

לכל דברות ולכל אמירות כו'.

נראה דקשה לו מ"ש ויקרא ולא פירש מי הקורא ואי סמך על מ"ש אחר זה וידבר ה' ממילא הוא יתברך ג"כ הקורא, קשה דהו"ל לומר איפכא ויקרא ה' אל משה וידבר אליו כמ"ש ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו איכה וכן בהרבה מקומות, לזה תירץ דמרמז בזה לשון חבה, דיש חילוק בין שקורא אל עבדו ומצוה עליו זהו דרך מורא ואין כאן דבוק אלא קרוב אליו בשעת הקריאה ולא אח"כ, משא"כ אם שני אוהבים קוראים זה לזה הוא לאהבה חלוטה ודבוק ביניהם.

ע"כ אמר רש"י דפסוק זה הוא מורה שבכל מקום שיש דבור או ציווי היתה קריאה בלשון חבה כאוהב לאוהבו לא כאדון לעבדו, והוא לשון שמלאכי השרת משתמשים בו דכתיב וקרא זה אל זה לא זה לזה כאדון לעבדו אלא דרך חבה וריעות אבל לנביאי או"ה נאמר ויקר אלהים אל בלעם דהיינו דרך מורא כציווי האדון לעבדו, וממילא הוה דרך ארעי לא דרך דיבוק כאוהבים זה לזה.

וע"כ לא הזכיר כאן ה' אצל הקריאה דהוה משמע דרך ציווי כאדון לעבדו אלא לשון שאוהב קורא לחבירו ויש עוד חילוק בין קריאות האלו, דבקריאת אדון לעבדו הוא שייכא דוקא אם אין העבד אצלו קוראו שיבא אליו, אבל אם הוא כבר אצלו א"צ קריאה, אבל בקריאה של חיבה שזכרנו היא אפילו עומד אצלו ומפני החבה הוא זוכר שמו, וזה מבואר גבי מלאכי השרת שנאמר וקרא זה אל זה משמע לשון זה אל זה דהם סמוכים זה לזה ואפילו הכי קוראים אחד לחבירו.

ויש עוד פירוש לקצת מפרשים ואמר קדוש קדוש קדוש, שהפירוש שם שמלאך אחד שמו קדוש ומלאך אחד אומר לו אתה ששמך קדוש, נאמר קדוש, ואומרים כולם קדוש ה' צבאות, הרי שאפילו הם ביחד כמ"ש זה אל זה אפ"ה קוראו בשמו קדוש, ה"נ כן הוא גבי משה כאן. דלא כקריאת ויקרא ה' אלהים אל האדם ששם היתה הקריאה כביכול כאילו האדם רחוק ממנו וע"ז קשה למה אמר אל משה דמשמע שקוראו שיבא אליו ממקום שהוא שם כמו באדם משא"כ כאן וא"כ אל הוא מיותר כאן והו"ל ויקרא משה, וכמו שמצינן גבי שמואל שבפעם הראשון כתיב ויקרא ה' אל שמואל ואח"כ שני פעמים אומר ויוסף ה' קורא עוד שמואל, והיינו שבפעם האחד לא היתה הקריאה דרך תיבה אלא כקורא מרחוק ע"כ אמר אל שמואל אבל אח"כ שנתקרב אמר סתם שמואל ולא אל כי הוא דרך רבה, וא"כ קשה כאן שאמרנו שדרך חיבה הוא היה לו לומר משה כמו בשמואל, וע"ז תירץ רש"י דהאי אל ממעט שכל ישראל לא שמעו וכיון שהקריאה דכאן היא דרך חיבה מוכח מזה דבכל מקום היתה כן, ע"כ כתב רש"י לכל הדברות כו' דאל"כ למה נשתנה דוקא כאן להראות החיבה.

אלא דבאמת היתה בכל מקום כן וכאן נכתב בתחילת הספר כי ללמד על הכלל כולו יצא: יכול אף להפסקות היתה קריאה, הפסקה פירושה אותן פרשיות שנכתבו אחר פרשה ראשונה שנזכר שם וידבר ה' אל משה, ובפרשה שאחריה נכתב סתם, כמו אחר פרשה זו נכתב ואם מן הצאן אלא שהקב"ה הפסיק קצת ביניהם וחזר לומר הפרשה אחרת, אבל קריאה לא היתה שם קודם אמירת פרשה השנייה ופירוש דברי רש"י כאן הוא בדרך זה, דבכל מקום דאיתא לשון יכול אינו דרך קושיא אלא הוא תירוץ על קושיא

דיש שם יתור, וע"ז מתרץ יכול כו' דהיה מקום לטעות באיזה טעות קמ"ל האי יתור לבטל הטעות, ה"נ קשה ל"ל וידבר ה' אלא היה לו לומר ויקרא אל משה לאמר לו, אלא ע"כ פירוש דהאי וידבר הוא מיעוט דממעט מקומות אחרים שלא היתה שם קריאה, היפך ממ"ש לכל דברות היתה קריאה, לזה מתרץ יכול אף להפסקות היתה קריאה, לכך נאמר וידבר למעט ההפסקות אבל כל שאר פרשיות היו בכלל קריאה קודמת לה: ומה היו ההפסקות משמשות.

בשלמא בלא הא שהקדמנו הו"א שלא היה שם הפסקה כלל אלא כולן נסמכו במאמר אחד, אבל השתא דכתבה תורה יתור וידבר כדי לבטל הטעות דקריאה קודם ההפסקות ש"מ שהיו שם הפסקות, ע"ז קשה למה באמת היו שם הפסקות כלל: ליתן ריוח למשה להתבונן כו'. בודאי יש כח להקב"ה ליתן חכמה למשה שיתבונן אפילו בלא הפסקה, אלא שעשה כן ללמדנו דרך ארץ כדי שלא יסמוך אדם על חריפותו שיאמר ממחר לקבל אני ואדרבה לפום חורפא שבשתא, ע"כ יעשה הפסקה בלימודו: אליו כו' ר' יהודה אומר י"ג דברות כו'.

אע"ג דלשון זה הורגל בלשון פלוגתא מ"מ כאן הוא מפרש דברי ת"ק, ובת"כ איתא באמת א"ר יהודה. ומצינו ג"כ בלשון הנזכר בכאן שאינו אלא מפרש, והפירוש הוא כאן על מ"ש ת"ק למעט את אהרן דקשה מהיכי תיתי שישמע אהרן יותר מכל ישראל ול"ל אליו, לזה א"ר יהודה שיש י"ג פסוקים שנזכר אהרן ע"כ צריך מיעוטים ע"ז דלא לאהרן נאמרו כלל.

וא"ל א"כ לאיזה צורך נמשך אהרן עם משה בפסוקים הנ"ל, דשיתפו בשביל שיהיה שותפו לשליחות לישראל, כ"כ הרא"ם. ואין זה מספיק דמ"מ יש ח"ו שקר בלשון התורה שאמרה שהיה הדבור למשה ולא אהרן.

וצ"ל דכבר ידוע שיש חילוק בין נבואה לרוח הקודש, ומדריגת הנבואה היא מעלה יותר גבוהה ממעלת רוח הקודש, ודוד ושלמה כל דבריהם היו ברוח הקודש לא נבואה. והנה במקומות שנזכר אהרן עם משה היה הענין שאהרן ראה כן ברוח הקודש אלא שמשה היתה לו מעלת נבואה, אבל מ"מ היו שניהם בכלל יודעי דברי ה' אלא שהידיעה של משה יותר חשובה מידיעת אהרן דבר זה לומדים מכח הי"ג מיעוטים שמביא רש"י קצת מהם: יכול שמעו את קול הקריאה, הרבה מטריחים עצמם לפרש למה כתב רש"י דבר זה כאן ולא קודם דבור של אליו למעט אהרן.

והדברים פשוטים לפי ענ"ד דדברי רש"י כאן תלויים זה בזה, דעיקר הטעם לחלק בין קריאה לדבור הוא מכח הי"ג מיעוטים שהם הי"ג דברים שנזכר בהם אהרן ומשה והם בדבור דוקא לא בקול הקריאה, ואפשר שבאמת שמעו כל ישראל את הקריאה דהא ע"ז אין מיעוט לגבי אהרן, וא"כ כל ישראל הוויין כאהרן בזה ואין לאהרן מעלה על כל ישראל בזה, כיון דמכח אליו נתמעט אהרן עם כל ישראל והו"א דזה דוקא בדיבור אבל לא בקול הקריאה.

ת"ל קול לו קול אליו. ביאור דבר זה דבפסוק שבסוף נשא כתיב ובבוא משה אל אהל וכו' וישמע את הקול, מדבר אליו היה אפשר לכתוב קול מדבר לו וכתב קול מדבר אליו לדרשה דכל ישראל שמעו, ממילא גם אהרן לא שמע דכבר הושוו ביחד כמו שזכרנו.

וברא"ם הגיה כאן ברש"י יכול שמע את קול הקריאה ומפרשו על אהרן לחוד, והדברים פשוטים כמו שזכרתי. ויש כאן גמגום לפי דעת קצת מפרשים והלא לא דרשינן בשום מקום אליו ולא כתיב לו, עד שכתבו בשם הריטב"א דגמרא גמירא להו דכאן דוקא דרשינן ליה ולי נראה בדרך זה דכאן היה ראוי לומר לו, דכבר פירש"י בהרבה מקומות דכל לי ולו הסמוכים לדבור פירוש שלהם עלי ועליו ובסוף נשא כתיב מדבר אליו, ושם פירש"י מתדבר כלומר שהקול מתמלל לעצמו ומשה שומע מאליו וא"כ לא היה לו לומר אליו דהיינו לנוכח של משה בפניו אלא היה לו לומר לו דפירושו עליו, כלומר שהדבור של הקב"ה היה מענין של משה ואפ"ה כתב אליו, אלא ודאי דלמיעוטא אתי.

כנ"ל נכון מאד בס"ד: מאהל מועד, ולא היה יוצא חוץ לאהל פירוש ואילו היה משה עומד חוץ לאהל גם הוא לא היה שומע כי שם לא היה הקול כלל, וכתב הרא"ם שהקשה הראב"ד דאם היה הקול נפסק ולא יצא חוץ לאהל כלל וכבר היו ישראל עומדים חוץ לאוהל ולא היו רשאים ליכנס עם משה תוך האוהל מדכתיב ונועדתי לך שם לך היא יעודה ולא לכל ישראל כדתניא בת"כ א"כ למה הוצרך למעט כל ישראל מכל הדברות לומר שכל ישראל לא היו שומעים, ותירץ הראב"ד מה שהוצרך למעטן אינו אלא מהדברות שנאמרו למשה קודם הקמת המשכן עכ"ד הרא"ם, וק"ל ע"ז שהרי אמר רש"י שיש למעט מקול לו קול אליו שכל ישראל לא שמעו והך קול אליו כתיב שם ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו כו') הרי דאחר הקמת המשכן הוצרך למעט ולא כדברי הראב"ד.

ובג"א תירץ קושית הראב"ד דלא היה איסור ישראל ליכנס עם משה אלא תוך האהל, אבל הקול היה נשמע בפתח האהל, ובזה הוא ממעט כל ישראל וזה דוחק גדול דודאי חד דינא יש לפתח האהל עם תוך האהל, וג"כ אין לתרץ דהדבור עצמו לא היה יוצא חוץ לאהל אבל קול הקריאה יצא חוץ לאהל, דהא קרא למשה שיבא לתוך האהל, ובזה הכתוב ממעט ישראל שלא שמעו קול הקריאה.

גם זה אינו דהרי פירש"י בסוף, נשא למעט אהרן מן הדברות והדברות לא יצאו חוץ לאהל וא"צ מיעוט, ותו דשם פירש"י דכשמגיע לפתח האהל היה נפסק הקול שנדבר עמו, ושם קאי לפרש פסוק הקול מדבר אליו וכאן כתב רש"י בהדיא דפסוק זה מיירי בקול,, קריאה דיליף מקול לו קול אליו דקול קריאה לא שמעו א"כ גם קול הקריאה נפסק בפתח האהל ועוד כתב הרא"ם וא"ת שהקול נפסק חוץ לאהל אם כן כששכן עליו הענין ולא יכול משה לבוא אל המשכן מיראתו עד שקרא אותו השם כדאיתא במדרש תנחומא היאך נשמע הקול אליו ושמאיש לומר שהמדרש הזה חולק עם המדרש של ת"כ שאמר שהיה הקול נפסק עכ"ד.

ונלע"ד לתרץ קושית הראב"ד בדרך זה, דודאי זהו אמת דישאל לא שמעו לא הקריאה ולא קול הדברות, אלא דביטול שמועתם בתרווייהו לא היה בסגנון אחד, דבטול הקריאה לא היתה מחמת פסיקת הקול דלא היה נפסק אלא יוצא אפילו חוץ לאהל וגם לא היה

חזק כ"כ אלא דלא הגיע אלא לאזנו ולא לאוזן ישראל, אבל קול הדבור היה חזק מאד ואילו היה יוצא חוץ לאהל היו אפילו ישראל שומעים, אלא דהיה נפסק לגמרי חוץ לאהל וזהו מבואר בפסוק שאמר הקול מדבר אליו דלשון הקול מורה על קול חזק כדפירש"י שהוא הקול שנדבר בסיני, וסיים עליו מדבר פירוש דהיינו בדבור היה חזק, ממילא בקריאה בלא דבור לא היה אותו הקול חזק, ואמר על שניהם אליו למעט את ישראל דלא שמעו שניהם אבל לא ראי זה כראי זה.

ודרך זה מוסכם מלשון רש"י סוף נשא שנאמר וידבר אליו למעט את אהרן מן הדברות וישמע את הקול יכול נמוך ת"ל הקול כו' נפסק כו' דלא זכר רש"י רק הדברות והא קול הקריאה ג"כ לא שמע, ותו למה מפרש פסוק וישמע את הקול אחר וידבר אליו ובפסוק הוא מאוחר אלא דנתכוין למה שזכרתי והיינו דלענין קול הקריאה שלא שמע סמך רש"י על מה שנזכר כאן בדבריו מדכתיב אליו ולא לו, וזה לא היה נפסק גם לא היה חזק, אבל למעט הדברות בזה כתב אח"כ שהיה חזק אלא שנפסק, ולפי זה אין כאן יתור בפסוק כלל, והכל ניחא בס"ד: ב) אדם, למה, נאמר.

פירש הרא"ם ולא נאמר איש, והא דהקדים לקושיא זו דמיירי בנדבה. פירש מהר"ן דה"ק בשלמא אי מיירי בחובה י"ל דלהכי אמר אדם למעוטי כותים, אבל עכשיו דמיירי בנדבה וכותים ג"כ שייך בהו נדבה כדאמרינן פ"ק דחולין (דף י"ג:) איש איש לרבות כותים שנודרין ונודבין כישראל א"כ קשה למה נאמר אדם.

והעתקתי זה משום פלפולא, אבל אינו אמת דא"כ בפרשת תזריע דכתיב אדם כי יהיה בעור בשרו מאי קאמרת ביה למה לא נאמר איש, וכי נעיין במה שמרשים רש"י אדם כי יקריב מכם והוא ללא, צורך, אלא תחילה היה להרשים אדם ולפרשו ואח"כ כי יקריב ולפרשו, אלא כוונת רש"י לתרץ פירוש לשון אדם מכם והיה סגי לומר אדם כי יקריב לחוד או כי יקריב מכם לחוד, וזהו שאמר רש"י אדם למה נאמר פירוש לשתוק לגמרי ולא יאמר אלא כי יקריב מכם, וכיון שרש"י רוצה לתרץ קושיא זו שהיא תחילה וסוף דהיינו כפל, ניחא ליה לפרש תחילה כי יקריב המוקדם דמיירי בנדבה, קודם שיפרש המאוחר תיבת מכם כפל עם אדם דחד מינייהו הוא מיותר, וע"כ פירש תחילה כי יקריב שהוא מוקדם ואח"כ אדם, שהקושיא מכח מכם שהוא מאוחר, והרוצה לתלות קושיית אדם לתיבת כי יקריב הוא לפלפל בעלמא ואין בו צורך: הבהמה, , יכול אף חיה, ת"ל בקר וצאן יש להקשות לכתוב בקר וצאן בהמה ל"ל, וי"ל דצריך בהמה משום דרשה דמן הבהמה להוציא הרובע והנרבע: מן הבהמה, להוציא את הרובע והנרבע.

א"ל פשיטא שפסול לקרבן דהא אפילו באכילה אסור דהבהמה היא בסקילה, תירצו התוס' בתמורה ר"פ כל האסורין (דף כ"ח) דמיירי שאין שם אלא עד אחד על הרביעה דאין השור בסקילה אפ"ה פסול לקרבן: מן הבקר להוציא את הנעבד, הא דנקט פסול רביעה מבהמה ונעבד מקרא דבקר ולא איפכא, דכל חד מענינו, דבהמה כתיב אשר יתן שכבתו בבהמה ובבקר כתיב וימירו כבודם בתבנית שור אוכל עשב.

ואין שייך לומר מיעוט אחר מיעוט לרבות כיון שנוכל לדרוש כל אחד בפני עצמו: (ג) תמים, בלא מום. וקשה הא כתיב בהדיא אשר בו מום לא תקריבו.

תירצו בת"כ דהאי תמים צריך להיקשא בעלמא לענין כשם שבעל מום אפילו אם עלה ירד כך מי שאינו זכר אינו לרצון כלל: אל פתח אהל מועד, מטפל בהבאתו. בהבאתו אין פירושו של יקריב הנזכר בפסוק אלא לשון רש"י הוא על אל פתח אהל מועד דהיינו שיביאנו לשם.

ומש"ה מקשה רש"י ומהו אומר יקריב כפל דאין צריך לטיפול הבאתו שזה נלמד מן אל פתח אהל לחוד: יקריב אותו כו', מלמד שכופין כו'. עיקר הלימוד הוא בשביל אמירת רוצה אני, אבל לענין בעל כרחו לא שייך לימוד דהא אין כאן לימוד מן יקריב אותו דהא דרשינן אותו לענין אם נתערב כמ"ש רש"י לפני זה, אלא דעכ"פ משמעות דיקריב הוא לענין בע"כ וא"ל דילמא לא אתא אלא לזה לחוד, דא"צ קרא על כפייה דבכל מצות עשה כופין אותו עד שתצא נפשו כדאיתא בהכותב (דף פ"ו): עד שיאמר רוצה אני.

א"ל דמאי מהני אמירה זו כיון דבעל כרחו אומר כן, דאמרינן אגב אונסיה גמר בלבו להסכים עם מה שאומר בעל פה כי רצונו להיפטר מהאונס, ואפילו בענין ממון אמרינן בפ' חזקת הבתים א"ר הונא תלה אותו עד דזבן ליה קנה דאגב אונסיה גמר ומקנה ליה כ"ש כאן דמצוה הוא: (ה) בני אהרן, יכול חללים ת"ל הכהנים.

בת"כ איתא אוציא חללים ולא אוציא בעלי מומין ת"ל בני אהרן מה אהרן כשר אף בניו כשרים יצאו חללים ובעלי מומין. ובפרשת אמור איתא שם בת"כ בני אהרן יכול חללים ת"ל הכהנים יצאו חללים ומנין לרבות בעלי מומין ת"ל בני אהרן אף בעלי מומין במשמע ע"כ.

וזה הפך ממה ששנו כאן ונראה לתרץ דבפ' אמור לענין טומאה דרשינן בני אהרן ולא בנות אהרן דהן אינן נזהרות מליטמא דהו"א שגם הן אסורות כיון שיש בהן עכ"פ צד קדושה דמזרע אהרן קאתיין ואין ראוי להן להטמאות למתים ע"כ אתא קרא דבני אהרן למעוטינהו דרשאות ליטמא למתים, וא"כ שפיר אמרינן אף בעלי מומין במשמע דבני אהרן דאין ע"ז שום יתור למעטו.

משא"כ כאן לענין הקרבה דא"צ מיעוט על בנות אהרן שלא יקריבו דמהיכי תיתי דאשה תקריב דפשוט שאשה לא תוציא איש בשום מצוה מן התורה, וא"כ יש כאן בבני אהרן יתור, וע"כ צריך אתה לומר למעט בעלי מומין. וא"ל הא כבר נתמעטו בעלי מומין מהקרבה דכתיב כל איש אשר בו מום לא יקרב, דהו"א דוקא בעבודת הקרבה על המזבח אבל בהולכת הדם לא נתמעטו קמ"ל הכא דאפילו לזה פסול כנ"ל לכאורה, אבל אח"כ ראיתי שאין זה נכון כמ"ש בפרשת אמור ע"ש: וזרקו כו' שתי מתנות שהן ארבע.

הפר עומד למטה שא"צ לעלות על הכבש כיון שדמו נזרק למטה מחוט הסיקרא והזריקה היא מן הכלי שנתקבל שם הדם לכותל המזבח כנגד חוודו של קרן המזבח בזוית של קרן מזרחית צפונית ואח"כ בא לו לקרן מערבית דרומית שכנגדה באלכסון וזורק כנגדה לחוודו של זוית, בפ' איזהו מקומן (נ"ג) הקשו למה לא אמרי' מזרחית דרומית וזוית מערבית צפונית דעולה טעונה יסוד וקרן דרומית מזרחית לא ה"ל יסוד: (ז) בני אהרן הכהן כו' הא אם עבד בבגדי כהן הדיוט כו', דאל"כ הכהן ל"ל, וכן בהכהנים, דאי בא למעט חללים הא כבר אתמעט אפילו גבי קבלת דמים דהיא ראשונה לזריקת דם כ"ש

שאר עבודות שאחריה, ובפ"ב דזבחים (דף י"ח) הקשו ל"ל תרי קראי דבפרשת תצוה כתיב והיתה להם כהונה לחק עולם ודרשינן מיניה (שם) בזמן שבגדיהם עליהם כהונה עליהם אין בגדיהם עליהם נחשבו כזרים וזר שעבד חייב מיתה, ותירצו דאי משם הו"א דוקא עבודה דמעכבא כפרה, אבל דלא מעכבא אלא למצוה כנתינת אש של הדיוט ע"ג המזבח לא תבעי בגדים קמ"ל.

וא"ל א"כ קרא דהתם ל"ל, משום דלא הוה ידעינן כאן מה ממעטינן מן הכהן הכהנים: (ח) אשר על המזבח, שלא יהיו הגזרים (פירוש חתיכות עצים גסים) יוצאים חוץ למערכה. והטעם שלא יעכבו רגלי הכהנים בהילוכם סביב למערכה כן איתא בפרק קדשי קדשים (דף ס"ב:): (י) ואם מן הצאן וי"ו מוסיף על ענין ראשון, וילמוד עליון מתחתון שבן בקר נשחט בצפון, ותחתון מעליון שכן כאן טעון סמיכה הפשט וניתוח וכל מה שנזכר לעיל, (כ"ה בפרק איזהו מקומן דף מ"ח): ולמה הופסק כו', אע"ג דבריש הפרשה כתב זה בכל הפרשיות, י"ל מכאן נלמד לכל הפרשיות ונכתב כאן דכאן מוכח טפי דיש דברים סותרים זא"ז, דהוי"ו מדבק הפרשיות וההפסקה מחלקתם, לפיכך אמר שאין כאן חלוקה אלא כדי ליתן ריוח: (יד) מן העוף כו' ואין תמות וזכרות בעוף, א"ל דילמא וי"ו דגבי עוף מוסיף על ענין ראשון וגם בעוף צריך תמות וזכרות דא"כ גבי צאן לא לכתוב זכר תמים ונלמוד אותו מבן בקר מכח הוי"ו של בן בקר, אלא ע"כ דבא ללמד דכל היכא דאית ביה בפירוש תמות וזכרות איתיה, וכל שלא נכתב בפירוש ליתיה.

ועוד יש לפרש דאי הוה תמות וזכרות בעוף קשה מן דגבי עוף ל"ל מה הוא ממעט כיון דאפי' מום פוסל בו כ"ש מחוסר אבר: (טז) בנוצתה, עם בני מעיה. בפרק קדשי קדשים (ס"ה) אמרינן דת"ק ס"ל דלשון בנוצתה מלשון נוצה ממש ואבא יוסי ס"ל שהוא מלשון כי נצו גם נעו, מדכתיב בנוצתה ולא עם נוצתה משמע שהנוצה דבוקה, לזפק והנוצה אינה דבוקה אלא נעור אלא הנוצה היא הקורקבן שהוא דבוק להזפק, והקשה הרמב"ן שהרי שנינו בא לו לגוף והסיר את המוראה ואת הנוצה ואת בני מעיה היוצאים עמה והשליכן לבית הדשן.

ומשנה זו היא משנת אבא יוסי וקתני נוצה א"כ אבא יוסי לא חלק על הת"ק כלל בפירוש נוצתה שהיא נוצה ממש, וא"כ קשה על רש"י שפירש דלאבא יוסי דאינו נוטל רק הקורקבן ולא הנוצה ממש ונ"ל לתרץ דהאי תנא דמתני' ספוקא מסתפק ליה הלכה כדברי מי אם כת"ק, דנוצה ממש לחוד ולא הקורקבן או כדברי אבא יוסי דקורקבן לחוד ע"כ החמיר כדברי שניהם וחותרך שניהן הנוצה וגם הקורקבן וזה הוא כונת רש"י שאמר ורז"ל אמרו כו', פירוש שרז"ל הוסיפו שגם הנוצה ממש נוטל גם בפ"ק דיומא (דף כ"א) איתא כן אמר אביי מוראה ונוצה כו' היו נבלעים במקומן: אצל המזבח קדמה, במזרחו של כבש.

דהו"א לפרש שהשליך המוראה בצד המזבח ובאיזה צד קדמה דהיינו במזרח של הכבש, וזה אינו דהא כתיב לעיל מיניה והקטיר המזבחה וא"כ היה עומד על הכבש שהוא בדרום המזבח כשהיה מקטיר ובאותו מעמד הסיר המוראה והשליכה והיאך יעמוד בדרום המזבח וישליך המאוס לצד מזרח המזבח דרך אור שער המזבח, אלא ודאי דהאי קדמה היינו מזרח הכבש והוא אצל המזבח דנקט קרא ובאותו חלק השליך למזרח שלוולעולם

היה הוא בדרום המזבח על הכבש והשליך המוראה בסמוך לו דהיינו סמוך למזבח במקום שהיה המזבח רחב יותר מן הכבש כי המזבח היה ל"ב אמה על ל"ב והכבש לא היה רק שש עשרה אמה והכל בצד דרום המזבח: ב (א) סלת יהיה קרבנו כו' שהיא הראשונה שבמנחות ריש פרק הרי עלי אמרינן לשון זה ופרכינן עלה א"כ אמר הרי עלי עולה סתם יביא בן בקר שהיא העולה ראשונה ומשני דעיקר המעלה של מנחת סולת דלית לה שם לוי שנקראת מנחה סתם, אבל השאר יש להם שם לוי מנחת מחבת מנחת מרחשת כו' ומה דקאמר שהיא הראשונה כו' לסימן בעלמא נקטיה לידע איזה היא העיקר וא"כ גם כוונת רש"י כן במ"ש שהיא הראשונה: לכך נקראת מנחת סולת.

קשה א"כ יש לה ג"כ שם לוי כמו שאר המנחות, וי"ל דמ"מ כל המנחות היו ג"כ סולת אלא שזו נשתנית בקמיצה: (ב) מלא קמצו, יכול מבורץ פירוש גדוש. וחסר היינו כל שלא הגיע הסולת לתוך פס ידו אלא תופס בראשי אצבעותיו השלש, עם אגודל שהוא דבר מועט, אלא פושט שלש אצבעותיו על פס ידו ומה שנוטל בתוכה הוא הקומץ: לבונתה והקטיר, אף הלבונה בהקטרה סד"א הואיל ולבונה אינה בכלל הקמיצה לא תהא בכלל ההקטרה קמ"ל שאע"פ שאינה בכלל הקמיצה היא בהקטרה.

ומה שפירש"י המקרא שלא כסדר שתחילה פירש לבונתה והקטיר ואח"כ מלא קומצו. נראה כוונתו דיש מקום לטעות ולפרש דעל כל לבונתה פירושו מוסיף על, כל לבונתה שאף היא בקמיצה ועל כולם הוא אומר אח"כ והקטיר, ע"כ פירש תחילה דעל כל פירושו לבד מכל הלבונה וא"כ דלא הוה לבונה בקמיצה דגם בהקטרה אינה קמ"ל לבונתה והקטיר שמ"מ אף הלבונה בהקטרה מדסמיך והקטיר ללבונה, ואח"כ אמר וכ"ת באמת מנלן לפרש על כל לבונתה כן דדילמא מוסיף קאמר ולזה תירץ רש"י דהא כתיב מלא קומצו מסלתה כו' דמשמע שאין נקמצת כלל הלבונה: (ד) וכי תקריב וגו' להכשיר בו שמן שני ושלישי קשה דהא נפקא לן מדכתיב בפרשת תצוה כתיב למאיר אבל לא למנחות דשם לא בעינן זך דהיינו הראשון כדפירש"י שם,, ונראה דבא להתיר כאן אף השלישי דהו"א למאור בעינן זך דהיינו ראשון ולגבי מנחות אפחתייה חז דרגא דהיינו אף השני כשר קמ"ל כאן דאף הג' כשר, ובזה מתורץ ג"כ לא נכתוב למאור, דהו"א דכאן לא הוכשר אלא שני: (ה) ואם מנחה על המחבת כו' אלא צף.

(במנחות ס"ג) פירש"י ששולי הכלי צפון אצל אוגנו ומתפזר השמן אצל אוגנו. ל"א שאמצעית הקרקעית שהוא המקום שמניח בו המנחה היה נקפל מלמטה למעלה ובולט וכשהיו נותנין על אותו המקום הגבוה היתה נראה כאילו היא צפה: (ח) והגיישה הכהן כו' דרומית מערבית.

שיש ראייה לצד מערב כיון דכתיב לפני ה' שהוא כלפי פתח האהל ויש ראייה לצד דרום שנאמר אל פני המזבח דהיינו דרומו ששם יש הכבש למקום פתח הבית הוא פני הבית, ע"כ צריך שתהיה ההקרבה אל זוית מערבית דרומית: (יא) וכל דבש, כל מתיקת פרי כו'. זה צריך ביאור למה כתב כן ועכ"פ קשה למה הזכיר לשון מתיקה בזה ודי היה לו לומר כל הזב מן הפרי.

ונראה כוונתו דלכאורה יש לפרש הך דבש סתם על דבש תמרים דכן הוא בפסוק ארץ זבת חלב ודבש גבי בכורים דאינם אלא מן שבעה מינים ולא מדבש דבורים, ותו דסיים

בזה קרבן ראשית תקריבו כו' דהיינו בכורים שבאים משבעה מינים ומסתמא כיון שאסרה תורה דבש לקרבן אשה והתירה מה שאינו לאשה דהיינו בכורים ודאי האיסור הוא ממש ממין ההיתר דהיינו דבש תמרים, וא"כ אין איסור מפורש להביא מנחה מדבש דבורים או שאר מינים, וזה ודאי אינו דלא מצינו מנחה רק מסלת ומאפה כו', ע"כ פירש"י דדבש היינו כל המינים אסורים וא"כ תקשה לך לשון תקריבו אותם דהיינו אותם הנזכרים באיסור מנחה ע"ז הזכיר לשון מתיקה ולשון דבש אינו אלא לשון מתיק' ואין שום דבר במשמעו אלא כאילו כתיב מתוק דעל מתיקה הבא מפירות אמרה תורה דאיסור למנחה, ומתיקה מותרת בבכורים פירוש ממין השייך לבכורים, ואילו לא זכר רש"י לשון מתיקה אלא סתם כל הבא מן הפרי ממילא לא היה שום דבר הכולל בכל הבא מן הפירות אלא כל אחד מין בפני עצמו לא היה שייך לומר ע"ז תקריבו אותם דמשמעותו כולם וזה אינו, ע"כ זכר לשון מתיקה דזה כולל כל הפירות וכולם שוים בזה ע"ז שייך שפיר לשון אותם בבכורים דפירושו המתיקה השייך איסור בכולם יש לה היתר בבכורים דבא ממחיקה.

וזה חריף: (יג) מלח ברית כו', להקרב במזבח במלח. שהמלח בא מן מים מלוחים שמבשלים אותם.

ומה שזכר אח"כ וניסוך המים בחג ואין ענינו לכאן. אלא שבא לתרץ למה דוקא מים מלוחים זכו להקרב טפי ממים מתוקים, לזה תירץ דשאר המים המתוקים זכו פשיטא להקרב בחג אלא אפילו המלוחים זכו ויש לתת טעם למה זכו המלוחים להקרב בכל קרבן והמתוקים דוקא בחג, דהמתוקים דומים לצדיקים והמלוחים דומים לפושעים, ומצינו שכל תענית ותפלה צריך שיהיו רשעים בתוכם וראייה מחלבונה שבקטורתוע"כ חלקו כאן כבוד לפושעים שישובו וגדול בעל תשובה יותר מצדיק גמור: ג (ג) ואת כל החלב, להביא חלב שעל הקבה בפרק אלו טרפות (דף מ"ט): משמע ברש"י דחלב שעל הדקין, אסור לכ"ע לפי שדבוקים בחלב הקרב בראשם אלא חלב שעל הקיבה מותר לר' ישמעאל ולר"ע גם זה אסור: (ד) על הכבד כו' ובמקום אחר הוא אומר מן הכבד.

הרא"ם פירש שבזה מביא ראייה שנוטל מן הכבד קצת כיון דכתב שם מן הכבד, ואח"כ כתב שאינו מבין דברי רש"י כי משמע שהכבד קרב לגבי מזבח כמו הכליות, וזה ודאי אינו שלא נקרב אלא מעט ממנו ועוד שלמעלה פירש על הכבד על במקום מן ופירוש שיטול גם מן הכבד ואח"כ פירש על הכבד לבד מן הכבד ע"כ.

ואגב חורפיה לא נתכוין כראוי כאן בדברי רש"י ומאד תמוה מה שכתב דמן הכבד משמע שיטול גם מן הכבד, וזה אינו דהא בפרשת נח גבי והנני משחיתם את הארץ פירש"י כמו מן הארץ ד"א את הארץ עם הארץ כו' משמע דלפירוש מן הארץ אין במשמעו עם הארץ. ונראה כוונת רש"י מבוארת ומתוקנת ולא כדרך הרא"ם בזה, דתחילה כתב רש"י דודאי מה שהשוה הכתוב כבד לכליות אינה להקרבה דהא כבד אינה בהקרבה וא"כ לא תימא דאף מקצת מן הכבד אינה בהקרבה זה אינו דמצינו שינוי לשונות בזה דכאן אומר על הכבד ובמקום אחר מן הכבד אלא ודאי דמורה לנו דגם הכבד בהקרבה וע"כ היינו במקצת.



ואח"כ הוקשה לו דכיון דכתיב על הכבד על הכליות משמע דלגמרי הם שוים ואת אמרת שהכבד נקרב במקצת והכליות נקרבים כולם. לזה כתב רש"י שלבד מן הכבד ולבד מן הכליות יסירנה לזו, פירוש שלענין ההסרה שניהם שוים שהיותר צריך להסיר אותה מן הכבד והכליות עכ"פ כל חד לפי ענינו זה במקצת וזה בכולו אבל על כל פנים גם הכבד היא בהסרה ואינה דבוקה בהיותרת כמו בכליות, ע"כ סיים רש"י יסירנה זו כלומר שלזה שוים כבד וכליות אבל לא להקרבה, נמצא הכל ניחא בס"ד: (ה) על העולה מלבד העולה למדנו שתקדים עולת התמיד פירוש דלשון מלבד עולת התמיד משמע שבא ליתן מעלה לעולת התמיד, וע"כ אין המעלה לומר שלא תהיה עולת התמיד נדחית לגמרי כשיש זבח שלמים דמהיכא תיתי זה לדחות החיוב מפני קרבן נדבה של זה אלא ע"כ המעלה היא לענין קדימה שתהיה לעולת התמיד.

וכן הוא הכוונה בפרשת שמיני בפסוק מלבד עולת הבוקר שפירש"י כל אלה עשה אחר עולת התמיד הוא ג"כ מהוכחה, זו שאין מעלה אלא בקדימה. כן נראה לי, ולא כהרא"ם שכתב דכאן לא דייק הקדימה מדכתיב על, דהא לא משתמע אם להקדים אם לאחר אלא דייק מדכתיב בתריה אשר על העצים אשר על האש דמשמע שכבר ערכו העולה, ומ"ש רש"י גבי מלבד עולת הבוקר שהיינו לאחר התמיד סמך על מ"ש במקום אחר, ואשתמיטתיה מה דאיתא בברכות ריש פרק אלו דברים תדיר קודם, וכתב רש"י נפקא לן בזבחים מקרא דכתיב במוספין מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד כו' דמשמע לאחר הקרבת התמיד הקריבו למוספין וקא דרש אשר לעולת התמיד קרא יתירא למילף דבשביל שהיא תמיד הקדימה הכתוב ומכאן אתה למד לכל התדירין עכ"ל.

הרי דמקרא דמלבד כו' לחוד שמעינן ההקדמה לעולת התמיד, וא"ל למה לי אשר על עולת התמיד דזה מלמד של"ת דוקא בקרבן הוה כן ולא בשאר מילי קמ"ל דתדיר קודם בכל דבר. אלא אי קשיא לי הא קשיא לי כיון דילפינן תדיר קודם בכל מקום מקרא דאשר לעולת התמיד למה לי כאן קרא דעל העולה הא פשיטא דתדיר קודם מקרא דאשר לעולת התמיד, ותו דא"כ יש כאן שני כתובים על תדיר קודם ושני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין.

ונראה דהציווי דכאן הוא על המחשבה בשעת הערכה דאז צריך לכוון שתהיה עולת התמיד תחילה וזה מכוון בלשון רש"י שאמר שתקדים עולת התמיד כו' על המערכה, דומיא דפיגול דפוסל במחשבה וא"כ אין כאן שני כתובים בענין אחד דכאן מחדש הפסוק דין אחד מכח היתור, (ג) פר, יכול זקן כו'.

קשה הא לעיל גבי עולה פירש"י מן הכבשים ומן העזים דהם מיעוטים לחולה זקן ומזוהם ול"ל כאן מיעוט אחר לזקן, וכ"ת דהתם גבי עולה וכאן גבי חטאת צריך מיעוט בפני עצמו, א"כ קשה דהו"ל למכתב כאן עוד מיעוט לחולה ומזוהם. וי"ל דלענין פסול דחולה ומזוהם שהוא מאוס שפיר ילפינן חטאת מעולה דמסתבר הוא לפסול משום הקריבהו נא לפחתך, אבל לענין פסול זקן דהיינו יותר מג' שנים אינו מסתבר אלא דגזירת הכתוב לפסול הו"א היכא דגלי גלי דוקא קמ"ל דגם גבי חטאת כן הוא: (ח) ירים ממנו, מן המחובר כו'.

הקשה הרא"ם למה לי זה תיפוק ליה כדאיתא בפרק איזהו מקומן (דף נ') את עור הפר את כל בשרו מלמד שמוציא את כולו כשהוא שלם חוץ לג' מחנות ואח"כ מנתחין אותו ושורפין אותו וא"כ היאך אפשר שירימו החלב אחר הנתיחה שאז היה חוץ לשלש מחנות ונפסלו ביוצא ותירץ מה שתירץ, אבל לענ"ד אין כאן קושיא דהא דצריך להוציאו שלם פירש"י שם דאי במנותת היאך יוכל להוציאו הכל בהוצאה אחת הנתחים וקרבו ופרשו עכ"ל, וא"כ שפיר הו"א דעיקר מצות ניתוח, היינו לנתח כולו וזה יהיה חוץ לג' מחנות, אבל אם לא ינתח כולו אלא במקומיחתוך ממנו חתיכה שהחלב דבוק שם וכל השור לא ינתח רק חוץ לג' מחנות דזה אפשר להוציאו בפעם אחת, קמ"ל דלא יעשה כן דגם זה מיקרי מחובר כשיסיר החלב ממקום חבורו בחתיכה ודוגמא לזה איתא גבי שחיטה דאסור, לשרוט במחובר כמו צפרני ידיו דהאיסור הוא אפילו נחתכה היד וצפורן מחובר בה ה"נ כן, וזהו קמ"ל כאן דאסור לענין הסרת החלב (י) כאשר יורם כו' שאין למדין למד מן הלמד כו' פירוש שמש"ה נכתב כאשר יורם להורות לנו שבכ"מ אין למדין למד מן הלמד בקדשים כו', פי' דבשור זבח השלמים כתיב להקריב גם כליות ויותרת ואח"כ בפר כהן משוח ג"כ כ"כ ואח"כ בפר העלם דבר של צבור לא נזכר בהדיא כליות ויותרת אלא ילפינן לה בהיקש מדכתיב ועשה לפר דהיינו העלם של צבור כאשר עשה לפר של כהן משיח והיינו לענין כליות ויותרת.

ואח"כ בפרשת שלח לך בהעלם של ע"ז לא כתב כלום מן כליות ויותרת אלא דיש היקש בלאו הכי לאלו שנים העלם של צבור והעלם ע"א לענין שגגתם וממילא ילפינן גם זה, ומצינו עוד יתור דכתיב כאשר יורה מזבח השלמים כו' גבי כהן משיח דמורה על כליות ויותרת גביה ובאמת ל"צ ליה דהא נזכר גביה דכהן משיח בהדיא, אלא אמרינן אם אינו ענין לכהן משיח תנהו ענין להעלם צבור, ואכתי קשה למה לי ענין זה להעלם צבור דהא יש ביה היקש מכח ועשה את הפר ללמדו מן כהן משיח אלא היתור דכאשר יורם מורה לנו שאין לך ללמוד שעירי ע"א מן העלם צבור כיון דהעלם צבור עצמו לא נלמד בו אלא בהיקש מכהן משיח ודבר זה אין לנו כח ללמוד אותו דבקדשים דבר הלמד מן ההיקש אינו מלמד לדבר אחר ממנו ע"כ מהני יתורא דכאשר יורם דמורה כאילו כתוב בהדיא גבי העלם צבור כליות ויותרת ממילא שפיר נלמד אחר כך העלם ע"א לענין זה, ומזה ידעינן בכל התורה שאין למדין בקדשים היקש מדבר שהוא עצמו נלמד בו מן ההיקש אלא דוקא מדבר שנזכר בו בפירוש וזהו שכתב רש"י דבשחיטת קדשים דריש האי דכאשר יורם לענין שדבר הלמד מן ההיקש כו' כל זה אמרי' בפרק איזהו מקומן (דף נ') אלא דקשיא לי על רש"י כאן ממה דאיתא בפרק בית שמאי (דף מ"ד) דילפינן דבר זה שאין למדין היקש מן היקש מקרא אחרינא דהיינו מדכתיב גבי העלם צבור ועשה לפר כו' דהך לפר הוא מיותר כיון דהענין מיירי שם בפירוש בהעלם צבור היה די לומר ועשה כאשר עשה כו' אלא דהאי מורה כאילו נכתב בפירוש שם גבי העלם צבור כליות ויותרת ונוכל ללמוד אח"כ שפיר שעירי ע"א מהעלם צבור כיון דבהעלם צבור אינו בא מן היקש אלא נכתב בו בפירוש וא"כ מזה למדנו שאין למדין היקש מהיקש למה לי קרא דכאשר יורם שזכרנו שמלמדנו דבר זה שאין למדין היקש מהיקש וכבר הקשה רש"י קושיא זו בפרק איזהו מקומן (דף נ') ותירץ דמאן דיליף לה מן לפר יתירא הוא אינו לומד באמת דבר זה מן כאשר יורם אלא מוקי לה למילי אחריני והיינו

ר' ישמעאל אבל תנא דבי רב מוקי הך לפר יתירא על פר יום הכפורים ולא על העלם צבור וא"כ צריך ללמוד דאין מלמדין היקש מהיקש מן כאשר יורם, וא"כ קשה על רש"י דכאן שפירש על ועשה לפר היינו פר זה דהיינו העלם צבור והיינו כרבי ישמעאל שזכרנו וא"כ למדנו הך דרשא דאין למדין היקש מהיקש מן לפר ואמאי כתב קודם לזה דבשחיטת קדשים ילפינן למה מן כאשר יורה ונ"ל דהך לפר זה דנקט רש"י אין הכוונה בו להזכיר תיבת לפר הנזכר בפסוק אלא דהוא לשון רש"י ועיקר הלימוד מן ועשה לחוד דהיינו פר זה שהוא העלם צבור, אבל לפר שנזכר בפסוק קאי על יום הכפורים וכתנא דבי רב וא"כ צריך כאשר יורם ללמד שאין למדין היקש מהיקש אלא דקשה לי טובא ליישב דברי רש"י דכאן דהתנא דבי רב דס"ל לפר זה פר של יוה"כ ס"ל דאין, כאן היקש לשעירי ע"א עם העלם צבור דהא איתא בפרק ב"ש (דף ל"ט) לפר זה פר יוה"כ להשוות להעלם צבור כאשר עשה לפר זה פר כהן משיח החטאת אלו שעירי ע"א וא"כ שיש לימוד לשעירי ע"א ע"כ אין לנו היקש בלאו הכי ממילא אין שייכות להיקש זה, אלא למ"ד לפר זה העלם צבור וכן משמע מפירש"י דכאן דכתב החטאת להביא שעירי ע"א לחלב וכליות א"כ אין כאן היקש לע"א להעלם צבור וכיון דפירש"י בפרק ב"ש דלמאן דס"ל לפר זה פר יוה"כ ילפינן מכאשר יורם שאין למדין בהיקש מהיקש בקדשים הא אין כאן היקש לגמרי למאן דדריש לפרש לפר זה יוה"כ אלא יש לימוד לשעירי ע"א מפסוק מפורש ורש"י גופיה כתב ג"ם כאן שהחטאת מביא ברבוי בשעירי ע"א ואין כאן היקש לגמרי בין ע"א להעלם כו' וא"כ למה כתב רש"י דיש לימוד מן כאשר יורם דאין ללמוד היקש מהיקש דהא אין כאן היקש כלל משעירי ע"א להעלם צבור ולא ידענא בר נגר דליפרקה להאי מילתא: (ב) מחוץ למחנה, חוץ לג' מחנות.

שיש ג' מחנות, האחת מחנה שכינה דהיינו מפתח העזרה ולפנים הוא מחנה שכינה ומפתח העזרה עד פתח הבית מחנה, לוייה ואח"כ כל העיר ירושלים היא מחנה כל ישראל דהיינו לאכילת מעשר שני וקדשים קלים ומפתח שערי ירושלים ולחוץ הוא חוץ לעיר. ואך חוץ לשלש מחנות נלמד מדכתיב אצל כהן משיח מחוץ למחנה הרי אחת ובפר העלם צבור דכתיב ושרף אותו כאשר שרף כו' הרי אחת ובפרשת צו אצל שפך הדשן אחת והיה אפשר למילף זה מזה אלא דצריך לכל הנשרפים ג' מחנות כאילו היו נכתבים במקום אחד כולן: על שפך הדשן ישרף שאין ת"ל כו'.

הרא"ם הקשה אדרבה נימא ששנה הכתוב לעכב אפילו בדיעבד כמו שמצינו בהרבה מקומות במה ששנה הכתוב ונ"ל לתרץ דלשון ישרף הוא מיותר כיון שאמר ושרף אותו, ובזה אין שייך שינה לעכב דזה שייך בעיקר המצוה דאמר על שפך הדשן פעם שנית, אבל שריפה יתירה ל"ל, אלא מורה דהשריפה תהיה מכל מקום אפילו בלא שפך דשן דהיינו אם אין שם דשן, כנ"ל בזה נכון: (יח) יסוד מזבח העולה וגו' זה יסוד מערבי לאפוקי שלא נטעה לפרש דהאי אשר פתח אהל מועד קאי על המזבח פירוש איזה מזבח קאמינא היינו שהוא אצל פתח כו' לאפוקי מזבח הזהב שהוא מבפנים ואע"ג דבהדיא אמר מזבח העולה הו"א דכ"ש מזבח הזהב שכשר לשרוף שם כיון דשם מתן קרנות, וסברא זו איתא בגמ' בפירש"י דה"א לומר כן, ע"כ אמר דאין הפירוש כן דלא קאי על מראה מקום איזה אלא על צדדי המזבח עצמם קאמר דהיינו יסוד מערבי שלו ישפכנו לשירי הדם, וע"כ אמר רש"י זה הוא יסוד מערבי שהוא כנגד הפתח דע"ז קאי קרא

הקשה הרא"ם דבפרק איזהו מקומן (דף נ"א) אמרינן דאי כתיב מזבח העולה הו"א כ"ש למזבח הפנימי ע"כ כתיב אשר פתח אהל מועד לעכב דוקא חיצון ולא בפנימי, ועוד מערבי נפקא ליה מסברא משום דכי נפיק מאהל מועד אחר הזייה שלפנים ביסוד מערבי פגע ברישא ואין מעבירין על המצות עכ"ל, ותירץ בדוחק ע"ש אם תרצה.

אבל נלע"ד דלק"מ דדרכו של הרא"ם בסוגיא זו אינו נכון לפע"ד, דמ"ש דטעם מערבי מכח אין מעבירין על המצות, זה אינו דאי לא היה לנו רבוי הו"א דבפנימי הוא שופך במקום מתן קרנות וא"כ זהו עיקר המצוה ואין שייך לומר בזה דמעביר על המצוה היא כיון דעיקר המצוה היא טפי שם, גם לא הוזכר בגמרא ולא ברש"י שום דבר מהא, דאין מעבירין על המצות וגם תמוה לי טובא מה מקשה על רש"י בחומש כאן מ"ש דיסוד מערבי הוא נלמד מקרא דפתח אהל מועד ובגמרא ילפינן לה מסברא הלא הוא ממש בגמרא ורש"י שם איתא ג"כ להא מילתא ממש ובגמרא שם איתא מאי טעמא דמתניתין דתנן שירי הדם היה שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון דאמר קרא על יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד ההוא דפגע ברישא ופירש"י יסוד שכנגד הפתח וזה הוא מערבו של מזבח שהוא כנגד פתח האהל, הכוונה בזה של"ת דפתח אהל מועד קאי על המזבח לסימן איזה מזבח לזה אמר בגמרא דקאי על היסוד שהוא סמוך לפתח דהיינו ההוא דפגע ברישא כשיוצא מן ההזאה וזהו יסוד של מערב, ולסימנא בעלמא נקט האי מילתא דפגע ברישא, שבאמת כל היסודות קרובים לפתח, האהל אלא דההיא דמערב סמוך טפי שתחילה פוגע בו זהו כוונת הכתוב אשר פתח אהל מועד, ולא עלה כלל על דעת הגמרא לומר אין מעבירין על המצות ומה שהקשה עוד הרא"ם דהא בגמרא, נפקא ליה מפתח אהל מועד תמהתי דבגמרא לא הזכיר פסוק אשר פתח אהל מועד בענין הלימודים אלא כל הלימודים הם מלשון העולה הנזכר בפסוק בחמשה מקומות שהזכיר רש"י ודוקא לענין פירוש הכתוב דדוקא יסוד מערבי הוא לזה מביא הפסוק דפתח אהל מועד כמו שזכרתי אבל לענין לימוד דדוקא במזבח החיצון ולא בפנימי זה אינו נלמד מהאי אלא מתיבת העולה, נמצא דמאי דבעינן יסוד מערבי הוא דבר אחר כפירש"י בגמרא וכאן בחומש: (כ) ועשה לפר הזה כו', הנה היינו פר העלם צבור, וכבר זכרתי דדברי רש"י כאן אליבא דתנא דבי רב דדריש לפר היינו פר יוה"כ וא"כ מ"ש רש"י כאן לפר הזה צ"ל דפשוטו דקרא קאי על העלם דבר אלא דמכח היתור דלפר דרשינן פר יוה"כ, אלא דקשה הא כתב רש"י לעיל מה ת"ל פר לרבות פר של יוה"כ כו' וא"כ היינו כמ"ד לפר זה העלם דבר, ותו קשה דבפרק ב"ש (דף ל"ט) אמרינן ועשה כאשר עשה מה בא ללמוד לכפול בהזאתו, פירש"י לעכב אם חסר אחת מהם, וכתב, עוד דאין לומר דאקשינה לכליות ויותרת דהא כתיב בהאי קרא וכפר עליהם ואימורים לא מעכבי כפרה, וא"כ קשה על רש"י דכאן שכתב שבא ללמוד ג"כ על (כב) אשר נשיא יחטא, אשרי הדור כו'.

ולא אמר אשרי הנשיא בזה דא"כ פשיטא שיש שבח לנשיא בזה ומאי רבותיה דנשיא אלא דקאי, על הדור דאפילו אם אינם נותנים לב להביא כפרה על שגגתם מ"מ יש תקוה כיון שיראו בתשובת הנשיא לסוף גם הם יעשו כן: ה (ד) להרע, לעצמו בגמרא ילפינן מה הטבה רשות אף הרעה רשות יצא להרע לאחרים שאין לו רשות: (ח) ולא יבדיל, אינו מולק אלא סימן אחד.

כיון דא"צ אלא סימן אחד בשחיטה כי מלק טפי הוה הבדלה ואע"ג דברוב נמי סגי לכתחיל מצוה בכל הסימן כי מלק נמי רובו לא הוה הבדלה, אבל סימן שני אפי' מצוה לכתתילה ליכא: (יג) מאחת מאלה כו' שיכול החמורים שבהם כו' פירוש טומאת מקדש וקדשיו הנזכר לעיל הוא חמור שזדונו כרת ושבועת העדות היא קלה שאין זדונה כרת אלא שהשוההכתוב בה שוגג למזיד.

וקלה שבקלות היא שבועת ביטוי שאין זדונה כרת ולא הוה שוגג למזיד, ויש שלשה מיני קרבנות, הא' כשבה או שעירה והשני שתי תורים והשלישי עשירית האיפה והו"א שחטא החמור לקרבן החמור והקל לשתי תורים והקל שבקלות לעשירית האיפה, וקשה דהיאך הו"א כן הא בכל הג' עבירות כתיב ואם דל הוא כו', והרא"ם תירץ בדוחק.

ונראה לתרץ בדרך זה דקראי מיירי בעשה אחת מן הג' עבירות אז דינו חלוק בין עשיר לדלות, אבל אם אדם אחד עשה כל הג' עבירות שאז חייב ג' קרבנות הו"א שבזה יביא קרבן חמור וקל וקל שבקלות ואפילו הדל שבדלות שאין חלוק בין עושה אחת מהם שיש שם חלוק בין עשיר לדל ודלי דלות ה"נ בעושה כלם שיש חלוק ואפילו ה מזה אין חיוב על דלות וכ"ש דלי דלות להביא כבש אלא כולם בעשירית האיפה בדלי דלות אפילו על העבירה החמורה, וזה פירוש של מאחת מאלה שאין חלוק בין עושה אחת לעושה מאלה דהיינו כולם: (טו) כי תמעל מעל.

אין מעילה בכ"מ אלא שינוי פירוש שמשנה מרשות הקדש לרשות חולין וקשה הא גבי מעילה בפקדון או בתשומת יד שנזכר בפרק שאחר זה אין שם שינוי מרשות לרשות, ומכח קושיא זאת כתב הרא"ם דרש"י לא נתכוין כאן רק הך מעילה לחוד לא במקום אחר. וזה אינו לפי הספרים שכתוב כאן מעילה בכ"מ.

ע"כ נראה דגם שם הוה שינוי רשות שהרי אין חיוב שם אלא בנשבע על שקר וא"כ פונה עצמו מן הקב"ה, במה שמזכיר שמו לשוא ופורק עול ממנו ודמאי לע"ז שנזכר אח"ז: וכן הוא אומר וימעלו כו'. פירש"י בר"פ הנהנה (ערכין י"ח) ששינוי עצמם מן המקום לע"ז: וכן הוא אומר בסוטה.

פירשו התוס' שם שהאשה בזנותה עושה שינוי שמנחת בעלה ומדבקת בדבר שהוא חולין וגנאי לה. ואח"כ כתבו התוס' דצריך שני דמיונות האלו דהיינו ע"ז וסוטה, דיש כאן שתי עבירות במעילה, האחת היא באם לא נהנה מהקדש אלא שינוי לחוד כמו נטל אבן או קורה של הקדש ובנאה בביתו או שנתנה אשה קטלא של זהב על צוארה בזה אין שם הנאה בשעת ההוצאה עצמה מן הקדש לחולין, יש לימוד מן ע"ז דיש שם שינוי מן רשות הקב"ה ולא הנאה ואפ"ה חייב ועבירה אחרת במעילה שנהנה ובלא שינוי רשות כגון גזבר של הקדש שהיו האבנים של הקדש כבר בידו והוא בונה אותם בביתו, וזה נלמד מסוטה שיש שם הנאה ולא שינוי רשות שבזה שהיא מזנה אינה מוציאה עצמה מרשות בעלה ע"כ.

וקשה דהא אמרינן תחילה שאין מעילה אלא בשינוי, וא"כ היאך מביא ראייה מסוטה כאן, וי"ל דגבי סוטה הוה עכ"פ קצת שינוי בזנות מן רשות בעלה וכ"כ התוס' שם: וחסאה בשגגה מקדשי ה', שנהנה מן ההקדש מלשון רש"י משמע דתרתני בעיני שינוי

וגם נהנה דבו מעל כתיב דבעינן שינוי ואח"כ יליף דבעינן ג"כ נהנה וכן הוא בר"פ הנהנה ת"ר אין מעל אלא שינוי כו' מה חטא האמור בתרומה פוגם ונהנה אף מעילה כו', ואח"כ אמרינן שם דאקשי רחמנא מעילה לסוטה דאע"ג דלא פגם שהרי כבר היא בעולה מבעלה ואקיש ג"כ לע"ז דעד דאית בה שינוי, וצ"ל שם דחדא מינייהו סגי או נהנה או פוגם, והיינו ע"כ שיש חילוק דבמידי דשייך בו פגימה בכל מה שנהנה מזה בזה צריך שיהיה דוקא שינוי בו, אבל במידי דאין שייך לו פגם ברוב פעמים כגון אבן של הקדש בזה חייב בשינוי לחוד, וכן מחלקים התוס' שם בברייתא שזכרתי והיינו דעת חכמים דשם ר"פ הנהנה, וא"כ רש"י מיירי כאן במידי דשייך בו פגימה ע"כ בעינן תרווייהו וזה שלא כדברי הרא"ם דכתב לרש"י הוה וחטאה כמו או חטאה דחד מינייהו סגי: (כה) נפש כי תחטא כו' לפי שכל המלוה כו'.

נראה דבא לתקן מה דקשה דלמה אמר כפל תחטא ומעלה כו', וסגי לומר כמו לעיל נפש כי תמעול לחוד גם כאן, ותו קשה למה אמר מעל בה' ולעיל לא זכר בה' ותו דפתח בה' וסיים בעמיתו ע"כ פירש דהפסוק, תנא והדר מפרש ותרתי מילי קאמר, הא' תחטא, והב' ומעלה, וע"ז מפרש הפסוק מה שאמרתי ומעלה בה' היינו שכיחש בפקדון שאין שם הכחשה רק מן ה', ומה שאמרתי תחטא היינו מכחש בתשומת יד כו' והוא מכחש בעדים ושטר בין כך ובין כך הוה דינו כמו שנזכר בהבאת אשם.

וקשה מאי הכחשה כאן בעדים ושטר ונשבע לשקר דהא כשיש עדים אין נותנין לו שבועה מעיקרא אלא צריך לשלם. ונראה דנתכוין בזה לדרכי חייא קמייטא ריש ב"מ (דף ג') דתני ר' חייא האומר לחבירו מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו בידו חמשים זוז נותן לו, חמשים זוז ונשבע על השאר כדין מודה במקצת שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, וכן הדין כשמראה אח"כ שטר על חמשים, ותרווייהו צריכי דאיכא חומרא בכל אחד דבכופר בעדים ושטר יש באמת ג"כ כופר בה' דכופר באלהים ואנשים, ויש חומר בפקדון שהוא עצמו קבל הפקדון ע"ד חבירו שהאמין בה' והוא קבל הפקדון על דעת זה ועכשיו מקלקל האמנה בזה משא"כ בכופר בעדים ושטר לא היה בפירוש שום סמיכות על הקב"ה רק על עדים ושטר: פרשת צו ו (ב) צו את אהרן, אין צו אלא לשון זירוז מיד ולדורות, בקידושין (כ"ט) יליף כל אחד מאלו מקראי: אמר ר"ש ביותר כו' נראה דבא לתרץ למה נאמר דוקא כאן דבר זה דהא כל הקרבנות נוהגין מיד ולדורות, לזה תירץ דכל הקרבנות יש בהם הנאה לכהנים במה שמגיע לחלקם מן הקרבן א"כ בודאי יזדרז כל אחד שלא להתעצל בעבודה פן יקדמנו אחר משא"כ בעולה שכולה כליל ואין לכהנים חלק בבשרה הו"א שיתעצל בה, וזהו חסרון כיס לכהן של אותו משמר וזה מיקרי חסרון כיס על דרך המבטל כיסו של חבירו שפירושו שמבטל ממנו הריוח שמגיע לו, ע"כ אמר כאן גבי עולה לשון זירוז זה נראה יותר נכון מן הדברים שנאמרו בזה במפרשים: (ג) הדשן אשר תאכל כו'.

משעשתה דשן כו' כוונתו לתקן דל"ת דוהרים הוא מחובר להדשן שאחריו וה"ק שירים דהיינו שיבדיל הדשן ממה שנתערב מכת הדלקה שברי עצים עם אפר יבדיל האפר מן אותו תערובת, וע"ז אמר שישים אותו אצל המזבח. ממילא ישים כל האפר ההוא שנבדל אצל המזבח.

לזה פירש דהך והרים אינו מחובר להדשן ואין פירושו לשון הבדלה אלא לשון הרמת תרומה, וה"ק והרים שיקח תרומה מקצת מן הדשן אשר עשה האש שתאכל את העולה ונעשה כבר דשן מאותו דשן יקח תרומה ואותו תרומה ישים אצל המזבח ולא כולו, וזה פירוש נכון בדברי רש"י, ויש ראייה מדאמר הדשן בה"א, דמשמע שכבר נעשה דשן ונבדל מן העצים: (ד) ופשט את בגדיו אין זה חובה כו'.

נראה דיש לזה הוכחה מדאמר אחרים דמשמע פחותים מן הראשונים שזהו לשון אחרים בלשון הפסוק כמו אלהים אחרים, וכיון שזכר הכתוב פחותים ולא אמר שילבש בשעת שימוש בגדים טובים יותר ממה שהיו עליו בשעת הוצאת הדשן בתחילה אלא דלאו חובה היא אלא מצד דרך ארץ שאדם לוקח בגדים פחותים במלאכה זאת ממה שהיו לו תחילה: והוציא את הדשן, הצבור בתפוח.

פירוש לא הדשן ששם אצל המזבח דא"כ למה צוה לשומו אצל המזבח יוציאנו תיכף אלא דקאי על מה שנשאר על המזבח ונתרבה,, ע"כ אין זה חובה לכל יום אלא כשהוא רבה: (ה) והאש על המזבח תוקד בו, ריבה כאן יקידות הרבה בפ' טרף בקלפי (דף כ"ח) אמרי' שבתחילה היו מבעירין אש על מערכה גדולה שיכולה לקבל כל המערכות של אותו יום ואחר שסידר אותה היה נותן עליה שני גזרי עצים שאם לא היתה המערכה הגדולה מתגברת זאת המערכה של שני גזרי עצים היתה מקיימת אותה אח"כ סידר מערכה שלישית להקטיר עליה איברים ופדרים שלא נתעכלו כל הלילה וקודם מערכה של שני גזרי עצים סידר מערכה שנייה כנגד מערכה גדולה בקרן מערבית דרומית, וממנה היו חותין גחלים להכניס למזבח הפנימי להקטיר קטורת שחרית וערבית, וביזה"כ הוסיף עוד אחת.

זה קיצור מן הגמרא שם: חלבי השלמים, אם יביאו שם שלמים. דאין חובה לשלמים רק נדבה לפעמים.

ורז"ל לא ניחא להו בזה דא"כ לימא חלבי השלמים דה"א משמע שידוע הוא דבר ברור וחוב. אלא פירושו לשון השלם דהיינו שעולת התמיד בבוקר קודם לכל ובערב מאוחר לכל שאין אחריה שום קרבן: אש תמיד כו' אף היא מעל מזבח החיצון תוקד הקשה הרא"ם היאך דרש כאן לענין נר תמיד הא לעיל כתב רש"י דנחלקו רז"ל במנין המערכות שהיו שם וא"כ קאי הפסוק הזה לענין מערכות המזבח וכ"ה בגמרא יומא.

וי"ל דודאי פשטיה דקרא דאש תמיד תוקד בו קאי על מערכות המזבח דאי על הנרות לא היה לו לומר על המזבח אלא מעל המזבח דהיינו שמשם מדליק אבל ההדלקה היא על המנורה, אלא מדרשא דתמיד ילפינן לה גם לנרות ותו דגם לשון בו אינו מיושב אם תפרשוהו על המנורה דמשמע שבמזבח עצמו תהיה יקידה ומאותה יקידה ידליק נר המנורה וא"כ הוה כאילו נאמר כאן שתי יקידות האחת למזבח והשנייה למנורה: (יט) המחטא אותה יאכלנה כו', יצא טמא בשעת זריקת, דמים שאינו חולק בבשר.

ואי אפשר לומר יאכלנה ממש קאמר דטמא בשעת זריקה שלא היה ראוי לעבודה שהוא אסור אח"כ לאכול כלל, דא"כ קטן נמי שאינו ראוי לעבודה בשעת זריקה יהיה אסור

אח"כ באכילה וכ"ת ה"נ דהא מרבין מכל זכר אפילו קטן יאכלנה אלא כאן ממעטינן שלא יהא לו חלק (הכי איתא בריש פרק טבול יום): (כא) ישבר.

לפי שהבליעה שנבלעת בו נעשה נותר פירוש לאחר יום ולילה שאחריו דהיינו בעמוד השחר של מחר וכתב הרא"ם וא"ת למה הצריך הכתוב שבירה הא אינו נעשה נותר עד הבוקר ואז הוא פוגם דהא לינת לילה פוגמת, וי"ל כיון דבעלות השחר איסור נותר ופגימתה באים כאחד ולא קדמה פגימתה לאיסור נותר, הו"ל כמו נותן טעם לשבח, וא"ל ישהנו עד עלות השחר ואע"ג שכבר נאסר הלא כבר נפגם ונותן טעם לפגם, וי"ל כיון דבעמוד השחר דלמחר חל להיות שבירה ומריקה תו לא פקע אפילו לאחר מכאן כמ"ש סמ"ג בהלכות חמץ ומצה עכ"ל ובנ"א כתב עליו במ"ש תירוץ קושיא ראשונה דכיון דפגימותו ואיסורו באין כאחד הו"ל טעם לשבח ואין לזה טעם כיון דעכ"פ אין לו טעם לשבח באותו רגע וכי זה עדיף מנבילה גמורה שנפגמה דאין נקרא טעם לשבח.

ולי נראה ג"כ תמוה תירוץ קושיא שנייה שכתב כיון דבעמוד השחר באין כאחד וחל שבירה עליו תו לא פקע ממנו כו' אין לזה פירוש כלל כיון דבעמוד השחר נקרא נ"ט לשבח לפי דבריו ה"ל כמו בלילה קודם שנפגם ואמאי לא יהיה אח"כ נפגם אחר זמן דהפגימה מתחלת אחר עמוד השחר לפי דבריו.

ולענין קושית הרא"ם בזה עמדתי מרעיד ומשתומם מה זה בידו להקשות כן, דדוקא לענין אכילה דבטעם האיסור תליא מילתא אז יש היתר בנ"ט לפגם שאינו נהנה משא"כ בנותר שדינו בשריפה עיקר מצות שריפה שלו אפילו אחר שהוא נפגם ונשתהא יותר מזמנו דכל זמן שהוא בעולם חייב לשרפו ומה יועיל בזה טעם לפגם וע"כ צותה תורה לשבר הכלי חרס ולמרוק ולשטוף כלי נחשת שלא יבא לידי פגם ויהיה נותר בעמוד השחר, שאסור להביא לידי נותר, וא"כ מאי קשיא ליה להרא"ם דלמה הצריך שבירה כו' דאדרבה מטעם זה צריך שבירה שלא יבא אח"כ לידי נותר ויטען שריפה ומה תועיל פגימתו לבטל מצות שריפה ממנו גם על הג"א תמהתי איך לא הרגיש בזה.

ואני הקשיתי קושיא כזו בטורי זהב שלי ביו"ד סי' ק"ה בדין כבוש כמבושל גבי כלי דקשה למה יהיה אסור הכלי ע"י שנכבש בתוכו מעת לעת דהא אחר מעת לעת מיד האיסור הבלוע הוא פגום ואין אוסר הכלי, התם שפיר שייך להקשות כן כיון שהאיסור שם מחמת בליעת הכלי מן מה שנשרה בו איסור משא"כ כאן שעיקר שבירת הכלי שאמרה תורה בזה לא משום שיפליט אח"כ בתבשיל שיתבשלו בו דודאי אפילו אם רוצה להניחו ולא לבשל בו אח"כ שום דבר אינו מועיל, אלא עכ"פ עושה איסור במה שעושה נותר ופוגם הקדשים וניתק לעשה באם כבר נעשה נותר שטעון שריפה, ולכך צריך כאן שבירה שלא יבא לידי נותר ויצטרך שבירה כיון שאין שייך בו שריפה בבליעת נותר שבו, וכ"ז פשוט בעיני, והרא"ם וג"א סברו שטעם השבירה בכאן משום שלא ישתמש בו תבשיל אח"כ, וזה ודאי אינו כלל דא"כ אין מצוה בשבירה אלא באיסור בישול בה: (כג) וכל חטאת וגו', שאם הכניס החיצונה כו'.

וכיון דלפ"ז מיירי האי קרא בחטאת חיצונה קשה מאי דאמר הכתוב אח"ז לכפר על נפשותיכם דהא אין כאן כפרה בחטאת זו שנפסלה אלא ה"ק אותה חטאת שבאה לכפר



לפי דעתו של זה באש תשרף ואין כאן כפרה: א) קדש קדשים הוא, הוא קרב ואין תמורתו קריבה. יש כאן תימה דבגמרא בתמורה (דף י"ח) איתא אשם הוא, קרב ואין תמורתו קריבה ומקשינן ל"ל קרא והא הלכתא גמירי לה דכל שבחטאת מתה באשם ירעה עד שיסתאב ויפול בה מום ויפלו דמיו לעולה של קיץ, ותמורת אשם מתה ומשנינן אה"נ אלא קרא אתא לכדרב דאמר אשם שניתק לרעייה דהיינו שנאבד ויתכפרו בעליו באחר ונמצא זה ושחטו סתם קודם שנסתאב כשר לעולה ניתק אין לא ניתק לא, פירוש אע"פ שעומד לינתק דאמר קרא הוא בהוייתו יהא ועדיין אשם הוא ולא חזי לאיקרובי לאשם לפיכך פסול.

והנה רש"י כאן פירש ג"כ דהוא, של אשם מלמד דבעינן ניתוק דוקא כמו סוגיא שזכרתי, אבל הוא קרב ולא תמורה א"צ קרא דהלכה מסיני היא, וכאן פירש"י דהוא דכתיב גבי קדשי קדשים מלמד ע"ז, וא"כ קשה קושית המקשן דל"ל קרא הא גמירי לה, ולכל הפחות, היה לו להביא הא דכתיב גבי אשם הוא דהוא של קודש קדשים ולא ילפינן מיניה כלל בגמרא.

ונראה לתרץ דהא עכ"פ קשה היאך מתרץ בגמרא דאתא לניתק לרעייה דוקא סותר מ"ש בברייתא בהדיא אשם הוא הוא קרב ולא תמורתו קריבה וע"כ לתרץ בדרך זה דהאמת דהוא דאשם, הוא אתא למעוטי לא ניתק, וזהו חידוש דיש לטעות ולומר דהתמורה בשחט סתם דקריבה עולה אפ"א ניתק דהא גם מתחילה לא היה ג"כ אשם עצמו אלא תמורה אשם, ע"כ אנו לומדים דהוא אתא למעט תמורה לגמרי דאינה קריבה כלל, והאי מילתא ילפינן לה מהוא של קודש קדשים הוא דמשמע דהתמורה אין קדושת קרבן עליה כלל, וא"ל א"כ למה לא תירץ בגמרא כן דהוא דאשם מלמד שאין בה קדושה כלל לקרבן אפ"א בשוחט סתם, י"ל כיון דע"כ צריך למינקט החילוק שבאשם בין ניתק ללא ניתק שזה עיקר החידוש שבאשם דלא ניתק לא וא"כ אין שום לימוד לאין תמורתו קריבה, וע"כ צריך לימוד לזה מן היא דקדש קדשים וא"כ גם הוא דאשם דרשינן ואין תמורתו קריבה ע"כ נקט ר"ע שפיר דרשה דאין תמורתו קריבה שזהו אפ"א להמסקנא ובקיצור מזרחי פירש דקרא דהוא דקודש קדשים אתי שפיר על אין תמורתו קריבה וללמד שיש עשה על המקריב התמורה דאי מהילכתא הו"א איסור לחוד יש בהקרבת תמורה וכה"ג מתרץ שם לעיל מיניה לר' ישמעאל על לימוד שלו, וא"כ הוא דאשם הוא ע"כ אתא ללא ניתק לא כדמשני בגמרא: (יט) לכהן המקריב אותה כו' ת"ל לכל בני אהרן רבים מקשים הא האי לכל בני אהרן כתיב אח"כ אצל מנחה בלולה בשמן וחרבה, וכן מ"ש רש"י אח"כ ת"ל, לכהן המקריב דכתיב אצל מאפה תנור ואמאי לא נימא שישחילוק לענין זה בין המנחות דזו למקריב וזו לכל בני אהרן, והאריכו לתרץ זה.

ולי נראה בדרך זה, דהאי לכהן המקריב א"א לומר לו ממש ואין שום זכות למשמר, דהא ע"כ צריך להזכיר משמר דהא האי במקריב הוא כל הראוי להקריב כמו אשר יכפר דסמך ליה וא"כ א"א לומר לו לבדו ממש אלא ע"כ כל הראוי באותו משמר קאמר, ואח"כ גבי מנחה בלולה אמר לכל בני אהרן נמי ע"כ לאותו משמר קאמר דודאי א"א לומר לכל הכהנים שבעולם קאמר דא"א לחלק בזה לכל אחד, אלא לאותו משמר קאמר, וא"כ קשו קראי אהדדי בלשון הכתוב דתחילה קורא להמשמר בלשון יחיד ואח"כ קורא

אותו דרך כלל לכל בני אהרן, אלא צ"ל דיש שייכות ללשון כלל וללשון פרט דהיינו שבכל משמר היו בתי אבות כי כ"ד משמורות היו וכל משמר נתחלק לששה בתי אבות וכל בית אב ביומו, נמצא שפיר לשון יחיד שנזכר תחילה דהיינו למעוטי כל שאר בתי אבות וקרא דלכל בני אהרן לרבות כל אותן שהיו באותו יום ולא לבדו ממש.

ואין להקשות על פירוש זה דהיה לו לומר יכול לו לבדו ת"ל המקריב דהיינו כל שראוי להקריב כמו שזכרנו דהא ע"כ צריך להביא ת"ל לכל בני אהרן מכח הקושיא דהא קורא המשמר בלשון כלל כמו שזכרנו א"כ סגי בקושיא זו גם על מה שנאמר לו לבדו ממש, ובדרך הזה מצינו הרבה בגמרא: (טו) ובשר זבח תודת שלמיו כו', וחגיגת י"ד הבאה עם הפסח נאכלת ליום ולילה ובפרשת ראה כתב רש"י לשני ימים, והוא פלוגתא דבן תימא וחכמים בפרק כל הפסולים והרמב"ן חולק על רש"י בזה: (טז) וממחרת והנותר ממנו כו' וי"ו זו יתירה שהרי אינו נאכל אלא שני ימים ולילה אחד שכן הוא הלכה למשה מסיני, ופירוש הפסוק כן הוא שביום הקרבתו יאכל וכן ביום המחרת אם נותר ביום הראשון יאכל, אבל הנותר ביום השלישי מעלות השחר ישרף מיד, אבל בליל שלישי לית ביה אכילה ולא שריפה דהשריפה דינה דוקא ביום דכתיב ביום השלישי באש ישרף: (כ) וטמאתו עליו כו' ואזהרת טמא שאכל את הטהור כו'.

רש"י פירש פסוק זה המאוחר קודם שפירש המוקדם דמתחילה הו"א דקאי האי טומאתו עליו על בשר טמא וא"כ יש לו אזהרה מכח והבשר אשר יגע כו' ועונש מכח האי קרא דטומאתו עליו ונכרתה, אבל אחר שפירש דטומאתו עליו קאי על טומאת הגוף א"כ ליכא בטומאת בשר אלא אזהרה ובטומאת הגוף עונש כאן ואזהרה מכח ג"ש, דהיינו כתיב כאן טומאתו ובטמא שנכנס למקדש שיש שם עונש ואזהרה ה"נ יש כאן גם אזהרה, ואח"כ קשה דא"כ למה לי עוד כרת בטומאת הגוף ומתריך דיש ג' כריתות: אחת לכלל פירוש כל הקדשים דכתיב אשר יקרב אל הקדשים, ואחת לפרט דמיירי בשלמים והוה דבר שהיה בכלל ויצא ללמד לא על עצמו יצא אף כל הכלל כן ולמה יצאו שלמים ללמד כל קדשי מזבח לאפוקי קדשי בדק הבית שאין חייבים עליהן משום טומאה ולא הוה כאן כלל ופרט ואין בכלל אלא מה שבפרט דהכלל והפרט מרוחקים זה מזה כדאמרין בפרק כל המנחות (דף נ"ה) ואחת לקרבן עולה ויורד דאמר בפרשת ויקרא נפש אשר תגע בכל דבר טמא ופירש כאן מה עשה אחר שנטמא קמ"ל בהאי כרת שלישי דגם שם איירי בטומאת קודש: (כו) לעוף ולבהמה, פרט לדם דגים וחגבים בכריתות ר"פ דם שחיטה (דף כ'): ת"ר כל דם לא תאכלו שומע אני אפי' דם מהלכי שתים דם ביצים דם חגבים דם דגים הכל בכלל ת"ל לעוף ולבהמה אוציא אני דם שרצים דם ביצים דם דגים דם חגבים ואימא כל דם כלל עוף ובהמה פרט אין בכלל אלא מה שבפרט עוף ובהמה אין מידי אחרינא לא נפש אשר תאכל כל דם חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט ואמרין שם דמרבה כוי לאיסור דם.

וצריך לתת טעם למה לא זכר רש"י רק דגים וחגבים ולא שאר דברים הנזכרים בגמרא דהם אין בהם איסור דם, ונראה הטעם לפי דאמרין שם בכריתות דשאר דברים יש בהם איסור עכ"פ אבל דגים וחגבים מותר אפילו לכתחילה מש"ה נקט רש"י דגים וחגבים לרבותא דאפילו לכתחילה מותר: ובמסכת קידושין כו'.

אע"ג דכבר כתיב בויקרא בכל מושבותיכם ודרשו בו כה"ג, תירצו בתוס' לענין פסח דחד אתא לח"ל בזמן שבהמ"ק קיים וחד לח"ל בזמן שאין בהמ"ק קיים ה"נ הכא: למה הוצרך לומר. דפריך התם כיון שחובת הגוף נוהגת אפילו בח"ל מושבות דגבי חלב ודם ל"ל ומשני הואיל וכתיב גבי קרבן הו"א דוקא בזמן דאיכא קרבן יש איסור חלב ודם קמ"ל בכל מושבותיכם, הא דפירש"י תחילה לעוף ולבהמה ואח"כ בכל מושבותיכם ובפסוק הוא מוקדם, נראה לתרץ שהכתוב אומר כל אוכל חלב אשר יקריב ממנו אשה לה' כו', ר"ל דוקא בבהמה שראויה להקרבה יש איסור חלב ודם אבל ממה שאינו ראוי להקרבה אין איסור ומה שנאמר לעוף ולבהמה היינו עוף תורים ובני יונה ובהמה היינו טהורה דוקא, ע"ז הייתי מפרש דלהכי אתא בכל מושבותיכם לאסור בכל המינים של דם אפילו אינו ראוי לקרבן, אבל השתא דהך לעוף ולבהמה ממעט דגים וחגבים מכח כלל ופרט וכלל כמו שזכרנו א"כ אין איסורדם בכל המינים א"כ קשה ל"ל בכל מושבותיכם הא בלאו הכי ידענו שאין הדבר תלוי בראוי לקרבן אלא כל עוף ובהמה אסור בהם וע"כ מביא רש"י דבמסכת קידושין מתרץ זה.

וראיתי לתרץ דברי רש"י דהו"א לפרש בכל מושבותיכם דקמ"ל כל המינים שבארצכם כמו שפירש"י גבי סירוס בפרשת אמור ובארצכם לא תעשו כל אשר בארצכם. אבל השתא שפירש"י דדם דגים מותר הוצרך לפרש בכל מושבותיהם ל"ל, וע"ז זה דא"כ דבכל מושבותיכם אתא לכלל לא לכתוב רק וכל דם ממילא משמע כל דם שבעולם וא"כ לא היה לרש"י להפך הפירוש שלא כסדר שאמר הכתוב: (ל) את החלב על החזה כו', יכול שיהא אף החזה לאשים..

קשה מהיכא תיתי כן הא כתיב בהדיא והקטיר החלב והיה החזה לאהרן כו'. תירץ ג"א דהו"א מקצת מן החזה היה לאשים כמו בכבד לעיל דנוטל קצת מן הכבד עם היותרת.

ואין מיושב בזה דשאני בכבד דכתיב יותרת על הכבד דשם יש יתור על הכבד דודאי הוא יותרת על הכבד משא"כ כאן גבי בחזה דהחלב מונח עליה ואין כאן יתור ונ"ל דהו"א דה"ק ידיו תביאנה את אשי ה' היינו החלב והחזה ששניהם שייכים לאישי ה' אלא דרחמנא זיכה לאהרן ובניו משלחן גבוה את החזה כמ"ש בפ"ק דב"ק (דף י"ב) בקדשים קלים דאי משלחן גבוה קא זכה לכהן לא הוה ממון בעלים לקדש בו אשה ה"נ אמרינן כאן דמאשי ה', זכה הכהן ולא הוה ממון בעלים לקדש בו אשה קמ"ל קרא דלא הוי כלל מאשי ה' והוא ממון בעלים.

ובזה ניחא לי לשון הכתוב שאמר אחר זה כי את חזה התנופה וגו' לקחתי מאת בני ישראל ואתן אותם לאהרן הכהן דקשה מאי חידש לנו הכתוב בזה, ולפי מה שזכרתי ניחא דקמ"ל דנלקחו מאת בני ישראל ולא משלחן גבוה ממילא מה שנתתי להם הוה ממון בעלים, וזה דבר חריף ונכון בס"ד: ח (ב) קח את אהרן כו' שבעת ימים קודם הקמת המשכן.

דבר"ח ניסן הוקם המשכן נמצא דבכ"ג אדר היה תחילת המלוואים וכל אותן שבעת ימים היה משה מעמיד המשכן ומפרקו כדי להרגילים ובר"ח ניסן היה הקמתו דרך קבע ששוב לא יתפרק עד יום נסיעתם. וא"ל היאך נאמר ופתח אהל מועד תשבו שבעת ימים והלא היה נסתר בכל יום מן שבעת ימים אלו, תירץ הרא"ם דמקום פתח אהל מועד קאמר,

ולִי נראה דלא היתה הישיבה כל היום כולו אלא בעת הצורך בכל יום דהיינו כשהיה בהקמה דוגמא לדבר בסכות תשבו שבעת ימים דאין פירושו שלא יפסוק משישיבה ההיא אלא לעת הצורך לישב ה"נ כן הוא דבכל יום היה מקימו ב' או ג' פעמים דפלוגתא היא בת"כ: (טו) ויחטא את המזבח, חטאו וטיהרו מזרות ליכנס לקדושה פירוש לא כשאר טהרת המזבח דהוא מספק טומאה דכאן כבר הזה עליו שבע פעמים והיינו טהרת טומאה אלא דכאן היה על כניסתו לקדושה והכתוב מפרש ויתן על קרנות המזבח ויחטא את המזבח דבמתן דם סביב היה לו חטוי וטהרה מן זרות.

ולא כמשמעות דברי הרא"ם דהחטוי היה במידי אחרונא אחר מתן הדם דא"כ היה לו לפרש במה שנעשה החטוי: ויקדשהו, בעבודה זו פירוש דלא קאי ויקדשהו על יציקת הדם אל היסוד ובזה לא נעשה קדושה למזבח אלא דקאי על עיקר העבודה דהיינו מתן דם סביב: טז) ואת יתרת הכבד, על הכבד.

כאן לא נאמר על הכבד אלא דרש"י כתב כאן מה שנזכר בפרשת תצוה על הכבד שפירושו מקצת הכבד עמו, וזה הוכיח רש"י מדאמר כאן יותרת הכבד וא"כ למה הזכיר בפרשת תצוה על הכבד ולא אמר יותרת הכבד כמ"ש כאן אלא דעל דלעיל הוא לדרשה שנוטל קצת מן הכבד עמה: (כב) איל המלאים, איל השלמים שמלואים כו'.

בפ' תצוה דכתיב ומלאת יד אהרן ויד בניו פירש"י על ידי הדברים האלה דהיינו כל העבודות שהיו בימי המלואים. לפי שהמילוי דשם פירושו חינוך שכתב, רש"י שם זה מילוי ידים והחינוך היה ע"י כל העבודות וכן לעיל בפרשה זו פירש"י למלואים ליום חינוך כהונה, אבל כאן דלא איירי אלא בשלמים לבד וקראו מלואים א"א לפרש לשון חינוך דהא כל הקרבנות היו לחינוך, ע"כ פירש שמשלימין הכהנים בכהונתם והיינו שיש מעלה בעבודת איל של שלמים טפי משאר העבודות שהיו אז לפי שיש חלק לכהן העובד ולבעלים זה אהרן ובניו ולמזבח: (כח) ויקטר המזבחה משה שימש כל שבעת ימי המלואים בחלוק לבן.

קשה למה לא כתב רש"י דבר זה לעיל שנזכר הרבה פעמים שמושה עשה מעשה של כהן. ותו חלוק של לבן מאי בעי הכא.

נראה בדרך זה דאחר זה שכתוב על העולה פירושו אחר העולה דקשה לכאורה מאי נ"מ מזה. ותו דכיון דתחילה עשה חטאת ועולה שהם שכיחים בכל שעה ואחר כך איל המלואים שהוא הוראת שעה וממילא היה צריך בגדים אחרים כמו שמצינו ביוה"כ שהיה מחליף בגדיו בין קרבן תמיד ובין קרבן היום ה"נ היה צריך להחליף בגדיו וזה לא נמצא בכתוב, ע"כ תירץ רש"י שבאמת לא היה חילוף בגדים אלא כמו שהיה לבוש לבן בתחילת היום דגם בכל יום היה לובש בגדי לבן בתחילת היום בשעת עבודת התמיד ובהם סיים כל העבודות כל ימי מלואים, ודבר זה אנו לומדים מדכתיב על העולה שהיינו אחר העולה ואחר סמוך משמע שלא הים הפסק בינתיים בחלוף בגדים אלא באותן בגדים שהיו עליו בשעת העולה היו נמי עליו בכל העבודות, וזה דבר נכון בס"ד.

ויש ראייה לפירושו מדפירש"י תחילה על העולה אחר העולה ואח"כ כתב ולא מצינו שוק של שלמים כו' והיה ראוי לכתוב האי ולא מצינו כו' במה שאמר ויקטר המזבחה

דהיינו גם שוק ימין, אלא דרשו סמך אחר העולה למה שאמר משה שימש כל שבעה כו' דזה נלמד מזה כמו שזכרנו: פרשת שמיני ט (א) ויהי ביום השמיני, הוא ר"ח ניסן.

רוצה לתרץ ה"א דהשמיני ולא אמר שמיני דמשמע הידוע ומהו ידיעתו ויחוסו של זה השמיני אלא שהוא ר"ח המפורסם בעשר עטרות השנויות בס"ע ומובא בפ' ר"ע (פ"ז): ולזקני ישראל, להשמיעם שע"פ הדבור כו', דא"ל להשמיעם הציווי של ישראל דהא נזכר אח"כ ואל בני ישראל תדבר אלא ע"כ בשביל הציווי שיצוה לאהרן ויש להקשות כאן דהא כבר אמר משה בפרשת צו זה הדבר אשר צוה ה' לעשות, פירש"י שם ואל תאמר לכבודי ולכבוד אחי ולמה הוצרך לזה שנית כאן.

ותו דלמה שינה כאן הלשון שלא יאמרו מאליו הוא נכנס ולא אמר בלשון דלעיל ונראה דלעיל אמר להוכיח בפניהם שיאמינו לו שהכל הוא ע"י צווי הקב"ה דהיינו כיון שנעשה נס שכל העדה היו עומדים בפתח אהל כפירש"י שם, וכן מצינו הוכחה זו ממש גבי יהושע שאמר בזאת תדעו כי אל חי בקרבכם והיינו מכח, הנס שצמצמו כל ישראל בין שני בדי ארון, אבל כאן לא בא להוכחה אלא ידיעה בעלמא והיינו שכל העבודות בבית המקדש לכהנים היה דרך זריזות שכל הקודם זוכה לעשות, כדאיתא בזה מי שזכה כו' ודבר זה היה קודם חילוק המשמרות בימי האבות כמו שנאמר לבד ממכריו על האבות.

אלא דמ"מ כהונה גדולה אין שייך בה כל הקודם זוכה אלא אותו שבחר לו יה יתברך, ועל זה רמז השי"ת לאהרן שהוא הנבחר במקום שתצטרך בחירה והיינו יוה"כ, וכניסה זו שצוהו משה תהיה לראיה על זה, ע"כ אמר כאן שלא יאמרו מאליו הוא נכנס והיינו דרך זריזות ות והקדים עצמו כמו בשאר עבודות אלא מחמת צווי נכנס ואע"פ שא"צ צווי כי תלוי בזריזות מ"מ כניסה זו היא לכהונה גדולה והודיע הקב"ה בצווי כניסה דעכשיו על כהונה גדולה דצריך שיהיה בחיר ה', ובזה א"צ הוכחה רק ידיעה בעלמא על העתיד בכהונה גדולה.

