיון דישראל היו רבים מהם למה הזכירו מלחמה שיתוספו, על השונאים הא יש לחוש גם לזה שמא יתגברו ויעלו מהארץ בעל כרחם. ונ"ל דרש"י מפרש הפסוק בדרך אחר לפי פשוטו, דיש להקשות מה זה שאמר גם הוא על שונאינו האי גם אין לו פירוש דמשמע שבלא"ה יש תוספת על השונא עד ששייך לומר שגם אלו יתוספו אלא דה"פ שדואגים שמא כי תבא מלחמה השונא עם המדינה יתוספו ישראל על אנשי המדינה כאילו רוצים לעזור להם ויהיו לאחדים עמהם, ואח"כ ונלחם בנו ויהפכו לנו לאויבים, ושמא תאמר אנחנו לא נקבל אותם שיהיו עמנו כמו שמצינו בדוד, עם אכיש מלך פלשתים לזה אמר ועלה מן הארץ בעל כרחנו ילכו עמנו (זה פירוש נכון), אבל לא היו דואגים שילכו מהם דודאי היו חפצים בזה, ובזה מתורץ קושית הרמב"ן על רש"י שהקשה היה לו לומר ועלה על הארץ שכן דרך הלשון בענין מלחמה כמו עלה רצין מלך ארם ירושלים למלחמה עליה (ישעיה ז') דלפי פירושו החשש היה שיעלו בעל כרחנו כאילו רוצים לסייע אותם (יא) את פיתום ואת רעמסס, שלא היו ראויות לכך.

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

צריך להבין דעת רש"י בזה, דתחילה אמר שפיר יענו וירבה הוא לעתיד דהיינו דקאי על המחשבה שהיתה תחילה וחושב על העתיד, ואח"כ כתב כן רבה וכן פרץ ותו דלמה לא נקט גם על יענו כן, ותו במה שמביא המדרש משמע שבא לפרש פירוש אחר ממ"ש תחילה לפי הפשוט וזה אינו כאן, וזה יש לתרץ דבא ליתן טעם אחר על לשון עתיד של ירבה ויפרוץ, דדוקא אם זה לשון התורה שמדברת להודיע מה שנעשה כבר קשה היה לומר בלשון עבר דהא בשעת כתיבת התורה כבר נעשה זה אבל אם רוח הקודש אומרת כן לא קשיא כלל דרוח הקודש אמרה כן קודם לזה ונלע"ד דקשה לו דמשמע כאן מכח כ"ף הדמיון שיש היקש ודמיון להעינוי עם הרבוי והפריצה דעל זה אמר כן ירבה, וזה אינו דלא קרב זא"ז, ע"כ פירש דהדמיון הוא מצד המחשבה, כמו שהיה להם מחשבה כן היה לו ית' מחשבה כל אחד לפי ענינו, אחר כך מתקן לשון כן שהוא מיותר.

ומצינו בפרשת, כי תצא ג"כ לשון כזה בפסוק כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה, שם לק"מ דבאמת מרמז שם הרי זה בא ללמד ונמצא למד כמ"ש שם רש"י ע"כ כתב רש"י כן רבה וכו', להורות דל"ת דכיון שאנו מדמין מחשבה למחשבה הוה דמיון ממש, דהיינו כמו שבבן אדם יש מחשבה ואח"כ מעשה כן הוא ח"ו בו ית' וזה אינו שבו ית' המחשבה היא עצמה המעשה דכשחושב באיזה ענין הוא כבר נעשה משא"כ בבן אדם דאפשר שלא יבא לידי מעשה מה שהוא חושב, ואיתא בפרק חלק (* שבעכו"ם מצרף הקב"ה מחשבה [רעה] למעשה, ע"כ כתב לשון כן להורות כאילו כבר נעשה מה שבמחשבתו יתברך, וע"כ אמר רש"י כן רבה כו', דזה נלמד מלשון כן מורה שאין כאן עתידות אלא ההווה ועתיד שניהם בפעם אחת, ואין דמיון כן אלא לענין שיש כאן וכאן מחשבה אבל עצם המחשבה אינם דומים דבמחשבה זו של המצריים לא היה

רק מחשבה לחוד ואפ"ה נענשו כמו שזכרנו, אבל במחשבתו יתברך הוא כאילו כבר נעשה, וזה נלמד ממלת כן כאילו אמר כבר הוא כאילו נעשה.

על זה אמר אח"כ שע"פ המדרש יש פירוש אחר על מלת כן, ואע"ג דבפ"ק דסוטה אמר ר"ל דבר זה דרוח הקודש על קושיא דרבו ופרצו מיבעי ליה מ"מ גם תיבת כן מתורץ בזה, דבא להורות על דבורו יתברך מדה כנגד מדה, דכלפי שאמרו מצריים פן ירבה אומרת רוח הקודש כן ירבה דמה שאתם חוששים מכח ספק אני אעשה אותו ודאי.

כנ"ל נכון בכוונת רש"י: (יב) ויקוצו כו', כקוצים היו בעיניהם ואע"פ שויקוצו קאי על המצריים ה"ק ** (הוא בתוס' קידושין (לט) ד"ה מחשבו) ** נתמלאו למצריים קוצים בעיניהם מחמת בני ישראל: (טו) שם האחת שפרה, שפרה זו יוכבד כו' תיקן בזה לתרץ לשון אשר שם האחת דלא היה לו לומר מלת אשר ולא ה"א של האחת אלא שם אחת שפרה ושם שנית פועה, ועל מה הזכיר כאן לשונות מראים על מה שמפורסם כבר, אלא זהו יוכבד ומרים שהם מפורסמות בתורה: פועה זו מרים שפועה ומדברת והוגה לולד כו' בגמרא פ"ק דסוטה איתא בלשון זה שפועה ומוציאה הולד, וזה לא נתיישב לרש"י, ומשמע דרש"י לא גריס הך ומוציאה הולד אלא שפועה לולד, וכן משמע מלשוננו שם בגמרא.

וק"ל למה קרא לפועה מילדת והלא מעשיה אחר הלידה הרבה דאז שייך להשתיק התינוק כשהוא בוכה לא בשעת לידה. אבל התוס' בשם ר"ח גרסו גירסא זו ופירשו לחשו לחישות ויוצא הולד כמו שעושין הנשים עכשיו ללחוש באזני האשה וקשה לפר"ח למה לא נקט פועה לראשונה שהרי מעשיה קודם לשפרה שמשפרת הולד אחר שיצא כבר, ונ"ל דזה הוא הוכחה למה שאמרו שזו היא יוכבד ומרים, דקשה קושיא זו שזכרנו ופירשו דזו יוכבד ומרים והוזקק להזכיר תחילה שפרה שהיא אמה של פועה: (יז) ותחיין את הילדים, מספקות להם מזון.

בפ"ק דסוטה לא דיין שלא היו ממתין אותם אלא שהיו מספקות כו' אין הפירוש בזה דקשה לתלמודא היה לו לכתוב ולא המיתו דודאי גם אילו כתב ולא המיתו היה קשה עדיין ל"ל ולא המיתו כיון שכבר כתוב ולא עשו כו', אלא דל"ת דסיפא דותחיין הוא פירוש על הרישא דולא עשו, דעל זה קשה ל"ל הפירוש דפשיטא הוא.

על זה תירצו דסיפא מילתא אחריתי היא ואמר קרא דרך לא זו אף זו, לא די במה שלא עשו דהיינו שלא המיתו אלא אף זו שהיו מספקות להם כו' וקשה קושיא זו במאמר פרעה ותחיין את הילדים דל"ל ותחיין כיון שאמר למה עשיתם כו' ושם א"ל דהקשה להם ג"כ על מה שהספיקו להם כו' דא"כ לא היו המילדות מתרצים כלום במ"ש בטרם תבא אליהן כו' דאכתי קשה על הסיפוק.

ונראה לתרץ אחר שנדקדק עוד לשון יתור במ"ש אם בת היא וחיה, דדי לומר אם בן הוא והמיתן אותו ממילא ידענא אם בת לא תמיתון. ועוד במ"ש מדוע עשיתן את הדבר הזה מה עשייה שייך בזה היה לו לומר מדוע לא עשיתם כדברי, ונ"ל דפרעה גזר אומר אם בן הוא והמיתן אותו בידים ואם בת היא וחיה מעצמה אבל אתם לא תעשו שום פעולה כדי להחיותה כדרך מילדות שעוסקות בהולדה שמסייעות לתינוק במה ששייך

לו להחיותו, והם עשו להיפך כי עשו כל הפעולות כדי להחיות התינוק הן זכר הן נקבה, ע"כ אמר מדוע עשיתן הדבר הזה ותחיין את הילדים ולא הייתם אפילו בשב ואל תעשה.

ולעיל לא שייך לתרץ כן יתורא ותחיין כו' בדרך זה, כי כתוב שם ותיראן המילדות את האלהים נכלל בזה שעשו כל פעולות הצריך לתינוק דאל"כ אין שם יראת שמים, אבל בדברי פרעה יתפרש שפיר הפירוש שזכרתי. וכן יש לכיין במדרש שאמר וז"ל אם זכר הרגו אותו ואם נקבה אל תהרגו אותה אלא אם חיתה חיתה ואם מתה מתה עכ"ל.

דקשה מה כיון במ"ש ואם מתה מתה אלא דה"ק שיהיו בכל ילדה נקבה בשב ואל תעשה ולא יעשו פעולה להצילה ממיתה כמו שאמרנו: (יז) ותחיין את הילדים כו', לפי שלשון עברי וכו'. לפי שבלה"ק ישמש בוי"ו המהפך מעתיד לעבר, ובעתיד אין חילוק בלשון רבים לנקבות בין נוכחות לנסתרות, וע"כ בא לשתייהם ותחיין, ובלשון ארמית לא ישמש בוי"ו המהפך ותרגם בלשון עבר ושם יש חילוק בין נוכחות לנסתרות וק"ל: (יט) חיות הנה, בקיאות כמילדות בגמרא פ"ק דסוטה מאי חיות אילימא חיות ממש אטו חיה מי לא צריכא חיה לאולודי ומסקינן שנמשלו לחיות, וכמ"ש רש"י אח"כ בשם רבותינו וקשה כיון דאידיחי בגמרא מיד פירוש של חיות ממש היאך הביאו רש"י לפירוש הפסוק ונראה דרש"י ס"ל דאפשר לפרשו ג"כ כפשוטו חיות ממש, וה"ק דהעבריות אינם כמצריות דהמצרית תיכף שמרגשת קצת חבלי לידה שולחת אחר המילדת אע"פ שעדיין יש שהות הרבה עד הלידה ולפיכך אינו בנמצא שתלד בלא המילדת כי היא מקדמת עצמה בזה.

אבל העבריות הם בקיאות בענין לידה ואינה שולחת אחר המילדת עד שיש זמן קרוב ללידה ומתוך כך בשעה ששולחת אחריה היא מולידה בעוד המילדת בדרך וכשתבא כבר ילדה האשה, וזה שאמר בטרם תבא המילדת וילדה ואחר זה באה המילדת. זה נכון לפי הפשט, אלא דבתלמוד אמרו דרך דרש שנמשלו כולן לחיות השדה ב (א) ויקח את בת לוי וכו' ובת ק"ל שנה היתה.

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

בגמרא פ"ק דסוטה לא הוזכר שם בת לוי אלא בת לחוד. ואיך שיהיה לא הבנתי הוכחה זו לומר שנהפכה לנערה דאטו על זקנה אין לומר בת פלוני והלא בשרה פירש"י בת ק' כבת כ', גם אח"כ כאן ברש"י זכר בת ק"ל כו'.

ונראה דמשום קושיא זו הוסיף רש"י מלת לוי ופירושו דכל שמייחס אותה אחר אביה משמע דאין לה חשיבות מצד עצמה, ואם היתה זקנה היה לקרותה בשמה ג"כ יוכבד בת לוי, ותו דגבי עמרם כתב איש מבית לוי לא יחסו אלא אחר בית אב שלו ואותו קרא איש וביוכבד כתב בת ויחסה אחר האב, אלא ודאי דלא היה עדיין יחוס מצדה ע"כ קראה בת לוי והלא בת ק"ל היתה: (ג) ולא יכלה עוד הצפינו כו', והיא ילדתו לששה חדשים.

בפ"ק דסוטה דילדתו לט' חדשים וג' חדשים היתה מעוברת קודם נישואין השניים, וכתב הרא"ם שדברי רש"י הם ע"פ אגדה החולקת על התלמוד: בחמר ובזפת כו', כדי שלא יריח. אבל גבי נח היה הכרח לכך מפני חוזק המים אלא דקשה דגבי נח פירש"י החילוק הזה של חוזק המים וכתב שם ועוד שלא יריח הצדיק משמע שלריח רע אין חילוק בין חוזק המים.

ונ"ל דגבי נח לא היה שייך ריח רע כי התיבה היתה גבוהה שלשים אמה והזפת לא היה אלא למטה במקום ששוקעת במים ונח היתה דירתו למעלה מזה, אבל תיבתו של משה היתה קטנה והיה מונח במקום שהיתה שוקעת: (ה) את אמתה כו', ורבותינו דרשו לשון יד היינו בפ"ק דסוטה, ואע"ג דגם פירוש שפחתה הוא בגמרא שם דפליגי בזה ר' יהודה ור' נחמיה, רש"י קרא לזה דרשה ושפחתה הוה פשוטו, ומש"ה אמר קודם לזה ורבותינו אמרו וכאן אמר דרשו: (ו) והנה נער בוכה, קולו כנער.

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

כתב הרא"ם אע"ג שדרך הלשון הוא כן כמו הא לכם זרע מ"מ כל, היכא דאיכא למדרש דרשינו, ול"נ דכאן מצינו שלא כדרך לישנא דקרא דהא כתיב את הילד והיה לו לומר היליכי, הילד, את אינו צודק בזה כמו שם גבי זרע דלא כתיב את הזרע אלא לדרשה קאתי והיליכי היא תיבה בפני עצמו ולא דבק עם הילד: (יב) וירא כי אין איש שאין איש עתיד לצאת ממנו להתגייר אע"ג דמאותו זנות שבא עליה המצרי נולד המקלל כמ"ש והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל, ופירש"י שם מלמד שנתגייר: הכא אמר שמהיום והלאה לא יצא ממנו אבל זה כבר יצא ממנו.

ועו"ל שלא יצא ממנו גר שיהיה בתוך עם ישראל לעם אחד כמ"ש על ונשיא בעמך לא תאור היינו בעושה מעשה עמך אבל רשע לא נקרא עמך. והקשה הרא"ם דכאן משמע דאם היה איש עתיד לצאת ממנו להתגייר לא היה הורגו ואמאי הא כבר נתחייב מיתה ממה שעשה בבית ובשדה כמו בכל חייבי מיתות שאין משגיחין על מה שעתיד לצאת ממנו, ועוד הביא מה דאמר' בפ' שור שנגח גבי אל תצר את מואב דהיה משה סבור שחייבים מואב הריגה מכח הצווי של צרור המדינים ואמר הקב"ה ב' פרידות טובו' יש לי להוציא מהן רות המואביה ונעמה העמונית ע"ה אמר הקב"ה שלא יכה את מואב אע"פ שנתחייבו במה שנלחמו עם ישראל, ועוד הביא מהריגת אנשי שכם מחמת שעברו על הדין ולא מיחו בשכם ולא השגיחו אם יצא מהם זרע כשר.

ודחק לחלק בזה. ולעד"נ דאין כאן קושיא, דיש חילוק בין מיתה בידי שמים דנתחייב מיתה מדין שמים או מי שנתחייב בדיני אדם, דהמתחייב בידי שמים לא נתחייב אם סופו להוליד זרע כשר אבל מי שנתחייב בידי אדם אין משגיחין בזה.

מש"ה גבי מואב דחיוב שלו מכח חיוב בידי שמים ע"כ הועיל דבר זה, וכן משה שהרג המצרי בשם המפורש הוא כמו דיני שמים שהרי מיתתו בידי שמים, אבל באנשי שכם

לא היתה מיתתם רק שבני יעקב דנו אותם מכח הטעמים שכתב הרמב"ן בפ' וישלח בזה לא הקפידו על זרע שלהם: (יג) שני אנשים עברים, דתן ואבירם כו'.

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

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

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

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

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

נראה דלמד זה מיתור לשון את הדבר הזה דדי לומר וישמע פרעה, אלא מרמז על הדבר הזה עצמו שאמר משה שיש דלטורין, שכיון שאמר בפרהסיא כאשר הרגת את המצרי ודאי עשה כן כדי לפרסם הדבר, ונתקיים כן כי הם הלשינו עליו וברית כרותה לשפתים, כמו שדרשו על פסוק שמעו דבר ה' קציני סדום לפי שאמר תחילה כסדום היינו: וישב על הבאר כו' למד מעקב.

וא"ל יעקב ממי למד, דשם נזכר מעשה שראה יעקב בבאר איך היה שם דבר שינוי משאר בארות שצריכים כל הרועים להתאסף שם, אבל כאן אמר וישב על הבאר אע"פ

שלא ראה שום שינוי אלא ודאי שלמד כן מיעקב: (כג) וימת מלך מצרים, נצטרע כו'. דאל"כ למה נאנחו ישראל אחר מיתתו.

ותמה הרא"ם למה סיים הפסוק מן העבודה היה ל"ל משום מיתת בניהם. ונ"ל דבאמת היו נאנחים משום בניהם רק שלא היו רשאים לזעוק בפירוש דבר זה, דכיון ששחיטת בניהם היתה רפואת המלך ויקצוף המלך עליהם שאינם רוצים ברפואתו ע"כ אמרו ישראל הטעם שהוא מחמת כובד העבודה, אבל באמת ויזעקו בלא העבודה אלא מחמת בניהם.

וסיים הכתוב ותעל שועתם אל האלהים מן העבודה הגם שגלוי לפניו ית' שלא היתה שועתם מחמת העבודה מ"מ הוא ית' ידע שאין היזק באבדן מולדתן כי סופן להיות רשעים כדאיתא במדרש שמיכה נשאר מהם ועשה פסל, ע"כ אמר הכתוב שלא היה הקב"ה מקבל שועתם מחמת הבניה אלא מן העבודה: ג (ג) אסורה נא אסורה מכאן להתקרב שם דקשה למה זכר את ההסרה דפשיטא שיסור מכאן אם ירצה לילך לשם והיה לו לומר אלכה נא.

ותו דאם הראייה כפשוטה מה תועלת שילך לשם כיון דאף כאן הוא רואה, אלא דעל קירוב להקדושה קאמר דכל המתקרב אל הקדושה צריך הכנה בדעתו ומחשבתו להסיר ממנו מה שלא היה לו תחילה קדושה שתהיה לו עכשיו, ע"כ אמר אסורה מכאן להתקרב, שם להקדושה, ולא על קירוב המקום ממש קאמר: ה) אדמת קדש הוא המקום פירוש דל"ת דהוא קאי על אדמת וא"כ היה ל"ל היא לשון נקבה כדאמר רק אדמת מצרים לא היתה לפרעה, אלא דהאי הוא קאי על המקום שזכר כבר: (י) ועתה לכה ואשלחך וגו', וא"ת מה יועילו כו'.

פירוש דלפי משמעות הענין היה משמע דמ"ש והוצא הוא פירוש על מ"ש ואשלחך אל פרעה דהיינו שהשליחות יהיה על זה. וזה אינו מצד הלשון דהיה ל"ל להוציא אלא דכשאמר ואשלחך ממילא ידענא שהוא להוציא אותם ממצרים, אלא דסוף הפסוק מתרץ מה שקשה דמה יועיל השליחות דשמא לא יוציא הן מצדו הן מצד ישראל לזה אמר והוצא כו' דדבר זה אני מבשרך שלא ישתנה הדבר ובודאי תוציאם: (יא) מי אנכי מה אני חשוב כו'.

אע"פ שכבר אמר לו והוצא דהיינו שבודאי תוציאם כמ"ש לפני זה, מ"מ חשב משה כיון שהכל יהיה בודאי דרך נס לא דרך הטבע כי היאך יבוא לפני מלכים אלא ע"כ דרך נס, וא"כ אני חושש שמא יגרום החטא ותתבטל הגזירה כמו שמצינו גבי יעקב שחשש כן אפ"ל אחר ההבטחה: וכי אוציא את בני ישראל כו' מה זכו ישראל שיעשה להם, נס קשה וכי למד משה קטגוריא על ישראל.

אלא דגם זה הוא הדרך שזכרתי דשמא יגרום החטא שלהם שלא להגאל, דבשלמא אם היה להם זכות מצוה הייתי אומר אין עבירה מכבה מצוה אבל איני יודע מה זכות יש להם. והשיבו על הראשון לא שלך היא כי אם משלי כי אהיה עמך, ואתן לך אות שתהיה בטוח על זה שלא תהיה ניזק מצד איזה חטא דהיינו שראית שהסנה איננו אוכל ומצד

חשש שלך מצד מה זכות כו' אל תירא הגם שאין להם זכות לעת הזאת מ"מ אני רואה להם זכות של עתיד שיקבלו תורה בהר הזה.

ולפי ד"א לא יהיה האות מחמת הסנה כמו שזכרתי אלא האות של הצלחת השליחות שאני שילחך עכשיו יהיה לך לבטחון שאח"כ אתן לכם התורה. וכדי של"תמה אות הוא לבטחון דהאות הוא להצלחת השליחות היא גופא איני יודע אם יהיה, בשלמא לפירוש הראשון יש עכשיו אות מה שכבר ראה בסנה אבל לפירוש השני קשה, ע"ז אמר רש"י שכך מצינו בסנחריב בענין האות של עתיד על עתיד שאחריו: (יד) אהיה אשר אהיה, אהיה עמהם בצרה זו כו' דבר זה פירשתי יפה בדרוש של סדרא זו (טו) וזה זכרי כו', וכן בדוד הוא אומר ה' שמך לעולם ה' זכרך לדור ודור.

יש לתמוה היאך מרומז כאן החילוק שבין הקריאה להכתיבה. ונראה שהוא ע"ד דאיתא ס"פ אלו עוברין (דף נ') ר' אבינא רמי כתיב זה שמי לעלם וזה זכרי לדור דור, פירש"י בלשון אחרון כיון דכתיב זה שמי פשיטא דזה זכרי היאך יקרא אלא בשמו, אמר הקב"ה לא כשאני נכתב אני נקרא, לימדו הקב"ה שם הכתב ושם הקריאה וא"כ גם כוונת רש"י בפסוק ה' שמך לעולם ה' זכרך כו' דהכתוב אומר ה' שהוא שם הוי"ה הוא שמך לעולם, אבל אותו השם הוי"ה זכרך לדור ודור שיש לאותו השם תואר אחר לזכרון בקריאתו (טז) את זקני ישראל כו' היאך אפשר לו לאסוף כו', קשה הא כתיב ויקהל משה את כל עדת ישראל וכ"ש הזקנים לחוד ונ"ל דהתם ל"ק שהיה מקהיל אותם ע"י שופר, משא"כ במצרים שלא היה להם שררה היה צריך לילך בעצמו לאספם וזה א"א למשה עצמו, וגם ע"י שלוחים לא היה כי עדיין לא היה לו שום שררה בשליחות שלוחים: (יח) ושמעו לקולך וכו', שכבר סימן זה מסור בידם מיעקב ויוסף שבלשון זה נגאלים.

לאו למימרא שע"י זה יוודע שהוא הגואל האמיתי, דשמא הוא כבר שמע דבר זה מן יוסף או מאחרים, אלא דהכי אמר יעקב ויוסף שתהיו בטוחים שיבא הגואל האמיתי ולא יוכחש דבר זה אם לא שלא יאמר פקוד יפקוד, וכיון שאתה אומר כן יסמכו על ההבטחה שהוא הגואל האמיתי וכ"כ הרמב"ן.

וכתב עוד אבל במקום אחר מצאתי שמשה נתלש מבית אביו י"ב שנה שאילו גדל הבית אביו היו אומרים שאביו מסרה לו לפי שיוסף מסרה ללוי בסוד ולוי לקהת וקהת לעמרם ולכך נתלש מבית אביו וכשהלך והגיד לישראל האמינו בו ע"כ. והחזקוני הקשה שלא מצינו ביעקב פסוק דפקוד יפקוד אתכם, והרמב"ן כתב אולי ידרוש מה שאמר יוסף פעמיים פקוד יפקוד להגיד שמסורת בידו מאביו: נקרה עלינו כו' כמו ויקר אלהים אל בלעם אע"ג דשם פירש"י שהוא לשון טומאה גם כאן יש טומאה מצד ארץ מצרים שהמקום טמא, ע"כ נלכה נזבחה לה' אלהינו להבריח הטומאה: אחא נקרה מאתו הלום. זהו פירוש על מה שהביא תחילה ואנכי אקרה כה. וברא"ם גורס אהיה נקרא כו' ע"ש: (יט) לא יתן אתכם וגו', אם אין אני מראה לו ידי החזקה.

פירוש דהיד החזקה קאי על הקב"ה, ולפירוש זה א"צ לשום חבור לפסוק ושלחתי שאח"כ, כי הענין של פסוק נשלם בסופו, דקמ"ל שלא ישלח אותם כל זמן שאין אני מראה לו ידי החזקה. ממילא פסוק ושלחתי כו' דאח"כ הוא ענין בפני עצמו.

אבל לפירוש השני לא נשלם הענין של פ' הראשון אלא אחר החבור של פסוק ושלחתי, דכשאמר ולא יתן אתכם להלוך הוא ענין אחד שלם ואח"כ מתחיל ענין אחר דהיינו דקמ"ל דאין מניעות השליחות בשביל תקיפות ידו. ובזה צריך אני לומר עוד דבר אחר, דכל שאתה אומר אין הענין נעשה בשביל כך צריך אתה לומר אלא בשביל כך.

וזה לא שייך במאמר ושלחתי שאחר זה, אלא דפסוק ושלחתי הוא דרך הוכחה למה שאמר קודם לו וה"ק ואין הענין משום תקיפות ידו דהא ושלחתי כו' פירוש שתראה דבאמת ושלחתי את ידי כו' ואחרי כן ישלח אתכם אז תבין למפרע מה שלא שלח אתכם תחילה לא היה משום תקיפות דיליה ופירוש זה דאמר דהפסוק השני הוה הוכחה לשלפניו דבר זה לא נמצא בתרגום רק בשם ר' יעקב בר מנחם נאמר לו כן נ"ל ביאור הדברים ואין כאן קושיא כלל: ד (ט) והיו המים וכו', ואלו כשיהיו לארץ יהיו בהוייתן בס"א גרסי במקום ואלו ואף וכן העתיק הרמב"ן דברי רש"י וכן ברא"ם.

ולפי גירסת ואף ה"פ שומע אני שיהיו דם בעודן בידו וכך ישארו אף שיגיעו לארץ דהיינו בהיבשה ולפ"ז מ"ש רש"י בהווייתן יהיו בהווייה של דם, ע"כ כתב עוד פעם שנית והיו ללמד שדוקא אחר שיגיעו לארץ יהיו דם ולא בעודן בידו. ולשון בהווייתן אינו מיושב שפיר לפ"ז דמשמע כהווייתן בתולדותם דהיינו מים אבל הדם אינו הויה להם אלא שינוי מהווייתן הטבעי.

ולגירסא ואלו ניחא לי טפי דה"ק דה"א דלא נעשו דם אלא בשעת לקיחתן ביד אבל אח"כ כשיפלו לארץ יחזרו להווייתן הראשונה בטבעם שהיא סתם הווייתן דהיינו מים קמ"ל והיו השני דאדרבה לא נהפכו לדם אלא משעה שנשפכו לארץ ושם נשארו כן אבל בעודן בידו לא נעשו עדיין דם. וגירסא זו נראה עיקר והיא ברוב ספרים.

ופירושה דאילו לא נכתב והיו בתרא הו"א דנעשו דם תיכף בלקיחתו ונשארו כן עד לעת שנשפכו לארץ לדם ביבשת, כלומר בעת שנתלשו מן המים ואח"כ חזרו למים כהווייתן דמעיקרא, קמ"ל דהווייתן לדם לא היתה עד ביבשת. והרא"ם הקשה על והיו קמא ל"ל הל"ל והמים אשר תקח מן היאור והיו לדם ביבשת, ולפי דרכנו לק"מדה"א דהמים משעת לקיחתן נעשו תיכף דם ונשאר כן לעולם ביבשת קמ"ל והיו קמא אצל מים כדי שנפרש והיו המים כו' היינו הויה דמים עד אח"כ דבאו ליבשת נשאר אח"כ הווייה דדם.

כנ"ל בזה: (י) גם מתמול וגו' שלא רצה ליטול גדולה על אהרן. כתב מהרא"י לפ"ז לא מתיישב מה שהשיבו הקב"ה ידעתי כי דבר ידבר כו' ותירץ דה"ק אהרן דבר ידבר כלומר שאתה תדבר בעצמך ע"כ מתורץ כפל דבר ידבר, זהו דרך דרש ולפי פשוטו ה"ק מה אתה מקשה לי מגדולתו של אהרן והלא כבר ידעתי שאהרן דבר ידבר וראוי הוא לכך אלא שמ"מ אתה צריך לעשות צווי שלי שנית שאהרן לא יקנא בך וזהו שמסיים וגם הנה הוא כו' ועכשיו מיושב לשון וגם: (יא) או מי ישים וגו' מי עשאן עורים שלא ראו כו' וקשה למה הזכיר הכתוב פקח מאחר שאין לו צורך בענין זה של משה ואם יש בו אי זה צורך כמו שמוזכר בתנחומא או מי עשך פקח שתברח מפני פרעה א"כ למה לא זכרו רש"י.

ונ"ל.

דהפקחות היה בזה דלפי הטבע אין אדם יכול לברוח בהיותו בין ההורגים בבימה אלא ודאי שמשה היו עיניו פקוחות וראה שההורגים נסתמו עיניהם וע"כ מילא את לבו לברוח ורש"י לא הוצרך להזכיר זה כיון שזכר כבר ענין עור ותכלית של זה הפקחות הוא בשביל ענין העיוור. וזהו עצמו הפקחות.

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

ובפ' בהעלותך בפסוק נוסעים אנחנו פירש"י שיתף עצמו עמהם שעדיין לא נגזרה גזירה וכסבור שהוא נכנס. וכן קשה ממ"ש רש"י בפסוק תביאמו ותטעמו נתנבא שלא יכנס כו' וי"ל שודאי היה רצון הקב"ה שלא יכנס משה לארץ אפי' בלא גזירה מצד שחטא משה אלא מצד שיש טובה לישראל כמ"ש במדרש אילו הכניס משה את ישראל לא"י לא היה אפשר להיות בהמ"ק חרב ואין זה טובה באמת לישראל כי עתידים לחטוא ויצת, אש בציון וכילה חמתו בעצים ואבנים ונשאר ישראל קיימים.

וזה הדבר ידע גם משה אלא שהיה סבור שאפשר שלא יחטאו ולא יצטרכו לבא לידי חורבן ע"כ היה סבור שיכול להיות שיכנס הוא לא"י וא"צ לומר בזה ביטול הגזירה שעדיין לא היתה גזירה אלא היתה ידיעה דרך נבואה שעתיד להיות כך ומ"מ אין לזה הכרח ודבר זה נוגע לענין קושיית בחירה וידיעה שאין להרהר אחר זה דמ"מ הבחירה לא נתבטלה.

אבל אחר שנגזרה גזירה מצד חטא משה כמ"ש לכן לא תביאו כו' אזי נמנע כניסתו לארץ. וזה דבר ברור: (יח) וישב אל יתר חותנו, ליטול רשות שהרי נשבע לו.

הקשה הרא"ם דכאן משמע שלא היה צריך רק נטילת רשות ולא צריך התרה וכן משמע לעיל גבי ויאל פירש ג"כ שהיה נשבע שלא יצא כ"א ברשותו, ובפ' אלו נאמרין משמע דהיה צריך התרה דאמר רב נחמן ויאמר ה' במדין לך שוב מצרימה במדין נדרת במנין התר נדרך דהיה צריך התרה ולא נטילת רשות לחוד.

והאריך בזה. ול"נ ד"ז דאיתא בש"ר ולמה השביעו א"ל יודע אני שיעקב אביכם כשנתן לו לבן בנותיו נמלך והלך לו חוץ מדעתו שמא אני נותן לך בתי ואתה עושה לי כך מיד נשבע לו ונתן לו את בתו ואגב נתרץ ג"כ מה שקשה דתחילה אמר ויאמר לו אלכה נא ואשובה אל אחי כו' משמע שמעצמו אמר כן ואח"כ אמר ויאמר ה' אל משה במדין לך שוב וכו' משמע שמצד הדבור עשה כן ונ"ל ששתי שבועות היו שם, הא' שמשה לא יזוז משם אפי' לבדו בלא אשתו ובניו בלי דעתו של יתרו וזה מבואר ברש"י לעיל על ויאל משה, ושבועה השניה היתה שלא יקח אשתו ובניו אתו כמוזכר במדרש ושבועה זו היתה

בסתם שלא ילך ממדין עם אשתו ובניו ולא תלה הדבר בדעת יתרו ואע"ג דזכר במדרש דגבי יעקב נטל את בניו בלי דעת לבן מ"מ אח"כ אמר שסתם נשבע לו וא"כ שבועה הא' א"צ התרה רק ידיעת יתרו אבל שבועה השנית צריך התרה.

ומש"ה ניחא הכל דתחילה אמר משה מעצמו שילך הוא לבדו למצרים ויראה שלום אחיו וישוב לביתו למדין. ויש סיוע לפירוש זה ממאמר אלכה נא ואשובה דהפסיק בתיבת נא בין אלכה לואשובה להורות דנא שהוא לשון בקשה קאי על ההליכה לחוד אבל באמת ואשובה למדין אח"כ רק שאראה את אחי שם ועל זה אמר לו לך לשלום ולא היה צריך להתרה רק לידיעת יתרו וע"כ פירש"י ליטול רשות דבזה סגי.

ואח"כ אמר הקב"ה שילך לגמרי ממדין עם בני ביתו ויתיישב שם ע"כ אמר לך שוב מצרים ר"ל עם הכל ילך כי מתו כל האנשים וכו', ועל זה אמר ויקח משה את אשתו ואת בניו כו', והיינו אחר ההתרה כמו שזכרו במדין נדרת במדין התר נדרך, כנ"ל נכון בזה: (יט) כי מתו וגו', אלא שירדו מנכסיהם י"מ שזה מוכח מדאמר המבקשים את נפשך ולא אמר אשר בקשו את נפשך.

אלא דעדיין הם חיים ומ"ש כי מתו פירושו כי ירדו מנכסיהם וא"כ עדיין מבקשים אלא שאין יכולת בידם לעשות עמך רע מחמת שעניינים הם: (כ) וישב ארצה מצרים ויקח משה את מטה. אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים כו'.

דא"א לומר כסדר דהיאך שב למצרים ואח"כ לקח המטה והא במדין היה המטה, אלא דהך אין מוקדם ומאוחר שוה למה שמצינו במקומות אחרים דכאן י"ל דה"ק ויקח משה, את המטה כבר קודם שובו, וכן פירש"י בוויקרא גבי ונמצה דמו דה"ק וכבר נמצה דמו, ואמר שם רש"י לפירוש זה דמקרא מסורס הוא, וע"כ אמר גם כאן שאין מדוקדק המוקדם ומאוחר בכאן: (כג) הנה אנכי הרג וכו' אבל הקב"ה ישגיב בכחו כו', לפיכך הוא מורה ומתרה בו לשוב ודבר זה מפורש שפיר בפ' אל נקמות ה' אל נקמות הופיע ר"ל שהקב"ה יש לו רחמנות קודם הנקמה וגם אחר הנקמה וע"כ אמר אל קודם הנקמה כי אל הוא מדת החסד והזכיר ה' שהוא ג"כ מדת הרחמים והיינו, אחר הנקמה.

והרחמים של אחר הנקמה הוא פשוט שחס עליו קצת בשעת הנקמה ואינו מכלהו אבל הרחמים קודם הנקמה אינו מובן מה הוא, על זה חוזר ואומר, אל נקמות דהיינו חסד שלפני הנקמה מה הוא נקמות, הופיע לשון גילוי שתחילה מגלה לו שיביא עליו נקמה אולי ישוב כמ"ש רש"י כאן: (כד) ויחי בדרך במלון, משה.

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

בגמרא פרק ארבעה נדרים תניא ר"י בן קרחא אומר גדולה מילה שכל זכיות שעשה משה לא עמדו לו כשנתרשל מן המילה כו' פירוש דר"י קמ"ל דאין פירוש התרשלות

המילה שם דהיה משה יכול למולו קודם לכתו ממדין בענין שהיה יכול למולו בלי מניעה, דודאי משה לא היה נחשד על זה אלא דהיה לו מניעה מצד סכנת הדרך.

אלא שנענש מחמת שבא למלון סמוך למצרים היה לו אפשרות למול ולילך בלי סכנה כן פירש"י והר"ן שם, ומשה בבואו למלון נתעסק בעסקי המלון ואח"כ למול בנו ולא היה לו להתעסק שם אלא במילה תחילה: סכנה היא לתינוק הרא"ם הקשה הא קודם מתן תורה הוה ועדיין לא נצטוה וחי בהם ולא שימות בהם.

ולק"מ דודאי הסברא נותנת שאין צוויי של הקב"ה להמית נפש עבור המצוה שדרכי השי"ת דרכי נועם כו' ולא בא אח"כ בשעת מתן תורה אלא להזהיר שיש עונש על זה מי שממית עצמו בשביל מצוה: אז הבינה שעל המילה בא להרגו. הקשה הרא"ם למה לא הרגישה כן בשעת, הבליעה אלא חשבה שלא בא להמיתו רק להראות שימול אותו ולמה לא חשבה כן אחר שהרפה ממנו ונ"ל דה"ק דודאי חשבה שבא להמיתו דאם לא בא אלא להראות שימול בנו לא היה לו לבלעו אלא מקום המילה בלבד אלא שביקש להמיתו, אלא דבשעת הבליעה חשבה שכבר נתחייב מיתה מחמת עבירה זו ואין לו עוד תקנה ע"כ אמרה חתן דמים אתה לי שאתה גרמת מיתה בעלי, אבל כשהרפה ממנו ראתה כי לא בא להמיתו תיכף אלא יש לו עוד תקנה במילה, אז אמרה חתן דמים למולות, שהמלאך הראה עונש מיתה אם לא תמול א"כ חתן שלי נטרפא על דבר המילה, כלומר שיש עוד תקנה: ה (א) ואחר באו וכו' החזירם לאחוריהם.

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

דאל"כ למה לא הוכו כמו שוטרי בני ישראל: תבן אשטובל"א. בריש כירה פירש"י קש זנבות השבלים וגבבא הנגבב מן השדה אשטובל"א, וא"כ כאן מיירי ממה שנשאר בשדה דהיינו גבבא אבל התוספות כתבו שם דהנשאר בשדה שהוא אשטובל"א הוא נקרא קש. ותבן הוא מה שנקצר עם השבולת. וא"כ קשה דהא כאן כתיב תבן ממילא, לא הוה כאן אשטובל"א.

וצ"ל דכאן קרי ליה תבן לשון זיבול כמ"ש התוס' שם מידי אחרינא: (טז) וחטאת עמך, אילו היה נקוד פת"ח. פירוש תחת הטי"ת אז היה דבוק לתיבה שאחריו דהיינו עמך כמו חטאת הקהל היא, ואז לא היה נקרא שם דבר בפני עצמו כי אין ביאור לו כי אם מחמת הדביקות, וא"כ היה פירושו דבר זה של פרעה הוא חטאת של עמך, אבל עכשיו שנקוד קמ"ץ תחת הטי"ת אינו דבוק לעמך, דאילו לא נכתב רק חטאת לחוד בקמ"ץ היה לו פירוש בפני עצמו כמו והאחד לחטאת ואז מיקרי שם דבר ואז פירושו שדבר זה מביא לחטאת ופירש אח"כ למי לעמך וחסר למ"ד כמו בית לחם: (כב) למה הרעות וכו' וא"ת מה איכפת לך.

קשה היאך לא איכפת ליה בצרות ישראל, ונראה דה"פ דע"כ אין כאן שתי קושיות אחת על הרעות ואחת על השליחות דא"כ היה קושיא של למה הריעות אינה תלויה בשליחותו דהא שליחותו קושיא אחרת היא ועל זה קשה מה טעם זכר כאן דוקא קושיא של למה הרעות ולא קודם לזה דהיה להם עכ"פ עבודה קשה, אלא צ"ל דגם קושיא הראשונה היתה ג"כ מחמת השליחות, דתחילה הקשה למה הרעות מחמת שליחותי וא"ת לי מה איכפת לך שהריעות היתה גם אם לא היתה השליחות שלך אלא אדם אחר היה שליח, על זה קובל אני למה שלחתי דקי"ל מגלגלין חובה ע"י חייב ולמה אני הוא החייב להתגלגל על ידי חוב אל ישראל וביאור ענין זה לפי דעתי דמשה לא ידע משליחות אחרת שלא נתגלה לו עדיין, ובשליחות הזה ראה ריעותא וחשב אולי לפורענות נעשה שליחות שלו והעם לא יהיו נגאלים ח"ו כי אפשר שגם חטאם כמו שאמר אכן נודע הדבר שהיו בהם דלטורים וע"כ היה קובל שעל ידו יהיה גלגול הפורענות ח"ו, ודרך זה יתיישב בו תחילת הפרשה שאחריה אי"ה: פרשת וארא ו (ב) וידבר אלהים אל משה, דבר אתו משפט כו' דברי רש"י בזה הענין קשה לכאורה להבינו, וגם חבור הפסוקים של וגם שלש פעמים צריך ביאור רחב התקשרותם ביחד, ראשונה במה שנתנו טעם בשם אלהים כאן יותר ממקומות הקודמים הרבה פעמים שם אלהים, תו כפל לשון רש"י על שהקשה לדבר ולומר, תו מה תשובה נמצא על שאלת משה למה הרעותה, ועל השליחות שלו, תו לשון רש"י אבות הראשונים לשון הראשונים הוא מיותר ולא נמצא זה בשאר מקומות שנזכרו אבות וגם אין לו פירוש דמדאמר הראשונים מכלל דאיכא אחרונים מאן נינהו, תו במ"ש ולא לחנם שלחתיך מהיכא תיתי לומר כן.

ועוד יש הרבה דברים שצריכים ביאור ולא זכרנום, גם מה שהאריך הרא"ם בקושיות ויתורצו בדברינו אי"ה ונ"ל בדברי רש"י שהוקשה לו שינוי השם בפסוק אחד בראשו הזכיר שם אלהים ובסופו שם ה' אלא דיש כאן שני ענינים, הענין האחד הוא משפט על משה במה ששאל והרהר, והשנית לתרץ קושיות שלו וע"כ אמר וידבר אלהים דזהו משפט על העבר.

והוא בדרך זה דבמאמר למה הרעותה יל"ת ולומר דדרך שאלה אמר כן לא דרך הרהור, כמו שאמרו במדרש רבה מאי למה הרעותה בנוהג שבעולם ב"ו אומר לחבירו מה אתה עושה כן הוא כועס עליו פירוש בתמיה, ומשה אמר למה הרעותה כו'. ואיתא עוד במדרש, שהחטא של משה היה במאמר ומאז באתי אל פרעה כו' אמר משה לפני הקב"ה באז חטאתי ובאז אני מקלסך.

ונראה דאין כאן מחלוקת דבאמת היה חטא במאמר למה הרעותה כי בדעתו היה להרהר אלא שלא היה גלוי לבני אדם דשמא אמר דרך שאלה ובקשה כמו למה ה' יחרה אפך והקב"ה לא הראה עליו משפט עד כי אמר ומאז באתי כו' שגלוי לכל ומזה בא עליו העונש גם על למה הרעותה כי נגלה עליו גם בזה שהיה הרהור בלבו וע"כ אמר רש"י על שהקשה לדבר בדברים גלויים שזכרנו דהיינו וגם מאז ולומר ג"כ למה הרעותה כי בא זה וגילה על זה זהו, פירוש של וידבר אלהים אל משה שדבר אתו משפט.

ואח"כ כדי לתרץ שאלת משה למה זה שלחתי וחסש לגרם חטא ישראל אמר ויאמר אליו אני ה', כי כבר כתבנו בסוף שמות דמשה היה חושב ששליחותו היתה בחנם מחמת גרם חטא של ישראל ולא ידע שעדיין תהיה שליחות אחרת, על זה אמר אני ה' נאמן לשלם שכר ולא לחנם שלחתיך כמו דעתך אלא ויבא הדבר לידי גמר בשליחות אחרות ש אני מבקש לשלם שכר, למתהלכים לפני ולקיים הבטחתי שדברתי לאבות הראשונים, והוכיח דבר זה שלא יהיה בחנם דהא הבטחתי להאבות לתת להם את ארץ כנען משמע להם עצמם והם הראשונים לזה ואח"כ זרעם אחריהם דבכולם כתיב לך ולזרעך והרי האבות הם הראשונים ולא נתקיים הבטחתי להם, וע"כ תתקיים במה שאני נותן לזרעם אחריהם בה נחשב כמו להם עצמם, א"כ ע"פ הכרח הוא להביאם לארץ כדי שיתקיים אמתות שלי לתת שכרם של האבות, וע"כ אמר וארא אל האבות להורות דבר זה כי בשביל שהם אבות וקיום הבטחתם תלוי בכך וא"כ אין ביטול בדבר מחמת גרם חטא של ישראל: (ג) ושמי ה' וכו' לא ניכרתי להם במדת אמיתות שלי פירוש שהם ג"כ, ידעו ששמי ה' מורה על תשלום שכר אלא שלא נודע להם בפועל שלא הגיע זמן תשלום שכר עדיין בימיהם.

והרא"ם נתן חילוק בין הבטחת בשם אל שדי שהיא על תנאי שלא יחטאו ובין הבטחת שם של ארבע שהיא בלא תנאי, ולא נ"ל כן אלא כל הבטחות שוות, אלא ששם אל שדי אין עצמותו אלא הבטחה לחוד, אבל שם של ד' עצמותו מורה על קיום ההבטחה, ואע"פ שנאמר שם של ד' בהבטחה ענינו שמורה על הקיום, וע"כ אמר שלא נודעתי להאבות קיום הבטחה עדיין שיראו בפועל מה שמורה שם של ד' שענינו הקיום: שהרי הבטחתי ולא קיימתי הקשה הרא"ם דדברי ה' א"צ ראייה ולפי שיטתי דלעיל שהאבות עצמם היו בהבטחה זו כיון שנאמר לך ולזרעך אתי שפיר דה"ק שהרי לאבות עצמם הבטחתי ולא קיימתי עדיין א"כ מוכרח שיתקיים הבטחתם על ידיכם וא"כ אין חשש שמא יגרום חטא שלכם שתתבטל ההבטחה שזה אין שייך אלא לאותו עצמו שהובטח אבל לא בבא מחמת זכות אחרים: (ד) וגם הקימותי וגו', וגם כשנראיתי להם באל שדי כו'.

זהו הוכחה שנית לבטל חשש גרם חטא ישראל, שהרי בשעת ההבטחה באל שדי העמדת ברית לקיים זה ולא קיימתי עדיין והכרח הוא להתקיים מחמת זה: (ה) וגם אני כמו

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

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

פירוש משום זה נסתלק חשש שמא יגרום החטא כמו שזכרנו וע"כ, אמור לבני ישראל אני ה' הנאמן בהבטחתו ולא לחנם היתה שליחות משה, והרעה אשר נהיתה על ידו היא כדי לקיים אחר זה ואחרי כן יצאו ברכוש גדול ואלולא זה שנתקיים ועבדום וענו אותם לא היה מתקיים ואחרי כן יצאו כו', וע"כ מתורץ מה שהקשית למה הרעותה שזו היא טובה באמת כי יצאו ממצרים ברכוש גדול ואח"כ תתקיים נתינת הארץ שזו התחלה לה, וע"כ סיים והבאתי אתכם כו': (ח) נשאתי את ידי הרימותיה לישבע בכסאי כתב הרא"ם הרימותיה בכסאי לישבע בשמי לא להשבע בכסאו כי אין שבועתו יתברך בכסאו רק בשמו כדכתיב כי אשא אל שמים ידי ואמרת חי אנכי לעולם.

ותימה עליו דבסוף בשלח פירש"י ידו של הקב"ה הורמה לישבע בכסאו ושם הוזכר כס ושם יה בשוה דמשמע כמו שנשבע בשם יה כך נשבע בכסאו, וכן הוא עיקר שהוא יתברך נשבע בכסא מלכותו כדרך מלך ב"ו שנשבע במלכותו: דרך כלל נחזור ביאור פרשה זו לפירש"י, לפי מה שזכרנו כוונתו הוא בדרך זה, דמשה הוקשה לו על תוספת העינוי אחר שליחותו, הגם שהוגד לו תחילה שלא ישלחם פרעה עד שיבאו עליו המכות מ"מ זה היה אפשר להיות בלא עינוי יתר.

ע"כ היה חושש שמא גרם חטא ישראל שלא תתקיים הבטחתם לבא לארץ, ע"כ הקשה למה הרעותה בעינוי יתר וא"ת מה אכפת לי בזה כיון שגרם חטא שלהם קובל אני למה שלחתני וגלגלת חוב על ידי. השיבו הש"י תחילה לענשו שלא יכניסם לארץ, וזהו וידבר אלהים אל משה.

ואח"כ התחיל לתרץ קושייתו ויאמר אליו אני ה' נאמן לשלם שכר ותקויים ההבטחה לא כמו שחששת מחמת גרם חטא, ונתן לו הוכחות על זה שלא שלחו בחנם, האחת כי אילו לא היה כאן זכות ישראל היה אפשר לומר גרם החטא, אבל אינו כן כי אני נאמן לשלם שכר למתהלכים לפני הם האבות הראשונים בהבטחה זו, כי גם הם עצמם נרמזו בהבטחה שאמרת לך ולזרעך, ויש במשמע שתחילה להם ואח"כ לזרעם ועוד יש לפרש שבמה שיכניס בניהם לארץ יהיה גם להם כאילו הם קיימים, וכזה מצינו בהרבה מקומות

והנה לא קיימתי להאבות מה שהבטחתים באל שדי, וא"כ ע"כ צריך שיהיה הקיום שלהם תלוי בקיום לבניהם וא"כ אין חשש גרם חטא ישראל.

ועל זה שמי ה' שהוא מורה על ההבטחה וקיומה לא ניכרתי להם עצמם דהיינו להאבות, וא"כ ההכרח שיהיה הקיום לזרעם שנית שבשעת ההבטחה לאבות היה שם ברית שהיא שבועה, שלישית וגם אני דהיינו מצד מדותי לקיים הבטחתי אפי' בלא שבועה כמ"ש רז"ל מעולם לא יצאה מדה טובה מלפני הקב"ה אפילו על תנאי וחזרה.

כל זה מבטל חשש שמא חטא גורם לבטל ההבטחה, וגם ששמעתי נאקת בני ישראל אשר יש להם טענה שמצריים מוסיפים להעבידם, יותר מן הגזירה שנגזר עליהם, והיינו קושיא של למה הרעותה, דיש מזה טובה ובזה יש תועלת ואזכור את בריתי דהיינו מה שאמרתי ועבדום וענו אותם וגם את הגוי דן אנכי, לכן ע"פ שבועה זו שזכרתי שיאמינו שאני ה' נאמן בהבטחתי לקיים, ולא תחוש לגרם, חטא והוצאתי אותם תחילה ברכוש גדול ואח"כ תתקיים השבועה להכניסם לארץ.

זהו המשך הפרשה אע"פ שהרא"ם ושאר מפרשים לא פירשו כן חלקי מה' אמרה נפשי והוא נכון. ומתורץ כל מבוכת המפרשים בזה: (ט) מקצר רוח כו', ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה.

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

פירוש שהשאלה והידיעה תלויים זה בזה שכל שיש שאלה יש ידיעה וכל שאין שאלה אין ידיעה וא"כ כיון שאמר לא הודעתי ממילא ידעינן שלא היה שם שאלה, על זה אמר שאינו כן שהרי באמת לא היה שם שאלה ואפ"ה היה שם ידיעה אלא ודאי שאינם תלויים זה בזה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא שהיה לו לומר לא שאלו לי.

ואין להקשות דכאן משמע דאילו אמר לא הודעתי קשה עליו הרי הודיע תחילה כו' ולעיל אמר לא הודעתי אין כתיב כאן דמשמע אילו אמר כן לא היה קשה מידי דלעיל לא נתכוין אלא להורות החילוק שבין הודעתי לנודעתי, ובזה נדע להבין פירוש של נודעתי שהוא לשון הכרה לא ידיעה פשוטה כמשמעות לא ידעתי וכאן לא הוזכר ידיעה פשוטה כלל דבאמת א"א לומר כאן כלל כן: ועוד היאך הסמיכה נמשכת כו'.

פירוש בשלמא לפירוש קמא הוי הכל הוכחה למה דלא חיישינן לביטול ההבטחה מחמת גרם חטא כמו שזכרנו, אבל לפירוש רז"ל שאין כאן באמירת אני ה' אלא להקשות ממה שלא הרהרו האבות ובזה אין מקושר וגם הקימותי כו': מה הפטיש הזה מתחלק לכמה ניצוצות פירש"י בפ' ר"ע (פ"ח:) מה פטיש זה מתחלק הסלע על ידו לכמה ניצוצות וקשה דא"כ מה הסלע מתחלק מיבעי ליה.

אבל ר"ת פירש דסלע זה מיירי בסנפרינון שהפטיש מתפוצץ ממנו כדאיתא במדרש והקשה הרא"ם לתרווייהו שלא מצינו שם ניצוץ אלא בדבר המאיר, לכן נראה דה"פ

הפטיש המפוצץ הסלע הוא עב מאוד ומרוב עביו כשמוציאין אותו מהאש מתחלק לכמה ניצוצות מרוב חומו, ופירוש הפסוק הנה כה דברי כאש וכפטיש יחד, ול"נ דה"ק כפטיש שהוא מכה על הסלע מתחלק הפטיש לכמה ניצוצות שנתזין כדרך שיש במכה אבן בברזל שקורין שבא"ל שנתזין ממנו ניצוצות של אש: יב) ואיך ישמעני פרעה, זה אחד מעשרה ק"ו שבתורה נראה שהוצרך לזה דבאמת יש פירכא דמה לישראל שהם בקוצר רוח, ע"כ צ"ל דהא יש סברא אחרת שפרעה לא ישמע מצד שהוא ערל שפתים ואין זה כבוד מלכות, ואם תרצה לומר שהם שקולים זה מקוצר רוח וזה מכח כבוד מלכות א"כ אין כאן ק"ו, ע"כ אמר שהתורה מודיענו שיש טפי סברא למניעת השמיעה מצד כבוד מלכות מבקוצר רוח של ישראל, וע"כ אמרה תורה כאן לשון ק"ו.

וכן יש לפרש גם בפרשת ויגש על פסוק הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחותינו כו' כמו שזכרתי שם, ולכוונה זו הזכיר רש"י לומר שזהו אחד מי' ק"ו שבתורה, ובזה מתורץ מ"ש ערל שפתים קודם ואיך ישמעני פרעה להורות תיקון הפירכא על הק"ו ולפ"ז לא ס"ל לרש"י כרמב"ן שכתב על ואני ערל שפתים פירוש, ועוד שאני, ערל שפתים, אלא שדבר זה הוא עצמו של הק"ו דמה לישראל לא שמעו אלי מקוצר רוח ק"ו לפרעה מצד ערל שפתים, שזה סברא טפי לבלתי שמוע, והתורה מעידה על זה: (טז) ושני חיי לוי כו' שכל זמן שאחד מן השבטים היה קיים לא היה שיעבוד קשה קושיא גדולה מכח זה דהא אמרינן במדרש בפרשת בשלח שבני אפרים מיהרו את הקץ לצאת ממצרים ל' שנים וע"כ נהרגו מאנשי גת דהיינו פלשתים וכן מפורש בפיוט בשביעי של פסח קלגסים מראות עצמות זבד ושותלח כו' דהיינו בני אפרים כמוזכר בדברי הימים (סי' ז') ובני אפרים שותלח כו' וזבד בנו ושותלח בנו וגו' והרגום אנשי גת כי ירדו לקחת מקניהם ויתאבל אפרים אביהם ימים רבים ויבאו אחיו לנחמו, משמע שאפרים ואחיו היו חיים בשעת הריגת זבד ושותלח, וזה א"א שהרי מתו כל השבטים קודם השיעבוד כמוזכר כאן והיאך אמרו שזבד ושותלח נהרגו סמוך ליציאת מצרים ונראה לתרץ אחר שנדקדק עוד בפסוק שם שאמר ויתאבל אפרים ימים רבים ולא קבל תנחומין מאחיו יותר מכשיעור הנהוג ולמה היה כן..

אלא דהענין הוא כך שלא נהרגו בניו של אפרים בחייו אלא שראה בנבואה שלעתיד יהיו נהרגים, וכוונת הכתוב והרגום שאח"כ יהיו נהרגים, כמו והרגוני על דבר אשתי שפירושו על העתיד, ומ"ש כי ירדו לקחת מקניהם היו"ד בקמ"ץ דהיינו לשון עבר דהיינו שבשעת הריגה יהיה דבר זה כבר עבר שירדו לקחת מקניהם וע"כ היה מתאבל עליהם, והיה ימים, רבים כי באמת היו עדיין חיים ואין מקבלים תנחומין על החי כדאמרינן גבי יעקב בפרשת וישב ויתאבל על בנו ימים רבים מטעם זה וכן הוא גבי אפרים ממש שהיו בניו עדיין חיים בימיו.

(כנ"ל נכון ואמת בס"ד): ולוי האריך ימים על כולם. לשון הג"א שהרי לוי כשבא למצרים בן מ"ג היה שהרי בן פ"ד היה יעקב כשהוליד את, לוי וראייה לזה כי שבע שנים היה מיום שנשא יעקב את רחל עד שנולד יוסף כדמוכח בקרא, שהרי כאשר ילדה רחל את יוסף אמר שלחני ואלכה ואז נשלמו השבע שנים שהיו לו לעבוד עוד, ועוד ראייה מדכתיב ארבע עשרה שנה עבדתיך בשתי בנותיך ושש שנים בצאנך, ואלו שבע

שנים משנולד יוסף שאז התחיל לעבוד בצאנו כמ"ש בקרא ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה ושבע שני השבע ושתיים שני רעב הרי ל"ט נמצא משעה שנשא רחל ולאח עד שבאו למצרים מ"ו שנה היה וכל השבעה בנים של לאה נולדו בשבע שנים א"כ בשנה השלישית של נשואי לאה ילדה את לוי נשאר מלידת לוי עד שבאו למצרים מ"ג שנה, וכך היה לוי כאשר בא למצרים ונשאר עוד מן חייו צ"ד שנה וכל ימי לוי לא היה שיעבוד,, הוציאם מן רד"ו שזה הזמן היו במצרים נשאר קי"ו שנה ימי השיעבוד מכאן אנו יודעים ימי השיעבוד: (ג) ואני אקשה וגו', בחמש מכות הראשונות כו'.

נראה הטעם שגלוי היו לפניו יתברך שהם עצמם יחזקו לבם ולא היה צריך לחזק לבם עד מכת שחין שהיו נכנעים כמ"ש ולא יכלו לעמוד כו' מפני השחין והי' הקב"ה מחזק לבם: אלא ויחזק לב פרעה. ואע"ג דגבי ברד כתיב ג"כ ויחזק, נראה דשם יש כפל לשון ויכבד לבו הוא ועבדיו ואח"כ ויחזק לב פרעה, אלא צ"ל דהך ויכבד קאי על הקב"ה שהכביד לב פרעה ואח"כ הוסיף פרעה חיזוק מעצמו ומש"ה אמר שה אחר זה כי אני הכבדתי כו' שלא יטעה לומר שפרעה חיזק לבו מעצמו, ולשון טוב לי דנקט רש"י נראה דמתרץ בזה לשון הכתוב ואני אקשה כפל לשון דהיה לו לומר ואקשה אלא דה"ק ואני לטובתי אקשה את לב פרעה: (טו) עד כה כו' שאפתח בה בכה.

פירוש המכה עצמו, אבל בשאר מכות לא נאמר כה רק בהתראה ולא במכה עצמה: (כב) ויחזק לב פרעה, לומר ע"י מכשפות כו', הא דלא פירש כן במטה לעיל דגם שם נאמר ויחזק לב פרעה ומסתמא גם שם היה הטעם כן נ"ל דרש"י מוכיח דיש חילוק ביניהם מדאמר ולא שת לבו גם לזאת שיש בזה רבותא טפי מההיא שלפני, זה אלא דלעיל לא היה ענין המטה מכה על פרעה רק חידוש ומופת וע"כ לא היה לפרעה כ"כ מורא על ראשו מש"ה חיזק שם את לבו משא"כ כאן דהיתה מכה עליו ואפ"ה ויחזק כו' ע"כ הוא מטעם שאמר שזה מעשה כישוף מש"ה אמר גם לזאת, והרא"ם פירש דלעיל נשתוממו כולם בראותם בליעת מטה משה לשאר מטות ולא מתיישב בזה מי הכריחו לרש"י לפרש כן: (ה) למתי אעתיר לך כו'.

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

פירוש הארץ ולא יושבי הארץ כמו ריש ישעיה בקומו לערוץ הארץ פירש"י רשעי הארץ: (כו) ויעתר אל ה', נתאמץ בתפלה, פירוש נתאמץ ברבוי תפילה ועיין מ"ש למעלה גבי למתי אעתיר: ט (י) באדם ובבהמה כו' לא נגזרה גזירה כו' והירא את דבר ה'. קשה למה לא נכתב דבר זה אלא לקמן במכת ברד ותו למה לא היתה בדבר התראה שלח העז כו', כמו לקמן ונראה דשאני אדם מבהמה דבהמה מועדת להיות ניזוק מן האדם דאדם אית ליה מזלא כדאיתא ריש ב"ק אדם דאית ליה מזלא כתיב כי יגח ובבהמה דלית לה מזלא כתיב כי יגוף מש"ה במכת דבר שלא היתה גזירה אלא על הבהמות לא היה צריך התראה כי תיכף יאמינו לזהרבים, ויניסו בהמתם לבתים ולא היתה צריך התראה כי התראה אינה אלא לאדם משא"כ בברד דהוה על האדם ועל הבהמה יהיה צריך

התראה בשביל האדם ואשר לא שם לבו אל דבר ה' היה מוציא בהמתו שהיה להם בטחון על מה שהאדם יש לו מזל ממילא גם הבהמה לא תהיה ניזוק כי חד גזירה הוא, ע"כ אמר ויעזוב את עבדיו פירוש מחמת עבדיו עזב גם מקנהו, והכתוב שאמר הירא את דבר ה' הוא מתרץ הקושיא של רש"י מנין היה להם בהמות מתרץ על זה דאע"ג דגבי דבר כתיב וימת כל מקנה מצרים מ"מ לאו דוקא הוא אלא הירא את דבר ה' הניס כו', פירוש במכת דבר.

וזה מדייק בלשון הכתוב שאמר ויעזב בוי"ו היה לו לומר עזב כמו הניס אלא דעל תרתי מילי קאי דהיינו שכבר לא שם אל לבו בדבר ועכשיו שנית ויעזוב כו' ובזה מתורץ מה שקשה גבי שחין שמקשה רש"י מנין דקנו בהמות מישראל משא"כ לענין המכות שהזכיר באמת בהמות של מצרים שהיה להם כבר והכתוב של הירא כו' מורה שלא היה להם אלא מאותן שיראו כבר ולא קנו אח"כ: (יד) את כל סגפותי.

למדנו מכאן שמכת בכורות כו'. קשה בכורות מאן דכר שמיה כאן בברד, ואי משום דברד ובכורות הם בחלק של באח"ב אכתי מנלן דבכורות חמיר טפי מכל באח"ב, ותו היאך, נפרש ע"ז מ"ש כי עתה שלחתי כו' דבר מאן דכר שמיה.

ורבים צווחו בזה קדמאי ובתראי וכתבו בשם ה"ר יעקב מאורליינ"ש להגיה בכורות במלאפ"ם כלומר בכורים הזרעים ששיכר הברד דהיינו כי השעורה אביב וקצת מגיהים במקום בכורות בצורות דהיינו רעב שמגיע מחמת ברד, וכל זה איננו שוה לי והנלע"ד דודאי בכורות כפשוטו הוא והצעת דברים כך הם, דבדבר ששייך בו מיתת אדם ובהמה מצינו בו שחס השי"ת ב"ה על האדם, וכן במכת בכורות היה בו באמת מיתת אדם אלא שחס השי"ת שלא למהר המכה ההיא וחד טעמא לתרווייהו, מה במכת דבר שלא היה בה מיתת אדם הוא מצד שרוצה הקב"ה להרבות הראות כחו ה"ה במכת בכורות שלא הקדימה משום שאח"כ א"א להראות נפלאותיו ע"כ הביא תחילה מכות אחרות, וזהו מבואר בפירוש בפסוקים דה"ק הנני שולח כל מגפותי זו מכת בכורות שיש בה מיתת אפילו בני אדם ואפ"ה חסתי ולא הבאתי בה מיתת אדם, וז"ש כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר אלא שהעמדתך בשביל הראותך את כחי ה"נ בזה לענין שאשלח את כל מגפותי דהיינו מכת בכורות בודאי אלא שאיני מקדימה ג"כ מטעם זה למען הראות מופתי, פירוש זה נראה אמת ומקובל ת"ל דלא כשאר מפרשים זה בכה וזה בכה ולא ראיתי נחת בדבריהם: וא"ל על דברי הלא גם במכת ברד היה מיתת אדם, לק"מ דבברד לא היה בודאי מיתת האדם דאילו מי שהכניס עבדיו לבית לא מת משא"כ בבכורות, וע"כ הראה הקב"ה דבר זה שהוא טעם למה לא הקדים הבכורות דוקא כאן בברד ולא בשחין או ארבה לפי שברד הוא התחלת חלק ג' של המכות שהוא באח"ב, עוד י"ל מדכתיב אצל מכת ברד את כל מגפותי ש"מ שמכת ברד שקולה נגד כל שאר המכות ואעפ"כ לא התרה הקב"ה בפרעה כ"א במכת בכורות כמ"ש והנה לא שמעת עד כה ופירשו חז"ל היא מכת בכורות שפותחת בכה, ע"כ ש"מ שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות אפילו נגד מכת ברד דאל"כ הו"ל להתרות במכת ברד ולא במכת בכורות

נמצא מתורץ מה שמביא רש"י כאן דמכת בכורות שקולה כו' שהרי הלימוד יוצא ונובע מכאן ממכת ברד (שמעתי): (לב) כי אפילות הנה כו' פלאי פלאות נעשו להם שלא לקו.

פירש הרא"ם דהא כתיב ואת כל עשב השדה הכה הברד דמשמע אפילו המאוחרות שהיו רבות אלא ודאי דפלאות היה דבר זה שלא לקו. והקשה ע"ז ממ"ש כי השעורה אביב כו' משמע אילו לא היתה השעורה עומדת בקשיותה היו ניצולין וזה סותר מ"ש את כל עשב השדה הכה הברד ע"כ.

ונ"ל דיש לדקדק עוד הלשון שאמר פלאי פלאים כפל לשון על מה זה. ונראה דתרי פלאים הוו, דמה שהוכה כל דבר קשה הוא מצד הטבע אלא דמה שהוכו דברים רכים זה היה נס.

ומה שלא הוכו חטה וכוסמת בין הדברים הרכים זהו ג"כ נס במה שנשתנו מחבריהם וה"ק קרא והפשטה והשעורה כו' נוכתה זהו מצד הטבע כי השעורה אביב כו' אלא דמה שהחטה והכוסמת לא נכו מן הדברים הרכים האחרים שנוכו זה היה מצד פלאי פלאים. האחד במה שנוכו האחרים, והשני מצד שנשתנו אלי ולא נוכו.

והרמב"ן כתב ולא ידעתי למה נכנסו אלו שני הפסוקים במקום הזה טרם השלים דברי משה בתפלתו וסור הברד. ונ"ל דזהו מדברי משה שרמז לו שאל יסמוך על שיש לו קיום עדיין כי לא נתמלאה סאתו, כפירש"י בפסוק ודור רביעי ישובו הנה שאין הקב"ה נפרע מאומה עד שתתמלא סאתה שנאמר בסאסאה בשלחה תריבנה, וזה נאמר גבי מצרים.

ע"כ אמר ידעתי שטרם תיראון מפני ה' מחמת שיש לך עדיין קיום, דע לך שלא נתמלאה סאתך וראייה שהפשטה והשעורה נכתה כי נתמלאה סאתם כי השעורה אביבכו' והחטה והכוסמת לא נוכו כי אפילות הנה ולא נתמלאה סאתה עדיין, מש"ה אתה עדיין לא נעשית כלה עד שתתמלא סאתך. וזה דבר נכון מאוד בס"ד: פרשת בא (א) ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה, והתרה בו, לכאורה משמע דהתראה זו מה שנזכר אח"כ שאמרו משה ואהרן אל פרעה עד מתי מאנת כו', וכ"פ הרא"ם דלא הוצרך לכתבה בדברי ה' למשה כי סמך על מה שנזכר בדברי משה אח"כ.

וק"ל דאם סמך הפסוק על זה היה לו לשתוק לגמרי מלהזכיר שצוה השי"ת למשה שיתרה, או היה לו להזכיר ענין ההתראה מה הוא תו דכאן לא בא הצווי אלא למשה לבד שיבא לפרעה ואח"כ נזכר שבאו משה ואהרן אל פרעה ואמרו שניהם אותה התראה וא"ל דמ"ש למשה הוה כאילו אמר גם לאהרן, דא"כ אמאי הזכיר בפרשת שמות וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר, ותו קשה מאי כי אני הכבדתי, מאי כי דאינו מתיישב בד לשונות של כי.

ע"כ נלע"ד דכאן יש שני ענינים, דתחילה בא הציווי למשה לחוד שידע פרעה הכבדת לבו ויודיענו הדבר הזה עצמו אשר אני הכבדתי את לבו וידע להזהר בזה למען שיתי כו', כי כן מדתו של השי"ת שמודיע תחילה אשר יעשה אח"כ והוה כאילו אמר ואמרו לו אני הכבדתי וע"כ אמרו לו אח"כ התראה, ואח"כ באו משה ואהרן ואמרו ההתראה הנזכרת, שם: שיתי, שומי שאשית אני.

הרא"ם טרח לפרש כוונת רש"י לאפוקי משאר פירושים של שיתה. ותמוה הוא דהא לעיל כתיב כי שת לי אלהים זרע אחר כו' ולמה לא פירש"י שם כלום, וכן גבי וישת לו עדרים.

אלא נ"ל דמצינו האי תיבה גופה בענין אחר דהיינו שיתי כליל צלך בתוך צהרים (ישעיה ט"ז) ויש שני חילוקים בין הך שיתי לדהתם דהתם הוה לשון ציווי כמו שימי במשקל אמרי, ותו יש חילוק בענין היו"ד דשם הוי היו"ד להורות על לשון נקבה כמו אמרי, דברי, וכאן לא שייכי שני אלו, דציווי אין כאן דלמי יצוה.

על כן כתב רש"י לשון שימי דבזה אין שייך לשון ציווי אלא שימי בחיר"ק הוי צווי כמו שלזכר אומרים הצווי בלשון שימה או שים כן אומרים לנקבה שימי משא"כ בלשון שומי אין מורה על צווי, אח"כ פירש שגם היו"ד של שיתי דכאן אינה מורה על ציווי לנקבה אלא כמו ביתי דהיינו בית שלי ה"נ שימה שלי פירוש שאני אשית, כנ"ל ברור בזה: (ב) התעללתי, שחקתי, כמו התעללתי בי.

ושם שייך לפרש לשון מעללים דא"כ היה לפרש מה, הן המעללים (ג) לענות, כתרגומו לאתכנעא. אבל לא מגזרת עינוי דמי ביקש עינוי ממנו: (ה) את עין הארץ את מראה הארץ.

הרא"ם פירש עין הארץ מראה הארץ היינו ניצוץ השמש ולא נראה דאין זה נקרא, מראה הארץ אלא מראה שמש ואדרבה רש"י בא לאפוקי שלא תפרש את אור הארץ דהיינו השמש שתהיה מכוסה באויר מחמת פריחת הארבה אלא מראה הארץ ממש קאמר שהכיסוי יהיה ממש על הארץ בשכיבה על הארץ, וזו היא קללה גרוע טפי מכיסוי שהוא בפריחה דהוא אינו קבוע כ"כ, משא"כ בכיסוי דלמטה בשכיבתם ונראה דרש"י דייק לשון עין הארץ דאמר תחילה ואח"כ סתם הארץ, אלא דתחילה אמר מראה הארץ היינו מראה הארץ בכללה כל מה שהאדם רגיל לראות ואח"כ אמר שהרואה לא יוכל לראות אפי' חלק קטן מהארץ ואע"פ שכאן לא נזכר מכיסוי שבאויר מ"מ נזכר אח"כ כמ"ש ויכס את עין כל הארץ ותחשך הארץ להורות על שני הכסויים: (יד) ואחריו לא יהיה כן וכו', אבל של משה מין אחד הקשה הרמב"ן שהרי כתוב ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה, וכתוב אחר אומר ויבא ארבה וילק ואין מספר.

ואולי יאמר הרב שהיה מין הארבה של משה גדול משל יואל ושאר המינים של יואל גדולים משל משה ואלה דברים בטלים עכ"ל. וכתב הרא"ם שתירוץ הרמב"ן בשיטת רש"י הוא אמת מצד זה שמין הארבה לחוד של משה היה גדול משל יואל אלא דמ"ש הרמב"ן בזה דשאר מינים של יואל היו גדולים משל משה בשאר מינים ומין ארבה היה של משה גדול משל יואל אבל לענין מנין המספר של המינים היו שוים, זהו דבר בטל לומר שתפליג התורה בשל משה מפני מין אחד שהיה גדול בשל משה ובשאר מינים היו מינים של יואל יותר גדולים משל משה.

אלא הענין דבשל יואל היו מין יתר דהיינו גזם דבשניהם היו ילק חסיל וארבה, וזהו הגדלות דיואל דהיינו מצד מין הגזם, אבל גדלות דמשה היה מצד מין הארבה לחוד שהיה גדול משל יואל ברבוי עכ"ד. ועוד הגיה בדברי רש"י שכתב אבל של משה מין

אחד וכמוהו לא היה כו' מוחק וי"ו דוכמוהו וצ"ל כמוהו כלומר דעל מין האחד לחוד קאמר.

ואינו מתיישב כלל בדבריו, חדא למחוק כל הספרים, שנית דאין שייך לומר מינים הרבה בשביל מין אחד יתר ובג' הם שוים, ותו קשה דאם באת לחשוב מה שנאמר בתהלים נחשוב נמי חנמל שהרי נאמר שם ושקמותם בחנמל, ופירש"י שם מין ארבה, וא"כ הוה עוד מין אחד במצרים מה שלא היה בימי יואל והרד"ק כתב ביואל, וז"ל אותו של מצרים לא היה אלא מין אחד והוא הארבה והיה רב איכותו של המין במצרים יותר ממה שהיה בימי יואל, לפיכך אמר ואחריו לא יהיה והנה אמר כמוהו לא נהיה, כי היו ארבעה מינים ושבת מצרים לא היה אלא מין אחד עכ"ל ועוד כתב כי הארבה במצרים לא היה אלא מין אחד ואע"פ שאמר (תהלים ע"ח) ויתן לחסיל יכולם (שם ק"ה) וילק ואין מספר, הארבה היה עיקר ושני המינים באו עמו לפיכך לא נזכר בתורה אלא הארבה ולא היה אלא פעם אחת, וזה היה ד' מינים גזם ארבה ילק חסיל ובאו בד' שנים זה אחר זה כמ"ש יתר הגזם וגו' וזאת הרעה לא היתה עד אותו זמן עכ"ל.

ועם כל זה לא נתיישב לי דעת רש"י שמשמע מלשונו שגדלות של יואל היה מחמת רבוי מינים לא מחמת אורך הזמן. והנלע"ד דודאי בימי משה לא היה אלא מין אחד דהיינו ארבה אלא שהיה שמו ג"כ, ילק וחסיל מאיזה טעם.

כמו שאתה צ"ל גבי חנמל שדרשו רז"ל חנמל שהיה בא חן ומל והיה מולל את ירק העץ ועשב לאכלו, ה"נ גבי אלו ג' השמות שהיו לארבה בשביל איזה טעם, ומש"ה לא הוזכר בתורה רק ארבה אלא שבתהלים כפל הענין במלות שונות, כדרך הפסוקים בהרבה מקומות, משא"כ דיואל דכתיב בהדיא יתר הגזם אכל הארבה ש"מ דכל אחד בפני עצמו היה מין מיוחד, ועדיין צ"ע במ"ש בשל יואל היה ככד משל משה ע"י הרבה מינים ביחד ארבה ילק חסיל כו', וביואל פירש"י כמוהו לא נהיה לבא כל המינים הללו זה אחר זה אבל מין ארבה לכדו לא היה כמו אותו של מצרים עכ"ל, הרי לא היו ביואל יחד ונ"ל דהך ביחד דהכא לאו ביחד ממש קאמר אלא רצופים זה אחר זה: (כא) וימש חשך, ויחשיך עליהם חושך.

נראה פירושו דקרא לפ"ז, דתחלה אמר ויהי חושך על ארץ מצרים, דהיינו בלילה יתוסף החושך יותר מבטבע של לילה ואותו חשך יהיה נמשך גם בזמן שראוי להיות יום לא יהיה יום אלא החושך יהיה נמשך עוד כאילו הוא ערב. וזהו וימש דנקט רש"י שהוא לשון אמש, פירוש ערב, ר"ל שימשך עוד הערב, על זה אמר וימש חושך ממילא תתחיל קללת חושך לעת ערב.

ואונקלוס תירגם לשון הסרה, פי' דהך וימש חושך הוא נותן זמן אימתי תתחיל קללת החושך, ע"ז אמר שיתחיל אחר שיסור חשך של לילה וראוי להיות יום. ועל זה, קשה דהא כתיב וימש בוי"ו נוסף על מה שאמר תחלה ויהי חשך כו' דהיינו קללה נוספת על קללת ויהי חושך, אלא ודאי שתתחיל בערב בענין תוספת חושך ואח"כ ימשך עוד ולא יפסק: (כב) ויחי חשך כו', ולמה הביא עליהם חושך.

בכל המכות יש טעם במדרש, ורש"י הביא תחילתו לעיל פרשת וארא, אלא שהוצרך להביא כאן בפירוש טעם זה, דקשה בזה מנין היו המצריים יודעים שלישאל אין חושך, מה שאין כן בשאר מכות ראו ההבדל. ותירץ דבכוונה היה באמת כן כדי שלא יראו מצריים מיתת רשעי ישראל ועוד שבודאי ידעו ההבדל מחמת שיגידו ישראל כליהם במקומותיהם באותן הימים.

וכיון שהביא רש"י אחר מה שכתב שהיו שני מיני חושך, משמע דלכוונה זו היה כן לפי שיש שני טעמים האחד חושך הראשון דהיינו משום טעם הראשון דדי בזה חושך שאינו מוכפל וחושך מוכפל הוא בשביל, טעם השני שהיו ישראל נכנסים לחדריהם ולא ישמעו המצריים קול פסיעותיהם מחמת הפסק ממשות החושך: שלשת ימים, שילוש של ימים אין בזה נפקותא לענין זמן המכה דבכל ענין היתה המכה ג' ימים רצופים, אלא דמתקן הלשון דתי"ו של שלשת מורה על דביקות לימים, ולכאורה הוא אינו דבוק דשלשה הוא ענין בפני עצמו וימים הוא בפני עצמו.

לזה תיקן ואמר דקאי על ענין השלישות שבזה הוא של ימים, ע"כ דבוק שפיר לימים, משא"כ בתיבת שלשה שהוא מוכרת מן התיבה שאחריו, וכן בשבעת ימים. וטרציני"א בלעז, כמו בלשוננו אא ושטיינ"א הוא שביעית ויש רוצים לעשות נפקותא בין שלשה לשלשת לענין ימים שלימים או רצופים, והוא דבר בטל רק בהרבה מקומות שזכר רש"י לזה פירש כן: (כו) לא נדע מה נעבוד, שמא ישאל יותר ממה שיש בידינו.

יש לתמוה וכי ס"ד שיבקש, השי"ת מן האדם יותר ממה שיש בידו. ונראה לדקדק עוד לשון מה נעבוד היה לו לומר כמה נעבוד.

אלא הענין דפרעה אמר לכו עבדו כו' בפה דהיינו תפלה שהיא עבודה שבלב, השיב משה גם אתה תתן לנו זבחים ועולות, כי יש עבודה בקרבנות דוקא, ועל זה סיים כי ממנו נקח לעבוד את ה' לא בעבודה של תפלה ואנחנו לא נדע מה נעבוד את ה', פירוש מה תהיה העבודה, אם בתפלה אם בקרבנות, כי שמא תהיה העבודה בקרבנות, ע"כ צריכים אנו להזמין א"ע לכך דכל מה שיש לנו לתקן אנו צריכין לתקן.

ומ"ש הפסוק ואנחנו לא נדע לא בא לתת טעם על גם אתה תתן אלא לתרץ למה לקחו באמת הבהמות הלא סגי בלאו הכי ולעשות העבודה בפה, על זה אמר דאין אנו יודעים אם יתרצה בכך דשמא יצוה לנו לעבוד בקרבנות, ולקרבנות מוכרחים אנחנו לקחת כל בהמתנו, כי אין אנו יודעים כמה יצוה להקריב: (כט) כן דברת, יפה דברת ובזמנו דברת כו' כיון לשני דברים, האחד על הזמן ששוב לא יבא משה אליו להיכלו, שנית שבדברו של פרעה מרומז הדיוק שאמר אל תוסף ראות פני שמשה לא יבא אליו, אבל הוא ילך אל משה, על זה אמר יפה דברת, ושניהם מרומזים בלשון משה שאמר לשון יתור כן דברת דדי היה לומר לא אוסיף כו', ויש מקשים דמי הגיד למשה שלא ישלחנו השי"ת עוד איזו פעם.

ול"ק דצדיק מושל יראת אלהים שהוא גוזר והשי"ת מקיים דהיינו שמשה גזר דכל מה שיש לו עוד שליחות יזמן לו בעמדו לפני פרעה כמו שהיה באמת: יא (ב) דבר נא אין נא אלא לשון בקשה. יש לדקדק מה צריך בקשה ליטול ממון.

שנית למה תלאו באמירת אותו צדיק תיפוק ליה שצריך שיהיה כן אפילו בלא אמירתו ונ"ל דבאמת היה להם בלא זה השאלה ממון בביזת הים, הלא יאמר נא ישראל למה לנו הטורח להוליך מכאן הלא די לנו בביזת הים, ע"כ אמר לשון בקשה כדי שלא יאמר הצדיק, כי לא נגלה לו עדיין מביזת הים: (ד) ויאמר משה כה אמר ד', בעמדו לפני רעה כו.

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

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

זה לא נזכר כאן בהתראה. אלא לקמן בשעת המכה, ורש"י הביאו כאן ליישב הפסוקים דכאן הזכיר בכור השפחה ולא שבי, ולקמן הזכיר שבי ולא שפחה, לזה בא רש"י ליישב דשניהם אמת, אף שלא נזכר שבי כאן מ"מ סמכה תורה על מה שיזכיר אח"כ במעשה ותרתי קמ"ל קרא כאן.

קמ"ל דהשיעבוד היה על ישראל אפי' מן בני שפחות והא ראייה שלקו גם בכוריהם ובמעשה קמ"ל דאף בכור השבי נלקה אע"פ שהם לא שיעבדו בישראל מ"מ היו נלקים שלא יאמרו אלהות שלהם הם המכים את מצרים בעבורם. וזהו כוונת רש"י שמפרש כאן פסוק עד בכור השבי, דל"ת ההוא מידי אחרנא הוא כיון דכתב שם מה שלא כתב כאן אלא הכל חזא הוא כמו שזכרנו ומה שחסר זה גילה זה: מבכור פרעה כו', ושמחים בצרתם.

נראה כוונתו בנתינת טעם שני בשפחות, דאנו רואין דכאן לא זכר רק שפחה ולא שבי, ושבי אינו בכלל שפחה משמע דיש טעם מיוחד בשפחה מה שאינו בשבי, והיינו הטעם הראשון דשיעבדו בישראל, וזה אינו בשבי ומדנקט בסוף שבי ושפחה בכלל שבי ש"מ שיש לשניהם טעם שוה, וע"כ היינו מטעם שלענין שמחים בצרתן הם שוין ע"כ במעשה נקט רש"י שמחין כו' גם בשבי וכאן בהתראה לא נקטיה אלא בשפחה.

והרא"ם כתב דרך אחר בכוונת רש"י, ואמר שמה שזכר רש"י טעם ושמחין בצרתן כדי נסבה, ואין בו צורך, והנלע"ד נכון וחרוף כתבתי ועיין מ"ש בפ' יתרו גבי מבית עבדיה: (ח) ואחרי כן אצא, עם כל העם מארצך. דקשה שמתחלה אמר שלא יצא כי אם אחר שירדו עבדי פרעה אליו, ואח"כ אמר ויצא ועדיין לא ירדו עבדי פרעה אליו, ע"כ פירש דהיציאה שאמר תחילה היינו מארצך, אבל ויצא הנזכר אח"כ היינו תיכף אחר גמר דבריו יצא מן ביתו של פרעה.

בחרי אף, על שאמר לו אל תוסף ראות פני, נראה דקמ"ל קרא בזה דאע"ג דאמר פרעה כן קודם דברי, משה לא התרגז משה בעת ההיא, דאל"כ לא היה הדבור בא אליו בעמדו לפני פרעה שאין השכינה שורה מתוך כעס. אלא דלא התרגז עד שעת יציאה אף שהכעס על מה שהיה כבר: (ט) למען רבות וכו', וקריעת ים סוף כו' הרמב"ן טען ואמר ולא יתכן זה בעבור שאמר ולא שלח את בני ישראל מארצו עכ"ל, פירוש דקריעת ים סוף היה לאחר השילוח ולק"מ על רש"י דאילו שילח אותם מרצון טוב לא היה בא לידי קריעת ים סוף אח"כ, נמצא דמכח שלא שלחם מרצון טוב בא לידי רבות מופתים דים סוף: יב (א) בארץ מצרים כו' דבור החמור לא כ"ש והא דנאמר למשה מכת בכורות בעמדו לפני פרעה.

אמר רבי שמעון גדולה חיבתן של ישראל שנגלה הקב"ה במקום ע"ז וטנופת, כדי לגאלן, ש"ר: (ג) דברו אל כל עדת כו'. והלא כבר נאמר אתה, תדבר.

היינו בפ' וארא אתה תדבר את כל אשר אצוך ואהרן אחיך ידבר אל פרעה וכתב הרא"ם שיש נוסחא והלא כבר כתיב ואתה דבר אל בני ישראל והוא בפ' כי תשא במצות שבת. ולא הסכים הרא"ם לזו הנוסחא, דדילמא דוקא במצות שבת אמרינן ולא אהרן.

גם בעיני יפלא נוסחא זו דהא ההוא ואתה דבר לא הוה ואתה מיעוט אלא כמו שפירש"י שם ואתה אע"פ שהפקדתיך על מלאכת המשכן כו', אלא נוסחתנו עיקר ויש להקשות הא פ"י רש"י בפ' וארא שם אתה תדבר פעם אחת כל שלוקות כו' ואהרן ימליצנו ויטעימנו כו', וא"כ מאלוה לרש"י לומר כאן שחלקו כבוד זה לזה הא תרווייהו צריכי זה לדבור כפי ששמע וזה להטעים הדבור ותו קשה הא משה עשה עצמו ההטעמה לישראל כמ"ש רש"י ריש משפטים אשר תשים לפניהם כדי שיהיה כשלחן ערוך לפניהם ונראה דקרא דוארא לצדדין קאמר, דהא במשה אמר אתה תדבר ולא זכר לפני פרעה וגבי אהרן זכרו אלא דה"ק אתה תדבר את כל אשר אצוך, והיינו כל הצווים אפ"י מה שיהיה לישראל, אבל אצל פרעה ידבר אהרן דהיינו ההטעמה, אבל גבי ישראל אפ"י ההטעמה תהיה ע"פ משה.

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

במכילתא שישחטנו למנוייו ואינו נאכל שלא למנויו: (ה) מן הכבשים וכו', שאף עז קרוי שה. דל"ת דה"ק שצריך שיהיה שה דהיינו כבשים, ונוסף ע"ז יביא מן העזים אף שאינו שה, קמ"ל דאו קאמר ובשה עצמו יש שני מינים ויביא אחד מהם: (ו) והיה לכם למשמרת, זהו לשון בקור כו' ביאור דבריו דתיתי מילי יש כאן.

האחד לקיחה בעשור, דהיינו ארבעה ימים קודם שחיתתו, וזהו בלא ביקור ממום. השני הוא ביקור מומין ג"כ ארבעה ימים קודם שחיתתו.

ומשכחת לה זה בלא זה באם לא הפריש שום אחד מהטלאים רק ביקר ג' או ד' מהם ממומין ובשעת שחיטה לקח אחד מהמבוקרים ושחטו הרי קיים מצות ביקור ולא מצות לקיחה שהיא הפרשה ואמרינן בפ' מי שהיה (דף צ"ו) דתרי הזה כתיבי, האחד בעשור לחודש הזה ויקחו, דממעטינן מן הזה פסח דורות דלא בעינן לקיחה ד' ימים קודם, הב' בפסוק והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחודש הזה, דמיירי מן ביקור וממעטינן מן הזה פסח שני דלא צריך ד' ימי ביקור, וכ"ש ימי לקיחה.

אבל פסח דורות צריך ביקור רק לקיחה ל"צ וע"כ פירש"י כאן זהו לשון ביקור כו', ובזה אין מיעוט לפסח דורות דאפילו בתמיד צריך ימי ביקור. ועל הלקיחה שצריכה בפסח מצרים דוקא נותן אח"כ ר' מתיא בן חרש טעם.

ויש לדקדק למה מביא רש"י דברי ר' מתיא כאן אחר הפסוק שמירי בביקור ולא לעיל בפסוק ויקחו דבסמוך. תו קשיא מה שהקשה רש"י ומפני מה הקדים כו' מה שלא צוה כן בפסח דורות, משמע דקשיא ליה מאי שנא דורות ממצרים ולמה לא הוקשה לו על מה דאמרינן בגמרא במשנה דפסח מצרים, נאכל בחפזון דכתיב ואכלתם אותו בחפזון, אותו בחפזון ולא אחר בחפזון, ומאי שנא מצרים מדורות, ע"כ נראה דלא מקשה כלל מאי שנא מצרים מדורות, ובמדרש לא הוזכר כלל, הך חילוק דמצרים לדורות בקושיא זאת דמביא רש"י, אלא דמקשה למה בא הצווי על הלקיחה ולא על ביקור ולמה היא באה, ולעיל לא הביא רש"י קושיא זו דהו"א מאי לקיחה ביקור דמשום הביקור אמר ויקחו ד' ימים תחלה, ולביקור ודאי צריך ד' ימים כדי להבחין היטב אם יש בו מום קבוע או עובר, אבל כאן דמיירי מביקור וראיה דצריך זה אפי' בדורות ממילא מה שנתמעט לעיל דורות היינו בלקיחה לחוד בלא ביקור, ועל זה קשה למה לן באמת הך מילתא דלקיחה שאין צורך בה, והשיב ר' מתיא כדי להמשיכם במצות פסח וכדי להמשיכם מן הע"ז.

כנלע"ד נכון מאוד בזה: קהל עדת ישראל, קהל ועדה וישראל פירוש שלשים בעינן עשרה מכח קהל ועשרה מכח עדה ועשרה מכח ישראל, ומספקא לן אי בהדי הדדי או בזה אחר זה הלכך בעינן ג' כתות של שלשים, כמבואר בפ' תמיד נשחט (ח) ומצות על מרורים, כל עשב מר כו' יש להבין מאי כוונתו במאי דקמ"ל כל עשב כו', ומ"ש אחר כך וציום לאכול מר זכר לוימררו את חייהם דמשמע שיש לו שייכות אל הקודם ולמה זכר רש"י וציום לאכול מר ולא אמר מרור כלשון הכתוב ותו וכי רש"י בא לדרוש טעמי התורה במצותיה.

וכדי ליישב זה נעתיק הגמרא פרק כל שעה (דף ל"ט) אמרינן במשנה ואלו ירקות שאדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח בחזרת בתמכא כו' ובמרור ומפרשינן בגמרא מרור מרירתא רבינא אשכחיה לרב אחא דהוה מהדר אמרירתא א"ל מאי דעתך דמרירן טפי הא חזרת תנן (ברייתא כולהו) ותנא דבי שמואל חזרת, ואמר ר' אושעיא מצוה בחזרת (כדמפרש טעמא כדרבא ור' יונתן) ואמר רבא מאי חזרת חסא דחס רחמנא עלן ומשום דזכר הוא דחס רחמנא עלן אלמא להכי קיימא, אאאקב כלל העולה מזה דאע"ג דעשב אחד נקרא מרור אין המצוה בו דוקא, וע"ז אמר רש"י כאן כל עשב מר כו' דל"ת דוקא עשב הנקרא

מרור נתכוין הכתוב במה שאמר מרורים, והוכיח דבר זה שהרי עיקר כוונת צווי לאכילת מרור היה לזכר וימררו את חייהם, א"כ כל דבר מר במשמע.

ונקט רש"י לשון עשב לאפוקי ממרירתא של דג דלא הוה מין זרעים, והירדוף שהוא מין עץ מר, כדאיתא כ"ז בגמרא: (ט) ובשל מבושל במים, כל זה, באזהרת כו'. דל"ת דה"ק לא תאכלו ממנו נא, אבל ובשל כשתרצו לבשלו תבשלו במים ולא בדבר אחר קמ"ל: במים וכו' ובשל מבושל מכל מקום.

פירוש מיתור ובשל, וא"ת לא לכתוב רק חד בשל ולא לכתוב גם במים, וי"ל דקמ"ל צלי קדר דאסור, פ"י שמבשלים אותו בלא מים אלא במה שנפלט ממנו, והכי אמרינן פרק כל שעה (דף מ"א) דלרבי ילפינן כן מרבויה דבשל מבושל. וא"ל א"כ לכתוב בשל מבושל ולא צריך במים, י"ל דהו"א מבושל סתם הוא במים ובשל הוא שאר משקים אבל צלי קדר שרי קמ"ל במים, ממילא אנו רואים דסתם מבושל אינו במים אלא בשאר משקים ממילא אתא ובשל למעוטי צלי קדר, ממילא גם צלי קדר אסור דהוה עליה עכ"פ שם בישול אע"ג שאינו במים ובמשקים (כנ"ל נכון בס"ד): ראשו על כרעיו, צולהו כולו כאחד.

דלא תימא ראשו וכרעיו לחוד, אלא כולו כאחד כאילו כתיב ראשו בכרעיו וקרב. ומ"ש נותן קרביו לתוכו זה דעת ר"י הגלילי בר"פ כיצד צולין (ד' ע"ד), אבל ר"ע אומר כמין בישול הוא זה אלא תולין אותו חוצה לו.

ואע"ג דקמ"ל הלכה כר"ע, מ"מ מביא רש"י דברי ר"י הגלילי שהם קרובים לפשט הכתוב טפי מדר"ע: (י) והנותר ממנו וכו' עמוד ותשרפנו כתב לשון עמוד, דל"ת שיעור זמן השרפה הוא מן בוקר ראשון עד בוקר שני קמ"ל דוקא בבוקר השני לא קודם לו (יב) ועברתי, כמלך העובר ממקום למקום נ"ל פירושו ע"ד המדרש מלך ב"ו כשיוצא למלחמה יוצא בבני אדם, מרובים וכשיוצא לשלום יוצא, במועטים, אבל הקב"ה כשיוצא למלחמה יוצא יחידי שנאמר ה' איש מלחמה, וכשבא לשלום באלפים ורבבות שנאמר רכב אלהים רבותים.

וכאן אמר גם כן ועברתי בארץ מצרים דהיינו למלחמה כמלך העובר ממקום למקום דהיינו לשלום, וכמ"ש אני ולא אעשה שפטים אני ה', ולא ע"י שליח. והא דכתיב וישלח מלאך ויוציאם ממצרים הכא לא מיירי אלא בעשיית משפט במצרים ואלהיהם: (טו) שבעת ימים, ובמקום אחר הוא אומר כו' במקום זה האריך הרא"ם עד מאד ונלאיתי להעתיק דבריו ולהקשות עליהם כי יכבד המשא על הקורא, אבל ההכרח מביא להזכיר מה שצריך לזה כי אין דברי הרב הגדול הנ"ל נראים כלל בזה אחר העיון איתא בפ' ע"פ דף ק"כ) תניא ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך, מה שביעי רשות פירש"י ורשב"ם דכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכל מצות שהרי הוציאו מן הכלל) אף ששת ימים רשות (שאם רוצה לאכול בשר בלא לחם או להתענות שרי), מ"ט הוה דבר שבכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, וכמו שהעתיק רש"י כאן.

וכתב הרא"ם על זה אינו ר"ל דמדכתיב ששת ימים תאכל מצות לימד על השביעי שאינו חובה למצה אלא שלא לאכול חמץ, דא"כ צ"ל דהאי קרא דששת ימים מיירי בחוב מדייק מיניה דשביעי אינו חוב וא"כ היאך מצי למידן במדה דדבר שהיה בכלל כו' על רשות. ועוד דא"כ יהיה פירוש רש"י בכאן מתחלף מפירושו בגמרא דשם כתב דיליף שביעי רשות מדכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכל מצות.

ועוד דמיעוט דששת ולא שביעי אינו קרוי שביעי יצא מן הכלל, דפירוש יוצא מן הכלל בכ"מ הוא כשחזר הכתוב וכתב את הדבר שהיה בכלל פעם שניה, דומיא דשלמים שהיה בכלל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל וטומאתו עליו ונכרתה וחזר וכתב והנפש אשר תאכל מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה, והלא שלמים בכלל הקדשים היו ולמה יצאו להקיש אליהם מה שלמים קדשי מזבח אף כל קדשי מזבח יצאו קדשי בדק הבית כו' אבל היכא דלא נכתב שביעי פעם שנית אלא מכח אמרו ששת ימים אנו אומרים ולא שביעי מאי יצא מן הכלל איכא אלא ה"פ שבעת ימים ובמקום אחר אמר ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת ולא כתיב ביה תאכל מצות, למדנו שאין בו חוב למצה, דא"כ היה לכתוב וביום השביעי תאכל מצות ועצרת, דא"ל דסמך על פסוק שבעת ימים תאכל מצות כיון דלעיל מיניה כתיב ששת ימים משמע ולא שביעי הו"ל לפרושי שלא נחשוב שיצא מן הכלל, אלא הוה כאילו מפורש שאינו חייב במצה.

ועוד הקשה אחר זה דלא אמרינן מדה דהיה בכלל כו', אלא בכלל ופרט שוין לאיסור, אבל כאן הוה הכלל לאיסור והפרט להיתר, וזה הוה במדה דדבר שיצא לידון בדבר החדש כו'. וכן משמע מפירוש"י ורשב"ם ע"כ דבריו.

והנה תחילה יש לתמוה על פירושו דעיקר, המדה הוא כאן מחמת דכתיב ויום השביעי עצרת ולא כתיב תאכל מצות מאי חשב בזה וכי לא אלים טפי מה שנאמר בהדיא ששת ימים משמע ולא שבעה ממה שנידוק מחמת שלא נאמר תאכלו מצות, ולמה לא נימא מדכתיב ששת הוה כאילו נכתב ולא שבעה ותו דבמדרש אמר בלשון זה כתוב אחד אומר שבעת ימים תאכלו מצות וכתוב אחד אומר ששת ימים, וכן משמעות דברי רש"י דמקשה הפסוקים אהדדי לא מחמת ויום השביעי עצרת כדעת הרא"ם.

והנה הדברים כפשוטן ואין כאן קושיא כל עיקר, דודאי היציאה מן הכלל במדה זו היינו ששת ימים משמע ולא ז': ונציע הסוגיא דפ"ק דיבמות (דף ו') דאמרינן דיש להתיר יבום בעריות מכח דהוה אשת אח דבר שהיה בכלל כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתה כלל כל העריות בכרת ויצא מן הכלל ללמד שאם אין לו בנים תתיבם, דתניא דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל וכו' כיצד והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים וטומאתו עליו והלא שלמים בכלל קדשים הם דכתיב בכולן כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו כו' ולמה יצאו שלמים להקיש אליהן ולומר לך מה שלמים מיוחדים קדשי מזבח אף כל קדשי מזבח יצאו קדשי בדק הבית, ה"נ הו"א אשת אח בכלל כל העריות ולמה יצתה להקיש אליה מה אשת אח שריא אף כל עריות נמי שריין, מי דמי התם כלל באיסור ופרט באיסור איכא למיתני למה יצתה הכא פרט בהיתר וכלל באיסור הא לא דמי אלא לדבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר חדש או אתה

רשאי להשוותו ולהחזירו לכללו ולא להשוות כללו לו עד שיחזירנו הכתוב בפירוש, כיצד באשם מצורע כתיב ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את, החטאת ואת העולה במקום הקודש כי כחטאת האשם שאין ת"ל, כחטאת האשם הרי הוא ככל אשמות בכלל זאת תורת האשם ומה ת"ל כחטאת האשם לפי שיצא אשם מצורע מכלל שאר אשמות לידון בדבר החדש בבוהן יד ורגל הימנית מה שאין בשאר אשמות יכול לא יהא מתן דמים ואימורים לגבי מזבח ת"ל כו'.

וכתבו התוספות שמה שחטאת מצורע טעונה נסכים ושאר חטאות אין טעונות נסכים, לא חשיב דבר חדש ואין קרוי, דבר חדש אלא כשסותר כללו כי הכא דשאר אשמות טעונות כל הדם על גבי המזבח ואשם מצורע נותן ממנו לבהונות וכן אשת אח שנאסרו כל העריות וזו הותרה שסותר כללו, אבל מה שחטאת מצורע טעונה נסכים אין סותר כללו עכ"ל הרי לפנינו שאין מדה של דבר החדש אלא בענין שאותו החידוש סותר הכלל, ואנו מוכרחים לומר שאותו דבר שיש בו החדש לא היה מתחילה בכלל, כגון אשם מצורע שסותר הכלל של מתן דמים על המזבח כיון שנחסר בו שיעור מתן על הבהונות, ממילא אמרינן דמתחלה כשהיה הצווי שלא שמות היה על שאר אשמות לא על אשם מצורע, ע"כ אם לא החזירו הכתוב בפירוש לא היה טעון מתן דמים על המזבח כלל, וכן איסור אשת אח שהדבר החדש דהיינו היתר של יבום סותר הכלל של כל עריות סתם אפילו במקום יבום, ע"כ אנו מוכרחים לומר שאשת אח לא היה בכלל שאר עריות תחילה.

אבל בשלמים אינו כן שמה שנתחדש בשלמים דהיינו לאפוקי קדשי בדק הבית זהו אינו סותר הכלל שנאמר בתחילה אלא אדרבא מפרש אותו במאי מיירי ודאי אין כאן מדה של דבר החדש אלא נכנס למדה לדבר שיצא מן הכלל ללמד על עצמו ועל הכלל כולו, וזהו עצמו פירוש הגמרא שאמרה מי דמי התם כלל ופרט לאיסור כו', דר"ל ששם יש יתור האיסור של הפרט ומה שיש בו צורך הוא צורך לכל הכלל דהיינו לאפוקי קדשי מזבח משא"כ, באשת אח שהפרט של היתר סותר הכלל לאיסור דומה לאשם מצורע שגם שם הפרט סותר הכלל ואמרינן דמעיקרא לא היה בכלל לגמרי וא"כ כאן בדין מצה של שבעת הימים דאנו רואים שמעיקרא היה היום השביעי בכלל שבעת הימים בהדיא, ובזה אנו רואים הסתירה שבפסוק של ששת ימים, וכאן אי אפשר לומר שמעיקרא לא היה יום השביעי, בכלל כמו שאתה אומר באשם מצורע ואשת אח, דהתם לא היה הכלל בפירוש עליהם משא"כ כאן דיום השביעי נזכר בפירוש בתורה.

וע"כ צריך אתה לתרץ ולומר דפסוק של שבעת הימים מיירי ברשות ולאפוקי חמץ והפרט מורה על מיעוט דחובה, א"כ באנו למדה דדבר שהיה בכלל ויצא כו' לא ללמד על עצמו יצא כו', כיון דע"כ צריך אתה לומר דתאכל מצות דיום שביעי היינו רשות ודאי גם לכולהו הוה רשות דהא חד תאכל קאי אכולהו בחזא מחתא ואין שייך לומר לצדדים קאמר בזה חוב ובזה רשות: ובזה נסתלק קושיית הרא"ם שהקשה, דכאן הוה הכלל לאיסור והפרט להיתר דאחר שנתברר דתאכלו מצו' של שביעי הוה לה שר הוה כולו להיתר ואין כאן סתירה כלל, משא"כ באשם ובאשת אח דעכ"פ יש סתירה כמו שזכרנו ע"כ הוה במדה דיצא לדון בדבר החדש, וזה ברור.

ממילא הוי היוצא מן הכלל דכאן מכח ששת ימים דהיינו ולא שביעי ולא מפסוק וביום השביעי עצרת כמו שהבין הרא"ם. והא דמייתי ראייה מפירש"י ורשב"ם דזכרו האי מלתא דלא כתיב תאכלו מצות ביום השביעי משמע שזהו היציאה מן הכלל, זה אינו כלל כוונתם דלא באו בזה אלא לתרץ קושיא אחת, דהיינו מ"ש דששת ימים הוה פרט ולא שביעי דלא תקשה הא לא נפיק כלל יום השביעי מן הכלל דאע"ג דנקט ששת ימים מ"מ אין זה מיעוט על השביעי דהא אזכריה קרא אח"כ ויום השביעי עצרת דמשמע דלא אפיק קרא יום השביעי אלא לעצרת.

לזה כתבו דא"כ דלא אפקיה אלא לעצרת היה לו לומר תאכל מצות בשביעי דלא תטעה לומר לגמרי אפקיה גם ממצות כיון שכבר יצא מכלל דשבעת ימים תאכל מצות, אלא ודאי דקרא דוביום השביעי עצרת לא אתא להודיענו במה יצא אלא מלתא לגופיה קמ"ל בדין הו'. והיציאה היתה כבר מן הכלל במאמר ששת ימים ולא שבעה, וכן משמע לשון רש"י סוף פסחים (דף ק"כ) מה שביעי רשות דכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכל מצות, שהרי הוציאו מן הכלל עכ"ל, הרי שההוצאה מן הכלל היתה בלא פסוק וביום השביעי עצרת אלא מפסוק ששת ימים והיינו למעוטי יום השביעי וכמו שזכרנו: ת"ל בערב תאכלו מצות.

פירש"י בפרק כל שעה (דף כ"ח) דקרא יתירא הוא דהא בכלל שבעת ימים הויין גם הלילות כדנפקא לן מקרא דעד יום העשרים ואחד לחודש: אך ביום הראשון כו', ועדיין חמץ קיים וכיון דשחיטת הפסח בי"ד למדנו שהשבתת חמץ נמי בי"ד הוא: (טז) מקרא קדש, מקרא שם דבר. נראה כוונתו דל"ת האי מ"מ היא מ"מ השימוש, כלומר מן קרא הקודש דהיינו יום הראשון של קרא קודש, וכן השביעי, וזה אינו דזה היה שייך אם כל השבעה ימים בענין זה.

אלא דמקרא הוא שם דבר, כלומר יהיה שם זה ע"י שתקרא אותו קודש ע"י אכילה. ועוד יש לפרש דל"ת דמקרא פירושו יהיה נקרא כמו מדבר אליו (סוף נשא) דפירש"י כמו מתדבר ה"נ כן כמו מתקרא קודש, והיינו מצד עצמו לא ע"י מעשה האדם.

וזה אינו, דא"כ לא יתישב לשון יהיה לכם דזהו שייך ע"י מעשה של האדם. ע"כ פירש שהוא שם דבר כמו קריאת שם והפירוש הוא קריאת שם קודש יהיה לכם ע"י מעשיך באכילה ושתיה: לא יעשה בהם, אפי' ע"י אחרים, כר' יאשיה דאמר כל מלאכה לא יעשה בהם לא תעשה אתה בהם ולא יעשה חבירך ולא יאמר לא תעשה אתה ולא יעשה חבירך ולא יעשה הנכרי מלאכתו ת"ל לא תעשה מלאכה, לא תעשה אתה אבל הנכרי עושה מלאכתו.

וכתב הרמב"ן דהא מלתא דהנכרי לא יעשה מלאכת ישראל היינו שבות מדרבנן, דהא קי"ל אמירה לנכרי שבות הוא, וקרא אסמכתא בעלמא הוא, ולמדנו מזה דלא גזרו על אמירה לנכרי אלא בשלנו אבל לא בשל נכרי ע"כ. ומ"מ יש איסור שישראל יתן לו איזה דבר שיבשל לעצמו, כמבואר באו"ח סימן ש"ז: שאפשר לעשותן ע"י אחרים.

אבל א"א שרי שהרי דרשינן לכם לכל צרכיכם: לכל נפש וכו', יכול אף לכותי ת"ל אך. הרמב"ן העתיק לשון רש"י ת"ל לכם, וזה נכון יותר: (יז) ושמרתם את המצות כו',

כדרך שאין מחמיצין את המצות כו' אע"ג דלר' יאשיה מצוות לא נזכר בתורה אלא מצות, מ"מ יש כאן אם למקרא ואם למסורת דהמקרא מורה על מצה והמסורת על מצוה ודרשינן תרווייהו בהדי הדדי: (יח) עד יום האחד ועשרים כו', לילות מנין.

פירוש לענין איסור חמץ בבל ימצא דאילו לחובת מצה הא אינה אלא לילה הראשון הקשה הרא"ם וז"ל דא"כ דעל איסור חמץ קאמר הא דפריך בפ"ק דפסחים (דף ד':) גבי אך ביום הראשון תשביתו ואימא לרבות ליל ט"ו לביעור דסד"א שבעת ימים שאור לא ימצא ימים אין לילות לא קמ"ל דאפי' לילות, ומשני שם ההוא לא אצטריכא ליה כו'.

ואמאי לא משני דקרא דשבעת ימים שאור לא ימצא בימים ובליילות כדנפקא לן מקרא דעד יום האחד ועשרים ושמא י"ל דעדיפא משני כו'. ולא ידענא קושיא בזה דשפיר מקשה המקשן דילמא אי לאו בראשון אלא הוה כתיב בארבעה עשר יום לחודש וכו' הו"א דיש חילוק בין הלילות, דבלילה הראשון יש איסור אכילת חמץ אבל לא השבתה וביעור ושאר לילות יש השבתה וביעור, אע"ג דכתיב שבעת ימים מ"מ לילה הראשון אינו שוה עם הלילות אלא הימים דוקא שוים, על כן כתב בראשון לרבות לילה הראשון גם להשבתה וביעור ומשני דבלא"ה הוה ההשבתה וביעור שוין בכל הלילות מכח דאתקש השבתה לאכילה כו', ובחנם טרח הרב בתירוץ על קושיא זו: (יט) לא ימצא בבתיכם כו' מנין אף לגבולין פירוש כגון שדות וכרמים: ולא קבל עליו אחריות זהו מן המכילתא והרמב"ן הביאה בלשון זה בבתיכם למה נאמר לפי שנאמר בכל גבולך שומע אני כמשמעו ת"ל בבתיכם מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אע"פ שהוא יכול לבערו אבל אינו ברשותו, יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפל עליו מפולת אע"פ שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו עכ"ל.

והנה רש"י לא זכר רק חלוקה אחת דחמץ נכרי ורשות ישראל והוסיף בלא אחריות ישראל. והקשה הרמב"ן שאין במשמעות רשותך להוציא חמץ נכרי, שהרי ברשותו הוא.

ועוד בחמץ נכרי בלא אחריות ישראל אינו מן ההיקש הזה שאין בתים פשוט יותר מגבולין כו', ופירש הוא שלא הוזהר רק בתרתי לריעותא חמץ ישראל וגם רשותו, אבל חמץ ישראל ורשות נכרי אין איסורו אלא מדרבנן וכן בחמץ נכרי ורשות ישראל אא"כ ייחד לו בית אז מותר אפילו מדרבנן ואפילו אם קיבל עליו אחריות ע"כ ונראה פשוט שלדינא גם רש"י ס"ל כרמב"ן, אלא בהך מילתא דיחוד מקום לנכרי מהני אפילו באחריות ישראל שזכר הרמב"ן הוא סברת ר"ת בריש פסחים (דף ו') דלא כרש"י דס"ל דלא מהני אא"כ בלא אחריות ישראל.

וקושית הרמב"ן כאן על רש"י נראה דלק"מ, דרש"י הוקשה לו כיון דבמכילתא הוקשה לו למה לי בבתיכם ותירץ המכילתא שני דברים למעט דהיינו חמץ נכרי ורשות ישראל וחמץ ישראל ורשות נכרי בשלמא רשות נכרי שפיר אתמעט מבתיכם, אלא רשות ישראל וחמץ נכרי במאי אתמעט מבתיכם. ובפ"ק דפסחים (דף ה'): יש באמת

לימוד אחר ע"ז, דהיינו מדכתיב לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של נכרי ושל גבוה.

וע"כ תירץ רש"י דבעל המכילתא מפרש הך בבתיכם להורות על ממון שיהיה שלכם וברשותכם דומיא למאי דאמרו (ערכין כא) ואיש כי יקדיש את ביתו קודש, מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו פרט למקדיש דבר שאינו שלו, הרי דבית מורה על שהוא שלו ה"נ בזה בתיכם שהממון בכח שלכם דוקא, מש"ה נקט חלוקה זו לחוד שיש בה חידוש בפירוש תיבת בתיכם.

וע"כ הוסיף רש"י שלא באחריות דאי באחריות הוה שפיר בתיכם דהוא ברשותכם, כמו בית דגבי הקדש. וחלוקה ראשונה דחמץ ישראל ורשות נכרי דאין עובר מן התורה בתלמודנו חולק על זה, כמו שהביא הרא"ם, לדעתי מש"ה לא הביאו רש"י.

ומה שהקשה רמב"ן על רש"י דאין לימוד מבתיים על גבולין לענין חמץ נכרי ורשות ישראל, דתרווייהו רשות ישראל הם, לא קשיא. דאין הפירוש שיש לימוד מבתיים מה שנאמר בהם להיות גם כן בגבולין אלא דה"ק דבתיכם הוא יתור ואתא לפרש מלת גבולין, דמיירי באופן שהחמץ של ישראל ובכחו והוה ממש כמו ביתו דגבי הקדש (והכל ניחא), והמעייין בדברי הרא"ם יראה שכיון ג"כ לרוב דברינו אלה: (כ) מחמצת לא תאכלו, אזהרה על אכילת שאור דעונש שמענו אזהרה מנין וכתב הרא"ם ואע"ג דלא ענש הכתוב אלא א"כ הזהיר כו' ואין צריך לכתבה שמהעונש למדנו האזהרה, שהרי אוכל ביוה"כ עובר בלא תעשה שלא נכתבה האזהרה, מ"מ טרח הכתוב וכתבה כמ"ש מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא ע"כ וטפי ניחא לומר דאתא ללאו על תערובת שאינו אלא בלאו כמ"ש רש"י אחר זה ולי קשה עוד מאי שנא דכתב אזהרה באוכל שאור טפי מחמץ, וא"ל דילפינן זה מזה כוון דכבר הם שוין לכרת הא אין מזהירין מן הדין.

ובאמת אין כאן קושיא כלל דכבר כתבו התוס' פרק אלו הן הלוקין (דף י"ב) ד"ה, ר' יצחק וז"ל וקשה לר"י לאו דכל כריתות למה לי דהא אסיקנא דקרבן לא בעי אזהרה ושמא י"ל דכתבו,, לעונש יתירא מידי דהוה אלאו שבכללות ולא הניתק לעשה עכ"ל, א"כ ה"נ כן הוא דנכתב הלאו לעונש יתר באוכל שאור, וא"כ שפיר ילפינן אוכל חמץ מזה דאין שייך אין מזהירין מן הדין אלא לענין מלקות.

וכאן א"צ לימוד למלקות דמלקות יש בלאו הכי מכח כריתות אלא דיש תוספת עונש: (כ) בכל מושבותיכם וכו' שתהא ראויה לאכול בכל מושבותיכם לאפוקי מעשר שני שאינו נאכל אלא בירושלים אין יוצא בה חובת מצה אפילו בירושלים: (כא) משכו, מי שיש לו צאן ימשוך משלו כו'. זהו לפי פשוטו, אבל לעיל בפסוק והיה לכם למשמרת כתב משכו ידיכם מע"ז, והיינו לפי הדרש: למשפחותיכם, שה לבית אבות.

צריך להבין כוונת רש"י. אם רוצה לפרש מהו למשפחותיכם מה פירוש צריך לזה.

ותו דלא נקט אלא למשפחותיכם ומפרש ג"כ, שה. ותו מה.

תועלת יש, יותר בשה מבצאן. ונראה דלכאורה דבוק צאן עם למשפחותיכם דהיינו כל משפחה תקח צאן, וזה אינו כי מלת צאן היא מורה על כלל על לשון יחיד.

כמו צאן שש מאות אלף (במדבר לא) ולא תמצא צאן אחד כי אם שה אחד שהוא לשון יחיד וכיון דכאן רוצה לחלק כל משפחה לחלק אחד, אין לומר כמה צאן על אחדות, ואם בא לומר לשון רבים כיון שיש הרבה משפחות זה ודאי אינו, דא"כ אין צורך להזכיר המשפחות דזה נכלל בתיבת לכם, דהיינו לכלל שלכם תקחו הרבה צאן, אלא ודאי דהזכיר מה שצריך לחלק לכל משפחה חלק מיוחד בפני עצמו, א"כ אין שייך צאן על חלק אחד אלא שה לכל חלק כמו לעיל שה, לבית אבות, ע"כ פירש דבאמת דבוק צאן עם לכם דהיינו לכולכם יהיו צאן רבות.

ואח"כ מפרש מה יעשו הרבים בהם על זה אמר למשפחותיכם דהיינו מה שנזכר לעיל שה לבית אבות וכאילו חסר כאן תיבת שה קודם למשפחותיכם, וא"צ להזכירו בפירוש כי סמך, על הנזכר לעיל בחילוק כל משפחה לחלק אחד ונקט רש"י כאן שה לבית אבות ולא אמר שה לבית אב אלא דלישנא דקרא דלעיל נקט, ועל זה רומז הכתוב דכאן ועל הכתוב דלעיל ל"ק למה אמר אבות ולא אב דהו"א לבית אב אחד מכל ישראל סגי והשאר פטורים קמ"ל דלכל אחד מבתי אבות צריך שה (כנ"ל נכון) (כב) אגדת אזוב, שלשה קלחין.

בסוכה (דף י"א) יליף לה בגז"ש: מן הדם אשר בסף כו', לשלש המתנות. פירוש מה שמגיע למשקוף ושתי המזוזות: ואתם לא תצאו וכו' ולילה רשות למחבלים.

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

כנ"ל בזה, ולא כדברי הרא"ם שדוקא בלילה הזה היה מזהיר שאם ינזקו יש. חילול השם שיאמר משה בדאי הוא שאמר ולכל בני ישראל לא יחרץ כו' אבל בשאר לילות אין חילול השם אם ינזקו, כי אין זה סברא שלא יחוס הקב"ה על עמו אפילו במקום שאין חילול השם, דאדרבה מצינו שהקב"ה חס אפילו בשביל שלום בין איש לאשתו למחוק שמות הקדושים ק"ו בהצלת נפשות: (כח) וילכו ויעשו וגו', והלא מר"ח נאמר להם, וא"ל דויעשו קאי על הזמן שהגיע דהיינו בי"ד דהא כתיב אח"כ דבאותו זמן עשו ולמה הקדימו עוד כאן לומר כן: כאשר צוה, אף משה ואהרן הרבותא היא אע"פ שהם לא היו בכלל השיעבוד: (כט) מבכור פרעה.

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

עיין מה שכתבתי לעיל בפסוק עד בכור השפחה: (ל) כי אין בית וכו', כל אחד בכור לאביו לא ממעט בכור לאמו דהא כתיב קדש לי כל בכור פטר כל רחם כו', והיינו פדיון בכורי פטר רחם של ישראל, אלא המכה היתה בבכורי האם וה"ה כל בכור אפילו לאביו ומפני שאינם ניכרים רק בכורי האם צוה לקדש בכורי האם לחוד (כ"כ הרא"ם): (לא) ויקרא למשה ולאהרן לילה, מגיד כו' נקט רש"י לילה אע"פ שאינו מפרש רק ויקרא לחוד היאך היתה הקריאה נראה דעיקר הוכחתו מדכתיב יתור לילה, דהא כתב לעיל מיניה ויקם פרעה לילה והאי קרא עליה קאי.

ע"כ פירש דילפינן מזה שהקריאה היתה כמו כל סתם קריאה בלילה לאורחים, דהא משה ואהרן לא היה דירה שלהם אלא בגושן לא במצרים, דאינן יודעים היכן הוא שרוי אותו שצריכין לו, לאפוקי ביום יודעים היכן הוא דמצוי בשוק: (לג) כלנו מתים, אמרו לא בגזירת משה הוא כו' קשה א"כ יאמרו משה בדאי הוא, וי"ל דאין כאן, שקר, כיון שעכ"פ הבכורים ודאים אלא שנתוספו עליהם לפי דעתם: (לד) טרם יחמץ כו'.

ומה שאנו אומרים מצה זו שאנו אוכלים על שום מה על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, דמשמע אילו היה מספיק היינו אוכלים חמץ והלא כבר הוזהרו על המצה וחמץ כל שבעה לדורות. תירץ רבינו ישעיה שהקב"ה צפה והביט שעתידין ישראל שיגורשו משם ולא יניחום להחמיץ הזהיר על החמץ לדורות כל שבעה ע"כ כ"כ הרא"ם.

ולי קשה טובא למה פירש"י המצריים לא הניחום להחמיץ דילמא, ישראל עשו כן בכוונה משום איסור חמץ, דהא איתא בפסחים (דף צ"ה) בפסח מצרים היה איסור חמץ נוהג ביום ט"ו דהיינו יום אחד, וכן פירש הרמב"ן באמת שאפו אותו מצות מפני שנצטוו שאור לא ימצא בבתיכם כו' והרא"ם כתב שהיו אופים חמץ בט"ו לאכול אחר ט"ו ולא היה עליהם איסור בל יראה כו', דזה אינו אלא בפסח דורות שהוא שבעה ימים ואין זה נראה כלל, חדא דהא הרמב"ן כתב בהדיא שהיה אז איסור דבל יראה.

תו דזה מוכח בגמרא שזכרנו בהדיא דחשיב שם חילוק שבין פסח מצרים ובין פסח לדורות לענין יום ראשון ושבעה ימים ולא חשיב נמי החילוק דבמצרים היה מותר להחזיק חמץ בביתו אפילו ביום ט"ו שאין שם בל יראה כו' וזה אין סברא לומר דכיון שזכר החילוק דיום אחד ושבעה ממילא נדע דיש עוד חילוק לענין בל יראה, דאין זה ברור כ"כ דנימא דאיסור בל יראה תלוי בזמן שבעת ימים.

ותו, דהיאך היו עסוקים בזמן האיסור בחמץ לצורך אחר שיעבור האיסור ותו דמשמעות הפסוק שבאותו יום עצמו אכלו העיסה שהוציאו דהא זולת זה לא עשו להם צדה. ועוד קשה לי על הרמב"ן שכתב כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה לאפות אותו בעיר ולשאת אותו אפוי מצות וע"כ נשאו אותו בצק ומשארותם צרורות בשמלותם על שכמם ומיהרו ואפו אותו טרם יחמץ בדרך כו' עכ"ל.

א"כ לא מפרש טרם יחמץ על המצריים שלא הניחו להחמיץ כרש"י אלא קאי על ישראל וטרם יחמץ הוא מצד איסור חמץ, ובהגדה אמרינן בפירוש שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ כדברי רש"י, ובודאי לא יחלוק הרמב"ן על ההגדה שהיא דברי תנאים. ונ"ל ליישב כל זה דלא כדרך הרא"ם שזכרנו.

והענין הוא כן דאיתא שם בגמרא (דף צ"ה) במשנה מה בין פסח מצרים לפסח דורות כו' שפסח מצרים נאכל בחפזון בלילה אחד ופסח דורות כל שבעה. ומקשינן, בגמרא אהייתא קאי פסח כל שבעה אילימא אפסח פסח, כל שבעה מי איכא אלא אחמץ דאיסור חימוצו נוהג כל שבעה מכללדלילה אחד דנקט התנא בפסח מצרים לילה אחד ותו לא.

והתניא ר"י הגלילי אומר פסח מצרים אינו נוהג אלא יום אחד שנאמר לא יאכל חמץ וסמיך ליה היום אתם יוצאים, אלא הכי משמע נאכל בחפזון לילה אחד וה"ה דפסח דורות נמי לילה אחד ופסח מצרים חימוצו נוהג כל היום ופסח דורות כל שבעה, הרי לך דהמקשן הבין דפסח מצרים אין חימוצו נוהג רק לילה אחד עד שמפרש לו התרצן דלילה אחד לא קאי אלא על חפזון וחימוץ דפסח נוהג כל יום הט"ו ועפ"ז זכינו לפרש ענין טרם יחמץ דאמר הכתוב דמשה וישראל לא ידעו תחילה שמה שאסר הכתוב חמץ בפסח מצרים יהיה כל היום אלא לילה אחד דהיינו של אכילת פסח שעליו נאמר לא תאכל עליו חמץ ואחר הלילה שהוא זמן האכילה הותר החמץ לגמרי כדעת המקשן שזכרנו, וע"כ היו אופין בשעה שרצו לילך בדרך בחימוץ העיסה כי כבר כלה זמן אכילת הפסח, והקב"ה סיבב עליהם שימהרו אותם המצריים ולא יניחום להחמיץ, ובודאי לא בחנם הקרה ה' יתברך לפנייהם דבר זה אלא להורות להם שעוד ימשך איסור החמץ כל היום שאחר הלילה ההוא, וכן הוה שמאותה שעה שראו סיבה זו אפו אותה עיסה עוגות מצות שהרי לא נתחמצה עדיין, וזהו עצמו כוונת התנא במ"ש מצה זו שאנו אוכלים על שום מה ע"ש שלא הספיק בציקם של אבותינו במצרים להחמיץ עד שנגלה עליה' הקב"ה, פירוש שנגלה עליהם מה שלא הבינו תחילה איסור חימוץ של פסח מצרים עד היכן הוא, ועל זה מביא שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים כו' דלכאורה כל זה הוא יתור דכבר הוזכר זה לעיל, אלא ע"כ דה"ק דתחילה בשעת יציאתם הבינו שאין חימוץ אלא בלילה והיה בדעתם לאפותו חמץ ולאכלו תיכף ביום אלא שאח"כ חזרו מזה ועשו אותו עוגות מצות כי לא חמץ עדיין, וזה גרם להם כי ראו הסיבה כי גורשו ממצרים ולא יכלו להכין להם צדה וזה לכאורה אינו טובה להם, אלא שהבינו הדבר שזה בא להורות שלא יאכלו עדיין חמץ ביום ההוא ע"כ אפו אותו מצות.

והשתא ניחא מה שהוכרח רבינו ישעיה לדחוק עצמו שהקב"ה צוה המצוה על שם העתיד שלא. יניחום להחמיץ כמו שהביא הרא"ם לעיל, אלא דבר זה עצמו שלא הניחו המצריים, להחמיץ זו היתה סיבה מה' יתברך להורות איסור חימוץ דפסח ההוא ימשך עוד כל היום ואין שום מחלוקת בין רש"י לרמב"ן דשניהם ס"ל דטרם יחמץ בשביל המצריים שנרשום אלא שמזה למדו איסור חמץ שלהם דהיינו כל היום ובאותו לילה ויום שלאחריו היו נוהגים איסור חימוץ בכל הפרטים שישנן בפסח דורות כל שבעה והכל ניחא בס"ד והוא כפתור ופרח: משארותם, שירי מצה ומרור.

אבל שירי פסח הם נותר ובשרפה, וקשה מה מצוה יש בשירי מצה ומרור הא כבר נעשה המצוה בזמנה ונראה כיון דהוקצה למצוה יש ליהזר אף בנותר ממנה לחבבו. וזה סיוע למה שכתבתי באו"ח סי' קס"ז שיש ליהזר שלא יתן לכותי מן חתיכת המוציא שבוצע: (לה) ושמלות, אף הן היו חשובות להם כו' לשון אף צריך ליישב ותו לאיזה צורך הזכירה תורה החשיבות שיש לשמלות מן כסף וזהב.

ונראה דלשון חשובות דנקט רש"י תחילה אין פירושו לשון חשיבות אלא לשון חשובון דהיינו שקשה למה שאלו מהם שמלות כיון שמשא לא זכר להם אלא כלי כסף וכלי זהב, ולזה תירץ שהם חשובו בחשבון הכסף והזהב גם שמלות שמסתמא שמלות מכובדות יש עליהם ג"כ כסף וזהב, וצריך לתת טעם למה חשב בסדר שמות ג"כ שמלות ובפר' זו לא חשב להם שמלות וכאן חשב ג"כ שמלות ונ"ל דהענין הוא דמשה אמר תחילה גם שמלות ואח"כ לא זכר שמלות דהורה להם שיש פעם לאיסור בשמלות ופעמים היתר דהיינו באיסור שמלות אשה על איש וכן להיפך, והמצריים ודאי לא היו נזהרים ואיש היה מתלבש בבגדי אשה הורה להם שיש היתר בשאלת שמלות אם יזהרו מזה שלא יעשו כמעשה המצריים בזה, ויש איסור אם לא יזהרו, ומש"ה בפעם הראשונה שלא הזכיר רק אשה כמ"ש ושאלה אשה משכנתה אמר שיש לה היתר אפילו בשמלות דהיינו אם יזהרו.

ופעם השנית לא הזכיר שמלות דשם אמר איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה דנמצא שיש הזהרה בין אנשים לנשים ע"כ לא זכר שם שמלות, ועל זה אמר ובני ישראל עשו כדבר משה ששאלו גם שמלות והיו נזהרים בזה (כנ"ל נכון): (מ) שלשים שנה וארבע מאות שנה וכו', זהו אחד מהדברים ששינו לתלמי וכתבו אשר ישבו בארץ מצרים ובשאר ארצות: (מב) שמורים לכל ב"י.

משומר, ובא מן המזיקין לעיל בפסוק ואתם לא תצאו וכו' זכרנו במ"ש רש"י ולילה נתן, רשות למזיקין כו' דהיינו כשיש רשות לחבל אז הוא בלילה ממילא ה"ק כאן אף שיהיה ח"ו גזירה ורשות למחבלין מכל מקום בלילה זה לא יהיה להם רשות: (מג) זאת חקת הפסח, בי"ד בניסן. דא"ל בר"ח בשעה שנאמר החודש הזה לכם, דהא כתיב ויעשו כל בני ישראל כו' מסתמא תיכף אחר הציווי עשו: כל בן נכר שנתנכרו מעשיו כו' בתרגום אמר דאשתמד משמע לע"א ככל סתם מומר וכ"כ הרמב"ן והרא"ם הוכיח מדכתב רש"י כל ערל הוא אפי' מתו אחיו מחמתמילה דאילו מומר לערלות מבן נכר נפקא ואי ס"ד דבן נכר הוא מומר לע"ז לא יליף מיניה מומר לערלות דלא הוה מומר אלא לדבר אחד ואינו דומה למומר לע"ז דהוא מומר לכל התורה כולה, אלא ודאי דאפילו מומר לדבר אחד הוה בכלל בן נכר כאן; ואחד הנכרי כו' זהו לשון המכילתא ואין הכוונה ללמוד דין הנכרי דאדרבה פשוטו של נכר הוא נכרי אלא דל"ת דנכרי לחוד קרוי נכר אלא במשמע של נכר הוה נמי ישראל מומר: (מד) ומלתה אותו וכו', מגיד שמילת עבדיו מעכבתו.

הרא"ם הקשה לרבי יהושע למה לי כל ערל לא יאכל השתא מילת עבדיו מעכבתו דידיה מיבעיא, ותירץ דהו"א דאז יאכל קאי על העבד. ואין זה ניח דאי נשמר מפירוש זה

דהוא פירושו של רבי אליעזר א"כ מאי, מהני וכל ערל לא יאכל דהא ר"א מפרש כן אע"ג דכתיב וכל ערל.

ולא ידענא מאי קשיא ליה דהא אח"כ מביא רש"י דכל, ערל הוא הוא להביא שמתו אחיו מחמת מילה ולהכי כתביה רחמנא כדי שיבוא זה ברבוי מגוף הפסוק ולא מרבוי דכל, דאפשר שיש דרשה אחרת לרבוי דכל כמו שאר כל שבפרשה זו. עוד הקשה לר"א ל"ל קרא דומלתה אותו השתא ישראל גופיה לא אכיל ערל עבד לכ"ש י"ל דהו"א דמילת האדון תועיל גם להעבד כמו בתרומה דאין מילת העבד מעכבתו: (מה) תושב, זה גר תושב, ושכיר, זה עכו"ם.

בר"פ הערל תניא א"ר אלעזר מנין לערל שאין אוכל בתרומה נאמר תושב ושכיר בפסח ונאמר תושב ושכיר בתרומה מה פסח ערל אסור בו אף תרומה ערל אסור בה ר"ע אומר א"צ הרי הוא אומר בתרומה איש איש לרבות ערל שאסור בתרומה ומקשינן ור"ע האי תושב ושכיר מאי עביד ביה א"ר שמעיה לאתויי ערבי מהול ומקשינן והתנן קונם שאני נהנה לערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי עכו"ם קונם שאני נהנה, למולין מותר במולי עכו"ם ואסור בערלי ישראל ולמה לי למעוטינהו הא ערלים נינהו אלא לאתויי גר שמל ולא טבל כו'.

והקשה הרמב"ן על רש"י שכתב כגון ערבי מהול לא ידעתי למה כתב דברים הנדחים בגמרא והעמידו הפסוק בגר שמל ולא טבל, ולא ידעתי למה לא הקשה כן על המכילתא בשם ר' יצחק שאמרה בפירוש דתושב ושכיר מלמד על גבעוני מהול ולא חש על מה שהקשה בגמרא מנדרים והטעם דבאמת הקושיא אינה קושיא, דבאמת הוה עכ"פ נמול אלא דבנדרים הולכין אחר לשון בני אדם כמו שהקשו זה בתוס' ודחקו לפרש דברי המקשן.

ובעל המכילתא ודאי מתרץ כן קושיית המקשן ורש"י דעת המכילתא, ואין להקשות עכ"פ ל"ל קרא לאסור גבעוני מהול הא אתמעט מבן נכר וערבי מהול כמ"ש רש"י לפני זה דבשלמא ערל ובן נכר צריכי כדאיתא בגמרא שם ערל משום דמאיס ובן נכר משום דאין לבו לשמים, אבל גבעוני מהול קשה.

וצ"ל דהגעוני ג"כ לבו לשמים ומחזיק שבע מצות בני נח ואפ"ה פסול דנכרי הוא וערבי וגבעוני מהול הם בני קטורה דדרכן לימול בגיותן, כדאיתא פרק ד' מיתות אלא עתה בני קטורה ליחייב: (מז) כל עדת ישראל וכו' יכול אף בפסח דורות וכו', ק"ל דבפסחים (דף צ"ו) חשיב במשנה מה בין פסח מצרים לפסח דורות ולא חשיב הך דבמצרים היה לפי המשפחות ובדורות היה בערבוביא וי"ל דשם לא חשיב אלא מידי דתליא בפסח דהיינו מקחו בעשור ונאכל בחפזון וטעון הזאה באגודת אזוב, משא"כ הך דהכא לענין משפחות לא הוה חילוק אלא בבני אדם האוכלין ומזה לא מיירי התם: (מח) וכל ערל וכו', ואינו נלמד מבן נכר דפירוש בן נכר לרש"י הוא המומר אפילו לדבר אחד לא כרמב"ם דכתב הך בן נכר הוא מומר לע"ז, ומש"ה כתב רש"י כאן דאינו למד מבן נכר דמשמע אילו היה מומר לערלה היה שפיר נלמד מבן נכר ואילו היה בן נכר מומר לע"ז לא היה מומר לערלה נלמד ממנו דשאני עובד ע"ז דהוי מומר לכל התורה, כ"כ

הרא"ם: (מט) תורה אחת וגו', להשוות גר לאזרח, זה איתא במכילתא, וקשה דקרא ל"ל ע"ז דסברא הוא דגר שנתגייר הוא כישראל גמור.

וכ"ת א"כ ל"ל ציווי דעשיית פסח בגר הא ל"ק דהו"א דפטור מפסח דענין פסח הוא מטעם שיצאו אבותינו ממצרים ואין זה בגר וכיון שהוצרך להזכיר עשיית פסח ה"א דתיכף שיתגייר יעשה פסח ת"ל והיה כאזרח הארץ, כפירש"י אבל כאן דכתב תורה אחת כו' ל"ל זה בשאר מצות שבתורה הא סברא הוא ולא הוצרך להשוותו אלא בפסח משום דאתא למטעי שלא יעשה תיכף, ונראה להקשות עוד ל"ל המול לו כל זכר מהיכא תיתי שיהיה עדיף מישראל גמור דאסור בערל.

עוד, יש לדקדק במ"ש אז יקרב לעשותו יקרב הוא מיותר, ואז יעשנו מיבעי ליה ונ"ל דבא ללמד על מה דזכרו בגמרא שהבאתי בסמוך דתושב ושכיר קאי על גר שמל ולא טבל דפסול לפסח דבר זה הוא נלמד מפסוק דהכא, כי רש"י כתב דבריו כאן ע"פ המכילתא כמו שזכרתי דשכיר לא אתא אלא לגבעוני מהול וגם דבריו כאן הוא ע"פ המכילתא, ממילא אתא פסוק דהמול לו כל זכר על זה דה"ק אחר שימול אז יקרב לעשותו, פ"י כיון שהוא מחוסר טבילה עדיין לא יעשנו.

אלא אנו לומדים מזה שהוא קרוב לעשייה ומחוסר עדייןקצת והיינו הטבילה וכיון שאנו רואין שיש חילוק בענין הגר דאע"פ שנימול ומצות פסח תליא במילה ואפ"ה אינו כישראל כיון שלא טבל הו"א גם אם טבל יהיה איזה חילוק בינו לאזרח ודוקא בפסח הוא כישראל קמ"ל תורה אחת דאחר שטבל וראוי לפסח ראוי לכל המצות שבתורה.

ואין להקשות לגמרא שלנו דיליף מל ולא טבל משכיר א"כ ל"ל כאן המול לו כל זכר, י"ל דיש עוד אחד שצריך לימוד דהיינו נולד מהול דצריך להטיף ממנו דם ברית כדאיתא בגמרא שם, וזה יש ללמדו מן פסוק הזה, אע"ג דנקט זה בגמרא עם מל ולא טבל אין קפידא בזה דלענין דין שווים הם.

כנ"ל בזה: יג (ב) לי הוא, ע"י שהכיתי בכורי מצרים. פירוש כל הבכורים אפילו בכור לאביו כמו שזכרנו בפסוק כי אמרו כולנו מתים, עיין לעיל: (ד) בחדש האביב, וכי לא היינו יודעים.

באיזה חודש. באמת אין מפורש בתורה באיזה חודש היתה יציאת מצרים.

אלא דקשה ליה אם היה נכתב דבר זה בתורה דרך גילוי לנו אימת היה כגון בחודש האביב יצאו ישראל לא היה קשה מידי. אלא דהוקשה לו שזה אמר משה לבני דורו היום אתם יוצאים בחודש האביב והלא בני דורו היו יודעים באיזה חודש, ומהר"ם יפה הגיה כאן לא היו יודעים פירוש בני דורו שדבר עמם ונכון הוא.

אבל נראה דאין פירוש של היינו יודעים באיזה חודש אם ניסן הוא או שאר חודש אלא דהפירוש הוא דנתן הכתוב סימן על חודש ניסן שהוא אביב למה לי סימן זה דדבר זה היה שייך אם חודש ניסן עצמו היה צריך לתת בו סימן איזה ניסן הוא, אבל זה ודאי אנו יודעים דניסן הוא אביב וא"צ לכתבו א"כ לא היה לו לומר אלא היום בחודש ניסן אתם

יוצאים ואנו יודעים איזה יום הוא, ומתרגן דבר זה שהוא אביב הוא לעורר אותם על הטובה: (יב) והעברת אין והעברת אלא לשון הפרשה כמו והעברתם את נחלתו לבתו.

קשה דאיתא בפרק יש נוחלין (דף קט"ז) א"ר יוחנן כל שאין מניח בן ליורשו הקב"ה מלא עליו עברה שנאמר והעברתם את נחלתו לבתו והא הכא כתיב ג"כ והעברת ואין שייך לדרוש לשון עברה. וי"ל דהתם לאו מכח לשון והעברתם לחוד דריש אלא מכח שינוי דכתב שם לשון נתינה בשאר ירושות רק אצל בת כתב והעברתם אלא לדרשה זו קאתי: פרשת בשלח (יח) ים סוף, כמו לים סוף ולשון סוף כו' משמע ש"ש לשון ים סוף הוא מקושר עם מה שאמר לפני זה.

ונראה שהוא בענין זה דהו"א דים סוף אינו אלא סימן לחוד ולא הלכו שם כי א"א לילך בים אלא שהלכו דרך המדבר ונתן סימן איזה מדבר היינו דרך אותו מדבר שקורין אותו מדבר ים סוף בשביל שהוא קרוב לו וסוף היינו הקנים הגדלים במים ע"כ פירש דאינו כן אלא המדבר אינו דבוק עם ים סוף אלא ה"ק שהלכו דרך המדבר לים סוף דהיינו תוך הים סוף, ול"ת היאך שייכא הליכה במי ים סוף ע"כ נאמר ולשון סוף הוא אגם שיש בו קנים ושם שייך שפיר הליכה וכן ותשם בסוף דאין פירושו במים עצמם אלא בחנם שיש שם קנים, וכן פירש"י שם לשון אגם: (יט) השבע השביע, השביעם שישביעו לבניהם כו'.

שבועה ראשונה השביע לאחיו כמו שפירש"י אחר זה, ומנין זה דילמא התורה דברה כפל כדרכה בכ"מ כגון פקד יפקוד וכן בכ"מ ונראה שההוכחה לזה היא מכח אתכם שאמר שעצמות כל השבטים יעלו עמו ואי לא היתה השבועה רק לאחיו לחוד לא היתה שייכות לשבועה זו, ואי לא היתה השבועה רק לבני ישראל שהם יוצאי מצרים לא מתיישב לשון אתכם דעם השבטים מדבר שיעלו עצמות יוסף עם עצמותם, אלא ודאי דתרי שבועות היו אחת לאחיו שישביעו אח"כ לבניהם, וע"ז מקשה אח"כ למה באמת תרי שבועות היה לו להשביע בניו לחוד בזה שיעלו עצמותיו מיד, והא דלא מקשה כן בסוף ויחי בהשבעת יוסף לבני ישראל י"ל דשם לא מוכח שיעלו עצמותיו אח"כ אלא תיכף יעלו עצמותיו והא דאמר פקוד יפקוד אלהים אתכם ה"ק כיון דלעתיד פקוד יפקוד אלהים אתכם ולא תשארו בכאן ע"כ והעליתם עצמותי מזה תיכף, משא"כ כאן דכתיב אתכם משמע דוקא בעת יציאתם, בגאולה קאמר וע"כ הקשה למה באמת לא השביע שיעלוהו תיכף: (כא) לנחותם, כמו להנחותם, לראותכם כמו להראותכם כו', פירוש הפת"ח שתחת הלמ"ד מורה על ה"א כמו להראותכם, והא דפשוט בלהראותכם טפי מלנחותם.

נ"ל דהכי הוא דבלראותכם בלא למ"ד הוה ראותכם פירושו ראייה שלכם והלמ"ד שהיא לשימוש הוה פירושו לראייה שלכם ואין מתיישב הענין שם לפי זה אלא צריך להוסיף שם ה"א ויהיה פירושו להראות לכם, וכאן יש שני פירושים האחד הוא שהשי"ת הולך לפניהם יומם בעמוד הענן דהיינו שיקח עמו עמוד ענן לשרתו לנחותם הוא עצמו יתברך ינחה אותם בדרך כמו שמצינו בשעת מתן תורה רכב אלהים רבותיים ולא באו רק לכבוד, והפירוש השני שהשי"ת לקח את עמוד הענן כדי שהעמוד הענן ינקה אותם, וע"כ מביא רש"י ראייה כמו שבלראותכם מורה הפת"ח על ה"א ה"נ כן הוא והוה כמו

להנחותם פירושו ע"י שליח דהיינו שע"י שליח שהוא העמוד ענן ינחה אותם כפירוש השני שזכרתי, וזהו שכתב רש"י והקב"ה מוליכו לפניהם, ומ"מ את עמוד הענן הכין הקב"ה להנחותם כפירוש השני שזכרנו (והרא"ם פירש פירוש אחר על רש"י ואינו נוח לי): (כב) לא ימיש הקב"ה כו'.

ופירוש ימיש הוא לשון הפעיל יוצא לשני, דאילו כתיב ימיש היה פירושו שעמוד הענן לא ימוש מעצמו דהיינו לשון פועל עומד, ואינו כן מדכתיב ימיש ביו"ד. וכתב רש"י אחר זה מגיד שהעמוד אש כו', פירוש שזה מוכח מדכתיב ימיש ביו"ד ופירושו הקב"ה יעשה שלא ימיש מכלל שבלאו מעשה הקב"ה היה מש, וזה ודאי צריך טעם למה היה מש בלי מעשה הקב"ה, ועל זה תירץ דכל עמוד היה בו שינוי קצת יותר משיעורו לפי טבעו, והיינו שהיה עמוד הענן ממהר לבא יותר משיעורו לפי הטבע וכן עמוד האש ממהר לבא בעוד העמוד ענן קיים, והרא"ם הקשה ממה שכתב בפרשת תשא ומשרתו יהושע בן נון לא ימיש מתוך האהל ותירץ שיש בלשון הפעיל ג"כ עומד ונראה דימיש דיהושע הוא כמו ישיר משה, ופירש"י בפרשת בשלח אז עלה בלבו שישיר, וה"נ ביהושע יפורש שלא עלה על לבו למוש מתוך האהל, אבל הכא בעמוד הענן לא שייך לפרש כן, ע"כ מפרש רש"י דקאי על הקב"ה שהוא עשה שלא ימיש עמוד הענן בכל המסעות ושייך שפיר לשון עתיד: יד (ד) אכבדה בפרעה, כשהקב"ה מתנקם ברשעים כו'.

ובפרשת שמיני בפסוק בקרובי אקדש כתב רש"י כשהקב"ה עושה דין בצדיקים מתירא כו'. עפ"ז פירשתי מדרש והארץ היתה תהו ובהו זו מעשיהם של רשעים ויאמר אלהים יהי אור זו מעשיהם של צדיקים, אבל, איני יודע באיזה מהם חפץ ממ"ש וירא אלהים את האור כי טוב הרי במעשיהם של צדיקים הוא חפץ.

ותמהו רבים על זה. ולפי מה שזכרתי אתא שפיר דמאחר שהשי"ת מקודש גם ממעשה רשעים מכח שעושה דין בהם הו"א שחפץ בזה ח"ו: בפרעה ובכל חילו, הוא התחיל בעבירה כו', בפ"ק דר"ה (דף ח') א"ר חסדא מלך וצבור מלך נכנס תחילה (פירש"י כשהקב"ה דן אותם) שנאמר משפט עבדו ומשפט עמו ישראל, והטעם מקמי דליפוש חרון אף בשביל עונות צבור, וקשה למה לא פירש"י כאן כן בפרעה ובכל חילו וי"ל דהתם קאי על מלך ישראל דוקא: (ה) ויוגד למלך מצרים כו', לכך אנו קורין השירה ביום השביעי.

בסוף שלח לך מביא רש"י בשם ר' משה הדרשן שמונה חוטין כנגד שמונה ימים ששהו ישראל משיצאו ממצרים עד שאמרו שירה, על הים, ושמה חולק על הא דכאן, כ"כ הרא"ם. ויש מפרשים דגם ר"מ הדרשן ס"ל דבשביעי של פסח אמרו שירה רק שמתחיל החשבון מערב פסח שפרקו עול מצרים מעליהם.

ולי נראה דודאי אין שום דרך לומר דלר"מ דרשן יהיה קריאת השירה ביום אחר מן מנהג כל העולם, אלא דהענין הוא דשלשה ימים שנתן להם רשות ללכת הם דוקא עם הלילות וא"כ אין יום ראשון מן החשבון כיון שאין לילו עמו, דוגמא לדבר בארבעים יום שעלה משה לרקיע שאין יום ראשון מן החשבון כיון שאין לילו עמו.

וע"כ המתינו האקטורין במדבר עד שלשה ימים שלמים ממילא ביום חמישי חזרו לאחוריהם אל. פרעה ובששי ושביעי רדפו ליל שמיני ירדו לים כו'.

וכל זה הוא שלא נחשב יום ראשון בתוך שלשה ימים שנתן להם פרעה ושהו שמונה ימים עם יום הראשון. ואנחנו שעושין פסח שבעה ימים אנו אומרים השירה ביום השביעי עם יום הראשון זכר ליום השביעי שלהם שהיה באמת יום שמיני (כנ"ל ליישב דבר זה): ויהפך וכו', בשביל ממונם שהשאלום.

יש לדקדק מנלן הך מילתא דהא בקרא כתיב מעבדנו, משמע לא הממון. ויש מתרצים דלנגד פרעה אמרו מעבדנו וכנגד עבדיו אמר בשביל ממון, ואין זה בלשון הפסוק.

ונ"ל דקשה לרש"י במה שאמרו מה זאת עשינו כי שלחנו כו'. דאטו עשו כן ברצון והלא בהכרח היה ובמה נתחרטו.

אלא דה"ק דמשה לא אמר אל פרעה אלא שלח עמי ויעבדוני ממילא לא ביקש שנעזוב אותם מעבודתם לנו אלא לעבוד את ה', אבל שאלת ממון לא ביקש ממנו אלא אנחנו מעצמנו עשינו אותו. ע"כ אמרו מה זאת עשינו פירוש בשאלת ממון שלנו כי כבר שלחנו את ישראל מעבדנו אלא לעבוד את ה' ויצאנו ידי חובת המקום ב"ה ואנחנו עשינו מותרות: (יא) המבלי אין קברים, וכי מחמת חסרון כו' לשון מבלי הוא לשון לאו כמו אין, וא"כ היאך יתיישב הנהו תרי לאוים הסמוכים, לכן פירש דלאו הראשון קאי על סתם חסרון קברים לא על במצרים, והשני קאי על במצרים, וה"ק וכי מפני חסרון קברים אתה דואג וחושב לחסרון, דהיינו מה שאין קברים במצרים: (יב) אשר דברנו אליך במצרים, והיכן דברו ירא ה' עליכם.

פירוש שאותו הדבור נתחזק עכשיו ובכללו היה חדל ממנו שזה היו אומרים עכשיו: ממותנו, מאשר נמות פירוש דיש שני פירושים על מותנו, האחד הוא שם כמו מות ישרים דהוה מות שם דבר ה"נ כאן מות בחול"ם דקאי על המיתה וה"ק ממיתה שלנו, והשני דקאי על הפעולה וה"ק מאשר נמות, וההפרש הוא דלפירוש הראשון מזכיר המיתה סתם ואח"כ האדם, דהיינו מיתה של כל העולם תהיה עכשיו שלנו ולפירוש השני מזכיר תחילה האדם ואח"כ מיתה שלו ואין מזכיר כלל מיתה סתם, ואילו היה נקוד מלאפ"ם דהיינו חול"ם היה כפירוש הראשון דמותנו בחול"ם הוא כמו אכלנו שפירושו אוכל שלנו, ועכשיו שנקוד בשור"ק הוא כפירוש השני, ומביא ראייה ע"ז.

והשור"ק הוא שאנו קורין מלאפ"ם כמו קומי שובי; (יט) וילך מאחריהם כו'. וכאן הוא אומר מלאך האלהים כו' הא דפירש"י זה אחר וילך מאחריהם שהוא מאוחר בפסוק הוא מטעם זה, דבלאו הא מילתא לק"מ במ"ש אלהים לפי שכאן יש דין למצרים להרע, להם ומש"ה אמר מדת הדין, אבל עכשיו שאמרנו שקיבל חצים כו' ש"מ שבשביל הצלת ישראל נאמר אלהים צריך טעם על זה: ויסע עמוד הענן כו', לא נסתלק הענן.

פירוש שגם בכל יום היה המלאך שוכן בענן אלא שנסתלק הענן בלילה לגמרי והיה המלאך בתוך עמוד האש וכאן לא נסתלק אלא המלאך הלך עמו לאחריהם ועמוד האש לפנייהם להאיר להם: (כ) ויבא בין מחנה מצרים, משל כו'. פירש פסוק זה קודם ויסע עמוד הענן שכתב קודם פסוק זה ללמדנו פירוש הפסוקים לענין מלאך אלהים ועמוד

הענן דלא תימא דמלאך וענן היו שני שלוחים בשוה כ"א מיוחד בפני עצמו כי מלאך אלהים פה פירשו הראב"ע והרמב"ן שהוא השר הגדול ההולך בענן ובזה נ"ל לתרץ השינוי דגבי מלאך כתיב וילך מאחריהם ובעמוד ענן כתיב ויעמוד מאחריהם אלא להורות שהעיקר הוא מלאך אלהים והענן נגרר אחריו ואין הליכתו מתיחסת אליו אלא להמלאך רק שהענן עמד אחריו והמלאך היה ענינו להגן על ישראל ולעשות הבדל בין המצריים והחצים שלהם ובין ישראל ואע"ג דבפרשת יתרו כתב רש"י שהענן מקבל החצים לק"מ דהקבלה היא להמלאך והענן נגרר אחר המלאך שהוא העיקר, ומ"ש ויבא בין מחנה כו' ולא כתיב ויבאו הוא ג"כ מטעם זה דעל המלאך קאי שהוא העיקר, ומש"ה מביא רש"י תיכף ויבא קודם ויסע עמוד ***(כן היתה הגירסא לפני הגאון ז"ל ובדפוסים האחרונים נדפס כסדר:)***(הענן להורות דויבא קאי על המלאך והענן היה בשביל המלאך כי שם מרכבות כבודו, ומתורץ בזה מה שיש לדקדק בלשון הכתוב ויהי הענן והחושך כאילו נעשה ממילא ואח"כ כתיב ויאר את הלילה דהיינו העמוד האש היה בא בשביל זה, אבל בענן לא כתיב ויחשיך דלא בא בשביל זה רק נגרר אחר המלאך וממילא נעשה חושך מכח ההבדל שהיה שם, ויאר וכו' והחושך של ערפל לצד מצרים.

נראה דלא היה חושך בתוך מחנה מצרים דא"כ לא היו יכולין לזרוק חצים ובליסטראות, אלא דבין מחנה ישראל למצרים היה הבדל ובאותו הבדל היה חושך לצד מצרים ולא בין המצריים עצמם, ומה שזכר רש"י והחושך של ערפל פירוש חושך של ענן כי הענן הוא הערפל כי דרך הערפל להחשיך לכל צד וגם לצד של ישראל היה מחשיך אלא שעמוד אש שלפניהם היה מאיר לפניהם: (כג) כל סוס פרעה, וכי סוס אחד היה לו לעיל בפסוק וישיגו אותם חוננים על הים כל סוס רכב פרעה לא הקשה כן.

דשם י"ל דרבנותא קמ"ל דכל סוס בפני עצמו השיב את ישראל וראה אותם משא"כ כאן אלא דקשה דילמא על מין סוס קאמר דשייך בו לשון רבים כדכתיב בסוף ישעיה (ס' ז') כל צאן קדר יקבצו לך. וי"ל דקשה דהא סיים בלשון פרשיו דהוא לשון רבים ולא אמר פרשו לשון יחיד אלא דיש טעם לזה שאמר סוס לשון יחיד: (כד) בעמוד אש וענן כו' ועושה אותו כטיט הקשה הרא"ם דבלא עמוד הענן נעשה כטיט מכח לחות המים ורתיחת המים, ולק"מ דלחות המים היה נשרף וכלה מחמת הרתיחה והיה קשה, משא"כ בעמוד הענן שלא היה פוסק מללחוח ועמוד האש לא פסק מלהרתיח וע"י זה נעשה טיט: ויהם כו', נטל סגניות, פירוש בערוך ענין חכמה ודעת: (כו) וישבו המים, שהיו זקופין ועומדים כחומה כו'.

דל"ת שלמטה התחילו לזוב כדרך המים והיו מוסיפין והולכים עד שנתכסו המצריים אלא המים העומדים בגובה הם נפלו עליהם ויכסו מלמעלה כדרך כל כיסוי, וזה שהוצרך רש"י להזכיר ויכסו על מצרים שלא כלשון הפסוק את מצרים: (כו) ויכסו וגו', לכל חיל פרעה כן דרך המקרא לכתוב למ"ד יתירה כמו לכל כליו תעשה נחושת.

הרמב"ן כתב ע"ז ואינו כן רק פירושו דהחיל אינו רכב ופרשים אבל הם עמו שלקח עמו כמ"ש למעלה כל סוס רכב ופרשיו וחילו, וכמוהו כסוי בלמ"ד כמו לים מכסים המכסה על הקרב ע"כ. ואין דבריו מובנים דמה שאמר שכל חיל פרעה היינו שהם עם של פרעה, בודאי גם רש"י ס"ל כן, אלא דמ"מהלמ"ד יתירה דהיה יכול לומר כל חיל.

ומ"ש עוד וכמוה כיסוי בלמ"ד כמו המכסה על הקרב תמהתי מה צריך לראייה ע"ז הלא רש"י עצמו כתב לפני זה וישבו המים כו' ויכסו על מצרים וגם רש"י כאן ס"ל הכי, אלא דהיתור דחקו ואמר ע"ז דתיקון הלשון הוא כן: טו (א) אז ישיר משה, אז כשראה הנס עלה בלבו שישיר. הרמב"ן הקשה מפסוק יעשו עגל בחורב, כמה ימרוהו במדבר, יהרוג בברד גפנם וכל המזמור.

ולא הבנתי הקושיא דדעת רש"י בכ"מ שיש לשון עתיד וא"א לפרשו לשון הוה לפי שאינו רק לפי שעה יש לפרשו על המחשבה שתחילה עלה במחשבה לאותו שעושה הפעולה שרוצה לעשות פעולה ההיא וכן עשאה, גם ביעשו עגל בחורב הוא כן שעלה על דעת אותן הפושעים לעשות כן וכן עשו, ואפילו במקום שאין יו"ד בתחילה כגון תפתח ארץ ותבלע דתן כו' הפירוש הוא כן שהדבר הראוי שיהיה כן היה כן ונתקיים הדבר ההוא: סוס ורוכבו, שניהם קשורים זה בזה.

חידש בזה שני דברים, האחד שהיו קשורים. שנית שהמים הגביהו אותם וחזרו וירדו, ומנין לשני דברים אלו.

ונראה דהוכיח זה דאל"כ קשה למה אמר רמה בים משמע דהמים קודמים והא באמת אינו כן דהא כתיב וישבו המים ויכסו על הרכב דהיינו שהים, כיסה אותם מלמעלה והם קודמים להמים, אלא דתרווייהו איתנהו מתחילה באו המים מלמעלה והמים הגביהו אותם ביחד וחזרו וירדו למטה ואי לא היו קשורים ביחד מאי נפקותא יש שהסוס בפני עצמו נעשה לו, כן דבבהמה בפני עצמה אין שייך בה עונש אע"כ דהיו קשורים ביחד והעונש להרוכב שנתבזה כ"כ עם הבהמה: (ב) עזי וזמרת וגו' וכן בדברי הימים ב' (י) ובני ישראל היושבים בערי יהודה כו).

א דהא פסוק זה נאמר ג"כ במלכים י"ב ואין שינוי רק שבמלכים כתוב לפני זה וילך ישראל ובד"ה כל ישראל ומכח זה השינוי תירץ בג"א דבמלכים יש לפרש שמקצת ישראל שהם עשרה שבטים הלכו לדרכם לבחור להם מלך אחר ובני ישראל דהיינו שבט יהודה והנלוים לו הלכו לדרכם וימלוך עליהם רחבעם וא"כ אין הוכחה מזה.