והרא"ם דחק עצמו לתרץ היכן מרומז כאן כהונה גדולה ולפי דברינו נחא בס"ד: (ב) קח לך עגל, להודיע שמכפר לו הקב"ה כו'. , כתב הרא"ם לא ידעתי היאך מודיע זה, אם בעבור שנראה להם כבוד ה' בלא עגל נמי ידענו זה ע"י קרבנות אחרים, ועוד קשה כי זה מורה שכבר נתכפר אלא שהידיעה נתחדשה עכשיו והיה לרש"י לומר להודיע שנתכפר, לא שמכפר עכשיו, ותו יש להקשות יתור לשון שעשה דנקט רש"י ונראה דעת רש"י דקשה לו יתור לשון קח לך ולא קח סתמא אלא דאמר לך להנאתך שטובה יהיה לך מזה דהיינו שתהיה מכופר עון העגל, אלא שעדיין קשה דהא איתא במדרש תנחומא אמר הקב"ה לישראל יש בידכם תחילה וישחטו שעיר עזים דהיינו במכירת יוסף ויש בידכם בסוף עשו להם עגל מסכה יבוא שעיר ויכפר על מעשה שעיר ויבא עגל ויכפר על מעשה עגל ע"כ, הרי דגם קרבן ישראל היה לכפרה א"כ למה כתב דוקא קח לך ובישראל קחו שעיר עזים ולא אמר קחו לכם.

ע"כ תירץ רש"י דגבי אהרן שהוא עשה העגל צריך פרסום טפי הכפרה שלו, ע"כ צריך שידעו רבים שנתכפר אבל בישראל אע"פ שבאמת גם שם הוא לכפרה מ"מ א"צ שידעו הכל דבר זה כמו באהרן (כנ"ל נכון בס"ד): (ז) קרב על המזבח, שהיה אהרן בוש וירא

לגשת כו'. זה מוכרח מיתור לשון קרב אל המזבח והיה די לומר עשה חטאתך ודאי אין עשיית חטאת אם לא שיקרב אל המזבח אלא ע"כ שהיה בוש לקרב.

אלא דקשה מאי נינהו שני לשונות בוש ויראה. ותו לשון רש"י לכך נבחרת וכי בשביל שהוא נבחר תתבטל הבושה ממנו אין זה ביטול הבושה שהיא מן טבע האדם כמו שמצינו בשאול שהיה נחבא אל הכלים אע"פ שהיה נבחר למלוכה.

ונראה דאהרן היה בוש מצד טבעו להכנס לגדולה וגם ירא מצד יראה שהיא מעלת המלאכים שכל הנהגתם ביראה כמ"ש עונים ואומרים ביראה, והשיב לו משה דבשלמא היראה נאה לך כמו שזכרנו אלא הבושה שלך מצד טבעך צריך אתה לבטל טבעך דאיתא במזרחי לעיל בפר' זו די"מ מפני שהחוטא בדבר אחד ונזוף בו אין מדרכו שישתמש בדבר ואפי' בהזכרה בפה כל עוד שלא נתכפר בו, וא"כ כשיראו שאהרן מביא עגל לחטאת ואינו בוש שמא יזכר עונו נודע שנתכפר, ע"כ אמר כאן למה אתה בוש הלא לכך נבחרת, מרמז בזה כיון שאין אתה בוש נראה לכל שנמחל לך ונבחרת וא"כ א"א לך להיות בוש דאתה מבטל הבחירה בזה, אבל היראה שלך היא נאה לך מצד מעלת השכינה פני אלהים אדירים הוא יתברך: (כג) ויצאו ויברכו את העם, אמרו ויהי נועם ה' אלהינו עלינו יה"ר שתשרה שכינה במעשה ידיכם.

יש לדקדק דבפרשת פקודי בפסוק ויברך אותם משה פירש"י אמר להם יה"ר שתשרה שכינה במעשה ידיכם ויהי נועם ה' אלהינו עלינו וגו', והוא מאחד עשר מזמורים שבתפלה למשה עכ"ל, הרי אמר תחלה יהי רצון ואח"כ ויהי נועם וכאן איפכא. תו לעיל כתב אחר ויהי נועם וגו' וכאן לא כתב וגו'.

תו למה, לו לרש"י להזכיר לעיל שויהי נועם הוא מי"א מזמורים וכי דרכו של רש"י להזכיר מראה מקום: ונ"ל ע"פ ההצעה דהיו צריכים לבקש על שני דברים, האחד שתשרה שכינה במעשה ידיהם, שניה להכרית הקליפות המתאווים להדבק בדבר קדושה ע"ד כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו ודבר זה ברור בכמה מקומות.

ובמזמור ויהי נועם כו' יש שני דברים אלו, דהיינו עד כוננהו הוא תפלה על השראת שכינה, ומן יושב בסתר כו' הוא להכרתת הקליפות כידוע שזה מבריה רוחות הטומאה והקליפות ומש"ה בפ' פקודי ששם לא היה עדיין הקמת המשכן היה צריך לבקש על שני דברים, ומש"ה אמר מזמור ויהי נועם עם מה שכתוב אחריו במזמור שהוא מן אחד עשר כו', דהיינו שתחלתו שהוא בסוף מזמור הקדום לזה לענין השראת שכינה ואח"כ יושב בסתר שהוא הברחת קליפות, ומש"ה התחיל יהי בתפלת יה"ר כי הוא עיקר הבקשה מאלו שני דברים, וע"כ היא נזכרת תחילה במזמור הנ"ל קודם יושב בסתר שאחר מזמור זה, ושניהם חשובים כאחד שהם שייכים לתפלת משה בי"א מזמורים שלו.

אבל כאן שהוקם המשכן בכל יום מן המלואים כבר נכרתו הקליפות ולא הוצרך להתפלל רק על השראת שכינה ע"כ לא אמר יושב בסתר רק פסוק ויהי נועם לחוד דמיירי מזה, וכיון דלא הוצרך לומר יושב בסתר, ע"כ אמר תחלה הפסוק של ויהי נועם לחוד ותו לא, ע"כ לא אמר רש"י וגו' כמו לעיל ואחר זה אמר יהי רצון שתשרה שכינה כו' כיון

ששניהם מעניין אחד אמר תחילה הפסוק ואח"כ תפלת יהי רצון לפרש מה מבקש בפסוק ויהי נועם (כנ"ל נכון מאוד בס"ד).

ומבואר עוד בדברי רש"י שאמר שכל ז' ימי מלואים כו', דמלמדנו בזה שעכשיו לא היו חסרים רק השראת שכינה וכבר היו הכרתת הקליפות כמו שזכרנו: י (ב) ותצא אש, רבי אליעזר אומר לא מתו בני אהרן. רבים מתמיהים מה לנו לפשפש אחר עבירה שלהם והוא מפורש בפסוק בשביל אש זרה ורבים מבקשים למצוא פתח לתרץ זה ולא ניח לי בכל מה שראיתי.

והנלע"ד שכל התנאים שמדברים בזה היה קשה להם יתור בפסוק שאמר ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם א"כ בודאי מתו ול"ל אח"כ וימותו לפני ה' וכן בפ' אחרי מות אמר אחרי מות שני בני אהרן אמר שנית וימותו לפני ה', אלא ע"כ צ"ל שמלבד העבירה המפורשת בפסוק היתה בהם עבירה אחרת שלא היתה ידועה לבני אדם שנתחייבו עליה רק לה' לבדו ית'.

ע"כ אמר מיתה פעם שנית שהיתה לפני ה' ולא לבני אדם, ובזה פליגי תנאי מה היתה העבירה ההיא שהיתה לפני ה', ואמר כל תנא דעתו בזה, ורש"י הביא שנים מהם שהם פשוטים יותר בעיניו וכן הכוונה בפרשת פנחס שנאמר בהקריבם אש זרה לפני ה', כלומר מלבד העבירה אשר לפני ה' לבדו (ג) וידם אהרן, קיבל שכר על שתיקתו.

הוכחה לזה, דקשה למה לא נכתב תחילה שבכה אהרן, אלא הטעם שלא נכתב בתורה מעשה שהיה אם אין נפקותא מזה דלא קיבל שכר על מה שבכה על מיתת בניו אבל על השתיקה קיבל שכר. וע"ז אמר אח"כ ומה שכר כו': בקרובי אקדש.

הא דהיפך רש"י לפרש וידום אהרן קודם לזה משום שזה שאמר בקרובי אקדש, הוא ראייה על קיבול שכר על השתיקה, שהיא שלא בדרך הטבע, דמצד הטבע דהמנחם אינו משבח את המת בפני קרוביו אדרבה אומרים דברים שלא יצטער, כמו שמצינו בפ"ד דב"ק (ל"ח) בעובדא דרב שמואל בר יהודה דשכיבא ברתיה ואמרו לו אילו היתה ראויה לצאת ממנה דבר טוב לא היתה מתה, וכאן ששבח משה להמתים בפני אהרן.

שהם קרובים להקב"ה יותר מהם והיה לו להוסיף בכייה ואפ"ה שתק, ע"כ ראוי לשכר טוב: (ו) ולא תמותו, הא אם תעשו תמותו. דבכ"מ קי"ל מכלל לאו אתה שומע הן והקשה הרמב"ן דהא דרשינן בגמרא בפרק מגלחין (דף כ"ד) הא אחר שלא פרע חייב מיתה כיון דאמר כאן ולא תמותו משמע הא אחר שלא פרע ימות, וא"כ נימא גם כאן גבי אהרן דאין בהם חיוב מיתה אם לא יפרע ולא צריך ולא תמותו, אלא לומר שהם אין בהם עונש אם לא יפרע הא אחר יש לו עונש וג"א הקשה איפכא מנלן שאחר ימות דילמא לא ימות וקרא לא אתא אלא לומר שאם הם לא יפרעו ימותו ותירץ ע"ז דאם אין איסור באחר אם לא יפרע ממילא אין הפריעה שייכא לאבילות כלל וא"כ למה כאן בבני אהרן ימותו אם לא יפרעו דהא אין זה מן האבילות כלל וכאן אין איסור אלא מה ששייך לאבילות ולא, תירץ כלום, דודאי עכ"פ יש זה באבילות שלא יפרע ואסור לו לעשות כן אלא דשמא העובר ועושה זה אינו חייב מיתה, ומש"ה אם בני אהרן עשו זה שפרעו

ראשם חייבים מיתה כי אסור להם לעשות מידי דאבילות: ונ"ל דבכ"מ ודאי הוה לדיוקא דגופיה דמכלל לאו אתה שומע הן, דאל"כ אין צורך לכתוב הלאו או ההן במקום שהוא פשוט, אבל כאן אפשר ג"כ לומר דאתא לאורויי דיוק אחר דהיינו באבל אחר דהוא במיתה אם לא יתאבל במה שחייב להתאבל, ואין לנו הכרעה איזה דיוק הוא אמת אמרינן שניהם אמת וכיוצא בזה אמרינן ריש ב"ק מכדי שקולים הם יבואו שניהם; ואחיכם כל בית ישראל, מכאן שצרתן של ת"ח מוטלת על הכל כו' הקשה מהרא"י מנלן זה דמשום אלו האבלים יצטערו הכל, שמא משום צער המתים שהיו ת"ח יצטערו, ותירץ דא"כ היה לו לומר ואחיהם לייחס האחזה אל המתים, מדאמר ואחיכם יחס האחזה אל המתאבלים: (ט) יין ושכר יין דרך שכרותו, זה דעת ר"א בכריתות פ' אמרו לו (דף י"ג) והיינו שאם לא שתי רביעית בפעם אחת או שנתן לתוכה מים כל שהו פטור, ויליף בג"ש דדוקא יין אבל שאר משקין אין איסור: (י) ולהבדיל כדי שתבדילו נראה כוונת רש"י בפסוקים אלו דלא נפרש דהך ולהבדיל בין קודש לחול הוא ענין בפני עצמו דקא מזהיר על שלא יהא שכור בשעה שמורה להבדיל בין קודש לחול בכל זמן שיצטרך להורות בזה, ולא קאי על ענין ביאת אהל מועד והוה כמו פסוק שאחר זה ולהורות כו', ונמצא דאין לנו אזהרה על העבודה עצמה אלא חובת גברא קא מזהיר שלא יהא שכור בשעת העבודה ממילא אם עבר ועבד כשהוא שכור יש לו עונש אבל בעבודה אין שום פסול.

ועל פירוש זה קשה דא"כ היינו סיפא דאמר להורות כו' דהא גם ולהבדיל מיירי בהוראה, לפ"ז ע"כ פירוש דהך ולהבדיל קאי על לעיל מיניה בענין עבודת אהל מועד וההבדלה היא לענין עבודה אם היא מחוללת והוה נתינת טעם למה לא יכנס שכור בשעת העבודה כדי שיוכל להבדיל בין עבודה מחוללת או לא ונמצאת למד שאפילו בדעבד עבודת שכור פסולה ואע"פ שלא נודע אח"כ פסול, מ"מ הציווי היה שצריך שיהיה בשעת העבודה ראוי להבדיל וזה עבר על הציווי ע"כ אין לו תקנה.

וע"כ אמר רש"י הא למדת היינו לפי פירוש זה דוקא, אבל לפירוש שזה צווי בפני עצמו אין לך לימוד על עובד בשכרות ולא נודע אח"כ פיסול מזה לא נתפרש לפסול, ולפי הפירוש האמתי שזכרנו הוה ובין טמא לטהור ג"כ שייך לעבודה דצריך שיוכל להבדיל בשעת עבודה אם יש פסול טומאה או לא, ולא כמ"ש הרא"ם דהך ובין טמא לטהור שייך למ"ש אחר זה ולהורות כאילו אמר ולהורות בין טמא לטהור, דא"כ היה לו לכתוב בין טמא לטהור אחר ולהורות: (יא) ולהורות, למדנו ששכור אסור בהוראה כתב ג"א דקמ"ל שלא תאמר דהאזהרה היא שיהא ראוי להורות ממילא אם עבר והורה ואין כאן מכשול שהורה להחמיר אין כאן איסור, ע"כ פירש דאסור אפי' בזה.

ותמוהין דבריו דאין שייך לשון הוראה להחמיר, כדאמרינן בפ"ק דכתובות (דף ז') ומי איכא הוראה לאיסור. ודברי רש"י כאן הם שפיר דקמ"ל דודאי מן הסברא אין ראוי להורות כשהוא שכור מכח חשש, ממילא אם עבר והורה אין עליו עונש רק מחמת שהכניס עצמו בספק אבל אין עליו עונש מחמת שעבר על ציווי השי"ת, קמ"ל דיש עליו עונש גם מחמת זה.



וע"ז אמר שפיר אחר זה יכול יהא חייב מיתה כו'. דקשה לרש"י כיון שקמ"ל שיש כאן עונש על עברו על ציווי ה' שצוה שיהא ראוי להורות והוה כענין אזהרת שכור לעבודה שפירושו שיהא ראוי לעבודה, למה חילקם הכתוב וכתב אתה ובניך אתך, ולא תמותו בינתיים, ע"ז תירץ דאין האזהרה שוה דבכהנים בעבודתן במיתה וכאן באזהרת איסור לחוד, ע"כ חילקם הכתוב בפסוק אתה ובניך כו' (כנ"ל נכון בס"ד): (טז) דרש דרש, שתי דרישות הללו מפני מה נשרף זה ומפני מה נאכלו אלו.

כתב הרא"ם לא ידעתי פירושו שהרי, ב' אלו אינם אלא אחת שהדרישה למה נשרף אינה אלא למה זה נשרף ולא נאכל וזה נאכל ולא הושוו באכילה או בשריפה, אבל בת"כ שלפנינו כתוב מפני מה נשרף זה ומפני מה לא נאכלו, וכן בפרק טבול יום (דף קא') איתא מפני מה חטאת נשרפת ואלו מונחות.

פירש"י למה מונחות להמתין לערב הא זריזים לאוכלן בו ביום. לכן נ"ל שטעות נפל בספרים וצ"ל ומפני מה לא נאכלו אלו, שפירושו למה לא נאכלו היום, ומ"ש לעיל אבל בקדשי שעה סמכו על מ"ש משה במנחה ואכלוה מצות דמשמע ששני השעירים האחרים שהיו קדשי שעה נאכלו לא אכילה ממש אלא שהונחו לאוכלן בערב ע"כ.

וג"א כתב גירסא זו נכונה היא כמ"ש ברש"י שלפנינו מפני מה נאכלו כו', והם ב' קושיות למה נשרף זה אי משום אנינות הלא אנינות מותר לכם ולפי דבריכם שאין אתם אוכלים באנינות למה אכלתם את אלו וזה נקרא ב' שאלות האחת לפי האמת והשנית לפי דבריהם ואע"ג דבגמרא לא אמרו כן רש"י פירש לפי פשוטו עכ"ל: ואני אציע לפניך תחילה בקיצור סוגית הגמרא פרק טבול יום (דף ק"א) ואח"כ אפרש בס"ד דברי רש"י.

איתא שם מפני אנינות נשרפה לכך נאמר כאלה דברי ר' נחמיה ר"י ור"ש אומרים מפני טומאה נשרפה שנגעה בשל ר"ח שאם אתה אומר משום אנינות היה ראוי לאוכלו לערב ופירש"י דר' נחמיה לית ליה הך דרשה דבאנינות יאכלוה אלא ה"ק ליה כי כן צויתי, שאף מנחת צבור זו שלא מצינו מנחת צבור כיוצא בה נאכלת, ועל האנינות לא הוזכר למשה לדרוש לאיסור מק"ו ממעשר, וכשהזכירו אהרן הודה לו.

ופרכינן בגמרא שפיר קשה על ר' נחמיה דהיה לו לאוכלו בערב ואפילו לר' יהודה דדרש הן היום הקריבו כו' דאנינות לילה דאורייתא מודה הוא דלאותו יום הותרה לו אנינות לילה דה"ק אני היום אסור ובלילה מותר ולדורות אפילו בלילה אסור וכ"ש לר"ש דאמר אף לדורות מותר באנינות לילה מדאורייתא.

ומתריצין דר' נחמיה סבר אנינות לילה אסור מדאורייתא, ואמרינן תו שם דר"נ דאמר דשעיר ר"ח נשרף משום אנינות מפרש קראי הכי הייטב בעיני ה' שמא לא שמעת אלא בקדשי שעה דהיינו מנחת צבור דאי בקדשי דורות ק"ו ממעשר דכתיב ביה לא אכלתי, באוני ממנו קדשי דורות דהיינו שעיר ר"ח לא כ"ש.

ור' יהודה ור"ש דאמרי מפני טומאה נשרף שעיר ר"ח מפרשים הכי דאמר משה דילמא אגב מרירות צער שלכם פשעתם בו ונטמא א"ל אהרן כך אני בעיניך שאני מבזה קדשי שמים ואפי' אם תקראנה אותי כאלה וכאלה איני מבזה קדשי שמים וא"ל משה וא"כ היה לך לאכול אותו כאשר צויתי במנחה דאפילו באנינות יאכלוה.

א"ל אהרן שמא לא שמעת אלא בלילה אבל ביום אסור ק"ו ממעשר. נמצא דבין לר"נ ובין לר' יהודה ור"ש מותר בלילה אלא דלר"נ דאמר משום אנינות נשרפה צריך לעשות חילוק לענין אכילה ביום בין קדשי שעה דהיינו מנחת צבור שמותר אפילו ביום ובין דורות דהיינו ר"ח דאסור בו אנינות, אפילו בלילה, אבל לר"י ור"ש דס"ל משום טומאה נשרף אין חילוק בין שעה לדורות ומותר בלילה אלא שזה נשרף משום טומאה שנגעה בו ובשאר לא נגעה ואמרינן עוד שם דלר"י ור"ש מותר בלילה ורצו להשהות שיער ר"ח עד הלילה ולאוכלו דהיינו לר' יהודה דבשאר אנינות אסור בלילה דאנינות לילה דאורייתא מ"מ כאן דוקא הותר בלילה ולר"ש אפילו לכל העולם מותר בלילה דאנינות לילה מדרבנן אלא שאירע כאן בשעיר ר"ח אונס שנטמא ומש"ה נשרף ולא היתה שם פשיעה כסברת, משה.

וא"כ, קשה על רש"י דכאן שכתב אבל אנינות לילה מותר שאין אונס אלא יום קבורה א"כ אנינות לילה דרבנן הדרא קושיא לדוכתה למה שרפו של ר"ח מכח אנינות היה להם להשהות עד הלילה ולאוכלו כמו שהקשה ר"ש לר' נחמיה שזכרנו אלא ע"כ דרש"י ס"ל משום טומאה וא"כ אין חילוק בין קדשי שעה לדורות ורש"י נקט כאן החילוק שבין שעה לדורות: ונראה כוונת רש"י בדרך זה שמביא התורת כהנים לענין שתי דרישות והוא בגמרא שלנו בפרק טבול יום (שם) רק שהוזכר שם דרישה שנית ומפני מה אלו מונחות, פירוש למה מונחות עד לערב ולא אכלום ביום ובת"כ שמביא רש"י אומר ומפני מה נאכלין אלו והיא עיקר הגירסא ולא כמו שמגיה הרא"ם לא נאכלין ורש"י מביא הת"כ להורות החילוק שיש בין ת"כ לגמרא שלנו.

והביאור בזה דנקדים תחילה טעם פלוגתא שבין מ"ד משום טומאה ובין מ"ד משום אנינות דלד"ה ודאי אסור משום אנינות בשעיר ר"ח אלא דלענין שריפה בו ביום פליגי דאיתא בפרק כ"ל (דף כ"ב) לענין פסול טומאה בגוף הפסח דישרף מיד אלא דאם יש טומאה בפסול דבר אחר דהיינו שהבעלים נטמאו בזה כ"ע ס"ל דתעובר צורתו, פירוש שלא ישרף מיד ביו"ט כיון דאתחזי לאכילה דהיינו שננטמאו הבעלים אחר, זריקת הדם דתעובר צורתו ור' יוחנן אמר דאפי' נטמאו אחר זריקה דישרף מיד דלא אזלינן בתר איתחזי לאכילה אלא הו"ל פסול הבעלים כפסול הגוף.

ואמרינן שם דגם ר' נחמיה ס"ל דלא אזלינן בתר אתחזאי לאכילה דהא בענין חטאת דאהרן שהיה שם פסול אנינות וזה הו"ל כלאחר זריקה בפסח דכאן בחטאת שייך לחלק לת"ק בין ראוי לאכילה או לא כיון דעיקר מצות פסח לאכילה משא"כ בחטאת דאהרן דעיקרו לכפרה ואכל ישראל שיהיו ראויין, ואמרינן דאם הבעל אונס כמו באהרן דאפ"ה ישרף מיד ולא בעי עיבור צורה, אלא ודאי דפסול בעלים באנינות הוה כפסול גוף החטאת ולא בעי עיבור צורה וה"ה בפסח אפי' לאחר זריקה.

וא"כ כאן אליבא דר' יהודה ור"ש דמשום טומאה נשרף החטאת ולא משום אנינות הטעם הוא משום דהאנינות היא פסול הבעלים ולא פסול גוף החטאת ולא ישרף מיד אלא אחר עיבור צורה וחטאת ר"ח דאהרן נשרף מיד כדאיתא שם בכ"צ, ע"כ צ"ל שהיה שם פסול גוף דהיינו שננטמא החטאת ובוזה ניחא תרתי מילי דהוקשה להרא"ם כאן, האחת שהקשה על מ"ש משה שמא זרקתם דמם אוננים, והוקשה להרא"ם דהא הותר להם אכילה

באנינות כ"ש העבודה כו' שהרי העבודה קלה מאכילה שכ"ג מקריב אונן ואינו אוכל אונן, ודחק עצמו מחמת קושיא זו ולק"מ דהעבודה שכהן עובד באנינות הו"ל פסול גוף שהרי עבודה זו מחוללת כמו דנקט רש"י בזה משא"כ באכילת אונן גם ברש"י בפרק כ"צ מבואר שם אש בין אוכלאונן למקריב אונן: עוד הוקשה להרא"ם במ"ש רש"י שמא זרקתם אוננין היאך עולה על הדעת שיזרקו אחר מיתת נדב ואביהוא והרי הכתוב מורה שזריקת כל הקרבנות היו קודם ירידת האש משמים גם הרמב"ן דחק בשביל קושיא זו ולק"מ ששם בפרק כ"צ כתב רש"י כלשון זה שאפילו מתו נדב ואביהוא לפני הזריקה אין הזריקה נפסלת בכך עכ"ל.

, הרי דהדבר ספק אימתי נעשית הזריקה, ואם כן גם משה היה מסתפק מזה ושאל אחר זה והשיב לו אהרן מה לך בזה שהרי אני כ"ג כו'. והשתא נבאר דברי רש"י בזה דתרי דרישות משה היה שואל דהוא ס"ל דאנינות, לילה מדרבנן כמו שמביא רש"י שאין אונן אלא יום קבורה וא"כ קשה תחילה למה נשרף שער ר"ח היה להמתין עד ערב ולאוכלו וע"כ צריך אתה לומר משום טומאה, ע"ז מקשה היאך פשעתם להביא אותו לידי טומאה כדאיתא בגמרא, ואם נפשך לומר שהניחו אותו זמן ארוך דהוא כל היום עד ערב ולכך נטמא באונס כמשמעות הגמרא שזכרתי, ע"ז קשה למה אלו נאכלין תיכף ביום והלא הם אוננים אלא ע"כ דהתורה התירה האנינות כאן א"כ קשה שנית על השער של ר"ח למה נשרף מאי שנא משעירים האחרים שאין אסורים משום אנינות א"כ גם בשל ר"ח היה לאוכלו תיכף ולא להמתין עד ערב ובזמן קצר יש להזהר מליטמא באונס, וא"כ קשיא שנית למה פשעתם בשמירת קדשים, וע"ז אמר דאין למדין דורות משעה וא"כ היה הכרח להמתין בשל ר"ח, וע"י זה באה הטומאה באונס.

הכי ס"ל לתנא דת"כ בזה והוא נכון, וע"כ מביאו רש"י שהשריפה היתה משום הטומאה שהיתה באונס דהיינו ההמתנה עד ערב, והיה מוכרח לזה משום דאין למדין דורות משעה לאכול תיכף ואין כאן שריפה משום אנינות, אלא דהאנינות גרמה להשהות עד ערב ומכח זה נמשכה אונס הטומאה, וע"י זה נשרף.

וא"כ דברי רש"י על נכון ואין כאן סתירה ברש"י מכח הגמרא שלנו בפרק טבול יום דכל, מה שכתב כאן הוא על פי שיטת הת"כ ולא כגמרא שלנו דאמר ומפני מה אלו לא נאכלין תיכף אלא מונחות. זהו הנראה נאות בפירוש"י, והוא פירוש כפתור ופרח ועולה על שלחן מלכים בס"ד: (יח) כאשר צויתי לכם במנחה.

אמר במנחה שאמר לכם למעלה ואכלתם אותם וכו' אע"ג שגם בשעירים נאמר למעלה בחזה ושוק שלהם תאכלו אותם מ"מ אין ללמוד אכילת גוף השעירים שהם קדשי קדשים מן החזה ושוק שאינם אלא קדשים קלים, ע"כ למד ממנחה שהיא ג"כ קדשי קדשים: (יט) וידבר אהרן, אין דבור אלא לשון עז.

הרא"ם פירש כשיבא הדבור בלשון אמירה כמו וידבר העם באלהים שהיה צ"ל ויאמר מאחר שהוא דבור פרטי, אף כאן היה צריך לומר ויאמר אהרן מאחר שהוא דבור פרטי ולכן כל וידבר שנאמר אחריו לאמר או ואמרת שהוא על הפרט ונשאר וידבר בעבור הכללי ודומה לכלל ופרט לא אמרו בו שהוא לשון עז כמו שאמרו כאן: (כ) וייטב בעיניו, הודה ולא בוש לומר לא שמעתי.

בפרק טבול יום (שם) סיים על זה אלא שמעתי ושכחתי ופירושו שיותר כבוד היה לו למשה לומר לא שמעתי כלל ממה שיאמר שמעתי ושכחתי. שמאמר לא שמעתי הוא מעלה בת"ח כדאיתא באבות (פ"ד) ועל מה שלא שמע אומר לא שמעתי.

וקשה היכן מרומז בפסוק שהודה בלשון שמעתי ושכחתי דילמא הודה בלשון לא שמעתי. וי"ל דוישמע משה הוא יתור לשון דפשיטא ששמע דהא דברו עמו, אלא דה"ק דמשום וישמע משה כבר הוטב אח"כ בעיניו דברי אהרן אלא ששכח מה ששמע: ויש מקשין דכאן משמע דהוי טפי בושה אם יאמר שכחתי ממה שיאמר לא שמעתי, ובשבת (דף קי"ט:) איתא א"ר קטינא אפילו בשעת כשלונה של ירושלים לא פסקו מהם אנשי אמנה דכתיב ובביתי אין לחם ושמלה דהיינו תורה ולא אמר גמירנא ושכחנא, וקשה דילמא אינו רוצה לומר גמירנא ושכחנא דהוא בושת גדול.

ולק"מ דשם על כלל התורה שאינו יודע כלל ממנה בזה הוה גנאי גדול באומר שמעולם לא גמיר שום תורה, והיה לו טפי לומר עשיתי את שלי ולמדתי אלא שנשכח ממני מאיזו סיבה, משא"כ כאן דקאי על דבר אחד טפי ניחא ליה לומר הרבה תורה למדתי אלא דבר אחד לא למדתי עדיין ועוד יש לפרש כאן ולתרץ עוד דהיאך היה אפשר לו לומר לא שמעתי דא"כ אהרן מנא ליה דאם משה לא שנה אהרן מנא ליה, אלא דשכח הודאה של משה היה בזה דכל מי שהוא נכשל בדבר שתלוי בסברא דהיינו שיש פנים להיתר ולאיסור וכל צד יש לו סברא, ודרך בני אדם לומר תחילה סברא זו ואחר זמן נראה לו שהסברא שכנגדה היא מסתבר טפי, אין זה בושת, כי זה מצוי מאד בלומדים שנשתנה דעתם וסברתם ממה שהיה כבר, ממילא עכשיו אין בירור גמור לחזק הסברא האחרונה, ואפשר עדיין לומר כסברא הראשונה אע"פ שאינו מסתבר כל כך וע"כ אין בושת בחזרה זו, וע"כ אם היה אומר לא שמעתי אלא שסברתי היתה להיתר אלא שאהרן הקשה לו כיון שיש סברא להיפך מנא לך להקל א"כ לא היה בושה גדולה כ"כ, אלא עכשיו ששמע לאיסור ושכח והורה להיתר מכח סברא עכשיו שנזכר ששמע בפירוש לאיסור יש בירור עכשיו שסברתו היתה שקר, ובזה יש בושה גדולה, וא"כ לק"מ מההיא דשבת, ששם אין שייך לומר ולחזק סברא הראשונה כלל, ויש בושת מזה, אלא שמשה הודה ע"ז ולא איכפת ליה בבושת: יא (ח) מבשרם לא תאכלו כו' אמרת ק"ו כו'.

הקשה הרא"ם והלא אין מזהירין מן הדין, ותירץ דהא דאין מזהירין מן הדין היינו היכא דליכא איסור דאורייתא בפירוש אבל בהמה טמאה דיש בה איסור דאורייתא בפירוש מכח לאו הבא מכלל עשה דכתיב אותה תאכלו ולא טמאה וכיון שכבר למדנו האיסור מזהירין מן הדין ולוקין עליה, וכ"כ בעל מגיד משנה בפרק ב' דמאכלות אסורות, ונ"ל שדבר זה הוא מבואר בפירוש בת"כ דאמרינן שם נמצא הגמל והארנבת והשפן והחזיר מן הכתוב שאר בהמה טמאה מק"ו נמצא מצות עשה שלהם מן הכתוב ומצות ל"ת מן הק"ו כו' הרי דאין כאן חיוב מצד הק"ו אלא אחר שיש איסור אכילתן מבואר תחילה בלאו הכי מן הכתוב דהיינו מכח הדיוק, אלא דקשה מה שכתב רש"י לפני זה והלא באזהרה היא אלא לעבור עליה בעשה ולא תעשה אמאי לא נימא דדיוק זה בא לכלול את שאין בו סימן טהרה כלל להיות בכלל עשה.

וי"ל דהא אפ"א אם בא ללמד ע"ז מ"מ הרי נכלל בזה כל שאר טמאות ואותן שנכתבים בפירוש באיסור עשה דהיינו גמל וארנבת יש בהם עשה ול"ת ממילא ה"ה השאר יש בהם ג"כ שניהם: (יא) ושקץ יהיו כו' אם יש בהם בנותן, טעם. קשה מאי שנא איסור זה מכל איסורים שבתורה דקי"ל טעם כעיקר ואסורים באיסור נותן טעם בהיתר ולמה לנו לימוד כאן ונראה דמש"ה אמרו בת"כ כמה יהא בהם ויהא אסור משקל עשרה זוז ביהודה שהן חמש סלעים בגליל כו', רצו בזה דודאי אין להחמיר בכל איסורים פחות מנותן טעם והיינו ששים לדין והך מילתא שזכר בת"כ הם אינם כשיעור ביטול ששים ואפ"ה קים להו לרבנן דנותן טעם, ע"כ פירשו דקמ"ל דאפ"ה מקרי בנ"ט: ואת נבלתם תשקצו לרבות יבחושין שסיננן פירוש דכתיב שרץ אשר במים ואלו אינם במים אלא גדילים במשקין בכלי אפ"ה אסורים אם פירשו ממקום רבתייהו מכח האי קרא: (יג) לא יאכלו, לחייב את המאכילן כו'.

נראה דקשה לו על שאמר יאכלו בציר"י דמורה ע"ז שלא יהו נאכלין על, ידך, וע"ז מקשה דילמא הך אתא לאיסור הנאה וכדחזקיה בפרק כל שעה (דף כ"ב) דאמר מנין לחמץ שאסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ בציר"י לא יהא בו היתר אכילה, ע"ז תירץ דהרי כתיב סמוך קודם לזה מבשרם לא תאכלו דמשמע היתר הנאה דס"ל לחזקיה שם דוקא לא יאכלו בלשון נפעל אמרינן דאיסור הנאה אבל לא תאכלו בלשון פעל א"א למידרש הכי.

ואע"ג דהך לא תאכלו כתיב גבי שרץ המים נראה לומר דדין אחד להם דהא כתיב ואת אלה תשקצו מן העוף משמע דדין אחד לשרץ המים ולעוף דלא בא הכתוב רק להזכיר פרטי עוף מי הם, אבל דינם כמו שנזכר לעיל מיניה גבי שרץ המים, ואם כן הוה כאילו נכתבו שניהם במקום אחד (כנלע"ד): (לד) כל אשר בתוכו יטמאו כו' אוכל ומשקה מיטמא מאויר כלי חרס ואין כלים מיטמאים מאויר כלי חרס כו' האי אוכל דנקט רש"י הוא מלשון הכתוב מכל האוכל כו' דאתא לדרש זה, אבל ומשקה דנקט רש"י אין זה מלשון ומשקה שזכר הכתוב ומשקה.

דאותו משקה שזכר הכתוב לא בא לדרש טומאה אלא לדרש הכשר שכל משקה מכשיר הזרעים כמ"ש רש"י עצמו בדבור זה, אלא לשון רש"י הוא דנקטיה דלענין טומאה מולד טומאה הוה מינו של משקה כאוכל ואין ממעט אלא כלים. והרא"ם מחק האי ומשקה מדברי רש"י, ויש ליישבו כאשר זכרתי: שאין אוכל מטמא אחרים אא"כ יש בו כביצה, פירוש אבל לענין טומאת עצמו של האוכל הוא מקבל אפילו הוא כחרדל דאמרינן בת"כ דמדלא כתיב מכל אשר יאכל וכתב יתור האכל ש"מ כל מה דאיקרי אוכל אפילו כל שהוא מקבל טומאה ואשר יאכל מלמד על טומאת אחרים מן האוכל הזה שאז צריך שיהיה האוכל המטמא כביצה דלענין טומאת אחרים צריך שיהיה דבר גדול יותר כמו שמצינו הרבה דברים שמקבלין טומאת עצמן ואין בהם לטמא אחרים, והרא"ם הקשה אימא גם לטומאת עצמן כן, ותירץ דאה"נ דלטומאת עצמן בעינן ג"כ כביצה אלא דמדרבנן החמירו שיקבלו טומאה אפילו בכל שהוא לפיכך לא הביא רש"י אלא בטומאת אחרים שהיא כביצה אפ"י מדרבנן, ודבריו תמוהים דכיון דעכ"פ אף לדידיה טומאת עצמן חמיר טפי דבטומאת אחרים אפילו מדרבנן הוה דוקא כביצה א"כ קושיא מעיקרא

ליתא כיון שיש לפנינו רבוי דהאוכל ומיעוט דאשר יאכל מוקמינן כל אחד על מסתבר שלו וזה פשוט.

(לה) תנור וכירים, כלים המיטלטלים. דאילו מחוברים לקרקע אמרינן כל המחובר לקרקע כקרקע דמי ואינו מקבל טומאה, וכתב הרא"ם שהרמב"ם חולק ע"ז וס"ל בתנור וכירים אפ"י הם בבנין כמ"ש בפירוש המשנה פרק ה' דכלים וס"ל דתנור וכירים הנזכרים בפסוק יש להם דין אחר משאר כלים דמחובר לקרקע כקרקע דמי: והן של חרס.

קשה הא כבר כתב דין כלי חרסדכתיב וכל כלי, חרס כו' והרא"ם כתב שתנור וכירים אינו ממש ככלי חרס שהכלי חרס נעשה מן הטיט ושורפין אותו בכבשן ותנור וכירים הן משאר בניינות הנעשים מן טיט ומיבשין אותם בחמה זולת שישרפו אותן בכבשן, ולא ידענא מה חילוק יש בין זה לזה אידי ואידי טיט נינהו ויש עוד להקשות על הכתוב למה לא אמר לעיל טמאים יהיו לכם להורות שאינו חייב לנתצו גבי סתם כלי חרס.

ונראה דלעיל קמ"ל שכלי חרס הנטמא יש לו תקנה בטהרה ע"י שבירה כדאיתא בת"כ ואותו תשברו מלמד שאין לו טהרה אלא בשבירה, כלומר שאם עשוי לאוכלין יש לו טהרה ע"י שבירה ששובר קצתו עד שיהא בו, נקב שלא יוכלו להשתמש בו באוכלין, וכן בכלי משקה, ואי לא כתיב אלא קרא דלעיל הו"א ואותו תשבורו כולו ולא מהני זה שמטהרו ע"י שבירה, קמ"ל קרא דיותץ דפירושו שאין לו טהרה בטבילה ולהשאר קיים כמות שהוא, אבל שבירת נקב מהני, דא"ל יותץ ממש שהרי נאמר אח"כ טמאים יהיו לכם כפירש"י שאין חייב לנתצו אלא יחזיקנו לימי טומאתו ואי לא כתיב אלא הך קרא דיותץ הו"א דקמ"ל שאין לו טהרה במקוה אלא יחזיקנו לימי טומאתו אבל לטהרו ע"י שבירה לא מהני קמ"ל קרא דלעיל דיש לו טהרה ע"י שבירה ע"י נקב דרך שבירה כנלע"ד: (לו) אך מעין ובור כו' ועוד יש לך ללמוד כו', נראה דיש הוכחה לשני הלימודים דאי למילתא, קמייתא לחוד קשה, למה אמר יהיה טהור למה לי הך יהיה אלא דקאי על מי שהוא טמא עתיד להיות טהור ע"י הטבילה בהם, ואי לבתרייתא לחוד קשה מאי שייכות לזה לכאן דמיירי באיזה ענין בא הטומאה להכלי או לא, אלא ע"כ דגם כאן קמ"ל שאין הטומאה בא אל המים בשום צד, (לז) טהור הוא, למדך הכתוב שלא הוכשר כו'.

קשה זה נלמוד מן פסוק וכי יותן מים כו' דמכלל דבלא מים אינו טמא. והרא"ם בשם ת"כ תירץ דכאן קמ"ל דטהור אפילו באו עליו מים במחובר קודם שנתלשו הזרעים ורש"י למד זה מן פסוק דאשר יבא עליו מים שא"כ אין לך זרע שלא הוכשר וא"כ לא ס"ל כת"כ בזה: ונראה לתרץ לפירש"י ולדקדק עוד בלשון הכתוב שאמר תחילה על כל זרע זרוע אשר יזרע ואח"כ אמר וכי יותן מים על זרעו, לא הוזכר אלא זרע לחוד אלא נראה דיש לטעות ולחלק בין זרע אשר גדל מאליו בלי זריעה ויש אשר זורעין אותו והו"א דכי אמרינן דהוה מוכשר לקבל טומאה דוקא ע"י נתינת מים היינו בגדל מאליו דלא נעשה בו מעשה ליחשב לאוכל אבל בזרע הנזרע ואחשביה לאוכל א"צ הכשר מים אלא נחשב אוכל ע"י מעשה הזריעה קמ"ל דלא מהני זה, וע"כ, האריך רש"י כאן ואמר שלא הוכשר ונתקן לקרות אוכל כו', ולעיל כתב רש"י למדנו שאין אוכל מוכשר ומתקן

לקבל טומאה, ודאי יש כוונה לזה השינוי לשון של רש"י, אלא נראה דכאן בפסוקים אלו רישא רבותא קמ"ל וסיפא רבותא קמ"ל, דרישא קמ"ל דאע"ג דיפול מנבלתם על זרע אשר יזרע ממילא יש לו חשיבות מעשה הזריעה אפ"ה לא חשיב אוכל וטהור הוא כיון שאין שם מים בתלוש, וסיפא קמ"ל דכי יותן מים על זרע לחוד היינו שגדל מאליו ולא נעשה לו חשיבות אפ"ה מהני מים לקרותו אוכל ובעינן בכ"מ דוקא מים, ע"כ כתב רש"י דמן יתורא דפסוקים משמע שלא נקרא אוכל אפי' במעשה זריעה אלא בעינן מים.

זה נ"ל נכון מאוד בס"ד בדברי רש"י, ויש לכונן גם דברי ת"כ בזה. והא דנכפל הכשר מים בפ' זו מוקי בגמרא חד לטמא מת וחד לשרץ: (לט) בנבלתה, ולא בעצמות וגידין.

פירוש כשאין שם בשר על העצמות דאילו יש שם הוה העצמות כמו יד לבשר והוה כאילו כולו בשר הכי איתא בחולין (דף קי"ח): (מ) וטמא עד הערב, אע"פ שטבל צריך הערב שמש. צריך להבין דעת רש"י אם בא לפרש מה דכתיב והנושא את נבלתם כו' וטמא עד הערב קשה מה טעם לא כתב כן על מה דכתיב גבי והאוכל כו', וזה אפשר לומר דבאמת קאי על והאוכל אלא דרש"י אזיל לסדרו דפירש על והנושא קודם שפירש והאוכל כמו שזכרנו בסמוך והוה כאילו כתוב והאוכל אחר והנושא, וא"כ קאי שפיר דברי רש"י על והאוכל הקדום באמת, אלא דקשה למה לא כתב רש"י דבריו על הנוגע בנבלתה יטמא עד הערב, ונראה דרש"י בא לתקן מה שנאמר וטמא בוי"ו דמשמע שרוצה לומר דבר נוסף על מה שלפניו וזה אינו שייך דהרי זכר תחילה טהרה של יכבס בגדיו ואיך יוסיף ע"ז טומאה מש"ה בהך דנוגע כתיב יטמא עד הערב ואין שם דקדוק זה דאין שם נוסף על שלפניו, ע"כ פירש"י דהך וי"ו היא לרבותא דאע"פ שכבר נטהר מ"מ יש לו עדיין קצת טומאה עד הערב שמש ולא הוה כסותר זא"ז, ומש"ה ניחא דלעיל גבי במים יובא וטמא עד הערב כתב רש"י ג"כ כמו כאן ואף לאחר טבילתו טמא הוא.

והכוונה ממש כמו שפירשנו כאן דדרך רבותא קאמר הכתוב וטמא בוי"ו, והרא"ם נדחק בזה עיין שם: פרשת תזריע יב (ב) אשה כי חזריע. אמר ר' שמלאי כשם שיצירתו כו' קשה מאי נ"מ מהיקש זה.

ותו הקשה הרא"ם דבפרק אחד דיני ממונות (דף ל"ח) אמרינן בברייתא דלכך אדם נברא באחרונה שאם יתגאה אדם אומרים לו יתוש קדמך במעשה בראשית, וכדי שימצא הכל לסעודה, ועוד טעמים רבים שכולם אינם שייכים כאן. ועוד הקשה למה כתב דין אדם כי יהיה בעור בשרו אחר דין האשה כי תזריע הלא האשה נבראת באחרונה ונ"ל לתרץ כל זה דכוונת ר' שמלאי לומר דכשם שיש טעם לשבח בבריאת האדם באחרונה כדי שיבא האדם וימצא סעודה מוכנת ה"נ בתורת האדם שנתפרש אחר תורת בהמות וחיות ועופות פירוש לענין איסור והיתר שבהם כדאיתא במדרש על זאת החיה כל אמרת אלוה צרופה לא ניתנו המצות לישראל, פירוש מה שאסור לאכילה אינו, אלא לצרף בהם את הבריות, ובזה הוא אוהב אותנו כדאיתא במדרש שמי שאוהב את עבדו הוא מזהיר אותו מאכילות רעות, ע"כ אמר שכשם שבשעת בריאה נברא האדם באחרונה בשביל מעלתו שימצא מזון ערוך, ה"נ בתורה ומצות שנתן הקב"ה לישראל הוא בשביל טובתן לצרף אותם, ע"כ נזכר באחרונה שיהיה לו צירוף מצות ע"י תורת בהמה וחיה ועופות שאלו המצות יהיו צירוף לבריות, ומש"ה לק"מ מאדם כי יהיה בעור בשרו דשם

אין שייך צירוף, ובזה מתורץ ג"כ למה לא כתב דין העופות שקדמו ליצירה לבהמה אע"פ שהעופות נבראו ביום ה' ובהמה בששי לפי שאין שם נ"מ מן הקדימה: כי תזריע כו' ונעשה כעין זרע כו' היינו מדכתיב כי תזריע שהוא מיותר וקשה הא בעינן ליה לדרשא אחריתי בפרק המפלת והביאו רש"י בפרשת ויגש בפסוק ואת דינה בתו תלה הכתוב נקבות ביעקב וזכרים בלאה דהיינו אם אשה תזריע תחילה יולדת זכר דכתיב אשה כי תזריע וילדה זכר, והרא"ם כתב דמוכח דרשה דלעיל מדאמרין כי תזריע ולא אם תזריע דהוא לשון ספק, אבל כי משמע ודאי והיינו אם מזרעת תחילה, וקשה ע"ז דהא כי במקום אם בהרבה מקומות כמו נפש כי תקריב וכיוצא בו כי תצא למלחמה.

ונ"ל הוכחה לזה דאי לדרשה דכאן דאפ"ל ילדה כעין זרע קשה על זה דהיאך אמר וילדה זכר, דמשמע דדין היוצא מן תזריע דהיינו כעין זרע הוה דינו כמו שנזכר אח"כ וילדה זכר לענין טומאת לידה, וזה אינו דאם ילדה כעין זרע הוה ספק וצריך שיהיה עליה גם דין נקבה מספק להחמיר, אלא ע"כ דה"ק אשה כי תזריע תחילה בודאי תלד זכר, וא"ל דילמא להכי לחוד הוא דאתא, דע"ז יש להקשות מאי שייכות יש ללימוד זה דזריעה תחילה לדין טומאת לידה שפרשה זו מיירי, בה, אלא ע"כ דקמ"ל דיש כאן נ"מ לטומאת לידה ואמרין ביה מספיקא להחמיר: כימי נדת דותה תטמא, כסדר כל טומאה כו' משמע דלא על מספר הימים קאי דזה א"צ לתלותו בנדה דהא כתיב בהדיא וטמאה שבעת ימים אלא על הדינים הנזכרים בנדה קאמר, וקשה למה הזכירה התורה שבעת ימים ולא סמכה גם בזה על כימי נדת דותה כו' כמו בסדר הדינים.

ונראה לתרץ דכיון שמפורש בפרשת מצורע שיש בזבה שני חילוקים מנדה, דהיינו דבנדה לא בעינן שבעה נקיים ולא קרבן אחר טהרתה לאכילת קדשים משא"כ בזבה גדולה דבעינן שבעה נקיים וקרבן לקדשים, והך יולדת דמיא לנדה במספר הימים דהיינו אפ"ל אינם נקיים וע"כ אמר וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה, אבל לענין קרבן דמיא לזבה, ע"כ אמר דדוקא לענין מספר הימים הוי שבעה וא"צ נקיים אבל לענין קרבן הוה כזבה, כנ"ל נכון: (ד) ימי טהרה מפיך ה"א.

הקדים רש"י להביא זה קודם לא תגע להראות החילוק בין הך טהרה שאצל בדמי שהוא שם דבר והוה פירושו טוהר כאילו נכתב בלא ה"א אבל טהרה שאצל ימי פירושו טוהר שלה והה"א היא שימוש לכתיבה, והחילוק ביניהם דגבי דם אין שייך לומר טוהר שלה דהטהרה תלוי בדם טהור ואין זה דם טומאה כלל משא"כ בימי טהרה אין שייך לומר הימים הן טהורים אלא בדידה תליא מילתא, ע"כ פירש טוהר שלה לא תגע, אזהרה לאוכל דילפינן היקש מדכתיב בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבא מקיש קודש למקדש מה מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה כדכתיב ונכרתה הנפש ההיא את מקדש ה' טמא אף קודש שיש בו נטילת נשמה והיינו אכילה דוקא, אבל איסור יש אף, בנגיעה ומש"ה אפקיה לאיסור אכילה כאן בלשון נגיעה דמ"מ יש איסור: יג (ב) שאת או ספחת, שמות נגעים הם.

פירוש שיש ד' מראות נגעים, ב' מהם אבות שהם שאת ובהרת וכל אחד יש לו תולדה, דבהרת היא עזה כשלג, ויש לה תולדה כסיד ההיכל, ושאת היא כצמר לבן, ויש לה תולדה כקרום ביצה, והנך תולדות ילפינן להו מן ספחת דספחת אינו שם נגע אלא לשון



חבור כמו ספחני נא וכאן מחבר הכתוב תולדה לכל אב כמו שזכרנו, והני ד' מראות דוקא מטמאים ולא לבנה שהיא למטה מהם ולא נ"מ בין הני ד' אלא לאצטרופי דהיינו שהאבות מצטרפים זה עם זה לגרים שהוא שיעור טומאה וכן כל אב עם תולדה שלו אבל אב זה עם תולדה של אחר אין מצטרפין, אבל להרמב"ם כולם מצטרפים, וא"ת דלרמב"ם מאי נ"מ שאלו אבות ואלו תולדות.

הנה בתוספתא מובא בפ"י המשנה להרמב"ם והר"ש וז"ל, וכבר שאל ר' יהושע בנו של ר"ע לר"ע על אלו ד' מראות מה תועלת לחלק אחר שכולם מצטרפים והיה להם לומר כל לבן שהוא מקרום ביצה ולמעלה א"ל מלמד שאם אינו בקי בהם ובשמותיהם לא יראה את הנגעים. פירוש שיהיה בקי בהבדל המראות היטב היטב: (ד) ועמוק אין מראה, לא ידעתי פירושו.

דקשה דכל מראה לובן עמוק וא"כ הוא איך אפשר לומר שהנגע לבן ואין מראהו עמוק. והרמב"ן תירץ שאין שייך כאן עמוק כיון שלא השער הפך לבן ממילא שחור הוא והשחרות של השער מפזר ומבטל עומק הנגע.

ואין פירוש זה מוסכם אצל המפרשים כי מה שייך ביטול עומק ע"י שער שחור שהם שנים ואחד עומד בקצה זה והאחר בקצה השני, ונעתיק פירוש התרגום יונתן שכתב ויחמי כהנא ית מכתשא במשך בישרא ושערא במכתשא אתהפך, לחיורא וחזוא דמכתשא עמיק למחווור כתלגא יתיר ממשך בישריה מכתש סגירותא היא, ואם בהקי חיורתא פסידא היא במשך בישריה ועמיק לית חיזייה למיחוור כתלגא יתיר מן משכא ושעריה לא אתהפיך לחיור כסידא ויסגר כהנא.

ומשמעות התרגום לתרץ קושיא של רש"י שזכרנו, ואמר התרגום שפירוש הכתוב השני קאי על מראה כסיד שהיא אינה עמוקה כשלג. אלא שאני אומר על פירוש התרגום לא ידעתי פירושו, דקשה דהא אין חילוק בין שלג לסיד דתרווייהו אבות נגעים הם, ותו קשה במ"ש על פסוק השני דמיירי מכסיד והשער לא נתלבן כסיד הא מפורש ריש פ"ד דנגעים במשנה ששער לבן מטמא בכל מראה לובן דהיינו אפי' למטה מן ד' המראות, וא"כ מה זה שכתב שהשער הוא אינו כסיד, ואין לי ליישב התרגום אלא בדרך זה דהך ומראהו עמוק הוא תנאי לטומאה דהיינו דאין כאן טומאה אלא באם אנו רואין עומק המראה אז דוקא הוה טומאה ודאית, ופירוש הענין הזה הוא דלפעמים שאף עור הבשר הוא לבן קצת ואין שייך שם כמראה החמה אצל הצל כיון דשניהם לבנים ולובן האחד אינו מופלג מן לובן השני הבדל גדול מש"ה אם הנגע הוא כשלג אז בודאי, יש הבדל גדול בינו ובין עור הבשר ע"כ טמא ודאי, אבל אם הנגע כסיד ועור הבשר ג"כ לבן אז אין הפרש גדול, ע"כ אין כאן עמוק מראהו של נגע אף על פי שהוא גדול יותר מלבנונית של העור והעור עצמו גם כן לבן ואז אין כאן טומאה ודאית אלא א"כ השער הוא כמראה הנגע אבל אם אינו כן אין כאן טומאה ודאית, ואע"פ שבשער קיימא לן דאין חילוק בו בין ד' מראות או למטה מהם היינו אם יש בנגע עמוק מראהו בפנינו בודאי, אבל לא בנדון זה, עפ"ז אמר שפיר דאין כאן טומאה ודאית כיון שאין עמוק מראהו אין כאן מראה השער כמו הנגע, ע"כ צריך הסגר, ואפשר לי לומר דגם רש"י ס"ל דרך זה אלא שאין לנו ראיה מן המשניות על זה החילוק, ע"כ אמר רש"י לא ידעתי פירושו ולא אמר

איני יודע פירושו כמו שאמר בסוף תולדות על פסוק אם יעקב ועשו איני יודע מה מלמדנו, אלא דכאן יש לו פירוש על הפסוק כמו שזכרנו אלא שאינו יודע לו יסוד וראיה, כי דרכו של רש"י לכתוב כל דבריו ע"פ הגמרא או ת"כ משא"כ כאן.

כנלע"ד נכון: והסגיר, יסגירנו בבית אחד הרא"ם פירש דתיקן בזה של"ת דהסגר קאי אנגע אלא על האדם קאי ואין פירוש זה נכון, דודאי אין סגירה לנגע בלא האדם, ותו מה זה שמאריך לומר בבית אחד ולא יראה כו', אלא נראה דהלשון והסגיר אותו שבעת ימים משמע דמשך ההסגר יהיה שבעה ימים וא"כ צ"ל דבכל הז' ימים יסגירנו פעם במקום זה ופעם בבית אחר באופן שבכל יום תהיה סגירה אחת, ע"כ פירוש שהסגירה תהיה פעם אחת בבית אחד אלא שלא יראה אותו שבעת ימים ואז יוכיחו הסימנים, לאפוקי אם יראה אותו תוך שבעה אפי' אם פשה אין טמא דאפשר שישתנה בסוף: (ה) בעיניו, במראהו ובשיעורו הראשון.

קשה א"כ ל"ל אח"כ לא פשה. ונראה דע"כ צ"ל דבעיניו כולל כאן גם השיעור אע"ג דבכ"מ קאי על המראה לחוד כמו עין הבדולח עין הארץ, כאן א"א לומר דבעיניו קאי על המראה לחוד והשיעור נלמד מן לא פשה דא"כ הול"ל ולא פשה בוי"ו כיון שהוא תנאי שני, אלא ע"כ דלא פשה הוי פירוש על בעיניו דנכלל בו גם השיעור ואי לא כתיב אלא בעיניו לחוד הו"א דלא קאי אלא על המראה כמו בכ"מ ואי לא כתיב אלא ולא פשה הו"א דבמראה לית לן בה ע"כ אמר תחילה לשון כולל למראה גם לשיעור, ופירשו בלא פשה דמה שאמרתי לך בעיניו היינו גם לא פשה: (ו) כהה כו', הא אם עמד במראיתו או פשה טמא.

קשה ל"ל זה והלא בכל התורה אמרינן מכלל הן אתה שומע לאו. ותו הקשו רבים קושיא אלימתא על דכתב כאן נגד המשנה פ"ק דנגעים דאמר לפטור את העומד בסוף שבוע שני, ופירשו הר"ש והברטנורה שהעומד בשיעורו ולא פשה ועמד במראהו אע"פ שלא ירד למטה מן ד' מראות פוטרנו בסוף שבוע שני והא דכתיב וראה הכהן אותו ביום השביעי שנית והנה כהה כו' וטהרו הכהן לאו למימרא דאין מטהרו אא"כ כהה אלא לאשמועין דאפי' נשתנה משלג לסיד או מסיד לשלג לא אמרינן נגע אחר הוא וחוזר ומסגירו כמעיקרא אלא כעומד דמי ומטהרו עכ"ל.

וכן איתא בת"כ בבגד שעומד בראשון מסגיר ובשני שורף ובאדם עומד בראשון מסגיר ובשני פוטר, והיאך כתב רש"י שהעומד בשני טמא, ורבים מבקשים לתרץ ולא נתיישב להרואה כלל. ע"כ נלע"ד שיש כאן ט"ס ברש"י דמ"ש או פשה טמא צ"ל ופשה טמא, וכוונתו לפרש הפסוק כמו שאמרו במשנה והיינו דל"ת כהה הנגע דוקא הא עמד במראהו במראה והשיעור שלא פשה טמא אלא גם זה טהור והדיוק דקרא אינו אלא לומר דוקא בעומד בשיעורו פטור אבל בנשתלח בפסיון אע"פ שבמראה עומד במראה הראשון טמא.

וכהה ממראיתו דנקט רש"י פירוש מראה הראשון נאבד והיינו נשתנה מראיתו של אחד ממראות נגעים ונעשה מראה אחד מן הד' נגעים, לא אמרינן דזה הוא גריעותא דהוה נגע אחר קמ"ל דאכתי הוה עומד, והכי הוא כוונת רש"י כאן דלא תטעה לומר תחילת המקרא דהיינו כהה הנגע וסוף המקרא דהיינו לא פשה תרווייהו הוויין לדיוקא ממילא

אם חסר אחד מהם טמא, קמ"ל דלא אמרינן כאן דיוק אלא בסיפא דלא פשה הוה הדיוק דפשה בכל גווני טמא, אבל רישא אין שם דיוק אלא קמ"ל שם לגופיה אפילו אזלה המראה הראשונה כיון שלא פשה טהור ולא אמרינן נגע חדש הוא אלא ישן הוא ומיקרי עומד והוא טהור, וא"כ הוויין דברי רש"י ממש כדברי, ה שזכרנו בפירוש, המשנה וא"ל מנלן באמת דרישא לא לדיוקא אתי ולהקל, אמאי לא נימא לדיוקא אתא ולהחמיר, דבלא כהה טמא וכפשוטו של מקרא, נראה דאי תימא כן דבעינן דוקא נשתנה א"א ליישב הפסוק, דבמאי מיירי האי נשתנה אי לחוץ מן ד' מראות ל"ל לא פשה והא אפי' פשה טהור כיון שאין כאן מראה נגע כלל אלא תוך ד' מראות ותפרש שנשתנה מעזה לכהה דהיינו שנשתנה משלג לסיד ומש"ה טהור כיון שהוא למטה ממנו, תקשה לך אם הנגע הוא במה שכהה יותר ביניהם דהיינו כקרום ביצה היאך שייך בזה ולמטה ממנו שהרי למטה ממנו אין שם מראה נגע כלל, ואין צ"ל שבכל המראות מיירי קרא דהא נזכרו בקרא, ותו כיון דכל הנגעים מצטרפים כדלעיל וכולם שוים לטמא מה מועיל שינוי מזה להקל כיון דכולם שוים לטומאה, ומטעם זה נמי א"א דבעינן שינוי לטהר דהיינו לחמור ממנו דאדרבה זה יועיל להחמיר דוקא אלא ע"כ דפסוק דכהה לא בא לדיוק כלל אלא לגופיה איצטריך דאע"פ שנעשה שינוי יהיה מה שיהיה אפ"ה מיקרי עומד וטהור ואין כאן דיוק אלא מן לא פשה דאי פשה טמא בכל גווני כנ"ל נכון: (יא) צרעת נושנת היא כו', שלא תאמר הואיל ועלתה מחיה כו', דקשה למה הוצרך לומר צרעת נושנת מאי נפקא לן מינה אם היא ישנה או חדשה, לזה תירץ דהכתוב בא לומר שהואיל ויש למעלה מראה בשר הרי התחילה להעלות ארוכה ואח"כ תתרפא כולה ותחשוב זה לסימן טהרה קמ"ל נושנת היא ואדרבה היא סימן טומאה, ובחנם השאיר הרא"ם כאן בצ"ע: (יז) וביום יש יום שאתה רואה ראיתי מקשה אמאי לא דרשינן כאן ללמד שראיית נגעים דוחה שבת כמו דדרשינן ובפרק ר"א דמילה) וביום השמיני ימול אפי' בשבת, ודחק לתרץ מה שתירץ ואיני יודע קושיא כלל דודאי ראיית נגעים מותר בשבת דלא הוה אלא הוראת איסור והיתר ומותר בשבת וא"צ קרא לזה, ואפי' דין מותר בשבת מן התורה אלא מדרבנן אסור שמא יכתוב וגבי מומי בכור אין רואין ביו"ט הוא מדרבנן: (לג) ואת הנתק לא יגלח מניח שתי שערות סמוך לו, פירוש מגלח חוץ לנתק ומניח שתי שערות סמוך לנתק: (לז) טהור הוא וטהרו הכהן, הא טמא שטיהרו הכהן כו' וה"ה טהרה שטמאו הכהן שטעה הוא טהור כמ"ש הרא"ם, וא"ל, למה לא כתב הכתוב דבר זה דהוה רבותא טפי דאזלינן לקולא ולא משגחינן במה שטימא הכהן, דזה פשוט הוא דמיד שנודע הטעות שטעה הכהן במה שטימא הוה כאילו לא אמר הכהן כלום וממילא טהור הוא, משא"כ בטמא באמת וטעה בטהרתו דזה צריך הכהן לטמא אותו בפירוש, דהא כל טמא באמת אינו טמא עד שיאמר הכהן טמא: פרשת מצורע יד (ג) אל מחוץ למחנה.

חוץ לג' מחנות. אע"ג דכבר הוזכר לעיל שהמצורע הוא חוץ לג' מחנות וא"כ ודאי שם יצא הכהן לראותו מ"מ כיון, שכתוב כאן והובא אל הכהן הו"א שהכהן יוצא חוץ למחנה אחת ולשם יובא המצורע אליו קמ"ל דזה אינו, והאי והובא יש לו דרשות כגון שבע"כ של מצורע יובא אל הכהן ועוד דרשות אחרות: (ד) חיות, פרט לטרפות.

נראה דלמ"ד טריפה חיה מ"מ ממעט שפיר מחיות טרפות דה"ק מה שהוא אין ספק בו ויש בו ריעותא למיתה כגון טריפה לדידיה דעכ"פ יש בוסכנת מיתה. והוצרך כאן למעט

טריפות אע"פ שכבר ממועט טריפות מכל הקרבנות הו"א שזה שאינו נשחט כדין קרבן אלא מחוץ לג' מחנות כשר בטרפות קמ"ל דאפ"ה ממעטינן טרפות: טהורות, פרט לעוף טמא.

לשון לעוף הוא מיותר ודי לומר פרט לטמאות כמ"ש גבי חיות פרט לטרפות ותו קשה דכאן משמע אי לאו טהורות הוה אמינא דכשר, בטמאות ואע"ג דכתיב צפרים משמע דגם טמאים בכלל צפורים וע"כ צריך מיעוט, והלא בפרק שילוח הקן (דף קל"ט) אמרינן דעוף טמא פטור מלשלח מדכתיב כי יקרא קן צפור וטמא לא אשכחן דאיקרי צפור ויש עוד לדקדק מ"ש רש"י לפי שהנגעים באים על לשון הרע כו', למה לא כתב רש"י על מה שנאמר צפורים לפי שזה בא על לשון הרע.

ונראה לתרץ כ"ז דרש"י מדקדק בזה דמ"ש בגמרא שצפור מורה על טהרה מזה נמשך שיש יתור בלשון טהורות, כיון דנלמוד מלשון צפרים ששם זה מורה על טהרה משא"כ בלשון עוף שמורה ג"כ בלשון טומאה, וע"כ הזכיר רש"י לעוף טמא, כלומר דממעט עוף טמא, פירוש לשון עוף שמורה על טומאה וא"כ ל"ל האי טהורות ע"ז פירש רש"י לפי שהנגעים כו' ע"כ צוה ליקח דוקא טהורות כדי לרמז על פטוטי דברים כו' והמשך דברי רש"י בדרך זה טהורות הוא מורה על טהרות ממילא מה שאמרה תורה צפרים הוא דוקא, ולא עופות כיון, ששם עוף שייך ג"כ על טמא, וא"כ קשה כפל ל"ל אלא שצ"ל ששם צפרים אתי לדרשה על פטוטי דברים כצפור ואע"ג דבפרק שלוח הקן לא תירצו כן דקמ"ל משום פטוטי מ"מ רש"י בא לתרץ אליבא דת"כ דדריש פרט לטמאות, די"ל דגם ת"כ ס"ל הא דצפרים היינו טהורות ויתורא דצפרים קמ"ל צפצוף קול ועץ ארז כו' על גסות הרוח ולעיל פירש"י על לה"ר ותרווייהו חד הם דמכח גסות הרוח בא לומר לה"ר על אחרים כי אינם חשובים כלום בעיניו.

וראיתי כתוב וא"ת תינח בנגעי אדם אלא בנגעי בתים מאי איכא למימר, ותירץ מהרא"י שכשימצאו, הממון שהטמינו האמוריים כדלקמן צריכים אזהרה שלא יגבה לבם לכך צריך מינים אלו לאזכרה עכ"ל ובחנם טרח בזה דלק"מ שהרי נגעי הבתים באים ג"כ על עבירות של האדם כמו דאמרינן במדרש שאין בעל הרחמים פוגע בנפשות תחילה, נמצא שכל הנגעים צריכים כפרה להאדם שבשבילו באים: עץ ארז, מקל של ארז.

לא האילן של ארז כמלת עץ שמורה בכ"מ על אילן דאל"כ הול"ל ארז עץ למה לי, ועיין מה שזכרתי בפרשת תרומה על פסוק ועצי שטים: ושני תולעת, לשון של צמר. פירוש משוך כעין לשון, כלשון המשנה ר"פ אלו מציאות, לשונות של ארגמן: (ו) ואת הצפור החיה יקח אותה, מלמד שאינו אוגדה עמהם.

דאל"כ אותה ל"ל ובת"כ פירש שהיה כורך עץ ארז ואזוב ושני תולעת בקצות הלשון של זהורית והיה סומך להם ראשי האגפיים וראש הזנב של צפור החיה אלו לבד והצפור לבד ולא היה כורך הצפור עמהם: ט) את כל שערו וגו', להביא כל מקום כנוס שער ונראה. פי' דדנין כעין הפרט מה הפרט מפורש מקום כנוס שער והוא נראה לאפוקי שער, בית השחי שאינו נראה ולאפוקי שער מפוזר אע"פ שהוא נראה וזהו כר' ישמעאל בפ"ב דסוטה (דף ט"ז) דדריש כלל ופרט וכלל ולא כר"ע דדריש רבוי ומיעוט, ובת"כ אמר בענין אחר ורש"י לא פירש כת"כ: (י) וכבשה אחת, לחטאת.

כי לא הוזכר בפירוש מה יעשה בכבשה וגם בשני הכבשים לא זכר רק כבש אחד מהם לאשם אלא דלמטה אמר ואחר ישחט את העולה, ממילא ידענא שהכבש השני יהיה עולה והכבשה חטאת, דא"ל איפכא דכבר פירש בויקרא שהעולה זכר וחטאת לרוב] נקבה, ולא הוצרך רש"י להזכיר שהכבש השני הוא עולה כיון שפירש שהכבשה חטאת שלמטה ממילא הכבש השני הוא עולה שלמטה: ושלשה עשרונים, לנסכי שלשה כבשים הללו פירוש שהמנחה הזאת אינה מנחה בפני עצמה שהיא נאכלת, לכהנים אחר הקמיצה למזבח כמפורש בויקרא אלא מנחת נסכים הנזכר בשלח לך שהוא כליל, ואע"ג דשאר חטאת ואשם אינה טעונה נסכים חטאת ואשם של מצורע טעונה נסכים ויליף לה מקראי במנחות (דף צ"א) א"כ הך שלשה עשרונים היינו עשרון אחד לכל קרבן דהיינו אשם וחטאת ועולה: ולוג אחד שמן, להזות שבע.

פירוש ולא אותו שמן של מנחת נסכים שהיה בולל בו את הסולת שאותו היה רביעית ההין כמוזכר ברש"י בפרשת תצוה: (יא) לפני ה', בשער נקנור. שהיה במזרח עזרה והעומד שם ופניו למערב רואה פתח ההיכל והיינו לפני ה', אבל לא נכנס לעזרה עצמה שהיה מחוסר כפורים אבל חלל השער לא נתקדש כדי שיוכל המצורע להכניס שם ידיו ורגליו ותנוך אזנו, ואע"ג דאמרינן בפרק כל הפסולין דביאה במקצת שמה ביאה וטמא שהכניס ידו לוקה, הכא מצותו בכך דהא דם האשם א"א להוציא חוץ לעזרה שרי ליה רחמנא להכניס איבריו לפניו כדי להזות עליהם הרא"ם: (יב) והקריב אותו לאשם, יקריבנו לתוך העזרה לשם אשם.

דל"ת והקריבהיינו קרבן על המזבח אלא דהקרבה כשהוא קאמר, דהיינו כדי להניפו בעודנו חי לא כשאר תנופה של אברים של שלמים שמניפן אחר שחיטה: והניף אתם, את האשם ואת הלוג. לאפוקי חטאת ועולה ומנחה אע"פ שהם בכלל והעמיד מ"מ אינם בכלל והניף: (יג) במקום אשר ישחט כו', לפי שיצא זה מכלל אשמות לידון בהעמדה.

קשה הא גם חטאת ועולה בכלל והעמיד. ותו קשה לא אמר שהשוני מכח התנופה כמו שזכרנו.

ע"כ נראה דה"נ קאי על התנופה, והעמדה דנקט היינו עם מה שיעשה אחר ההעמדה: לכך נאמר ושחט. והא דהזכיר הכתוב ואת העולה ולא סגי בחטאת לחוד מתרץ באיזהו מקומן (דף נ): הוא לכהן כו' הואיל ויצא דמו מכלל כו'.

אע"פ שכבר הוזכר בסמוך להכלל, היינו לענין מקום שחיטה וכאן מיירי לענין עבודת הדם, ואי כתיב הא לחוד הו"א שחיטה דלא תליא בכהונה לא אהדריה קרא קמ"ל. גמרא בפרק איזהו מקומן (דף מ"ט:): (כא) ועשרון סלת אחד לכבש זה שהוא אחד.

דקשה ל"ל אחד אלא דעל הכבש נתכוין דהעשרון הוא שייך לכבש האחד, ותיקן דל"ת דהך עשרון הוא ענין בפני עצמו ולו שייך הלוג שמן שמזכיר הכתוב, וזה אינו דא"כ לא נזכר השמן שצריך כאן לבהונות, אלא ע"כ דהאי עשרון הוא לכבש וא"צ להזכיר שיעורו דהוא מנחת נסכים ומפורש שיעורו בפרשת שלח לך, והאי לוג שמן דכאן הוא על הבהונות.

וע"כ סיים רש"י דשמן נסכים לא הוזקק להזכיר דהא מפורש בפרשת שלח לך כמה צריך לכבש אחד: (כג) ביום השמיני לטהרתו, שמיני לצפרים. פירוש דלעיל גבי עשיר אמר בתחילה ביום השביעי ושם ודאי קאי אחר הצפרים דסמיך ליה ממילא ביום השמיני דלשם קאי ג"כ ע"ז, אבל כאן בדל לא מוכח אהייא קאי שמיני ואפשר לומר דקאי אחר הטהרה דכבוס בגדיו קאמר קמ"ל דהוה דומיא דעשיר: (לד) ונתתי נגע צרעת, בשורה היא להם כו'.

זהו מלשון ונתתי ולא אמר כי יהיה נגע צרעת. ויש מקשין תינח בנגע החוזר דדינו בנתיצת הבית בנגע שאינו חוזר מאי א"ל, ועוד יש מקשין הא אמרינן בפרק יש בערכין (דף ט"ז) דנגעי בתים באים על עון צרות עין.

ונראה דחדא מיתרצא בחברתה דודאי הנגע של בתים בא מחמת עבירה, אלא שזה חסד אל יתברך שאפשר שלפעמים ימשך טובה מן העונש דהיינו שימצא מטמון, וזהו נכלל בלשון חכמים טובה מעין רעה וזו היא הבשורה: (לה) כנגע נראה לי בבית, שאפילו הוא חכם ויודע וכו' לא נקט אפילו אלא שאפילו בשי"ן, ומשמעות זה דהכתוב מתכוין להשמיענו דבר זה, וכן אח"כ בסמוך שכל זמן שאין כהן נזקק כו' ג"כ הכוונה היא כן, וע"כ אמר שכל זמן כו' בשי"ן.

והיינו דכאן מתרץ דתחילה אמר ונתתי נגע צרעת דהיינו ודאי נגע לפי ראות עיני הרואה ואיך אמר אח"כ שיאמר כנגע לשון ספק, אלא דהכתוב מורה לנו שאפילו אם הוא חכם ויודע ודאי שזהו נגע המטמא אפ"ה גזירת הכתוב שלא יאמר אלא לשון ספק, ואע"פ שאפילו אם יאמר לשון ודאי אין טומאה שדוקא ע"פ כהן הטומאה באה כדלעיל אפ"ה גזירת הכתוב היא שלא יאמר אלא לשון מסופק, ועוד תיקן בזה דלפי משמעות הלשון הו"א דזהו מצוה מן הקב"ה שיבא אשר לו הבית שחייב לבא ולומר כן, וזה ודאי אינו דאטו אם יהיה הכהן בלאו הכי שם או שלא יאמר כלשון הזה הנגע לאו שפיר עביד, קמ"ל רש"י דאין זה אלא אזהרה שלא יפסוק דבר ברור אבל אם ישתוק לגמרי לית לן בה: (לו) בטרם יבא הכהן, שכל זמן שאין כהן נזקק כו'.

דקשה לשון בטרם יבא הכהן ל"ל אלא יאמר ויבא הכהן לראות, כו'. ותו שאמר לשון שלילה, ולא יטמא ולא אמר לשון חיוב דהיינו ויטמא כל אשר בבית, אלא דהכתוב מורה לנו שאע"פ שהטומאה תלויה דוקא באמירת כהן טמא או יסגר מ"מ אין טומאה עד שיזקק לבית ויאמר כן אבל אם היה הכהן עומד בחוץ ואומר טמא לאו כלום הוא (מד) ובא הכהן וראה כו' ת"ל ובא ואם בא יבוא, קשה למה מביא האי ובא.

ותו מה שאמר אם בפושה בראשון הרי אמור, היאך אפשר לטעות בזה דהא מפורש בפסוק וראה והנה לא פשה ואת אמרת דמיירי בפושה, וראיתי דברי רבים בזה זה בכה וזה בכה ולא נתקררה דעתי באחת. והנלע"ד בדרך זה דקשה שינוי לשון דתחילה אמר ביאה אחת ואח"כ שתי ביאות, והיה הו"א לומר דתחילה אמר שביאה אחת היה בפשיון ואח"כ אמר שאם היו שתי ביאות והאחת היתה בלא פשיון, ועל זה אמר רש"י במה הכתוב מדבר איזו ביאה היתה בפשיון אם הראשונה הרי כבר אמור ואם השנית בפשיון הרי אמור.

ותירץ דודאי מיירי בשתי ביאות אלא דשניהם בלי פשיון וטעון חלוץ וטיחה ונתיצה אם חוזר: (מו) כל ימי הסגיר אותן, ולא ימים שקלף נגעו. פירוש דימי הוה מיעוט דוקא ימים אלו שהם בהסגר אבל לא בימי שקולף וקוצה שע"י הלכה הטומאה מבית, ותיבת כלהו רבוי, דהיינו אם אחר החליצה וקיצה שב הנגע וטעון נתיצה דאז גם מה שבא בימי הקליפה הוא טמא.

ויש לתת טעם דאיגלאי מילתא שלא פרחה הטומאה אע"פ שחלץ וקיצה: יטמא עד הערב כו' יכול אפילו שהה כדי אכילת פרס דהיינו ארבע ביצים הרא"ם האריך להקשות דפתח ללמוד דין השהייה וסיים ת"ל והאוכל דמשמע שדעתו לאו אוכל, ממש אלא לשיעור שהייה לחוד והדר תני אין לי אלא אוכל דמשמע האי אוכל הוא אוכל ממש קאמר, ועוד מאי האי דקתני אין לי אלא אוכל ושוכב לא אוכל ולא שוכב מנין האמרת רישא אם שהה בבית אפ"ל לא אכל ושכב מטמא בגדים, ועוד האריך להקשות ולתרוץ בזה ע"ש.

והנלע"ד דא"צ כאן פלפול בזה, דמתחילה מדבר על שהוי דיהיה טמא אפילו בלא אכילה ושכיבה ולא תירץ תיכף ע"ז עד שהביא משא ומתן דבלאו הכי לענין אכילה ושכיבה ומזה נלמוד בסוף לענין שהייה, דהיינו כמו שרגילין אנו לומר שבכ"מ שאמרו יכול כו' היה קשה תחילה יתור באותו הפסוק שמביא ת"ל, וע"ז מתרוץ שיכול לטעות בכך וכך אי לאו האי קרא, ה"נ הוקשה לו תחילה ל"ל קרא דוהשוכב כיון דנאמר האוכל, לזה תירץ דהו"א אוכל דהוא מעשה גדול והנאה גדולה משא"כ שוכב ת"ל והשוכב אח"כ מקשה ל"ל תרי יכבס הל"ל יכבס אחד לאוכל ושוכב, ותירץ דהו"א לא אוכל ולא שוכב מנין ת"ל כו יכבס, יכבס ריבה.

ואחר פלפול זה מתורץ קושיא ראשונה לענין שהייה ולומר דהא ע"כ צריך אתה לומר דנאמר אוכל ושוכב לשוכב כדי אכילת פרס, פירוש שהשהייה של שכיבה אוסרת אם היא כדי שיעור, ובזה נפשט הקושיא הראשונה דשהייה לבד מטמא בגדים גם בבא לבית ולא שוכב ולא אוכל, דא"ל דוהאוכל הוא ליתן שיעור לשוכב לחוד דהא בא לבית נתרבה מכח יכבס והוא ממש דין האוכל ושוכב דאף הוא שלא עשה כלום מעשה אפ"ה דין שהייה שלו כמו הם: אלא אי קשיא לי הא קשיא לי דלא לימא קרא אלא והבא לבית יכבס בגדיו ויטמא עד הערב ואוכל בבית יכבס בגדיו ויהיה קשה לך ל"ל אוכל הא ק"ו הוא מן הבא לבית ותצטרך לומר דבא ליתן שיעור אוכל על הבא אל הבית, וא"כ גם שוכב ממילא כן, דא"ל דהו"א דשוכב גרע טפי מבא לבית וא"צ שהוי כ"כ כדי אכילת פרס, זה אינו דמהיכא תיתי לומר שיש דין חילוק בין שוכב לבא לבית דבכל התורה אינו חילוק, דודאי אם מפורש בתורה והוא דבר שינוי השוכב יש לטעות ולומר דאין ללמוד בא משוכב משא"כ אם מפורש סתם בא לבית מהם מקום יש לך לחלק ממקום שנאמר סתם ביאה לבית ולתת דין אחד לשכיבה כיון שאין דבר שינוי לפניך.

ונלענ"ד לתרוץ בזה דיש חילוק בין טומאת ערב לכיבוס בגדים דטומאת ערב היא מיד כשבא לבית וכבוס בגדים דוקא אחר ששהה כדי אכילת פרס, וזה מפורש בת"כ בפרשה זו לעיל בפסוק ופנו את הבית, ומש"ה מתרוץ דאי לא אמר כבוס בגדים בשוכב אלא בבא לבית הו"א דגם טומאת ערב לכלים צריכין שהוי כדי אכילת פרס קמ"ל דא"צ,

וכיון שמפורש זה גבי בא לבית כ"ש בשוכב ושוהא, ובזה ניחא הכל בס"ד: כדי אכילת פרס.

רבים הקשו מאי שנא באיסור אכילת איסור בכל התורה דהוא כזית ולמה כאן ד' ביצים, ודחקו לתרץ. ונ"ל דלק"מ, דבכל המקומות לא נתכוין הכתוב ליתן שיעור אלא שזכר האיסור לחוד, אלא דאנן קי"ל הלכה למשה מסיני השיעורין כדאיתא בהרבה שיעורין וחציצין כו' (סוכה ה:), משא"כ כאן שנתכוין הכתוב להשמיענו השיעור, ואי בכל השיעורין של איסור קאמר הרי יש איסור אפי' באכילת כל שהוא כגון בדבר שהוא בריה, אלא דמיירי מדבר שהוא שיעור סעודה והיינו כארבע ביצים: טו (ב) זובו טמא, לימד על הטיפה כו'.

וא"ל פשיטא דכיון דהוא מטמא ודאי טמא דהו"א מידי דהוה אשעיר המשתלח דמטמא למשלחו והוא טהור, כן איתא בת"כ: ודיחה. פירש"י בפרק בנות כותים (נדה ל"ה:): מתמקמק ונפרד ואינו קשור: (ט) וכל המרכב כו' של סרגא.

פירוש סרג"ל הוא עשוי מבגד שישב עליו ותפוס של סרגא הוא העץ שלפני הסרגל ואחריו המחזיקין את הרוכב מלהחלק לפניו או לאחריו זהו מרכב והאוכף שהוא הסרגל הוא מושב: (יא) וידיו לא שטף במים כו', בלשון שטיפת ידים. דא"ל ידיו ממש קאמר דהא כתיב ורחץ כל בשרו במים וטהר: (כג) ואם על המשכב הוא, השוכב או היושב על המשכב בזה מלמד שאין הפסק מבטל הטומאה אפילו אבן גדולה בין השוכב או יושב ובין המשכב של זב מטמא בגדים, ובמרכב הזב אין דין היושב עליו לטמא בגדים אלא מטמא בטומאת מגע, והאי או על הכלי לאו דומיא דרישא דרישא דמיירי ממשכבה ומושבה מטמאים אפילו בגדים, אבל על הכלי דהיינו מרכב נתרבה לטומאה אבל לא לבגדים אלא דוקא בנגע האדם בו במרכב שלה טמא הוא ולא הבגדים: (כד) ותהי נדתה עליו, יכול יעלה לרגלה.

פירוש בפסיעות שלה כאשר תלך בדרכי הטומאה במספר ימי טומאתה ילך גם בועלה להקל, וע"כ נקט לשון יעלה כלומר שיהיה לו מעלת הקולא שלה שאין עוד רבות ימי טומאתה: (כה) ימים רבים, שלשה ימים, בכ"מ אמרינן מיעוט רבים שנים ושאני כאן דכתיב ימים שמיעוטו שנים וא"כ רבים טפי ממנו ומיעוט רבים יותר משנים הוא שלשה: (חבל על דאבדין חדושי לפ' אחרי וקדושים) פרשת אמור כא (א) אמור אל הכהנים, אמור ואמרת להזהיר כו'.

אע"ג דבהרבה מקומות נכתב כפל לשון כגון דבר אל ב"י ואמרת להם מ"מ כאן אמר לשון אחד כפל אמור ואמרת הטעם להזהיר כו' וה"ק קרא אמור אל הגדולים ואמרת אל, הקטנים שיאמרו להם האזהרה. ויש פלוגתא בפרק חרש היאך תהיה אזהרה זו אם להפריש אותם מן הטומאה או דלא לטמיניהו בידים, ובפרק חרש איתא גם בשרצים ודם מזהיר קרא על הקטנים, ובגמרא שם עביד צריכותא לאלו השלשה.

והקשה הרא"ם לימא בשרצים וליליף מבינייהו דדם וטומאה והאריך בזה ואין צורך כי כתבו התוס' בפרק ר"א דמילה (דף קל"א) ד"ה אי מעומר דלא מקשינן, והרא"ש בהלכות טומאה הקשה למה נאמר כאן הכהנים בני אהרן ובשאר דוכתי נאמר בני אהרן



הכהנים, ותירץ דהטעם דכאן מזהיר הגדולים על בני אהרן הקטנים וקשה הא נלמד זה מאמור ואמרת כדפירש"י כאן, וי"ל דהפסוק עצמו מפרש דבריו דתחילה אמר שהשומעים ממה יזהירו לאחרים וה"א גדולים לגדולים קמ"ל הכהנים ללמד דדוקא גדולים על הקטנים חייבים באזהרה זו: בני אהרן אף בעלי מומין במשמע, קשה דבפרשת ויקרא בפסוק והקריבו בני אהרן הכהנים דרשינן ג"כ הכהנים למעוטי חללים ובבני אהרן דרשינן בת"כ למעוטי בעלי מומין דהיינו מה אהרן לא היה בעל מום אף כל וכאן מרבינן בעלי מומין ולעיל כתבתי תירוץ מכח בני אהרן דדרשינן כאן ולא בנות אהרן ולעיל לא דרשינן כן, ואין האמת כן דבפ"ק דקידושין (דף ל"ו:) גם בפסוק דויקרא בני אהרן דרשינן ולא בנות אהרן וקצת מפרשים דהחילוק הוא דהתם נאמר תחילה בני אהרן וכאן נאמר תחילה הכהנים ואין זה נוח לי כלל, דכך הוי בני אהרן כלל כמו הכהנים וא"כ מה לי זה תחילה או זה.

ותו קשה טובא על דדרשינן בפרשת ויקרא בני אהרן למעוטי בעלי מומין מה צריך למעט זה הלא פסוק מלא הוא כל אשר בו מום לא יקרב. והג"א תירץ דפסוק כל אשר בו מום היינו דוקא עבודת קדשי מזבח ובויקרא מיירי מקבלת הדם.

ואין זה תירוץ דהא עכ"פ עבודה היא קבלת הדם כמו זריקה דהא ד' עבודות הם ושוות בכל גווני. והנ"ל ליישב כ"ז הוא ע"פ מ"ש התוס' בפ"ק דקידושין (דף ל"ו) במשנה דממעטינן נשים מהקרבה וילפינן מן בני אהרן, ולא בנות אהרן ומקשים התוס' וא"ת ואמאי איצטריך קרא למעוטי נשים תיפוק ליה דקרבת מצות עשה שהזמן גרמא היא שהרי אינו נוהג אלא ביום כדכתיב ביום צוותו להקריב קרבניהם וי"ל דאי לאו קרא אלא הוה ידעינן שהעבודה פסולה בהן קמ"ל דמחללין עבודה ועבודתן פסולה וכעין זה נראה דצ"ל גם לענין בעל מום דאע"ג דכתיב כל אשר בו מום לא יקרב ה"א דהיינו, לכתחילה אבל דיעבד אינן פוסלות קמ"ל קרא דוהקריבו הכהן לפסול אפי' דיעבד, וא"כ לק"מ כאן דבשלמא כאן דמיירי קרא מעיקר הדין מי אסור ליטמא ומי מותר שפיר אמרינן דכשאמרה תורה בני אהרן בעלי מומין במשמע לאיסור ואמאי נמעטינהו וטפי ניחא לן לומר דמרבינן שיהיו כשאר בני אהרן, אבל בפרשת ויקרא דיש בלאו הכי איסור הקרבה בהן בקרא מפורש שלא יקריב, אלא דלענין פסול דיעבד צריך לימוד, וא"כ אין שייך לומר אף בעלי מומין במשמע בקרא דיקריב הכהן, דהא עכ"פ יש איסור הקרבה בהן אלא דמכח דיוק ילפינן דין דפסול דיעבד וא"כ שפיר מרבינן בעלי מומין לאיסור אפי' דיעבד דאין שם משמעות להיתר כנ"ל: אף בעלי מומין במשמע בת"כ אמר בזה לרבות בעלי מומין ורש"י לא יליף זה מכח רבוי דקשה א"כ מנלן לומר ולא בנות אהרן דהא אתיא לרבות בעלי מומין, ותו קשה א"כ ל"ל לרבווי לזה תיפוק ליה דהא במלת הכהנים נמי משמע בעלי מומין דעכ"פ כהן הוא וחולק בקדשים ולא איתמעט אלא חללים דלאו כהנים כלל הם, אלא ע"כ ובאמת לאו דרך רבוי הוא אלא במשמעות המלה של בני אהרן, וא"ל למה לא אמר הכהנים אף בעלי מומין במשמע, לפי דברינו י"ל דנזהר רש"י דל"ת דאיתמעט מום מבני אהרן כמו לענין הקרבה שזכרנו, ע"ז אמר דשאני הקרבה שלא היתה נכללת בתחילה עד שאתה צריך למעטה, הלכך אנו עוקרין המשמעות ומוקמינן לה על דומיא דאהרן לענין מום, משא"כ כאן דשפיר נוכל לילך אחר המשמעות אזלינן בתריה (ב) כי אם לשארו, אין שארו אלא אשתו קשה דא"כ היה

לו לומר ולאמו בוי"ו כיון דשארן הוא מילתא אחריתי, ונראה דבאמת קאי שארו על אמו ואביו דבתריה שהם שארו ובשרו, אלא דקשה ל"ל שארו כיון שמפורש אחריו למי יטמא לזה אמרו שמרבה אשתו, דזולתאשתו אין בנמצא שארו, וז"ש רש"י אין שארו אלא אשתו ולא אמר שארו זו אשתו אלא כדפרישית, שמכח הרבוי ילפינן אשתו דלא נוכל לאוקומי הרבוי אלא לאשתו וצריך טעם למה באמת לא זכר אשתו לחוד כמו שזכר לאמו ולאביו כו'.