אבל בד"ה שכתוב וילך כל ישראל משמע אף יהודה הלך לדרכו וא"כ הא דכתיב ובני ישראל היושבים בערי יהודה הוא מחובר אל וימלוך והוי"ו נוספת. ואין לי ניחא מזה דגם בד"ה יש לחלק כן דמ"ש כל ישראל היינו כל השבטים לבד מיהודה, ותו דרש"י לא מיירי כאן מענין וי"ו נוספת אלא מענין עבר ועתיד דהיינו כיון שמיירי כאן מענין עבר היה לו לומר מלך עליהם בקמ"ץ וממילא לא היה צריך ו"ו ועיקר הקושיא מלשון עבר, ונ"ל דזה פשוט דלא הוקשה לרש"י לשון עבר לחוד דהא בכ"מ אמרינן דהוי"ו שבראש, התיבה מהפך מעתיד לעבר אלא שאין זה שייך אלא בראש הפסוק בענין שאין לו דבוק עם מה שלפניו, אבל במקום שיש לו דבוק אין לומר כן..

ועל זה מביא ראייה מדברי הימים במ"ש וימלוך שהוא דבוק למה שלפניו ובני ישראל היושבים בערי יהודה דאי ממלכים איכא למידחי דשמא שני פסוקים הם דהיינו שנכתב קודם מלכות רחבעם ושאר בני ישראל היושבים בערי יהודה היו יושביה בערי יהודה

זהו סוף פסוק, ואח"כ כשהומלך רחבעם כתב פסוק אחר וימלוך עליהם רחבעם ממילא הוה הוי"ו מהפך לעבר כיון שהוא תחילת הפסוק.

ע"כ מביא מד"ה שאותו ספר נכתב אחר שנעשו כל המעשים ממילא הוא נכתב בפעם אחת והוא, דבוק לשלפניו ואפ"ה כתיב וימלוך אלא דע"כ אורחיה דקרא הוא: זה אלי כו' מה, שלא ראו נביאים. על הראיה לחוד קאמר אבל לא על השגת הנבואה (כ"כ רבינו בחיי): אלהי אבי הוא זה.

דבלא זה קשה, דהיה, לו לומר אלהי אבי ארוממנהו בלא וי"ו אלא ודאי דתרתני מילי קאמר הפסוק: לא אני תחילת הקדושה נראה דקשה דהו"ל לומר תחילה אלהי אבי ואח"כ זה, אלי ע"כ פירש דתרווייהו קאי על עצמם אלא דתחילה אמר מצד שהוא אלהי ואח"כ מוסיף קדושה שמוחזק לי מאבותי ויש לי חלק גדול בהקב"ה, מש"ה כתב רש"י מוחזקת לי, פירוש שאינו מזכיר מה שהוא אלהי אבי מצד אבי אלא מצדי שתחילה אני מזכיר מצד עצמי שאני עובד אותו ונוסף על זה שהוא לי מצד הירושה.

וכן הוא הפירוש בכ"מ שנאמר אלהינו ואלהי אבותינו הוא על החזקה הזו שאנו מוחזקים בהקדושה בשני חלקים: (ד) ומבחר שם דבר נראה כוונתו דל"ת דהמ"ם הוא שימוש דהיינו שהשורש הוא בחר ומבחר פירושו קצת מן הבחיר כמו מבני ישראל או מקצה אחיו. וזה אינו דהא נטבעו כולם לא קצתם, ע"כ פירש דהמ"ם היא מן יסוד התיבה כאילו כתיב ובחיר שלישי ויהיינו כל הבחיר וכמו מרכב משכב.

והרא"ם וג"א פירשו מה שפירשו ואין צורך לפי ענ"ד: (ה) יכסיומו כו' ודרכו להיות ננקד במלאפום, ופירוש מלאפום"ם מה שאנו קורים חול"ם כמו תבלעמו תביאמו ותטעמו: (ז) תרעץ אויב, תמיד היא רועצת. פירוש דהך תרעץ אינו לשון עתיד אלא לשון הוה שמשמש בלשון עתיד ג"כ כיון שהוא (ח) ברוח אפך כו', כמו נאקה בחוטם.

ר"פבמה בהמה (דף כ"א) ופירושו נוקבין חוטמה ומשימים טבעת לתוכה: נערמו. לשון ערמומית.

פירוש שעשו ערמה לרמות המצריים שירדו לשם. אבל צחות המקרא הוא כמו ערמת חטים פי' לשון צבור וכרי פירוש שהמים נעשו גלים: טו) אלופי אדום אילי מואב, והלא לא היה להם לירא כו' במכילתא אמרו: בזה, א"ת שהם באים לירש את ארצם והלא כבר נאמר אתם עוברים בגבול, אחיכם בני עשו ויראו מכס ונשמרתם מאד אל תתגרו בם מלחמה מה ת"ל אז נבהלו אלופי אדום, וכן מקשה על מואב דהרי כתיב אל תצר את מואב ומתרץ מה שתירץ רש"י כאן והקשה הרא"ם דהא שמעו עמים היינו ביציאת מצרים, ואילו אזהרות דאדום ומואב לא נאמרו אלא בסוף, וכתב בשם התוספות מה שכתב ולא תירץ בזה כלום דעכ"פ היו אזהרות הנ"ל אחר יציאת מצרים זמן רב, ונ"ל בדרך זה דהכתוב כלל תחילה כל העמים, ואח"כ פרט פלשת אדום ומואב, משמע שלהם היה אימה יתירה קשה בשלמא פלשת שפיר דהיו יראים שירצו לעשות בהם נקמה, אבל באדום ומואב מה היא המורא יתירה.

ועוד יש להקשות דמצינו באלו שתי אומות שכתוב בהם שהיו מתיראים, במואב כתיב ויגר מואב מאד כו', משמע דבאותו פעם היה עליו מורא ולא קודם, וכאן כתוב שכבר

היה להם מורא בשעת יציאת מצרים אלא ע"כ דהמורא שמזכיר בשעת יציאת מצרים הוא המורא הנזכר במקומו אח"כ וכאן זכרהו בדרך נבואה ועל זה קשה דא"כ אין כאן מורא באמת כי בשניהם כבר נאמרה בעת ההיא שלא ילחמו בם והמורא הנזכר שם אינו מורא באמת.

וא"כ אין צורך כאן להזכיר דאדרבה האימה שבכלל כל העמים היא יתירה על זה. ועל זה מתרץ דהמורא דכאן מורא על הצער על כבודן של ישראל שנצטערו אדום ומואב ע"ז יותר משאר האומות (כנ"ל נכון): (טז) תפול עליהם אימתה, על הרחוקים עיין בפירש"י סוף עקב ותבין כאן כוונת רש"י: עד יעבור, כתרגומו.

שתרגם עד יעבור ראשון על ארנון והשני על הירדן ותבין זה ממ"ש רש"י פרשת חקת על פסוק ואת הנחלים ארנון: (יז) מכון לשבתך, מקדש שלמטה מכוון כו' נראה דהוכיח זה מדאמר מכון לשבתך ולא אמר מכון שבתך, דהוה משמע דהממון הוא שבתך ע"כ מוכרח ששבתך הוא ענין אחר מן מכון והיינו דמכון קאי על מקדש שלמטה ולשבתך הוא כסא של מעלה ב"ה וזה מכוון נגד זה: אשר פעלת.

הוסיף רש"י מלת אשר דבלאו אשר הוה פעלת קאי על מכון שהוא מקדש של מטה דהיינו שפעלת, את המכון ובזה יש מקום לטעות ולומר שלא נזכר כאן כלל מקדש של מעלה אלא לשבתך קאי אמכון וה"ק מכון שתשב שם פעלת אבל, במלת אשר קאי פעלת על שלמעלה ממילא קאי לשבתך על של מעלה דהיינו אשר כבר פעלת שהוא כסא הכבוד מקדש, הטעם עליו זקף גדול.

ג"א כתב בשם מהר"א מפראג, דאל"כ היה ח"ו כשתי רשויות מקדש של ה' כוננו ידיך, אבל עתה מקדש הוא מלה בפני עצמה, ופירושו המקדש אשר כוננו ידיך ה'. ולי נראה לדקדק עוד במה שהוסיף רש"י ה"א, על מקדש, וכתב המקדש, ועוד שכתב השם אחר ידיך ולא כמו בפסוק שהוא קודם.

והכל ניחא דעיקר כוונת רש"י להדביק פסוק זה לפסוק שאחריו ה' ימלוך כו', והפסוק השני הוא עיקר הידיעה, והפסוק הראשון הוא דבוק להדי הדדי, וה"ק המקדש הידוע דהיינו אשר כוננו ידיך אתה ה' בשתי ידיך אני אומר שזה יהיה בזמן שה' ימלוך כו' כמ"ש רש"י אחר זה, ומש"ה סמך כוננו להמקדש, כאומר המקדש של שתי ידיך שלך אתה ה'.

וע"כ הפרידו למקדש מן ה', וכתב עוד המקדש בה"א דאי לאו הכי הייתי מפרש דאין פסוק זה דבוק לשל אחריו, אלא הידיעה הוא בפסוק הראשון עצמו בכוננו ידיך דהיינו שמודיענו שמקדש ה' כוננו ידיו של הקב"ה ממילא לא נדבק עם ה' ימלוך כו', וא"כ אין פירוש לפסוק ה' ימלוך כו' כאן: (יח) לעולם ועד כו', לפיכך היא פתוחה כן הוא במקצת ספרים שיש נקודת פת"ח תחת הוי"ו, אבל ברוב חומשים נקוד קמ"ץ תחת הוי"ו,, ולפיכך י"מ דהיא פתוחה דנקט רש"י לא קאי על הוי"ו אלא על העי"ן שכאן היא נקודה בסגו"ל שהוא נקרא פת"ח קטן, אבל ואנכי היודע ועד שהוא לשון עדות והוי"ו בו שימוש נקוד ציר"י תחת העי"ן וציר"י הוא קמ"ץ קטן.

ולא הסכים על זה בג"א גם בעיני לא יתכן דרש"י יקרא פת"ח סתם לסגו"ל, וכן קמ"ץ סתם לציר"י, ובמקומות שרוצה לומר כן כותב בפירוש כן. והפירוש פשוט כאן ואין זו סתירה מה שלא נמצא כן בהרבה חומשים דמצינו עוד כן ברש"י, כגון כלות משה כתוב ברש"י כלת חסר וכן בפרשת תרומה בפסוק את כל אשר אצוה אותך כתוב ברש"י וי"ו יתירה ואת כל: (כא) ותען להם מרים וכו', ומרים אמרה שירה לנשים.

פ"י כל השירה כמו משה אלא שהפסוק קיצר ולא זכר רק הפסוק הראשון: (כד) ויסע משה כו', שעטרו סוסייהם בתכשיטי כסף וזהב. והא דכתיב לעיל וינצלו את מצרים, מ"מ היה להם אוצרות כסף וזהב.

ונראה שלזה נתכוין האומר שעשאוה כמצולה שאין בה דגים, כלומר אע"פ שאין דגים נראים בתוכה מ"מ אין לומר שאין בה דגים כלל שהרי המים עמוקים מאד וא"א לעמוד, על כולם: (כד) וילונו כו', להסב הדבור אל האדם. פירוש ענין תלונה נזכר דרך נפעל אל האדם ולא יאמר לונן שהוא לשון פועל, וכתב הג"א דאל"כ הוה לינקד היו"ד בקמ"ץ, אבל כאן היו"ד בחיר"ק קוא מלשון נפעל כמו יכוננו יחדו (משלי כ"ב).

(כה) שם שם לו כו', שבת ופרה אדומה ודינין. זה יליף מדכתיב חוק ומשפט, חוק זה פרה דאין בה טעם, ושבת נראה דהוי חוק מדאסרינן לאבות מלאכות דוקא,, מחמת שהיו במשכן, ואי בטירחא תליא מילתא היה לאסור דברים במטלטלין מאי דהוא טירחא יתירה, כגון קוצץ עצים תלושים דאין חייב עליהם מן התורה אלא דגזירת הכתוב הוא ומשפט היינו דינים.

אלא דקשה דבמכילתא לא חשיב פרה, רק כבוד אב ואם, ובפרק ד' מיתות (דף נ"ו) חשיב עשר מצות קבלו במרה, שבע מצות בני נח, ושבת, וכיבוד אב, ודינין. ורש"י עצמו חשיב בפרשת ואתחנן בפסוק כאשר צוך אף על כבוד אב ואם נצטוו במרה שנאמר שם שם לו חוק ומשפט, וכאן לא חשיב כבוד אב.

ונראה דבפשט הפסוק של חוק ומשפט אין נרמז כבוד אב, אלא מדכתיב כאשר צוך בכבוד אב ילפינן שגם כבוד, אב נאמר שם. וכאן לא בא רש"י לפרש אלא קרא דכאן, אבל באמת היה גם כבוד אב נלמד מן כאשר צוך, ומש"ה כתב רש"י במשפטים בפסוק ויבא משה ויספר כו' ואת כל המשפטים שבע מצות בני נח ושבת וכבוד אב ופרה ודינין אך צ"ע מהיכן למד רש"י דפרה אדומה, נאמר במרה, דאינו בגמרא ומכילתא ואם אמרה מסברא דנפשיה היה לו לומר גם כלאים וחזיר דנקט בתר הכי.

והקשה הרא"ם ממאי דאמרינן בפ' כל, כתבי (דף קי"ח) אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה כו' שנאמר ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט וכתבי בתריה ויבא עמלק והלא אותה שבת שיצאו ללקוט לא היתה שבת ראשונה דכתיב ויסעו מאילים ויבאו כו' בחמשה עשר יום לחודש. ואיתא בפ' ר"ע (פ"ז) אותו יום שבת היה ואחר אותה שבת ירד להם המן וכתבי ביום הששי לקטו לחם משנה כו' ביום השביעי יצאו ללקוט משמע ששבת שלישית אחר מרה היתה וצ"ע עכ"ל.

הך שבת שלישית ר"ל שבוע שלישית דבמרה נצטוו על השבת ואח"כ באו לאילים והיה שבת יום ט"ו, ואח"כ ירד המן ביום ט"ז דהיינו יום ראשון ואח"כ בשבת יצאו ללקוט.

ונראה לתרץ דשבת ראשונה דקאמר לאו ראשונה לאזהרת שבת בכלל קאמר אלא ראשונה למצה שנצטוו עליה בפרט דהיינו שביום השבת לא יצאו ללקוט המן כדכתיב ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת לא יהיה בו ממילא לא יהיה היתר לצאת וללקוט כמו שפירש"י על למען אנסנו דהיינו שלא יצאו ללקוט, אלא דאח"כ נתוסף אזהרה דלא יצא איש, ממקומו ביום השביעי, וכבר ידעו גם כן איסור שבת אלא דאיסור הלקיטה לא קיימו אפילו פעם אחת: ושם נסהו, לעם וראה קשי ערפו כו'.

הרא"ם הקשה אמאי לא פירש ושם נסהו על המצות שנתן להם לנסותן אם יקבלום בשמחה ולק"מ דאם כן היה לו לומר שם שם לו חוק ומשפט ונסהו, ושם ל"ל, אלא ע"כ דהנסיון הוא מילתא אחריתי לבד מן החוק והמשפט: (כו) לא אשים עליך, ואם אשים הרי הוא כאילו לא הושמה כי אני ה' רופאך.

קשה הא עכ"פ יש צער כל זמן שלא נרפא ואילו לא הושמה אין צער כלל. ותו מאי נתינת, טעם במה שהקדוש ברוך הוא הוא הרופא טפי מרופא הדיוט.

ונראה דהכי פירושו דאם הרפואה על ידי בשר ודם עכ"פ נשאר רושם שהכל רואין שהיתה שם מכה כדאיתא בפרק המדיר (דף. ע"ה) נשכה כלב ונעשה מקומה צלקת, ואמר כאן כל המחלה אשר שמת במצרים נכרת העשיה לעולם גם אחר הרפואה משא"כ בישראל אפי' אם אשלח לפעמים מכה למרק עבירות לא מיקרי שימה, דאחר הרפואה לא יהיה רושם ניכר כי אני ה' רופאך: טז (א) בחמשה עשר יום כו', ששים ואחת סעודות.

פירוש דבערב ט"ו בניסן אכלו במצרים, ובשחרית של ט"ו בניסן יצאו ובצק עמהם ואכלו ממנו עד לעת ערב של ט"ז באייר, ממילא הוה ס"א סעודות ובכל סעודה מאלו היה נשאר להם בצק וסמכו שיהיה להם עוד והיה ברכת ה' עליו. אבל בסעודה שאכלו בסוף יום ט"ו באייר דהיינו ערב ט"ז, אכלו את הכל ולא היה שום דבר שתחול עליו הברכה התרעמו על משה וירד המן בבוקר של ט"ז אייר, ממילא אכלו מבצק שהוציאו ממצרים ס"א סעודות.

והרא"ם כתב דרך אחר שלא אכלו כלל בסוף יום ט"ו אייר והאריך בנוסחאות של רש"י וא"צ בהאריכות כי לפי מה שזכרנו הכל ניחא: ויום אחד בשבת היה. ממילא בשבת שלפניו באו למדבר סין וא"ל היאך נסעו חוץ לתחום.

דתחומין, דרבנן חוץ מן י"ב מיל דהוה מן התורה כדאיתא (ברי"ף עירובין ספ"ק): (ג) מי יתן מותנו, שנמות ואינו שם דבר. פירוש דאילו היה שם דבר הוה נ"ו של מותו במקום שלנו כאומר מיחה שלנו, וזה אינו כי אין שייך להם בעת הזאת מיתה אלא דנ"ו שלמותנו הוי במקום אנחנו כאומר נמות אנחנו, ולפי שאין זה דרך בקשה שימותו עכשיו במדבר אלא היו מצטערים על שלא מתו כבר במצרים, ע"כ תירגם לוי דמיתנא, ומביא ראיה מן לו מתנו בפ' שלח לך שפירושו הלואי שהיינו מתים, ה"נ הא דאמר מי יתן דרך הלואי אמרו: (ז) את תלונותיכם על ה' כמו אשר על ה'.

צריך ביאור מה תועלת בתוספת אשר. ונ"ל דהחילוק הוא שבלא אשר משמע שאין שם תלונה רק על ה', ובתוספת אשר משמע שיש עוד תלונה אלא שאני עוסק עכשיו באותה

תלונה שהיא על ה', ואם כן קשה כאן דלשון תלונותיכם בוי"ו ויו"ד מורה על שתי תלונות שהוא לשון רבים, וע"ז קשה, דהא על ה' לא היתה רק תלונה אחת שיראו ממיתת רעב, והיה לו לומר תלונתכם בלא יו"ד וי"ו.

ותו קשה במ"ש ונחנו מה אנו חשובין, חשיבות מאן דכר שמיה ומה תירצו בזה. אלא דה"פ דבאמת היתה התלונה על משה באמרם כי הוצאתם אותנו כו' אלא שאותה התלונה נכלל בה גם על ה' כי כפרו באל המוציאם ממצרים, וע"ז אמר מסה בשמעו את שתי תלונותיכם האחת אשר על ה' מצד שזכרנו, ומה שיש תלונה שנית עלי ועל אהרן באמרם כי הוצאתם אותנו, ונחנו מה חשיבות יש לנו שאנחנו נוציא אתכם ממצרים, וא"כ לא נשאר תלונה רק על ה' ועל זה אמר להם בתת ה' לכם כו'.

כל זה יש ללמוד מפירש"י שהוסיף מלת אשר, והוא נכון מאוד בס"ד: (ח) בשר לאכול כו', ומה ראה להוריד לחם כו'. , משמע שקושיא זו מקושרת לשלפני זה.

ונראה שהוא בדרך זה דמ"ש לפני זה למדתך תורה דרך ארץ כו', לכאורה אין זה מוכרח, די"ל דלשבוע קאי גם על הבשר שלפניו דהיינו בערב יאכלו בשר לשבוע בלא לחם, ובבוקר יאכלו לחם בלא בשר לשבוע וא"ל למה באמת כך, דזה אינו קושיא דדרך העולם לסדר האכילה כך בשר בערב, אלא דאין לפרש כן דאם כן לא היה לו להפסיק בלאכול בין בשר ולחם, אלא ע"כ דאינו כן וכוונת הפסוק ללמוד דרך ארץ שלא יאכל בשר לשבוע ובודאי כל אדם רוצה להיות שבע באכילתו וישביע עצמו בלחם גם בערב.

וא"כ קשה ומה ראה הקב"ה לסדר ההורדה כן, בשלמא בלא הקדמה זו הו"א כמו שזכרתי בלכאורה דלחם לחוד בשחרית ובשר לחוד בערבית ע"כ היתה ההורדה ג"כ בדרך זה אבל עכשיו שאמרנו שבערב היה ג"כ השביעה מלחם קשה מה ראה כו'. לפי שהלחם שאלו כהוגן כו'.

אע"פ שדבר זה נזכר למעלה לענין פנים מאירות. ונראה דתרווייהו צריכי דאי מההוא דלעיל היה קשה מאי נ"מ בין פנים מאירות או לא, ע"כ אמר כאן הנ"מ לענין הזמן.

ואי מהא לחוד היה קשה דלעיל נאמרה ידיעה לבשר דהיינו בענין מה שיתן בערב וגם למה שיתן בבוקר דהוא לחם משמע דשניהם שוים וכאן יש חילוק, ע"כ קמ"ל הא דלעיל דמוזכר בפסוק חילוק שבין הנתינות דזו היתה בפנים מאירות שנאמר בה כבוד ה' וזו באינם מאירות, ונמשך מזה החילוק הנזכר כאן: (יד) ותעל שכבת הטל כו' ורבותינו דרשו שהטל עולה מן הארץ כו'.

נראה שבפירוש הפסוק של והנה על פני המדבר דק כו' אין חילוק בין רבותינו לפירוש הראשון, שלשניהם המן מונח בין שני טלים, אלא פליגי בפירוש העלייה שבכאן דלפי הראשון הטל יורד מן השמים בלילה ומונח על הטל וכשחמה זורחת עולה הטל כנגדה, ולפירוש רז"ל אין הטל מן השמים אלא עולה מן הארץ ומכסה המן מלמעלה ג"כ: (טז) מספר נפשותיכם כו' תקחו עומר לגלגולת משמע שבשעת לקיטה יהיה עומר נלקט, וא"כ למה לי המדה אח"כ.

וצ"ל שבשעת לקיטה, לקטו עומר לפי אומד דעתם ולא טעו באמת ונתברר זה ע"י המדה אח"כ: (יז) המרבה והממעט כו', יש שלקטו הרבה דלא תימא המרבה היינו מי שצריך

להרבה דהיינו שיש לו הרבה בני בית והממעט היינו שיש לו בני בית מעט, דא"כ אין בזה רבותא דכיון שלקטו כל אחד לפי ערך בני ביתו מה חילוק יש בין הרבה למעט דהא בלקיטה לא הוה חילוק.

ע"כ פירש שלקט הרבה והממעט היינו שלקט מעט, ואפילו הכי היה שוה עומר נפש: (כ) ויבאש וכו' וכן דרך כל המתליעים הרמב"ן הקשה על רש"י דא"כ למה הוצרך לכתוב ורמה לא היתה בו דפשיטא הוא כיון דכבר אמר ולא הבאיש ממילא לא היתה בו רמה, דאל"כ היה מבאיש תחילה. ונראה לתרץ דקמ"ל דדוקא דבמה שהניחו אותו לילה לא היתה בו רמה, אבל אם הותירו ממנו בליל מוצאי שבת היה בו באמת רמה, דלא הותרה ההנחה אלא מכח שבת בלבד כאילו ירד ביום השבת עצמו: (כב) לקטו לחם משנה כו' ומ"א לחם משנה הא דלא דרשו לעיל כן דהכא יש יתור דכתיב אח"כ שני העומר לאחד ולפירוש הראשון נראה לתרץ הכפל להורות שלא נתכוונו ללקוט כפל ביום הששי ולא נודע להם הכפל עד אחר המדידה: (כה) ויאמר משה אכלוהו היום וגו', שחרית שהיו רגילים לצאת כו' יש לדקדק בשאלה הא' אם נצא פשיטא דלא דהא אמר להם שבתון שבת קודש.

ב' מה שאלה היום בערב טפי מבשחרית. ג' שינוי לשון דבשחרית אמרו אם נצא ובערב מהו לצאת.

ד' דודאי כשאמר דין מן בשבת אמר להם הפסוק והכינו את אשר יביאו דהיינו הכנה ליום השבת דמשמע שבשבת והיה הכל מוכן. ה' למה לא השיב בשאלה דשחרית כמו שהשיב בערב דלכאורה שאלה אחת היא.

ונ"ל לפרש בדרך זה, דהם הבינו מ"ש משה שבתון שבת קודש רצונו שיוסיפו בתענוגי יום השבת שיאכלו, כל מיני מאכל אפוי ובשול, ע"ד שמצינו בעזרא שאמר אכלו משמנים ושתו וגו' כי קדוש היום לאדונינו, וזהו המכוון במאמר והכינו את אשר יביאו שצריך הכנה כי חול מכין לשבת, וע"כ צריך לאפות ביום הששי לצורך מחר שלא יחסר מחר שום דבר, וע"כ בא עומר יתר להכין לשבת במאי דאסור למיעבד בשבת, אבל מה שאפשר למיעבד בשבת ילקטו למחר בשבת ויעשו בשבת כי איסור הוצאה מרשות לרשות לא נאמר להם עדיין עד שאמר אחר כך אל יצא.

ודבר זה היה משמע להם מדאמר ואת העודף הניחו לכם כו' משמע דלא נשאר לשבת כי אם מה שנשאר מהאפיה ובישול, וא"כ צריך עדיין למחר ללקוט מחדש, וע"כ באו ראשונה בשחרית ואמרו אם נצא או לא נצא, פירוש כיון שאמרת לנו מצות כבוד שבת, א"כ חיוב. עלינו לצאת וללקוט כדי שיהיה לנו ריוח באכילת היום, השיב להם את שבידכם תאכלו, כלומר אין לכם צווי על זה אפי' לפירוש שלכם שאמירת שבת קודש קאי על אכילת שבת מ"מ די לכם במה שנאפה ונתבשל ובמה שנשאר דהיינו העודף ודי בזה, עונג שבת בערב דהיינו בסעודת מנחה לאחר שחרית שאלו מהו לצאת, אם יש איסור ביציאה שלנו לילך לראות אם יש מן בשדה, ולא שאלו זה בשחרית דאף אם יש היתר בזה אסור להם לבטל, סעודת שחרית בזמנה אלא דאחר זמן זה, שאלו זה, והשיב להם הפירוש האמיתי שיש איסור לצאת.

וזהו שבת קודש שאמרת היינו שלא ירד המן כלל בו וכיון ששמעו שאין מן באותו יום התחילו לדאוג שמא פסק לגמרי, ועל זה השיב כמו שפירש"י, ובזה הכל ניחא: (כו) וביום השביעי שבת כו' אלא לרבות יום הכפורים. מזה יש סיוע למה שפירשתי במה שהשיב משה בשאלה דשאלו בערב דאיסור יש וע"ז מורה מאמר שבת קודש דקאי על איסור שבת, וע"כ קשה כאן למה הוצרך כאן שנית להזהיר על איסור שבת אלא דמרבה יוה"כ ושאר יו"ט, ואע"ג דיוה"כ אין שייך בו ירידת מן דהא אסור באכילה, דמ"מ צריך לאכילת מוצאי יוה"כ: (כט) ראו, בעיניכם כי כו' שהרי נס נעשה כו' הא דהוצרך כאן לראיה על ששבת הוא אזהרה מן הקב"ה יותר משאר מצות, הוא מצד שלא אמר משה המצוה הזאת בזמנה שהיה לו לומר אותה.

והמפרשים הקשו למה לא הביא ראיה מן מה שלא ירד המן בשבת שזה מורה טפי על קדושתו ממה שהיה כפל בששי והאריכו בזה ולדידי לק"מ דמשה היה רוצה להביא ראיה תיכף ביום השבת, וע"כ לא הביא ממה שלא ירד בשבת דשמא יפסק לגמרי כמו שחשבו ישראל באמת על זה כמו שהביא רש"י לעיל בסמוך, ע"כ הוכרח להביא ראיה ממה שהיה כפל בששי: שבו איש תחתיו, מכאן סמכו חכמים כו' דאמרינן פרק מי שהוציא והו (דף מ"ח) מאי תחתיו כתחתיו גופו ג' אמות ואמה כדי לפשוט ידיו ורגליו והיינו חוץ לתחום דתוך התחום הוא מקומו אל יצא וכו', שאין תחומין אלא מדברי סופרים, פירוש חוץ לאלפים אבל חוץ ליי"ב מיל פליגי (ע' רי"ף עירובין ספ"ק) אי הוה דאורייתא: (לה) ארבעים שנה כו', שהרי בט"ו באייר כו'.

פירוש אחר שנשלם ט"ו באייר, שהרי לעיל פירש"י בט"ז באייר ירד המן וכן בפסיקת המן נפסק אחר סוף ט"ו בניסן שאכלו מעבור הארץ ביום ט"ז בניסן אחר הבאת העומר כמ"ש רש"י אח"כ בסמוך: יז (ח) ויבא עמלק סמך פרשה זו למקרא זה כו. אין דרך רש"י להביא מדרש הסמיכות אלא במקום שלא נכתבו על הסדר, פירש בג"א דקשה כאן למה לא אמר ויצא עמלק כמו ויצא אדם ויצא סיחון אלא ויבא כענין ויבא הכלב ונשכו במשל של רש"י.

ולי נראה דקשה לרש"י למה אמר וילחם עם ישראל ברפידים והלא כבר נשתנה שם זה דכתיב ויקרא שם המקום מסה, או לפחות לא היה לו להזכיר כלל כאן המקום, ע"כ פירש דדרשינן סמיכות, והכוונה שמשנה קרא שם המקום מסה לפי שהיו ישראל מספקים אם יש ה' בקרבם, ובא הכלב עמלק וילחם עמהם וראו שיש ה' בקרבם תמיד ע"כ חזר שם המקום רפידים כבראשונה ובטל שם מסה ובטל הספק שלהם, וזה דבר נכון מאוד: (ט) וצא הלחם, צא מן הענן והלחם בו.

צריך ביאור למה הוצרך לדבר זה ולא כפשוטו תו למה פירש תחילה על צא והלחם ועל מחר ואחר כך פירש על אנשים שיודעים לבטל כשפים ואנשים נזכר תחלה בפסוק וגם מה תיקן במה שכתב מחר בשעת מלחמה, מי לא ידע דבשעת מלחמה מיירי ונראה לתרץ כל זה אחר שנקדים דברים אלו, האחת מה שמצינו בביטול כשפים אם להנצל מכישוף שלא יזיקוהו צריך זכיות לזה.

, וכמו שמצינו בפ"ק דחולין (דף ז) דר' חנינא דנפיש זכותיה וניצול מכישוף, אבל אם ירצה לנצח את המכשף צריך שיהיה אדם שיודע לבשל כישוף, ונח סגי בזכיות אלא

שיוכל לעשות מעשה כשפים שעל ידיהם יתבטל מעשה כשפים שעושה המכשף כדמצינו בסנהדרין שהיו צריכים לדעת מעשה כישוף מטעם זה וכן מצינו בפ' כל הברש (דף קה) במטרוניתא דעבדה כישוף שלא תלך הספינה ועשו חכמים כישוף כנגדה לבטל כישוף שלה.

עוד נקדים מה שמצינו אחאב שהנביא אמר שרוחו של נבות אמר אני אפתנו אצא והייתי רוח שקר בפי כל נביאיו אמר לו הקב"ה צא וגם תוכל ואמרינן הטעם שלא יכול להיות אמירת שקר בפמליא של מעלה, אלמא אפילו בדבר שהוא לשם שמים אי אפשר להיות שקר תוך מחיצת הקדושה ועכשיו מתורץ הכל, דעמלק היו מכשפים ויודעים להלחם ביום באיזה שעה כמו שפירש רש"י כאן אחר זה.

והוקשה לרש"י לשון ולא שזכר ולא די לומר והלחם בו. אלא ודאי דה"ק שצריך לעשות כישוף לבטל כישוף, הגם שיש היתר בזה מ"מ לא תעשה זה במקום שהענן עליך ואתה במחיצה הקדושה אלא צא מתוך הקדושה ושם תוכל לעשות דבר זה, ועל זה אמר מחר ופירש"י בעת המלחמה אנכי נצב הודיע בזה פירוש של מחר דיש בזה פלוגתא דר"א המודעי ס"ל דמחר דבוק עם אנכי נצב ואיסי בן יהודה אמר ה' כתובים אין להם הכרע וזה אחד מהם מחר דאם יהיה דבוק לצא הלחם או לאנכי נצב.

ורש"י כתב כאן כר"א המודעי, וזהו לפי שיטתו שפירש שיצא מן הענן במעשה של ביטול כישוף כמו שזכרנו, וע"כ אמר מחר בעת המלחמה שאז עושין כשפים ואז אנכי נצב ומתפלל וזכות התפלה תגן עליכם. ועל זה קשה דא"כ למה צוה לבחור אנשים, דהא זכותו של משה סגי לזה.

על זה מביא רש"י אנשים שיודעים לבטל כשפים, שלא סגי בזכות לחוד אלא להגן שלא יוכל להזיק לצדיק. אבל לגבור עליו ולהרגו צריך שיוכלו לבטל כישוף שלו ע"י מעשה כישוף כנגדו.

וזהו שמביא רש"י גבורים כו' שיודעים לבטל כשפים. וביש ספרים כתוב כאן ברש"י גבורים ויראי חטא שתהא זכותן מסייעתן ד"א שיודעים לבטל כשפים.

ונראה שאין נוסחא זו עיקר, ובאמת אפילו לפי נוסחא זו שפיר הוא דהא בעינן ב' דברים בזה כמו שזכרנו: (יב) וידי משה כבדים כו', בשביל שנתעצל במצוה כו'.

וקשה הא איתא בגמרא ב"ב (דף קכ"ג:) דאין זרעו של עשו נמסר אלא ביד זרעו של יוסף שנאמר ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף ובשביל זה אמר משה ליהושע להלחם בעמלק כי עמלק הוא זרעו של עשו, וא"כ מה עצלות היה למשה במצוה זו. ונראה דמה שנתן ליהושע שיבחר הוא אנשים והיה ראוי שהוא בעצמו היה לו לבחור אנשים, ע"ז אמר שנתעצל משה בזה.

ויש ראייה לזה מן המדרש שאמר אילולא שאמר משה ליהושע בחר לנו אנשים לא היה מצטער כ"כ: (יג) ויחלש יהושע כו', ולא השאיר אלא חלשים. ברא"ם העתיק לשון רש"י ולא השמיד אלא חלשים, וכתב שכן הוא בתנחומא, ופירוש ויחלוש השמיד החלשים שבהם.

ואין לזה טעם או ריח דלמה ישאיר הגבורים, וא"ל שזהו שכתב רש"י שנעשה ע"פ הדבור של שכינה דהא כתב ולא הרג את כולם ש"מ שמשום הכי אמר שהיה על פי הדבור, ונ"ל דיש ט"ס בתנחומא שכתב השמיד את החלשים, וצ"ל השאיר כמ"ש ברש"י: (יד) כי מחה אמחה כו', לכך אני מזהירך. פירוש שלא תימא דאין אני מכוין אלא להנאתך שתראה נקמה וממילא היית אומר לא ניחא לי בהאי מלתא, אלא אני מזהירך ועושה צווי על זה כי אני חפץ בזה: (טז) כי יד על כס יה כו', שאין שמו שלם, חלילה לומר שיש חסרון למעלה אלא שהקב"ה ממעט להראות כבודו בכסא שלם ובשמו שלם עד כי יבא בן דוד במהרה בימינו אמן סלה: פרשת יתרו יח (א) וישמע יתרו, מה שמועה שמע כו', הרא"ם הגיה שמע ובא, ואיתא כן במדרש.

ואיני יודע מה נתקן בזה הא אכתי קשה הא מפורש בפסוק השמועה ששמע ובא ומנא לן להוסיף. תו קשה שפירש רש"י ששמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק ואח"כ על כל אשר עשה פירש מן ובאר ועמלק, הרי זכר עמלק שנית.

ונראה דקשה ליה לרש"י למה אמר כלל ופרט דהיינו כלל דכל אשר עשה ופרט כי הוציא כו', והא די בכלל לחוד, אלא ע"כ דהפרט אתא לגלויי דלא נכלל הכל בכלל מדהוצרך לזכור פרט דיש עוד דבר אחר מוסיף על הכלל, וע"ז מקשה מה שמועה שמע שהוא לא נכלל בכלל דכל אשר עשה, ותירץ קריעת ים סוף כו' דהיינו שיש ב' חלוקות, החלוקה הא' מה שעשה הקב"ה חידושים מה שאינן צריכים לטובתן של ישראל דהוה סגי בלאו הכי אלא שרצה הקב"ה להראות חידוש בכח ידו ברוך הוא דהיינו קריעת ים סוף, שהיה אפשר וסגי בלאו הכי דהיינו ישראל יכולים לילך ממצרים דרך יבשה וכדרך כל העוברים ממצרים לארץ ישראל וכן במלחמת עמלק שהיה סגי לישראל בלי מלחמת עמלק, אלא ע"כ מטעם הנזכר, וא"כ זה לא נכלל בכלל אשר עשה שהרי לא עשה לישראל טובה בזה, והחלוקה השנית היינו מה שהיה טובה לישראל ולא סגי בלאו הכי והיינו ירידת המן והבאר, והזכיר גם כן עמלק לפי שהיה בענין עמלק שני צדדים, האחד המלחמה שבאה עליהם הוא הראות חידוש כמו שזכרנו וצד השני שהציל אותם ממנו ע"י, נס, וע"כ זכר רש"י תחילה מלחמת עמלק ואח"כ לא זכר רק סתם עמלק, דכאן לא נתכוין רק להצלה מעמלק שזה נכלל בחלק הטובה, כל זה כתבתי ליישב דברי רש"י בכאן, אבל אח"כ התבוננתי שיש לשון זה גם במקומות אחרים כגון בפ"ק דר"ה (דף ג') על פסוק בפרשת חקת וישמע הכנעני מלך ערד מה שמועה שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד כו' והא גם שם מפורש בפסוק כי בא ישראל דרך האתרים, ואפ"ה דרשו ששמע מידי אחרינא.

ובספר צדה לדרך הקשה זה והביא עוד הרבה שדרשו חז"ל אע"פ שמפורש בפסוק מידי אחרינא, כגון וישמע משה ויפול על פניו אמרו מה שמועה שמע מלמד שחשדוהו מאשת איש ובפשטיה דקרא קאי על דסמיך לפני זה, וכן וירא בלק מה ראה ראה בפורענותן של שונאי ישראל, ועוד הרבה כזה. .

וע"כ כתב דאורחיה דתלמודא ומדרש לפרש איזה ענין שמע או ראה אע"פ שמפורש ענין אחר. ולי נראה לתרץ על נכון דרך כלל, דבכל המקומות שמפורש הענין הנזכר בפסוק קודם לכן, דהיינו כגון כאן שאמר הפסוק את כל אשר עשה אלהים כו', וזהו

מפורש בפרשת בשלח הכל, וא"כ אין צריך כלל להזכיר מורה על ענין אחר, וגבי וישמע הכנעני מלך ערד עיין בפרשת חקת: יתרו כו', יתר ע"ש שיתר פרשה כו' יש ברש"י שני שינויים כאן ממ"ש בפרשת בהעלותך, דכאן חשב רעואל הוא שם של יתרו ובבהעלותך כתב שהוא אבי יתרו וכמ"ש כאן אח"כ בשם יש אומרים, שנית דכאן כתב דבשם יתר נרמז על יתור הפרשה ובבהעלותך, כתב דשם יתרו הוא מורה על זה.

ונראה דחדא מתרצא בחברתה, דכאן דתפס תחילה כמ"ד רעואל הוא יתרו עצמו, והענין הוא דעכ"פ על שם אחד משמותיו א"צ לתת טעם כי הוא שם העצם רק על שם שניתוסף צריך טעם דוגמא כמו שמצינו בעירובין (דף י"ג) בר' מאיר דר"מ שמו ולמה נקרא ר' נהוראי שהנהיר פני חכמים בהלכה, וא"ד ר' נהוראי שמו ולמה נקרא ר' מאיר שהיה מאיר פני חכמים בהלכה, ומש"ה ניחא דכאן דזה הוא מסתבר דשם הנמצא ראשון הוא שם העצם, והנה בשמות כתוב תחילה שם רעואל ואח"כ שם יתר, וכיון דללשון זה הוה רעואל שמו שם העצם ממילא השם השני שהוא יתר צריך טעם, ע"כ פירש שם שיתר פרשה אחת, אבל בבהעלותך פירש כמ"ד שרעואל הוא אבי אביהם, ממילא הוה שם יתר שם העצם כיון שהוא הראשון.

ע"כ אין, מרמז על יתר פרשה אחת אלא בשם יתרו, ואע"פ שתמצא לפעמים שדרשו טעם גם בשם העצם כמו ברות שדרשו למה נקרא שמה רות שיצא ממנה דוד שריוה להקב"ה בשירות היינו לדרשה בעלמא, אבל אין הכרח לזה (וזהו ענין חריף ונכון לע"ד): יתרו לכשנתגייר כו' הקשה הרא"ם תימא א"כ אין כאן כ"א, ששה שמות דקודם גירותו היה נקרא יתר ולא היה נקרא יתרו כמו שאין ראוי למנות אברם ואברהם, וכן משמע בלשון המכילתא שבראשונה כתב שבעה שמות נקראו לו ואח"כ כתב דבר אחר וישמע יתרו מתחילה לא היו קוראין אותו אלא יתר וכשעשה מעשים טובים הוסיפו לו אות אחת ונקרא יתרו כן אתה מוצא באברהם כו', משמע שהלשון האחרון חולק עם הראשון שאמר שבעה שמות כו' שהראשון סובר שבזמן אחד היו נקראים שניהם ולכן אמר שבעה שמות כו' והאחרון סובר שלא היו שניהם בזמן אחד ע"כ היו שמותיו רק ששה ולא שבעה דאל"כ מאי בינייהו וצ"ע עכ"ל.

והנה מ"ש ראייה מאברהם זו היא תיובתיה דאדרבה משם ראייה שלא נתבטל שם הראשון דהא איצטריך שם קרא לא יאמר עוד, שמך אברם כ"א אברהם יהיה שמך, משמע דאי לאו קרא היה לו ג"כ שם הראשון והרוצה יקרא בשם הראשון וכן נמי כאן, ומ"ש עוד לפרש פלוגתא דמכילתא לענין אם היו נקראים שניהם בזמן אחד, לא מסתבר כלל לאוקומי פלוגתייהו בזה, אלא הפלוגתא בענין הנזכר קודם לזה לענין רעואל שלשון הראשון ס"ל דרעואל היה יתרו שם עצם שלו וא"כ היו לו שבעה שמות, אבל ללשון אחרון היה, רעואל אביו של יתרו נמצא שיתר היה שם עצם שלו, ומה שאמר המכילתא לא היו קורין אותו אלא יתר, לא בא לאפוקי שם יתרו כמו שעלה ע"ד הרא"ם אלא בא לאפוקי שם רעואל, וזה נכון ואין כאן צ"ע.

וא"ל על מ"ש יתר משום יתור פרשה הא עדיין לא נתגייר ובודאי בשעה שיתר הפרשה כבר נתגייר, דכבר מצינו שיש קריאת שם ע"ש עתיד כההיא דפ"ק דכתובות (דף י'):)

על פסוק ההולך קדמת אשור דאע"ג דבההיא שעתא אשור לא הוה עדיין אפ"ה קוראהו ע"ש עתיד: חותן משה, כאן היה יתרו מתכבד כו'.

אע"ג דאין חילוק משמעות בין חותן משה ליתר חותנו מ"מ אזלינן בתר טעמא דכאן נותן טעם היאך נשאו לבו של יתרו לילך אל משה ואמר אע"פ שמשה חשוב הוא אני חותנו, ויש לי קירוב אליו, אבל אם הוא איפכא שמשה הלך ליתרו הטעם אע"פ שחותנו חשוב הוא מ"מ אני הולך אליו כיון שהוא חותני.

אבל יש לפרש יותר נכון דמצינו בפ"ק דב"ב (דף י"ב) על פסוק ונביא לבב חכמה דגדולה חכמה מנבואה כיון שנבואה נתלה בחכמה ובודאי קטן נתלה בגדול, ה"נ כן הוא דלעיל כתיב שם משה קודם חותנו משמע שמשה נתלה בחותנו הרי חותנו יותר מכובד אבל כאן כתיב יתרו תחילה ואח"כ משה משמע שמשה מכובד יותר שהרי נתלה בו מה שהוזכר קודם לו: את כל אשר עשה כו' ובבאר ועמלק.

כאן לא הזכירו מלחמת עמלק כדלעיל מטעם שזכרתי לעיל דכאן לא מזכיר אלא ההצלה של ישראל מן עמלק בדרך נס ותפלת משה שזהו טובתן של ישראל משא"כ לעיל דלא מיירי מטובה רק מחידוש והיינו המלחמה שהביא הוא יתברך עליהם להראות מופתיו: כי הוציא ה' וגו', זו גדולה מכולם. באמת אין ביאת יתרו משום דשמע דבר זה שהוא גדולה ביותר דא"כ היה לו לבוא מיד אחר היציאה ממצרים, אלא דכבר זכרתי שהכתוב בא כאן לעשות פרט על הכלל, דכל אשר עשה, על זה קשה למה עשה דוקא מזה פרט.

ותירץ שהיא גדולה מן הכל. וטעם לגדולה זאת מכל שאר דברים שנעשו לפי שביציאת מצרים היה שידוד מערכת שלהם וזו היא שקשה בעיני הקב"ה וצריך זכות גדול לזה.

ודבר זה מצינו בפסוק (מ"ב ג') ונקל זאת בעיני ה' ונתן את מואב בידכם, הרי שנס שעשה הקב"ה שם לישראל היה נקל לגבי נתינת מואב בידם שהיה צריך לשדד מערכת של מואב: (ד) ויצילני מחרב פרעה כו' נעשה צוארו כו'. נראה שזה נלמד ממ"ש מחרב פרעה ולא אמר מיד פרעה כמו שמצינו ומיד שאול, ובמכילתא אמרו בשם ר' יהודה שכפתוהו והניחו הסייף על צוארו וירד מלאך ונדמה למשה ותפסו המלאך, והניחו למשה ולולא המלאך היה הורגו.

נראה שזה נלמד, ממ"ש בפרשת שמות מי שם פה כו' הלא אנכי ה', ופירש"י שם דקאי על הצלת משה שנעשו כחרשים כו' ומדסיים שם הלא אנכי ה' משמע שהיתה עוד הצלה אחרת שם שלא על ידי ה' עצמו ב"ה אלא ע"י מלאך שנדמה למשה וענין צורך לכל אלו שהקב"ה אינו עושה נס שימשך זמן ארוך אלא לפי שעה ודבר זה מבואר גבי יהושע כשעמדה לו חמה נאמר (יהושע י') ולא אץ לבוא כיום תמים ולא היה כיום ההוא לשמוע ה' בקול איש.

דקשה לכאורה הלא נעשו נסים גדולים מזה כגון יציאת מצרים וקריעת ים סוף. אלא נראה שהרבותא היא שנמשך זמן ארוך הנס ההוא.

מש"ה היה צריך בהצלת משה נסים הרבה דהיינו תחילה נעשה צוארו כשיש, אחר שכלה הנס הזה נעשה נס באותו מעמד שברח לעיני פרעה ועבדיו והבריחה היתה שתפשו למלאך במקומו, וכשכלה זמן נס ההוא היה מן האפשר לפרעה להתאמץ

בהריגתו ולרדוף אחריו בכל המקומות, משום הכי נקט רש"י שם שנעשה פרעה אילם שלא נתאמץ בהריגתך כו', משמע דלא התאמץ בזה להרבות ציוויים, אבל מכל מקום פעם אחת היה מצוה להורגו והיו עבדיו חרשים ולא שמעו כלל אפילו אותו פעם, וע"י הבריחה נגמרה ההצלה.

כנ"ל בדברים אלו, והרא"ם עשה בכאן אגדות חלוקות והנלע"ד כתבתי שאין כאן מחלוקת כלל: (ו) ויאמר אל משה, על ידי שליח, הרמב"ן הקשה היאך יאמר השליח אני חותנך כו' אלא ששלח לו דברים אלו בכתב כו', ואע"ג דכבר כתיב ויבא אל משה נ"ל דהאי אל משה פירושו לגבולו של משה.

ונראה לתרץ פירש"י שהשליח אמר למשה זה הלשון אמר יתרו אני חותנך כו', והיה צריך לזה כי כבר פירש"י דכאן תלה הכבוד במשה כמ"ש יתרו חותן משה והטעם שאילו לא היה חותנו לא היה עולה על לבו ליקח לו כבוד זה לבוא אל משה כמו שזכרתי לעיל ע"כ התנצל כאן ע"י השליח שאני חותנך כו' ע"כ באתי אליך: אני חותנך וגו', אם אין אתה יוצא בגיני כו', פירש הרא"ם דאל"כ היה לו לומר אני ואשתך ושני בניה באים אליך, ואע"ג דעדיין קשה מנ"ל לפרש אם אין אתה יוצא בגין אשתך כו', י"ל מדהא דרשה הא נמי לדרשה כמו דאמרי' גבי רך וטוב בפ' הפועלים (פ"ו).

ולי נראה דא"צ לכך לומר מדהא לדרשה כו' דיש כאן הוכחה מלשון עמה שהוא מיותר אלא דודאי אין שייך לומר דיצא בשביל הבנים דאין זה דרך האב אלא הכל קאי על אשתך, פירוש דתחילה אמר צא בגין אשתך מצד עצמה ואם אין אתה יוצא בשבילה לחוד צא בגינה מצד בניה שהם עמה, וזה אין סברא לומר דלא אמר אלא אם לאו בגיני צא בגין אשתך ובניה עמה, דודאי ראוי היה לומר תחילה בשביל אשתך לחוד: (ז) ויצא משה.

כבוד גדול נתכבד יתרו באותה שעה כיון שיצא משה יצא אהרן נדב ואביהוא ומי הוא שראה אלו יוצאין ולא יצא, קשה אין זה אלא דברי נביאות ברש"י דמנא ליה שיצא אהרן נדב ואביהוא בשלמא כל ישראל שיצאו מוכח סברא כיון שיצא משה כו' אבל אהרן כו' מנא ליה דמצינו בכמה מקומות דכתיב הוא אהרן ומשה ופעמים כתיב הוא משה ואהרן וילפינן מיניה ששקולים היו משה ואהרן, א"כ, י"ל שלא הלך אהרן לקראת יתרו חותן משה.

אלא י"ל דהוכחת רש"י היא כן מדכתיב כאן ויצא משה לקראת חותנו וגו' הוה ליה לומר וילך משה אלא, ע"כ דלהכי נאמר ויצא משה להודיענו שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם, על זה קשה הא נשתייר שם אהרן נדב ואביהוא שהיו ג"כ צדיקים, אלא ע"כ מוכחשיצא אהרן נדב ואביהוא ג"כ לקראת יתרו וכדייקינן ג"כ אצל ויצא יעקב מבאר שבע ג"כ כנ"ל, ומוכח כן מלשון של רש"י דאיירי מזה ההוכחה הנ"ל, חדא מדלא מפיך ומציין בקרא אלא הני שתי תיבות ויצא משה ולא מציין וגו' אלא ע"כ דקשיא ליה קושיא בשתי תיבות הנ"ל.

ועוד מדקאמר אצל אהרן נדב ואביהוא לשון כיון שיצא משה יצא אהרן נדב ואביהוא זהו לישנא דודאית שבודאי יצא אהרן גו', ואצל כל ישראל אמר ומי ראה אלו יוצאין

ולא יצא ותליא בסברא ולא אמר כלישנא דלעיל לשון כיון כמו אצל אהרן נדב ואביהוא אלא ע"כ כנ"ל (שמעתי): וישתחו וישק לו כו', מי שקרוי איש.

הרא"ם הקשה היאך יליף השתחויה משאלה דבשאלה כתיב איש לרעהו ושם שאלו שניהם זא"ז משא"כ בנשיקה שלא נשק אלא אחד מהם את השני ושם לא כתיב איש. והאריך לתרץ זה ולעד"נ דה"ק דמצינו בכאן שתי פעולות שיש להסתפק בהם.

דבנשיקה הספק מי הנושק, ובשאלה הספק מי התחיל תחילה לשאול דודאי שניהם לא שאלו בפעם אחת וא"כ הספק מי המתחיל ודבר זה ביאר הכתוב שאמר וישק לו וישאלו על שניהם אמר איש לרעהו דהיינו משה היה הנושק והמתחיל לשאול וכן אמר במכילתא שמשה התחיל לשאול. וטעם הנשיקה שלא נשק גם יתרו למשה כמו בשאלה, נראה דשאני נשוקה דענינה לדבק רוחא דהנישוק ברוחא דנישק,, וזה פשוט בכמה מקומות, מש"ה יש תועלת בהתדבקות רוחא דיתרו למשה שיתדבק בקדושה משא"כ להיפך, אבל בשאלת שלום אין לנו נ"מ מי התחיל לשאול: זה משה במכילתא יליף לה דכתיב והאיש משה ענו מאד ואע"ג דגם גבי יתרו כתיב ויואל משה לשבת את האיש, ל"ק דשם גבי משה כתיב משה, ג"כ משא"כ גבי יתרו: (ט) על כל הטוב וכו' טובת המן והבאר והתורה.

לעיל בפסוק את כל אשר עשה לא חשב התורה אלא עמלק. לפי שיש פלוגתא אם יתרו בא קודם מתן תורה או אחר מ"ת, ורש"י רוצה לפרש אליבא דכ"ע מש"ה לא רצה להזכיר לעיל ששמע יתרו מ"ת ובא ונתגייר, דזה אינו למ"ד דבא קודם מ"ת.

אבל גבי ויחד יתרו א"ש אפילו למ"ד קודם מ"ת בא דמ"מ השמחה של יתרו היתה לפי הזמן בכל מה שהיה בפניו דקודם מ"ת היתה השמחה מחמת ירידת המן ובאר, ואחר מ"ת היתה השמחה מחמת מ"ת. משא"כ בשמע ונתגייר א"א אלא בפעם אחת והא דלא זכר כאן רש"י עמלק משום דאין שייכות שמחה שלו אלא במה שהיה לישראל בימיו כגון מן ובאר ומ"ת והיה הוא ג"כ נהנה מזה, משא"כ גבי עמלק דמאי דהוה לפני ביאתו הוה ובמה שמח הוא (כנ"ל נכון בזה): הרי עד עכשיו לא היה עבד כו'.

הא דכתב רש"י זה כאן ולא לעיל גבי כי הוציא ה' כו' דהוזכר גם שם מעלת יציאת מצרים. משום דק"ל השינוי דכאן זכר מיד מצרים ולעיל לא זכר רק ישראל ממצרים.

ע"כ פירש דכאן כוונת הפסוק לענין שהיו ביד מצרים וא"א לברוח משא"כ לעיל לא נתכוין לזאת הרבותא אלא לענין ההצלה מעבדות שנעשו חפשים: (יד) עתה ידעתי, מכירו הייתי לשעבר. כתב הרא"ם אינו ר"ל שההכרה, עכשיו היא יותר ממה שהיתה לשעבר, דהא אין מובן מהפסוק אלא שעכשיו הכירו בלבד, אלא ה"פ מדאמר עתה ידעתי כי גדול מכלל דהכירו לשעבר, דאל"כ הול"ל עתה ידעתי את ה' וכי הוא גדול.

אלא ע"כ שהיה מכירו לשעבר אבל לא היה מכיר גודל פעולתו על פעולות כל אלוהות, וה"ק מכירו הייתי לשעבר אבל עכשיו אני מכיר בענין יותר גודל פעולות מכל אלהות ובחנם טרח בזה הרא"ם, כי ודאי האי יותר קאי על ההכרה שעיקר ההכרה שיש לאדם בהקב"ה הוא מצד פעולותיו והשגחותיו, ע"כ אמר כבר ידעתי את ה' ב"ה מצד פעולותיו, אלא שעכשיו אני מכירו ביותר מצד פעולותיו: מכל אלהים, מלמד שלא הניח ע"ז כו'.

ואע"פ: שגם דוד אמר כי אני ידעתי כי גדול ה' ואדונינו מכל אלהים, התם באמת הכוונה על שתי הכרות כמפורש בפסוק, כי גדול ה' זו היא הכרה אחת, והשנית ואדונינו מכל אלהים, אבל כאן לא כתיב כי גדול כו' משמע דבהכרה אחת מיירי וצ"ל מסברא שהיתה כבר הכרה אחרת, כי א"א לומר מעלה בהכרה גדולה אם לא שהיתה תחילה הכרה פחותה ממנה, ונמצא שכאן וגבי דוד הכוונה אחת שיש שתי הכרות אלא לענין ההכרה השנייה יש חילוק דגבי דוד מפורש שם תחילה כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגולתו, דהיינו שהוא יתברך כל העמים הם תחת ממשלתו אלא שחלק להם אלהות דהיינו מלאכים שלכל אומה יש מלאך ונקרא אלהים אלא שלישראל אין מלאך להנהיגם אלא הם תמיד תחת ידו עצמו ב"ה וזה פשוט, ע"כ אמר ישראל לסגולתו נמצא דעל זה אמר כי גדול ה' היינו על כל העמים אלא ואדונינו ר"ל שהוא עצמו יתברך הוא אדונינו לא ע"י מלאך, וזהו מעלה מכל אלהים ר"ל משאר כל האומות שהם תחת אלהים היינו המלאכים.

אבל כאן גבי יתרו לא שייך לפרש כן שיש חילוק בין מעלת ישראל לשאר עמים שלא זכר מזה כלום. והרא"ם פירש שיש חילוק דגבי דוד הכירו מצד מופתים, אבל ביתרו ההכרה מצד שתפש בכל ע"ז ובמה שזכרתי נתיישב היטב בס"ד: אשר זדו כו', לשון ויזד יעקב נזיד.

פירושה דאין לשון זדו כאן לשון פועל רע כמו שהוא בכ"מ לשון מזיד אלא דכאן הוא לשון בישול, וזה למד מדברי רבותינו שאמרו בקדירה שבישלו כו' והרא"ם הקשה על רש"י דגם רבותינו פירשו על פועל רשעה) ומ"ש בקדירה שבישלו בה היינו משל בעלמא לא פירוש על תיבת זדו, ונעלם ממנו תלמוד ערוך בפ"ק דסוטה (דף י"א) מאי משמע דהאי זדו לישנא דקדירה הוא דכתיב ויזד יעקב נזיד ובספר צידה לדרך הביא זה: (יג) ויהי ממחרת, מוצאי יום הכפורים היה כו'.

ומהו ממחרת למחרת רדתו מההר. קשה בזה למה לא פירשו למחרת הסעודה שהיתה שם שזהו מבואר בפסוק ולא יוה"כ ולא רדתו מההר, וזה קשה למ"ד יתרו בא אחר מ"ת דלמ"ד קודם מ"ת ודאי היתה הפסקה גדולה בין ביאת יתרו לשיבת משה למשפט כמו שיתבאר אחר זה בס"ד.

ותו הקשה הרמב"ן כי לא אכלו ביוה"כ אם היה להם יוה"כ בשנה ראשונה קודם שנצטוו בו, וע"כ פירש הרמב"ן דלאו מחרתו ממש היה אלא אח"כ, וזה דוחק, והרא"ם תירץ דאכלו משום הורדת התורה כמו בימי שלמה בשעת השלמת בנין בהמ"ק, וזה אינו נראה דהא בגמרא משמע ששלמה היה באמת ראוי לעונש ע"ז ותו דכאן אינו דומה לשלמה דבשלמה לא קבלו התענית עליהם בהכנסת היום משא"כ כאן דבהכנסת היום לא היו יודעים שיבא משה למחר ובודאי קבלו עליהם והיאך אכלו אח"כ.

וג"א תירץ דעדיין לא נצטוו על יוה"כ בשנה ראשונה, וזה אינו דהא מצינו באברהם שקיים אפילו מצות עירוב תבשילין ק"ו יוה"כ ובודאי גם משה ואהרן עשו כן. ולא דקדקו בלשון הרמב"ן שכתב אם היה להם יוה"כ משמע דקושייתו דכל שאין מתענים אין עליו שם של יוה"כ וכיון דאמרו מוצאי, יוה"כ משמע שהיה להם יוה"כ וא"כ היאך אכלו בו תו הקשה רמב"ן כיון דביוה"כ ניתנו לוחות אחרונות וממחרתו הגיד להם משה

החוקים והתורות אינו יום המשפט, ותו קשה בלשון רש"י שאמר ומהו ממחרת למחרת רדתו מן ההר, למה הניח מ"ש תחילה מחרת יוה"כ ומה הוקשה לו על זה: ונראה לתרץ כל זה דביוה"כ עצמו ירד משה, ואז בא יתרו ובאותו יום עצמו למד עם ישראל עד הלילה ובלילה דהיינו מוצאי יוה"כ אכלו עם יתרו, וביום ההוא כשהאיר היום ישב משה לשפוט.

ובזה מתורץ הכל דהוקשה לרש"י מהו ממחרת דאי מחרת הסעודה קשה דאין זה מחרתו דמחרת שייך ביום שאחר אותו ענין שאומר עליו מחרת וזה אינו כאן דהא הסעודה היתה בלילה מוצאי יוה"כ והלילה הולך אחר היום שאחריו והכל יום אחד כמ"ש ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, וא"כ היאך אמר כאן ממחרת וג"כ א"ל דמחרתו קאי על יוה"כ שהיה יום אתמול כי יעבור דהא לא נרמז קודם לזה יו"כ שיאמר עליו שם מחרת.

ע"כ פירש דקאי על רדתו מההר שכיון שהוזכר לפניו ויצא משה כו', ש"מ שירד מן ההר והיה בין העם, ע"ז אמר ממחרת, ואז היה יום המשפט כי כבר למד עמהם ביום אתמול ביוה"כ עצמו עד הלילה, נמצא הכל ניחא בס"ד: ואין פרשה זו כתובה על הסדר ק"ל טובא למה לו הוכחה זו מן שילוחו של יתרו לארצו הא כבר מוכח שאין כתובה כסדר, דהא לא היה משה למטה מן מתן תורה עד יוה"כ אלא ב"ז בתמוז לבד ובאותו יום היה מעשה עגל.

וא"כ אין לומר שישב משה לשפוט אלא במחרת יו"כ דהיינו שנה שנייה, ואפילו למ"ד שיתרו בא קודם מ"ת מ"מ אין שייך והודעתי כו' אלא אחר מ"ת, ולא אפשר זה אלא למחרת יוה"כ כיון שהיה כל אותן הימים בשמים, ועוד יש להקשות דפשיטא דיש כאן שלא כסדר למ"ד יתרו אחר מתן תורה בא ובפרשה כתוב זה קודם מ"ת, ולמה לו לרש"י הוכחה מכח והודעתי.

וא"ל דזה קאי למ"ד קודם מ"ת בא יתרו דלשון רש"י לא משמע כן דהא כתב אח"כ ואף למ"ד קודם מ"ת משמע דתחילה מיירי למ"ד אחר מ"ת. ונראה לתרץ כ"ז, דפלוגתא דביאת יתרו קודם מ"ת או אחר מ"ת תלויה בפסוק דהודעתי דמ"ד אחר מ"ת מוכיח זה מדכתיב והודעתי, ומ"ד קודם מ"ת ס"ל דאין זה הוכחה דאיכא למימר דחוקי האלהים ותורותיו היינו מה שהיה קודם מ"ת, דהיינו דינים דנצטוו במרה כדאי' בפרק ד' מיתות (דף נ"ו).

ותו דאפ"י באברהם מצינו כן דכתיב וישמור משמרת מצותי חקותי ותורותי. מש"ה הביא רש"י תחילה המ"ד דאחר מ"ת בא, דפרשה זו של ביאת יתרו ומשפט משה היה לאחר מ"ת מדכתיב והודעתי וא"כ האי מחרת היה מחרת של יוה"כ וא"כ יש כאן שלא כסדר והיינו טעמא דמ"ד אחר מ"ת.

אח"כ כתב ואף למ"ד קודם מ"ת ולא ס"ל הוכחה דהודעתי מ"מ יש כאן שלא כסדר מחמת שלוחו של יתרו לארצו כדמסיים רש"י ובה אין אנו צריכים לפלפולים אחרים שיש בהרא"ם ובג"א בזה כי נתיישב הכל בס"ד: היכן מצינו שחזר. קשה הא כמה דברים לא הוזכרו בתורה וסמכה תורה על המובן.

וכן הקשה הרא"ם, ותירץ דיש מעלה טפי בביאה זו לקדש השם יותר ממה שיש לביאה ראשונה שהולך בתו למשה בעלה וא"כ היה לו להזכיר הביאה שנייה. ואין זה מסכים דשמא לא הוצרך להזכיר כיון שנדע כן מעצמנו ונראה לי דאנו רואין ששם קרא הכתוב ליתרו חובב להודיע שגם זה השם היה לו למעלתו שחבב התורה, וא"כ היה לו להזכיר שחזר הוא עצמו ובא שם דהא איכא למטעי ולומר שחובב היה בנו של יתרו ואע"ג שיש לימוד מפסוק מבני חובב חותן משה כמ"ש רש"י אחר זה, זה אינו דא"כ לא הוצרך הכתוב לקראו חובב כיון שנדע זה מבני חובב חותן משה, אלא ע"כ דלא סמכה תורה על ההוא קרא דבני חובב דהוא נכתב בדברי קבלה.

וא"כ קשה מהיכן נדע שיתרו הוא חובב דיש סברא להיפך כיון שיתרו הלך לארצו ולא נזכרה החזרה שפיר יש לנו לומר שחובב הוא בנו של יתרו, וע"כ ודאי היה צריך להזכיר החזרה בפירוש כדי שנדע שחובב הוא יתרו: וישב משה כו' שהיה מזלזל בכבודם. קשה הא עיקר הדין הוא כן שנאמר ועמדו שני האנשים ונראה דיתרו הקשה למה כל העם עומדים והלא די בשני בעלי דינים שיעמדו ויטענו ואחר כך יבואו שנים אחרים לטעון.

והשיב לו משה כי יבוא אלי העם לדרוש אלהים כי יהיה להם דבר כו', דהיינו בשעת פסק דין שאני אומר ביניהם והודעתי חוקי כו' פירוש בטעם הדין שאני פוסק ולזה יש תועלת לכל העם לא לבעלי דינים לחוד. וזהו שפירש התרגום למתבע אולפן כו' היינו לימוד בטעם פסקי הדינים נמצא שיש כאן לימוד ודין.

והשיב לו יתרו לא טוב כו' כי ימשך זמן רב שיוכלו לקבל טעם הדינים ממך כיון שאין להם דין אלא אתה וא"א לבוא אל התכלית בזה אלא תעשה מזה שתי קביעות, דהיינו והזהרת אתהם החוקים והתורות בימים מיוחדים או בכל יום עצמו חלק מהם ותוכל ללמוד הרבה עמהם, ועוד קביעות אחרת לדין, ושמא תאמר שאותו עת שתדין לא יספיק להם לזה אמר ואתה תחזה מכל העם ממילא יספיק לדין ויהיה לך פנאי ללמוד עמהם ולהודיע חוקי אלהים בזמנים מיוחדים (כנ"ל נכון בזה), ובזה מתורץ מה שהקשה הרא"ם ע"ש: מן הבקר עד הערב כו', כאילו עוסק בתורה כל היום.

בפ"ק דשבת (דף י') רב חסדא ורבה הוו יתבי בדינא כולי יומא חלש לבייהו תנא להו חייא מדיפתא ויעמוד העם על משה מן הבוקר עד הערב וכי תעלה על דעתך שמשה יושב ודן כל היום כולו תורתו מתי נעשית אלא לומר לך כל דין שדן דין אמת לאמתו אפילו שעה אחת מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית כתיב הכא מן הבוקר כו' ופירש"י חלש לבייהו מצטערין היו שלא עסקו בתורה אותו יום תנא להו חייא שגדול שכר הדיינים ולא יצטערו, ולי נראה לשון חלש לבייהו לא משמע כן אלא חלש דעתייהו כו' תנא להו חייא שא"צ לישב ולידון כל היום אלא מקצת היום, ומ"ש מן הבוקר שחשוב הדבר כמעשה בראשית כו' עכ"ל ויש להקשות למה אמר רש"י כאן כאילו עוסק בתורה מה שלא נזכר בגמרא, וצ"ל דכאן אזיל לשיטת לשון ראשון דרש"י שהיו דואגים בשביל ביטול תורה וא"כ כשהוכיח רבי חייא דהוה שותף למעשה בראשית נכלל בו ג"כ עסק התורה שהיו דואגים בשבילה.

עוד יש להקשות כיון דמסיק בגמרא דרב חסדא ורבה לא היו דנין כל היום אלא די במקצת אם כן גם משה עשה כן מסתמא, מאי הקשה לו יתרו מדוע כו' וכל העם נצב

עליך מן הבוקר עד ערב, הא לא היה באמת כן אלא מקצת יום היה דן והיה אותו זמן לחוד נצבים עליו, וצ"ל דהך מן בוקר עד ערב השני אינו לדרשה כמו הראשון, אלא ה"ק מדוע אתה יושב לבדך ואין דיין אחר אלא הכל מצפים לך מתי יוכל להשפט בפניך וכיון שאתה דיין לבד ודן במקצת יום ע"כ הם נצבים כל היום ומצפים שתגיעם אותה שעה שיוכלו להשפט בפניך: (טז) כי יהיה להם דבר בא, מי שיהיה לו הדבר.

דקשה דהתחיל לשון רבים להם וסיים בלשון יחיד בא. ע"כ פירש דלהם היינו לאחד מהם יהיה לו דבר טענה.

והוסיף רש"י ה"א וכתב הדבר דקאי על הטענה שהיא מיוחדת לאחד מהם ולא לשניהם יחדיו (דבר חדוש) כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו והודעתי וגו'. קשה למה אמר לשון עבר בא ושפטתי היה לו לומר כי יבא אלי דבר ואשפוט.

ונראה לפרש ע"ד הגמרא פרק איזהו נשך (ס"ט) הנהו תרי כותאי דעבוד עיסקא בהדי הדדי אזיל חד מינייהו פליג זוזי בלא דעתיה דחבריה אתו לקמיה דרב פפא א"ל מאי נ"מ זוזי כמאן דפליגי דמו לשנה זבון חמרא בהדי הדדי קם אידך פליג בלא דעתיה דחבריה אתו לקמיה דרב פפא א"ל מאן פלג לך (מי שם לך דילמא לא נישומית יפה) א"ל חזינא דבתר דידי קאתי מר א"ר פפא כי האי גוונא ודאי צריך, לאודועי זוזי מי שקיל טבי ושביק חסירא א"ל לא א"ל חמרא כ"ע ידעי דאיכא דבסיס ואיכא דלא בסיס.

פירוש בזוזי אין חילוק אבל בחמרא יש חילוק ע"כ לא היה לו לחלוק בלא דעת חבירו, וכתבו התוס' כה"ג ודאי צריך לאודועי, משמע דוקא הכא לפי שהיה לו פתחון פה לחושדו קאמר דצריך להודיעו משום והייתם נקיים כו' אבל בעלמא לא. וע"ד זה אמר כאן כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי, פירוש פעם אחת בא פסק דין לפני ופסקתי ביניהם ואח"כ יבא פעם שנית דין דומה לזה ואיני פוסק כך אז והודעתי חקי האלהים פירוש כיון שיש פתחון פה צריך אני להודיעו מאיזה טעם דנתי: (יז) ויאמר חותן משה, דרך כבוד כו'.

דאל"כ ויאמר חותנו מיבעיא ליה כמו לעיל ויאמר משה לחותנו. אלא דקשה הא אדרבהפירש"י ריש הסידרא כאן היה יתרו מתכבד במשה לומר אני חותן המלך, ש"מ שלשון חותן משה אינו מורה אלא כבודו של משה.

ולפי מ"ש לעיל דדוקא אם נזכרו שניהם אמרינן דקטן נתלה בגדול משא"כ כאן דלא הוזכר רק חותן משה לחוד משמע שמתכוין לכבוד אותו שהוא חותן משה. והא דזכר הכתוב דוקא כאן דבר זה לפי שנמשך ממנו דבר חשוב בעצתו: (יח) גם אתה, לרבות אהרן וחור ושבעים זקנים.

הקשה הרא"ם שהרי כבר נהרג חור במעשה עגל כמו שפירש"י בפרשת כי תשא. ועוד יש להקשות למה לא זכר כאן נדב ואביהוא כמ"ש אח"כ על וגם כל העם הזה יבוא בשלום ושם לא זכר חור ונראה שהוא על דרך שמצינו ביחזקאל (י"ד) ארץ כי תחטא והכרתי ממנה אדם ובהמה והיו שלשת האנשים האלה בתוכה נח דניאל ואיוב המה בצדקתם יצילו נפשם, ה"נ ה"ק דרך משל אפי' אם היה שם אהרן וחור ושבעים זקנים

שהם רגילים לך לעזור כמו שאמר סוף, משפטים ואל הזקנים אמר שבו גו' והנה אהרן וחור עמכם מ"מ לא יועילו לך עכשיו כי עבודה רבה היא.

מש"ה כשמסיים וגם כל העם הזה יבוא בשלום לא זכר שם חור כי כבר נהרג ושם מדבר ע"צ האמת לא דרך משל, וקצת מדברים אלו כתבה מהרא"י ז"ל והוספתי עליהם: כי כבוד ממך כובדו רב יותר מכחך. דקשה היה לו לומר כבוד עליך, אלא להורות שאתה כבוד וכחך חזק אלא שזה יותר כבוד, וכן פירש"י על גדולים ועצומים ממך אתה עצום והם עצומים ממך (יט) איעצך ויהי אלהים עמך בעצה זו כצ"ל, וכ"ה ברמב"ן שמביא כן לשון רש"י.

והכוונה לא שהש"י יתן לך הצלחה בזה במעשה אשר תעשה אלא השי"ת יסכים לזה ויתן לך עצה זו שאז תהיה ממילא הצלחה כמ"ש עצת ה' לעולם תעמוד דהיינו שיש בה הצלחה וקיום: (כא) שנאי בצע, ששונאים את ממונם בדין כו'. כתב הרמב"ן וז"ל שכל ממון שידעו בו שיוכל אדם להוציאו מידם בדין ישנאו אותו ויחזירוהו מעצמם ואפילו הוא שלהם באמת כגון שקנה עבד שלא בעדים וכיוצא בו.

והקשה הרא"ם על זה דכיון שטוען זה עבד זה מכרתו לי והלה אומר להד"מ ה"ז נשבע היסת ונפטר ואנו יכול להוציא בדין מידו. ותמהתי שלא נתכוין בדברי הרמב"ן דלא על חנם נקט עבד ולא מטלטלין אלא דנקט עבד משום דאין שם חזקה כדאי' בפ' ח"ה (דף ל"ו) אמר ר"ל הגודרות אין להם חזקה דפירוש כיון שיכול לילך מעצמו אין שם חזקה דאמרינן לא קנאו מעולם מעצמו הלך העבד לשם.

ועדיין קשה לכאורה דאמאי לא יהיה דיין מכח זה שלא החזירו מעצמו והניח עד לדין דמ"מ אין כאן גנאי שהוא חושב שלא יעזי פניו ויתבעהו לדין בעבור, זה. ונראה דהגנאי בזה שעשה מעיקרא שלא כהוגן שקנה שלא בעדים שגרם מכשול שיבא המוכר ויאמר לא מכרתיו מעולם ומעצמו הלך אליך ולא יהיה לו שום ראייה להשיב, וכדאיתא ס"פ איזהו נשך המלוה מעותיו שלא בעדים עובר על לפני עור לא תתן מכשול וה"נ כן הוא.

ומש"ה נקט עבד לאפוקי מטלטלין שסומך על שיהיה מוחזק בדבר שקונה משא"כ בעבד וא"ל א"כ אף אם מחזירו מעצמו מאי מהני הא מ"מ עבר תחילה על מה שקנה שלא בעדים וי"ל שכל שמחזירו מעצמו ודאי הוא מאמינו שלא קנאו ממנו אלא טעה וסבור שקנאו ואין כאן ריעותא דלא עשה איסור באמת אבל כשנזקק לדין עמו הרי אנו רואין שאינו מאמינו ויודע בודאי שקנאו ממנו א"כ עשה בודאי תחילה איסור לפי דבריו שקנאו שלא בעדים.

ותו הביא הרמב"ן בשם ילמדנו שונאי בצע ששונאין ממון עצמם ואצ"ל ממון אחרים כגון שאומר אפילו אתה שורף גדישי אני דנו דהיינו שאינו חושש אם יבוא לו הפסד ממון עבור שידון הדין. וכתב הרא"ם שזהו כוונת רש"י ששונאין ממונם בדין, ומ"ש רש"י אח"כ כההיא דאמרינן כל דיינא דמפקין מיניה ממונא בדינא לאו דיינא הוא לא דייקא הוא כו'.

וי"מ דה"ק כל דיינ שיש לו מורא ממילא פוסק שלא כדין והדר מפקין ממנו במה שפסק שלא כדין, ואין זה נכון דא"כ פשיטא שהוא דיינ שקר כיון שפוסק שלא כדין, אלא

נראה דה"ק כל דמפקין בגזל מיניה ממונא בדין דהיינו שמפחידין אותו בשעה שיושב בדין שהבע"ד שמפסיד הדין יוציא ממנו בגזל אח"כ א"א לו לדון שפיר: שרי עשרות ס' אלף בספ"ק דסנהדרין איתא נמצא דייני ישראל שבע רבוא ושמונה אלפים ות"ר, וכתבו התוס' תימא הא חסרו להו טובא דכי מפקת מששים רבוא ת"ר לשרי אלפים לא משכחת בתר הכי ששת אלפים לשרי מאות וכי הדר מפקת כל הני לא משכחת בתר הכי לשרי חמשים י"ב אלף וכ"ש דלא משכחת בתר הכי שרי עשרות שש רבאות, וי"מ דבכל הני שרים אפשר דהוו זקנים יתרים מבני ששים דלא נמנו ובשרי עשרות לא חיישינן אפ"ל היו בני עשרים שהם עצמם היו בחשבון וכ"א היה היה שר על תשעה והוא עשירי, וי"מ דחשבון השררות קא חשיב דתחילתן נמנו שרי עשרות ומהחשובין שבהם נתמנו לשרי חמשים ומהחשובין שבהם נתמנו לשרי מאות ומשרי מאות בירר החשובין לשרי אלפים עכ"ל פירוש לתירוץ השני לא היו שרים בין הכל יותר מן ששים אלף אלא שמן ששים אלף אלו נבררו חשובים שבהם לשרי חמשים י"ב אלף, וכן אח"כ מאלו י"ב אלף נבררו מחשובים שבהם ששת אלפים לשרי מאות, וכנאח"כ לשרי אלפים, נמצא לתירוץ השני אותם שהיו נבררים מהעשרות היה להם ג' שררות לבסוף אחר שנבררו להיות שרי אלפים.

ולא הבנתי דבריהם דלתירוץ הא' אמרינן דלגבי שרי עשרות אמרינן שהם עצמם היו בחשבון העשרה אמאי לא נימא כן גם בשאר השררות ואמאי הקשו התוס' דחסרו טובא דכי מפקת כו' הא לא מפקינן מידי דודאי גם כל שר צריך להיות תחת שר אחר דאם יהיה עליו דין יצטרך לדון לפני שר אלף אחר ממילא לא יחסר כלום במה שנתמנה כי אחר מינוי שלו חוזר לשאר העם, והחשבון במילואו כי הוא נחשב כאחד מהם, וכן בכל המינויים כי כל אחד מישראל יהיה עליו ד' שררות דהיינו של עשרות ושל חמשים ושל מאות ושל אלפים וצ"ע: יט (א) ביום הזה, בראש חודש.