ונראה דלימדנו בזה דגם באשתו יש חילוק דהיינו ארוסה לא מטמא לה כדאיתא בגמרא פרק שנים אוחזין (דף י"ח) אשתו ארוסה לא אונן ולא מטמא לה, וה"ק רחמנא אשתו שהוא דומה לאמו ואביו שאין קירוב אחר קירוב לאפוקי אשתו ארוסה הגם שהיא קרובה קצת לו מ"מ יש אחר כך קירוב טפי כשתנשא, ע"כ הוא אסור ליטמא לה: כתב בספר פענח רזא דכאן אמר לאמו ולאביו ובכ"ג אמר לאביו ולאמו היינו דבתרווייהו נקט ע"ד לא זו אף זו, דכאן בכהן הדיוט שמטמא להם אמר לא זו לאמו שהיא ודאית פשיטא שיטמא אלא אפילו לאביו שהוא ספק \* יטמא, ובכ"ג שאינו מיטמא אמר לא זו לאביו פשיטא שלא יטמא אלא אפילו לאמו לא יטמא: (ג) הקרובה, לרבות את הארוסה פירש"י ביבמות (דף ס') דהו"א אשר לא היתה לאיש פרט לארוסה שהווייתה ע"י איש דהווייה לשון קידושין הוא קמ"ל דאשר לא היתה לאיש פירושו למשכב, וא"ל לא לכתוב אשר לא היתה לאיש ולא תצטרך הקרובה לרבות ארוסה דאמרינן בגמרא שם דאיצטרך למילף דמוכת עץ לא איתמעט מבתולה ויטמא לה.

והא דאמרינן גבי שארו למעט ארוסה וגבי אחותו לרבות ארוסה, נראה דלק"מ דגבי אשתו כבר הוכחנו לעיל דדוקא נשואה דדומיא דלאמו כמו שזכרנו משא"כ באחותו דלא מפקינן מן לאחותו שיוכל לטמא לה אלא היותר מסתבר דהיינו נשואה כנ"ל ובירושלמי נותן טעם דגבי ארוסתו דכל שלא ניסת הוא בבית אביה ואחיה אבל גבי אחותו הוה קרובה אליו עד נישואין היא בבית אחיה: לה יטמא מצוה.

דאל"כ לה יטמא מיותר הוא דלא כתיב כי אם לשארו ולא דוקא אצל אשתו אלא בכל המותרים ליטמא יש מצוה בזה ובזה מתורץ מה שק"ל דל"ל כי אם לשארו כיון דכתיב לא יטמא בעל בעמיו להחלו דהיינו לאשתו פסולה ממילא לאשתו כשרה יטמא, אלא די"ל דמצוה קמ"ל, כנ"ל: (ה) לא יקרחו קרחה כו' אלא לפי שנאמר בישראל בין עיניכם, בפ"ק דקידושין (דף ל"ו) אמר בלשון זה בראשם מה ת"ל לפי שנאמר בין עיניכם כו' כמ"ש כאן, וקשה מאי פריך מה ת"ל בראשם והא אי לא כתיב בראשם הו"א אפילו אם יעשה קרחה בשער הגוף בשאר מקומות יהא חייב ת"ל בראשם דוקא, וצ"ל דבאמת שייך בכל מקום שער אלא שדבר בהוה, וכן משמע בפ"ק דקידושין שם שאמר מרבה אני את הגדידה שהיא במקום שער ושלא במקום שער ומוציא את הקרחה, שאינה אלא במקום שער ולא אמר שאינה אלא בראש.

: אף להלן כל הראש. א"ל א"כ בין עיניך ל"ל, דבפ"ק דקידושין שם מביא ג"ש לענין מקום תפילין מכח בין עיניך.

וא"ל מנלן דבראשם דגם עיקר דילמא בין עיניך עיקר והג"ש היא בכהן אין חייב אלא על בין העינים, דאל"כ בראשם ל"ל. והרא"ם הניח כאן בצ"ע והוא בחנם: ופאת זקנם

כו' לכך נאמר לא יגלחו, פירוש גבי כהנים ונלמוד ק"ו לישראל שאינו חייב אלא בגילוח שיש בו השחתה, ואיפכא ליכא למילף דמה התם אפילו במלקט ורהיטני ה"נ כאן, דא"כ לא יגלח הוא מיותר: מלקט ברזל אורך ד' ה' אצבעות ורחבה כחצי אצבע וראשיה חד מניחין אותה על נימת שער והגודל מצד ימין ומורטה.

וריהיטני שני שוקים יש לה מחוברים: ובבשרם לא ישרטו שרטת, לפי שנאמר בישראל ושרט כו'. וישראל ילפינן בג"ש מכהן והג"ש היא שריטה שריטה, הכי איתא בת"כ ואין להקשות לעיל בג"ש דקרחא לכתוב רחמנא על מת אצל כהן ממילא כ"ש ישראל דאין חייב אלא על מת ולכתוב בראשם אצל ישראל ולא נצטרך אח"כ ג"ש אלא נלמוד בק"ו לכהן דחייב על כל הראש.

ואין זה קשיא דאין בידינו לדרוש ולחקור בתורה איזה דבר מחמת שהיתה התורה יכולה לכתוב לשון אחר או לשנות המקום, אלא בידינו לתרץ איזה יתור לשון הנמצא בתורה ותו לא, וכיוצא בזה כ' הרא"ם בפ' משפטים וזכרנוהו הרבה פעמים: קדושים יהיו, על כרחם יקדישום ב"ד בכך, אע"ג דלעיל אמר קדושים תהיו ושם לא הוזכר בע"כ.

נראה דלעיל אמר תחילה קדושים תהיו ואח"כ מפרש במה יהיו קדושים דהיינו בגדר ערוה, משא"כ כאן הזהיר תחילה האזהרה של כהנים מה היא דהיינו מטומאת מת וא"כ מה הוסיף לומר שיהיו קדושים דאין קדושים יהיו פירוש האמור קודם לו ע"כ תיקן שמוסיף האזהרה על הב"ד נוסף על אזהרת עצמן בזה: (ח) וקדשתו, ע"כ שאם לא רצה לגרש כו' אע"ג דכבר הוזכר שבע"כ יקדישוהו הב"ד, נראה דקמ"ל הכתוב שנית דל"ת דוקא אם הוא רוצה ליטמא יכפוהו הב"ד שלא יטמא כיון שהוא טהור משא"כ אם נשא אשה האסורה לו הו"א שכבר נתחלל והוא כמו זר נחשב ויניחוהו כך קמ"ל דהב"ד מוזהר דצריך דוקא לגרש; (ט) את אביה היא מחללת, חללה וביזתהא כבודו.

בגמרא אמרינן שאם היו נוהגים בו קודש נוהגין בו חול כבוד נוהגים בו בזיון אומרים ארור שזו ילד ארור שזו גידל, נקטי בזה קודש וכבוד ואח"כ נולד וגידל, ונראה פירוש ע"ד זה, כי האדם יש לו חשיבות לפעמים מצד עצמו, ולפעמים משום דנפיק מיניה בנין טבין שהוא הדריך אותם לטובה, ע"כ אמר שהיו נוהגים בו קודש היינו מצד עצמו, או כבוד מצד בניו שגדלם לטובה, ובאלו הוה ההיפך בשניהם, שבטל חשיבות מצד עצמו דכיון שהוליד בת כזו נתברר שפלות שלו, וההיפך של כבוד שהוא מחמת בניו שהרי גדל אותה לרעה.

ומש"ה אמר רש"י כפל ל' חללה וביזתה: (יא) נפשות מת, להביא רביעית דם מן המת שמטמא באהל, משמע דעיקר הדין שרביעית דם מטמא באהל בכ"מ הוא מקרא דהכא, וכן איתא בתוס', פ"ק דסנהדרין (דף ד') דאי לאו קרא דהכא לא פשוט דרביעית דם מטמא באהל, וקשה הא קרא, כתיב בפרשת חקת הנוגע במת בנפש זהו לרבות רביעית דם כדפירש"י שם, י"ל דהא יש שם פירוש אחר על במת בנפש א"כ אין שם פשוט לרביעית דם שמטמא באהל: (כב) ומן הקדשים יאכל כו' שאכל משה בשר המלואים.

בפרק טבול יום (דף ק"א.) איתא משה רבינו כ"ג היה וחולק בקדשי שמים היה שנאמר מאיל המלואים היה למשה למנה, מיתביי לחם אלהיו מקדשי הקדשים ומן הקדשים

יאכל (בבעל מום כתיב כן) אם נאמרו קדשי קדשים למה נאמרו קדשים קלים אילו לא נאמר קדשים קלים הו"א ק"ק הוא דאוכל בעל מום לפי שמצינו שהותרו לזר (קס"ד דהותרו למשה קאמר שאכל חזה ושוק של המלואים שהיו קדשי קדשים אלמא משה זר היה) אבל בקדשים קלים לא א"ר ששת לא בבמה קטנה קאמר דהותרו לזר מנחה קדשי קדשים היא ואוכלין שיריה זרים שהיו עובדים בבמה קטנה, הרי לפי המסקנא לא מצינו בקדש קדשים היתר לזר מכח אכילת משה בשר המלואים דזה לאו קולא היא אלא דראוי היה לאכול מכח שהיה כ"ג אלא הקולא היא מכח אכילת כל זר במנחה של במה קטנה, וא"כ קשה על רש"י למה הביא הקולא דקדשי קדשים מכח אכילת משה בשר המלואים, וזה נדחק והיה לו להביא מכח במה קטנה, כמסקנת הגמרא, וקושיא זו הקשה הרא"ם: וראיתי בספר צדה לדרך שתמה על הרא"ם ואמר שקושייתו היא קושיית הגמרא שזכרנו, ולא הבין כראוי שהקושיא של הרא"ם אינה קושיית הגמרא אלא הוא מקשה שפיר על רש"י כמו שזכרנו לפי המסקנא דהגמרא.

ונלע"ד לתרץ דאיתא בגמרא שם אח"כ תנאים רבים דס"ל דמשה לא היה כ"ג אלא מלך וא"כ הוה שפיר הקולא בקדשי קדשים מכח שאכל מלואים ורש"י כתב דבריו ע"פ אותן התנאים דא"צ להוכיח מכח במה קטנה: ואגב זה נזכיר דרך זה בגמרא שם דאיתא מרים מי הסגירה א"ת משה הסגירה משה זר ואין זר מסגיר דכתיב והובא אל אהרן הכהן וא"ת אהרן הסגירה אהרן קרוב הוא ואין קרוב רואה את הנגעים.

ומקשים רבים למה לא הקשה גם על משה דהיה קרוב, ומתוך קושיא זו נכנסו רבים לדחוקים לתרץ. ואין צורך, דכתבו התוס' שם ואין קרוב רואה נגעים פלוגתא היא במסכת נגעים פרק ב' ולמה הביאו התוס' דבר זה מה תועלת יש לנו שיש פלוגתא או לא, אלא דהתוס' היה קשה להו דבר זה למה לא אמר גם במשה שהיה קרוב, ע"כ תירצו דדבר זה דאין קרוב רואה נגעים הוא פלוגתא והתנא רוצה להקשות על משה מדבר שאין בו פלוגתא אלא מפורש בתורה, אלא דעל אהרן הוצרך להקשות מכח התנא דס"ל דאין קרוב רואה נגעים, כנ"ל נכון: כב (בא) וינזרו כו, ד"א וינזרו כו'.

אין פירוש להאי ד"א, ורבים אומרים שלשון זה ד"א הוא. ט"ס וביש ספרים כתוב האי ד"א אחר סרס המקרא ודרשהו והוא נכון, כי הרמב"ן הקשה על רש"י וז"ל ואם נפרש האי אשר מקדישים לי בקדשי כהנים עצמם א"צ לסירוס אבל יאמר הכתוב וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו בהם שם קדשי ואשר הם מקדישים שלא יחללו את אשר אהרן ובניו מקדישים ע"כ.

הנה לפניך דאם נפרש אשר הם מקדישים על קדשי, בני ישראל לא על הכהנים צ"ל סרס המקרא דהיינו כיון ששתי הקדושות הם ענין אחד תקשה לך למה הפסיק בולא יחללו את שם קדשי בינתיים, אלא ע"כ דיש סירוס במקרא וכאילו כתובים זה אצל זה, אבל אם נפרש הם מקדישים על קדשי בני אהרן אין כאן סירוס ואמרינן דמתחילה דבר הכתוב מקדשי ישראל שיש בהם חילול ואח"כ אומר אפילו מקדשי כהנים עצמם דגם בהם יש חילול אם יהיה בימי טומאתם וא"כ שייך שפיר ד"א דהיינו שא"צ סירוס, כנ"ל נכון: (ג) כל איש וכו' ולמדוה רבותינו בג"ש.

הרא"ם מחק בג"ש כי אינו אלא היקש דבפרק הערל (דף ע"ה) איתא לענין יולדת דכתיב בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבא מקיש קודש למקדש מה מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה דהבא למקדש טמא בכרת שנאמר ונכרתה כי את מקדש ה' טימא אף קודש דבר שיש בו נטילת נשמה דהיינו אכילה בטומאה שהוא גבי קודש בכרת ואוכל תרומה במיתה דכתיב ומתו בו כי יחללוהו ויש להקשות בדבור זה כל רש"י במ"ש ואם על הנגיעה חייב לא הוצרך כו', דמה הוכחה יש בזה דילמא אכילה בלא נגיעה קאמר כגון שתחב לו חבירו בבית הבליעה כמו שמצינו בנבלת עוף טהור סוף פרשת שמיני וגם בפרשה זו, ותו דכיון שיש הוכחה דמיירי כאן בנגיעה מכח קושיא זו דלמה לי קרא באכילה לא צריכים אנו ללמדו מן הנגיעה דגבי יולדת דכתיב בכל קדש לא תגע דהא מוכח כאן במקומו, ותו במ"ש רש"י וכי יש נוגע חייב תמוה מאד דילמא בהא חייב רחמנא ומה לנו לסברא אם חייב מצד הסברא.

ונראה דעיקר הלימוד דאין כאן חיוב בנגיעה אלא מכח יולדת דיש היקש דהחיוב ישנו בדבר שיש בו נטילת נשמה ה"ה כאן, אלא דיש לומר שמא גם גבי יולדת יש חיוב גם בנגיעה כמו כאן ורחמנא תרתי קאמר, דיש חיוב באכילה שיש נטילת נשמה דכתיב ביה ומתו ויש גם חיוב בנגיעה אע"ג שאין בו נטילת נשמה וזה גילה רחמנא כאן לזה תירץ דל"צ לומר חיוב באכילה דהיינו נטילת נשמה אם אמרו בנגיעה אע"פ שאין בה נטילת נשמה, והשתא מתורץ דשמא אכילה בלא נגיעה קאמר, ובאמת נגיעה לחוד ג"כ חייב דהא למדנו מיולדת דדוקא נטילת נשמה בעינן וניחא ג"כ מ"ש אח"כ וכי יש נוגע שהוא חייב לאו מסברא פריך אלא מצד דבעינן נטילת נשמה כמו ביולדת: וטמאתו עליו כו' במי שהטומאה פורחת ממנו דכן פירוש עליו דמשמע ולא בתוכו דאל"כ הו"ל לומר טומאתו בו: (ה) בכל שרץ אשר יטמא לו, כשיעור הראוי לטמא בכעדשה קשה ממ"נ אם פשוט שבכעדשה הוא שיעור לטומאה מה צריך רבוי, ואם אינו פשוט, אכתי לא נדע מהו השיעור לטומאה.

וי"ל דאמרינן אח"כ דמטמא אחרים הנוגעים בהם ולזה צריך רבוי ביש שיעור כעדשה, דל"ת דלא מטמא אחרים אלא בנגע בשרץ שלם אבל בשיעור כעדשה לחוד אין מטמא הנוגעים אלא הוא עצמן טמא: (ח) נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה, לענין הטומאה הזהיר כאן. הרא"ם פירש דאי לענין אכילה פשיטא מי גרע מישראל.

ואין זה הוכחה דביחזקאל נאמר ג"כ בכהנים נבלה וטרפה לא יאכל ומפרשינן בגמרא דהו"א דכהנים מותרים בנבלה וטרפה הואיל ואשתרי מליקה גבייהו קמ"ל, וא"כ ה"נ נימא כן דהרבה דינים שנזכרו שם ביחזקאל מה שנזכרו בתורה, אלא עיקר הוכחת רש"י כאן מדכתיב לטמאה בה שהוא מיותר אלא דמורה דלא מיירי כאן אלא לטומאה בלבד: (ט) ומתו בו, למדנו שהיא מיתה בידי שמים.

קשה אי מלשון ומתו יליף לה מדלא כתיב יומתו הא גבי נביא שקר כתיב ומת הנביא שהוא ואמרינן שם סתם מיתה בחנק. ונראה דכאן ילפינן לה מדכתיב ולא ישאו עליו חטא שהוא מיותר דהא כתיב אחריו ומתו, אלא דהך נשיאת חטא הוא בידי שמים שאינו נדון בב"ד אלא נשיאות החטא עליו עד כי יהיה נדון בידי שמים: (יא) ויליד ביתו כו' ואשת כהן אוכלת בתרומה למדנו מן המקרא הזה.

קשה למה לא כתב לזה קודם שזכר יליד ביתו, וע"ק במ"ש ועוד למד ממקרא אחר כו' למה לי תרי לימודים על ענין אחד, ואם יש סתירה על לימוד אחד משניהם קשה הא כשנכתבו שניהם אכתי תקשה מנלן הא על כל אחד יש סתירה מה מועיל הצירוף של שני לימודים. ונראה דעל ההיא דכל טהור בביתך יש סתירה דילמא נפרש שם כפירוש הראשון שפירש"י בפרשת קרח על פסוק ההוא דקמ"ל לאפוקי טמאים, אלא דיש עכ"פ שם לימוד על נשים מדכתיב בביתך וביתך היינו אשתך, וכ"ת ניליף מזה לחוד, דיש קושיא מהך דהכא דכתיב יליד ביתך דמשמע דביתך לחוד לא מהני אלא דוקא יליד ביתך, וע"כ צריך לימוד מכאן מכח קנין כספו, ואי מזה לחוד תקשה לך הא סתרי אהדדי בכאן דמכח קנין כספו יש היתר לאשה ומכח יליד ביתך ילפינן איסור, עד שבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם, דהיינו כל טהור בביתך דביתך עיקר ויליד ביתך לא קאי אלא על בני שפחות שאינם בכלל קנין כספו, אבל במקום ששייך קנין כספו אפי' קצת דהיינו אשתך נתרבה מכח בבית ולא משגחינן במיעוט דיליד, ומש"ה כתב רש"י אחר ויליד ביתך דין היתר אשה ואין קושיא מכח ויליד.

כנ"ל, נכון: ובג"א תירץ דצריך שני לימודים דאי מהכא דקנין כספו הו"א דוקא אשתו אבל יבמתו לא אכלה דלאו קנין כספו הוא אלא משמיא הקנו לו אשתו קמ"ל בביתך דגם יבמתו היא ביתך, ואי משם הו"א דוקא נשואה שהיא בביתו אבל ארוסה לא קמ"ל קנין כספו. ואין מיושב בזה דא"כ אכתי נימא דדוקא ארוסה ע"י קדושי כסף אכלה אבל ע"י שטר לא אכלה: (כד) וכרות, כרותין בכלי ועודן בכיס כתבו בשם מהר"ר הענדל דאי כרותין לגמרי עם הכיס הוה מחוסר אבר ופשיטא דפסול אפי' בעוף ובבני נח נמי פסול וא"כ איך אמרינן בסמוך דבבמות שרי להם: (לב) ולא תחללו כו' מה ת"ל ונקדשתי.

נראה פירושו דלכאורה הך ונקדשתי הוא מחובר להקודם לו דהיינו ולא יחללו וה"ק שאם תהיו נזהרים שלא יבאו לידי חילול אז ונקדשתי כו'. דע"ז מקשה ל"ל ונקדשתי, וכ"ת דזהו מעלה היותר גדולה א"כ היה לו לומר ונקדשתי לחוד, ע"כ פירש דהך ונקדשתי הוא מאמר בפני עצמו ומצות עשה היא שימסור נפשו על קידושהשם, וע"ז קשה ל"ל בתוך בני ישראל בשלמא אי קאי אדסמיך ליה כמו שאמרנו תחילה אתא שפיר דאמר שהקדושה תהיה בתוך בני ישראל, דכשישראל אינם זכאים אז הוה הקדושה למעלה ומסתלקת, מן בני ישראל, וההיפך אם יהיו ישראל זכאים הוה הקדושה בתוך בני ישראל, אבל עכשיו שהוא מצות עשה לא שייך פירוש זה, מש"ה כתב דקמ"ל דדוקא שלא ביחיד ואח"כ הוקשה לו כיון שהמוסר נפשו על קידוש השם הזכות מגין עליו והוא ניצול א"כ ציווי למה לי ע"ז שמרצון טוב יעשה האדם כן, ותירץ שהמוסר נפשו צריך שיחשוב בלבו אפילו לא יהיה ניצול הוא מוסר נפשו ועל זה צריך אזהרה: (לג) אני ה', נאמן לשלם שכר.

כתב זה דל"ת כיון שאמר, תחילה שהוציאנו ממצרים על מנת כן א"כ אין שכר על מצוה זו כי חייבים אנו לו לקיים זה כיון שעל מנת כן הוציאנו ממצרים קמ"ל: כג (כד) זכרון תרועה זכרון פסוקים כגון מלכיות ושופרות. כתב הרמב"ן כ"ז אסמכתא ומפורש אמרו

בר"ה הולכין למקום שתוקעין ואין הולכים למקום שמברכים פשיטא הא דאורייתא הא דרבנן ל"צ אע"פ שזה ודאי וזה ספק.

ולי נראה דודאי דאורייתא שצריך לזכור עכ"פ קצת מאלו אלא שחכמים סדרום וקבעו ברכה עליהם ושם בגמרא איירי לענין סידור הברכות שספק הוא אם יודעים אותם ומש"ה נקט רש"י כגון מלכיות כו': (לא) וכל מלאכה כו' על מלאכות לילה כו'. מוכח שיש כאן.

היפך וצ"ל דבור זה קודם דבור והאבדתי לפי שאחר זה כתיב כל מלאכה בלא וי"ו, והשתא ניחא מה שקשה מהיכא תיתי למעט לילה כאן, אלא קאי על פסוק וכל מלאכה דשם כתיב בעצם היום הזה שמביא רמב"ן, פירוש היינו גוף היום, ובאמת ממעטינן מזה תוספת מחול על הקודש שאין שם כרת וה"א דגם לילה אתמעט קמ"ל: (לה) מקרא קדש, קדשהו בכסות נקייה גם דבור זה נכון שהוא מהופך ומקומו קודם פסוק והאבדתי דקאי על יוה"כ שכתוב בו מקרא קדש, והוא חלוק משאר מקרא קודש, ולכן לא פירש"י כלום על שאר מקרא קודש שקודם לזה בשאר יו"ט: (מ) כפת תמרים, חסר וי"ו.

רבינו בחיי הקשה לימא כף תומר והאריך בתירוץ. וא"צ כי בגמרא (דף ל"ב) איתא בהדיא דבעינן כפות שיהא כפות ולא נפרד: כד (ג) לפרוכת העדות כו', וממנה היה מתחיל.

בבמה מדליקין פ"י רש"י ממנה היה מדליק הנרות בין הערבים ובה היה מסיים הטבת נרות שדולק כל היום ואינו מטיבו עד הערב אבל שאר הנרות היה מטיב בשחרית, והא דאמרינן ביומא (דף ל"ג) הטבת חמש נרות כו' קודם להטבת שתי נרות דמשמע כולהו היה מטיב בשחרית היינו כשלא היה הנס קיים והיה מוצאן שכבה דלא סמיך קרא אניסא אבל כ"ז שהיו ישראל חביבין היה דולק כל היום והיינו עדותה: יערך אותו אהרן כו' עריכה הראויה למדת כל לילה פירוש בפעם אחת מה שצריך לדלוק לכל הלילה ולא היו עורכין בכל יום מה שצריך ללילה כפי מה שהיא, דא"כ יש חשש שמא יגרע אבל עכשיו אין חשש אם יהיה נותר: י) ויצא בן אשה ישראלית כו' מעולמו יצא נראה פירושו דכל איש ישראל מן יום הולדו הוא נקשר בעולם העליון במקום קודש וכשחוטא יוצא מאותו מקום שנקשר בו וע"כ אמר ויצא: אמרו לו איש על דגלו כו'.

משמע כאן דהמקלל היה בשנה שניה לאחר שהוקם המשכן דאי בשנה הראשונה לא היו הדגלים עדיין, וכן משמע כאן בלחם הפנים שהרי לא היה בשנה ראשונה לחם הפנים כי לא היה עד אחר שהוקם המשכן דהיינו שנה שנייה, וע"ז הקשה הרא"ם על הא דאמר בסמוך ולא הניחו מקושש עמו והיו שניהם בפרק אחד, ובפרשת שלח, לך כתב שהמקושש היה בשבת שניה אחר שנצטוו ישראל על השבת במרה דהיינו בתחילת השנה הראשונה ותירץ דאע"פ שמעשה לחם הפנים לא היה עד שנה שנייה מ"מ אפשר שהציווי היה בשנה ראשונה ובשעת הצווי עמד ולגלג ואמר כן.

וממה שבא ליטע אהלו בתוך מטה דן נמי ל"ק, דאיכא למימר דאע"פ שהצווי של דגלים היה בשנה שניה מ"מ הם בעצמם היו נוהגים להצטרף כל שבט מיוחד בפני עצמו כפי צווי יעקב במשא מטתו וק"ל דהא פרשת ולקחת סולת היא פרשה אחת עם פרשת הנרות

ושם פירש"י דזו עיקר מצות הנרות, ממילא נאמרה אחר הקמת המשכן ממילא גם פרשת לחם הפנים באותו זמן נאמרה.

ובג"א פירש בע"א והוא דחוק מאד. ועיקר נ"ל שיש כאן אגדות חלוקות דמ"ד שלגלג על לחם הפנים או משום יחוס שרצה ליחס עצמו שמבני דן הוא, לא ס"ל שבפרק אחד היה עם המקושש אלא ס"ל דהמקושש היה בשנה ראשונה והמקלל בשנה שנייה, ומ"ד שהיו בפרק אחד ס"ל דהמקלל היה לא משום לחם הפנים אלא ס"ל דויצא היינו מעולמו יצא כפירוש הראשון שמביא רש"י: בתוך בני ישראל, מלמד שנתגייר.

א"ל על מה שפירש"י בפרשת שמות וירא כי אין איש שאין יוצא ממנו מי שנתגייר, והא כאן פירש"י שזה הבן של המצרי ההוא נתגייר: דעיקר הטעם שהיה חש משה שמא יצא ממנומי שיתגייר דאם יצא ממנו לא ראוי להריגה דיש לחוס עליו, וכאן דבן המצרי כבר נתעברה שלומית מאביו המצרי ושוב אח"כ לא יצא עוד ממנו גר ע"כ הרגו שפיר על העבר: (יא) ושם אמו כו' לבדה היתה זונה.

לאו זונה ממש קאמר דהא היתה מוטעת דהיתה סבורה שהיא בעלה כדפירש"י בפ' שמות, מ"מ שם זונה עליה, ואע"ג דאין הולד ממזר בכותי שבא על בת ישראל כדאיתא ביבמות פ' הערל (דף מ"ה) מ"מ פגום לכהונה הוא, כדאיתא בגמרא מזהמין את הולד: (יב) ויניחוהו כו' שהמקושש במיתה. דכבר נאמר מחלליה מות יומת אלא שלא ידעו מאיזה מיתה, ואע"ג דסתם מיתה חנק, כתבו התוס' בפ' הנשרפים (דף ע"ה) דס"ד דדומה לע"ז, שהיא בסקילה: שלא היו יודעים אם המקלל במיתה.

הרבה מקשים למה נסתפקו והלא אף במקלל אב ואם חייב מיתה ק"ו לשכינה, וא"ל דאין עונשין מן הדין, א"כ פשיטא שאין חייב מיתה כיון שאין בזה דין בפירוש, ונראה דהספק היה כיון שלא היה שם התראה כדין דהרי קי"ל בסנהדרין (דף ח'): בכל עבירות אינו חייב מיתה עד שיתרו בו שחייב מיתה ובאיזה מיתה ימות אלא דכאן הוראת שעה היתה.

ובזה יתיישב שפיר מה שאמר כאן ואל בני ישראל תדבר כו', ל"ל האי מילתא פשיטא, שכן הוא הדין בכל ישראל. ותו דמאי לא נאמר במקושש כן, אלא דה"ק קרא בזה האי שני מורה לך.

מיתה אפי' בלא התראה,, אבל אל בני ישראל תדבר הלכה לדורות שאם יקלל אלהיו ונשא חטאו דהיינו בהתראה, וע"כ פירש"י שם בכרת כשאין התראה דהיינו התראה כדין, אלא דעכשיו יש הוראת שעה אפילו בלא התראה כדין, ומש"ה נסתפקו כאן מה לעשות לפי שעה. ובמקושש שידעו שיש שם מיתה אלא שלא ידעו באיזו מיתה ימות, נראה דגם בזה היה להם ספק מחמת התראה דהיינו, שהיו מתרים בו מיתה סתם ואיתא פלוגתא לענין התראה, דרבנן ס"ל דא"צ להתרות בו רק סתם שיהיה חייב מיתה ולר' יהודה צריך להתרות בו באיזו מיתה דוקא והיה ספק למשה רבינו הלכה כדברי מי ונפשט להם כדברי רבנן, ולר' יהודה דלא הוה זה התראה נ"ל דהוראת שעה היתה שחייב אע"פ שלא היתה התראה כדין.



כנ"ל בזה נכון בס"ד: פרשת בהר כה (א) בהר סיני. מה ענין שמיטה אצל הר סיני יש לתמוה מהיכא תיתי ללמוד דכל המצות נאמרו בסיני, אי מקרא דאלה המצות הנזכר בסוף בחקותי, א"כ לפי המסקנא ל"ל קרא בהר סיני כאן כיון שמוכח דכללים ופרטים נאמרו בסיני מכח דלא נשנו בערבות מואב.

ותו גם לפי המסקנא מנלן דכללי ופרטי דשאר מצות נאמרו בסיני אימא דכללי דשמיטה נאמרו בסיני, וכללי דשאר מצות הם נאמרו בערבות מואב כשנשנו, ומה היקש יש לנו לדמותם להדדי לענין כללים ופרטים. ותו דמ"ש מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטיה מסיני מנליה, הא אי מקרא דבהר סיני שהוא מיותר כאן אכתי בשאר מצות מנלן לענין כללותיה ופרטיה אי מכח דלא נשנית בערבות מואב א"כ למה אמר בקושיא והלא כל המצות כו' היה לו לומר מה ענין שמיטה אצל הר סיני והא, לא נשנית בערבות מואב וידענו ממילא דנאמרה שמיטה בסיני וקושיא זו הקשה גם מהר"י אבוהב.

ונ"ל ליישב הכל דודאי מקשה בתחילה מכח קרא דאלה המצות כו' בהר סיני, וא"ל דיש איזה שינוי בשמיטה, זה אינו דהא קרא דאלה המצות כו' בהר סיני משה כולם להדדי בלי שינוי באמירתם בהר סיני, ומשני דכיון דלא נשנה שמיטה בערבות מואב מוכח דהכללים ופרטים של שמיטה נאמרו כבר בהר סיני, ממילא מוכח דגם כללים ופרטים של שאר מצות נאמרו בסיני מכח היקש דאלה המצות, אלא שבשאר מצות נאמרו הכללים בשתי פעמים האחת בהר סיני ושנית בערבות מואב, ואי לא כתיב כאן בהר סיני הו"א דהם שוים לשמיטה בענין הר, סיני דוקא דהיינו באמירת הגוף שכולם נאמרו בסיני, והכללים ופרטים לא נאמרו בהר סיני הן בשמיטה הן בשאר מצות אלא דאחר הר סיני נתהווה חילוק ביניהם, דשאר מצות נאמרו כללותיהם ופרטיהם בערבות מואב שנשנו, ושמיטה שלא נשנית לא נאמרו כללותיה בתורה אלא בע"פ נאמרו לו, ע"כ כתב כאן בהר סיני, הכללים ופרטים, ממילא ע"כ בשאר מצות נאמרו הכללים ופרטים בהר סיני וחזרו ונשנו הכללים בערבות מואב אבל לא שמיטה דדי בפעם אחת, ובזה אין היקש דההיקש של אלה המצות לא קאי אלא על הר סיני: והרבה מפרשים אמרו כאן דהוא ע"ד המדה בתורה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, דהיינו שהכל היה בכלל אלה המצות בהר סיני ויצא כאן מן הכלל ללמד לענין שמיטה דאף הכללים ופרטים נאמרו בסיני, ממילא גם הכלל כולו כן הוא.

וזה אינו דא"כ ל"ל הוכחה דלא נשנית בערבות מואב כיון דבלאו הכי מוכח דשמיטה נאמרו גם כלליה ופרטיה בהר סיני מכח יתורא דבהר, וממילא שאר מצות ג"כ הכי: (ב) שבת לה', לשם ה' פי' לא לשם קיום הארץ כמו שהוא דרך העולם שלא לעבוד האדמה פן תכחש, ומה שסיים כשם שנאמר בשבת בראשית.

זהו פירוש על יתור לשון שבת דהיה די לומר ושבתה הארץ לה', אלא דהכתוב מרמז על שבת בראשית שהשנה השביעית תהיה כמו יום, השביעי לקדושה: (ז) ולבהמתך ולחיה כו' כלה לחיה. בקמ"ץ כלה, פירוש שכבר נאכל כל מה ששייך לחיה בשדה, אז כלה בפת"ח, והוא ציווי, שאני מצוה לך שתכלה מזון הבהמה מן הבית וליתן את מאכלה לחיה שיהיה הפקר: (ט) ביום הכפורים כו', ואין תקיעת ר"ה דוחה שבת ברפ"ד דר"ה

אמרינן במשנה ר"ה שחל בשבת במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה, ואמרינן מנא הני מילי א"ר לוי כתוב אחד אומר זכרון תרועה וכתוב יום תרועה יהיה לכם, ל"ק הא ביו"ט שחל להיות בשבת הא ביו"ט שחל בחול, אמר רבא אי מדאורייתא למה תוקעין במקדש, ועוד הא לאו מלאכה היא דתקיעה ורדיית הפת חכמה ואינה מלאכה אלא מדאורייתא שרי ורבנן הוא דגזרו בה שמא יטלטלנו ברה"ר.

וראוי לתרץ על ר' לוי וכי לא הרגיש בקושיא זו מ"ט שרי במקדש לפי סברתו והא עלה קאי. עוד יש להקשות מדברי רש"י אלה שהם בספרי דילפינן מכח קרא דבעשור לחודש למעט ר"ה שלא ידחה שבת וכאן אמר מדאורייתא משרי שרי.

ותו קשה על ספרי כיון דיש איסור דאורייתא למה תוקעין בב"ד בר"ה בשבת כדרך שמקשה כאן רבא במקדש אמאי שרי. ותו קשה על גמרא דר"ה לרבא דמדאורייתא שרי קושיא דכתוב אחד אומר זכרון תרועה וכו' ונראה לתרץ כל זה דבפרק ר"א דמילה (דף קל"א:) יש פלוגתא בין ר"א לרבנן לענין מכשירין של שופר כגון לקצו מן המחובר דלר"א שרי ולרבנן אסור ובספרי שהם דברי רש"י דכאן אמרינן שיש דיוק לענין בכל ארצכם דהיינו דביוה"כ יתקעו בכל ארצכם אבל בר"ה לא יתקעו בכל ארצכם, משמע אבל במקצת ארצכם שפיר יתקעו בשבת בר"ה, וס"ל לר' לוי דהיינו במקצת היותר חשוב בארץ שהוא בית המקדש, וע"כ אמר התנא במשנה במקדש היו תוקעין ואחר החורבן התקין ר' יוחנן בן זכאי דבב"ד יהיה לו מעלת המקדש, ומש"ה אמר בספרי בר"ה אין תוקעין אלא בב"ד דהיינו במקום מקדש בזמן היותו קיים ומקשה רבא ע"ז במקדש מ"ט שרי, פי' דקראי סתרי אהדדי דפסוק זכרון תרועה אומר דבשבת לא יהיה אלא זכרון בלבד דהיינו לומר הפסוקים אבל תקיעה בשופר כלל לא, וכתוב אחד אומר דבמקצת ארצכם תוקעין בשופר, אלא אמר רבא דיש חילוק בדבר דלענין תקיעה לחוד שאינה מלאכה מותר בכ"מ מן התורה ואין איסור אלא משום שבות כדרכה, ובזה מחלק במשנה בין מקדש או שאר מדינה דאין שבות במקדש.

וכן בב"ד, אבל הדיוק דבכל ארצכם וכן זכרון תרועה דמעט שבת היינו במכשירין שיש שם איסור דאורייתא כגון לקצו מן המחובר או לטלטל השופר מרשות היחיד לרה"ר בזה לא דחי שבת, כרבנן דר' אליעזר דאין מכשירין דוחה שבת ואפילו במקדש היה כן, דאין מעלה במקדש אלא באיסור שבות לחוד שהוא מדרבנן, ובספרי ס"ל כר' אליעזר דדוחה שבת אפילו במכשירין, והיינו במקדש דוקא, וא"ל א"כ רבא מ"ט לא מוקי ג"כ באיסור תורה וכו"א והיינו במקדש דוקא, הא לא קשיא דבמשנה אומר בהדיא לענין איסור תקיעה לחוד דהא אמר במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה דהיינו אפילו תקיעה לחוד, ובאמת אין איסור תורה בתקיעה לחוד דהיא אינה מלאכה, ע"כ מוקי למשנה בשבות כדרכה.

אבל בספרי אמר ואין תקיעת שופר דר"ה דוחה שבת דהיינו מצות תקיעה והשייך לה דהיינו מכשיריה. כנ"ל נכון בס"ד ובזה מתורץ גם מה שהקשה הרמב"ן על רש"י דהא, אין איסור בתקיעה כלל מן התורה.

והרא"ם פירש דהכתוב של בעשור לחודש בכל ארצכם, הוה אסמכתא בעלמא, וקשה דהא אמר רבא מדאורייתא שרי משמע דאפילו אסמכתא אין כאן, ותו דלשון רש"י

שמפרש הפסוק משמע שמירי בדין תורה ממש: י) ואיש אל משפחתו תשובו, לרבות את הנרצע. קשה דכבר נתרבה מלשון דרור כמו שפירש רש"י בסמוך, ובשם מהרא"י כתבו דאי מהך לחוד הו"א שלא יהיה דרור אלא בשנה ההיא ואח"כ יחזור לעבודתו קמ"ל איש אל משפחתו, וע"ז קשה דהול"ל לרבות אחר היובל ונ"ל דאי דרור לחוד הי"א דמ"מ יחוס משפחתו נסתלק ממנו אלא שהוא בן חורין ואין רשות אחרים עליו אבל שם יחוס משפחתו כבר נסתלק דכתיב ועבדו לעולם קמ"ל ואיתא בגמ' פ"ק דקדושין (דף ט"ו) ואיש אל משפחתו תשובו במה הכתיב מדבר אם במוכר עצמו הרי כבר אמור אם במכרוהו ב"ד כבר אמור, אין הכתוב מדבר אלא בנרצע ב' וג' לפני היובל שהיובל מוציא, מאי משמע אמר רבה בר רב שילא אמר קרא איש איזה דבר אא באיש ולא באשה הוי אומר זו רציעה.

וצ"ל דהך שנוהג באיש ולא באשה אינה דרשה גמורה דא"כ כלמה לא יליף בקיצור מכח זה מדבר בנרצע מכח איש ולא אשה, אלא דלאו דרשה גמורה היא, אלא דכיון שיש לפנינו ב' פסוקים, אחד ושבתם איש כו' ואחד ושב אל משפחתו מסתבר טפי לאוקמי קרא דאיש על נרצע וכן מורה לשון הגמרא מאי משמע ולא אמר מאי תלמודא: (יד) וכי תמכרו וכו' ת"ל או קנה.

צריך טעם ל"ל זה במכירה ובקנין לכתוב בחד ותיתי אידך מיניה וי"ל דודאי אם שניהם עומדים לפניך בלא קרא ידעינן דטוב לעשות רצון ישראל טפי אלא דקרא מזהיר שיש לך קצת להשתדל אחר ישראל אם רוצה לקנות או למכור. והשתא ניחא דאיתא בפרק הזהב (דף נ"א) דאיצטריך רחמנא למכתב אל תונו גבי לוקח וגבי מוכר דאי בלוקח לחוד הו"א דוקא הוא לא יונה כיון דקני דאמרי אינשי זבנת קנית אבל מוכר דקא מוכר דאמרי אינשי זבין אוכיד כי יכלו המעות והפסדת החפץ שמכרת קמ"ל.

וזה שייך נמי כאן דאי במכירה לחוד הו"א דוקא בזה תהדר אחר ישראל שיש לו טובה בקנייתו אבל לא בקנייה ממנו כי אין לו טובה במה שאתה קונה ממנו ואי בקנייה לחוד הו"א בזה דלפעמים יש זבינא דרמיא על אפיה דהיינו שאין להמקח קופצים הרבה אז קנה קודם, מישראל אבל במכירה לא יהדר אחר ישראל כיון דאין לו קופצים הרבה קא משמע לן אפילו בזה יהדר אחר ישראל כל שאפשר בלי היזק שלך: אל תונו, זו אונאת ממון.

בפ' הזהב (דף נח:): איתא ברייתא ולא תונו דהיינו הכתוב אחר זה מיירי באונאת, דברים דאי באונאת ממון הרי כבר אמור אל תונו דהיינו הכתוב כאן, משמע דזה התנא לא בא ללמד אלא על ולא תונו השני דמיירי בדברים, דאילו מה שהראשון מיירי בממון הוא פשוט, והיינו דמסתבר הוא דהא כתיב אחר ממכר או קנה, אלא שבא לתרץ הפעם שנית ל"ל ומוקי ליה על דברים וטרח לאשכוחי מה הן אונאת דברים היה גר כו', אבל בממון לא צריך פירוש.

אבל בת"כ אמרו על הך זו אונאת, ממון יכול באונאת דברים כשהוא אומר ולא תונו איש את עמיתו הרי אונאת דברים אמור מה אני מקיים אל תונו זו אונאת ממון, וע"ז ודאי קשה על מ"ש יכול אונאת דברים מהיכא תיתי לפרש כן נגד המסתבר ונראה לפרש הת"כ דבא ללמדנו דגדול אונאת דברים דאיתא בהזהב שזה ניתן להשבון וזה לא ניתן

להשבון ומש"ה ניחא דודאי א"צ לימוד שיש עבירה באונאת דברים דלא תונו לחוד נכלל בו גם דברים, כי ידוע לכל שיש בוטה כמדקרות חרב, אלא דקמ"ל דהו"א דממון ודברים שוים וא"כ לא היה צריך אלא פעם אחת לא תונו, אלא אינו כן דאל תונו זו אונאת ממון לחוד יכול שנכלל בו גם דברים ממילא יהיו שוים כשהוא אומר שנית אל תונו שיש בו לאו בפני עצמו ממילא צ"ל דהראשון לא נכלל בו אלא ממון לחוד, ומזה תדע שאין שוין אלא אחד גרע מחבירו ומסברא דדברים גרע טפי שלא ניתן להשבון, וא"כ הך קמא לא מיירי אלא בממון לחוד: (טו) במספר שנים כו' על האונאה בא להזהיר קשה טובא דלפירש"י בא הכתוב של במספר שנים לפרש מה היא האונאה במכירת קרקע, וכי לא ידענא מה הוא כיון שחייב להחזיר ביוכל ודאי בזמן שעד היובל תליא זבינא ונראה דיש נ"מ מזה דאם לוקח ראשון מוכר לשני הו"א שיוכל לומר לו אני מוכר לך לצמיתות ואע"פ שאתה צריך להחזיר למוכר אני אין לי עסק בזה שהחייב יהיה עליך לקיים המצוה ודוגמא לדבר במוכר בהמה לטבח שיש חיוב על הטבח שהבהמה בידו לתת מתנות כהונה ולא על המוכר ה"נ ביוכל מ"מ מותר להונותו קמ"ל, דאפ"ה לא תונו ואתה בכלל החיוב: (טז) תרבה מקנתו, תמכרנה ביוקר.

קשה למה שינה רש"י לשונו ולא אמר תרבה בדמיה כמ"ש אח"כ גבי מיעוט השנים תמעט בדמיה, או להיפך היה לו לומר בסיפא תמכרנה בזול. ונ"ל שיש נ"מ לדינא דאיתא בפ' הכונס (דף נ"ח) מפני שפוגם מזיק פירש"י לפי שאדם המשופע בנכסים ותאב לקנות קרקע גדולה קונה אותה כשמוצאה בהרבה יותר מדמיו כו' ממילא כאן כשיש שנים מרובות יכול לקנות ביוקר ולא הוה אונאה דזה הוה כמו קרקע גדולה משא"כ במועט אין דרך להזיל בכך ע"כ בודאי יש אונאה למוכר אם מוכר בזול: (כה) וגאל את ממכר אחיו, ואין הלוקח יכול לעכב ובגואל יש בו פלוגתא בפ"ק דקדושין (דף כא) רבי יהושע אומר רשות בידו ורבי אליעזר אומר חובה ור"י מוכיח מקרא דואיש כי לא יהיה לו גואל וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואל אלא דיש לו ואינו רוצה לגאול ור' אליעזר מוכיח מקרא אחר דחובה הוא, וא"כ הא דנקט רש"י אחר זה וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואלים אלא גואל שיכול לגאול הממכר היינו אליבא דר' אליעזר, אבל כבר מתורץ פסוק זה אליבא דר' יהושע כמו שזכרנו: (כו) ואיש כי לא יהיה לו גואל, וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואלים בפ' נשוא מקשה שם רש"י ג"כ קושיא זאת ומוקי לה בגר שאין לו יורשים, וכאן לא שייך בהכי כי כאן מיירי משדה אחוזה וגר אין לו חלק בא"י, כן תירצו הג"א ומהר"ן.

וק"ל הא אפשר לגר שיש לו שדה אחוזה כגון שנחלט לו שדהמישראל בבית ערי חומה שלקחו ממנו ולא גאלו המוכר תוך שנה ונחלט לו ואחר כך הניחו הגר לבנו שנולד ביהדותו ושייך שפיר דין, זה שאם מכרו בן הגר לישראל שאין לו גאולה בקרוביו מצד אביו וי"ל דטפי ניחא ליה בישראל ממש כפשוטו שאין לו לגאול: (כז) לאיש אשר מכר לו, המוכר הזה שבא לגאלה, אבל אם מכר לוקח זה ללוקח שני אין הגואל הזה מחשב רק עם הלוקח הראשון כדאיתא בערכין (דף ל'): (כט) בית מושב עיר חומה, מימות יהושע בן נון, נראה דילפינן לה מדמצינו ביהושע חילוק בין ערי פרזים למוקפין חומה ה"ה חילוק דכאן מאותו חילוק הוא.

ועי"ל דיליף מדיש קרי לו וכתוב לא, משמע דאפילו ביש לו אפ"ה אין לו והיינו מדאין לו מימות יהושע: (מד) ועבדך ואמתך כו', וא"ת אם כן במה אשתמש. נראה דמן הפסוק מוכח שיש כאן קושיא דהיינו וא"ת כו', דאל"כ קשה למה אמר ועבדך בוי"ו דהיינו שמחובר למעלה ול"ל זה, לכך פירש שיש כאן קושיא ותירוץ: מאת הגוים הם יהיו לך לעבדים.

הוקשה לו למה לי מהם לא הו"ל אלא מאת הגוים אשר סביבותיכם תקנו כו', אלא דתרת קאמר, מאת הגוים אשר סביבותיכם תוכלו לכבוש במלחמה ויהיו בע"כ עבדים, שנית דמהם תקנו לעבדים, ומש"ה גבי התושבים בפסוק שאחר זה לא אמר רק מהם תקנו כי אין שייך שם מלחמה כיון שגרים ביניכם: (מה) מהם תקנו, אותם תקנו.

בפסוק הקודם יש ג"כ מהם תקנו ושם, לא פירש"י אותם, דשם אינו מוכרח לפרש כן אלא בפשוטו שמותר לקנות מהגוים אשר סביבותיכם בניהם עבד או אמה, אבל כאן דאמר מבני התושבים דאם תפרש מהם כפשוטו דהיינו בניהם של בני התושבים קשה הו"ל בתושבים עצמם שתקנה מהם בניהם, אלא צריך לפרש מהם כמו אותם כלומר בני התושבים עצמם תקנה ובחנם טרח הרא"ם לתרץ בענין אחר: פרשת בחקותי כו' (ג) אם בחקתי תלכו, שתהיו עמלים בתורה.

לא אמר לומדים בתורה אלא לטרוח בה הרבה ויליף לה מן לשון תלכו שאינו רגיל, לאומרו בלשון חקים אלא עשיתם או תשמרו, אלא דפירושו עמל ויגיעה ועפ"ז פירשתי בדרוש מאמר ולא הלכו בה (ירמיה ט'), פירוש שלא טרחו בלימוד אלא בקלות. ואח"כ פירש"י עמלים בתורה ע"מ לשמור ולקיים, וקשה מנלן לומר עמלים ע"מ לשמור דילמא לימוד פשוטי דהא לא כתיב שם תלכו, ואם כן דתרי מילי קאמר שבלימוד בעמל אפילו שלא מתכוין לשמור ולקיים ובמתכוין א"צ עמל אלא לימוד פשוטי וי"ל דמדכתיב ואת מצותי בוי"ו משמע דשייך לבחקותי תלכו דהיינו עמלים הנזכר תחילה הוא ע"מ לשמור ולקיים, ובזה ניחא דהוצרך רש"י להביא כמו ולמדתם כו' ולהורות דהם מחוברים ומצורפים ועיין מזה עוד לקמן בפרשה זו בפסוק ואם לא תשמעו: (ו) ונתתי שלום, שמא תאמרו הרי מאכל כו' יש לדקדק מנלן שזהו דרך תירוץ על קושיא שמא תאמרו הרי מאכל אמאי לא נימא האי ונתתי שלום הוא הבטחה כשאר הבטחות דרך קושיא ותירוץ.

ונראה דקשה בפסוקים אלו שהם לא כסדר, דתחילה אמר בברכות השייכות לענין אכילה והפסיק, בברכת שלום וחזר אח"כ ואכלתם ישן כו', אלא ע"כ דרצה הכתוב להסמיך עניני אכילה, אלא שבינתיים יש קושיא דהיינו שמא תאמר כו', וע"ז אני צריך להקדים לך ונתתי שלום בארץ, ודרך זה אנו רגילים לקרותו בפלפול שלנו סתירה בנוה, דהיינו שלא יהיה עיכוב לשומע, לשמוע עוד מכח קושיא על מה ששמע כבר ולא רצה להמתין עד סוף צריך לתרץ לו תיכף: (ח) חמשה מאה ומאה רבבה, וכי כך הוא החשבון כו' אלא כו' רבים מקשים הא באויבים כתיב ג"כ איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה, ויש ג"כ קושיא זו ושם אין שייך תירוץ דכאן, ויש הרבה תירוצים יעויין עליהם.

ולי נראה, דלק"מ, דאחד אין עליו אלא שם יחידות לא לשון רבים כלל, אבל בשנים יש עליהם שם רבים דמיעוט רבים שנים, וא"כ שפיר י"ל דכל שאינו בכלל רבים אין לומר שיהיה אח"כ עליו לפי ערך, משום הכי אמר שפיר ושנים יניסו רבבה, משא"כ כאן דכתיב חמשה ואח"כ מאה דעל שניהם שייך לשון רבים וא"כ ראוי לחשוב המאה לפי ערך החמשה, ע"כ מקשה שפיר, וכי כך כו' כנ"ל נכון בלי דוחק בס"ד: אלא אינו דומה מועטין כו'.

ויש עכ"פ לתת טעם לחשבון זה דמאה ורבבה, ונראה בדרך זה כיון דעל חמשה מגיע מאה וממילא אם הם מרובים הו"ל כל אחד מן המאה כאילו הוא לבד חמשה ומגיע עליו לבד מאה נמצא דאותו מאה מגיע עליהן מאה פעמים מאה והיינו רבבה, וזה נכון. (ט) והרביתי אתכם, בקומה זקופה.

זה מוכח מכח כפל לשון דגם והפרייתמורה על הרבוי שיהיו, אלא דמורה על ההתרברבות שיהיה ממנו בקומה זקופה. וקשה דהא גם בישמעאל כתיב ולישמעאל שמעתוך וברכתי אותו והפריתי אותו והרביתי אותו ומ"ט לא הוקשה לו שם, והיה לו לתרץ גם שם דקאי על קומה זקופה.

וי"ל דשם א"א לפרש על קומה זקופה דהא כתיב בתריה במאד מאד שנים עשר נשיאים יוליד, הרי מפורש על הרבוי ממש ולא על זקיפת קומה, וע"כ יש לתרץ הכפל שם דמורה על גודל הפלגה ברבוי שלא כשאר ברכות רבוי, משא"כ כאן דאין כאן הפלגה גדולה ברבוי, ושפיר יש לפרשו בזקיפת קומה: (יד) ואם לא תשמעו לי כו' ולדעת מדרש חז"ל וכו', לעיל גבי אם בחקותי תלכו לא זכר דבר זה.

נ"ל שמ"ש רש"י לעיל להיות עמלים בתורה והיינו ע"מ לשמור ולקיים, אין הפירוש שיש חילוק בין, לומד בלא עמל או בעמל, דבעצם הלימוד אין חילוק אלא החילוק בהלימוד עצמו כי מי שהוא לומד בפשוטי התורה ובנביאים לחוד מה שכבר נעשה אינו מבקש רק ידיעה בעלמא בתורה ולא להלכה למעשה כי אינו מבקש לטרוח בתורה שבע"פ שהוא פלפול וג"ש וק"ו ושאר הדברים שאינם מפורשים בתורה, אבל המטריח עצמו לדעת גם התורה שבע"פ ודאי לומד ע"מ לשמור ולקיים.

נמצא דמ"ש לעיל אם בחקותי תלכו דהיינו עמלים בתורה הוא לימוד תורה שבע"פ והוא מה שנזכר שם ואת מצותי תשמרו דהוא ע"מ לקיים תורה שבע"פ מה שא"א בלעדיה. וכאן אם לא תשמעו לי ואתה צריך ע"כ לומר שהיא היפוכא דרישא שלא יהיו עמלים מזה לא נזכר כלום, צריך אתה לומר שאם לא תשמעו אין פירושו כשאר אם לא תשמעו דהיינו קיום התורה, אלא פירושו שלא תשמעו מה שצריך שמיעה מחכמים תורה שבעל פה, וממילא ידענא שאין אתם עמלים בתורה לדעת מדרש חז"ל שהיא תורה שבעל פה, ולפ"ז אין פירוש למילת לי הנזכר כאן אלא דלא תשמעון לחכמים בתורה שבע"פ.

ע"כ מוכרח רש"י לפרש אחר זה דהאי לי אינו דבוק לתיבת תשמעו אלא מאמר בפני עצמו הוא ופירושו שיודע את רבונו כו': (מב) וזכרתי את בריתי יעקוב כו' נטל אות משמו. מה שנטל הו"ו היינו לפי שעכ"פ קרוי שמו יעקב ולא נשתנה קריאתו משא"כ

אם נטל אות אחרת היה מתקלקל שם יעקב ואין קרוי ויעקב: ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק.

משמע שזה קשה דוקא השתא, ונראה בזה דבלאו האי תירוץא שזכר הו"א דע"י צירוף דוקא קאמר דהיינו דוקא ע"י זכירה של שלשתן ביחד גורם, וא"כ א"צ לומר זכירה ביצחק כי אמר בהצירוף תחילה וסוף ותו ל"צ באמצע, אבל השתא דתרי בבי קאמר, דתחילה אמר שיצטרף יצחק ליעקב ואח"כ, אמר אם לא יספיק צירוף, זה יצטרף גם לאברהם, ממילא קשה על צירוף הראשון זכירה ליצחק: (מג) יען וביען גמול ובגמול אשר במשפטי מאסו, הכפל של יען לחזק הענין שהוא ודאי והא דסיים אשר במשפטי כו' דל"ת יען ראשון קאי על משפטי מאסו והשני קאי על ואת חקותי כו' וא"כ לא היה כאן שום חיזוק, וע"ז קשה היה לו לומר יען השני אצל ואת חקותי כו', אלא ע"כ דתרווייהו קאי על משפטי מאסו וממילא קאי תרווייהו על ואת חקותי ובשניהם יש חיזוק ענין, כנ"ל נכון בזה: כז (ג) ערכך כמו ערך, וכפל הכפ"ן לא ידעתי מאיזה לשון הם, פירוש דע"כ אין לשון, ערכך, ערך שלך דהא כמה פעמים כתיב האי לישנא ואין שייך לומר כן, אלא פירושו כמו ערך לחוד אלא שאין ידוע באיזה לשון הוה ערכך כמו ערך.

והקשה הרא"ם הא בפ"ק דערכין (דף ד') שנו בהדיא שהוא כ"ף הכנוי דתניא בערכך ערך כל גופו הוא נותן ואינו נותן ערך איבריו יכול שאני מוציא אבר שהנשמה תלויה בו ת"ל נפשות, אלמא פירוש ערך כל גופך הוא ומכאן למדו ולא ערך איבריו, ותירץ בג"א שלא למדו אותן מן הכ"ף של ערכך ערך כל גופך דא"כ קשה כל אותן שא"א למדרש הכי כגון בשדה אחוזה ומקדיש בית דכתיב בהו ערכך ולא שייך למדרש כן, אלא מדאיצטריך לכתוב נפשות לרבות אבר שהנשמה תלויה בו ש"מ דערך ערך כל גופו משמע ע"כ.

ותמוה עליו דהא בהדיא אמרינן אח"כ שם בגמרא קרי ביה ערך בערכך, פירש"י ערך הוה מצי למכתב ומדכתיב ערכך למידרש נמי הא, הרי דודאי מן הכ"ף ילפינן לה. ותמהתי עוד טובא דקושיא מעיקרא אין כאן, דלא אמר רש"י כאן אלא דאין הכ"ף של ערכך שימוש כמו שאר כפ"ן דמורה על נוכח אלא מן התיבה עצמה והוה כמו ערך בלא כ"ף, והוה ערך וערכך שוין בפירוש התיבה, אלא דבגמרא ילפינן כיון דהוי חד פירוש עם ערך בלא כ"ף ל"ל הכ"ף לזה דרשינן הכ"ף, ורש"י לא ידע מאיזה לשון הוה פירוש התיבה של ערכך עם ערך שוה בשוה, ולק"מ: (ה) ואם מבן ששים שנה כו' סבא בביתא פחי בביתא.

פירש"י בערכין (דף י"ט) פחא היינו שבר שאינו אלא למשא, ל"א לשון ערום ועריה, סימא פירוש מטמון שיכולה לטרוח לעשות מלאכה בזקנותה: (י) או רע בטוב, וכ"ש טוב בטוב. וקשה ברע בטוב נמי תיתי בק"ו דלא ימיר, וי"ל דקמ"ל דאפילו מחליף ולוקח רע בעד טוב אפ"ה חל הקדושה על הרע: מתוך חבתן לפניו.

רבים מפרשים דברים אלו פנים מפנים שונים, ואני אענה חלקי בעזר נותן חכמה לנבונים. יש להקשות תחילה למה לא פירש דברים אלו על פסוק שאו את ראש כו' דשם נזכר המנין.

תו דגם בפרשה כי תשא הוזכרו ברש"י דברים של טעם המנין אחר העגל ולא זכר שם בשאר מנינים מפני חיבתן כמו כאן. תו מ"ש באחד בניסן הוקם המשכן מאן דכר שמיה דהקמת המשכן כאן,, ואם בא לומר טעם למה נמנו באחד באייר דהיינו משום השראת שכינה, זה אינו מספיק דא"כ למה לא נמנו באחד בניסן אם בשביל זה כתב רש"י דבר זה כאן ונלע"ד בתחילה הוקשה לו לאיזה צורך נזכר כאן ציווי זה של המנין שהיה באחד באייר ותירץ ע"ז שזהו להודיע חיבתן, והוא בדרך זה, דרש"י פירש בפ' כי תשא וא"א לומר שהמנין הזה של כי תשא הוא האמור כאן בפרשה במדבר בחומש הפקודים שהרי נאמר בו באחד לחודש השני והמשכן הוקם באחד לחודש הראשון וממנין הזה נעשו אדנים משקלים שלו, ומפרש רש"י שדברים אלו הם עצמם דברי הכתוב כאן להודיע שהמנין לא היה אלא משום חיבה, דהו"א דהמנין של כי תשא הוא עצמו המנין דכאן ומהם נעשו האדנים, אבל לא היה מנין משום לידע נותרים מחמת עגל ע"כ אמר הכתוב באחד לחודש השני נעשה מנין זה, וכבר הוקם המשכן באחד לחודש ראשון וכבר נעשו האדנים וא"כ אין זה מנין דלעיל, אלא ע"כ שני מנינים הם, האחד באחד בניסן משום לידע הנותרים מנפילת העגל והך דהכא משום השראת שכינה, ונמצא שרש"י לא הביא כאן ב' בניסן הוקם המשכן משום, השראת שכינה, דא"כ לא היה אומר אח"כ באחד באייר משום השראת שכינה, אלא כתב כאן באחד בניסן כו' כדי להוכיח שאין מנין דכאן הוא מנין עצמו של כי תשא שהרי שני זמנים היו וא"כ המנין הראשון היה בשביל נפילת העגל והטעם משום חיבה לידע הנותרים וכל זה מורה לנו הכתוב שאומר באחד לחודש השני כו' כדי להוכיח שהכל נעשה משום חיבה, כנ"ל נכון ומתוקן בס"ד.

ואם תרצה להקשות מה נפשך למה באמת לא היה המנין הזה באחד בניסן, אימא לך דבאחד בניסן נתברכו ישראל מפי משה ואהרן כמוזכר בפרשה שמיני ואין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין כדאיתא בפ' המפקיד (דף מ"ב) ע"כ לא היה אז ראוי למנין כדי שיתעלם מן העין כמה הם: (יז) האנשים האלה, את שנים עשר נשיאים הללו.

לא היה צריך רש"י לכתוב זה דהוא מבואר בפסוק דהא לא הוזכרו אחרים כאן. ועוד יש לדקדק מ"ש רש"י אח"כ אשר נקבו לו כאן בשמות, מה תיקן רש"י במה שהוסיף לו כאן שתי תיבות אלו ונראה דהוקשה לו מ"ש אשר, נקבו בשמות ל"ל הא סגי במ"ש האנשים האלה דהיינו מה שנזכר בפרשה, ותו קשה במ"ש ואת כל העדה הקהילו מי צוה דבר זה דהא לא נצטוו רק אתכם יהיו משה ואהרן ותו לא, אלא דמשה הוקשה לו על לשון השי"ת שאמר לו תחילה שיקח איש למטה דהיינו הראש, ואח"כ אמר לו שנית אלה שמות האנשים אשר יעמדו אתכם לראובן אליצור כו' ל"ל זה וכי לא ידענו מי הם הנשיאים,, ותו דלא יזכיר רק שמות האנשים לחוד ולא יאמר תחילה איש לבית אבות, אלא מזה מוכח דיקח עוד אחרים מלבד הי"ב נשיאים, ממילא ע"כ יש חילוק בזה דהי"ב נשיאים יהיו אתו ושאר העדה יקהיל אותם ג"כ בפני עצמם.

וכל זה ביאר הכתוב במאמר אשר נקבו בשמות דהיינו שאמר ויקח האנשים האלה הם י"ב נשיאים, והוקשה למשה אשר נקבו בשמות דל"ל תרתי כמו שזכרתי, בשלמא אי היה נקבו בשמות לשון התורה להודיע לנו מי הם לק"מ דהנקיבה בשמות היא לנו לא לצורך משה אבל עכשיו שנקבו לו למשה כאן מי הם וזה ודאי שלא לצורך, אלא ע"כ



לדיוקא אתא דאלו הי"ב נשיאים לקח עמו כמו שהיה בציווי ואתכם יהיו, אבל צריך עוד לכל העדה והם לא היו עמואלא היו ביחד במקום אחר, וזהו שאמר אח"כ ואת כל העדה הקהילו כו', ופסוק זה תלוי בפסוק שלפניו וזה מוכח מלשון ואת כל העדה הקהילו ולא אמר ויקהילו את כל העדה כמ"ש במקום אחר ויקהל משה, אלא ע"כ דה"ק ומה שמוכח דצריך כל העדה מכח יתור מאמר אשר נקבו בשמות זה הקהילו במקום אחר.

כ"ז נ"ל נכון בס"ד פירוש כפתור ופרח: (מט) אך את מטה לוי לא תפקד כו' צפה הקב"ה כו' שלא טעו בעגל. קשה הא בלאו טעות עגל יש טעם שלא יהיו בכלל גזירת מבן עשרים שהיא באה מחמת מרגלים ושבט לוי לא חטאו במרגלים כמשמעות הפסוקים בפ' שלח לך שלא, היה שם נשיא משבט לוי וא"ת שאח"כ שחטאו כל העדה במרגלים היו גם שבט לוי עמהם, קשה מ"ט באמת לא נענשו גם הם באותו חטא שחטאו עם כל העדה וכי משוא פנים יש ח"ו, ויש לי לומר דבאמת לא חטאו במרגלים כלל אלא שגזירה זו היתה גזירה כללית על כל הדור, והעולם נדון אחר רובו כמבואר זה בקדושין (דף מ'), וא"כ גם הלויים היו ראויים להיות בכלל העונש וא"א להינצל אפילו אינם חייבים, ע"כ חשב הקב"ה שלא יהיו כלל בתוך הגזירה הכללית כי הכלל היה על נמנים מבן עשרים דוקא, וטעם תחבולה זו לפי שלא טעו כנ"ל נכון: (כא) לגרשון משפחת הלבני, כלומר לגרשון היו הפקודים נראה כוונתו דלכאורה קאי האי לגרשון על מה שאומר אחר זה פקודיהם במספר כו', וא"כ קשה דהיה לו לומר פקודיו לשון יחיד דהיינו פקודי גרשון, ע"כ פירש דהאי לגרשון לא קאי על מ"ש אח"כ פקודיהם כו', ומ"ש לגרשון דבוק עם אלו התיבות שנחסרו מלהזכר בהדיא דהיינו היו הפקודים ואחר כך מתחיל ענין אחר ואמר משפחות הלבני והשמעי פקודיהם היה במספר, ושפיר אמר לשון רבים עכשיו, כנ"ל נכון: (לט) אשר פקד משה ואהרן כו' שלא היה במנין הלויים.

הרא"ם הקשה דהא אהרן לא היה במנין כדאיתא ברש"י פ"ק דבכורות (דף ד'), ובקצת נוסחאות ברש"י כאן כתוב בהדיא שלא היה נמנה עם הלויים, וא"כ קשה על רש"י דכאן בפסוק פקוד כל בכור דמיירי במונין וא"כ קשה דקרא קאי במונין והיאך קאי במונין וממעט נמנין, והאריך בזה ולי לק"מ דודאי הנקודה היא באה למעט ולעקור, והכתיב עכ"פ גם כן צריך להיות אמת דאם לא כן למה נכתב כלל, אלא ע"כ דשניהם אמת, דהכתוב מורה שהיה שוה למשה דהיה במונין דגם הוא היה עם משה, אלא דהנקודה ממעטת דהיינו דלא היה שוה עמו לגמרי דמשה היה גם במנין ואהרן לא היה רק במונין, כנ"ל: (נ) חמשה וששים כו' כיצד אעשה כו'.

ורע"ג פתקין כתב עליהם ה' שקלים זה דעת ר' יהודה במדרש רבה, אבל ר' נחמיה הקשה ע"ז הרי נתמצו כל הפתקין שכתוב עליהם בן לוי אם אני נותן ידי מה אני נוטל מי אמר לי אם היה שם פתק של לוי שלא זכיתי בו, אלא כך עשה כתב על כ"ב אלף ורע"ג פתקין לוי לוי ועל רע"ג ה' שקלים וכו'.

וכתב הרא"ם ואף על זה יש לדון שמ"מ האחרונים יאמרו אילו היינו נוטלים בתחילה כשהיו רבים של פתקי לוי כ"ב אלף ורע"ג ופתקי ה' שקלים רק רע"ג מי יאמר שלא עלה בידי של לוי כי כל מאי דפריש מרובא קא פריש, ולכאורה י"ל שכל מי שנוטל פתקו חוזר וזורק פתקו ההוא לקלפי בענין שלעולם היו הפתקים שוים שם, וע"ז קשה

א"כ שמא יטלו כולם של לוי זה אחר זה, והדרא קושיא לדוכתא וא"ל שמיד שיצאו כ"ב אלף הנשארים יהיו של ה' שקלים וממילא יהיו חייבים לפדות, דא"כ קשה מי ירצה להיות מן הנשארים ולא יקח תחילה פתקו.

ויש מתרצים שידעו שכל מה שעשה משה הוא ע"פ רוח הקודש ולכך לא היה תרעומת, וזה לאו מילתא דא"כ למה היה גורל כלל יאמר משה לכל אחד אתה חייב ועל השני פטור ע"י רות הקודש ותו דא"כ לא היה ר' נחמיה מקשה כלום על ר' יהודה במדרש. וראיתי דברים זרים בזה בודים מלבם גורלות היאך היו מה שלא נזכר כלל.

והנראה לע"ד דלק"מ דכבר קי"ל ספ"ק דכתובות (דף ט"ו) כל קבוע כמחצה על מחצה דמי אפי' לקולא כגון שזרק אבן לתוך עשרה בני אדם והיו שם ט' ישראלים ואחד עכו"ם והרג ישראל אחד דפטור הזורק דאותו עכו"ם אחד שביניהם נחשב כאילו הוא מחצה על מחצה, ודבר זה היה מגולה לכל ישראל לכל מילי, וע"כ לא היה כאן שום תרעומת אפילו אם היו מועטים בן לוי מ"מ כיון שהיה קבוע שם נחשב כמו הרבים ולא נשאר קושיא רק מה שהקשה ר' נחמיה לר' יהודה שמא לא ישארו שם כלל פתק של לוי רק ישארו פתקים של רע"ג ה' שקלים ולא יהיה שום קבוע שם, כנ"ל בדור: פרשת נשא ה (ב) טמא לנפש, והאב לטמינפשא דאנשא, צר אני שהוא לבון עצמות אדם לכאורה פירוש הך טמא שנזכר כאן בפסוק פירושו עצמית כמו שחיק טמא, אבל זה אינו דא"כ יחסר במקרא תיבת יטמא והכי יש לו לומר כל טמא לנפש ויהיה יטמא קמא טומאה ממש והטמא השני פירושו עצמות, אלא, ע"כ דטמא הנזכר בפסוק הוא כפשוטו טומאה ממש, וע"ז אמר התרגום מסאבא, ומה שאמר רש"י טימי לשון עצמות הוא מה שנזכר בתרגום והוא פירוש על תיבת לנפש בתיבה זו מורה על עצמות אדם שמת כבר ואין שם רק עצמות, אלא דקשה דבפרשת אמור על לנפש לא יטמא תרגם התרגום על מיתא וכאן ובפרשת בהעלותך בפסוק ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם תרי זימני שם, תרגם טמא נפשא דאנשא דהיינו עצמות.

ונראה לע"ד דודאי תיבת, לנפש הנזכר אצל טומאה מורה על מת, אלא דבפרשת אמור דבאה האזהרה שלא יטמא הכהן באם ימות לו מת דהיינו שיתעסק עמו, ע"כ א"צ להזכיר שם עצמות המת אלא. מיירי במת לו מת ומונח לפניו שלא יהיה לו עסק עמו זולת בקרובים הנזכרים שם, אבל בפרשת בהעלותך, מדבר בטמאים שנטמאו בעצמות יוסף כדאיתא בגמרא (סוכה דף כ"ה) ובמדרש ועליהם באה האזהרה הנזכרת כאן דיצאו מן המחנה, ע"כ זכר התרגום עצמות, וזהו שאמר הכתוב טמאים לנפש אדם דהיינו נפש שהיתה באדם והיינו העצמות, ואע"ג דכאן לא נזכר רק לנפש לחוד ולא אדם, מ"מ חז ענינא דפסוק זה הוא אזהרה על המתטמאים בעצמות יוסף שיצאו מן המחנה, ע"כ זכר התרגום כאן ובפרשת בהעלותך טמי נפשא דאנשא דהיינו עצמות המת משא"כ בפ' אמור והרא"ם פלפל בזה ולא מצאתי ניחוי לי וכאשר כתבתי בס"ד נ"ל נכון מאד: (יג) ועד אין בה כו' אפילו עד אחד.

כתב הג"א אע"ג דקי"ל דבכ"מ שנאמר בו עד פירושו שנים עד שיפרוט. הכתוב אחד מדכתיב לא יקום עד אחד באיש, מ"מ כאן הוה כאילו כתוב אצלו אחד דאי פירושו למידק הא יש כאן שנים שזינתה פשיטא שאינו שותה ואם בא לומר שנים אין כאן אבל

אחד יש כאן ואפ"ה שותה זהו פשיטא דהא בכל התורה ע"א לאו כלום הוא, אלא ע"כ דהוה כאילו כתיב בהדיא עד אחד אז שותה.

ולא דק דבגמרא רפ"ק דסוטה (דף ב') אמרינן בפירוש דהך ועד אין בה מיירי בשנים הא ע"א ישנו ולק"מ כאן דסידורא דקרא הכי הוא, לא מיבעיא דהוה מעילה בבעלה ואסורה עליו ומעלה בו מעל אם ודאי, ושכב איש אותה בבירור דאין כאן שותה, אלא אפילו דאם ונעלם מעיני אישה ונסתרה והיא נטמאה ע"פ אחד, וזהו שסיים ועד אין בה, פירוש שנים אין בה אבל אחד יש בה על הטומאה גם בזה אינה שותה אלא אסורה לבעלה כ"ז שלא נתפסה, וע"א דמהני כאן הוא מפני שכבר נסתרה וגם ועבר עליו רוח קנאה נמצא שיש כאן קינוי וסתירה ע"כ אסורה אפ"י בע"א על הטומאה, ואח"כ אמר או עבר עליו רוח קנאה כו' והיא לא נטמאה, פירוש שלא היה כלל עד על הטומאה ולא היה שם רק קנאה וסתירה לחוד או והביא את אשתו אל הכהן, והא דאמר רש"י אפילו עד אחד, פירוש לענין איסור על בעלה ולא מהני שותה ולא מיבעיא אם יש כאן שנים שאסורה אלא אפילו באחד אסורה.

זהו ברור בדברי רש"י: ועד אין בה לטומאה, אבל יש עדים בסתירה. בריש סוטה פליגי ר' אליעזר ס"ל דבסתירה סגי בע"א או ע"פ עצמו ובקינוי צריך שני עדים ור' יהושע ס"ל בקינוי וגם בסתירה צריך שני עדים, ורש"י נקט בסתירה שני עדים והיינו כר' יהושע דר"א שמותי הוא ומן הקנוי לא זכר כלום, וקשה למה לא זכר דגם בקנוי צריך שני עדים כר' יהושע כמו שזכר סתירה.

ונל"ת דלימוד ר' יהושע מכח בה דדריש בה דהיינו לענין טומאה סגי בע"א, אבל לא בקנוי ולא בסתירה אלא צריך שני עדים. והדיוק הפשוט הוא לענין סתירה דאמרינן בגמרא לר"א דסתירה אתחלתא דטומאה היא, ממילא הוה הדיוק שפיר דוקא לטומאה עצמה סגי בע"א אבל באתחלתא דידיה צריך שני עדים, אבל הדיוק דקנוי הוא אינו פשוט כ"כ ע"כ לא זכרו רש"י אע"פ שהוא אמת לפי הדין מ"מ רש"י לא נחית אלא לפשוטו: (יח) המרים, על שם סופן.

בגמרא פרק ג' דסוטה (דף כ') אמר אבוה דשמואל צריך שיתן דבר מר לתוך המים מ"ט דאמר קרא מי המרים שמרים כבר, ופירש"י אלמא מחמת דבר אחר הם מרים ואין מרירה ע"ש קללת בדיקתם דהא מקמי מחיקה לאו בני מבדק נינהו עכ"ל. וא"כ תימה על רש"י שלא פירש כן ואין דרכו של רש"י לפרש הכתוב נגד הגמרא ונ"ל דרש"י ס"ל דבגמרא לא דרשינן אלא היתור דה"א של המרים, דסגי למכתב מרים, אלא דמורה על מה שלא נזכר בכתוב דהיינו שיתן לתוכם דבר מר, אבל בלא ה"א עכ"פ צריך פירוש מה הוא מרים למה נקראו מרים קודם המחיקה אלא על שם סופן כמו שפירש"י, ולא בא רש"י כאן לתרץ היתור דה"א: (יט) והשביע כו' אלא שמצוה לפתוח בדיני נפשות תחילה לזכות.

אעתיק לך מהקדמת ספרי טו"ז על היו"ד שם מה שנשמט שם מהדפוס מקצת מן ההעתק הזה, וז"ל בתוספות בפרק האומר בקידושין (דף ס"ב) בענין התנאי של סוטה אם לא שכב איש אותך הנקי ואם שכב חנקי כתבו התוס' וז"ל, וקשה הא כל תנאי מבני גד ובני ראובן גמרינן ליהא"כ הא בעינן, הן קודם ללאו וכאן הוה לאו קודם להן דהא אם לא

שכב כתיב ברישא, וי"ל דאם לא שכב חשיב הן דומיא דאם יעברו שאנו רוצים שיעברו ואם לא יעברו יפסידו כך אנו רוצים שיתקיים שלא שכב וזהו הן ואם שכב יפסיד זהו לאו עכ"ל ויש לי ע"ז תימא רבתי מפ' מי שאחזו (ע"ה) אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע אם לא מתי לא יהא גט ואם מתי יהא גט ולימא אם מתי יהא גט ואם לא מתי לא יהא גט לא מקדים איניש פורענותא לנפשיה וכו' מתקיף לה רבא הא בעינן הן קודם ללאו, אלא אמר רבא דאמר אם לא מתי לא יהא גט אם מתי יהא גט אם לא מתי לא יהא גט, דבזה הוה לא מקדים איניש פורענותא לנפשיה והן קודם ללאו.

ולפי דברי התוס' הנ"ל קשה לא נימא רק אם לא מתי לא יהא גט ואם מתי יהא גט ונימא דהלאו היה כאן הן כיון שהוא רוצה שלא ימות ולא תתגרש, וכמ"ש בסוטה. ובאמת יש יותר תמיה דקושית התוס' יש לתרץ בענין אחר דהא בתורה לא כתיב היאך יאמר הכהן סדר דבריו אלא שאנו לומדים מדכתיב הנקי דחנקי קאמר, וכתבו התוס' שם שהכהן בכלל דבריו אם שכב חנקי.

ונוכל לומר דבאמת היה אומר אם שכב חנקי תחילה כיון שהוא הן. ולא יקשה לך היאך מקדים פורענות לנפשו לק"מ דדוקא בההיא דשכ"מ שיש לחוש שעל ידי דבורו יבא מכשול ע"ד אל תפתח פה לשטן ע"כ יאמר, גם תחילה אם לא מתי מה שאין כן כאן אין שייך אל תפתח פה לשטן והדבור לא יזיק כלום מכאן ולהבא כי מה דהוה הוה, ע"כ יאמר ההן תחילה ואין מזה היזק כלל.

ואינו ענין לסידור לשון התנאי. כנ"ל נכון בסייעתא דשמיא, הגם כי הוא נגד דברי התוספת האמת יורה דרכו: אח"כ מצאתי ראייה לזה מפרק הניזקין (דף ס') ומה כתב בטבלא אם שכב איש אותך אם שטית אם לא שטית ובפ"ג דיומא (דף ל"ז) מייתי לה לזה, וכתבו התוס' שם וז"ל, בפרק הניזקין מייתי לה וגרס התם בכל הספרים אם שכב אם לא שכב ואם שטית ואם לא שטית אע"ג דקראי לאו הכי מיירי דברישא כתיב אם לא שכב ואם לא שטית לא כתיב כלל עכ"ל הרי ממש כמו שפירשתי וצ"ל דהתוספת עצמם חזרו ממה שכתבו בקידושין פרק האומר אלא דקשה ע"ז ממה דאיתא בפרק אחד דיני ממונות (דף ל"ב) על מ"ש במתני' דיני נפשות פותחין תחילה לזכות אביי ורבא דאמרי תרווייהו אמרינן ליה אי לא קטלת ליה לא תדחל, תניא כוותייהו רבי אומר אם לא שכב איש אותך ואם לא שטית מכאן שפותחין בנפשות תחילה לזכות ופירש"י ואם לא שכב הנקי תחילת התנאי לזכות ומדיליף פתיחת הזכות מהכא היינו אם לא קטלת לא תדחל כאביי ורבא עכ"ל הרי לפנינו דיאמר תחילה הזכות דהיינו אם לא שטית.

ואפשר לומר דאומר ג' דברים דהיינו אם לא שטית ואם שטית ואם לא שטית וכמו שתיקן רבא בגיטא אם לא מתי כו', ובזה יהיו מתורצים שתי הגמרות, דבפרק הניזקין לא חשיב מה שאומר תחילה לא שטית קודם התנאי שאחריו. אלא דזה אינו דא"כ היה לבעל התלמוד להזכיר דבר זה כמו שזכרו לענין גט ולכאורה דא"צ רב ליישב ונלע"ד לדקדק עוד על ההיא דסנהדרין דהיאך יליף שצ"ל אם לא קטלת לא תדחל מההיא דאם לא שטית דשאני התם דצריך ב' דברים דבר והפוכו כדין תנאי כפול אז צ"ל הזכות תחילה, דכן הסברא להתחיל בזכות תחילה, משא"כ בהך דאם לא קטלת כו' אין שם תנאי כלל וא"צ להזכיר כלל אם קטלת ואם לא קטלת אלא דאתה מצריך לומר מילתא

יתירתא דהיינו אם לא קטלת מנא לך הא, ע"כ נלע"ד דרש"י ס"ל כר' חנינא בן גמליאל בפרק האומר בקידושין (דף ס"א) דלא בעינן תנאי כפול וא"כ סגי אם אומר חנקי אם שטית ול"צ להזכיר כלל אם לא שטית, אלא ודאי משום שצריך לפתוח בזכות בדיני נפשות וע"כ יליף שפיר לאמירה אם לא קטלת לא תדחל, וזה מדוקדק בלשון רש"י שכתב ומדיליף פתיחת זכות מהכא היינו אי לא קטלת כו', שלכאורה הוא מיותר אלא שנתכוין למה שזכרתי.

והנה גם מזה קשה על פירוש התוס' דפרק האומר שצריך להזכיר תחילה הלאו שהוא רוצה בכך בכל תנאי א"כ מה רבותא יש בדיני נפשות שצריך לפתוח בזכות דהיינו אם לא שטית ולפי מה שכתבתי ניחא הכל בסייעתא דשמיא וכן משמע לי מלשון רש"י בפרשת נשא שכתב וז"ל, ומה היא השבועה אם לא שכב הנקי הא אם שכב חנקי שמכלל לאו אתה שומע הן אלא שמצוה לפתוח בדיני נפשות תחילה לזכות עכ"ל, וקשה למה הזכיר שמכלל לאו אתה שומע הן, למה לא הקשה שהרי בעינן תנאי כפול אלא ודאי דס"ל לא בעינן תנאי כפול כדס"ל לר"מ בקדושין שם אלא כר' חנינא, ממילא לא צריך תנאי כפול כלל וכיון דא"צ תנאי כפול ה"ה נמי דא"צ הן קודם ללאו, דהני פרטיים תנאי כפול והן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה יליף להו ר"מ מתנאי בני גד ובני ראובן ור' חנינא לא יליף מתנאי בני גד כדאיתא שם במשנה ואע"ג דרש"י כתב שם דר' חנינא לא פליג אלא אתנאי כפול לחוד, הא כתבו התוס' שם דאינו כן ומביאים תלמוד ערוך מפרק הפועלים דדוקא ר"מ ס"ל בעינן תנאי כפול ותנאי קודם למעשה ור' חנינא ס"ל דלא ילפי' כלל מבני גד ופליג אכולהו, ובודאי גם רש"י עצמו חזר בו בפירוש החומש וא"כ א"צ מילתאואם לא שכב רק להתחלת זכות ולא אכפת לן כלל בהן קודם ללאו אליבא דהאי תנא.

אבל לר"מ דבעי תנאי כפול בעינן נמי הן קודם ללאו לא אכפת לן בהאי זכות כלל וצריך לומר הן תחילה דוקא, כיון דבאמת דינו לשון קללה כמו שכתבתי בתחילה כנ"ל נכון וברור: ו (ט) פתע, זה אונס. יש כאן תימה רבה על רש"י, חדא דבפ"ב דכריתות (דף ט') איתא איפכא פתע זה שוגג דכתיב אם בפתע בלא איבה הדפו פתאום זה אונס דכתיב ויאמר ה' פתאום אל משה תניא אידך פתאום זה מזיד ונכתוב פתאום דמשמע שוגג ומזיד ואונס ומשני הו"א דוקא על שוגג חייב כמו בכל התורה כתב פתע לגלויי על פתאום שאפי' אונס ומזיד חייב, וא"ל דרש"י היה לו גירסא אחרת בגמרא דהא יש קראי מפרשים כגירסתנו, ותו קשה במ"ש ורש"י וי"א פתע פתאום הוא דבר אחד כו' מאן הוא הי"א הללו שיש בהם נח לחלוק על גמרא מפורשת שזכרנו ברייתא קמייתא.

ותו דאין דרך לשונו של רש"י לכתוב י"א אם יש בזה איזה מדרש כדבריו אלא דבר אחר ונ"ל דרש"י היה קשה לו על מ"ש בגמרא דפתע זו שוגג כו' דא"כ תרתי ל"ל, דהא שוגג יותר סברא לחיוב מן אונס כמו דאמרינן אח"כ לברייתא אחריתי וא"כ לימא קרא פתאום ולא לימא פתע, וע"ז מתרץ שני תירווצים, האחד דהיינו דהפירוש היותר באלו שתי תיבות פתע ופתאום ראוי לומר דפתע היינו שוגג כמו שיש פסוק ע"ז אלא דיש בו ג"כ אונס כיון שמוכח עכ"פ פירוש שוגגים לכלול בו אונס דדמי לשוגג שעושה שלא ברצון וכל שאין סברא מתנגד לזה ודאי אנו אומרים דתרווייהו הם בכלל פתע, וכן

בתיבת פתאום מסתבר לפרש אונס מכח הפסוק אלא שיש לכלול בו גם שוגג, והשתא הוה שפיר הגמרא וגם רש"י דכאן, דרש"י בא לתרץ לברייתא קמייתא ל"ל תרתי לא נכתוב אלא אונס דהיינו פתאום וק"ו שוגג דחייב כמו בכל התורה, ע"ז מתרץ שני תירוצים, האחד דהו"א מאי פתאום שוגג אבל לא אונס, דאע"ג דלענין פירוש התיבה מסתבר יותר לפרש אונס מכח הפסוק מ"מ מצד חיוב בכל התורה דוקא שוגג הו"א לפרש גם כאן שוגג כדי שיהיה כאן כמו בכל התורה וכדאמרינן לברייתא בתרא, ע"כ כתב בפתע לגלויי דגם באונס חייב כאן, וכן אם לא כתב אלא פתע הו"א דהיינו שוגג דהיינו כמו בכל התורה, וא"כ דצריכי תרווייהו אמר בגמרא דפתע היינו שוגג שזה הפירוש המסתבר יותר מכח הפסוק.

אבל רש"י בא לתרץ הקושיא ל"ל תרתי אמר בפתע זה אונס ולא תקשה לך מנלן לחייב כאן שלא כמו בכל התורה, עכ"א פתאום זה שוגג, כלומר דאילו לא נכתב אלא פתאום לחוד הוה מוקמינן ליה על שוגג דוקא כדי שיהיה כמו בכל התורה, אע"ג דלפי פירוש התיבה מסתבר יותר אונס, מכח הפסוק מ"מ טפי הו"א לפרושי שוגג ובאונס יהיה כמו בכל התורה, ע"כ כתב בפתע שתפרש אותו גם על האונס, דאי על שוגג הא כבר כתיב פתאום דמסתבר לאוקמיה על שוגג, אלא מדכתיב תרווייהו ידענו גם אונס דחייב, ונמצא דאע"ג דמוקי פירוש התיבות כפי, המסתבר מכח הפסוקים מ"מ רש"י בא ללמדנו שיש בפתע שני פירושים אונס וגם פתאום וע"כ צריכי תרווייהו לגלות דכאן שאני מכל התורה וליחייב אפילו באונס, ואילו לא היפך רש"י מן הגמרא הוא דפתע דוקא שוגג ופתאום דוקא אונס מכח הפסוקים, א"כ היה קשה ל"ל קרא דמיחייב על שוגג הא נלמד בק"ו מן אונס, ע"כ קמ"ל רש"י דיש בכל אחד שני פירושים, ועוד מביא רש"י יש אומרים לתרץ הקושיא דל"ל תרווייהו דמתרצים דאין כאן תרי מיילי אלא שניהם דבר אחד הם דהיינו, פתע של פתאום כמו מקרה של פתאום ונכלל בו הן אונס הן שוגג זה נ"ל נכון בס"ד דהך י"א אינם חולקים על פירוש הראשון אלא מתרצים הקושיא בענין אחר ודבר זה כפתור ופרח: וכי ימות מת עליו, באהל שהוא בו.

הא דפירש"י שלא כסדר הפסוק שאמר מת עליו קודם בפתע פתאום. דל"ת מאי עליו לרצונו שמוטל עליו, כמו הצאן והבקר עלות עלי, ע"כ הקדים לפרש בפתע פתאום דלאו ברצונו תליא מילתא: ז(טו) פר אחד, מיוחד שבעדרו.

אם בא לתרץ לשון אחד מה יעשה בשאר הקרבנות כבשה אחת איל אחד. אלא דבא לתרץ השינוי שנאמר פר אחד ואח"כ בן בקר משא"כ בשאר מקומות שנאמר פר בן בקר אחד כמו פרים בני בקר שנים, וכיוצא בזה דייק רש"י בסמוך אחר זה מזרק אחד כסף ולא מזרק כסף אחד אלא דנשתנה לדרוש אחד דקאי על פר המיוחד בעדרו: (כא) פר אחד, כנגד אברהם.

לא כתב זה גבי יהודה כדי לתרץ למה הוצרך להזכיר בכל אחד קרבנות אלו ולא אמר בקיצור סך כולה אלא שכל אחד בא לדרשה כמו שהביא הרמב"ן בשם המדרש בכל שבט טעם מיוחד לקרבנו, וע"כ הביא רש"י דרשה מיוחדת על השני ומאי דאפשר ליה למדרש דרש, ומכח זה שינה רש"י דרכו בכל מקום לפרש פשוטו של מקרא ולא דרשות

של גמטריאות מה שעשה כאן, מטעם שאמרנו: (פה) כל כסף הכלים וגו' למדך שהיו כלי המקדש מכוונים כו'.

הנס היה שכששוקל כ"א בפני עצמו יש לו קצת הכרע וא"א דרך הטבע שיהיו כל ההכרעות שוים ממש, וכאן היה ממש שוה ההכרע הפרטי עם הכרע הכלל, וטעם לנס זה דהקב"ה הראה דכולן שוים לפניו במחשבתם ובמעשיהם אע"פ שבמקרא הוקדם אחד לחבירו מ"מ היו כולה במעלה אחת לפני הקב"ה, וכיוצא בזה כתבתי ריש סידרא זו לענין בני גרשון גם הם: פרשת בהעלותך (ב) בהעלותך כו' שמעלה היתה לפני המנורה במנחת יהודה כתב, וא"ת והרי קומתו של אדם ד' אמות דהיינו כ"ד טפחים ושל מנורה היה כי אם י"ח טפחים כפירש"י בפרשת תרומה וא"כ אין צריך למעלה, וי"ל לפי שהטפחים של בית המקדש היו שוחקות וא"כ י"ח טפחים של מנורה היו כמו כ"ד טפחים של חול דהיינו כנגד קומתו של אדם ואם בא להיטיב צריך שיראה בנרות שייטיב אותם ולכך צריך מעלה עכ"ל.

וראיתי בספר צידה לדרך האריך בפלפול בזה אם היו שוחקות או לא והביא גם דברי אמרי שפר בזה. ולי לק"מ דמה בכך שהיה האדם גבוה יותר קצת מן המנורה, הא אם גבוה אפילו יותר טפי צריך מעלה כדי שיהא נוח טפי להשתמש שם כדמצינו במזבח שהיה מן הסובב ולמעלה שלש אמות כדאיתא ברש"י בפרשת תרומה אליבא דרבי יהודה וא"כ הכהן העומד שהוא גבוה ד' אמות היה גבוה אמה מגבהו של ולמה לא נימא גם במנורה כך, ותו דאטו כל הכהנים א אפשר שיהיה כהן קצר הקומה קצת, ע"כ צריך להיות שם מעלה שיוכל להשתמש בריוח כל כהן במנורה: אל מול פני המנורה, נר האמצעי שאינו בגוף הקנים, כו' דבר זה עד ויעש כן אהרן כולו נתבאר בדברינו בטוב טעם בס"ד בפרשת תרומה בפסוק והאיר אל עבר פניה ע"ש: (ט) והקהלת את כל עדת, לפי שהלויים נתונין קרבן כפרה תחתיים.

הרא"ם הקשה הא הלויים לא נתונים תחת כל ישראל רק תחת כל בכור בבני ישראל, ודחק עצמו לתרץ ואיני יודע מאי קשיא ליה דודאי לאו לענין עשיית עבודה קאי דזהו במקום הבכורות שהיו עושים העבודה תחילה, אלא על גוף הלויים קאמר שהם במקום קרבן דכמו שאדם מקריב בהמה לקרבן הוה הקרבן במקום המקריבו ממש דהיינו כל מה שיעשה להבהמה הוא כאילו נעשה לגוף המקריבו ה"נ כל ישראל מקריבים את כל הלויים להקב"ה וכל מה שנעשה ללויים בעבודת השי"ת הוי כאילו כל ישראל עושים אותו מש"ה הוה ישראל מקריבים והלויים נקריבים, ע"כ צריך שיהיו כל ישראל עומדים שם כדין כל בעלים שסומכין ידיהם על קרבנם: (יז) כי לי כל בכור, שלי היו הבכורות בקו הדין.

נראה שכתב כן דל"ת הא כל מה שהוא קדוש קדושת הגוף אינו יוצא לחולין ע"י תמורה אלא הוא ותמורתו קודש וא"כ איך נעשו הלויים קדושים והבכורות נסתלק הקדושה מהם ואין בהם עוד קדושה, לזה תירץ הפסוק עצמו ואמר כל הקדושה שנעשית ע"פ מאמר המקדישו אינה מסתלקת כיון שהוא קדושת הגוף משא"כ בזה שלא הוקדשו הבכורים תחילה בפירוש מצד המקדיש שהוא הקב"ה רק מצד הדין באו לקדושה שהיה להם זכות, וא"כ כל שנסתלק הזכות נסתלקה הקדושה דהיינו שחטאו בעגל, דוגמא ממש

לזה קדושת הבכור שהיא מאליה מיום הולדו ואם אח"כ נפל בו מום נאכל בלא פדיון ושאר קרבנות שהוקדשו לשם קרבן ונפל בו מום אינו נאכל בלא פדיון והיינו שקדושת הבכור הוא ממילא ואף אם לא הקדישו בפירוש.

ואע"ג, דגם בבכור פירש"י בפרשת ראה שצ"ל הרי אתה קדוש לקדושת בכור, היינו שלענין דין בכור מצוה לומר הרי לך דין בכור, אבל לענין עיקר הקדושה אף אם לא אמר דבר זה מ"מ הוה עליו קדושת בכור דאין הקדושה שבו תלויה במאמר הבעלים כדאיתא בכמה דוכתי דקדושת בכור הוה מאליה, משא"כ בקרבן אחר אין שם קדושה זולת ע"פ מאמר המקדישו, ה"נ כן הוא כאן לענין קדושת הבכור שתחילה לא היה מקדיש אותם בפירוש אלא שממילא נהיו קדושים לכן כשנעשה להם מום בעגל נסתלקה קדושתן, משא"כ בקדושת לויים שהוקדשו בפירוש במאמר הקב"ה, ע"כ אמר כאן הכתוב תחילה לקחתי אותם לי, ומפרש הכתוב עצמו לא שהקדשתי אותם בפירוש אלא ביום הכותי במצרים בזה ההכאה והצלה של בכורים היה ענין אחר ובדבר זה עצמו הקדשתי אותם לי, משא"כ בקדושת לויים שלקחתי אותם בפירוש ע"י שנתתם לאהרן כו' וזה נכון לפי ענ"ד: (כה) ולא יעבוד עוד, עבודת משא בכתף אבל חוזר הוא כו'.

וא"כ בושרת את אחיו נכלל גם שיר שהוא משורר אפילו אחר חמישים שנה ולא נתמעט מן ולא יעבוד רק עבודת משא בכתף. והקשה הרמב"ן ע"ז דא"כ בני גרשון ובני מררי שלא היה כלל בהם עבודה בכתף למה נמנו עד בן חמשים דוקא.

ועוד הקשה קושיות אחרות ופירש הוא שגם לשיר פסול אחר חמשים שנה, ויש מתרצים דברירש"י דבני קהת שהיה עליהם עבודת כתף אחר חמשים היו כשרים לשיר ולנעילה ולטעון עגלות, אבל בני גרשון ומררי דתוך נ' לא היה להם עבודת כתף רק עגלות ושיר ונעילה, אחר נ' נפסלו מן הכל. ויש לזה הוכחה מדכתיב שתי פעמי ולא יעבוד אלא דהכתוב מיירי מתרי כתות, דכת אחת דהיינו בני קהת יש בהם פסול דהיינו לעבודת משא אבל יש בהם הכשר והיינו ושרת את אחיו לשיר ולטעון עגלות ונעילה, אבל יש כת אחרת דהיינו גרשון ומררי שכלל עבודה לא יעבוד אחר חמשים, כנ"ל בזה: ט (א) בחדש הראשון כו' מפני שהוא גנותן של ישראל והקשו התוס' בפ"ק דקידושין (דף ל"ז:): דאיתא במכילתא פרשת בא דתלה הכתוב עבודה בביאת הארץ שלא נתחייבו במדבר אלא בפסח אחד בלבד שעשו בשנה השנית ע"פ הדבור ואם כן מהו גנותן, ותירצו דזהו הגנות שהיה להם חטא המרגלים שהוצרכו לשהות במדבר ארבעים שנה ולא היה החיוב לעשות פסח ואילו לא חטאו היו נכנסים מיד, (ז) למה נגרע, א"ל אין קדשים קרבים בטומאה.

קשה הא הם עצמם הקדימו ואמרו אנתנו טמאים ואפ"ה הקשו, ואם כן מה השיב להם שאין קרבים בטומאה, ותו הך קדשים שזכר משה ל"ל דאי בחולין אין איסור טומאה והיה די לומר אין קרב בטומאה דודאי על הפסח קאמרי ותו דלמה לא הקשו תיכף יזרק הדם בטהורים, דודאי הכי קאמרי תחילה אנחנו טמאים כו' למה נגרע דזה סותר את זה, דהם עצמם אמרו שהם טמאים וממילא הם גרועים משאר העם ומאי קושיא שלהם, אלא ע"כ שרצו לומר שיזרוק הדם בטהורים ולמה לא אמרו בפירוש באותו פעם דבר זה.



ותו לשון משה מה יצוה ה' לכם, לשון מה משמע לשון מסופק, ומה הוא הספק, היה לו לומר אם יצוה ה' לכם דהיינו אם תעשו או לא. ונראה לפרש זה שהם שמעו כבר מפי משה במועדו דפירושו אפילו בטומאה ועכשיו אתה מונע אותנו מלעשותו בטומאה, והנה עתה שמגיע הדבר אלינו למה נגרע מן שאר בני אדם שהתרת, ובודאי יש חילוק בין דין פסח לשאר קדשים, א"כ גם בנו יש חילוק זה.

אמר משה אין חילוק זה בין פסח לשאר קדשים לפרוש לענין טומאה נכון, כי אין סברא לחלק בקדשים, וכיון דפסח הוא בכלל קדשים ואנן קיימא לן סתם אין קדשים קרבין בטומאה משמע אפילו פסח, ומה שקשה לכם מה שהתרת בטומאה, חילוק אחר יש והיו סבורים שהחילוק הוא לענין זריקת הדם שאם הוא בטהורים ואז יאכל הבשר לטמאים, ומשה חשב בלבו חילוק אחר דהיינו שאם הרוב טמאים אז דוחה את הטומאה, והם חשבו החילוק שזכרנו דיש חילוק בזריקה, ע"ז אמר ואשמעה מה ידבר ה' לכם, דהיינו איזה חילוק הוא אמת מהנהו תרי, והשיב הקב"ה איש איש כי יהיה טמא כו' דהיינו יחידים, ע"כ אמר כפל איש איש להורות דבשל רבים מיירי ולא ביחידים אז אין הטומאה נדחית אלא יעשו פסח שני וממילא נדע שמה שהתרת לעיל היינו ברוב ישראל.

זה נ"ל כפתור ופרח בס"ד: (י) או בדרך רחוקה כו' אלא שהיה חוץ לאסקופת העזרה. היינו כר"א דמפרש הפסוק אפי' היה אפשר לבא ולא בא עושה פסח שני, וכן איתא בפרק מי שהיה טמא (דף צ"ג) דאפילו הזיד בראשון חייב בשני ולא כר"ע דמפרש דרך רחוקה כל שלא אפשר לבא לשם בעת שחיטת הפסח, וקשה על ר"א מאי שנא מחגיגה דיש לה תשלומין כל שבעה והיינו למי שהיה לו אונס אבל לא, על מזיד וא"כ כאן שהיה לו אפשר לבא ולא בא למה יש לו תשלומין ונראה דהאי תנא ס"ל דשני לא הוה תשלומין דראשון אלא רגל בפני עצמו כדס"ל לרבי בפרק מי שהיה טמא (שם).

ועל פי זה נראה לתרץ מ"ש רש"י אחר זה פסח שני יש לו דין אחר מפסח ראשון לענין שמותר להיות בבית אחד חמץ ומצה כו', שבזה יש טעם למה הוא רגל בפני עצמו לפי שיש לו דינים אחרים, וא"כ לא תקשה למה חייב בשני אפי' אם היה יכול לבא דזהו מזיד ואפ"ה חייב בשני: י (י) אני ה' אלהיכם מכאן למדנו כו'.

פירוש כיון שיש כאן מלכיות עם זכרונות ושופרות אף בר"ה אע"ג דלא כתיב שם רק זכרונות ושופרות יליף מבנין אב מכאן דיש עמהן מלכיות ג"כ, (יא) בחדש השני, נמצאת אתה אומר י"ב חדש חסר י' ימים כו'. איני יודע מה מלמדנו רש"י בזה, ונראה ליישב דקשה במ"ש לעיל או ימים בהאריך הענן כו' והיינו שנה, והיכן מצינו שחנו שנים עשר חודש, דחנייה הארוכה יותר היא כאן בחורב עד מדבר פארן וזה לא היה שנה שלימה, דבר"ח סיון של שנה ראשונה התחילה החנייה ובעשרים באייר בשנה השנית נסעו משם, ותירץ דלא חסרו אלא עשרה ימים וכיון דרובו של אייר היתה החנייה עדיין הוה כאילו היתה כל אותו חודש ונחשב לשנה שלימה: (יב) במדבר פארן, קברות התאוה כו' מתרץ בזה דבפרשת מסעי חשיב שם נסיעה ממדבר סיני, חנו בקברות התאוה: (ל) אל ארצי ואל מולדתי, אם בשביל נכסי כו'.

קשה על, יתרו גר צדק מה חשב בדעתו להניח קדושת א"י בשביל נכסי ח"ל שהם חולין ובפרט שהבטיחו משה ליתן לו מטובתא"י. ותו קשה במ"ש כי אם אל ארצי, האי אם הוא מיותר כי די לו לומר כי אל ארצי.

ותו ל"ל פעם שנית אלך בפסוק זה ונראה דיתרו נתכוין בודאי שאהיה אצלכם בא"י אלא שקודם לזה אלך אל ארצי ומולדתי למכור שם נכסי ולהתראות עם משפחתי ואח"כ אשוב הנה, וע"כ אמר שנית אלך להורות לא אלך כי אם כו', דזהו דרך תנאי דאם אלך תחילה אל ארצי כו', השיב לו משה אל נא תעזוב אותנו, האי נא הוא לשון עכשיו כתרגומו כען, דהיינו שעכשיו תיכף אל תעזבנו, כי אתה ידעת חנותנו במדבר דהיינו שלא היינו במקום ישוב ולא היה סדר בינינו, ורמז על ענין הדיינים כמ"ש בפ' יתרו שנתן יתרו עצה למשה, והיית לנו לעינים שדברריך נתקבלו עלינו כן תהיה עוד לעתיד לע"ע כ"ז שאין אנו מיושבים עדיין.

נמצא לפ"ז דהאי והיית לנו לעינים היינו לשון עבר וגם לשון עתיד כמו שזכרנו, אלא שלפי פירוש הראשון הוה לשון עבר לחוד ולפירוש השני הוה גם לעתיד, ולפירוש הראשון פירש"י אין נא אלא לשון בקשה, אבל לפירוש השני הוה נא לשון ועדיין צריך לתרץ מה הוסיף משה בתשובה שנייה שאמר והיה הטוב ההוא הא כבר הבטיחו כן ולא שמע לו יתרו ומה יתן ומה יוסיף לו עכשיו.

ונראה שתחילה הבטיחו שאנחנו ניתן לך ממה שהטיב את ישראל, וע"כ סיים כי ה' דבר טוב על ישראל, כסבור יתרו ממילא לא יהיה לו הטבה מן הקב"ה רק שישראל יתנו לו משלהם, וע"ז לא הסכים יתרו ואמר לו משה והיה כי תלך והיה הטוב אשר ייטיב ה' עמנו, כלל יתרו עם ישראל שגם ליתרו יהיה חלק בארץ כמ"ש הרמב"ן בשם ירושלמי, בני קיני חותן משה מביאין בכורים וקורין, נמצא שלא כמו שאתה סבור שלא יהיה לך מן הקב"ה, ומה שאמרתי ה' דבר טוב על ישראל הכוונה בזה שאנחנו נוסיף לך משלנו דהיינו דושנה של יריחו שהיא של ישראל רק שבינתיים נתנוהו ליתרו כפירש"י ולפי זה ניחא מה שקשה על מה שפירש"י אח"כ מה הטובה הטיבו לו, מה זה קשיא ודאי יוכלו לעשות טובה שיתנו לו איזה חלק בארץ.

ותו למה לא הקשה כן על מ"ש תחילה והטבנו לך, ולפי דרכנו ניחא דכאן מיירי בחלק שמגיע לישראל ואפ"ה יוסיפו לו ישראל משלהם, מהו זה, ומתרץ שזהו דושנה של יריחו שנתנה ליתרו לפי שעה ואח"כ יהיה לחלק מי שיבנה בית המקדש בגבולו: (לג) וארון ברית ה' גו', זהו הארון היוצא עמהם למלחמה.

פירוש שני ארונות היו להם, האחד שעשה משה כמ"ש ואעש ארון עץ, והוא יוצא עמהם למלחמה, השני שעשה בצלאל ובו היו מונחים לוחות שניות בין לר' מאיר בין לר' יהודה בפ"ק דב"ב (דף י"ד) ול"פ אלא בשברי לוחות דלר"מ היו בשל משה ולר"י היו עם השניות בשל בצלאל, והיה תמיד בתוך המחנות לא יצא עמהם למלחמה אלא בימי עלי ונענשו עליו שנשבה.

וקשה הלא הלוחות שניות היו בארון שעשה משה כדלקמן פרשת עקב, וי"ל דאחר שנעשה של בצלאל לקחו השניות מן של משה והניחום בשל בצלאל, ופליגי ר"מ ור"י

בשברי לוחות דלר"מ נשארו בשל משה ולר' יהודה נתנום יחד בשל בצלאל עם השניות, כ"כ הרא"ם. וממילא מ"ש רש"י כאן ששברי לוחות היו בשל משה היינו אליבא דר"מ דס"ל שנשארו שם שברי לוחות בארון של משה: (לה) ויהי בנסוע הארון עשה להם סימניות כו' ענין סימנים אלו כתב רש"ל בפרק כל כתבי, בפירש"י מדוייק ראיתי כתוב כך נו"ן הפוכה ויהי בנסוע הארון וע"ז סומכין הנקדנים לעשות ב' נונין אחת קודם ויהי בנסוע ואחת אחריה.

אבל במדוייקים לא ראיתי, וקרוב בעיני, שפסולה לפי מה דפסלין בחסר ויתר אפי' אות אחת לכתחילה לכ"ע אסור, והסימנין שנאמרו כאן ר"ל שעשה פרשה לפניה ולאחריה וזה הציור של נו"ן הפוכה תלמיד טועה הגיה נ"ל עכ"ל. ורבים חולקים עליו ומביאים ראיה מן הזוהר בפרשת בהעלותך שמביא נוני"ן הפוכין אלו, וכן בספר בעל הטורים, ויש חילוקים בענין היפוך הנוני"ן איזה הם וגם הנונין שהם בקצת ס"ת בפני עצמן הפוכין דהיינו אחת קודם ויהי בנסוע ואחת אחר אלפי ישראל, ומהר"ם מלובלין חיבר תשובה ע"ז שכל ההיפוכים כשרים: יא (ה) אשר נאכל במצרים חנם כו' בלא מצות.

דא"ל בחנם בלא נתינת מעות, דהא מה שהתרעמו צריך שתאמר שעכשיו אינו בחנם אלא צריך לתת דמים והא באמת היה להם המן ג"כ בחנם, אלא על המצות שלא היו צריכים לעשות מצות כדי שירד המן כדכתיב הנני ממטיר לכם כו' הילך בתורתי אם לא, וע"ד הפשט היה נ"ל לפרש דחנם היינו שבלאו הכי היו שבעים מצד, אכילות אחרות כדי שבעם, נמצא שמה שאוכל אח"כ הוא בחנם.

ואגב נתרץ מה שקשה שהתחיל מי יאכילנו בשר וסיים בדגה ובקשואים כו', אלא דה"ק במצרים אכלנו רבוי דגים כ"כ דמה שאכלנו בתחילת הסעודה היה כדי להשביע ולא היינו צריכים לקינוח סעודה ואח"כ אכלנו עוד דגים אחרים בחנם כי לא היינו צריכים להם רק ע"י קינוח סעודה אכלנום, וזהו שאמר את הקשואים פירוש שאכלנו הדגה מחמת הקשואים דהיינו קינוח סעודה ואח"כ באכילת בשר שרגילים אחר הדגים לא יכולנו לאכול מחמת רבוי השובע, והקנוח לא מהני ועכשיו מי יאכילנו בשר אפילו בלא קינוח סעודה, וע"כ אמרו ונפשנו יבשה, פירוש התרגום תאבה, פירוש שאנו תאבים לאכול וא"צ לקינוח סעודה אלא, שאין כל לאכול, אפילו הבשר שבמצרים לא אכלנו אותו ואפילו קינוח לא היה מועיל מרוב השובע כנ"ל בזה.

ואף שאין דרכי בחבור זה רק ביאור דברי רש"י מ"מ העתקתי פה מחלק דרש שלי לרוב פשיטותו ולתרץ הקושיות: (י) בוכה למשפחותיו כו' על עסקי משפחות של עריות. רבים מבקשים לתת טעם למה נעשה זה עכשיו דוקא ולא קודם.

וי"מ שהמן היה מגלה ענין הזנות, כי מי שהיה ממזר נמצא חלק מן שלו, אצל אביו באמת ולא בחלק שסובר שהוא אביו. ולי נראה לדקדק עוד מ"ש וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו למה תלה הדבר תחילה בשמיעת משה אלא היה לו לומר ויבכו העם למשפחותיו וישמע משה.

ונראה לתרץ דמצינו בגמרא חולין (דף ק"ט:) ובפיוט שכל מה שאסר לנו הקב"ה יש לנו מן האיסור היתר כגון נגד אשת איש יפת תואר נגד דם נדה דם בתולים נגד בשר בחלב כחל, ושמעתי מפי חותני הגאון מהר"ר יואל ז"ל (בעל הב"ח) דהיינו להשקיט יצרו של אדם שלא יתאוה לטעום טעם שיש באיסור, ע"כ הורה לו הקב"ה מין מאותו איסור בהיתר ולא יתאוה עוד לאיסור ובזה נראה שראו העם שנתן הקב"ה במן כל הטעמים שהם מתאווים כדי להשקיט דעתם בכל גווני והנה הם היו מתאווים לטעום טעם ביאת עריות ולא שקטה נפשם בביאות היתר, וע"כ אמרו דרך רמז מי יאכילנו בשר, הך.

אכילה לשון ביאה כמו אכלה ומחתה פיה, ותאותם היה לבשר כלומר משפחתם שהם בשרם, וסמך הכתוב לזה ענין המן שהיה בו כל הטעמים כך, היו מתאווים לידע טעם ביאות האסורות, ואמרוהו דרך רמז מי יאכילנו בשר, ואמר הכתוב דבר זה שכוונתם היה שיהיה כמו במן לידע כל הטעמים, וע"כ אמר איש לפתח אהלו דהיינו שראה זה את זה והתאוו זה לזה ובכו.

ע"כ אמר הכתוב ויחר אף ה' מאד, שהבין מאמרם מי יאכילנו בשר, אבל משה לא הבין בזה אלא כפשוטו רק אחר שראה שבכו איש לפתח אהלו הרגיש שהתאוו זה לזה ע"כ אמר ובעיני משה רע, פירוש שלא הבין מחשבתם רק אחר שראה בעיניו שבוכים בפתחי אהליהם דוקא, כנ"ל נכון: (טו) ואם ככה את עשה לי תשש כחו של משה כו'.

מקשים הא קאי על הקב"ה, ויש מתרצים דהיה לו למשה לומר אתה אלא שלא היה בו כח לומר אלא את, וזה שיבוש. ויש לפרש דאת אינו דבוק אל ככה וראייה דיש פסיק בין ככה לאת, וא"כ ה"ק ואם ככה כאשר אתה מראה לי אז את עושה לי, פירוש שאני אהיה כנקבה ועלי יאמר לשון את שאהיה כנקבה.

והנכון נראה דהא אין בהקב"ה מצד עצמו ח"ו לומר שיש שינוי בכחו אלא לענין השפעה שמשפיע לתת טובה לבני אדם, וזה תלוי בהמקבלים דהיינו אם הם צדיקים אז הם מוסיפים כח וגבורה לענין, שהקב"ה יוכל להשפיע ואין לו מעצור מצד מדת הדין, משא"כ כשאין זוכים אז מחלישים כח ההשפעה של רחמים מצד מדת הדין, וא"כ שכח ההשפעה מלמעלה תלויה בכח המקבלים, ע"כ אמר כאן שתש כחו של משה, ובזה נחלש ג"כ הכח של מעלה ולא יוכל להשפיע למטה כביכול שתש כח של מעלה מחמת כח של משה מלמטה שניתש וזה תלוי בזה.

כן הוא נכון: ואל אראה ברעתי, ברעתם היה לו לכתוב אלא שכינה הכתוב וזה אחד מתקוני סופרים כו'. איני יודע למה לא נכתב ברעתם מה ריעותא יש בזה הלא גם אסתר אמרה כזה וראיתי באבדן מולדתי.

ובאמת יש כאן נעלם מעין כל דברי המפרשים רש"י באיוב (ל"ב) וז"ל וירשיעו את איוב, זה אחד מן המקראות שתקנו סופרים את לשון הכתוב וירשיעו את המקום בשתיקתם היה לו לכתוב אלא שכינה הכתוב, וכן ואל אראה ברעתי ברעתך היה לו לכתוב אלא שכינה הכתוב כו' עכ"ל, הרי לפניך שכאן יש ט"ס הך ברעתם אלא צ"ל ברעתך דהיינו שרעה בעיני הקב"ה באבדן של ישראל ח"ו: (יז) וירדתי, זו אחת מעשר

ירידות דקשה ל"ל וירדתי, אל הכוונה דמצינו בחורבן ירושלים בסילוק שכינה דעשר עליות עלתה מלמטה למעלה, ממילא בתחילה כשירדה למטה היו עשר ירידות, וזו היא הכוונה של עשר ירידות עד שבאה למטה לכבודן של ישראל, כנ"ל (כב) הצאן ובקר ישחט כו' הכל כמשמעו יש לתמוה, מ"ש שהיה ר"ע דורש משמע דעכ"פ היה לו איזה דרשה ולא כמשמעו, ותו דהיאך עלה על דעתו של משה לומר כן וכמו שהקשה ע"ז ר' שמעון.

ונ"ל דגם ר"ע היה לו דרשה אלא שהדרשה היא פשוטו של מקרא והיינו בדרך זה, דבודאי אין לייחס שום חסרון יכולת ח"ו ביד הקב"ה, אלא יש דברים שהם תלויים בבריאה שכבר הקב"ה בשעת בריאת עולם, ויש לפעמים שאינם בבריאה הראשונה אלא שצריך להם בריאה חדשה כמאמר הכתוב ואם בריאה יברא ה', וחשב משה שאין מספיק לשש מאות אלף ואכלו חודש, דבר זה לא יספיק מן הבהמות שכבר נבראו אם לא שתקח מן כל העולם בהמות שלהם ותביאם, לכאן אלא צריך בזה לבריאה חדשה והקב"ה לא יברא בריה חדשה בשביל אלו החוטאים המכוונים למרוד בהקב"ה.

ע"ז השיב לו השי"ת היד ה' תקצר, פירוש גם מה שנברא כבר, הוא רב מאוד ודי להספיק להם, וכ"ז שפיר אומר היד ה' תקצר לא אמר תחסר אלא דמה שבא מיד ה' בבריאה ראשונה לא קצרה מהיות בה די להספיק לכל באי עולם שיאכלו ביחד בפעם אחת וזמן הרבה וא"צ לבריאה חדשה. ע"כ סיים ואמר עתה תראה היקרך דברי, פירוש עתה שאין אלא בריאה ראשונה תראה שיקרך דברי ויהיה די.

ור' שמעון לא דרש כמותו כי אפילו לפי מה שפירשנו יש חטא ביד משה במחשבתו זאת שיש חסרון בבריאה שלא די להם בריאה ראשונה. כנ"ל נכון בזה בס"ד: (כו) והמה בכתובים כו' שבעים ושתיים פתקין בס' ק"מ העתיק וז"ל, וא"ת למה הוצרך לע"ב פתקין לא היה ליטול רק י"ב ולכתוב על עשרה ששה זקנים ועל שתיים חמשה זקנים וכל נשיא יקח פתק ומי שיעלה בידו פתק של חמשה לא יברור משבט שלו רק ה' זקנים.

ושמא י"ל א"כ אותו שבט שיעלה בידו ה' יהיה גנאי לכל השבט אבל עכשיו לא נתבזה רק אותו זקן לחוד שנטל פתק חלק ע"כ ולי נראה לתרץ דכל מי שיש לו זכות בפתק שלו צריך שיהיה נכתב באותו פתק מהו הזכות, כגון לעיל בפרשת נשא לענין פדיון בן לוי כתוב בפירוש בפתק שלו בן לוי, וכן כאן שצריך שיהיה כתוב בפתק שלו הזכות דהיינו זקן, ואם לא יהיו רק י"ב פתקין יהיה כתוב בכתב ששה ותו לא, ואין מפורסם מהו ששה לאיזה ענין הוא.

ועי"ל אילו היה כל נשיא נוטל פתק אין שייך לומר על מי שנטל פתק של ה' לא חפץ המקום בך הא ודאי עכ"פ חפץ ה' בשבטו אלא שאין לו אלא ה' ועל אלו ה' חפץ המקום בהם, וזה נראה נכון: עוד העתיק שם בספר הנ"ל, והקשה ה"ר יוסף כהן עדיין יש קנאה בדבר שמי שיכניס ידו תחילה מסברא יעלה בידו זקן שהוא הרוב ותירץ ה"ר שמשון בר, שמשון דכמו כן יוכלו לומר לאחרים מסברא שמן השבעים שנטלו תחילה יעלו לפחות לשנים מהם פתקי החלקים אלא שבחר בהם המקום, ומקשה בירושלמי שמ"מ יכולים לומר כיון שהאנשים היו רק ע"ב והפתקין היו ע"ב עכ"פ שיטלו ב' חלק וא"כ אין זה ראייה שלא חפץ בו המקום, ותירץ שם שהיו ע"ד פתקין ע"ב זקן וב' חלק עכ"ל.

ועי"ל בפרשת נשא לענין פדיון בכור עם בן לוי: יב (א) האשה הכשית, מגיד שהכל מודים ביופיה כו' יש כאן בדברי רש"י אלו ומה שנזכר אח"כ בדבריו מקום שצריך ביאור, תחילה פירש שהכל מודים ביפיה ואח"כ פירש מפני עין הרע. ויש דוחקים לומר שמ"ש תחילה הוא ע"פ המדרש והשני לפי פשוטו, ואין זה נכון כלל.

ותו במ"ש כושית גימטריא כו' מה לו לרש"י להביא גמטריאות שלא לצורך הפשט ותו דאח"כ מרשים רש"י על אודות האשה והוא בפסוק קודם הכושית. ותו דמרשים כי אשה כושית לקח ואח"כ חוזר ומרשים האשה הכושית ואח"כ מרשים שנית כי אשה כושית לקח ונראה לפרש תחילה ביאור דברי רש"י מה קשה לו בפסוק זה ואח"כ כוונת הכתוב תחילה מרשים רש"י האשה הכושית, דקשה ל"ל, ובפרט ה"א של האשה וה"א של הכושית, ומתרץ תחילה דה"א דהכושית דמשמע הידועה ובמה היא ידוע' ע"כ שהיו כל עולם מודים ביפיה כדרך שמודים בשחרות הכושי, ע"כ נכתב ה"א הידועה בכושית, וכדי של"ת דילמא על הכושית לבד אמר ה"א הידועה לומר שהכל היו מודים בשחרורית שלה, ע"כ אמר דכושית בגימטריא יפת מראה.

אח"כ מקשה על הכתוב עצמו מה לי תועלת שהיתה יפת מראה מאי נ"מ מזה, לזה אמר על אודות האשה דמורה על ענין אישות דהופרשה ממנו אע"פ שהיתה יפה מאד, אח"כ מתרץ מ"ש כי אשה כושית דבא לשבחה גם במעשיה היה לה מעלה. אחר זה מתרץ ה"א דהאשה כי היכא דאשה כושית כתיב בלא ה"א ה"נ ל"ל ה"א דהאשה.

ומתרץ דל"ת דהיה שונא אותה אע"פ שהיתה יפה מאד מכל מקום יש אדם שונא את אשתו אע"פ שהיא יפה כי היכי דאין טעם באהבה ה"נ בשנאה, לזה אמר האשה בה"א שהיתה ידועה שהיתה אהובה וקרו לה כושית מפני עין הרע כדרך שאדם קורא לבנו כושי מפני אהבה: ונבאר כוונת הכתוב לפ"ז, דאיתא ס"פ בתרא דגיטין (דף צ') דפליגי ב"ש וב"ה ור"ע דב"ש ס"ל דלא יגרש אדם את אשתו אא"כ מצא בה דבר ערוה שנאמר ערות דבר, וב"ה ס"ל אפ"י הקדיחה תבשילו, ורע"ק ס"ל אפ"י מצא אחרת נאה הימנה, ואח"כ אמר בגמרא כי שנא שלח ר' יהודה אומר אם שנאת שלח.

וע"כ בא הכתוב לשלול כאן כל דיני הגירושין שזכרנו, תחילה אמר שמא, כרע"ק שאם מצא אחרת נאה הימנה, לז"א כשם שהכל מודים בכושי כו', אח"כ אמר שמא כב"ש דאמר שימצא בה עבירה, לזה אמר כי אשה כושית כו' שהיתה צדקת אח"כ אמר שמא היה שונא וכדברי ר' יהודה לזה אמר שהיתה אהובה ושמורה מעין הרע, אח"כ אמר טעם מבחון דשמא פירש ממנה בשביל יופיה שלא ידבק בהנאה של עוה"ז ויגרר אחריה תמיד, לזה אמר כי אשה כושית לקח, פירוש מתחילה מאי קסבר שלקח אשה יפה ועתה מאי קסבר שגירשה נמצא שלא היה שום טעם בנירושין אלא שסובר שאיש קדוש כמו משה יפרוש מהאשה מצד הנבואה שבו לזה אמרו הלא גם בנו דבר ה' (ז) פה אל פה, אמרתי לו לפרוש מן האשה, הקשה רש"ל דבפרק ר' עקיבא שבת דף פ"ז), איתא דמה שעשה משה מדעתו פרוש מן האשה והסכים הקב"ה על ידו מנלן דכתיב אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה עמוד עמדי ואית דאמרי פה אל פה אדבר וא"כ קשה על רש"י דכ"ל שני הלימודים עשה מהם לימוד אחד וזה דלא כמאן.

ונ"ל תרץ דרש"י הוקשה לו קושיית התוס' דלשם, דמנלן שהיתה הסכמה דילמא היה ציווי גמור, תירץ ר"ת שם מה שתירץ, ורש"י ניחא ליה בדרך זה, דבפסוק עצמו מוכח שהיה שם ציווי גם הסכמה דהיינו בפסוק פה אל פה אדבר, והיינו פשוטו של פסוק מורה תשובה שהיה שם ציווי על הפרישה, אלא דמנלן שהיתה שם הסכמה למשה.

זה נוכל ללמוד מלשון פה אל פה דמשמע שפה של משה היה תחילה בזה ואח"כ הסכים הקב"ה אל אותו פה. והלשון ראשון שבגמרא למד מן פה אל פה שהיה ציווי של איסור, אלא דהסכמה למשה לא משמע ליה מכח לשון פה אל פה אלא יליף ליה מן ואתה פה עמוד עמדי, דקשה יתור לשון של ואתה אלא דה"ק דבר זה שאתה עשית מדעתך הנני מסכים ע"ז ע"כ עמוד עמדי.

והלשון השני ס"ל דתרווייהו דהציווי וההסכמה ילפינן לה מפסוק פה אל פה כמו שאמרנו, ורש"י מפרש כלישנא קמא, וזה שכתב רש"י אח"כ כאן והיכן אמרתי לו כו', פירוש והיכן היתה הסכמה שלא לדעת משה וכמו שכתבתי לפני זה. ובזה מתורץ עוד למה לי ואתה פה עמוד עמדי שכבר נאמר פה אל פה, אלא ע"כ דחדא לאיסורא, והשני להורות שהיתה דרך הסכמה, וא"ל א"כ, ל"ל פה אל פה דהא צריך לה להוכיח למרים ואהרן שבדין פירש מן האשה, כי הם לא ידעו פירוש מאמר ואתה פה עמוד עמדי דקאי על ענין זה עד שגילה הקב"ה עכשיו להם כ"ז נראה נכון מאוד בס"ד: פרשת שלח יג (כ) היש בה עץ, אם יש בהם אדם כשר.

כדי להבין דעת רש"י נקדים מה שאנו מוכרחים דרך כלל בענין זה שיש באמת תמון מה היה חטא המרגלים בזה שקוראם מוציא דבה הלא כל הדברים אשר אמרו היה אמת, ואם מפני שאמרו לא נוכל לעלות זה לא היה בכלל דבת הארץ אלא הדיבור היה חטא. וכבר האריך הרמב"ן בזה.

ונלע"ד דיש לעיין בדברי משה שאמר וראיתם את הארץ כו' דהיינו שאלה נוספת ואח"כ אמר היש בה עץ בלא וי"ו והול"ל ואם יש בה עץ, וע"ק מ"ט הפסיק לומר הבמחנים כו' בין הטובה היא כו' ובין היש בה עץ הי"ל להסמיך שאלת העצים אחר הטובה היא. ונראה דהך היש בה עץ לא נאמר שאלה נוספת על מ"ש תחלה אלא היא השאלה לחוד וה"ק צאו וראו אחר הארץ והעם כמו שזכרנו, ולא תחשבו שיש עיקר ותכלית שלי בדברים אלו דהיינו אם יהיה בהם ריעותא אלא הכל תלוי בדיבה על הארץ, דהיינו אם ישנו לאדם כשר אז הוא יגין, והם לא השיבו ע"ז העיקר דאם יש בה עץ אלא על הראשונות שהם משום פיוס דעתם לחוד ולא זו בלבד אלא שאמרו ארץ אוכלת יושביה דהיינו שהארץ אוכלת את היושביה בה, דהצדיקים הם מיישבים את הארץ וארץ זו מכלה את הצדיקים, ובזה באה עליהם העונש על הוצאת דבה על הארץ זהו הנ"ל בס"ד ענין נאה בדבר זה: בכורי ענבים, ימים שהענבים מתבשלים בבכור צ"ע מה הוסיף רש"י יותר ממה שנכתב בפסוק בפירוש, וע"ק מה הוא שהוסיף רש"י תיבת ימים ומרשים רק בכורי ענבים, וע"ק שאמר ומן התאנים ומן הרמונים הא לא נזכר בפסוק רק בכורי ענבים תאנה ורמון מאן דכר שמיייהו.

וע"ק ויכרתו ל"ל. ונלע"ד דרך נכון היטב בזה, דיש לספק בדברי משה שאמר ולקחתם מפרי הארץ מה דעתו בכך, אם פירושו פרי שנתלש כבר מן הארץ, או אפילו מה שעדיין

בארץ אלא שצריך עדיין לארץ דקי"ל בפ' השולח (דף ל"ט) ובהרבה דוכתי כל מה שצריך לארץ כארץ דמי וע"ז אמר והימים ימי בכורי ענבים, פירוש שהיו שם ענבים נטועים בארץ ומתבשלים באותו זמן אלא שלא נגמר עדיין והיו צריכים לארץ, וע"כ אמר מפרי הארץ כלומר אע"פ שהוא פרי מ"מ צריכין עדיין לארץ וזהו בענבים שהיו באותן הימים שהיו עדיין בארץ, אלא שצריכין לארץ, וע"כ היו מסופקים בפירוש דברי משה מפרי הארץ, אם פירושו כבר נתלש מן הארץ ממילא לאו היינו ענבים, או מה שעדיין בארץ קאמר והיינו ענבים כי באותן הימים היו הענבים כן וא"כ איננו מבקש רק ענבים, וע"כ כתב רש"י ימים שהענבים מתבשלים והולכים וצריכין עדיין לגמור הבישול ולא אמר שנתבשלו דהיינו כבר מבושלים וא"כ א"צ לארץ והוי כאילו כבר נתלשו וכשאר פירות תלושים, ולא הוה מקום לשום ספק, אלא כמו שאמרנו שהיו עדיין מתבשלים וצריכין לארץ וע"כ יש ספק איזה פרי אמר אם מה שכבר נתלש דהיינו תאנה ורמון או מפרי שצריך עדיין לארץ והיינו ענבים, ולקחו שניהם, ע"כ אמר ויכרתו משם זמורה, פירוש דצריך כריתה כי עדיין בארץ המה באותן הימים, ומן התאנים ורמונים, שנתלשו כבר לקחו ג"כ דשמא פירוש השני הוא אמת, ודברי רש"י נכונים דל"ת בכורי ענבים היינו שכבר נתבכרו הענבים וא"כ הוויין בשאר פירות, ויהיה קשה למה לקחו ענבים וגם שאר פירות, אלא הפירוש הוא שהיו עדיין מתבשלים וצריכין לקרקע ולפיכך הוסיף רש"י מלת ימים ללמדנו דל"ת שהיו באמת בכורים שכבר נתלשו, אלא באותן הימים ראויין הענבים להתבשל מידי יום ביום יותר וע"כ נסתפקו, כנ"ל נכון בס"ד, ודבר זה כפתור ופרח להבין אמרי קודש דרש"י: (ל) ויהס כלב, השתיק את כולם צ"ע לסדר דברי רש"י בכאן ונראה לתרץ דתחלה היתה צעקת כולה וצריך להשתיקם והשתיק את כולם במ"ש וכי זו בלבד וכו', וגמר דבריו באמירת עלה נעלה ועי"ז שתקו העם, אבל המרגלים לא שתקו וצעקו עדיין ואמר לשון המשתיק אגודת אנשים דקורין שי"ט, וזה לא הועיל, להשתיק אותם אלא והאנשים אשר עלו עמו אמרו כו' דהיינו שעמדו במרדם, נמצא סדר לשון רש"י שפיר, דתחלה כתב השתיק את כולם ואמר בלשון שי"ט אלא במה שצעק וכי זו בלבד שתקו ואח"כ רצה להשתיק גם המרגלים אמר לשון שי"ט ולא הועיל וא"ל מנלן לומר כן י"ל דדייק לה מדכתיב ויהס כלב את העם אל משה דהול"ל את העם לחוד והכל בכלל אלא דתרי הוי אחד אל משה והועיל מכלל דאיכא אחריתי דלא עלתה לו והיינו והאנשים אשר עלו כו', כנ"ל נכון בס"ד: (לב) אוכלת יושביה, בכל מקום שעברנו כו' והקב"ה עשה כו'.

מקשים דלמא שקורי משקרי. ולק"מ דא"כ לא היו ישראל מאמינים להם כיון שיהושע וכלב הכחישום וקי"ל תרי דמי למאה, לענין עדות אע"כ שיהושע וכלב ג"כ הודו, לזה אמר שהקב"ה עשה זה לטובה כמו שסיים רש"י: (לג) וכן היינו בעיניהם, שמענו אומרים נמלים יש בכרמים כאנשים ובגמ' סוטה (דף ל"ה) אמר איפכא דדמו לקמצי וע"כ שרש"י היה לו גירסא אחרת או שמצא כן באיזה מדרש.

והנלע"ד לפרש דברי רש"י בדרך נכון, דקשה יתור בפסוק וכן היינו בעיניהם דהך היינו מיותר דדי לומר וכן בעיניהם אלא ע"כ דכן הוא שהיינו בעינינו כחגבים דהיינו שיודעים אנחנו אשר אנחנו אנשים אלא שאנו השווינו עצמנו כאילו איננו אנשים אלא חגבים משא"כ, בני א"י שראו את המרגלים לא ידעו כלל שאלו אנשים אלא נמלים.



וע"כ אמר וכן היינו באמת בעיניהם שלא החזיקו אותנו לאנשים אלא נמלים ואמרו שיש שם בכרמים נמלים דומים לאנשים ע"כ לומר לפ"ז נמלים דאילו חגבים דרכם לפרוח על האילנות למעלה במקום שיש להם מה לאכול ולא לילך על הקרקע שאין שם מה לאכול וכיון שראו אותנו הולכים על הארץ א"א לומר שהם חגבים אע"כ נמלים קאמרי שדרכם לילך על הארץ.

וא"כ הכל ניחא דהאי וכן לא קאי אלא על מה שאנחנו השווינו עצמנו לאינם אנשים וכן היינו באמת בעיניהם שחשבו שאנחנו איננו אנשים אלא נמלים. ודבר זה נכון מאד בס"ד לפי גירסת רש"י בכאן: יד (יב) ואורישנו כו וא"ת מה אעשה לשבועת האבות כו' קשה דבפרשת תשא אמר שם ואעשה אותך לגוי גדול ולא פירש רש"י כמ"ש כאן ונראה לתרץ דשם י"ל דהך ואעשך לגוי גדול היינו על מה שאמר ועתה הניחה לי דפירושו שלא יתפלל, ועוד סיים שם ואעשך לגוי גדול שעל ידי זה יניח משה מלהתפלל על ישראל אלא שצדקת משה גרמה שאפ"ה התפלל משא"כ כאן שצ"ל דהך ואעשך כו' מקושר למ"ש קודם לזה אכנו בדבר כו' כדי לתרץ שבועת אבות.

אכתי קשה, כיון דאמר שם כסא של ג' רגלים כו' ה"נ יאמר לו כן. ואכתי יש להקשות מן פ' כי תשא דמביא רש"י שם שאמר משה להקב"ה אם כסא של ג' רגלים אינו יכול לעמוד כו' א"כ מה זכה שאמר כאן הקב"ה ואעשך לגוי גדול כיון שסתר משה זה בתפלת העגל מה נשתנה עכשיו שלא יאמר כן.

וי"מ דמש"ה נקט רש"י שאתה מזרעם לומר שאם יבאו ממני יהיו ד' רגלים אני וג' אבות. ואין זה כלום דא"כ גם שם היה לומר כן.

ואני אומר מי שהקשה קושיא זאת לא מחכמה שאל זאת דבפרשת כי תשא לא הוזכר שם אלא זכות אבות כמוזכר שם ברש"י שכתב ואם אינן נגאלין בזכותן מה אתה אומר ואעשך לגוי גדול אם כסא כו' אבל כאן לא מיירי מזכות אלא משבועת האבות כמ"ש רש"י וא"ת מה אעשה לשבועת האבות כו', לזה אמר שפיר ואעשך לגוי גדול שאתה מזרעם נמצא שהשבועה קיימת אפילו אם יהיו ח"ו כלים בדור ההוא והשבועה תתקיים בזרע משה, ואין שייך כלל כאן אם כסא של ג' רגלים כו' דזה שייך לענין זכות דוקא, ובאמת אילו הוזכר כאן זכות לא היה הקב"ה אומר ואכלם ואעשך לגוי גדול כו'.

ולעיל לא אמר משה אם כסא כו' אלא בתלוי בזכות, ולא תקשה גם לעיל מה יהיה בשבועת האבות דנתקיימה במשה שהוא מזרעם אלא שרש"י לא הוצרך להזכירו שם דכאן הוכרח לפרש שהפסוק עצמו מלמד דבר זה מדתלה אותם זה בזה משא"כ לעיל כמו שזכרנו וזה ברור לכל מביין: (יח) ה' ארך אפים כו' א"ל לצדיקים.

קשה דהא ודאי מכח סברא יש לפרש כן ומה שאל משה, וע"ק מ"ש משה רשעים יאבדו, אבידה מאן דכר שמיה כאן אלא היל"ל למה. נראה שהוא ע"פ מה דאיתא בפ' הפרה (דף נ: ) אר"ש בר נחמני מאי דכתיב ארך אפים ולא כתיב ארך אף (דמשמע מאריך רוגז וממתין מליפרע).

ואפים משמע שני רצונים אחד של טובה ואחד של רעה) אלא לצדיקים ולרשעים, פירוש לצדיקים אין שכר טוב לאלתר, ולרשעים אין משלם עבירתם לאלתר. וכתבו התוספות

בעושיין פסין (דף כ"ב) משמע לרשעים להאבידם מן העולם להבא, ובחלק (דף קי"א) משמע לטובה וי"ל כשאין סופן לעשות תשובה הוא לרעה אבל בסופן לעשות תשובה הוא לטובה ועפ"ז יש לפרש דמשה אמר תחלה לצדיקים, כלומר שני רצונים יהיו לצדיקים דאפילו אם יש שני עניני אף על הצדיק אתה מאריך מלהפרע א"ל הקב"ה לא כן אלא הפירוש הוא דחד אף לרשעים.

הדר אמר משה רשעים יאבדו דהיינו שברשע עצמו יש שני ארך אף דהיינו אחד לטובה ואחד לרעה דהיינו להאבידו מן העולם כדברי התוספות ולא יהיה לרשעים אותו שהוא לטובה. השיב לו הקב"ה סופך להצטרך שיהיה לטובה, וסיים ונקה לשבים לא ינקה לשאינן שבים בזה רמז לו התירוץ שכתבו התוס' לחלק גם ברשעים לטובה דהיינו בסופן לעשות תשובה אז הוא לטובה.

וזה דבר נכון מאד לפענ"ד: (לב) ופגריכם אתם, כתרגומו. נראה, דקשה דאמר יפלו דכיון שהוא אומר אתם מדבר בנוכח והי"ל לומר תפלו, ע"כ אמר כתרגומו דהיינו דילכון, וע"כ אמר שפיר יפלו דקאי על נסתר דהיינו פגרים שלכם ואתם במקום שלכם, וא"כ קשה לשון אתם למה נאמר כאן, וע"ז תירץ דקאמר בתחלה על הבנים שיכנסו וצריך לסיים ולומר אבל אתם תמותו, וא"כ ה"ק קרא אל תמותו ואז פגרים שלכם יפלו במדבר, טו (ג) ועשיתם אשה, אין זה ציווי כו' קשה פשיטא שאין זה ציווי דהא מפרש אח"כ לפלא נדר, ותו במ"ש לפלא נדר או נדבה מה חידש רש"י בזה על הפסוק, ותו למה היפך רש"י לפרש ריח ניחוח קודם לפלא נדר, ותו במ"ש והקריב המקריב תקריבו נסכים כו' מה תיקן רש"י בהאי תקריבו ונראה דהיה מקום לטעות בדרך אחר דאדרבה העולה והזבח הם ציווי והנדר הוא מרצון טוב לעשות ריח ניחוח לה'.

והיינו אם הוא בנדבה של כל השנה. הן בנדבה של מועדיכם הוא נודר לעשות ריח ניחוח, וא"כ לא הוה לפלא נדר דבוק עם או בנדבה שאחריו דרך או זה או זה, אלא לפלא, נדר קאי אתרווייהו דהיינו הן בנדבה שמביא בחול הן בנדבה שמביא ביו"ט הוא נודר לעשות ריח ניחוח, ויש סיוע לזה מדאמר בנדבה בבי"ת.

ע"כ אני אומר לך מהו הריח הניחוח והקריב המקריב, הנסכים זהו הנדר לעשות ריח ניחוח, ממילא לא הוויין הנסכים חוב רק לקיים נדרו לעשות ריח ניחוח ואי לא נדר כן ל"צ נסכים כלל, קמ"ל דכ"ז אינו אלא ועשיתם אשה הוא דבוק עם לפלא נדר, ותלת מיילי נינהו ועשיתם כשתרצו לעשות קרבן אשה, הן לפלא נדר הן לנדבה, ולא תדקדק הך בי"ת של בנדבה אלא כמו אם נכתב נדבה והיא חלוקה שנית, או יש חלוקה שלישית שאינו לא נדר ולא נדבה אלא חוב שחייבתי במקום אחר במועדיכם.

וא"כ דהך נדר הוה כפשוטו שנודר להביא קרבן לא כמו שהיית סובר דקאי על לעשות ריח ניחוח, צ"ל, דהך לעשות קאי על אשה והנחת רוח הוא אינו, לשון נדר, אלא לשון הקב"ה שאומר לנו שהוא נחת רוח לפני ממילא כל מה שעד הנה הוא דרך רצון ומכאן ואילך מתחיל החוב דהיינו והקריב המקריב חייב להקריב נסכים, וע"כ הוויין דברי רש"י מסודר יפה וכל דעתו שתחילה הוה הכל רשות והך ריח ניחוח אינו לשון נדר ואינו דבוק עם לפלא נדר, וע"כ הקדימו רש"י וכתב נדר או נדבה ואל תטעה מחמת הבי"ת של בנדבה אלא ג' חלוקות הן, א' רשות דרך נדר, או רשות נדבה, או חוב שיש

במועד, בכל הנך ג' חייב להקריב נסכים, וזהו שהוסיף רש"י תקריבו נסכים, להורות שזהו חוב וגם בו יש חיוב.

נסכים.

זה הנ"ל נכון מאד בס"ד וראוי להעלות על שלחן רבנן: לב) ויהיו בני ישראל וגו' בגנותן של ישראל קשה דברים אלו סותרים מה שאמרו פרק כל כתבי (דף קי"ח:) אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא היתה אומה ולשון שולטת בהם שנא' ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט וגו' וסמך ליה ויבא עמלק וכאן אמר ששמרו שבת ראשונה וכתב הרא"ם שיש כאן אגדות חלוקות, ולא תיקן בזה, דהא פסוק סותר הוא שלא שמרו שבת ראשונה, ויש מחלקין בשמירה דלא שמרו רק במאי ביה מיתה כי הכא, אבל לא שמרו במאי דלית ביה מיתה.

ואין זה נכון דבשניהם נאמר לשון שמרו. ונראה לתרץ ע"פ מה דכתבו התוס' בפ' יש נוחלין (דף קי"ט) דמעשה המקושש היה בתחלת ארבעים מיד אחר מעשה מרגלים דאמרו במדרש דלשם שמים נתכוון שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהם שלא יכנסו לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחוייבים במצות עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים עכ"ל.

ועפ"ז ניחא כאן דקשה ל"ל ויהיו בני ישראל במדבר, אלא דה"ק אחר מעשה מרגלים נעשו ישראל הפקר כמדבר דבכמה דוכתי דרשינן מדבר דמורה על הפקר, וה"נ נהגו הפקר במצות ובא זה וחילל שבת כמו שאמרנו. נמצא דחילולה שבת היה בו צורך לבטל ההפקר, וע"כ אמר שלא היה שם בשבת ראשונה חילול שבת הצורך לבטל ההפקר כזה כי היה קודם מרגלים, עד שבא שבת שניה והיה בו הפקר ע"כ בא זה וחיללה נמצא שאין זה ענין לההוא דפ' כל כתבי דשם מיירי משמירת דין של שבת ובזה היו נכשלים שיצאו ללקט, אבל כאן מיירי דבשבת שניה היו מוכרחים לחלל שבת לשם שמים משא"כ בשבת ראשונה.

נמצא שבמה דנזכר כאן גנותן של ישראל לא מצד שאחד חילל שבת אלא שהיו נוהגין הפקר בכל המצות. ודבר זה נכון הוא מאד בס"ד: פרשת קרח טז (א) ויקח קרח, פרשה זו יפה נדרשת.

לכאורה קשה שיש איסור בלשון זה שהרי ארז"ל שאסור לומר הלכה זו נאה הלכה זו אינה נאה, דא"ל דדוקא תרווייהו יש איסור לומר, ז"א דהא הלכה זו אינה נאה לחוד יש איסור,, אלא ע"כ דה"ק כשם שאסור לומר הלכה זו אינה נאה כך אסור לומר הלכה זו נאה, דמתוך זה משמע שהלכות אחרות אינם נאים ח"ו וא"כ למה אמר רש"י פרשה זו כו' וי"ל דגם כאן יש מיעוט דבשאר מקומות יש ב' דרכים האחד לפי פשוטו והשני לפי המדרש אבל כאן אין אלא דרך אחד דהמדרש הוא פשוטו שאין כאן פשוטו רק המדרש הוא יפה נדרש אפי' לפי פשוטו, דאין שום פירוש על ויקח מה לקח לפי פשוטו: ויקח קרח, לקח את עצמו לצד אחר הרמב"ן הקשה ע"ז ופירש שלבו לקחו ולא שהוא לקח את עצמו לצד אחר.

ונראה דגם רש"י נתכוון לזה דיש כאן מקרא קצר וכאילו כתיב ויקח לב קרח כמו שמצינו בדוד ויך לב דוד אותו ה"נ קאמר שלבו לקח אותו. והענין הזה הוא שיש עושה עבירה שנזדמנה לו פתאום ודאי אין עונשו רב כ"כ כמו אותו שמכין עצמו תחלה לכך.

וזהו שאמרו הממרק עצמו לדבר עבירה וכן דברי הכתוב (הושע ו') כי זמה עשו דהיינו שעבירות שלהם אינן בפתאום אלא חשבו עליה תחלה במזמתם וכן מאמר הכתוב (ירמי' יא) עשותה המזמתה, ומש"ה אמר כאן שלבו של קרח לקח את עצמו של קרח להיות נחלק מן העדה שחשב תחבולות והכנה לזה לא בפתאום, וע"ז מביא התרגום שאמר ואתפליג ולא אמר ואפליג, אלא ואתפליג דהיינו ע"י אחר והוא כמו שאמרנו שעצמו של קרח חלק מצד לבו ומחשבתו שהסיתו לזה ובהכנה עשה כן: בני ראובן, דתן ואבירם ואון בן פלת.

תיקן בזה דל"ת דהך בני ראובן הוה כמו בן לוי דפירושו בן ממש לא ע"ש השבט וא"כ צ"ל דקאי על אליאב וה"ק שאליאב אבי דתן ואבירם ופלת אבי און היו בני ראובן ממש, וזה אינו דלא, הוזכרו כלל בבני ראובן, אלא קאי על דתן ואבירם ועל און עצמם וא"כ הך בני ראובן אינו ממש אלא לשבט ראובן כנ"ל: (ג) רב לכם, הרבה יותר מדאי כו'.

דל"ת שהרבה לקחו ואינו יותר מדאי אין נופל עליו אח"כ כי כל העדה כו' על מה הוא נותן טעם, אלא ע"כ שיותר מדאי ואינו מציווי הש"י אלא לעצמכם לקחתם בלי הסכמת הש"י: (ה) בקר ויודע ה' את אשר לו, לעבודת לוויה. רש"י מביא אחר זה שדברים אלו מפירוש תנחומא והתרגום מוכיח וצריך ביאור מה מכוון בזה.

ונראה דבא ללמד דל"ת דהאי והקריב אליו הוא, קאי על אחד מהנבחרים וג' הם, א' אשר לו, ב' ואת הקדוש, ג' והקריב אליו פירוש אותו שהוא קרוב להש"י על אלו אמר אשר יבחר בו יקריב. אליו לשרתו ופירוש זה אינו, דאין אלא ב' חלוקות דהיינו את אשר לו לעבודת לוויה והקדוש הוא לכהן שנאמר בו וקדשתו, אבל הך והקריב אליו אין לו פירוש על מי קאי, ע"כ פירש"י דאין כאן אלא ב' חלוקות דהיינו לוויה וכהונה והך והקריב אליו הוא קאי על אלו ב' הנזכרים כבר, וע"כ פירש"י והקריב אותם כלומר שאינו כת חדש אלא קאי אנזרים קודם לו, ואמר הכתוב ששני כתות אלו יהיו קרובים להקב"ה ואותן הנזכרים יקריב אליו לעבודתו, וזהו מוכח מן התרגום דאמר ויקרב לקדמוהי לשון עתיד כלומר יהיה קרוב לו ויעשה עבודתו וזהו יקריב השני, אבל אם היו ג' כתות הי"ל לומר וית דקריב לקדמוהי אלא דהפירוש כמו שזכרנו וע"כ אמר תחלה שיקרבו הקב"ה ואחר שיבחר בו יקריב דהיינו שישמש בכהונה לפניו והרא"ם פירש בדרך אחר, ולענ"ד נכון כמו שכתבתי: (כב) האיש אחד כו' יפה אמרתם.

הלשון משמע שהודה הקב"ה להם ובודאי קשה שאין זה שייך בהקב"ה לומר עליו, שינוי דעת מכח מאמר בן אדם, וברמב"ן מביא דעת רבינו חננאל לתרץ זה והוא כתב בענין אחר. והנלע"ד להקדים פירוש מאמר כל המחלל ש"ש בסתר נפרעין ממנו בגלוי אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם, דקשה למה יהיו שוים שוגג ומזיד וכי דינא הכי.

ונראה דהענין הוא כי כל העושה בסתר אם יענישו הקב"ה ע"ז יהיה חילול השם ח"ו כי אין הכל יודעים מזה ויאמרו ח"ו שזה נענש על, לא חטא, ע"כ הקב"ה מזמין לו

שיעשה חטא בגלוי ויאמרו הכל משפטי ה' אמת, וזהו ע"ד והאלהים אנה לידו, ואותו חטא השני הוא מוכרח לו מכח שלא יהיה חילול השם ונטלה ממנו הבחירה, ויש ע"ז דרושים רבים אלא שאין כאן מקומם.

וע"כ אמר שהמחלל ש"ש בסתר נפרעים ממנו בגלוי, פירוש שיעשה חילול השם שני בגלוי. אחד שיעשה חילול השם בשוגג ואחד שיעשנו במזיד מ"מ הוא מוכרח לעשותו כמו שאמרנו עפ"ז מתורץ, שבאמת היו כלל ישראל חייבים אז כמ"ש ויקהל עליהם קרח שפירש"י שפיתה אותם כל הלילה ונתפתו והיו.

חייבים על המחשבה כי החולק על רבו כחולק על השכינה כמ"ש הרמב"ן וז"ל, והנה נתחייבו כל העדה כליה שהיו מהרהרים אחר רבם כמהרהרים אחר השכינה עכ"ל וג"ז אמרו משה ואהרן שאיש אחד יחטא ר"ל שבסתר יחטא ואין גלוי אלא לו ועל כל העדה תקצוף, ר"ל שהעונש יהיה לעיני כל העדה ויהיה ח"ו חילול השם, השיבו הש"י יפה אמרתם ולא יהיה חילול כי אני יודע החטא שבסתר ומודיע לכל מי חטא דהיינו שאזמין לו עבירה שנייה, כמו שהיה באמת שישראל עשו בגלוי דהיינו וילונו על משה לאמר אתם המיתם את עם ה' אז אמר הקב"ה ואכלה אותם כרגע כי כבר נתגלה עונם.

כנ"ל נכון בס"ד: (לד) נסו לקולם בשביל קול היוצא מן הארץ. פירש הרא"ם שהוא הקול היוצא מתוך הבקיעה כדמות שמבהיל את האדם לברוח: יז (ב) כי קדשו, שהרי עשאו כלי שרת.

משמע דקדושת הגוף יש בהם, וקשה דהא הקדישום להקטיר בה קטורת זר והו"ל כמקדיש בעלי מומין למזבח דהוה קדושת דמים כמ"ש הרמב"ם פ"ק דאיסורי מזבח דהו"ל קדושת דמים, וצ"ל כאן דעשאו כלי שרת לעולם, ויביא בהם קטורת כשר, וכבר הקשיתי על מ"ש הש"ע בוי"ד, סי' רע"ו דהמקדיש בעלי מומין למזבח דאין קדושה חל עליו, והוא נגד האמת כמו שזכרתי דקדושת דמים יש עליו.

וקשה לי עוד דכאן דהוה כלי שרת היאך אמר הקב"ה לעשות מהן צפוי למזבח דהא הוה תשמיש גוף הקטורת ועדוף מצפוי מזבח ומעלין בקודש ואין מורידין, וי"ל דדוקא לתשמיש אחר אסור, משא"כ כאן דלא נעשה תשמיש כלל אלא לזכרון: (יג) ויעמד בין המתים כו' אמר הקב"ה תראו שעוצר המגפה.

פירוש דבר זה שהקטורת הוא לפי הראוי של המקבל הן לשכר הן לעונש, ובהכנה תליא מילתא אם מכוין לטובה לריח ניחוח לה' ואין שם עבירה אז יוסיף ברכת ה' תעשיר כמו שאמרו מעשה הקטורת מעשרת הכהן, ואם ח"ו להיפך היה ג"כ להיפך, ומש"ה בנדב ואביהוא, שהיה שם עבירה היה הקטורת להפסד ונראה שזהו פירוש מ"ש רש"י לעיל שמשא אמר שסם המות נתון בקטורת שנשרפו בו נדב ואביהוא, שאין פירושו ח"ו שניתן בו איזה ענין שממית, חלילה למשה לאמר כן דא"כ לא היה הוכחה לבטל דעת קרח ועדתו, אלא הענין הוא כמו שזכרתי והסם המות שנתון בקטורת היינו שהתפלל משה שלא יגין איזה זכות להחולקים עליו לבטל עונש המגיע מקטורת לעוברי עבירה אלא יעשה את שלו כמו שהיה בנדב ואביהוא וזה מבואר בתפלת משה שאמר אל תפן אל מנחתם כמו שכתבתי לעיל, וזה נכון בס"ד: יח (ח) ואני הנה נתתי לך בשמחה.

נראה דק"ל למה נכתבו כאן דיני כהן מה יקח הלא כתובים הם במקומם מה ששייך לכהן אלא שכאן מוסיף לומר שבדרך שמחה הקב"ה נותן להם. ודקדק רש"י לומר לשון שמחה הוא זה, ללמדנו, דלא בכ"מ הוה הנה לשון שמחה, אלא שיש אפשר לפרש הנה לשון שמחה כיון דמצינו פעם אחת הנה הוא יוצא לקראתך כו' א"כ גם כאן נוכל לפרש כן כדי לתרץ הקושיא למה נכתב כפל, ובזה מתורץ מה שמקשים הא כאן כתיב לעיל מיניה.

ואני הנה, לקחתי כו' התם מאי שמחה איכא, אלא דא"צ לפרש כל מקום שנאמר הנה אלא כאן וכן בשאר מקומות היכא דאנו מרויחים בזה: פרשת חקת יט (ב) זאת חקת התורה. לפי שהשטן ואוה"ע מונין כו' בתולדות יצחק מביא רש"י ג"כ שיצה"ר אוה"ע מונין כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז, וא"כ למה לא הביאו כאן.

ונ"ל דקשה לרש"י כאן למה הוצרכה התורה להזכיר כאן שזהו חוק ולמה לא זכר באכילת חזיר ובשעטנז ועל זאת חקת הפסח ל"ר דשם לא אמר התורה, אבל כאן קשה דל"ל חקת והתורה, בחד סגי, ותירץ דא"ע"פ שאוה"ע מונין בהרבה מצות שאין בהם טעם מ"מ כאן הם מונין יותר מבשאר, לפי שיש בה שתי תמיהות, האחת שאין בה טעם, הב' שיש בה דבריה סותרים זא"ז דמטהר טמאים ומטמא טהורים, וזהו כפל הלשון מה המצוה הזאת כלומר מה טיבה אם מטהר למה מטמא, וכן להיפך, ע"כ כתבה תורה כאן חוקת שיש כאן אחר משאר דברים שמונים, דבשאר יש עכ"פ רשות להרהר ולחשוב בו מחשבות כל מה שיכול כדי להשיב, משא"כ כאן בפרה אין לך רשות להרהר אחריה כדי להשיב אלא יאמר גזירה היא מן הקב"ה ותו לא.

ואין להקשות מהא דאיתא במדרש רבות שכותי אחד שאל את ריב"ז דברים שאתם עושים נראין מעשה כשפים כו' והשיב לו לא נכנס בכך רוח תזזית כו' שאני התם דהיה סבור שמעשה כשפים הוא השיב לו מן רוח תזזית דלאו כישוף הוא, אבל השואל מה טעם או סותר זא"ז אין משיבין לו אלא גזירת מלך היא: כ (א) ותמת שם מרים, אף היא בנשיקה מתה.

בפרק אלו מגלחין (דף כ"ח) ובספ"ק דב"ב גמרינן שם שם מיתת מרים ממיתת משה דכתיב ביה ע"פ ה' ומפני מה לא נאמר בה ע"פ ה' שגנאי הדבר לומר ויש בזה להקשות למה גמר מרים ממה ולא מאהרן שג"כ נאמר ע"פ ה' באלה מסעי, ותו קשה ל"ל באהרן ע"פ ה' הא יש ג"ש דשם שם גבי דידיה ממה כמו במרים, ותו קשה על הגמ' מה מקשה ומפני מה לא נאמר בה ע"פ ה' הא יש לנו ג"ש ע"ז, ואם יש בזה קושיא מה נעשה בכל הג"ש נקשה כן למה לא נאמר ההיא מילתא דילפת מג"ש בהדיא ונראה לתרץ כל זה, דמאהרן לחוד ליכא למילף דתקשה לך דילמא הא דאמר קרא ויעל אהרן הר ההר, ע"פ ה' וימת שם היינו העלייה שם ולא על מאי דאמר בתריה דאפשר דהמיתה לא היתה ע"פ ה', אלא מדמצינו במשה שמת ע"פ ה' ממילא גם גבי אהרן הוה הכי ולאו מג"ש אלא מדכתיב כאשר מת אהרן אחיך ממילא הויין המיתות שוות, ומש"ה ניחא דלא גמר מרים מאהרן כיון דאהרן גופיה לא מפורש אלא יליף ממה א"כ נילף בקיצור ממה, ומה דקשה ל"ל גבי אהרן ע"פ ה' נילף ליה ממה מכח זה ר"ל דבא ללמד דגם העלייה היתה באהרן ע"פ ה' לקיים צווי הש"י וא"כ הך ע"פ ה' דגבי אהרן שייך לדקמיה

דהיינו העלייה ושייך לדבתריה דהיינו המיתה, ומה שהקשינו מאי פריך ולמה לא נכתב ע"פ ה' גבי מרים מה חילוק יש בזה כיון שיש ג"ש.

י"ל דכיון שאנו רואין ג' לימודים דהיינו באהרן ומרים ומשה ובשנים מהם נכתב בפירוש ע"פ ה' ובמרים נכתב ג"ש מה נשתנה גבי מרים דלא נכתב ג"כ כמו השנים, ומתרץ דודאי מצד הענין אין שינוי אלא שגנאי לומר כו': (ח) ואת בעירם, מכאן שחס הקב"ה על ממונם של ישראל. קשה הא אינהו אמרו אנחנו ובעירנו וא"כ גם מאמר הקב"ה ג"כ, לומר כך, דבשלמא במאמר ישראל י"ל דקאמרי ע"ד מה שאיתא במדרש על אדם ובהמה תושיע ה' דאם ישראל אינם כדאי ליתן גשם בשביל עצמם נותן להם בשביל בהמתם שמרחם עליהם, וע"כ אמרו אנחנו ובעירנו דרך את"ל שאנחנו איננו כדאי לתן בשביל בעירנו, אבל במאמר הקב"ה אם אמר והשקית את העדה די בכך וא"ל למה נקט רש"י ממונן של ישראל דמשמע אפ"ל באינו בעל חיים ומגליה זה דילמא דוקא על ב"ח חס הקב"ה משום צער ב"ח שהוא דאורייתא, כדאיתא בפ' אלו מציאות (דף ל"א), י"ל דא"כ בעירם במ"ם ל"ל אלא בעיר הול"ל דאמרינן שם באלו מציאות דלענין צער ב"ח אין חילוק בין בהמת ישראל לבהמת עכו"ם, אלא דכאן אינו משום צער ב"ח אלא כיון שהוא ממונן של ישראל.

כנ"ל נכון: (י) המן הסלע הזה נוציא, לפי שלא היו מכירין אותו לפי פירש"י, המשך הענין הוא שהצווי היה ודברתם אל הסלע היינו הסלע שהיה מתגלגל עמהם כל ארבעים שנה בזכות מרים ואחר מותה נסתלק וישב בין הסלעים וראו שאין הסלע עמהם הלכו לבקשו בין הסלעים וראו ישראל שמבקשים אנה הוא ואמרו מה לכם מאיזה סלע תוציאו מים לנו ולמה אתם מבקשים.

אמר להם משה אתם סרבנים וכי נוציא מים מסלע שלא נצטוינו עליו שנוציא ממנו מים עכשיו ואחר הבקשה מצאו סלע אחר וטעו לומר שזהו, שהיה עמהם במדבר ודברו אליו ולא הוציא כלום וסברו שהוא סלע שמגלגל עמהם אלא שצריכין להכותו ומ"ש הקב"ה ודברתם אליו היינו שתחילה יפתחו עמו בשלום כי מתחלת מ' הוציאו ממנו ע"י הכאה כמפורש בסוף בשלח דהיינו ליראה אותו שיתן מים ואחר זה יהיה מורא עליו ויוציא מים ע"י דבור, ואם לא יוציא אז יכוהו כמו בתחילה, וקודם ההכאה נזדמן להם סלע המתגלגל והכוהו והוציא טפין וחזרו והכוהו שנית והוציא מים הרבה, וזה מבואר בפסוק שאמר במטהו פעמים ויצאו מים רבים שאחר ההכאה השניה יצאו הרבה מכלל דבהכאה ראשונה ג"כ יצאו אלא שלא היו רבים וצריך ביאור במה שצוה השי"ת לדבר אל הסלע המתגלגל והוא כבר הלך משה בין הסלעים, ונראה לתרץ שהקב"ה ידע שכשילכו לשם ימצאו את הסלע המתגלגל, וכשאמר משה שמעו נא המורים כעס ובא לכלל טעות ודברו לסלע אחר עד שאח"כ נזדמן הסלע המתגלגל כי לא היה אפשר להוציא מים מסלע אחר כלל.

והרא"ם הקשה דבפרשת שמות פירש"י שמכח כעס בא לכלל טעות בשמעו נא המורים שהכה את הסלע ולא הוציא מים ע"י דבור וכאן משמעות הטעות שדברו אל סלע אחר ולא ידענא קושיא בזה דאח"כ דשתי טעיות טעה מכח הכעס, אלא דעיקר קפידא על ההכאה דזהו כמו קרוב למזיד כיון שהקב"ה אמר בפירוש ודברתם אל הסלע והכאה

מאן דכר שמה אלא כיון שראה שאין הדיבור מועיל היה לו להבין שזה סלע אחר הוא או לכל הפחות היה לו להמתין מה שיודיע אותו האל בזה:היו נכנסים לארץ.

מקשים הא מלבד זה לא היו נכנסין כמ"ש עתה תראה כפירש"י בפרשת שמות ונראה לתרץ שאע"פ שנפסק עליו שלא יכנס לארץ מכח עבירה אחרת מ"מ כיון דנתחדש אח"כ שכל הדור לא יכנסו ראוי לבטל הפסק ההוא כדי שלא יאמרו כו', וראיה לזה שהרי נתחייבו כלייה בעון מרגלים אלא שמשה המליץ עבורם ושמעו מצרים כו' ויהיה חילול השם בדבר ועי"ז נתבטלה הגזירה בעת ההיא, ה"נ כן בשביל שלא יאמרו עליהם, משא"כ ע"י חטא זה שהיה בפרסום בפני כל ישראל לא שייך הך יאמרו עליהם כי יכירו וידעו הכל דחטא זה גרם להם, וע"כ סמך רש"י לכאן והלא הצאן ובקר ישחט, קשה מזו אלא שכאן היה בפרסום: (יב) לכן לא תביאו, בשבועה.

קשה לו כפל לשון דפתח יען לא האמנתם כו' וא"כ ל"ל לומר לכן דחד פירושא הוא לתיבת לכן עם תיבת יען, ע"כ פירש דהאי לכן הוא לשון שבועה ומביא, ראייה שהוא כן מדכתיב לכן נשבעתי ממילא גם כאן הוא כן ומקשין כאן מאי ראייה אדרבה מדאמר שם בפירוש נשבעתי ש"מ דלכן לחוד לא הוי שבועה ונ"ל דלהכי סמך, רש"י לזה נשבע בקפיצה ללמדנו דהך קפיצה היא במה שלא אמר גם כאן נשבעתי אלא דחסר תיבת נשבעתי, וזהו קפיצה שלא רצה להאריך בלשון נשבעתי כדי למהר באמירת לא תביאו שלא יעמדו משה ואהרן להתפלל, כנ"ל: (טו) ולאבותינו, מכאן שהאבות מצטערים בקבר.

דא"ל שציערו אבותינו כשהיו בעוה"ז ואח"כ לנו בזמנינו דא"כ אפכא מיבעי ליה וירעו לאבותינו ולנו: (טז) וישמע קולנו, בברכה שברכנו אבינו דאל"כ קולנו ל"ל וצריך ביאור מה תועלת יש בהזכרה כאן במבוקש שלהם מאדום מה איכפת לאדום בברכה שלהם, ועוד יש לדקדק במה שהשיב אדום פן בחרב אצא לקראתך הלא לא בקשו ממנו דרך איום אלא רצון טוב חרב מאן דכר שמייה.

ונראה דישראל רמזו לו דאם לא יתן להם רשות לעבור ילכו ביד חזקה, כי אע"פ שיש לך ברכה והידיים ידי עשו הרי יש לנו ברכה דהקול קול יעקב, וכל זמן שיש קול יעקב אין הידיים ידי עשו, השיב להם פן, בחרב אצא לקראתך דהיינו מעלה שלכם הוא באם יהיה מלחמה בינינו תהיה הצלחה לכם אבל אם אתם תבאו אלינו יש לי ברכה על חרבך תחיה שאני אצליח בזה, ע"כ אמר אצא לקראתך דהברכה שלכם היא כשאני מתחיל להלחם אבל לא אם אתם המתחילים וא"כ אצא אני תחילה ואתם תהיו מתחילים להלחם לגרשני ממקום שאשכון שם ואז אצליח אני בברכה שלי: (יז) נעברה נא בארצך אין לך כו' עשה לנו עזר מעט.

צריך ביאור היאך תלה בקשה זו בהא דאמר שאין לך לעורר על הירושה, ונראה בדרך זה ע"ד המשנה פרק בתרא דכתובות (דף ק"ט) העורר על השדה וחתום עליה בעד אדמון אומר השני נוח לי והראשון קשה ממני, פירוש ראובן מערער על שדה שביד שמעון ואומר שלוי שמכרה לך גזלה ממני והוא חתום על שטר המכירה שכתב לוי לשמעון כשמכרה לו אדמון אומר יכול הוא לומר מה שלא ערערתי בשעה שלקחת מלוי



וחתמתי על השטר עד לפי שלוי אדם חזק וקשה להוציאה מידו ונוח לי שתהא בידך ואוציא ממך בדין וחכמים אומרים איבד את זכותו הואיל וחתם הודה שאין לו עסק בה.

וכה"ג איתא בפרק חז"ה דאי דלה ליה צנא דפירי לאלתר הוה חזקה כיון שסייעו והנה ישראל לא בקשו בקיצור שיתן להם מלך אדום עזר מעט כי הוא יאמר להם היאך אעזור שהרי בדעתי לעזור על הנחלה ואם אעזור לכם אזי אבדתי את זכותי כדעת רבנן, ע"כ הקדימו שהרי לא יהיה לך ערעור על הנחלה שלנו א"כ עשה לנו עזר מעט הלא אין לך היזק מזה: כא (א) דרך האתרים, דרך הנגב שהלכו בה מרגלים.

תיקן בזה מה שתלה המלחמה של עמלק בזה, ע"כ אמר שכ"ז שסבבו במדבר בתוך מ' שנים ולא הלכו הדרך השייך לא"י לא אכפת להם, אלא שאחר ארבעים שנה הלכו דרך המרגלים לא"י לפיכך וילחם. והד"א פירש דרך התייר הגדול דהיינו הארון כמ"ש בב"ר, ולפ"ז אמר הכתוב חוצפתו של עמלק שראה גדולתן של ישראל שהלך הארון לפנייהם דרך ג' ימים ואפ"ה וילחם בישראל וכמו שעשה בשעת יציאת ישראל ממצרים כמו שפירש"י בפרשת בשלח משל לאמבטי רותחת, והרא"ם פירש פירוש אחר דחוק: (ט) נחש נחשת כו' לשון נופל על לשון.

צריך ביאור מה מעלה יש בזו שלשון נופל על לשון. ונ"ל דיש לדקדק במ"ש הקב"ה עשה לך שרף מה פירושו, אם נחש שהוא שרף כמ"ש הנחשים השרפים ששורפים את האדם, זה לא שייך אלא בנחשים חיים שנושכים אבל אין שייך כאן בעשיית משה שבודאי לא יהיה חי ויוכל לשרוף אלא יעשה דוגמא בעלמא, ותו למה לא אמר עשה לך נחש, וזה היה קשה למשה ג"כ וחשב שזה כמו שמצינו בריש יחזקאל שנאמר שם נחושת קלל שפירש"י שם נחושת מזוקק וקלוי באש, וע"כ אמר הקב"ה שיעשה שרף כלומר נחושת שהוא שרף באש והוא מזוקק באש, ע"כ אמר ויעש משה נחש נחושת דהיינו נחושת מזוקק מתוך נחושת ע"י אש, לז"א לשון נופל על לשון, דר"ל מבחר שבנחושת כמו אדיר אדירנו דהיינו אדיר בחיר שבאדירים, כנ"ל נכון בס"ד: (כב) אעברה בארצך, אע"ף שלא נצטוו לפתוח להם בשלום שהרי כתיב בפרשת שופטים כי תקרב אל עיר וגו', היינו במקומות הרחוקים אבל לא במקומות אשר בא"י וסיחון הוא מלך האמורי ואמורי הוא אחד מז' אומות של א"י, מ"מ י"ל שאותן אמוריים דסיחון אין בכלל שאר האמוריים של א"י שהרי אם הניחם סיחון לעבור לא היתה מלחמה כלל בארצו, תדע שהרי שאר אמוריים הם בכלל לא תחיה כל נשמה וכאן פתחו עמהם בשלום והיאך עשו איסור אלא שי"ל דאפי' בא"י גופיה אין איסור של לא תחיה אלא בשעה שכבר התחילו להלחם, והא ראייה דאמרי' דג' כתבים שלח יהושע לא"י אחד כל הרוצה להשלים יבא וישלים.

\* וכבר האריך הרא"ם בדבר זה: (כג) ולא נתן סיחון וגו', אמר להם כל עצמי איני יושב כו'. מתרץ בזה דלמה יצא סיחון להלחם בישראל הלא די לו במה שלא הניחם לעבור דרך ארצו כמו שעשה מלך אדום, ע"כ אמר שהיה הוא שומר שלהם, ע"כ הוצרך להלחם שלא ילכו דרך אחר לא"י משא"כ במלך אדום שלא ביקש רק לשמור עצמו: (לד) אל תירא אותו כו' שמא יעמוד לו זכותו, ואע"ג דפירש"י לעיל שנתכוין שיהרג אברהם וישא את שרה מ"מ נמשך ממעשיו דבר טוב שהודיע לאברהם מן המלחמה, וכ"כ התוס'

בפרק האשה (נדה ס"א): (לה) ויכו אותו, משה הרגו, דקשה הול"ל ויכו אותו עד בלתי השאיר לו שריד ממילא הכל בכלל, אלא דקמ"ל דיש בהכאה שהכוהו לעצמו שלא כהכו את בניו ועמו, דהיינו בהכאה שלו היה משה לבדו משא"כ בבניו ועמו שהכום ישראל: \*\*\*(הפיסקא הזאת מחוסרת הבנה וקישור דברים, ובלי ספק נשחתה בהעתקה, ומצוה לתקן)\*\* פרשת בלק כב (ב) וירא בלק וגו'.

אמר אלו שני מלכים כו' הרבה דרכים ראיתי למפרשים כוונת רש"י זה בכה וזה בכה,, והנלע"ד הוא בדרך זה דודאי קשה על זה דאטו בלק לחוד ראה וכל מואב לא ראו, אלא ודאי דהיינו לשון הבנה דלבו ראה ענין הזה והנמשך ממנו, וע"ז קשה דהפסוק מתחיל בבלק ומסיים בהעם הל"ל ויגר בלק או וירא מואב ויגר, אלא ודאי יש לפרש פירוש אחר והוא מסתבר לכאורה, דהיינו כל מה שנאמר כאן עד וישלח מלאכים הם.

מאמרים דבוקים זה בזה ופסוק וישלח מלאכים הוא מוכרת, וה"ק שבלק ראה ד' דברים אלו, האחד מה שעשו ישראל לאמורי, השני ראה שמואב יגורו מפני העם, השלישי ראה שקצו מפני ישראל, הרביעי ראה שאמר מואב אל זקני מדין כו', כל זה ראה בלק, וכ"ת מה איכפת בראיית בלק, ע"ז סיים ובלק בן צפור מלך למואב א"כ ודאי איכפת בראייתו ומכח זה וישלח מלאכים כו', ע"ז אמר רש"י לעולם הפסוקים כפשוטן דויגר מואב הוא מאמר מוכרת, וע"כ אמר לפיכך ויגר מואב כו' להורות שאינו דבוק למעלה, ומה שקשה הא פתח בבלק וסיים בהעם, זה מתרץ רש"י במ"ש אמר אלו ב' מלכים דהיינו שבלק ראה ויעורר את העם באמירתו זאת שאלו המלכים כו' אנו מה נעשה, מכח דבורו זה לפנייהם ויגר מואב, נמצא הכל ניחא אלא שעדיין צריך לתרץ קושיית הרא"ם בלשון הפסוק כי רב.

הוא דתלה המורא מכח שהם רבים ובאמת לא היה המורא בשביל זה דא"כ לא היה צ"ל שראה מה שעשו לאמורי. ולי נראה דאין כאן קושיא, דהא יש בפסוק וסלחתי לעוני כי רב הוא, והכוונה הוא לומר דדבר גדול הוא ענין החטא.

ה"נ הך רב הוא כאומר כי דבר גדול באומה זו שמנצחת כ"כ שלא כדרך הטבע לפיכך ויגר מואב, כנ"ל נכון: ד) אל זקני מדין כו', ומה ראו מואב כו', בלא זה מ"ש רש"י עד הנה הו"א דה"ק קרא ויגר מואב, אבל לא מדין, ע"כ הלכו מואב לזקני מדין לשאול אותם למה הם אינם יגורים משא"כ כאן שפירש"י שמיראתן עשו שלום ביניהם ש"מ שגם מדין היה, להם יראה א"כ מה נשתנו אלו מאלו, וא"ל מנ"ל לרש"י באמת שגם מדין היה להם יראה שמא מואב לחוד היה ירא ונטל עצה ממדין שלא היה ירא, זה אינו דהיאך נטלו עצה משונא שלהם בודאי יתנו להם עצה, שאינה הוגנת כדי לכלותם כיון שהם לא יראו, אלא ע"כ ששניהם יראו: בעת ההיא כו' מנסיכי מדין היה הרא"ם כתב שיש כאן ט"ס וצ"ל מנסיכי סיחון כדכתיב ביהושע את נשיאי מדין את אוי ואת רקם כו' נסיכי סיחון ולא ידעתי מאין הוציאו שבלק היה מנסיכי מדין וכצ"ל מנסיכי סיחון.

ויש מקיימין הגירסא שלפנינו דאמרינן במדרש דצור היינו בלק: (ה) פתורה כו' ולפי פשוטו של מקרא כו' י"ל שהיה ראוי לפרש הדרך הפשוט תחילה ואח"כ המדרש וכן דרכו ברוב המקומות, ונראה דכאן צריכין המדרש ופשוטו, להדדי, דלפשוטו לחוד קשה למה לא הזכיר כאן המדינה של פתורה כמו שזכר בפרשת תצא ואשר שכר עליך בלעם

בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך וכאן לא זכר רק שם העיר לחוד, אלא ע"כ דקמ"ל דאין הכוונה, להודיע שם העיר לחוד אלא להודיע שהוא הוי כמו פתורא דהיינו שלחני, ולמדרש לחוד קשה דא"כ כאן מדבר בלשון ארמית תיבה זו כמו ואתא מרבבות קודש דהאי ואתא הוא תיבה בלשון ארמית, א"כ קשה דכאן לפירוש הפשוט הוה ה"א של פתורה במקום למ"ד בתחילה כדרגיל רש"י לפרש בכל מקום, אבל לפי המדרש הוה ה"א של פתורה מעיקר התיבה לא במקום למ"ד בתחילה, וע"ז קשה דבכל מקום שתמצא בתרגום של שלחן פתורא הוא באל כמו בתרומה ועשית שלחן תרגומו פתורא וכן בכל המקומות, אלא ע"כ דצריך לפשוטו דהיינו במקום למ"ד בתחילה כמו לפתור, וע"כ מביא רש"י הפשוט באחרונה ללמד דגם המדרש צריך לזה הפשוט.

ובזה מתורץ מה שהקשה הרא"ם על המדרש דהא פתור הוא שם מקום כמו שנזכר בפרשת כי תצא, ולפי דברינו לק"מ דהמדרש והפשוט לאחדים הם: (ט) מי האנשים האלה עמך, להטעותו בא, בפרשת בראשית בפסוק ויאמר לו איכה פירש"י נכנס עמו בדברים שלא יהא נבהל להשיב אם יענישו פתאום וכן בבלעם מי האנשים האלה עמך ליכנס עמהם בדברים כו, משמע דלטובתו נכנס עמו בדברים שלא יהא נבהל להשיב וכאן פירש להטעותו בא.

ונ"ל שזה שאמר נכנס עמו בדברים ודאי בכולהו אמרינן כן אלא שיש חילוק בטעם על הכנס בדברים, דבמקום שנאמר עונש באותו דבר כגון באדם וקין וחזקיה אז הוה הטעם שלא לומר העונש פתאום אלא לספר לו על מה שיגיענו העונש ויצדיק הדין על עצמו כזאת עשית וראוי לך עונש זה כי אין לך פה להשיב, אבל כאן בבלעם לא נאמר כאן שום עונש א"כ למה נכנס עמו בדברים אלא בשביל להטעותו לרשע בא לגלות קלונו בפרסום (יב) לא תלך עמהם א"ל א"כ אקללם במקומי זה צריך ביאור דמאי חילוק יש בין הליכה עמהם או במקומו ותו מאי א"כ דקאמר ב' פעמים.