בפ' ר"ע (דף פ"ו): יליף לה בג"ש כתיב הכא הזה וכתוב התם החודש הזה לכם מה להלן בר"ח דמיירי בחידוש לבנה ה"נ בר"ח. ותו איכא ג"ש בפ"ק דפסחים (דף ו') בפר' פסח שני דכתיב במדבר סיני בשנה השנית בחודש הראשון ואתיא ג"ש מכח במדבר במדבר דכתיב במדבר סיני באהל מועד בחודש הראשון מה להלן בר"ח אף כאן בר"ח, והקשו בתוספות דלמה לא יליף גם בפר' דכאן במתן תורה מדבר מן במדבר דאחד לחודש ותירצו דמדבר מן במדבר לא ילפינן.

וקשה מזה מ"ש רש"י אחר זה דהיה לו לכתוב ביום ההוא דהא צריך כאן במ"ת לכתוב הזה מכח ג"ש, ולכאורה י"ל דהכי פריך לכתוב ביום ההוא ונילף ג"ש מכח מדבר כקושיית התוס' שזכרנו. דודאי ניחא לן למילף ג"ש דהזה הזה מן ג"ש דמדבר מן במדבר כמ"ש התוס'.

ותו דא"כ לא משני מידי דאכתי נילף ג"ש מן מדבר וחדשים נילף מן תיבת הזה ותו ק"ל במה שהקשה רש"י לא היה צריך לכתוב אלא ביום ההוא הו"ל להקשות טפי למה כתב לגמרי ביום הזה אם אינו לג"ש. ע"כ נ"ל דודאי כל תיבה שבאה לג"ש הן שהיא מופנה הן שאינה מופנה מ"מ צריך שיהיה לה פירוש לפי הענין משא"כ כאן דכתיב הזה וזה אין לו פירוש כלל, דהיאך תאמר בכל הימים אחר מ"ת ביום הזה וזה לא שייך אלא

ביום מ"ת עצמו ואין פירוש אלא לתיבת ההוא ולא להזה אע"ג שנכתב לג"ש מ"מ פירוש מיהו צריכין, וע"ז תירץ דיש לו פירוש שבכל יום יהיה בעיניך כאילו הוא יום זה והרא"ם כתב וז"ל ראיתי שבמכילתא דרשו הזה הזה לג"ש ולא דרשו בו שבכל יום יהיו כחדשים ובפסיקתא דרשו שיהיו חדשים לא דרשו שהיה ר"ח ושמא הן אגדות חלוקות ורש"י הביא שתיהן כמנהגו בכמה מקומות עכ"ל ולדידי נתיישב הכל בס"ד, דג"ש הוא ענין אחר ופירוש התיבה הוא ענין אחר, ושניהם אמת: (ב') ויסעו מרפידים, למה הוצרך לחזור ולפרש כו'.

נראה דאין הקושיא מכח ויסעו ויבאו שכן הוא הרבה פעמים בפ' מסעי ויסעו ויחנו והפסוק קמ"ל מקומות הנסיעה והחנייה ולא היו חניות אחרים ביניהם כמ"ש הרמב"ן. וג"כ אין הקושיא מכח, הכפל, דבאו שהוזכר בפסוק באו ואח"כ ויבאו, דביאה ראשונה צריכה להורות זמן אימתי היתה ומעלת הביאה זו שלא היה כמות כלל החניות ונראה לדקדק עוד לשון רש"י שכתב לחזור ולפרש כפל לשון.

אלא נראה דקשיא ליה, דהיאך כתב תחילה הביאה למדבר סיני ואח"כ הנסיעה מרפידים וה"ק והלא אין חידוש בנסיעה זו, אלא דלא אתא לחדושי בזה אלא בא לגלות הנסיעה וחנייה כדרכו במסעי, ע"ז קשה דהיה לו לומר כסדר הנסיעה תחילה ואח"כ הביאה ולא בענין שצריך לחזור לאחוריו אלא דאתא לדרשה דתשובה ונמצא שהיה מעלה להביאה טפי מנסיעה דבנסיעה היה חטא ביטול תורה ברפידים שרפו שם ידיהם מהתורה אלא ששבו אח"כ, ובביאתם למדבר לא היה שם רק תשובה לחוד ולא שום חטא ע"כ הוקדמה הביאה להנסיעה: נגד ההר כו' נגד פנים למזרח הראב"ע הקשה דהא כתיב מנגד סביב לאהל מועד יחנו משמע לארבע פאות.

ולק"מ דהתם פירש קרא בהדיא סביב, משא"כ היכא דלא כתיב סביב אנו מפרשים על המסתבר שהוא מזרח שקרוי פני האדם: (ג) ומשה עלה, ביום השני וכל עליותיו בהשכמה שנאמר וישכם משה בבקר פירוש דסיפא הוה הוכחה לרישא מדהיו כל העליות בהשכמה ממילא היתה למחרת ביאתו. וי"ל מה מביא ראיה על זה משאר עליות שהיו בהשכמה משום דמקדימין למצות כל מה דאפשר משא"כ ביום ביאתם לא היה אפשר,, ואם כן נימא אדרבה תיכף בשעה שבא עלה והקדים למצוה, ובגמ' אמרינן בפ' ר"ע (דף פ"ו) ביומא דאתו איקבע ירחא ובאותו יום לא אמר להו ולא מידי משום חולשא דאורחא וביום דבתריה אמר להו ואתם תהיו לי ממלכת כהנים פירוש דהיינו ענין ומשה עלה.

ופירש"י הדברים האלה נאמרו למחרת ביאתם כדאמרינן כל עליותיו בהשכמה היו, ונראה דמש"ה הוצרך תלמודא לומר טעם חולשא דאורחא כדי לתרץ למה באמת לא עשו זריזות תיכף בביאתם והרא"ם הקשה מאי משום חולשא דאורחא הא בלאו הכי אי אפשר בו ביום כיון דכל עליותיו היו בהשכמה, ותירץ דעליותיו שעלה מעצמו היו בהשכמה, אבל במה שעלה ע"פ הדבור א"א להעביר אפילו רגע אחד, א"כ היה ראוי שיאמר לו הדבור באותו יום עצמו אלא משום חולשא דאורחא ע"כ.

ולא הבנתי דרכו במה שהמציא חילוק בין עליות מעצמו לע"פ הדבור, דאין כן קושיא כלל, דודאי אנו למידים פירש הפסוק של ומשה עלה מכח וישכם משה ש"מ שכל העליות היו בהשכמה והיינו מצד זריזות, דאל"כ דילמא ההשכמה היתה ביום ג' אלא

מטעם זריזות ודאי היתה ביום ב' וכמ"ש הרא"ם עצמו אח"כ, אלא דאנן דרשינן טעמיה דקרא באמת למה לא היתה כאן הזהירות ביותר דהיינו תיכף בביאתם לזה הוצרכו לומר בגמרא משום חולשא דאורחא, כנ"ל פשוט ובחנם דחקו הרא"ם וג"א לתרץ קושיא דהרא"ם כי אין כאן קושיא כלל: לבית יעקב בלשון רכה.

כתב הרא"ם לא שאמירה מורה על רכות כי זה לא נמצא בשום מקום, אלא מסיפא דייק דותגד הוא לשון קשה כגידין שהוא ירק מר מכלל דגבי נשים דלא כתיב אלא לשון אמירה הוא לשון רכה ואיני יודע למה לא הביא מלשון אחרון של רש"י גבי את ה' האמרת דהיינו לשון תפארת, וכן פירש שם הרמב"ן, וגם כאן אמר בלשון רכה תגדל אותם כלומר הדברים האלו יהיה לכם לתפארת: (ד) אתם ראיתם, לא מסורת היא כו' דקשה מ"ש אתם ראיתם והלא כל העולם ידעו מן מכות מצרים ולמה אמר אתם ומה ממעט בו ותירץ דלאו למעוטי שאר אומות אתא אלא למעוטי בניכם אחריכם דהם לא ידעו דברים אלו אלא ע"פ מסורת מכם אבל אתם בעצמכם ראיתם ומ"ש רש"י על כמה עבירות כו' צריך להבין מה שייך זה לכאן.

ותו היאך מבורר שראו ישראל דבר זה שלא פרע הקב"ה למצריים על כמה עבירות, ונראה דזה רומז על מה שמוזכר אח"כ שנשא אותם על כנפי נשרים כביכול שחלק להם כבוד יותר ממה שמגיע לעצמו כמ"ש רש"י אח"כ כנשר הנושא גוזליו שאומר מוטב יכנס החץ בי כו'. וה"נ פרעה עשה עצמו אלוה כמ"ש רש"י בפ' וארא בפסוק הנה יוצא המימה, ומסתמא כבר היה עושה כן שהחזיקוהו לאלוה ולא הקפיד הקב"ה על זה עד שנזדווג לישראל, אז צירף לו מעשה זה.

ועל זה אמר שפיר אתם ראיתם בעיניכם החסד שעשיתי לכם וחלקתי לכם כבוד כביכול יותר ממני עצמי. כנ"ל נכון בס"ד: ואשא אתכם כו' נקבצו כולם לרעמסס.

כתב הרא"ם אבל בפר' בא בפסוק ויסעו בני ישראל מרעמסס סכותה, אמרו במכילתא ורש"י מביאו ק"כ מיל היו ובאו שם לפי שעה שנאמר ואשא אתכם על כנפי נשרים. ושמא יש לומר שקול הוא ויבאו שניהם דתרוייהו משתמע מהאי קרא עכ"ל.

והוא תמוה דהא חד קרא הוא דדרשינן ולמה הביא בשני מקומות אלו דרשות מיוחדות ולא דרשה אחת. ותו דהלשון של רש"י בפ' בא הוא תמוה שכתב ק"כ מילין היו ובאו כו' דלכאורה הפירוש שמרעמסס לסכות היה מהלך ק"כ מילין, וא"כ היה לומר ק"כ מילין היה דאין שייך לומר לשון רבים על המהלך שהוא ל' יחיד, כמו שמצינו ביהושע אך רחוק יהיה ביניכם וביניו כאלפים אמה ולא אמר רחוקים יהיו.

אלא ברור דעל ישראל קאי כמו שסיים אח"כ ובאו וה"ק ק"כ מילין היו ישראל מפוזרין בארץ גושן ולשעה קלה נקבצו לרעמסס כמו שאומר כאן ודא ודא אחת היא, וזה דבר נכון מאוד: על כנפי נשרים, כנשר הנושא כו'. הרא"ם הגיה כאן ד"א על כנפי כו' ושכן הוא במכילתא והפירוש שמתחלה כתב רש"י דמיון דנשר לענין מהירות כנשר, ואח"כ פירש הדמיון לענין כניסת החץ וא"כ לא היה לרש"י לכתוב דמיון דמהירות על ואשא אתכם אלא על כנפי נשרים.

אלא דאע"ג שבמכילתא כתב ד"א אין זה דרשה אחרת ולאפוקי מראשונה, אלא דמרמז הכתוב שיש שני דמיונות לנשר, ודוגמא לדבר אין היקש למחצה, ומש"ה פירש"י תחילה על ואשא אתכם שבזה אין אנו יודעים אלא המהירות עד שגילה כנפי נשרים להורות גם על הכנסת חץ: (ה) ועתה, אם עתה כו'.

שאין התנאי של עתה קאי על השמיעה לומר אם תשמע קצת תשמע עוד הרבה, וכמ"ש רש"י בפר' עקב אם שמוע תשמע, דא"כ עתה למה לי כאן אלא דהתנאי הוא שעתה תיכף תקבל עליך שכל התחלות קשות, ע"כ סמך רש"י אם לעתה: (יב) לאמר, הגבול אומר להם. פירש הרא"ם כאילו אמר והגבלת את העם בגבול שיהיה רומז בו השמרו לכם עלות מכאן, וגם אתה הזהירם על מה שרומז הגבול ואמרת להם השמרו לכם עלות בהר כו' בהכרח שנפרש מלת לאמר שקאי על הגבול כאילו אמר הגבול השמרו ואמר משה השמרו ע"כ.

ולי נראה דאין צריך לזה דודאי לאמר לא קאי רק על הגבול אלא הענין הוא כך דודאי לא היה הגבול אומר כן בפועל דלא מצינו זה אלא בחלוקת א"י דכתיב שם על פי ה'. אלא כאן הכוונה שהגבול מגלה לנו שיש איסור לעלות מכאן ולהלאה דהיינו מכח הסימן וכן משמעות דברי הרא"ם שזכרתי, וזה פשוט שאין הסימן מורה אלא על הבדל המקום דהיינו השמרו אבל לא על מאמר כל הנוגע בו יומת ושאר מה שנזכר בעונש, אלא ע"כ תרי בבי יש כאן דהגבול אומר השמרו מעלות בהר ונגוע בקצהו ואח"כ מתחיל מה שיזהיר לישראל שאמר כל הנוגע בו יומת לא תגע כו', דלכאורה קשה כיון דהשמרו הוא גם כן לאו דכל השמר הוא לאו א"כ ל"ל לא תגע בו יד אלא ודאי דהשמרו אינו אלא אזהרה דגבול מכח הרמז לא בפירוש אמירה ואח"כ יזהיר משה לישראל ממש כנ"ל: ונגוע בקצהו, אפילו בקצהו הרא"ם הביא מכילתא עלות בהר יכול לא יעלה אבל יגע ת"ל ונגוע, יכול לא יעלה ולא יגע אבל יכנס בלקטה פירוש במקום שהוא מתלקט והולך גבהו מעט מעט ת"ל ונגוע בקצהו ע"כ, וקשה יעלה ולא יגע ואם כן למה לן אזהרה לעלייה.

נראה דמצינו כן כמ"ש התוספות פ"ק דגיטין (דף ח') לענין טומאה דנכנס לארץ עכו"ם, וז"ל כגון שיש דף או גשר שראשו אחד בארץ וראשו השני בחו"ל כו'. וה"נ כן הוא לענין גבול הר סיני דיש איסור בין על אורו בין על גושו: (יג) ירה יירה, מכאן לנסקלין שהן נדחין.

בפ' נגמר הדין (דף מ"ה) ת"ר מנין שבדחיה נדונו הנוגעים בהר סיני ת"ל ירה, ומנין שסקילת אבנים הזכרה שם ת"ל סקל דהוא רגימת אבנים כדכתיב וסקלוה כל אנשי עירה באבנים, ומנין שבסקילה ודחיה, פירש"י אם הוצרך לשתייהן כגון שדחפוהו ולא מת, ת"ל סקל יסקל או ירה יירה, פירש"י רבויא דאי חדא מינייהו דוקא או הא או הא לכתוב כי יסקל או יירה ומדכתיב הני לרבויהי כתבינהו, שאם מת בדחיה יצא לכך נאמר או לחלק, וכתבו התוספות סקילה נאמרה תחילה ואפ"ה עבדינן לה בסוף משום דאשכחן, קרא דסמיך סקילה למיתה דכתיב וסקלתם באבנים ומתו.

וק"ל על דברי התוס' האלו דודאי בהכרח יש דחיה תחילה דבסקילה יש ודאי מיתה וא"א בלא מיתה דהא מצות סקילה היא כן דהא תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר אבן

היתה שם משאוי שני בני אדם נוטלה ונותנה על לבו אם מת בה יצא ואם לאו רגימתו בכל ישראל, מה שאין כן בדחייה שאפשר שלא מת ואז הלכה כבר מצות דחייה וכיון דילפינן שיש סקילה ודחייה ע"כ שהדחייה צריכה להיות תחלה, ואפשר דהתוס' נייה להו לתרוצי מכח הפסוק.

וכתב הרא"ם וא"ת כיון דאו לחלק משמע או הא או הא נימא נמי דהיכא דנסקל ומת יצא ולא בענין דחייה ואמאי קאמר כל הנסקלים נדחין דמשמע דלא סגי בלא דחייה, וי"ל כיון דכתיב או ירה ירה לא סגי בלא דחייה דאל"כ במאי מוקמינן להאי דאי בשנסקל ולא מת הא לא משכחת לה כו', אלא ע"כ דאפילו בנסקל ומת מיירי דלא סגי בלא דחייה עכ"ל.

ואשתומם כשעה חדא על המראה הזה, דס"ל להרא"ם דאם נסקל ומת בעינן אח"כ דחייה, ומבואר הוא שאינו כן דמאי שנא מדחייה ומת דדי בכך ה"נ אם נסקל ומת. ותו דא"כ למה פירש"י על מ"ש ומנין שבסקילה ודחייה היינו אם לא מת בדחייה ולא פירש כפשוטו שאם מת בסקילה צריך אח"כ דחייה אלא ברור דאם סקלוהו ומת יצא, והא דכתב רש"י כאן מכאן שכל הנסקלים נדחים, פירושו קודם הסקילה הם נדחים ואם ימות די בכך ואם לאו יסקל,, אבל אם אירע שלא דחוהו ונסקל ומת ודאי אין עליו דחייה אח"כ, ואע"ג דגבי לשון המשנה שם כל הנסקלים נתלים פירושו אחר הסקילה נתלים מ"מ לשון רש"י כאן אינו מתפרש כן, דלא נקט רש"י כל הנסקלים נדחים אלא הנסקלים שהן נדחים ר"ל שהם נדחים כבר.

והרא"ם העתיק בלשון כל הנסקלים נדחים והוא שלא בדקדוק. ואפילו אם היה גם כן הלשון כך אינו דומה לההוא דנסקלים, נתלים דשם הוה עיקר הדין כן בכל פעם משא"כ בנסקלין, קודם הדחייה זה א"א דהדחייה קודמת, אלא אם אירע שלא נדחה ונסקל ועל זה ודאי לא התנו רבותינו כלל, אלא ברור הוא דלא דק כאן הרא"ם ז"ל: במשוך היובל, כשימשוך היובל קול ארוך הוא סימן סילוק שכינה והפסקת קול פירש הרא"ם שהמשכת הקול הארוך היא הוראה על הפסקת הקול שכן דרך המנגנים הן בפה הן בכלי שיאריכו הקול וימשיכוהו בעת הפסקת הקול, והפסקת הקול היא הוראה על סילוק שכינה שלא באה אלא בקולות וברקים: היובל כו', ושופר אילו של יצחק היה.

הרמב"ן הקשה על זה כי אילו של יצחק הקריבו עולה והקרנים והטלפים כולם נשרפים בעולות, ואולי גבל הקב"ה עפר קרנו והחזירו למה שהיה. והרא"ם תירץ שפירש הקרן ממקום חבורו ששוב אינו ראוי להקטרה, והביא ראיה מזבחים (דף פ"ה) ולא נתיישב בזה דהא איתא בפרקי ר"א איל שנברא בין השמשות לא יצא ממנו דבר לבטלה, גידין שלו נעשו ממנו נימין לכנור של דוד, עורו לאזור מתניו של אליהו, קרנו של שמאל שתקע בו בהר סיני, קרנו של ימין שהוא גדול משל שמאל יתקע בו לעתיד ע"כ.

ודברי הרמב"ן בזה הם אמת אע"פ שאמר ע"ז אולי מ"מ הוא האמת הגמור, ומצינו בטיטוס הרשע שצברו את עפרו בכל יום ודנו אותו, ק"ו למדה טובה שהוא יתב' נוטל עפר השריפה הקדושה ובורא ממנו בריה חדשה, ואין כאן להאריך בזה עוד: (טו) היו נכונים לשלשת ימים, לסוף שלשת ימים.

פלוגתא דר' יוסי ורבנן בפ' ר"ע (דף פ"ו) בזה דכ"ע ס"ל בר"ח אתו למדבר סיני ודכ"ע בשבת ניתנה תורה לישראל כ"פ בקיבוע דירחא ר' יוסי ס"ל באחד בשבת איקבע ירחא ולא אמר להו מידי משום חולשא דאורחא, ובשני אמר להו ואתם תהיו לי כו' שבהשכמה עלה וקבל זה ובערב אמר זה לישראל בג' בהשכמה הוגד לו מצות הגבלה ולערב אמרה לישראל בד' בהשכמה הוגד לו מצות פרישה וקדשתם היום ומחר, ואע"פ שיש עוד שלשה ימים עד יום השבת ס"ל לר' יוסי דמשה הוסיף יום אחד מדעתו.

מיתיבי וקדשתם היום ומחר משמעבה' נאמר לו לפרוש, חמישי וששי, קשיא לר' יוסי אמר לך יום אחד הוסיף משה מדעתו והסכים לו הקב"ה שלא באה שכינה עד יום השבת מה דרש משה דרש היום ומחר היום כמחר מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו ולילה דהאידידנא נפקא ליה ש"מ תרי יומי לבר מהאידידנא ולשלשת ימים היינו אחר ג' ימים.

ורבנן ס"ל בשני בשבת איקבע ר"ח, בג' אמר ואתם תהיו,, בד' מצות הגבלה, בה' מצות פרישה, נמצא מ"ש לשלשת ימים, שהוא שבת היינו ג' ימים עם יומא דהאידידנא שהוא בלא לילה שלפניו. אל תגשו אל אשה כו' דשמא תפלוט לאשה ש"ז, דוקא בש"ז החמיר הקב"ה שהוא בא מקלות ראש, משא"כ בזבין ומצורעים ובוועלי נדות דאמרינן בפ' מי שמתו (דף כ"ב) דמותרים לקרות בתורה שיכולים לקרות באימה ויראה, ופירש"י דבעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש ונראה דהך בוועלי נדות היינו שוגגים דאז אין בא מקלות ראש לאפוקי קרי אע"ג שיוצא באונס מ"מ בא מכח הרהור.

אבל בוועלי נדות במזיד פשיטא דגרע טפי מקרי: (יז) בתחתית ההר, כפה עליהם הר כגיגית. בגמרא פ' ר"ע (דף פ"ח) אמר ר' אבדימי מלמד שכפה עליהם כו', אמר, ר' אחא בר יעקב מכאן מודעא רבא לאורייתא (שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה באונס) אמר רבא אע"פ כן הדור קבלוה בימי אחשורוש כו' וקשה א"כ למה נענשו כל הדורות עד אחשורוש הא היתה שם מודעה ונראה לתרץ ע"פ המדרש שמביא בג"א וז"ל, ובמדרש מצאתי כיון שבא הקב"ה ליתן תורה לישראל כפה עליהם הר כגיגית עד שהיו אנוסים לקבל בריתו של הקב"ה, וכתוב אצל אונס ולו תהיה לאשה לא יוכל שלחה כל ימיו ע"כ נשארו להקב"ה שלא יוכל לשלח אותם לעולם ע"כ.

ומש"ה ניחא קושיא שזכרנו דבדין האונס שלא יוכל שלחה, פירוש לגמרי בדין גירושין, אבל מ"מ יוכל לייסרה ביסורין אם יצטרך לכן דלא עדיפא משאר אשה, ה"נ לא יוכל הקב"ה לשלח ישראל לגמרי אלא מייסרם ביסורים קשים וסופה לחזור אליו בימי בן דוד במהרה בימינו: ב (א) וידבר אלהים, אין אלהים אלא דיין.

הרבה פעמים נאמרו קודם לזה אלהים ולא הוצרך לפרש כן. דהיה ק"ל שהתחיל לומר שם אלהים וסיים לומר אנכי ה' אלהיך, בשלמא לעיל ריש פר' וארא נאמר ג"כ וידבר אלהים אל משה וסיים אני ה' לק"מ כדפירש"י דאמר נאמן לשלם שכר ולא לחנם שלחתיך, מה שאין כן כאן שאומר אנכי ה' אלהיך ששם זה אינו מורה על נתינת שכר דדוקא סתם שם ה' מורה על זה, ולא הוצרך לומר אנכי ה' אלא להכיר מציאותו יתברך עלינו שנאמין בו, וא"כ למה אמר תחלה שם אלהים אלא להורות על פרעון העונש להעובר: ואם לאו אינו מקבל פורענות.

כתב הרא"ם פירוש שלא בעידן ריתחא אבל בעידן ריתחא אין שום מצוה שאין מענישין עליה וראיה מפרק התכלת (דף מ"א.) דאמר ליה מלאך לרב קטינא סדינא בקייטא סרבלא בסיתוא ציצית מה תהא עליה, וא"ל ענשיתו אעשה, וא"ל בעידן ריתחא ענשין אך קשה מההוא דפ' כל הבשר (דף ק"י) דאתיוה לההוא גברא דלא הוה מוקיר אבוה ואמיה וכפתוהו וא"ל רמי בר חמא שבקוהו דתניא כל מ"ע שמתן שכרה בצדה אין בית דין של מטה מוזהרין עליה, משמע דבשאר מ"ע שאין מתן שכרה בצדה ב"ד מוזהרין עליה להכותו, בשלמא מההיא דפרק הכותב (דף פ"ו).

(דתניא בד"א דלוקין ארבעים במצות ל"ת אבל במ"ע כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה עשה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו, ל"ק דקודם עבירה שאני, דכיון שאומרים לו לקיימו ואינו רוצה ראוי להכותו, אבל מההיא דכל הבשר דלא הוה מוקיר אבוה ואמיה וכפתוהו להכותו על מה שעבר על מצוה דכבוד אב ואם מאי איכא למימר כו' עכ"ל.

ונדון תחלה על מה דאסיק בקושיא גמרא דרב קטינא, ודפ' כל הבשר, וניחא ליה בההוא דפרק הכותב דודאי ההוא דהכותב יפה אמר דמיירי דוקא קודם שיעבור, וכן פירש"י בהדיא שם, אבל לא מכח קושיית הרא"ם אלא מכח הוכחה פשוטה דלשון עד שתצא נפשו משמע כן, דתחילה מכין אותו הכאה מועטת ואם לא ישמע מוסיפין להכותו עד שישמע או עד שתצא נפשו, וזה, לא שייך אם עבר כבר ואין נפקותא להבא, אבל קושייתו מכח רב קטינא נראה דהרב רא"ם לא דק, דבלאו הכי יש לדקדק מה הקשה רב קטינא להמלאך ענשיתו אעשה מהיכא תיתי שלא לענוש על עשה בדין שמים, דעכ"פ עובר על ציווי הקב"ה ולמה יהיה פטור שלא בעידן ריתחא, אלא ודאי דלא מיירי שם כלל מעובר על עשה בענין שיש עליו חיוב לקיימו, אלא התם שאלו בענין שאין עליו חיוב להכנס באותה מצוה כההיא דציצית שאין עליו חיוב עשיית ציצית כ"ז שאין לו בגד בת ארבע כנפות דקי"ל ציצית חובת מנא לא חובת גברא, ועל זה אמר לו אם עונשין אותו על שאינו מכניס עצמו לחובת ציצית לעשות לו בגד ד' כנפות והשיב דבעידן ריתחא מענישין אף על זאת.

אבל ההוא דפרק כל הבשר שהיה עובר עבירה בכבוד אב ואם ודאי היו מענישין אם לא היה מתן שכרו כתוב בצדו, וכן בההיא דהכותב שמכין אותו על שאינו מקיים סוכה שזהו עבירה עליו ולק"מ (וזה פשוט בעיני) אחר זה ראיתי בתוספות פרק התכלת שכתבו בהדיא כדברי. ועתה נדון בפירושא דמ"ש רש"י כאן שיש שאר מצות שאם אינו עושה אותם אין מקבלין עליהם פורענות, זהו ענין אחר דשם ודאי פשוט דכל שאינו מקיים מצות יש עליהם עונש אלא דלענין קבולי פורענות בהאי עלמא שאינו עולם הגמול קאמר דיש הרבה עבירות שאין עליהם פורענות בהאי עלמא, דיש חילוק בין עונש לפורענות דענין עונש הוא כולל ענין גיהנם אבל פורענות כמדומה שלא תמצאנו רק בעוה"ז בכל דוכתי, וע"ז אמר שיש מצות שאם יקיימם ימצא שכר אפ"ל בעוה"ז כמו שאמרו הפירות אוכל בעוה"ז וקרן קיימת לעוה"ב אבל לענין עונש לא מצינו כן, ע"כ אמר ואם יעבור לא ימצא פורענות בעוה"ז אבל עונשו חרוץ לעולם הבא ששם עולם הגמול, אבל אלו עשרת הדברות דיין הוא יתברך ליפרע אפילו בעוה"ז ופירוש זה מוכח

בזה, דאילו למה שפירש הרא"ם דמיירי במ"ע, קשה הא לא זכר רש"י רק סתם שאר מצות ולא נקט עשה, ותו דהיאך סיים דבעשרת הדברות אינו כן דמשמע אפילו אעשה יש עונש והא אין בעשרת הדברות עשה רק מצות כבוד ובזה ס"ל דאין מוזהרין עליה ומצות זכור את יום השבת ג"כ לא שייך שם מ"ע, והיאך יאמר על זה יכול אף בעשרת הדברות כן דמשמע בעשה לפי דרך הרא"ם, ותו דאף אם יש שם עשה מ"מ אין שייך לומר יכול בעשרת הדברות כן דמשמע כל עשרת הדברות, ובג"א פירש על מ"ש שלא יקבלו עונש אם לא יקיימו היינו כמו הקרבת קרבן שאם לא יביא קרבן אין עונש, אבל במצות כבוד יש עונש אם לא יקיים, וזה תמוה ג"כ דהא לא הוה דבר והיפוכו דבקרבן חוב פשיטא שיש עונש אם לא יביאנו, ובקרבן נדבה אינו ענין למצות כבוד, דבנדבה אין עליו ציווי פשיטא שאין עליו חטא אם לא יביאנו, ובכבוד יש עליו צווי שיתעסק דוקא בכבודם ויש חטא אם יעבור, ומה חידוש יש שיש דיין ליפרע ומאי רבותיה דעשרת הדברות, אלא דגם פירוש זה אינו כלל אבל, האמת הברור כמו שפירשנו בס"ד: את כל הדברים כו' מה ת"ל עוד כו' קשה דהא ודאי צריך הכתוב להודיענו מה הם הדברים שאמרן הוא יתברך בדבור אחד והרא"ם האריך מאד בפלפולים בזה, ועיקר פירושו דלא מקשה למה נכתב אנכי ולא יהיה לך אלא על הקב"ה מקשה למה חזר ואמרן, וטופס פירושו בקיצור הוא בדרך זה דלמה נאמרו קצת הדברות בל' מדבר בעדו דהיינו אנכי, לא יהיה וגו' על פני, ואילו לא תשא נאמר בלשון נסתר כאילו אחר מדבר דהא לא אמר לא תשא את שמי, ומאחר שכולם בדבור אחד נאמרו הם כמו נקודה אחת שאין לה חלקים לומר שקצת בלשון מדבר בעדו וקצת בלשון נסתר, ועוד דמסתמא לא חילק בזה ביניהם, ע"כ צ"ל דבשני דברות הראשונים היה הוא יתברך המדבר בעצמו ע"כ אמר לשון מדבר בעדו והאחרים דברי משה ולפיכך לא תוכל לומר שכולם בדבור אחד נאמרו אלא שחזר ופירש הקב"ה להם כל דבור ואז כשחזר אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענום אבל לא שאר דברים אלא מפי משה, והיה ראוי שיהיו כל עשרת הדברות נכתבים בלשון מדבר בעדו שהרי כך אמרם הקב"ה ואח"כ שני דברות כפי ששמעו מפי הגבורה בלשון מדבר בעדו ושאר השמונה בלשון נסתר כפי ששמעו מפי משה, אלא כדי לקצר כתב שנים הראשונים כמו ששמעו מפיו יתברך ושמונה דברות בלשון נסתר כמו ששמעו מפי משה.

ולפיכך הקשו רק משני דברות ומה ת"ל אנכי ולא יהיה דעיקר הקושיא מה ת"ל בלשון מדבר בעדו מה שלא תמצא בשאר הדברות ועוד האריך ולא העתקתי זה אלא לכבוד הרב הגדול הרא"ם ז"ל, בודאי שכר הרבה יש לו על יגיעתו בפלפולו בזה, אבל אינם נראים כלל לע"ד, דאין זה דרך הקושיא כלל בלשון ומה ת"ל אנכי כו'.

גם בג"א הכניס עצמו בפירוש הקושיא הזאת מה שאינו מסתבר. והנלע"ד דדברים כפשוטן שהם ע"ד מ"ש רש"י אחר זה לאמר מלמד שהיו עונים על הן הן על לאו לאו, ואם כן זה לא שייך על אמירת הקב"ה בפעם אחת הכל דודאי בבן אדם א"א לומר הן על כל דבור בפני עצמו כיון שהיה חידוש הכל בפעם אחת מה שאין יכולת לבן אדם הענייה הן ולא מבן אדם היא היתה בלתי אפשר אותו פעם, אלא ע"כ דלאו בפעם אחת נאמר אנכי ולא יהיה וכן השאר א"כ תקשה לך דמקרא דכל הדברים האלה משמע שהיו בפעם אחת וה"פ ומה ת"ל אנכי ולא יהיה דמשמע שהיה על כל אחד תשובה מיוחדת,

נמצא קשיין קראי אהדדי, לזה תירץ דשתי אמירות היו פעם אחת בדרך כלל, וע"ז לא השיבו כלום ואח"כ חזר ופירש וענו על כל דבור בפני עצמו זהו הפירוש האמתי בלי ספק בס"ד כפשוטן של דברים: לאמר, מלמד שהיו עונין כו'.

דכל לאמר הוא שיחזור השומע ויאמר לאחר מה ששמע הוא וכאן שמעו כל ישראל ולמי יצטרכו לחזור ולהגיד. וכן בכ"מ שאין שייך שם לומר לאחרים צריך פירוש על מלת לאמר: (ב) אשר הוצאתיך וגו' כדאי היא ההוצאה, דקשה דמשמע, שבא לגלות שהוא יתברך המדבר עמך הוא אשר הוציאך ממצרים דא"כ אין לו שייכות עם ה' אלהיך אלא היה לומר אנכי אשר הוצאתיך, אלא העיקר המכוון הוא שאנכי ה' אלהיך ותהיה משועבד לי ונתן טעם ע"ז בשביל שהוצאתיך כדאי הוא, פירוש דבלאו הכי יש הרבה עניינים שאני אלהיך אלאדדבר זה לחוד הוא כדאי.

וא"ל כוונת רש"י דקשה לו למה לא נאמר אשר ברא שמים וארץ ותירץ דמש"ה נקט יציאת מצרים שהיא טובה לישראל, דבזה לא מיושב לשון כדאי: ד"א לפי שנגלה כו'. גם בדבר זה הוה אשר הוצאתיך טעם, לה' אלהיך כי ה' הוא שם מורה על אלהות כל העולם ואלהיך הוא בייחוד על ישראל, ואמר כי האלוה של כל העולם הוא אלהיך ואין אחר, ושינוי הצורות שאתה רואה הוא, בשביל שהוציאך ממצרים הוצרך להראות כגבור מלחמה: ד"א לפי שהיו שומעים קולות כו', לפ"ז הוה אשר הוצאתיך כו' שייך לראיה על ה' אלהיך שאין לנו אלא אלוה אחד ואע"פ ששמעת קולות הרבה, כי אני הוא שהוצאתיך מארץ מצרים ושם נתברר לך ע"י הנסים שאין זולתי כמ"ש כי אין כמוני בכל הארץ ה"נ בכאן אע"פ שיש קולות הרבה: ג) לא יהיה לך כו', לפי שנאמר לא תעשה כו'.

זהו לשון מכילתא וכתב על זה הרמב"ן וא"כ תהיה זו לא תעשה בלבד אזהרה למקיים ע"ז ברשותו ואין בה מיתת ב"ד ולמה הקדים למקיים שהוא בלאו להשתחואה ועבודה שהם בכרת ומיתת ב"ד, ולפי דעתי שאין הלכה כדברי ברייתא זאת וכדברי יחיד הוא שנויה, שכך שנינו בספרי ואלהי מסכה לא תעשו לכם יכול יעשו לכם אחרים ת"ל לא לכם אין לי אלא לכם יכול הן יעשו לאחרים ת"ל לא תעשו לא לכם ולא לאחרים מכאן אמרו העושה ע"ז לעצמו עובר משום שתי אזהרות משום לא תעשו ומשום לא לכם ר' יוסי אומר משום שלש משום לא תעשו ומשום לא לכם ומשום לא יהיה, הרי שר' יוסי יחיד במקום רבים האומר כי לא יהיה לך אזהרה למקיים ע"ז, ולת"ק אינו כן עכ"ל ובפ' קדושים מביא רש"י ואלהי מסכה לא תעשו לכם לא תעשו לאחרים ולא אחרים לכם, וא"ת לא תעשו לעצמכם אבל אחרים עושין לכם הרי כבר נאמר נאמר לא יהיה לך לא שלך ולא של אחרים עכ"ל.

לכאורה גם זה כדברי ר' יוסי וכ"כ הרא"ם, והוא תמוה למה לא כתב רש"י כדברי הת"ק שהם הלכה בשלמא אי הוה דעת ר' יוסי קרוב לפשוטו טפי מת"ק היה לומר דרש"י חפץ בפשוטו יותר, אבל באמת אנו רואין שום פשיטות לר' יוסי יותר מת"ק, והרא"ם הקשה עוד כי היכי דדרשינן שם ל תעשו לכם ולא אחרים לכם ה"נ יש לנו פה לדרש לא תעשה לך ולא אחר לך, וא"כ אף שעשו אחרים יש איסור, ולמה לנו קרא למדרש כאן העשוי כבר שלא יקיים וניחא ליה דמיירי כאן בעשוי כבר וזה מצאו או קנאו לזה קאי לא יהיה

לך ולי נראה דמי שמוצא ע"ז וקנאו בהגבהה ומכ"ש אם נותן מעותיו בעדה הוה ממש הקנייה כאילו עשאה הוא, ודברי רש"י בקדושים הם ככ"ע דודאי לכ"ע דלא יהיה כולל שלא יקיים כלל ע"ז ברשותו.

ולא פליגי אלא לעניין עשייה דת"ק ס"ל העושה אינו חייב משום לא יהיה לך אלא משום לא תעשון ולא לכם, ור' יוסי ס"ל דלא יהיה לך כולל גם העשייה וע"כ עובר משום שלש. ופירוש דברי ת"ק הוא בדרך זה, דס"ל לא תעשון אינו דבוק ללכם אלא לא תעשון היינו לאחרים ולא אחרים לכם, ועל זה מקשה רש"י מנלן לפרש כן דלמא לא תעשון דבוק ללכם, וא"כ ע"כ הוה הדיוק אבל אתם עושין לאחרים, ע"ז תירץ רש"י הרי כבר נאמר לא יהיה לך דהיינו, לענין קיום בביתך אין חילוק בין שלך לשל אחרים, הכי נמי לענין עשייה דלא תעשו אין חילוק וע"כ אנו מפרשים דלא תעשו אינו דבוק ללכם, ממילא אין כאן הוכחה לדיוק.

וזהו כוונת הת"ק שמביא רמב"ן ג"כ אע"פ שאין מביא קרא דלא יהיה לך מ"מ עליה סמך, ואמר בסוף ת"ל לא תעשו דהיינו סתם דכולל בין אתם לאחרים, וז"ש רש"י כאן העשוי כבר מנין שלא יקיים ת"ל לא יהיה לך, היינו אליבא דכ"ע לענין קיום, דלא פליגי אלא לענין עשייה. כנ"ל בדעת רש"י דלא כמו שהבין הרמב"ן מדעתו של רש"י, וא"כ גם קושיית הרא"ם ל"ק: וכתב עוד הרמב"ן והנכון לפי הפשט שהוא לשון והיה ה' לי לאלהים שלא יהיה לו בלתי ה' לבדו אלהים אחרים כו') וכן הרמב"ם וסמ"ג וסמ"ק ס"ל דקרא דלא יהיה לך אתא לאזהרה שלא לעלות במחשבה שיש שום אלוה זולת השי"ת וראיתי מי שהקשה ע"ז מס"פ שילוח הקן (דף קמב) ומפ"ק דקדושין (דף ל"ט) דההוא ששלח אם מעל בנים ונפל ומת דפרכינן שם ודילמא מהרהר בעבירה הוה ומשני מחשבת רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה ופריך דילמא מהרהר בע"ז הוה דכתיב למען תפוש את בית ישראל בלבה ואמר רב אחא זו מחשבת ע"ז, ואמאי הוצרך לדרשת רב אחא ולא מביא קרא דלא יהיה לך דמיירי מזה ונראה דלק"מ דרש"י פירש בקדושין שם מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה ולא היה לו ללקות, משמע דעבירה ודאי הוא במה שחושב מחשבה רעה כמו לא תחמוד משום שיש לחוש שיעשה גם מעשה רע אבל באמת כ"ז שלא עשה מעשה רע אין לוקין אותו על מה שעבר על לא תחמוד, ואם כן אי משום קרא דלא יהיה לך לא הוה קשה מידי דהא אותו פלוני נלקה ולא היה שם מחשבה, ואף ע"ג דעבר על לא יהיה לך במחשבה דלמא אין עונשין על זה כל זמן שלא עשה מעשה כמו בלא תחמוד, וע"כ הביא קרא דלמען תפוש את בית ישראל בלבם דגם על מחשבה לחוד מענישין אותו: אלהים אחרים כו', שגנאי הוא כלפי מעלה לקרותם אלהות אצלו.

יש מקשה הא כתיב זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו, וכן אין כמוך באלהים והרבה כן. ולא הבין דברי רש"י כאן דעיקר הגנאי הוא מכח מאמר אחרים דלשון אחרים משמע דיש לו ח"ו דמיון לו כמו שתמצא בגמרא אחרים אומרים דאותן אחרים אם גם כן גדולים כמו הת"ק אלא שהם אנשים אחרים ואף שתאמר שאינם במעלה כמו הת"ק עכ"פ יש להם דמיון להת"ק, וזהו גנאי כאן כלפי מעלה: (דבר חדוש) (ז) לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא וגו' את אשר ישא שמו לשוא.

נראה דנתכוין ע"ד הגמ' פ' השולח (דף ל"ה) מעשה באדם אחד בשני בצורת שהפקיד דינר זהב אצל אלמנה הניחתו בכד של קמח ואפאתו בפת ונתנתו לעני לימים בא בעל הדינר ואמר הבי לי דינרי אמרה יהנה סם המות באחד מבניה אם נהייתי מדינרך כלום מת אחד מבניה אמרו חכמים מה מי שנשבע בשמו באמת כך הנשבע לשקר עאכ"ו, הרי שאע"פ שלא נשבעה האשה בשם שמים אלא בחיי בנה הוה עונש כמו שנשבע בשם הקב"ה, ודבר פשוט הוא שעכ"פ אין חמור כ"כ כמו מי שנשבע בשם שמים, ע"כ אמר לא תשא שם ה' לשוא, כי יש רבותא בזה אשר לא ינקה ה' אפי' מי שנושא שמו של עצמו לשוא ואינו מזכיר שם שמים, אע"פ שאין העונש גדול כל כך מ"מ לא ינקה הוא ומזה תלמוד עונש מי שנושא שם שמים לשוא: לשוא כו' לחנם להבל כו' בפ' שבועות שתיים בתרא (דף כ"ה) איזה היא שבועת שוא נשבע לשנות את הידוע לאדם אמר על העמוד של אבן שהוא של זהב כו' ובפ"ק דתמורה (דף ג') איתא אשכחן שבועת שוא דמלקין אותו שנאמר כי לא ינקה ה' הא ב"ד שלמטה מלקין אותו ומנקין אותו שבועת שקר כגון שאכלתי ולא אכל מנלן ר' יוחנן אומר לשוא, לשוא שתי פעמים אם אינו ענין לשבועת שוא תנהו ענין לשבועת שקר דלוקה.

אבל התרגום משמע ליה דלא ס"ל האי אם אינו ענין דהוא מתרין הכפל חד למגנא וחד לשיקרא. ורש"י תופס כתרגום ומש"ה כתב תחילה חנם והוסיף להבל משום דחנם משמע דבממון תליא מלתא דכל שאין ריוח ממון שבועת חנם הוא אע"פ שיש בו צורך אחר כגון שצריך להתנצל בפני חבריו ונשבע לאמיתות הדבר, מש"ה כתב רש"י להבל כלומר דהאי למגנא שפירושו חנם היינו להבל בעלמא שאין בו צורך כלל וא"כ נשאר שוא השני לפשוטו לשנות הידוע ושקר אינו בכלל שוא שהוא בכלל אבל יש לו לאו מיוחד לא תשבעו בשמי לשקר ואמרינן בפ"ג דשבועות (דף כ) דלשוא ולשקר בדבור אחד נאמרו לענין מלקות דהיינו דין מלקות שנאמר בשבועת שוא אז נאמר גם כן שבועת שקר, ואע"פ ששבועת שקר אינה מוזכרת בדברות אחרונות אלא במשנה תורה, מ"מ גם בזה יש הוכחה מדלא הוזכר לענין מלקות תחלה רק בשוא ממילא צ"ל כן גם בשקר דאל"כ הוה צווי חדש מה שלא נזכר בראשונות וכמו שנזכיר בסמוך אחר זה: (ח) זכור, זכור ושמור בדבור אחד נאמרו.

כתב הרמב"ן ולא הקפידו בלשונות אחרים שנתחלפו, והכוונה כי זכר כל מצות עשה שנזכור יום השבת לקדשו, ושמור מצות ל"ת שכל השמר הוא לאו שלא יחללוהו, ואין ראוי למשה שיחליף דברי השם מעשה לל"ת, אבל אם החליף בדבור השני וכל תמונה ואמר כל תמונה בחסרון וא"ו או הוסיף על שלשים כו' אין בכך כלום עכ"ל והרא"ם הקשה דהשמר דעשה הוא עשה כדאיתא בפ' בתרא דיומא (דף פ"א) ואע"פ שפירושו שלא נחללנו מ"מ הוא בצורת עשה, ועוד שאין ראוי לפרש שמור את יום השבת לקדשו רק כמו לקדשו דגבי זכור דכמו דגבי זכור קאי על קריאת הקדוש ה"נ דשמור ולא הרגשתי בקושיות אלו, דאני מפרש דברי הרמב"ן בדרך זה דבכל השינויים שיש בהם ביאור אחד עם מה שכתוב בדברות ראשונות אין לנו קושיא כלל דע"י השינויים אנו מבינים מה שנאמר בראשונות, אבל מה שאינו בכלל אלא תוספת ולא נרמז בראשונות וכל זמן שלא היו האחרונות לא ידעו מזה ודאי קשה, וצ"ל בדבור אחד נאמרו דלא תקשה מה היה באותן הימים קודם שנכתב השינוי, ומה שהקשה הרא"ם דהשמר דעשה

הוא עשה לית כאן קושיא דס"ס עכ"פ צווי אחר הוא ולא נכלל בדבור זכור, דודאי לענין עונש אין דבור שמור בכלל עונש דל"ת אלא בעונש דעשה.

אבל מ"מ זכור הוא לענין זכירה קדושת שבת ושמור הוא לענין שמירה ממלאכה: תהא מזמינו לשבת הרמב"ן הקשה דזה כשמאי ודלא כהלל דאמר ברוך ה' יום יום (ביצה טז) ותירץ הרא"ם דלא פליג הלל אלא במידי דשכיח כגון מאכלים, אבל מידי אחרניא דלא שכיח למזבן כגון כלים מודה לשמאי, ונכון הוא שכן משמע הלשון שזכר רש"י שאם נזדמן לך חפץ יפה משמע בהזדמנות לא במצוי: (כ) ועשית כל מלאכתך, כשתבא שבת יהא בעיניך כו' דאל"כ קשה וכי אפשר לבשר ודם לעשות מלאכתו בששה ימים אלא ה"ק שבות כאילו מלאכתך עשויה כ"ה במכילתא (י) אתה ובנך וגו', וזהו ששנינו קטן כו' כתב הרא"ם לא ר"ל לאפרושינהו דהא בפ' חרש (דף קי"ד) משמע דאין הגדולים מוזהרים.

על הקטנים אלא דלא נימטי להו בידיהם, אבל אם עושים מעצמם אין ב"ד מצווים להפרישם, ומש"ה הורה ר' פדת הלכה למעשה דלידברו טליא וטליתא התם כו' ומתני' דקטן שבא לכבות אין שומעין לו אוקמינן לה בעושה על דעת אביו דוקא עכ"ל. וראיתי בס' צדה לדרך שכתב על הרא"ם בזה דרש"י ס"ל דקטן אוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו מדאמרינן ביבמות בפרק חרש דר' יוחנן מספקא ליה והביא ראיה מדברי הרא"ש ריש פ"ק דשבת שכתב וז"ל, וקשה דהיכי קאמר פטור ומותר כו' דאפילו קטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו עכ"ל וע"כ סיים בעל הספר הנ"ל שמ"ש הרא"ם כאן הוא כשגגה היוצאת מלפני השליט.

ואני אומר דבעל הספר ההוא שוייה לנפשיה מזיד ולא שגגה שעשה שלא כדת להעתיק דברי הרא"ש, ריש פרק קמא דשבת ודילג מה שכתב הרא"ש בזה הלשון דמכל מקום איסור דרבנן איכא דאפילו קטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו ע"כ הרי דאאיסור דרבנן קאמר התם כן, וכן מוכח מרש"י עצמו בפרק שמני גבי שרצים דכתיב לא יאכל לחיב את המאכיל לקטנים כו', משמע אבל אם אוכלין מעצמם אין מצווין להפרישו, וכ"כ רמב"ן ר"פ אמור במ"ש רש"י להזהיר הגדולים על הקטנים דהיינו שלא לטמאם בידיהם כו', וכן בהרבה מצות בדם ושרצים וטומאה כו', אלא פשוט דמן התורה אין מצווים להפרישו כשעושה מעצמו, ור' יוחנן דמספקא ליה אין להביא ראיה ממנו לומר בפשיטות דב"ד מצווין להפרישו שזה ליכא למ"ד, ועוד הקשה בספר הנ"ל על הרא"ם דב"ד אינן מצווין להפרישו אבל אביו מחוייב לגעור בו, ומביא ראיה מרמב"ם שכ"כ.

גם זה אינו כלום שלא כתב רמב"ם כן אלא מדרך המוסר מטעם חנוך לנער על פי דרכו, אבל ודאי מן התורה אין שום חיוב על אביו יותר מב"ד, ואפילו מה שעושה הקטן על דעת אביו שממחין ביד האב היינו באיסור תורה דוקא, שכ"כ רמב"ם בפרק כ"ד מה' שבת קטן שעשה בשבת שבות אין ב"ד מצווין להפרישו, וכן אם הניחו אביו אין ממחין בידו עכ"ל, הך אם הניחו אביו פירושו שמראה לו דניחא ליה בכך דהיינו מ"ש בגמרא שעושה ע"ד אביו דב"ד מצווין על האב להפרישו היינו בשל תורה דוקא, אבל מדרבנן אין ב"ד ממחין ביד האב ובספר הנ"ל לא הביין מ"ש רמב"ם הניחו אביו כמו שזכרתי,

וע"כ טעה להביא ראיה משם דאפ"י עשה מעצמו חייב ב"ד למחות לאביו שיפרישנו ואינו כן, ודברי הרא"ם פשוטים ואמיתים: ברוך ויקדשהו כו' לכפלו בששי לחם משנה.

אין הפירוש שירד ביום הששי כפל ממה שירד ביום אחר דהא בכל יום היה נשאר הרבה כדפירש"י לעיל בפסוק וחס השמש ונמס, אלא על המדידה מה שלקטו קאי, דבשאר ימים לא היה חילוק בין לוקט הרבה למעט דבמדידה היה לכל אחד כפי צרכו, ובששי היה במדידה כפל אע"פ שהלקיטה היתה בשוה, תדע לך דהא בששי הראשון לא ידעו מהכפל ומסתמא לקטו כשאר ימים ואפילו הכי היה כפל.

ודברי הרא"ם כאן אינם מובנים שכתב לכפלו, בששי ללקוט בו לחם בעד יומו ומחרתו ולא יבאש ובשאר הימים אם ילקטו יותר מעומר יבאש ע"כ. וזה פשוט שהלקיטה היתה שוה: (יב) למען יאריכון כו', ואם לאו יקצרון.

הרא"ם דחק עצמו מאוד לפרש מה הוצרך רש"י לזה. ובג"א פירש דלעיל אמר על וידבר אלהים שהוא דיין להפרע על העובר על עשרת הדברות, והא מצות כבוד אין בו עונש רק שאם יקיים מצות כבוד יהיה לו שכר, ועל זה תירץ שדרך נוטריקון מרומז העונש, וקשה על זה דא"כ אינו צריך לנוטריקון דכבר שמענו שבכל עשרת הדברות הוא דיין להפרע.

ונראה לי דקשה לשון למען יאריכון משמע שאתה תכבדה בשביל כוונה זו, וזה אינו דהו"ל מקיים מצוה על מנת לקבל פרס, ע"כ תירץ דאין הכוונה בהאי למען אלא להשמיענו העונש ח"ו אם לא יקיים: (יג) לא תנאף כו', שנאמר מות יומת הנואף והנואפת. בזה לא משמע דדוקא משמע באשת איש מיירי, אלא ע"כ מדכתיב רישא דקרא ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת כו' וקשה דהוה ליה לאתויי רישא דקרא דכתיב בהדיא אשת איש, ונראה, דאי מהתם הו"א אדרבה מדאמר אשר ינאף אשת איש משמע דיש עוד ניאופים אלא דבניאוף הזה מיירי האי קרא דחייב מיתה, ע"כ מביא מסוף הפסוק הנואף והנואפת ולא קאמר האיש והאשה כמו שהתחיל לומר ואיש כו' אלא ללמדך שזהו הקרוי נואף דוקא, ע"כ אמר הנואף בה"א הידיעה שזהו הנואף המיוחד שעליו כתוב לא תנאף.

אך קשה דאמאי לא הוכיח דמיירי בא"א דאי בפנויה ע"כ לא הוה ענוש מיתה דלא מצינו בפנויה מיתה, ואם כן ודאי מיירי בא"א דהא ע"כ בחיוב מיתה הכתוב דבר כאן כמ"ש רש"י בלא תגנוב מכח זה מכח לא תרצח, ויש לומר דבשלמא בלא תגנוב דכתיב עוד לא תגנובו וע"כ קאי אחד אממון ואחד על נפשות בזה אמרינן דטפי מסתבר דהך דהכא קאי אנפשות מכח דבר הלמד מענינו מן לא.

תרצח, אבל בלא תנאף הו"א שפיר דמיירי אף בפנויה, והיינו כל אחד לפי ענינו דבפנויה בלאו ובא"א במיתה, כמו בלא תענה דמיירי בין בעדות ממון בין בעדות נפשות כ"א לפי ענינו אם הוזם קמ"ל: (טו) וכל העם רואים. מלמד שלא היה בהם אחד סומא.

קשה הא לעיל בפסוקירד ה' לעיני כל העם פירש"י מלמד שלא היה בהם סומא שנתרפאו כולם, א"כ מה הוצרך ללמד זה שנית ובשם מהרא"י ראיתי בזה דכאן קמ"ל שלא הזיק בהם ראיית השכינה, ע"ד שאמרו המסתכל בידי הכהנים בשעת דוכן עיניו כהות מטעם

שהשכינה שורה על ידיהם במקדש. ולי נראה להקשות למה כתב רש"י לעיל שנתרפאו כולם וכאן לא כתב דבר זה וע"ק למה כתב כאן ומנין שלא היה בהם אלם ת"ל ויענו כל כל העם כו' ולעיל לא כתב דבר זה.

ונ"ל ליישב הכל דיש כאן שתי מעלות, האחת שבאותו הדור לא היה בהם סומא, והמעלה השנית שהיו ונתרפאו, ומעלה זו גדולה מן הראשונה דבראשונה היה אפשר לומר דאימור אתרמויי אתרמי כך בתולדה ומש"ה הוכיח רש"י לעיל דמיירי בהבטחה שהבטיחם הקב"ה שלא יהיה בהם סומא, וכאן מדבר הכתוב שכן נתקיים בהם שוכל העם רואים, ואי היה הדבר בתולדה כמעלה ראשונה ל"ל שנית רואים כיון שכבר העיד בהם מעלה זו, אלא ע"כ דהיה כאן מעלה השניה שהיו בהם סומין ונתרפאו, וע"כ כתב שתי פעמים, האחת על ההבטחה, שנית על שנתקיים, ומש"ה כתב רש"י לעיל שנתרפאו דהתם מיירי שיהיו נרפאים ממילא היו צריכים הבטחה, וזה אנו למידין ממ"ש שנית כאן רואים, ומענין סומא שהוכחנו מכח כפל שהיו צריכים רפואה ונרפאו אנו למידין גם בשאר דהיינו באלם וחרש דלא נכתב בהם כפל אלא שלא היו בהם דברים אלו אנו למידין שהיו בהם ונתרפאו, דודאי כמו שהיתה המעלה בסומא ה"נ היתה באלם וחרש אע"פ שלא נכתב בהם כפל כמו בסומא.

ודבר זה ענין חריף ונכון בס"ד: ת"ל נעשה ונשמע. במכילתא סיים אחר זה ומנין שלא היו בהם חגרים ת"ל ויתיצבו בתחתית ההר, וקשה למה לא הביא רש"י גם זה ונראה לתרץ דרש"י לא חשב אלו אלא משום דיש מקום לטעות בחרשים, דהיינו דבפרשת משפטים כתוב תחילה ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ואח"כ כתיב ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, מדלא כתיב גם בזה כל העם אפשר לטעות דלענין נשמע לא היו באמת כל העם אלא היו קצת חרשים ביניהם, ע"כ הוכיח רש"י מדלגבי נעשה הין כל העם, ממילא גם גבי נשמע היה כן דהא בחדא מחתא מחתינהו, הלכך אע"פ שיש קצת שינוי בנשמע מ"מ האמת שהיה שוה לנשמע, והביא רש"י קרא דויענו שהוא בפרשה זו ולא הביא פסוק ויען דבמשפטים משום שהוא מוקדם, ולא הביא הך ויתיצבו דשם אין שינוי שתצטרך לתרצו: (יט) כה תאמר, בלשון הזה.

צריך להבין כוונת רש"י במאמר זה ומה תיקן בו, ונראה דבא לתרץ למה אמר כה תאמר ולא דבר אל בני ישראל כמו בכל המצות, בשלמא לעיל בפרשת שמות גבי כה תאמר אל בני ישראל אהיה שלחני אליכם נתכוין שם שלבני ישראל לא תדבר יותר אבל לך אני מודיע יותר, ולא כמו שהיית סבור שלבני ישראל תאמר אהיה אשר אהיה כמבואר שם, אבל כאן קשה לשון זה דוקא.

ע"כ תירץ דמצינו באזהרה זו שאמר ואם מזבח אבנים תבנה, לי שמשמעותו רשות ובאמת הוא חובה כמבואר שם, א"כ הו"א כיון שיש מקום לטעות אתה סובר לשנות הלשון ולא לומר לשון אם, ע"כ הזהירו שלא ישנה הלשון כלל, ממילא ידע משה שאף באם כסף תלוה ואם תקריב כן הוא ולא ישנה (כנ"ל): (כ) אלהי כסף, בא להזהיר על הכרובים.

משמע דיש שני דרשות על אתי, חדא מ"ש רש"י תחילה דקאי על שמישי שבמרום אתי, ועוד קאי על הכרובים שעומדים אתי. ויש הכרח על ב' דרכים אלו, דתחילה מתרץ מהו אתי וקאמר דקאי על לא תעשון שלא תעשו מה שהוא אתי וא"כ צ"ל שמ"ש אלהי כסף כו' שייך ללא תעשו שאחריו ועל זה קשה הא עשיית אלהים היא אסורה לגמרי ולמה זכר כסף וזהב, ע"כ אמר שקאי על אתי דהיינו כרובים וא"ל דילמא על כרובים לחוד קאי דא"כ קאי לא תעשון על אלהי כסף ולמה לי אח"כ שנית לא תעשו, אלא ע"כ שיש כאן שני איסורי עשיות לענין אתי דהיינו איסור שמשים לגמרי, ואיסור של עשיית כרובים אם ישנה בהם, ואח"כ קשה לכם ל"ל ותירץ של"ת הריני עושה בבתי כנסיות כו': פרשת משפטים כא (א) ואלה המשפטים כו', מה הראשונים מסיני.

קשה הא קרא מפורש הוא בסוף בחקותי אלה המצות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני וכדפירש"י ריש בהר, וע"ק על מה נתכוין באמרו לשון ראשונים, אי קאי על עשרת הדברות קשה דהא באמת גם פרשת מזבח דלפני זה היה בסיני דלא נחלקה עכ"פ מכל המצות, ואי קאי על פרשת מזבח קשה מאי עדיפותא דפרשת מזבח לענין בירור שהיתה בהר סיני יותר ממשפטים ולא תלה זה בזה, ותו למה כתב רש"י למה נסמכה כו' אחר זה ולא מיד.

ותו דאינדרכו של רש"י לדרוש בכל מקום סמיכות אם לא במקומות הכרחיים. והרא"ם פירש מה אלו בקולות וברקים אף אלו כן, ובודאי האמת הוא כן כמ"ש רש"י בפ"ג דתענית (דף כ"א) וז"ל במשוך היובל וכו', ואע"ג דהאי קרא בלוחות הראשונות כתיב לא נסתלקה שכינה עד לוחות אחרונות שניתנו ביום הכפורים וגם כל ימות החורף שעסקו במלאכת המשכן שהתה שכינה בהר ומשמם ניתנו כל המצות בקולי קולות ולפידים כיום קבלת עשרת הדברות עד אחד בניסן שהוקם המשכן ונסעה וזוהי שכינה מההר וישבה לה על הכפורת ושם באוהל מועד נשנית התורה כללותיה ופרטיה ועל אותה שעה היה מתיר להם בלוחות הראשונות לעלות עכ"ל קשה מ"מ למה אמר מה הראשונים מסיני, היה לו לומר מה הראשונים בקולות וברקים שזהו עיקר הלימוד לפירוש הרא"ם.

ונ"ל בדרך זה דהיא גופא קמ"ל קרא דלא נטעה לפרש קרא דאלה המצות שזכרנו דקאי דוקא על מ"ע ול"ת שהם חובת גברא וא"א לאדם, זולתם משא"כ במשפטים שאינם חובת גברא אם, אח"כ יזדמן איזה ענין מהם ידונו כך וכך ואם לא יזדמן אין בהם צורך צווי והו"א שאלו משפטים נאמרו באוהל מועד אח"כ, ותו אפשר למיטעי דאפי' כל תורת כהנים שנאמרה באוהל מועד שם היה עיקר הדבור ובהר סיני לא נאמר רק שאר מצות שהם חובת גברא אבל קרבנות אינה אלא אם יחטא אדם או ינדב קמ"ל כאן ואלה מוסיף על הראשונים, פירוש גם פרשת המזבח קרוי ראשונים, ופשוט שהיה בהר סיני מכח אלה המצות דהא פרשת מזבח הוה ג"כ חובת גברא אף אלו המשפטים היו ג"כ בהר סיני כשאר מצות שהם חובת גברא וכן כל הקרבנות כולם נאמרו בסיני אלא שאח"כ באוהל מועד חזרו ונשנו כמ"ש רש"י שזכרנו בכלליה ופרטיה.

והשתא נקשר שפיר למה נסמכה פרשת דינים למזבח, כיון שזו ההוספה דואלה היא לימוד על כל תורת כהנים ג"כ דהוה כשאר מצות כמו שזכרנו, לזה תירץ שתשים

סנהדרין כו', ע"כ בא הוראת ענין זה תחילה בפרשת משפטים כנ"ל בזה בס"ד, והרא"ם האריך בזה בפלפולים שאינם הכרחיים: אשר תשים לפניהם כו' שתים או שלש פעמים פירוש דבעלמא דרשינן מדכתיב ולמדה את בני ישראל שיטריח עד שילמדם, ובמכילתא שנינו רע"ק אומר ואלה המשפטים וכו' ולמה נאמר לפי שהוא אומר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם שנה ושלוש ורבע עד שילמדו שנאמר למדה את בני ישראל יכול למדין ולא שונין ת"ל שימה בפיהם או שונין ולא יודעים ת"ל ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם עו לפניהם כשלחן ערוך כדכתיב אתה הראית לדעת עכ"ל וצריך להבין פירוש מכילתא זו דתמוה היא לכאורה ונראה בדרך זה דתחילה אמר שילמד המקרא עמהם פסוק אחד ד' פעמים שיהיו לומדים המקרא היטב, אח"כ אמר יכול לא שונין דהיינו לא ילמד עמהם משנה ת"ל שימה בפיהם היינו משניות שהיא תורה שבע"פ, או שונין ולא יודעין פירוש התלמוד שהוא ידיעה לפרש המשנה ת"ל אשר תשים לפניהם ר"ל אותה השימה של משנה תהיה ערוכה ומוכן לפניהם ע"פ התלמוד שמבאר כל דבר היטב וזהו כוונת רש"י ג"כ שסיים כשלחן ערוך לפניהם, דהיינו לפי התלמוד שמבאר הכל בטעם: (ב) כי תקנה עבד עברי כו' או אינו אלא בעבד כנעני שלקחתו מישראל.

קשה כיון דסתם עבד עברי בכל מקום פירושו שהוא עברי למה ומהיכא תיתי לעקם ולומר עבד כנעני שנלקח מעברי. תו קשה מ"ש רש"י ועליו הוא אומר שש שנים יעבוד דהוא פשיטא דעלה קיימינן לפרושי על מה קאי שש שנים כו'.

ובהרא"ם, כתוב בלשון זה ומה שהוסיף עוד ועליו הוא אומר כו' דלא היה צריך זה דפשיטא דעליו דעבד עברי קאי כל האמור שם, נ"ל שרוצה להשמיענו עוד נ"מ אחר דדוקא עליו של זה שלא נמכר בעד שום חטא יצא בשש, אבל מכרוהו ב"ד בגניבתו יעבוד עד שיעור גניבתו כו' עכ"ל ודבריו אלו אין להם ביאור דהא עכשיו באו אינו קיימינן דמיירי בעבד כנעני, וצ"ל שהיה כתוב לפניו ועליו הוא אומר כו', קודם האו אינו.

תו קשה ברש"י מ"ש בעבד הלקוח מנכרי כו' סברא יש לחלק ממי קנאו סוף סוף הוא עבד כנעני, והרא"ם כתב דסתם עבד הלקוח מישראל אינו אלא אחר שטבל וכו', וקשה דא"כ לחלק בישראל בזה אם קנאו ממנו קודם הטבילה או אחר הטבילה. ונ"ל דהיה לנו סברא לומר דע"ע אינו מחוייב לעבוד שש מאחר דכתיב בפרשת בהר וכי ימוך אחיך ונמכר לך לא תעבוד בו עבודת עבד כשכיר כתושב יהיה עמך עד שנת היובל יעבוד עמך, ולא הוזכר שם שש, אלא אדרבה כיון דחס רחמנא עליה דכתיב לא ימכרו ממכרתו עבד ש"מ דאין לו דין מכירת עבד אלא יעבוד עד כדי הדמים שנתן האדון בעבורו, ומ"ש שם עד היובל היינו אם הגיע היובל קודם השלמת שיעור המעות האלו.

ומה שנזכר עוד בפרשת ראה כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים ובשביעית תשלחנו כו' העניק תעניק, מדלא אמר ועבדך שש שנים דהוה משמע דדינא קאמר אלא אמר ועבדך וכו' דהיינו שהוא מעצמו יעבור כך דהיינו שיעור שכר שלו יגיע כך, כמו שאמרנו ממילא תשלחנו בשביעית אזהעניק תעניק לו כו', כל זה הייתי טועה לומר כדי שתשאר הסברא דאין ע"ע מחוייב לעבוד שש, ע"כ סיים רש"י וכתב ועליו

הוא אומר שש שנים יעבוד, פירוש דאתי שפיר, הא דאמרה תורה שצריך לעבוד שש כיון שהוא עבד כנעני מה דלא הוה.

ניחא אי מיירי בע"ע, ועוד הייתי מוכרח לומר דוהתנחלתם קאי דוקא אלקוח מן העכו"ם מטעם דורחמיו על כל מעשיו כתיב דהתורה חסה על כל בריה, מש"ה בכל גוונא אסקיה רחמנא חד דרגא דאם היה כבר אצל עכו"ם די לו מעלה שבא ליד ישראל ויעבוד לו עולם, אבל בלקוח מישראל יש לו כבר מעלה זו אסקיה חד דרגא ג"כ דהיינו שלא יעבוד אלא שש לכך הביא מדכתיב כי ימכר לך אחיך העברי, דקשה כפל דודאי עברי אחיך הוא אלא דקאי לפרושי האי כי תקנה דצריך לעבוד שש היינו באחיך דלא אמרתי לך לעיל אלא באחיך וע"כ אמר שם ועבדך שש שנים כלומר שכבר אמרתי לך שצריך לעבוד שש וא"כ ששייך לשון עבד בישראל מסתבר לומר דההיא ועבדך שש דגבי כי ימכר דינא אמר, וא"כ בעבד כנעני אין חילוק ממי נלקח אלא בכל גוונא אינו יוצא בשש (כ"ז נראה נכון בס"ד): לא אמרתי לך אלא באחיך.

כבר זכרתי ביאור זה דזה הפסוק הוא פירוש על הך דכי תקנה לגלות דעיקר הדין דשש הוא נאמר באחיך לא בכנעני אפי' בלקוח מישראל וע"כ נאמר בפסוק כי ימכר כו' ועבדך שש שנים ולא אמר יעבוד שש. ובזה מתורץ מה שהקשה הרא"ם דילמא מיעוטא דאחיך קמ"ל, לענין הענקה דדוקא באחיך יהיה הענקה ולא בכנעני, אבל לענין שש שפיר יוצא כנעני הלקוח מישראל,, וע"כ הביא מכילתא דיליף ג"ש דנאמר כאן עברי ונאמר להלן העברי מה להלן אחיך אף כאן אחיך ולשון רש"י לא משמע דיליף ג"ש אלא לא אמרתי לך, שזה מגלה פירוש הפסוק שנאמר כבר.

כמו בהגדה לא אמרתי לך אלא שמצה ומרור מונחים לפניך ואיך שיהיה יש להקשות על דברי רש"י בפרשת ראה שכתב והרי כבר נאמר כי תקנה עבד עברי ובמכרוהו ב"ד הכתוב מדבר אלא מפני שני דברים שנתחדשו כאן כו' דהא ודאי אי לאו קרא דכי ימכר הייתי מפרש קרא דכי תקנה על כנעניה לקוח מעכו"ם כדברי רש"י.

כאן וצ"ל דשם מקשה ל"ל כאן דין דשש שנים, ומתרץ דכאן הוא עיקר הדין ושם אינו אלא משום החידוש, וכתב הרא"ם דקשה כיון דהעברי דהתם לא אתא אלא ללמד על עבד עברי דהכא שאינו ר"ל עבדו של עברי לא לכתוב רחמנא לא עבד דהכא ולא עברי דהתם, י"ל דאיצטריך כדי להתיר לקרותו עבד דל"ת דיש בזיון בזה והכתוב קראו עבד בעל כרחו כמו ששנינו במכילתא וא"ל לכתוב כי תקנה עברי עבד ולשתוק מהעברי דהתם, דאין זה מנהג התלמוד דלשתוק אמרינן לכתוב לא אמרי' ע"כ וזהו באמת כלל בכל מה שמפלפלין בתלמוד שאין מקשין לכתוב רחמנא הלימוד בענין אחר אע"פ שיש ריוח מזה: כי תקנה כו', אבל מכרוהו ב"ד לא יצא בשש, הקשה הרא"ם היאך אפשר לטעות כן דהא כתיב כי ימכר לך אחיך העברי כו' שהוא במכרוהו ב"ד דכן משמע לשון ימכר ע"י אחרים כמ"ש רש"י שם, ולא תירץ כלום אלא מחק גירסא זו דאבל מכרוהו ב"ד כו'.

ולפי מ"ש לעיל דכיון דכתב. ועבדך שש שנים ולא כתיב ועבדך משמע דלאו דינא קאמר אלא אחר שיהיה כך אתי שפיר גם כאן דאימא מכרוהו ב"ד לאו דינא דיצא בשש: הרי מוכר עצמו מפני, דחקו אמור.

הקשה הרא"ם דילמא לעולם גם שם מיירי במוכר עצמו וחזרה ונשנית מפני חידוש שנתחדש בה דהיינו שלא תעבוד בו עבודת עבד כמו שפירש"י שם שלא יוליך כליו אחריו למרחץ, כמו שאתה צ"ל ע"כ אם תפרשהו על מכרוהו ב"ד שחזרה ונשנית בפרשת ראה משום שנתחדש בה דין הענקה והיקש העבריה לענין שש ואמאי לא נימא איפכא ג"כ הכי ולא אשכח פירוקא, ובג"א טרח לתרץ בתירוצים אינם מיושבים לי ונלע"ד דאין כאן קושיא כל עיקר דלא אמרינן בשום דוכתי לא נשנית אלא בשביל חידוש אלא אם החידוש תלוי בגוף הדין שנשנה וממילא צריך גם השינוי כההוא דהעברים, להיקשא לעברי לענין שש והענקה דתלוי דוקא אם עבד שש, וכן בגזל הגר ע"ש דשייך החידוש לגוף הדין, משא"כ לענין לא תעבוד בו עבודת עבד דאינו תלוי כלל בשש א"כ לא היה לו להזכיר כלל שם דין שש דהיינו שנאמר שם שכיר לג"ש דיליף ר' אליעזר בפ"ק דקידושין (דף י"ד) דרש"י אזיל כאן לשיטת ר' אליעזר ומש"ה כתב כאן הרי מוכר עצמו מפני דוחקו אמור פ"י מכת הג"ש ובמכילתא אמרינן עבד יכול תקראנו עבד לשם בזיון ת"ל כי תקנה עבד עברי התורה קראתו עבד בעל כרחו, הרא"ם יליף מזה דיש היתר מן התורה לבזותו בשם עבד, והוא פלא איך יצא מפיו וכן לשון המכילתא ודאי לא מורה כן, ויש שמגיהים ומוחקין במכילתא זו, ושנו הרבה דהך בע"כ קאי על התורה שקראתו עבד שלא ברצון אלא שהוכרתה לקרותו עבד להורות שעכ"פ יש עליו שם עבד להרבה דינים אבל לא לבזיון ח"ו, ומש"ה סמך לו עברי להורות שאינו מתכוין לבזיון אלא עברי הוא.

והרבה תימה על הרא"ם שנעלם ממנו פירוש זה: כל זה הפלפול כתבתי לתרץ דרך הרא"ם שכתב להקשות דשמא נאמר פרשת וכי ימוך אחיך בשביל שנתחדש בה לא תעבוד בו עבודת עבד. אבל לפי דרכו יש להקשות עודשמא בשביל שנתחדש בה דין היובל הנזכר שם.

אבל באמת אין כאן שייכות קושיא, מחמת שנתחדש בה דשם לא נזכר כלל שש אלא ילפינן לה מג"ש דשכיר והג"ש אתיא להרבה דברים, ממילא אין שם יתור אלא אנו לומדים ממילא לענין שש. וא"כ עיקר הקושיא דאם מיירי כאן בכי תקנה במוכר עצמו קשה ל"ל האי קרא הא ילפינן במוכר עצמו בג"ש לקמן, וא"כ א"ל דהכא גוף הדין והתם חזר ושנה בשביל החידוש דשם דהא אין שם חזרה לגוף הדין בפירוש אלא דממילא, אנו לומדים האי מילתא דשש שם מג"ש וא"כ גוף הדין דכאן ל"ל.

ואין שייך לומר דגוף הדין הוא במקום אחד וחזר ונשנה בשביל חידוש אלא היכא דאם נאמר בפירוש בשני המקומות כההיא דכי ימכר אחיך לענין מכרוהו ב"ד ובגזל הגר: (ג) בגפו יצא, מגיד שאם לא היה נשוי כו'. יש לדקדק יתור לשון דמגיד, ונראה דיש כאן מקום עיון בדבור זה דכתב שאם לא היה נשוי מתחילה אין רבו מוסר לו שפחה כנענית, דמשמע לכאורה דיש איסור על העבד לישא שפחה, ומשמעות זה יש ללמוד מהא דאיתא פ"ק דקידושין (דף י"ד) דת"ק דר' אליעזר ס"ל דמוכר עצמו אין רבו מוסר לו ש"כ ופירש"י ואסורה לו, אבל במכרוהו ב"ד כתיב אם אדוניו יתן לו אשה.

א"כ גם כאן שאין רבו כו' אסורה לו שפחה כנענית, אבל כי דייקת ליתא להא מילתא חדא דכאן, אין דומה לההיא דפ"ק דקידושין, דשם ודאי כיון שאין מוכר, עצמו בכלל

עבד עברי הנזכר בפרשה דהכא אם אדוניו יתן לו אשה, ממילא הוה קדוש כשאר ישראל דאסור בשפחה משום לא יהיה קדש, משא"כ כאן דאין לאו דלא יהיה קדש תלוי אם היה נשוי תחילה אשה או לא דאיסור לא יהיה קדש תלוי בגוף האדם דאסור בשפחה ומה יועיל לזה שנשא אשה ישראלית תחילה, וכי ע"י זה שהיה לו.

אשה נפקע מגופו הלאו דלא יהיה קדש שתלוי בקדושת הגוף של ישראל ויש ראייה ברורה מדברי התלמוד בס"פ האומר בקידושין (דף ס"ט) דאיתא שם במשנה ר"ט אומר יכולין ממזרים ליטהר מפסול בניהם שלא יהיו ממזרים כיצד ממזר שנשא שפחה הולד עבד ואינו ממזר דולדה כמוה שחררו נמצא הבן בן חורין.

איבעיא להו ר"ט לכתחילה קאמר ממזר נושא שפחה דסבר כי כתיב לא יהיה קדש בישראל כשר כתיב ולא בממזר או דיעבד קאמר ממזר שנשא שפחה אבל לכתחילה לא ישא דהא ישראל הוא וקרין ביה לא יהיה קרש. ת"ש דאושפיזכניה דר' שמלאי ממזר הוה ואמר לו אי אקדמתך, טהרתניהו לבנך (אם הייתי מכירך קודם שנשאת אשה הייתי משיאך עצה לטהר בניך) אא"ב לכתחילה שפיר שהיה אומר לו ליקח שפחה אא"א דיעבד מאי ניהו (מאי הוה אמר ליה איסורא לא הוה מנסב עצה למיעבד) ומשני דא"ל זיל גנוב ואזדבן בע"ע, ופרכינן והא בשניה דר' שמלאי לא היה ע"ע אלא ש"מ ר"ט לכתחילה קאמר וכתבו התוס' דה"מ לאקשווי ומי שרי להשיאו עצה לגנוב אלא בלאו הכי פריך שפיר ועי"ל דאי הוה מקשה הכי ה"מ לשנויי דא"ל זיל ומכור עצמך וכו' אא דאמר אחד זה ואחד זה רבו מוסר לו שפחה כנענית מ"עכ"ל.

והשתא קשה דמה מהני ליה אי הוה מוכר עצמו לע"ע אפי' לר"א דרבו מוסר לו שפחה כנענית דהא בקרא כתיב בגפו יצא ואין רבו מוסר לו ש"כ אא"כ היה נשוי תחילה ואם אינו נשוי אין רבו מוסר כו' והוא אסור לישא שפחה ואותו אושפיזכנא לא היה נשוי אי היה ר"ט מקדימו ומה עצה היה יכול ר"ט ליתן לו, וזה ודאי קושיא חזקה, אלא ע"כ דהא דאין רבו מוסר לו ש"כ באינו נשוי תחילה היינו שאין כח לרבו לעשות כן, אבל איסור אין בדבר אם הוא רוצה כיון שיש עליו כבר שם עבד ואין שם עבדות תלוי בנשיאת אשה תחילה, וזו ראייה שאין עליה תשובה לפי ע"ד.

ועוד ראייה מהא דאמרי' פ"ק דקידושין (דף כ') אר"נ בר יצחק יש לו אשה ובנים רבו מוסר לו שפחה כנענית אין לו אשה ובנים אין רבו מוסר לו שפחה כנענית, ופירש"י רבו מוסר לו בעל כרחו משמע דאם אין לו אין מוסר לו בעל כרחו ברצון יכול למסור לו ואין איסור בדבר. וא"ת יש איסור באין לו א"כ נימא דמ"ש ביש לו דרבו מוסר לו היינו היתרא ומנא לן לומר בעל כרחו אלא דפשיטא שאין איסור אפי' באין לו ולכוונה זו כתב רש"י כאן מגיד כו' כלומר של"ת שאין היתר אלא ביש לו אשה קמ"ל דאין הפסוק מגיד אלא כחו של רבו אימת הוא כנ"ל.