ונ"ל דחילוק היה בין שרי מואב ובין בלעם, דשרי מואב לא בקשו רק קללה באותה שעה כדי שלא יבואו עליהם אבל לדורות לא בקשו לקללם, אבל בלעם ביקש לקללם אפילו לדורות, על כן כשנאמר לו לא תלך עמהם דהיינו בדרך שלהם דבקשו לקללם עתה אע"פ שאין בידיהם חטא שמביא לזה לא תעשה, ע"כ אמר בלעם א"כ אקללם במקומי, האי א"כ הוא לשון המורה על הספק, דוגמא לדבר מצינו בפוסקים שלא יכתוב הדיין הפסק דרך א"כ כלומר שאינו ברור אלא אם הוא כן, וע"כ אמר בלעם אני לא אקללם בשעה שאינם חייבים, אלא אם יהיו חייבים אוסיף קללה עליהם יותר מהמגיע עליהם מצד הדין, וזהו, א"כ אקללם במקומי כלומר לא כשרי בלק אלא באם יהיו חייבים בלאו הכי, ע"ז השיב לו הקב"ה לא תאור את העם, אמר בלעם א"כ אברכם פירוש אברך אותם אם יהיו צדיקים, וזהו ג"כ דרך אם כן וכוונתו היתה לרעה דקי"ל בכ"מ מכלל הן אתה שומע לאו ממילא אם יהיו חייבים יתוסף קללה מכח ההיא ברכה שאברכם אם יהיו צדיקים תמשך תוספת קללה אם יהיו חייבים, לזה השיב לו כי ברוך הוא אינה צריכים לברכה שלך שהיא להמשך ההיפך אלא ברוך הוא בכל גווני זה נכון מאוד בדברי רש"י: (יג) להלוך עמכם.

אלא עם שרים גדולים אע"פ שגם הקב"ה אמר לא תלך עמהם, זה ל"ק לפי מה שפירשתי דשרי מואב בקשו לקלל סתם אפי' אם אינם חייבים לזה אמר לא תלך עמהם, פירוש בדרך שלהם כדלעיל משא"כ בדברי בלעם עמכם בודאי לדיוקא מתכוין דעם גדולים מהם ילך:, (כד) גדר מזה וגדר מזה. סתם גדר של אבנים.

יש לי תימה רבה למה מרשים רש"י גדר מזה וגדר מזה, אם בא לפרש מלת גדר מה היא למה הרשים כל כך לא היה לו להרשים רק תיבת גדר. ותו מאי נ"מ מזה כאן מה לנו אם היה אותו הגדר, של אבנים או של עץ.

ונ"ל דקשה בפסוק דאמר גדר מזה וגדר מזה ל"ל פעם שנית וגדר, די היה לומר גדר מזה ומזה, וע"כ כתב רש"י סתם גדר הוא של אבנים, ורמז בזה דבר חשוב, דהיינו דאיתא במדרש רבה שהמלאך אמר לבלעם אין אתה יכול לשלוט בהם שבידיהם לוחות כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים, דהיינו שבשאר כתב אין צורת האותיות שוה מבפנים ומבחוץ אבל בלוחות היה שוה בשני הצדדים, ובזה רמז כאן גדר מזה וגדר מזה דהיינו רמז על כתב הלוחות שגדר שבזה ושבזה הם שוים, ולזה כיון רש"י באמרו סתם גדר של אבנים שהפסוק מרמז על הלוחות דכתיב שני לוחות העדות לוחות אבן, ורמז כאן לפי המדרש שזכרנו ששוה גדר מזה ומזה כמו שאמרנו.

וחכם הרזים יראנו בתורתו נפלאות, בפרט שרישומו של רש"י מורה על אמיתת דבר זה: (כו) ויוסף מלאך ה' עבד, לעבור עוד לפניו דברים אלו קצת סתומים להבינם. ונראה דכך הוא דקשה מאי ויוסף מלאך כו', בשלמא אם היה קודם זה המלאך עובר לפניו שייך ע"ז הוספה לעבור, אבל באמת לא היה תחילה עובר לפניו כי לא נזכר זה אלא אדרבה המשמעות שבא כנגדו ועמד לפניו וא"כ לא יצדק לומר ויוסף, והלא מעשה חדש הוא שתחילה היה כנגדו ואח"כ הלך לפניו, ע"כ פירש"י דהך העברה אינה כפשוטה שהלך דרך העברה אלא לשון קודם הוא דהיינו שבא כנגדו ועמד קודם לו במקום ההוא ואח"כ חזר בלעם והלך למקום אחר וגם במקום האחר עמד והיה המלאך קודם לו, וזהו ההוספה לענין קדימה שכתב רש"י לעבור לפניו, כלומר להיות עובר דהיינו קודם, ומביא ראיה לזה דגבי יעקב בפרשת וישלח והוא עובר לפניהם, דודאי לאו לשון עובר והולך קאמר דהא עמדו באותה שעה ודברו עמו אלא דלשון קדימה קאמר כלומר והוא קודם לפניהם, ודבר זה שכתבתי הוא תלמוד ערוך בפרק לולב הגזול (דף ל"ט) כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא ומביא אביי ראיה ממקרא הזה שזכר רש"י כאן והוא עבר לפניהם.

והרא"ם במחילת כבודו כתב בזה דברים של שגגה, שכתב דרש"י קמ"ל והוא הולך לפניהם כמו ויעברו בין בתריו, כל העובר על הפקודים, שהם מורים על העוברים דרך צר ממקום למקום עכ"ל אישתמיטתיה הגמרא שזכרתי, וע"כ לא נתכוין בדברי רש"י אלו, ופ"כ מביא רש"י ע"ז ומדרש אגדה מה ראה לעמוד כו', ולכאורה תמוה למה מביא רש"י זה כאן ולא בפעם הראשונה שכתב נצב בדרך, אלא פשוט דמביא כאן מדרש זה שנזכר בו שעמד לפניו וממילא הך העברה לאו הליכה היא, וזה אמת גמור בלי ספק: (לד) אם רע בעיניך אשובה לי כו', להתריס נגד המקום כו'.

דלכאורה אמר בלעם למלאך דרך שאלה שלא יחר אפו כי רע בעיניך אשובה לי ברצון טוב, וע"ז קשה מה ספק היה לו אם רע בעיניו ההליכה והלא כל הענין היה מכח זו ההליכה, והיה די לומר אשובה לי, לזה פירש דלהתריס ולהכעיס אמר כן שהקב"ה אמר לילך ואתה מוחה, א"כ הך אשובה לי פירושו אני מוכרח לשוב מחמתך שלא ברצוני שלא כדת, ומ"ש רש"י למוד הוא בכך כו' נראה שלמד זה מדאמר ועתה בוי"ו מיותרת שהיה לו לומר עתה, אלא להורות שכבר היה לעולמים וגם עתה הוא כך: (לז) האמנם לא אוכל כבדך, נתנבא שסופו לצאת כו'.

דקשה האמנם ל"ל הלא סגי לומר הלא אוכל כבדך, אלא דפיו הכשילו והתנבא ואמר האמנם, שהוא מורה שיהיה באמת כן, והוא עצמו לא הבין מה שהוא מדבר כי כן הוא דרך נביאות שדברים יוצאים מפיו בלי ידיעתו מה הם: כג (י) מי מנה עפר יעקב. כתרגומו דעדקייא דבית יעקב או חדא מארבע משריייתא דישראל.

פירושו של דעדקייא לא ידענא, וברא"ם משמע דפירושו קטנים, וגם הוא לא ידע פירוש של הפסוק בזה, דאם דעדקייא פירושו של עפר הנזכר בפסוק הא כתב אח"כ דאמר עליהון יסגון כעפרא דארעא שזהו פירוש של עפר יעקב, ולפי הנראה דענין זה הוא כמי שאומר כלל חיבור ישראל, ודרך לא זו אף זו קאמר, מי מנה כלל ישראל שהם לא ימנו כעפרא דארעא אלא אף זו דחדא מן ארבעה דגלים ג"כ לא ימנו, דכ"כ תהיה הברכה: אין חשבון במצות שהן מקיימין בעפר.

מקשין הא יש מספר עכ"פ לאותן מצות. ותו מאי שנא עפר שזכר.

ונ"ל דכל המצות התלויות בעפר הם חוקים שאין להם טעם לפי השכל של האדם והעכו"ם מונים עליהם כמ"ש רש"י ריש חקת, וה"ה לשאר מצות שרובן חקים, ע"כ סמך דבר זה למ"ש ובגוים לא יתחשב דהיינו שנותן טעם לשבח במה שהם חשובים מכל העכו"ם אע"ג דיש עכו"ם שעושיין ג"כ מצות קצתן מה שהשכל נותן, אבל מה שאין שכל אדם אין נותן עושיין ומונין את ישראל על שאין להם טעם, משא"כ ישראל שמקיימין מאמר השם ב"ה אע"פ שאין יודעים הטעם, ונקט עפר דיש רבים במצות מה שעושים בעפר בלא טעם, וה"ה שאר מצות אין טעמם ידוע כנ"ל: זרע היוצא מתשמיש, שלהם.

ביאור דבר זה ע"ד מה דאיתא בפרק כל היד (דף ט"ו) המלאך הממונה על ההריון לילה שמו כו' כל הענין: (טז) וישם דבר בפיו ומהו השיחה הזאת ומה חסר המקרא, צריך להבין כפל לשון דרש"י דהא אין מקשה אח"כ אלא קושיא אחת. ותו למה לא כתב זה לעיל אצל וישם ה' דבר בפיו, ובמדרש רבה אמר באמת דבר זה על פסוק דלעיל.

ונראה דלעיל יש פירוש אחר על וישם ה' דקודם לו אמר ויקר אלהים אל בלעם ויאמר אליו, פירוש שתחילה הקרה אליו ובאותה שעה לא אמר לו כלום אלא בלעם אמר לו את שבעת המזבחות או אפשר שבשעה שהקרה לו שאלו מה אתה עושה כמוזכר במדרש והשיב לו בלעם את שבעת כו' ואח"כ נסתלק מעליו ונשאר לבדו שוישם ה' דבר בפיו פירוש שדבר יצא מפיו ולא ראה מראות אלהים שכבר נסתלק ממנו אלא שיצא מפיו

דבר דהיינו ויאמר שוב אל בלק, אבל כאן נאמר ויקר אלהים ועליו קאי וישם ה' דבר בפיו.

ויש עוד הוכחה טובה לזה דלעיל אמר בפי בלעם וכאן אמר בפיו, אלא דלעיל נסתלק ממנו אלא שבא דבר בפי בלעם דזה ענין חדש ואינו מה שהזכיר תחלה שמו של בלעם, כי תחילה היה בהקרות אלהים אליו ואח"כ נסתלקה ההקראה אלא שימת דבר בפי בלעם, ואין לו ענין למה שקודם לו, משא"כ כאן שסמוכה ההקראה לוישם ה' דבר בפיו ממילא בשעת ההקראה היתה השימה, וע"כ הזכיר בפיו דהיינו מה שהוזכר קודם לזה וא"כ קשה מה השימה הזאת ע"כ שהקרה לו בשעת השימה של מאמר שוב אל בלק כו' וא"כ מה חסר לנו באם לא הוזכרה השימה אלא ויקר אלהים אל בלעם ויאמר שוב אל בלק כו' אלא ודאי לדרשה אתיא דהיה כמו רסן בפיו א"כ הא דלעיל נמי מתפרש כן.

זה נ"ל נכון בס"ד: (ז) מה דבר ה' לשון צחוק הוא. דאל"כ למה לא שאלו לעיל בפעם הראשונה כן, אלא דרך צחוק אמר לו עתה שנודע שאינו ברשות עצמו: (יט) שהוא אמר כו' חוזרין ונמלכין לחזור וא"ל הא בהקב"ה גם כן הוא דכתיב וינחם ה' על הרעה וכן רגע אדבר כו' ורגע אדבר כו', היינו מחמת שנשתנה הענין ממה שהיה תחילה כגון שעשו תשובה משא"כ כאן שאין שינוי בישראל ולמה ינחם הקב"ה לחזור ממה שהבטיח: (כ) וברך ולא אשיבנה הוא ברך אותם.

חבור פסוק זה הוא דמ"ש הנה ברך לקחתי הוא תשובה על מה שאמר מה דבר ה', ע"ז אני אומר דבר ה' היא שבירך אותם, וכיון שהוא בירך אותם אין להשיב ולבטלה: וברך, כמו וברך. פירוש בחיר"ק תחת הבי"ת והוא לשון עבר, וכן אויב חרף כמו חרף בחיר"ק החי"ת.

וכן ובוצע ברך. נראה דאין שוין לגמרי דפירוש בוצע, ברך הוא לשון הוה כמו שפירש"י מרגיז הוא להקב"ה היינו לשון הוה וכאן הוא לשון עבר: (כב) כתועפות ראם לו כתוקף רום וגובה שלו פירוש הקב"ה שהוא מוציאו ממצרים ביד חזקה בכח גדול שיש לו כתועפות דהיינו חוזק של ראמים דהיינו גובה ורום זהו לו להקב"ה.

ונראה דכפל לשון רום וגובה מורה על רום הגבוה שכל שייכות הגובה יש לו, ומפרש אח"כ דלשון תועפות הוא מורה על חיזוק, דהוא מלשון יעופף, דמה שהעוף מעופף ברום הוא תוקף רב: דבר אחר כו'. בפרק מי שאחזו (דף ס') איתא בגמרא כתועפות אלו מלאכי, שרת ראם אלו שדים, פירש"י יש לו להקב"ה תועפות ראמים למשלחת וליפרע, וצריך טעם למה לא הביא רש"י כאן רק סוף הדרשה דהיינו של ראמים ולא הביא התחלה דהיינו כתועפות אלו מלאכי שרת.

ונראה דרש"י מפרש דהכתוב הזכיר כאן תרי מילי דלענין מלאכי שרת היינו בכח ובראמים היינו שליחות להפרע. והנה רישא דמיירי לענין כח כבר פירשו לפי הפשט הראשון דמיירי נמי לענין כח, והחילוק שבין תיבת ראם הוא מביא, דלפשט הראשון הוא לשון רום ולדבר אחר הוא שדים: כד (ב) וישא בלעם את עיניו, ביקש להכניס בהם עין הרע.

צריך ביאור למה דוקא עכשיו בקש כן, ותו היאך שייך כאן שראה שאין פתחי אהליהם מכוונים ותו שאמר ותהי עליו רוח אלהים, ופירש"י שעלה בלבו שלא לקללם מה ענין רוח אלהים. ונראה דישאל בזמן ההוא לא היו נראים לשום אומה לראותם כי כסה אותם ענן ה' תמיד כמו דפירש"י, בפרשת חקת בפסוק ויראו כל העדה כי גוע אהרן, תרגומו ואתחזיאו דהיינו שנסתלק הענן ונתגלו ויכולים לראותם, הו"ל שמחמת עון העגל נסתלק הענן ונתגלו שיכולים לראותם, וע"כ רצה להכניס בהם עין הרע ששולט על כל דבר שהוא מגולה, אלא, שזה נתבטל מחמת קדושת ישראל אפי' בלא כיסוי הענן דהיינו שאין פתחיהם מכוונים כדי שלא יהיה מגולה מה שיש באוהל לפתח אוהל שכנגדו וישלוט בו עין הרע בזכות זה לא שלט עליהם עין הרע בלעם: ותהי עליו רוח אלהים, עלה בלבו שלא יקללם.

נראה ביאור זה ע"פ הגמרא בפרק חז"ה במשנה (דף ס') לא יפתח אדם פתח נגד פתח דאמרינן בגמרא א"ר יוחנן ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה כנגד זה אמר ראויים אלו שתשרה עליהם שכינה, ופירשו התוס' שם דלמד זה מדכתיב אחריו ותהי עליו רוח אלהים וזה צריך ביאור דהא על בלעם אמר שהיה עליו רוח אלהים,, אלא ע"כ דהכי פירושו דקשה בפסוק שאמר שראה ישראל שוכן לשבטיו ותהי עליו כו' היאך שייך זה לזה, אלא דבלעם אמר ע"ז ראויים הם שתשרה כו' דהיינו לשון תפלה שהתפלל עליהם שתשרה שכינה כלומר אע"פ שנסתלק כיסוי הענן מ"מ השכינה לא תסור מהם, וכל המתפלל על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה, וה"נ זכה בלעם ששרתה עליו רוח אלהים, וזהו שכתב רש"י שעלה בלבו שלא יקללם מחמת סילוק הענן כי עדיין שכינה שרויה עליהם, כיון שע"י זה בא עליו רוח אלהים: (יג') שתום העין, ולא אמר שתום העינים כו', ואע"פ שנאמר וגלוי עינים היינו קודם שחטא שעדיין לא נסתם לו עין אחת, כ"כ התוס' בפרק התכלת (דף ל"א): (כא) איתן מושבך, תמה אני מהיכן זכית לכך.

קשה מנליה לרש"י שבדרך תימה אמר כן איתן מושבך דילמא ע"צ האמת אמר כן אשריך שזכית לכך כמו שנתן כמה שבחים לישראל וברכות שיש להם ונראה דבלק שכר את בלעם לקלל ישראל והקב"ה הפך הקללה לברכה, ע"כ באה הנבואה לברך ישראל ואשרהזכיר מפלת, כתיים ומפלת עמלק הכל הוא למעלת, ישראל משא"כ במה שסיפר במעלת הקיני אין כאן מקומו, ע"כ דדרך תימה אמר זה והיינו למעלת ישראל דמהיכן זכית להיותך במעון של ישראל: כה (י) והנה איש וגו' נתקבצו שבטו של שמעון מתרץ בזה למה נאמר איש מבני ישראל אלא הו"ל, והנה אחד בא אל אחיו אלא הך איש קאי על אדם חשוב דהיינו נשיא שבט ובא בהסכמת בני ישראל שהם, שבטו וכדאיתא בהנשרפין (דף פ"ב): פרשת פנחס (יא) פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן.

לפי שהיו השבטים מבזים אותו כו'. יש לדקדק אם הוא מן הדין שאותו הנשיא היה חייב מיתה מה זה שביזו אותו והוא היה נשיא, הלא תורה אחת היא לנשיא ושאר ישראל באם חייב מיתה ואין משוא פנים בדבר, ואי לא היה חייב מיתה היה להם להתרעם על ההריגה שלא כדין.

ותו מאי איכפת לך כמה שאבי אמו פיטם עגלים לע"ז לענין שהרג מי שחייב מיתה ונראה לתרץ להקדים דקי"ל בח"מ סי' ב' אם רואים ב"ד שצורך שעה שהעם פרוצים בעבירות דנין בין מיתה בין ממון. ומסיק הטור אע"פ שאין מתחייב בדין אם יש בו צורך שעה.

ותו איתא בפרק הגוזל קמא (דף צ"ו) דרב נחמן קניס לחד גברא לשלם טפי ממה שהדין נותן כיון דידע בו דגזלנא עתיקא הוה. ותו כתב הטור, שם ודוקא גדול הדור כמו רב נחמן דחתנא דבי נשיאה הוה וממונה לדון ע"פ הנשיא או טובי העיר שהמחום רבים עליהם.

אבל דייני דעלמא לא עכ"ל. ועפ"ז ניחא כאן דלפי הדין אין כאן חיוב מיתה בבא על ארמית ואע"ג דאמרינן בגמרא פרק הנשרפין שזהו הלכה למשה מסיני מ"מ הם לא ידעו מזה דהא גם משה לא ידע אלא דרבנן גזרו על נשג"ז אלא דהיה צורך שעה כיון שהיו העם פרוצים בזה, וכמו שאמרו בגמרא (סנהדרין דף מ"ו) מעשה באחד שהטיח באשתו תחת, התאנה והלקוהו ב"ד לא משום שהדין כך אלא שהשעה צריכה לכך שהיו פרוצים בזנות, נמצא דמשום הכי הרגו פנחס בפרט שהוא היה פרוץ להביאה לפני משה ולפני כל ישראל והיו השבטים מבזים אותו באמרם שדוקא גדול הדור ומיוחס וממונה לדון ע"פ הנשיא וכאן אין שלשה אלו, דזה פנחס בן אלעזר אבי אמו פיטם עגלים לע"ז ותו דבשלמא אם הנהרג הוא מוחזק כבר לבעל עבירה יש לקנוס אותו כמו שזכרנו, אבל כאן אין זה כי היה מוחזק לנשיא שבט רק שעכשיו קלקל, ותו דצריך שיהיה מומחה לדין על פי הנשיא וכאן אין דבר זה כי מי שם אותו לאיש שר ושופט.

ע"ז בא הכתוב לתרץ זה דודאי גדול הדור הוא פנחס בן אלעזר היה מפורסם לזה, ותו דאדרבה מיוחס הוא שיחסו אחר אהרן הכהן ממילא ראוי לכך, ומה שאמרו שאין לו רשות לדון, ע"ז אמר הקב"ה בקנאו את קנאתי ושלחותי עשה, ע"כ שפיר עשה מה שעשה: (יב) את בריתי שלום. שתהא לו לברית שלום.

נראה כוונתו דלכאורה משמע דהך הנני נותן כו' הוא שכר של פנחס על קיום המצוה, וע"ז קשה מה שכר הוא זה דבלאו הכי לא היה לו מחלוקת עם אדם שיצטרך לברכת שלום עם זולתו. ותו ל"ל בריתי לפ"ז אלא היה לו לומר הנני נותן לו שלום כמו ונתתי שלום בארץ, ע"כ פירש דהך שלום אינו כפשוטו אלא הוא דבוק עם בריתי כאילו אומר ברית של שלום דהיינו החזקת טובה והראות אהבה כמ"ש ביחזקאל (סי' ל"ד) וכרתי להם ברית שלום, ועדיין לא נזכר שם שכר, אלא השכר הוא מה שנזכר אחר זה והיתה לו ולזרעו כו' שימשך מזה ונקט רש"י שתהא לו לברית שלום ללמדנו שא"ל דתרי מילי נינהו, שאני נותן לו בריתי ויהיה לו שלום ממילא, ולפ"ז לא קאי הנני נותן רק על תיבת בריתי, וזה אינו אלא ענין אחד הוא והוה כאילו אומר ברית שלום דהיינו החזקת טובה לחוד והך הנני נותן קאי על תיבת שלום, כלומר אני נותן שיהיה כאן ברית שלום דהיינו החזקת טובה והראות אהבה כאדם המחזיק טובה כו' אף כאן פירש לו שלומותיו אבל לא, תשלום שכר כמו שאמרנו: (יג) והיתה לו, בריתי זאת ברית כהונת עולם מזה נסתייע למ"ש קודם לזה דיש כאן דקדוק בלשון רש"י שאמר פעם שנית בריתי כהונת עולם ולא היה צריך אלא לומר בריתו זאת כהונת עולם דהיינו הכהונה היא בריתי זאת, אלא



ע"כ כמו שזכרתי דבריתי שלום אינו שכר אלא החזקת טובה שימשך שיהיה לו ברית כהונת כולם דהיינו שכר שלו: (טו) ראש אמות כו' מנאו שלישי.

והא דלא מנאו אחרון לפי שיש לפעמים מעלה באחרון כמו שאומרים אחרון חביב לכך מנאו בשלישי שהוא רחוק ממעלת ראשון וממעלת אחרון. וי"מ דיש בפסוק שתי פעמים מלכי מדין, האחד קודם את אוי כו' ואח"כ לבסוף חמשת מלכי מדין, ואילו מנאו בסוף היה לו חשיבות דסמוך למלכי מדין הכתוב בסוף, ע"כ כתבו בשלישי שהוא רחוק ממלכי מדין הראשון ומהשני.

ודוגמא לזה אמרינן בברכות (דף מ"א) לענין ארץ חטה כו': כו' (ג) לאמר, אמר להם צריכים אתם לימנות מכן עשרים שנה כו' פירוש דהך מכן כ' שנה אינו מאמר הכתוב אלא משה ואלעזר אמרו זה לבני ישראל וקשה למה תלו המנין של עשרים שנה במה שצוה ה' את משה ובני ישראל היוצאים מארץ מצרים והלא כאן גופיה כתיב דבר זה שאמר שאו את ראש כל עדת בני ישראל מכן עשרים שנה ומעלה כו' ולמה יאמרו משה ואלעזר בציווי שנצטוו מזמן קדום הרבה, ונראה לפרש ע"פ מה דפירש"י בפ' כי תשא כל העובר על הפקודים שאין פחות מכן עשרים יוצא לצבא ונמנה בכלל אנשים, הרי דתרי מילי נינהו, אחד יוצא צבא, והשני נמנה בכלל אנשים, ולעיל שם פירשתי זה וכאן אמר כל יוצא צבא והו"א לא לענין נמנה בכלל אנשים, ע"כ דברו עמהם שיהיה מנינם לענין כלל אנשים ג"כ דוקא בן עשרים אנשים ואע"פ שכאן לא נזכר אלא כל יוצא צבא מ"מ ה"ה זה כאשר נאמר כל העובר על הפקודים ושם מוכח כן כמו שזכרנו שם.

וע"כ האריך רש"י ואמר שיהא מנינכם כו' שהוא מיותר לכאורה אלא דנתכוין לסתום מנין דהיינו בכלל אנשים. וא"ל הא בריש במדבר נאמר ג"כ כל יוצאי צבא, ולא הוצרך, לפרש שם לימנות בכלל אנשים דהתם נאמר כל זכר לגלגלותם והיינו לענין נמנה בכלל אנשים שזהו פירוש גלגולת כנ"ל.

וראיתי טועים בדברי רש"י אלו: (ה) משפחת החנכי כו' ה"א מצד זה כו'. אין להקשות הא כתיב העמלקי והכנעני וכן הרבה במקום שאין שייך לומר כן, דשאני התם דהו"ל ה"א הידיעה דהיינו, המפורסם במקום אחר כדרך כל ה"א בתחילת התיבה, משא"כ כאן דמזכיר תחילת המשפחה שנעשה משפחה אין שייך לומר הידוע במקום אחר וג"כ א"ל למה לא הזכיר במנינים אחרים כן לבטל לעז של אוה"ע, דכאן שייך זה כיון דמתו במגפה הנכשלים בזנות בנות מואב בא להעיד על ישראל הנשארים, שהם כשרים בתולדותם ובמעשיהם שלא היה בהם זמה: (יא) ובני קרח לא מתו כו' נתבצר להם מקום בגיהנם.

בגמרא פרק חלק אמרינן לא חיין ולא נידונין, והרא"ם הביא מדרש רבה שעלו בני קרח על פני הארץ ובאו לא"י והיו נביאים, וראיה לזה משמואל ובניו שהיו משוררים, וכ"כ רש"י בתהלים (מ"ב), והאריך הרא"ם בזה. ואפשר לומר שאיזה זמן היו בגיהנם ואח"כ יצאו על פני הארץ: (יג) לזרח כו' וכן אצבון לגד.

פירוש דכפ' ויגש חשב אצבון בגד ולא כאן, וא"ל דאזני היינו אצבון כמו בזרח וצוחר, דצוחר היינו זוהר והיינו זרח דצוחר הוא ג"כ לשון אורה משא"כ באזני ואצבון דאין

קירוב זה לזה אלא ודאי דנתבטל לגמרי אצבון. וקשה ע"ז דא"כ הוה אזני משפחה חדשה שלא היתה ביורדי מצרים בפ' ויגש, ורש"י כתב אח"כ דאין משפחה למי שלא ירד למצרים, וצ"ל דהוה כמו ארד ונעמן הנזכר אח"כ בפירש"י: (טז) לאזני, אומר אני שזה משפחת אצבון.

זהו שלא, כמ"ש לעיל דאצבון בטל לגמרי דזה אליבא דר' תנחומא דלעיל וירושלמי שהביא לעיל שלא רצו לפרש כן משום שאין שייכות לאזני, עם אצבון כמו שמזכיר כאן רש"י אומר אני כו' ואיני יודע למה לא נקראת כו', ולא דחה רש"י הפשט מחמת חסרון ידיעה שלו והוכחת רש"י דאל"כ הוה אזני משפחה חדשה אחר ירידת מצרים וזו אינה משפחה: (כד) לישוב, הוא יוב האמור ביורדי מצרים.

כתב מהר"ן מצאתי כתוב שאביו יששכר קראו בתחילה יוב והיה מתרעם על אביו כי שם ע"א היה בימיהם נקראת יוב והיה מתבייש מזה, השיב לו אביו הנה בשמי יש יתירה אוסיף אותה על שמך, ונקרא ישוב: וארד ונעמן בני בלע בן בנימין. פירוש דתרי ארד ונעמן היו דהיינו לבנימין עצמו היו לו ארד ונעמן ונזכר ביורדי מצרים בפ' ויגש וכאן נזכרו לבלע ג"כ ארד ונעמן ממילא לא היו אלו ארד ונעמן של בלע ביורדי מצרים דאל"כ היה מזכירם בפרשת ויגש כמו שזכר חצרון וחמול בני בניו של יהודה וחבר ומלכיאל בני בניו של אשר וא"כ קשה למה מנה כאן ארד ונעמן של בלע כיון שלא היו מיורדי מצרים, ומכח זה כתב ר"מ הדרשן שהיתה אמם מעוברת כשירדה למצרים וע"כ הו"ל כאילו ירדו הם בעצמם למצרים והויין כחצרון וחמול, ורש"י אמר ע"ז שא"צ לדחוק בזה כי ארד ונעמן של בלע היו משפחות גדולות ע"כ נקראו משפחות לעצמן אע"פ שלא היו ביורדי מצרים, קשה כיון שהם נחשבים למשפחות אמאי נקרא בלע עצמו משפחה, ותירץ דהיה לו בני בנים הרבה שלא היו מיורדי מצרים והם היו נקראים משפחת, בלע, ודבר זה אתה צ"ל גם לר"מ דרשן דאל"כ על מי נקרא בלע משפחה, ואין חילוק ביניהם אלא דלר"מ דרשן לא ס"ל דיהיו נקראים משפחה מחמת שהיו משפחות גדולות דהא עכ"פ לא היו ביורדי מצרים, ולרש"י מהני משפחות גדולות אפילו בלע.

והמשך דברי רש"י כך הם, דר"מ דרשן הוקשה לו למה מנה ארד ונעמן של בלע למשפחות הלא לא ירדו למצרים מדלא חשבם בפ' ויגש וע"כ אמר שאמם היתה מעוברת בשעה שירדה למצרים וילדה במצרים ע"כ הוה כאילו נולדו קודם ירידתה למצרים, אע"ג דבענין חשבון של ע' נפש לא נחשבו דא"כ הוויין ע"ב נפש מ"מ לענין קריאת משפחה הויין כיוורדי מצרים, וע"ז אמר רש"י, שא"צ לזה דהא בלאו הכי יש קושיא למה נקרא בלע משפחה ומי היה משפחה שלו כיון ששני בניו ארד ונעמן היו נחלקים למשפחות מצד עצמן, אלא ע"כ שהיה לו עוד בני בנים שנולדו במצרים אלא שארד ונעמן היו משפחה מצד עצמן כיון שהיו רבים וכן בני מכיר כו' וכן בחצרון וחמול שנקרא פרץ משפחה בשביל שאר בני בנים שהיו לו, וע"פ זה אין קושיא על רש"י מה שהקשה הרמב"ן על רש"י, ע"ש שאין להאריך: כז (יא) לשארו הקרוב אליו ממשפחתו, ואין משפחה קרויה כו'.

אע"ג דהרבה פעמים כתיב למשפחותם לבית אבותם, מ"מ כאן לענין ירושה דהוה בת כמו בן אם אין בן ממילא הושוו זכרים לנקבות והו"א דהאם קרויה נמי משפחה לענין זה קמ"ל: (יג) כאשר נאסף אהרן אחיך כו' על אשר לא קדשתם הא אם קדשתם כו'. פסוק זה הוא סוף האזינו ופירש רש"י פירושו כדי להבין הדיוק מה היה באם היו מקדשים דהיינו שלא הגיע זמנכם כו', ואע"ג דיש לידע גם כאן במ"ש להקדישני במים לעיניהם מ"מ דוקא שם דהיה זמנו של משה למות שייך לומר כן משא"כ כאן דאע"ג דלא הקדישו אין זמנם למות תיכף כמ"ש הרמב"ן, דעל העתיד אמר הקב"ה עלה הר העברים דאינו מצוה מיד אלא בעבור שאמר, לאלה תחלק הארץ, הודיעו שאתה לא תחלק, כי אתה תעלה להר העברים כו', ולא כתבו התורה פה רק להסמיכו לפרשה דלעיל כמ"ש רש"י לפני זה, ואמר רש"י שגם כאן מורה על מה שיאמר שם מה גרם חטא זה: לא הגיע זמנכם להפטר.

הרבה מקשים הא פירש"י ריש וילך היום מלאו ימי ושנותי כו' וכאן אמר שקודם זמנם מתו, ונראה לתרץ דודאי היה חי מנין השנים שהוקצבו לו אלא דרך הצדיקים, לבקש שיתן להם הש"י יותר על הקצבה כדי לקיים עוד מצות כמו שאמר משה אעברה נא כו' כמבואר בפסוק יראת ה' תוסיף ימים, ולולא חטא זה היתה תפלת משה מקובלת והיה חי יותר מקצבתו אלא שחטא זה ביטל התוספת, ע"כ אמר כאן זמנכם, ולא אמר זמן אלא דהזמן הקצוב הגיע אלא מה שאתם מבקשים תוספת לא הגיע: (יד) הם מי מריבת קדש כו', ד"א הם שהמרו כו', פירוש ועוד הרבה דברי כעס נעשו במים אלו מלבד דבר הנזכר כאן.

והך מי ים סוף הוא ט"ס וצ"ל ברפידים וכן מצאתי: (ט) לאמר, אמר לו השיבני אם אתה ממנה להם כו'. נראה דהוא ע"פ מה דאמרינן אין משיבין על הקלקלה (מגילה דף ט"ו) וכאן יש קלקלה, מחמת מיתת משה ויהיה אחר תחתיו והו"א שלא ישיב לו הקב"ה כלום ע"כ ביקש משה ששיב לו ולא איכפת ליה: (יח) וסמכת את ידך עליו כו'.

שלא יאמרו עליו לא, היה לו להרים ראש בימי משה. תימה ויאמרו ומה בכך והלא כן הוא ראוי שלא ירים התלמיד ראש כל זמן שרבו חי.

וי"ל דיהושע הגיע זמן גדולתו אפילו בעוד משה חי כדאיתא בפרשת וזאת הברכה, ויאמרו שאינו כדאי להיות מנהיג כיון שכבר נתמנה בימי משה ולא הנהיג: כח (א) את הכבש אחד כו', היא היתה אזהרה לימי המלואים הרמב"ן כתב ואינו נכון כי שם נאמר עולת תמיד לדורותיכם ונראה לתרץ דמ"ש לעיל עולת תמיד לדורותיכם יש בו מקום לטעות שלא תאמר שאינו קאי אלא על אדסמיך ליה דהיינו כבש השני, של בין הערבים שזהו יהיה לדורותיכם אבל הכבש האחד של בוקר אינו אלא למלואים.

ויש קצת מקום לזה הטעות מדאמר עולת לשון יחיד ולא עולות לשון רבים, קמ"ל כאן דאף של בוקר לדורות וע"כ מרשים רש"י כאן את הכבש אחד ולא קודם לזה בפסוק ואמרת להם כו' אלא דאת הכבש של בוקר עיקר הלימוד דכאן כנ"ל נכון: (ז) נסך שכר, יין המשכר פרט ליין מגתו. משמע דמדאורייתא פסול יין מגתו וכן פירש"ם בפ' המוכר פירות (דף צ"ו) אלא דלא לעיכובא קאמר ע"כ כשר בדיעבד, והרמב"ן הקשה על רש"י דיינ מגתו אינו אלא מדרבנן מדכשר בדיעבד, ול"ק מידי.

כ"כ הרא"ם: (י) עולת שבת בשבתו. ולא עולת שבת בשבת אחרת.

דהו"א הואיל וכל קרבנות של כל השבתות שוות אין ימות החול הפסק ביניהם וכמו דמצינו, לענין קריאת התורה שאם היו אונס ולא קראו הפרשה משלימין אותה בשבת הבא קמ"ל דלא, וגבי רגלים ל"צ למעוטי דאין שני רגלים זה אחר זה שוין. וגבי ר"ח הוא כמו בשבת ע"כ גם שם צריך מיעוט כמו שפירש"י אחר זה בסמוך, וא"ל ל"ל מיעוט גם בר"ח לילף משבת דבר"ח ממעט דהו"א דר"ח הוא ימות החול יש לו תשלומין ביום שאחריו כמו שמצינו לענין קרבן חגיגה דיש לו תשלומין כל שבעה, וא"ל לילף שבת מר"ח י"ל דשאני ר"ח דעיקר הקרבן שלו בשביל מיעוט הירח דזה שייך דוקא ביום ר"ח ולא אחריו משא"כ בשבת דאין חילוק בין שבת לשבת הו"א דיש לו תשלומין קמ"ל: על עולת התמיד אלו מוספין לבד אותן שני כבשים.

אין להקשות הא זה כבר נלמדמ"ש במועדו, ופירש"י, בכל יום מועד התמידים דהיינו אף, בשבת אף בטומאה, דהו"א היינו אפילו בטומאה שאינו דוחה את השבת אלא אע"פ שיש טומאה משא"כ בשבת שאין שם מועדו כלל שאין זמנו שם שהרי יש בו קרבן אחר דהיינו מוספין, קמ"ל כאן דאפ"ה אין התמיד בטל, ואי להא לחוד אתא לימא מלבד עולת התמיד כמ"ש אח"כ מלבד עולת התמיד ולמה אמר על, אלא מגיד שיקריבנו בין שני התמידין, ע"כ אמר על התמיד דהיינו אחר עולת השחר, וא"כ נלמד ג"כ שצריך שיהיה שם גם עולת התמיד.

וא"ל הא כבר נלמד זה מן חלבי השלמים בפ' צו דדרשינן עליה השלם כל הקרבנות, דקמ"ל כאן אפילו במוסף אע"ג דזמנו כל היום אפ"ה יהא בין התמידין דוקא: (יב) ושלשה עשרונים כו' שכן הם קצובים בפרשת נסכים בפ' שלח לך. וקשה ל"ל פסוק זה כיון שכבר נאמר שם הפרים ואילים לענין נסכים וכתוב שם או במועדיכם ולמה זכר כאן גם בכל המועדים וי"ל דיש עוד כאן שינויים בין שבת, למועדים כמו שהביא הרמב"ן ומשום הכי נאמר כאן דבר זה.

כט (יא) ונסכיהם, מוסב על, המוספין.

דלכאורה הו"א, דונסכיהם קאי על עולת התמיד וה"ק מלבד אשר צויתך כבר על עולת התמיד ומנחתה ונסכיהם, ואיני צריך לצוות ע"ז עכשיו אלא אני מצוה על עולה לה', וע"ז קשה למה אמר ונסכיהם לשון רבים הל"ל ונסכה כמו שאמר לענין מנחה דהא, עולת תמיד לשון יחיד דחטאת הכפורים אין לה נסכים.

ע"כ פירש דהך ונסכיהם אינו דבוק עם מנחה. דמנחה קאי על עולת תמיד ואין כאן ציווי עכשיו אבל ונסכיהם קאי על תעשו דהיינו מה שאני מצוה עכשיו לעשות דהיינו המוספים עם נסכיהם משא"כ בפרי החג שהוזכר תחילה נסכים של המוספין ממילא קאי על עולת תמיד כמו מנחתה.

ואע"ג דגם ביום השני כתיב ונסכיהם היינו לדרשה כמו שמביא רש"י אח"כ לניסוך המים בחג משא"כ בעשור לחודש דצ"ל דקאי על המוספין. ואע"ג דלא נאמר כאן, תעשו מ"מ תעשו דכתיב ביום הבכורים קאי על כל מה שזכר אח"כ וכאילו כתיב תעשו ונסכיהם, ורש"י מרשים ונסכיהם דגבי בעשור לחוד ולא מה דכתיב בר"ה דשם שפיר

קאי ונסכיהם על עולת, התמיד דשם נחשב גם עולת החודש ושפיר קאמר ונסכיהם לשון רבים דקאי על חודש ועל התמיד א"כ אין לומר שם דהוה תעשו קודם ונסכיהם אא"צ שם כלל ציווי על הנסכים של חודש ותמיד שנצטוו כבר ומש"ה אמר בר"ה ומלבד עולת התמיד תעשו עולות הללו, כלומר דבזה צ"ל תיבת תעשו ולא אחר ונסכיהם כמו גבי יוה"כ: (לה) עצרת תהיה לכם.

עצורים בעשיית מלאכה. אע"ג דכתיב אחר זה בפירוש כל מלאכת עבודה לא תעשו נראה דרמז בהאי עצרת דשמיני הוא חג בפני עצמו כדאי' בגמרא, לענין פז"ר קש"ב, נתנה תורה שם בפני עצמו לקרוא אותו בשם מיוחד ולא שייך לומר דהאיסור שבו הוא מכח שהוא דבוק לחג הסכות דשלפניו כמו באחרון של פסח: (לו) פר אחד כו' למחר בשר בהמה.

זהו מדרש תנחומא, משמע דדגים חשיבי מבשר בהמה ובפרק כיסוי הדם איתא מי שיש לו מנה יקח לו ליטרא דגים כו' משמע דבשר חשיב טפי, כתבו שם רש"י ותוספות דבמקומן היו דגים בזול מן בשר משא"כ כאן בתנחומא מיירי במקום שהבשר בזול מדגים: פרשת מטות ל (ב) ראשי המטות. חלק כבוד לנשיאים.

צריך ביאור לדבריו אלה, דתחלה כתב שכבוד של נשיאים היה ללמד תחילה ואח"כ כתב שהכבוד הוא לענין הפרת נדרים במומחה. והרא"ם כתב שבדרך אם אינו ענין אמר רש"י, דאם אינו לענין לימוד תחילה שזה נלמד כבר מכלל מה שנאמר בשאר מצות תנהו ענין לענין, מומחה, וע"ז תמה הוא דאין כח לומר אם אינו ענין אלא לחכמי משנה וגמרא ותמהני על הרא"ם מאד שלא דק בדברים אלו, דאם אתה אומר כאן אם אינו ענין ע"כ רש"י חזר בסוף, ממ"ש תחילה שהכבוד הוא הלימוד תחילה ואח"כ נתנו לאם אינו ענין למומחה, א"כ אינו צריך כלל לאם אינו ענין אלא חזרה היא ממ"ש תחילה כבוד ללימוד תחילה אלא למומחה לחוד ומי מכריחני לומר כאן אם אינו ענין וכן הוא האמת, כאשר נבאר בס"ד.

תו קשה במ"ש רש"י ואם אין יחיד מומחה מפר בג' הדיוטות היכא רמיזא האי מילתא בפסוק. ותו קשה כיון שא"צ כאן לימוד על כל ישראל אלא נלמוד מכח שאר מצות ל"ל אח"כ ללמוד בג"ש דלא נשיאים לחוד ונלע"ד בזה דלא הוה ראשי המטות דבוק עם לבני ישראל אלא כאילו כתיב ולבני ישראל ע"כ אמר רש"י דלכאורה הוה כאן תרי מילי בענין הלימוד דתחילה לראשי המטות ואח"כ לבני ישראל, וקשה ע"ז דא"כ ל"ל פסוק וישובו אליו אהרן וכו', ואמר ע"ז דקמ"ל דאף בשאר מצות הוה כמו כן, וע"ז קשה דאם תפרש כן למה ראה לאומרו כאן כיון דע"כ בשאר המצות הוה ג"כ הכי, ואמר רש"י דאין הדבר כן אלא ללמד על הפרת נדרים שמפירין ראשי המטות היינו יחיד מומחה, והא דאמר ראשי לשון רבים היינו ראשים דעלמא, וכן פירש רשב"ם בפרק יש נוחלין (דף ק"כ), ומ"ש לבני ישראל דהיינו ג' הדיוטים ולא מיירי כאן כלל לענין סדר הלימוד.

אח"כ מקשה דלמא אינו מיירי כאן לא מכבוד של לימוד ולא מענין מומחה להפרת נדרים, אלא דהך לבני ישראל הוא דבוק עם ראשי המטות דהיינו מטות של ישראל ולהם לחוד נאמר הפרת נדרים ולא לכלל ישראל, ובזה יש שינוי משאר מצות דלא

נצטוה כאן לישראל, לזה אמר דיש ג"ש דנאמר לכל ישראל ג"כ ונצטוו על זה וא"כ ע"כ ראשי המטות אתא למומחה כמו שאמרנו.

ועוד י"ל דגם לפי האמת הוה לבני דבוק עם מטות ולימוד של כל ישראל הוא מכח הג"ש דג' הדיוטות מתירין נדר כדאיתא בפ' יש נוחלין (שם): זה הדבר, משה נתנבא בכה אמר ה' כו'. איכא למידק טובא מה תיקן רש"י בזה וכי לדרשא אתא רש"י.

ותו כיון דיש מעלה למשה במאמר תיבת זה טפי מן תיבת כה למה אמר משה ג"כ בכה הא במאמר זה יש בכללו כה, ע"ד יש בכלל מאתים מנה. והרא"ם אמר, בתחילת נבואתו אמר משה כה שהוא אספקלריא שאינה מאירה כמו שאר נביאים ומשזכה יותר זכה לאספקלריא המאירה ואמר זה.

וזה אינו דודאי אין שינוי בנבואת משה מתחילתו ועד סופו, ותו דבמשה עצמו נאמר תחילה בפ' המן זה הדבר אשר צוה ה' ואח"כ אמר בפ' העגל כה אמר ה' שימו איש חרבו, תו יש לדקדק הלשון שאמר נתנה למה לא אמר בלשון זה משה אמר כו'. ותו קשה טפי הא כבר נאמר זה הדבר הרבה פעמים כגון בפ' המן בשני מקומות ובריש ויקהל ולא כתב שם רש"י כלום.

ונראה לפרש דבמאמר כל התורה אין שייך לשון נבואה אלא שליח השם ב"ה היה להגיד לבני ישראל מה דבר ה' רק במקומות אשר לא נכתב שם ציווי הקב"ה לאמר לישראל אלא גילה סודו לנביאו והוא ילך מעצמו לאומרו לישראל זה קרוי נביאות, וכן היה דרך כל הנביאים שלא נאמר קודם נביאותם ויאמר ה' אל פלוני לאמר כמו גבי משה, ע"כ מוכח שיש חילוק בין תורת משה לשאר נביאי השם שהם נקראים נביאים ולא נותני התורה ע"פ הקב"ה, ודבר זה הוא במשה שרוב דבריו הם תורה דהיינו ע"פ ציווי הקב"ה לומר לישראל, רק באיזה מקומות שלא נאמר בהם ציווי הקב"ה לומר לישראל רק דבר משה אל ישראל בלא הקדמת הקב"ה לומר לישראל והיינו פרשה דכאן בראשי המטות זה נקרא נבואה, וכן עוד פרשיות כדרך זה, וכל מקום אשר הוא כן נאמר בו כה או זה הדבר, ובמקום שנאמר כה אין שם קושיא, אבל במקום שנאמר זה הדבר יש קושיא למה אמר לשון זה שהוא משמע מיעוט, דהא אמרינן בפ' יש נוחלין (דף ק"כ) דזה הדבר דהסבת נחלה ממעט דלא שייכא אלא באותו דור דבנות צלפחד ומקשינן שם אלא מעתה זה הדבר דכתיב גבי הפרת נדרים וגבי שחוטי חוץ ה"נ דלא נהוג אלא באותו דור ומשנינן להו שם דצריכי לג"ש ומש"ה ל"ק גם מזה הדבר דפ' המן וריש ויקהל דשם באמת לא היה אלא לדור ההוא מש"ה כתב רש"י כאן דמורה על מעלת נבואת משה טפי מן שאר נביאים שנתנבא בתרווייהו, וענין המעלה דזה איכא ג"כ סברא להיפך, והוא שטפי יש מעלה בלשון כה, דזה הוה לשון מיעוט משא"כ בכה, ואיכא סברא דזה הוא עדיף טפי דמשמע דבר ברור כמי שמראה באצבע עליו, ע"כ הוצרך לומר תרווייהו כדי לצאת ידי תרי סברות הנ"ל: ואם חלפו אין מותר כו', זה הלימוד הוא בפ' יש נוחלין (שם) אליבא דב"ש דאית להו אין שאלה בהקדש אבל לב"ה דס"ל יש שאלה בהקדש אתיא הך מילתא דחלפו אין מועיל כלום מכח סברא כדפירש רשב"ם שם, וזה הדבר דהפרת נדרים אתיא לב"ש משחוטי חוץ דמה התם אהרן ובניו וכל ישראל ה"נ בהפרת

נדרים לכל ישראל דהיינו ג' הדיוטות, והיאך כתב רש"י כאן כב"ש וקודם לזה כתב הג"ש דהפרת נדרים והיינו כב"ה וצ"ע.

ונ"ל דכולו כב"ש ומ"ש רש"י הג"ש משחוטי חוץ היינו לענין שנצטוו גם בני ישראל אבל לענין הפרת נדרים לענין החילוק דבין מומחה לג' הדיוטות לא יליף מג"ש אלא מראשי המטות לחוד דכיון דיש מעלה למומחה ממילא יש מעלה לג' שאינם מומחים, דבכל מקום שלשה הדיוטות במקום מומחה קיימי: ג) נדר, קונם שלא אוכל הרמב"ן הקשה שהרי נדרים אין חלין אלא על דבר שיש בו ממש ואכילה אין בה ממש.

וצ"ל קונם פירות עלי שלא אוכל כמבואר ביו"ד סימן ר"ו ולא נחית רש"י להאריך לפרש הדינים: יכול אפילו נשבע שיאכל נבילות. ברמב"ן העתיק לשון רש"י יכול אפילו לאכול נבילות, ומשמע דקאי על נדר ומש"ה התרעם על רש"י ואמר שבספרי אמר יכול אפילו נשבע שיאכל נבילות והיינו דוקא בשבועה שחלה אפי' בדבר שאין בו ממש, משא"כ בנדר שאין חל בדבר הרשות אם אומר נדר עלי שאוכל, והאריך בזה ואמר שהחליף רש"י דבר זה משבועה לנדר ולא היה נזהר.

והנך רואה שלפיגירסא שלנו ברש"י לא קשה מידי דגם רש"י לא כתב הך יכול כו' על הנשבע שבועה הנזכר בפסוק: (ד) בנעוריה כו' ואיזו היא קטנה כו' אין דרכו של רש"י להביא מאי דנ"מ לדינא אלא מה דהוא לפרש הפסוק. ונראה דמש"ה הביא זה כאן שנבין דבריו שלפני זה, דהיינו שכתב שיש מיעוט לקטנה ובוגרת, דאין המיעוטים שוים דעיקר מה שממעט הוא בוגרת אבל קטנה לאו מיעוט הוא מן התורה דממ"נ אם קודם י"א שנים הרי אין נדרה נדר וא"צ מיעוט ואי בת י"א ויום אחד הרי נדרה נבדקין ואם ידעה לשם מי נדרה הרי ודאי ברשות אביה להפר נדרה דכ"ש הוא מן נערה אלא ע"כ דעיקר המיעוט הוא בוגרת אבל קטנה אי פחותה מבת י"א א"צ מיעוט ואי בת י"א שנה לא מהני מיעוט לענין הפרת אביה, אלא דהא דנקט רש"י ולא קטנה אגב שיטפא דבוגרת נקטיה דצריך מיעוט ודברי הרא"ם אינם מובנים לי דמשמע מדבריו דאף קטנה יש עליה מיעוט ולא ידעתי איך שייך לומר כן: (ו) ואם הניא אביה אותה.

אם מנע אותה מן הנדר כו' הנאה זו איני יודע הרא"ם הקשה כאן למה לא, ידע רש"י הנאה זו מה היא שהרי הביא ראיות אחר כך שהוא לשון מניעה והסרה. ותו שהוא עצמו כתב הפירוש תחלה, ואחר כך אמר איני יודע, ותו במ"ש כשהוא אומר והניא אותה והפר הרי אומר דהנאה זו הפרה אדרבה מדאמר והפר משמע דהנאה לאו הפרה דאל"כ תרתי למה לי.

ותו מאי ולפי פשוטו דאמר רש"י דמשמע דעד השתא בדרשה מיירי וזה אינו דהא מייתי ראייה מסיפא דקרא וגם זה הוא פשוטו, לפיכך פירש הוא דברי רש"י דמ"ש תחלה כלומר שהפר לה נתכוון בזה דדוקא בלשון הפרה צריך לומר ולא לשון אחר כמ"ש רש"י קודם לזה גבי זה הדבר דבעל אינו מתיר, וע"ז אמר הנאה זו איני יודע מה היא.

פירוש אם היא בלשון הפרה דוקא ע"ז מביא ראייה מדכתיב גבי בעל בהדיא והפר לה ש"מ דלא סגי בהנאה לחוד אלא דוקא והפר לה ה"נ באב, וע"ז אמר ופשוטו לשון מניעה כו', כוונתו שפשוטו לשון מניעה אלא שהמדרש מחדש דבעינן לשון הפרה מכח סיפא

דקרא: ולי כמו זר נחשב פירושו זה ברש"י, חדא דאמר רש"י כלומר שהפר לה מאי כלומר הי"ל לומר שאמר לשון הפרה דהא יש להנאה ב' פירושים, אחד שלא בלשון הפרה ואחד בלשון הפרה, היה לרש"י לומר דהפירוש השני אמת לא לשון כלומר דמשמע דלשון הנאה הוא ממש הפרה וכאילו אמר בהדיא הפרה, וזה אינו דמביא רש"י עצמו אח"כ דאינו מוכרח שיהיה לשון הפרה דהא אמר כפל לשון אח"כ הניא והפר.

ותו מאי ראייה מביא מסיפא דצריך הפרה ולא סגי בהנאה מדאמר הניא והפר א"כ אימא לך דתרתיה בעינן באיש באשתו, ובאמת גם באב צריך תרווייהו כיון דאמרת דאב ובעל שוים, ואם תאמר שיש חילוק א"כ אין, לך ללמוד אב מבעל שצריך הפרה דלמא הנאה לחוד סגי. ותו מאי קאמר ופשוטו כו' ומביא ראיות ע"ז דהוא בלשון מניעה והסרה למה לו ראייה והוא כבר כתבו בתחילת הדבור דהוא לשון מניעה בלא ראייה ולכל הפחות היה לו להביא שם זו הראייה, ונלע"ד דהכל כפשוטן של דברי רש"י דמ"ש רש"י הנאה איני יודע אין זה לשון רש"י אלא לשון תנאי בספרי, והמשך דברי רש"י הוא כן דתחלה אמר שהנאה היא מניעה כלומר לשון הפרה דהנאה אין לה פירוש רק דרך הפרה, ואין רש"י מקפיד על לשון הפרה ולא שאר לשונות כגון אל תקיים הנדר, אלא נתכוון דהנאה היא לשון ביטול הנדר ולא איזה ענין אחר, ואח"כ אמר מנלן לומר כן, ע"ז מביא ב' דרכים, האחד הוא לשון הברייתא שאמר התנא בספרי איני יודע מה הנאה זו אם הוא ביטול הנדר או מידי אחרת, ע"ז מביא התנא מסיפא גבי בעל דנאמר שם והניא והפר, וקשה דעכ"פ סגי לומר והפר ולמה הוצרך להזכיר והניא אלא ע"כ דהפסוק מפרש דבריו מה שאמרת לך והניא פירושה והפר, ומאי נ"מ מזה לענין אב דשם לא נאמר אלא והניא לחוד שפירושו הפרה הרי דהתורה כתבה יתור גבי בעל להורות על האב, וזהו דרך מדרש שמוכיח שמירי בביטול, נדר לא במידי אחרת, וע"ז כתב ופשוטו כלומר בלא ראייה דהנאה היא לשון מניעה, הנדר מכח הפסוקים שמביא אח"כ והכל ניחא: וה' יסלח לה כו' באשה שנדרה בנזיר כו' רבים טורחים עצמם למה הביא כאן מה ששייך לגבי אשה לקמן וכאן מירי באב, ובשם מהר"א כתבו דלא שייך זה באשה מטעם שהביאו, וזה אינו נכון.

דבפרק ד' דנזיר (דף כ"ב) איתא לזה באמת גבי בעל. ונלע"ד דניחא, דההוכחה בפסוק דלקמן באשה לגבי בעל מדכתיב ואם ביום שמוע אישה כו' והפר את נדרה ואת מבטא שפתיה וה' יסלח לה, דיש להקשות שם למה לא אמר בלשון לא יקום וה' יסלח לה אלא ע"כ דסמך על מה שאמר, גבי אב כן ממילא לענין וה' יסלח לה ה"נ כן הוא ולמה אמר שם וה' יסלח לה היה לו לסמוך גם בזה על מ"ש באב שה' הוא הסולח לה, אלא דקמ"ל שם דבר חידוש שאף שהפר לה צריכה סליחה מן ה' כיון שלא ידעה, ע"כ מבא רש"י זה כאן גבי אב להודיע דגם באב הוא שה' יסלח למופרין, כיון דחזינן דהתורה סמכה עצמה בבעל שהנדר בטל וממילא גם בפסוק וה' יסלח לה הם שוים, וגם הוא כך דמירי בלא ידעה שהאב הפר: ק"ו לשאינן מופרים.

האי ק"ו לא צריך לכתבו כי מי לא ידע דבר זה. בגמרא בנזיר (דף כ"ג) איתא לזה שהיה ר"ע מגיע למקרא זה היה בוכה ומה מי שמתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה צריך כפרה וסליחה דהיינו האשה שנזכרת כאן ק"ו מי שנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה



בידו חזיר עאכ"ו ע"ז ידו כל הדווין, שם לק"מ דאמר כן להתעוררות שיעשו תשובה, משא"כ רש"י דכאן דאינו מביא רק לפרש התורה למה כתב זה ונראה דקמ"ל דאם עברה ואח"כ הפר האב או הבעל דלא מהני דלא שייך כאן היתר דמפרע דאין הבעל והאב עוקרים הנדר מעיקרו כדקי"ל, בגמרא דבעל מיגז גיז, והרמב"ן הביא זה.

ואכתי יש להקשות א"כ מנלן דמופרין בתחילה צריכים סליחה דילמא, קרא לא קמ"ל אלא באינן מופרין והרבנותא כמו, שזכרתי י"ל דתרי זימני וה' יסלח אחד גבי אב ואחד לגבי בעל אתא אחד למופרין ואחד לאינן מופרין, וכבר הוכחנו דהתורה גילתה דנילף אחד מחבירו ע"כ הויין תרווייהו בין באב בין בבעל, ולהכי הביא רש"י כאן באב דרשה דגבי בעל, כנ"ל נכון בס"ד: (ז) ואם היו תהיה לאיש ואצ"ל אם קיים אחד מהם זה הלשון ממש הוא במשנה ר"פ נערה המאורסה ופרכינן שם ל"ל למיתני הך ואצ"ל השתא הפר זה בלא זה ולא כלום קיים אחד מהם ל"ל כי איצטריך כגון דהפר אחד, מהם וקיים אחד מהם וחזר המקיים ונשאל על הקמתו מ"ד מאי דאוקים האי עקריה קמ"ל, ויש שיש להם חסרון ידיעה מגמרא זו וסוברים שהאי ואצ"ל הוא לשון רש"י מעצמו ומקשים עליו ל"ל דהיינו קושיית הגמרא הזאת ומתרצים מסברת עצמם: (ח) ושמע אישה וגו', הרי לך שאם קיים הבעל שהוא קיים.

לאו קיום בפירוש קאמר דהא והחריש כתיב אלא שיעור והחריש קאמר שאם החריש הו"ל הקמה בפירוש והקמה היא אצ"ל כמ"ש רש"י לפני זה: לא (ו) אותם ואת פנחס כו', לנקום נקמת יוסף. נראה הטעם לנקמה זו כי מה פשעם בזה דהלא הישמעאלים ושאר עמים קנוהו ומכרוהו ג"כ כבר אלא שהמדנים מכרו אותו למצרים לבזותו כי ראו בו סימני גדולתו וחכמתו והיו יראים שיבא למעלה גדולה ע"כ מכרוהו למצרים שכתוב בנימוסי מצרים שאין עבד מולך ממילא לא יבא לגדולה: (יז) וכל אשה יודעת איש.

ראויה ליבעל אע"פ שלא נבעלה דאיתא בפ' הבא על יבמתו (דף ס'): מדקשו קראי אהדדי דכתיב יודעת איש הא אין יודעת החיו מכלל דטף אפילו ידעו תחיו וכתיב כל הטף אשר לא ידעו החיו ממילא אם ידעו הרוגו, אלא ע"כ דהך יודעת לאו ממש יודעת אלא ראויה לדעת ממילא דטף פחות מג' שנים דוקא החיו ולא טפי מבת ג' שנים: הרגו וכו' איני יודע אם להרוג עם הזכרים כו'.

רבים מקשים א"כ למה לי הרגו הנזכר תחילה אלא יאמר ועתה כל זכר כו' הרוגו וזה אמר בכה וזה בכה ולי נראה לתרי בדרך זה דודאי מ"ש תורה החיו לכם פירושו שיש איסור להורגם דהיינו כיון שאין ציווי להורגם ממילא יש איסור בהריגתם וא"כ אי לא כתיב אלא ועתה כל זכר בטף כו' הרוגו הו"א דוכל הטף בנשים כו' היינו שיש איסור בהריגה אבל כל זכר בטף וכל נשים כו' אין איסור אלא רשות קמ"ל הרגו דברי שא לציווי ממילא יש כאן שני קצוות דכל זכר כו' חייבים אתם להורגם וכל הטף בנשים כו' אסור להורגם, זהו לשון החיו לכם: (מג) ותהי מחצת העדה, כך וכך כוונת רש"י דל"ת דהפסוק מורה לנו כמה היה סך המחצית של ישראל דזה אמר כבר ומחצית בני ישראל, ומאי קמ"ל חידוש בהאי ותהי מחצת כו' דאין שייך לומר ענין אחד כפל זה סמוך לזה, אלא שהכתוב אינו מבקש לומר חידוש זה אלא שזה דבוק למעלה שמחצית של העדה שהיה המחצית סך כך וכך, כלומר שזה פשוט אלא שבאתי להודיעך עכשיו מה נעשה

מזה אני מודיעך שויקח משה כו' ונתנו ללוים וקמ"ל הטעם שהמכס הזה היה טפי משל מחצית של חלק הראשון לפי ששם ניתן לאלעזר לחוד משא"כ בזה שניתן להרבה לויים, ובשם רש"ל ראיתי דקמ"ל דל"ת דבפעם אחת לקח משה המכס השייך מן הצובאים ומן העדה אלא כל אחד בפני עצמו דנתן מכס הצובאים ואחר כך נתן המחצית ליד העדה ואח"כ נתן המכס ללויים, ונ"מ שיהיה טובת הנאה להעדה.

ולא נתיישב זה דא"כ הל"ל ויתנו ישראל כו' דאז הוה טובת הנאה להם משא"כ במה שנתן משה המכס משלהם הוה טובת הנאה למשה: (נ) וכומז כו' לכפר על הרהור הלב. התוס' פ' במה אשה (דף ס"ד) הקשו הא יפת תואר מותרת, ותירצו דמ"מ איסור' איכא מדכתיב וחשקת בה ולא בה ובחברתה וכמדומה שיש כאן ט"ס בדברי התוס' שהביאו מלימוד ולא בחברתה דזה לא למיעוטא אלא שלא יקח שתי יפות תוארכדאיתא פ"ק דקידושין (דף כ"ב) אלא צ"ל באשתו ולא באשת חבירו שכ"כ גם כן שם בקידושין דאמרינן אשת אפ"י אשת איש וכתבו התוס' שם ואע"ג דאין אישות לעכו"ם מ"מ איסורא איכא דכתיב, ודבק באשתו ולא באשת חבירו, וכתב בספר צדה לדרך לחלוק על דברי התוס' שמשמע מדבריהם בפרק במה אשה שדין יפת תואר נוהג בבנות מדין שאינו נוהג אלא אחר שכבשה וחלקוה ומביא ראיה מדברי הרא"ם פרשת כי תצא, והם דברים דחויים גם מס' החינוך שכתב שאין דין יפת תואר נוהג אלא בזמן שישראל יושבין על אדמתן כו' שאז יש להם רשות להלחם מלחמת הרשות ולזה נתכוין החזקוני שכתב אבל בירושלמי אמרינן שאין יפת תואר מותרת אלא לאחר כיבוש עכ"ל.

ואין בזה ממש לסתור דברי התוס' מכח קושיית הרא"ם בפרשת כי תצא ועיין לקמן בס"ד. ובאמת אין רמז בגמרא לזה לחלק בין הזמנים ואין חילוק במלחמות זולת במלחמת חובה של א"י ששם היה איסור לשבות שביה שכתוב לא תחיה כל נשמה, וכן דברי הרמב"ם הל' מלכים שלא זכר כלום מזה אלא כתב דין יפת תואר בסתם ולא חילק כלום והוא דרכו להביא בכ"מ גמרת ירושלמי אלא דע"כ הירושלמי לא מיירי מזה אלא א"י גופה ממעט שאינו מותר אלא אחר הכיבוש שלה וכן כתב הרמב"ם שלא הותרה אלא בשעת השביה שנאמר וראית בשביה, גם בס' החינוך לא ממעט אלא בזמן הגלות: לב (יב) הקנזי, חורגו של קנז היה וילדה לו כו'.

פירוש אמו של כלב היתה נשואה תחילה ליפונה וילדה לו את כלב ואחר יפונה ניסת לקנז וילדה לו את עתניאל וכלב בן יפונה על שם אביו וקניזי ע"ש בעל אמו כ"כ הרא"ם: פרשת מסעי לג (א) אלה מסעי וכו' ואין כאן אלא ארבעים ושתים. לא תמצא מ"ב אלא מ"א, אלא שרש"י חשב מקום שנסעו משם ג"כ למסע אחד, וכן פירש"י סוף פקודי לפי שממקום חנייתן חזרו ונסעו לכך נקראו כולן מסעות עכ"ל.

ובזה מיושב ג"כ מ"ש לא נסעו אלא עשרים מסעות ובפרטן אי אתה מוצא אלא י"ט אלא שנסיעתן מרתמה חשב ג"כ למסע אחד, כן מתרצים רבים. ובזה מתורץ עוד מה דפירש"י כאן שחזרו לאחוריהם אחר מיתת אהרן שמונה מסעות ובפר' חקת אמר שבע מסעות, אלא דכאן חושב גם המקום שנסעו משם משא"כ בפרשת חקת דלא חשיב אלא מקום שנסעו לשם, (מ) וישמע הכנעני, כאן למדך שמיתת אהרן היא השמועה שנסתלקו

כו' לעיל בפרשת חקת כתב רש"י ג"כ דבר זה ולא זכר מהיכן נלמד כמו שכתב כאן שמכאן אתה למד.

והתוס' בפ"ק דר"ה (דף ג') הקשו על רש"י שכתב בפרשת חקת ששמע שמת אהרן ולא דק דהא כתיב מה ששמע דהיינו דבאו ישראל דרך האתרים ומנלן לומר ששמע שמת אהרן אלא דמהך, דכאן דלא כתיב אלא וישמע הכנעני כו' ולא נזכר כי באו דרך האחרים, ע"כ לומר ששמע שמת אהרן ונסתלקו כו'.

ונראה דלק"מ דשם בפ"ק דר"ה אמר וישמע הכנעני מה שמועה שמע שמת אהרן כו' ויל"ד לשון מה שמועה שמע ולא אמר מה שמע אלא מדאמר וישמע הכנעני כי בא ישראל כו' למה לא אמר ג"כ כאן אלא ע"כ צ"ל ששמע מיתת אהרן ובא להלחם, וא"כ לעיל נמי אע"פ שנזכר שם כי בא ישראל ע"כ עוד שמועה אחרת כמו בפרשת יתרו דכתב רש"י ג"כ מה שמועה שמע כו' והיינו מה שאינו מפורש שם בפסוק את אשר עשה אלהים למשה מכח הוכחה שזכרנו שם, וגם כאן הוא כן כיון שיש לנו הוכחה שהיתה עוד שמועה אחרת.

ועיין ריש יתרו: שנסתלקו ענני הכבוד. כתב הרא"ם ואע"פ שאמרו בתענית (דף ט') שחזרו העננים בזכות משה י"ל שלא חזרו אלא אחר המלחמה כדי להראות רושם במיתת הצדיק וכן תמצא בבאר שחזרה להם בזכות משה ואהרן כדאיתא שם: (נה) וצררו אתכם, כתרגומו צריך ביאור מה תיקן בזה דהא גם בפרשת פנחס כתיב כי צוררים הם לכם ותרגומו כמו כאן.

ועוד לאיזה צורך מרשים רש"י אתכם דהא על פירוש וצררו בא. ונראה דלשון צררו הוא בשני דרכים, האחד הוא לשון מעיק והיינו שהוא מיצר לו בהכאות ושאר צרות ובזה שייך לשון לכם לא אתכם כמו שאמר למעלה צוררים הם לכם, וכן בצר לך ומצאוך, לא אמר בצר אותך, ויש פירוש שני היינו כמו כי תצור על עיר שפירושו שמקיף אותו מבחוץ ואינו מניחו לנוס, בזה שייך לשון אתכם שהוא כמו עליכם.

ולכאורה נפרש כאן כפירוש השני מדכתיב אתכם ולא לכם, וזה אינו דענין הקפה הוא שהשונא מבחוץ ומקיף הפנימים משא"כ כאן שהשונא מעורב ביניהם שהרי בקרבם הם יושבים כל שיותירו מהם ואין שייך היקף אלא כפירוש הראשון לשון צרות ואתכם הוה כמו לכם, וזהו כתרגומו ויעיקון לכוון ולא תרגם יתכון.

וזה נכון דבפרשת פנחס לא כתב רש"י מידי כי שם נאמר בהדיא צוררים הם לכם וזה פשיטא כפירוש הא' אשר זכרנו משא"כ כאן שצריך תיקון לשון אתכם דהוה כמו לכם. כנ"ל ברור דעת רש"י לד' (ד) ונסב לכם כו' יוצא המצר ועוקם לצד צפונו של עולם.

פירוש שנתוסף רצועה מחלק העולם להמיצר של דרום של א"י דהיינו שהעומד על אותו המקום שהוא בחלק העולם חוץ לא"י הוה ליה אותה חתיכה לצד צפון שלו ועכשיו נתוסף לצד א"י ושייך לומר עליו לדרומו של א"י, וכן מ"ש אחר זה ורוחב אותה רצועה שבלטה לצד צפון ג"כ פירושו הכי ומ"ש אח"כ ונסב לצד הדרום היינו דרומה של א"י ובחנם נתקשה בזה בג"א: נמצא מעלה עקרבים לפניו מן המיצר, פי' דהרצועה שנתוספה לצד דרום של א"י הוא סובב את מעלה עקרבים מצד דרום שלה לחלק העולם,

ולא כמו שהציור ברא"ם שסובב לצד פנים השייך לא"י: לה (יד) את שלש הערים כו' משום דבגלעד נפיש רוצחים.

רבים מקשים הא אין ערי מקלט אלא להורג בשוגג, ומתרצים תירוצים והתוס' מתרצים לפי שהורגים מזיד הקב"ה מזמנן לפונדק אחד כדלקמן ולי נראה לתרץ ע"פ הגמרא פרק אלו הן הגולין (דף ט') תניא ר' יוסי בר יהודה אומר בתחילה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט וב"ד שולחין ומביאין אותם משם מי שנתחייב מיתה הרגוהו שנאמר ושלחו זקני עירו ולקחו אותו משם ומי שלא נתחייב פטרוהו ומי שנתחייב גלות מחזירין אותו למקומו כו': (טז) ואם בכלי ברזל הכהו, אין זה מדבר בשוגג כו' קשה מהיכא תיתי לומר בשוגג דחייב מיתה.

ורא"ם פירש דהו"א שאין השוגג נפטר. אלא בהרגו בדבר שאין בו כדי להמית, אבל בדבר שיש בו כדי להמית נהרג קמ"ל בלא ראות.

ואין זה מיושב דכיון דשוגג פטור מצד שגגתו למה יתחייב בדבר שכדי להמית ותו דהיאך הו"א שחייב בשוגג למה אמר אחר זה או בשנאה כו' כיון דכבר אמר גם בשוגג חייב ואי אין כדי להמית אפילו בשנאה ובצדיה פטור וא"כ למה לי בלא ראות. ונראה לפרש ע"פ מה שכתב הרמב"ם פ"ו דרוצח דג' דינים יש אם הורג במזיד מיתה ובשוגג גמור גלות ובשוגג קרוב למזיד בזורק אבן לר"ה והרג אינו חייב מיתה ואין עליו גלות כי הגלות מכפר ולזה אין כפרה, וא"כ הו"א דאפילו אם שוגג שהוא קרוב למזיד חייב מיתה ומה שפטור בשוגג היינו, שוגג גמור, וכי תימא א"כ ל"ל או בשנאה כו' דאי לאו או בשנאה הוה אמינא דפסוק ואם בכלי ברזל מיירי דוקא במזיד חבל שוגג קרוב למזיד לא קמ"ל או בשנאה, ממילא פסוק הראשון אפילו שוגג קרוב למזיד חייב, ע"כ מביא מפסוק בלא ראות שהוא מיותר שהרי כבר כתיב השליך עליו כל כלי בלא צדיה אלא דקמ"ל אפ"ל שוגג קרוב למזיד דהיינו שה אבן לרה"ר והרג אדם אפ"ה פטור ממיתה ממילא הפסוק הראשון מיירי דוקא במזיד ובא ללמד שההורג בכל דבר כו'.

כנ"ל נכון בס"ד: חוץ מן הברזל. משמע כאן דחומרא של ברזל היא מדלא כתב רחמנא אשר ימות בו כמו באבן ועץ, ובפרק הנשרפין (דף ע"ו): איתא אמר שמואל מפני מה לא נאמר יד בברזל כמו שנאמר באבן ועץ שהברזל ממית בכל שהוא וה"מ דברזיה מיברז פירוש דרך תחיבה אבל אם הניחו עליו לארכו דרך הכאה בעינן שיעור יד.

וקשה תרתי ל"ל. ונראה לתרץ דהרמב"ם כתב בפ"ג דרוצח דבאבן ועץ צריכי תרי אומדנות אחד דחפץ שהכה בו שנאמר אשר ימות בה כך אומדים כח ההכאה שנאמר באבן יד מכאן שמשערין את היד כו', וא"כ צריך תרי לימודים ללמד שאינם בברזל, ורש"י נקט כאן מיעוט אומדן דחפץ המכה בו גבי ברזל, ובגמרא ממעט שמואל אומדן היד מכח דלא נאמר בו יד: גלוי וידוע לפניו שהברזל ממית בכל שהוא.

כפ' הנשרפין (דף ע"ו) פירש"י ע"י תחיבה שתחב לו מחט בושט או בלבו וכתבו התוס' וקשה דא"כ אפילו קוץ נמי, אלא נראה כמ"ש בפרק ר"א דמילה דברזלא מיזרף זריף. וראוי ודאי לתרץ קושיא זו לפירש"י דודאי הרגיש בזה.

ותו תמיה לי טובא מ"ש רש"י כאן שגלוי וידוע לפני הקב"ה שברזל ממית בכ"ש, מה יחוס להקב"ה בזה ומי לא ידע זה שהאדם מת אם נתחב לו מחט בושט ומה צריך ראייה ע"ז מן התורה. ונראה לתרץ הכל, דחייב מיתה דרוצח ע"י גואל הדם חמיר טפי ממיתת, ב"ד דאילו מיתת ב"ד צריכה עדים והתראה ולא ע"י אומדנא כדאיתא (סנהד' ל"ז) פעם אחת נכנסתי לחורבה ואחד רץ אחר חבירו וההרוג מפרפר וההורג חרבו מטפטף בדם ואמר שם אין דמך מסור בידי שנאמר ע"פ שנים עדים כו' ולפי הנראה דמ"מ לענין אם ימית אותו גואל הדם אין הדין כך, דהא כתב הרמב"ם בפרק ששי וכן כל הרצחנים שהרגו בעד אחד בלא התראה וכיוצא בהם אם הרגם גואל הדם אין להם דמים, והך כיוצא בהם כולל כהיא מעשה דחורבה שזכרתי, והראב"ד כתב עליו תמה אני ואיך נאמין בע"א להתיר דמו של זה לגואל הדם, הרי אע"פ שתמה הוא מ"מ לא מלאו לבו לחלוק עליו כי דין מיתה ע"י גואל הדם חמיר ממיתת ב"ד מכח כי יחם לבבו, ועפ"ז נראה לתרץ כאן, דקמ"ל קרא דבכלי ברזל דאם אירע כהאי מעשה שאחד נכנס אחר חבירו ומצא שהוא מפרפר ומת וזה מחט בידו עם דם דדמו של זה מותר להגואל הדם ואף שאין אנורואין בהרוג חבורה של פגע, דאע"ג דלא הותרה מיתתו לב"ד דאין מבורר כל כך, אלא לפני הקב"ה מבורר הדבר וע"כ התיר דמו לגואל דם, והך ברזל הנזכר כאן לאו דוקא ברזל אלא דרך תחיבה קאמר וה"ה בקוץ אלא שדבר, בהוה, דעיקר החילוק אם נהרג ע"י הכאה או ע"י תחיבה כמ"ש בגמרא דברזיה מיברז, וקמ"ל בזה דלענין מיתת ההורג ע"פ גואל הדם כל שאפשר שנעשה ע"י תחיבה הן בברזל הן.

בקוץ אע"פ שלא ראינו התחיבה מ"מ הותר דמו לגואל הדם דבר זה אנו יכולים ללמוד מפסוק ואם בכלי ברזל כו' דהיינו מיתה הרגילה ע"י ברזל בתחיבה שלגבי גואל הדם הותר לו להמיתו ואמרינן דגלוי וידוע לפני הקב"ה שזה הרגו ע"י ברזל כל שהוא. ואף שלכאורה לשון רש"י מורה שגלוי לפני הקב"ה שהמיתה יכולה לבוא ע"י ברזל, מ"מ האמת יורה דרכו שהכוונה כך היא כמו שאמרנו.

והכל ניחא בס"ד: (יז) באבן יד, שיש בה מלוא יד. הקשה הרא"ם למה לי קרא זה הא כבר כתיב אשר ימות בה, ונדחק בג"א לתרץ ע"ש ולפי מה שזכרתי לעיל בסמוך לק"מ דודאי לא במילוי היד תליא מילתא דאילו אבנים קטנים מלא יד אינה ממיתים כמו אבן אחת גדולה אלא בכח היד תליא מילתא היאך יכול לזרוק אבן להמית כמ"ש הרמב"ם וז"ל ואינו דומה זורק ברחוק עשר לזורק ברחוק מאה עכ"ל.

והיינו לפי האבנים אמדינן עד היכן כח הזורקן, וגם לשון התרגום מורה כן דאמר כמיסת די ימות בה דהיינו לפי כח הזורקן, נמצא דבעינן שתי אומדנות כמו שזכרתי: לו (יא) מחלה תרצה וגו', כאן מנאן לפי גדולתן זו מזו בשנים, בפרק יש נוחלין (דף ק"כ) אמרינן כן, ואמר שם מסייע ליה לר' אמי דאמר בשיבה הלך אחר חכמה במסיבה הלך אחר זקנה דבי ר' ישמעאל תנא בנות צלפחד שקולות היו שנאמר ותהיין הווייה אחת לכולן, וכתב רשב"ם שקולות היו הלכך פעמים שהקדים זו לזו ופעמים איפכא כדדרשינן גבי אהרן ומשה הוא משה ואהרן שקולין היו ולא תסייע לר' אמי עכ"ל משמע דמאן דס"ל שקולות הן לא ס"ל דפעם אחת מנאן דרך גדולתן כו', וא"כ קשה, על רש"י דמביא שתייהן ולא אמר דבר אחר אלא ודאי דאין כאן מחלוקת, וכן נראה עיקר, ולשון רשב"ם

מורה ע"ז דכתב ולא תסייע לר' אמי, משמע דאינו חולק רק על הסיוע לא על גוף הדרש, והיינו דתחילה אמר סתמא דתלמודא דמהך דרשה דלמעלה דרך גדולתן דמזה הוא סיוע לר' אמי דהיינו דכמו שיש חילוק ביניהם לענין חכמה כך יש חילוק ביניהם לענין החשיבות, דזה מרויח בחשיבות שלו לענין מסיבה וזה מרויח לענין ישיבה, אבל דבי ר' ישמעאל ס"ל דאע"ג דיש חילוק לענין חכמה אין חילוק לענין החשיבות והוה ממש כמו משה ואהרן דודאי משה הוה חכם טפי מאהרן מ"מ בעיני הקב"ה היו שוים לכל דבר, וא"כ אע"ג דאין חילוק לענין החשיבות מ"מ יש חילוק לענין המנין והוה חשיבות אחד לשניהם וא"כ דברי רש"י נכונים, ואין כאן סתירת דברים: חדושי בעל ויקהל משה שמות (ד ו) ברש"י מי שם פה לאדם, מי למדך לדבר כשהיית נדון לפני פרעה ע"ד המצרי כו'.

יש לדקדק בלשון רש"י שאמר מי למדך לדבר, דמשמע שטענת משה היה שלא היה יודע מה לדבר לפני פרעה, שדבר זה צריך לימוד וזה שייך לומר שילמד אותו הקב"ה מה לדבר, דאי כפשוטו שטענת משה היה שהיה כבד פה א"כ לא שייך לומר מי למדך רק מי נתן לך פתחון פה לדבר, וזה צריך ביאור: ונלע"ד לתרץ דבאמת טענת משה היה כן שלא היה יודע אז מה לדבר שדבר זה היה צריך לימוד.

ולהבין זאת נקדים הקדמה מעולה שהביא בעל נחלת בנימין טעם לגלות מצרים שהיה משום שאדם בא על חוה בנדתה ובני הנדה באים עליהם נגעים וצרעת כנודע, לכן הוכרחו ישראל שהם בני אדם הראשון לקבל עליהם יסורין של נגעים, ולכן הוכרחו לבא דוקא למצרים ותחת יד פרעה שהוא התנין הגדול, ונודע שעיקר הנגעים הם על הנחשים כמשרז"ל הנהו חברבורות דעליהם נגעים נינהו וכשכאו ישראל תחת ממשלתם באו עליהם הנגעים ולכן כשיצאו ישראל ממצרים היה הקב"ה רוצה לגאלם ע"י משה, רק שיציאתם היה כמו טהרת המצורע וטהרת המצורע הוכרח להיות דוקא ע"י כהן רק כשאמר משה הנני לכהונה אמר הקב"ה ועתה לך ואשלחך, דבשלמא אם לא היה משה כהן לא היה יכול לשלחו לגאול את ישראל, דזהו טהרת המצורע ומוכרח להיות ע"י כהן דוקא כו', ע"כ תוכן דבריו אף שאינו לשונו ממש כי קצרתי ע"ש כי האריך בזה: ונ"ל דזהו ענין הסירוב של משה שאמר לא איש דברים אנכי.

רק נקדים דאיתא בגמרא דשבועות (דף ו') כל כהן שאינו בקי בהן ובשמותיהן (בהלכות נגעים) אסור לראות את הנגעים, ובערכין (דף ג') איתא איפכא וז"ל, הכל כשרים לראות את הנגעים ואמרינן בגמרא הכל לאתוויי, כהן שאינו בקי, והא אמרינן (בשבועות) כל כהן שאינו בקי אסור לראות הנגעים ומשני הא דמסבר ליה וסבר.

ופירש"י איתא בספרי כהן שאינו בקי הולך עמו ישראל ת"ח וא"ל אמור טהור אמור טמא שטהרת המצורע ע"פ כהן. ובתוס' שם בסוף הדבור ז"ל דמסבר ליה וסבר, תימא למה מקרי כהן שאינו בקי אם מסבר ליה וסבר מה לי גמר היום או גמר מאתמול, ומתרץ שם ע"ש.

א"כ מתורץ דמשה סירב בשליחות דסבר כל כהן שאינו בקי בהלכות מראות נגעים אסור לראות נגעים וזה היה טהרת מצורע, ומשה עדיין לא למדו הקב"ה דיני מראות

נגעים לכן אמר לא איש דברים אנכי, ר"ל דבר זה צריך לימוד לידע איזה מראה טהור ואנכי לא איש דברים שאיני יודע לדבר בדינים אלו.

לזאת אמר מי שם פה לאדם, מי למדך לדבר כשהיית נדון לפני פרעה אף אני ג"כ אלמדך הדינים כמ"ש אנכי אהיה עם פיך והוריתיך אשר תדבר, כמו שהדין בכהן שאינו בקי שהולך עמו ת"ח ואומר לו אמור טהור אף אני אלמדך מה שתדבר, לזאת אמר לא איש דברים אנכי גם מתמול, ר"ל שעתה בשעת מעשה אתה מלמדני הלא אנכי לא למדתי מתמול שלשום.

ומשה סבר שצ"ל גמר מאתמול דאי לא גמר מאתמול ה"ל כהן שאינו בקי ואסור לראות נגעים כנ"ל בתוס' ודוק: בספרי ויקהל משה הארכתי לתרץ הגמרא דזבחים (דף ק"ב) מי ראה נגע מרים משה זר הוי אהרן קרוב ואין קרוב רואה הנגעים, למה לא אמר בקיצור משה ואהרן קרובים היו כו'. ולפענ"ד מיושב דאיתא במשנה בפ"ב דנגעים וז"ל, כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו רמ"א אף לא נגעי קרוביו, וקשה במאי קמפלגי.

ונלע"ד דקמפלגי בזה אי אמרינן היקש למחצה או לא, דאיתא בגמרא כי יהיה להם כל ריב וכל נגע מקיש ריבים לנגעים ונגעים לריבים מה נגעים ביום דכתיב ביום הראות הכהן אף ריבים ביום ומה ריבים שלא בקרובים אף כו' אי מה ריבים בשלשה אף נגעים בשלשה ת"ל והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים אפי' אחד סגי ובספרי הנ"ל כתבתי דאם נאמר דהפירוש או אחד מבניו הכהנים היינו אחד המיוחד, ר"ל שמוכרח להיות בקי בדיני מראות הנגעים וגם בשאר דינים דאם אינו בקי בשאר דינים מקרי כהן שוטה כמ"ש התוס' בערכין כנ"ל, וא"כ י"ל דקרוב רואה הנגעים דהיקש ריבים לנגעים היינו לענין זה דוקא דמה ריבים בשלשה אף נגעים, והא דאמר או אל אחד היינו המיוחד כנ"ל, וא"כ קרוב רואה הנגעים למ"ד דיש היקש למחצה, וא"כ י"ל דבהא פליגי, ת"ק דר"מ ס"ל אחר המיוחד ויש היקש למחצה לכן ס"ל דקרוב רואה נגעים חוץ מנגעי עצמו וההיקש לריבים היינו דצריך דוקא שלשה כנ"ל, ור"מ ס"ל דאין היקש למחצה לכן ס"ל חוץ מנגעי קרוב.

וא"כ מתורץ משה זר הוי, עכשיו אני אומר אהרן קרוב ואין קרוב רואה, דבשלמא אם משה לא היה זר היה אפשר לומר דקרוב רואה הנגעים דנודע דניטלה הכהונה ממשה על שסירב בשליחותו, רק דיש למשה תירוץ דס"ל או אל אחד מבניו היינו המיוחד והוא לא היה בקי בדיני מראות הנגעים. ומוכרח לומר דפירוש אחד כפשוטו ולא שלשה, וא"כ מוכרח לומר דהיקש נגעים לריבים מה ריבים שלא בקרובים נגעים, א"כ מתורץ משה זר היה קשה למה בשביל שסירב הא יש לו תירוץ כנ"ל אחד המיוחד דצריך להיות בקי, אע"כ דאחד כפשוטו אחד ולא שלשה, א"כ השתא א"ש אהרן קרוב ואין קרוב רואה, בשלמא בל"ז אם היה משה כהן דלא נטלה ממנו הכהונה וא"כ מוכרח לומר דיפה עשה שסירב דפירוש אחד המיוחד, וא"כ י"ל כת"ק דר"מ דקרוב רואה הנגעים וההיקש היינו מה ריבים בשלשה ומאי אמרת הא כתיב או אל אחד מבניו הא אמרת הפירוש אחד ולא שלשה רק אחד המיוחד וההיקש אתי דנגעים בשלשה כמו ריבים וקרוב רואה הנגעים דיש היקש למחצה, אבל עכשיו דנענש משה בשביל שסירב שניטלה ממנו הכהונה והוא זר, א"כ מוכרח לומר הפירוש אחד כפשוטו ולא שלשה וא"כ ע"כ מוכרח

לומר דהיקש אתי מה ריבים שלא בקרובים עכשיו א"ש אין קרוב רואה את הנגעים ודו"ק.

ועוד הרבה דברים חריפים ומתוקים יתורצו בדרך זה והמה בכתובים על ספר הישר ויקהל משה הנ"ל. ה' יזכני להביאו לבית הדפוס במהרה ויראני נפלאות מתורתו לאורך ימים אמן:ומהו במדבר אלא בשביל, מה שהכעיסוהו במדבר קשה למה לא הזכיר החטאים כסדר שהיו נעשים ומול סוף היה לו להביא בראשונה וכן שאר החטאים ותו קשה לשון סוף, די היה בסוף לחוד, וע"ק במ"ש כל שיש לו תשובה ישיב, מה תשובה שייך להשיב דהא אין כאן שום פלפול רק הזכרת חטאים שלהם.

ונראה לפרש דהיה כאן משא ומתן בענין זה דהיינו דתחילה אמר במדבר בערבה שיש קצת זכות לאלו השנים ויבא השלישי דהיינו מול סוף ויכריע עליהם לבטל הזכיות כמו שיתבאר, ואח"כ אמר, בין פארן ובין תופל ולבן יש ג"כ זכות לכל אחד מהם ויבא השלישי דהיינו וחצרות ויכריע עליהם, ואח"כ אמר יש זכות קצת על וחצירות ויבא ודי זהב לבטלו: והענין בזה דנקדים גמרא פרק אמר להם הממונה (דף ל"ה) תנא הלל מחייב העניינים ויוסף מחייב הרשעים, דהיינו שהעניינים יש להם זכות שהוכרחו לחטוא מחמת דוחק שלהם והלל מחייבם שהיה עני גדול ואפ"ה היה צדיק, והרשעים יש להם זכות לומר אני נאה וטרוד ביצרי ויוסף מחייבם שהיה יפה תואר, ואפ"ה לא חטא בזנות אשת פוטיפר, בזה אמר כאן שמה שחטאו במדבר מחמת דוחק שלהם שהיה להם עניות בלחם ואמרו מי יתן מותנו במצרים בשבתנו על סיר הבשר כו' ובערבה היה להם זכות, מחמת שהיו טרודים ביצרים שבנות מואב הלכו ערומות לפניהם על אלו זכיות הביא מול סוף דהיינו שני חטאים דאמרינן בערכין (ט"ו) שחטאו בירידה לים שאמרו המבלי אין קברים כו' ובעלייה, אמרו כשם שאנחנו עולים מצד זה המה עולים מצד אחר, ע"ז מכריע מול סוף, דמול היינו בשעת ירידתן מול הים, וסוף היינו בסוף כשעלו, דמה שהיה זכות על במדבר מחמת עניות הרי בשעת ירידתן לים היו מלאים כל טוב כסף וזהב ומזון ואפ"ה חטאו, ונגד זכות של בערבה מכח טרדת יצרים הרי עבירה דעלייה מן הים דלא היה טרדת היצר הרע דראו השכינה, בים וראו קריעת ים סוף ושאר נסים ואפ"ה חטאו בעלייה שהיו מקטני אמנה כדאיתא שם בערכין, ואח"כ אמר בין פארן שהיה להם זכות שלא חטאו שם כלל ישראל רק המרגלים, ובין תופל ולבן שאמרו לחם הקלוקל בזה יש זכות שלא חטאו נגד הקב"ה רק ביזוי המן בא השלישי דהיינו החצירות דהיינו מחלוקת קרח שהיה שם כלל ישראל כמ"ש ויקהל את כל העדה מלמד שנתפתו כולם וגם חטאו נגד השי"ת דכל החולק על רבו כאילו חולק על השכינה, נמצא נתבטלו שתי זכיות של מרגלים ואמירת לחם הקלוקל כמו שזכרנו מכח עבירה דקרח כמו שזכרנו, ועל חטא קרח יש קצת זכות שריבוי העושר גרם להם כמו שפירש"י בפרשת כי תשא שאמר משה להקב"ה אתה גרמת להם שהשפעת להם כסף וזהב מה יעשה הבן שלא יחטא, על זה סמך ודי זהב שמביא רש"י הפסוק וכסף הרביתי להם וזהב עשו לבעל, שפירושו דאילו עשו הבעל מן הכסף היה להם תירוץ שהרבוי של כסף גרם זה אבל וזהב עשו לבעל וזהב לא היה רבוי ע"כ אמר גם כאן ודי זהב כלומר שזהב היה להם די צרכם ולא רבוי נמצא שאין להם שום תירוץ על זה: ובזה מתורץ עוד מה



שמקשים למה לא חשב משה כאן מסה ומריבה ותבערה, דלא חשב כאן רק מה שצריך לבטל הזכויות שזכרנו ולזה שייך מה שנזכר כאן.

וניחא הכל בס"ד לפירש"י: (ב) אחד עשר יום מחורב כו', ובעשרים ותשעה בסיון קשה שהרי שני ימים יתרים דהא ג' ימים הלכו מן סיני כ' אייר והיינו כ"א כ"ב כ"ג ואח"כ ל' של קברות התאווה וז' של מרים, וצ"ל דיום הכ' של אייר ג"כ מן החשבון ובו התחילו לנסוע ממילא הלכו י' וכ"א וכ"ב וז' של מרים א"כ לא היו רק ו' שלמים ומקצת יום שביעי ככולו כצ"ל לפירש"י וביפ"מ הקשה דכאן משמע שכל הדרך שמחורבעד קדש ברנע הלכו בג' ימים ובפרשת בהעלותך פירש"י שבמסע הראשון שנסעו מסיני הלכו ג' ימים דהיו מתכוונים להקניטו ואמרו כמה לבטנו בדרך הזה ג' ימים, וזה היה בקברות התאווה, וכתוב מקברות התאווה נסעו העם חצרות ואחר נסעו מחצרות ויחנו במדבר פארן דהיינו קדש ברנע שנשלחו משם המרגלים משמע לפחות ה' ימים.

ואפשר לומר שבמסע הראשון לא הלכו רק יום אחד ובעשרים שנסעו מהר ה' בו ביום חנו בקברות התאווה כדכתיב דרך שלשת ימים ולא כתיב שלשה ימים, ומ"ש רש"י כמה לבטנו בדרך הזה ג' ימים לאו דוקא אלא שהיו מתרעמים על שדפקם ביום אחד לילך דרך ג' ימים לפי מנהג הולכי דרכים, ולזה כיון הג"א שכתב וכך היה שביום כ' אייר נסעו ובאו לקברות התאווה בו ביום והתרעמו על הבשר ואכלו אותו כ"ט יום נמצא שכלו בכ' בסיון ובכ"א נסעו ובאו חצרות ושהו שם להסגר מרים ויום בואם מן המנין ונמצא כלים ביום כ"ז וביום כ"ח נסעו לקדש ברנע ושלחו מרגלים ביום כ"ט עכ"ל: ולי מה יקרו וכבדו אזני משמוע דברים אלו, דרש"י אמר הלכו בדרך ג' ימים ואנן ניקום ונדרוש דהוא יום אחד, אבל הנלע"ד דבודאי ג' ימים הלכו מן סיני לקברות התאווה ולא היה חנייה בינתיים וזה היה להם לצער ביותר, אבל מה שהלכו אח"כ מקברות התאווה לחצרות היתה שם חנייה בחצרות ומחצרות היתה חנייה בפארן זה אין צער כלל, וזהו שאמרו לבטנו בדקו ג' ימים כלומר בלי חנייה בינתיים, וכאן בודאי היו יותר מן ג' ימים מן סיני לקדש ברנע אלא דחשיב כאן ג' ימים שהיו בלא חנייה בינתיים, וסמך על מה שכתב אח"כ וכ"כ היתה שכינה מתלבטת כו' דהיינו מה שהלכו בלא חנייה, ומ"ש רש"י כל אותו הדרך היינו מה שהיה דרך הלבטה ובצער לפי דעתם, כנ"ל נכון: (ג) ויהי בארבעים כו' ממי למד יעקב כו' רבים מקשים מאי קושיא דילמא ממי שלמד מיעקב הן ממאמר השם הן מצד הסברא כמ"ש רש"י אח"כ מפני ד' דברים כו' ה"נ במשה.

ונ"ל לתרץ ע"פ הקדמתנו בפרשה זו שאמר תחלה אלה הדברים כו' שזהו דברי תוכחה משה מעצמו, וראייה שאמר אח"כ ויהי בארבעים שנה כו' משמע בהדיא דהתוכחה היתה לא בצווי הקב"ה, א"כ ממי למד זה לברך סמוך למיתה אדרבה הסברא נותנת להיות זריז במצוה כדרך שוב יום אחד לפני מיתתך, ואע"ג דזה אינו קשה כ"כ דשאני משה דידע יום מיתתו מ"מ טוב היה לו להקדים בשלמא ביעקב אמרינן ודאי ע"פ הקב"ה נעשה אע"פ שלא הוזכר בפירוש, משא"כ במשה דהכתוב מיעט בפירוש שלא נעשה ע"פ צווי השי"ת, ע"ז תירץ שלמד מיעקב שעשה בודאי ע"פ צווי הקב"ה.

ואח"כ כתב הטעם למה באמת צוה הקב"ה גם ביעקב ומתרץ ומשום ד' דברים כו': וחוזר ומוכיחו אין להקשות ממה שדרשו הוכח תוכיח את עמיתך אפילו מאה פעמים, דהתם

מיירי לאפרושי מאיסורא שרואה בחבירו שאינו פורש מהאיסור שהוכיחו עליו ועושהו פעם שנית חייב להוכיחו שנית, משא"כ דבשעת התוכחה לא עשו ישראל שום איסור אלא משום זהירות שלא יחטאו לעתיד עשה כן, דבר זה יהיה סמוך למיתה, אלא שעדיין קשה מה זה הטעם שלא יחזור ויוכיחו מה היזק יש בזה, ויש אומרים דרך דרש שלא יחטא המוכיח ויבא אותו שהוכיח לו ויחזור להוכיח את המוכיח לומר אתה מוכיחני ואתה בעצמך עושה כן גם זה הבל דמה הפסד יש בזה.

אלא נראה ע"פ מה שאמרתי, דכאן לא היתה התוכחה רק על העתיד שלא יחטא, ודבר זה אין לו זמן קבוע וא"כ בכל יום יצטרך לעשות כן, אלא ודאי יש זמן קבוע דהיינו סמוך למיתה והטעם כדאיתא בסנהדרין (דף ל"ז) דהיו שם בריוני ור' זירא היה רגיל להוכיחם וכשנפטר ר' זירא אמרו הבריוני עד האידנא היה ר' זירא מוכיח אותנו השתא דנח נפשיה מי יוכיחנו הרהרו תשובה בלביהו, זה הטעם עצמו גם כאן שלא יסמכו על תוכחה שנייה ומה שאמר שלא יהא חוזר ומוכיחו היינו שהעם יאמרו כן כל שהוא סמוך למיתה המוכיח מי יחזור ויוכיחנו משא"כ בחייו יסמכו על תוכחה, שנייה ולא ישימו לב על תוכחה ראשונה: (ה) הואיל, התחיל כמו הנה נא הואלתי.

ובפ' וירא פירש"י הואלתי רציתי כמו ויואל משה. ול"ק מידי דהתם כתיב ב' פעמים הואלתי, ופשוטו של הואלתי הוא לשון התחלה, ע"כ לא פירש"י שם על הואלתי הראשון שהיה התחלה באמת, משא"כ דהואלתי השני שם א"א לפרשו התחלה דהא לאו התחלה היא, ע"כ פירש שם רציתי, אבל כאן מתפרש דוקא התחלה כפירוש הואלתי הראשון דשם, דא"א לפרש רציתי דלשון רציתי משמע שהיה מסופק בדבר אם יתקבלו דבריו, ע"כ אמר אני רציתי בכך אבל איני יודע אם אתה תסכים לזה, וזה אין שייך כאן דהא לא היה משה מסופק כאן בשום ענין, אלא הפירוש הוא כאן לשון התחלה.

וצריך ביאור מה ענין התחלה לכאן והלא גם סיום היה שם, ולפי מה שזכרנו דמשה מעצמו אמר ההוכחה ברמז אלא שסמכו למה שצוהו הקב"ה לאמר אח"כ ה' אלהינו כו' הוה שפיר כאן דהפסוק עצמו אומר ענין זה שזכרנו דהך בעבר הירדן שנזכר בתחילה זהו התחלה של משה בענין זה קודם שיאמר ה' אלהינו שהוא ע"פ צווי השי"ת: (יב) טרחכם וכו' הריני מוסיף עליכם דיינים כתב הרמב"ן לא ידעתי זה שיהא בע"ד יכול להוסיף יותר על ג' דיני ממונות וכ"ש לאחר שטען בפניהם וראה שחבירו נוצח בדין.

ושמא נלמוד מכאן שיכול אדם לומר שני דיינים אני בורר לי ותבחר אתה ב' אחרים והם עוד אחד ויהא נגמר הדין בה' או ביותר, ואע"ג שג' יכולים לכוף לדין לפניהם ה"מ כשאינו רוצה לקבל ולבא לדון אבל אם רוצה לברר יותר בורר דהו"ל כאומר נלך לבית הועד דרבוני חכמים הוא ב"ד יפה עכ"ל.

ולא הבנתי זה דלאחר גמר דין מאלו ג' איך יוסיף דיינים. ולע"ד נראה דהך והריני מוסיף דיינים מיירי קודם גמר דין רק שראה מתנועת הדיינים שהם מסכימים לצד שכנגדו יכול לומר אני מוסיף דיינים כיון שהוא גמר דין: (יג) חכמים כסופים.

נראה דקשה לו חכמים ל"ל כיון דאמר נבונים והלא בכלל מאתים מנה, אלא דפירושו כסופים והוא מלשון כי נכסף נכספת, וכן ר"ל כאן אנשים נחמדים ובעיני הבריות,

וכסופים שייך ללשון חכמים כמו בפסוק יודע טוב ורע תרגומו חכים בין טב לביש, וידיעה בזה הוא לשון אהבה, כמו וידע האדם את אשתו: (טז) ובין גרו, זה בעל דינו.

צריך ביאור מי הוא הנתבע שחבירו נקרא אוגר עליו דברים ולמה לא נקראו אוגרים זע"ז, ותו דל"ל כלל בין גרו, ונראה דתרי מילי נקט, האחד בין איש ובין אחיו דהיינו שאחד מהם אינו מוחזק יותר מחבירו אלא החפץ מונח ברשות שלישי או הפקר כההיא ארבא דפרק חזקת הבתים (ל"ד: או שנים או חזין בטלית דשניהם מוחזקים, וזהו שאמר בין איש ובין אחיו, אח"כ אמר שאחד מהם, מוחזק וחבירו לא בא רק בדברים להוציא ממנו בראייה או עדים: אפילו בין תנור לכיריים.

איני יודע רבותא בזה דודאי דין על פרוטה כדין של מאה אפי' לאקדומי כדאיתא בסנהדרין ובפרק א' דסנהדרין (דף ז') פירש"י שנפלה להם בית בירושה אל יאמר טול אתה תנור וזה כיריים שהרי תנור עודף. , על הכירה וצריך להוסיף דמים וגם בזה לא היה צריך קרא שיוסיף לו דמים, דפשיטא הוא ותו למה יתחייב זה ליטול הכירה והוא יכול לומר אנא נמי בתנור ניחא לי ולא בהוספת מעות.

ונראה פירוש זה דהם מעצמם בחרו להם כך דזה משתמש בתנור וזה בכירה וחלקו כן בסתם, והו"א דיכול בעל התנור לומר הואיל וחד תשמיש לתרווייהו ודאי מחל בעל הכירה לבעל התנור המותר של התנור קמ"ל דאפ"ה לא, מחל וצריך להוסיף מעות: (יז) כקטן כגדול תשמעון, שיהא חביב עליך כו'.

בפ"ק דסנהדרין (דף ח') כקטן כגדול תשמעון אמר ר"ל שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה למאי הלכתא אילימא לעיוני ביה ומפסקיה לאמתו פשיטא אלא לאקדומי דין של פרוטה שבא לפניך וחזר ויבא לפניך דין של מנה הקודם לפניך הקדם לחתכו. ולפי הנראה דלשון ר"ל שאמר חביב עליך הוא מיותר, אלא דר"ל קמ"ל דל"ת דהך כקטן כו' קאי אדסמיק ליה דהיינו לא תכירו פנים דקאי על אנשים גדולים וחשובים ועליהם מזהיר הכתוב כקטן כו', שע"ז קשה ל"ל תשמעון לא היה לומר אלא כקטן כגדול, דהיינו לא תכיר פני הגדול, אלא דעל הדין קאי דין קטן כדין גדול, ומלת תשמעו מזהיר על שיכנסו דבריו באזניך כחושק לשמוע, וע"ז מפרש אח"כ מהו החיבה אי לענין עיוני ביה היטב קודם הפסק פשיטא דהא כבר כתיב ושפטתם צדק סתם, אלא לענין הקדמה, וא"ל למה מפרש לענין הדין הא גם על האנשים יכול לפרש כן לענין הקדמה, דזה אינו דהא באמת אין דין הקדמה בין אנשים דהא קי"ל ת"ח קודם לע"ה ודין יתום ואלמנה ג"כ קודמין לשאר דינים אלא כאן מיירי באנשים שוים רק החילוק בין דין קטן לגדול, ובזה מבוארים דברי רש"י וחסר כאן מלת כתרגומו, ר"ל דגם התרגום אמר מילי זעירא כרבא ולא תרגם גברא זעירא ובספרים שלנו כתוב אח"כ, ד"א כקטן כגדול תשמעון כתרגומו שלא תאמר זה עני כו', ושם אין ענין להך כתרגומו, וראיתי מפרשים ע"ז דברים כמעייילי פילא בקופא דמחטא, אלא ט"ס יש כאן ושינוי מקום להך כתרגומו, ויש מוחקים אותו לגמרי ולי נראה לשנות מקומו וטעות כזה רגיל בדפוס שראה מלת כתרגומו אחר תשמעו הראשון וטעה והדפיסו אחר השני: לא תגורו מפני איש.

לא תיראו, לא שמזהיר שלא יעות משפט בשביל המורא דהא כתיב ושפטתם צדק, אלא מזהיר שבשעת משא ומתן בדין לא יהיה לך מורא ותכבוש יצרך לפסוק כהוגן דא"כ לא

יטה לבבך לחפש אחר חובתו ותטעה לזכותו: תקריבון אלי, על דבר זה נסתלק ממנו משפט בנות צלפחד. הא דנקט בנות צלפחד ולא משפט פסח שני ומשפט המקושש, נראה דעיקר התרעומת על משה מצד הלשון שאמר תקריבון אלי, לשון קריבה משמע שאני מוכן ומזומן לפסוק אותו ואין חסר רק ההקרבה אליו, שזה לשון מעלה כמד"א פלוני קרב אצל השררה משא"כ באינך שזכרנו לא נאמר בהם לשון קירוב אלא עמדו ואשמעה או כי לא פורש מה יעשה לו, וע"כ היה כאן עונשו בלשון הקרבה גבי בנות צלפחד דכתיב ויקרב משה את משפטן לפני ה'.

וע"ז אמר וכן בשמואל כו' דגם שם חטא בלשון הרואה ונענש ג"כ בלשון רואה שנאמר אל מראהו כנ"ל נכון: (יט) המדבר הגדול והנורא, שהיו בו נחשים כקורות. אע"ג דהענן היה הורג לפניהם נחשים ועקרבים מ"מ שם המדבר הוא נורא מחמת שיש בו נחשים שמזיקים אחרים: (כב) וישיבו אותנו דבר, באיזה לשון הם מדברים.

נראה דנ"מ לשמא יבואו לאיזה עיר ולא יגידו שהם מא"י שהם בכלל לא תחיה כו' ויכירום מחמת הלשון (כג) שנים עשר אנשים גו', מגיד שלא היה שבט לוי עמהם. הרבה מקשים הא מפורש זה בפרשת שלח לך שלא מנה שבט לוי בכלל, ונכנסו לדחוקים.

ואיני יודע מאי קושיא דהא כל משנה תורה היא נאמרה תחלה ולכך נקרא משנה תורה שחזרה ונשנית בערבות מואב. ואם מ"מ שייך כאן קושיא, נראה די"ל דהך איש, אחד לשבט, קאי על הך דקאמר ותקרבוני אלי כולכם ותאמרו אלי, דמשמעותו שגם שבט, לוי היו בכלל האומרים נשלחה מרגלים אלא שמשה לא שלח משבט לוי, קמ"ל איש אחד לשבט דלא היה שבט לוי בכלל האומרים נשלחה, וה"ק איש אחד מרגל לשבט אשר בקש דבר זה לשלוח: (כה) ויורידו אליו, מגיד שא"י גבוהה מכל הארצות.

קשה הא כבר ידענו זה ממאמר יוסף מהרו ועלו אל אבי כדפירש"י פרשת ויגש א"י גבוהה מכל הארצות, ותו מנלן מכל הארצות שמא דוקא מהמקום שהיו שם לחוד היא גבוהה, ותו דשמא לא כל א"י גבוהה שמא אותו המקום לחוד הוא גבוה ולא שאר א"י, ותו למה לא יליף כאן מן ויעלו, וע"ז י"ל דשמא בשביל ההר שהיה שם אמר כן אלא מדאמר אח"כ אל נחל אשכול ולשון נחל הוא עמק ואפ"ה אמר ויורידו ש"מ שא"י גבוהה כו', אבל נראה לתרץ הכל דיליף מדאמר ההרה ולא אמר איזה הר וכי הר אחד היה שם בשלמא בספר יהושע שאמרה רחב ההרה לכו, שם לק"מ דהיא הראתה להם ההר, או דלא היתה צריכה להראותו אלא שפשוט שילכו בדרך שבאו שם, משא"כ כאן, אלא ע"כ דכל א"י נקרא הר נגד שאר ארצות ע"כ אמר סתם ההרה דהיינו א"י כולו.

וא"ל א"כ ל"ל דבר זה בפרשת ויגש, לק"מ דשם אין כאן יתור בפסוק אלא דרש"י מפרש שם לשון ועלו שהוא לשון עלייה מחמת שא"י גבוהה כו', ואי משם לחוד הו"א דוקא אותו המקום לחוד ע"כ קמ"ל יתור, וזה מכוון בלשון רש"י דלעיל לא זכר לשון מגיד כמו שזכר כאן, אלא ע"כ כדפרישית דכאן יש יתור מגיד דבר זה אבל לעיל אינו אלא פירוש הפסוק לחוד וא"ל א"כ לילף כאן מן ההרה דהו"א אה"נ דא"י כולה הוה הר אלא מנלן דבשאר ארצות לא היה ג"כ הר, ע"כ יליף מן ויורידו, דכל הולך מן ההר הוה ירידה, וא"ל דילמא לכאן לחוד דא"כ ההרה ל"ל: (כז) בשנאת ה' גו' משל למלך כו',

קשה דרש"י נקט התרעומת משום דא"י היא בית הבעל והכתוב אומר, לתת אותנו ביד האמורי ואי הא לאו הוא.

ויש לומר דה"ק ודאי אם היה הקב"ה בעזרנו לא היינו יראים מן אנשי א"י, דאנו רואין שהש"י שונא, אותנו מאחר שחלק לנו בית הבעל, ממילא תהיה המלחמה שלנו דרך הטבע בלי ישועת ה' ממילא נותן אותנו ביד האמורי כי אנה אנחנו עולים כו' פירוש כיון שאנו רואים השנאה מחמת שהוציא ממצרים שהיא בית שקיא: (מו) ותשבו בקדש ימים רבים י"ט שנה, ז"ל הרא"ם הרב ר' מיוחס טען על דברי רז"ל שאמרו י"ט שנה ישבו בקדש ואמר אם כדבריהם נמצאו ל"ח שנה אלו מתחילין מט"ב של שנה שנייה כשנגזרה, הגזירה וכלין עד ט"ב של שנת הארבעים, וא"א לומר כן לפי שבאותו הזמן היו ישראל בהר ההר שהרי באחד באב מת אהרן ובכו אותו שלשים יום ונלחמו עם מלך ערד ואח"כ נסעו מהר ההר ומשם ועד נחל זרד ה' מסעות, לפיכך א"א לומר כן והמקום ימחול לנו.

פירוש מאחר שישבו בקדש ברנע י"ט שנה א"כ ע"כ שפירוש והימים אשר עברנו מקדש ברנע עד אשר עברנו את נחל זרד ל"ח שנה אינו מיום נסיעתם משם אלא או מיום בואם לשם שהוא בכ"ט בסיון כדאיתא בתענית או מט"ב שנגזרה בו הגזירה, ויתחייב מזה שיהא התשלום ל"ח שנה שעברו בו את נחל זרד בט"ב או בכ"ט סיון, וזה א"א שהרי באחד באב הבא אחריו מת אהרן בהר ההר ואחר כמה מסעות עברו את נחל זרד.

אבל זו אינה טענה דאיכא למימר דהאי ל"ח שנה בשנים שלימות קאמר, השתא לק"מ משום דבכ"ט בסיון או מט"ב שבאו שם עד ר"ח תשרי שבאו בנחל זרד היו שלשים ושמנה שנה שלימות וחדשים, והכתוב לא חש למנות רק השנים השלימות, עכ"ל הרא"ם: ב (א) ונפן ונסע המדברה, שאילו לא חטאו כו' וא"ל הא בקשו ממלך אדום לעבור דרך ארצו ולא הניחם, י"ל דלולא החטא היה הקב"ה נותן בלב מלך אדום להניחם.

ועפ"ז יש לתרץ מה שקשה במה שאמר בפרשת חקת שאמר מלך אדום פן בחרב אצא לקראתך שפירש"י אתה מתגאה בקול כו' אף אני כו' דקשה מה תועיל לו ברכת החרב כיון שיש לישראל ברכת הקול שאז אין הידים ידי עשו. ולק"מ דמלך אדום חשב בלבו למה לא הוליד הקב"ה את ישראל דרך אחד עשר יום שהוא בקיצור אלא שקלקלו מעשיהם כמו שפירש"י ריש פרשה זו א"כ יתקיים בי והיה כאשר תריד כו' ממילא ברכת חרב שלי תגבר עליכם: דרך ים סוף, דרך יציאתן ממצרים.

זה פשוט שלא חזרו ממקום שהיה סביב הר שעיר בדרומו של א"י לאחוריהם לים סוף שהיה במקצוע דרומית מערבית דלא מצינו זה, אלא דכך היה. ויתישב ג"כ מה שקשה על דבור שאח"כ פנו לכם צפונה לרוח מזרחית כפירש"י דמשמע שבשעה שסבבו הר שעיר נצטוו לפנות לצפון להתקרב לא"י, ובפרשת מסעי פירש"י שהוצרכו לסבב כל דרומה של ארץ מואב ואח"כ הפכו לצד צפון.

ולק"מ דתרי פניות לצפון היו, דהיינו שארץ מואב לא היה בשטח אחד עם ארץ אדום אלא אדום לא היה קרוב לא"י כמו מואב בצד דרום א"י, ובמקום שהיה סוף רוחב אדום

התחיל מואב, וכשסבבו את כל הר שעיר בדרום באורך שלה נצטוו שיפנו עצמם לצד צפון, דהיינו שילכו בצד מזרח של הר שעיר ושניהם לצפון, עד שהגיעו למואב ורצו ללכת ברוחב של מואב לא"י, ולא הניחם מואב וחזרו והפכו פניהם למזרח והלכו בדרום ממערב למזרח כמו שהלכו ממצרים דרך ים סוף ממערב למזרח, וכן הלכו אצל הר שעיר תחילה.

רק שבסוף שעיר פנו, לצפון כמו שזכרנו, ועכשיו פנו פעם שנית לצפון והלכו במזרח מואב עד סיחון ועוג. וא"ל למה לי פנייה הראשונה, דעכ"פ הרויחה בפנייה ראשונה כל רוחב אדום ועכשיו היו קרובים טפי לא"י אותו חלק של רוחב אדום, נמצא דמה שאמר הקב"ה פנו לכם צפונה, פירושו שתצטרך עכ"פ לפנות עוד פעם שנית לסבוב את מואב במזרח ותתחיל הפנייה לא"י ברוחב אדום ותחזור למזרח אצל מואב ותסיים הפנייה אחר שתהיו במזרח מואב שנאמר ויבאו ממזרח שמש עד ארץ מואב, פירושו ושם פנו לרוחב מואב עד סיחון ועוג, כנ"ל: (י) האמים לפנים וגו' אתה סבור שזו רפאים כו'.

הרמב"ן הקשה מה בכך שהוא של אברהם הא כתב רש"י עצמו שקיני קניזי וקדמוני שתיים מהם לבני לוט, ולמה אמר שרפאים אינה של אברהם מאי שנא מקיני וקניזי שהם של אברהם ואפ"ה נתן שניהם לבני לוט ויש לתרץ דבפרשת לך לך כתיב לזרעך אתן את הארץ וחשב שם קיני וקניזי וקדמוני כו' ואת הרפאים, ופירש"י שם והשלשה שהם אדום ומואב ועמון והם קיני וקניזי וקדמוני ועתידים להיות ירושה לישראל שנאמר אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם ואת הרפאים ארץ עוג כו', הרי שרש"י תיקן שם מה דקשה היכן נתקיימה הבטחה זו ותירץ דאדום ומואב ועמון עתידה להתקיים כמפורש בפסוק, אבל רפאים לא מצינו שנתקיים לישראל אלא דהיינו עוג שנתקיימה.

וא"כ אמר כאן רש"י שפיר לא תהא סבור שזו שישבו בה האמים לפנים זו רפאים הנזכר בהבטחת אברהם ובזה לא מצינו שום פסוק שתתקיים לעתיד, וא"כ יש לישראל לומר על ידינו תתקיים הבטחה זו ונכבוש אותה, לזה אמר הקב"ה למשה לא זו היא רפאים שנתתי לאברהם ותרצו אתם לקיים אותה, דרפאים אלו כבר נתתי לבני לוט, והם נכללו בשם נחלת בני עמון כמוזכר כאן אחר זה, ומה שנזכר בהבטחת אברהם לעיל לזרעך אתן הרפאים היינו מלכות עוג שנתקיימה כבר, ממילא ברפאים דכאן אין לכם כלום והוא כמו קיני וקניזי, וכן כוונת רש"י בפסוק שאחר זה גבי עמון, שפירש"י, ההוא יקרא ארץ רפאים זו היא שנתתי לאברהם.

כנ"ל ברור ופשוט, ומאד תמהני על רבינו הגדול הרמב"ן שלא הרגיש בזה. והרא"ם תירץ קושיית הרמב"ן כפי הנזכר בספרו ולי אין כאן קושיא מעיקרא: (יז) וידבר ה' אלי וגו', לא נאמר וידבר אלא ויאמר כו'.

בפרק יש נוחלין (דף קכ"א:) איתא האי מילתא בלשון זה, אלי היה הדבור, ופרשב"ם שלא היה כל ל"ח שנים פה אל פה כבתחלה, וכן פירש"י בתענית (דף ל'): שלא היה הדבור עם משה ביחוד וחיבה, ואע"ג דמקמי הכי כתיבי קראי דאית בהו וידבר, אפ"ל שלא היה הדבור עם משה פא"פ אלא בחזיון לילה, וכך הם דבריו פה שכתב לא נתייחד עמו הדיבור בלשון חבה פנים אל פנים כו'.

ומ"מ יש תימה דאמאי כתב כאן לא נאמר וידבר אלא ויאמר, דאדרבה לשון ויאמר הוא לשון רכה וידבר הוא לשון קשה. ויש דוחקים עצמם לומר דלשון קשה הוה לשון חבה, זה בכה וזה בכה, אבל כל מה שאומרים בזה הוא אינו מסתבר, ותו קשה בזה דהגמרא מוכיח מלשון וידבר שלא אמר ויאמר ולמה אמר בגמרא אלי היה הדבור, דאם זה קושיא מה תעשה בכל התורה במקום שאמר וידבר, ותו דאם לשון וידבר מורה על יחוד הדבור פא"פ למה הוצרך בגמרא לומר אלי היה הדבור הא כבר ההוכחה שלא אמר ויאמר, למה הוצרך לומר אלי היה הדבור: ונ"ל דודאי דברי רש"י כמו שהוא בגמרא וכאן הוא אמת, דהיינו דלשון דיבור שייך אצל פא"פ, שכן מצינו כמה פעמים ודבר ה' אל משה פנים אל פנים, וכן פה אל פה אדבר בו, אבל בלשון אמירה לא מצינו גבי פא"פ, ואין אנו צריכין לתת טעם לשינוי הלשונות בין וידבר לויאמר, אלא דאנו הולכים אחר מה שכתובה, כדרך הגמרא בכל דוכתי לומר דבר זה הוא כך וכך שכן מצינו במקום אחר, ה"נ אמר כן דמשתמו אנשי המלחמה למות היה דבר ה' אלי, כלומר פא"פ ואלי היה הדבור ממש.

ומפני שעכשיו קשה שיש שינוי בנבואת משה דבזמן ל"ח שנה היתה שלא דרך פא"פ ואח"כ היתה פא"פ מה טעם לזה הלא במשה עצמו לא היה שינוי, ותירץ ללמדך שהשכינה שורה בשביל ישראל דוקא, וקשה ע"ז והא בדורו של אחאב ושאר מלכים ירבעם וחבריו היו להם נביאים והיו רשעים גמורים המלכים והדורות, ויש לתרץ דודאי הנביאים עצמם הם תמיד במעלה אחת אלא במה שהשי"ת מגלה להם עתידות לגלות לישראל אין דבר זה רק בשביל ישראל דהיינו בשביל קיום שלהם שורה שכינתו עליהם בדרך זה, ואם הם רשעים אולי ישובו, וכן שאר שליחות לצוות להם דבר מה: (כה) תחת כל השמים, למד שעמדה חמה למשה ביום מלחמת עוג.

רש"י מיירי כאן בסיחון ומזכיר עוג ובפרק אין מעמידין (דף כ"ה) פירש"י עצמו במלחמת סיחון ונראה דקשה לו כפל הבטחה על סיחון שאמר אח"כ פעם שנית ראה החלותי תת לפניך את סיחון כו', ותו קשה במ"ש פחדך ויראתך על פני העמים תחת כל השמים, דמשמע כל העמים שהם תחת השמים והיינו כולם ובאמת לא היה פחד משה רק על סיחון ועוג כי לא נלחם רק עמהם אלא דהך תחת כל השמים לא בא לרבות כל העמים ולא מיירי הך על פני העמים אלא על סיחון ועוג, והך תחת כל השמים קאי על הנס דהיינו שעשה לך נס שיהיה נגלה תחת כל השמים וזהו העמדת החמה, ומש"ה נקט רש"י במלחמת עוג ובאמת היתה גם בסיחון, אלא דשם לא ללמד על סיחון עצמו עמדה דראה כבר מפלת סיחון באותה שעה דנאמר לו ראה החלותי תת לפניך את סיחון אלא ללמד על מלחמת עוג שתהיה אח"כ בסמוך שגם שם יהיה לו נס זה, ומש"ה נקט רש"י מלחמת עוג, ועיין אחר זה וקשה ממה שנאמר ביהושע כשעמדה לו חמה ולא היה ביום ההוא לשמוע ה' בקול איש כו' והא כבר היה לעולמים בימי משה, י"ל דגבי משה היה כן מצד הקב"ה כי משה לא ביקש ע"ז, משא"כ ביהושע שביקש על זה כמפורש שם, ע"כ אמר ולא היה כיום ההוא לשמוע ה' בקול איש: (לב) ויצא סיחון, לא שלח בשביל עוג כו' צריך לימוד לזה, דמנלן לומר כן דמאי שנא מעוג שנזכר שם ויצא עוג מלך הבשן כו' ואפשר לתרץ זה דכאן נזכר תחילה החלותי תת לפניך את סיחון כו', למה לו להזכיר שנית סיחון די היה לו לומר ויצא לקראתנו כו' משא"כ בעוג שלא הוזכר תחילה.

אבל יותר נראה לתרץ ע"פ מה שכתבנו בסמוך דקשה כפל הבטחה עבור סיחון אלא דמרמו גם על עוג, מש"ה ניחא כאן דההבטחה היתה על מלחמת סיחון לחוד ומלחמת עוג לחוד, רק יש חשש לשניהם יחד דישתתפו ביחד ואז צריך זכות יותר לנצחם לזה באה הבטחה זו גם על השותפות, וע"ז אמר הכתוב שהיו גבורים כ"כ שלא היו צריכים לשותפות ויצא סיחון לחוד וא"כ ל"צ להבטחה על שותפות כיון שסיחון נפל שוב אין לך דאגה: ג (יב) ואת הארץ הזאת, האמורה למעלה.

רש"י הפך לפרש המאוחר בפסוק קודם המוקדם דהיינו שהוא יקרא ארץ רפאים קודם ואת הארץ \* כדי, להודיע הנפקא מינה במ"ש שארץ ההיא נקרא ארץ רפאים שניתנה לאברהם, ומתרץ שהוא לענין ירושת ישראל משא"כ ברפאים אחרים לבד מזו בפרשה שנזכר בפרשת מואב היא של בני עמון ומואב, וע"כ סמך לזה ואת הארץ הזאת ירשנו כלומר שמותר לנו לירש כדי של"ת א"כ למה אמר עד נחל ארנון הא כל הארץ עד חרמון נקרא רפאים והם מותרים, לזה אמר שלא קאי עד נחל ארנון אלא לענין שנתתי לראובני כו', אבל לענין היתר ירושה הוה עד הר חרמון כמו שזכר לעיל: \*\* (כן היתה הגירסא לפני הרב ז"ל, אבל לפנינו מועתק כסדר וכן מעתיק הרא"ם) \*\* פרשת ואתחנן (כג) ואתחנן.

אין חנון בכל מקום אלא לשון מתנת חנם. כתב הרא"ם והשואלים מן נח מצא חן בעיני ה' שלא היתה מתנת חנם כי נאמר אחריו צדיק תמים היה בדורותיו, טועים הם בין חן לחינון כי חן בכ"מ ענין אהבה וחיבה ולא מתנת חנם ולי נראה דגם שם היא מתנת חנם דאף, על פי שנזכר שם שהיה צדיק כו' מ"מ העולם נדון אחר רובו (קדושין מ"ו) ואמרינן נמי בפרק החובל (דף צ"ב) בהדי הוצא לקי כרבא, ואם כן גם נח היה ראוי ללקות עמהם אלא שנח מצא חן בעיני ה', והוא ג"כ מתנת חנם: לפי שאמר לו וחנותי את אשר אחון.

יש לדקדק אם לא בא רש"י אלא לפרש מנין לו למשה לבקש מתנת חנם מה שאינו מן הדין קשה למה סיים רש"י א"ל בלשון ואתחנן שזה יתור לשון ברש"י. אלא נראה דלפי פירש"י זה לא הוזכר תפלה דואתחנן קאי על לשון חנם וחסר בפסוק שהתפלל ע"ז, וכן משמע ממ"ש ד"אזה אחד מעשר לשונות של תפלה משמע שלפירוש ראשון אין כאן לשון תפלה, ואם כן על כרחך צריך לומר דהכי קאמר דאני הוא שאתחנן, כלומר שאני הוא בעל החנם, וזה שייך אם נזכר במקום אחר בכתוב שיהיה אחד שיהיה בעל מקבל מתנות חנם, וע"ז שייך אני הוא האיש ועלי אמר הכתוב ההוא, וע"ז קשה היכן הוא אותו הכתוב, ואמר לפי שאמר וחנותי את אשר אחון דהיינו שיהיה אדם אחד שאחונן אותו במתנת חנם, ע"ז אמר ואתחנן כלומר אני הוא אותו האיש.

כנ"ל נכון: בעת ההיא כו' דמיתי שמא הותר הנדר. צריך לתרץ כפל לשון כי דמיתי הוא לשון ספק דהיינו דמיון ולא ממש, ואח"כ אמר שמא, הוא ספק שני, והיה לו לומר דמיתי שהותר הנדר.

ותו דיש כאן סתירה זה את זה, דלפי מה שאמר שמא הותר הנדר משמע דאילו ודאי הותר לא היה מתפלל על זה ואח"כ אמר פתח להיות מתפלל אע"פ שנגזרה גזירה, ודא



ודאי קושיא היא ותו במ"ש שמא הותר הנדר קשה ממ"נ אם הותר הנדר א"צ תפלה למשה איש האלהים, כי בודאי לא גרע משאר ישראל, ואם לא הותר אז לא מהני תפלה.

ונ"ל לתרץ דתחילה אמר שאני מתפלל שראיתי שאחר הגזירה שעל ישראל אמרת הניחה לי ורמזת לי שתפלה מהני, ממילא ה"נ מהני. וכ"ת שאני התם דהקב"ה עצמו הראה פתח לתפלה במ"ש ועתה הניחה לי משא"כ כאן, לזה אמר שמא הותר הנדר ע"י שכבשתי ארץ סיחון ועוג, נמצא שאין לי פתח גדול מזה שתפלה מהני לבטל הנדר וא"ל מנליה לרש"י שאמר משה שמא הותר דילמא אמר ודאי הותר, זה ל"ק דא"כ אתה החלות למה לי כיון דאין כאן נדר פשיטא שיבוא לא"י, ותו תפלה למה לי אלא ע"כ לומר דה"ק דאתה החלות במקום שודאי יש פתח אלא דכאן יש ספק אם יש שם פתח, ע"כ אמרתי אולי יש כאן פתח דמהני תפלה וע"כ אני מתפלל שלא יהיה עיכוב מצד תפלה שלי: לאמר זה אחד מג' מקומות, הביא זה כאן כי קשה מ"ש השי"ת אל תוסף לדבר הא לא זכר משה כלל מן הוספת דבור, וע"כ לומר שהקב"ה ידע מה בלב משה עוד לדבר, א"כ גם קודם התחלת דברי משה היה לו להקב"ה לומר אל תדבר מזה כלל, ע"כ הביא זה דאמר משה איני מניחך עד שתודיעני אם תעשה את שאלתי אם לאו, דקשה מאי איני מניחך ע"כ לפרש שאיני מניח מלהתפלל כמו ועתה הניחה לי שקאי על התפלה, ה"נ אמר דאם תודיעני אם לא תעשה שאלתי דהיינו שאכניס, את ישראל לא"י אז עכ"פ אתפלל עוד על ראייה בעלמא את הארץ.

והשיב לו הש"י אל תוסף דבר אלי כו', דהיינו שאתה מבקש אח"כ על ראייה בעלמא דדבר זה אני עושה לך בלא תפלה שנית עלה ראש הפסגה וראה כו': (כד) ה' אלהים, רחום בדין. השם של אדני הוא מדת הדין ושם של יו"ד ה"א הוא רחמים וא"כ קשה למה אמר משה אדני תחילה לא כלשון הש"י רחום תחלה, וכן הקשה הרמב"ן, ונ"ל כוונת רש"י ע"פ הגמרא בברכות (דף כ'): כתוב אחד אומר אשר לא ישא פנים וכתוב אחד אומר ישא ה' פניו אליך אמר הקב"ה היאך לא אשא להם פנים אני אמרתי ואכלת ושבעת וברכת והם מדקדקים עד כזית עד כביצה, שמע מינה שהדין נותן אשר ירחם עליהם, ה"נ קאמר רחום בדין כלומר הדין נותן שתרחם עלי כי על תנאי זה נברא העולם כמ"ש רש"י ריש בראשית ראה שאין העולם מתקיים, וא"כ העיקר הוא מצד הרחמים וזה נשאר קיים, ע"כ הקדים רחמים לדין לחזק הרחמים שהם ע"פ הדין: אתה החלות וגו' פתח להיות עומד ומתפלל, פירוש שמצא פתח להתפלל, וכן הוא בספרי אתה החלות אתה פתחת לי פתח שאעמוד ואתפלל, פירוש שמשה חשב כך שזהו פתח גם בכאן דהיינו כמו שבגזירה ההיא היה פתח ה"נ כאן בהתרת הנדר חשב שזה פתח כמו שכתבתי בסמוך: ולפי פשוטו אתה החלות כו' ולא קאי על היתר הנדר אלא קאי על להראות המלחמה, וא"ל אדרבה כבר קבל שכרו כמ"ש יעקב קטנתי מכל החסדים, הכא שאני שאמר שאתה אמרת אחל תת פחדך וכל שיש לו התחלה צריך להיות לו סוף ומבקש אני שהסוף יהיה ל"א מלכים.

והקב"ה לא נתכוין שם רק על ארץ עוג שהוא יהיה הסוף לא ל"א מלכים: (כו) למענכם, בשבילכם אתם גרמתה לי כו' קשה הא מפורש לעיל יען לא האמנתם בי להקדישני ולמה תלה כאן בישראל, וי"ל דהטעם שהיו צריכים להקדיש שם הקב"ה בשבילם כמו

שפירש"י בפ' חקת שיאמרו מה סלע זה ק"ו אנו ואילו לא היו אומרים ולמה העליתונו ממצרים לא היו צריכים לקדוש השם הזה: (כט) ונשב בגיא כו' והכל מחול לך.

קשה דהא כתיב אחר זה כו' כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו כו' ואיה המחילה ולמי מחל כיון שנשמדו כל העוברים ותו קשה במ"ש, ואני לא זכיתי לימחל לי, מגליה הא דילמא לא בא הכתוב אלא להוכיח את ישראל שישמעו אל החקים והמשפטים ויהיה החטא נמחל להם. ותו קשה בפסוק היאך שייך ונשב בגיא לכאן ולשון ונשב בוי"ו משמע דמחובר למעלה נראה לתרץ הכלע"פ מה שפירש"י בזאת הברכה שקברו של משה נברא מששת ימי בראשית מול בית פעור ובא שם לכפר עון פעור, משמע שלא נמחל, וכן בספר יהושע כתיב המעט לכם עון פעור אשר לא הטהרנו.

אלא נראה ע"ד דאיתא בפרק ד' מיתות (דף ס"א) העובד ע"א מאהבה ויראה ס"ל לרבא דפטור ופירש"י מאהבת אדם, וא"כ קשה למה נתחייבו הריגה על עון פעור הלא לא עשו כן אלא מאהבת הזנות עם בנות מואב, וצ"ל דתחילה עשו מאהבה ולבסוף עבירה גוררת עבירה והיו עובדים לפעור כשאר עובדי פעור שכן כתיב ויצמד ישראל לבעל פעור דהיינו דבוקים בו מצד עצמו לא בשביל זנות, וזה היה בקצתם ועליהם נגזר הריגה והשמדה, משא"כ שאר חוטאים בשביל אהבה ודבקים באמת בה' לא נשמדו באותה שעה אלא תלויים ועומדים על עצמותם וניצולו ממיתת ב"ד ומתו קצתם במגפה וקצתם היה להם זכות תולה להם העונש, וע"כ אמר הכתוב כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור, פירוש מצד עצמו לא בשביל אהבה, השמידו ה' אלהיך אבל אתם הדבקים בה' רק שחטאו מצד אהבת חטא, הם חיים כולכם היום אלא עונשם תלוי ועומד, נמצא שהמחילה באותו היום ועונשו תלוי ואח"כ יוכל לעשות תשובה ויהיה נקי ועכ"פ העון עצמו אינו נמחק ומבצבץ והולך, וע"ז אמר שקברו של משה מכפר ומגין עליהם מעונשים.

ועפ"ז שפיר אמר משה כאן ואצו את יהושע כו' אבל אני לא אביא אתכם מטעם ויתעבר, ה' שנזכר קודם לזה, ועוד טעם אחר שלא ליכנס לא"י כי ונשב בגיא מול בית פעור ונצמדתם לע"א ואעפ"כ ואתה שמע ישראל אל החקים וזכיתם למחול המיתה והמחילה תלויה ע"י קבר שלי, נמצא שאני סיבה למחילה שלכם והיה בודאי כ"ש שאזכה למחילה שלי ואעפ"כ לא זכיתי לזה.

כנ"ל ביאור הענין והמשך הפסוקים, וז"ל התוס' בספ"ק דסוטה (דף י"ד) בשם מדרש אגדה וז"ל בכל שנה בעת שחטאו ישראל בבנות מואב באותו פרק בית פעור עולה למעלה לקטרג ולהזכיר וכשהוא רואה קברו של משה חוזר ושוקע שמשה רבינו שקעו בקרקע עד חוטמו וכל שעה שעולה חוזר ונשקע למקום ששקעו משה רבינו עכ"ל: ד (ב) לא תוסיפו כגון חמש פרשיות בתפילין.

יש לדקדק מאי שייכות יש לאזהרה זו בכאן אצל חטא פעור, ותו קשה בפסוק, ל"ל לשמור את מצות ה' אלהיכם דהא כבר אמר זה אל החקים אשר אנכי מלמד אתכם כו'. ונראה דכאן בא להזהיר דרך כלל שלא יסמוך אדם על חכמתו לבקש טעם למצות השי"ת כמו שעשה שלמה שאמר לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו אני ארבה נשים ולא יסירו לבבי כדאיתא בבבא מציעא (דף קט"ו) משום דדרש טעמא דקרא אלא אפילו כאביגיל

ולא דרשינן טעמא דקרא ואפילו ר' יהודה דמקיל שם היינו היכא דהכתוב עצמו מפרש הטעם כמו בזה ולא יסור לבבו אבל במקום שאין מפורש הטעם אלא אתה מבקש טעם מעצמך ובשביל זה לפעמים שאין טעם זה תרצה לשנות הדין, זה אסור לכ"ע וע"כ אמר הכתוב להזהיר ע"ז, ועשה בזה שני חלוקות דהיינו בעשה ולא תעשה, ואמר תחילה במצות עשה דהיינו אשר אני מצוה אתכם לעשות ותרצה לומר מדעתך כיון שדבר זה ניהא להקב"ה אני אוסיף בו כמ"ש גבי ברכת כהנים אוסיף בברכה להם, ע"כ אמר ע"ז אל תוסף ואין לך לילך אחר מחשבתך, ואח"כ אמר במצות ל"ת כגון ענין שלמה שגרע מצות לא ירבה כו' מכח מחשבה שלו, ע"כ אמר לא תגרעו ממנו לשמור והיינו לשמור מצות ה' דכל השמר פן ואל אינו אלא ל"ת ואתה רוצה לגרעו מפני טעם שלך לא תעשו כן, וע"ז אמר עיניכם הרואות דפרעו עצמם מפני שהיו סבורים שהלכו אחרי הטעם שלא יכבד את הע"א אלא רוצה לבזותה ופרעו עצמם נגדה ואפ"ה השמידם הקב"ה, ואתם הדבקים תמיד לא יזונו מן הקב"ה אפילו בזה מכח טעמכם חיים כולכם היום.

וענין זה סמכה תורה לכאן דשייך על מה שאמר וחזקהו ואמצהו שלא ירך לבו לומר כו' דהיינו שלא ילך אחר מחשבות לבו לשנות ממאמר הקב"ה בשביל שכלו. ודבר זה הוא כפתור ופרח לפי ענ"ד: (ו) כי היא חכמתכם וגו', בזאת תחשבו חכמים.

תיקן בזה שמשמעו דהחקים והמשפטים הם החכמה והבינה לעיני העמים וזה אינו דהא החוקים הם דברים שאין להם טעם ואוה"ע מונין את ישראל לומר מה טעם כמו שפירש"י ריש חקת, וא"כ למה אמר שיהיה זה לחכמה בעיני אוה"ע, ע"כ פירש דקאי על האנשים דלא יהיה לכם מזה דאנה שאוה"ע יחשבו אותנו לשוטים בשביל החוקים האלו אלא מבטיח אני אתכם שבזה יהיה לכם מעלה במה שאתם מקיימים אפילו דבר שאין לו טעם ואינם מהרהרים אחרי מי שמצוה אותם ותולין החסרון בעצמם לומר אמת הם החקים אלא שאנחנו אין מבינים הענין, וע"כ סיים לומר ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, דתיבת רק הוא מיעוט, והיינו שהגוי הגדול הזה הם, חכמים ונבונים רק שהחסרון מצדנו, ועפ"ז אמר אח"כ שפיר רק השמר לך ופירש"י אם תעוותו אותם תהיו נקראים שוטים ש"מ דתחילה היה הדאגה שתקראו שוטים והבטיחם ע"ז רק שבשביל זה תהיו שוטים, ובזה מתורץ לשון רק השני שהוא מיעוט דהיינו שממעט מה שהיה לכם דאגה תחלה: (יד) ואותי צוה וגו' ללמד אתכם תורה שבע"פ.

דל"ת דקאי ג"כ על תורה שבכתב דהיינו שאר מצות חוץ מ' דברות, ודייק לה לפי הנראה מלשון ויכתבם דמשמע דאלו נכתבו אבל מה שאותו צוה אין לכתוב אותם והיינו תורה שבע"פ דדברים שנתנו בעל פה אסור להיות בכתב. וא"ל א"כ שאר מצות היכן הם, י"ל דהכל נכלל בעשרת הדברות כמו שפירש"י בפרשה ומביא ראיה מאזהרות שכתב רבינו סעדיה: (יט) ופן תשא עיניך, להסתכל בדבר.

דקשה מה זו אזהרה שלא ישא עיניו השמימה והא הראיה אינה ברשות האדם כמ"ש טור או"ח סי' א' דדוד היה מתפלל בשביל זה העבר עיני מראות שוא, אלא דכאן מזהיר שלא תשא עיניך כדי לכוין בזה ולתת לב לטעות אחריהם: (כו) העידותי בכם, הנני מזמינם להיות עדים, לשון עדות לא שייך על מה שלא נעשה וג"כ אין לפרש דעל ההתראה שאני עושה לכם עכשיו יהיו הם עדים דא"כ חסר כאן או מלת התראה כי

העידותי אינו אלא עדות, או תאמר שהוא מלשון התראה בו כמו והועד בבעליו ויהיה חסר מלת עדים, ע"כ פירש הנני מזמינם להיות לעתיד עדים, והך הזמנה היא בעצמה התראה, דאל"כ למה אני מקדים, מה שעתיד להיות אלא שזהו התראה כנ"ל, אבל א"ל דלא נתכוון רש"י אלא לתרץ דבר זה לחוד דכיון דלא נעשה המעשה אין שייך עדות, אלא צ"ל דעל העתיד קאי דיהיו אח"כ עדים דא"כ לא הוה סיים רש"י שהתירתי בהם דהתראה מאן דכר שמיה אלא כדפרישית: ה (ה) לאמר, מוסב על דבר ה' עמכם.

דאי, לאו הכי אין פירוש למלת לאמר דדוקא סמוך, לדבור או לאמירה שייך לאמר, אלא דקאי על מה שנאמר דבר ה' עמכם והיינו דבר ה' פנים אל פנים לאמר אנכי ה' אלהיך וכל מה שאחריו, אלא שהפסיק ביניהם אנכי עומד לומר שלא כל הדברות דבר ה' פנים בפנים אלא אנכי ולא יהיה לך ובזה מתורץ למה לא אמר מוסב על ראש הפסוק הזה עצמו שאמר להגיד לכם את דבר ה' לאמר, דא"כ היה קשה וכי משה אמר כל הדברים והלא אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, וא"ל הא כשהוא מוסב על דבר פנים אל פנים נמי תקשה וכי כל הדברות נאמרו ע"פ הקב"ה והא לא שמענו אלא שנים, זה ל"ק דלהכי באמת הפסיק לומר אנכי עומד כו' כדי לפרש דמשה שאמר פנים בפנים לא קאי אלא על שני דברות: ז) על פני, בכל מקום שאני שם.

דל"ת דדוקא בארץ ישראל שנאמר ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה תמיד וגו' אלא גם בכל העולם אין מקום ריקן בלי השפעת השי"ת שם, וא"י יש לה מעלה, שהנהגה שלה לא ע"י מלאך אלא הקב"ה בעצמו ויש כאן להקשות דבפרשת יתרו לא פירש"י אלא פירוש הד"א שמביא כאן ולא פירוש זה. ונראה לתרץ דבאמת יש ב' לימודים על על פני כמו שמביא כאן, והפירוש השני הוא יותר קרוב לפשוטו ע"כ הביא לעיל פירוש השני דכאן ולא הפירוש הראשון כי היכי דלא תקשה מנלן הפירוש הראשון דילמא אין לנו אלא הפירוש השני, אבל כאן שהיו מול בית פעור כמ"ש לעיל בסמוך וגם שם הזהיר בעל פני ודאי אפילו בח"ל יש איסור ע"ז, ע"כ מביא כאן שני הפירושים הנ"ל, ובזה מתורץ למה הביא רש"י פירוש זה על על פני הא כתב אחר זה עשרת הדברות כבר פירשתיים: (יב) כאשר צוך כו' במרה.

בפ' ר"ע (פ"ז): הקשו התוס' מנלן דבמרה דילמא כאשר צוך בפ' המן דנזכר שם דיני שבת, ותירצו דכיון דגבי כיבוד אב ואם נאמר ג"כ כאשר צוך וע"כ היינו במרה ע"כ אמרו גם כאן כן. ותמהתי לכאורה דאין כאן קושיא דהא מרה היתה קודם פ' המן ונקט הקודם, ולק"מ דהא דאמרין במרה נצטוו על שבת הוא מחמת דלא מצינו ציווי קודם מתן תורה אלא מכח שהיו שם שאר ציוויים, וע"ז הקשו דילמא בפ' המן היה הציווי ולא במרה דבפ' המן נזכר בהדיא שבת אבל גבי כיבוד אב דאין שום מקום בהדיא מסתבר טפי דבמרה היה עם שאר ציוויים: (טו) וזכרת כי עבד היית, על מנת כן פדאך שתהיה לו עבד ותשמור מצותיו צריך טעם למה תלה יציאת, מצרים בלהיות עבד להקב"ה מאי שנא משאר מצות.

ונראה דה"ק בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת ב"ו דאילו ב"ו הפודה עבד מן רבו ודאי עושה כדי שיהיה לו עבד וישתעבד בו, אבל הקב"ה פדה ישראל ממצרים שעבדו שם עבודת פרך ועשה אותם לעבד, בלי עשיית מלאכה אלא אדרבה לשבות ממלאכה ביום

השבת ובזה יהיו לו עבדים. ובזה מתורץ מה שאנו אומרים בכל יו"ט זכר ליציאת מצרים כגון ר"ה יו"כ שבועות, ומה זכר ליציאת מצרים בהם, ולפי מה שכתבתי ניהא דבמה שנצטוינו לשבות בהם מכל מלאכה אנו עבדים שלו, ובזה נזכר החסד של יציאת מצרים שהיו שם עבדים ע"י מלאכה כבידה.

וז"ש רש"י שתהיה לו עבד ותשמור מצותיו, כלומר שע"י שמירת המצות שלא נעשה מלאכהנהיה לו עבדים ונקבל שכר, וזהו חסד עליון ב"ה: (יז) ולא תנאף, אין לשון ניאוף אלא בא"א. כפל פירוש זה כאן ללמדנו דין חדש דהיינו אע"ג דלא נאמר לא תחמוד אלא באשת רעך מ"מ יש איסור חימוד אפילו בפנויה וזה ילפינן מהכא דכתיב גבי חימוד לאו שני שנאמר ולא תתאוה ואע"ג דשם לא נזכר אשה מ"מ מדאמר ולא תתאוה בוי"ו משמע דמיירי ג"כ באשה, וה"ק קרא באשת חבירו יש ב' איסורים, אחד מכח הרהור זנות, והשני מכח דאסור לחמוד הרהור החמוד, מצד דבר שאינו שלך כי גוף האשה שלה ואתה חומד למה שהוא של אחר כמו שמצינו לענין ז' מצות בני נח דאסור ביאת פנויה שלא מדעתה מצד איסור גזל שגזל את גופה כשאר עניינים כגון ביתו ועבדו יש בו איסור אחד בחמוד, ונלמד מזה דבפנויה איכא ג"כ איסור חמוד דלא גרע מביתו, ואמר רחמנא באשת חבירו יש שני לאוין בחימוד לא תחמוד ולא תתאוה, משא"כ בדברות ראשונות לא נאמר אלא לא תחמוד הו"א כיון דנזכר באשת רעך לא תחמוד וכלל עמה ביתו ממילא באשה פנויה מותר לחמוד ועדיף מביתו, ע"כ כפל רש"י כאן דגם בפנויה יש איסור חימוד מכח לא תתאוה, ע"כ אמר רש"י כאן דיוקא אין לשון ניאוף אלא בא"א, פירוש איסור ניאוף שיש עליו מיתה אינו אלא בא"א אבל איסור חימוד שאין בו מיתה הוא אפי' בפנויה אבל לעיל לא נתכוון רש"י לדיוק אלא לפשוטו דאין ניאוף בפנויה.

כנ"ל נכון: (כד) ואת תדבר אלינו, התשתם את כחי כנקבה וע"כ אמר ואת לשון נקבה לא ואתה כמו שאומרים לזכר וצריך ביאור למה אמרו ישראל ואת תדבר וכאילו התישו הם כחו בכוונה ורצון. ונראה דבאמת אף קולו של משה היה בו כביכול קול הקב"ה כמ"ש משה ידבר והאלהים יעננו בקול, ופירש"י שקול הקב"ה מסייע לתת בו כח שמגביר והולך, והיו ישראל עדיין יראים מתגבורת הקול אפי' במה שידבר משה, ובקשו שידבר משה בקולו של עצמו לא בסיועת קול הקב"ה.

ובזה יש לתרץ מאמר הכתוב דבר אתה עמנו ואל ידבר עמנו אלהים דקשה כפל דודאי אם ידבר משה עמהם א"צ לסיים ואל ידבר עמנו אלהים, אלא כדפרישית דאל ידבר עמנו אלהים, אפילו בקול שלך כי חזק הוא ממנו, וע"כ אמר התשתם את כחי כנקבה, שכל זמן שהיה קולו של הקב"ה מסייעו ומגבירו היה נחשב לזכר שמשפיע לנקבה משא"כ כשאין שם אלא קול של עצמו הוא דומה לנקבה שמקבלת מזכר כן היה משה מקבל מן הקב"ה כנקבה, משא"כ אם הקב"ה מסייע בקולו הוא כאילו הקדוש ברוך הוא אמר בעצמו ב"ה וב"ש: (ז) ובשכבך, יכול אפילו שכב בחצי היום כו' דבר זה צ"ע לפרשו כי אין לו פירוש כמשמעו, שתחלה למד מן ו' למעט שכב ביום וזה אין מובן ממי למד כן.

ותו מה שלמד מן ובלכתך בדרך הי"ל ללמוד זה על שכב בחצי היום תחלה. ונראה פירושו דלכאורה קשה ל"ל בשבתך כו' ובלכתך כו' הא סגי לומר בשכבך ובקומך אלא דכולהו צריכין דובקומך לחוד לא משמע זמן קימה ע"כ צ"ל ובלכתך בדרך ללמד דהך בקומך אינו בשעת הליכתך מביתך לדרך שהוא בשחרית וכדרך רוב הנוסעים בדרך וא"כ גם בשבתך בביתך נמי כן.

וה"ק תחלה יכול אפילו בחצי היום ת"ל ובקומך והך בקומך יכול אפילו בחצי לילה ת"ל בלכתך בדרך כמו שזכרתי, וא"כ גם בשכבך היינו בשבתך בביתך היינו זמן שכיבה שלילה זמן שכיבה אבל מן בשבתך בביתך אין שום הוכחה על זמן שכיבה אלא עיקר הלימוד מן בדרך כמו שזכרתי ואי לא בשבתך כו' הו"א דבדרך לא קאי אלא לפרש ובקומך.

וראיתי דרכים שונים בזה ואינם נכונים לענ"ד: (ח) והיו לטטפת כו', טט בכתפי שתיים אין הפשט שהתורה תדבר בלשון כתפי ובלשון אפריקי ח"ו לומר כן, אלא טט הוא לשון הקודש אלא שאין אנו יודעים פירושו ואמרינן כיון שמצינו בלשון כתפי ואפריקא שטט הוא שתיים ופת הוא שתיים אמרינן דגם בלשון הקודש הוא כן, וכן מצינו בהרבה מקומות שיש בלשון הקודש ובלשון לעז פירוש אחד: (יב) מבית עבדים כו' ממקום שהייתם עבדים דל"ת שהיו, עבדים באותו מקום שהוציא ישראל משם אלא מתחת יד פרעה הוציאם, וכן פירש"י בפ' יתרו במ"ש אנכי כו' מבית עבדים וראוי לתרץ על מה הקפידה תורה ע"ז הא אדרבה אם היו שם תחת עבדים והוציאם משם היה החסד גדול טפי שהוציאם משפלות עמוקה לגדולה ונראה דנ"מ מזה בענין איסור ע"ז דהיינו שלא לעבוד לצבא השמים ולשרים של מעלה בלתי לה' לבדו.

דהו"א כשם שישאל היו משועבדים לפרעה ולעבדיו כך יהיו בשעת חירותם עבדים להקב"ה ולשרים של מעלה, כי כביכול יהיו תחת יד הקב"ה ושריו כמו שהיו תחת יד, פרעה ושריו, ע"ז אמר שגם כשהייתם במצרים לא הייתם נקראים עבדים אלא לפרעה שקנה אתכם במה שהיו ניזונים ברעב במצרים, אבל מצרים אע"פ שהיו מעבידים בהם זה לא היה ע"פ הדין אלא גזל בעלמא.

, ואין שייך לומר שהוציאם משם ולא הוה אלא כמציל מפי הארי, וא"כ גם בהקב"ה כביכול יהיו כן שהוא אדונינו ע"פ הדין ולא עבדים לעבדים שהם שרים של מעלה, והאדבר זה ריש עשרת הדברות דאיירי באיסור ע"ז, וכן כאן אמר השמר לך פן תשכח את ה' ופירש הרמב"ן דמזהיר על ע"ז דהיינו שאמר לפני זה ובתים מלאים כל טוב שהיה מותר להם קדלי דחזירי וכל האיסורים בשעת כבוש הארץ והו"א גם ע"ז והא מותר בעת ההיא ע"כ מזהיר השמר לך שלא תשכח את ה' אלהיך, וע"כ אמר כאן מבית שהייתם עבדים לפרעה ולא לעבדיו כן תהיו תחת יד הקב"ה את ה' אלהיך תירא ואותו דוקא לבדו תעבוד ולא לעבדיו שלמעלה ח"ו זה נ"ל נכון מאד בס"ד: (יג) ובשמו תשבע.

אם יש בכך כל המדות הללו כו'. דקרא בשמו תשבע אין לו פירוש אחר, דא"ל שהיא מצות עשה כמ"ש לפני זה ואותו תעבוד, זה אינו דמאי מצוה יש בזה וכי לא סגי שלא ישבע כלל, ול"ד לאותו תעבוד דלא סגי בלאו הכי.

וא"ל ג"כ, דקמ"ל איסור שלא ישבע באלהים אחרים אלא בשמו הא כבר הזהיר אפילו הזכרה בעלמא שנאמר ושם אלהים אחרים לא תזכירו, אלא ע"כ קמ"ל, שיש חילוק בזה בשבועת הקב"ה עצמו שיש איסור זולת אם יהיו בך כל המדות הללו אז יש היתר: (ד) כי יסיר את בנך מאחרי, בנו של כותי כו'.

בקדושין (דף ס"ח) אר"י משום רשב"י אמר קרא כי יסיר את בנך מאחרי בנך הבא מישראל קרוי בנך ואין בנך הבא מן הכותי קרוי בנך אלא בנה, ופירש"י כי יסור לעיל מינה כתיב את בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך וסמ"ך ליה כי יסיר את בנך מדלא כתיב כי יסיר את בתך משמע דבן הנולד לכותי מבתך קאמר שיסירנה הכותי ושמעין דבן בתך אפי' מן הכותי קרוי בנך ומדלא כתיב נמי כי תסיר את בנך דנשמע מינה דקפיד נמי קרא בביתו לא תקח, לבנך משום כי תסיר את הבן הנולד לה מבנך אלמא בן הכותי אינו קרוי בנך אלא בנה, וכתב רש"י עוד בנך הבא מישראלית קרוי בנך לאו מקראי דייק לה אלא ה"ק מדלא קפיד קרא אבן הנולד ממנה ש"מ בנך מישראלית קרוי בנך אבל בנך מן הכותית אינו קרוי בנך, אמר רבינא, ש"מ בן בתך הבא מן הכותי קרוי בנך לימא קסבר רבינא כותי ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר פירש"י דאתא לאשמועין דלא שדינן בתר כותי ואם נתגייר יהא מותר לבא בקהל אלא בתר ישראלית שדינן ליה וכיון שבעבירה נולד הו"ל ישראל פסול, ומשני נהי דכשר לא הוה ממזר לא הוה פסול מיקרי, פירש"י נהי דשמעין מינה דכשר לא הוה כו' ממזר מיהו לא תשמע מינה עכ"ל.

והא דפירש"י לאו מקרא דייק, לה כו' לא קאי אמאי דאמר בנך הבא מישראלית קרוי בנך, דזה ודאי, מקרא מלא הוא כפירש"י לעיל מזה אלא אסיפא דהיינו אין בנך הבא מן הכותית קרוי בנך דזה לא נלמד אלא מדלא קפיד קרא ע"ז. והרא"ם הבין דארישא קאי ומש"ה האריך לתרץ דברי פירש"י מקושיות התוספות על רש"י, מה חידש רבינא, ודברי שגגה הם וא"צ להאריך מזה, ועל קושיית התוס' על רש"י מה חידש רבינא, נ"ל דלאו קושיא היא דהמקשן דמקשה נימא קסבר רבינא כו' הוא הקשה קושיית התוספות מאי קמ"ל רבינא, אלא ע"כ דקמ"ל דקרוי בנך וממילא הוה ממזר, ומשני דזה לא קמ"ל רבינא אלא דקמ"ל דפסול מיקרי, ודוק בלשון רש"י ותמצא שכן כוונתו.

זה נ"ל ברור: פרשת עקב (יב) והיה עקב תשמעון, אם המצות קלות כו' לכאורה יש, לפרש דפירוש לשון עקב בכל מקום שכתוב אחריו איזה שכר פירושו לשון בעבור, עקב שמע אברהם בקולי ובשאר מקומות, אלא דכאן א"א לפרשו כן דאין לשון זה אלא אם כבר עשה אחד איזו מצוה אמר עליו לשון זה דרך גמול על העבר, וכן פירש הרא"ם אלא דקשה דהא פרשה זו לקמן כתיב עקב לא תשמעו בקול ה' אלהיכם והיינו להבא.

ונראה כוונת רש"י, דקשה שהתחיל הכתוב בקיום המצות שהוא חייב עליהם וסיים ואהבך, כו' מה טעם באהבה זו בשלמא באהבת ישראל להקב"ה הוה שפיר במה שאמר לעיל ואהבת את ה' אלהיך כדפירש"י שם שתהיה עבודה להקב"ה אבל אהבת הקב"ה לישראל מה היא הא ודאי יש שכר הרבה בקיום המצוה ולא יתן לו הקב"ה יותר ממה שמגיע לו אלא ודאי שהש"י יתן לו שכר יותר מהראוי מכח אהבה ולמה יהיה כן באמת, ע"כ פירש"י אם המצות קלות כו' פירוש שאתה תעשה מה שאין חוב ברור עליך כ"כ דהיינו מצות קלות שאדם דש בעקביו ואין עליך חוב, לעשותם אלא לפנים משורת הדין

אז תזכה ג"כ לחיבה יתירה מן הקב"ה יותר על המגיע לך מקיום המצות מדה כנגד מדה: ושמר ה' וגו', ישמור לך הבטחתו.

תיקן בזה ב' דברים, האחד דל"ת ושמר הוא דבוק למה שלפניו כלומר אם עקב תשמעון וגם ושמר לך, כו', וגם ואהבת וכו' אז תהיה ברוך כו' זה אינו אלא אז ושמר כו' ועוד תיקן דל"ת מ"ש אשר נשבע לאבותיך דמשמע דהשבועה רוצה לקיים וזה אינו תלוי באם עקב תשמעון דהשבועה חייב לקיימה אפילו אם לא תשמעון, על כן פירש על ההבטחה קאי דהיא בשבועה היתה לחזק ההבטחה בלי מניעה משום צד וההבטחה היא על מנת אם עקב תשמעון כו' (י) כי תאמר בלבבך כו' ולא יתכן לפרשו כו' לשון אלא דהא פשיטא דלא שייך עליהו לא תירא, רק לשון אי היה קצת הו"א לפרשו וגם זה אינו, ופירש"י סוף גיטין דא"כ הוה אם תאמר כן לא תירא מהם הא אם לא תאמר תירא מהם עכ"ל, ותמוה הוא דהא בלאו הכי א"א לפרשו בלשון אי, דהיאך שייך לומר אם תאמר כן אל תאמר כן, וכן אין שייך לומר אל תירא כיון שכבר אמר כן או נתיירא איך יאמר ע"ז אל תירא וכבר נתיירא, אלא הוא לשון שמא ואז שפיר י"ל יש ספק אם תאמר כן אני מורה לך שתחזיק בצד שלא תירא: (כב) פן תרבה עליך וגו' והלא אם עושין רצונו של מקום כו'.

יש לתמוה דבפ' משפטים כתיב ג"כ ורבה עליך חית השדה ושם לא פירש"י, כלום. , ויש מתרצים בדחוקים רחוקים.

ולי נראה דאין כאן קושיא כלל דלעיל כתיב פן תהיה הארץ שממה ורבה עליך חית השדה אין שייך להקשות קושיא דכאן והלא אם עושים כו' כי הקב"ה נתן לאדם את הבחירה להיות צדיק או רשע, ע"כ חס הש"י על ישראל אולי יבחרו יצר הרע וירבו חיות השדה, אבל כאן כתיב לא תוכל כלותם מהר דהיינו לא יהיה יכולת קשה, ע"ז הא הבחירה בידינו ולמה אמר שבודאי לא תוכל, ע"כ פירש שגלוי לפני הקב"ה שעתידין לחטוא וזה תירוץ נכון ואמת: אלא שגלוי לפניו כו' יש מקשין מה הרויחו ישראל, במה שלא ירבו, חית, השדה והעכו"ם ישארו בארץ דאם יחטאו ישראל יזיקו אותם העכו"ם.

ונל"ת דפורעניות שבא על ידי החיות גרע טפי דהחיה מועדת להזיק טפי מן האדם ועוד נראה לתרץ ע"ד הגמרא דפ"ק דפסחים (דף ה') שאין צריך לבדוק חמץ בגל משום סכנת עקרב ומקשינן והא שלוחי מצוה אינן נזקין ומשנינן היכא דשכיח היזקא שאני, ומביא ראייה משמואל שאמר ושמע שאול והרגני הרי חזינן דבמקום דיש היזק דשכיח לא מועיל אפילו שליח מצוה ה"נ כאן דאם תהיה הארץ שממה יהיו שם רבוי חיות דרך הטבע ויזיקו ואין הצלה אלא בתשובה גדולה כי אין הצלה דרך נס, משא"כ היזק שע"י עכו"ם אינו דרך הטבע דרוב פעמים שאין העכו"ם מזיקים ואדרבה דדרך שמטיבים עם ישראל אלא שהחטא גורם שיזיקו לנו, ואפשר שע"י תשובה קצת ניצול מהיזק שלהם, וע"כ לא תהיה הארץ שממה ולא יהיה רבוי חיות דרך הטבע, ואע"ג דאמרינן חיה רעה באה לעולם כו' היינו דוקא בשביל עבירות גדולות דחשיב שם שבועת שוא וחילול השם משא"כ כשיש שכיח היזק דהיינו שהם במדינה אז הם מזיקים אפילו בשאר עבירות וצריך תשובה גדולה: ה (ד) לא בצקה, לא נפחה כבצק כדרך הולכי יחף.



מקשין דהא בכי תבא כתיב ונעלך לא בלתה מעל רגלך הרי שהיו להם מנעלים אלא שלא בלו כדרך שאומר גבי שמלתך וכאן אמר שהיו יחפים. שמעתי רבות בזה ולא לרצון לפני.

ונ"ל דודאי היו להם מנעלים ונתגהצו ג"כ ומכח הגיהוץ לא בלו כמו השמלות מכח ענני הכבוד אלא שלמטה ממש שהוא דבר מאוס אפילו, אם תאמר שהיה גם למטה ענני כבוד מ"מ לא היה שם גיהוץ מכח הענן במקום מדרך כף רגל כי הענן הוא כבוד השכינה ואין לייחס שם במקום מיאוס, אלא צ"ל שלמטה לא היה, להם שולים במנעליהם והיו יחפים שם אלא שע"ג הרגל היה להם מנעלים נמשכים מן המנעל שעל ברכיהם ולמטה ואותו חלק אינו מקום מיאוס ונתגהץ מכח הענן, וע"ז אמר בפ' כי תבא ונעלך לא לא בלתה מעל רגלך היינו החלק שעל גב הרגל היה כמו שמלותך הנזכר שם, אבל למטה היו יחפים שלא יתגהץ שם נמצא מתקיימים שני הכתובים כנ"ל בזה נכון בס"ד: (ח) זית שמן זיתים העושים שמן.

תיקן בזה דל"ת דמשבח הארץ במה שיש שם שמן זית נמצא עיקר היחוס הוא מציאות השמן וזה אינו שבח גדול באמת כי יש מקומות רבים שמביאים לשם שמן זית אף שאינו גדל שם, ותו דהול"ל שמן זית ולא זית שמן, אלא דעיקר השבח הוא, עץ הזית שגדל שם ונעשה ממנה שמן וממילא גם ודבש ה"פ התמרים שדבש נמשך ממנו לגדל לשם.

ועיין פ' כי תבא: ט (א) גדולים ועצומים ממך, אתה עצום והם עצומים ממך. בפרשת ואתחנן כתוב ג"כ להוריש גוים גדולים ועצומים ממך ולא פירש"י כן.

נראה לתרץ דלעיל ל"ק דדי הוא רבותא לומר שתירש גוי גדול ועצום ממך ואע"פ שאין להם בעצמם מעלה מצד עצומם כנגד שאר העמים מ"מ כיון שעכ"פ הם עצמם חזקים יותר מכם זהו חידוש, אבל בכאן יש קושיא דהכתוב מספר אח"כ מה היא עצימותם דאמר ערים גדולות כו' עם גדול ורם כו' דהכתוב סותר דברי עצמו דתחילה אמר שהם עצומים ממך דמשמע שאין חיזוק שלהם אלא לנגדך ולא משאר עמים ואח"כ משבח אותם נגד כל העמים שמסיים מי יתיצב לפני בניענך, לזה פירש אתה עצום נגד כל העמים ואפ"ה הם עצומים ממך, ונותן טעם לזה שיש להם מעלה מצד ערים שלהם שהם תקיפות ומצד עצמותם שהם בני ענק ואתה אע"פ שאתה עצום מבני ענק מ"מ אין לך מעלה של הערים שאתם חונים על השדה וא"כ יש ב' מעלות להם ואפילו הכי אתה מורישם: (יח) ואתנפל וגו'.

באותה עליה נתעכבתי מ' יום. עיין מה שכתבתי בפרשת כי תשא: ואמר לו למשה סלחתי כדברייך זה הלשון לא נמצא אלא בפרשת שלח לך גבי מרגלים אלא דמוכח הוא דאמר לשון זה דהא פירש"י על כדברייך דמתחילה היתה בשביל שלא יאמרו מבלתי יכולת כביכול וההיא תפלה עצמה עשה משה בתפלה של עון עגל שאמר למה יאמרו מצרים כו' וא"כ מ"ש זו מזו, אלא ודאי שבשעת תפלה של עגל אמר באמת ג"כ לשון זה סלחתי כדברייך ולא נכתב בפ' מרגלים אלא בשביל תוספת מאמר הנזכר לשם ואולם חי כו' כנ"ל: ומנין שנתרצה ברצון שלם.

פירוש שבשעה שאמר לו פסל לך היה רצון כדפירש"י לפני זה אלא דרצון שלם לא היה עד יוה"כ. והקשה הרא"ם לקמן הא האחרונים לא היו ברצון שלם כי אם ביוה"כ ואינן דומין לראשונים שיהיו כולם שוים לטובה ונ"ל לתרץ דבאמת היה גלוי לפני הש"י, שתהיה מחילה שלימה בסוף ע"כ היו לפניו לרצון כל הארבעים יום האחרונים אלא שלא נתגלה עד יוה"כ: ובאהרן התאנף ה' לפי ששמע לכם.

לאפוקי דלא חטא בעגל, ויש לתמוה דהרי ה' הכרח לו ויבן מזבח לפניו ויבן מזבוח לפניו שהרגו את חור שלא שמע להם כדפירש"י בפ' כי תשא וא"כ כוונתו היתה לשם שמים ולכל הפחות היה נחשב לעושה עבירה לשמה כההיא דיעל עם סיסרא כדאי' בנזיר (דף כ"ג:). ואין בידי לתרץ אלא בדרך זה דהיה לו לאהרן להתפלל שיהפוך הקב"ה את לבבם ולא עשה כן אלא שמע להם לעשותו מכח מורא ממה שהרגו את חור, ובזה מתורץ למה היה כילוי בנים הא כתיב ובנים, לא יומתו על אבות ומה דאמרינן בגמרא כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם לא שייך כאן מבני אהרן.

ולדידי ניחא שאחזו מעשה אהרן שלא התפללו ג"כ כמו אהרן: (א) בעת ההיא כו' ולא זהו ארון שעשה בצלאל וכן פירש"י בפ' בהעלתך ששני ארונות היו ומה שאמר וארון ברית ה' נוסע לפניהם זה היוצא עמהם למלחמה וכו' שברי לוחות היו מונחים. וק"ל דמשמע דשברי לוחות היו מונחים בפני עצמן לא עם הלוחות האחרונים ביחד ובפ"ק דבבא בתרא (דף י"ד) אמרינן שהלוחות ושברי לוחות היו בארון אחד, ורש"י פירש שם בהדיא שהשברי לוחות היו מונחים תחת הלוחות.

וצריך לתרץ דמתחלה בארוננו של משה היו מונחים שברי לוחות וגם הלוחות השניים ואח"כ בארוננו של בצלאל לקחו משם הלוחות השניות ושמו אותם בארון של בצלאל והשברי לוחות הניחו בשל משה ולא נטלוהו משם והוא שיצא עמהם למלחמה, כנ"ל בזה: אך קשה לי כיון שבארון של משה שהיה קודם של בצלאל הוקשה למשה היכן אתן הלוחות ואח"כ בארון של בצלאל לא הוקשה למשה היכן אתן הכלים כל שלא היה המשכן עד שבצלאל הקשה קושיא זו ומכח זה הודה לבצלאל, ולפי מה שפירשתי בפרשת פקודי מתורץ דבר זה ע"ש.

והרמב"ן כתב על מ"ש רש"י ששני ארונות היו שזה דברי יחיד במס' שקלים ורבנן אמרי אחד היה וארון שעשה משה נגנז כשנעשה ארון של בצלאל כדין תשמישי קדושה, ובק"מ הקשה ע"ז שהרי כתיב וארון ברית ה' נוסע לפניהם כו' וכתיב ונסעו הקהתים נושאי המקדש דמשמע שהקהתים נושאי הארון היו הולכים בתוך המחנות אלא דודאי ששני ארונות היו כדפירש"י שם שאותו של משה היו שברי לוחות מונחים בו.

ויש לתרץ לרבנן דבשעת נסיעה היו נושאי ארון מקדימין לפנייהם ובשעת חנייתן הכניסו, לתוך המחנות אל המשכן אחר שהוקם, והא דאמר שם בפרשת בהעלותך שהחנייה והנסיעה היו שוין היינו הדגלים אבל לא הארון: (ז) ומן הגדגדה וכו' לומר שקשה מיתתן של צדיקים כו'. יש לדקדק למה זכר כאן ויכהן אלעזר בנו תחתיו מה שייכות יש לזה כאן, ותו שכבר נאמר זה בפ' חוקת.

ונראה דרמז כאן דאע"פ שאין צדיק נפטר מן העולם עד שיש אחר תחתיו כמו שלמדו מפסוק וזרח השמש ובא השמש ותרצה לומר שאינו קשה כ"כ מיתת הצדיק או שאינו נולד צדיק אחר קמ"ל דאפ"ה קשה מאד הוא ומדמהו לשברי הלוחות שאע"פ שנתנו לו לוחות אחרים מ"מ קשה הוא, וע"כ אמר כאן ויכהן אלעזר בנו תחתיו אע"פ שנתכהן כהן אחר תחת אהרן ואפ"ה קשה הוא כמו שזכרנו: (יג) לשמור את מצות ד', ואף היא לא לחנם.

צריך ביאור מהיכא תיתי לומר כן שלא יהא ח"ו שכר לעושי רצונו, ותו קשה בפסוק דמתחיל לעשות דבר קטן שאמר מה ה' אלהיך שואל, מעמך כי אם ליראה דמילתא זוטרתי היא וסיים ללכת בכל דרכיו ולא הבה כו' ולא נשאר כלום חסר ממה שצריך. ונראה דפירוש הפסוק הוא שלא יאמר האדם מי הוא זה שיוכל לעשות כל הצריך עבודת הקב"ה, ועוד יש לטעות ולומר שאין שכר אלא לעושה מעשה הטוב דהיינו עשיות שבתורה כי כן דרך מלך ב"ו ליתן, שכר לפועלי רצונו למעשה אבל לא בשב ואל תעשה וה"נ באותן שיושבים בטל ואינם עושים עבירות מה שכר יש להם קמ"ל בזה תחלה שאין הש"י מבקש ממך רק היראה שבשים לבך ליראה את ה' ותו לא אלא מן מחשבת היראה שלך ימשך ללכת בכל דרכיו ולא הבה אותו ואינו צריך, לחשוב ולדאוג ע"ז והיינו במצות עשה שע"ז אמר ללכת בכל דרכיו ואח"כ אמר על מצות ל"ת, דהיינו לשמור את מצות ה' דכל השמר אינו אלא ל"ת וסיים ע"ז לטוב לך, וכמו שארז"ל כל מי שבא עבירה לידו ואינו עושה נחשב לו כעושה מצוה ויש לו שכר כאילו עשה מצוה, וע"כ נקט רש"י לשון זה ואף היא לא לחנם כלומר אף ביושב בטל מן העבירה שלא כדרך ב"ו: (טו) בכם.

כמו שאתם חשוקים כו'. בדבור זה שינה פעמים בלשונו מלשון הכתוב, דבפרשה כתיב בכם ולא ככם בכ"ף הדמיון ורש"י נקט כמו שאתם כו', ותו בפי' כתיב כיום הזה ורש"י נקט היום הזה בלא כ"ף הדמיון.

ונראה לתרץ שניהם בענין אחד, דלכאורה יש לפרש ויבחר בזרעם בכם כהיום הזה דכמו שכיום הזה אתם חשוקים כן תהיה לעולם ממילא יהיה בכם בלא דמיון אלא אתם עצמכם תהיו חשוקים לעולם בלי שום תנאי ושיוור, ופירוש זה אינו דהא האמת לא היה כן דבטלה החשוקה בעוה"ר אח"כ, אלא צ"ל דהכ"ף של כהיום הזה הוה דמיון וה"ק היום הזה אתם חשוקים משמע ולא לעולם נמצא דמ"ש בכם היינו כשם שאתם חשוקים היום הזה כך בחר ה' בכם ודוקא היום הזה ותו לא כי גלוי לפניו ית' שיחטאו אח"כ, כנ"ל נכון.

והרא"ם נדחק בפירש"י בזה: (יז) ואדוני האדונים. לא יוכל שום אדון להציל אתכם.

הא דלא פירש כן על אלהי אלהים נראה לתרץ ע"פ מ"ש הרמב"ן שאלהי אלהים הם מלאכי מעלה ואדוני האדונים כל צבא השמים אשר להם ממשלה בשפלים כו' עכ"ל, וע"כ אין מקום לטעות ולומר שיש אלהים שיצילם כי הם אין אלהים שלהם ומה יטעו אבל אדונים שלהם ממשלה בהם יש מקום לטעות ולומר שהם יצילום כיון שמשועבדים להם, לזה אמר כי הקב"ה אדון של אדונים שלהם ואין כח להם זולתו יתברך ואין

להקשות כיון שיש הוכחה לזה מכח לשון אדוני האדונים היאך יתורץ לשון זה באלהי האלהים דהוכחה לזה מכח דלא איצטריך.

לזה מכח אדוני האדונים דק"ו הוא מאלהי אלהים ולא דקמ"ל דאין להם הצלה מהם: ולא יקח שחד לפייסו בממון רבים מקשים מה ממון שייך לגבי השי"ת הלא הארץ ומלואו שלו היא. ויש מתרצים דקאי על ממון של מצוה שיוציא אדם לעשות אחר שחטא או שבחטא עצמו שעשה כגון גניבה או גזילה ירצה לעשות צדקה מן אותה העבירה, זה אין השי"ת מקבל כלל להיות לו כפרה עבור זה אלא אין מצוה מכבה עבירה אלא הקב"ה גובה כל אחד בפני עצמו מצוה בפני עצמה עבירה בפני עצמה.

וזהו עיקר: (יח) לתת לו לחם ושמלה, ודבר חשוב הוא זה כו', יש לדקדק מאי אולמיה הראיה מיעקב טפי מהכא דהא הכא ג"כ מוכח כן מדשבח הקב"ה הכתוב אהבת השי"ת להגר בלחם ושמלה ונראה דאי מכאן הו"א דאין ראיה דאפשר לומר דמ"ש, כאן לחם היינו כל מאכל כמ"ש רש"י בפ' ויקרא לחם אשה לה' כל מאכל קרוי לחם כמ"ש עבד לחם רב (דניאל ה') והיינו כל הסעודה וכן כל הבגדים נכנסים בתיבת שמלה ע"כ מביא מיעקב שאמר לחם לאכול וגו' דלשון לאכול וכן ללבוש הוא מיותר אלא ע"כ דקמ"ל דאינו מבקש רק לחם לחוד שיהא לי אכילה בעלמא וכן בבגד רק שיהא לי לבישה לחוד וא"כ לחם לחוד וכן שמלה לחוד הוא דבר חשוב שהתפלל עליו ממילא ג"כ הוא לחם ושמלה בלא שאר דברים.

וא"ל מה האהבה דלגר בזה י"ל דאפילו ביעקב אבינו היה צריך להתפלל ע"ז וגבי גר נותן לו ה' בלא תפלתו תחילה, כנ"ל: (כ) את ה' אלהיך תירא כו' אז בשמו תשבע. בפרשת ואתחנן כבר נאמר פסוק זה ונראה דמוסיף כאן ובו תדבק דהיינו לעיל לא קאמר אלא שאז שתירא ותעבוד יש לך רשות להשבע בשמו אבל כאן דמוסיף ובו תדבקון אז מצוה להשבע, שהשבעה לקיים המצוה דאמרינן א"ר גידל מנין שנשבעים לקיים את המצוה (נדרים ח'): יא (י) לא כארץ מצרים היא, יכול בגנותה הכתוב מדבר.

ודאי אין שום סברא לפרש כן דכל הפסוקים מורים על שבח א"י ומרגלים נענשו על שסיפרו בגנות א"י. ונראה דהך גנות הוא מצד טבע הארץ שצריכה גשמים אבל שבח של א"י היא שאם הם יהיו בה ויהיו צדיקים, תהיה טובה מכל הארצות משא"כ בשאר ארצות היא בטבעה טובה ובחד מדרגה קאי הן אם ישראל שם והם צדיקים או עכו"ם דרים שם, וע"כ הזהיר את ישראל שיהיו שם צדיקים.

ת"ל וחברון כו' ממילא אדרבה אפילו בלא ישראל צדיקים שם היא טובה מאד אלא שאם יהיו שם צדיקים תהיה בכמה מעלות טובות עוד עדיפא משאר ארצות, כנ"ל: (יג) שמוע תשמעו, אם תשמע בישן תשמע בחדש. פירש"י פ' כיצד מברכין (דף נ"ז) מה שתחדשו אתם מעצמכם בכל יום מהשתלמדו מן הישן דהיינו מה שלמדתם ממני, ועפ"ז נראה לתרץ מה שקשה על פירש"י אחר זה שיהיה בעיניכם חדשים, והיינו ממה שכתוב מצוך היום, דלמה לא פירש"י כן על מ"ש בפרשה זו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך, ולפי מה שכתבתי כאן ניחא, דבאמת הוה הצווי היום ע"כ אמר שפיר לעיל מצוך היום, אלא כאן דאמר תשמעו בחדש.