ומ"מ יש תימא על רש"י למה לא הזכיר רק אשה ולא בנים כיון דבגמרא איתא בהדיא כך, ועוד קשה על, רש"י דכתב בגפו יבא לשון בכנפו ובגמרא אמרי' שם ת"ר אם בגפו יבא בגופו נכנס בגופו יצא ר"א בן יעקב אומר יחידי נכנס יחידי יצא א"ר נחמן ב"י ה"ק יש לו אשה ובנים רבו מוסר לו שפחה כנענית אין לו אשה ובנים אין רבו מוסר לו,

ופירש"י דגם ראב"י מפרש בגפו לשון בגופו אלא שדורשו בענין אחר, וא"כ למה פירש"י כאן בגפו לשון בכנפו דהיינו בגדו.

ונראה דהני תרי קושיות חדא מיתרצא בחברתה דיש כאן חילוק בין ר' אליעזר ב"י לתרגום דלראב"י דאמר יחידי נכנס ע"כ לומר דהצריכה תורה שיהא לו אשה ובנים דאשה עכ"פ בעינן שהרי כתוב אחריו אם בעל אשה הוא ממילא ברישא לא היה לו אשה, אלא דאפ"י יש לו אשה ואין לו בנים ג"כ נקרא יחידי שהרי נקרא ערירי בכ"מ.

וא"כ ה"ק קרא כלשהוא יחידי הן מצד שאין לו אשה הן מצד שאפ"י יש לו אשה מ"מ הוא יחידי מצד שאין לו בנים אז אין רבו מוסר כו' ותרתי בעינן, ממילא דוקא כשיש לו אשה ובנים אז רבו מוסר כו' אבל התרגום דמפרש בלחודוהי ולא אמר לחודוהי, אלא מפרש רש"י דעל הבגד מפרשו התרגום והוה כאילו כתוב בתוך לבושו מש"ה צריכה ב"ת דבלחודוהי, וא"כ שאמרה תורה שלא היה אתו אלא לבושו ממילא נתמעט אשה והבנים אז בגפו יצא, ממילא הדיוק אם יש לו אשה אף בלא בנים רבו מוסר לו שפחה כנענית מש"ה הביא רש"י התרגום ולא הזכיר אח"כ רק האשה ולא בנים, (זה דרך נכון וחרף בס"ד) אם בעל אשה הוא, ישראלית.

במכילתא איתא אתה אומר בישראלית או אינו אלא בכנענית כשהוא אומר אם אדוניו יתן לו אשה הרי כנענית אמורה מה ת"ל אם בעל אשה, בבת ישראל הך הרי כנענית אמורה פירושו שאמורה בענין אחר ממה שכתוב כאן. והרא"ם דחק עצמו בחנם בפירוש דברים אלו: ויצאה אשתו עמו כו' במזונות אשתו ובניו קשה דבפסוק לא הוזכר בניו ונראה דהגמרא דאיתא שם דבר זה אזלא לטעמא דזכרנו בסמוך דבעל אשה הוא היינו גם שיש לו בנים כמו שכתבנו ההוכחה,, ממילא אשתו כולל גם בנים וא"כ גם אשתו דאח"כ ג"כ בנים בכלל ואע"ג דלהתרגום שזכרנו אין הכרח לבנים מ"מ כתב דהך הגמרא דלענין דינא חד טעם למזונות אשה ובנים כי מי יפרנסם זולת הרב: (ד) אם אדוניו יתן לו כו'.

שהרי העבריה אף היא יוצאה בשש כו'. עד הנה הוא לשון מכילתא, ורש"י פירש דהוכחת המכילתא הוא מכח זה שהרי העבריה כו'.

והרמב"ן כתב על רש"י ואינו מכוון כי אם נאמר שהיא בישראלית לא במוכר את בתו לאמה שיוצאה בסימנים כי היאך יתננה לו אדוניו והוא אין בידו למוכרה לשום אדם אחר, וכן הראיה שהרי אף היא יוצאה בשש אינה אלא לדבריו שכתב במוכר עצמו שאינו נמכר אלא לשש והם בתלמוד דברי יחיד והלכה במוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש וא"כ אין אשה יוצאה בשש אלא בשמוכרה אביה, אבל מה שאמרה מכילתא הא בכנענית הכתוב מדבר, מפני שאמר האשה וילדיה תהיה לאדוניה שהולדות בכנענית לאדון שולד שפחה כמוה, אבל בישראלית אפ"י היתה גדולה שמכרה לעצמה בניה של אב הן עכ"ל.

פירוש דבריו הוא כך דע"כ הך דאמר במכילתא או אינו אלא בישראלית היינו אמה ישראלית דישראלית ממש מאי בעיא אצל זה האדון אלא ודאי אמה ישראלית והיכא

משכחת לה אי בקטנה שמכרה אביה לזה האדון הא בזה מצוה ליעדה לעצמו או לבנו ולעם נכרי לא ימשול למכרה והיאך אמר המכילתא אם אדוניו יתן אותה לו לאשה.

אלא ע"כ דמיירי שישראלית גדולה מכרה עצמה לזה האדון, וא"כ מה הקשה המכילתא לפירוש רש"י שהרי יוצאה בשש דזה אינו אלא לרבי אליעזר דס"ל מוכר עצמו ומכרוהו ב"ד שוין לשש אבל אנן קי"ל כרבנן דבמוכר עצמו נמכר אפילו ליתר משש והיאך אמר רש"י שהרי העבריה יוצאה בשש, וע"כ פירש המכילתא לא מכח שהרי כו' כדברי רש"י אלא ה"ק שא"א לפרש הפסוק בישראלית גדולה שמכרה עצמה דהא בזה הולדות אינם להאדון דלא זכתה תורה לאדון אלא ולד של שפחה כנענית שהולד כמוה משא"כ בישראלית הולד לאב, ואע"ג שכאן האב הוא עבד של האדון מ"מ העבד הוא.

ישראל ואין ולד שלו מישראלית להאדון ולמה אמר תהיה לאדוניה זו היא כוונת הרמב"ן ז"ל: (ו) אל הדלת כו', מה מזוזה כשהיא מעומד. פירש"י פ"ק דקידושין, דמזוזה לא מיקריא אלא כשהיא מעומד, אבל דלת צורתה מוכחת עליה אף כשהיא מוטה: ועבדו לעולם כו' ת"ל ואיש אל משפחתו תשובו הרא"ם כתב וא"ל דהוא בפגע בו יובל קודם שש קא מיירי משום דפגע בו יובל קודם שש מושב אל משפחתו נפקא כו'.

ותמהתי אמאי לא מייתי מפסוק עד שנת היובל יעבוד עמך ופירש"י אם פגע היובל קודם שש יוצא, והך קרא דואיש אל משפחתו מפורש בהדיא בפ"ק דקידושין (דף ט"ו) דקאי על נרצע מכח דכתיב ואיש אל משפחתו דנקט איש משמע ולא אשה איזה דבר הנוהג באיש ולא באשה הוי אומר זו רציעה הכי אמרינן שם בהדיא.

אלא דקשה למה לי הך משמעות תיפוק ליה דע"כ מוקמת לה ברציעה דהא מוכר עצמו יש לו פסוק עד שנת היובל יעבוד עמך, ומכרוהו ב"ד יש לו פסוק ושב אל משפחתו, ע"כ מיירי פסוק זה דואיש אל משפחתו על נרצע, ונ"ל דשם בגמרא אמרינן על פסוק זה דפשוט הוא שמיירי בנרצע דאמרינן שם אי בנרצע כבר אמור, וע"כ ודאי קשה מאי משמע פשיטות זה וע"כ אמר שהוא מכח ואיש, וא"ל א"כ ל"ל להוכיח שם מכח יתור דאמר אי במכרוהו ב"ד הרי כבר אמור ושב אל משפחתו היה ל"ל דע"כ קרא ואיש אל משפחתו קאי על נרצע מכח ואיש י"ל דתלמודא ידע דיש לימודים אחרים על איש אלא דכיון דע"כ יש לנו שני פסוקים מסתבר לאוקמי טפי קרא דואיש על נרצע (ז) לא תצא כצאת העבדים כו', לא תצא בשן ועין כו'.

אצטריך קרא ע"ז דלא נילף מכנעני דיוצא בזה ק"ו עברי: מקיש עבריה לעברי. הוצרך בזה היקשא משום יובל, דלא כתיב אלא בעברי אבל שש כתיב בהדיא גם בעבריה כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש: יכול העברי יוצא בראשי איברים.

כתב הרא"ם מהיכא תיתי לרבווי כן אי מק"ו מכנעני נימא אמה תוכיח שאינה יוצאת בראשי איברים אף עברי כן, ותירץ דאיכא למיפרך מה לאמה שכן אינה נמכרת בגניבתה. ועוד הקשה על מ"ש רש"י מקיש עברי לעבריה למה לי היקשא בלא היקשא נמי מהיכא תיתי לומר שעברי יוצא בראשי איברים אי מק"ו מכנעני אדרבה נילף מקל וחומר מעבריה דאינה יוצאת בראשי איברים דמה עבריה שיוצאת בסימנים אינה יוצאת בראשי איברים ק"ו לעברי שאינו יוצא בסימנים דאינו יוצא בראשי איברים, ותירץ

דאין ללמוד מעבריה שכן אינה נמכרת בגניבתה א"נ כיון דסימנים לא שייכי בעבד עברי דלא שייך ביה מכירה בקטנות אפ"י ע"י אביו דדוקא בבת קטנה יש זכות לאב אבל לא בבן אין זה ק"ו עכ"ד ותמוהין מאד דמ"ש תחלה פירכא מה לעבריה שכן אין נמכרת בגניבתה ע"כ אין יוצאת באיברים, ואיפכא הוא דאדרבה כיון שיש לה מעלה שאינה נמכרת בגניבתה א"כ מן הראוי שתהיה לה מעלה להיות יוצאה באיברים ואדרבה מכח זה נתחזק הק"ו דיוצאת באיברים ומ"ש עוד שאין שייך ק"ו כיון דסימנים, לא שייכי בעברי, תמה אני על חכם גדול אוצר כלום כמוהו, דהרי בהרבה הרבה מקומות פרכינן כזה דהיינו בענין פלוני לא מצינו חומרא זו אע"ג, דלא שייכה שם מ"מ תיתי מהיכא תיתי שלא מצינו חומרא זו ואחד מהם בר"פ הערל (דף ע"א), אדרבה אנינות ה"ל לרבווי שנוהגת באנשים ונשים משא"כ במילה שאינה נוהגת בנשים, אע"ג דלא שייך כלל, וכנהנה רבות ומה שהקשה הרא"ם מה ראית לילף עברי מכנעני נילף מאמה העבריה, איני יודע רמז קושיא בזה, דאטו דבר ברור קאמרינן דנילף עברי מעבריה אלא ספק קאמרינן דהיינו אי לאו היקשא דעברי מעבריה לא הוה ידעינן מה נעביד אם נילף מכנעני דהוא יוצא באיברים או נילף מעבריה ק"ו דאינה יוצאת באיברים ושני הצדדים שקולים ק"ו גמור ע"כ הצריכה התורה היקשא בהדיא לעבריה עוד הקשה הרא"ם כיון דק"ו מכנעני והיקש לעבריה סותרים זה את זה לענין איברים ויש ילפותא אחריתא לענין היקש דהעבריה דהיינו לענין קנין כסף, א"כ אמאי לא מקיימינן תרווייהו הק"ו לענין איברים וההיקש לענין קנין כסף והשאיר בצ"ע ולפי מה שכתבתי לק"מ דיש ג"כ ק"ו איפכא מן עבריה דאינה יוצאה באיברים א"כ אין שום ק"ו מהם מכריע והוה ההיקש קיים ואין היקש למחצה, ע"כ גם עברי אין יוצא בראשי איברים, והכל ניחא: (ח) אשר לא יעדה כו', וכסף קנייתה הוא כסף קדושיה, דלשון יעוד אינו אלא הכנה בעלמא ולא פעולה והיינו בזה שא"צ פעולה לקדושין אלא הם ממילא בכסף קנייתה: שמצוה ביעוד.

בקיודושין פרק קמא (דף י"ט) ובחולין (דף ס"ה) כתבו התוס' אשר לא יעדה קרינן לו בוי"ו שראוי לו ליעדה: והפדה כו', שאף הוא מסייע לה. קשה מאי סיוע הוא מסייע לה שהרי כל פועל יכול לחזור בו אפ"י בחצי יום שנאמר כי לי בני ישראל עבדים ונותן לו שכר פעולה עד אותה שעה.

ויש לתרץ דפועל אם היה דבר האבד אינו יכול לחזור וכאן מגרע כספו בכל שעה שירצה ויוצא והוה כאדם אחר ומטעם זה פשוט ג"כ דאע"ג דבפועל אמרינן דשמין מה היתה הפעולה עד הנה או מה שעתיד להיעשות כדאית' בפרק האומנין (דף ע"ו): בפלוגתא דר' דוסא ורבנן וכן. אם קלקל הפועל אין היזק לבע"ה אבל כאן אין חילוק בין אם פעולת כל השש שוה שנה לשנה או אם אח"כ שוה יותר בכ"מ הולכין אחר השנים כל שנה נחשבת לששית המנה ובפ"ק דקיודושין (דף י"ד) איתא דאמה עבריה לקנית בכסף מן והפדה מלמד שהוא מסייע בפדיונה בגרעון כסף מזה ילפינן דנקנית בכסף דאל"כ במאי מגרעה, וע"ע ילפינן מעבריה מכח היקש דעברי או עבריה ואע"ג דאך עברי או העבריה כתיב במכרוהו ב"ד ולא במוכר עצמו אנו ילפינן שכיר שכיר מוכר עצמו ממכרוהו ב"ד, ומקשים מאן דלא יליף שכיר שכיר מנלן במוכר עצמו דנקנה בכסף ומשני דיליף לה מן מוכר עצמו לנכרי דכתוב בו מכסף מקנתו ש"מ דנקנה בכסף ממילא

ה"ה בישראל דגבי נכרי כתיב וכי תשיג כו' וי"ו מוסיף על ענין ראשון דהיינו מוכר עצמו לישראל ילמד מתחתון שהוא נקנה בכסף, והקשו בתוס' על מאן דיליף שכיר שכיר למה לי בעבריה והפדה לענין קנין בכסף נילף בג"ש דשכיר מן מוכר לנכרי כי היכא דהוא נקנה בכסף ה"ה לישראל במוכר עצמו ואח"כ נילף עבריה מן עבד עברי מכח ההיקש, ותירצו התוס' אה"נ דלא בעינן לזה והפדה אלא אצטריך והפדה לענין גרעון כסף.

וקשה ע"ז דהיאך מיתרצא קושייתם על גרעון כסף דלזה נמי לא צריך והפדה דהא גבי נכרי כתיב בהדיא גרעון כסף וחשב עם קונהו לענין עד היובל במספר שנים ממילא ה"ה בעבד עברי מכח ג"ש דשכיר, וממילא ה"ה בעבריה מכח ההיקש, וע"כ לומר לענין עד שש דשאני גרעון כסף של נמכר לנכרי דאזלינן לקולא לישראל כדאיתא בפ"ק דקדושין (דף כ) אר"נ ב"י תרי קראי כתיבי אם עוד רבות בשנים וכתיב אם מעט נשאר בשנים כו' דהיינו אם נתרבה כספו אזלינן בתר מכסף מקנתו ואם נתמעט כספו אזלינן בתר כפי שניו.

אבל בגרעון כסף דאמההעבריה אזלינן בכל גווני בתר שנים כמו שפ"י רש"י כל שנה ושנה בעד ששית המנה כו' משמע כל שנה שוה בזה הן לקולא הן לחומרא. כ"ז הוא ברור ומוכרח.

ויש לי תימא רבה על הרא"ם שהקשה וז"ל, וא"ת למה לי קרא דוהפדה ללמד על גרעון כסף תיפוק ליה מהיקשא דעבריה לעברי מה עברי יוצא בגרעון כסף כדנפקא לן בג"ש דשכיר ממוכר עצמו לישראל דיליף ממוכר עצמו לנכרי מוי"ו דכי תשיג כדאיתא בפ"ק דקדושין (דף י"ד:) אף עבריה יוצאה בגרעון כסף, י"ל דאיצטריך והפדה להא דתניא בפ"ק דקדושין (שם י"ח) מפדין אותה בעל כרחו של אב כו' עכ"ל.

ולא העתיק כראוי במ"ש דנפקא לן בעברי בג"ש משכיר שכיר ממוכר עצמו לישראל ומוכר עצמו לישראל ילפינן מוי"ו דאצל נמכר לנכרי. ושתים אלו אינם כן אלא דנפקא לן דנקנה בכסף בדרך זה, עברי ילפינן בהיקש מעבריה ועבריה מפסוק והפדה דקאי על גרעון כסף וממילא ידענא דנקנה בכסף אלא דהיקש הזה נכתב במכרוהו ב"ד, וא"כ קשה מוכר עצמו מנלן וע"ז מתרצינן דיליף ג"ש שכיר שכיר מוכר עצמו ממכרוהו ב"ד, וע"ז פרכינן הניחא למאן דיליף שכיר שכיר אלא למאן דלא יליף מאי איכא למימר ומשני כתיב וכי תשיג כו' וי"ו מוסיף על ענין ראשון פירש"י ובנמכר לנכרי נכתב מכסף מקנתו עכ"ל.

מבואר הוא דעל קנין בכסף קאי כל הסוגיא דילפינן בג"ש דשכיר מוכר עצמו לישראל ממכרוהו ב"ד ואז לא ילפינן וי"ו מוסיף על ענין ראשון אלא מאן דלא יליף שכיר הוא יליף מוי"ו דכי תשיג דהיינו נמכר לישראל מן נמכר לנכרי וממילא ה"ה במכרוהו ב"ד וק"ו הוא דבמכרו ב"ד נמכר בע"כ ומסתבר טפי דנקנה בכסף כדאיתא שם בגמרא.

נמצא תרי מילי דתמיהי יש בדברי הרא"ם, האחד דכל הפשט קאי על נקנה בכסף והוא ז"ל הבין דקאי על גרעון כסף, שנית דהוא כתב למאן דאמר דיליף ג"ש דשכיר דרשינן וי"ו דכי תשיג וזה אינו כמפורש בהדיא בגמרא שהבאתי. וכמדומה שתקפה עליו משנתו

בהעתקה זאת כי אינה צודקת, אלא דכן היה להקשות דאמאי צריך להפדה בעבריה לענין גרעון כסף נילף עבריה מעברי ועברי מנמכר לנכרי בגזירה שוה דשכיר שכיר דגבי נמכר לנכרי כתיב ג"כ שכיר כמ"ש התוס' שם וא"צ עכשיו לוי"ו וכי תשיג, וכן יש להקשות למאן דיליף מוי"ו ולא יליף ג"ש דשכיר ליליף עבריה מעברי ועברי מנמכר לנכרי מכח וי"ו וקרא דוהפדה למה לי לענין גרעון כסף, וכעין שהקשיתי על התוס' בסמוך, אלא ודאי דלא ילפינן משם אלא לענין קנין בכסף, ולענין גרעון כסף יש באמת חילוק ביניהם דהיינו לענין אם נתרבה או נתמעט (והכל ניחא בס"ד): לעם נכרי וכו', שאינו רשאי למוכרה לאחר כתב הרמב"ן וא"כ יהיה לעם נכרי כמו לאיש נכרי ולא מצינו לו חבר בכל הכתוב כו' עכ"ל.

ותמהתי דהא מצינו בפסוק בניך ובנותיך נתונים לעם אחר ודרשינן בגמ' זו אשת האב, וא"כ למה לא נימא ג"כ דעל איש אחר קאמר לעם נכרי הרמב"ן פירש ע"פ המכילתא לעם נכרי פירוש לכותי. .

ולפ"ז יש כאן שתי אזהרות אחד שלא למכור לכותי והשני' שלא למכור לשפחות אחר שפחות, והקשה הרא"ה שהרמב"ם לא זכר רק שלא למכור לשפחות כו' ולא אזהרה של כותי, ובאמת ס"ל לרמב"ם דיכול למכור לשפחות אחר שפחות אלא אחר אישות אינו יכול למכור כמבואר בהל' עבדים, והרא"ם לא נתכוין כאן אלא לומר לענין אזהרה שלא למכור לשפחות אחר שפחות או אחר אישות לא לאזהרה שלא למכור לכותי דלא כהרמב"ן: (ט) ואם לבנו ייעדנה, האדון, מלמד שאף בנו קם תחתיו.

כתב לשון מלמד שהוא אינו לפי פשוטו אלא שצריך לימוד והוא בדרך זה דואם לבנו ייעדנה יש מקום לטעות ולפרש דקאי על האב דהא בבגדו בה קאי גם על האב כדפירש"י, וא"כ הו"א דגם זה קאי על האב, דהיינו דתחילה אמר וכי ימכור איש דהוא בקנין כסף אשר לא יעדה פירושו לו בוי"ו שהוא חייב ליעדה לו, ואמר אח"כ על זה ואם לבנו ייעדנו בדרך זה אחר מכירה לאדון יעשה האב כן לבנו של האדון שיתן כסף ויעדנה לו קמ"ל דלא כן הוא אלא קאי על האדון, וא"כ קשה למה לי ייעדנה בשלמא אי קאי על האב הוה כאן מעשה חדש דיקבל קדושין מהבן לא כהרישא אבל אי קאי על האדון די לומר ואם לבנו דיהיה פירושו ג"כ דהיינו דהייעוד דהרישא תהיה על הבן, לזה תירץ מלמד שאף בנו קם תחתיו וא"צ אלא ייעוד בעלמא, לא שילום כסף מהבן: כמשפט הבנות, שאר כסות ועונה.

אע"ג דגבי בנות בעלמא לא נכתב דבר זה לחיוב, דבר זה בא ללמוד ונמצא למד. כן הוא במכילתא: (יא) ויצאה חנם, ריבה לה יציאה כו'.

נראה דעת רש"י דלכאורה הוה פסוק ויצאה חנם כו' דרך קנס על שלא עשה אחת משלש אלה וזה א"א דהא אחת מן הג' הוא שלא היה בידה לפדות עצמה ובזה אין עליו תרעומת, וא"ל דקאי על שאינו רוצה לסייע בפדיונה ולגרוע כסף דע"ז אין שייך ויצאה חנם דודאי יותר ניחא ליה לקבל כסף בגרעון מלהוציאה בחנם אין כסף, וג"כ א"ל דקאי על שארה כסותה ועונתה שהם בידו דאם לא יקיים אותם ויצאה חנם אין כסף, דכיון דאשתו, היא אע"פ שלא יקיים ג' אלו היאך תצא בלא גט, אלא בודאיהתורה חשבה עוד יציאה לה לחירות אם לא היה לה יציאה לחירות מחמת ג' הנזכרים דהיינו ועוד לו או לבנו או

גרעון כסף תהיה לה יציאה לחירות מחמת סימנים וא"כ הנך ג' לאו בחד גוונא נינהו, דשנים הראשונים דהיינו יעוד לו או לבנו היא נשארת אצלו לגמרי ולא מהני שום סימנים או בגרות אבל בשלישי שהוא גרעון כספה יש לה יציאה לחירות מחמת זה אלא שאם אין לה אז יש לה יציאה לחירות מחמת סימנים: ויצאה חנם כו' אין כסף לרבות יציאת בגרות.

בגמ' פ"ק דקדושין (דף ד') ויצאה חנם אלו ימי בגרות אין כסף אלו ימי נערות ולכתוב נערות ולא בעי בגרות אמר רבה בא זה ולימד ע"ז פירש"י דאי כתב חד הו"א בגרות הוא דאשמעינן קרא אבל נערות לא מפיק לה בא חבירו ולימד עליו דע"כ חד מינייהו, אתא לנערות מידי דהוה אתושב ושכיר דתניא תושב זה קנוי קנין עולם לא יאכל קדשים דהיינו נרצע שכיר זה קנוי קנין שנים יאמר קנוי קנין עולם אינו אוכל קנוי קנין שנים לא כ"ש אילו כן הו"א תושב זה קנוי קנין שנים אבל קנוי קנין עולם אוכל בא שכיר ולימד על תושב שאע"פ שקנוי קנין עולם אינו אוכל, א"ל אביי מי דמי התם תרי גופי נינהו נרצע ושאינו נרצע, פירש"י דכי כתב רחמנא בהדיא תושב נרצע לא יאכל והדר כתב שכיר אע"פ שלא הוצרך הייתי יכול לתרץ ולומר אע"ג דשכיר, הוה מילתא דאתיא בק"ו טרז וכתב לה קרא, לפיכך אין להקשות שם יכתוב נרצע בפירוש ולא יכתוב שכיר, אבל הכא כי נפקא מנערות בגרות מאי בעי גביה דלא משכחת אמה בבגרות והיאך כתב קרא מידי דלא הוה לכתוב נערות בהדיא ותו לא עכ"ל וכתבו התוס' אין כסף אלו ימי נערות, וא"ת ברישא הו"ל למנקט אלו ימי נערות והדר בגרות, וי"ל משום דאין כסף צריך לאוקמי לנערות כדלעיל אבל יש כסף לאדון אחר דהיינו ימי נערות דאין האב זכאי בקדושי בתו בוגרת עכ"ל.

וקשה דרש"י כתב כאן ויצאה חנם על נערות הפך הגמ' שזכרנו, וע"ק מה דפרכינן ולכתוב נערות ולא בעי בגרות אם הכוונה דלכתוב בהדיא לשון נערה כדכתב רש"י בדברי אביי שזכרתי מאי משני רבה בא זה כו' דאכתי קשה לכתוב נערות בהדיא ולא תצרוך ללימוד. ואי פריך דלכתוב חד או ויצאה או אין כסף קשה פשיטא דקארי לה מאי קארי לה שבכל יום אנו לומדים סוגיא זו ותינוקות של בית רבן יודעים אותו דהוה מוקמינן קרא על המסתבר.

ונראה דגם רש"י ס"ל כדברי התוספות שזכרתי דהקשו דהיה לו למנקט תחילה נערות דהיינו כפי סדר שנות האדם, ותירצו משום דאין כסף צריך לאוקמי על נערות משום דיוקא דיש כסף והיינו לפי האמת שכתבי תרווייהו אז נכון יותר לפרש אין כסף על נערות משום דיוקא הזה, אבל מ"מ אין מזה הוכחה לומר דמוכרת לפרש אין כסף על נערות דא"כ מאי קאמר רבה בא זה ולימד ע"ז ש"מ דיש הו"א דאין כסף קאי על בגרות אי לאו ויצאה והא כתיב אין ביתור יו"ד להורות על נערות.

והתוס' שם בשם הר"ם תירצו שם קושיא זאת דהו"א דיו"ד זו מורה על חד לנערות וחד לבגרות כו' מ"מ דוחק הוא לומר כן דעיקר היו"ד מורה על עיין עליו כמבואר שם והיינו לענין דיוקא דיש כסף וכיון דאין הכרח הוא ואפשר על צד הדוחק לפרש אין כסף לבגרות לרבה ומש"ה צריך שניהם ע"כ פירש רש"י כאן שאין כסף לבגרות דהיינו לפי הוה אמינא דאי לא כתיב אלא אין כסף לחוד ממש כדברי רבה שזכרנו: ובהא ניחא

לתרץ מה שהקשיתי על המקשן דמקשה ולכתוב נערות כו' דהכי פריך כיון דמסתבר לפרש אין כסף על נערות מכח יו"ד דאין כסף כמו שזכרתי ממילא כ"ש בגרות.

והשתא ניחא לי טובא מה שקשה למה הוצרך רבה להביא ראיה מתושב ושכיר דאטו עד השתא לא ידענא בהרבה מקומות שאנו לומדים שני דברים והאחד מסתבר טפי דהוה מוקמינן קרא דוקא על מסתבר ולפי מה שזכרתי ניחא דהמקשן הקשה מכח דהיה מסתבר לו לפרש קרא דאין כסף על נערות מכח היו"ד, וע"כ הקשה למה לי ויצאה, ועל זה תירץ רבה דהתורה באה ללמד שלא נטעה לפרש אפילו על צד הדוחק מכח היו"ד דאין כסף, וע"ז מייתי ראיה מתושב ושכיר דודאי יותר מסתבר לפרש תושב על קנוי קנין עולם שהוא מתיישב טפי ואפ"ה אי לאו ושכיר הו"א דתושב הוא קנוי קנין שנים אף ע"פ שהוא דוחק מ"מ למדה התורה שלא נטעה לפרש פירוש ההוא ה"ה כאן אצל אין כסף בא זה ולימד על זה.

ואביי הקשה ע"ז דהא חד גופא הוא וא"כ, כתבה התורה מידי דלא הוה וא"כ נכתוב קרא בהדיא נערות. אך צ"ע הא צריך עכ"פ אין כסף בשביל היו"ד להורות על הדיוק: (יב) מכה איש ומת כו', שומע אני הכאה בלא מיתה.

הרא"ם הקשה היאך ס"ד לומר כן דהא כתיב וכי יריבון אנשים וכו' ונקה המכה וכו' רק שבתו יתן כו', ורש"י עצמו כתב שם וכי תעלה על דעתך שיהרג זה שלא הרג וכתוב פצע תחת פצע, ועוד מכה אביו ואמו ל"ל, וכי ס"ד דגרע מאחר, והאריך בזה ולבסוף הביא המכילתא דקתני בזה שומע אני אפי' סטרו כו' דמשמע אפילו הכאה בעלמא והניחו בצ"ע.

ונ"ל לתרץ דמה שהקשה ממ"ש רש"י וכי ס"ד כו' ל"ק דכי אמרת דהתורה קמ"ל דאם לא מת דיהיה המכה נקי ממיתה ודאי יש להקשות ל"ל זה דסברא הוא אבל כאן נימא אדרב' דהתורה קמ"ל נגד הסברא דחייב מיתה אפילו בהכאה בעלמא והיינו מדזכר הכתוב ואיש כי יכה כו' ולא זכר מיתה, ומה שהקשה משבתו יתן דמשמע שאין חייב מיתה בשביל הכאה בלא מיתה, י"ל דהו"א דשם מיירי במקום שאין חייב מיתה דאית' במשנה פ' הנשרפין (דף פא:): ההורג נפש שלא בעדים מכניסין אותו לכיפה ומאכילין אותו לחם צר ומים לחץ עד שכריסו נבקעת, ואמרינן בגמרא מנא ידעינן אמר רב בעדות מיוחדת דשנים מעידין עליו אלא שאין מיתתו מסורה לב"ד כגון ששנים רואין אחד מחלון זה ואחד מחלון זה דלא מיקטיל עילויה, וקאמר הכא דמכניסין אותו לכיפה, ושמאל אמר שלא בהתראה נמצא דשפיר היה אפשר לטעות דשומע אני הכאה בלא מיתה חייב מיתה והיינו בעדות גמורה והתראה דאז חייב מיתה סייף ופטור מממון אבל קרא דשבתו יתן מיירי בדרך שזכרתי שאין שם מיתת סייף אלא מכניסין אותו לכיפה ובזה לא נפטר מתשלומי ממון דלא אמרו זה אלא באחד מארבע מיתות בית דין, ובזה אמר הכתוב וכי יריבון אנשים כו' והכה איש כו' בענין שאין שם חיוב מיתת ב"ד אלא דמ"מ חובשין אותו דשמא ימות וכניסוהו לכיפה, בזה אמר שאם יתרא יתן שבתו כל זה הייתי טועה לומר כן בהכאה בלא מיתה קמ"ל קרא מכה איש ומת כו' שאין מיתה בלא מיתה.

עוד יש להקשות דכיון דפסוק ומכה איש ומת מורה קולא דוקא מיתה ופסוק ואיש כי יכה מורה חומרא אפילו בלא מיתה מאי חזית דאזלינן בתר הקולא דשמא פסוק של חומרא עיקר. ומ"ש בסמוך אח"כ גבי וגונב איש ומכרו דמורה חומרא אפילו טומטום ואשה שגנבו חייבים ופסוק כי ימצא איש גונב מורה קולא איש ולא טומטום ואזלינן בתר החומרא וטומטום חייב.

וכן גבי איש כי יכה מורה קולא לקטן שהכה דפטור ופסוק ומכה איש מורה חומרא דאפילו קטן שהכה חייב ואזלינן לקולא דקטן שהכה פטור. מנ"ל למדרש פעם לחומרא ופעם לקולא והרא"ם הקשה דברים אלו וסיים עליהם ושמא יש לומר שכל אלו אינם אלא על פי, קבלתם שקבלו הפירושים כך, ובג"א האריך לתרץ זה ע"ש אם תרצה אבל נ"ל דאין כאן אפי' ריח קושיא, דבכ"מ אנו הולכים אחר המסתבר כגון בהכאה בלא מיתה מסתבר דפטור אלא דהו"א דמשמעות הכתוב סתם ואיש כי יכה מורה נגד הסברא ולחייבו לזה בא הפסוק מכה איש ומפרש הפסוק הכתוב סתם, ונשאר הסברא קיימת.

וכן לענין טומטום ואנדרוגינוס הסברא נותנת לחומרא דהא בר עונשין הוא אלא דהו"א דפסוק ואיש כי יכה סותר הסברא ולהקל ע"כ אתא פסוק השני ומפרש, הפסוק הראשון, ממילא הסברא קיימת, וכן לענין קטן שהכה הסברא נותנת לפטור דלאו בר עונשין הוא אלא דהו"א לחייבו מכה פסוק ומכה איש נגד הסברא ואתא פסוק השני ומפרש בענין שהסברא תשאר קיים דפטור, והכלל בזה שבודאי אזלינן אחר הסברא הן לקולא הן לחומרא, אלא שפסוק אחד מורה נגד הסברא ואותו פסוק צריך לפרש כן עכ"פ משום מידי אחרניא אלא שיש בו מקום לטעות לזה בא פסוק השני ומבטל הטעות והסברא נשארה קיימת, (וזה כלל בכ"מ דוק ותמצא).

ובזה מתורץ ג"כ אמאי לא אמרינן כאן אילו כתיב ואיש כי יכה הו"א ולא אשה ת"ל ומכה איש אפילו אשה שהכתה חייבת משום דתקשה לך מנלן למעוטי אשה מכה ואיש כי יכה כיון דיש לפרש המיעוט של ואיש למעוטי קטן שהוא מסתבר למעוטי, (והכל ניחא בס"ד): שומע אני אפי' קטן שהרג ת"ל ואיש קשה מהיכא תיתי לחיובי לקטן דהוא לאו בר עונשין עד דצריך קרא למעט אותו, וכה"ג מקשה התוספות בפ"ק דקידושין (דף י"ט) דאמרינן איש אשר ינאף כו' למעוטי קטן וכתבו התוס' אע"ג דקטן לאו בר עונשין הוא מ"מ צריך קרא למעוטיה דס"ד שיהא נהרג כיון שהאשה נהרגת על ידו עכ"ל, וכאן לא שייך האי טעמא א"כ למה צריך קרא למעט הקטן וכן בר"פ בן סורר (דף סח:): אמרינן דקטן פשיטא דפטור אי לאו דיש טעם לחיוב משום שנדון ע"ש סופו.

ונ"ל לתרץ דמצינו שינוי בפסוק מכה איש משאר פסוקים שנזכר בהם איש כגון וכי יזיד איש וכי יריבון אנשים וכי יכה איש כו' וכן בשאר הדינים אבל כאן לא נזכר מי הוא החוטא אלא ודאי אפילו קטן במשמע ע"כ צריך קרא אחרני, ובמכה אביו גם כן לא נזכר איש ולא הוצרך למעט קטן לפי שמכה אביו הוא דומה למכה איש דלעיל ואין חילוק ביניהם אלא שזה צריך שימיתנו ובאביו שיעשה בו חבורה ובגונב איש לא נזכר ג"כ איש כי יגנב איש, והיה במשמע אפילו קטן שגנב יהא חייב ע"כ דרשו במכילתא ע"ז ת"ל איש כי ימצא איש גונב כו' ולא קטן ובמקלל אביו לא נזכר גם כן איש ונזכר

בפרשת קדושים כי איש איש אשר יקלל כו' כנ"ל בענין זה נכון, והרא"ם אסיק דבר זה בצ"ע והוא בחנה, ועיין מה שכתבתי עוד לקמן בפסוק וגונב נפש: עד שיהא בן קיימא.

התוס' פרק השוחט (דף ל"ג) הקשו דעכו"ם נהרג אפי' על עוברין שבמעו אמן וישראל פטור עך שיהא בן קיימא וא"כ, קשה מי איכא מידי דלעכו"ם אסור ושרי לישראל כדמקשינן התם, ותירצו נהי דפטור מכל מקום לא שרי. ותימא לי מ"מ קשה היאך יהיה עכו"ם חמור מישראל שהוא קודש, ונ"ל דלענין עונש מיתת ב"ד אין שייך להקשות מי איכא כו' דהא מצינו עוד בבן נח דאזהרתן זו היא מיתתן וא"צ התראה, ובישראל אין מיתה אלא בחייבימיתות ב"ד וצריך דוקא התראה אפילו בחייבי מיתות ב"ד, והטעם דנשמה של ישראל חשובה מאוד בעיני הקב"ה ולא הפקירוה למיתה, ובזה מתורץ עוד מה שהקשו התוספ' מעכו"ם שם ע"ש: (יג) ואשר לא צדה, לא ארב לו ולא נתכוין לשון ארב הוא פירוש על לשון צדה כמ"ש רש"י אח"כ אלא שצריך להוסיף לא נתכוין דאל"כ קשה דמשמע דבארבות תליא מילתא דהיינו שמבקש צדדים היאך ימיתנו ולא אם ימיתנו בלא זה, ובאמת אין חילוק בזה אלא בנתכוין תליא מילתא וזהו הכוונה במלת ארב: והאלהים אנה לידו כו' עולה בסולם ונופל על זה כו' פירשו המפרשים דאח"כ יורד ונופל דאי בעליה אין זה חייב גלות כדאית' במכות (דף ז'): אמר קרא ויפל עליו עד שיפול דרך נפילה ובגמרא (בדף י') שם איתא בהדיא וזה שהרג בשוגג יורד בסולם ונופל עליו כו': וזה שהרג במזיד נהרג.

קשה מההיא דאיתא פ' אחד דיני ממונות (דף ל"ז) תניא אר"ש בן שטח אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו לחורבה כו' והרוג מפרפר כו' אמרו לא זו משה עד שבא נחש והכישו ומת ומקשינן והאי בר נחש והא אמרינן דיני ד' מיתות לא בטלו מי שנתחייב סקילה או נופל מן הגג כו' מי שנתחייב שריפה או נופל בדליקה או נחש מכישו מי שנתחייב הריגה או נמסר למלכות או לסטים באים עליו כו' ומשני ההוא חטא אחריתא הוה ביה דאמרינן מי שנתחייב שתי מיתות ב"ד נדון בחמורה א"כ ה"נ שזה שהרג במזיד דינו בסייף ולמה נדון בנפילה של זה עליו דהיינו סקילה דזה הוה כמו שזורקין אבנים עליו דהוה סקילה אפילו בלא דחיפה מגבוה שתי קומות כמו שזכרתי בפרשת יתרו בפסוק או ירה יירה ובחזקוני כתב שבאמת מיירי כאן שזה שנפל עליו היה סכין בידו ודקרו ממילא הוה כדינו בסייף וזה אין לו שחר שלא נרמז מזה.

ונ"ל לדקדק עוד למה נקטו משל הקדמוני בשני רוצחים שנעשה דין שלהם דרך נפילה מן הסולם. אלא נראה דגם כאן הוה כמו בגמרא שזכרתי דכמו בההוא מעשה דשם לא היה ידוע באותו רוצח שהיה בו חטא אחר אלא אנו אומרים שכן היה כיון שראינו מיתתו חמור יותר מהראוי לו דהיינו שריפה ה"נ ממש בהאי משל הקדמוני שממעשה רשעים אלו שזה נפל על זה ונעשה עונש של התחתון יותר מהראוי לו דהיינו סקילה ע"כ יצא רשע פירוש שנתברר שהיה שם רשע אחר דהיינו עבירה אחרת יותר חמורה.

(והשתא ניחא הכל בס"ד): (יד) וכי יזיד כו' והשוגג. בפרק כיצד הרגל בסופו איתא נתכוין לזרוק שנים וזרק ד' לענין גלות אשר לא צדה אמר רחמנא פרט לנתכוין לזרוק ב' וזרק ד' ופירש"י לשון ראשון דחייבו גלות והאי פרט פירושו שאינו בתורת וכי יזיד איש אלא בתורת ושמתי לך מקום, לישנא אחרינא אשר לא צדה פרט לנתכוין כו' דפטור

מגלות דהכי משמע שלא צדה שלא נתכוין לצדד ולזרוק אצלו, ינוס, פרט לזה שצדה עכ"ל.

וקשה דאיזה לשון תופס רש"י כאן. אי הראשון דחייב גלות והפרט קאי על וכי יזיד דאינו בכלל כי יזיד, הא כללו רש"י כאן עם רופא ותלמיד ואב ובנו שאינם חייבים גלות ואי כלשון האחרון דהפרט קאי על אשר על לא צדה יצא זה שצדה ואינו חייב גלות למה כתב מיעוט זה על כי יזיד היה לו לכתוב זה על לא צדה.

ונ"ל דהך כי יזיד הוא פירוש על אשר לא צדה דממעט צדה דהיינו נתכוין לב' וזרק ג' דאינו בר גלות וה"א שהוא בתורת כי יזיד וחייב מיתה קמ"ל וכי יזיד פרט לשוגג זה דאע"פ שאינו בר גלות מ"מ אינו במיתה וכיון דאיצטריך למעוטי שוגג, זה ממיתה ידענו שעכ"פ אינו בר גלות ועליו נאמר אשר לא צדה הא אם צדה אינו בר גלות, ובזה מתורץ ל"ל מיעוט על שוגג ממיתה הא ממילא אתמעט ממה שכתב בערמה ובשוגג זה אין ערמה, דהו"א עכ"פ יהיה בר גלות ובכלל ושמתי לך מקום: מעם מזבחי כו', ורוצה לעבוד עבודה פירש הרא"ם דוקא רוצה לעבוד אבל אם כבר התחיל לא, ומביא ראיה: (טו) ומכה אביו ואמו, לפי שלמדנו בחובל בחבירו כו' לכאורה א"צ רש"י לכתוב דבור זה דהא ראינו מפורש החילוק שבין אביו לאחר ואם בא לחדש שצריך שיהיה שם חבורה הא לא נרמז כאן מזה, ותו דלא היה לו להזכיר אלא דבר זה לחוד.

ונראה כוונת רש"י היא כן דבפר' אמור כתיב ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת, ופירש"י שם דבאב ואמו הכתוב מדבר מדלא כתיב נפש וא"כ קשה כפל ל"ל לזה תירץ דודאי זה ברור דע"כ לאו בחבירו מדבר שם אלא דאכתי לא ידענא דבאב ואם מדבר כיון שלא הוזכר שם רק אדם סתם ע"כ בא הכתוב דכאן ומפרש דבאב ואם הוה דין זה דאע"פ שאין בו מיתה, ובזה נתן הכתוב שם הבדל בין אב לאחר, וא"כ קשה קרא דהתם ל"ל.

ומתריך דקמ"ל דצריך שיהיה בו חבורה והיינו מכח ההיקש לבהמה שם כמ"ש רש"י שם. נמצא דכל מ"ש רש"י כאן הוא דרך פירוש על פסוק דהתם אלא שכאן גילה לנו עיקר הדין דמכה אביו, והא ראייה שרש"י הביא כאן לפי שלמדנו על החובל בחבירו וכאן לא נמצא זה אלא התם אלא דקשה למה לא הביא רש"י כאן עוד דין אחד דאינו חייב אלא מחיים כמ"ש שם רש"י.

ונראה דהוא נכלל במה שזכר שצריך להיות חבורה, וא"כ אין חיוב לאחר מיתה, וכן פירש"י בהדיא פרק הנחנקין (דף פ"ה) והמכה לאחרמיתה פטור דבעינן חבורה ולאחר מיתה ליכא חבורה כו' והא דנקטיה רש"י התם היינו להורות ההפרש שבין קללה להכאה וכאן אין לו עסק בזה: (טז) וגונב איש ומכרו, לפי שנאמר כי ימצא איש גונב נפש כו' קשה דגבי קראי דמכה איש ואיש כי יכה אמאי לא דריש הכי לומר לפי שנאמר ואיש כי יכה אין לי אלא איש שהכה, אשה או טומטום שהכו מנין ת"ל מכה איש אפילו אשה, ועוד גבי קראי דאיש כי יכה ומכה איש דדרשינן שומע אני אפילו קטן שהכה יהא חייב ת"ל ואיש כי יכה ולא קטן אמאי לא דריש נמי גבי וגונב איש כן דת"ל וכי ימצא איש גונב דממעט קטן.

וי"ל דכבר כתבנו לעיל דבכל מקום דרשינן קרא אמסתבר רק דהו"א לטעות מכח פסוק אחד בא הפסוק השני לבטל הטעות ומש"ה כיון דכתב רחמנא במקום אחר לבטלה טעות, כגון בפסוקי הכאה דיש טעות בלשון מכה איש דהו"א אפילו קטן שהכה ובא פסוק ואיש כי יכה לבטל הטעות, ממילא נדע דהא דיש לטעות גבי וגונב נפש ולומר אפילו קטן דאין לומר כן כיון שנתבטל טעות כזה גבי הכאה.

וזהו מדאקיש הפסוק גניבת נפש כאן להכאה, וכן להיפך כיון שבפסוקי גניבה נתבטל הטעות שלא לומר אשה וטומטום פטורים, ממילא נדע זה גם גבי הכאה ע"כ הוצרכו לדרוש ביטול טעות מיוחד דכל אחד ואחד וכן אין להקשות במה דדרשינן וגונב נפש אפילו אשה שגנבה הא למה לי דכבר קי"ל השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, דיש מקום לטעות כיון דכתיב כי ימצא איש גונב נפש דוקא איש, וא"ל לא לכתוב שם איש ממילא לא נצטרך כאן הפסוק של וגונב איש הא ל"ק דודאי יש שום דרשה לההוא איש בלאו הכי, וכן בכל הלימודים שבזה כן הוא, ותו לא מידי: ונמצא בידו, שראוהו עדים כו'.

הקשה הרמב"ן מה צ"ל דבר זה פשיטא וכי ס"ד שזה יהרג עד שיראו עדים שגנב ומכר, אלא הפירוש של ונמצא בידו היינו שיכניסו לרשותו כדאמרינן בגמרא דאין חייב הגונב ומוכר אלא עד שיכניסו לרשותו תחילה. ולכאורה על הרמב"ן למה לא פירש גם דברי רש"י כך וכן מפרש באמת הרא"ם דברי רש"י כן אבל האמת נ"ל שא"א לפרש דברי רש"י כן דא"כ למה לי להזכיר ראיית עדים בזה מאן דכר שמייהו דעדים כאן אלא היה לו לומר ונמצא בידו קודם המכירה.

ותו קשיא למאי נ"מ זכר רש"י כאן תחילה הגניבה והמכירה. אלא נראה דרש"י נתכוין לפרש מה שכתוב ונמצא בידו בדרך זה, דמצינו בפ' מרובה (דף ע"ה) פלפול בענין גניבה וטביחה ומכירה לענין שור ושה דאם אין עדים על הגניבה אלא שהוא אומר גנבתי אע"פ שאמר לא טבחתי ומכרתי ובאו עדים שטבח ומכר פטור, מ"ט תשלומי ד' וה' אמר רחמנא ולא תשלומי ב' וג' הרי לפנינו דצריך קרא על כולה מילתא דבעינן עדים דהיינו גניבה וטביחה ומכירה אז דוקא חייב ה"נ כאן שצריך שיהיו, עדים על הגניבה ועל המכירה לאפוקי אם אין עדים על אחד מהן אלא שהוא הודה עליו פטור, וע"כ אמר כאן ונמצא בידו לפרש מה שאמר תחילה וגונב איש ומכרו דאלו שניהם צריכים להיות בעדים דהיינו, ונמצא בידו דאין שייך לומר ונמצא אלא דוקא בעדים שראו כן.

ובזה מתורץ שפיר למה זכר רש"י הגניבה והמכירה וגם למה אמרה תורה ונמצא בידו אחר המכירה היה לו לומר וגונב נפש ונמצא בידו ומכרו מות יומת אלא כדפרישית שונמצא בידו הוא פירוש על הגניבה ועל המכירה שכ"ז הוא נמצא בעדים. וזה כוונת רש"י שכתב ונמצא בידו שראוהו עדים כו' ר"ל הך ונמצא לא בא אלא לגלויי שצריך עדים דוקא,, וכן פירש"י בהדיא בפרשת כי תצא כי ימצא איש בעדים והתראה וכן כל ימצא שבתורה וזו היא כוונתו גם כאן ולכן נקט רש"י כאן ונמצא בידו קודם המכירה כלומר העבירה שקודם המכירה דהיינו הגניבה היא נמצאה ומבוררת בעדים והמכירה עצמה פשיטא שנעשית בעדים דהא אחריה כתיב ונמצא בידו לגלויי שהכל נעשה בעדים אפילו הגניבה הקודמת (כנ"ל נכון בדברי רש"י).

(יז) ומקלל אביו ואמו כו', אשה שקיללה מנין כו'. אע"ג דכבר למדנו זה גבי גונב נפש, וכן מ"ש להוציא את הקטן למדנו מן הכאה כמו שזכרנו, הוצרכה תורה לכתוב גם, גבי מקלל לפי שס"ל כמ"ד לא מקשינן הכאה לקללה דהא יש חילוק ביניהם לענין אחר מיתה כדאיתא בפרק הנחנקין (דף פ"ה) אבל גניבת נפש שפיר איתקש בקרא להכאה.

איתא תו שם בגמ' אין לי אלא איש שגונב בין איש בין אשה דכתיב וגונב נפש, ואשה שגנבה איש דכתיב וגונב איש, אשה שגנבה אשה מנין ת"ל ומת הגנב ההוא מ"מ. והקשה בנ"א א"כ ל"ל וגונב איש ללמד על אשה שגנבה תיפוק ליה מכח ומת הגנב מ"מ, ודחק שם לתרץ.

ולק"מ דאי מכח ומת הגנב הו"א דאדרבה אין אשה בכלל. דגנב משמע לשון זכר דאילו באשה שייך לשון גונבת דהיינו דהו"א שבא פסוק ומת הגנב להכריע דכתיב איש משמע ולא אשה, ואח"כ כתב גונב דהוא כולל גם אשה בא הכתוב השלישי דהיינו ומת הגנב להכריע דאיש דוקא וכ"ת א"כ גונב למה לי י"ל דבעינן אותו לאיזה דרשה אחרת, אבל אחר שאמרנו דקרא דגונב אתי לרבוויי אשה ואין לנו שום דרשה אחרת א"כ ע"כ אתא ומת הגנב לרבוויי אשה שגנבה אשה: ובנין אב לכולם באבן ירגמו אותם דמיהם במ.

הקשה הרא"ם דהא במכילתא איתא להך מילתא בג"ש נאמר כאן דמיו בו ונאמר להלן דמיהם במ מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה ולמה למד רש"י זה בבנין אב ובילקוט ס"פ קדושי' איתא באבן ירגמו אותם דמיהם במ זה בנה אב לכל דמיהם במ האמור בתורה שיהא בסקילה והנה דוחק לומר דפליגי בזה אי הוה בנין, אב או ג"ש, ותו דבפ' ד' מיתות (דף נ"ג) איתא בהדיא דדוקא בג"ש ילפינן לה דאמרינן שם שצריכה תיבה שתהיה מופנה בשביל ג"ש זו ע"כ נ"ל פשוט דודאי בג"ש גמרינן לה אלא דבגז"ש זו יש הרבה דינים כדאיתא שם בפ' ד' מיתות א"ל ר' זירא לאביי שאר הנסקלין דלא כתיב בהו סקילה דגמרי להו מאוב וידעוני במאי גמרי כו' נמצא דאוב וידעוני אב לכולן שנלמוד מהם גז"ש להרבה דברים אחרים, ע"כ קרי ליה אב, משא"כ בשאר מילי דילפינן מילתא חדא מחדא זה קרי ליה גז"ש לחוד ואין שם של בנין אב, אבל כאן שיש הרבה נלמדים ממילא דבר המלמד אותם קרוי אב להם, וזה ברור ופשוט בעיני דאין זה כשאר בנין אב דהיינו מה מצינו בלא שום לימוד מלות מהדדי דא"ת כאן כן היאך שייך מה מצינו בזה דנילף מאוב וידעוני לסקילה הא מצינו ג"כ שאר מיתות ולמה לא נילף מהם במה מצינו אלא ודאי דגז"ש יש כאן וכדפרישית, וכן הוא משמעות הלשון של מדרש ילקוט שזכרתי שאמר זה בנה אב לכל דמיהם כו' דהיינו הלשון של דמיהם, אבל בשאר מה מצינו אין נזכר שום תיבה אלא לומדין דין זה מדין אחר, ובג"א כתב וז"ל ואין זה רק בנין אב כו', ודחק עצמו בטעם הדבר שדמיו בו שייך דוקא לסקילה, ונעלם ממנו סוגיא דפרק ד' מיתות שזכרתי: (יט) על משענתו, על בוריו ועל כחו כתרגמו ודלא כרמב"ן שפירש על מקלו, ונראה משום דקשה דהולך על מקלו אינו חזק כל כך ואינו יכול לעשות מלאכתו כבראשונה וא"כ למה לא יתן לו שבת אף אחר קימתו אלא פירושו על בוריו וכחו זהו משענתו ר"ל שנשען על עצמו וגופו וממעט הולך על מקלו שאז אינו נשען על עצמו רק מקלו יגיד לו וא"ל א"כ מה לי בחוץ מה לי בבית, הא לא קשיא דקממעט מי שהולך הליכה מועטת כמו בבית אפשר שיחזור ויפול למשכב

מכח ההליכה אלא צריך שיוכל לילך הליכה רבה כמו שהולכין בחוץ וישאר בכחו: ונקה המכה, וכי ס"ד שיהרג זה שלא הרג יש להקשות למה מקשה מכח סברא שיש קצת ג"כ להיפך ולומר כיון שחשב להרגו והכהו מכת מות אלא דמן השמים רחמו עליו יתחייב זה כמו שמצינו לענין אומדנא דתשלומין אם אמדוהו לה' ימים ונתרפא בב' ימים כדאיתא בפ' החובל (דף צ"א) והיה לו להקשו' מן הפסוק שכבר נאמר מכה איש ומת דמשמע דוקא מת כדלעיל ולפי מה שכתבתי לעיל ניחא דהיה אפשר לומר דלעיל לא ממעט הכאה בלא מיתה אלא ממיתת ב"ד אבל מ"מ יש מיתה אחרת בלא מיתת ב"ד כגון שמכניסין אותו לכיפה שזכרתי לעיל מן המשנה, ע"כ מקשה כאן מהסברא דהיאך נהרגנו כל שלא הרג.

וק"ל על מ"ש רש"י לפני זה וכי יריבון למה נאמר ואמר, שנאמרה פרשה זו משום רפוי ושבת ולמה לא אמר דנאמרה משום דקמ"ל חידוש דין שחובשין אותו לראות אם יתרפא דמש"ה כתיב ונקה המכה, ואם הקושיא היא דל"ל רק שבתו יתן לא היה לו להקשות כן אלא על הפסוק ההוא. ותו דפשיטא שלא נזכר שם שבת ורפוי ומה שייך קושיא בזה.

ונראה דעיקר הקושיא היא מכח וכי יריבון דמאי נ"מ ממריבה זו ולא מקשה על הפרשה, ותירץ דהרי לא נאמרה פרשה זו אלא בשביל שבת וריפוי וזה פטור כל שעושה בשוגג כדאיתא ס"פ כיצד הרגל (דף כ"ו:), ע"כ הקדים ואמר וכי יריבון דדוקא במזיד חייב בד' דברים: (כ) וכי יכה איש את עבדו וכו' בא הכתוב והוציאו מן הכלל כו'.

כתב הרא"ם שזהו המדה דבר שהיה בכלל ויצא לדון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו עד שיחזירנו הכתוב בפירוש, ובפ"ק דיבמות (דף ז') איתא החילוק שבין דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא על עצמו יצא אלא על הכלל כו' והקשה הרא"ם דהא אמרינן בפרק איזהו מקומן (דף נ') איכא למ"ד דביצא לדון בדבר החדש איהו דלא גמיר מכלליה אבל כלליה גמיר מיניה א"כ גם כאן נילף הכלל מן העבד ויהא אפ"ל בן חורין נידון בדין יום או יומים כמו העבד, ותירץ דאין למדין מן דבר החדש אלא מה שהוא אינו חידוש כההיא דשחיטת צפון באשם מצורע שם בזבחים, אבל מה שהוא חידוש לא ילפינן ואני אומר דזה ודאי לא, קשה דהא פירש"י בסמוך כי כספו הוא הא אחר שהכהו אע"פ ששהא כו' והיאך תאמר דנילף מעבד ליום או יומים, אבל באמת אפילו לפי דרכו לק"מ דודאי חילוק זה של הרא"ם ישנו שם בזבחים ברש"י ותוספ', אבל כאן אין ענין לזה דלא שייך לומר ילפינן הכלל מיניה אלא דעדיין נשאר הכלל בדבר אחד קיים ואינו, נסתר לגמרי כההיא דאשם לענין מתן דמים על המזבח ואע"פ שכתבו שם התוס' ובפ"ק דיבמות דאין קרוי דבר חדש אלא כשסותר הכלל דהיינו דשאר אשמות טעונות כל הדם לגבי מזבח ואשם מצורע נותן ממנו לבהונות כו' היינו שעכ"פ ישנו לכלל במקומו אלא שנסתר מקצתו אבל כאן שנאמר מכה איש ומת מות יומת ממילא נכתב בפירוש שאינו בדין יום או יומים והיאך שייך לומר שניליף שיהיה בדין יום או יומים: ועל פי זה נראה לי לפרש בעיקר ענין זה דמתורץ מה שהקשה עוד הרא"ם קושיא חזקה דלמ"ד בזבחים לא הוא גמר מכלליה ולא כלליה גמיר מיניה היאך יליף בסמוך רוצח מעבד לומר שמיתתו בסייף דומיא דעבד דכתיב ביה נקם נקם ואין נקימה אלא בסייף כדכתיב חרב נוקמת נקם ברית הא לא ילפינן הכלל מן העבד שהוא דבר חדש.

וזה ודאי קושיא חזקה היא דהא ברוצח לא כתיב רק מות יומת וסתם מיתה היא בחנק אלא שאנו לומדים מעבד דכתיב ביה נקם ינקם, ולמ"ד הזה אין לומדים הכלל מן הדבר החדש שיצא אבל לפי דרכי בזה אין כאן מדה דדבר שיצא מן הכלל לידון בדבר החדש דזה אינו מן המדה אלא במקום שאין הכלל נסתר לגמרי כההיא דאשם דסותר מקצת מן הכלל ויצא לדון בדבר חדש משא"כ בזה שבכלל נאמר מכם איש ומת מות יומת דהיינו שאין שם דין פטור יום או יומים אלא שהעבד יצא מן הכלל הזה ולא נכלל כלל בכלל הראשון אלא יש בו דין אחר לגמרי דהיינו יום או יומים וגלתה לנו התורה שלא היה לגמרי בכלל וכיון שאין כאן מדה זו שיצא ללמוד בדבר חדש שפיר נוכל לומר דילפינן זה מזה במה שאפשר ללמוד (כנ"ל בענין זה): ובג"א כתב לתרץ קושיא זו דיליף לה דרוצח בסייף בק"ו דמה עבד שהוא קל הוא בסייף ק"ו לבן חורין, והוא תלמוד ערוך בפרק ד' מיתות (דף נ"ב) והיינו למ"ד חנק קל ולמ"ד חנק חמור נפקא ליה מעגלה ערופה, וא"כ דיש ק"ו שפיר ילפינן מן הדבר החדש.

ואני אומר שזה אינו דאע"ג דמצינו כן בזבחים (דף נ"א) דדבר הלמד בג"ש חוזר ומלמד בק"ו מ"מ אין שייך זה בהאי מדה דיצא לדון בדבר חדש דא"ל כן דהא אמרו בפירוש דאם יצא לדון בדבר חדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב בפירוש דמשמע דאפי' ק"ו לא מהני להחזירו לכללו אלא כתוב בפירוש דוקא, וא"כ למ"ד לא ילפינן הכלל מן הדבר החדש לא מהני ג"כ ק"ו דלדידיה הני תרתי שוים הדבר חדש מן הכלל והכלל מדבר חדש.

והרא"ם כתב לימוד, דרוצח בסייף מדכתיב שופך דם האדם וכו' ונעלם ממנו גמרא זו דפרק ד' מיתות דיליף לה מעגלה ערופה: בשבט כו', עבד הקל לא כ"ש. במכילתא פריך א"כ בשבט למה לי תיפוק ליה מישראל בק"ו דבעינן דוקא כדי להמית ותירצו א"כ ענשת מן הדין לכך נאמר ללמדך שאין עונשין מן הדין.

וקשה דהא ע"כ גם השתא דכתיב בשבט אתה צריך לק"ו כדי שלא תקשה דילמא בשבט אע"פ שאין בו כדי להמית, אע"כ דילפת ק"ו מישראל והיאך עונשין מן הדין ונראה דדוקא אם באת להמציא דבר חדש מכח ק"ו אנו אומרים אין עונשין מן הדין, אבל כאן שהדין נכתב בפירוש אלא שמחוסר פירוש, מהו, בשבט בזה ילפינן שפיר מן הדין דאין זה אלא גילוי מילתא.

ובזה ניחא עוד מ"ש במכילתא לכך נאמר ללמדך שאין עונשין מן הדין, דקשה הא ילפינן לה בגמרא אחותך בת אביך ובת אמך שהוא קל וחומר מאחותך בת אביך לחוד אלא שאין מזהירין מן הדין כמו שפירש"י שם אצל בת, בנך כו' אלא דכאן בא הלימוד היאך נאמר אין עונשין מן הדין דזה אינו שייך בנכתב בפסוק אלא שיש חסרון פירוש שדבר זה לומדין מן הדין.

ובזה מתורץ עוד מה דקשה על הגמ' דפ' ד' מיתות שזכרתי בסמוך דילפינן רוצח בן חורין בסייף מק"ו מהורג עבד דהא אין מזהירין ועונשין מן הדין, ולפי דרכי לק"מ דגם כאן שנכתבה גבי בן חורין בפירוש מות יומת אלא שמחוסר פירוש מה היא מיתתו, בזה ילפינן שפיר מעבד בק"ו אף שהוא מן הדין, ובג"א כתוב דגמרא דידן פליגא על המכילתא וכאשר כתבתי ניחא בס"ד: (כא) לא יוקם כי כספו הוא, הא אחר שהכהו כו'

קשה הא בכל התורה אנו דורשים דיוק דמכלל הן אתה שומע לאו כו' והרא"ם נכנס לפלפול ארוך בשביל זה.

ולי נראה לדקדק עוד בלשון רש"י שהרשים לא יוקם כי כספו הוא, ולא יזה צורך הרשים תיבת לא יוקם שהרי לא הביא ע"ז שום דבר, אלא נראה דרש"י בא לפרש לשון הוא דלכאורה קאי אעבד לומר שהעבד הוא כספו של האדון ע"ז קשה דזה מוזכר בתיבת כספו דמשמע של האדון מדלא אמר כסף סתם.

ע"כ פ' רש"י דהאי הוא, קאי על לא יוקם כלומר דמיירי ודאי על האדון, וע"ז קאי הוא ולמיעוטא אתא כלומר דוקא האדון לא יוקם אבל אחר יוקם. זהו כוונת רש"י ועל התורה גופה לק"מ למה לי הדיוק דאתא למעוטי מי שמכר עבדו לשלשים יום ששניהם אינם בדין יום או יומים דהכי ס"ל לר' אליעזר מכה כספו הוא המיוחד לו דוקא כדאיתא בפ' ח"ה (דף נ').

(כב) ולא יהיה אסון באשה. דתניא במכילתא אתה אומר ולא יהיה אסון ענוש יענש בולדות או אינו אלא לא יהיה אסון בולדות ענש יענש באשה ת"ל ואם אסון יהיה ונתתה נפש תחת נפש ואי בולדות לאו נפש תחת נפש הוא דהא מכה איש ומת כתיב עד שיהא בן קיימא הראוי, להיות איש ולא הנפלים והולדות שבמעיי אשה כ"ז שלא יצאו לאויר העולם בחזקת נפלים הם שהרי לא כלו חדשיהם וכ"כ הרמב"ם בפ"ב מהלכות רוצח ההורג את הגדול או את הקטן בן יומו, משמע אבל עובר שלא יצא עדיין לאויר העולם שאינו אפילו בן יומו לא, ושמא משום דכ"ז שלא יצא לאויר העולם יש לחוש בו שמא לא כלו לו חדשיו ולא יהיה, ראוי להיות איש והתראת ספק לא שמה התראה עכ"ל הרא"ם ולא ידעתי פירוש לדבריו דמה חילוק יש בין יצא לאויר העולם או לא דהא דמחייב בקטן אפילו הוא בן יומו הא סיים שם והוא שכלו חדשיו, אבל אם נולד לפחות מתשעה הרי הוא כנפל עד שיהא בן שלשים יום עכ"ל, וא"כ בלא יצא לאויר העולם נמי נימא דחייב כל שכלו לו חדשיו ואמאי חשש בזה שמא לא כלו חדשיו טפי מנולד.

אלא העיקר דכל שלא יצא לאויר העולם לאו וילד הוא אפילו ידוע שכלו חדשיו, וכ"כ בג"א ומביא ראייה מהמשנה אשה המקשה לילד מחתכין הולד ממנה שחיותה קודם לחיות העובר, אבל אחר שיצא לאויר העולם אין דוחין נפש מפני נפש עכ"ל. וע"ל בפסוק מכה איש ומת שהבאתי דברי התוספות בענין שלבני נח חייבים אפילו על עוברין שבמעיי אשה ומה שכתבתי שם: ענוש יענש כו' כמו וענשו אותו מאה כסף.

פ' דגם ענוש ממון מיקרי ענוש בפסוק וכ"ש ענוש שאינו כסף: כאשר ישית עליו וגו', כשיתבענו הבעל. פירוש אבל אין ביד הבעל להוציא ממון כפי דעתו אלא הוא יתבענו וע"פ הדיינים יוציא ממנו: ונתן, המכה דמי ולדות כתב לשון המכה כדי שלא תטעה לומר דונתן קאי על ענין המשפט דהיינו שיתן בעל האשה דבר זה בפני הדיינים ע"כ פירש דונתן על המכה קאי והנתינה היא דמי ולדות: (כו) תחת עינו, וכן בכ"ד ראשי איברים.

דילפינן להו במה מצינו בשן ועין שהם בגלוי אף כל שהוא בגלוי. וא"ל דשן ועין הוו שני כתובין הבאים כאחד ואין מלמדין דהא מצרכינן לתרווייהו כדבסמוך: (כח) וכי יגח שור, אחד שור ואחד כל בהמה כו'.

בפ' הפרה (דף נ"ד:) ילפינן לה דבדברות הראשונות נאמר ועבדך ואמתך ובהמתך ובאחרונות נאמר שורך וחמורך וכל בהמתך שורך וחמורך דאחרונות ל"ל אלא כדי ללמוד שור שור משבת מה התם חיה ועוף כיוצא בהן מרבויה דוכל אף כל מקום שנאמר שור חיה ועוף בכלל: ולא יאכל את בשרו, ממשמע שנאמר כו'.

בפ' ד' וה' (דף מ"א) מקשינן אימא היכא דשחטיה מותר, באכילה, וקרא אתא להיכא דסקליה שיהא אסור אפי' בהנאה כדאמר ר' אבהו לא יאכל אף איסור הנאה במשמע ומשנינן ה"מ דנפיק ליה איסור אכילה ואיסור הנאה מקרא דלא יאכל, אבל כאן לא אתא אלא לאיסור הנאה לחוד לא לכתוב רחמנא אלא לא יהנה אי נמי לא יאכל את בשרו למה לי אלא שמע מינה אף על גב דעבדיה כעין בשר דשחטיה אפ"ה אסור והקשו התוס' דאימא דבשחטיה מותר וקרא אתא דאפילו היה בן פקועה דא"צ שחיטה מן התורה מ"מ כי סקליה אסור, וי"ל בלאו הכי פריך שפיר ולפי מסקנא אתא שפיר כיון דכתיב את בשרו משמע אע"ג דעבדיה כעין בישראל דשחטיה ע"כ.

משמע מדבריהם דלסוגיא דמעיקרא דההוכחה היא מכח, דלא לכתוב אלא לא יהנה אין תירוץ לקושיא זו דילמא מיירי בבן פקועה ואין מיושב דאכתי תקשה תיכף שמשני לא לכתוב אלא לא יהנה היה לתלמודא להקשות קושיא זו ולומר תירוץ האחרון בלשון אלא. ואחר העיון בגמרא היטב יראה דלק"מ.

דתנא דבריייתא מוכיח דא"א לתרץ הפסוק בבן פקועה דא"כ היה קשה ל"ל לא יאכל הא מדכתיב בעל השור נקי דמלמד על איסור הנאת הנסקל כ"ש שאסור באכילה דודאי אין לטעות ולומר דבעל השור נקי קאי על איסור אכילה דהא במשמעות בעל השור נקי מבואר שאין לו בה הנאה כלום כדאיתא בגמרא שם, מאי אית לך למימר דהיינו מפרשים בעל השור נקי על הנאת בשרו ולא על הנאת עורו מה צריך לא יאכל על הנאת אכילה דבן פקועה והנאתו כדרכי אבהו ממילא נשאר בעל השור נקי, על הנאת עורו ועכשיו לא קשה לכתוב לא יהנה כיון דילפינן מיניה גם איסור אכילה דבן פקועה הא ל"ק דאכתי תהיה מוכרח לפרשו על הנאת עורו דאל"כ כיון שעכ"פ יש איסור אכילה בכלל בעל השור נקי ול"צ לא יאכל אלא להנאת גופו א"כ לכתוב לא יהנה ובעל השור נקי ויהיה אחד על הגוף ואחד על עורו, אבל השתא דמוקמינן לא יאכל על אם שחטו אחר שנגמר דינו שאסור באכילה והנאה אתי בעל השור נקי לעורו, ולא קשה לכתוב לא יהנה דה"א לא יהנה וגם בעל השור נקי, אתיין תרווייהו להיכא דסקליה שנזכר בקרא וביה אמר דיש בו איסור הנאה גופו ועורו אבל היכא דשחטיה מותר אפילו באכילה קמ"ל לא יאכל לאכילה והנאה ובעל השור נקי על עורו משא"כ אם, באמת מותר, באכילה אם שחטו ואין איסור אלא בסקילה ודאי קשה לכתוב לא יהנה כיון דלא יאכל אינו אלא לאיסור הנאה ואיסור אכילה נפקא לן מכלל דבעל השור נקי ובנ"א תירץ וז"ל דאפילו אי נוקי קרא בבן פקועה הרי מיתתו של בן פקועה הוא כמו שחיטה גמורה ואם היה מותר כשנשחט ה"נ היה מותר בבן פקועה כשנסקל שא"ל דשאני בן פקועה זה שנעשה בו דין

סקילה דהא פריך התם ואימא היכא דבדק צור דעביד כעין סקילה אבל היכא דשחטה לא ומתרץ מידי סכין כתיבא באורייתא כו' והשתא מאי מתרץ דסוף סוף אימא דשאני היכא דשחטיה בצור דעשו בו דיןשלו דהיינו סקילה אלא כיון דצור היא שחיטתו אע"ג שעשה בו כעין סקילה סוף סוף שחטיה וכל היכא דהוה שחיטה לא נחשב סקילה וכך פירשו התוס' לשם ה"נ כיון דבן פקועה זהו שחיטתו דהיינו סקילה לא עדיף מהיכא דבדק צור ושחט בו דלא הוה סקילה ודברים פשוטים הם עכ"ל, ואין דבריו מחוורים דודאי יש חילוק בין נשחט ולא נעשה בו דין סקילה ובין בן פקועה שנתקיים בו, סקילה.

והא דהוקשה לו על התרצן דאמר אטו סכין כתיבא באורייתא דהא בסכין לא נעשה בו דין סקילה לק"מ דשם היה הויכוח בין המקשן ולהתרצן בפירוש הפסוק דלא ואכל את בשרו דברור דמיירי בשוחט היה נראה להמקשן דההיא שחיטה מיירי כעין סקילה דוקא דמסתבר לאסור אבל לא שחיטה גמורה ומשני דכך השחיטה בצור כמו בסכין ממש וא"כ אין סברא לאוקמי דוקא בצור דסתם כתיב לא יאכל אע"פ שנשחט משמע כל מה שהוא שחיטה, משא"כ בקושיא דבן פקועה ששם אמרינן דלא יאכל קאי על נסקל ממש דלית ביה שחיטה כלל דהוא חמור דנתקיים בו הדין אז דוקא לא יאכל אבל בלא נתקיים בו הדין של סקילה יאכל, דהיינו אם הרגו במידי אחרתא וה"ה נמי בשאר שורים, בנשחט ולא נתקיים בו הדין דשרי וכאשר כתבתי הוא נכון וחרף בס"ד: בהנאה מנין ת"ל ובעל השור נקי.

כתב הרא"ם וז"ל כדתניא בפרק ד' וה' דלית לה הא דר' אבהו דאמר כ"מ שנאמר לא יאכל אף איסור הנאה במשמע אבל לרבי אבהו צ"ל דבעל השור נקי מבעי ליה לחצי כופר כו' עכ"ל, ותימא עליו דאדרבה מבואר שם דתנא דברייתא אית ליה הא דר' אבהו ובעל השור נקי אתא להנאת עורו דמלא יאכל הוה אמינא דוקא בשרו כמ"ש התוס' שם להדיא: (כט) והמית איש כו' בנשיכה בדחיפה בבעיטה.

אלו הם תולדות, דקרבן כיון דלאו אורחיהו ע"כ לא הוה מועדין אלא בנ"פ, ואע"ג דנשיכה היא בשן לא מיקרי שן אלא כל שיש הנאה להזיקו כגון אכלה פירות, אבל להזיק ע"י נשיכה בלא הנאה הוי תולדה דקרבן ודחיפה היא בגופה ובעיטה הוא ברגל וכולם אינם אורחיהו וכן הוא במשנה ספ"ק דב"ק הבהמה אינה מועדת לא ליגח ולא ליגוף ולא לישוך ולא לרבוץ ולא לבעוט פירוש ומש"ה בעינן ג"פ ואז תהיה מועדת כמו בנגיחה דקרבן.

וקשה למה לא חשיב רש"י כאן רביצה בשלמא נגיפה לא קשיא דנגיחה ונגיפה חדא הם אלא דנגיחה קאי על אדם ונגיפה על בהמה וכמ"ש ריש ב"ק אלא רביצה קשיא, וי"ל דשם אמרינן בגמרא דלר' אלעזר יש חילוק בין אדם גדול לקטנים דבגדול לא הוי אורחיה ובקטן הוה אורחיה והוי תולדה דרגל ומועד אפילו בפעם אחת וכאן מיירי במועד מחמת ג"פ ומיירי כאן בין בגדול בין בקטן כמ"ש רש"י אחר זה ע"כ לא זכר רש"י כאן רביצה ועוד הקשה הרא"ם ל"ל קרא דוהמית כאן לרבות דברים, אלו דמסתמא ידעינן להו משום דהויין דומיא דקרבן.

ונראה לתרץ דהא הכא בממית האדם מיירי ודינו בכופר וכתוב אם כופר יושת עליו ודרשינן בפרק המניח (דף כו) דאדם הממית אין משלם כופר מדכתיב עליו ולא על

האדם ואע"ג דיש ק"ו, לחייבו כדאיתא שם אפ"ה אנן ממעטינן ליה א"כ הו"א דעליו ממעט נמי תולדות דקרן שאין משלם כופר בשור שהמית קמ"ל והמית לרבויי התולדות דקרן דמשלם כופר ת"ל והמית פ"י דקשה כיון דאמר תחילה וכי יגח כו' ומת ועל זה קאי אם שור נגח כו' ל"ל שנית והמית אלא דלרבות אתי.

וק"ל דהא שן ורגל לא נזכרו בדין כופר ואפ"ה אמרינן בפרק המניח שם דיש כופר ברגל וא"כ קשה דהא בתולדה דקרן צריך רבויא דוהמית ומה רבוי יש לרגל, וכ"ת דיש איזה רבוי מאי מיבעיא ליה שם תחילה אם יש כופר ברגל הא יש רבוי. וי"ל דמדדברי קרא תולדה דרגל אע"ג דלא נזכר אלא נגיחה שהיא אב כ"ש שיש לרבויי שאר אבות ובג"א הקשה מה צריך לימוד מן והמית כיון דילפינן לעיל דאפי' עוף תו לא צריך למילף הני דהא בעוף לא שייך נגיחה אלא דחיפה ובעיטה ואפ"ה חייב.

ונראה לתרץ דה"א בכל אחד הוה החיוב במה שדרכו להזיק ומש"ה בשור שדרכו להזיק בקרן ע"פ הרוב והוא דאין החיוב בזה אלא כפי זה משא"כ בעוף שדרכו להזיק בגופו הוי זה במקום קרן בבהמה קמ"ל: (ל) אם כפר יושט עליו, אם זה אינו תלוי והרי הוא כמו אם כסף תלוה. ק"ל למה לא חשבו ר' ישמעאל בין ג' אם דהם אינם תלויים כמו שהביא רש"י סוף יתרו גבי ואם מזבח אבנים כו' והרא"ם כתב דיש חילוק בין הך אינו תלוי לאינו תלוי דהנך ג' וזה א"א דהא רש"י מביא ראייה לכאן מאה כסף תלוה.

ותו נראה לדקדק לשון רש"י דכתב והרי הוא כמו אם כסף תלוה ולא אמר בקיצור כמו אם כסף כו' עוד קשה טובא מנלן דהאי אם כופר אינו תלוי דשמא תלוי הוא דהיינו אם ירצה הניזק שיתן לו המזיק כופר דוגמא לדבר לעיל כאשר ישית עליו בעל האשה דפירש"י משיתבענו כו' ה"נ נימא כך וכן מצינו בשוחד כמוזכר בח"מ סי' ט' שצריך להחזירו כשיתבענו הנותן דוקא וכן לענין רבית כמוזכר ביו"ד שניתן למחילה אם לא יתבענו.

ונ"ל לתרץ ע"פ הגמרא בפרק ד' וה' (דף מ') דפליגי, ר' ישמעאל בנו של ר"י בן ברוקא ורבנן לענין אם דמי ניזק או דמי מזיק ואמרינן שם בתחיל' דפליגי באם כופרא ממונא או כפרה ואח"כ אמרינן שם דכ"ע ס"ל כופרא כפרה ופליגי במידיאחרנא, והנה יש נ"מ בין כופרא כפרה או ממונא לענין זה דמ"ד כופרא כפרה לא תליא מילתא בתביעת המזיק ממילא הוי אם כופר אינו, תלוי והוי כמו אלו הג' אם אבל למ"ד כופרא ממונא תליא מילתא בתביעת המזיק בכל תביעת ממון והוי אם כופר תלוי, ורש"י סותם כאן דכופרא כפרה וממילא הוי אם אינו תלוי כמו אלו הג' וא"כ אין הוכחה מן תיבת אם להכריע דכופרא ממונא מן לשון אם דמשמע תלוי דאפשר לומר שהוא אינו תלוי כמו באלו הג' ומש"ה כתב רש"י והרי הוא כמו אם כסף תלוה ולא אמר בקיצור כמו אם כסף תלוה דאז הוה משמע בבירור הוא כן, וזה אינו דיש לומר איפכא דהוה תלוי ואינם כמו הג' אלא אמר והרי הוא כמו אם כסף, כלומר שאפשר לומר כך ואפשר לומר איפכא דכופרא ממון והוי אם תלוי דלא כאותן הג' ומש"ה לא חשבו ר' ישמעאל בין אלו הג' ועדיין צריך לתרוצי למה הביא רש"י כמו אם כסף תלוה ולא הביא כמו ואם מזבח אבני' כו' שהוא קודם לו.

ונראה דכאן כתיב אם כופר בלא וי"ו וע"כ מהך דאם כסף שהוא ג"כ בלא וי"ו משא"כ בואם מזבח אבנים ובואם מנחת בכורים שכתוב בוי"ו. כנ"ל: (לא) או בן או בת, לחייב על הקטנים כגדולים.

וא"ל לא לכתוב איש או אשה, דיש סברא להיפך ולומר דוקא בקטנים חייב דאינם בני, דעת אבל גדולים איבעי להו לעיוני ומיזל כמו דאיתא סברא זו בפרק הפרה (דף נ"ז) גבי בור דאם נפל לתוכו שור שהוא חרש שוטה וקטן חייב, אבל שור שהוא פקח פטור בעל הבור דאיבעי ליה לעיוני ומיזל קמ"ל, וא"ל דלכתוב כי יגח נפש ולא יצטרך לכתוב איש או אשה וגם בן או בת, וזה הקשה בג"א והאריך לתרץ, אבל אין זה קושיא דכבר כתב הרא"ם בפר' משפטים בפ' כי תקנה עבד עברי דאין דרך התלמוד להקשות לכתוב כך אלא לשתוק מקשינו, ואע"ג דלעיל בפסוק סקל יסקל השור הבאתי הגמרא דב"ק דלכתוב רחמנא לא יהנה ל"ק דהתם לא יאכל הוא לא צריך כלל לאכילה ואינו מיושב לאכילה מקשה שפיר לכתוב לא יהנה, וכן בההיא דפ"ק דקידושין לכתוב רחמנא נערות בהדיא שהבאתי, בפסוק ויצאה חנם אין כסף נמי כן הוא דלא ניחא במ"ש חנם אין כסף דכי נפקא בנערות תו לא משכחת לה בבגרות כזה דוקא מקשינו לכתוב בלשון אחר וכן כל כיוצא בזה בהרבה מקומות בתלמוד: (לב) אם עבד או אמה כנענים.

דאילו בעבריים דינן כישראל בכופר ולא בשלשים שקלים: שלשים שקלים יתן, גזירת הכתוב הוא. כתב זה שלא תקשה למה יהיה עבד עדיף מכן חורין באם הוא אינו שוה שלשים שקלים וא"כ פסוק דבן חורין שנותן דמי שוויו סותר הפסוק דעבד לזה כתב שגזירת מלך היא וכ"כ רש"י לשון זה בפרשת מצורע בפסוק ואשה אשר ישכב איש אותה שכבת זרע גזירת מלך היא שתטמא האשה בכיאה ואין הטעם משום נוגע בש"ז שהרי מגע בית הסתרים היא, והרא"ם הקשה שהרי בערכין כתוב כמו זה ולא כתב שם כלום.

ולק"מ ששם אין קושיא בפסוק שיהיו דברי הפסוק סותרין זה את זה, ועוד נראה דכ"כ משום שלא נטעה לומר דהאי אם עבד קאי על בן או בת דסמיק ליה דזה אין שומתו ידוע כי לא נוכל לידע מה יהיה ממנו על זה נתנה תורה קצבה על הספק, אבל בגדול ששומתו ידוע אזלינן בתר השומא, ע"ז כתב גזירת הכתוב היא וכו' ממילא קאי גם על גדול: (לג) או כי יכרה, אם על הפתיחה חייב כו': קשה ע"ז מן הגמרא ע"כ אביא תחילה הגמרא ואבאר אותה ומתוך זה יתבארו דברי רש"י ממה שקשה לכאורה עליו אמרינן בפרק הפרה (דף נ"א) דתניא אחד החופר בור תשעה ובא אחר והשלימה.

לעשרה האחרון חייב רבי אומר אחר אחרון למיתה אחר שניהם לניזקין מ"ט דרבנן דאמר קרא כי יפתח וכי יכרה אם על פתיחה חייב על כרייה לא כ"ש אלא להביא כורה אחר כורה שסילק מעשה ראשון והאחרון חייב ורבי אמר לך הנהו מצרך צריכי, כדאמרן דהיינו בכי יפתח קמ"ל דאפ"ה צריך לכסותו אע"פ שלא עשה אלא פתיחה ובכי יכרה קמ"ל דסגי בכיסוי דהו"א עד דטאים לה קמ"ל ורבנן נמי מצרך צריכי אלא טעמא דרבנן אמר קרא כי יכרה איש בור ולא שנים, פירש"י מעטיה קרא לראשון כדמפרש לקמיה וכי מעטיה לניזקין מעטיה דאי למיתה ל"צ קרא דהא לא עביד, שיעור מיתה וממאי דלחיובי בתרא דילמא לחיובי קמא לא ס"ד דאמר קרא והמת יהיה לו ההוא דעביד

מיתה, וקשה דלמה לי קרא דוהמת יהיה לו לזה הא פירש"י מסברא דאין לחייב הראשון דלא עביד שיעור מיתה וצ"ל דרש"י לא אמר כן מסברא אלא סמך עצמו על פסוק זה דתלוי במאן דעביד שיעור מיתה, וא"כ קשה לפי המסקנא מנלן בניזקין דדוקא האחרון חייב דלא מצינו זה רק במיתה דשם יש ג"כ סברא, אבל בניזקין יש סברא לחייב הראשון דהא עבד עכ"פ שיעור נזקין.

ונראה בזה דיש לימוד מן להביא, כורה. אחר כורה דהאחרון חייב דהכתוב קורא להאחרון כורה ממילא הוא עיקר החייב.

וא"ל א"כ והמת והיה לו ל"ל הא ל"ק דאיצטריך לדרשה אחריתי כדאמר' שם בגמרא לכדברא לענין פסולי המוקדשין אלא דבר זה דהאחרון חייב ממילא שמעת מיניה. אבל באמת לענין נזקין ילפינן מן כי יפתח וכי יכרה, ואע"ג דיש צריכותא לכי יפתח כו' כמו שזכרנו מ"מ כיון שאנו רואים בפסוק דאיש אחד ולא שנים שאחד מהם פטור ולא גילתה התורה מי הוא הפטור, ע"כ סמכה התורה על לימוד אחר דהיינו כי יפתח וכי יכרה ואי מהא לחוד ה"א דלא אתא אלא בשביל הצריכותא.

ועכשיו מתורץ מה דקשה לכאורה על רש"י שמביא הלימוד דלהביא כורה אחר כורה מה שנדחה בגמרא מכח, הצריכותא, והרא"ם אסיק זה בקושיא, וראיתי מי שתירץ ע"ז דהצריכותא היא אליבא דרב יוסף שם לפני סוגיא זו, אבל רבה לא ס"ל צריכותא זו ורש"י ס"ל כרבה, ואינו נכון דא"כ מאי מקשה בגמרא ורבנן נמי הא מצרכינן כו' דדילמא לא ס"ל הצריכותא.

ואחר זה יתבאר בס"ד דכ"ע ס"ל הצריכותא אלא כדפרישית דגם בגמרא במסקנא נשאר הלימוד דכי יפתח כו' לענין זה שנדע מי הוא החייב מכח הקושיא דאמרה תורה כי יפתח איש אחד ולא שנים ולא בא הכתוב לסתום מי החייב, ע"כ יש לימוד מן כי יפתח וכי יכרה כו' וע"כ כתב רש"י כורה אחר כורה שהוא חייב כלומר והראשון הוא פטור אפילו בניזקין: ולא יכסנו, הא אם כסהו פטור.

פירוש ול"ת דלא מהני כיסוי לאותו שכורה כיון שעשה קלקול גדול בכריית הבור ולא תיקן רק הכיסוי אלא צריך דטאים ליה דהיינו שימלאנו עפר קמ"ל דסגי בכסוי הביא מרינן בגמרא, דאל"כ קשה ל"ל כי יכרה כיון דאפ"ל על פתיחה חייב, וזה אנו לומדים מן ולא יכסנו דקאי על הפותח ועל הכורה, והרא"ם כתב כאן וז"ל דלגופיה לא איצטריך ולא יכסנו דההיא מן ונפל שמה שור או חמור נפקא שאילו כסהו לא היו נופלים אע"כ דלא אתא אנא למידק מיניה הא כסהו פטור, ותמהתי על זה מאוד דהא בדף נ"ב פרכינן וכיון דכסהו וכראוי היכי נפל א"ר יצחק שהתליע מתוכו, וא"כ מנלן לומר דעל דיוק אתא קרא, אלא דקשה א"כ מאי מביא רש"י בסמוך אם על הפתיחה חייב על הכריה לא כ"ש ומוכיח מזה דכורה אחר כורה חייב האחרון דילמא פטור וקרא מיירי מחד כורה וקמ"ל דמהני כיסוי ולא טאים לה וכדאמרין בגמרא בהדיא ומש"ה צריך שם לימוד אחר על כורה אחר כורה, ואע"ג דכתבתי קודם זה דלימוד כי יפתח וכי יכרה נשאר, קיים מ"מ קשה על רש"י שהביא כאן הצריכותא על פסוק דכי יכרה דאין אנו צריכים לצריכותא זו, ונראה לתרץ אחר שנדקדק עוד מ"ש רש"י אחר זה ובחופר ברה"ר דבר הכתוב דמה שייכות יש לזה בהקודם לו, ואביא הסוגיא דקודם לזה, ת"ר החופר בור

ברה"י ופתחו לרה"ר או ברה"ר ופתחו לרה"י חייב וזה בור האמור בתורה דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר הפקיר רשותו ולא הפקיר בורו זהו בור האמור בתורה, אמר רבה בבור ברה"ר כ"ע ל"פ דחייב דאמר קרא כי יפתח וכי יכרה אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כ"ש אלא שעל עסקי כרייה בא לו שאין לו חלק בו אלא שכרהו דהיינו ברה"ר שאין הקרקע שלו, ור"ע סבר בור ברשותו נמי חייב דכתיב בעל הבור בבור דאית לה בעלים קאמר ור"י ס"ל בעל התקלה ולעולם ברה"ר אבל ברשותו פטור,, פירש"י מטעם דא"ל כי אפקרנא לך רשותי לאו לחיובי אנא בהיזקא אפקרתיה.

ורב יוסף אמר בבור ברה"י כ"ע ל"פ דחייב מ"ט בעל הבור אמר רחמנא דאית לה בעלים עסקינן כ"פ בבור ברה"י ר"י ס"ל ברה"ר, נמי חייב דכתיב כי יפתח וכי יכרה אם על כו' אלא שעל עסקי כרייה כו' ור"ע ס"ל הני מצרך צריכי דאי כתב רחמנא כי יפתח ה"א פותח הוא דסגי ליה בכסוי, כורה לא סגי ליה בכיסוי, עד דטאים ליה ואי כתב רחמנא כי יכרה ה"א כרייה הוא דבעי כיסוי משום דעביד מעשה אבל פותח כיסוי נמי לא בעי קמ"ל.

וקשה על ר"י הא מצרך צריכי וכדמקשינן בסוגיא בכורה אחר כורה שזכרנו דמקשה המקשן ורבנן נמי מצרך צריכי. וכ"ש שיש להקשות על רבה דס"ל דכ"ע דרשי האי אם על הפתיחה חייב כו' הא יש צריכותא.

, ונראה דודאי כ"ע ס"ל הצריכותא דהיא סברא פשוטה ואין חולק עליה אלא דלרבה הוה לר"י בור ברשותו פטור והכתוב לא דבר ממנו משום דלא אפקר אדעתא דהכי א"כ אין הכתוב מדבר ברה"ר דוקא ושם הוא הצריכותא ולרב יוסף הוה החיוב לכ"ע ברה"י דהוי בור דאית ליה בעלים וברה"ר פטור לר"ע משום דאין לה בעלים ממילא אין שם הצריכותא אלא ברה"י דבר הכתוב ושם יש צריכותא ורש"י סותם כאן כרבה ואליבא דכ"ע או כרב יוסף ואליבא דר' ישמעאל דברה"ר מיירי הכתוב ושם הוי הצריכותא וע"כ כתב הא כסהו פטור דהיינו הצריכותא ובחופר ברה"ר אבל ברה"י אין שייך הצריכותא דפטור ולא דבר, הכתוב ממנה, נמצא דהצריכותא היא לכ"ע אלא דפליגי אמאי קאי ועכ"פ יש הכרח גם לדרוש דלהביא כורה אחר כורה מכח הפסוק דאיש אחד ולא שנים כמו שזכרנו והכל ניחא בס"ד: שור או חמור כו', אנו למדין אותו שור שור משבת בגמרא פרק הפרה (דף נ"ד) לא ילפינן לנפילת הבור משבת בג"ש דשור שור אלא מדכתיב כסף ישיב לבעליו כל דאית ליה בעלים אלא בכלאים דחרישה ילפינן משבת.

וכתבו התוס' שם לפני זה באותו דף ל"ל כסף ישיב לבעליו לזה אמאי לא ילפינן שור שור משבת, ותירצו דכיון דיש לומר דילפינן בכלל ופרט בכלל לא ילפינן משבת בג"ש וצריך כסף ישיב לבעליו וא"כ קשה על רש"י שכתב בג"ש משבת לרבות כל בהמה, ונראה לתרץ דאי לאו ג"ש לא הוה מרבין מכח הרבוי דכסף ישיב לבעליו דהא יש כאן כלל ופרט וכלל וא"כ דוקא כעין הפרט אלא דקרא דבעליו אתא לומר דאין כלל ופרט כדפירש"י ויש ג"כ לומר להיפך דאדרבה קרא דלבעליו אינו מורה על רבוי והכלל ופרט נשאר קיים דדוקא היכא דהרבוי מוכח כגון ההיא דוכל בהמתך דמשמעו רבוי כדאיתא התם, אבל לשון לבעליו אינו מוכרח לרבוי אלא מדאמר רחמנא סתם משמעו כל מידי

דיש לו בעלים והכלל ופרט מוציאו מידי סתם, אבל כיון שיש ג"ש דשור בכמה דוכתי אלא שאתה רוצה לסתור כאן הג"ש ולהוציאו משאר ג"ש לזה אנו אומרים שמכח משמעות של לבעליו מבטל הכלל ופרט והג"ש נשאר קיים ע"כ נקט רש"י הג"ש כדין.

עוד הקשה הרא"ם כיון דרש"י יליף מג"ש דשור א"כ צריך שור לגופיה ולא נשאר יתור אלא חמור ומנלן למעוטי שני דברים אדם וכלים, ותירץ דמ"מ יש יתור דלא נכתוב אלא ונפל שם הנופל, והוא אינו נכון דלא מקשינן לכתוב תיבה אחרת כמו שזכרתי לעיל בפסוק אם כופר יושת, וקושיא שלו נ"ל ע"פ דברי התוס' שם בפרק הפרה דהקשו ל"ל לבעליו כל דאית ליה בעלים תיפוק ליה מן ג"ש דשור משבת וממילא אימעוט אדם דליכא למילף משבת כדאמרינן לקמן גבי כלאים להנחה הקשת ולא לדבר אחר עכ"ל, א"כ לרש"י שנקט באמת ג"ש משבת א"צ יתור דשור לענין מיעוט אדם, וזה ברור בעיני כוונת רש"י דמ"ש שור ולא אדם לאו מיתורא נפקא ליה אלא דשור ילפינן מג"ש ממילא ולא אדם, ונכון הוא עוד הקשה הרא"ם למה לי קרא דשור למעוטי אדם תיפוק ליה מוהמת יהיה לו במי שהמת שלו יצא אדם שאין המת שלו דאסור בהנאה דכה"ג דריש רבא שם בגמרא לענין שור פסולי המוקדשין, ודחק לתרץ קושיא זו, ולפי מה שכתבתי גם קושיא זו לק"מ דאין כאן יתור בתיבת שור ע"ז, והכל ניחא בס"ד.

אחר זה ראיתי בתוס' פ"ק דב"ק דף י') דחומר בשור מבבור הקשו קושיא זו ותירצו בענין אחר ע"ש, מ"מ ניחא לי במ"ש לדעת רש"י שמביא כאן ג"ש משבת: ולא אמרינן שור וחמור כו' קשה דבמשנה ס"פ הפרה אמרינן א"כ למה נאמר שור או חמור אלא שדבר הכתוב בהווה וא"כ מה קשה כאן ממה דכתיב שור וחמור וכן פירש"י עצמו בפסוק כי יגח שור את איש כו' וי"ל דמשום לשון הווה לא כתבה התורה יתור לשון אלא ע"כ היתור מורה על איזה דין דהיינו מיעוטא דאדם וכלים אלא דמקשה התנא למה נאמר המיעוט דוקא בשור וחמור ולא בבהמה אחרת אלא שדבר בהווה, אבל אין שייך האי לשון הווה לתרץ לשון יתור.

אך זאת קשה לי טובא דאיתא במשנה ס"פ אחד שור ואחד כל בהמה לנפילת הבור ולהפרשת הר סיני ולתשלומי כפל ולהשבת אבידה ולפריקה לחסימה לכלאים ולשבת כו', וקשה למה לא נקט התנא דין נגיחת השור דכתיב כי יגח שור איש כו' דהיינו נמי אחד שור ואחד שאר בהמה כמו שפירש"י לעיל ולכל הפחות היה לו למנקט נגיחה במקום נפילה לבור כי הוא מוקדם לו בפסוק, וקושיא זו צריכה רבא לפרוקי כי רבה היא.

ונ"ל לתרץ דבאמת כיון שנכתב בבור דה"ה כל בהמה ממילא הוי כן גם בדין נגיחת השור דהא גמרינן מהדדי בשאר מילי כדאיתא ריש ב"ק בפשט דתחת נתינה ישלם כסף דפירש"י וגמרי מבור כו' וא"ל דהיה לו לתנא למיחשב כאן לענין ה"ה כל בהמה נגיחת השור במקום נפילת הבור דהא בנגיחה יש לימוד מג"ש דשבת דה"ה כל בהמה נ"ל זה דהו"א דבבור לא אמרינן עופות מכח כלל ופרט כדאיתא שם בגמרא דהוה כעין הפרט וא"כ גם בנגיחה ה"א דדוקא שור ולא עופות ע"כ קמ"ל דבבור יש לימוד מפסוק ישיב לבעליו דהיינו כל דאית ליה בעלים ממילא נתחזקה הג"ש כמו שזכרנו לעיל, א"כ ה"ה

לענין נגיחה אמרינן כן ומש"ה לא הוצרך התנא להזכיר נגיחה לענין זה (זה תירוץ חריף ונכון בס"ד): שור ולא אדם.

כתב הרא"ם וז"ל לאו משום דבר דעה הוא ואיבעי ליה לעיוני ולמיזל דהא אף בבן ובת דלאו בני דעה נינהו פטור כו' אלא גזירת הכתוב היא שור ולא אדם ואפי' אינן בני דעה ואפילו סומא או שנפל בלילה דדוקא גבי בהמה בעינן שתהא קטנה או חרשת או סומא או שנפלה בלילה אז חייב בעל הבור כדתנן כו' אבל אם היתה פיקחת ונפלה ביום פטור, שזהו כמו אונס הוא שדרך הבהמות לסור מן המכשולות ואיבעי לה לעיוני ומיזל, אבל באדם בכל אופן פטור דאל"כ מיעוטא דשור ולא אדם ל"ל עכ"ל.

ודברים אין להם הבנה דשור נכתב בהדיא לחיוב אמרינן דדוקא שור שהוא חש"ו חייב, אבל שור פקח פטור מכח הטעם דאיבעי ליה לעיוני ולא אמרינן גזירת הכתוב הוא ואין חילוק ובלא אדם שאינו אלא דיוק נימא דגזירת הכתוב הוא ואין בו חילוק, בודאי דברים אלו אינם נכונים. אלא העיקר דאין לנו שום חיוב או פטור מכח סברא כל שאין ראייה מן התורה אלא ודאי דהא דבשור יש חילוק יש ע"ז ראייה מדכתב רחמנא בעל הבור והיינו בעל התקלה כדפירש"י אחר זה וכיון דתלתה התורה בבעל התקלה מכלל כל שאינו בעל התקלה דהיינו שור שהוא פקח דאין התקלה אלא על בעל הבור והוא מעצמו לא עיין שפיר, ונפל פטור וכיון דיש חילוק בין בעל התקלה או לא ממילא באדם דהואנתמעט אפי' אדם שהוא אינו בר דעה ובעל הבור הוא בעל התקלה אפי"ה פטור מגזירת הכתוב דבזה לא נלך בתר הטעם כמו בשור: חמור ולא כלים.

במשנה פרק הפרה איתא נפל לתוכו שור וכליו ונשתברו חמור וכליו ונתקרו ע"י חייב על הבהמה ופטור על הכלים לא נקט התנא פטור דכלים אלא בשור וחמור לא באדם משום דכיון שעל נזקי האדם עצמו הנופל שם פטור היאך יתחייב על כלים שעמו וא"כ לא יכתוב אלא שור לחוד דמסתבר דבא למעט אדם שכן הוא בעל חיים דכוותיה כדפירש"י בגמרא (דף נ"ד) ואנא ידענא דפטור על הכלים שעליו דלא יהיה עדיף מה שעליו מהוא עצמו אלא ודאי דקאי על כלים שעל השור דעליהם פטורים אע"פ שעל השור עצמו חייב.

והרא"ם כתב דמש"ה לא נקט באדם וכלים שעליו דהא אפילו שור שחייבה עליו תורה אם דחפו אדם לבור פטור בעל הבור ואפילו שור שדחף חבירו כדתנן פרק הפרה ואף ר' נתן דס"ל בשור שדחף חבירו בעל הבור משלם מחצה ובעל השור מחצה ה"מ בשור לחבירו שדרך השורים לדחוף זא"ז הו"ל לבעל הבור לאסוקי על דעתיה שלא תבא תקלה על ידו, אבל אדם שדחף השור הדוחף חייב בכולו ובעל הבור פטור משום דזה אינו מצוי והוה כאונס כמו בהמה פקחית שנבלה ביום עכ"ל.

חוץ מכבודו לא עיין בגמרא, דמ"ש אם אדם דחף השור לבור פטור בעל הבור זה אינו דהא איתא בפרק הפרה (דף נ"ג) אמר רבא שור ואדם שדחפו לבור לענין ניזקין כולן חייבים פירוש בעל הבור והאדם ובעל השור הרי בהדיא דלא מהני לבעל הבור אונס הזה מה שדחפו האדם וחייב בעל הבור והיינו אם דחפו האדם שלא בכוונה דאי בכוונה פטור בעל הבור כמ"ש התוס' שם ומדמים דבר זה למשים טליתו של חבירו באש של חבירו וכי יתחייב בעל האש.

גם מה שדימה הרא"ם זה שאדם נפל ונשברו כלים שעליו לדוחף השור לבור אין זה ענין לזה דשם הוה האדם מזיק ובוזה פליגי ר' נתן ורבנן, אבל כאן האדם ניזק עם כלים שעליו אין לומר בזה דין דר' נתן ורבנן: (לד) כסף ישיב לבעליו, ישיב לרבות שוה כסף ואפ"ל סובין. בפ"ק דב"ק (דף ז') רמי ליה אביי לרבא כתיב מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם מיטב אין מידי אחרינא לא והתניא, ישיב לרבות שוה כסף אפילו סובין ותירץ אביי במסקנא דלהכי אתא רבויא דסובין לענין שומא ביוקרא דלקמיה ואחר זה בסוגיא אחרת הקשה רב נחמן לרב הונא קושיא זו והשיב לו כאן דאית ליה כאן דלית ליה: והמת יהיה לו לניזק.

נראה שעיקר כוונת רש"י בזה הדבור ע"ז לחוד דלא נפרש יהיה לו למזיק כדמקשינן בברייתא או אינו אלא למזיק כו', אבל מ"ש רש"י אחר זה ושמן את הנבילה כו' אינו מוכרח מפסוק זה אלא מכח והמת יהיה לו דכתיב גבי שור דהכי איתא בגמרא פרה הפרה (דף נ"ג) דקרא גבי שור מלמד ע"ז דהבעלים מטפלים בנבילה.

וקרא דהכא גבי בור אתא למעט פסולי המוקדשים דאין המת שלו ורש"י נקט האמת דגם כאן הוה הדין הכי דבעלים מטפלים בנבילה ובגמרא מקשינן פשיטא דהא אפילו יש לו למזיק נבילות יהיב לו כ"ש נבילה דניזק ומשני לא צריכא אלא לפחת נבילה אחר ההיזק שזה על הניזק: (לו) או נודע, או לא היה תם אלא נודע כו', הרא"ם וג"א הבינו שכוונת רש"י לתקן מלת או הנזכר כאן דאין לו פירוש לפי פשוטו ומש"ה האריך הרא"ם בקושיא דהא האי או הוא במקום אם, וכן פירש"י עצמו בפסוק או הודע אליו חטאתו שהוא כמו אם ואמר וכן או נודע כי שור נגח הוא, והניח בצ"ע.

והג"א כתב שרש"י מסופק בפירושא דהאי או אם הוא במקום אם או לא. ונראה שהמובהקים האלו לא נתכוונו בכוונת רש"י בזה יפה דרש"י ודאי סובר גם כאן דאו במקום אם כמ"ש במקום אחר וכאן לא נתכוין אלא שלא נטעה לפרש דהאי או נודע פירושו דרישא היינו ג"כ מיירי בשור מועך אלא דהחילוק הוא דברישא לא יודע מזה דהוא שור נגח ובסיפא נודע,, ע"כ פירש"י דהחילוק הוא בין רישא לסיפא דברישא פשיטא דלא היה מועד אלא דהיה תם ובסיפא היה מועד ולא תם, וזה דוקא ע"י שנודע שהיה כן, ע"כ נקט רש"י או לא היה תם כלומר שזה העיקר פירוש של או ולא מילתא אחריתא ואף אם תפרשו בלשון אם תצטרך לזה, ולא הוצרך רש"י להזכיר כאן שהוא כמו אם שכבר פירשו: (לז) חמשה בקר וגו', כמה גדולה כחה של מלאכה יש לדקדק מה הכח ורבותא בזה שמשלם מה שביטלו ממלאכה ועוד יש לדקדק במה פליגי ר"מ ור"י ב"ז ואם לא פליגי אלא מר אמר חדא ומר אמר, חדא היה לומר לשון זה.

ונראה דיש פלוגתא בזה דמצינו חילוק בין שור לשה וצריך טעם למה, דר"י ב"ז ס"ל דעיקר הדין הוא כמו בשור דמשלם חמשה ואין אנו צריכים טעם למה כך כל שאין אנו יודעים טעם ע"ז כי גזירת מלך היא, אלא שאנו יכולים לתת טעם למה נפחת בשה, מעיקר הדין ע"ז אמר שיש טעם מחמת שהוא יתברך חס על כבוד הבריות שחס על כבודם דהיינו שעיקר הדין הוא חמשה מצד גזירת מלך אלא שבשה שיש ביזוי להגנב לכך פטור בד', אבל ר"מ ס"ל דעיקר הדין הוא ד' כמו השה.

ונראה דהיינו ע"פ הגמרא בפרק מרובה (דף ס"ו) מפני מה אמרה תורה טבח ומכר משלם ד' וה' מפני שנשתרש בחטא ומפרשינן שלה דשנה בחטא, ועפ"ז ניחא דהדין נותן בד' דדין הגניבה הוא כפל וזה ששנה החטא פעמים דינו כפל הכפל שהוא ד' אלא דצריך טעם למה בשור ה' שהוא נגד הדין על זה אמר שגדול כח המלאכה שמשלם בשבילה יותר מן חיוב של הדין לשלם ה'.

(כנ"ל נכון בס"ד): תחת השור, תחת השה, שנאן הכתוב לומר שאין כו' אין הכוונה שהשינוי הוא מחמת תחת השור, ותחת השה דבפרק מרובה שם נשאר המסקנא ששור דסיפא ושה, דרישא ל"ל אלא ללמד דוקא שור ושה מידי אחרינא לא, וכוונת רש"י כאן לומר דכיון שיש שינוי כאן בא להורות שתחת השור ותחת השה פירושו מידי אחרינא לא והיינו מיתורא דשור דסיפא ושה דרישא: כב (א) אם במחתרת, כשהיה חותר את הבית.

אין כוונת, רש"י דדוקא כשהגנב עצמו חותר המחתרת ולא שכבר חתורה דא"כ לא היה לרש"י למינקט אלא הוא חתר חתורה אלא הכי פירושא דאין לטעות ולפרש דבמקום שחתר שם נמצא שם הגנב, אבל אם נכנס משם לתוך החדר פטור הגנב דז"א דאדרבה גרע טפי מאם לא נכנס עדיין לחדר, אלא על הזמן קאי דהיינו באותה שעה שחתר אז נמצא הגנב נכנס לחדר לגנוב: (ב) אם זרחה השמש עליו, אם ברור לך הדבר שיש לו שלום עמך כשמש הזה שהוא שלום בעולם כו' כגון אב החותר כו'.

כן הוא במכילתא ממילא לא הוזכר כאן השמש לענין בירור אלא לענין שלום, אבל בפרק בן סורר אמרינן אם זרחה כו' אם ברור לך הדבר כשמש כו' הרי קאי כשמש על הבירור, והקשה הרא"ם למה, לא נקט רש"י כגמרא שלנו ועוד הקשה דאמרינן שם בגמרא ת"ר אין לו דמים אם זרחה השמש עליו וכי השמש עליו בלבד זרחה אלא אם ברור לך הדבר כשמש שאין לך שלום עמו הרגהו ואם לאו אל תהרגהו תניא אידך אם זרחה השמש עליו דמים לו כו' אלא אם ברור לך כשמש שיש לו שלום עמך אל תהרגהו ואם לאו הרגהו קשיא סתמא אסתמא ל"ק כאן באב על הבן אל יהרגהו בנו דודאי רחמני האב על הבן ואפילו עומד להציל ממונו הלכך דמים לו ואל יהרגהו אא"כ יודע לך כשמש שהוא אכזרי עליך ושונאך כאן בבן על האב וכ"ש איניש דעלמא הרגהו מספק עד שיוודע לך כשמש שהוא רחמני עליך כאב על בן.

הרי לפניך דברייתא אחרונה שהיא סומכת אם זרחה להא דאחר זה דמים לו מיירי מבן על האב. ורש"י מפרש ג"כ זרחה השמש לדמים לו ופירש באב על הבן והניח בצ"ע.

ונ"ל דהני תרי קושיות חדא מיתרצא בחברתה דהענין הוא דתרי הפירושים של כשמש הם אמת דלפירוש המכילתא שהוא מורה על שלום כשמש ממילא הבירור אינו בירור כ"כ גמור להיות ברור בתכלית הברירות, אבל לגמרתנו הוא בתכלית של הברירות שהוא כשמש וזה פשוט, דפירוש הפסוק לפי פשוטו קאי באב על הבן דנמצא דאין אנו צריכים בירור גדול לזה אלא ידיעה לחוד דהיינו שאתה יודע שזה הגנב הוא אביך אז מסתמא אל תהרגהו לאפוקי מן הרישא שאין אתה יודע מי הוא הגנב.

ממילא נשמע דבאב על הבן מסתמא אל תהרגהו, וזהו גם לברייתא אחרונה דבגמרא דמפרשת בבן על האב דהיינו דזריחת השמש הוא מורה על ידיעה ברורה, וא"כ צ"ל דהידיעה הברורה היינו שיש לו שלום עמך אז דוקא אל תהרגהו משא"כ באב על הבן אפילו מסתמא אל תהרגהו וא"כ אין פלוגתא בין המכילתא לגמרתנו לענין הדין אלא משמעות דורשין דהמכילתא מפרש כשמש לענין שלום ובזה א"צ ידיעה ברורה כ"כ אלא ידיעה בעלמא שזה הגנב הוא אביו וגמרתנו מפרש כשמש ידיעה ברורה וא"כ לא מיירי מאב על הבן אלא מבן על אב, ובזה צריך ידיעה ברורה שהוא רחמני עליו ואז לא יהרגנו.

ולפי האמת שני הפירושים אמת והכרח לומר שניהם דאי כשמש קאי על הבירור הגדול קשה פשיטא ל"ל קרא דמהיכא תיתי לומר שברור שאינו מבקש להורגו והוא יהרגנו, אלא, ודאי כפירוש השני דקאי על שלום והיינו באב על הבן אפילו סתמא כדפירש"י, ופירוש השני שמורה על שלום ג"כ אינו מספיק לחוד דקשה למה זכר כשמש לענין זה דאינו מבורר שמרמז על שלום אלא משמעותו על בירור גדול והיינו באב על הבן וידוע שהוא אכזרי עליו וקאי על הרישא דאז יהרגנו דאין לו דמים ונמצא הכל ניחא דשני הברייתות, ס"ל דפסוק אם זרחה קאי על סיפא והיינו אין בירור גדול כפירש"י אלא דיש כאן דרשה אחרת דהיינו בירור גדול ושתי הברייתות מפרשים הדרשה דזרחה דברייתא קמייתא מפרשת הפסוק דזרחה כו' היינו כפשוטו על הסיפא והוא בירור בעלמא וקאי באב על בן ויש בו ג"כ דרשה אחרת דהיינו בירור גדול כשמש וקאי בבן על האב, ויש בירור שהוא אכזרי יהרגהו דאין לו דמים דקאי על הרישא וברייתא אחריתא מפרשה ג"כ זרחה כו' על הסיפא על בירור דעלמא כמו שזכרנו, אלא שלפי פירוש השני דהיינו בירור גדול וקאי על הסיפא בבן על האב למידק מיניה דאם יש בירור גדול שהוא אוהבו אז יש לו דמים ואל תהרגהו נמצא דהכל ניחא בס"ד דתרתו שמעינן מפסוק זה דיש בו שני דרכים כמו שזכרנו דהאחד לפי פשוטו דקאי על הסיפא כפירש"י והאחד לענין בירור גדול כמו שזכרנו: שלם ישלם הגנב ממון שגנב כו', כתב רש"י מלת הגנב דל"ת דקאי על בעל הבית שזכר רש"י קודם לזה שאם יהרגנו בעל הבית חשוב רציחה והו"א שדינו שישלם קמ"ל דקאי על הגנב ומ"ש רש"י ממון שגנב, נראה דהיינו עם הכפל דהכי דרשינן בגמ' ונמכר בגנבתו ולא בכפלו ש"מ שעכ"פ צריך לשלם הכפל כל יש לו: קודם שבא בעל הבית וכשבא בעה"ב נגדו כו' פירוש דאע"ג דהבא במחותרת אין צריך התראה דמחותרתו היינו התראה כדאי' בפרק בן סורר (דף ע"ב:) הכא כיון שיש עדים ועושין לו התראה ממילא לא בא על נפשות שהוא מתירא שלא יהיה חייב מיתת ב"ד.

ומ"ש רש"י שבאו העדים קודם שבא בעל הבית, הוא דאם לא כן אלא באו ומצאו בעל הבית עם הגנב הרי כבר נתחייב הריגה קודם שבאו העדים. והקשה הרמב"ן וז"ל ואני תמה שהרי כשאמר למעלה אין לו דמים לפטרו על הריגתו ודאי כשהתרו בו שאין רוצח חייב מיתה לעולם אלא בהתראה, וא"ת שלא בא הכתוב אלא להתיר לו דמו מידי שמים לומר שמותר להורגו, זה אינו אמת אלא הכתוב הראשון פוטרנו בכל ענין מידי שמים ומב"ד, והשני מחייבו בדין שניהם, ואולי יתכוין הרב לומר שאם מצאוהו עדים קודם שבא בעל הבית והכירוהו והגנב ידע בהם אינו בא על עסקי נפשות עכשיו שכבר ראה

שהכירוהו העדים ואם יהרגו יבואו עדים לב"ד ויהרגוהו וזה טעם אם זרחה השמש עליו כי בלילה שלא הכירוהו העדים יהרגוהו לבעל הבית ויברח עכ"ל פירוש דבריו לפי דרך רש"י דהרישא מיירי בלילה שאין העדים מכירים אותו ולא ידעו על מי יעידו לחייבו מיתה בבית דין וסיפא מיירי ביום שמכירין אותו ויוכלו להתרות בו ויחייבוהו בב"ד ממילא אינו בא על עסקי נפשות ולא ירדתי לסוף דעת הרמב"ן דגם לפי דרכו קשה ברישא כיון שאין שם שייכות התראה דהא אינם מכירים אותו, אם כן הוה כלא התרו בו כלל, והדרא קושייתו לדוכתה.

ויותר תמיה לי מה שכתב דזה אינו אמת דהפסוק מיירי ברישא בין בדין שמים בין בדין ב"ד. דלפי הנראה אדרבה לא מיירי כלל ממיתת בית דין, אלא התורה נתנה כח לבעה"ב להרוג, הגנב כמו בשאר חייבי מיתת ב"ד בעדים והתראה כ"ה כאן בבעה"ב בלא עדים והתראה כי מחתרתו זו היא התראתו כדאמרינן בפרק בן סורר (שם) ויכול להרגו כיון שבא על עסקי נפשות, אבל בסיפא דיש עדים ויוכלו להתרות בו בודאי הוא ירא מפניהם שיעידו עליו בב"ד ממילא לא בא על עסקי נפשות משעה שבא בעה"ב לשם ואף ע"פ שהגנב היה קודם לזה שם מ"מ לא היה שם עסק נפשות כיון שאין שם הבעה"ב וכשבא שם היו שם עדים ע"כ אסור לו להרגו, ולא ידעתי פקפוק על דברים אלו: (ג) אם המצא תמצא בידו, ברשותו שלא טבח ומכר.

הקשה הרא"ם היכי מפיק מן בידו שלא טבח ומכר. ולא הבנתי שיחתו שהרי אם טבח או מכר היה דינו בד' וה' ולא בכפל: משור עד חמור, כל דבר בכלל תשלומי כפל כו' שהרי נאמר מקרא אחר כו' בר"פ מרובה (דף ס"ב:) אמרינן דתשלומי כפל נוהג בכל דבר וילפינן מכלל ופרט וכלל על כל דבר פשע כלל על שור ועל חמור פרט על כל אבדה חזר וכלל אי אתה דן אלא, כעין הפרט מה הפרט מפורש דבר המטלטל כו' אף כל כו' ומסקינן דלאו כלל ופרט הוא אלא כל הוה רבוי אחר זה בשלמא למ"ד זה חד בגנב וחד בטוען טענת גנב שפיר, אלא למ"ד תרווייהו בטוען טענת גנב גנב עצמו מנליה וכ"ת ליתי בק"ו מטוען טענת גנב דיו לבא מן הדין להיות כנדון מה להלן בשבועה אף כאן בשבועה.

ומסקינן ע"ז דנפקא לן מן המצא תמצא דהיינו חד מינייהו הוא ריבויא וריבה הכל, ומקשינן ואימא גנב עצמו בשבועה לא ס"ד דאם כן לא לכתוב רחמנא בגנב ישלם שנים וליתי בק"ו מטוען טענת, גנב ומה טוען טענת גנב דבהיתרא אתא לידיה משלם תרי גנב עצמו לא כ"ש אלא קמ"ל דאפילו שלא בשבועה.

והנה מלשון רש"י כאן דנקט שהרי נאמר מקרא אחר על שה על שלמה ועל כל אבידה הוא דלא כתחילת הסוגיא ולא כסופה, ובמכילתא הוא כדברי רש"י דכאן, ותמה הרא"ם למה לא כתב כדברי גמרתנו דהיינו כלל ופרט וכלל ובאמת אין קושיא מכלל ופרט כי אינו נשאר קיים בגמ' אלא מרבויה דכל לחד מ"ד ולאידך מ"ד מן המצא תמצא, ורש"י לא הזכיר לא זה ולא זה.

ועוד הקשה הרא"ם דהא קרא דעל שה ועל שלמה נזכר אצל טוען טענת גנב ואנו אין לומדים לגנב מן טוען טענת גנב דא"כ נימא דיו כמ"ש ונראה לתרץ הכל דכיון דעכ"פ אין שוה לגמרי גנב עצמו לטוען טענת גנב, דאל"כ למה הוצרך לכתוב גנב עצמו והא

יכול ללמדו בק"ו מטוען טענת גנב אלא ע"כ דיש חילוק ביניהם, וא"כ הו"א שדוקא שור וחמור ושה ותו לא ואנו רואין שהתורה כתבה רבוי דלאו דוקא שור וחמור ושה ולא ידענא מה הוא הרבוי אלא שאנו לומדים אותו מטוען טענת גנב שנזכר שם בפירוש מה שיתר על שור וחמור ושה, ה"נ כן הוא.

וזה מדוקדק בלשון רש"י שכתב שהרי נאמר במקרא אחר כו' כלומר ילמוד סתום מן המפורש: חיים שנים ישלם כו', אלא חיים או דמי חיים. כתב הרא"ם כן הוא במכילתא אבל בפ' מרובה (דף ס"ד:) דרשו דחיים.

קאי ארישא דקרא אחייה לקרן כעין שגנב ולא אסיפא דקראלומר חיים שנים ישלם ולא מתים ויש לתמוה שהניח תלמודנו ותפס, לשון המכילתא כו'. ותמהתי על גברא רבא דכוותיה שהקשה כזה דודאי דא ודא אחת היא, גם צריך להבין מהו פירוש דחיים או דמי חיים דנקט רש"י והענין הוא דבשני דברים יש חילוק בין גנב לבור האחת דהא איתא במרובה (דף ס"ה) אמר רב קרן כעין שגנב דהיינו אם הוזלה הגניבה קודם שבאו לדין מ"ט אחייה לקרן כעין שגנב, ותו מצינו בפ"ק דב"ק (דף י"א) אמר שמואל אין שמין לגנב ולגזלן דהיינו שאין שמין הנבילה לבעלים שיחזיר הגנב הפחת אלא ישלם בהמה מעליא והשברים שלו ולא כניזקין דכתיב והמת יהיה לו וזהו כוונת רש"י גם כאן דמ"ש דצריך ליתן לו חיים ולא מתים לאפוקי משאר ניזקין דשמין לו את הנבילה מדכתיב ישיב לרבות אפילו סובין, ודמי חיים פירושו דאם יש פחת אינו של ניזק כמו בשאר הניזקין כגון הבור כמו שזכרנו וכ"ז אנו לומדים מדדרשינן הגניבה חיים אחייה לקרן כעין שגנב.

ואגב חורפיה לא טרח הרא"ם בזה: (ד) כי יבער כו' יוליך בהמותיו בשדה משמע דוקא אם הוא מוליך אותה, אבל אם אזלה מעצמה פטור אם הזיקה אבל בריש פ"ק אמרינן להדיא דמדכתב ושלח משמע דוקא דשלחה אבל אזלה ממילא לא מש"ה כתב ובער דמשמע אפילו ממילא ורש"י דנקט יוליך היינו לפי לשון הכתוב יבעיר דהיו"ד מורה על האדם שעושה אותו הענין ועל הפסוק עצמו שאומר כן, נ"ל דהיינו ע"פ הגמרא דריש ב"ק דושלח משמע דשלחה דוקא אלא דילפינן מבער דהיינו מכל מקום אפילו ממילא וילפינן ששילח גם כן ממילא ונראה דכדי של"ת מדשינה הלשון ברגל שכתב לשון ושלח דהיינו דשלחה ובשן כתב לשון שהוא ממילא ודאי יש חילוק ביניהם ע"כ כתב תחילה יבער דהיינו גם בשן נזכר לשון שהאדם יעשה המעשה ואפ"ה כתב ע"ז וביער להורות דלאו דוקא יבער, וא"כ ה"ה ושילח לאו דוקא אלא ה"ה ממילא כנ"ל נכון: מיטב שדהו ישלם, ואם בא לשלם לו קרקע כו', דהא ילפינן ישיב לרבות שוה כסף אפילו סובין, וילפינן בפ"ק דב"ק (דף ה') דכל אבות נזיקין ילפינן זה מזה אלא דהא דקאמר מיטב שדהו היינו אם בא לשלם קרקע ישלם מיטב אבל כשבא לשלם מטלטלין משלם אפילו סובין דכל המטלטלים נקראו מיטב דאי לא מזדבן הכא מזדבן במתא אחריתי: (ו) וגוגב מבית האיש, לפי דבריו דקשה במשמעות הלשון דוגונב הוא יסוד מונח שהוא ודאי אלא שיש אח"כ חילוק בין ימצא או לא ימצא, דזה אינו דאם לא ימצא נפל היסוד שהניח שגונב מבית האיש, ורש"י תיקן זה ואמר שהוא לפי דברי בעה"ב, כלומר שהוא אומר כן אז הוה הפסק, אם טענתו אמת ומוכחת שהרי נמצא הגנב אז ישלם הגנב שנים

ואם אין טענתו אמת ומוכחת שהרי לא נמצא הגנב ממילא הוה ספק אז ונקרב כו' זהו כוונת רש"י והרמב"ן כתב ע"ז ואין צורך לומר שהכתוב קראו גנב למי שהוא טוען עליו והאי וגונב אינו יסוד מונח אלא כמו אם גונב והפירוש הוא כך ששני מיני חיוב כפל ישנן בטוען טענת גנב, הא' אם וגונב מבית האיש שנעשה גניבה באמת דהיינו אם ימצא הגנב אז יש כפל על הגנב, ועוד אחרת באם לא ימצא הגנב ואפ"ה ירשיעון אלהים לבעה"ב לשלם דהיינו שיש עדים שישנו תחת ידו אז יהיה ג"כ התשלומין כפל ואף שלא נזכר עדים כאן הוא מובן ממה שאמר ירשיעון אלהים ובודאי לא ירשיעון אלא א"כ נתברר שהוא עצמו הגנב.

כנ"ל כוונת הרמב"ן אף שאין זה לשונו, ואילו היה הרא"ם מפרש כך דברי הרמב"ן לא היה כותב עליו צלל במים אדירים והעלה חרס בידו: אם ימצא הגנב ישלם הגנב שנים לבעלים. דלא נטעה לומר דהגנב ישלם לבעל הבית, דהיינו ע"פ המשנה ריש המפקיד דאיתא שם שילם לבעה"ב ולא רצה לישבע נמצא הגנב משלם כפל למי שהפקדון אצלו, ואמרינן בגמ' לא שילם ממש אלא אפילו אמר הריני משלם הוה הכפל לבעה"ב והו"א דה"נ כן הוא דבעה"ב הוא אמר שהוא רוצה לשלם הגניבה מכיסו אז הכפל לבעל הבית, קמ"ל דלא מיירי מזה אלא ישלם לבעלים של חפץ: (ז) ונקרב כו' ולישבע לו שלא שלח ידו בשלו הרמב"ן כתב והנכון שיקרב אל האלהים לישבע שנגנב כמו שהוא טוען, אם לא שלח ידו להשתמש לצרכו במלאכת רעהו כי השולח יד בפקדון נעשה עליו גזלן וחייב באונסין עכ"ל פירוש דלרש"י הוה השבועה בזה שלא שלח ידו מבוארת בפסוק ממילא הוה היא שבועת התורה, אבל לרמב"ן הוה עיקר השבועה דאורייתא שנגנב ממנו ותו לא, אלא דהפסוק מתנה תנאי ע"ז לומר שדין זה הוא אם לא שלח ידו הא אם שלח ידו אז חייב באונסין וחייב כמו גזלן ולא מהני ליה שבועה שנגנבה.

וזה פשוט לפי דעתי דגם לרש"י ודאי צריך לישבע שנגנבה ואינה ברשותו כדאמרינן בפרק הגוזל (דף ק"ז:): שלש שבועות משביעין אותו שבועה שלא פשעתי שבועה שלא שלחתי בה יד שבועה שאינה ברשותי, ורש"י נקט לרבנותא כאן שבועה שלא שלח בה יד ושבועה שנגנבה הוא פשוט וא"צ להזכירה וכן להרמב"ן ודאי צריך ג"כ שבועה שלא שלחתי בה יד אלא דלרש"י הוה שבועה דשליחות יד ג"כ מן התורה, ולרמב"ן הוה זה מדרבנן ומן התורה א"צ כי אם שבועה שנגנבה והרבה חלוקים יש בין שבועה דאורייתא לדרבנן, ונראה שגם גבי שומר שכר שאחר זה הוה הפלוגתא כן.

והרא"ם הבין דלדעת הרמב"ן א"צ לרש"י לישבע כלל על שנגנבה אלא על שליחות יד ולכך האריך בזה. (והדברים ברורים כמו שזכרנו): (ח) אשר יאמר כי הוא זה כו', ואם כשרים הם וירשיעוהו כו' אין פירוש זה דאשר הוא במקום אם, כלומר אם ירשיעון אלא דודאי ירשיעון, אלא דיש כאן שני צדדים למי ירשיעון אם להשומר או לעדים אם יוזמו והזהיר הכתוב לעדים זוממין אע"פ שכבר הוא כלל ועשיתם לו כאשר זמם דהו"א גבי כפל, אינו אלא קנס שקנסה התורה והיינו לשומר דוקא ולא לזוממים כמו שמצינו גבי ונמכר בגניבתו דדרשינן ולא בזממו קמ"ל דהזוממים חייבים כפל כמו השומר: אלא א"כ הודה במקצת כו' היינו כדברי רמי בר חמא בפרק הגוזל (דף ק"ז) דאמר ד' שומרין צריכין כפירה במקצת והודאה במקצת ולא כר' חייא בר יוסף שם דאמר עירוב פרשיות

כתיב כאן פירוש דהאי קרא דכי הוא זה דמלמד על הודאה במקצת שייך לפרשה אחרת דהיינו אם כסף תלוה אבל בד' שומרין א"צ הודאה במקצת וכן קי"ל להלכה, מ"מ רש"י מביא כרמי בר חמא דהוא יותר קרוב לפשוטו ולא עירוב פרשיות, אלא דקשה הא אפילו לרמי בר חמא בעינן כפירה במקצת כמו הודאה במקצת, וא"כ היה צריך רש"י להזכיר כאן גם הכפירה וצ"ל דרש"י לא הזכיר כאן אלא מה שמפורש בפסוק דהיינו כי הוא זה דמשמעו זה שמודה עליו ע"כ לא אבל רש"י אלא ההודאה (כנ"ל): (י) שבועת ה' תהיה, ישבע שכן הוא כדבריו.

פירוש שנאבד באונס, ולכאורה קשה דהא ומת או נשבר כו' הוא ג"כ לפי דברי השומר ואמאי לא פירש רש"י כן בזה גם כן. ותו דקשה מזה להרמב"ן שזכרתי בסמוך גבי וגונב מבית האיש שאינו מסכים לומר לפי דבריו וכאן ע"כ צריך לומר כן ונראה דכאן אצ"ל לפי דבריו אפילו לרש"י אלא דה"ק היכי דמת או נשבר או נשבה באמת אלא שאין אנו יודעים שנעשה באונס ע"ז אמר שבועת ה' כו' שלא היה ע"י פשיעה עוד נ"ל דהאי והוא לא שלח שזכר רש"י כאן פירושו שיהא השבועה גם ע"ז אם לא שלח כדלעיל בסמוך ונתן טעם ע"ז שהרי יש חיוב עליו אם שלח ידו ע"כ חייב לישבע שלא שלח ידו: (יב) ואם טרף יטרף, בפסוק כתוב אם ורש"י הוסיף וי"ו.

נראה כוונתו דיש מקום לטעות מכח שינוי לשון דקודם לזה כתוב ואם גנוב כו' והיינו בבא אחרת ואצל טריפה נאמר אם משמע דאין זה בבא אחרת אלא שייך לדסמוך ליה דהיינו שאמר אם גנוב כו' ישלם, ע"ז אמר אם טרוף יטרף פירוש אצל אותו הגנוב אז יביא עדות ולא יצטרך השומר לשלם גניבה זו שגנוב הגנוב ממנו, כיון שנטרף ע"י אונס הו"א מה לי הכא מה לי התם דכל הבהמות רועות במקום אחד קמ"ל רש"י דהוה בבא אחרת וכאילו כתב ואם טרוף כו'.

ואחר העיון בס"ד נראה לתרץ על נכון האי וי"ו דמוסיף רש"י על אם טרוף ונתרץ עוד קושיות אחרות, דקשה על מ"ש רש"י אינו אומר טרפה לא ישלם כו' עדיפא מזה היה לו להקשות דלא יכתוב כלל הטרפה דודאי קאי לא ישלם על טרוף יטרף הקודם לו, תו קשה על מ"ש ומי לחשך לדון כן כו' מאי קשיא ליה דהרי יש הוכחה מכח הו"א דהטרפה דזכר רש"י, תו קשה במ"ש מה מתה שאינו יכול להציל כו' א"כ לא יכתוב כלל הטרפה או לפחות בלא ה"א כיון שיש היקש למיתה.

והרא"ם כתב ואע"ג דכתיב הטרפה לחלק בין טרפה לטרפה אכתי לא ידענא באיזה מין פטור לפיכך הוצרך להיקשא ממיתה מה מיתה כו' אף שבר כו' דהיינו ע"י ארי כו' והנך רואה שאין דבריו מספיקים דבודאי די לנו בהיקשא בלא ה"א דהטרפה כיון שתלו הדבר באין יכול להציל, ותו דבודאי אנו היינו מחלקים בסברא בלא היקש שיש חיוב ופטור מכח הו"א ודאי נחלק בין ארי ובין חתול.

ונראה לתרץ דרך כלל בזה דאם לא, נאמר כלל הטרפה אלא לא ישלם לחוד הו"א דדין הטרפה חלוק מהא דלעיל מיניה דכתב דמת או נשבר או דשם דוקא הוה היקשא לענין שבועת ה' תהיה בין שניהם דאמרין אין רואה אז ישבע אבל יש רואה יביא דוקא עדים כדדרשינן בגמ' דבר זה, אבל לענין טרפה אין חילוק זה אלא דוקא יביא עדים ולא שייך כאן כלל ההיקש למיתה לענין יכול להציל או לא.

ויש מקום לזה מדלא כתב כאן ואם טרוף כו' דהוה נוסף על מה שנזכר לפניו ודומה לו, ואי כתיב טרפה בלא ה"א היה משמעות שלו כל טרפה לא ישלם, דהלשון מורה על רבוי לפטור ותיבת הטרפה עם ה"א יש לדרשה לשני צדדים, הא' על הדיוק לחיוב דדוקא בזה לא ישלם אבל יש שמשלם ובזה ניחא הכל דתחילה כתב רש"י דהה"א מורה לחיוב דהיינו דיש כאן שני חלוקים, הא' בין חתול ונמייה ובין זאב וארי דבחתול בכל גוונא חייב ובזאב יש פטור וחיוב דהיינו דאיתא ס"פ הפועלים רועה שהניח עדרו ובא לעיר ובא זאב וטרף ארי ודרס אומדין אותו אם היה שם היה יכול להציל ואפילו ע"י רועים אחרים לשוכרם אז חייב ואם לאו פטור, וא"כ כשפטרו הכתוב מכח הה"א לא פטרו אלא באין יכול להציל אבל אם יכול לטרוח ולשכור כמו שזכרנו חייב וע"ז מקשה ומי לחשך לדון כן לדרוש הה"א לחיוב אימא דאתא לרבות לפטור אפילו בזה ולומר דכל זאב וארי פטור דא"צ לטרוח כ"כ ולהוציא הוצאות בשכירות, ע"ז תירץ שהרי יש היקש לעיל למיתה לענין שבועה דיש חילוק בין יכול להציל או לא ילמד סתום דכאן מן המפורש דלעיל דהה"א אתא לחיוב, ועכשיו מתורץ הכל דאי לא נכתב כלל הטרפה הוה אמינא דכאן אין שייך היקש דלמעלה ובכל גווני הוא פטור ואי כתיב טרפה בלא ה"א הו"א דטרפה אתא לרבויי הכל לפטור ולא לומר בזה היקש כלל ואין שייך בזה ילמוד סתום מהמפורש דאדרבה כאן מפורש לפטור מכח תיבת טרפה אבל עכשיו שנכתב ה"א דיש פנים לכאן ולכאן ודאי אמרינן שגם כאן יש היקש דלעיל וחיוב ביכול להציל גם בזאב וארי.

והנה כיון דלפי המסקנא הוה ההיקש דלעיל שייך גם לאם טרוף כו', ע"כ כתב רש"י על אם טרוף שהוא כמו ואם דיש לו שייכות עם הנזכר לעיל, זהו פירוש חריף ונכון לפי חלקי בס"ד: (יג) בעליו אין עמו, אם בעליו של שור אינו עם השואל במלאכתו. כלל הדבר זה דאם שואל המשאיל להשואל בהמה או כלי והיה מושאל עם השואל במלאכתו דהיינו שהיה המשאיל עושה איזו פעולה תהיה מה שתהיה אפילו שלא בפניו להנאת השואל אפילו הנאה מועטת כגון שהושיט לו מים לשתות באותה שעה שהשאיל לו הכלי או הבהמה ואח"כ נאבד הכלי או הבהמה פטור השואל אף ע"פ שבשעה שנאבד לא היה המשאיל עמו במלאכתו כיון שהיה במלאכתו בשעת השאלה ה"ל שאלה בבעלים ופטור: (טו) מהר ימהרנה, יפסוק לה מוהר כמשפט איש לאשתו כתב הרמב"ן ע"ז אינו אמת שהמפתה אם ישאנה אינו נותן קנס ואם יגרשנה אחר הנשואין אין עליו כלום מן התורה שהכתובה מדברי סופרים היא אבל מוהר הוא שאדם משלח לארוסתו כלי כסף וזהב ובגדים הנקראים סבלונות בלשון חכמים כו' רמז שהם יכולים לעכב כו' עכ"ל ותמה הרא"ם על הרמב"ן בזה דרש"י ס"ל כמ"ד כתובה דאורייתא ואני אומר שבודאי לא הקשה הרמב"ן על רש"י מכח המ"ד כתובה מדברי סופרים שזה לא יקשה שום אדם ויאמר שאינו אמת אלא היה לו לומר שאין הלכה כן, אבל הקושיא של רמב"ן היא דלשון מהור ימהרנה משמע שיתן לה קודם הנשואין שום דבר וזה אינו דאם ישאנה אינו נותן לה כלום, ומ"ש שאם יגרשנה אין לה כלום אין זה מן הקושיא אלא לדברי הרמב"ן האמת כן דאין כתובה מן התורה.

ורש"י מפרש על הכתובה שצריך לכתוב לה כתובה שאין לנו לומר הואיל וחסאה עמו נגרע כחה לענין כתובה: (יז) מכשפה לא תחיה, אלא תומת בב"ד ואחד זכרים כו'.

משמע שיש שייכות להך ואחד זכרים למ"ש תחילה תומת בבית דין ונראה שהוא באופן זה דהוה אמינא שפירוש תחיה אינו עונש כלל אלא דבשאר איש או אשה כתוב וחי אחיך עמך שאתה מצווה להחיותו, אבל אשה זו שהיא מכשפה אין, עליך חיוב בזה, ואם כן הייתי אומר, דוקא באשה מכשפה שמצוי זה בנשים בזה אמרינן דאינך מצווה להחיותה אבל איש שאין, מצוי בו, אלא פעם דרך מקרה לא הוציאו תורה משאר אנשים.

וראיה לזה דאמרינן בפרק קמא דבבא קמא (דף, ט"ו) דכתיב איש או אשה כי יעשו מכל חטאת אמר רב יהודה אמר רב השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה הרי דוקא למקום שיש עונש הם שוים, אבל כאן אין עונש אלא מניעת טובה לענין להחיותו בזה יש חילוק מטעם שזכרנו. אבל אחר שפירש"י שתומת בב"ד ממילא הם שוים ולא זכר הכתוב אשה כאן אלא דהוה מצוי בהם.

והך מיתת ב"ד מבואר בפרק ד' מיתות דהיינו בסקילה אליבא דר"ע: (יט) יחרם כו', אבל שאר עבודות כו' פירוש שאין עבודתו בכך אבל אם הוא דרך עבודתו אפילו פוער לפעור חייב מיתה, אבל מה שעבודתו בפנים חייב מיתה אפילו אין דרך עבודתו בכך: (כא) כל אלמנה ויתום וכו', ה"ה לכל אדם כו'.

במכילתא כתוב שאר כל אדם מנין ת"ל לא תענון, נ"ל פירושו דהך לא תענון הוא מיותר דהא כתיב אחריו אם ענה תענה כו' ע"כ מוקי לה לשאר כל אדם ובג"א תירץ מכילתא זו בדרך דחוק ורחוק: (כג) אם ענה תענה אותו, הרי זה מקרא קצר כו' הרמב"ן כתב ע"ז ואיננו נכון וגם העד שהביא לא העיד כן עכ"ל ופירש הרא"ם דבריו כי קשה שיהיה המקרא קצר כ"כ בחסרון גדול, ומה שהביא ראייה מן לכן כל הורג קין אינו עדות כי שם הוה הפירוש שכל הורג קין אנקום שבע על חטאתו ואינו מקרא קצר וזה רחוק מאד כו', ועוד מה יעשו בפסוק ויאמר דוד כל מכה יבوسی כו', כ"ז דברי הרא"ם, ואינם נראים לי שהרמב"ן יתכוין לפרש פירוש רחוק כזה בפסוק לכן כל הורג קין אלא נראה דגם הרמב"ן מודה בענין מקרא קצר דלכן כל הורג קין ובפסוק ויאמר דוד כו' אלא דכאן הוקשה לו לומר כן כיון שכתוב אחר זה כי אם צעוק כו' הוא נתינת טעם על העונש ואין שום זכר מן העונש אלא שאנחנו אומרים אותו מבחוץ והיאך יבוא ע"ז נתינת טעם, וע"כ אמר הרמב"ן והעד שהביא רש"י מן לכן כל הורג קין אינו עדות, פירוש דל"ד לכאן דשמאין כתיב אחריו שום נתינת טעם כמו כאן, כנ"ל כוונת הרמב"ן: (כד) את עמי, עמי וכותי עמי קודם.

בפ' איזהו נשך (דף ע"א) מקשינן פשיטא אמר רב נחמן אמר לי הונא לא נצרכה אלא אפילו לכותי ברבית ולישראל בחנם, והרא"ם הביא הך מסברא וכתב שכ"כ הרמב"ם שמצוה להקדים הלוואת ישראל בחנם להלוואת כותי ברבית ונעלם ממנו תלמוד ערוך הנ"ל. והקשה הרא"ם למה לי קרא תיפוק ליה מנבילה דאמר קרא לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי ואמרינן בפ' כל שעה (דף כ"א:): דלר"מ נפקא ליה מאי דכתיב או מכור לנכרי להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי ולרבי יהודה ל"צ קרא סברא הוא זה אתה מצווה להחיותו וכ"ש ישראל עם כותי וצ"ע, וא"ל דשם מיירי בעני דוקא דזה אינו דהא ודאי היתר נתינת נבילה לגר היינו אפי' בגר עשיר, וראיתי רבים מטריחים לתרץ זה ולי נראה דל"ק דגבי נבילה אין שם חיוב ליתן לגר אע"ג דאמרינן בגמ' שם

דאתה מצווה להחיותו היינו בענין אם הוא נצרך לכך כמו שמפורש שם בגמ' מדכתיב וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו, גר ותושב כו' ואז חייב ליתן לו מכיסו ואז אסור להיות בשב ואל תעשה, משא"כ בלא מדה זו שתלוי הדבר בשביל חיותו אתה יכול להיות בשב ואל תעשה דהיינו שתהיה הנבילה מונחת בשדה אין עליך לטרוח אחר הנתינה לגר אלא שאם אתה רוצה לטרוח יש לך ברירה באחד משני דרכים, הא' נתינה לגר, הב' מכירה לנכרי, וא"כ ודאי יש לך ליקח הצד הא' כיון שיש בו מעלה בעלמא שאתה מצווה להחיותו, ואו למה לי דכיון שאנו רואין ברירה בתורה.

אבל כאן גבי הלואה אין לך להיות בשב ואל תעשה אלא אתה חייב להלוות לעני ודבר זה קמ"ל הפסוק והו"א דבמקום שיש חסרון כיס שיוכל ליקח רבית מהכותי אז אין עליו חיוב להלוות לישראל בחנם קמ"ל דהחיוב עליך להלוותו בחנם וכאן אין שייכות ברירה אלא צד אחד שהוא חיוב הוצרך הכתוב להודיענו עד היכן כח החיוב, (כנ"ל נכון בס"ד): וזה משמעו אם כסף תלוה את עמי תלוהו.

צריך להבין מה למדנו רש"י בזה, שנית שהוסיף מלת תלוהו. ונראה שתיקן רש"י שני דברים.

הא' שלא נטעה לומר דהצווי של פסוק זה הוא מתחיל מן לא תהיה לו כנושה, וה"ק כשיהיה דבר זה שכסף תלוה את העני עמך אז לא תהיה לו כנושה, אבל מה שנאמר לפני לא תהיה לו כנושה אין שם צווי אלא סיפור הענין מה שיהיה הציווי עליו, וזה אינו דזה היה צודק אם נפרש האי אם כסף דרך רשות כמו כל אם שבתורה אבל עכשיו שהוא חובה ממילא יש ציווי גם בתחילת הפסוק והיינו שהוסיף תלוהו שזהו הציווי הראשון.

ועוד תיקן רש"י שלא נטעה באלו המעלות דהיינו עמי וכותי ועני ועשיר וענייך ועניים אחרים כולם שוים והאמת אינו כן דבמעלה הראשונה עמי וכותי הוה איסור אם ילוה לכותי ולא לישראל אבל במעלות אחרות אין שם איסור אם עובר עליהם ע"כ כתב רש"י ולא לכותי כלומר שיש איסור בזה אם תעבור אבל אח"כ אני נותן לך עצה, טובה לאיזה מעמי כו' ואין כאן איסור כלל אם תעבור: ולאיזה מעמי את העני כו' הכי אמרינן בגמ' עני ועשיר עני קודם, לכאורה קשה גם בזה פשיטא ויש לתרץ דיש סברא להיפך דהעשיר מתבייש לבקש הלואות, משא"כ העני שיבקש מאחרים שילוו לו ואינו מתבייש מפני אחרים כמ"ש בח"מ (סי' צ"ז).

סברא זו לענין שהלואה עדיפא מצדקה קמ"ל דאפ"ה העני קודם: (כה) אם חבל תחבל כו', אלא שממשכנין את הלואה כו'. פירוש בזה דוקא הוי הדין דחייב להחזיר לו כמ"ש עד בא השמש כו' אבל אם נותן לו ברצון משכון בשעת הלואה אינו חייב להחזיר לו: עד בא השמש תשיבנו לו, כל היום תשיבנו לו שלא תטעה לומר דה"ק כל היום תחזיקנו אצלך ואחר בא השמש תשיבנו דהיינו כסות לילה אלא מיירי בכסות יום: (כז) אלהים לא תקלל כו' ואזהרה, לקללת דיין, במכילתא שנינו אלהים לא תקלל למה נאמר לפי שהוא אומר ונוקב שם ה' יומת, עונש שמענו אזהרה לא שמענו ת"ל אלהים לא תקלל מ"מ דברי ר"ע ר' ישמעאל אומר בדיינים הכתוב מדבר שנאמר עד האלהים יבא דבר שניהם, והקשה הרא"ם איך תפס רש"י דברי שניהם כו'.

ונראה שלשון רש"י מדוקדק שלא תפס דברי שניהם דא"כ למה עשה תרי בבות שכתב ואזהרה כו' ולא כלל אותו בבבא ראשונה ולומר אזהרה לברכת השם ולקללת דיין כמ"ש רש"י אחר זה אזהרה למקבל לשון הרע ולדיין כו' אלא כוונת רש"י שיש כאן שני פירושים על אזהרה זו, האחד לברכת השם והאחד לקללת דיין ואין כאן הכרע: (ל) ואנשי קדש תהיון לי, אם אתם כשרים ופרושים כו'.

כתב זה משום דקשה דמשמע שזהו ציווי שיהיו אנשי קדש כמו קדושים תהיו, וע"ז קשה מהו תהיון לי די לומר תהיון, ותו שהאי לי אין לו פירוש, מש"ה כתב דאין כאן ציווי אלא תנאי אם תהיו קדושים בפרישות אכילת איסור אז תהיון לי דהיינו דעל המאכלות האסורות שורה עליהם כח הטומאה ומי שנדבק בטומאה מתרחק מן השי"ת, ע"כ אמר ואם לאו אלא תאכלו מאכלות אסורות אינכם שלי אלא של כחות הטומאה, משא"כ בקדושים תהיו ששםלא נתכוין הפסוק לדיוק זה אלא ציווי שיהיו קדושים בפרישה מעריות: כג (א) אל תשת ירך וגו', שתבטיחהו להיות לו עד חמס פירוש אפי' אם לא תעיד לו אלא תבטיחהו להעיד לו: (ט) וגר לא תלחץ כו', שסורו רע.

כתב הרא"ם כמו צורו כלומר אלוהו, אלא שנקרא בסמ"ך לגנאי כמו בית גליא בית כריא עכ"ל, ובפ' בתרא דהוריות (דף י"ג) פירש"י סורו שר שלו דהיינו יצה"ר. ובסוף קדושין אית' כל שעסקו עם הנשים סורו רע פירש"י מנהגו רע קרבתו רע להשתדל עמו שיהא סר אליו ובא לביתו עכ"ל: (יא) ונטשתה, מלזבל ומלקשקש.

בברייתא דמכילתא אמרו כן תשמטנה מעבודה ונטשתה מלזבל ומלקשקש והקשה הרמב"ן כי לא הוזהרנו בתורה אלא על חרישה וזריעה אבל מקשקש ומזבל וכל שאר עבודות קרקע אינו אסור מן התורה וכך העלה בתחלת מ"ק דתולדות לא אסר רחמנא וכולהו מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא. והרא"ם תירץ דרש"י נמי מדרבנן קאמר ומביא עוד, ברייתא בזה דיש איסור מכח שדך ואינם אלא אסמכתא.

וצ"ל דקושיית הרמב"ן דהיה לו לרש"י לפרש בהדיא שאינם אלא דרך אסמכתא כדרכו של רש"י בהרבה מקומות שיש אסמכתא: ויתרם תאכל חית השדה, להקיש מאכל אביון למאכל חיה כ"ה במכילתא. וא"ת אכתי למה לי האי היקש תיפוק ליה מדכתיב לך לעבדך ולאמתך ולבהמתך מה בהמה אוכלת מהראוי לה בשביעית בלא מעשר אף אדם כן.

תירצו במכילתא דאי משם הו"א דנקיש בהמה לאדם דאינה אוכלת בלא מעשר קמ"ל היקשא דהכא דע"כ אי אפשר לומר אלא אדם לחיה ע"כ. ונראה דההכרח שהוא מהיקשא דהכא לומר דדוקא אדם לחיה ולא להיפך, דא"כ קשה למה הקישה תורה חיה לאדם אביון דוקא ולא לסתם אדם שהוא בודאי חייב משא"כ בהיקש דלך ולעבדך דיש מקום לטעות דקאי באמת על סתם אדם דהיינו לך: (יב) וביום השביעי תשבת, אף בשנה השביעית לא תעקר שבת ממקומה.

דאל"כ למה נאמרה פרשה זו והלא כבר נאמרה בפרשת הדברות וכך שנויה במכילתא והקשה הרא"ם דילמא הא דנאמרה פרשה זו מפני שני דברים שנתחדשו בה העבד והערל והגר תושב שיהיו שובתים ביום השבת ושמא י"ל דפירוש למה נאמרה היינו למה נאמרה פה עכ"ל ואין זה קושיא דענין זה אנו אומרים היכא דא"א לומר דצריך לגופו

אבל אם צריך לגופו כמו כאן טפי עדיף, וכיוצא בזה בענין לעבור עליו בשני לאוין שאין אומרים כן אלא היכא דאי אפשר בענין אחר, וכן לענין מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא דהיינו היכא דא"א בענין אחר כדאמרינן בפ"ק דקדושין בסוגיא דתושב ושכיר: והגר, זה גר תושב.

דאילו גר צדק כבר נאמר וגרך אשר בשעריך: (יז) שלש פעמים כו'. בזה מתרץ למה לי שנית ציווי זה שהרי נאמר קודם לזה שלש רגלים כו', אלא דזה מדבר אפילו בשביעית, מש"ה כתבו רש"י כאן ולא קודם דמייתורא נפקא ליה אלא דכדי שנדע על מה קאי הייתור, על כן כתב רש"י לפי שהענין מדבר בשביעית כו' נוקי זה היתור על דסמך ליה: כל זכורך, הזכרים שבך.

כתב כן דל"ת זכורך היינו הזכרים הנטפלים לך ואין להם מציאות בפני עצמן רק נתייחסו אחריו דהיינו קטנים כמו בניך דהיינו גם הקטנים בכלל, וזה אינו דאין חיוב על האב להעלות את הקטנים שלו עמו לרגל דהיינו אפילו לא הגיעו לחינוך אלא ה"ק הזכרים שבך פירוש הציווי על הזכרים שבך ממילא מיירי בגדולים ששייך הציווי עליהם לא על האב.

והרא"ם דחק עצמו בחנם בזה: (יח) לא תזבח על חמץ, לא תשחט את הפסח כו'. כתב לא תשחט במקום תזבח והוסיף בי"ד בניסן כו'.

ונראה דקשה לו דבקרא לא נזכר רק דם זבחי, ממילא קאי הציווי על הדם והייתי טועה לפרש דלא תזבח היינו לא תזבח דבפ' השוחט (דף כ"ז) ילפינן שחיטה מן הצואר בכל הבהמות מדכתיב וזבחת ממקום שזב חטיהו, ואם כן היה הציווי כאן שלא יזוב מדם השחיטה של פסח על החמץ היינו חמץ ממש שמונח לפנינו, ולפ"ז אין זמן קצוב על איסור זה אלא בשום פעם לא יהיה כן דהא לא ידענו גבול לזה, לזה כתב לא תשחט כלומר כאילו לא נכתב תזבח אלא שחיטה ואין הציווי על הדם אלא על הפסח והאי חמץ לא חמץ ממש אמר אלא דנתן גבול וזמן אימתי ישחט הפסח דהיינו כל זמן שמותר לך חמץ בי"ד בניסן אז לא תשחט הפסח ומלת חמץ היינו זמן היתר חמץ, וע"כ כתב עד שתבער החמץ.

זה נ"ל נכון מאד בס"ד ולא כהרא"ם שכתב בענין אחר: עד בקר, יכול אף על המערכה יפסל בלינה כו'. נראה כוונת רש"י היא בדרך זה דפסוק לא ילין מלמד על היתר ליקח מן הרצפה להקטיר כל הלילה דהיינו כל זמן שירצה בלילה כמ"ש רש"י אחר זה.

וכאן כתב רש"י בקיצור חוץ למזבח דהיינו שדוקא לינה חוץ למזבח אוסרת להקטיר אח"כ אבל אם אין חוץ למזבח שיעור לינה מותר דהיינו שמתחיל להקטיר במיעוט בתרא דלילה כשר להקטיר אף אם יגמור ההקטר ביום שאחריו, וע"ז אמר יכול אף על המערכה יפסול בלינה פירוש מנא לך לפרש כן כמו שזכרתי דילמא קרא מיירי אף במערכה צריך שלא יהא נשאר מן החלב אחר הלינה דהיינו שלא נשרף כולו, ממילא נשמע שאסור להקטיר בלילה אלא בשיש שיעור שיהיה נקטר כולו בלילה ת"ל על מוקדה כל הלילה משמע בסוף הלילה, אפילו רגע אחד קודם בקר שוה לתחילת הלילה

ומותר אפילו רגע אחד מן הלילה, א"כ בודאי יהיה נקטר ביום אלא ודאי דמיירי דוקא בחוץ למזבח כל הלילה אבל בחוץ למזבח כליליה חוץ ממקצתה מותר אפילו ברגע אחד.

וא"ל א"כ ל"ל לא ילין תיפוק ליה מן על מוקדה כל הלילה, דהו"א אדרבה קרא דכל הלילה בא למפסל אפילו בקצת לילה וה"ק קרא על מוקדה שיעורו כל הלילה פירוש ולא יהיה ממנה חוץ למזבח אפילו מקצת מן הלילה קמ"ל לא ילין דדוקא לינה אוסרת אבל בפחות מלינה אין איסור כלל, וא"כ צ"ל דקרא דכל הלילה אתא לאורויי היתר כל משך הלילה להתחיל בהקטרה ועל הגמר אין קפידא רק שיתחיל בעוד לילה והרא"ם הביא ת"כ דמצריך באמת שיתחיל מן ביאת השמש והם מתאכלים כל הלילה.

זהו למצוה בעלמא לכתחילה אבל דיעבד כשר אפילו ברגע אחד, ובזה ניחא מה שהקשה הרא"ם: (יט) ראשית בכורי אדמתך, אף השביעית בכלל. כן הוא ברוב הספרים, והקשה הרא"ם ע"ז מן המכילתא.

ובנ"א כתב שזה ודאי טעות סופר דהיאך יביא בכורים בשביעית דאין אתה קורא כאן אשר נתת לי ובשביעית לא נתן לו אותה האדמה. והעיקר כמ"ש בקצת ספרים בזה הלשון, בכורי אדמתך אדם נכנס לתוך שדהו כו' והך אף השביעית נזכר כלל: לא תבשל גדי כו', ללמדך שכ"מ שנאמר גדי סתם כו'.

פירוש משום דאותן פסוקים שנכתב אחריו עזים הוו שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין, ועיין בפר' ראה: (כ) הנה אנכי שולח מלאך כאן נתבשרו כו' הקשה הרמב"ן הא נתבטל דבר זה כשאמר משה אם אין פניך הולכים וכו' ונתרצה לו הקב"ה, ותירץ דבימי יהושע חזר כמ"ש כי אני שר צבא ה' וגו': (לג) כי תעבד וגו', בלשון אשר כמו אם תקריב.

כתב הרא"ם וע"כ אם תקריב בלשון כאשר משמע שאין הבדל בין מלת אשר ובין מלת כאשר, ולא כן הוא כי יש מקומות שנופל בו לשון אשר ולא כאשר ויש להיפך כו'. ואיני רואה הבדל דודאי אין פירוש של אם באלו רק אשר אלא שכיון שיש שם דבר אחר אחר מלת אם דהיינו אם תקריב מנחת בכורים יהיה הדין כך, וכן אם כסף תלוה וע"כ מוסיף שם הכ"ף של כאשר להדביקו להדין הנזכר אחריו משא"כ הכא במלת כי שהוא במקום אשר שאין דבוק למה שאחריו אלא סיום למ"ש לפניו דהיינו פירוש על יחטיאו אותך לי במה יחטיאו, תירץ ע"ז אשר תעבוד כו' ולא שייך בזה כאשר: כד (ג) את כל דברי ה', מצות פרישה והגבלה.

משמע דשניהם נאמרו ביום אחד, דהיינו ביום הרביעי לחודש סיון ובגמ' פרק ר"ע (דף פ"ז) איתא בין לרבי יוסי בין לרבנן נאמרה מצות הגבלה בשלישי לחודש ופרישה עבוד רביעי לחודש, אלא דפליגי שם אימתי הוקבע ר"ח וקושיא זו הקשה הרא"ם והניחה בצ"ע, ובודאי יפה הקשה וצ"ע טובא.

ובג"א כתב על הרא"ם וז"ל ולא עיין דודאי פרישה והגבלה אמר להו ביום ד' אבל לפרוש מנשותיהם קאמר שהיה זה ביום החמישי, ולכך אמר פרישה עבוד ביום החמישי, אבל האמירה היתה ביום ד', וראיה לזה שהרי מצות פרישה נכתב קודם הגבלה ואם ביום חמישי אמר להו לא היה מקדים הפרישה, ועוד דאי אפשר רק ששניהם ביום רביעי

נאמרו דהא יש לחוש שמא ישמשו ביום חמישי בהשכמה קודם שיאמר להם דהא אי אפשר שיצמצם לומר בעלות השחר ופשוט הוא עכ"ל.

ואין דברים אלו ראויים לגברא רבה כמוהו דאדרבה הוא לא עיין כלל בסוגיא לא ברש"י ולא בתוס' דרש"י כתב שם וז"ל ולמחר ביום רביעי השכים ועלה והגיד שקבלו עליהם מצות הגבלה ונאמרו לו, מצות פרישה וקדשתם היום ומחר כו' עכ"ל הרי בפירוש שלא ביום אחד נאמרו הפרישה וההגבלה וכן מבואר בתוס' שם שכתבו וז"ל לכ"ע הגבלה קדמה לפרישה דתלתא ויאמר כתיבי וסברא הוא דכל אחד נאמר ביומו בקמא כתיב ואתם תהיו לי ובבתרא כתיב מצות פרישה ומצות הגבלה ובאמצעי לא כתיב ביה מידי שיעשה משה שליחות לישראל ואית לן למשדי מצות הגבלה אההיא אמירה שהרי מיד אחר אמירה אחרונה כתיב מצות פרישה עכ"ל, ומה שכתב דאי היתה האמירה ביום חמישי לא היה מקדים הפרישה לא עיין ברש"י שכתב אע"פ שמצות הגבלה כתובה אחר וקדשתם היום ומחר שהיא מצות פרישה קודם לכן נאמרה בההיא עלייה שעלה בשלישי כו'.

ומה שהביא ג"א לומר דמעשה הפרישה היה ברביעי אבל לא האמירה הוא משום דאמרינן בגמרא בארבעה בשבת עבוד פרישה ולא זכר האמירה כמו שזכר בהגבלה, לאו מילתא הוא. וטעם אחר יש בזה דהפרישה נתקיימה מיד אחר הציווי שלה משא"כ הגבלה היה זמן קיום שלה תוך משך, של שלשה ימים אימתי שירצה.

ומ"ש עוד דהא יש לחוש שמא ישמשו כו' חס ליה למר לומר דברים כאלה דבידי שמים ודאי אפשר ה' שבא הדבור וההודעה של איסור תשמיש בהתחלת יום רביעי, וקושיית המזרחי ודאי קושיא היא ואין בידי לתרץ אלא דרש"י דנקט כאן מצות פרישה והגבלה לא נתכוין שהאמירה של הגבלה היתה ברביעי אלא לישנא דקרא נקט שזכר תחילה פרישה קודם הגבלה, ואמר רש"י זכו ביום היינו ביום ד' שכתוב בו בתורה פרישה והגבלה אבל באמת הוזכרה ההגבלה ביום אתמול דאנן שדינן ההגבלה איום ג' כמ"ש התוספות: (ו) ויקח משה את הדם, מי חלקו.

דקשה למה לא כתב הפסוק תחילה החלוקה: פרשת תרומה כה (ב) ויקחו לי תרומה, לי לשמי. כתב הרא"ם דאל"כ קשה דהכתיב אם ארעב לא אומר לך.

ומזה הטעם עצמו פירש גם ועשו לי מקדש לי לשמי, כי כתוב השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה עכ"ל וקשה ע"ז דא"כ אם נפרש לי לשמי ל"ק הלא השמים ושמי השמים כו', וא"כ קשה במ"ש שלמה כי אם בנך היוצא מחלצריך הוא יבנה הבית לשמי וגו' הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך וגו', מה הקשה בזה הלא לשמי קאמר.

וכאן לק"מ אם תפרש לשמי. ונלע"ד דרש"י יליף לה מן דוד דלי לשמי.

דהא כתיב בשמואל כה אמר ה' האתה תבנה לי בית לשבתי וגו', ואמר אח"כ והקימותי את זרעך אחרריך וגו' הוא יבנה בית לשמי וגו' הרי הבן קם תחת אביו לאותה מצוה, וא"כ גם לי האמור באביו הוי ממש מה שנאמר בבנו. ע"כ, גם כאן דמיירי ממקדש ועשו לי מקדש ג"כ לשמי קאמר, וא"כ ה"ה בתרומה דהא תרומה היא צורכי בנין המקדש וכן

מזבח אדמה תעשה לי פירש"י לשמי הוא ג"כ בכלל מקדש, (כנ"ל): תקחו את תרומתי כו', י"ג דברים כו',.

דהיינו זהב וכסף ונחשת ג' תכלת וארגמן ותולעת שני נחשבים לאחד אלו הג' מראה צמר הם, נמצא שיש כאן ד', ושש ועזים ועורות אילים ועורות תחשים ועצי שטים ושמן למאור ובשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים שהם שבעה מינים, הרי י"א, ואבני שהם ואבני מלואים, שהם שטים הרי י"ג.

והג"א הקשה ע"ז דהא לקמן אמר דשש משזר תכלת וארגמן ותולעת שני הרי ד' מינים כו' אלא צ"ל דאבני שהם ומילואים הנשיאים הביאום כמ"ש בפסוק לקמן, וכאן אמר נדבת כל אחד ואחד ו' דמ"ש בשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים פירוש בשמים גם לקטורת הסמים, ואין פירושו הסמים לקטורת דא"כ הוה להו י"ד מינים עכ"ל וק"ל דהא מנה רש"י י"ג דברים הצריכים למשכן ואבני שהם ומילואים ג"כ נצרכים מה לי שהנשיאים הביאום מ"מ הציווי היה ג"כ על כולם אלא שנתקיים ע"י נשיאים וצ"ל דעורות תחשים אינו מן החשבון הי"ג הבאים מן כל מי שנדבו לבו דהרי לא היו תחשים אלא לפי שעה שנבראו לצורך המשכן וגם עצי שטים אינו מן המנין, כי יעקב הכינם לצורך המשכן וצוה שיקחו אתם, ונדבה אין שייך אלא במה שהאדם יש לו לצרכו ומפריש ממנו למשכן משא"כ באלו, (כנ"ל נכון): בדם חלזון.

חלזון הוא דג עולה פעם אחת לשבעים שנה, כ"ה בפ' התכלת (דף מ"ד): (ה) מאדמים, צבועות היו אדום. דאילו היו כן בתולדה היה לו לומר אדומים אבל מאדמים פירוש שקבלו הצבע אחר בריאתן: תחשים, מין חיה ולא היתה אלא לשעה.

הראב"ע חולק ע"ז ואמר שהרי כתיב (יחזקאל ט"ו) ואנעלך תחש, הרי שהיו עושין מהם מנעלים. וא"ל דמאותן שהיו בימי משה נשאר ועשו מהם מנעלים, דהא אחר אותה שעה נגנזה וזה מורה דלא באה אלא לצורך המקדש ולא לשום דבר אחר, א"כ בודאי לא נברא באותה שעה אלא מהצורך למקדש.

ותירץ הרא"ם ששני מיני תחש הם, אחת טמאה ושמה קלא אילן והיא היתה נמצאת ומזה לא היה במשכן דבעינן מה שמותר בפיו, והשניה מין טהור ולא היה אלא לפי שעה, וזה אינו לפי מה שאזכור בסמוך. ולי נראה דלק"מ דהא פירש"י שם ויהבית מסן דיקר ברגליכון, הרי דהאי תחש אינו על מין בהמה או חיה אלא תחש הוא יקר דהיינו חשיבות, ור"ל שהנעלתך במנעלים יקרים מן עורות בהמות חשובים, ובמשכן היה מין חיה שנקראת תחש והיינו שקראוה כך משום חשיבותה דהיתה חידוש בעולם, כמ"ש במדרש תנחומא ר' נחמיה אומר מעשה נסים היתה ולשעה נבראת ולשעה נגנזה ומה שכתב רש"י מין חיה הוא ע"פ המדרש תנחומא דאמר בשם ר' נחמיה ואע"ג דבפרק במה מדליקין (דף כ"ח:) אמרינן אומר היה רבי מאיר תחש שהיה בימי משה בריה בפני עצמה היתה ולא הכריעו בה חכמים אם מין חיה היא או מין בהמה היא, לא שביק רש"י ודאי של ר' נחמיה משום ספיקא דר"מ ויש להקשות הא כתיב אין כל חדש תחת השמש, וכה"ג מקשינן בפרק במה מדליקין (ל): יתיב ר"ג ודרש עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת שנאמר יהיה פסת בר בארץ לגלג עליו אותו תלמיד ואמר והא

כתיב אין כל חדש תחת השמש נפק ואחוי ליה כמהין ופטריות וכו' וי"לדה"נ איכא דוגמתן כדאיתא בפרק במה מדליקין (דף כ"ח) על עורות תחשים.

ר' נחמיה אומר מכסה אחת היה ודומה כמין תלא אילן. פירש"י חיה טמאה היא מנומרת בגוונין.

ומקשינן והא תלא אילן טמא הוא. ומשנינן ה"ק כמין תלא אילן שיש לו גוונין ולא תלא אילן דאילו התם טמא והכא טהור, א"כ יש דוגמת תחש של משה עכ"פ אע"פ שהיא טמאה, ומש"ה כתב הרא"ם והביאתיו לעיל בסמוך ששני מיני תחש הם, האחת טמאה ושמה קלא אילן, והיינו מגמרא זו ובאמת אין זה נכון דלא שייך לומר על הטמאה שם תחש דא"כ לא היה להזכיר שדומה לתלא אילן אלא תחש אלא ודאי דהשם של תחש הוא דוקא הטהורה של משה והיא דומה לתלא אילן.

ועכ"פ קשה דבפרק איזהו נשך בתחילתו אמרי' אני הוא שעתיד ליפרע ממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר שתכלת הוא אלמא דצבע הוא. וצ"ל דקלא אילן לחוד דהוא צבע אבל תלא אילן היא חיה טמאה.

ולא כהרא"ם דאומר שיש חיה טמאה קלא אילן מכח גמרא דפרק במה מדליקין: ועצי שטים, ומאין היה להם במדבר, קשה שמא ממצרים הביאו או קנו בארצות אחרות כמו שארז"ל (יומא ע"ה:) על פסוק וכסית את צאתך דלא קאי על המן שהיה נבלע באיברים אלא קאי אמאכלים שקנו מתגרי אומה"ע.

ואגב נדקדק לשון רש"י שאמר ומאין היה ולא אמר מאין בלא וי"ו. אלא נראה דיש קושיא בלא קושיא זו דמאין היה להם, דהיינו דקשה ל"ל עצי שטים בכל מלאכת המשכן די לומר ושטים כמ"ש (ישעיה מ"א) אתן במדבר ארז שטה בשלמא במקום דלא בעינן רק חתיכה מן האילן כגון במצורע דצריך עץ ארז מש"ה כתיב עץ, אבל כאן בענין אילן גופיה לעשותו לקרשים ל"ל עצי, מש"ה כתב ומאין היה להם, פירוש דקשה עוד מאין היה כו' וצ"ל דהכתוב קאי על מה שנטע יעקב במצרים.

וע"ז אמר עצי מאותן שטים שהיו כבר מנטיעת יעקב ודבר זה מורה לנו הכתוב. ובפרשת מצורע בפסוק ועץ ארז דקדק נמי רש"י לשון ועץ ע"ש בדברינו: שמן למאור, שמן זית זך להעלות נר תמיד.

נראה דבא לתרץ למה נקוד למאור בפת"ח שמורה על הידוע דהידיעה יש בו צורך דהיינו דלא שמן סתם קאמר אלא השייך להעלות נר תמיד דהוא שמן זית זך כתיב. כנ"ל נכון דעת רש"י: (א) ועשו לי מקדש ועשו לשמי בית קדושה תקן בזה דלשון מקדש פירושו קדושה וא"כ היאך יעשו קדושה, דעשייה שייכא על דבר שיש בו ממש והקדושה הוי דבר רוחני, ע"כ פירש בית קדושה ועל בית שייך עשייה וכפל רש"י בלשונו מלת ועשה כי בשעת העשייה תיכף יהיה לשמי ולא שיחשבו שאח"כ תהיה קדושה שם, וכבר פרשתי ההוכחה דלי לשמי: (ט) ככל אשר אני מראה אותך, כאן את תבנית המשכן.

דל"ת כאשר אראה אותך בשעת עשיית המשכן דא"כ אשר אראה כו' מיבעי ליה: וכן תעשו כו', שעשה שלמה כתבנית כו' בפ"ק דסנהדרין וריש פ"ב דשבועות איתא אין

מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא בנביא ואורים ותומים ובסנהדרין של ע"א. מנה"מ א"ק וכן תעשו לדורות, פירוש כמו שהיה בימי משה נביא ואורים ותומים וכו'.

מתיב רבא, כל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן מכאן ואילך עבודתן מחנכתן אמאי נימא וכן תעשה לדורות, שאני התם דכתיב וימשחם ויקדש אותם במשיחה ולא לדורות במשיחה. הרי שאין חילוק בין המשכן לכלים בזה ועל שניהם אומר וכן תעשו וקשה למה אמר רש"י כאן וכן תעשו לדורות, אם אחד מן הכלים כו' כגון שלחנות כו' ולא נקט תבנית הבנין עצמו, ועל כרחך לומר דלאו דוקא נקט רש"י לומר כלים, וכן הבין הרמב"ן דברי רש"י שכתב וז"ל, ולא ידעתי שיהיה זה אמת שיתחייב שלמה לעשות כלי בית עולמים כתבנית אלו ומזבח הנחשת עשה עשרים אמה רוחב ועשרים אמה אורך עכ"ל ור"ל דלא כמזבח שעשה משה שלא היה רק חמש על חמש.

וק"ל מה מקשה על רש"י יותר מן הגמרא שזכרתי, אבל באמת לק"מ לא על רש"י ולא על הגמרא בהאי מילתא, דהא אמרינן כשיש נביא ואורים ותומים וסנהדרין יכולים להוסיף על העיר ועל העזרות, וא"כ לק"מ דודאי הוא חיוב לעשות המקדש וכלים ממש כמו במשכן בכל ענין אלא שנעשה שם שינוי ע"פ נביא בשעת בנין המקדש וכליו ועל פיהם נעשה הכל, ורש"י דאמר לדורות תעשו כתבנית זה דוקא היינו בלא נביא ואורים ותומים.

והרא"ם טרח ודחק לתרץ קושיית הרמב"ן ע"פ תשבורת והגמרא שזכרנו נעלמה ממנו. והג"א ראה הגמרא וחילק בין מקדש לכלים דכלים.

הם שוים אבל מה שמחובר אינם שוים. ולא דק במחילת כבודו ולא עיין שפיר: (יא) מבית ומחוץ תצפנו, שלשה ארונות עשה בצלאל כו'.

הראב"ע הקשה ל"ל של עץ שהוא בפנים. ובתנחומא נתן טעם שמרמז כשם שהארון אע"פ שהעץ נתון בו באמצע אתה נוהג בו כבוד כך אתה רואה בני תורה שהמה עניים נהוג בהם כבוד בשביל תורתם.

וי"ל מנלן דעשה ג' ארונות שמא לא עשה אלא ארון אחד דהיינו של עץ וציפה אותו משני צדדין בחתיכות זהב שחיבר לו במסמרים כדרך כלהציפויים וכמ"ש גבי בדים וצפית אותם זהב. ובג"א תירץ דא"כ היה ארוך ורחב יותר משיעורו מחמת הזהב.

ואין זה מיושב דשמא בכך היה ציוויו יתברך שיהיה שיעורו כנזכר בתורה ואח"כ יתוסף על שיעורו זהב. ועוד ראיתי בזה פירושים מצד סברת הלב והוכחות קלושות וכל אלה לא שוה לי.

והנ"ל בזה דיש קושיא שינוי סדר בפסוק דאמר וצפית אותו זהב טהור מבית ומחוץ תצפנו. התחיל בענין ציפוי והיה לו לכתוב תיכף מבית ומחוץ דהיינו ענין הציפוי היאך הוא ואח"כ יאמר במה תצפה דהיינו זהב כמו שכתוב וכפרת אותה מבית ומחוץ בכופר אלא דהפסיק זהב בכאן בין הציפוי לומר תחילה.

שהציפוי יהיה כפשוטו לא משני צדדים אלא מבחוץ לחוד, כדרך כל ציפוי ואח"כ אמר מבית ומחוץ הא כיצד אלא צ"ל דאין הציפוי מחובר לארון ואתה יכול ליטלו משם והוה

כאינו מצופה שם, וע"ז מורה ההפסק של זהב כשאתה מביאו לתוכה הוה מצופה מבפנים ובודאי הציפוי של חוץ ופנים שוים דכתיב מבית ומבחוץ וכי היכי דבפנים הוה הציפוי אינו מחובר ה"נ הציפוי של חוץ,, נמצא שהיה צריך לג' ארונות שיהיה יכול ליטול הציפויים משם ויהיה כאילו אינו מצופה.

כנ"ל נכון ואמת מצד ההוכחה שזכרנו, ויש לכיין זה גם בטעמא דמילתא שזכרנו, ויש לכיין זה גם בשם התנחומא שהוא מרמז, לבעלי תורה עניים שיכסום בזהב ולפעמים שלא יכסום דהיינו באם שח"ו אין מעשיהם הגונים ירחיקום מציפוי זהב כמו בציפוי הארון: (יב) ושתי טבעות כו'. וי"ו זו יתירה.

כתב הרא"ם חפשתי בכמה ס"ת ולא מצאתי זה, ועיין בפר' נשא בפסוק כלות משה: (כט) ועשית קערותיו כו'. כמין תיבה פרוצה שהדפוס ארכו ו' טפחים ברוב השלחן שהיא אמה אחת ורחבו ה' טפחים שהוא פחות מחצי אורך השלחן טפח אחד שהשלחן ארכו אמתים וכל אמה ו' טפחים ועמקו של לחם שני טפחים ולא היה לאותו דפוס רק שלשה כתלים והשוליים שלמטה כמו חי"ת הפוכה, וכששמו בתוכו הבצק שני עשרונים ודחק אותו שם עד שנעשה גם הבצק כמו חי"ת הפוכה וכששמו הלחם אחר אפייתו ארכו ברוחב השלחן ורחבו באורך השלחן היה כותל אחד של הלחם על שפת אורך השלחן.

וכאשר שמו המערכת השנייה של הלחם כסדר הזה, נמצא שיש ריוח בין שתי המערכות שני טפחים וגובה כל לחם שני טפחים. נמצא שגובה הלחם העליון של המערכות יותר מן השלחן י"ב טפחים: והיה עשוי לו דפוס של ברזל ודפוס של זהב כו'.

כן הוא במשנה בפרק שתי הלחם, ובברייתא איתא שם ג' דפוסים היו תחילה נתן לדפוס ועדיין הוא בצק כמין דפוס היה לו בתנור וכשהוא רודה אותו מהתנור נותנין לדפוס אחר, שלא ישבר קודם שיתנהו על השלחן. וצ"ל שהמשנה לא חשבה אלא מה שהיה אחר שנעשה הבצק, וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה שכתב והיו ללחם הפנים ג' דפוסים אחד נותנין בו כשהוא עיסה, והשני שאופין בו בתנור, והשלישי לכשיצא מן התנור: ומנקיותיו, הם סניפין כמין יתדות זהב כו' פירוש ז' סניפין היו, דהיינו לכל מערכת סניפין אחד מצד זה של השלחן ואחד מצד שכנגדו וכן למערכת השנית ואותן הסניפין היו רחבים כדי שיוכלו לעשות בהם חריץ דהיינו פיצולים דנקט רש"י להכניס שם ג' קנים המבדילים בין לחם עליון לתחתון והיו גבוהים מן הארץ עד למעלה של לחם הששי שהוא כ"א טפחים דהיינו ט' מן הארץ עד השולחן וי"ב טפחים של גובה כל הששה לחמים זה על זה.

וכתב הרא"ם שמה שכתוב ברש"י ששה פצולים הוא שיבוש וצ"ל ה' פיצולין שהרי י"ד קנים היו בכל מערכת כדתנן פרק שתי הלחם ג' מונחים בין לחם אחד והשני, ועוד שלשה קנים בין לחם ב' וד', עוד ג' בין ד' לה', ושני קנים בין ה' לוי"ו דשם אין עליו משא כבד שיכביד למטה וא"כ א"צ לזה רק ה' פיצולין, וטעות נפל בספרים ע"כ, ויש רוצים לומר דתחת החלה התחתונה היו ג"כ ג' קנים להבדיל בינה להשלחן, וזה אינו, כי איתא בפרק שתי הלחם שהיה מונח על טהרו של שלחן כמו שפירש"י בפרשת אמור.

ויש להקשות כיון שרצה ה' ית' להציל מן העיפוש בין לחם ללחם ולמה לא חש באמת גם בלחם התחתון שמונח על השלחן עצמו בלי הפסק קנים וי"ל דדוקא אם לחם מונח על לחם אחר בלי הפסק יש חשש עיפוש תוך ח' ימים אבל לא בין לחם לכלי מתכות: (לא) תיעשה המנורה מאליה כו'. ובפ' הקומץ רבה אמרו שלשה, דברים היו קשים למשה עד שהראה לו באצבעו ואלו הן מנורה כו', וכתב הרא"ם ישוב באורך שלא יהיה כאן אגדות חלוקות, דבמדרש זה משמע דמשה עשאה אחר שהראה לו מן השמים, וא"צ לזה כי עכ"פ התחיל משה בהשלכת הזהב תוך האש ואח"כ נעשית מאליה כי כל דבר קדושה אפי' באה מן השמים צריך התחלה אפי' דבר מועט מן האדם כמו שמצינו במדרש ריש שיר השיר השירים שמלאכים נשאו אבן אחת לירושלים ואמרו לר' חנינא תן ידך עמנו, ויש מזה עוד במקומות אחרים, ויש עוד במדרש (בהעלותך) הביאו הרא"ם ר' לוי אמר מנורה טהורה ירדה מן השמים שכשאמר לו הקב"ה למשה ועשית מנורת זהב אמר לו כיצד נעשה אותה א"ל מקשה תעשה המנורה אע"פ כן נתקשה משה במעשה וירד ושכח מעשיה עלה ואמר רבש"ע שכחתיהראה לו שנית כו' א"ל הקב"ה לך אל בצלאל והוא יעשה אותה, ירד אצל בצלאל ומיד עשאה.

התחיל משה תמה ואמר אני כמה פעמים הראה לי הקב"ה ונתקשיתי בעשייתה ואתה שלא ראית אותה עשית מדעתך שמא לשם היית כשהראה לי הקב"ה עשייתה ע"כ. זה המדרש ודאי חולק על מ"ש רש"י ע"פ המדרש דנעשית מאלוה: כפתוריה כו', וכמה חלק בין כפתור לכפתור אין דבר זה כתוב בפירוש בפרשה אלא רש"י הזכירה שם ע"פ ברייתא של מלאכת המשכן, וכאן כתב רש"י דרך כלל ענין המנורה שיתבאר אח"כ בדבריו כמה חלק היה כו': (לז) והאיר אל עבר פניה, עשה פי ששת הנרות כו'.

פירוש דהפסוק דכאן והעלה את נרותיה אינו צווי להעלות הנרות כו' דאין מקומו במלאכת המשכן וכליו אלא דכאן הכוונה שיעשה המנורה שבעתיד יעלה את הנרות בה. ויש להקשות כאן קושיא רבה כיון דהציווי במעשה המנורה שיעשה פי הנרות מול הקנה האמצעי ממילא יאירו נגד הקנה האמצעי ולמה הוצרך הוא יתברך לעשות ציווי בפרשת בהעלותך שאל פני המנורה יאירו שבעת הנרות דפשיטא שיהיה כן דהא הנרות נעשו כך וא"א להאיר אלא כפי צורת הנרות ונ"ל ליישב זה אחר שניזכר מה שיש להקשות, בפרשת בהעלותך שפירש"י, אלא דהענין הוא כן דודאי אע"פ שבכל מלאכת המשכן והכלים יש על הכל טעם למה צורתו כך או כך מ"מ א"צ להיות מוכרח לידע מה הוא הטעם משא"כ במנורה שצורתה התורה שאל ידליק המדליק אא"כ יודע הטעם למה נעשו כך פי הנרות, דהיינו שהמדליק יכוין לדבר זה ולא סגי במה שידליק לקיים המצוה ולא ידע הטעם למה נעשה המנורה כך אלא צריך שיהיה יודע הטעם דהיינו שיהיו מאירים אל מול פני המנורה, וע"ז קאי הציווי, של בהעלותך דהיינו שמחשבת המדליק תהיה שיאירו אל מול פני המנורה, וע"ז מקשה רש"י שם מה נשתנה מצוה זו משאר כלי המשכן דא"צ לידע הטעם לזה תירץ כדי שלא יאמרו לאורה הוא צריך נמצא דהכל ניחא בס"ד דבפרשת בהעלותך לא הזהיר אלא על המחשבה לא על המעשה של מנורה דזה מקומו כאן (כנ"ל נכון).

ומה שקשה למה אמר רש"י כאן עשה פי ששת הנרות ובפרשת בהעלותך אמר יאירו שבעת הנרות. נ"ל דלא היו פיות רק לששה קנים דזכר הכתוב לאיזה צד יהיו, אבל בקנה האמצעי לא היה לו פה לשום צד אלא באמצעי היה כמין, קערה ושם היתה הפתילה דולקת לצד מעלה ולא נטה לשום צד, דאל"כ היה להכתוב להזכיר לאיזה צד יהיה הפה בקנה האמצעי אלא ודאי דלא נטה לשום צד רק דולק, לצד מעלה ואילו היו כולם דולקים כן גם בזה היו אומרים שח"ו לאורה הוא צריך ע"כ עשה שינוי בכל הנרות להטות הפיות לצד האמצעי והאמצעי לא נטה רק למעלה.

ובזה ניחא לי מה שמקשים למה אמר הכתוב יאירו שבעת נרות היה לו לומר ששת הנרות, ולדידי ניחא דפני המנורה היינו מלמעלה אותו צד שמכוון נגד הקנה האמצעי, וזה מוכח לפי ע"ד דבשלמא בדבר שיש באמצעי בצד אחד משאר צדדיו שייך בו פנים ואחור משא"כ בדבר שוה בכל צדדיו אין שייך לומר בו בחד צד שהוא פנים שלו או אחור שלו, אלא ודאי כמו שזכרנו דפני המנורה היינו צד המכוון למעלה וכל מה שלמעלה ממנו הוא פני המנורה וכאן כל הששת נרות שמקרבין אורם לצד האמצעי הם מסייעין לאורה וכאילו הם במקום אחד עמו, נמצא שכל השבעה נרות מאירים ביחד מול פני המנורה שהוא הצד שלמעלה מן הקנה האמצעי שהוא פני המנורה.

כנלע"ד וזולת זה לא היה לי קורת רוח במה שראיתי בזה: (לט) ככר זהב טהור כו' עם כל כליה אלא ככר הרמב"ן הקשה דאיתא במנחות מנורה ונרותיה באה מככר ולא מלקוחיה ומחתותיה ומה אני מקיים כל הכלים האלה לרבות הנרות דברי ר' יהודה. ר' נחמיה אומר מנורה באה מככר ולא נרותיה ומלקוחיה ומחתותיה כו' ומה אני מקיים כל הכלים האלה שיהיו של זהב כמו גוף המנורה ושם אמרו לדברי ר' יהודה היו הנרות מקשה ולדברי ר' נחמיה לא היו הנרות מקשה עמה, וא"כ קשה על רש"י דהוה דלא כמאן, די"ל דהכל היו מככר אפילו מלקוחיה כו'.

ונראה לתרץ דזה פשוט דמה שהיה נפרד מגוף המנורה לא שייך שיהיה בכלל משקל ככר שאמרה תורה דא"כ לא ידענא כמה יהיה בהמנורה ושמא אפילו סך קטן די בה אלא בצירוף חתיכה, אחרת הנפרד ממנה יהיה ככר, וזה ודאי אינו דהא הכתוב מורה שיעשה המנורה במשקל ככרו, וע"כ לא היה בודאי מלקוחיה ומחתותיה בכלל ככר ולא הוצרך רש"י להזכיר זה, אבל הנרות שהיו מקשה עמה לר' יהודה ודאי היו בכלל הככר, והא דהוצרך ר"י להזכיר בגמרא ולא מלקוחיה כו' היינו לאפוקי מדעת ר' נחמיה שסובר דאף הנרות לא היו מחוברים למנורה וא"כ אין חילוק בין נרות למלקוחיה והכל לא נכנס בכלל ככר ולא נזכרו אלא לענין שיהיו של זהב קמ"ל לר' יהודה שאינו כן אלא דוקא מלקוחיה כו' לא היו בכלל ככר, אבל נרות היה מקשה ושפיר נכנסו בכלל הככר וע"כ א"צ לדחוק ולפרש את כל הכלים לענין שהיו של זהב.

וא"כ רש"י דפירש בהדיא דאת כל הכלים קאי על משקל ככר א"כ פשיטא שהנרות היו מקשה ועלייהו קאי את כל הכלים דהא מלקוחיה כו' פשיטא שלא היו בכלל ככר שיון שהיו נפרדים כמ"ש רש"י פירוש של מלקוחיה ומחתותיה ע"כ לא הוצרך רש"י לומר שלא היו בכלל הככר וממילא ידענו שהנרות היו מקשה כנ"ל ברור לדעת רש"י דס"ל כר' יהודה דהפסוק את כל הכלים הוה כפשוטו לדידיה: ושל קודש היה כפול כו'.

פירוש כל מנה הוא כ"ה סלעים והככר הוא ששים מנה נמצא שיש בככר של חול אלף ות"ק שקלים והככר של קודש היה ג' אלפים שקלים כדמוכה בפר' נשא ע"ש, וע"כ מה שהיה הככר של קודש כפול משל חול מפני שכל מנה של קודש היה חמשים שקלים ושל חול כ"ה, נמצא ככר של קודש דהוא ששים מנה כפול משל חול וכן איתא בפ"ק דבכורות: והמנה היא ליטרא כו'.

פירוש והמנה של חול היא ליטרא ששוקלין כו' שהוא כ"ה סלעים: וראה ועשה ראה כאן בהר וכו' מגיד שנתקשה משה וכו', נראה לפרש דעת רש"י בזה וליישב היאך נקשר מ"ש מגיד שנתקשה משה כו' עם הקודם לו. דלכאורה יש לפרש הך וראה על ראיית הלב ומ"ש אחר זה מראה בהר ר"ל פעם אחרת הראיתך בהר, לא על ראיית עין על מקום מסויים דאל"כ לא היה לו לכתוב סתם וראה כי על מה יראה.

אלא ודאי על ראיית הלב קאמר כמו וראה מה אשיב שולחי דבר בסוף שמואל. וע"כ פירש דהך בהר שנזכר בסוף הפסוק קאי על מ"ש וראה שבתחילת הפסוק, וע"כ כתב רש"י כאן בהר והוה שפיר ראיית עין וא"כ קשה מ"ט באמת הראה לו הקב"ה כעין דבר זה טפי מדברים אחרים, ע"כ פירש שנתקשה משה בזה והראהו מנורה של אש, משמע דמשה עשאה אחר שראה אותה ולעיל פירש"י שנעשית מאליה צ"ל שאע"פ שראה אותה לא היה יכול לעשותה, וכן הוא במדרש הביאו הרא"ם לעיל: כו (א) שש משזר כו' כשהן שזורין יחד כתב הרא"ם וי"ו של ותכלת במקום בי"ת כמו ה' שלחני ורוחו (ישעיה מ"ח) כמו ברוחו אף כאן כמו שש משזר בתכלת וארגמן ותולעת שני כולן שזורין יחד (ה) מקבילות הללאות כו' נמצאת פרוכת משוכה מן הקרסים ולמערב אמה.

פירוש שקדש קדשים היה שלישי מאורך מן השליש של אורך המשכן ממילא היה עשר אמות לקדשי קדשים ועשרים מן מסך הפתח של מזרח עד ק"ק והפרוכת היה מתחלת ק"ק ושם היו הקרסים ביריעת הגג וכמ"ש רש"י לקמן שהפרוכת היה תחת הקרסים שהיו בחוברת השנית של היריעות וחוברת היא עשרים.

וא"כ אם תאמר שהחוברת הראשונה היה אמה אחת מתחלתה על רוחב העמודים של מסך הפתח לא נשאר על החלל של המשכן לכסות רק י"ט אמות ממנה וא"כ נשאר עוד אמה אחת רחוק מן הקרסים שהיו לסוף כ' אמות מן חלל המשכן ושם מתחלת חוברת שהיא מן השנית, ואנן בעינן שיהיה הפרוכת שהוא סוף כ' אמה תחת הקרסים.

והרא"ם כתב ע"ז תימה מנליה לרש"י שהפרוכת היתה בשליש המשכן שיהא הימנה ולפנים עשר אמות והימנה ולחוץ כ' אמות דילמא הפרוכת לא היתה פרוסה אלא באמה הי"ט מן מסך הפתח לצד החיצון של עמודים של קדשי קדשים דנמצא שיהא הימנה ולפנים י"א אמות דאמה אחת לעביין של אותן עמודים נשארו י' אמות מן צד הפנימי של אותן עמודים לחלל של ק"ק וא"ל שאורך המשכן עד הק"ק היו כ' לא י"ט נשיב בזה שכשם שהפרוכת לא היתה פרוסה רק מצד החיצון של עמוד של המשכן, ונמצא שהמשכן מן המסך עד הפרוכת ארכו כ' אלא שבמשכן עובי העמודים במנין ובקדשי קדשים אין עובי של העמודים שלו מן המנין ע"כ.

וגברא חזינא תיובתא לא חזינא דא"כ איזה שם יקרא על עובי אמה של עמודים של ק"ק, אם יהיה לו שם אהל מועד לא ק"ק קשה שהרי הפרוכת היה בין אהל מועד ובין ק"ק, ולפ"ז יהיה מן הפרוכת ולפנים אמה אחת לק"ק ואם יהיה, לה שם ק"ק יהיה לק"ק י"א אמות ואם תאמר שאותן אמות אין להם שם כלל ולא שייכים לא לק"ק ולא לאהל מועד א"כ גם בעובי העמודים של מסך הפתח של משכן נמי כן וצריך כ' אמות לחלל האהל מועד מלבד עובי העמודים והזרא קושיא לדוכתא דיהיה משך אמה משוך מן הקרסים לצד ק"ק ולא יהיה הפרוכת תחת הקרסים ותלמודנו ניחא דבתרווייהו לא חשבינן עובי העמודים אלא החלל בזה עשרים ובזה עשר אלא שעובי העמודים של אהל מועד לא היה מכוסה בחוברת הראשונה, אבל מ"מ הברייתא ס"ל לחלק כחילוקו של הרא"ם בין עובי העמודים ובין עובי מסך הפתח, ומ"ש רש"י והכתוב מסייענו היינו לפי מסתבר: (ז) לאהל על המשכן, לפרוש אותן על יריעות התחתונות שהן נקראות משכן כמ"ש ואת המשכן תעשה עשר יריעות: (טו) ועשית את הקרשים כו'.

מהו הקרשים מאותן המיועדים כו' קשה לעיל ריש הפרשה, כתיב ועצי שטים ולא נרמז שם המיועדים ואפ"ה פירש"י שם מאותן של יעקב אלא ע"כ דהוא מלשון עצי שטים א"כ ה"נ נימא כך ול"ל ה"א דהקרשים. ונ"ל דשתי הכנות היו שם, אחת של יעקב שנטע ארזים במצרים, והב' שבשעת יציאת מצרים לא היו נושאים עמהם ארזים שלמים אלא קצעום ועשו מהם קרשים ונשאו קרשים עמהם דאל"כ למה להם לשאת עמהם ארזים שלמים ללא צורך, ע"כ אמר כאן תרי ידיעות דהיינו על עיקר הנטיעות ועל עשיית הקרשים.

והרא"ם כתב תימה דיעקב לא צוה לבניו רק להוציא ארזים הנטועים לאשיעשום קרשים ואיך, אמר הקרשים בה"א הידיעה. ואני תמה על תמיהתו מי הגיד לו שלא צוה רק לשאת ארזים לא קרשים אדרבא הסברא נותנת שלא יצטרכו לשאת רק הצורך להם ומרומז שפיר בפסוק כאן מחמת קושיא שזכרנו כי רבה היא: פרשת תצוה כח (י) כתולדותם, כסדר תולדותם סדר האבנים כו' אודם לראובן כו' הקשה הרא"ם דכאן משמע ששם דן כתוב על ספיר כי סדר תולדותם הוא ראובן שמעון לוי ויהודה דן ונפתלי כמ"ש רש"י לעיל גבי תולדותם, ואילו בספר שופטים גבי ויקראו בשם דן אביהם כתב רש"י וז"ל ובספר יהושע קרא שמה לשם כדכתיב ויקראו ללשם דן בשם דן אביהם מפני שמצאו שם אבן טוב ששמו לשם וידעו שהיא נחלתם, ותירץ שאין האפוד שזה לחושן לענין תולדותם דגבי אפוד הוא כסדר שנולדו דהיינו ראובן שמעון לוי יהודה דן ונפתלי וגבי חושן היה יהודה יששכר וזבולן ודן, דהיינו בני לאה תחילה קודם לבני השפחות, ובג"א הקשה דדברי רש"י דלא כמאן דבפרק אלו נאמרין אמרינן בברייתא שתי אבנים טובות היו לו לכ"ג על כתפיו אחד מכאן ואחד מכאן ושמות י"ב שבטים כתוב עליהם ששה על אבן זו וששה על אבן זו כו' שנאמר ששה משמותם על האבן האחת שנייה כתולדותם ולא ראשונה כתולדותם מפני שיהודה מוקדם, פירוש שהיה כתוב בראשונה יהודה ראובן שמעון לוי דן נפתלי והא דכתיב כתולדותם היינו אבן השני ור' חנינא ס"ל דששה ראשונים ראובן שמעון לוי יהודה יששכר זבולן כולם על אבן אחת ועל השני בנימן דן ונפתלי גד ואשר יוסף כמו שנזכרו בתחילת שמות ומאי כתולדותם כשמות שקרא להן ראובן שמעון זולא כמו שקרא להם משה ראובני שמעוני

ואם כן רש"י דלא כת"ק דלא הזכיר יהודה תחילה ולא כר' חנינא דזכר בנימן תחילה באבן השני: (לב) והיה פי ראשו כו' והיה מעשה אורג.

בא לתקן שלא תטעה לומר מעשה אורג הנזכר בפסוק קאי על השפה לחוד לא על הבגד עצמו קמ"ל דקאי על הבגד עצמו, ובזה ניחא מ"ש אחר זה למדנו שהשריונים שלהם פיהם כפול היה, וקשה מה מלמדנו אלא דקמ"ל כמו שהשריונים היה פיהם כפול והוא מעשה אחד עם גוף השריון ה"נ בזה: (לג) ופעמוני זהב זגין עם ענבלין שבתוכם.

הרמב"ן הקשה א"כ לא היו הרמונים משמשים כלום ואם לנוי היו למה עשויים כרמונים יעשה כמין תפוחי זהב, ועוד שהיה צריך הכתוב לפרש במה יתלה הפעמונים ואם יעשה בהם טבעות לתלותו בהם, ע"כ פירש שבתוכם של הרמונים ממש היו הפעמונים כי הרמונים חלולים והפעמונים טמונים בהם וקשה דא"כ היה לכתוב רמון ופעמון דודאי יש להזכיר תחילה הכלי ואח"כ מה שבתוכו: (לה) ולא ימות מכלל לאו אתה שומע הן כו' בפ"ב דזבחים (דף י"ז) מחוסר בגדים מנ"ל דמחלל עבודה א"ר אבהו א"ר יוחנן דאמר קרא וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו וחבשת להם מגבעות והיתה להם כהונה לחוקת עולם בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם ומקשינן והא נפקא לן מג"ש דחוקה חוקה פי' דבמחוסר בגדים כתיב חוקה ובשתי יין כתיב חוקה, אי מהתם ה"א ה"מ עבודה דזר חייב עליה מיתה אבל עבודה דאין זר חייב עליה מיתה אימא לא קמ"ל, וכתבו התוס' דמהאי קרא דוחגרת כו' יליף נמי בפרק הנשרפין דמחוסר בגדים חייב מיתה והקשה הר"י מאורליינ"ש והא מיתה כתיבא בהדיא בפרשת ואתה תצוה ותירץ אע"ג דכולהו בגדים כתיבי התם מ"מ מיתה אמכנסים דוקא כתיבא כדמשמע פשטיה דקרא דוחגרת דכתיב בפרשה שאחריה דדרשינן מיניה דאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם איצטריך לשאר בגדים ומיניה לא הוה ילפינן מכנסיים דמכנסיים לא כתיבי התם ועי"ל דקרא דוחגרת צריך לחילול עבודה דמיקרי זר עכ"ל.

הרי לפנינו שני לימודים על מחוסר כפורים בפרשת תצוה מפסוק וחגרת, האחד דנאמר שם חוקה לג"ש, והב' מדכתיב והיתה להם כהונה דהיינו דוקא בזמן שבגדיהם עליהם וקאי מג"ש לחוד ה"א דוקא עבודה שיש בה מיתה, וקשה לא לכתוב אלא והיתה להם כו' וג"ש למה לי וצ"ל דוקא מדכתיב חד ליתורא ילפינן אפי' עבודה דלית בה מיתה אבל אי לא כתיב אלא חד הוה מוקמינן ליה על עבודה שיש בה מיתה וכ"ז לענין חילול עבודה.

והתוס' בשם ר"י מאורליינ"ש מביאים לימוד ג' מדכתיב בפרשה זו והיו על אהרן כו' ולא ישאו עון ומתו והיינו שיש בה עונש מיתה למחוסר בגדים וקאי דוקא על מכנסיים, אבל פסוק וחגרת כו' והיתה כו' היינו לשאר בגדים, אי נמי דצריך לכתוב חד לעונש מיתה וחד לחילול עבודה. ויש כאן לימוד ג' דהיינו קרא דבצאתו ולא ימות דפירש"י כאן דמכלל לאו אתה שומע הן וחלק הרמב"ן על רש"י בזה ואמר דהך קרא לא אתא מכלל לאו כו' דזה נלמד מפסוק וחגרת וכאן לא קמ"ל אלא לפעמונים שאין בהם צורך בלבישה ואין צורך הנכבדים להעשות להם כן ובא הצווי שלא יכנס בהיכל מלך פתאום

כי העושה כן חייב מיתה, והוא גם כן ס"ל דקרא והיו על אהרן כו' ולא ישאו עון ומתו מיירי דוקא במכנסיים ופסוק וחגרת קאי על שאר בגדים.

אלא דעל רש"י קשה דהוא פירש על בצאתו ולא ימות ללמד על מחוסר בגדים וכן פירש על ולא ישאו עון ומתו תרתי ל"ל מלבד מה שקשה מן פסוק וחגרת וג"ש דחוקה. ונראה דרש"י ס"ל דגבי מכנסיים יש סברא לחיוב ביותר משאר בגדים כיון שהוא לכסות בשר ערוה ויש סברא לפטור ביותר שאינו בגד גמור ואינו נראה מבחוץ מש"ה ניחא דאי לא כתיב אלא בצאתו ולא ימות הו"א דוקא שאר בגדים שהם בגדים גמורים ונראים בחוץ משא"כ מכנסיים, ואי לא כתיב אלא והיו על אהרן כו' הוה אמינא דוקא על מכנסיים קאמר שהוא הכרח לכסות בשר ערוה קמשמע לן קרא קמא ואם כן כל הבגדים שוים בזה וקרא דוחגרת וג"ש דחוקה מיירי לענין חילול העבודה דהיא מתחללת ולא סגי במיתת הכהן וכתירוץ השני, של התוס' בשם הר"י מאורלייני"ש שזכרתי לעיל, כנ"ל בזה, והרא"ם האריך בזה ולא ירד למה שכתבנו (והוא נכון לע"ד): (לז) על פתיל תכלת כו' והפתיל האמצעי שבראשו קשור כו'.

ראיתי מקשים דהא איתא בסוף ראשית הגז תניא כיפה של צמר היתה מונחת בראש כ"ג ועליה ציץ נתון לקיים מ"ש ושמת אותו על פתיל תכלת והר"י פרק במה אשה כתב וז"ל ופירוש כיפה של צמר חוטי דעמרא דגדילין ועבידין כהוצא פירש סבכא וגדר קנים ורחב שתי אצבעות שיעור ציץ וכן פירש בערוך ערך כפה, וז"ל כיפה של צמר חוטי דעמרא דגדילים מעשה עבות ורחב שתי אצבעות שיעור ציץ כדאמרינן ס"פ ראשית הגז כו' ובמצח היה מונח ומצנפת על ראשו ובתחילת פדחתו סמוכה לשערו מניח את הציץ כו' עכ"ל.

משמע שהפתיל שתחת הציץ היינו מה שמונח על המצח ברוחב הציץ שמונח עליו, וצ"ל דרש"י ס"ל דהפתיל שהיה על המצח תחת הציץ היה בראשו פתיל אחד קשור בו והולך למעלה על המצנפת ויורד ומתקשר ב' פתילים שהיו סביב הראש וכולם היו רחבים שתי אצבעות והם עשויים למעלה כמין כובע עוד ראיתי מקשים לפירש"י ל"ל שהיה פתיל שלישי עובר באמצע המצח אל העורף הלא יטריד מקום התפילין כדפרכינן בפ' כל הצלמים (מ"ד) גבי עטרת מלכם על ראש דוד והא קא בעי אנוחי תפילין ש"מ שהחציצה מעכבת, ואין זה קושיא כיון דהצווי היה כך אין חציצה כמו שאתה צ"ל שלא היה הפתיל שתחת הציץ חציצה בין הציץ להמצח: (לח) והיה על מצחו תמיד כו' שהרי אינו עליו אלא בשעת העבודה.

פירוש אין חיוב להיות עליו אלא בשעת העבודה, אבל היתר יש להיותו עליו אפילו שלא בשעת העבודה וזה מבואר פ"ק דיומא (דף ז') מאי תמיד אילימא תמיד על מצחו, מי משכחת לה מי לא בעי למיעל לבית הכסא ומי לא בעי למינה, אלא תמיד מרצה הוא, וזהו בעצמו דברי רש"י כאן שכתב שהרי אינו כו' כלומר דע"כ תמיד לא קאי על והיה על מצחו ואין חיוב עליו אלא בשעת עבודה דאל"כ הרי הוא עייל לבית הכסא.

וכ"כ התוס' בשם ר"ת בקידושין פרק האומר (דף ס"ו) גבי ינאי המלך הקם להם בציץ שבין עיניך דדוקא ציץ מותר אפי' שלא בשעת עבודה דכתיב ביה תמיד, אבל שאר בגדי כהונה לא: (מג) בבאם אל אהל מועד להיכל, וכן למשכן דגם מקדש מיקרי אהל מועד

כדאיתא בריש עירובין: ומתו הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים כו' כבר כתבנו שזה, קמ"ל אפי' במכנסיים שאינם בגד גמור ולא, נראה מבחוץ והיינו דסדר הכתוב תחילה ולא ימות על חושן ואפוד ומעיל ואח"כ כתונת מצנפת ומכנסיים לפי שהציץ אינו בגד וכן המצנפת אינו אלא כיסוי הראש וכתונת אינו נראה בחוץ והמכנסיים רבותא טפי שאינו בגד ואינו נראה בחוץ ואפ"ה הוא בעונש מיתה אם מחסרו, כנלע"ד: כט (א) פר אחד, לכפר על מעשה עגל בפרק ראווה ב"ד אמרינן דשום של פרה פסול משום דאין קטיגור כו' ופרכינן והאיכא דם הפר ומשני הואיל ואשתני להיות דם אשתני והאיכא ארון וכפורת חוטא בל יקריב קאמרינן במה שחטא לא יקריבנו והאיכא בגדי זהב מבפנים קאמרינן שופר נמי מבחוץ הוא כיון דלזכרון הוא כלפנים דמי.

וק"ל על המקשן שמקשה מבגדי זהב למה לא היה קשה בבגדי זהב גופיה דבפנים משמש ביוה"כ בבגדי לבן ולא בבגדי זהב משום דאין קטיגור כו' כדפירש"י באחרי מות וצ"ע והקשה הרא"ם הכא בפר נמי יש לומר דהעבודה מבחוץ היא: (ב) ולחם מצות כו' הרי אלו ג' מינים פירוש הלחם הוא כולל כל המינים שיזכיר אחר זה רבוכה וחלה ורקיקין.

החלה היא רבוכה שחלוטה ברותחין כל צורכה בעודה בצק ואח"כ אופה אותה בתנור ואח"כ מטגנה במחבת שהוא כלי שהיה במקדש ולא היה לה שפה סביב ולכן החלה הנאפית בו עיסתה עבה דאילו היתה רפה היתה נשפכת מהמחבת וגם היתה קשה לאחר אפייתה שמתוך שאינו יכול לתת שמן הרבה במחבת שלא ישרף היה האור שורף השמן והחלה ורקיקין הן נאפות בתנור בלבד בלא חליטה וטיגון, והחלות בלולות בשמן בעידן סולת והרקיקין משוחין בשמן אחר אפייתן: (ד) ורחצת זו טבילת הגוף.

היינו במקוה של ארבעים סאה ומש"ה כתיב במים בפת"ח, ר"ל הידועים, אבל ברחיצת ידים ורגלים בכואם אל אהל מועד כתיב ירחצו מים ולא במים: (יג) החלב המכסה את הקרב, הוא הקרום שעל הכרס כו'. הרמב"ן כתב דחלב המכסה הקרב הוא הקרום אבל כל החלב המכסה את הקרב ירמוז לשני חלבים אשר שם החלב שעל הקרום הזה והחלב הגס אשר על הקרב ולפעמים יזכיר אותם בכלל אחד במלת כל כמו כאן ולפעמים יזכיר כל אחד בפני עצמו כו', ויש לכאורה להקשות למה הניח דברי התנאים בפרק אלו טריפות (דף, מ"ט) דתניא את כל המכסה את הקרב להביא חלב שעל הדקין דהיינו כאורך אמה ממקום התחלתן דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר להביא חלב שעל גבי הקיבה ולא כדברי הרמב"ן ברבויא דכל, ולק"מ דכאן לא מיירי רש"י ורמב"ן מסגנון דמיירי התנאים דיש כאן תרי רבויי והאחד כפל דהיינו בפרשת ויקרא כתיב ואת החלב המכסה את הקרב ואת כל החלב אשר על הקרב וגם יתור דכל, כ"כ התוס' שם וז"ל להביא חלב שעל הדקין לא היה צריך למכתב את החלב המכסה את הקרב דמאת כל החלב אשר על הקרב מרבינן ליה אלא דאתא למעט חלב שע"ג הדפנות כן עכ"ל.

הרי דיש כאן תרי רבויי. וי"ל דעת התוספות כמו שאמרנו, והנה בפסוק שבכאן דכתיב כל החלב המכסה את הקרב לא מיירי רש"י ורמב"ן מרבויה וס"ל לרמב"ן דאין כאן אלא ריבוי אחד דהיינו הכפל אבל לא השני אע"ג דכתיב כל אלא לפרושי עיקר המלה דחלב שמכסה הקרב דרש"י אמר דמשמע חלב הקרום ורמב"ן אמר דמדאמר כאן כל החלב ממילא משמעו שני חלבין ולא נחית למדרש הרבוי, דענין הרבוי הוא להוסיף

על המשמעות אבל כאן הוה המשמעות הני שני חלבים ומרבויה לא קא מיירי, אבל התנאים דשם מיירי מצד הרבוי דהיינו רבוי הראשון דהוא כפל בפרכת ויקרא אבל רבוי דכל לא הוי רבויה כלל אלא המשמעות דשני חלבים אלא דמצד רבוי דכפל דהוה בודאי רבוי בזה פליגי ר' ישמעאל ור"ע מאי הוה הרבוי, ואע"ג דבגמרא שם בפלוגתא לא מביא קרא דויקרא אלא קרא דכאן דאין כאן כפל אלא רבוי דכל לחוד, וזה אינו רבוי להרמב"ן כמ"ש מ"מ מביא קרא דכאן דע"כ נכלל בו רבוי כדמוכח בויקרא, כן ס"ל לרמב"ן, אבל התוס' דשם ס"ל דכל הוה ג"כ יתור גמור ומש"ה כתבו שם דיש לפרשו כמו דאיתא בת"כ למעט חלב הדפנות והרמב"ן לא נחית כאן לההיא דת"כ, נמצא דאין בשני המקומות אלא יתור אחד דכפל בפרשת ויקרא, ועיין אחר זה בסמוך: (יד) תשרף באש, לא מצינו חטאת חיצונה נשרפת אלא זו ועוד יש אחת אצל עגל בן בקר גבי אהרן בריש שמיני ושם פירש"י אלא זו ושל מילואים וא"כ היה לרש"י לכתוב גם כאן אלא זו ושל אהרן, ונראה הטעם דרש"י לפי שאלו שניהם היו הוראת שעה שנגזרו לפי השעה ושניהם לא היו בשעה אחת ע"כ כאן לא הביא אלא הוראה דשעה ההיא והשני לא היתה עדיין משא"כ בפרשת שמיני שכבר היו שניהם.

והרא"ם וג"א דחקו לתרץ זה ואין צורך כי אין כאן קושיא: (ל) ילבשם הכהן, אשר יקום מבניו תחתיו כו', צריך להבין דברי רש"י בזה, חדא במה שהיפך והקדים מבניו לתחתיו, תו במה שהקדים לפרש אשר יבוא אל אהל מועד קודם תחתיו מבניו, תו במ"ש מכאן ראייה שכל כהן לשון פועל כי מה כוונתו.

ובג"א כתב דאל"כ לא שייך לומר הכהן תחתיו בשלמא אי פירוש הכהן הוה לשון עובד שפיר נכתב שבעת מים ילבשם העובד תחתיו,, אבל אם לשון כהן מלשון גדולה כמו כהן און כהן מדין לא יתכן, שלא היה למלת תחתיו דביקות, שא"ל שילבש הבגדים תחת אביו דזה לא שייך לומר כי אלו שבעת ימים לא היו רק למלא ידיו ולא היה לובש אותן שבעת ימים תחת אביו, אבל אם מלת כהן לשון עובד הוא דבוק אל מלת תחתיו, ולפיכך, נגון, תביר נמשך אל מלת תחתיו עכ"ל ואומר אני דבודאי דברים אלו כתב הרב בילדותו כי לא דק בהם.

דמ"ש לפרש דברי רש"י במ"ש נגון תביר נמשך לפניו היינו שכהן נמשך אל תחתיו זה ודאי נגד האמת דפירוש לפניו היינו אל מה שנכתב לפני אותה תיבה לא למ"ש אחריה כמו בפסוק וכי ישאל איש דאמרינן בפרק השואל (דף צ"ה) דמקרא נדרש לפניו והיינו למ"ש קודם לו. גם מ"ש רש"י נגון תביר כו' היינו דאדרבה התביר מורה ששה יש פירוד למלה זו מן מלה של תחתיו דאל"כ היה לו לינקד שם מרכא טפחא כדרך לפני האתנחתא של מבניו, גם מה שגורס ברש"י פועל עובד אין נראה גירסא זו דא"כ אין פירוש למ"ש רש"י ממש מהו ממשות זו.

ונראה דאדרבה רש"י נזהר מדרך זה. ועיקר כוונתו דלא נפרש דמלת כהן הוא דבוק למה שאחריו דהיינו שעובד תחתיו של ראשון דלפי זה פירושו של כהן משרת ונמצא שהוא משותף לדבר אחר הנזכר אחר זה דהא צריך אתה לומר למי הוא משרת או מה הוא משרת באיזה עסק, ע"כ שייך מלת כהן למלת תחתיו דהוה כמו עובד תחתיו וכאן אי אפשר לומר כן, א"כ יהיה פירושו של הענין כאן שבעת ימים ילבש אותו הכהן

ועושה עבודה (ובל"א דער דא דינט) תחתיו של הראשון, וא"כ אפי' אם הראשון חי רק שאירעו פסול ובא אחר תחתיו ועובד העבודה חייב שילבש שבעת בגדים תחילה וזה ודאי אינו כדמשמע פשוט תחילת מס' יומא שאמר מתקנין לו כהן אחר כו', אבל אין שם לבישת הבגדים, ממילא תלוי לבישת בגדים בעבודת הכהן, ע"כ פירש"י דאינו כן אלא הכהן דכאן היינו כשיקום להיות כהן ואינו מקושר לתחתיו והוא כאילו כתיב הכהן מבניו דפירושו שאחד מבניו, יקום להתמנות להיות כ"ג, וקשה ע"ז דהא ע"כ אעבודה קאי מדכתיב אחר זה אשר יבא כו' לשרת בקודש משמע דהיא שעתא ישרת בקדש, וע"ז כתב רש"י דפירוש אשר יבא הוא לסימן על הכהן המוכן ליכנס לפני ולפנים דהיינו כ"ג אח"כ מקשה תחתיו מבניו למה לי תחתיו דודאי יהיה תחתיו דהא אין שני כהנים גדולים בזמן אחד ומתרץ דבא להורות דבנו קודם לאחר אח"כ כתב דמכאן שנאמר הכהן תחתיו מבניו וכבר פירש דתחתיו אין לו חבור עם הכהן אלא כאילו כתיב הכהן מבניו וא"כ הוה הכהן לשון פועל עומד כלומר עומד במקומו ואינו דבוק לאחריו (ובל"א דער דא איז איין דינער והא דנקט לשון פועל שלשון זה הוא לשון המדקדקים לכנות כל מקור בלשון פועל והאי לשון פועל עומד הוא נזכר הרבה בספרי דקדוק, וע"כ אמר עומד ממש שאין לו דביקות כלל בכל מקום ואע"פ שנכתב בפני עצמו מ"מ הו"א שיש לו דביקות אלא שנחסרה תיבה אחת כמ"ש רש"י בריש התורה בראשית יש לו דביקות על כל אלא שנחסרה תיבת כל, ה"נ כאן הו"א דמכ"מ הוי תיבת כהן דבוק לשום ענין קמ"ל דהוה עומד ממש בלי שום דביקות כמו כאן שאין לו דביקות לשום דבר דתחתיו לא קאי כלל על הכהן, וע"ז אמר רש"י שיש ניגון תביר בחיבת הכהן להורות שהוא נמשך לפניו ולא לאחריו לתיבת תחתיו דכן מורה הניגון של תביר שיש שם הפסקה ולא מירכא טפחא שהוא מורה על דבקות לתיבה שאחריה.

כנ"ל בענין זה. (ועיין עוד בפרשת צו פסוק הכהן המשיח תחתיו מבניו): (לג) אשר כפר בהם, להם כל זרות ותיעוב כאילו אמר אשר בהם כופר להם כל זרות ותיעוב שפירושו ע"י איל הזה והלחם כיפר לאהרן ובניו כל זרות ותיעוב אשר עשה דאל"כ אשר כופר בהם מיבעי ליה: לקדש אותם, שע"י המילואים הללו כו'.

פירוש דאין הקדושה מחמת האכילה אלא האכילה מחנכת שיקבלו אח"כ קדושת הכהונה: כי קדש הם כו' ומכאן אזהרה כו'. דאל"כ אין צורך להטעם כי קודש הוא אלא דמלמד על שאר קדשי קדשים: (לו) על הכפורים כו' דבר גזל במלאכת המשכן.

בת"כ כתב בלשון זה כפרה זו שאמר משה בשעה שצוה אדון העולם להתנדב בדבר המקדש דחקו ישראל איש את אחיו והביאו שלא בטובתם תהא כפרה זו שלא יתנדב אדם גזל למקדש וכה"א שונא גזל בעולה עכ"ל. נראה שמתרץ בזה דמהיכא תיתי שיביא גזל למשכן דאם כוונתו לעשות מצוה היאך יעשה עבירה ע"כ אמר שהיה דוחק גדול שיביא כל אחד ואחד, ויש חשש שמא מתוך הבושה ישתדל איזה אדם להביא מן הגזל אף שאין רצונו לעשות עבירה מ"מ הבושה דחקתו, וזה שאמר שלא בטובתו: (מ) ועשרון סלת, עשירית האיפה.

שהאיפה ג' סאין וסאה ו' קבין והקב ד' לוגין והלוג ו' ביצים נמצא האיפה תל"ב ביצים והעשירית מ"ג ביצים וב' עשיריות הביצה שהם חומש ביצה: פרשת כי תשא ל (יב) כי

תשא, לשון קבלה נראה דהכוונה שלא נפרש כפירוש שנמצא בגמרא פרק קמא דבבא בתרא (דף י') אמר משה לפני הקב"ה רבוננו של עולה במה תרום קרנה של ישראל א"ל בכי תשא את ראש, פירש"י אם באת לשאת את ראשם בהגבהה קח מהם צדקה,, ולפי זה אין בפסוק הזה שום רמז מנין אלא הוראה במה תלוי נשיאותם של ישראל, וזהו דרך דרש, אבל פשוטו כתרגומו לשון קבלה ומיירי במנין בני ישראל היאך יהיה,, ואח"כ אמר רש"י שאף לפירוש זה דאמנין קאי יש מקום לטעות ולפרש דימנה אותם עצמם בגלגולת ואח"כ יתנו כ"א מחצית השקל וזה יהיה להגנה מן הננף.

וכן משמע לכאורה לשון הגמרא פרק בתרא דברכות (דף ס"ב) דאמר שם על פסוק אם ה' הסיתך בי א"ר אלעזר אמר הקב"ה לדוד מסית קרית לי הרי אני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעים אותו דכתיב כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כופר נפשו מיד ויעמוד שטן על ישראל וכתיב ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל וכיון דמנינהו לא שקיל מינייהו כופר דכתיב ויתן ה' דבר בישראל וגו', משמע הלשון דכיון דמנינהו תחילה ע"פ הגלגולת היה לו ליטול אח"כ, מהם כופר והוא לא עשה כן, ש"מ דכי שקיל אח"כ כופר לית לן בה, והאמת אינו כן אלא עיקר המנין בעצמו אסור על ידי גלגולת ולא מהני כופר דאח"כ אלא הכופר הוא עצמו המנין) ומ"ש בגמרא וכיון דמנינהו לא שקיל כופר פירושו דלא שקיל הכופר למנין אלא שהמנין היה ע"י עצמם בגלגולת, ובזה התנצלות לדוד היאך לא ידע פסוק מפורש בתורה אלא דעל הפירוש קאי שהיה נכשל בפירוש הפסוק נגד האמת: כשתחפוץ לקבל סכום מנינם.

משמע לשון רשות ובאמת יש כאן חוב בקבלת מחצית השקל כמ"ש רש"י אח"כ בג' תרומות, ומפורש בפסוק ונתת אותו על עבודת אהל מועד ותו יתור לשון סכום מניינם והיה די לומר מניינם לחוד, וכן מה שהוסיף לומר לדעת כמה הם, נראה פירושו דודאי הכרח שיתן כל אחד מחצית השקל אלא שאפשר שיביאו כל אחד מחצית השקל ומשה יקבלם אבל א"צ שמשה ימנה סך הכל אלא יעשה בה מה שיעשה בלי ידיעת מספר,, כי ידיעת המספר הוא רשות בודאי, ע"כ אמר כשתחפוץ לידע סכום של אותו המנין שיבא לידך אל תהיה הידיעה מכח גלגולת ובזה היה די כשיתן כל אחד אפילו איזה דבר בעלמא וימנו אותו הדבר אלא שהציווי בא כאן שיהיה ע"י מחצית השקל שהנתינה ההיא בלאו הכי היא חיוב, ועל ידי זה תדע ג"כ המנין.

כן נראה לכאורה, אלא דרש"י כתב לקמן למדת שנצטוו למנותם כו', וע"כ צ"ל דמ"ש כשתחפוץ לקבל ר"ל של"ת שתחילה ימנה אותם ואחר כך יתנו כל אחד, מחצית השקל, ע"כ אמר תיכף כשתחפוץ לקבל ועדיין לא קבלת אז יתנו,, והקשה הרא"ם כשפקד דוד את העם ושלח השליש ביד יואב והשליש ביד אבישי והשליש ביד אתי הגיתי למה לא היה בהם מגפה אבל אדרבה הצליחו ושמא יש לומר דאין מגפה אלא כשמונה כל ישראל בכלל כו' ע"כ.

ולא דק, דאמרינן בפ"ב דיומא (דף כ"ב) הממונה א"ל הצביעו פירוש הוציאו אצבעותיכם למנין וימנו אותם מסייע לרבי יצחק דאמר אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה דכתיב ויפקדם בטלאים, הרי אפי' שלא כל ישראל בכלל אסור וקושיא

מעיקרא ליתא דדוד היה מונה תחלה כל המשולחים למלחמה על ידי דבר אחר כמו בשאול שמנה ישראל על ידי טלאים והפקיד עליהם ראשים ואח"כ כשחלקם מנאם על ידי ראשים שלהם שהיה ידוע כמה יש תחת ראש זה ותחת ראש זה וע"י זה חלקם לג' חלקים אח"כ.

וראיתי מי שהקשה למה לא הביא ר' יצחק ראייה מן התורה דהיינו כי תשא דכאן, ולפי מה שכתבתי לק"מ דאפשר לומר דכאן אין מצוה במנין עצמו רק בהבאת חצאי שקלים והמנין לדעת כמה הם היא רשות כמ"ש רש"י כשתחפוץ כו' ע"כ מביא ראייה משאול דכתיב ויפקדם בטלאים ושם היה המנין של מצוה לדעת כמה יצאו למלחמה של מצוה: (יג) זה יתנו, הראה לו כמין מטבע של אש, הרא"ם וג"א האריכו בענין למה לא חשבו בגמ' ובמדרשים מטבע זו כמו שמכר מנורה וחודש ושרצים דכתיב בהו זה.

ולעד"נ דשם לא מנו אלא דברים שנתקשה משה להבינם כי יש הרבה פרטיים בהם, ע"כ הוכרח הקב"ה להראותם באצבע, אבל כאן לא היה קושי במטבע של מחצית השקל ומה שהראה לו הש"י כאן נראה דרמז לו דקדושה גדולה יהיה במטבע שיתנו דהיא עצמה המטבע של אש שבאה מתחת כסא הכבוד, וע"ז אמר זה יתנו כלומר דבר זה עצמו ויוסיפו קדושה למעלה ע"י נתינת מטבע של כסף שלהם: (טז) ונתת אותו על עבודת אהל מועד כו', אבל שנות האנשים בשנה אחת נמנו.

הרמב"ן כתב ע"ז ואני תמה איך יתכן שיהיה קהל גדול כמוהו ולא ימותו בחצי שנה למאות ולאלפים, והנה לפי דברי הרב עמדו כשבעה חדשים ולא מת אחד וכתוב ויהי אנשים טמאים לנפש אדם עכ"ל. ותירץ הרא"ם על קושיא ראשונה שהרי הרבה נסים היו שם והאריך להזכירם וסיים וכיון שכן איך יתמה על דור המדבר שכל עניניהם היו שלא כמנהג העולם, ותמהתי שא"כ אין קושיית רש"י מעיקרא קושיא דמה הקשה איך אפשר שבשני המניינים היו שוים דשמא כך היה הדבר ע"פ השגחת אלהי שיזדמן כך.

ותו דאע"פ שהיו בני י"ט, ונעשו בני עשרים בינתיים מ"מ לא באו אלא למילוי לאותן שמתו באותו פרק, אלא ודאי דבחר הטבע אזלינן דאי אפשר שיזדמן כך שיהיו סך הנתרבים כסך שמתו ממש, אבל באמת דברי רש"י הם בנויים על יסוד אחר, ויש לו הוכחה גמורה דהיינו מה דאיתא במדרש רבה פרשת במדבר וז"ל, ויהיו כל הפקודים שש מאות אלף וגו', אתה מוצא המנין הזה שוה למנין שנמנו ישראל במלאכת המשכן שנאמר, וכסף פקודי העדה וכו' והוא היה בשנה ראשונה, שהרי כשקבלו עשרת הדברות מיד עלה משה לקבל הלוחות וחטאו על מעשה העגל מיד עשו המשכן והוקם באחד בניסן בשנה שניה שנאמר ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן, ואימתי היה המשכן הזה באחד באייר בשנה שניה שנאמר ואת כל העדה הקהילו (וגו') באותו מנין שמנאן כשיצאו ישראל ממצרים בחמשה עשר בניסן כמה היו ת"ר אלף רגלי הגברים לבד מטף וכשבא למנותם בשנה שנייה באחד לחודש השני היה מוצא אותן יתרים שלשת.

אלפים וחמש מאות וחמשים ואין אנו יודעים אלו היתרים אם מונה להם עשרים מר"ח ניסן של שנה שניה ליציאת מצרים או אם מונה להם עשרים מראש השנה שהוא ר"ח תשרי והוא שנה ראשונה ליציאת מצרים צא ולמד מן האדנים שנאמר וכסף פקודי העדה

מאת ככר וגו' בקע לגלגולת מחצית השקלאימתי הביאו השקלים ממחרת יוה"כ כו' אם אתה אומר שלא מנו לאותן שיצאו ממצרים שהיו פחות מבן עשרים לא מנו להם עשרים שנה עד חודש ניסן של שנה שניה א"כ אתה מוצא בשקלים שלשת אלפים וארבע מאות וחמשים שקלים יתרים, אלא מה יש לך לומר מתשרי מנו להם עשרים שהוא ר"ה לברייתו של אדם הראשון, ולכך כלל כל החשבון כך להודיענו שהרי נכנסו חודש אחד בשנה שניה לצאתם ממצרים ונתוספו אותן של עשרים שנה במנינן על אותן שנתנו לאדני המשכן לומר לך שאין מונין להם מניסן אלא מתשרי עכ"ל.

הרי שאין שום צד בעולם לומר שמונין השנים מן מעת לעת מיום הולדו, אלא שיש ספק אי מניסן אי מתשרי, ובזה הוכיח דמתשרי מונין, דאילו מניסן ממילא נשלם שנה ראשונה קודם המנין של אייר בשנה שניה, וא"כ קשה כיון דביציאת מצרים היו ת"ר אלף גברים, ובמנין הראשון שהוא בתשרי אחר יוה"כ היו שלשת אלפים ותק"ן יותר והיאך בא היתרון בשנה אחת שהרי מן יציאת מצרים עד תשרי הכל שנה אחת, אלא ודאי דמתשרי מנינן שנות האדם ממילא קודם תשרי נשלם שנה ראשונה וכשמתחיל שנה שניה היו בו שני מנינים שוים וניתוסף בהם על שנה ראשונה שלשת אלפים ותק"ן, והרמב"ן תפס הדרך שזכרנו שבעל המדרש היה פשוט בעיניו שאינו דהיינו דחשבינן שנות, האדם מעת לעת מיום הולדו, וז"ל כמו שאמרו בערכין שנה האמורה בקדשים ובבתי ערי חומה ושתי שנים שבשדה אחוזה ושש שבבעד עברי ושבבן ושבבת כולן נמנין מעת לעת, ומביא על כל אחד פסוק ומפרש שם שבבן ובת למאי הלכתא א"ר גידל לערכין והטעם מפני שכתוב בהם ומעלה ובכל מניני מדבר כך כתוב בהם ג"כ ומעלה ומנין המדבר כמנין הערכין בכל דבר כמ"ש בב"ב (דף קכ"א) גמר מעלה מעלה מערכין, א"כ כל הנולדים מתשרי עד אייר השלימו שנה בינתיים עכ"ל.

והנה מ"ש והטעם מפני שכתוב בהם ומעלה ולכאורה אי לאו ט"ס הוא בודאי אגב חורפיה לא עיין שפיר בגמ', דענין זה דאזלינן בתר הלידה ילפינן להו מפסוקים כל אחד בפני עצמו וטעם דכתיב בהו מעלה אינו ענין לזה, אלא לעיל מביאו במשנה לענין שנת כ' כלמטה ודבר זה אינו תלוי באם אזלינן בתר לידה או בתר שנות עולם.

וזה כתב גם הרא"ם אלא שגם הוא לא עיין שם שפיר בגמ' שכתב וא"ת דערכין מנלן דאזלינן בתר לידה ותירץ דהלכתא גמירי לה כו' ולדידיה קשה דא"כ הו"ל לתלמודא לומר שם דבר זה כיון שנותן שם טעם על כל אחד ונקט לימוד על כל אחד והו"ל לומר דערכין הלכתא היא ובתוס' דערכין סוף פרק השג יד (דף י"ט) כתבו טעם לערכין וזה לשונם דילפינן ליה מבן חודש דכי היכי דאינו, נערך מבן חודש אא"כ יש לו חודש שלם דלא שייך לומר דאזלינן בתר חודש העולם ה"נ לכל השאר בן חמש וכן עשרים עכ"ל פירוש דאזלינן בהו בתר לידה, ואשתמיטתיה להרא"ם תוס' אלו.

אבל מ"מ יש לי תימה רבה על התוס' האלו, דא"כ למה הוצרך התנא דמשני שם לומר יום שלשים כלמטה שנת חמש ושנת עשרים כלמטה שנאמר ואם מבן ששים שנה ומעלה הרי אנו למדין כולן משנת ששים, מה שנת ששים כלמטה אף חמש ועשרים כלמטה, אם עשה שנת ששים כלמטה להחמיר נעשה שנת חמש ועשרים כלמטה להקל בתמיה ת"ל שנה שנה לג"ש, וקשה ע"ז דכיון דילפינן שנת חמש ועשרים וששים שצריך מעת

לעת, לפי התוס' מיום שלשים, ממילא ידעינן דשנת חמש ועשרים כלמטה וכמו שנכתוב אח"כ בשם רש"י דהא בעינן מעת לעת דוקא ולא צריך כלל ללימוד מן ומעלה וגם הג"ש דשנה שנה אינה צריכה.

ואחר העיון נראה דדברי הרמב"ן צודקים בענין זה, דאיתא בפירש"י ס"פ יוצא דופן שכתב וז"ל ולערכין דהיכא דכתיב מבן שלשים שנה ומעלה פשיטא לן דשנת שלשים כלמטה דהא ומעלה כתיב אבל בן חמש דלא כתיב אלא מבן חמש שנים ועד בן עשרים שנה ולא כתיב חמש שנים ומעלה אי לא שמעינן הכא מעת לעת הו"א שנת חמש כלמעלה להכי אשמעינן הכא דבעינן חמש שנים מלאות בכלל ערך הראשון שהוא מועט עכ"ל.

הרי לפנינו דעכשיו אנו עסוקים דבעינן מעת לעת מיום הלידה, ורש"י מייתי לענין דאם יהיה שנת חמש כלמטה דנלמד מן ומעלה, אלא ע"כ דחד טעמא הוא, כי היכי דילפינן מן ומעלה דשנת חמש כלמטה, אלא בעינן חמש שנים גמורות ומלאות ה"נ לענין דבעינן מעת לעת מיום הלידה ולא ניזיל בתר שנות העולם, ויש הוכחה לרש"י בזה דא"ת דמעת לעת צריך לימוד בפני עצמו הו"ל לגמרא לומר ילפותא לערכין מהיכן נלמד אותו דבר כמו שמפרש בשאר דברים אלא ע"כ דנלמד מכח ומעלה, וע"כ לא הוצרך להזכירו דכבר הוזכר זה במשנה שם לענין חמש כלמטה, וה"ה לענין מעת לעת, וזהו נמי דברי הרמב"ן שכתב כאן, והטעם מפני שכתוב בהם ומעלה.

ודברי התוספות צ"ע רב ליישבם דהם המציאו לימוד מחודש, ובזה ודאי קשה ניליף גם זה מחודש דכי היכא דבחודש הוה מעת לעת ויום שלשים כלמטה, ה"נ בשנת חמש בעינן חמש מעת לעת ולא ארבע מעת לעת, ותו ק"ל דבגמ' אמרינן בס"פ השג יד (דף י"ח) דלרבי הוי ראשון בכלל וע"כ הוה מבן חודש עד חמש שנים חמש כלמעלה אי לאו ג"ש דשנה שנה, וא"כ גבי מבן חודש דליכא ג"ש אמאי לא נימא דיום שלשים כלמעלה ממש כמו ראשון בכלל דגבי חמץ לרבי אלאפשוט דלגבי חודש פשיטא דיום שלשים כלמטה דלא כתיב שם ימים אלא חודש דזה מורה על חידוש לבנה והיינו אחר שלשים יום והוה כמפורש אחר שלשים יום ואין משם לימוד לאותן שנאמר במספר ימים או שנים וזה שלא כדברי התוס' שעשו לימוד מחודש לענין מעת לעת.

ולענין מחלוקת רש"י ורמב"ן לענין בן עשרים דמדבר שיוצא בצבא אם חשבינן לשנות העולם כדעת רש"י או מיום לידה כדעת רמב"ן, נראה הנכון כרש"י, דאי כרמב"ן קשה למה לא חשב בערכין שם גם לענין יוצא לצבא דאזלינן בתר לידה מעת לעת כמו דחשב שם בתי ערי חומה ועבד עברי וערכין, ומה שכתב הרמב"ן דילפינן מעלה מעלה בב"ב, היינו מה דאיתא בפרק יש נוחלין (דף קכ"א) דלא נגזרה גזירת מרגלים לא על פחות מעשרים ולא על יתר מבן שלשים דגמר מעלה מעלה מערכין מה בערכין דיתר מס' כפחות מעשרים ה"נ במרגלים ואין זה ענין ליוצא צבא במדבר לענין מעת לעת דבזה לא נתקבלה ג"ש.

ותו דבמדרש שזכרנו מבורר בהדיא כרש"י. ובג"א האריך לומר דהמנין דכאן הוא עצמו המנין של חומש הפקודים דלא כרש"י, והביא ראיה מתנחומא דאמר עשר פעמים נמנו ישראל וחשב התם אחד בירידתן למצרים ואחד בעלותם משם דכתיב ויסעו בני ישראל

מרעמסס כשש מאות אלף בחומש הפקודים כו', הרי שלא מנה אותו של כי תשא וכמשמעות הכתוב שלא נאמר בו מנין כו' ולא קשיא מידי ממדרש זה דשם לא מנה אלא מה שבכל מנין היה בו שינוי ממנינים אחרים, משא"כ במנין דכי תשא דהיה בו ממש כמנין חומש הפקודים כחד חשיבי.

עוד הקשה הרמב"ן שהרי כאן נמנו גם הלויים עם ישראל שלא נבדל שבט לוי מהם עד מנין חומש הפקודים ששם נאמר אך את מטה לוי לא תפקוד מכלל דעד הנה היו בכלל ישראל, וא"כ איך יתכן שיהיו כאן שני מניינים בשנה אחת דהיינו תחלה היו ג' אלפים ותק"נ יתרים עם הלויים ואת"כ באותה שנה היו כן בלא הלויים והרא"ם וג"א תירצו דגם בתחלת השנה היה המנין כן בלא הלויים ונדחקו מאוד בזה.

ולי נראה דודאי היה תחלה עם הלויים דגם הם בכלל נותני שקלים כדאיתא ריש שקלים והרמב"ן מביאו אמר ר"י בן זכאי כל כהן שאינו שוקל חוטא, וכתב שם רמב"ן רמז זה יתנו ז"ה בגימטריא י"ב שי"ב, שבטים נתנו לזה, מוכח מזה דמחצית השקל דכאן היינו שקלים של של כל שנה, ולא כהרא"ם שכתב כאן דשקלים דכאן אינן אלא מצד המנין שהיו צריכים לכך ואינם ענין לשקלים דכל שנה, ולא עיין שם שפיר, אלא דמנין.

הלויים לא היה מן שנות העולם כמו ישראל אלא היה מעת הולדם אפי' לרש"י, ויש טעם לזה ממ"ש רש"י בפר' במדבר אמר ר' יהודה בר שלום למוד הוא אותו שבט להיות נמנה מן הבטן שנאמר אשר ילדה אותו ללוי במצרים כו', וכאן שנזכר המנין תר"ג אלפים ותק"נ היינו ישראל שהיה מניינם מן שנות עולם וזהו ג"כ המנין של ישראל בלא הלויים בפרשת במדבר.

וכאן לא נתן סכום מנין של לויים שזה נדע בחומש הפקודים אלא של ישראל לחוד שמן מחצית שקל שלהם נעשה האדנים ומשל לויים נעשה שאר מצות כמו קיץ המזבח, ויש טעם לזה, דמה ששייך למשכן היה על מעשה עגל והלויים לא חטאו בעגל, אבל בחומש הפקודים שהוא לקרבנות צבור ודאי הלויים היו ג"כ צריכים לזה כמו ישראל ע"כ זכר שם מנין הלויים בפירוש (כנלע"ד): (כג) וקנמן בשם, לפי שהקנמן קליפת עץ כו' דקנמן הוא שם פרטי והיינו קליפת עץ מיוחד אלא שיש חילוק בהם לענין טיבותא לכך פרט הכתוב אותו שהוא טוב אבל גבי קנים הוא שם כולל להרבה קנים הן שהם בושם או אינם בושם לפיכך אמר קנה בושם: חמשים ומאתים, סך משקל כולו.

בכריתות (דף ה') פריך ואימא אף קנה בושם מחציתו ר"נ, ומשני א"כ נימא קרא קנמן בשם וקנה בשם מחצה ומחצה ר"נ, פירוש דמש"ה הפסיק במחציתו בין קנמן לקנה בושם דלא קאי רק על קנמן (לא) זה, בגימטריא תריסר כו'. הך זה קאי על לדורותיכם פירוש לדורותיכם יהיו כל הי"ב לוגין קיימין: (לב) ובמתכנתו כו' אין הסך ממנו חייב.

לכאורה פירושו כרת אינו חייב אלא הרוקח שהוא המפטם אבל לאו דלא יוסך עובר הסך אבל זה אינו דלא ייסך קאי על אותו של משה דסמך ליה אבל אחר שמפטם אין בו אלא משום ובמתכנתו לא תעשו ומשום ואשר ירקח אבל הסך ממנו אחר שהורקח אין בו אפילו איסור, והא דאמר אינו חייב כו' משום הרוקחו דיש בו חיוב כרת: (לד) ולבונה זכה כו', לרבות עוד כמו אלו בגמ' פריך דילמא סמים בתרא כסמים קדמאי תרין,

א"כ נכתוב סמים סמים בהדי הדדי ואח"כ נכתב נטף ושחלת וחלבנה: הקנה הקנמון, מלת הקנה היא ט"ס: (לה) ממלח טהור קדש, ממולח יהיה.

כי הני תלת תיבות ממולח טהור קדש אין להם דביקות עם ועשית, דא"כ היה לו לומר והמלחתו דכן ראוי לומר אם נפרש שאתה תמלחנו וגם הם עצמם אין להם דביקות כי אין שייכות להמלחה והטהרה בהדדי וכן לענין קדושה, ע"כ מוסיף תיבת יהיה לכל אחד דכל אחד הוא נפרד מחבירו: לא (יג) ואתה דבר אל בני ישראל ואתה אע"פ שהפקדתיך כו'.

קשה ל"ל ב' מיעוטים בכאן דואתה הוא מיעוט ואך הוא ג"כ מיעוט תו קשה קושיית הרמב"ן על מ"ש רש"י כל אכין ורקין הן מיעוטים דהמיעוט שייך למעט בדבר שהוא מצוה עכשיו שלפעמים לא יהיה הציווי כמו שדרשו רז"ל אך את שבתותי מיעוט לפיקוח נפש שהוא דוחה שבת, וה"נ יש לנו לומר שממעט שבנין משכן ידחה שבת, ונראה לתרץ חזקא בחברתה, דהך אך דהכא לא קאי אלא אמה שלפניו דהיינו שואתה אע"פ שצויתך בבנין המשכן מ"מ יש מיעוט על שבת שלא יהא בכלל זה אלא את שבתותי תשמרו בכל גווי נמצא דהוה אך כמו שאר אכין מיעוט בדבר שלפניו לא על דברתיה ומאן דדריש אך למעוטי פקוח נפש הוא דדריש אך על מה דבתריה דהיינו את שבתותי כו' ומשם בא למעט, משא"כ, רש"י בא לתרץ מלת ואתה דמשמע דעלוי קאי הך אך ע"כ פירש אע"פ צויתך (כנ"ל), ועיין ריש ויקהל וכן ראיתי בג"א שפירש כן, וא"ל אך למה לי הא די במלת ואתה דהו"א דה"ק ואתה שאני הפקדתיך על עשיית המשכן והיינו אפילו בשבת מ"מ בשאר אבות לא במלאכת המשכן את שבתותי תשמרו דל"ת שבת הואיל והותרה הותרה מש"ה כתב אך למעוטי ממשכן בשבת: (יח) ויתן אל משה וגו', אין מוקדם ומאוחר בתורה כו'.

יש להקשות למה הביא רש"י משבירת הלוחות הלא סגי במה שכתב דלמחרת יוה"כ נתרצה על עון העגל שמע מינה שמעשה העגל קודם, ועוד מה שהקשה הרא"ם וז"ל אך מה שהוסיף לומר והוקם המשכן באחד בניסן ואין מזה ראייה כלל לא על קדימת מעשה עגל מצווי מלאכת המשכן ולא על ריבוי הימים שעברו מזמן מעשה עגל על ציווי מלאכת המשכן וצ"ע עכ"ל ונראה דודאי ציווי משה לישראל על מעשה המשכן פשיטא שהיה אחר, מעשה עגל דהא עד י"ז בתמוז היה במרום ואז היה מעשה העגל.

נמצא דע"כ אח"כ היה מצוה להם דהיינו במחרת יוה"כ, אלא דרש"י לא מיירי כאן אלא מציווי הקב"ה למשה בעוד היותו במרום, אלא שאח"כ נמשך ציווי משה לישראל מחמת עון העגל שהיו אסורים במלאכה זו כי דינם כמומרים, וע"ז הביא רש"י, דא"ל כך כי ודאי לא יצוה הקב"ה מה שא"א לקיימו דהא גלוי היה לפניו ית' שיעשו ישראל העגל ולא יצוה הוא יתברך בחנם ח"ו ואף שגלוי היה לפניו שיהיה להם תקנה אח"כ מ"מ אין שייך לצוות לעשות מצוה למי שאינו הגון בעת ההיא אלא שאפשר לומר שהיה ציווי גם למשה שהוא יקים את המשכן כמו שהיה אח"כ, ובמשה לא היה שום שינוי בשום פעם, ע"ז מביא ראייה שא"א כן דהא הוקם באחד בניסן ואז היה ציווי בפני עצמו כמפורש שם בפסוק (כנ"ל נכון בזה): לב (א) כי בושש משה כו' בתוך שש שעות דפירוש בושש אל תקרי בושש אלא בא שש שבי"ו בעת ערב בא השטן ואמר כבר בא

שש ולא בא אבל לא שבי"ו בתמוז קודם חצות מכח יום המעונן בא השטן וערכב את העולם כדי להטעותם שבא שש אע"פ שעדיין לא היו דא"כ מאי וישכימו בבוקר כו' דמשמע שלא בא עד יום המחרת (ועיין אחר זה): שאותו יום שעלה הוא מן המנין.

משמע שהחילוק היה שהם חשבו יום העלייה דהיינו שבעה בסיון, ובאמת לא היה מן המנין כיון שעלה בבוקר ולא היה לילה שלפניו עמו, והקשו התוס' בפרק ר"ע (דף פ"ט) בשם ריב"ם מפ"ק דיומא בשלמא לר"ע משכחת לה דבי"ז בתמוז נשתברו הלוחות כ"ד דסיון וי"ז דתמוז מלו להו ארבעין יומין ובשיבסר בתמוז נחת אלמא חשבינן יום עלייה דהיינו יום ז' דסיון ואיכא ארבעים יום וארבעים לילה כשתחשוב לילה ששחר יום עכ"ל.

פירוש וא"כ, גם לפי האמת הוה ז' בסיון מן המנין אלא שטעותם היה שסברו שביום י"ו שלמו הארבעים יום ובאמת לא נשלמו עד שיעבור עוד לילה שלאחריו, ועוד הקשו אם לא תחשוב יום העליה לא ישלימו ארבעים יום האחרונים עד אחר יוה"כ כו' גם מ"ש רש"י בפרשת כי תשא שבי"ט בתמוז עלה קשה שאז לא תמצא ששלמו ארבעים אחרונים ביוה"כ ונ"ל לתרץ דברי רש"י דמ"ש רש"י בגמרא הם סבורים שאותו יום שעלה בו מן המנין, פירושו יום שעלה בו דהיינו שבעה בסיון הוא עצמו מן המנין בלא שום לילה ממילא נשלמו הארבעים יום ביום י"ו קודם הלילה שלאחריו וע"כ בא שטן בסוף יום י"ו ועירבב, אבל האמת דצריך גם לילה והיינו לילה שלאחריו ולא נשלמו עד אחר לילה, ואז בא משה ב"ז בבוקר ושיבר הלוחות, והיינו ממש כדעת התוס'.

ועיין עוד לקמן מ"ש רש"י על פסוק ודבר ה' אל משה פנים אל פנים ושם תמצא דרך ישר ליישב פירש"י דכאן: אשר העלו כו', עתה צריכים אנו לאלוהות. הך לאלוהות הוא יתור לשון אלא היה לו לומר עתה צריכים אנו לאחר כיון שמשה נסתלק, אלא דה"ק שמשה היה איש ושייך בו סילוק אלא צריכים אנו לאחר שיהיה אלוה במקום משה שלא שייך בו סילוק, וע"כ כתב הרמב"ן דלא כרש"י דבאמת לא היו מבקשים העגל לאלוה רק למנהיג, והרא"ם תמה על הרמב"ן מהיכן למד דעת רש"י שבקשוהו לאלוה, ואינו תימה דכן משמע יתור לשון רש"י דכיון שהזכיר כבר שתלו החסרון בהעדר משה מחמת שמשה היה להם למורה דרך, א"כ די לומר צריכים אנו למורה אחר, ואע"פ שגם בפסוק הוזכר אלהים היינו מנהיג כי לא נזכר בפסוק חסרון העדר משה בשביל שהיה מנהיג שלהם ומורה דרך ע"כ אמר לשון אלהים שהוא מנהיג, משא"כ ברש"י שזכר כבר והיה מורה לנו: (ד) עגל מסכה כו' שיצא מתוך דימוסי בנין.

פירוש דימוס שורה. שהיו המצריים נוטלין קטני ישראל ומניחין אותן בבנין והוקשה למשה וא"ל הקב"ה אם היו חיים היו רשעים וקח אחד מהם ותראה ולקח אחד מהם והוא מיכה שעשה פסל, וע"כ שמו מיכה שנתמעך בבנין: (יג) זכור לאברהם אם עברו על עשרת הדברות קשה מנלן דרשה זו דלמא לא אתא אלא למ"ש אח"כ אם לשריפה כו'.

ונראה דתרווייהו מוכרחים דאי לדרשה דכאן לחוד קשה לא לימא אלא לאברהם לחוד, ואי לדרשה דשריפה והריגה לגלות לחוד קשה דלא לימא אלא ליצחק ונמצא אם יענה הקב"ה שלא יהיו נהרגים ופטורים מהריגה כ"ש דפטורים משריפה שהרי שרפה חמורה

מהרג לכ"ע בריש ד' מיתות (דף מ"ט): ולא לימא לאברהם אלא ודאי לדרשה דעשרת הדברות, וא"ל לא לימא אלא ליעקב לחוד וכיון דפטורים אפילו מגלות כ"ש ממיתה ולא לימא ליצחק, דאין זה נכון שיזכיר האבות בדילוג אברהם ויעקב ולא יזכיר ליצחק ויהיה זה העדר כבוד ח"ו ליצחק וא"ל למה הוצרך רש"י לומר אם לשריפה הרי אברהם אמאי לא אמר דלאברהם היינו דרוש דנסיונות לחוד ולשרפה הוא מכח כ"ש מיצחק, דיש לומר דודאי הזכירה לכולם עכ"פ בשוה דהיינו להנצל מעונש פרטי: לאברהם ליצחק ולישראל, ק"ו לכסא של רגל אחת.

רבים מקשים אמאי קרי ליה רגל אחת הא יהיה של ד' רגלים ע"י צירוף. ולק"מ דמידי דיש בו לסייע בעלמא ועכשיו לא מסייע אז אפי' אם תצרף אליו עוד לא יועיל לו דרך משל במאי דקי"ל לענין עדות דקי"ל תרי כמאה במקום שאין מועיל תרי כגון שיש שנים אחרוני שסותרים עדותם לא מהני לנכחשים אפילו ימצא עוד צירוף לתרי קמאי ואפי' יסייעו להם עוד הרבה, ממילא הכי נמי כיון דזכות של שלשה לא מהני כאן אף דמהני בעלמא ממילא עוד הרבה זכות לא מהני הצירוף של קמאי אע"ג דזכות הד' מהניא פירוש לבדו וע"ז אמר ק"ו כו': (טו) משני עבריהם.

היו האותיות נקראות בפ' הבונה (דף ק"ד) איתא א"ר חסדא מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים וא"ר חסדא כתב שבלוחות נקרא בחוץ ונקרא בפנים כגון נבוב בובן בהר רהב סרו ורס, ופירש"י ונקרא בחוץ האותיות הפוכות והתיבה הפוכה ולא אשמענין אלא שהיה החקק נוקב את כל הלוח ולפיכך היו מ"ם וסמ"ך בנס עכ"ל.

ובפירוש הרא"ם דברי רש"י דכאן דלא היו נקראים כתב יושר בחוץ. אבל לפי הנראה רש"י לא נתכוין לנס זה שהרי לא נזכר כאן נס זה דמ"ם וסמ"ך אלא כתב ומעשה נסים הוא על שהיו נקראות האותיות משני עבריהם והרבה מפרשים כתבו דהיה נקרא בפנים ובחוץ בשוה.

ובזה קשה מ"ש כן נבוב בובן), ועוד יש דקדוק בלשון רב חסדא שאמר נקרא ב"פ ולא אמר נקרא בפנים ובחוץ אע"ג שהקריאות לא היו שוות ונ"ל דכוונת רש"י אינו כמו כוונתו בגמ' אלא כוונתו כאן שהיו ב' קריאות דהיינו דדרך הכתב שנכתב בצד זה אין בצד שבחוץ אלא האותיות הפוכות ואין שייך שם שום קריאה וכאן אע"פ שבצד החוץ לא היה כפנים מ"ם היה נס שהאותיות היו כפשוטות אע"פ שהתיבה היתה הפוכה ושפיר היו יכולים לקרות שם בובן.

וזהו כוונת רב חסדא שאמר כגון נבוב בובן דהיינו שהאותיות לא היו עכ"פ הפוכות ושפיר היו יכולים לקרות בחוץ בובן. ולרש"י בגמרא שלא היה בחוץ רק תיבה הפוכה ואותיות הפוכין ודאי קשה מהו שסיים כגון נבוב בובן והא לא היה לקרות בחוץ אפי' בובן כיון שהאותיות היו הפוכין וצ"ל דאדרבה היא גופיה קמ"ל דל"ת מה שאמר תחילה שהיה נקרא בחוץ היינו ממש כמו בפנים בשוה מש"ה קמ"ל כגון נבוב בובן בצד החוץ ולא ממש כפנים, כנ"ל בהאי מילתא בס"ד: (יח) קול ענות כו' המענין את נפש שומען כשנאמרין לו.

הך כשנאמרין לו הוא לשון מיותר ברש"י ונ"ל דקשה יתור לשון אנכי שומע אלא היה לו לומר קול ענות לחוד, אלא נ"ל דיהושע היה נראה לו שיש שינוי בהקול מצד עצמו של הקול דהיינו קול מלחמה, ויש בזה צדדים, האחד קול נצחון, והאחד קול ניסה, והיה מסופק איזהו אמת,, והשיב משה ששניהם אינם, אלא מצד הקול עצמו אין שינוי אלא מי שיודע הענין ושומע אח"כ קול זה אז יש להשומע עינוי כששומע אותו קול, אבל מי שאינו יודע הענין אז אין הבחנה מצד הקול, ע"כ אמר קול ענות אנכי שומע, פירוש אנכי שמעתי גוף הענין וע"כ נתהוה לי לעינוי זה הקול, מש"ה פירש"י קול חירופין וגידופין כו', כשנאמרין לו אלו חירופין וגידופין דאז דוקא יש עינוי בקול אבל לא מצד שמיעת הקול עצמו, כנ"ל נכון: (כא) מה עשה לך העם, כמה יסורין סבלת כו'.

הרמב"ן כתב ע"ז ואין נכון בעיני שהרי החטא הזה מן החטאים שיהרג ואל יעבור עכ"ל ולי נראה דגם רש"י היתה עיקר כוונתו כן, והוא ע"ד דאיתא בפרק אלו נעורות (דף לג:): אלמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה הוּו פלחו לצלמא, וכתבו התוס' שם ובפרק מקום שנהגו (דף נ"ג) ואי ע"ז הוה ח"ו שהיו משתחווים לו אלא צלם שעשאו לכבוד עצמו כו', ש"מ שקשים טפי יסורין מהריגה ומש"ה היו חנניה כו' עוברין משום היסורין, ע"כ אמר גם כן משה לאהרן נהי דלאו ע"ז ליחייב עליה מיתה כאן, וא"כ אינך חייב לסבול היסורין מ"מ עדיין לא סבלת כלל יסורין אפילו התחלה, כי כמה יסורים סבלת ע"ז שהבאת עליו חטא זה מכלל דאי סבל יסורים לא הוה קשה מידי, כנ"ל נכון: (כד) ואומר להם, דבר אחד למי זהב כו'.

קשה מה דבר אחד, והא אמר בפירוש פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם ונראה דה"ק דאמר אהרן פרקו כו' מן אזני נשיכם ובניכם, וזהו טורח ויבוא לידי שהייה כמו שפירש"י ואילו אמרתי מילתא דמשתמע לתרי אפי לא היה עליהם כ"כ חטא שאפשר להם לומר אנחנו הבננו שנקח מנזמים שלנו, אבל אני אמרתי דבר אחד מפורש שיקחו, מן הנשים והבנים כדי שתהיה שהייה והם לא די שלא עשו שהייה אלא מהרו והתפרקו מן נזמי עצמם: ואשליכהו באש, ולא ידעתי שיצא העגל הזה, אמר לשון הזה שהוא מיותר דהא לא ידע כלל שיצא שום עגל, אלא נראה דה"ק ידעתי שיצא עגל שהרי כתיב ויצר אותו בחרט אלא לא ידעתי שיהיה בו רוח חיים שנעשה ע"י כישוף, ע"כ אמר הזה כמות שהוא עכשיו: (כט) מלאו ידכם, תתחנכו להיות כהנים למקום.

גם בפרשת במדבר בפסוק ואני הנה לקחתי כתב רש"י שהיתה העבודה בבכורות וכשחטאו בעגל נפסלו והלויים שלא עבדו ע"ז נבחרו תחתיהם. וקשה דבזבחים (דף קט"ו) איתא ברייתא וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו ר' יהושע בן קרחה אומר זו פרישת בכורות, פירש"י אע"פ שרגילין לגשת אלי העיד בהן שלא יעלו בהר, רבי אומר זו פרישות נדב ואביהוא, כלומר לא נקראו בכורות כהנים אלא מי הן הכהנים הנגשים שהוזהרו כאן לפרוש מן ההר זה נדב ואביהוא שנעשו מסיני כהנים הרי דלר"י בן קרחה לא הופסלו בכורות מן העבודה בהר סיני ממילא הופסלו מן הקמת המשכן, כדתנן בהדיא במתני' דשם עד שלא הוקם המשכן הותרו הבמות והעבודה בבכורות, ומשהוקם המשכן נאסרו הבמות והעבודה בכהנים.

ולרבי היה פסול הבכורות בהר סיני ושם נבחרו הלויים דלא כמתני'. א"כ דברי רש"י כאן דלא כמאן דכתב זמן הפסול משעת העגל והרא"ם כתב דרש"י כרבי דהפסול היה מהר סיני ואע"ג דבאותה שעה כשרים היו מ"מ הקב"ה ידע העתידות ויש גנאי גדול שהם יקריבו העולה ולא כמאן דאמר שהכהנים הנגשים הם הבכורות, ואף שרש"י עצמו כתב בפרשת יתרו שהכהנים הנגשים הם הבכורות וכן על פסוק ונערי בני ישראל מ"מ כאן כתב דלא כמ"ש שם כי כן מנהגו של רש"י בכמה מקומות ע"כ דבריו ובאמת לא דק הרב בזה בדעת רש"י בפירושו דיסתור רש"י דברי עצמו, ותו דיסתור משנה מפורשת שם, מלבד הדוחק במ"ש שנפסלו בהר סיני מכח מעשה שאחריו ואני אומר שיש דקדוק בלשון רש"י שכתב כאן תתחנכו להיות כהנים ולא אמר לכהונה אלא ודאי דאין הפסול בבכורות אלא משהוקם המשכן דאז יהיה קדושה יתירה והשראת שכינה, וע"כ אמר רש"י תתחנכו עכשיו להיות אח"כ בזמן שיוקם המשכן לכהנים וכאן לא התחילו עדיין בעבודה: (לה) ויגף ה' את העם, מיתה בידי שמים לעדים בלא התראה.

הרא"ם הקשה דכיון שהעונש בידי שמים מה צריך לעדים,, ועוד קשה מאי שנא ממיתת הדרוקן שהיא בלא עדים. ונראה דרצה להודיע שבשביל, החטא הוא נענש, דבשלמא בהדרוקן יש שם ראייה לזה דהא נעשה על ידי בדיקת המים משא"כ בזה דכיון דאמרינן כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיק לרשע א"כ יאמרו צדיק היה, ע"כ בא עונש זה למי שעבר במזיד בפני עדים דוקא: לג (יא) ושב אל המחנה כו', ובי"ט עלה שנאמר ויהי ממחרת כו'.

בפ' יתרו פירש"י שהרי בי"ז בתמוז ירד ושיבר את הלוחות ולמחר עלה בהשכמה כו' ש"מ שבי"ח עלה, וכן בפ' עקב כתב באותה עלייה נתעכבתי ארבעים יום נמצאו כלים בכ"ט באב שהוא עלה בי"ח. ועוד הקשו התוספות בפרק ר"ע (דף פ"ט) וכאן הקשה אותה הרא"ם על מ"ש רש"י אח"כ כאן ובר"ח אלול נאמר לו ועלית כו' בעשרה בתשרי כו' והלא מר"ח אלול עד י' תשרי אין כי אם ל"ח יום שלמים עם לילותיהם דהיינו יום העלייה אינו מן המנין כיון שאין לילו עמו וחדש אלול נחשב כ"ט ימים, ואף אם נפרש דבריו שיום שלשים באב קרא ראש חודש אלול מפני שר"ח אלול שני ימים יום שלשים של אב ויום אחד של אלול כמנהג כל החדשים שאחר החדשים השלמים עדיין לא יהיו מן ל' באב עד בקרו של יוה"כ רק ל"ט שלמים..

אבל נ"ל שמה שכתב רש"י בי"ח תמוז עלה ובמקום אחר כתב בי"ט לתמוז מפני שבשילהי תענית אמרו שבתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ, והביאו ראייה מהמקראות ומברייטא, דתניא בכ"ט בסיון שולחו המרגלים וכתוב וישבו מתור הארץ מקץ ארבעים יום. והקשו בגמרא ארבעים יום נכי חדא, ותירץ אביי תמוז דהאי שתא מליוה דכתיב קרא עלימועד לשבור בחורי, ורש"י כשרוצה לפרש החשבון של ארבעים יום וארבעים לילה לפי מנהג החדשים תמוז חסר לעולם אומר בי"ח עלה שלפי חשבון זה כלים ארבעים יום עם לילותיהם בבקרו של אב ויכלו ארבעים יום האחרונים בבקרו של יוה"כ, וכשרוצה לפרש החשבון של ארבעים יום וארבעים לילה לפי מה שאמרו בתלמוד תמוז דהיא שתא עברוהו אמר בי"ט בתמוז עלה שעכשיו כלים בבקרו של יוה"כ.

ועל הקושיא מן ר"ח אלול עד י' תשרי תירץ דאע"ג דאמרו שבר"ח אלול עלה אין הכוונה שעלייתו היתה בר"ח אלול אלא לומר שחשבון הארבעים יום של ישיבתו בהר שהם נמנים מיום עלייתו לא יהיה רק מר"ח אלול דהיינו מל' לאב שהוא גם כן ר"ח אלול, אבל עלייתו ממש בכ"ט לאב היה כו', עכ"ל הרא"ם, ואין דבריו נכונים, דמ"ש תחילה דתמוז דההיא שתא מליוה ומייתי ראייה מן דברי אביי, זה דבר בטל דהא על מרגלים קאי אביי, וזהו בשנה שניה ומעשה העגל היה בשנה הראשונה וזה הקשה בנ"א.

ותו מה שתירץ דרש"י כתב לפעמים לפי דברי התלמוד דתמוז היה מלא ולפעמים אומר לפי סדר השנים, זה דבר שלא ניתן להכתב דהיאך יאמר רש"י נגד התלמוד לפי דעתו, גם מה שתירץ דמ"ש, בר"ח אלול עלה לא עלה ממש אין פירוש זה צריך סתירה. והנלע"ד דהכל ניחא, דבענין ארבעים, יום מיום העלייה יש ב' דרכים, האחד שיש למנות דוקא שלימים והיום הולך אחר הלילה כמעשה בראשית, וא"כ יום העלייה שהיתה בבוקר אינו מן המנין אלא מיום שאחריו, וזהו הדרך של דברי רש"י לעיל במ"ש במעשה עגל סבורין הם שיום העלייה מן המנין כפי מה שמוכן לכאורה מדבריו, והדרך השני שאף יום העלייה מן המנין דהיינו שלא נשלם עד אחר לילה של אחריו, וזהו פירוש התוס' פרק ר"ע (דף פ"ט) כמו שזכרתי לעיל, וכבר זכרתי שם שאי אפשר להתיישב שם אלא כפירוש התוס' ושגם רש"י נתכוין לזה כמו שכתבתי שם, זהו בארבעים יום הראשונים.

ובארבעים יום אמצעים ושלישים נוכל ליישב כפי שני הדרכים, דאם נפרש שאין יום העלייה כלל מן המנין צ"ל שארבעים יום האמצעיים מתחילים מן י"ט בתמוז דהיינו שבי"ח עלה ונשלמו בכ"ט אלול בערב, ולסוף היום של כ"ט אלול ירד, ואם נפרש כפירוש התוס' דיום העלייה מן המנין עם לילה שאחריו אז אנו אומרים שבי"ט בתמוז עלה והוא מן המנין ונשלמו ארבעים יום בבקרו של יום כ"ט אלול, ולענין ארבעים יום אחרונים ע"כ כפירוש התוס' דהיינו שביום ל' לאב שהוא ר"ח אלול עלה וממנו המנין מתחיל ונשלם בבקרו של יוה"כ ארבעים יום.

והשתא ניחא הכל כיון דבארבעים אמצעים ניחא לתרווייהו הן אם עלה בי"ח תמוז הן בי"ט תמוז ע"כ פירש"י פעם כן ופעם כן, משא"כ בארבעים הראשונים והשלישים (כנ"ל): ומשהוקם המשכן לא נדבר עמו עוד אלא באהל מועד. צריך הבנה דעת רש"י למה הביא זה וכן בפ' זו לעיל בפסוק כי בושש משה הביא רש"י והוקם המשכן באחד בניסן, והוא ללא צורך וכבר כתבתי לעיל ישוב ע"ז אבל אחר העיון במקום זה נ"ל ליישב באופן אחר יותר נאות.

דמצינו בפסוק וידבר ה' אלי לאמר בפר' דברים דפירש"י אבל משילוח מרגלים עד כאן לא נאמר וידבר אלא ויאמר ללמדך שכל ל"ח שנה שהיו ישראל נזופים לא נתייחד ממו הדבור בלשון חיבה פנים אל פנים ללמדך שאין השכינה שורה על הנביאים אלא בשביל ישראל, והו"א דגם כאן במדבר במעשה העגל דהיו ישראל נזופים לא היתה השכינה שורה על משה בחבה פנים אל פנים עד שהוקם המשכן ויש הוכחה לזה מפסוק ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר דהיינו אחר הקמת המשכן ש"מ שקודם הקמת המשכן לא היה הדבור עם מכה דרך חיבה בלשון דבור, וא"כ קשה מ"ש ודבר עם משה,

ע"ז תירץ רש"י דאינו כן אלא דודאי גם קודם הקמת המשכן היה הדבור עם משה ומה שנרמז בו יקרא שמאז דוקא היתה הקריאה והדבור היינו דוקא מתוך אהל מועד אבל לא קודם לזה.

ובהא ניחא גם בהיא דלעיל שמפרש רש"י שמעשה העגל היה קודם לצוואה של המשכן וכדי של"ת אם כן למה נאמר בצוואה של המשכן וידבר ה' אל משה לאמר ויקחו לי תרומה כו' לזה כתב שם והוקם באחד בניסן כלומר שאז דוקא היה הדבור מאהל מועד כמו שכתב כאן, וזהו כוונתו גם שם וקיצר וסמך על מה שיכתוב כאן: (יב) ראה אתה אומר אלי כו' ואשר אמרת לי הנה אנכי שולח מלאך אין זה הודעה.

כתב.

הרא"ם שבוש נפל בספרים והיה לו לכתוב שאמרת לי ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי שהוא אחר מעשה העגל, ואע"ג שפירש"י שם כאן נתבשר שעתידין לחטוא ושכינה אומרת כי לא אעלה בקרבך מ"מ מאמר ושלחתי לפניך שהוא אחר מעשה העגל הוא העיקר, וכן הוא בשמות רבה א"ל הקב"ה כבר אמרתי לך ושלחתי לפניך מלאך כו'.

והרמב"ן הקשה על, רש"י דלמה לא אמר כן תחלה בשעה שנאמר לו הדבור וכי יבקש עתה להרויח בעבור מעשה העגל. ונ"ל דגירסא שלפנינו ברש"י צודקת דבאמת דבור דלעיל דהנה אנכי שולח מלאך ודבור ושלחתי לפניך מלאך חדא נינהו, אלא דבדבור דלעיל יש מקום לומר דבאמת לא תזוז השכינה מקרב ישראל אלא דהמלאך יהיה מנהיג שלהם כמו משה שהיה מנהיג ישראל והשכינה היתה בודאי שרויה ביניהם ע"כ בא הדבור דכאן ושלחתי לפניך מלאך וכתוב אחר זה כי לא אעלה בקרבך ש"מ שלא תהיה שם השכינה ביניהם אלא המלאך לחוד.

נמצא דגם מקרא דלעיל ג"כ פירושו בדרך זה וזה מוכח מדכתב רש"י לעיל נתבשרו כו' ושכינה אומרת להם כי לא אעלה בקרבך הרי שלא הביא רש"י סילוק שכינה רק מכח קרא דכאן, וע"כ לא אמר משה לעיל כלום דשמה הכוונה לטובה כמו שזכרנו. ומ"ש רש"י שם נתבשרו פירושו אחר שיבוא גם הדבור השני ומ"ש במדרש שמות רבה מכח קרא דכאן כוונתו להביא הפירוש של פסוק דלעיל שהוא מכח קרא דכאן והכל ניחא: עוד הקשה הרא"ם מאחר שלא היה חפץ שילך שום מלאך עמו איך אמר ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי והלא אין מי שילך עמו חוץ מהש"י ומלאכיו ואחר שלא ירצה שילך שום מלאך לא נשאר, שילך עמו רק השם בעצמו ב"ה, ודחק עצמו לתרץ זה.

ולק"מ דהך ידיעה אין פירושה כמו שאר ידיעות דהיינו ידיעה מה שהוא מסופק כבר אלא פירושו לשון אהבה כמו ואדם ידע את אשתו, וע"כ אמר אתה לא חבבתני בענין אשר תשלח עמי מלאך אלא צריך אתה בעצמך לילך עמנו, ופירוש זה מוכח דאל"כ אין לשון רש"י מיושב במה שאמר אין זה הודאה שאין אני חפץ בה, דמה בכך שאינו חפץ עכ"פ הודעה היא שעכשיו ידע מה שלא ידע תחילה אלא על כרחך דלענין מילוי תשוקתו ומחשבתו קאמר דלא נעשה כן בשליחות המלאך עמו, וכן פירוש ידעתך שאמר אח"כ כפירש"י הכרתיך הכוונה כן היא: (יג) ועתה, אם אמת שמצאתי חן.

קשה טובא היאך עשה ספק במה שאמר לו הש"י וגם מצאת חן בעיני משמע בבירור. ונ"ל לפרש דבמאמר וגם מצאת חן כו' יש ב' פירושים, האחד דרך הבטחה פשוטית והוא על צד האמת,, והב' דרך תנאי דנקשר עם מה שלפניו שאמר ידעתך בשם דהיינו כשיתקיים זה יתקיים זה.

ובדרך זה י"ל כיון שלא נתקיים ידעתך בשם שהרי לא הודעתני ממילא לא נתקיים גם מצאת חן, וע"כ אמר אם אמת שמצאתי כו' כלומר שההבטחה היתה כפירוש הא' שהוא על צד האמת. כן נראה לפרש מאמר אם אמת שמצאתי בדברי רש"י, אבל קשה עדיין מי הכריע רש"י להוסיף מלת אמת דאמאי לא נפרש הפסוק דה"ק משה דשאלת הודיעני תלוי במאמר אתה הודעתני כלומר כיון שהודעתני שמצאתי חן בעיניך ע"כ אני מבקש הודיעני כו' כיון שזה תלוי בזה ונראה בזה דרש"י נזהר שלא נאמר דמה שאמרה ועתה אם מצאתי כו' כפירוש השני שהוא תנאי נוסף על הקודם כאילו אמר ועתה אם מצאתי חן כו' אני מתפלל הודיעני כי כן מורה פ"ט, וכמו שמצינו באסתר שאמרה אם מצאתי חן בעיניך, וזהו אינו דהרי כבר הובטח על מציאת החן, ע"כ צריך רש"י להוסיף ולומר אם אמת מה שכבר הובטחתי שמצאתי חן כו'.

וכבר ביארנו מהו הספק בזה, (כנלע"ד נכון): וראה כי עמך הגוי הזה שלא תאמר ואעשה כו' זה שייך לבקשת ידיעת שכר מציאת החן דמשה היה מתיירא שלא יאמר לו הקב"ה מציאת חן שלך הוא שאכלה את ישראל ח"ו ואת זרעך אגדל, זהו א"א שעמך הם מקדם והם מצאו כבר חן בעיניך ואם החטא מבטל החן כ"ש שיהיה בטל חן שלי, וא"כ הדרא בקשתי לדוכתה שאדע מהו שכר מציאות החן (כנלע"ד נכון כוונת רש"י): (טו) ויאמר אליו, בזו אני חפץ.

הרמב"ן כתב ע"ז חלילה שיאמר אם אין פניך הולכים אחר שהבטיחו פני ילכו ונראה לי לפרש דהשי"ת אמר והניחותי לך דמשמע שאין עושה כן אלא בשביל נחת רוח למשה לא בשביל ישראל, ונפקא מינה מזה כשימות משה יחזור לשליחות מלאך, על זה אמר משה אמת שבזו אני חפץ. אבל לא מטעמך, אלא אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה דהיינו כלל ישראל תלויים בזה.

ועוד נראה דרך אחר קרוב יותר לפשוטו, דבמאמרו יתברך משמע שאין מניעת הליכת המלאך דבר הכרחי לקיום ישראל אלא נחת רוח בלבד כמשמעות לשון והניחותי לך שאינו אלא נחת רוח, על זה השיב משה רבש"ע לא נחת רוח בלבד יש בזה אלא קיום המין ישראל והוא הכרחי, ע"כ אמר אני חפץ בזה מצד ההכרח כי ע"י מלאך אל תעלינו מזה כלל בשום אופן.

ובגמ' פ' אחד דיני ממונות (דף ל"ח) איתא דאמר ר' ישמעאל הימנותא בידן דאפילו בפרוונקא נמי לא קבילניה דכתיב אם אין פניך הולכים כו', משמע דלזה אתא יתורא דהאי בקשה דמשה ולא סגי ליה בדבור הקב"ה פני ילכו כו', ובג"א תירץ קושיית הרמב"ן בזה אבל לשון רש"י שכתב בזה אני חפץ לא משמע כן כלל: (יא) ויאמר הראני נא וגו', ראה משה שהיה עת רצון.

וכשביקש בקשה השניה דהיינו שלא תשרה שכינה על או"ה לא שייך שם שראה שהיא עת רצון ואפילו הכי הוסיף לשאול, וא"כ למה כתב רש"י כאן הטעם מאחר שהיה עת רצון על כן הוסיף לשאול, ואף, על גב דיש חילוק בין שאלה השלישית שהיא דבר גדול ובין שאלה השניה מכל מקום מגליה לרש"י לחלק בזה.

ונראה דאין קושיא במה שמוסיף לשאול דודאי כל מה שיש לאדם לשאול שואל בפעם אחת, ואע"ג דמצינו במדרשבמדדרש במשל לכושי ששואל תחילה דבר קטן כו', מ"מ אינו מן הנמנע גם כן לשאול בפעם אחת הרבה דאולי ימלאו לו בקשתו באחת מהן לכל הפחות, אלא דכאן בבקשה שלישית שאנו רואין שלא זכרה תחילה ע"כ צריך טעם לבסוף מאי סבר, ע"כ צריך לומר שראה עת רצון כו' ולכן ביקש אפילו שאלה גדולה: (יט) ויאמר אני אעביר וגו', הגיעה השעה שתראה בכבודי הרא"ם פירש שזה הכריח רש"י מדאמר ש"ת אני אעביר כו' דהיינו סדר תפלה שבו יקובל תפלת כל שואל, לא ראיית הכבוד, ואין זה תשובה על בקשת ראיית הכבוד, אלא ע"כ שמפני שגם בזולת בקשת ראיית הכבוד כבר הגיעה השעה שצריך ללמדך סדר תפלה, מפני שאמרת זכור לאברהם כו' אתה חושב שאם תכלה זכות אבות אין תקוה לשואל, וא"כ כבר הגיעה השעה ללמדך סדר תפלת כל שואל שבו תקובל שאלתו אף אם לא היית שואל ראיית הכבוד ומאותו סדר תפלה שאלמדך תשיג בקשת ראיית במה שארשה אותך ע"כ.

ולי נראה דקשה לרש"י כפל לשון אני אעביר אני למה לי, ע"כ פירש דה"ק אני מצד עצמי בלא בקשתך מוכן שאעביר כל טובי כו' וללמדך סדר תפלה וזהו ע"י שתראה בכבודי כו': כי רחמי לא כלים, פירוש כשם שהוא יתברך בלתי שיעור ותכלית כך מדותיו בלי שיעור וגבול על בריותיו, משא"כ זכות אבות שבא ע"י אדם שיש בו שיעור יש לחוש שיכלה השיעור: וחנותי את אשר אחון.

אותן פעמים שארצה לחון. נראה פירושו דלאו כל אדם זוכה לחנינות ואותו אדם שזוכה לחנינות לאו, כל העתים שוות לו בזה אלא לפרקים, ע"כ אמר כל זמן שיהיה חנינה או רחמים יהיה ע"י קריאת ה' ה'.

וזהו שאמר רש"י אחר כך את שאחפוץ לרחם. וברא"ם גורס עת שאחפוץ בעי"ן, וכן הגיה בג"א.

אבל אין הכרח לזה לפי מה שזכרתי דמ"ש רש"י עתים אענה פירושו הן מצד הזמן הן מצד האדם, (כא) הנה מקום אתי, בהר אשר אני מדבר. החילוק שבין פירוש זה לפירוש המדרש הוא.

דלפירוש זה היה הצור על ההר, וע"ז הראה לו הקב"ה סימן היכן הוא הצור דהיינו באותו מקום שאתה אתי בשעת דבורי עמך דהיינו בהר שם יש מקום להגן עליך, ולפי המדרש אין הכוונה לפרש שההר על הצור אלא אמר סתם שיש איזה מקום שכינתי שם ונצבת על הצור: לד (א) פסל לך כו' נתעשר משה הרבה, נקט לשון הרבה דלא תקשה הא אמרינן אין השכינה שורה אלא על חכם עשיר ועניו וא"כ כבר היה עשיר לזה הוסיף מלת הרבה: (ה) ויקרא בשם ה' כו' מתרגמינן וקרא בשמא דה' הרא"ם פירש דיחוייב מזה שהיה משה הקורא שאילו היה ה' קורא היה מתורגם וקרא בשמא ה', שפירושו

ויקרא ה' בשם ע"כ וג"א כתב אין הפירוש ויקרא בשם ומי הקורא ה' דזה לא יתכן דלא נכתב בשם מי קרא, אלא פירושו שהוא יתברך קרא בשם ומלמד למשה סדר תפלה אשר יקרא בשם ה' ע"כ, ובתוס' פ"ק דר"ה (דף י"ז) כתבו בשם רבינו נסים דאין מונין שם הראשון שיש פסיק בין השמות, משום הכי אמר קרא הקב"ה ששמו ה' קרא ה' רחום כו', הרי דעכ"פ הקריאה קאי על השי"ת לא על משה, אלא שהפלפול שם אם שני השמות ה' ה' שניהם ממנין י"ג או לא, ודעת רש"י נראה דמש"ה מביא התרגום דל"ת דאף ה' שלאחר בשם הוא מן המנין, ע"כ אמר בשמא דה' בדל"ת שאינו אלא פירוש על בשם שהקב"ה קרא לפני משה בשמו שהוא ה', וכן אמר ה' ה' וכו': (ו) ה' ה' כו' קודם שיחטא.

שהרחמים באותה שעה להגן שלא יחטא ואם בכל זה יצרו תוקפו וחוטא וישוב מקבלו: אל, אף זו מדת רחמים. א"ל מה צורך למדת רחמים זו כיון שיש כבר ב' מדות רחמים. כבר כתבו המקובלים דאל הוא רחמים גמורים ורש"י פירש במקום אחר דאל הוא מדת הדין הקשה כמו ואת אילי הארץ לקח, נראה דהכי ס"ל דאל מורה על תוקף גדול וזה שייך, הן לתוקף רחמים גמורים טפי משם בן ד', הן לתוקף מדת הדין, וכאן הוא מורה על תוקף רחמים כיון שהוא דרך תפלה: (ז) נוצר חסד, שהאדם עושה לפניו פירוש שאין מנכה לו מזכותיו בשביל טובה שעשה עמו.

וזה פירוש נוצר שהוא שומר לו ואינו מפסידו ממנו: ונקה לא ינקה כו' מנקה הוא לשבים. אע"ג דכבר נזכר זה במדת לאחר שיחטא וישוב, ותו קשה מה צורך להזכיר בתפלה מדת לא ינקה, וי"ל דשניהם רחמים דלשבים הוא מנקה לגמרי ודומה כאילו לא עשאו מעולם, ומדת לא ינקה מורה על שאינו נוקם כראוי ואין שבים אלא לא ינקה לחוד אבל מ"מ אין מכריתו מן העולם: (ט) ילך נא ה' בקרבנו, כמו שהבטחתנו, הוכרח רש"י להזכיר זה שהוא ללא צורך לכאורה.

ונראה דהך נא ע"כ אינו לשון בקשה דא"כ היה לו לומר נא ילך ה' אלא ע"כ הוא לשון עכשיו כתרגומו כען וא"כ קשה למה הוצרך להזכיר זה שיהיה עכשיו, ע"כ פירש שכבר הבטחתנו ע"ז ובודאי יתקיים מאמרך אלא בקשתי שתלך עכשיו ותיכף עמנו ולא תמתין בזה על עת אחר, אבל בבקשה שנייה שזכר ונחלתנו לא היתה התפלה שתהיה זה תיכף דהרי לא נזכרה בטחה ע"ז לעיל אלא פני ילכו, דזהו בקשה ראשונה אבל על בקשה שנייה לא השיב שם הוא יתברך ע"ז ע"כ ביקש כאן שתתקיים, ע"כ הוצרך הוא יתברך לומר אעשה נפלאות: (יד) ואכלת מזבח, כסבור אתה שאין עונש.

הוצרך להוסיף זה דקשה דתחילה אמר וזבחו לאלהיהם ואח"כ אמר מזבחו דהיינו לצורך עצמו ע"כ פירש דה"ק פן תכרות ברית כי תבא לידי עבירה עמהם במה שהם זונים אחרי אלהיהם שהוא דבר היותר חמור והדר פירש מה הוא זה שמביא לידי אותו החטא החמור אומר לך כי ואכלת מזבח, כלומר שאינו לשם ע"ז אלא לסעודת משתה שלו ואתה אוכל דברים כשרים כדאיתא בפ"ק, דע"ז (דף ח') אע"פ שאוכל משלו כו' ע"כ אמר רש"י כסבור אתה שאין עונש על זה.

ובאמת זה מביא לידי ולקחו מבנותיו כו' מכח זה והזנו את בניך לאלהיהם, ע"כ השמר לך שלא תכרות עמו ברית (כא) בחריש ובקציר תשבות למה נזכר חריש וקציר פירוש דהא הרבה מלאכות נאסרו בשבת אלא דקאי על איסור שביעית ולא על שנה שביעית עצמה דכבר מפורש בה אלא אתוספת שביעית דהיינו ערב שביעית ומוצאי שביעית, זה דברי ר"ע בפ"ק דר"ה (דף ט') והי"א שמביא רש"י הוא דברי ר' ישמעאל דס"ל שם דבחריש וקציר מיירי בשבת וקמ"ל דקציר שהוא מצוה מותר לקצור בשבת דהיינו עומר וקרי ליה מצוה משום דבעינן דוקא שיהיה נקצר בפירוש לשם עומר, משא"כ בחרש שאם נחרש סתם די בכך ע"כ אין קרוי מצוה אפ"ל אם חרש לשם עומר, ע"כ אמר מה חרישה רשות פירוש אפילו אם חרש לשם עומר כיון שאין הכרח לזה.

ותוספת מחול על קודש יליף ר' ישמעאל מן ועניתם את נפשותיכם, בתשעה דהיינו שמתחיל להתענות מבעו"י אין לי אלא יוה"כ שבתות מנין ת"ל תשבתו יו"ט מנין ת"ל שבתכם ור"ע האי ועניתם מאי עביד ליה לכדתניא כו' כל האוכל ושותה בתשיעי כאילו התענה כו', והקשה הרא"ם כי היכי דלר"ע ילפינן כל תוספת חול על הקודש מחריש וקציר לחוד ה"נ נילף לר' ישמעאל מן ועניתם דכתיב גבי יוה"כ ולמה לי קרא דשבת ושבתכם לענין שבתות ויו"ט ותירץ דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא ובחנם טרח בזה לפע"ד דודאי מיוה"כ לחוד לא מצי למילף שאר תוספת דאיכא למפרך מה ליוה"כ שכן ענוש כרת, אבל החריש וקציר שפיר ילפינן מינייהו לכל דבר עוד כתב הרא"ם בשם התוס' שהקשו כיון שמקרא דמקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות שבפרשת וילך משמע דבשנה ראשונה של שמיטה קמיירי ולמה נקראת שנת השמיטה, שעדיין שמיטה נוהגת בה כגון בקציר של שביעית היוצאת למוצאי שביעית א"כ לר"ע דדריש בחריש וקציר לתוספת ל"ל קרא דמקץ שבע שנים לתוספת, ותירצו דאי מהתם מקרא דמקץ שבע שנים הו"א דנוהג שביעית בשמינית לאסור פירות שביעית בשמינית ולאסור בסחורה, אבל לחרוש ולקצור לצורך אותה תבואה של שביעית כו', וכתב ע"ז הרא"ם אך קשה דלר' ישמעאל דנפקא ליה תוספת מועניתם למה לי קרא דמקץ כו' והשאיר בצ"ע ולי נראה לתרץ דאי מקרא דמקץ לחוד הו"א דאין תוספת אלא במוצאי שביעית לחוד אבל לא קודם השביעית, וכסברא זו איתא בתוס' פ"ק דר"ה שם בשם ר"ת על קושיא אחרת לומר דהו"א דוקא תוספת דקודם שביעית קמ"ל אפילו לאחר שביעית, ואנן נימא איפכא דה"א דוקא אחר שביעית כיון שכבר תפסה קדושת שביעית משא"כ קודם שביעית, וסברא זו מצינו לענין טעות בכתיבת השם דאם יש טעות במה שאחר השם כגון כ"ם מאלהיכם שאינו נמחק שכבר קדשו להשם כדאי' ביו"ד בס"י רע"ו, ה"נ כאן יש סברא קמ"ל קרא אחרינא דגם לפני השביעית יש תוספת, ובזה מתורץ גם קושיית התוס' שזכר הרא"ם עוד העלה הרא"ם בצ"ע מה שהוקשה לו לר"ע לכתוב בחריש ובקציר ולשתוק קרא דמקץ ולי נראה דקרא דמקץ אין שם יתור אלא דאנו נותנים טעם למה נקרא שנת השמינית שנת השמיטה ובכתוב אין שם יתור דהא צריך ליתן סימן באיזו שנה הוא מדבר ונתן סימן בזה: (יג) כל זכורך, כל הזכרים שבך.

הרא"ם וג"א ביארו כל אחד לפי דרכו כוונת רש"י ובדרכיהם אינו עולה על לב הקורא להתיישב בדבר. ולענ"ד דכן כוונת רש"י דלפי הנראה פירוש כל זכורך כמו כל הזכרים

שלך כמו בנך בתך שפירושו בן או בת שלך, וע"ז קשה דכיון שהתורה הזהירה על כל אחד מישראל, שזכרים שיש לו יראו פני ה' ולמה לא זכר אותו עצמו כמו שכתוב אצל שמירת שבת אתה ובנך כו' ע"כ פ"א דפירוש הפסוק דכל הזכרים שישנן בך ישראל וא"כ כולן בכלל, (וזהו פירוש נכון לכל משכיל).

(כו) ראשית בכורי אדמתך כו' בשבח ארצך. לכאורה משמע דמלשון אדמתך ילפינן שבעה מינים.

והקשה הרא"ם ע"ז דהא בפרשת כי תבא ילפינן זה מג"ש דארץ ארץ ודחק לומר דאדמתך היינו ארץ ולא תיקן בזה כלום דהא ארץ ארץ בג"ש הוא בלאו הכי שם. ונ"ל דודאי עיקר הלימוד דז' מינים היינו מג"ש דארץ אלא דעכ"פ הוצרך כאן לומר אדמתך דבלאו הכי הו"א דבכור כל היינו מכל דבר שבעולם אפי' אינו מפרי הארץ והו"א דבפירות יש חיוב בשבעה מינים דוקא ובשאר דברים יש חיוב בכל דבר מכח קרא דכאן, ע"כ כתב כאן אדמתך דהחיוב דוקא ממה שהוא באדמתך והיינו משובח דאדמתך שנזכר במקום אחר, אבל כאן אין בא להורות על המשובח אלא דכיון שכבר נזכר שבעה מינים שנשתבחה בהם א"י, ע"כ הזכיר כאן רש"י המשובח: ודבש הם תמרים.

לא הדבש ממש דא"כ אין כאן ז' מינים אבל מזית שמן אין חשש לומר שמן ממש דהא כתיב תחילה זית ואח"כ שמן, זית העושה שמן קאמר, אבל בפרשת כי תבא איתא ברש"י, זית שמן זית אגורי ששמנו אגור בתוכו ונראה דכאן לא בא רש"י לתרץ דהא אינו מז' מינים אלא דלפי מה, שזכרנו דכאן נזכר אדמתך דהיינו למעוטי שאר דברים שאינן מפרי האדמה ע"ז צריך לתרץ ודבש דל"ת דהוא דבש דבורים וא"כ אינו מן האדמה לזה אמר שהוא דבש תמרים: לא תבשל גדי וכו', אחד לאכילה ואחד לבישול הרא"ם כתב וא"ת מאי שנא בשר בחלב מכל איסורין שבתורה שבכולן כתיב לשון אכילה וכלל בו גם ההנאה ואילו הכא חלקן הכתוב וכתב אזהרה אחת לאכילה ואחת להנאה ותירץ הרמב"ם בס' המצות (מל"ת קפ"ז) שלא היה אפשר לכתוב באיסור בשר בחלב לשון אכילה לפי שכל איסור שנכתב בו לשון אכילה אינו עד שיהנה ממנה באכלוהו אבל אם פתח פיו ובלעו או אם אכלו חם עד שנשרף גרונו וכאב בעת אכילתו פטור חוץ מבשר בחלב דחייב כמ"ש בפרק שני דפסחים (דף כ"ה) לפיכך לא כתב בו לשון כולל בו האכילה וההנאה ע"כ.

ובג"א טרח הרבה לתרץ למה לא כתב כאן לשון אכילה ואיני יודע למה לא תירצו כמ"ש ביו"ד סי' פ"ז דהוציא אכילה בלשון בישול לפי שאין חיוב באכילה אא"כ הוא דרך בישול כו': גדי כל ולד רך במשמע ואף עגל וכבש כו', קשה דאמאי לא נימא אף בהמה טמאה במשמע ולד רך ממנה יהא חייב ובגמרא פרק כל הבשר אמר שמואל גדי להוציא את הטמאה נראה לתרץ דהא דילפינן דגדי משמע ולד רך מדכתיב גדי עזים א"כ דוקא במין בהמה טהורה מיירי דומיא דעזים שאצלו שם יש עליו שם גדי בעודנו רך, אבל בטמאה אין עליו שם זה.

וא"ת א"כ למה יליף שמואל להוציא טמאה מיתורא דגדי תיפוק ליה אפילו אם נכתב חד גדי אנו ממעטים טמאה דאינו גדי וי"ל דהא ע"כ אנו מרבים אפילו מה שאינו גדי דהיינו בשר בהמה גסה וזה ע"כ אתיא לחיוב דאי גדי דוקא למה הוצרכה תורה למכתב

בחלב אמו יצא בשר עוף שאין לו אם והלא אינו גדי אלא ע"כ גדי לאו דוקא הו"א דה"ה בשר טמאה קמ"ל יתורא דגדי.

והשתא ניחא נמי למה באמת לא כתבה תורה בשר סתם דא"כ הוה משמע גם טמאה. וא"ת כיון דחזינן רבוי ומיעוט דהיינו דיש גדי מיותר ובא למעט מה שאינו גדי, ויש כאן רבוי דהיינו מדאיצטריך רחמנא למכתב בחלב אמו פרט לעוף ש"מ דגדי לאו דוקא ואף שאינו גדי אסור מנלן דהרבוי הוא לבשר גסה והמיעוט הוא לטמאה דילמא איפכא.

וי"ל דכיון דבטהורה יש עכ"פ איסור כשהיה גדי נמשך האיסור עליו אף ביוצא משם גדי משא"כ בטמאה שלא היה מעולם שם גדי עליו מסתבר למעטיה. כנ"ל (כט) כי קרן כו' ומהיכן זכה משה לקרני ההוד.

צריך טעם למה שהביא רש"י מדרש זה שאינו צורך לפשוטו של מקרא ואין זה דרכו של רש"י ותו דהלשון של ומהיכן משמע שנקשר עם מה שכתב לפני זה. ונראה דמתרץ בזה מה שקשה על מ"ש לפני זה דכאן מיירי בלוחות אחרונות ולמה לא היו באמת קרני ההוד בלוחות ראשונות דלכאורה אנו אומרים שזכה לה ממעלת הלוחות, ולמה יש מעלייתא באחרונות טפי מהראשונות, מש"ה מביא רש"י דמהיכן זכה משה כו' וזה בא לו דוקא ע"י מעשה שהיה קודם אחרונות: פרשת ויקהל לה (א) ויקהל משה, למחרת יום הכפורים דאל"כ היה לו לפרש אימתי היה אלא ע"כ קאי אדסמיך ליה שירד מן ההר עם לוחות אחרונות והיינו ביוה"כ כדלעיל בפר' כי תשא וסמוך לאותו הזמן ממש היה זה: לשון הפעיל.

הרא"ם הוקשה לו למה צריך רש"י לפרש זה דודאי מצד דקדוק הלשון כן הוא. ותו קשה במ"ש והוא לשון הפעיל דמשמע שיש לו שייכות עם מה שלפניו ולא קרב זה אל זה.

ונראה דקשה למה הוצרך כאן לומר ויקהל. ותו לשון כל עדת בני ישראל, עדת ל"ל, ע"כ פירש"י ע"ד שמצינו בפרשת חקת כל העדה פירש"י כל העדה כולם שלימים הכי נמי כאן היו כל עדת בני ישראל שלימים לפי שמחרת יוה"כ היה שנמחל להם עון העגל וע"כ אמר ויקהל שהוא לשון הפעיל ע"פ דבורו היו מיד נאספים וצייתים ליה ולא היה צריך לטרוח באסיפתם לפי שכולם קדושים היו, וע"כ התרגום בזה ואכניש ולא כיש תרגום וכנש דאילו כן היה פירושו דבידים דהיינו בטורח גדול הכניסם אבל ואכניש משמע שע"י דבורו בעלמא הכנישם בלא טורח כלל (כנ"ל נכון): (ב) ששת ימים, הקדים להם אזהרת שבת.

נעתיק המקומות בענין זה אם זה נדחה מפני זה. כאן אחד מהם דהיינו מה שהוא קודם דוחה את שאחריו.

שנית לעיל בפרשת תשא בפסוק ואתה דבר כו' אך את שבתותי תשמורו שם המאוחר שהוא שבת דוחה המוקדם שהוא מלאכת המשכן שלישית בפרשת קדושים איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו שם, דוחה ג"כ המאוחר שהוא שבת דוחה כבוד אב ואם המוקדם לו. רביעית סוף בהר את שבתותי תשמורו ואת מקדשי תיראו דרשינן

ביבמות (דף ו') יכול יהא בנין בהמ"ק דוחה שבת ת"ל את שבתותי כו' כולכם חייבים בכבודי, הרי ג"כ דהמוקדם דוחה המאוחר.

וצריך ליישב ענין זה, ונראה בדרך זה דבכ"מ אזלינן בתר המוקדם שהוא חשוב יותר דוגמא לזה מצינו מה שאמרו בפסוק ארץ חטה ושעורה דהמוקדם חשוב להמאוחר, אלא דבמקום שיש טעם למה שהקדימו אזלינן בתר הקדימה ומש"ה כאן אזלינן בתר הקדימה כמשמעות דברי רש"י שכתב הקדים אזהרת שבת כו' ובפרשת תשא דאזלינן בתר המאוחר היינו מפני שיש שם לימוד ואתה דמשמע ואע"פ שהזהרתך על מלאכת המשכן כו' וכתב שם אך את שבתותי כו' כפי שביארנו שם.

ובפרשת קדושים יש שם ג"כ לימוד אני ה' אלהיכם כולכם חייבים בכבודי דהיינו שבת וכמ"ש התוס' בריש יבמות (דף ו'). ובפרשת בהר דדרשינן שם ג"כ כולכם חייבים בכבודי דהיינו גם שם כתיב אני ה' כמו שזכרו בגמרא הנ"ל ולכאורה קשה ל"ל זה תיפוק ליה דשבת הוא קודם בפסוק, נראה לתרץ דשם יש טעם בלאו הכי על הקדמת שבת דהיינו כדי ללמוד על מה שנזכר שבת קודם שהיינו מה שאמרו שם בפ"ק דיבמות (דף ו') ת"ל שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו מה שמירה האמורה בשבת לעולם אף מורא האמורה במקדש לעולם פירוש אפילו לאחר שנחרב וכיון דאנו צריכים לזה ממילא אין הוראה מי ידחה את מי ע"כ צריך אני ה' דכולכם חייבים בכבודי ממילא שבת קודם (ועיין מה שנכתוב עוד בס"ד בפרשת קדושים מענין זה): (ג) לא תבערו אש כו' ללאו יצאת.

פירש"י בפרק כלל גדול שאין חייבין עליהם כרת וסקילה כשאר מלאכות אלא כמו שאמר בה, וי"א לחלק יצאה דהבערה היתה בכלל לא תעשה מלאכה ולמה יצתה להקיש אליה כל, שאר המלאכות שנכללו שזה מדה בתורה כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא על עצמו יצא אלא על הכלל כולו יצא, ובפ"ק דיבמות (דף ו') פירש"י שלא תאמר אינו חייב סקילה עד שיחלל שבת בכל המלאכות לכך יצאה הבערה לחלק מה הבערה מיוחדת שהיא אב מלאכה וחייב עליה בפני עצמה אף כל שהיא אב מלאכה כו'.

ובפ"ק דפסחים פירש"י לחלק יצאה של"ת העושה ד' או ה' מלאכות בשוגג בשבת אינו חייב אלא חטאת אחת דהא חד לאו איכא בכולהו וחד כרת לפיכך פרט בה בפני עצמה להקיש אליה מה היא מיוחדת שהיא אב מלאכה וחייבין עליה לעצמה אף כל כו'. וכתב הרא"ם דדברי רש"י בפסחים וביבמות סתרי אהדדי דביבמות משמע דאי לאו לא תבערו הו"א אם חלל שבת בכל המלאכות פחות אחת אינו חייב סקילה עד שיחלל בכל המלאכות וא"כ אם חילל שוגג בכל המלאכות פחות אחת וכ"ש ד' או ה' מהן אינו חייב חטאת מאחר שאין בזדון כרת ואילו בפסחים משמע מרש"י דאי לאו לא תבערו הו"א העושה ד' וה' אבות מלאכות בשוגג חייב חטאת אחת, ועוד היאך הוה אמינא לפרש ההיא דלחלק כרש"י דיבמות (שם) והלא המקושש שלא חילל אלא למלאכה אחת ונגזר עליו סקילה ושמא י"ל דהוראת שעה היתה כו' עכ"ד.

והנה קושיא ראשונה אין לה מקום דודאי התורה באה להזהר מכל הטעות ששייך לטעות ואין כל הטועים שוים דזה הטועה סברתו כך וזה כך ואין שייך להקשות אהדדי אלא אחר האמת, וכאן יש סברא לטעות שאינו חייב על כולן אלא אחת, ויש סברא לטעות

ולומר שודאי חייב על, אחת ג"כ אלא שאם עשה הרבה שאינו חייב אלא אחת ואין כאן סתירה מטועה זה לטועה אחר.

וקושיא שנייה ג"כ לא ידעתי התחלה בה, דהיא גופה קא דכל עצמו של פסוק דלא תבערו קמ"ל דלא תקשה לך על מה שתמצא שהמקושש נתחייב מיתה ולמה נתחייב והלא היה יכול לומר אל המתרים בו אני איני חייב אלא אם אעשה כל חילולי שבת והיאך דנו אותו ע"פ התראה שהתרו בו, ע"כ כתבה תורה הך לא תבערו להורות על חילוק מלאכות דחייב גם על אחת מהם ואין כאן קושיא כל עיקר: (ה) נדיב לבו, על שם שלבו נודבו קרוי נדיב לב.

הרא"ם כתב על רש"י, אבל לא תיקן כלום בוי"ו של לבו שהיה ראוי להיות נדיב לב עכ"ל, וג"א דחק בזה. ונלע"ד דהוי"ו הוקשה לו לרש"י זו הוי"ו למה, והייתי טועה לפרש דה"ק הנדיב שמנדב את לבו כמו נשא רגליו שפירושו שהאדם בכל איבריו נשא רגליו והכא נמי כן נמצא דהאדם הוא קרוי נדיב לפי שהוא מנדב את לבו.

והאמת אינו כך דבשלמא בנשא רגליו שייך לומר שהאדם הוא המתעורר לזה שיהיה רגליו נישאים וכן, כיוצא בזה משא"כ בנדבה שאין שייכות להאדם לנדב אם לא מצד הלב דבשאר איברים אין שייכות נדבה כלל. ע"כ פירש"י דהך לבו הוא פירוש על שם שהוא מנדבולהאדם וע"כ הוא אינו קרוי נדיב לחוד אלא נדיב לב לפי שלבו של אדם הוא המנדבו לא זולתו וע"כ כתיב נדיב לבו בוי"ו להורות על זה שלבו הוא עצמו המנדבו לאדם.

ושמו של אדם קרוי נדיב לב. דלענין קריאת השם של אדם אין שייך לקרותו נדיב לבו דזה שייך דוקא לנתינת טעם למה נקרא נדיב לב דבקריאת שם אין מזכירין טעם למה נקרא כך.

(כנ"ל נכון: (יז) את עמודיו ואת אדניה, הרי חצר קרוי כאן כו' צריך לתת טעם דהיאך יאמר שני הפכים בנושא אחד דהיינו במקום אחד, ובג"א כתב דהאדנים הם לשון נקבה לפי שהם יש להם בית קבול והעמודים הם לשון זכרים וע"כ נקרא החצר בלשון שניהם ולא מתיישב בזה דהא עכ"פ החצר עצמו הוא נזכר בלשון שניהם וכי בשביל שיש בו נקבה יהיה הוא נקרא לשון נקבה דרך משל מי שיש לו בנות אין שייך עליו לומר לשון נקבה כיון שיש לו נקבות ונ"ל דהענין הוא שהחצר עצמו שייך בו שניהם דכל משפיע הוא לשון זכר ומקבל השפע הוא לשון נקבה וכאן בחצר המשכן הוא מקבל שפע הטוב מן השמים ואח"כ משפיעו לישראל ע"כ נקרא שמו על שניהם: ואגב נזכיר דמיון לזה מה שפירשתי על פסוק אך בצלם יתהלך איש יצבור ולא ידע מי אוספם נתכוין בזה דבשעת בריאת האדם כתיב נעשה אדם בצלמנו פירוש שהוא יתברך אמר להמלאכים ונתכוין שיהיה אדם כדמותו יתברך שהוא נותן ומשפיע לכל ברואיו ויהיה ג"כ בדמות המלאכים שהם המקבלים שפע ממנו יתברך ורצה שיהיה אדם מקבל שפע ממנו יתברך וגם משפיע לאחרים דהיינו שיתן צדקה לעניים.

ואמר בזה אך בצלם יתהלך איש פירוש שבצלם אחד לבד יתהלך האיש שרוצה להיות מקבל שפע כמלאכים לא להיות צלם השני שהוא, משפיע לאחרים ע"כ יצבור תמיד

הון רב ואינו נותן צדקה, ע"כ לא ידע מי אוספם ולא יהיה תקומה לו: (כב) וכומז כלי זהב הוא נתון כנגד אותו המקום כו'. כאן קבל משה אותם ובמראות הצובאות היה משה מואס בהן כמו שפירש"י לקמן בפרשה זו וברמב"ן שם.

ומתרץ דכאן נתערבה כל הנדבה אבל שם נעשה כלי מיוחד מזה שנעשה ליצר הרע דהיינו הכיור לא היה משה בוחר בכך עד שנאמר, לו כן מפי הגבורה, ובזה עדיין הקושיא דהא משה לא ידע עדיין שיעשה מהם כיור עד שאח"כ בחר לו יה ועשה מהם כיור וא"כ הדרא קושיא לדוכתה. וצריך לצרף לזה מ"ש הרמב"ן אח"כ וז"ל והיה נחושת קלל ממורט ויפה וע"כ ייחד אותו מתחילה לכלי הזה כו' עכ"ד.

והשתא דאתית להכי יש לתרץ בקיצור דשאני במראות דלא נשתנו ממראיתן ממה שהיה בתחילה שבמראה נחושת קלל משתמשות הנשים בראותם שם מראיהן ואע"פ שנעשה מהם כלי אחר עדיין פעולתן במקומה עומדת ומשתמשים בהם למראה משא"כ בכומז שאחר השינוי נעשה בהם פעולה אחרת ופעולה הראשונה אינה והוה שינוי וסברא זו כתב בג"א ונכון הוא: (ל) חור בנה של מרים היה.

דקשה למה הוצרך הכתוב לייחס אחר דור שלישי שהוא חור אלא ש"מ שיש איזה מעלה בו, וכן אח"כ אצל אהליאב קשה למה הוצרך לומר ואתו אהליאב דמשמע בדומה לו כדדרשינן מן אתך דכתוב אצל משה, ע"כ רש"י גם שם בא ליתן טעם ע"ז: לו (ה) מדי העבודה, יותר מכדי צורך העבודה. קשה לי מרבים ל"ל הא סגי אם יאמר העם מביאים יותר מכדי צורך העבודה.

ותו קשה במ"ש אח"כ היתה דים כו' והותר, ל"ל דים כיון שאמר והותר הלא בכלל מאתים מנה. ונראה דרש"י הוקשה לו קושיא זו, ועוד הוקשה לו מאי שתי המלאכות שהוזכרו אח"כ ומפרש דמלאכת עבודה עצמה יש בה שיעור ומלאכת עבודת ההבאה היא יותר מכשיעור הזה, כי הדרך שמשערין בשעת ההבאה יותר מכדי צורך ואין מצמצמין וכאן היה בשעת ההבאה יותר אפילו משיעור ההבאה שהיא בלא צמצום והיה הרבה טפי ע"כ אמרו מרבים העם להביא מדי העבודה פירוש יותר מכדי העבודה הרבה, דמה שמביאים יותר מצמצום עבודה עכ"פ נקרא עליה שם עבודה דאפשר שיבא לידי כך באיזה צד שיהיה משא"כ בזה שנראה לכל שיהיה הרבה מן השיעור ואין שייך בזה לומר שהוא בלא צמצום.

וע"כ אמר אח"כ שמלאכת העבודה היתה דים לכל עושי מלאכת המשכן לעין כל יתר מהראוי להביא בלי צמצום דאז אין כאן מותר הנראה לעין, אבל כאן היה עוד מותר על הדיים שהוא בלי צמצום: (ז) והותר כמו והכבד את לבו פי' מקור הפעולה וחסר למ"ד כאילו כתיב ולהכביד וחסרון הלמ"ד כאן הוא הכרח דלשון והותר בלא, למ"ד משמע שכן היה שהיה מותר וזה אינו דהא רש"י פירש כאן שעל ההבאה קאמר ולא היה שום מלאכה עדיין שיפול שם מותר ע"ז אלא, ר"ל ולהותיר דיפורש גם על העתיד שהיה שם אפילו כדי להותיר בשעת עשיית המלאכה: פרשת פקודי לח (כא) משכן העדות, עדות לישראל כו'.

המפרשים מקשים בזה למה לא היו הלוחות עדות בזה ודוחקים לתרץ. ואין כאן קושיא כלל, דשם עדות מורה על בירור הדבר שיהיה מוכח לעין כל אפי' שאין סומכין על השמיעה לחוד, וזהו ע"י המשכן שהכל ראו שהשכינה שורה שם כי שכן הענן שם, אבל נתינת לוחות אינו מורה על בירור הדבר לעיני האומות, וזה מבואר במדרש דאיתא שם כיון שהלך משה לבקש רחמים מיד סלח להם אמר משה אני מפוייס שמחלת להם אלא הודיע לעיני כל האומות שאין בלבך עליהם א"ל הקב"ה הריני משרה שכינתי ביניהם ומכירין שמחלתי להם לכך נאמר משכן העדות כו' הרי מבואר כדברינו: (כב) ובצלאל וגו' עשה את כל וכו', אפילו דברים שלא אמר לו רבו כו'.

רבו הקושיות בזה היאך לא אמר משה באמת כמאמרו יתברך ותו הא באמת נאמר בפרשת תרומה תחילה כלים אלא שבפרשת תשא נאמר משכן תחילה ותו דבפרשת ויקהל אמר משה לכל עדת ישראל משכן תחילה, ותו כפל לשון שזכר רש"י אמר לו, ונ"ל דמשה לא נכשל ח"ו בזה אלא הבין האמת בדבריו יתברך במה שאמר בפרשת תרומה כלים תחילה לא היתה כוונתו יתברך על סדר עשייתן רק זכר שם התכלית במשכן שיעשה כלים ויניח שם, ובפרשת תשא אמר שם עיקר הסדר וע"כ אמר שם בלשון זה ראה קראתי בשם בצלאל וגו', ועוד אמר שם ועשו את כל, אשר צויתך את אהל מועד וכו' ר"ל בזה תראה חכמתו של בצלאל במה שידע הוא לעשות המשכן תחילה אע"פ שאתה תאמר לו כסדר הנזכר בפרשת תרומה כלים תחילה.

ובכוונה מכוונת צוה השי"ת למשה שיאמר הסדר הנזכר בפרשת תרומה כדי שירגיש בקושיא בזה ויבין הענין כי שם מדבר מן התכלית לא מסדר העשייה ועל, ידי זה יתפרסם חכמתו, וע"כ אמר ראה, קראתי בשם פירוש שתראה שהוא הגון, וע"כ אמר ועשו את כל אשר צויתך פירוש שידעו עיקר הציווי כפי אשר אני מצוה אותך, וכן עשה משה ואמר לו כלים תחילה והקשה לו בצלאל הא מנהג העולם כו' השיב לו משה כך שמעתי ר"ל כל מה שאמרתי לך ומה שאתה מקשה עלי ודעתך לעשות המשכן תחילה הכל שמעתי מפי הקב"ה כמו שזכרתי שרמז לו הקב"ה שע"י קושייתו של בצלאל והבנת הענין לאמתו תתברר חכמתו, וכן יהיה באמת ואח"כ אמר לו משה פעם שנית בפירוש בצל אל היית וכך צוה לי השי"ת בודאי כמו בדעתך וע"כ עשה משה שני מאמרים מזה דאם לא עשה אלא מאמר אחד הו"א מ"ש תחילה כך שמעתי פירושו כמו שאמרתי כלים תחילה אלא שאתה בצל אל היית על כן עשה שני מאמרים מזה להורות שמ"ש תחילה כך שמעתי פירושו כמו שאתה מקשה לי כן שמעתי וכמו שזכרנו נמצא שמ"ש תחילה כך שמעתי הוא ממש כפי מה שאמר אח"כ, בצל אל היית אלא שתחילה אמרו דרך רמז ואח"כ אמרו בפירוש, וע"כ עשה תחילה מאמר מיוחד לפי שהוא לבדו כולל תשובה מספקת אלא שצריך אח"כ פירוש וזה לא היה מובן אם היה אומר הכל בפעם אחת דהו"א שאין כאן פירוש, זהו דרך נכון מאוד בדברי רש"י בס"ד, ובפרק הרואה (דף נ"ה) איתא בהדיא שהלך משה והפך וא"ל עשה ארון כו' משמע כדברי דמשה הפך בכונה: (כד) ככר, ששים מנה מנה של קדש כפול היה.

דאל"כ קשו קראי אהדדי דכתיב בקע לגלגולת כו' ואת האלף ושבע המאות כו' נמצא דנכללו כל השקלים של ישראל למאת ככר ונשאר אלף ושבע מאות וע"ה שקלים והלא

לפי חשבון השקלים הם מאתים ואחד ככר וי"א מנה שהרי הככר ששים מנה והמנה כ"ה שקלים שהמנה ק' דינרין והק' דינרין הם כ"ה שקלים שהם כ"ה סלעים וכל סלע ד' דינרים נמצא שהככר אלף ת"ק שקלים והש' אלף שקלים העולים מת"ר אלף חצאי שקלים הם ד' ככרים והאלף ושבע מאות וע"ה שעולים מן ג' אלפים ותק"ן הם ככר אחד ורע"ה שקלים והרע"ה שקלים הם י"א מנה כל אחד מן כ"ה שקלים.

וא"ת והא מנה של חול הוא של כ"ה שקלים, נמצא הכפל נ' סלעים ולמה כתב רש"י ששים שקלים, תירצו בגמרא שהחכמים הוסיפו על המדות והמנה של נ' נעשה ששים. ובפ"ק דבכורות (דף ה') איתא ששאל הגמון את ריב"ז בגבוי כסף אתה מוצא מאתים ואחד ככר ואחת עשרה מנה דכתיב בקע לגלגולת כו' ובנתינת הכסף אתה מוצא מאת ככר דכתיב ויהי מאת ככר הכסף לצקת א"ל מנה של קודש כפול היה הוי בה רב אחאי מאי קשיא ליה ויהי מאת ככר הכסף לצקת וגו' הני לצקת ואינך בי גזא ומשני כתיב קרא אחרינא דלא כתיב לצקת וכסף פקודי העדה מאת ככר וגו' ומקשינן ודאמר ליה מנה של קודש כפול היה מנא ליה אילימא מיניה (מהאי גופיה שהרי כיון דאלף ושבע מאות וע"ה הנך הו"ל לקרא למימני בהו לככר וי"א מנה ולא מנאן אלא בפרוטרוט ולא עשה מהן כלל לחשוב בככר ש"מ כפול היה) ודילמא כללי חשיב כו' פרטי זוטא לא קחשיב, פירוש מאה ככרין חשיב אבל לא לחשוב ככר אחד אלא אמר רב חסדא מהכא דכתיב גבי יחזקאל והשקל עשרים גרה עשרים שקלים חמשה ועשרים שקלים עשרה וחמשה שקל המנה יהיה לכם פי' והיינו ששים שקלים והא דלא מנינהו בבת אחת לפי שאלומשקלים היו במקדש כמ"ש התוס' שם.

וכתבו התוס' שם על הא, דמקשה מנליה דמנה של קודש כפול פירוש יש לי לדקדק דבר זה מתוך מה אמרה מלבד קושיא זו עכ"ל, פירוש דקשה להו הא כבר יש הוכחה לזו מתוך קושיית ההגמון דקראי סתרי אהדדי ע"כ כתבו דתלמודא מהדר להוכחה זו מלבד קושיית ההגמון, והקשה הרא"ם דאמאי הוכיח מכח שלא מינה אלא בפרוטרוט שזה נדחה בגמרא ולא מייתי קרא דויחזקאל דהוא מסקנת הגמרא ולק"מ דהא באמת א"צ הוכחה כאן כלל דהא מוכח מכח קושיית ההגמון, אלא שהתלמוד רוצה להוכיח בלאו הכי כמ"ש התוס' אלא רש"י כתב כאן האמת למה לא מנה בפרוטרוט ולא משגחינן בדחיית הגמרא כיון דעכ"פ מוכח בלאו הכי כן: (כו) לשש מאות אלף וגו' כך היו ישראל.

הרא"ם האריך לפרש למה הוצרך רש"י לכתוב דבר זה דפשיטא הוא, ונראה דרש"י הוקשה לו אקרא ל"ל לשש מאות אלף כו' כיון דכתב כבר מחצית השקל לכל העובר על הפקודים ממילא נדע סך זה כמה היו ישראל, ותירץ דאי לאו האי קרא ה"א דלא היה אלא המנה של חול והאי מנין דמאת ככר לא היה אלא לעובר על הפקודים בזמן ההוא וא"כ לא סתרי קראי אהדדי ע"כ אמר הכתוב לשש מאות אלף וא"כ יש סתירה וע"כ לומר דמנה של קודש כפול היה, ועדיין קשה ל"ל לשש מאות כו' הרי כתיב לכל העובר על הפקודים וא"כ ידענו שהם ת"ר אלף דהא נזכר כן בהדיא בפרשת במדבר.

לזה תירץ דכאן לא היה שום מנין אלא הכתוב מעיד לנו שהיו כן וא"כ מה זה שאמר לכל העובר על הפקודים דהא לא היה אז מנין לזה אמר שמרמז על הפקודים שנזכר אחר הקמת המשכן, וכך נתכוין לשון רש"י שכתב כך ישראל פירוש לפי האמת אבל

בלא מנין אלא שהמנין הוא אח"כ, וע"ז אמר כאן עובר על הפקודים כנ"ל נכון לשון רש"י דתחילה אמר כך היו ישראל פירוש לפי האמת בלא מנין ואח"כ אמר כך עלה מנינם הוא פירוש על לכל העובר על הפקודים: לט (לב) ויעשו בני ישראל את המלאכה.

תיקן בזה דל"ת מדכתיב לפני זה ותכל כל עבודת משכן כו' ממילא מ"ש ויעשו כו' היינו מידי אחרינא וזה אינו דא"כ היה לו לפרש מהו העשייה דהא בפרשת נח כתיב ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלהים כו' פירש"י זה בנין התיבה היינו מה שנזכר קודם לזה. ע"כ פירש דקאי על המלאכה הנזכר קודם לזה ופירוש הוא על רישא דקרא: מ (כט) ויעל עליו וגו', אף ביום ח' למלואים שהוא יום הקמת המשכן שאז שימש גם משה וכ"ש בשבעה ימים שאז שימש משה לבדו: חדושי בעל ויקהל משה בפרשת שמות ברש"י ואלה שמות בני ישראל אע"פ שמנאן בחייהן כו' להודיע חיבתן וכו' עכ"ל.

וצריך ביאור מאי נ"מ בהודעת חיבתן. ונלע"ד לתרץ רק נקדים דאיתא בחו"מ סי' ע"ז סעיף ז' וז"ל שנים שלוו מאחד בשטר אחד ומחל לאחד מהם לא מחל אלא חלקו וגובה מחבירו חצי החוב, וכתב רמ"א בהג"ה ויש חולקים, והוא הרא"ש וס"ל דגם חלק חבירו מחול וכתב הסמ"ע דנתבאר מתשובת הרא"ש דלא אמרינן דמחול כל החוב אא"כ אמר אני מוחל לך כל התביעות בזה השטר דכיון דאמר בזה השטר כוונתו על כל החוב, אבל אם לא אמר בזה השטר אמרי' מתוך אהבתו אותו מחל לזה ולא היתה כוונתו על השותפות ויוכל להוציא מהשני חלקו עכ"ל.

וכתבתי בספרי ויקהל משה הנ"ל דמיון נאה לזה דהקב"ה היה לו חוב דהיינו שיעבוד מצרים על שנים דהיינו יעקב ועשו כמו שפירש"י בפרשת חקת ע"ש. ונודע שלא היו ישראל רק רד"ו שנים בשיעבוד ונמצא מחל להם הקב"ה החוב א"כ יאמר עשו שגם לו מחל וירצה ליטול חלק בא"י.

ונלע"ד דלז"א הכתוב ודגלו עלי אהבה דאי' ודלגו שדלג הקב"ה על הקן ומחל להם, שלא יאמר עשו שגם לו מחול לז"א עלי אהבה, ר"ל לי לבד מחל מחמת האהבה ולא לעשו כנ"ל: ובזה נבא אל הביאור מדרש תנחומא ריש תרומה וז"ל. ויקחו לי תרומה זש"ה אהבתי אתכם אמר ה' וכתוב ואת עשו שנאתי ואשים את עריו מדבר וגו' עכ"ל.

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