דהיינו תזכו לחדש בכל יום שתלמדו וא"כ למה אמר היום והלא אמר תשמעו אע"כ לדדרשה אתיא היום: לאהבה את ד' כו' אלא כל מה שתעשו עשו מאהבה וסוף הכבוד לבוא. אין רמז בפסוק מזה ואין דרך רש"י להזכיר אלא מה שנרמז בפסוק.

ונראה דקשה בפסוק דתחילה אמר לאהבה דוקא ולא בשביל שכר דהיינו כבוד שזכר רש"י לפני זה דהיינו שיקראוהו רב או עשיר ואח"כ אמר ונתתי מטר כו' דמשמע דהמצות הם בשביל הברכה דהיינו עשירות. ומתרץ דאתה תעשה בשביל אהבה לא לשום שכר אבל אני ונתתי מטר ארצכם כו', והיינו שזכר רש"י וסוף הכבוד לבוא ואע"פ שבפסוק לא נזכר הכבוד מ"מ הכלל הוא כך שהכבוד תלוי בעשירות, וע"כ הזהיר אח"כ השמרו לכם כו' דקאי על שלא ירום לבבו וירדוף אחר הכבוד, וזהו שכתב רש"י אח"כ ונתתי מטר ארצכם אתם עשיתם את שלכם אני אעשה מה שמוטל עלי, מבאר אני מה שדברתי בזה: וכן בדוד הוא אומר כו'.

קשה דהיה לרש"י להביא תחילה מדוד שהוא קודם לדניאל, וי"ל דגבי דוד אין ראייה רק לקטורת שתפלה במקומה אבל סתם עבודה דהזכיר כאן מנלן, ע"כ מביא תחילה שאמר לו המלך אלהך די אנת פלח ליה והיינו סתם עבודה, ואי מהכא לחוד.

הו"א דשמא על התורה קאמר דאמרינן כל העוסק בפ' קרבנות כאילו מקריב קרבן אבל תפלה לא, ע"כ מביא מדוד שנזכר בפירוש תפלה: עיזא מהרה וכו', לא היה להם ממי ללמוד. בסוף בראשית פירש"י אע"פ שראה באבדן של דור אנוש שעלה אוקיינוס והציף שלישי עולם לא נכנע דור המבול ללמוד מהם, וכאן אמר שלא היה לדור המבול ממי ללמוד י"ל דכאן קאי לענין ארכא, שדור המבול היו סבורים שכיון שנותן להם ארכא בטלה הגזירה שעליהם, אבל אתם רואים שאע"פ שיש ארכא לא בטלה הגזירה, ע"כ חייבים טפי: (כב) ולדבקה בו כו' אלא הדבק בתלמידים לעיל בפרשה זו בפסוק את ה' אלהיך תירא לא פירש כלום על ובו תדבק, נראה דשם אין שייך להקשות וכי אפשר לומר כן, דה"נ קאמר הכי אם אפשר לך לדבוק בו אז ובשמו תשבע אלא, שא"א לך לדבק בו לכן לא תשבע בשמו משא"כ כאן שמצוה עלינו שנדבק בו, ובפרשת ראה בפסוק ובו תדבקון ופירש"י הדבק בדרכיו לפי שהוא יותר פשוטו מלפרש הדבק בתלמידים, אבל כאן א"א לומר הדבק בדרכיו לפי שנאמר בהדיא ללכת בכל דרכיו דמורה על זה: (כג) ועצמים מכם כו' מה השבח ההוא שמשבח את האמוריים.

לעיל פרשה זו כתב ג"כ אתה עצום והם עצומים ממך ולא כתב שם רש"י ההוכחה שהוכיח כאן. י"ל לפי מה שזכרתי לעיל דאפילו בעצומים מכם לחוד יש ג"כ רבותא אלא דבא לתרץ שם קושיא, ה"נ יש קושיא דאמר כפל והוריש ה' וירשתם גוים גדולים, אלא דתחילה אמר והוריש ה' כל הגוים כי אתם עצומים מהם ואח"כ וירשתם גוים עצומים אפ"ל מכם, וכיון דדבר זה נזכר בהדיא בפסוק ע"כ נקיט רש"י דבר זה: (כה) לא יתיצב איש כו' ת"ל לא יתיצב.

מלשון לא יתיצב אין ללמוד כן, דאדרבה י"ל דה"ק דוקא איש אחד יתיצב, ותו דבריש פרשה זאת כתוב ג"כ לא יתיצב איש ולא פירש רש"י כלום, אלא כאן קשה ל"ל כלל הך לא אתיצב כיון שנכתב אח"כ פחדכם ומוראכם כו' א"כ בודאי לא יתיצב אלא דקמ"ל אפילו אשה, בכשפיה. והו"א דכשפים שמכחישים את פמליא של מעלה לא שייך אצלם

פחד קמ"ל לא יתיצב, ואיש מרבה עוג מלך הבשן פרשת נצבים (כו) ברכה וקללה, האמורות בהר גריזים כו' דלא תטעה לפרש מדכתיב אשר תשמעו ולא, אם תשמעו ודאי אמר ע"ד דאיתא בגמרא בא ליטהר מסייעין לו בא לטמא פותחין לו, וה"ק הברכה עצמה הוא גופה אשר תשמעו וזאת הברכה אשר אתן לכם סיוע פתח אשר תשמעון, וכמו והקללה אם לא תשמעו.

ולכן אמר שאין הפירוש כן דא"כ מאי היום דאמר, אלא אותן הברכות של הר גריזים שעתידין לעשות כן אלא היום שאני מלמדך דמרובה מדה טובה ממדת, פורענות דהברכה אני נותן לך מעכשיו, וזה שאמר את הברכה אשר תשמעו דהיינו על מנת כו' דאיתא בגיטין (דף ע"ד) ובכמה דוכתי דכל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי, וא"כ כאן נמי מתחלת הברכה מעכשיו והוי מעשה קודם לתנאי דאח"כ גומר התנאי והברכה הוא מעכשיו אבל הקללה לא תתחיל רק אחר שלא תשמעו והוי תנאי קודם למעשה, זה החילוק שבין ברכה לקללה אף ע"פ שזמן אחד לנתינה אותם.

כנ"ל נכון כוונת רש"י: (כח) מן הדרך וגו' הא למדת כל העובד ע"ז הרי הוא סר מכל הדרך. כתב הרא"ם אע"פ שמשמעות מן היינו מקצתו ולא כולו, משום דלשון הסרה אינו נופל רק על הסרה מכל דבר כו', והקשו עליו דאיתא פ"ק דהוריות (דף ד') לא תסור מן הדבר מקצת דבר כו' ונ"ל, דהפסוק עצמו מקשה כאן דסתרי אהדדי והוא מפרק לה, דהיינו שתחילה אמר אם לא תשמעו אל מצות ה' דמשמע כל המצות מדלא אמר כל המצוה ואח"כ אמר מן הדרך דמשמע אפ"ל מקצת, ומתוך דשניהם אמת, ללכת אחרי אלהים אחרים, דכל העובד ע"ז אע"פ שמקיים כל שאר מצות הוי ככולו, והאי מילתא קמ"ל קרא.

אח"כ דקדק רש"י לשון ללכת ולא אמר ועבדתם אלהים אחרים, ותירץ אע"פ שאין עובד ממש אלא מודה בה שיש בה ממש הוי ככופר בכל התורה, וע"כ אמר ללכת דהיינו הליכה בעלמא ולא שום עבודה לה': יב (ד) לא תעשון כן כו' א"ר ישמעאל וכי תעלה על דעת שישראל נותצין את המזבחות. קשה טובא דמשמע דר"י לית ליה מ"ש תחילה אזהרה, למוחק ולנותץ.

ובספרי שהביא הרמב"ן איתא דר"י עצמו ס"ל כן, תו למה לא זכר ר"י אלא נתיצת מזבח ולא מחיקת השם שזכר לפני זה. ותו היאך שייך הפסוק שאחר זה כי אם אל המקום למה שקודם לו.

ובג"א פירש דאזהרה דמחיקה א"צ התראה אלא במקום שיש קצת לטעות להתיר המחק כגון שנכתב שלא במקומו ע"כ הוא מוחקו שלא כדרך השחתה קמ"ל דאפ"ה יש אזהרה על זה, וע"כ אין שייך להקשות וכי ס"ד שישראל מוחקים השם וא"ל מאי מקשה ר"י על המזבחות שמא באמת לא הזהיר רק על המחיקה לחוד ולא על הנתיצה, ותירץ דא"כ אין קשר למ"ש כי אם אל המקום כו', בשלמא אי קאי על הנתיצה שפיר יש קשר כמ"ש הרמב"ן שלא תעשו נתיצה למזבח אלא יהיה חשוב בעיניכם עד שתדרשוהו תמיד להביא עולותיכם, אבל על המחיקה אין דביקות להאי, כי אם עם מה שלפניו.

כ"ז הוא דרך הג"א, ואינו מיושב דא"כ מגלן דקאי האזהרה כלל על המחיקה במקום שאין השחתה אלא שנכתב שלא במקומו, דילמא בזה אין אזהרה כלל והאזהרה קאי על הנתיצה לחוד ויבא אחריו שפיר כי אם כו' ומן מחיקה שזכרנו לא דבר הכתוב כלל ואפשר שהוא מותר: והנלע"ד בזה דאין חיבור כלל לכי אם הקודם הן באזהרת נתיצה הן באזהרת מחיקה אלא דוקא לפי דברי ר"י דאמר לא תעשו כמעשיהם כו', ובזה שייך שפיר כי אם כו', דהיינו שלא תגרמו ביטול המקדש אלא אדרבה תרבה בכבודו ומרחוק תדרשו להמקום אשר יבחר ה' כו' ור"ש ור' ישמעאל אין בהם פלוגתא אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ול"פ ושניהם אמת, דאי לא נאמר אלא אזהרת מחיקה ונתיצה לחוד קשה דא"כ אין קשר לכי אם עם הקודם ע"כ צ"ל שלא תעשו כו', ואי להא לחוד קשה מאי לה' אלהיכם דהא לא קאי אלא על שלא יחטאו כמעשה העכו"ם לא שייך בזה לה' אלהיכם אלא לא תעשון לחוד הל"ל, אלא צ"ל דמכוין לא הרת מחיקה ונתיצה, והא דלא נקט ר' ישמעאל רק נתיצה נראה לתרץ בטוב טעם, דלכאורה יש עוד להקשות מאי קושיא הוא וכי ס"ד שישראל נותצין כו' מאי, שנא אזהרה זו משאר אזהרות ולמה לא קשיא ליה על לא תרצח וכי ס"ד שישראל רצחנים, אלא ברור הוא דעיקר הקושיא דודאי התיירוץ הוא בדעת המקשן ג"כ דאין כאן מקשן אלא הוא מותיב ומפרק, דודאי הכוונה על העתיד היא שלא יחטאו ויגרמו חורבן, אלא דבשעת הקושיא היה סבור דמזהיר שע"י עבירות הללו ממש דהיינו מחיקה ונתיצה היה החורבן, וע"ז מקשה ר' ישמעאל וכי ס"ד שישראל ינתצו דאע"פ שעשו כל עבירות לא מצינו שנתצו המזבח אלא אדרבה היה המזבח חביב להם הן בבית ראשון הן בבית שני, ומן מחיקה ל"ק ליה דבאמת מצינו מחיקה בבית ראשון דיהויקים קדר כל האזכרות שבתורה, אבל נתיצת מזבח לא מצינו, ולמה הוצרך להזהיר על זה שיגרמו החורבן, ומתרץ ע"ז דלא על אלא עבירות ממש קאמר אלא סתם שלא יעשה כמעשיהם ויגרמו חורבן.

וא"ל בפסוק במלכים את מזבחותיך הרסו, דכבר פירש"י שם דמיירי מבמת יחיד שהיה מקריב לש"ש אבל ממזבח של ירושלים שלא נהרס מישראל לעולם עדיין לא קאמר: (ה) לשכנו תדרשו זה משכן שילה. פירוש דהאי קרא גופיה על ירושלים כי שם בחר ה', אלא מיתור לשון של לשכנו מרבינן אפילו שילה, ובזה מתורץ מה שקשה דהא פירש"י לקמן על באחד שבטיך דהיינו בחלקו של בנימן ולמעלה הוא אומר מכל השבטים כו' דהא כאן מיירי בשילה אלא כמו שזכרתי דכאן מיירי בתרווייהו: (יד) באחד שבטיך כו' בחלקו של בנימן.

כתב הרא"ם היינן אליבא דמ"ד ירושלים נתחלקה, לשבטים אבל למ"ד לא נתחלקה צ"ל דאמר שבטיך היינו שילה. אישתמיטתיה דברי התוספות, בפרק מרובה בסופו, כתבו דלמ"ד לא נתחלקו פירושו שחלק בית המקדש נתחלק אלא שחזרו וקנו כל ישראל ממנו ונתנו לבנימן דושנה של יריחו בעדה כדי שיהיה לכל ישראל חלק בבית המקדש, אלא דקשה ל"ל לרש"י לומר כשקנה דוד כו' האבלאו הכי יש לומר דכ' שבטיך היינו שחזרו וקנו ממנו כמו שזכרנו: (טז) רק הדם לא תאכלו, אע"פ שאמרתי לך שאין בו זריקת הדם.

הקשה הרא"ם הא כתיב באחרי מות כל דם לא תאכלו פירש"י יכול במוקדשין הכתוב מדבר כיון שנאמר במ כי הדם הוא יכפר חולין מנין ת"ל כל דם אפילו חולין א"כ ל"ל כאן איסור, בפסולי מוקדשין, וי"ל דהו"א דדוקא בחולין שהם תמימים וראויים להתקדש אסור אבל כאן שמיירי בקדשים שהוממו דלא תניא כלל להתקרב לקרבן אימא מותר קמ"ל.

וראיתי בספר אחד שמקשה בשם מהר"ם יפה שמקשה א"כ חולין שהוממו יהיה מותר, ותירץ שזה נלמד, במה הצד והאריך בזה. ולי אין כאן קושיא כלל דאנו רואים, שאסרה תורה בקדשים תמימים וגם במומן א"כ כיון שכלל הכתוב בכל דם גם חולין ממילא הוה חולין שוה, לקדשים לגמרי ואפילו בהיקש שאין מפורש אמרינן אין היקש למחצה, כ"ש במה שהשוה בפירוש בפסוק חולין לקדשים: תשכנו כמים, לומר לך שא"צ כיסוי.

כתב הרא"ם לא שמעתי פירושו והלא אין הכיסוי נוהג אלא בחיה ועוף כדכתיב ציד חיה או עוף חיה ועוף אין בהמה לא. ותפסו עליו רבים דאשתמיט מיניה תלמוד ערוך בפרק כיסוי הדם (דף פ"ד) אומר נמי בהמה בכלל חיה לכיסוי אמר קרא על הארץ תשכנו כמים מה מים לא בעי כיסוי אף בהמה לא בעי כיסוי, הרי דאי לאו האי קרא הו"א דבעי כיסוי אף בבהמה: (כ) כי ירחיב וגו' למדה תורה דרך ארץ כו'.

נביא תחילה הסוגיא דפרק קמא דחולין (דף י"ו) דתניא כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך ואמרת אוכלה בשר ר' ישמעאל אומר לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאווה (כשיבואו לארץ הותרה להם בשר ע"י תאווה בלא הקרבה) שבתחילה במדבר משהוקם המשכן היו נאסרים בלי הקרבה למזבח משנכנסו לארץ ישראל הותר להם בשר תאווה מפסוק זה וזבחת כו'.

וא"ל כיון דכי ירחיב כו' מיירי בהיתר תאווה ל"ל אח"כ כי ירחק כו', נראה דכי ירחיק הוא טעם למה שאמר שאין איסור תאווה אפילו לקרובים למקדש ולפני אותן הרחוקים, כן נ"ל, ותו אמרינן דתניא כי ירחק ממך המקום כו' וזבחת א"ר עקיבא לא בא הכתוב אלא לאסור בשר נחירה שבתחילה הותרה בשר נחירה משנכנסו לארץ נאסר להם בשר נחירה שנאמר וזבחת ואמרינן שם דלר"י לא הותר בשר נחירה מעולם ולר' עקיבא לא נאסר בשר תאווה מעולם ופירש"י דלר' עקיבא קרא דבכל אות נפשך תאכל בשר לא אתא להורות היתר בשר תאווה אלא כדדריש ראב"ע למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון.

ונראה לי דגם לר"י יש לימוד זה של ראב"ע מכח הפסוק זה דכי ירחיב דאל"כ כי ירחיב ל"ל אלא הרחבת תיאבון ועושר קאמר, אלא דמ"מ עיקר קרא דזבחת אתא להיתר תאווה ולשון ירחיב מלמד דרך ארץ, אבל ר' עקיבא ס"ל דמעולם לא נאסר בשר תאווה ועיקר הפסוק בא ללמוד דרך ארץ לחוד.

ולפ"ז שפיר פירש"י כאן כו' ישמעאל דעיקר הפסוק להתיר התאווה אלא דלשון כי ירחיב מלמד דרך ארץ. והרא"ם הקשה על רש"י דתחילה פירש הרחבה היא הרחבת עושר ואח"כ פירש הרחבת גבול.



ולוי אין כאן קושיא כלל וכולו כדברי ר' ישמעאל אתיא כמו שזכרתי: (כב) אך כאשר יאכל וגו' אינך מוזהר לאכול בטהרה. לא הבנתי למה נקט דבר זה הא בהדיא כתיב הטמא והטהור כו' ופ"ק דחולין שם אמרינן דאפילו בשעת איסור בשר תאוה היינו בהמה דחזיא להקרבה אבל צבי ואיל מעולם לא נאסר לתאוה והיינו כדי לפרש הפסוק כצבי וכאיל דה"ק כמו שאנו במדבר נוהגין היתר לתאוה כצבי ואיל כך תנהגו היתר אפילו בבהמה משעת כניסה לא"י וזהו דרך פירוש על הפסוק אבל מ"מ אין לנו נ"מ לדינא, ובפרק ב' דחולין (דף כ"ח) אמר ר"א הקפד הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש צבי ואיל לפסולי מוקדשים מה פסולי מוקדשים בשחיטה דכתיב לעיל מיניה וזבחת אף צבי ואיל בשחיטה.

וע"ז קשה דהא כאן לא מיירי מפסולי המוקדשין אלא מחולין ולעיל הפסוק רק בכל אות נפשך מיירי בפסולי מוקדשים ושם לא נזכר וזבחת ורש"י מביא שם ספרי שאמר מקיש צבי ואיל לבהמה מה בהמה בשחיטה וכו', ולפ"ז ניחא: (כח) הטוב, בעיני שמים. ודאי א"ל איפכא דהישר הוא בעיני שמים דסמיך ליה בעיני ה' דאין ראוי להקדים שיש לו מעיני אדם ממה שיש בידי שמים אלא דעל הכתוב עצמו קשה למה לא כתב הך בעיני ה' סמיך להטוב כיון דעליה קאי.

נראה לתרץ דאי הוה כתב הכי הו"א דלא קאי אלא על הטוב לחוד ע"כ כתבו בתר תרווייהו לומר לך דגם הישר שהוא בידי אדם תלוי בידי שמים, ע"ד שאמרו חז"ל כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו, בזה אמר בעיני ה' על תרווייהו דלא מבעיא מה שידענו שרוח המקום נוחה הימנו אלא מה שלא ידענו, כי אם מצד שהוא נוח לאדם, גם זה הוא בעיני ה' אלהיך: (ל) איכה יעבדו כו' לפי שלא ענש על ע"ז וכו' הרמב"ן הקשה דכאן משמע שבאלהזהיר על ע"ז שלא יעבדוה והכתוב אומר לא תעשון כן לה' אלהיך דמשמע שאינו מזהיר אלא שלא לעבוד בעבודתם לה' אלהינו והרא"ם תירץ שהך לא העשה הוא אזהרה אחרת כלומר ואעשה כן גם אני לאלהיהם ואפילו לה' לא תעשון כן בעבודתם.

וקשה ע"ז דהא באיכה יעבדו נכלל גם זיבוח וקיטור עכ"פ והיאך יאמר לא תעשה כן לה. ונ"ל לתרץ דכאן מזהיר על השיתוף דהיינו שכל האומות מודים באלהותו של הקב"ה שקורין אותו אלהא דאלהייה דהיינו שמשותפין לו איזה מערכת השמים באמרם שהקב"ה משפיע ע"י אותו המשותף כל אחד לפי דעתו, ע"ז אמר איכה יעבדו כו' את אלהיהם היינו השיתוף שקורין אותו ג"כ בשם אלהות אעשה כן גם אני לשתף איזה שר של מעלה להקב"ה ח"ו ועפ"ז מתורץ עוד מ"ח"כ לא תוסיפו כו' והוא נזכר כבר לעיל לא תעשו לכבודו לשתף לו ח"ו, ולא זו בלבד שלא תוסיפו לו אלהות אלא ה"ק אפילו לה' לבדו לא תוסיפו שום עבודה יותר ממה שנצטויתם לא פחות ולא יותר, אלא הוספה מדרבנן מותר דהיינו גדר למצוה כגון שבות ושניות לעריות, וע"כ אמר הכתוב תשמרו לעשות, פירוש שמירה מדרבנן כדי לעשות המצוה ולא יכשל בה זה אני מתיר לך אבל לא דרך הוספה במה שאינו דרך שמירה, כנ"ל נכון: יג (ו) והפודך מבית עבדים אפילו אין לו עליך אלא שפדאך דיו צריך ביאור מגליה דדרך אפילו קאמר.

ותו דבעשרת הדברות נאמר ג"כ מארץ מצרים מבית עבדים ולא זכר שם כלום מזה. ותו אמאי קאי האי אפילו, אי אטובות שהיה לישראל אחר זה אין שייך לשון אפילו דודאי יציאת מצרים שקול מן הכל ונראה דקאי על אותו תעבודו ויש להקדים משנה אחת בפרק השולח (דף מ') עבד שנשבה ופדאוהו אם לשום עבד ישתעבד אם לשום בן חורין לא ישתעבד, ומפרש רבא לאחרי יאוש מרבו הראשון משום עבד ישתעבד לרבו שני לשום בר חורין לא ישתעבד כלל, ומפרשין, בגמרא דרבו הראשון קנאו תחילה בשביה וא"כ מתניתין דתנן עבד שנשבה קמ"ל האי מילתא דקנאו בשביה, ועפ"ז נבאר דברי רש"י דקשה בפסוק למה אמר והפודך לא היה צריך לומר אלא ממצרים מבית עבדים כמו בשאר מקומות, אלא דה"ק כאן דנתכוין להיות ישראל עבד לרבו שני שהוא הקב"ה, ואמר לא מבעיא אם נימא שישראל נעשו עבדים בשביה ששבה אותם בארץ מצרים פשיטא דפקע זכות פרעה שהוא רבו ראשון, משום דכי היכי שקנה הוא בשביה כן הוציאם הקב"ה ממנו ביד חזקה, אלא שיש רבותא אפ"ל אם נאמר שלא נחשב לו היציאה משם רק דרך פדייה שפיר קנאם רבם שני זה הקב"ה כיון שפדאם לשם עבד שיהיו לו עבדים שנאמר כי לי בני ישראל עבדים, ודבר זה שייך כאן במה שאמר ואותו תעבודו היינו רבם שני ישתעבד בהם, ונתן טעם על זה, כי הוציא אתכם ממצרים ביד חזקה, ולא עוד אלא אפ"ל אם לא היה כאן פדייה בעלמא וזהו שיש לו עליך אפ"ה אותו תעבודו דהיינו רבו שני.

זהו הנ"ל בס"ד בדעת רש"י: (ז) אחיך, מאב, או בן אמך, מאם. קשה מנליה לרש"י לפרש כן להוסיף תיבת או ולא נימא שהם חד מילתא אחיך מאביך וגם בן אמך דסתם אחיך הוא מן האב כדאיתא גבי חליצה דגמרינן מבני יעקב, ע"כ לא סגי כאן באחיך לחוד דהו"א אחיך מאב לחוד קאמר קמ"ל בן אמך, וא"כ נילף ק"ו מאב לחוד או מאם לחוד כפירש"י אחר זה ק"ו לאחרים.

ונראה לתרץ דא"כ היה צ"ל בן אמך חסר וי"ו כלומר ובן אמך ואין רמז לזה בפסוק בשלמא בחסרון או יש רמז בפסוק מדזכר אח"כ או ה"נ כן הוא אבל מן חסרון וי"ו אין זה לפנינו, ועל הפסוק עצמו אין להקשות למה לא אמר באמת ובן אמך דאין דרך קושיא בכך למה לא כתבה התורה לשון אחר מה שלא נזכר בתורה, וכהנה במקומות רבים.

ותו דאי הוה כתיב ובן אמך ה"א עד שיפתוהו שנים דהיינו אחד מן האב והשני מן האם אז דוקא יש דין זה: (יד) אנשים, ולא נשים. הקדים רש"י לפרש בני בליעל קודם אנשים, לפי שהנך שתי תיבות בני בליעל הם גוף האמירה שהאומרים אומרים שיצאו אנשים בני בליעל כו', אלא שהמקרא מלמדנו דרך פירוש שאותן אומרים עליהם צריך שיהיו אנשים דוקא, ולא נשים ודוקא עירם ולא עיר אחרת, נמצא אינו לשון האומרים אלא לשון התורה ולשון האומרים אינו אלא שיצאו מכאן בני בליעל והמקרא מלמדנו מי יהיו אותם שאומרים עליהם שהם בני בליעל דוקא אנשים ובעירם.

זה ברור ולא כמו שדוחקים אחרים לתרץ הקדימה של רש"י: יד (א) לא תתגודדו, לא נתנו גדידה צריך ביאור מאי תיקן בזה, ותו שרט מאן דכר שמיה כאן. ותו למה העתיק כאן רש"י תיבת בבשרכם שכבר מפורש שם בפרשת אמור.

ונראה כוונתו לתקן הלשון ע"פ הענין כי דבר פשוט דאין חיוב בגדידה בעלמא בלא היכר בבשר אלא דוקא באם ניכר בבשר רושם הגדידה, וזהו מבואר בלשון הנאמר בפרשת אמור ובבשרם לא ישרטו שרטת הרי דלא אמר ובשרם לא ישרטו שרטת אלא, בבשרם דפירושו בתוך בשרם, וכן הוא אומר עוד ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם, ואמר לשוןנתינה בזה דמורה על דבר שנרשם בבשר ויש בו ממשות דלשון נתינה היינו בדבר שיש בו ממש, וכאן לא אמר הכתוב בבשרכם ואי לא כתיב אלא לא תגודדו הוה פירושו דכל גדידה יש חיוב אפילו לא ניכר בבשר, ע"כ אמר תתגודדו שפירושו לא תהיו מגודדים ע"י נתינה, משום הכי פירש"י לא תתנו גדידה בבשרכם שזה מורה על דבר ממשי דשייך ביה נתינה כמו שזכרנו וזכר רש"י ושרט לפי ששרט וגדידה אחת היא כדאיתא באלו הן הלוקין, והוסיף רש"י כאן תיבת בבשרכם על הכוונה שזכרתי, ואע"פ שלא נזכר כאן אלא גבי ושרט הוי כאילו נזכר גם בגדידה מאחר שהם לאחד נחשבים כנ"ל נכון בס"ד: על מת כדרך האמוריים כו' הרמב"ן הקשה לפי טעם רש"י שצריכים להיות נאים כו' א"כ חייב על הגדידה אפילו שלא על מת ולמה אמרו בגמרא דדוקא על מת חייב.

ונראה לתרץ אחר שנדקדק עוד דלמה יהיה חייב מלקות בשביל שאינו מהודר מה חרי האף הזה במה שאדם אינו מהודר. ונראה דכוונת הכתוב להראות ההבדל שבין ישראל לעובדי כוכבים שהם אין להם דביקות בהקב"ה אחר מיתתם ועיקר מעלתם בעוה"ז, ע"כ בהעדר שלהם מהעוה"ז הם מצערים הרבה שאין להם שום מעלה אחרת, משא"כ ישראל שעיקר מעלתם אחר מיתתם שדיבוק יש לנשמתם בהקב"ה ע"כ אמר בנים אתם לה' אלהיכם, פירוש בעוה"ב נהנים מזיו השכינה ע"כ צריכים להיות מהודרים תמיד אפילו על המת לא תצטערו הרבה ובזה תגלו לכל שיש לכם דביקות בהקב"ה אחר המיתה ע"כ יש חטא גדול כשמצטער הרבה מפריד הדביקות ח"ו, וע"כ אין חיוב אלא על המת כי אז צריך פעולה שידעו הכל שיש דביקות בהקב"ה אחר מיתתם וזהו נ"ל נכון מאד בס"ד: (ג) כל תועבה כגון צורם אוזן, כו'.

בפרק כל הבשר (דף קי"ד) א"ר אשי מנין לבשר בחלב שאסור באכילה שנאמר לא תאכל כל תועבה כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל, פירש"י כל שאסרתי לך לתועבה ולהתרחק ממנו הרי הוא בבל תאכל עולמות בין שבא בעבירה ובין שלא בעבירה כגון ע"י קטן או ע"י נכרי מאחר שתיעבתי לך, וכתבו התוספות וא"ת היאך אנו אוכלים אילים אפילו סירסם נכרי מאי שנא מבשר בחלב וי"ל מדאסר רחמנא מעוך וכתות לגבוה מכלל דלהדיוט שרי, וא"ת צורם אוזן בכור ליתסר אפילו צרמו נכרי, וי"ל דשרי רחמנא פסולי המוקדשין שהוממו כצבי וכאיל א"כ אינו דבר מתועב עכ"ל.

ולכאורה פליגי כאן רש"י ותוספות דהא רש"י כתב שם בגמרא דאפילו ע"י נכרי או אפי" ע"י קטן שצרמו אסור, וכן רש"י דכאן, וכן הבין הרא"ם שכתב ע"ד תוס' וצ"ע דזה מנלן דאדרבא אפי" נכרי שצרם אסור שישחט ואכל ע"פ אותו מום הרי רש"י חולק עליו שאמר ע"י נכרי או קטן אסור ומ"ש התוס' דרחמנא התיר למוקדשין שהוממו י"ל דקרא בפסולי המוקדשין שהוממו מעצמן אבל היכא דהפיל בהם מום אפילו נכרי אסור לאוכלן ע"כ.

והם תמוהים עלי מאד דא"כ הו"ל לתוס' לכתוב דבר זה ולהביא דברי רש"י ולהקשות עליהם כדרבא ולא היה להם לכתוב כפשיטות, דרך קושיא אמאי מותר צורם נכרי ורש"י לא, ס"ל במקום זה ממ"ש, ותו, דדין פשוט הוא בכמה, מקומות דנכרי שהטיל מום בלא ידיעת ישראל דשרי, והיאך נימא כאן לרש"י דאסור: ונראה דבבשר בחלב ודאי נכלל בכל שתעבתי אפילו מה שנעשה ע"י נכרי אבל בצורם בכור שמצינו היתר מכח, פסולי המוקדשים לא הוי בכלל כל שתעבתי אלא מה שעשה על ידי ישראל שמכוין להתיר במזיד בזה הוה תיעוב ואסור אפילו אם נעשה כבר, אבל אם נעשה ממילא אינו מתועב כיון שהתורה התירה בקדשים ממילא אפילו נעשה בכוונה ע"י נכרי מותר מן התורה, וזהו שסיימו התוספות א"כ אינו דבר מתועב כלומר כיון שהותר בממילא הותר נמי בע"י נכרי או קטן.

ומש"ה ניחא דרש"י איירי שצורם אוזן כדי לשוחטו זה ודאי בכלל כל שתיעבתי ואסור באכילה, אבל התוספות מיירי שעשאהו נכרי דזהו מותר באכילה כמו בממילא משא"כ בבשר בחלב דאסור אפילו בממילא כיון שלא מצינו שום היתר בתורה, ובספרי שנינו ר' אליעזר אומר מנין לצורם אוזן בכור ואוכל ממנו שעובר בלא תעשה ת"ל לא תאכל כל תועבה הרי דגם כאן נקט האיסור בעושה כדי לאכול ממנה דהא לא בחנם נקט ואוכל ממנה, אלא דהרמב"ם כתב בפרק ב' דבכורות המטיל מום בבכור הואיל ועשה עבירה קונסין אותו כו', משמע דאפילו עושה במזיד אין איסור מן התורה אלא משום קנס חכמים, וקשה עליו מספרי שזכרנו והרא"ש הניח קושיא זו בצ"ע, וכתב עוד שי"ל שהרמב"ם פסק כאחרים דפליגי עליה דר"א וס"ל דבפסולי המוקדשים הכתוב מדבר ע"כ, פירש דוקא פסולי המוקדשים שנפסלו מעצמן אבל לא בצורם אוזן בכור שהוא יצא לחולין, וזה מבואר ברמב"ם בפ"ח דפסולי מוקדשים כל קרבן שנאמר בו שהוא פסול בין שיפסל במחשבה בין במעשה בין בדבר שאירע שנפסל בו כל האוכל ממנו כזית במזיד לוקה שנאמר לא תאכל כל תועבה מפי השמועה למדו שאין הכתוב מזהיר אלא על פסולי המוקדשין, וכן קדשים שהוטל בהם מום כו' הרי הם בכלל כל תועבה כו' עכ"ל.

הרי שאין בכלל כל תועבה אלא פסולימוקדשים כאחרים הנזכרים בספרי כן לענין שאר דברים הן לענין מום משא"כ לענין מום של בכור דזה לא נקרא, פסול קדשים אלא חולין ממש ובזה אין איסור אכילה כלל מן התורה אלא משום דקנס הוא. וא"כ נימא דגם התוספות שזכרתי לעיל ג"כ ס"ל דכל תועבה לא קאי אבכור כלל דאפילו אם עשה במזיד אין כאן איסור אפילו מן התורה, ורש"י שכתב כאן דגם צורם אוזן בכור הוה בכלל כל תועבה היינו כו' אליעזר הנזכר לעיל, והיינו דוקא בנעשה ע"י עצמו ולא ע"י נכרי או קטן שאלו אינם בכלל תועבה ואין בהם איסור אכילה אלא מדרבנן אם הנכרי עושה מדעת ישראל או שמכוון להתירו, כמו המעשים הנזכרים בגמרא בבכורות: אך קשה לי דר' אליעזר ס"ל כאן דצורם אוזן בכור הוא בכלל כל תועבה כו' והא איתא בבכורות (דף ל"ד) משנה הצורם אוזן בכור ה"ז לא ישחוט עולמית דברי ר' אליעזר וחכ"א נולד בו מום אחר ישחוט עליו, ואמרינן בגמרא דר' אליעזר קניס לעולם כו' דמכח קנס ס"ל דאסור, וכאן בספרי אר"א דאסור מן התורה מכל תועבה, וי"ל דכל זמן

שלא נולד מום אחריו באותה בהמה הוא אסור מן התורה אבל כאן אסר ר' אליעזר אפילו אחר שנולד מום אחר היינו משום קנס: בישל בשר בחלב כו'.

קשה הא כבר ידעינן איסור אכילת בשר בחלב ואפילו בהנאה מכח ג"פ לא תבשל כדפירש"י בפרשת משפטים ונראה לומר דאי מהתם הו"א דוקא מה שאתה מבשל אסור אבל מה שנעשה ע"י נכרי מותר אפילו באכילה קמ"ל כל תועבה אפילו ע"י נכרי או קטן, ואי לא כתיב כל תועבה הו"א בשר בחלב חידוש הוא דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא מותר מן התורה ע"כ אינו בכלל תועבה כו' קמ"ל: (כב) שנה שנה, מכאן שאין מעשרין מן החדש על הישן קשה תבואה ישנה עדיפא מן החדשה כדאיתא בפרק איזהו נשך (דף ע"ב) היה תבואה חדשה מארבע וישנות משלש שהחדשה תתיבש ותהיה נחסר, וכאן פשוט שאפילו מן היפה על הרעה אסור כל שאינה בשנה אחת ולמה זכר כאן מן החדש על הישן איפכא הוה ל"ל ואסור מן הישן על החדש דהוי רבותא, וי"ל דכאן מיירי אפילו אם רוצה לתת מעשר יותר ממנו לפי המדה של עכשיו שתתיבש ורוצה למלאות אותו חסרון מכח היבוש אפ"ה אסור: (כד) כי יברכך.

שתהא התבואה מרובה. יש לדקדק שמא הברכה שתהיה עם רב וצריך לך נחלה גדולה וע"כ כי ירחק ממך המקום, ודומה לזה בספר יהושע אצל בני יוסף שאמרו עד כה ברכני ה' ובקשו נחלה עוד וזה לא כדברי הרא"ם שאמר אין שייך ברכה אלא בתבואה, אלא די"ל כן קשה למה אמר שלא כסדר דהיה לו לומר כי ירחק ממך המקום קודם כי לא תוכל שאתו אחר כי ירבה ממך הדרך דרבוני הדרך הוא מכח ריחוק המקום, אלא ע"כ דהכתוב הזה דהוה סיפא פירושא דרישא דהיינו דברי שא קמ"ל תרי טעמי, האחד דכי ירבה ממך הדרך, והשני כי לא תוכל שאתו, ומפרש זה בסיפא דמה שאמרת כי ירבה הדרך הוא משום כי ירחק כו', ומה שאמרת כי לא תוכל שאתו הוא משום כי יברכך ה' אלהיך בריבוי תבואה משא"כ בלא פירוש זה יהיה שלא כסדר: טו (ט) והיה בך חטא, מכל מקום אפילו אם לא יקרא, קשה מנלן זה דילמא קרא כדכתיב וקרא כו' אז דוקא והיה בך חטא, וכן בפרשת תצא דאמר ולא, יקרא עליך אל ה', פירושו השמר פן יקרא ואז והיה בך חטא, ונראה דיליף מכח שינוי לשון דכאן אמר אם יקרא ולקמן אמר ולא יקרא, והיה בך, חטא קאי על הדיוק דאם יקרא, מאי שנא התם שלא אמר בפירוש אם יקרא כמו כאן, אלא דקמ"ל שם דאפילו בלא קריאה ישא חטא ולא הוזכר קריאה אלא למהר הפורעניות, ה"נ בכאן: (י) כי בגלל הדבר כו' עם שכר המעשה, ואמרינן בספרי דאמר ליתן צדקה ולא הספיק ליטול נוטל שכר כמו מעשה משמע דאם העיכוב מצדו לא נוטל שכר כלל על האמירה אע"פ שאז היה בדעתו באמת ליתן: (יא) על כן מפני כן.

צריך ביאור מה תיקן בזה דכל על כן שבמקרא פירושם מפני כן זולת במקומות מועטים שפירושו על אשר והיינו במקום שנאמר כי על כן דהיינו באברהם שנאמר כי על כן עברתם על עבדכם, וכי על כן לא נתתיה לשלה בני, וגבי חובב שאמר לו משה כי על כן ידעת חנותנו במדבר, שבאלו הוצרך רש"י לפרש על כן הוה כמו על אשר אבל כאן לא כתיב כי, רק על כן וזהו פשוטו דמי הוא שיעור עיניו ויטפש את לבבו לומר כאן שהוא כמו על אשר שיצטרך רש"י לבאר שאינו כמו על אשר ומה יעשה בכל על כן שבתורה.

וי"ל שיש להקשות כאן מאי על כן דאמר כאן דכיון דלא יחדל אביון משום הכי אנכי מצוך לאמר פתוח תפתח, והא כבר פירש"י דפסוק כי לא יחדל אביון היינו שאין עושין רצונו של מקום ואינם שומעים למצות השם ב"ה, מה תקנה יש בזה שיצוה אותם לקיים פתוח תפתח והם, לא שומעים כי אילו ישמעו למצותיו לא יהיה אביון כלל, וטפי היה לומר ע"כ אני מצוך לעשות רצונו של מקום, ע"כ פירש"י דהאי קרא אשראנכי מצוך לאמר הוא דרך עצה טובה כלומר כיון שלא יחדל אביון ממילא לא יהיו עוברי רצונו ואין מועיל לכם ציווי של מצות אלא דרך עצה טובה דאע"פ שאינך עושה רצונו בקיום התורה מ"מ אני נותן לך עצה שפתוח תפתח כו', ובזה נתבאר הדבור, ברש"י של לאמר מה שפירש"י אחר זה.

והוא נכון מאד בס"ד: (יח) כי משנה שכר שכיר, מכאן אמרו עבד עברי עובד בין ביום בין בלילה. בפרשת משפטים יליף זה מקרא דאם אדוניו יתן לו אשה.

נראה דכאן לחוד, לא סגי דמי יאמר לך דעל שפחה קאי אימא שאר עבודה קאמר, ואי מהתם הו"א דיכול למסור לו שפחה שישמש עמה ביום, ונ"מ דבאותה שעה פטור הוא משאר עבודות שלו ביום, קמ"ל כאן דבלילה מוסר לו שפחה וביום לא יכול לפטור עצמו בזה: טז (טו) והיית אך שמח, לרבות לילי יו"ט האחרון של חג רבים מקשים הא אך מיעוטא הוא, ומחוסר ידיעה מקשים כן, דאיתא בפרק לולב וערבה (דף מ"ח) והיית אך שמח לרבות לילי יו"ט אחרון או אינו אלא יו"ט ראשון כשהוא אומר אך חלק ומה ראית לרבות לילי יו"ט האחרון ולהוציא לילי יו"ט הראשון מרבה אני לילי יו"ט האחרון שיש, שמחה לפניו כו', ופירש"י לרבות לילי יו"ט האחרון לשמחה שלפניו לכוללו עם ז' הימים שיזבח שלמים ביום השביעי כדי לאכול ליל שמיני דהאי שמח למאי אתא כיון דכתיב ושמחת בחגך אלא לרבות ליל שמיני, וכיון דאתרבי ליל יו"ט שהוא טפל ק"ו להיום שהוא עיקר בשמחה ושאר הלילות ל"צ ריבוי, דימים אפילו לילות משמע וכי איצטריך לילי יו"ט האחרון דאינו בכלל שבעה, וע"כ לילה אתרביא שהוא סמוך לשבעת ימים דקרא ויום אתא בק"ו ואשמעינן שהשלמים הנזבחים בחג הסוכות ישמחו בליל שמיני שאינו יכול להקריב בלילה או אינו אלא לרבות לילי יו"ט הראשון, ואשמעינן שצריך לזבוח שלמים עיו"ט לשמחת לילה הראשון ולא בעינן זביחה בשעת שמחה עכ"ל, הרי לפניך דאך מיעוטא הוא על לילה הראשון שא"צ לזבוח בעיו"ט בשבילו וריבוי דלילה האחרון מיתורא דקרא דשמח, ובפסחים פ' אלו דברים פירש"י דאתמעט יום השמיני אלא שכאן חזר בו רש"י, וכן עיקר דק"ו הוא: פרשת שופטים (יח) לשבטיך מוסב על תתן לך.

לאפוקי דלא תימא דלשבטיך דבוק עם בכל שעריך אשר ה' נותן לשבטיך אותן שערים שה' נותן לשבטיך, וזה אינו דא"כ לך ל"ל, ותו דא"כ ירושלים לא צריכה לשופטים דהא לא נתחלקה ירושלים לשבטים לחד מ"ד סוף מרובה ובאמת היו עיקר סנהדרין בירושלים: ושפטו את העם וגו' מנה דיינים מומחים.

דא"ל דמזהיר לשופטים שישפטו צדק כמו שאמר לא תטה משפט, דא"כ קשה היאך תלויה אזהרת דיינים במה שאמר בכל שעריך בכל עיר, ע"כ פירש דקאי על הממנים

הדיינים שימנו מומחים הראויים לעשות משפט צדק דהיינו שכל עיר, ועיר תבחר את החשוב שבאותה העיר: (יט) לא תכיר פנים, אף בשעת הטענות.

קשה היה לו להקדים אזהרה זו קודם לאזהרת לא תטה משפט דהמשפט הוא אחר הטענות. ונראה דהכתוב א"צ להזהיר שלא יטו משפט במזיד דאטו ברשיעי עסקינן וכבר הזהיר על זה כמה פעמים אלא דקמזהיר אפי' אחר שישפטו צדק דלא יטו משפט דהיינו שאם יהיה רך לזה וקשה לזה יסתתמו טענותיו ולא יטעון זכותו כראוי לו וטוען טענות, גרועות ואתה תפסוק אחר אותן טענות ובאמת אתה מטה משפט כי יש לו טענות טובות וזכיות והם נסתתמות ממנו ובהא ניחא מה שרש"י מוסיף וי"ו על לא תכירו ואמר ולא, וגם מ"ש רש"י כמשמעו ופשיטא שהוא כמשמעו מהיכא תיתי לאפוקיה ממשמעותיה, אלא לפי שהיה קשה מאי קמ"ל לא תטה משפט פשיטא הוא, והו"א לפרשו באיזה דרך שיש בו רבותא, מלמדנו רש"י שהוא מחובר ללא תכיר וכאילו נכתב ולא תכיר ממילא ולא נשאר לא תטה כמשמעו כפי מה שזכרנו: לא תקח שחד.

אפילו לשפוט צדק. דא"א לפרשו לעות המשפט שהרי כבר נאמר לא תטה משפט, כן איתא בפרק בתרא דכתובות (דף ק"ה) וכן פירש"י בפרשת משפטים, וק"ל מאי הוכחה מן לא תטה משפט דילמא קרא דלא תקח שוחד מזהיר על הלקיחה לחוד אע"פ, שלא הטה אח"כ משפט באמת כדאיתא גבי לא תשימון עליו נשך משעת שימה חייבים כדאיתא בפרק איזהו נשך (דף ס"ב) אבל לשפוט צדק באמת מותר וכמו שפירש"י בסמוך על לא תטע לך אשירה אפילו לא עבדה.

וי"ל כיון דנותן, טעם כי השחד יעור עיני פקחים משמע דבאם אינו שייך טעם זה כגון שלא לידי מעשה אין איסור שוחד על הלקיחה:, דברי צדיקים, דברים המצדקים. צריך ביאור מה הם אותן הדברים והא נכלל הכל ביעור עיני חכמים שמהפך בזכות מי שאין לו זכות ומה לעשות עוד עולה ולא עשה, ותו לשון המצודקים משמע שנצדקו כבר וכי אך שייך זה כאן והלא עכשיו עסוקים בזה והיאך הניח יסוד לומר שהם מצודקים וראוי היה לו לומר ראויים, להצדק, ותו מה חידש רש"י בלשון משפט אמת.

ונראה פירוש זה דתחילה אמר כשבא דין חדש לפניו והוא חושב ליקח שוחד ולשפוט צדק ולסמוך על חכמתו שלא יטה לבבו בשביל השוחד כמו שחשב שלמה בענין ריבוי נשים ולא יסור לבבו אני ארבה נשים ולא יסירו את לבבי ולבסוף נשיו הטו לבבו, ה"נ כן הוא שאיזה חכם יסמוך לומר אקח לי ולא אהפך בזכות מי שאין לו זכות, הכתוב אומר לו כי השוחד יעור עיני חכמים ולא תועיל לו חכמתו מלהנצל מלהפוך בזכות שנית דגורם השוחד שאפילו אם יש פסק דין שכבר נפסק בצדק ועכשיו בא לידי זה המקבל שוחד הוא מסלף אותן הדברים ומבטל ע"י איזה תחבולות כמו שהשטן מרקד בינינו בעוה"ר בזה, ע"כ אמר דברים המצודקים משפטי אמת כלומר שכבר נעשה משפט אמת ע"ז רק שזה מסלף אותו הפסק בשביל השוחד.

כנ"ל נכון בענין זה: (כ) צדק צדק תרדוף, הלך אחר ב"ד יפה. אם כוונת רש"י לתרץ כפל צדק צדק היה לו לומר ב"ד יפה יפה כיון שיפה פירוש צדק, ונראה דפסוק זה קאי אדלעיל שאמר מנה דיינים מומחים שיכולים לשפוט צדק, אמר כאן דודאי בני העיר

יבחרו להם יותר חשובים שבאותה עיר וזהו ציווי על בני העיר, אבל מ"מ טוב להם שילכו לוועד היותר חכמים כמו שאמרו בזה לבית הועד ובית דין הגדול שהוא צדק צדק.

וע"כ לא הוצרך רש"י להזכיר רק פעם אחת יפה לפי שהב"ד במקומו הוא צדק היינו ויפה כמו שזכרנו בכל עיר ועור אלא שתלך לעיר אחרת ששם יש יותר יפה מב"ד יפה שבכאן ממילא יהיה שתי פעמים יפה: למען תחיה וירשת, כדאי הוא מינוי הדיינים: הרא"ם פירש דתיקן רש"י בזה דל"ת דהאי למען תחיה קאי על דסמך ליה דהיינו צדק צדק כו' דאין שכר בזה שהוא כולל לכל ישראל כ"א על מצות צדק צדק שהיא על יחיד שהולך אחר ב"ד יפה אלא דקאי על תתן לך דהיינו מינוי הדיינים.

ולא ניחא לי בזה דא"כ לא היה לרש"י לכתוב אלא מוסב על תתן לך כמו שכתב על לשבטיך, וכ"ש שלא היה לו להאריך ולכתוב בלשון כדאי הוא שהוא לשון יתור וגם מה שסיים ולהושיבן על אדמתן כל זה שפת יתר הוא לפירוש הרא"ם. ונראה דרש"י הוקשה לו מה שאמר למען תחיה וירשת, וזהו פשוט דקאי על כל פרשה זו דהיינו מינוי הדיינים אלא דקשה הא לא נצטוו ישראל למנות דיינים אלא בכל שעריך דהיינו כשכבר ירשו את הארץ והיאך, אמר למען תירש כו' וכבר ירשוה, ע"כ אמר התירוץ שהכתוב אומר יש לי מצוה גדולה שאצוה לכם שתקיימו אחר זמן שכדאי היא שבשבילה אחיה אתכם ואורישיש לכם הארץ ואכניע אותה לכם בשביל קיום מצוה זו שם.

(זה ביארתי בימי בחרותי והוא יפה אף נעים בעזה"י): (כב) אשר שנא כו' מאחר שעשאוהו אלו חוק לע"ז. בפ"ק דע"ז (דף י"א) הקשו התוספות דאמרינן דשריפה על המלכים היא חוק ופריך שם הא כתיב ובחקתיהם לא תלכו והא אמרינן בפרק ד' מיתות, (דף נ"ב) לענין הריגה בסייף דהוא כדרך שהמלכים עושין ופריך שם והא כתיב ובחקותיהם לא תלכו ומשני סייף כתיב באורייתא וא"כ בשורפין על המלכים נמי נימא דשריפה כתיב באורייתא דכתיב ובמשרפות אבותיך כו', ותירצו התוס' דבחוק שהוא מיוחד לעכו"ם כההיא דשריפה לא מהני מה שכתוב בתורה אבל בחוק של עבדות שלהם בזה מהני מה דכתיב באורייתא כההיא דסייף וכיוצא בה, ומשו"ה כאן במצבה שהיא לעכו"ם לא מהני מה שהיתה אהובה להקב"ה בימי האבות כיון שעשאוה חוק לעכו"ם.

והקשה רמב"ן א"כ מזבח אבנים נמי לאסור משום חוקי הכנענים דהא כתיב ונתצתם את מזבחותם ש"מ שהיה להם מזבחות. ותירץ דעיקר חוק שלהם היו המצבות רק שקצת מהם היו מקריבים על מזבחות.

ול"נ מדאמר כאן אשר שנא ה' מכלל שהיתה אהובה וכיון שהיתה אהובה וחשובה טפי מקפיד עליה במה שעשאוה חוק לעכו"ם משל ליין של עכו"ם שאסור ושאר משקין שלהם אינה אסורין, ה"נ במצבה שהיתה חשובה והם לקחו החשיבות לעכו"ם, ולפ"ז ניחא ג"כ מה דקשה לא נקריב לחם ולא ננסך יין מפני שהם עושים כן אלא דדוקא מידי דהוה אהבה יתירה להקב"ה יקפיד עליה ותו לא כנ"ל: יז (א) כל דבר רע, ע"י דבור רע לאו דוקא דבור דהא פיגול, הוא במחשבה אלא מחשבה בכלל דבור כמו דאמרינן לענין חושב לשלוח יד בפקדון ס"פ המפקיד (דף מ"ד): (ח) בין דם לדם, בין דם טמא לדם טהור משמע שזהו פירוש בין דם לדם הנזכר בפסוק וכן אח"כ בין דין זכאי לדין חייב הוא פירוש, של דין לדין הנזכר בפסוק וכן הוא בגמרא פרק כל היד (דף י"ט) בלשון



זה מנלן דאיכא דם טהור באשה דילמא כל דם דאתא מינה טמא אמר קרא כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דם טהור לדם טמא אלא מעתה בין נגע לנגע ה"נ בין נגע טמא לטהור וכ"ת נגע טהור מי איכא כו' ומשני שם דשפיר מוכח שם דע"כ יש דם טהור, וזהו כפירש"י בכאן.

אבל בפרק הנחנקין (דף פ"ז) אמרינן שם בין דם לדם בין דם נדה לדם לידה ודם זיבה בין דין לדין בין דיני נפשות לדיני ממונות ודיני מכות בין נגע לנגע בין נגעי אדם לנגעי בתים ונגעי בגדים, ופירש"י נחלקו בדם נדה או בדם לידה או בדם זיבה ובין נגע לנגע שנחלקו בנגעי אדם או בנגעי בתים או בנגעי בגדים עכ"ל.

הרי לא נזכר בפסוק דם טהור אלא פירושו בין דם לדם היינו בין שהחילוק ביניהם בענין דם נדה עצמה מה היא ובין שהחילוק הוא בענין דם לידה וזה דלא כפירש"י דכאן, וא"כ צ"ל דכתב דבריו כאן כסוגיא דכל היד לפי שהוא יותר קרוב לפשוטו. והרא"ם נראה מדבריו שלא היה גירסתו ברש"י דכאן כגירסא שלפנינו ע"כ אין לדבריו צורך: ובין נגע לנגע, בין נגע טמא לנגע טהור, יש כאן מקום לתמוה דאיתא בגמ' פ' כל היד שזכרתי בסמוך (י"ט) מנלן דיש דם טהור אמר רב חמא אמר, קרא בין דם לדם בין דם טמא לדם טהור אלא מעתה בין נגע לנגע ה"נ בין נגע טמא לנגע טהור וכ"ת ה"נ נגע טהור מי איכא וכ"ת כולו הפך לבן טהור הוא ההוא בזה מקרי אלא בין נגעי אדם לנגעי בתים ה"נ בין דם נדה לדם זיבה וכולם טמאים האי מאי בשלמא התם אפילו אם כולן טמאים איכא לאפלוגי פירוש דהזקן ממרא מחולק עם חבריו בפלוגתא דר' יהושע ורבנן דתנן אם בהרת קודם לשער לבן טמא ואם שער לבן קודם לבהרת טהור ספק טמא ורבי יהושע טיהר בנגעי בתים בפלוגתא דר' אליעזר בר"ש ורבנן כו' בנגעי בגדים בפלוגתא דר' יונתן ורבנן אלא הכא בין דם לדם אי ליכא דם טהור במאי פליגי.

וראיתי בספר צדה לדרך שהקשה דגבי דם נמי יש פלוגתא דהיינו מה שאמרו במשנה שם דם הירוק עקביא מטמא וחכמים מטהרים, וכתב שצ"ע היטב. ולא דק כלל דאין כאן קושיא כלל דכי מקשינן מנין דיש דם טהור מקשינן גם על עקביא מנלן מקרא דיש דם טהור כלל, ודאי אם יש לנו הוכחה דיש דם טהור מכת הפסוק או יש פלוגתא איזה טהור ואיזה טמא אלא דקשה דילמא כל הדמים שבעולם טמאים ואין זה דומה לנגעי אדם דאמרינן שאפילו כולן טמאים מצינו, מחלוקת דהיינו במידי דתלי, בקראי כמבואר התם דשייכי הפלוגתא אפילו אם הנגע טמא דהיינו בספק אם בהרת קודם, משא"כ בדם דכשתאמר כל הדמים טמאים לא שייכא אח"כ פלוגתא במראה ירוק או שאר מראות.

זהו ברור ופשוט: אלא דיש להקשות מאחר שבגמרא אמרו שא"א לפרש בין נגע טהור היאך פירש"י כאן בין נגע טמא לנגע טהור דהא ליכא נגע טהור ונראה לתרץ דברי רש"י, דזה פשוט דבין דם לדם הוא שוה בפירושו לבין נגע לנגע בסגנון אם זה מפורש בין טומאה לטהרה ה"נ זה, והשתא לק"מ, דתחילה מקשה דהא נגע טהור ליתא וכ"ת כולו הפך לבן ההוא בזה מקרי, פירוש ואין לנו הוכחה דיש לו שם נגע כלל וא"כ כולן טמאים ובין דם לדם נפרשו אנדה וזיבה, וכיון דמוכיח התרצן דא"א לפרשו כן דלא מצינו פלוגתא בזה דא"ל שמחלקים אם דם זה של נדה ויש לה דין נדה או הוא דם זיבה ויש לה דין זבה דבזה לא הוה החילוק במראה הדם אלא בענין ימי משך הימים

מתי רואה, וקרא אמר בין דם לדם לפרש בין דם לדם היינו טומאה וטהרה ואם כן גם בין נגע לנגע אטומאה וטהרה ושפיר נימא דטהור הוא כולה הפך לבן, ומאי דקשיא לך ההוא בזהק מיקרי לא קשיא כלל דאנו רואין שקרוי גם כן נגע מדלא מצינו, פירוש על דם לדם אלא טמא וטהור ממילא גם בין נגע לנגע פירושו כן וע"כ הנגע הטהור הוא הבוהק דגם הוא קרוי נגע אלא שהוא טהור כנ"ל נכון וחרף בס"ד: דברי ריבות, שיהיו חכמי העיר חולקין בדבר אע"ג דכבר כתיב בין דין לדין ה"א דהיינו שמכוסה מכולם היאך הוא הדין אז יעלו אל הכהנים אבל אם הם חלוקיה יעשה כל אחד כפי מה שברור בעיניו, קמ"ל דדוקא יעלו: (יא) ימין ושמאל.

אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל יש שמקשים דבירושלמי רפ"ק דהוריות תנא איפכא יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל שתשמע להם ת"ל ללכת ימין ושמאל עד שיאמרו לך על ימין שהוא ימין. ומתמצים דכאן מיירי שלפי שיקול הדעת סובר דאומר על ימין שהוא שמאל ע"כ תשמע לו, וירושלמי מיירי שבודאי טעה להתיר האיסור.

ואין זה מיושב דודאי שכל שחכמים חלוקים זה עם זה, ודאי אין הדין מפורש לפנינו אלא דיש פלפול ע"ז היאך הוא וזה דעתו כך וזה כך: ונראה ליישב דהירושלמי מיירי בענין שזה רואה שמתיר לו דבר האסור בדעתו לא ישמע לו אלא ישמיט עצמו ויהיה בשב ואל תעשה ואין בזה משום ממרא כיון שאין נראה המראתו, דאפשר שיאמר שאינו חפץ לאכול אותו ענין בלאו הכי, משא"כ ברש"י דכאן שמיירי בדבר שא"א להשמיט ממנו להיות שב ואל תעשה אז ישמע לו בכל גווני דלא יהיה נראה, המראתו בבירור, וסברא זו מצינו בגמרא לחלק בדין אם בא ממקום שאין עושין מלאכה בט"ב למקום שעושין שלא יעשה עמהם שיוכל לומר בלאו הכי אין לי מה לעשות: וכ"ש שאומר, לך על ימין שהוא ימין.

האי כ"ש לא ניתן להכתב מרוב פשיטות. ונראה דל"ת דוקא כשהכהן אומר כדעת אחד מן החכמים החולקים אז ישמע לו אבל אם אומר דעת שלישית מה שהוא מתנגד לשניהם לא ישמע לו, קמ"ל דזהו כ"ש שישמע לו ולא איצטריך קרא לזה אלא דקמ"ל אפילו אומר לך על הימין שהוא שמאל שלא לפי כל הדעות שלכם אפ"ה תשמע לו.

ועוד נראה לפרש כיון שלא אמר רש"י וכ"ש אומר לך על הימין משמע דה"ק וכ"ש לך לחשוב שאומר על ימין שהוא באמת ימין ואתה הוא הטועה, וכ"כ רמב"ן (יג) וכל העם ישמעו, מכאן שממתינין לו עד הרגל. בפ' הנחנקין (דף פ"ט) איתא ומשמרין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל דכתיב וכל העם ישמעו וייראו ולא יזידון עוד דברי ר' עקיבא רבי יהודה אומר אין מענין את דינו של זה אלא ממיתין אותו ושולחין שלוהין בכל המקומות איש פלוני מתחייב מיתה בב"ד, ת"ר ד' צריכין הכרזה מסית ובן סורר ומורה זקן ממרא ועדים זוממים.

צריך ביאור לדעת רש"י במה שכתב בד' אלו שלא בסגנון אחד, הראשון הוא מסית בפר' ראה ולא כתב שם רש"י כלום, השני הוא זקן ממרא ופירש"י בו שממתינין עד הרגל, השלישי הוא עדים זוממין ופירש"י שצריך הכרזה. הרביעי הוא בן סורר ופירש"י שצריך הכרזה, בודאי צריך טעם לזה: ונראה דרש"י כתב כל הדברים האלו ע"פ כוונה

מכוונת, דהיינו דס"ל כר' עקיבא דמענין דינו בזקן ממרא, רק שיש לו ספק בדברי ר"ע היאך הוא סובר בשאר השלשה, דלענין מסית יש לו קושיא למה נקט ר"ע דבריו על זקן ממרא ולא על המסית שהוא קודם לו בפרשת שופטים, אלא ודאי דשם אין הדין כך, ויש ספק באיזה אופן נשתנה דין מסית אם השינוי הוא דבזקן ממתינין לו ובמסית אין ממתינין לו, ויש לו טעם נכון לזה דכל זמן שהוא חי יש לחוש שמא יסית אחרים עוד ועל כן ימיתוהו תיכף ויעשו הכרזה, אי אפשר שיעשו שם שניהם המתנה והכרזה, אבל בזקן ל"צ הכרזה רק המתנה לחוד, והא דאמר בברייתא דזקן הוא בהכרזה היינו דלא כרבי עקיבא, ומש"ה לא כתב רש"י כלום במסית כי נסתפק בדינו לר' עקיבא דס"ל כוותיה.

וגבי זקן כתב רש"י בהדיא כר' עקיבא דממתינין וגבי עדים זוממין וכן סורר שבהם אין קושיא למה לא נקטה ר' עקיבא כי הם מאוחרים אחרי זקן וא"כ יש כאן ספק בהם היאך סבירא ליה לרבי עקיבא אם נאמר שגם בהם הוי הדין שממתינין כמו בזקן ור"ע נקט זקן לפי שהוא קודם להם, א"ד דבהם אין המתנה כלל רק מודה לדברי ר' יהודה דא"צ רק הכרזה, ע"כ נקט רש"י בזוממין וכן סורר הכרזה לחוד דהא ר' יהודה עכ"פ ס"ל דהכרזה בעינן.

כנ"ל נכון בס"ד. וראיתי דרכים שונים בזה והנלע"ד נכון כתבתי: (טז) לא ירבה לו מוסים כו' שהסוסים באים פירוש שלא יעשה במצרים דירת קבע לעבדיו שישלחו לו סוסים משם.

נמצא שעיקר האיסור משום דירה לשם. ובזה מתורץ קושיית הרמב"ן למה אסר קניית סוסים משם שהרי סחורה היא ולסחורה מותר לילך לשם.

והסמ"ג כתב ויש תימה על כמה קהלות הדרים במצרים והרמב"ם היה דר שם, ותירץ דדוקא בדרך הזה דהיינו מא"י למצרים נאמר לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד: יח (יד) לא כן נתן לך הקב"ה. צריך ביאור במה שכתב הקב"ה במקום ה' אלהיך הנזכר בפסוק.

ונראה דל"ת דה"ק לפי שהוא ה' אלהיך ע"כ לא נתן לך לשמוע להקוסמים אבל לעכו"ם נתן להם קוסמים, וזה אינו נכון לייחס לו ית' שיתן להם דברים כאלה אפילו לעכו"ם אמר הקב"ה שהוא שמו הקדוש על כל העולם ולא תתיחס אחר ישראל דוקא, ומה שאמר לא כן נתן ה', לא קאי הדיוק לומר אבל להם נתן, אלא הדיוק הוא מיניה וביה וה"ק בעכו"ם לא נתן להם הקוסמים וגם לא נתן להם דבר אחר, אבל לך ישראל לא כן נתן אלא מידי אחרונא נתן ופירוש זה תלוי באם לא נפרש ה' אלהיך לא נתן בשביל זה שהוא אלהיך ממילא משמע דלעכו"ם נתן, אבל אם היינו מפרשים כן לא מתיישב שפיר: שהרי השרה שכינה כו' אין לזה רמז בפסוק אלא מדכתיב אחר זה נביא מקרבך כו' מכלל דהדיוק דפסוק שלפני זה קאי על השראת שכינה ע"י נביא, אך ק"ל מגליה לרש"י שהכתוב אומר, כן דרך הוכחה מכח שכבר השרה כו' דילמא לא אמר הכתוב אלא דרך עתידות והבטחה, ומלשון נתן שמשמע לעבר אין ראייה דגבי הקב"ה הוי עבר ועתיד שוין בכל התורה, וא"כ ה"נ קאמר לא כן נתן ה' אלהיך שתשמע לקוסמים אלא נביא אקים לכם ובזה יהיו ישוב הפסוקים טפי ניחא.

ונראה לתרץ דקשה בפסוקים אלו דמיותר הוא דהאי כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם כו' כבר נכתב בפירוש לעיל כי בגלל התועבות ה' מוריש אותם אלא צריך לתרץ דלעיל אמר ציווי להבא וכאן אמר דרך הוכחה דהרי אתם רואים כי כבר ה' השרה שכינתו ביניהם משא"כ בין העכו"ם: (כב) אשר ידבר הנביא כו', אלא א"כ מומחה.

פ"י דתרת"י בעינן, אחת שהוא מומחה בצדקות, השנית שהוא אומר למגדר מילתא כמו באליהו, דאילו במומחה לחוד לא סגי דשמא נתקלקל אותו המומחה כמו ביוחנן כ"ג שהיה כ"ג שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי, ואי במגדר מילתא לחוד שמא לא יוכל לגמור דבריו: יט (טו) עד אחד, זה בנה אב לכל עד שבתורה שנים לשון עד מתפרש עדות המועלת, וא"ל א"כ אדרבה נימא דנילף מהכא כמו דכאן מפורש שהוא אחד ה"נ בכל מקום הוא כן, דא"כ קשה, ל"ל אחד הא בלאו הכי מוכח דאחד הוא דהא כתיב אחר זה ע"פ שני עדים יקום דבר א"כ רישא דלא יקום היינו באחד ונילף במה מצינו מכאן דבכ"מ היינו אחד אלא אדרבה מיעוט הוא דכאן אחד ובכל מקום הוא שנים, כנ"ל: לכל עון ולכל חטאת להיות חבירו נענש על עדותו.

דהיינו לכל עון שהוא מזיד שענשו מיתה או מלקות וכל חטאת שהוא שוגג שענשו קרבן אינו נאמן, ואי אשמעינן מזיד הו"א לענין קרבן נאמר שהוא כפרה ואין עונש גוף ואי אשמעינן קרבן הו"א דלשבועה אינו קם קמ"ל לכל עון לדיוק דלשבועה קם, כנ"ל: אמר לו אין לך בידי כלום ועד אחד מעידו חייב להשבע לו קשה דהא יכול לומר מאי אין לך בידי דפרעתך ואין עליו שבועה אלא היסת מדרב נחמן בשבועות אא"כ אומר בפירוש שלא הלוה לו מעולם דשוב אין יכול לומר פרעתי דכל האומר לא לויתי כאילו אומר לא פרעתי, ודין זה פשוט, וצ"ל דאיירי שהעד מעיד ג"כ שלא פרעו: (טז) לענות בו סרה.

דבר שאינו שהוסר מכל העדות. פירוש שאינו ראוי כלל להיות עד, דאילו מכחישים זא"ז שזה אומר לזה ממנו וזה אומר לא לזה עכ"פ ראוי כל אחד להעיד עדות אמת, אבל כשאומרים להם עמנו הייתם אין הניזומים ראויים להעיד כלל אפילו אמת כיון שלא היו שם: (יז) ועמדו שני האנשים בעדים הכתוב מדבר.

דאילו בעלי דין, לא היה לו לומר שני דאטו לא משכחת שלשה בע"ד אלא אעדים קאי דדינם בשנים. אלא דקשה ל"ל האנשים היה לו לומר ועמדו שניהם, מש"ה פירש שממעט נשים.

אלא דקשה עוד שמא מיירי בעדים ובבע"ד כמו שמסיים אשר להם הריב, א"כ היה לו לכתוב להקדים הבע"ד לפני העדים שהרי הבע"ד באים קודם העדים משו"ה פירש ולמד שצריכים להעיד מעומד ואי הוה אמר הבע"ד קודם הו"א דועמדו לא קאי אלא אבע"ד שהם העיקר, ולא העדים קמ"ל העדים אצל ועמדו, ממילא ק"ו שקאי גם על הבע"ד כנ"ל: אשר יהיו בימים ההם כו' צריך לנהוג בו כבוד.

לעיל גבי זקן אמר רש"י שצריך אתה לשמוע לו ולא הזכיר לנהוג כבוד דשם פשיטא שצריך לנהוג בו כבוד שהרי עיקר הליכה מן ביתו לירושלים הוא לשאול את פיו דוקא ולא לאחר. אלא קמ"ל דאע"פ שיאמר על ימין שמאל תשמע לו משא"כ כאן הו"א שא"צ

אלא לשמוע ממנו פסק דין אבל לא צריך לנהוג בו כבוד דהא אם רוצה לא יעמוד לפניו אלא לפני אחר קמ"ל: (יח) והנה עד שקר כל מקום שנאמר עד כו' הוצרך לכפול דבר זה דהו"א הא דלמדנו לעיל דבכ"מ שנאמר עד היינו שנים היינו במקום שאין הוכחה לא לאחד ולא לשנים, משא"כ כל הנזכר כאן הוא לשון יחיד שאמר העד ולא העידו ואמר ועשיתם לו ממילא הוה כאילו מפורש כאן אחר, וזה אינו דאין נעשה זומם אלא שיזומו שניהם כדלעיל, ע"כ אמר כל מקום שנאמר כו' פירוש אפילו בכיוצא בזה שנזכר לשון יחיד אצלו: ודרשו השופטים.

רש"י היפך סדר הפסוק \* לפרש ודרשו אחר והנה עד כו', לפי שפירוש שני האנשים קאי על, העדים, הוכרח לפרש תיכף, לתרץ מה שאמר אח"כ בעדות לשון יחיד והוא פתח בשנים, ולתרץ דהאי לשון יחיד הוא לשון רבים, ואח"כ הוקשה לו הא א"א לפרש שני האנשים על העדים מדכתיב ודרשו השופטים היטב, והיינו בעסק המשפט איך ומה הוא כדי לידע האמת איך היה באמת ואלו העדים שיקרו בעדותם, אבל עכשיו שפירשנו דקאי על העדים מה דרישה שייך בזה שיאמרו המזימים עמנו הייתם, לזה פירש דלעולם קאי על העדים והדרישה, היא על העדים דהיינו בדרישה וחקירה באיזה יום ובאיזו שעה (יט) כאשר זמם.

ולא כאשר עשה ולא אמרינן דנילף מק"ו מן זמם לעשה וקרא אמר רבותא אפילו אם זמם לחוד חייב דאמרינן בפרק מרובה עד זומם חידוש הוא דמאי חזית דסמכת אהני וחדוש הוא דחייב מיתה ה"נ לא ילפינן ק"ו מן עד זומם: הרגו אין נהרגין. הרבה טעמים נאמרו ע"ז.

ולי נראה הטעם דהאי הריגה שהורגין להניזום הוא כפרה לנשמתם, ולא סגי כפרה זו אלא בשביל מחשבה לחוד אבל אם הרגו לא סגי ליה בכפרה זו, כדפירש"י במשפטים כי לא אצדיק רשע, וזה מרומז בלשון ועשיתם לו כאשר זמם פירוש שבזה אתם העושים לו אבל כאשר עשה אז לא תעשו אתם אלא אני: כ (ג) שמע ישראל, אפילו אין בכך זכות אלא ק"ש בלבד קשה ממה דיש עבירות שחוזרין ממערכות מלחמה בשבילם, וי"ל הא ביחיד והא ברבים: \*\* (לפנינו כסדר הכתוב) \*\* (ח) הירא ורך הלבב כו' רבי יוסי הגלילי אומר הירא מעבירות שבידו, פירש הרא"ם דר"י ס"ל מאחר שאין מיתה בלא עון אין לו לירא שמא ימות לפיכך פירש מעבירות שבידו וא"כ מי שבנה בית לא היה לו לחזור שהרי אינו בעל עבירות אלא שהתור' תלתה לו לכסותו דאל"ה היו הכל יודעין שהוא בעל עבירות, ופירש ולא ימס לבב אחיו כשמבינין שהוא ירא לא ידעו שהוא מחמת עבירות דאי ידעו שהוא בעלי עבירות ויש עליו לירא ממילא הם שאינם בעל עבירות אין עליהם מורא אבל כשאין יודעים שהוא בעל עבירות ואפ"ה מתיירא ייראו גם הם כמותו.

ומ"ש רש"י ישוב פן ימות כו' פירוש אל יקשה לך שאם מה שגזרה תורה באלו הג' שישבו אינו אלא לכסותו ולא מפני שימותו א"כ מה זה שאמר פן ימות והלא אינן חוזרים בשביל מורא מיתה אלא לכסות עליו שהרי אין מיתה בלא חטא ותירץ דהאי פן ימות על ישוב קאי שאם לא ישמע וישוב אלא יחשוב כיון שאין מיתה בלא חטא איני שומע אל הכהן כדאי הוא החטא הזה שימות אע"פ שאין לו עבירה אחרת, והשתא

א"ש מה שפירש קרא דפן ימות שהוא קודם אחר שפירש הירא ורך הלבב, ע"כ פירוש הרא"ם ולי קשה מאוד מ"ש הרא"ם דא"כ שקאי הירא על העבירות, מי שבנה בית ואינו בעל עבירות אין לירא ולחזור א"כ אין כאן כסות על בעל עבירה, דמה תירוץ יש לו ממש שהוא עושה כן בשביל בית והלא אין מורא מיתה עליו אם אין עליו חטא וכיון שהכל רואין שיש עליו מורא ירגישו שיש בו עבירות.

ותו קשה במה שכתב שאין עליו מורא מיתה כל שאינו חוטא אלא המורא מצד שלא יהיה שומע לכהן הוא תולה עצמו בדבר עצמו, דאי לא היה כהן מדבר כלל לא היה שום מורא מיתה אלא דברי כהן גורמים העונשין מיתה מחמת שאין שומע לו א"כ למה באמת דבר הכהן היה לו לשתוק ואין כאן עונש כלל וזה דומה למי שחובל חבירו ומרפאהו וכי יש להחזיק לו טובה על הרפואה טפי הוה ניחא ליה שלא היה חובלו, כן הדבר, הזה שנתן מכשול לפניו בדברו שזה לא יציית לו טוב היה לו שלא לדבר כלל ולא יהיה שום רעה לו, ועל דברי ר"י הגלילי ק"ל במה שאמר ולכך תלתה לו תורה לחזור על בית וכרם לכסות עליו מנליה הא דשמא כל אחד מילתא באנפי נפשיה הוא דאחד מן השלשה ישוב בשביל עגמת נפש ובעל עבירות בשביל עבירות ואין כאן כוונת כיסוי גם יתור לשון ישוב פן ימות תיבת ישוב הוא מיותר: ונ"ל דמה שאמר רש"י פן ימות אינו ממש מה שאמר הכתוב באלו השלשה פן ימות דאינם ענין לזה והכתוב מדבר בשני דרכים,, ויש חילוק בענין חזרה, דבהנך שלשה הוה ילך וישוב רשות דהיינו אם רוצה לשוב אין מעכבין עליו כיון שיש חשש עגמת נפש ע"כ יעשה מה שלבו חפץ אבל בעל עבירות יש עליו חיוב לחזור מצד מורא מיתה ואע"פ שלא נזכר בפירוש פן ימות גבי בעלי עבירות אין בכך כלום דמדאמר ויספו השוטרים לדבר היינו תוספת על מה שנזכר בדבר הכהן פן ימות דבר זה הוא נאמר גם בתורת בעל עבירה וזה הוה ממש כאילו נזכר פן ימות גם בזה וא"כ יש לך להקשות מה שייכות יש מזה לדברי הכהן דמדברי הכהן הוה רשות וכאן יש חובה ע"כ אמר ר"י הגלילי לכן תלה הכתוב כו' כלומר דזה השייכות יש להם שהרשות של אלו ג' הם מביאים לחוב של החוטא דאלמלא רשות של אלו לא היה הכתוב מצווה על החטא לחזור כיון שיש לו ביוש גדול שהוא מפרסם חטאו אבל עכשיו יכול לומר אני מהשלשה זהו שתלתה התורה אלו להדדי, וזהו שכתב רש"י ישוב כלומר חוב יש עליו לשוב ולא כהנך ג') ולא תקשה למה בא חוב זה והא מעצמו יחזור כיון שהוא דואג ממייתת חטאו ואם אינו חושש להכניס עצמו בספק מיתת מלחמה מה לנו למחות בו, ע"ז אמר צריך אני לדבר כי אני נותן לך עצה טובה שתחזור ואם אינך שומע בזה יהיה לך סכנה טפי מכח שאינך שומע לעצתי וע"י חשש טפי פן ימות במלחמה וע"ז אמר כדאי הוא ובזה הוא מתורץ הכל.

וא"ל לפי פירוש זה שאמר רש"י שאם לא ישמע לדברי הכהן היה לו לומר לדברי השוטרים. י"ל דהכל הוא שייך לדברי הכהן אלא שזה תוספת הוא כפירוש"י ז"ל: (ט) שרי צבאות וכו' הרשות בידו לקפח את שוקו.

פירוש שלא שב אחר הכרזה. (יא) כל הנמצא בה, אפילו אתה מוצא בה משבעה אומות, קשה הא ילפינן זה מן ושבת שביו כדפירש"י בפירוש אחר זה.

ונראה לתרץ דאי מכאן לחוד הו"א אם תניחום שם במקומם כמו שהיו תחילה אבל ליקח לביתו בשבי לא קמ"ל שבינו, ואי משביו הו"א דוקא התם שכתב תורה כנגד יצה"ר קמ"ל דאפילו בזכרים מיירי כאן אפילו הכי מותר: (יט) ימים שנים רבים שלשה מכאן אמרו כו' קודם לשבת. כתב רא"ם זהו בספרי ולא ידעתי שבת מאן דכר שמייה ודחק עצמו לתרץ וכתב אח"כ ואין זה אלא אסמכתא בעלמא אבל פשטיה דקרא איירי בג' ימים בעלמא כו', ולא ידעתי שיחתו שהרי בפ"ק דשבת (דף י"ט) אמרינן ת"ר אין צריך על עיירות של עכו"ם פחות מג' ימים קודם לשבת ואם התחילו אין מפסיקין וכן היה שמאי אומרעד רדתה אפילו בשבת,, ונראה דשמאי יליף לה מקרא דאמר אשר היא עושה עמך מלחמה משמע כבר דהתחלה במלחמה אין מפסיקין עד רדתה ש"מ דהתחלה לעשות מלחמה אסור, לחלל שבת בשבילה ולא ידענא איזה זמן נקרא התחלה וילפינן לה מפסוק הקודם שאמר ימים רבים דהיינו ג' ימים הוא שיעור ומאי נ"מ אלא נ"מ לשבת מתי נקרא התחלת המצור שיהא מותר וא"כ לאו אסמכתא יש כאן אלא לימוד גמור: כי האדם עץ השדה כו', שמא האדם עץ השדה.

הרא"ם פירש שמא האדם עץ השדה עד, שאתה כורתו כדי שיברחו השאר מפניך לבא בתוך המצור להתיסר ברעב ובצמא כמו שאתה הורג האדם הנמצא חוץ לעור כדי שיברחו השאר מפניך להכנס בתוך המצור להתיסר ברעב וצמא, אבל לפ"ז אין טעם לה"א הוה ל"ל כי אדם עץ השדה או כי עץ השדה אדם, ע"כ פירש כאן שעיקר התימה על עץ השדה לא על האדם.

ולי נראה שאין פירוש דברי רש"י כן דקאי לבא מפניך במצור על אחרים, ותו הך יסורי רעב וצמא מאן דכר שמייהו, אלא הפירוש הוא כך דתחילה פירש הכתוב דין האדם דהיינו שלשה ימים צרים עליהם דדינם הוא שלא להרוג אותם אלא לייסר אותם ברעב וצמא ואולי ישלימו ואח"כ מותר להורגם ואמר אח"כ דל"ת גבי אדם אין להורגם תוך ג' ימים אלא אח"כ כן תלמוד ג"כ לגבי עץ השדה ע"ז אמר אין דומה זה לזה דכי אדם דומה לעץ השדה דהאדם אתה מצירו ביסורין ג' ימים וכיון שאינו רוצה להיות נכנע דינו אח"כ בהריגה אבל בעץ אין שייך לעשות כן להכריעו על הכנעה ממילא אין חילוק בו בין ג' ימים לאחר ג' ימים לעולם הוא באיסור כריתה והשחתה נמצא ששפיר אמר אדם דמיירי באדם כלומר שמא האדם הוא שוה לעץ השדה לענין ביאת מצור: כא (ב) אל הערים וגו', לכל צד לידע איזו היא קרובה.

כתב הרא"ם לפיכך אם היה החלל מוטל סמוך לעיר שניכר לכל שהיא קרובה א"צ מדידה, ותפסו על הרא"ם בזה דבר"פ עגלה ערופה (מ"ה) אמרינן אפילו אם היה מונח בעליל לעיר היו מודדין שמצוה במדידה דוקא ופירש"י דפשוט שאין קרובה ממנה. ונראה כוונת רש"י דל"ת סביבות החלל היינו סביבות ממש מכל ד' רוחות וזה אין צורך כאן אלא לכל צד שידוע שיש שם עיירות לידע איזו היא קרובה אבל במקום שאין שם עיירות אותו צד א"צ מדידה: (ד) אל נחל איתן קשה שלא נעבד.

לאפוקי מפירוש הרמב"ם שפירש נחל שוטף כלומר דרדיפי מיא: וערפו וכו', לעשות פירות. פירוש מצות, דא"ת בנים א"כ לא שייך זה בסריס: (ז) ידנו לא שפכו כו', בלי מזונות.

בפרק עגלה ערופה פירש"י על ידינו שפטרנוהו בלא מזונות והוצרך ללסטים וע"י כך נהרג, ועינינו לא ראו לא הנחנוהו לילך בלא חבורה שתלך עמו. ומצאתי ד"א ועינינו לא ראו מכאן למלוה חבירו שצריך לעמוד במקומו עד שיתעלם מעיניו: פרשת כי תצא (י) כי תצא למלחמה, במלחמת הרשות הכתוב מדבר ראיתי מקשה דבפרשת שופטים גבי כי תצא למלחמה וכו' וראית סוס ורכב כו' דגם שם מיירי במלחמת הרשות דמלחמת חובה א"ל אחריו והיה בקרבכם אל המלחמה ודברו השוטרים כו' וכל אותה הפרשה אלא במלחמת הרשות, ודחק עצמו לתרץ זה בשם רש"ל ואין דברים אלו מחוורים כלל דאיתא במשנה פרק משוח מלחמה במשנה על פסוקים ויספו השוטרים לדבר אל העם בד"א במלחמת הרשות אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה א"ר יהודה במלחמת מצוה אבל במלחמת חובה אפילו חתן כו' וכתב הרמב"ם פרק ו' מהלכות מלכים אחד מלחמת מצוה ואחד מלחמת הרשות ממנין כהן בשעת מלחמה כו', וכתב הראב"ד אפשר זה לענין אל ירך לבבכם אבל לענין החוזרים מן מערכי מלחמה לא נאמר במלחמת מצוה, ומשו"ה לא כ' רש"י שם כלום: שהרי נאמר לא תחיה כל נשמה.

הקשה הרא"ם דלמא במלחמת חובה מדבר והאי ושבת שביו בשבי ששבה הוא משאר אומות כדמשמע מיתורא דשביו, ותירץ מה שתירץ ולי נראה דלק"מ דגבי וישב ממנו שבי בפרשת חקת הנה הפירוש כן ששבה עמלק מישראל שפחה וכתב הרמב"ן שבו אותה תחילה ואי הוה הפירוש כאן הכי לא הו"ל לומר שביו אלא שבי אלא ודאי דמיירי שישבו שבי ממנו עצמו.

ראיתי בספר צדה לדרך דאמרינן בירושלמי דלא הותרה יפ"ת אלא לאחר כיבוש א"י וכ"כ בס' החינוך א"כ כ"ש שלא הותרה יפת תואר במלחמת מדין שהיא חמורה יותר דהא לא התיר שם להחיותם אלא דוקא שאינה ראויה להבעל, לכן נפלאתי על מ"ש התוספות פרק במה אשה גבי לכפר על הרהור הלב, וז"ל וא"ת והא אפילו יפת תואר הותרה להם וי"ל דעכ"פשייך בה איסור כו' עכ"ל, משמע דבמלחמת מדין הותרה להם יפת תואר.,

ומי שדעתו רחבה מדעתי יתרץ דבריהם וישא ברכה עכ"ל: ואני חפץ בברכה ולתרץ קושיא החזקה בעיניו, דענין מאנס כותית יש בה שני טעמים, האחד מפני זנות, השני משום גזל שגוזל את גופה כמ"ש הרמב"ם, ונ"מ דאי מזנה ברצונה אין איסור בכך נח אלא דוקא בישראל משום זנות. ובזה ניחא החילוק של הירושלמי דאין היתר יפת תואר אלא לאחר כיבוש דודאי קשה מה טעם יש חילוק לזה דכיון דדברה תורה נגד יצה"ר לפני כיבוש נמי אלא נראה דהטעם משום גזל, ואמרינן בפרק הגזול בתרא א"ר הונא מנין לגזל עכו"ם שהוא אסור שנאמר ואכלת את כל העמים אשר ה' אלהיך נותן לך בזמן שהן מסורין בידך ולא בזמן שאין מסורין בידך, וזהו ממש החילוק שבין כיבוש לאחר כיבוש מש"ה גבי בנות מדין אין שם משום גזל דהא קרא התיר בהדיא מטעם כי צוררים הם לכם דצוה הכתוב ע"ז משא"כ בא"י קודם כיבוש כמו שאמרו בגמרא וא"כ כשביקשו ישראל כפרה על הרהור הלב מטעם זנות מקשים התוס' שפיר דהא אין כאן זנות דאפילו יפת תואר הותרה ולענין טעם זנות אין חילוק בין קודם כיבוש לאחריו כמו



שזכרנו וגזל אין שם במדין (והנני מוכן לקבל ברכה בס"ד, ועיין מה שכתבתי בפרשת מטות מזה): אין לומר ושבת שביו לכאורה משמע דמשביו מביא ראייה וזה אינו דגם מן ושבת לחוד מוכח כן דושבת הוא דוקא במלחמת הרשות דבחובה אין שביה כלל.

ונראה דרש"י מביא כאן שביו דל"ת דקאמר על מה ששבה הכנעני מאומה אחרת כקושיית הרא"ם לפני זה ע"כ מביא שביו לרמוז על התירוץ שלי דא"כ שביו וי"ו יתירה כמו שזכרתי: (יא) ולקחת לך לאשה, לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע. בפרק קמא דקידושין (דף כ"ב) אמרינן בברייתא והבאתה מלמד שלא ילחצנה במלחמה פירש"י לבוא עליה, וכתבו התוס' משמע מרש"י שאסור לבוא כל עיקר ואפילו ביאה, ראשונה עד לאחר כל המעשים ותימה מאי לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע אם אסור לבוא עליה במה נתפייס יצרו, ועוד הקשו קושיות עליו, ונראה לר"ת דביאה ראשונה מותרת במלחמה אבל ביאה שנייה אסור עד אחר כל המעשים ואחר כך הביאו ירושלמי דפליגי אמוראי בזה.

ולע"ד נראה דגם רש"י לא אסר ביאה ראשונה במלחמה דלא על חנם נקט התנא שלא ילחצנה ולא אמר שלא יבוא עליה במלחמה אלא דלא אסור אלא שלא יבוא עליה באונס אבל ברצון שמפייסה ומזמינה להיות לו לאשה מותר כי מן התורה אין איסור זנות בפנויה ואפילו בא"א של עכו"ם אע"פ שיש איסור כאן כמו שיתבאר אחר זה, וכן משמע דברי רש"י דכאן דקשה לו מאמר הכתוב ולקחת לך לאשה משמע שראוי לך לעשות כמו כן ולקחה לו לאשה ויבמה, ע"כ כתב דהך ולקחת פירושו שתקח אותה לאשה והיינו מצד יצה"ר, אני מתיר שתבוא עליה ברצון ותחזיקנה לך לאשה אחר כל המעשים אחר ביאה ראשונה, וזהו שסיים רש"י ישאנה באיסור ולא אמר יבא עליה באיסור אלא על הנישואין הקפיד הכתוב שלא ישא את אשה שאינה הגונה, וסיים עוד אבל אם נשאה ולא אמר בא עליה אלא דוקא על הנישואין קפיד והביאה ראשונה במלחמה מותרת.

ובדרך זה מתרצים כל הקושיות שהקשו התוספות על רש"י עיין שם: אשת, אפילו א"א. התוס' הקשו הא אין אישות למצריים ותירצו דמ"מ איסור יש מכח ודבק באשתו ולא באשת חבירו, וקשה דע"כ יש כאן לימוד שאנו לומדים אפי' א"א והיינו מדכתיב אשת ולא אשה ל"ל הך לימוד דפנויה פשיטא שמותר מן התורה, וע"כ צריכין אנו לומר דבא"א איירי שהוצרכה תורה ללמד דמותר בשביה ולפי מ"ש דעיקר הקפדה על הנישואין ניהא דאפילו בפנויה צריך ללמד דהתירה התורה מצד הדין ואתא לימוד דאשת דאפילו א"א מותר לנשאה.

ויש להקשות, דכיון דיש איסור בא"א אפילו לכותי אלא דכאן מותר מכח יצה"ר התינח ביאה ראשונה ולמה יהא מותר בביאה שנייה דהא כבר נתבטל יצה"ר בביאה ראשונה, ונראה דכ"ז שיש עליה שם אשת הכותי יש איסור זולת טענת יצר הרע אבל בנושא אותה לו לאשה אין עליה עוד שם הזה דבעכו"ם שאין שייכות דקידושין בו נעשית אשתו ע"י הייחוד שמיחד לו אשה ומפרידה מן שאר אדם אבל כשניסת לאחר נעשה הפרד בין הדבקים ונתבטל אישות העכו"ם ממנו והלך איסור אשת איש ממנה.

כנ"ל ובזה ניהא נמי שפירש"י תחילה ולקחת לך לאשה ואח"כ אשת, דכיון דמיירי, בקפידת נישואין מתורץ דאשת מורה על א"א והתורה צריכה להשמיענו זה כיון דאפילו

בפנויה יש איסור זולת טענת יצר הרע כמו שזכרנו: (יד) והיה אם לא חפצת בה, הכתוב מבשרך שסופך לשנאתה. רבים אומרים מכח לשון והיה קדייק דמשמע שיהיה בודאי לעתיד, ואין זה אמת שהרי כתיב והיה אם שמוע והיה אם שלום תענך, אלא נראה דדייק לשון חפצת שהוא לשון עבר הול"ל אם לא תחפוץ בה כמו והיה אם שלום תענך אלא הכתוב מבשרך שבודאי יהיה זה וכאילו כבר נהיה ואין להקשות הא כבר ידענו מסמיכות הפרשיות שסופולשנאתה כמו שפירש"י בסמוך דאין כאן שום לימוד מיותר שיורה ע"ז, דכאן דצריך לגופו לומר מה יהיה באם ישנא אותה שלא ימכרנה כו אלא דאם היה אומר אם לא תחפוץ משמע שיש ספק בדבר ובאמת הוא ודאי, נמצא דמוכרח לכתוב לשון עבר שהוא ודאי וסמיכות הפרשיות צריך בשביל סמיכות פרשיות אחרות עוד: (יז) פי שנים, כנגד שני אחים.

פירוש בכ"מ תחשוב כאילו יש עוד בן אחד ונוטל הבכור חלקו וחלק אותו הבן אבל לא פי שנים כנגד כל הנכסים דהיינו שיקח שני חלקים ושאר הבנים יקחו חלק אחד: ראיתי להזכיר כאן מה שקול, שבבן סורר כתיב איננו שומע בקולנו ודרשינן בפרק בן סורר (דף ע"א) ר' יהודה אומר אם לא היתה אמו שוה לאב בקול ובמראה אינו נעשה בן סורר שנאמר בקולנו ופירש"י חד קול משמע מדלא כתיב בקולותינו או בקולינו ביו"ד, וקשה ע"ז דהרי בפ' כי תבא נאמר ג"כ וישמע ה' את קולנו כמו כאן וכי שייך שם לומר כל ישראל היו שוים בקול מדלא כתיב ביו"ד.

ונראה לתרץ דודאי אין זה קשה מצד עצמו דאמר קולינו ביו"ד דכיון דכוונה אחת הוא שייך לומר לשון יחיד אלא דכאן בסורר ומורה נאמר תחילה איננו שומע בקול אביו ובקול אמו דקשה ל"ל ובקול היה לו, לומר בקול אביו ואמו, ואפשר לומר דאיכא למימר דבא למעט אם שוים בקול דאז אינו נעשה בן סורר ולא, הוה ניכר קול של כל אחד ואיכא למימר איפכא דקמ"ל דהך קול של אביו הוא נמי קול של אמו ומפסוק איננו שומע לקולנו שהוא לשון יחיד ש"מ גם ובקול אמו מתפרש אותו תירוץ דיהיו שוים, נמצא דמכח לשון קולנו לחוד אין שום לימוד אלא משום גילוי מלתא על קרא דבקול אביו ובקול אמו היאך נפרשהו: כב (ב) עד דרוש אחיך כו' אלא דרשהו אם הוא רמאי.

משמעות הפסוק שאחיך ידרוש את האבידה שיחזירנו לו, ורש"י פירש באלו מציאות (דף כ"ז) והכי משמע עד דרוש אחיך עד דרשך את, אחיך. ונראה דפירושו ע"פ הגמרא שם דאמר רבה בר רב הונא זיל אייתי סהדי דלאו רמאי את, וע"כ אמר עד דרוש אחיך פי' אתה תדרוש את אחיך היינו העדים אם יודעים את בעל האבידה שהוא רמאי אם, לאו וזהו אותו כלומר בעל אבידה מהו: (ג) לא תוכל להתעלם, לכבוש עיניך וכו' פירוש זה כפל שנית כאן דהא פירשו לעיל בסמוך.

ונראה דזה קאי לפי פשוטו שזכר רש"י בסמוך דוהתעלמת היינו לא תראה שתתעלם וע"ז קשה תרתי ל"ל ותירץ דכיון שנכתב שניהם אנו לומדים הפירוש מהו האיסור דאילו כתיב לא תראה והתעלמת לחוד ה"א לא תראה והתעלמת אחר שתראה תחילה אין לך להתעלם אח"כ אבל אם כובש עיניו ואינו רואה תחילה אין עליך חיוב קמ"ל לא תוכל להתעלם דאפי' מתחילה לא ראה כלל חיוב לראות שלא להתעלם, ואי לא תוכל להתעלם והג"א אפילו אם לא בא כלל למקום שיראה האבידה חייב לילך שם לראות,

קמשמע לן לא תראה כו דאין חיוב אלא במקום שיוכל לראות לו ותו לא: (ד) עמו, עם בעליו אבל אם הלך וישב לו ואמר לו הואיל ומצוה עליך אם רצית לטעון טעון פטור.

תימה רבה יש לי בזה, דדבר זה הוא מוזכר במשנה בפרק אלו מציאות (דף ל"ב) גבי פריקה אם רצונך לפרוק פטור שנאמר עזב תעזוב עמו ולמה כתב רש"י דבר זה בטעינה אם רצונך לטעון ויש מקום לטעות דבפריקה שיש צער בעלי חיים יש חיוב אפילו אם ישב לו ולמה שינה רש"י מלכתוב כמו שהוא אמת במשנה ונ"ל לתרץ דבגמרא אמרינן אחר כך דאי צער בעלי חיים דאורייתא אין פטור אלא מכח מצות פריקה אבל חייב מכח צער בעלי חיים וכן כתב הרא"ש על פי מסקנת הגמרא דנ"מ מזה שאם נותן לו שכר יוכל לקבלו ורש"י רוצה כאן לפטרו לגמרי ע"כ נקט גבי טעינה דאין שום חיוב שם דבטעינה אין צער בעלי חיים, ועל כן לא פירש רש"י, לעיל כלום לרמוז שאינו פטור לגמרי שם אלא כאן.

כנ"ל ליישב דברי רש"י ותמהני שלא ראיתי שום מפרש שהרגיש בזה: ה) לא יהיה כלי גבר וכו' כדי שתלך בין האנשים. משמע אבל אם תשב אין איסור והיינו כתנא קמא דראב"י דס"ל כן בפרק שני נזירים ור' אליעזר ס"ל כרבי אליעזר בן יעקב בגמרא שם דקאי על השרת שער בית השחי כו' אלא שמ"ש רש"י אחר כך לא אסרה אלא לבוש המביא לידי תועבה זה אתיא כתנא קמא ולא כראב"י, ואם כן קשה למה הביא רש"י דבר אחר שהוא כראב"י כיון דאח"כ סתר דבריו ופירש כתנא קמא.

ונראה לי דרש"י מחלק בין גוף לבגד דבגוף אסור בכל גווני אפי' מה שאינו מביא לידי תועבה והיינו כראב"י וגבי לבוש סבירא ליה דאין איסור אלא שלא תלך ותשב כו' והיינו ראב"י דמפרש קרא על שני דברים שזכרנו, ויש חילוק ביניהם: (ו) לא תקח האם בעודה על בניה. לאפוקי דלא תימא על כמו עם, כמו ויבאו האנשים על הנשים: (ז) למען ייטב לך אם מצוה קלה וכו'.

כתב דלא תימא למה פירשה תורה מתן שכר זה טפי משאר מצות אלא דרבנותא קמ"ל וא"ל הא בפרשת והיה אם שמוע נמי כתיבלמען ירבו ימיכם ושם אין שייך לתרץ כמו כאן י"ל דשם אמר כן על כלל המצות משא"כ כאן דקאי על מצוה אחת בפרט: (ח) כי תבנה בית חדש, אם קיימת מצות שלוח הקן.

תיקן דלא תקשה ל"ל חדש דהא כל בונה בית חייב במעקה אלא דהכתוב קא משמע לן השכר דיזכה לבית חדש שלא היה לו כבר: (יב) גדילים תעשה לך אף מן הכלאים. אבל א"ל איפכא אף במקום גדילים לא תעשה שעטנז אם כן לשתוק קרא מיניה פשיטא דכלאים אסורים אפילו במקום מצוה דאין עשה דוחה ל"ת, תוס' פ"ק דיבמות: (יד) את האשה הזאת כו', אלא בפני בעל דין, קשה מהיכא תיתי לחייב אדם שלא בפניו והא אפילו בשור אמרינן יבא בעל השור כו'.

ונראה דקמ"ל דאפילו דרך סיפור דברים בעלמא לא דרך טענה אפ"ה אסור, וכן מדוקדק לשון רש"י שכתב שאין אומר דבר דמשמע שלא מפני ב"ד: (יז) ופרשו השמלה, הרי זה משל מחוורין הדברים כשמלה. פירוש על ידי עדים יתחוורו הדברים שזינתה כו'

אליעזר ב"י בפ' נערה שנתפתתה (דף מ"ו): (כא) אל פתח בית אביה, ראו גידולים שגדלתם.

בגמרא שם על פתח בית אביה כלומר ראו גידולים שגדלתם פירש רש"י כלומר מבית זה יצאת הנבלה הזאת שבו זינתה זה צריך ביאור מאי קשיא ליה לגמרא דנקט האי כלומר וברש"י יש דקדוק טפי דנקט שמבית זה יצאת הנבלה, מה ענין למקום הזנות יהיה במקום שיהיה, וברש"י כאן יש לדקדק למה פירש תחילה לזנות בית אביה קודם אנשי עירה שלא כסדר הפסוק.

ונראה דהגמרא מלמדנו שלא נפרש הך בית אביה לאו בית ממש מכח קושיא דמה איכפת לן בבית אלא היינו מפרשים דבית היינו אנשי הבית כמו ואת ובית אביך תאבדו, והכוונה שלאנשי בית אביה יש גנאי דאמרינן בעלמא רשע גנאי לו ולמשפחתו, ודרך זה אינו דא"כ קשה למה נקט פתח בית אביה ל"ל הך פתח ע"כ אמר בגמרא דהך פתח בית הוא, בית ממש וקמ"ל דיש מוסר בזה דהאב והאם חייבים בזה הזנות שבביתם היה הזנות ולא נזהרו לשמור אותה כראוי וזהו ראו גידולים שגדלתם, ע"כ פירש"י שמבית זה יצאה הנבלה ששם זינתה נמצא שאין החיוב אלא אביה בעל הבית הזה ולא שאר בני משפחתו, וזה ג"כ כוונת רש"י שכתב תיכף אחר ראו גידולים כו' לפרש לזנות בית אביה דהיינו כיון שפירש ראו גידולים על בית ממש כמו שזכרנו, יהיה קשה לך היאך יצדק לזנות בית אביה שזהו ודאי לא הבית ממש דכי זנתה עם הבית אלא ע"כ עם בני בית קאמר ע"כ פירש"י לעולם לזנות, בית אביה ג"כ בית ממש קאמר לזנות בית אביה קאמר, וכוונתו זו מצינו עוד ברש"י בפרשת ויגש והקול נשמע בית פרעה כמו בבית פרעה וזה לשון בית ממש, ה"נ כן הכוונה הוא ברש"י, כנ"ל נכון בס"ד: (כב) ומתו גם שניהם כו', לרבות הבאים אחריהם.

כתב הרמב"ן ע"ז ולא הבינותי מהו וכי בתולה היא זו שנמעט או שנרבה להבאים אחריהם מה לי ראשון מה לי אחרון, ועוד הול"ל הבאים אחריו, ובנוסח שלנו בספרי לרבות הבאים מאחריהם והיא ביאה שלא כדרכה ושלא כדרכו וריבה אותה הכתוב בכאן וכל העריות למדין זו מזו עכ"ל. ויש מקשים הא כבר כתיב משכבי אשה ודרשינן שני משכבות יש באשה כדרכה ושלא כדרכה, ובלשון הרמב"ן יש תירוץ.

ע"ז דנקט שלא כדרכה ושלא כדרכו ולא נלמד ממשכבי אשה רק שלא כדרכה. אבל לא הבנתי מהו שלא כדרכו באיש אולי הוא מה שכתב מהר"ן בשם מהרא"י שמשמשים אזור כנגד אזור, ומביא בגמ' בפרק ארבע מיתות (דף נ"ה) המערה בעצמו מהו א"ר אשי באבר קושי לא משכחת לה כי תבעי באבר מת מהו למ"ד משמש בעריות באבר מת חייב הכא חייב משום שוכב ונשכב, ואם כפירוש זה אינו נכון כי פשוט שהוא חייב ול"ל ריבויא דגם שניהם: ולי נראה דהגירסא של רש"י שלפנינו שגורם אחריהם והגירסא של ספרי שהביא הרמב"ן שתיהן אמת והכוונה אחת היא.

דהיינו איתא בפ' ארבע מיתות (דף ס"ו) דתניא באו עליה עשרה בני אדם ועדיין היא בתולה שבאו עליה שלא כדרכה כולם בסקילה רבי אומר הראשון בסקילה וכולן בחנק דגבי סקילה לבדו כתיב ואתא למעוטי כה"ג דאע"ג דקרינן לה בתולה אין בסקילה אלא א' מהם דהיינו ראשון שביאתו היתה יחידית, וא"כ אין כאן קושיא דלגירסא דאחריהם

הוא ג"כ אחוריהם דמיירי שעדיין בתולה והיינו שבעלו שלא כדרכה, והוא דאמרינן שני משכבות יש באשה בעריות היינו לענין שיש חיוב מיתה אפילו שלא כדרכה אבל כאן מיירי לענין סקילה דגם שניהם דגם האחרים בסקילה כת"ק דרבי, כנ"ל ברור.

ורבים דחקו בחנם בזה וגם מה שהקשה הרמב"ן, קושיא שנייה דהו"ל לומר אחריו ל"ק דהו"א דוקא אותו שאחר הראשון חייב גם כן סקילה אבל השלישי, אינו חייב אלא חנק קמ"ל דכולהו בחנק אפילו הם עשרה. ותמהני טובא על רבינו הרמב"ן דלא נחית לזה דלפי הנראה גמרא ערוכה היא: כג (א) ולא יגלה כנף אביו וכו', ולסמוך לה לא יבא ממזר והא דהפסיקבינתיים בלא יבא פצוע דכא נ"ל דזה צריך ג"כ לסמיכות ממזר מטעם דאיתא בגמרא פ' הערל (דף ע"ה) נאמר לא יבא פצוע דכא ונאמר לא יבא ממזר מה להלן בממזר באותו מקום אף פצוע דכא וקמ"ל דאלו תרווייהו נסמכו לממזר כל אחד בטעם שלו: שאין בעריות מיתת ב"ד שאין בה כרת.

כתב הרא"ם נ"ל דהוצרך לזה משום עונשין מן הדין ואין מזהירין מן הדין לפיכך הוצרך לומר שהק"ו הזה אם מחייבי כריתות הוה הולד ממזר מחייבי כריתות שיש בהם גם חייבי מיתות ב"ד אם היה בעדים והתראה לא כ"ש דהשתא בלאו ק"ו נמי הוה הולד ממזר כיון דכולהו חייבי כריתות נינהו עכ"ל.

ולא הבנתי זה דא"כ גם בפ"ב דיבמות (דף כ"ב) דאמרינן ורבנן אחותך היא מאי עבדי ליה מבעי ליה על אחותו בת אביו ובת אמו לומר לך שאין מזהירין מן הדין מק"ו אם על בת אביו שלא בת אמו הזהיר על בת אביו ואמו לא כ"ש התם נמי נימא שאין זה מן הדין דכך, לי בת אביו ואמו שם כמו חייבי מיתות כאן נימא נמי התם שאין זה ק"ו, כיון דכולהו בת אביו ואמו הוה עכ"פ בת אביו היא, וכוונת רש"י כאן במ"ש שאין בעריות כו' נראה הכי דיש ג' תנאים בזה דר"ע ס"ל איזהו ממזר שהוא מחייבי לאוין כל, שאר בשר שהוא בלא יבא ויליף לה מן ולא יקח אשת אביו דכתיב לא יבא ממזר דומיא דאשת אביו שהוא בלא יבא שאר בשר, ושמעון התימני אמר אין ממזר אלא מחייבי כריתות דומיא דאשת אביו שיש בה כרת דהיינו בלא עדים, ור' יהושע ס"ל כל שהוא במיתת ב"ד בעדים והולד ממזר וק"ל כשמעון התימני וזהו דברי רש"י כאן ומפרש דבריו דהיינו דחזינן שבא הכתוב למעט מה דלא הוה ממזר והיינו דדוקא.

חייבי כריתות וממעט חייבי לאוין, אבל לא שייך לומר דוקא דבר שיש בו מיתת ב"ד ולמעוטי כריתות בלא מיתת בית דין דכיון דכל חייבי מיתות יש בהם ג"כ כריתות למה נמעט שאר חייבי כריתות כיון דיש לן לפרש המיעוט על חייבי לאוין לחוד מסתבר כן שלא להקל אלא בדבר שיותר קל.

כנלע"ד בדעת שמעון התימני שמביא רש"י: (ג ד) לא יבא וגו', לא ישא ישראלית. כתב זה ב' פעמים שתיקן ב' טעיות, האחת דל"ת למה לא כתב לא יקח כמו באשת אביו תירץ בזה דגבי אשת אביו אין בה לקוחין שאין קדושין תופסין בו כלל משא"כ בממזר שלא הזהיר אלא שאסור לו לישא ישראלית אבל אם קידש אותה צריכה גט ממנו שקדושין תופסין בחייבי לאוין, השנית דהו"א דעמוני הוה ג"כ ולד שלו ממזר מדכתיב אצל לא יבא ממזר כמו שאנו אומרים גבי אשת אביו, ע"כ פירש לא ישא לחוד שוה, כמו בממזר אבל הולד אינו ממזר באמת אלא איסור עמוני ונ"מ לעמונית שהיא מותרת, אלא דקשה

ע"ז למה לא פירש"י כן על פצוע דכא שקדושין תופסין בו, ע"כ נראה דרש"י תיקן שלא נפרש ולא יבא ממזר בקהל ה' לכל דבר שבקדושה כיון שנוצר בעבירה קמ"ל דעל נשואין קאי וגבי פצוע לא צריך למעט פירוש זה: (ה) על דבר, על העצה שיעצו כו'.

מתרץ יתור לשון על דבר אלא מורה על דברי העצה ונמצא שחסר וי"ו וה"ק על דבר אשר לא קדמו כו'. ואע"ג דמצינו לשון זה הרבה פעמים כמו על דבר פעור ועל דבר כזבי נראה דשאני הכא דנזכר בפירוש אח"כ מהו הדבר דהיינו אשר לא קדמו ע"כ הוה על דבר מיותר משא"כ במקומות הללו לא נזכר אח"כ מהו.

ובעל דבר שרי אשת אברם הוצרך רש"י לפרש ע"פ דיבורה ששם מיותר כולו על דבר שרי כו' כי מפורש הוא לפני זה מש"ה הוצרך לומר ע"פ דיבורה כו'. ומאחי הגדול מהור"ר יצחק הלוי ז"ל שמעתי דבר הגון בזה ע"ד הגמרא בפרק המקבל (ק"ז:): ת"ר י"ג דברים נאמרו בפת שחרית ואחד מהם נזקק לאשתו ואינו מתאוה לאשה אחרת, ע"כ אמר אשר לא קדמו ולא אמר אשר לא נתנו אלא דעל פת של שחרית קאי, דאם היו, מקדימין להם פת של שחרית לא היו מתאווים לאשה אלא היו נזקקים, לנשותיהם נמצא דהך עצה עצמה שיעץ להחטיא את ישראל היתה מחמת אשר לא קדמו כו' וכל זה היה בעצת בלעם הרשע.

ודרך זה נכון הוא מאד על דבר אשר לא קדמו אתכם. משמע על עמון ומואב והכי איתא בפ' חלק (דף קג) גדולה לגימה שהרחיקה שתי משפחות מישראל, והא דאמר הכתוב בפ' דברים כאשר עשו לי בני עשו וגו' והמואבים היושבים בער היינו לענין שמכרו להם מזונות אבל מ"מ לא קדמו אותם בחנם דכבר כתב הרמב"ן דאלו שתי אומות היו חייבות לעשות טובה עמהם כיון שניצולו בזכות אברהם מתוך ההפכה.

ועוד נראה לתרץ דבר זה ולפרש עוד מאמר הכתוב ואשר שכר עליך את בלעם כו' וה"ל שני טעמים אלא נראה דאלו תרי טעמי תלויים זה בזה ע"ד שאמר הכתוב במשלי אם רעב שונאך האכילהו לחם דיש לפרש דדוקא על השונא הזהיר לכוף את יצרו ויאכילהו כמו דאיתא בפרק אלו מציאות (דף ל"ב) אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא לטעון ואע"ג דפריקה הוה מצוה טפי מן טעינה מ"מ חייב בשונא לטעון כדי לכוף, את יצרו ע"כ הזהיר הכתוב להאכיל לחם לשונא כדי לכוף יצרו אבל באוהב אין שייך לכוף יצרו וא"כ י"ל דאי לא הוה כאן אלא טעם הראשון דהיינו אשר לא קדמו לחוד לא היו נענשים כיון דאין כאן כפיית יצר דאפשר דלא היו שונאים להם, ע"כ אמר ואשר שכר כו' ממילא היו שונאים להם, ואי מטעם שני לחוד לא היו נענשים דהו"א כיון שהיו שונאיהם ומבקשים רעתם אמרינן בא להורגך השכמ להרגו כיון דרודף הוא כדאשכחן בברכות בההוא דהיה יודע בשעה שכועס הקב"ה וראה סימן בתרגול כדי לקלל שונא שלו ונהי דמסיק התם לאו אורח ארעא מ"מ אין עבירה בזה, וה"נ יאמרו כי היה לו היתר לשכור את בלעם לקללו כיון שהוא שונא שלו, וע"כ סיים הכתוב לומר כי אהבך ה' אלהיך דלכאורה הוא מיותר אלא דהכי קאמר אע"פ שהם שונאים שלך ויפה עשית לדעתך מ"מ הם אוהבים של הקב"ה ושנאה שלך בהם בטלה כנגד אהבת הקב"ה, וע"כ שפיר אמר הכתוב ממ"נ אם הם נחשבים שונאים שלך היה לך לקדם אותם בלחם, כמו שזכרנו ואם אינם נחשבים לשונאים לך לא היה לך לשכור לקללם ובאמת אין שנאה שלך עמהם

נחשבת לכולם כי אהבך ה' כו' אלא דלפי דעתך חשבת אותם לשונאים וע"כ חייב אתה מכה טעם ראשון דהיה לקדמו בלחם כדין השונא כמו שזכרנו, ומש"ה בשעיר אע"ג, דלא קדמו בלחם מ"מ אין עליהם עונש כי לא נצטוו רק משונא מצד כפיית יצרו.

ודרך זה נראה שהוא כפתור ופרח בס"ד: (ח) לא תחעב מצרי מכל וכל. הא דשינה הלשון דגבי אדומי אמר לשון לגמרי, נראה לתרץ דבאמת ראוי לתעב יותר המצרי שהוא הרג הרבה מישראל משא"כ באדום שלא עשה מעשה אלא שלא הניח את ישראל לילך דרך ארצו וא"כ הו"א שלענין לתעבם גריעי מצרים טפי דמצינו תיעוב עד, עשרה דורות מדהוצרך הכתוב גבי ממזר לומר גם דור עשירי כו' מש"ה הו"א באדום עד דור עשירי אבל במצרי הו"א עד עולם ע"כ נקט רש"י מכל וכל: (יא) ויצא אל מחוץ למחנה זו מצות עשה.

בפסחים (דף ס"ז) ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה לוי ולא יבוא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה מכאן שבעל קרי משתלח מחוץ לשתי מחנות ופריך ואימא אידי ואידי למחנה שכינה ולעבור עליו בעשה ול"ת א"כ נימא קרא ויצא אל מחוץ למחנה ואל יבא ולשתוק המחנה ל"ל ש"מ ליתן לו מתנה אחרת שיהא אסור אף למחנה לוי וכתב הרא"ם וא"ת מנלן למדרש ויצא אל מחוץ למחנה על עשה ול"ת: דילמא מחנה לוי בעשה ול"ת על מחנה שכינה דהכי איתא בגמרא דאי דרשינן לשתי מחנות: ליכא למדרשינהו בעשה ול"ת ונראה דלק"מ דהא לא מסיים בקרא על איזה מחנה יהיה עשה ועל איזה יהיה ל"ת אלא ודאי דעשה ול"ת על שניהם הוא דבכל מחנה מהם עובר בעשה ול"ת: כד (א) כי מצא בה ערות דבר, מצוה עליו לגרשה.

בסוף גיטין בש"א לא יגרש אדם את אשתו אא"כ מצא בה דבר ערוה שנאמר כי מצא בה ערות דבר, ר' עקיבא אומר אפילו מצא אחרת נאה הימנה שנאמר והיה אם לא תמצא חן בעיניו ומפרשינן בגמרא טעמא דב"ש דהאי כי הוא בלשון דהא מצא בה ערות דבר. ור"ע ס"ל כי בלשון אם הילכך תרי מילי נינהו אם לא תמצא חן או מצא בה ערות דבר.

ונראה דרש"י פירש כאן כב"ש דכן הוא פשוטו של מקרא וצריך לפרש אליבייהו מאמר הכתוב אם לא תמצא חן בעיניו אחר זמן דהא מצא בה דבר ערוה אע"פ שיש עכשיו חן מצוה לגרשה כדי שלא תהיה עוד אצלו ותמצא חן בעיניו שיחזיקנה לאשה כנ"ל דעת רש"י: (יט) לא תשוב לקחתו כו' שלפניו אין שכחה פירש רבינו שמשון כגון שיש עשר שורות של עשרה עומרים מסודרים בשורות ממזרח למערב והתחיל מן ראש השורה הראשונה ומעביר באותה שורה עומר אחד ושכחו הוה שכחה דמניחו לאחריו והוה בכל תשוב אבל אם שכח אחד בסוף השורה שלא העביר שם אלא שחזר לראש השורה השנייה לא הוה שכחה דשמא יתחיל אח"כ להעביר מצפון לדרום וכל סוף שורה יהיה התחלה לשורה שתהיה אח"כ ויהיו השורות בסדר אחד: למען יברכך, אמור מעתה נפלה סלע כו' קשה מנלן זה דלמא הכא שאני שאפשר לו לשוב לקחתו והוא אינו עושה כן ע"כ ראוי לברכה משא"כ בנפלה סלע למה יתברך זה שאבדה ונראה שיש לימוד מדכתיב יברכך היינו אותך עצמך בכל מעשה ידיך כמו שאמר אח"כ ולברך את כל מעשה ידך אלא דה"ק על ידי מעשה ידיך לחוד יברך ה' אותך אפי' בלא ע"י אותך ממש והיינו שנפלה סלע מידו שאין לגופו חלק באותה נפילה למצוה אלא אדרבה לא ניחא

ליה בכך אפ"ה תתברך בשבילה נמצא שממעשה ידיך היא תתברך: פרשת כי תבא כו (א) וירשתה וישבת בה, מגיד שלא נתחייבו בבכורים כו' צריך פירוש על לשון מגיד דמשמעו דע"י לימוד שום דבר מגיד וכאן א"צ שום לימוד דמבואר ומפורש הוא בפסוק, ותו קשה טובא דהא בפ' שופטים במצות שום מלך כתיב ג"כ וירשתה וישבת בה כמו כאן והיינו ג"כ אחר ירושה וישיבה כדאיתא בפ' קמא דקדושין (דף ל"ז) בהדיא ולמה לא פירש"י שם הך מגיד כמו כאן.

ונראה דרש"י ס"ל דמ"ש בספרי כאן אל המקום אשר יבחר כו' זה שילה ובית עולמים היינו שקודם שילה לא היו בכורים אע"פ שהיה להם במות ואע"ג דכתיב בפ' משפטים ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך לא במה קאמר אלא דוקא שילה ובית עולמים קאמר. ובזה נבאר כוונת דקשה לו למה אמר כאן והיה כי תבוא כאשר מרשים רש"י וגבי מלך לא נאמר והיה אלא כי תבוא והני תרווייהו שוין לדין כדאיתא בפ"ק דקדושין, ע"כ תירץ דגבי מלך פשיטא דהוא לאחר ירושה וישיבה דהא מפרש בקרא כן אלא דכאן הו"א דחיוב הוה קודם שילה אלא דהיה היתר להביא גם לבמות דהם היו במקום בנין המקדש אבל אחר שהיה ירושה וישיבה נאסרו הבמות ואסור להביא רק לשילה ובית עולמים ע"כ אמר הכתוב והיה כו' דזה מגיד שלא נתחייבו כלל קודם ירושה וישיבה כנ"ל נכון בס"ד: (ב) מראשית כו' שאין כל הפירות.

בקצת ספרים כתוב ואין והאריך הרא"ם בחילוק שבין ב' הגירסות ואני מגיד לעולם בחלקי בס"ד לתרץ עוד בדברי רש"י אלה כאשר יתבאר. דיש כאן ב' מיעוטים, האחד דאין כל הפירות חייבים רק ז' מינים, השני דבז' מינים גופייהו לא צריך להביא כל הראשית אלא מקצתן והוה כאן כמו בחלה דכתיב ראשית עריסותיכם דפירושה עריסה הראשונה שלך וגם העיסה זו לא תעשה חלה רק מקצתה כפירש"י בפ' שלח לך שאין לחלה שיעור מן התורה מדכתיב הגורן וה"נ דכוותיה אע"ג ששנינו בבכורים חילוק בין חלה לבכורים היינו לענין אם אחד עשה כל הפירות בכורים הוה בכורים משא"כ בחלה זהו לענין הדין אם אחד עשה כן אבל כאן מיירי בחיוב היאך הוא לכתחילה לעשות וכבר יש מי שטעה בזה שלא הרגיש בחילוק זה.

ותחילה מפרש רש"י המ"ם של מראשית דהוא ממעט המיעוט הא' דהיינו שאר פירות רק ז' מינים כי ילפינן גזירה שוה דארץ ארץ וא"ל למה לי המ"ם דמראשית הא יש לימוד מן גזירה שוה זה אין קושיא כלל דאי לאו המ"ם היה מפרש כאן כל הפירות כיון דאומר בפירוש ראשית כל פרי האדמה ע"כ צ"ל דהג"ש דארץ לא קאי ע"ז וה"א דג"ש ע"כ לדבר אחר מוקמינן ולא סתרינן קרא מפורש שא"א לומר בענין אחר, ע"כ כתב המ"ם דמראשית כדי שתוכל לפרש שהג"ש קיימת ואי מכח המ"ם לחוד לא הוה ידעינן מי מהפירות חייבים ומי מהם פטורים ע"כ באה הג"ש לברר החייבים ואחר שמוכח דאין בכורים אלא בז' מינים דכתיב פרי ואמרינן בפ' העור והרוטב (דף ק"כ) תני רב יוסף פרי אתה מביא ואי אתה מביא משקה הביא ענבים ודרכן מנין ת"ל תביא הרי שאין שום משקה חייב בכורים והא דאמרינן שם אחר זה והא דתנן אין מביאין בכורים משקה אלא היוצא מן הזיתים וענבים היינו שכבר הביא זיתים וענבים ואח"כ דרכן כדמפרש שם רש"י בהדיא בזה אבל עיקר מצות ההבאה בפירי דוקא וא"כ למה אמר הכתוב במנין



ז' מינים זית שמן דהשמן של זית יביא דאל"כ לימא זית לחוד דזית שמן היינו העץ דוקא כמו שזכרנו בפרשת עקב, ולזה אמר כאן זית ששמנו אגור פירוש מתאסף בתוכו ואינו נבלע בתוך הפרי כתפוחים, וכן דבש הו"א שהוא דבש של דבורים, ואפילו אם תפרש של תמרים יש עדיין לטעות ולומר הדבש אחר שזב מן התמרים קאמר, וא"כ גם בזה קשה דמשקה הוא ואין מביאין בכורים משקה, לזה אמר רש"י הוא דבש תמרים ולא אמר בקיצור דבש של תמרים אלא כופל שנית דבש כי נתכוון שהדבש הוא עדיין בתוך התמרים נמצא דאוכל הוא ולא משקה.

אחר זה מפרש רש"י התיבה של ראשית דהיינו מה שמבכר בראשונה ובזה אין שייך לפרש כמו עריסותיכם דחלה, דשם אין שייך חלה רק אחר שנלושה כולה ואז שייך בה ראשית כל העיסה נקראת ראשית משא"כ כאן דתיכף שמבכרת אחת מהם אפילו גרגר אחד נקרא הוא ראשית ואע"ג דעדיין לא מוכן ליטול אותו הגרגר לחוד מ"מ מציין אותה עד שיהא הרבה ואז נוטל קצת מהם והיינו אותו שרואה תחילה כי קי"ל במשנה אלו דברים שאין להם שיעור וחד מהם הבכורים ע"כ א"צ מ"מ למעט שלא יצטרך להביא כל המתבכרים תחילה אלא המ"מ ממעט שאר מינים כמו שזכרנו.

כנ"ל בהאי מילתא ברירא: (ג) אשר יהיה בימים ההם, אין לך אלא כהן שבימיך. הקשה הרמב"ן בשלמא גבי שופט לעיל בזקן ממרא שייך כן אפילו אם הוא אינו חכם כשאר שהיו לפניו יפתח בדורו כו' וצריך לשמוע לו משא"כ גבי בכורים כאן למי יביאום אם לא לכהן שבימיו ונ"ל דהו"א מדכתיב הגדתי היום לה' אלהיך שמייחד שמו של הקב"ה על, כהן ואין הקב"ה מייחד שמו בחייהם כמו שאמר יעקב אלהי אברהם ופחד יצחק ולא אמר אלהי יצחק כי אין הקב"ה מייחד שמו על הצדיק בחייו כדפירש"י בפ' ויצא וכאן מייחד שמו על הכהן בחייו ואין ענין זה אלא בכהן חשוב משא"כ באינו חשוב כ"כ לא יביא לו כי לא נכון לייחד שם הקב"ה או יביא בלא קריאה קמ"ל דכל כהן כמו שהוא ראוי לזה לומר כן כי חשיבות הדור שלו עליו.

כנ"ל: (ד) ולקח הכהן וכו', כהן מניף כו'. בפ' לולב וערבה (מ"ז): פירש"י שהבעלים אוחזים בשפת הכלי וכהן מניח ידו תחת שוליו, ולפ"ז הא דקאמר כאן תחת יד בעלים לאו ממש תחת ידו קאמר, וכבר האריכו מזה התוס' ספ"ק דקדושין (ל"ו): (ה) ארמי אובד אבי כו', לבן ביקש לעקור את הכל כו' לשון אובד כאילו אמר רוצה לאבד אבי ונראה טעם למה אומר אובד לשון הוה, ולא אבד לשון עבר ויהיה פירושו שרצה לאבד אבי ותו יש מקשים למה לא נזכר כאן ההצלה שהציל הקב"ה ממנו, ונראה דלא בעי הכי אלא להזכיר, חסד, אל שהיו ישראל חייבים לסבול עול גלות שנאמר כי גר יהיה זרעך ואמר שהוליד הקב"ה את ישראל למצרים לסבול עול גלות שם ולא היה מניחם בארם אצל לבן לסבול גלות הנ"ל ונותן טעם דידע הקב"ה שאצל לבן לא היה כלל תקומה להם כי הוא ביקש לעקור הכל ותחבולותיו היו ע"ז תמיד ובמצרים לא יהיה כן אע"פ שעינו אותם לא חשבו לאבדם מן העולם לגמרי כל זמן שהיו שם, ע"כ אמר כאן דבר זה לחסד אל ואמר כי ארמי אובד אבי תמיד הוא חושב מחשבות ע"ז ע"כ אמר לשון הוה כי לשון הוה משמש לשעבר וגם לעתיד בהרבה מקומות, ונמצא דה"ק לא הגלה בארם כי הוא מבקש לאבדם תמיד אלא וירד מצרימה ששם עבדום ועינו אותם

אבל לא ביקשו להרגם לגמרי, ע"כ סמך אובד אבי אצל וירד מצרימה להורות שבחר טפי במצרים מבארם לענין גלות שהיה חוב עליהם ולא בא להזכיר ענין הגאולה מן ארם לפי שהיא נכללת במ"ש אח"כ גאולת מצרים על הגלות ממילא נכלל דאלו היה הגלות: (ט) ויתן לנו את הארץ, כמשמעו בודאי דבר יתר הוא ומה היה ס"ד בזה.

ונראה דקשה בפסוק שזכר תחילה בית המקדש ואח"כ כלל הארץ ובאמת היה בית המקדש אחר נתינת הארץ אלא הו"א דהכתוב מזכיר הקדושות דהם עשר כדאיתא בכלים ובית המקדש מקודש מכולם ואין למעלה ממנו וארץ ישראל קדושה יותר משאר ארצות והיא המעלה העשירית למטה מכל ט' קדושות שלפני זה והו"א דרוצה כאן להזכיר הקדושה דלמעלה בקצה העליון וקדושת הארץ שהיא קצה התחתון, ורש"י דחה זו מדסיים ארץ זבת כו' דאין זה מענין הקדושה דתחילת הפסוק לחוד מיירי לענין קדושה אלא דלא הזכיר אלא קדושה היותר מעלה ואח"כ לא מיירי מקדושה אלא אמר שלכך נתן הקב"ה הארץ שהיא זבת חלב ודבש כדי שמברכותיה נביא הבכורים לאותה מעלה הנחלה טפי ולא ביקש כאן להזכיר קדושת הארץ אלא הברכה שלה מענין הבכורים וע"כ אמר כמשמעו.

כנ"ל נכון בס"ד: (יג) וגם נתתיו ללוי, וגם לרבות תרומות ובכורים. נראה דמש"ה נקט תרומות ובכורים בריבוי לא בפירוש משום דמועט הם דתרומה גדולה אין לה שיעור אפילו חטה אחת פוטרת כל הכרי וגם בכורים הוא, כן כמו שזכרתי לעיל וכתב הרא"ם דתרומות לשון רבים כולל גם תרומת מעשר שמוטל החיוב על הלוי להפרישו לכהן מ"מ יש לישראל להפרישה וליתנה לכהן ויתן המעשר ללוי וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה.

וכתב אח"כ דשמא יש לומר דרש"י נקט בכורים במקום תרומת מעשר כי אין מצות תרומת מעשר כלל על ישראל רק תרומת מעשר על הלוי והיאך יתודה הישראל עליה: ולא שכחתי, , מלברכך על הפרשת מעשר.

כתב הרא"ם פירוש מלשבחך ומלברכך בעת הפרשת המעשרות לא מלברך ברכת הפרשת מעשרות שהוא נוסח הברכה שתקנו אנשי כנסת הגדולה על, הפרשת מעשרות שברכת כל המצות אינו אלא מדבריהם ובספרי ובשלהי מעשר שני שנו ולא שכחתי מלברך ומלהזכיר שמך עליו וזה מסכים למה שפירשנו על דברי רש"י עכ"ל, ואשתמיטתיה תלמוד ערוך בפרק כיצד מברכין (דף מ'): דאיתא שם גופא אמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה ור' יוחנן אמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה אמר אביי כוותיה דרב מסתברא דתניא לא עברתי מלברכך ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו ואילו מלכות לא קתני, הרי מפורש דהנוסח של ברכה היא מן התורה אפילו בשם לרב ולר' יוחנן אפילו במלכות: (יד) ולא בערתי ממנו בטמא, והיכן הוזהר על כך. קשה דלמא מכאן הוזהר כמו שפירש"י לא אכלתי באוני מכאן שאסור לאונן ה"נ כך בטמא. ותו דמסיים אבל זה לא תוכל לאכול כו' ל"ל קרא דלא תוכל תיפוק ליה מדאמר כאן ולא בערתי ממנו בטמא.

ונראה לתרץ דמש"ה הקדים רש"י, בין שאני טמא כו' דיש מקום לומר דאין אזהרה כלל מלאכול כשהוא טמא אלא אם הבשר טמא וזה הוזהר מכח קרא כאן. ע"כ אתא קרא דלא תוכל ללמד שיש איסור בטומאת, אדם ממילא אנו אומרים דהך בטמא בין שאני טמא כו' נמצא דפסוק לא תוכל הוי גילוי על הפסוק דכאן, וא"ל לכתוב לא תוכל כו' ולא בעי פסוק דכאן דהו"א איפכא דדוקא בזמן שאני טמא אסור דכן הוה מסתבר לפרש דקאי הך בטמא על האדם כמו באוני אבל אם הבשר טמא אין איסור קמ"ל קרא דכאן.

והרא"ם כתב דאיצטריך לא תוכל למלקות דמכאן אין ללמוד רק איסור לחוד, וקשה א"כ גבי הבשר טמא מלקות מנא לך ובאמת אין חילוק ביניהם לפי משמעות דברי רש"י: ולא נתתי ממנו למת, לעשות לו ארון ותכריכים ולענין נתינה לחי לעשות לו טלית וחלוק האריך הרמב"ן בזה: (טו) השקיפה ממעון קדשך, עשינו מה שגזרת איכא למידק מנלן שבקשה זו של השקיפה עלינו היא בדרך, זה להקדים תחילה עשינו כו'.

ותו מ"ש עשה אתה מה שעליך מהיכא תיתי שלא יקיים הקב"ה מאמרו. ותו למה מביא ראיה מפסוק ונתתי גשם כו' גשם מאן דכר שמיה כאן והא הרבה ברכות נזכרו שם אם יהיו זכאים.

ותו מ"ש רש"י לתת לנו וקיימת למה הזכיר מה שנתקיים כבר וגם מה דסיים רש"י ארץ זבת חלב כו' מה יש שייכות לזה אל הקודם לו. ונראה דהוקשה בפסוק זה למה לו להזכיר כאשר נשבעת לאבותינו כיון שהדין נותן לברכנו כיון שאנחנו עשינו המוטל עלינו.

ותירץ ע"ז דהענין הוא כן דנקדים תחילה שמדה טובה מרובה על מדת פורעניות דמדה טובה נותן הקב"ה השכר תחילה קודם למעשה כמאמר הכתוב מי הקדימני ואשלם, ובמדה רעה אין הקב"ה מעניש אלא אחר המעשה וזה יש ללמוד מפסוק אם בחקותי תלכו שאמר ונתתי גשמיכם בעתם ולא אמר גם אני אתן כו' כמ"ש אח"כ במדה רעה אף אני אעשה זאת אלא דבטובה יתן תיכף וברעה לא יענש רק אחר שיחטאו תחילה ואז גם הוא יתברך יעשה זאת, ונמצא מזה שישראל נוטלים בהקפה מן הקב"ה קודם למעשה שלהם וכן מנהגו תמיד, ע"כ אמר הכתוב בבקשה זו נתינת הארץ כבר נשבע הקב"ה לתת לנו וקיים השבועה רק לא היה בכלל השבועה שתהיה זבת חלב ודבש אלא זה תלוי במעשינו ואמר בזה שמה שנתת לנו זבת חלב כו' עד הנה נטלנו בהקפה ממך תחלה ושילמנו במצות בכורים עכשיו להבא אנו מבקשים ליטול בהקפה שנית ואתה ראוי לך לתת לנו מחדש בהקפה כי אמרת אם בחקותי תלכו ונתתי גשמיכם וכו' ולא אמרת גם אני אתן גשמיכם כמו שזכרנו אלא ודאי שתתן לנו בהקפה אחר ששילמנו לך הקפה ראשונה תתן לנו שנית בהקפה ומה היא ההקפה ארץ זבת חלב ודבש כי גוף נתינת הארץ אין זה נעשה להקפה לנו כי כבר נשבעת והיית מוכרח לקיימה אלא שמה שאינו בכלל שבועה שהיא זבת חלב תתן לנו בהקפה תמיד עד שנשלם לך תמיד ותחזור ותתן בהקפה כנ"ל נכון מאד ענין זה בס"ד: (יז) האמרת והאמירך, אין לו עד מוכיח כו' עד ומצאתי כו'.

כתבו רש"י במהדורא, קמא ופירשו רש"י לשון הפרשה מסברא ולבסוף מצא לו עד ודבריו הראשונים לא זזו ממקומם כי יש בהם ג"כ פירוש שהוא לשון הפרשה והוא נכון

לפי הענין, ובתהלים צ"ד בפסוק יתאמרו, כל פועלי און הביא רש"י ישתבחו כמו האמרת והאמירך וזהו כפירוש בתרא דכאן דאין שייך שם פירוש קמא: כז (א) שמור את כל המצוה, לשון הוה, הוקשה לרש"י דשמור שהוא לשון ציווי הוא לשון יחיד וכאן הפסוק מסיים לשון רבים מצוה אתכם ותירץ דהך שמור אינו לשון ציווי אלא הוה היינו מקור כלומר הענין של השמירה מוטלת עליכם, וכן הכוונה ממש בפרשת פנחס בפירש"י על צרור את המדינים: (ב) והקמות לך כו', שלשה מיני אבנים כו' קשה מן הגמרא דסוטה (דף ל"ה:): דאמרינן נמצאת אתה אומר ג' מיני אבנים היו אחד שהקים משה בארץ מואב שנאמר בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה כו' ולהלן הוא אומר וכתבת עליהן וגו' ואתיא באר באר ואחד שהקים יהושע בתוך הירדן ואחד שהקים בגלגל שנאמר ואת י"ב האבנים האלה אשר לקחו ופירש"י בגלגל לאחר שבנו מהם המזבח בהר עיבל קפלום והביאום לגלגל וקבעום שם.

הרי שהתחיל תנא בג' עם אותו של משה ואותן של יהושע שמנאם לשנים והיינו דהר עיבל וגלגל הם חדא כי לא היו אבנים אחרים בגלגל רק מה שלקחו מן הר עיבל ורש"י כאן חשב עיבל וגלגל לשנים. וראיתי ע"ז במפרשים כ"א לפי דרכו.

ולי נראה לתרץ בזה דאח"כ שם בגמרא תנא בוא וראה כמה נסים נעשו באותו יום עברו את הירדן ובאו להר גריזים ולהר עיבל יותר מס' מיל ואין כל בריה יכולה לעמוד בפניהם כו' ואח"כ הביאו את האבנים ובנו את המזבח וסדוהו בסיד וכתבו עליהם כל דברי התורה כו' ואכלו ושתו ושמחו וברכו וקבלו את האבנים ובאו לגלגל, וחד תנא הוא מסתמא עם הנזכר לעיל ג' מיני אבנים כו', וע"כ לא חשב לעיל את הר עיבל כי כוונת התנא לעשות בבא חדשה מאותן של הר עיבל ולהאריך בנסים שלו משא"כ בשנים דהיינו של ירדן ושל גלגל לא היה נס שם ורש"י כאן כלל גם עיבל עמהם כי אין כוונתו להאריך ביחוד באותו של עיבל, וע"כ חשב ג' מינים ביהושע ונקט תחילה של גלגל ואח"כ של עיבל כי נמשך אחר הגמרא שחשבה בשל יהושע רק שנים ואח"כ אמר רש"י וכנגדם בעיבל אע"ג דעיבל היה קודם גלגל אלא דתחילה נמשך אחר לשון הגמ' שחשבה לירדן וכנגדם בהר עיבל כי אין דעתו לכתוב אח"כ אריכות בעיבל גם לא חשב רש"י אותו של משה דאין כאן מקומו לפיכך חשב רש"י ג' בשל יהושע כנ"ל נכון ואמת: (ט) היום הזה נהיית לעם, בכל יום יהיו בעיניך כאילו היום באת עמוברית, תיקן בזה שני דברים, דמ"ש נהיית לעם דמשמע לא קודם וזה אינו שיהיו עמו דאפילו במצרים קראם הקב"ה עמי לזה תירץ שבעיניך יהא נראה כן, ועוד תיקן דמה ירויחו במחשבה זו דאי מיום התחלה שיהיו לו עם ממילא אין כאן עדיין קבלת התורה וכשאר עכו"ם נחשבו לזה תירץ דעל הברית קאי דכבר קבלו התורה אלא שיהיה נראה לך כאילו הברית קיים אותה הוא היום ותהיו נזהרים טפי: (יב) לברך את העם וכו' והכהנים והלויים באמצע.

ואע"ג דכתיב על הר גריזים כו' שמעון ולוי כו' תירצו בגמרא שם זקני כהונה ולויה למטה והשאר למעלה: ופתחו בברכה. קשה דלמה לא נכתב בתורה בפירוש ברוך האישי.

ונראה כיון דכתב רש"י אח"כ שלא אמר רק י"א ארורים לפי שלא היה דעתו לברכו קודם מותו ממילא שקל שמעון למטרפסיה בגנאי זה שיהיה לו קודם מותו של משה

ואילו היו נכתבים הברוך כאן לא יהיה נכתבים ג"כ רק י"א ברוך והיה גנאי לשמעון מפורסם גם בזה ולא יתכן לעשות לו ב"פ גנאי מפורסם: אשר לא יקים כאן כלל את כל התורה.

בגמ' (סוטה ל"ז) פירש"י כל הברכות והקללות נאמרו בהר גריזים ובהר עיבל בכלל ופרט ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת ארור אשר לא יקים הרי בכלל וכל אחת בפרט ברוך וארור אשר לא יעשה פסל ארור אשר יעשה וכן כולם עכ"ל. בזה מתורץ למה כתב רש"י יש כאן י"א ארור כו' דהא יש י"ב דאין ארור אשר לא יקים במנין דאינו אלא כלל ועל הפרטים צריך טעם למה דוקא סך י"א, וא"ל דלמא באמת הוצרך לפרט כיון שיש הכל בכלל יש לתרץ דל"ד הכלל לפרט דבכלל, אם עובר אחד על אחד מהם אינו בכלל ארור אא"כ כוונתו למרוד נגד הקב"ה וע"כ אמר לא יקים ולא אמר אשר לא יעשה כל התורה כמ"ש הרמב"ן דקדוק זה אבל בפרטים אפילו באינו עושה כדי למרוד אלא, שעובר אחד מהם במזיד הוא בכלל ארור: כח (ו) ברוך אתה בבואך וכו' שתהא יציאתך מן העולם בלא חטא.

נראה דהוכחה היא מכח קושיא דאמר בבואך דמה ברכה שזיכה בקטן שנולד הכי עושר וכבוד שייך בו או שאר תאות לב אלא דקאי על חטא וגם זה פשיטא אלא דנכתב להקיש לו היציאה שתהיה ג"כ בלא חטא, ובזה מתורץ מ"ש אח"כ ארור אתה בבואך דשם לא שייך מידי להקיש לענין חטא ולפי מה שזכרתי ניהא דבקטן שנולד שייך בו ארור כגון שיהא בו ח"ו חולי ומדוה וא"צ להזכיר שם היקש דלגופיה איצטריך: (כג) והיו שמך וגו' משה מפי עצמו אמרן.

תמוה לי היאך נאמר שאין קללות אלו מפי הקב"ה אלא מדעת משה וישראל לא קיבלו תחילה אלא כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע לא מה שיאמר משה מדעת עצמו. ותו מ"ש וכאן הוא אומר לקול ה' אלהיך והא מפורש בקרא אשר עזבתני וזה לשון הקב"ה.

ותו דמ"ש אח"כ הקול משה בקללותיו כו' היאך היה משה יכול נסתור גזירת הקב"ה בענין ברזל ונחושת. ותו דאדרבה משה הרבה בקללות ומיעט בברכות להיפך, מן הקב"ה.

ותו דכי משה היה שונא לישראל שעשה כן. ותו קשה הא כתיב לקמן אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות ברית כו' וכאן אמר מפי עצמו אמרן: ונראה דהענין הוא כן שהכל הוא מן הקב"ה אלא החילוק הוא כן דאינו דומה פסק מפי המלך עצמו לפסק היוצא ע"י שליח המלך אע"ג דשניהם מן המלך אע"ג דאין כאן חילוק זה מ"מ יש חילוק כדומה לזה ה"נ כל שהקב"ה צוה למשה שיאמר בשם הקב"ה בשליחותו אינו דומה למה שצוה הקב"ה שיאמר משה מפי עצמו ולא יזכיר שהוא שליח הקב"ה אע"פ שגם זה הוא ממנו יתברך וע"כ נאמר אשר עזבתני שזה לשון הקב"ה להורות שגם זה הוא דברי הקב"ה כמו שאמרנו ויש נ"מ בין הנך תרי דרכים דבמה שנאמר בשליחות השי"ת הוא כאילו הקב"ה בעצמו מדבר עמנו ואמרין לא יצאה מדה טובה מפי הקב"ה וחזרה ריקם וממילא גם לרעה ח"ו היה לה תוקף טפי שלא ישתנה כלל ועיקר אבל מה שיוציא מן פי משה לא לשון שליחות אפשר שיפול בו שינוי, ויש לזה ראייה ממ"ש בריש פרשת נצבים במדרש שהיו ישראל מוריקים פניהם ששמעו ישראל צ"ח קללות כו' הרבה

הכעסתם למקום ולא עשה אתכם כליה כו' דקשה למה באמת יהיה כן ולפי מה שזכרנו ניחא שהצ"ח קללות שמעו מפי משה ושייך בהם שנוי ע"פ רחמי השמים.

ומה שרוצה הקב"ה כאן להרבות בקללות ולמעט בברכות ע"כ אמרו הקללות מפי משה שיוכל להיות שינוי אח"כ ובברכות נאמרו אותם שהם רבים דהיינו בפרשת בחקתי ע"פ הקב"ה נאמרו כדי שלא ישובו ריקם ולא יפול בהם שינוי. ובזה מתורץ כל מה שזכרנו להקשות, רק הקושיא שזכרנו דהיאך יכול משה לסתור דברי הקב"ה בברזל ונחושת.

ונראה דאין כאן סתירה דיש לדקדק דבשינוי לשון בקללות הראשונות נאמר כברזל כנחושת בכ"ף הדמיון וכאן שמ"ך ברזל וארצך נחושה בלא כ"ף, אלא דשניהם אמת דהא פירש"י אח"כ כאן דמ"מ קללה היא בין כנחושה בין כברזל אלא דמ"מ יש חילוק בקללה עצמה לענין החילוק ביניהם באופן שהקללה אחת גרע מחבירו וע"כ ניחא דלעיל לא בא לומר אלא שיש קללה בתרווייהו בזה כברזל וזה לענין שיש עכ"פ קללה שם ולא ממש קאמר כברזל וכנחושת אלא כדמיון שלהם והיינו בחד צד אבל כאן אמר בלא כ"ף הדמיון אלא ממש ברזל ונחושה והיינו כמותם הן לגריעותא הן למעליותא וכנ"ל נכון וברור בהך מילתא ורבים חללי קושיות הפלתי בזה בס"ד): (כט) עשוק בכל מעשיך והיה ערעור נראה דקשה לו לכתוב גזול ולא בעי עשוק דבכלל גזול היינו עשוק דמ"ש בתורה לא תעשוק היינו שכר שכיר ולעבור על שני לאוין כדאיתא בפרק המקבל אבל כאן לא שייך זה, ותו דלמה אמר עשוק דהיינו גוף האדם הנעשק ולא אמר עשוק אותך.

ותירץ על קושיא השנייה בכל מעשיך דהיינו שלא יהיה דרך מקרה אלא גופך והיה שם העצם כן שתהיה נעשק תמיד בכל מעשיך, ועל קושיא הראשונה אמר יהיה ערעור וזה דבוק אל גזול כלומר העשוק דהיינו הערעור יביא למשפט עמך ותפסיד המשפט שלא כדין וזהו וגזול תהיה נשאר תמיד גזול: (ל) ישגלנה לשון שגל ופלגש.

בגמרא ס"פ הקורא את המגילה עומד (כ"ה:): איתא ת"ר כל המקראות הכתובין בתורה לגנאי קורין אותן לשבח כגון ישגלנה ישכבנה בעפולים בטחורים. פירש"י ישגלנה לשון משכב כדכתיב והשגל יושבת אצלו מתרגם כלבתא, בעפולים לשון מפורש הוא לגנאי יותר מטחורים.

הרי מבואר דלשון שגל הוא גנאי וישכבנה הוא לשבח כמו בעפולים כפירש"י והוא מטעם שמתרגם כלבתא וישכבנה הוא לישנא מעליא, ואע"ג שאמר רש"י על שגל שהוא לשון משכב צ"ל דהיינו משכב של גנאי, משא"כ בישכבנה שהוא לשון משכב שאינו של גנאי, וא"כ ה"נ ברש"י שאמר לשון שגל פלגש היינו לגנאי מ"ש אח"כ והכתוב כינהו לשבח ישכבנה פירושו הכתוב היינו התורה צותה לקרותו בלשון ישכבנה.

כן הוא, מוכרח בפירוש דברי רש"י ואף שמדברי, הרא"ם לא משמע כך מ"מ האמת הוא כן: כט (ו) ותבא אל המקום הזה, עתה אתם רואים עצמכם בגדולה ובכבוד. צריך להמשך הפסוקים האלו ומה חיבורם ונראה דהוא ע"ד כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו והנה מעלה העליונה היא תורה וגדולה במקום א' כדאמר' בגיטין (נ"ט) דברבי ורב אשי היה תורה וגדולה במקום אחד וגדולה דהיינו חשובים בעיני מלכיות, ע"כ אמר היום הזה הבנתי שאתם דבקים במקום ויש לכם תורה ועוד גדולה שבא סיחון ועוג

למלחמה ונכם והיינו גדולה וכבוד היינו תורה שאין כבוד אלא תורה, וכיון שיש להם מעלות היותר גדולות יבא היצה"ר לגרות בכם לבעט במקום ח"ו וע"כ אני מזהיר אתכם ושמרתם דברי הברית הזאת.

וסיים למען תשכילו כו' כי העוסק בתורה נכסיו מצליחין. וכיון שהפסוקים מתחברים בדרך שזכרתי סמכם רש"י להדדי ואח"כ פירש ד"א על ולא נתן ה' אע"פ שהוא מוקדם בסדר הפסוקים.

ולפי הד"א והיו המשך הפסוקים בדרך הזה היום הזה לא היה לכם לב לדעת ההשגחה הגדולה שאני עשיתי עמכם במלחמות סיחון ועוג והכל בשביל התורה ע"כ ושמרתם את דברי הברית הזאת למען תשכילו עוד להבא. כנ"ל נכון מאוד בס"ד: פרשת נצבים (ט) ראשיכם שבטיכם ראשיכם לשבטיכם.

דא"ל ראשיכם לחוד ושבטיכם לחוד דא"כ ל"ל לשבטיכם הא כתיב אחר זה כל איש ישראל אלא דקשה היה לומר ראשי שבטיכם. וראיתי בשם מהרא"י דהו"ל כאילו אומר ראשיכם שהם שבטיכם שנשיא הדור הוא ככל הדור כמ"ש רש"י בפרשת חוקת בפסוק וישלח משה מלאכים שמשה הוא ישראל וישראל הוא משה ע"כ.

ולי נראה שזה, ע"ד שפירשתי בפרשת דברים ואקח את ראשי שבטיכם אנשים כו' ואתן אותם ראשים עליכם דמשמע שישראל בחרו להם מביניהם אנשים כו' ואח"כ הסכים משה עמהם שיהיו ראשים עליהם, ע"כ אמר כאן ראשיכם, דפירושו שאתם בירתם אותם לראשים וכאילו אמר הראשים אשר בירתם לשבטיכם: (יב) והוא יהיה וכו' חסר שתיים.

צריך טעם למה לא אמר צ"ח כמ"ש אח"כ מ"ט שבתורת כהנים, ויש לומר דמרמז שיש באמת מאה דהיינו גם כל חלי וכל מכה הרי שתיים רק שלא נזכרו בפירוש מה הם ע"כ אמר חסר שתיים פירוש שהמקלל חיסר בשתיים ולא אמרם בפירוש מה הם וכיוצא בזה פירשתי על מה שאמרו בפיוט של שבת בראשית במ"ט מלאכות בלשון זה ארבעים חסר אחת חיסר, דהיינו מה שמצינו בפרק קמא דשבת דהוצאה היא מלאכה קלה ע"כ אמר ארבעים חסר דהיינו עם הוצאה אלא שחיסר, אחת ועשה ממנה מלאכה קלה: מקיימין אתכם ומציבין אתכם לפניו.

אמר שני כפולים הקללות והיסורים ועוד כפל מקיימין אתכם ומציבין אתכם לפניו, נראה דתירתי קאמר דע"י מורא שיש לישראל ודואגים מפניהם שלא יבאו עליהם זה מהני שלא יבאו באמת לכלותם ע"ד שאמרו בחלום רע עצבותיה מסתייע שע"י, שדואג תמיד ומצער עליו מסתייע לו שלא יבוא עליו אותו חלום ה"נ כאן.

וע"ז קאי מקיימין דהיינו שלא תבא באמת הקללה וע"י זה יהיה להם קיום שנית היסורין שהיסורין שבאים באמת עליהם הם גורמים שיראו מלפני הקב"ה כי נצרפו על ידיהם ככסף, שנצרף ע"י אש וניתך הפסולת ממנו כן הוא האדם ע"י יסורין וע"כ מסיים ע"ז ומציבין אתכם לפניו דהיינו שיהיו לפניו והאלהים עשה שייראו מלפניו, והשתא ניחא דבחלוקה הא' לא הזכיר לפניו אלא מקיימין אותו לחוד, וזה נכון בס"ד: (טו) כי אתם ידעתם, רש"י מרשים זה ולא פירש בו כלום אלא ממשיכו לפסוק ותראו את שקוציהם

מה כוונתו, ועוד יש לדקדק מה שמרשים רש"י בפ' פן יש בכם ומפסיק ביניהם בפירוש ותרואו את שקוציהם כו' ואח"כ חוזר לפרש פן יש בכם, ותו יש לדקדק בראשונה אמר ושמא כו' בוי"ו ובפעם שנית אמר שמא יש כו' בלא וי"ו, והרא"ם האריך לומר דפעם השנית הוא לשונו של רש"י ע"ש אם תרצה ולי נראה דרש"י הוקשה לו הנהו תרי זימני פן יש בכם בפסוק אחד הלא היה די לומר הכל בבא אחת, לזה פירש"י דהנהו תרי זימני פן יש הם חלוקים דהראשון נמשך למעלה הכתוב המשיך להדדי לפרש מה שרוצה לתת טעם למה הוצרך לברית ושבועה כמו שזכרנו למעלה ואע"פ שכבר פירש הפסוק שהוא מטעם למען הקים אותך כמו שפירש"י לפי שדבר לך כו' שהוא אינו, יכול להבדל מכם כו' מ"מ עדיין קשה מהיכא תיתי שיבדל מהם לזה תירץ הכתוב כי אתם ידעתם כו' ממילא ותרואו את שקוציהם ממילא יש חשש פן יש בכם איש או אשה כו' בזה מסיים כתירוץ שעל, הקושיא למה הוצרך ברית, ושבועה וזהו שאמר רש"י לפיכך אני צריך להשביעכם ואמר רש"י ושמא השיא כו' בוי"ו להורות שזה קאי לסיום ענין הראשון והכל דבור אחד אבל פן יש בכם השני מתחיל ענין חדש ואינו דבוק להא שלפניו לפיכך אמר רש"י שמא בלא וי"ו כי ענין אחר מתחיל, כאן ולא תטעה להקשות למה הביא רש"י אחר פן יש השני אשר לבבו פונה והוא נזכר אצל הראשון, אין זה קושיא דהך אשר לבבו הוא לשונו של רש"י והביא זה כאן אחר פעם השנית לתרץ אם תרצה להקשות כיון שהוא ענין חדש למה כתב פורה ראש ולענה ולא פירש מה הפורה הזה מה עשה שתאמר עליו פורה ראש ולענה ואתה אומר עליו והיה בשמעו כו' והתברך כו' מה פשעו ומה חטאתו שיצטרך לפי דעתו והתברך בלבבו, לזה אמר דקאי על מה שנזכר לפניו אשר לבבו פונה היום וע"י זה יפרה בו ראש ולענה והתברך כו'.

כ"ז נראה ברור בס"ד: (כח) הנסתרות וכו' נקוד על לנו ולבנינו לדרוש זה כרבי נחמיה בפרק נגמר הדין (מ"ג) דס"ל דעל הנסתרות לא נענשו לעולם אלא על הנגלות נענשו אחר העברת הירדן ועל הנקודות שעל לנו ולבנינו ועיי"ן שבעד פירש"י שהיה ראוי לנקד על ה' אלהינו ללמד שלא עד עולם הן לה' אלהינו אבל לא אורח ארעא לנקד את השם, וכתבו התוס' לשיטת רש"י דהיה לנקוד על השם דהיינו י"א אותיות ונקוד על לנו ולבנינו וע' שבעד דהיינו י"א נקודות: (טו) את החיים ואת הטוב, זה תלוי בזה.

פירוש דע"כ חיים וטוב חד הוא דאין חיים בלא טוב כדאמרינן בתענית (ד' ח':) לענין כפנא ומותנא אמרו חכמים דא"צ לבקש רק דהוה על כפנא דלהוי שובע דהיינו טוב דכי נבעי רחמי על טוב ממילא הוה חיים דכי יהיב רחמנא. טוב לחיי יהיב, אלא ע"כ דקאמר כאן שזה תלוי בזה ואין לך לומר כסדר הפסוק דטוב יהיה תלוי בחיים דהא הפסוק שאחר זה מפרש להיפך דחיים תלוי בטוב: פרשת וילך לא (ב) לא אוכל לצאת ולבא, יכול שתשש כחו, רש"י פירש תחלה על לא אוכל עוד לצאת ולבא ואח"כ אנכי היום.

ונראה כך הוא הצעת דברי רש"י דיש כאן פירוש אחר על לא אוכל כו' ולא נצטרך לומר שוה' אמר אלי הוא שנתן טעם לפי שה' אמר אלי אלא תרי טעמי נקט, האחד שתשש כחו והשני שה' אמר אלי כו' וא"ל ל"ל תרי טעמי י"ל דאי טעם תש כח לחוד י"ל שיש תקוה לומר כדכתיב וקוי ה' יחליפו כח מן השמים יוסיפו לו כח וכמאמר הכתוב תתחדש כנשר נעורייכי לזה הוצרך לטעם דזה' אמר אלי לא תעבור כו', ואי מזה לחוד



ה"א דעכ"פ יהיה לו עוד כח עד זמן העברת הירדן, ע"כ צריך טעם תש כח מהיום שהיה איזה זמן ביניהם וא"ל דנצטרף תרווייהו דמן השמים יוסיפו לו כח לאותו זמן מועט כי לא יהיה שינוי מן השמים בשביל איתו זמן מועט.

כל זה הייתי מפרש אי לאוקרא דלא כהתה עינו ולא נס לחה, אלא צ"ל שוה' אמר אלי הוא לבדו טעם. והרא"ם כתב שלא מצינו שיהיה וי"ו במקום לפי ושכח מה שפירש"י על ואדם אין לעבוד את האדמה דמה טעם קאמר על לא המטיר דהיינו שאדם אין.

והשתא מתורץ למה לא פירש תחילה אנכי היום דה"ק מכאן ואילך תשש כחי לפי שבן מאה ועשרים כו', אבל השתא דסתר דבר זה א"כ האי היום צריך לפרש בענין אחר: דבר אחר מלמד שנסתמו כו'. ולפ"ז יהיה וה' אמר אלי טעם שני ואי מטעם ראשון לחוד ה"א דאפשר שעדיין יחיה אחר סתימת החכמה ויהושע יהיה הדורש כמו שמצינו במדרש פרשת וזאת הברכה שביקש משה כן: (ו) כי אתה תבא את העם וכו' דבר אחד לדור ואין זה סותר מ"ש זקנים שבדור עמך דגם זה אמת שלענין עצה תטול עצה מהזקנים אבל לענין הכח והממשלה לא יהיה רק לך לבדך: יב) והטף, למה בא לתת שכר למביאיהם.

מקשין העולם ממ"נ אם איירי בטף שהגיע לחינוך ויש להם תועלת במה ששומעים התורה למה תלה בשכר תיפוק ליה בשביל עצמם של הטף ואי בטף שאין להם עצמם תועלת בזה מה שכר שייך לאב במה שמביא זה הטף דהוה כאילו מביא חתיכות עצים או אבן. ונ"ל לתרץ דאיתא בב"ק אינו דומה מצווה ועושה לאין מצווה ועושה דהאינו מצווה אין לו שכר כמו מצווה ועושה, ע"ז מקשה בשלמא האנשים והנשים יש להם עונשים אם לא יבאו ממילא יש שכר כשיבאו משא"כ בטף אף שהגיעו לחינוך מ"מ אין להם שכר כמצווה ועושה ואין שייך שכר למקיים מצוה אא"כ יש עונש אם לא יקיים.

ותירץ, דקאי על המביאים אותם דבזה יש עונש אם לא יביאום ע"כ ג"כ יש שכר למביאיהם וזה נראה נכון בס"ד, דמצווה של הקהל הטף הוא על המביאים אותם הן עונש הן שכר: (כט) אחר מותי וכו', מכאן שתלמידו של אדם כו'. א"ל דלמא אחרי שהוא מופלג הרבה אחר מיתת משה קאמר י"ל דא"כ למה תלה הדבר במיתת משה אלא ודאי שתיכף אחר מיתתן קאמר שמיתת משה יגרום זה וזה אינו שהרי בימות יהושע לא השחיתו אלא שכל זמן שהיה חי יהושע הוה כאילו משה חי: פרשת האזינו לב (א) האזינו השמים, שאני מתרה כו'.

הוקשה לו דהאזינו השמים מיותר דודאי יאזינו כיון שבפניהם אומר מה שאומר, ע"כ פירש שאני מתרה בהם בדרך התראה לא כדרך סיפור דברים ואח"כ מתרץ לשון ואדברה שהוא מיותר. אלא דקאי, על מה שיחד אותם לעדות וע"כ אמר ואדברה כלומר שדברתי כבר דבר זה שאתם תהיו עדים ע"כ אל יהי הדבר קטן בעיניהם מאחר שיחדתי עדים ע"ז: ולמה העיד בהם שמים וארץ, בשלמא בלאו הכי הו"א דבלא כוונה לקח דוקא אותם אלא כך אירע מילתא שהיו שם משא"כ השתא דאמרת שהזמין אותם והגיד להם מהזמנה זו מ"ט דוקא להם.,

שהם קיימים לעולם ועוד כו' כצ"ל ולא כספרים שכתוב בהם לעולם ועד שאם כו' ולפ"ז הוה הכל טעם אחד אלא שני טעמים יש כאן וכן הוא בספרי. ומה שהביא רש"י בפרשת נצבים על פסוק העידותי בכם היום טעם אחר על עדות שמים וארץ י"ל דשם מדבר הכתוב עם ישראל ומוכיחם ע"כ שייך הטעם שמא שינו את מדתם שהוא תוכחה לישראל אבל כאן מדבר עם העדים עצמם שייך לומר מה שצריך לעדות שלהם באיזה אופן תהיה העדות: (ג) כי שם ה' אקרא כו' כשאקרא ואזכיר שם ה' פירוש במקום שיהיה רשות להזכיר שם ה' ככתיבתו דהיינו במקדש שיש רשות לכ"ג להזכיר השם ב"ה ביום הכפורים שם אתם חייבים כל השנה כשמזכירים שמו של הקב"ה כמו שהוא נקרא חייבים אתם ליתן לו גודל טפי מהשאר מקומות שעונים אמן אבל במקדש תתנו שבח יותר גדול ותאמרו בשכמל"ו, דא"ל דוקא ביוה"כ ששמו נקרא ככתיבתו תתנו גודל לו דא"כ קשה למה אמר גודל לאלהינו היה לו לומר הבו גודל לו אלא דאמר לאלהינו דהיינו שאר שמות לא על שם המיוחד לבד רק שיהיה במקום ראוי להזכיר שם המיוחד בעת שלו.

זה נראה לכאורה לפי הדרש שמביא רש"י. ובגמרא דיומא (דף ל"ה) איתא במשנה שהכהן אמר כי ביום הזה יכפר כו' והם עונים אחריו בשכמל"ו ובגמרא אחר זה איתא תניא רבי אומר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו אמר להם משה לישראל בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גודל חנניא אומר זכר צדיק לברכה אמר נביא בשעה שאני מזכיר צדיק עולמים אתם תנו ברכה.

ובפרק מי שמתו (דף כ"א) איתא מנין לברכת התורה מלפניה שנאמר כי שם ה' אקרא כו' ופירש"י לפתוח בדברי שירה אמר אני מברך תחילה ואתם ענו אחריי אמן כי שם ה' אקרא בברכה אתם הבו גודל לאלהינו באמן הכי מפרשא, לה ביומא עכ"ל. הרי דרש"י סמך על ההיא דיומא שזכרנו ושם נזכר בשכמל"ו ולא אמן.

ונראה מזה דאף במקדש אמרו אמן על הברכות רק ביוה"כ כשכ"ג מזכיר שם המיוחד דהיינו שם המפורש אז היו עונים בשכמל"ו על הזכרת כ"ג ואם היה בכל הברכות כך במקדש למה הוצרך להזכיר בהזכרת כ"ג הא בכל הברכות היו אומרים כך אלא ע"כ כמו שזכרתי, ויש לזה עוד הוכחה דביומא לא זכר רק גודל לא סיים לאלהינו ובפרק מי שמתו זכר תיבת לאלהינו שאמר גודל לאלהינו אלא דביומא קאי על שם המיוחד ובמי שמתו קאי על שאר שמות וזה דקדוק נכון וגם מדברי חנניא שזכרתי משמע דאבשכמל"ו קאמר מדסיים אתם תנו ברכה היינו בשכמל"ו דאילו באמן לא נזכר ברכה בעונים והיינו ביוה"כ מדאמר צדיק עולמים למה אמר כינוי זה אלא דמיירי ביוה"כ שהוא שופט צדק לכל העולמים נמצא דפסוק כי שם ה' אקרא כולל שני דברים ומלת גודל שייך לפניו ולאחריו, ויש לזה הוכחה דהתחיל בשם ה' וסיים בשם אלהינו אלא דמיירי בב' דברים שיתנו גודל דהיינו ביוה"כ שכ"ג מזכיר שם המפורש הוי הגודל בשכמל"ו ובשאר ברכות הוי הגודל עניית אמן וזהו שם של אלהינו.

כנ"ל נכון בס"ד: (כ) שחת לו וגו' כתרגומו חבילו להון ולא ליה יש לדקדק למה לא אמר בקיצור כתרגומו, ותו אם בא להעתיק התרגום למה העתיק אלו ד' תיבות לא פחות ולא יותר ונראה דבא לאפוקי מפירוש אחר ולומר דה"ק שחת לו דהיינו להם שייך

השחתה לא בניו פירוש דלא נקראו אז בניו, וזהו מומם מום שלהם, וגם התרגום נוכל לפרש כן דאמר לא ליה בנאי, דמלת ליה דבוק לבנאי, ופירוש זה אינו דאמרינן בגמרא פ"ק דקידושין (דף ל"ו) אפילו אם אין עושים רצונו של מקום קרויים בנים, אלא הפירוש הוא כך שחת לו דהשחתה היא להם לא לשום אחר דהיינו הקב"ה, בניו מומם הוא ענין בפ"ע כמו שפירש"י אח"ז והתרגום ג"כ מפרש כן לא ליה הוא דבוק להדדי ואח"כ מתחיל ענין אחר בנאי די פלחו כו', וע"כ אמר רש"י כתרגומו חבילו להון לא ליה דזהו שייך להדדי.

והרא"ם פירש לו קאי על הש"י דהיינו לו הקב"ה לא השחיתו, והוא נגד התרגום דמתרגם בהדיא להון: (כד) ושן בהמות, מעשה היה והיו הרחלים נושכים וממיתין אין הוכחה לזה מלשון בהמות והא חיה בכלל בהמה ותו דבהמה טמאה ודאי ג"כ נושך וממית לפעמים כגון הכלב שהוא בהמה כדאיתא במסכת כלאים (ספ"ח) אלא נראה דזה נלמד מדאמר עם חמת \*\* (ר"מ ס"ל הכי ולית הלכתא כוותיה) \*\* זוחלי עפר משמע דבהמות עצמם אין להם ארס רק שהקללה תגרום שיהיה להם ארס כמו זוחלי עפר וא"כ אף מבהמה טהורה ידבר: (כה) ומחדרים אימה כשבורח ונמלט מן החרב חדרי לבו נוקפים דא"ל כפשוטו שיהיה פחד ליושבי חדרים מן החרב דא"כ היה להפך ולומר מחדרים אימה ומחוץ תשכל חרב כי הפחד הוא תחילה ואח"כ בורח, לחוץ אלא דהאימה הוא אחר הבריחה ונמצא חדרי הלב נקפים, כמו שהיה בעו"ה במלכות פולין וליט"א ושאר ארצות משנת ת"ח ואילך שהיתה הרעה של הריגה כמעט לרוב ישראל שבאותו דור ואותן שנמלטו אחורי הנהר ווייסיל מתו עם רב מאוד מישראל מתוך חולי שבא מחדרי לבם הרבה והרבה בעו"ה כנזכר כאן וכפר אדמתו עמו: (מח) וידבר וגו' בעצם היום הזה, בשלשה מקומות נאמר בעצם היום.

רבים מקשים הא יש עוד חוץ מאלו דהיינו בעצם היום הזה נמול אברהם ופירש"י ג"כ שלא היה מתירא מבני דורו כו'. ויש לתרץ דשם יש לימוד על מלת היום דהיינו ביום ולא בלילה כפירש"י שם א"כ יש לפרש גם מלת בעצם בדרך זה דהיינו שמצינו שבעת ימים תאכל מצות והיינו אף לילות הו"א כאן מה שנזכר היום היינו גם בלילה וכך נאמר בעצם היום לאפוקי לילה אבל בג' מקומות אלו הוא מיותר כל הפסוק וע"כ לומר שלא נתירא כו' וא"כ גם אצל אברהם יש לפרש כן: (נא) על אשר מריתם את פי, גרמתם למרות פי.

כן הגירסא בספרים ישנים וברא"ם ותמיהות רבות יש כאן, חדא דזה על אשר מריתם את פי אינו פסוק כאן אלא בפרשת חוקת ולמה הובא כאן לפרשו ולא במקומו, ותו למה לא פירש מה שנזכר כאן על אשר מעלתם בי גרמתם למעל, בו, ותו למה הוצרך לפרש מה שאמר על אשר לא קדשתם גרמתם לי שלא אתקדש אחר שכבר פירש זה ובספרים חדשים הגיהו כאן ולא גרסי על אשר מריתם את פי אלא על אשר מעלתם בי גרמתם שימעלו בי על אשר לא קדשתם גרמתם כו', ואני אגיד לעולם שמחסרון ידיעה לפרש דברי רש"י הגיהו כן דהגירסא הישנה אמת, והענין דיש כאן ג' לשונות, א' מריתם את פי, ב' אשר מעלתם בי, ג' אשר לא קדשתם, והחילוק ביניהם דלשון מעלתם בי הוא מתוקן שפיר דלשון מעילה בכ"מ הוא חטא בשוגג וה"נ כאן שחטאו בשוגג בהכאת סלע

ולשון מריתם אינו מתוקן כלל דחלילה לומר שמשנה ואהרן ימרו פי ה' במזיד, וע"כ צריך תיקון לפרש גרמתם לזה שימרו את פי ולשון השלישי דהוא שלא קדשתם אינו מפורש כפשוטו מפני כבודם ואינו כל כך הכרח לתיקון כי אין זה כ"כ העדר כבוד אם לא קידשו השם בזה דלא חטאו בפועל במעשה בזה לפחות כבוד השם ח"ו אלא שלא הוסיפו לו כבוד, ולזה נתכוין רש"י כאן ולא פירש כלום על לא מעלתם כי אינו צריך תיקון כמו שזכרנו ועל לשון לא קדשתם שיש ספק תיקון כמו שזכרתי בא רש"י ללמדנו שגם זה צריך תיקון והוה העדר כבוד להם וע"כ הביא כאן לשון מריתם את פי ללמוד משם כי היכי דהתם פשוט שצריך תיקון ה"נ בלשון לא קדשתם דצריך ג"כ תיקון דהיינו אתם גרמתם כו', ובזה ניחא הכל בס"ד.

אלא שבספרי איתא גם בלשון מעלתם בי אתם גרמתם למעול בי, נראה דרש"י ס"ל שאין בזה הכרח אלא אגב דפירש לשון לא קדשתם בדרך זה מכח מריתם את פי כתבו הספרים גם בלשון מעלתם בי ואינו מוכרח: פרשת וזאת הברכה לג (ב) מסיני בא יצא לקראתם כשבאו להתיצב בתחתית ההר. קשה דכאן כתב רש"י למדנו שיצא כנגדם ולעיל ביתרו כתב רש"י על פסוק לקראת האלהים מגיד שהשכינה יצאה לקראתם למה לי שני למודים ע"ז.

ונראה דאי מכאן לחוד הו"א דישאל היו כבר עומדים תחתית ההר והשכינה בא אליהם מן ההר מלמעלה קמ"ל ויוצא את העם לקראת האלהים ואח"כ ויתיצבו תחת ההר ממילא בשעת הליכתן בא לקראתם קמ"ל כאן ה' מסיני בא לקראתם, ואי משם הו"א איפכא שהשכינה היתה בההר בדרך ישיבה וישאל היו הולכים לקראתה קמ"ל כאן ה' מסיני בא א"כ שניהם היו בהליכה הקב"ה מההר וישאל לההר לישב בתחתיתו והוי שפיר כחתן לקראת כלה דהיינו שניהם ביציאה: (ז) וזאת ליהודה כו' מפני הנידוי שקבל עליו בפ"ב דמכות (י"א) א"ר יהודה אמר רב נדוי על תנאי צריך הפרה מנלן מיהודה דכתיב אם לא הביאותיו אליך וחטאתי לאבי כל הימים לשון נדוי הוא וקשה למה לא התירו ליהודה ולא יהיו עצמותיו מגולגלים.

ונראה דהיה שם טעות בענין זה דכתבו התוס' שם יש מדקדקין מכאן דנדויים שלנו אפי' שיש להם זמן אין לנדות מספק שהרי הכי התנה בדבר שלא היה בידו לקיים דשמא היה מעכבו יוסף או יקראנו אסון בדרך ולכך חל מעיקרא גם הנדוי על התנאי אבל שאר התנאים דבידו לקיים כגון שמנדין האדם שלא יעשה הדבר ודאי לא חל הנדוי כיון דבידו לקיים כגון שמשעת הנדוי אנו יודעים בודאי שבדעתו לקיים הדבר ודאי לא חל הנדוי כלל מעיקרא עכ"ל.

ועפ"ז י"ל כאן דיהודה חשב בתחלה, דלאסון לא חייב כלל דאונס מן השמים הוא ואין שייך להיות ערב בזה רק על שמא יעכבו יוסף היו סבור שבידו להנצל מזה להחזירו לאביו כי הוא ישב תחתיו כדכתיב ישב עבדך תחת הנער כו', ממילא לא חל הנדוי מעיקרא, כך היה יהודה חושב אבל באמת קרוי זה אין בידו כמו שהיה באמת שלא רצה יוסף, ליקח יהודה תחת בנימין מחמת סיבת עלילת ענין הגניבה וע"כ חל הנדוי מעיקרא אלא שלפי דעת יהודה לא עלתה דעתו ע"ז: ועזר מצריו תהיה כו' כאן רמז לשמעון.

ומה שלא כתבו בפירושו לפי שיעקב לא רצה לברך שמעון ולוי על דבר שכם ויוסף וחזר לוי וזכה לברכה במעשה עגל כדכתיב ולתת עליכם היום ברכה כלומר היום תזכו לברכה בזאת הברכה אבל שמעון לא זו שלא חזר בו אלא שחטא עוד במעשה זמרי, הכי איתא במדרש רבה: (יב) כל היום, לעולם משנבחרה ירושלים.

דקשה וכי לעולם שרתה שכינה וחופף ומגין והלא נחרב המקדש בעוה"ר, והלכה השכינה למעלה עשר מסעות, לזה אמר הך לעולם אין פירושו שלעולם לא זזה משם אלא ה"ק דמשעה שנבחרה ירושלים לא היתה השכינה במקום אחר לאפוקי משכן שילה, וזהו פירושו ובין כתפיו שכן כלומר שלא שכן במקום אחר אלא בין כתפיו דהיינו בית המקדש: (יד) דבר אחר וממגד.

הך דבר אחר הוא ט"ס ומקומו הוא אחר. תיבת ודלועין וצ"ל דבר אחר גרש ירחים כנ"ל אע"פ שהרמב"ן העתיק לשון רש"י ולא נזכר אלא גרש ירחים בלא דבר אחר מ"מ יש הרבה ספרים שנזכר בהם ד"א והוא עיקר: (טז) ורצון שוכני סנה כו', הנגלה אלי בסנה.

צריך טעם למה זכר דוקא כינוי זה כאן, ותו למה אמר שוכני דהיינו שוכן שלי ולא אמר שוכן סנה. ונראה משום דנתכוין למ"ש אח"כ שתבוא ברכה זו לראש יוסף והיינו משום דשייכא לו גבי משה כששרתה עליו הנבואה כתיב ויסתר פניו ואמרינן בברכות (ז') בזכות ויסתר זכה משה כו' וגבי יוסף היה נמי כן זכות ע"י מניעת ראייה דלא רצה לראות על אשת פוטיפר וזכה ע"י כך לברכת עלי עין, וזה נכון: (כ) ברוך מרחיב גד כו' מרחיב והולך כלפימזרח.

דלגבי מערב א"א להרחיב גבולו ששם הירדן: (כא) כי שם חלקת מחוקק, כי ידע אשר שם בנחלתו תירץ בזה הא נטילת חלקו בארץ סיחון ועוג היה קודם מיתת משה, ע"כ אמר כי ידע דהיינו ברוח הקודש מה שיהיה אח"כ. ויש מקשין הא קבורת משה בהר נבו ונבו הוא בחלק ראובן שנאמר ובני ראובן בנו את וגו' ואת נבו, ולק"מ דכאן לא קאי על מקום הקבורה של משה אלא קאי על שזכר לפני זה ארץ סיחון ועוג וכדי של"ת למה בחר לו שם ולא בא"י לזה אמר כי קבורת משה היה שם לא איכפת ליה בא"י: (כו) אין כאל ישרון, דע לך ישרון שאין כאל.

דל"ת דכאל ישרון שייך להדדי דהיינו שאין כאל ישרון ואין דומין זה לזה, דע"ז קשה מהיכא תיתי לדמות ישרון לאל, אלא דאלו תיבות מסורסות הם כאילו כתיב ישרון אין כאל דהיינו אתה ישרון אני מודיעך שאין כאל בכל אלהי העמים. והוסיף רש"י לומר ולא כצורך צורם דאין לזה רמז בפסוק אלא דמתרץ שלא תקשה, מה שפירשתי אין כאל בכל אלהי העמים הא גם זה הוא פשוט לזה מביא ראייה מפסוק דלעיל גבי שירה כי לא כצורנו אלמא שהפסוק משמיענו דבר זה ה"נ נפרש כן אין כאל ואין להקשות באמת על זה ל"ל להשמיענו זאת בשלמא לעיל צריך לזה שאומר דרך תוכחה על האויבים שהיה להם לחשוב דבר זה כפירש"י שם אבל כאן שמודיע לישראל דבר זה מה חידוש מודיע להם.

יש לתרץ דקמ"ל מענין מדותיו של הקב"ה דאל הוא רחמים גמורים ואמר דע לך שאין ראויין לשום מנהיג במדות רחמנות כרחמנותו של הקב"ה שהוא אל החסד. ואח"כ מפרש מהו גודל המעלה ברחמנות אמר ע"ז דהוא בדרך שכתב רש"י בפסוק ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב דבשר ודם א"א לעשות שתי מלאכות בידו אחת פירוש רחמים ודין אבל הקב"ה ימין שלו נאדר בכח, דהיינו רחמנות להציל לישראל ובאותה ימין עצמה תרעץ אויב, ה"נ אמר כאן רוכב שמים בעזרך והוא עצמו רוכב בגאותו שחקים להראות גאותו ומפרש דבר זה מהו גאותו שמראה בשחקים, על זה אמר מעונה אלהי קדם כדמפרש רש"י שהשחקים הם לו לדירה ומתחת השחקים הם זרועות עולם הם הגבורים הרשעים ויגרש מפניך אויב ויאמר השמד זו היא הגבורה של גאותו והוא עצמו בשעה ההיא רוכב שמים בעזרך, וזהו שסיים רש"י הוא שהכח והגבורה שלו בעזרך.

הרי רש"י מראה באצבע שזהו כוונתו כמו שפירשתי (והוא נכון מאוד בס"ד): (כז) מעונה אלהי קדם, למעונה הם השחקים כו' לא נקט השמים שנזכר בפסוק תחילה אלא השחקים, הוא הדבר אשר דברתי שפסוק זה הוא פירוש על מה שאמר ובגאותו שחקים לפרש ומה היא הגאווה כמו שזכרתי, ואמר כאן למעונה הם השחקים דל"ת דבר שזכרנו שבידו הרחמנות והדין בפעם אחת לא היה רק פעם אחת במצרים כמו שזכרנו אבל לא הנהגה לדורות ע"כ אמר למעונה דהיינו דירת קבע היא זו שאמרתי שהוא רוכב שחקים בגאותו ומקדם בירר לו הש"י דירה זו בשחקים: