

ספר

אביר יוסף

כולל ביאורים, בירורים, הארות,
הערות וחידושים על התורה והמועדים
לפי פירוש רש"י
וספר המורה להרמב"ם

יעקב יוסף ריינמאן

פרשת בראשית

[א, א] **בראשית ברא אלקים וגו'**. ידוע מה שכתב הרמב"ן שמעשה בראשית הוא סוד עמוק שאינו מובן מן המקראות ואינו ידוע אלא בקבלה ממש רבינו ויודעו חייבים להסתיר אותו, יעו"ש אריכות הדברים, ויש לעיין דאם כן למה הזכירו כלל בהמקראות, ולמה לא כתב בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש.

ונראה לבאר על פי הא דאיתא בזוהר פרשת תולדות תא חזי כד בעא קודשא בריך הוא וסליק ברעותא קמיה למברי עלמא הוה מסתכל באורייתא וברא ליה ובכל עובדא ועובדא דברא קודשא בריך הוא בעלמא הוה מסתכל באורייתא וברא ליה, יעו"ש, ואין המכוון בזה שהתורה היא כמו תכנית לסדר העולם, כמו שיש רוצים לפרש דבריו, אלא הכונה שבריאת העולם היתה בדיבור בלבד, כדכתיב בתהלים (לג, ט) הוא אמר ויהי וגו', וכן אומרים בכל יום ברוך שאמר והיה העולם, ואמירה זו היא הנקראת אורייתא, שהעולם נברא על ידי הא דכתוב בתורה בראשית ברא אלקים, הוא הוא הדיבור שאמר והיה העולם, וכן מפורש בלשון התנא במסכת אבות (ג, יד) חבה יתרה נודעת להם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, יעו"ש.

ולפי זה פרשת בראשית אינה בעיקר סיפור על מה שקרה בבריאת העולם, אלא היא עצמה היתה הדיבור שבה ברא אלקים את העולם, והתורה עצמה הולידה והוציאה את העולם, וכמה דאיתא בזוהר פרשת תרומה ובגין דכד ברא קודשא בריך הוא עלמא אסתכל בה באורייתא וברא עלמא ובאורייתא אתברי עלמא כמה דאוקמוה, יעו"ש, ולכן כל סדר בריאת העולם הוא בכתובים אף שאין לנו שום הבנה בהמקראות, שהרי באורייתא אתברי עלמא, ועיימש"נ בפרשת פקודי (לט, מג).

[א, א] **בראשית ברא אלקים**. תרגם אונקלוס בקדמון ברא ה', יעו"ש, ויש לדקדק דבכל התורה כולה אין אונקלוס מחלק בין שם אדנות לשם אלהות, ובין כך ובין כך הוא מתרגם ה', ורק היכא דכתיב ה' אלקים הוא מתרגם בצירוף שם אדנות ואלהות, והדבר צריך תלמוד.

[א, א] **בראשית ברא אלקים**. כתב רש"י וז"ל: אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל ומה טעם פתח בבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים שאם יאמרו אומות העולם ליסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו, יעו"ש, והנה בודאי אין כונת רבי יצחק שלא היה צריך לכתוב כלל עניני ספר בראשית והתחלת ספר שמות, דהא יש בהם מצות וגם ענין מעשה אבות סימן לבנים, אלא כונתו שהיה יכול להביא ענינים אלו אחר מנין המצות ולא בפתיחת התורה, וכמו שכתב בשפת חכמים שהיה יכול לכוללם בספר בפני עצמו, כמו ספר יהושע או שופטים, ובא רבי יצחק לומר דמשום הכי התחיל במעשה בראשית מיד, מפני שאם יאמרו הגוים ליסטים אתם יוכלו כלל ישראל להשיב לעומתם כל הארץ של הקב"ה וכו'.

וקשה דעדיין הקושיא במקומה עומדת, דלמה לא סגי בזה אם היה נכתב מעשה בראשית אחר מנין המצות או בספר בפני עצמו, סוף סוף היה כתוב בתורה שה' ברא שמים וארץ והוא קונה הכל, ותשובת כלל ישראל בצדס כדי להשיב לאומות העולם הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו וכו'.

עוד יש לדקדק דמה בכך שכן יאמרו הגוים, וכי מפני זה צריכים לשנות התורה ממה שהיתה צריכה להיות, וכבר עמד בזה בכלי יקר, וגם עצם טענת הגוים אינה מובנת, דהרי כיבוש מקובל בעולם כקנין מעליא, ולמה אם כן יהיו נחשבים ישראל ליסטים במה שכבשו הארץ מן השבעה אומות, ואדרבה הרי מבואר ברש"י להלן (יב, ו) שהשבעה אומות הם עצמם כבשוהו מבני שם, ואם כן איך יחשב מעשה ליסטים מה שישראל חזרו וכבשוהו מהם, וכן הקשו החזקוני והשפתי חכמים, יעו"ש, עוד יש לדקדק מה שאמר ר' יצחק ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם, והלא העיקר שנתנה לישראל, ומה לי שמתחלה נתנה להשבעה אומות.

ונראה דבודאי כיבוש הוא אופן מקובל של קניית הארץ, אלא דירושית הארץ משבעה האומות לא היתה ככיבוש רגיל, שהרי באה על ידי נסים ונפלאות שעשה ה' עבור כלל ישראל, ובשעה שאין ישראל עושים רצונו של מקום כפי שכתוב בתורה יבואו הגוים ויאמרו אתם רמיתם את אלקיכם, ובדרך ערמה כבשתם את הארץ, שהרי ה' אלקיכם עשה לכם את כל הנסים והנפלאות בכיבוש הארץ על מנת שתקיימו את התורה ואין אתם מקיימים אותה, נמצא אם כן שם שמים מתחלל, והתורה הקפידה מאד על חילול ה' שיחולל בגוים, כמו שמצינו בפרשת שלח (יד, יד) ואמרו אל יושב הארץ, ומשום כך נאמר שם (יד, כ) ויאמר ה' סלחתי כדברך, ופירש"י כדברך במה שאמרת למה יאמרו הגוים, יעו"ש, וכן בכמה מקומות.

ולכן מיד בפתחת ספר בראשית לימדונו שלא יתחלל שם שמים על ידינו, שאילו התחיל הספר במצות אז כשיתחילו הגוים לקרות בספר ויראו כמה מצות מוטלות על כלל ישראל ואינם מקיימים אותן היו טוענים שבדרך שקר כבשו הארץ ורימו את ה', ולכן מיד התחיל במעשה בראשית להורות שכל הארץ שלו, והרי הוא נתנה מתחלה לשבעה אומות אע"פ שהיו מושחתים ומלאים חטא, והטעם שנתנה להם משום שכן היה רצונו, ואחר כך נתנה לישראל אף אם אינם מקיימים את התורה כמו שהוטל עליהם מפני שגם זה רצונו, ולא רימו אותו כלל חס וחלילה, ושוב אין שם שמים מתחלל.

[א, א] **בראשית ברא**. כתב רש"י וז"ל: אין המקרא הזה אומר אלא דרשני כמו שאמרו רז"ל בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו, ובשביל ישראל שנקראו ראשית תבואתו, ואם באת לפרש כפשוטו כך פרשהו בראשית בריאת שמים וארץ, יעו"ש, והנה מצינו על פי רוב שרש"י מפרש המקראות כפי פשוטו של מקרא, ולפעמים מוסיף אחר כך ורבותינו דרשו או ומדרש אגדה וכיוצא בו, ואם כן יש לדקדק למה שינה רש"י כאן מדרכו והביא את המדרש תחלה ואחר כך את פשוטו של מקרא.

ונראה דהנה ידוע שהמקראות מתפרשים על פי פרד"ס, פשט רמז דרוש סוד, והיה אפשר לעלות על הדעת דעיקר המכוון של המקרא הוא פשוטו של מקרא, וזוהי כונת הכתוב, ושאר הדרכים הם מה שאמרו חז"ל, ומצאו איזה זכר לדבריהם, והעמיסו כן על לשון המקרא, אבל לאמיתו של דבר אין זו כונת התורה, וזוהי טעות גדול, שכל מה שדרשו חז"ל מן המקרא הם הם גופי תורה ועיקר כונת התורה, לא פחות מפשוטו של מקרא, ולכן כשבא רש"י לפרש מלה הראשונה שבתורה פירשה בדרך דרוש להורות שזוהו נמי עיקר כונת התורה, בראשית ברא, הקב"ה ברא את כל העולם בשביל התורה ובשביל ישראל, ואחר כך בסופו בא לומר פשוטו של מקרא, שגם לזה כיונה התורה.

והנה על הפסוק האחרון שבתורה (דברים לד, יב) ולכל היד החזקה וגו', פירש רש"י שקיבל את התורה בלוחות בידיו עכ"ל, יעו"ש, והיינו שהיו כבדים עד מאד והוא הגביהם

בידיו, ועיין מה שנתבאר שם, ולכאורה הדברים נפלאים, דשם באה התורה לספר תקפו וגבורתו של חיי משה רבנו ע"ה ולשבחו על גדולתו, כגון שדיבר עם השכינה פנים אל פנים, והיאך מזכיר שם ענין כבודות הלוחות שאין לה זכר בהמקראות, ואי אפשר לומר שזהו פשוטו של מקרא, אלא דרש הוא שדרשו חז"ל, וכאן באנו לדברינו הנ"ל שרש"י פירש את הפסוק על פי דרוש ולא כפי פשוטו של מקרא גם בסוף התורה להורות שהדרש הוא עיקר כמו הפשט.

[א, א] **בראשית ברא אלקים**. כתב רש"י וז"ל: ולא אמר ברא ה' שבתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין וראה שאין העולם מתקיים והקדים מדת הרחמים ושתפה למדת הדין עכ"ל, יעו"ש, והקשו המפרשים היאך יתכן הוה אמינא ומסקנא כלפי שמיא כביכול, ומהו המכוון של עלה במחשבה, עוד יש לדקדק טובא בדברי רש"י דכי יעלה על הדעת שהקב"ה שמדותיו רחום וחנון רצה בתחילה שלא להנהיג את עולמו במדת הרחמים, שלא תהיו תשובה ותפילה מועילות, שלא תבואו לפניו תפילתנו ותחינתנו בראש השנה ויום הכיפורים, עוד יש לדקדק בלשון הקדים מדת הרחמים ושתפה למדת הדין, מהיכן הקדימו, תו קשה מה שייד ענין מדת הדין ומדת הרחמים בפרשה זו שמדברת בענין בריאת העולם ולא בהנהגתו, עוד הקשו המפרשים דכיון דשתף מדת הרחמים למדת הדין למה כתיב ברא אלקים דמשמע שכן עשה לבסוף שבראו במדת הדין.

ונראה דהנה כי היכי דאין חבר מוציא דבר שאינו מתוקן מתחת ידו על אחת כמה וכמה שאין הקב"ה מוציא מתחת ידו אלא דבר המתוקן בתכלית התיקון, ולכן כשברא הקב"ה עולם ושם בה חוקי הטבע היה ראוי שיהא הכל פועל בתכלית הדיקדוק, ותהא כל סבה מביא לידי מסובב מיוחד באופן הכרחי, והיינו מדת הדין מצד הנהגתו ותהלוכת חוקי הטבע, ובודאי היתה כוננתו מתחלה להתנהג עם בני אדם במדת הרחמים ולקבל תשובתם ותפילתם, אמנם מפאת תהלוכות חוקי הטבע ודאי היה ראוי שיפעלו במדת הדין בתכלית הדקדוק וההכרח כראוי לו, אלא דאילו היה כן הרי תו לא יתכן כל כך התעוררות של רחמים, שאם יחלה אדם למשל היה מדת הדין מצד חוקי הטבע מחייבת שימות מחליו, ואף אם יבקש רחמים על חייו, הלוא אם ירפאהו הקב"ה כבקשתו הלא הוא בניגוד גמור לחוקי הטבע ודיקדוק הבריאה, והנהגה ניסית כזו לאו כל בני אדם זכאים וראויים לה, נמצא דאף שהקב"ה מתנהג עם בני אדם במדת הרחמים לא היה העולם מתקיים. לפיכך הקדים מדת הרחמים ושתפה למדת הדין, כלומר הקדים מדת הרחמים מהנהגת העולם והטביעה גם בעצם הבריאה והטבע בכדי שיהא העולם מוכן להנהגה זו, וכדי שלא תהא תהלוכות הטבע הכרחית, ואם יחלה אדם על פי דרך הטבע לפעמים יעמוד מחליו ולפעמים לא, ושוב לא תהא מדת הרחמים עומדת בניגוד לחוקי הטבע, ותו לא יתחייב בעבורה שינוי סדרי הבריאה.

ולפי זה מה שכתב רש"י עלה במחשבה לבראתו במדת הדין אין כוננתו שמתחלה חשב לעשות כן ושינה דעתו כביכול, אלא הכונה היא דכשהקב"ה החליט לברוא את העולם היינו בעצם במדת הדין, כלומר עולם שמתנהג בחוקי הטבע בתכלית התיקון, ועצם מחשבתו יתברך לברוא עולם היתה במדת הדין, כמש"נ, אבל מכיון שראה שאין העולם מתקיים בכך לא ברא את עולמו באופן שהרעיון עצמו דורש, אלא שתף מדת הרחמים למדת הדין, ומשום הכי כתיב כאן ברא אלקים דמשמע שברא במדת הדין אע"פ שבאמת שתף לה גם מדת הרחמים, והיינו משום דעיקר הבריאה היתה במדת הדין, דחוקי הטבע פועלים באופן נפלא ובתכלית הדקדוק, אלא דלזה אהני מדת הרחמים בבריאת העולם

שאינן כל תהלוכותיו הכרחיות, כמש"נ, ואז יוכל העולם להתנהג במדת הרחמים, כמש"נ.

[א, א] ברא אלקים. כתב רש"י וז"ל: ולא אמר ברא ה' שבתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין וראה שאין העולם מתקיים והקדים מדת הרחמים ושתפה למדת הדין, והיינו דכתיב (ב, ד) ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים עכ"ל, יעו"ש, ולהלן חוזר על כל ענין הבריאה בלשון ה' אלקים, שכן היה בפועל, אכן כאן הזכיר כל הפרשה בלשון אלקים שכן עלה במחשבה, ועיימש"נ לעיל, והדברים מתבארים נמי היטב על פי מה שכתב השפת אמת, שהקשה מהו ההשתנות כביכול כלפי מעלה שמתחלה עלה במחשבה כך ושוב ראה שאינו מתקיים ועשה אחרת, ותירץ דבודאי גם מתחלה ידע הקב"ה שאין העולם מתקיים אלא אם כן יצרף מדת הרחמים למדת הדין, ומכל מקום רצה לברוא עולם שבעצם צריך להתנהג במדת הדין, אע"פ שבפועל לא תתנהג אלא בצירוף מדת הרחמים, ובחינה זו שעלה בדעתו לברא במדת הדין לעולם נשאר ביסוד הבריאה, שעיקר שלימות הבריאה מתקיימת על ידי מדת הדין, אע"פ שבפועל מתנהגת גם בצירוף מדת הרחמים, ולפי זה נמצא דפרשה ראשונה מצוירת בריאת העולם בתכלית השלימות כפי שעלה במחשבתו, ופרשה שניה מצוירת הבריאה כפי שנעשית בפועל.

והנה כשנדקדק בכל הפסוקים עד גירוש האדם מגן עדן רואים שבכל מקום כתיב ה' אלקים, ורק אחר כך מתחלק ולפעמים כתיב ה' ולפעמים אלקים ולפעמים שניהם, ובזה באמת נשתנה הבריאה, דמתחלה ברא העולם בצירוף מדת הרחמים עם מדת הדין וכל הנהגת העולם היתה אך ורק בצירוף זה, אכן כשחטא האדם בעץ הדעת ונפל ממדרגתו שוב הוצרך גם לרחמים פשוטים בלי צירוף מדת הדין, ואז נתחלקו המדות כפי הצורך, לפעמים רחמים לפעמים דין ולפעמים שתיהם, ומבואר לפי זה דגם קודם חטא האדם לא היה העולם מתקיים אלא על ידי צירוף רחמים לדין, דבעצם אין הגשמיות מתקיים בפני הדין.

[א, ב] ורוח אלקים מרחפת על פני המים. כתב רש"י וז"ל: כסא הכבוד עומד באויר ומרחף על פני המים ברוח פיו של הקדוש ברוך הוא ובמאמרו כיונה המרחפת על הקן וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש להבין מהו הכסא הכבוד, ומה הענין שמרחף על פני המים. ונראה לבאר על פי מה שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"ב פ"ו וז"ל: שאתה לא תמצא כלל פעל שיעשהו השם יתברך אלא על ידי מלאך, וכבר ידעת שענין מלאך שליח וכו' עד שתנועות בעלי חיים ואפילו שאינם מדברים ספר הכתוב עליהם שהם על ידי מלאך, כשתאות התנועה ההיא לכונת הבורא אשר שם בו כח יניעהו התנועה ההיא, אמר אלקי שלח מלאכיה וסגר פום אריותא ולא חבלוני (דניאל ו, כג) וכו' עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוחט (תהלים קד, ד) וכו' כי הכחות כלם מלאכים וכו' כי כל כח מן הכחות הגופניות מלאך, כל שכן הכחות המפוזרות בעולם, ושכל כח יש לו פעולה אחת מיוחדת ולא יהיו לו שתי פעולות, בבראשית רבה תני אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות ולא שני מלאכים עושים שליחות אחת, וזהו ענין כל הכחות, ומה שיחזק אצלך היות הכחות האישיות הטבעיות והנפשיות נקראות מלאכים וכו' עכ"ל, יעו"ש באריכות הדברים. והיינו שמלבד מה שיש מאלכים שלוחים לאיזה תפקיד מיוחד כפי הצורך הזמני, כמו גבריאל ורפאל, כל הכוחות שקבע הקב"ה בטבע העולם נקראים מלאכים שעושים רצונו ומצותו כסדר, וטעמא דמלתא משום שהקב"ה כל כך למעלה ומובדל מן העולם החומרי שאינו רוצה לפעול בו בעצמו אלא על ידי אמצעות המלאכים.

ועיין מה שכתב רש"י על הא דכתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד (א, ה) וז"ל: יום אחד לפי סדר הפרשה היה לו לכתוב יום ראשון כמו שכתוב בשאר הימים שני שלישי רביעי למה כתב אחד לפי שהיה הקב"ה יחיד בעולמו שלא נבראו המלאכים עד יום שני כך מפורש בבראשית רבה (ג, ח) עכ"ל, יעו"ש, ולפי מה שכתב הרמב"ם שחוקי הטבע נקראים מלאכים נמצא שביום ראשון שעדיין לא נבראו מלאכים עדיין לא הוקבעו חוקי הטבע, והתפתחות העולם במעשה בראשית, להוציא את הכל מן הכח אל הפועל, שנעשה על ידי כוחות הטבע לא הותחלה ביום ראשון אלא ביום שני.

אולם עצם בריאת העולם החומרי וכל הנעשה ביום ראשון, שהקב"ה למעלה ומובדל מהם, נמי היו צריכים לאמצעי, והלא המלאכים עדיין לא נבראו, והיאך נעשה הכל לפני בריאת המלאכים, הישוב לזה מצינו בפסחים (דף נד.) תניא שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח, יעו"ש, וכל אלו הדברים ברא אלקים להכנה קודם בריאת העולם, ועל ידי דברים אלו יוכל העולם להתקיים, וביניהם כסא הכבוד, שלא היה כסא הכבוד קיים מאז ומקדם, אלא הקב"ה בעצמו ולא עוד, ולבראות העולם ברא הקב"ה אמצעי נשגב מאד הנקרא כסא הכבוד, שלא יצטרך קשר ישיר עם העולם החומרי שהוא מובדל ממנו.

והכסא הכבוד הוא כמו מלאך הקרוב אליו יתברך בתכלית הקירוב האפשרי, ועל ידי אמצעי זה ברא אלקים את השמים ואת הארץ ביום הראשון, וגם ברא המלאכים בתחלת יום השני, דהיינו חוקי הטבע שעל ידיהם יתמשך התפתחות העולם, והיינו מה שכתב רש"י שהיה כסא הכבוד מרחף על פני המים, ועיימש"נ עוד על הכסא הכבוד בעניני ראש השנה בענין הקב"ה עושה להם נס.

ובזה נבין מה שכתב רש"י על הא דכתיב לקמן ויברא אלקים את האדם בצלמו (א, כז) וז"ל: בדפוס העשוי לו שהכל נברא במאמר והוא נברא בידים וכו' עכ"ל, יעו"ש, שהכל נברא על ידי מאמר, או מאמר לכסא הכבוד או מאמר למלאכי הטבע, אבל בריאת האדם, מחמת חשיבות המין האנושי, היתה על ידי הקב"ה עצמו בלי שום אמצעי.

[א, ב] ורוח אלקים מרחפת על פני המים. כתב רש"י וז"ל: ורוח אלקים מרחפת כסא הכבוד עומד באויר ומרחף על פני המים וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש להבין היתה כסא הכבוד צפה על המים, ובכלל יש להבין מהו ענין כסא הכבוד, שהרי איתא בפסחים (דף נד.) שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח, יעו"ש, ומבואר שכסא הכבוד לא היה קיים מעולם כמו הקב"ה עצמו אלא נברא כהכנה לבריאת העולם כמו שאר השבעה דברים הנזכרים שם. ונראה לבאר הענין עפימ"ש הרמב"ם בספר המורה ח"ב פ"ו דכל מה שהקב"ה עושה בעולמו הוא עושה על ידי מלאכים מפני שהוא כל כך נשגב ולמעלה מעולם החומר ולפיכך עושה הכל על ידי אמצעים, וכתב נמי דחוקי הטבע הם נמי מלאכים, מפני שהם עושים רצונו של מקום, ועיין ברש"י לקמן (א, ה) וז"ל: יום אחד וכו' למה כתב אחד לפי שהיה הקב"ה יחיד בעולמו שלא נבראו מלאכים עד יום שני כך מפורש בבראשית רבה עכ"ל, יעו"ש, ונמצא לפי זה שחוקי הטבע, שהם בעצם מלאכים, לא נקבעו עד יום השני, והתפתחות העולם מאז והלאה היתה על ידי חוקי הטבע, אולם ביום ראשון כשעדיין לא נבראו מלאכים, היאך נברא העולם החומרי, והיאך נעשו האור והחושך, לכן ברא אלקים כסא הכבוד כהקדמה לבריאת העולם, והכסא הכבוד הוא כמו מלאך גבוה מאד, קרוב אל הקב"ה בתכלית הקורבה האפשרי, והוא אמצעי למעלה מחוקי הטבע, וכל מה שנעשה ביום ראשון נעשה על ידי אמצעות הכסא הכבוד, והיינו מה שכתב רש"י שהכסא הכבוד

מרחף על פני המים, ועיימש"נ בעניני ראש השנה בענין בטוחים שיעשה להם נס.

[א, ד] **וירא אלקים את האור כי טוב וגו'.** באמצע הפסוק כתיב וירא אלקים את האור כי טוב, ולא קאי אלא על עשית האור, ולא על היום כולו, וביום השני לא כתיב כלל וירא כי טוב, ורק מיום השלישי והלאה כתיב וירא כי טוב, וביאור הדבר שמלים אלו מראים על השלמת שלב אחד של הבריאה, שהרי היא מצורפת מחומר ואנרגיה, ואכן החומר של הבריאה עדיין לא נוצר בשלימות עד יום השלישי שאמר יקוו המים, וקודם לכן לא היה החומר מעוצב, אבל האור הוא האנרגיה, והיא נשלמה מיד, ולכן אמר עליו וירא האור כי טוב.

[א, ד] **ויבדל אלקים בין האור ובין החושך.** כתב רש"י וז"ל: אף בזה אנו צריכין לדברי אגדה ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבא עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דהיאך היה אפשר שהרשעים ישתמשו באור הגנוז שהוא ענין רוחני עילאה. והדברים מתבארים על פי הא דאיתא במסכת נדה (דף ל:) למה הולד דומה במעי אמו וכו' ונר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו וכו', יעו"ש, והיינו דכך הוא טבע הנשמה שיש לה כח ראייה, והדבר מפורסם שיש חולים שנתקרב למיתה וחזרו לחיים, ובאותה שעה ראו את גופם ואת סביבותם מחוצה להם אע"פ שלא היו עיניהם פתוחות, דיש בנשמת האדם כח של ראייה, ואולי יש לומר דזהו האור הגנוז, והקב"ה הבדילו ועשה את הגוף כמסך ומחיצה לכן זה כדי שלא ישתמשו בו רשעים להוסיף חטא על חטאתם, אבל הצדיק שכח נשמתו מתגבר וכח גופו נחלש הרי המסך המבדיל לחוש ראית נשמתו מתמעט והולך, ויכול לראות מה שאנשים פשוטים אינם רואים. ונראה דבזה מתבאר מה שכתב רש"י על הא דכתיב בפרשת כי תשא (לא, ג) גבי בצלאל ואמלא אותו רוח אלקים בחכמה ובתבונה ובדעת ובכל מלאכה, וכתב רש"י וז"ל: בחכמה, מה שאדם שומע דברים מאחרים ולמד, ובתבונה, מבין דבר מלבד מתוך דברים שלמד, ובדעת, רוח הקודש, יעו"ש, ומה שייך רוח הקודש לעבודתו של בצלאל, אלא נראה שאין פירושו מעין נבואה, אלא שהעביר הקב"ה ממנו המסך המבדיל, וראה בצלאל בבהירות נפלאה על ידי חוש הראייה שבנשמתו, וענין זה הוא תכלית הדעת.

[א, ד-ה] **ויבדל אלקים בין האור ובין החושך וגו'.** כתב רש"י וז"ל: ויבדל אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבא ולפי פשוטו כך פרשהו ראהו כי טוב ואין נאה לו ולחושך שיהיו משתמשים בערבוביא וקבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה עכ"ל, יעו"ש. ובשפתי חכמים כתב דפירוש ראשון של רש"י לא רצה לפרש שהיו אור וחושך משתמשים בערבוביא, דזה אי אפשר, שהרי האור הוא חיוב והחושך הוא העדר האור, ואי אפשר לשניהם להיות יחד בעת מן העתים, ולכן פירש דההבדלה קאי על גניזת האור, וקרי ליה הבדלה מפני שהבדילה לצדיקים לעתיד לבא, ועיין שם שדחק לפרש פירוש השני שהיו אור וחושך משתמשים בערבוביא.

אולם עיין מה שכתב הרמב"ם במורה נבוכים ח"ב פ"ל דחושך שהיה בתחלת הבריאה לא היה העדר האור אלא כמו אש שחור, ולפי זה שפיר מובן מה שכתב רש"י שהיו אור וחושך משתמשים בערבוביא, שהיו מזריחים על העולם אש לבן שהוא האור ואש שחור שהוא החושך, והיו מזריחים בערבוביא כסדר בלי הפסק, שהאור היה מאיר על הארץ והחושך היה מחשיך ומקליש הארת האור, ולא היתה הארץ מבהיק אלא כהה, ויבדל

אלקים בין האור והחושך, ולא היו משמשים עוד בשוה אלא בזה אחר זה, ולאור קרא יום ולחושך קרא לילה.

והיינו מאי דקאמר בחגיגה (דף יב.) ואמר רבי יהודה עשרה דברים נבראו ביום ראשון וכו' מדת יום ומדת לילה וכו', יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: מדת יום ומדת לילה עשרים וארבע שעות בין שניהם עכ"ל, יעו"ש, דלפעמים הימים ארוכים מן הלילות ולפעמים להיפך, ולעולם עשרים וארבע שעות בין שניהם, ומדת היום ומדת הלילה נבראו על ידי הבדלת אור הראשון מחושך הראשון, ובין שניהם היו עשרים וארבע שעות, וזה קבע בהבראה מדת יום ולילה, ואחר כך, כשנבראו המאורות, והיו עשרים וארבע שעות של יום ולילה נמדדים על ידי סיבוב כדור העולם, שבמשך עשרים וארבע שעות עוברים יום ולילה, אין זה מקרה שהיא אותה המדה של בריאת העולם, דמה שיש לו עשרים וארבע שעות של יום ולילה אין זה מחמת סיבוב כדור העולם על אופנו אלא מחמת קביעת מדת יום ומדת לילה בתחלת בריאת העולם, ואדרבה, סיבוב כדור העולם הוא בעשרים וארבע שעות להתאים עם מדת יום ולילה של יום ראשון, דכשברא אלקים המאורות ביום רביעי וקבעם ברקיע, קבע מהירות סיבוב כדור העולם על אופנו שימלא גלגל אחד בעשרים וארבע שעות, ואז תהיו מדת יום ומדת לילה שעל ידי המאורות בדיוק כמו המדות שנבראו ביום ראשון.

והנה להלן כתיב (א, יד) ויאמר אלקים יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים ולימים ולשנים, יעו"ש, ויש בפירוש רש"י הרבה מגומים בדברי המפרשים, אכן זה הוא הלשון לפנינו: להבדיל בין היום ובין הלילה משנגנו האור הראשון אבל בשבעת ימי בראשית שמשו האור והחושך יחד בין ביום ובין בלילה עכ"ל, יעו"ש, ומה שכתב רש"י משנגנו אור הראשון הוא לפי שני הפירושים בפסוק ד', בין לפי המדרש ובין לפי פשוטו, דלפי שניהם נגנו האור, אלא דלפירוש המדרש לשון הבדלה קאי על הגניזה, ולפירוש הפשוט קאי על הבדלת הערבוביא.

אלא דיש להבין מה שכתב רש"י שבשעת בריאת העולם שמשו האור והחושך יחד בין ביום ובין בלילה, והלא כבר הבדיל הערבוביא, ולפי פירוש הראשון מעולם לא היתה עירבוביא, כמו שכתב השפתי חכמים, כנ"ל, עוד יש להבין לאיזה צורך נבראו האור הראשון והחושך הראשון, והלא עדיין לא נבראו בעלי חיים שהיו צריכים לראות היכן הולכים, וכשנבראו בעלי חיים כבר נבראו המאורות שהיו מאירים על הארץ, ולאיזה צורך שמשו כל ימי הבראה, כמו שכתב רש"י, כנ"ל.

ונראה דהאור והחושך הראשונים היו כלי יצירה של העולם, שהם היו כחות הצירוף, ועל ידיהם יצר הקב"ה את העולם לאחר שברא שמים וארץ במצב של תהו ובהו, ושמש בהם כל ימי הבראה, ואחר כך נגנו, שלא היה עוד צורך להם לאחר שנשלמה הבראה, והיו שניהם משמשים והולכים ויוצרים בין ביום בין בלילה, אכן מתחלה כשנבראו היו משמשים ממש בעירבוביא, והיתה העולם כהה, כמש"נ, וה' הבדיל אותם שביום יתגבר כח האור ובלילה יתגבר כח החושך, אבל לא הפסיק שום אחד מלשמש בשעה שהשני התגבר, ולשעת התגברות האור קרא יום, ולשעת התגברות החושך קרא לילה, ולפירוש הראשון לא נבראו בעירבוביא, כמש"נ, ומיד היה האור מתגבר ביום והחושך מתגבר בלילה, וההבדלה היתה לצדיקים לעתיד לבא.

ומעלת האור שנגנו היתה ענין גשמי, שהרי לא רצה הקב"ה שישמשו בו רשעים, ויש לבארו עפ"י מה שאומרים הרופאים שיש סוגי אורות שמשתמשים בהם כתרופות ומועילים, ומובן לפי זה שהאור הראשון, שבראו הקב"ה להיות כלי יצירה, היה בו כח גדול להועיל במצב הבריאות הגשמי של בני אדם, ולא רצה הקב"ה שישתמשו בו רשעים, ולכן הבדילו לצדיקים לעתיד לבא להטיב להם בבריאות הגשמי בזמן שיתמו חטאים מן

הארץ, ועיימשיינ לקמן שם.

[א, ה] **ויהי ערב ויהי בקר יום אחד.** ופירש"י וז"ל: יום אחד לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב יום ראשון כמו שכתב בשאר הימים שני שלישי רביעי למה כתב אחד לפי שהיה הקב"ה יחיד בעולמו שלא נבראו המלאכים עד יום שני כך מפורש בבראשית רבה עכ"ל, יעו"ש, והרמב"ן כתב וז"ל: לא יתכן לומר יום ראשון בעבור שעדיין לא נעשה השני כי הראשון קודם לשני במנין או במעלה אבל שניהם נמצאים, ומלת האחד לא יורה על שני עכ"ל, יעו"ש, ואף שמצינו כמה פעמים בתורה לשון ראשון בנוגע לעניני הזמן, יום הראשון, חודש הראשון, ואלו נאמרו אע"פ שעדיין לא הגיע השני, מכל מקום כונת הרמב"ן היא דמלבד מה שנברא ביום שני גם עצם יום שני נברא ביום שני, וקודם יום שני לא היה גלגל הזמן נמשך אלא יום אחד, ולאחר מעשה בראשית נקבע בעולם גלגל שלעולם חוזר על עצמו, ולכן בכל שבוע אחר ששת ימי בראשית, אע"פ שביום ראשון עדיין לא הגיע יום שני, מכל מקום כבר קבוע הוא בגלגל הזמן ומוכן לבא, ונכון לומר יום ראשון, אבל בתחלת מעשה בראשית, שעדיין לא נבראו שאר הימים, אין ראוי לומר אלא יום אחד, שהרי עדיין אין שני.

אמנם יש לדקדק לפי זה דביום השני נברא גם היום עצמו, אם כן מתי נברא יום השבת, והרי כתיב ויכל אלקים ביום השביעי וכתוב (שמות כ, י) וינח ביום השביעי, ואולי יש לומר דבששת ימי בראשית היתה הבריאה על ידי מעשה, והיינו ששת ימי המעשה, אבל השבת נברא על ידי מנוחה, וזהו עומק ענין קדושת השבת, שהיום עצמו אינו בכלל עולם העשיה אלא כולו מנוחה ומעין עולם הבא.

[א, יד] **ויאמר אלקים יהי מאורות ברקיע.** כתב רש"י וז"ל: משנגזו אור הראשון אבל בשבעת ימי בראשית שמשו האור והחושך הראשונים יחד בין ביום ובין בלילה עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין במה שכתב רש"י ששמשו בשבעת ימי בראשית, והלא נשלמה בריאת העולם בששת ימי בראשית, כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש, ויש גורסים ששה ימים בדברי רש"י, ויש גורסים שלשה ימים, דהיינו שנתלו המאורות, אבל הגירסא שלפנינו היא שבעת ימי בראשית. ונראה לבאר דבריו עפ"ימשיינ לעיל פסוק (א, ד) דהאור והחושך הראשונים היו הכלי יצירה והכוחות שבהם יצר הקב"ה את עולמו לאחר שברא שמים וארץ במצב של תהו ובוהו, והנה עיימשיינ על מה דכתיב להלן (ב, ב) ויכל אלקים ביום השביעי, וכתב שם רש"י וז"ל: והלא כלה ביום השישי, אלא שהיה העולם חסר מנוחה באה שבת באה מנוחה ונגמרה המלאכה עכ"ל, יעו"ש, ומבואר שבריאת העולם נשלמה ביום השביעי בביאת מנוחה, ולכאורה מנוחה היא דבר שלילי, ולא שייך בה בריאה, אלא הביאור הוא דבששת ימי בראשית היה טבע העולם עובד במהירות גדולה, וכדאמרין בסנהדרין (דף לח:): שביום הששי בשעה שמינית שנים עלו למטה וארבעה ירדו, יעו"ש, וארבעה ירדו היינו שירדו מעצמם שכבר היו מבוגרים, ומשום הכי העולם נראה לעינים כישן מאד, שכל מה שנעשה בטבע הרגיל בכמה שנים נעשה אז בדקות מועטות, וביום השבת באה מנוחה, והיינו שנתמעטה מהירות הטבע, ומאז והלאה מהלך הטבע הוא כמו שאנו רואים, והיינו מנוחה, וזה היה דבר שנתחדש בעולם ביום השביעי, ולכן כתיב ויכל אלקים ביום השביעי, ולפי זה יש לומר דהכלים שבהם מיעט הקב"ה מהירות פעולת הטבע היו האור הראשון והחושך הראשון, ונמצא ששמשו גם ביום השביעי של בריאת העולם.

[א, כו] **נעשה אדם בצלמינו כדמותינו.** כתב רש"י וז"ל: נעשה אדם, אף על פי שלא סייעוהו ביצירתו ויש מקום למינים לרדות, לא נמנע הכתוב מללמד דרך ארץ ומדת ענוה שיהא הגדול נמלך ונוטל רשות מן הקטן, ואם כתב אעשה אדם לא למדנו שיהא מדבר עם בית דינו אלא עם עצמו, ותשובת המינים כתב בצדו ויברא אלקים את האדם, ולא כתב ויבראו עכ"ל, יעו"ש, ועיין מה שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"ב פ"ו וז"ל: אמרו כביכול אין הקדוש ברוך הוא עושה דבר עד שמסתכל בפמליא שלמעלה וכו' ובבראשית רבה גם כן נאמר ובמדרש קהלת את אשר כבר עשוהו, עשהו לא נאמר אלא עשוהו, כביכול הוא ובית דינו נמנו על כל אבר ואבר שבך והושיבו אותו על כנו וכו' ואין הכונה באלו המאמרים כולם מה שחשבוהו הפתיים שיש לו יתעלה דברים או מחשבה או שאלת עצה או התבוננות והעזר בדעת אחרים, ואיך יעזר הבורא במה שברא, אבל זה כולו ביאור שאפילו חלקי המציאות עד בריאת האברים מבעלי חיים כפי מה שהם עליו כל זה באמצעות מלאכים וכו' עכ"ל, יעו"ש, ועיימש"נ לעיל (א, ב) בדברי הרמב"ם שם, וגם לזה נתכוין רש"י, והוציאו הכתוב בלשון נעשה אדם ללמדך דרך ארץ.

[א, כז] **זכר ונקבה ברא אותם.** בכל יום מברכים שלא עשני גוי שלא עשני עבד שלא עשני אשה, ועיין במנחות (דף מג:), יעו"ש, והנשים נהגו לברך שעשני כרצונו, כדמבואר באו"ח סי' מ"ו, ויש לעיין למה לא תיקנו לברך באופן חיובי שעשני ישראל שעשני בן חורין שעשני איש, ובסידור אוצר התפילות הביא בשם מהר"י מינץ ליישב על פי הא דאמרין בעירובין (דף יג:): תנו רבנן שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא עכשיו שנברא יפשפש במעשיו וכו', יעו"ש, ואם כן אין ראוי שיברך שעשני ישראל או שעשני איש דיותר טוב היה לו אם לא נברא כלל, והאשה מברכת שעשני כרצונו כצידוק הדין, לפי שהאיש חייב בכל המצות והאשה פטורה ממצות עשה שהזמן גרמא, יעו"ש.

ויש להקשות על פירוש זה, דאם כן לא יברך פוקח עורים ומתיר אסורים אלא שלא עשני סומא ושלא עשני חיגר, ועוד דקשה לומר שהאשה מברכת בכל יום בצידוק הדין, כמו ברוך דיין האמת, ולמה לא תספיק לכך מפעם לפעם, ועדיף שתברך אותו בכל יום על המצות שנתן לה, על אף שנוח לה שלא נבראת, מלברך כל יום על מה שחסר לה הרבה מצות, ועוד קשה דמה שנמנו וגמרו דנוח לאדם שלא נברא אין המכוון שבריאת האדם רע לו, דהלא הקב"ה כולו טוב, ואנו מברכים אתה בחרתנו מכל העמים, ושמחים על הטובה הזאת, ואין בזה משום צידוק הדין, ולא נמנו וגמרו שטוב הוא לאדם שלא נברא אלא שנוח לו לאדם שלא נברא, שבריאתו מחייבת הרבה עמל ויגיעה, אבל היא טובה גדולה וראוי שיברך עליה.

והב"ח סי' מ"ו סק"ז הביא דעה זו בשם יש מקשים, וקאמר דנאה הוא לדרשה, אבל אין זה פירוש הדברים, אלא טעמא דמילתא משום דאילו היה מברך שעשני ישראל שוב לא היה יכול לברך שעשני איש, יעו"ש, וגם בזה יש לפקפק שהרי הב"ח שם סק"ח פסק כהטור דאם בירך תחלה זוקף כפופים עדיין יש לו לברך מתיר אסורים, ואע"ג דמתיר אסורים נכלל בזוקף כפופים, יעו"ש, דאם הוא יכול לעמוד על רגליו יכול נמי לישב, ומכל מקום יש לו לברך בפרט על הישיבה אע"פ שכבר בירך על העמידה, והכא נמי למה לא יוכל לברך על החשיבות שעשאו איש אחר שכבר בירך על החשיבות שעשאו ישראל, דאם היינו הך למה לא הוי ברכה שאינה צריכה, אכן יש לחלק דאם הקדים זוקף כפופים באקראי

יכול עדיין לברך מתיר אסורים, אבל לכתחילה לא רצו לתקן הברכות באופן זה. אולם נראה ליישב כל הענין באופן אחר, דהנה כתב הרמב"ם בספר המורה ח"ב פמ"ו דאי אפשר לאדם להכיר עצמותו של הקב"ה, ואין אנו מכירים אותו אלא על ידי מעשיו, אבל אין לנו השגה במדותיו, שאין למדותיו שום שייכות לאותן שלנו, דאם נאמר שהקב"ה חי אין לחיים אלו שום שייכות כלל להחיים שלנו, וכן כשאומרים שהקב"ה יודע אין לידיעתו שום שייכות לאופן ידיעתנו, וכל מה שאפשר לדעת הוא שהקב"ה אינו מת ושאינו בחוסר ידיעה, אבל עצם חייו וידיעתו אי אפשר להשיג, ולכן אין אנו יודעים עצמותו אלא בשלילות המדות, כמש"נ.

ולפי זה יש לומר דכן הוא נמי בברכת השחר שאנו מברכים אותו יתברך על יצירת האדם, ובודאי אפשר לברך אתה בחרתנו, שבודאי טובה גדולה היא לנו שבחר בנו מכל העמים להיות לו עם סגולה, אבל כשמברכים אותו בכל יום על יצירתו אותנו אי אפשר לברך שעשאני ישראל, שאין לנו שום השגה בגודל ענין ישראל, כמה נשגב הוא, ועד היכן מגיע, ואין אנו משיגים אלא אולי אפס קצהו, והרי ברכה כזו שעשאני ישראל בלי להבין עומק יצירה זו היא ברכה חסרה, ויותר נכון לברך שלא עשאני גוי, כלומר אני מברך אותך על שעשאני ישראל, אבל אין לי מושג מספיק בענין זה, וכל מה שאני יכול לומר בברירות הוא שלא עשאני גוי, שהשלילות ברורה לי, וכן אין לנו מושג בענין בן חורין, ואין לנו מושג בענין איש, וכל מה שנוכל לומר הוא שלא עשאני עבד ושלא עשאני אשה.

וגם האשה צריכה לברך על שהקב"ה עשאה אשה, ואין זה משום צידוק הדין כלל אלא שאשה יכולה להגיע למדרגות נפלאות המיוחדות לה בלבד, וראוי לה להודות ולברך על האפשרות להגיע לכך, אכן גם האשה אינה יכולה להשיג הגדלות והקדושה שבכוחה להגיע אליהן, ולכן אין נכון שתברך שעשאני אשה, כמו שאין נכון לאיש לברך שעשאני איש, וגם אין לה העצה לברך את ה' באופן שלילי על שעשאה אשה, דהא אינה יכולה לומר שלא עשאני איש, דעל אף שמיועדות לה מדרגות נפלאות המיוחדות לנשים ולא לאנשים, מכל מקום האיש יש לו כל המצות, והאשה אין לה מצות עשה שהזמן גרמה, ואין נכון לה לומר שלא עשאני איש, ואם כן היאך יכולה להביע ברכתה להקב"ה שעשאה אשה, לכן היא אומרת שעשאני כרצונו, כלומר אני מברך אותו על שעשאני באופן הנפלא הזה שרק הוא יודע עד היכן הדברים מגיעים ולא אני, והריני מברך את הקב"ה על שעשאני באותו אופן הנפלא שאיני יכולה להשיגו, וגם איני יכולה להביע אותו באופן שלילי, אבל יודע אני בבירור שעשאני באופן מרומם מאד, וכרצונו עשה, ועל זה אני מברך אותו.

[ב, ב] ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה. כתב רש"י וז"ל ויכל אלקים ביום השביעי רבי שמעון אומר בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו צריך להוסיף מחול על הקודש אבל הקב"ה שיודע עתיו ורגעיו נכנס בו כחוט השערה ונראה כאילו כלה בו ביום עכ"ל, יעו"ש, ובשפתי חכמים כתב דרצה לומר לבני אדם נראה כאילו כלה אבל באמת אינו כן, יעו"ש, ולכאורה קשה לומר שהתורה כתבה דבר שאינו אמיתי לפי שכך נראה לבני אדם. אכן נראה דלא חשיב גמר מלאכה אלא כשאין עוד עשיה כלל, ואם כן המקצת רגע האחרון של יום השישי עדיין לא היה גמר, שהרי עדיין היה בו עשיה, כמו שכתב רש"י, כנ"ל, ואם כן גמר המלאכה היה ביום השביעי, שאותו רגע שלא היה בו שום עשיה לא בא אלא ברגע ראשון של יום השביעי, ואם כן האמת הוא שכלה מלאכתו ביום השביעי, ומה שכתב רש"י שנראה כאילו כלה בו ביום, כונתו בזה דאדם אינו יכול לכוין העתים והרגעים, ואילו ראה שביום השביעי כבר נגמרה המלאכה היה נראה לו שגם ביום השביעי היו רגעים של מלאכה, אבל האמת הוא דרגע אחרון של המלאכה היה נמי רגע אחרון של

יום השישי.

[ב, ב] **ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וגו'.** כתב רש"י וז"ל: רבי שמעון אומר בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו צריך להוסיף מחול על הקודש הקב"ה שיודע עתיו ורגעיו נכנס בו כחוט השערה ונראה כאילו כלה בו ביום עכ"ל, יעו"ש, הרי נמצא שלא נגמרה מלאכת יום השישי עד רגע האחרון, ושהיה נראה כאילו נגמרה ביום השביעי, ומסתמא מלאכה זו שנעשית בסוף היא העשרה דברים שנבראו בין השמשות, כמו שמבואר באבות (ה, ו), יעו"ש, והא דלא נברא מקודם באמצע היום לכאורה היינו טעמא מפני שלא היה צורך להם עד שחטא אדם הראשון, ואיתא בסנהדרין (דף לח:): עשירית סרח אחת עשרה נידון שתים עשרה נטרד והלך לו, יעו"ש, הרי ששעה שתים עשרה היתה שעת עונשו שנטרד והלך לו מגן עדן, ולכן העשרה דברים שלא היה העולם צריך להם אילו לא חטא אדם הראשון נבראו רק בסוף שעה שתים עשרה בין השמשות ברגע האחרון של יום השישי.

[ב, ג] **ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו וגו'.** כתב רש"י וז"ל: ויברך ויקדש, ברכו במן, שכל ימות השבוע ירד להם עומר לגלגלת ובששי לחם משנה, וקדשו במן שלא ירד כלל בשבת והמקרא כתוב על העתיד עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין למה באמת דיבר הכתוב כאן על העתיד, ומהו הקשר בין מן לקידוש וברכת השבת בששת ימי בראשית. עוד יש לדקדק דלכאורה שני דברים אלו, הקידוש והברכה, סתרי אהדדי, דאם קידש את השבת במה שלא ירד בו מן אם כן אין ברכה מיוחדת במה שירד לחם משנה ביום השישי, שהרי כיון שלא ירד בשבת אם כן ודאי מן הראוי שירד בכפליים ביום השישי, ואם הברכה היא שירד לחם משנה ביום השישי והיה הכל מוכן ומסודר כבר כשנכנס השבת, כמו שכתב הרשב"ם, יעו"ש, אם כן מה חידוש יש בזה שלא ירד המן בשבת, והלא כבר ירד ביום השישי כדי לכבד ולברך את השבת.

וגם במה שכתב רש"י שלא ירד כלל בשבת יש לדקדק, דמשמע דאולי היה ראוי שירד קצת וקדשו בזה שלא ירד כלל, עוד יש לדקדק במה שכתב הרמ"א בסי' רמ"ב סעי' א' דמנהג לאכול פשטידא בליל שבת זכר למן שהיה מכוסה למטה ולמעלה כמו הפשטידא, יעו"ש, וקשה למה עושים זכר למה שהמן לא ירד בשבת, ובשלמא לחם משנה הוא סימן לירידת שתי מנות ביום השישי, אבל הפשטידא הוי זכר להמן עצמו, והרי לא ירד בו המן. ונראה דהנה באמת שני ענינים נכללו בירידת המן, חדא להאכיל את העם הרעבים, והיה המן לחם אבירים, דבר רוחני שהחיה גם את הגשמיות שלהם, ועיימש"נ בפרשת עקב (ח, ג), ועוד היתה ירידת המן לאות ולמופת לחזק אמונת העם בהבורא יתברך, וכתוב כאן שהקב"ה בירך את יום השבת ואחר כך קידש אותו, וכן הוא בפרשת יתרו (כ, יא) על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו, יעו"ש, מתחלה ברכו במה שכפל בו את המן ביום השישי שירד להם לחם משנה, והיה הכל מוכן וערוך לשבת כשנכנס היום, והיה לעם לחם לאכול בשבת.

אכן עדיין היה חסר להם האות והמופת התמידית שבכל יום ירד להם לחם מן השמים, והיה כדאי שירד להם מעט מן גם בשבת אע"פ שלא ילקטוהו כדי שיהא להם לאות ולמופת גם ביום השבת, והיו העם מחכים לראות מעט מן יורד בשבת לאות ולמופת, והראה להם הקב"ה במה שלא ירד מן כלל שהשבת אינה צריכה אות אלא היא עצמה אות, כדאיתא במנחות (דף לו:): יכול יניח אדם תפילין בשבתות וימים טובים תלמוד לומר והיה לאות על ידך ולטוטפת בין עיניך מי שצריכין אות יצאו שבתות וימים טובים שהן

גופן אות, יעו"ש, וזה היה הקידוש של שבת, שהראה בעולם במה שלא ירד המן בשבת שהיא גופה אות.

ולפי זה ענין הקידוש של שבת תלוי בברכתו, דכיון שהקב"ה בירך את השבת שתירד לחם משנה ביום השישי כדי שיהא הכל מוכן בהיכנס השבת, כנ"ל, אז לא נשאר בירידת המן בשבת אלא ענין האות בלבד, והיה מספיק לזה שירד מעט מן, וכיון שגם זה לא ירד ראו כל העם שהשבת עצמה היא אות, וזהו קידושו, אבל אם לא ברכו תחלה בירידת לחם משנה ביום השישי אז בעל כרחך היה נצרך שירד להם מן גם ביום השבת כדי שיאכלו הרעבים, ואם כן לא היה ניכר כלל קידושו של שבת.

ולכן הביאה התורה ענין הברכה והקידוש שעל ידי המן במעשה בראשית, שמה שלא ירד המן לא היה אלא סימן להראות שהשבת עצמה נתקדשה והיא גופה אות, והקב"ה קידשה בפה בשבת בראשית, אבל קידוש זה היה ניכר בעולם על ידי מה שלא ירד מן בשבת כלל, ואפילו מעט לאות בעלמא, לפיכך הזכיר נמי ענין הברכה בשבת בלחם משנה ביום השישי, דאי לאו דברכו בלחם משנה היה מן יורד גם ביום השבת להאכיל את העם, ולא היה ניכר קידושו של שבת לכל העולם, וכמשי"נ.

[ב, יח] אעשה לו עזר כנגדו. כתב רש"י וז"ל: זכה עזר לא זכה כנגדו להלחם עכ"ל, יעו"ש, והוא מגמרא דיבמות (דף סג.) זכה עוזרתו לא זכה כנגדו, יעו"ש, וכתב שם רש"י וז"ל: כנגדו חלוקה עליו וסותרת דבריו עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין מה ענין הזכות הזאת הקובעת אם תהיה לו אשתו עזר או כנגדו, ובגליון ציין דברי רש"י בערובין (דף נד.) בנוגע לענין אחר שכתב שם רש"י זכה אם יש לו מזל טוב, יעו"ש, אך לא משמע שזהו גם כן פירושו כאן, דמשמע דקאי על אותה אשה עצמה, שלפעמים היא עוזרתו ולפעמים היא מתנגדת לו, והכל תלוי בזכותו, ועוד דאם המכוון הוא על מזלו הרי כמה דברים תלויים במזל ולא רק אשתו, ואם כן למה הוזכר ענין זה בפסוק הראשון שהתורה מדברת אודות איש ואשתו, ואף אם נימא דזכה היינו לפי מעשיו אם עשה מצות או עבירות, עדיין קשה למה הזכירה התורה ענין זה כאן.

ועוד הרי מבואר בריש סוטה (דף ב.) דזווג ראשון לפי מזלו של אדם וזווג שני לפי מעשיו, יעו"ש, וכאן מיירי בזווג ראשון, ועוד דאם נימא דזכה ולא זכה היינו כמו שכר ועונש, ואם לא זכה הואיל ולא נהג עצמו כהוגן נענש שאשתו מנגדתו ונמצא שאין לו שלום בית, הרי גם אשתו מפסידה בכך, ואם הוא חטא היא מה חטאה.

ונראה דהנה שנינו באבות (א, ו) וקנה לך חבר, יעו"ש, וכתב שם הרמב"ם וז"ל: זכר אותו בלשון קניה ולא אמר עשה לך חבר או התחבר לאחרים, הכונה בזה שצריך לאדם שיקנה אוהב לעצמו וכו' ולא יסור מהמשך תמיד אחר רצונו עד שתתחזק אהבתו וכו' וכשיכוין כל אחד משני האהובים אל זאת הצואה תהיה כונת כל אחד משניהם להפיק רצון חבירו ותהיה כונת שניהם יחד דבר אחד בלא ספק עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה אין דבריו מובנים, וכי מפני שכל אחד מן האהובים רוצה להפיק רצון חבירו בטוח הוא בלי ספק שיכונו שניהם לדבר אחד, הלא זה רוצה דבר שיפיק רצון חבירו, וחבירו רוצה להיפך להפיק רצונו, ואם כן עדיין אין רצונם מכוונים, ועוד דהיאך שייך שירצה להפיק רצון חבירו אם רצון חבירו הוא להפיק רצון עצמו.

אכן נראה דבאמת בכל מצב ומצב יש דרך והנהגה לקיים רצון הבורא, והיא היא הנדרש ממנו, ויש כח ביד כל אדם להשיג אמיתת הענין היאך להתנהג, שהרי אלקים ברא את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים, זאת אומרת שהאדם נברא ישר, אלא שנגיעותיו ופניותיו על ידי חשבונותיו הרבים מסלפים אותו ומעקימין דעתו שיחפוץ דבר

שאינו ישר, ולכן כששני אוהבים כל אחד רוצה אך ורק להפיק רצון חבירו, ואינו נמשך אחר נגיעותיו ופניותיו, אלא נותן לבו רק על טובת זולתו, אז מזדכך שכלו הישר והוא יכול לראות הדרך הישר בו ילך, וכן על חבירו, ונמצא ששניהם מכוונים לדבר אחד. ונראה דזהו ענין זכה נעשה לו עזר, דאם כל כונתו להפיק רצונה ולא להנאת עצמו, והרי גם דרך האשה בטבעה להפיק רצון בעלה, ונמצאו שניהם מכוונים לדבר אחד בדרך כללי, ואז היא נעשה לו עזר, שהרי יש לה בינה יתירה ויכולה להוסיף נקודות טובות למעלותיו, וכדאיתא בבבא מציעא (דף נט.) אם גוצא גחין ותלחוש לה, יעו"ש, וכידוע מאשתו של און בן פלת שעליה אמרו חז"ל חכמת נשים בנתה ביתה (סנהדרין דף קט:), יעו"ש, אבל אם לא זכה, דהיינו שלא כוון לטובתה אלא לטובתו והנאתו, אז אין דעותיהם מכוונות והיא נעשית לו כנגדו וחולקת עליו וסותרת דבריו.

[ב, כא] ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויישן. ולהלן בברית בין הבתרים כתיב (טו, יב) ויהי השמש לבא ותרדמה נפלה על אברם וגו', יעו"ש, והיינו שהתרדמה נפלה על אברם מאליה, שכבדו עיניו בשינה ונפלה עליו התרדמה, אכן באדם הראשון הפיל ה' עליו התרדמה בעל כרחו, כדכתיב ויפל וגו', ולמה הוצרך להפיל עליו תרדמה מה שלא היה צריך באברם, אולי היינו טעמא מפני שכל זה קרה ביום הששי של מעשה בראשית ביום שבו נברא אדם הראשון, וזה היה יום הראשון לחייו, ועדיין לא הגיע הלילה ולא טעם טעם שינה, וכשהתחיל להרגיש חבלי שינה על עיניו וכבדות תנומה על עפעפיו, התחזק בשארית כוחותיו להשאר ער, ולכן הפיל עליו הקב"ה התרדמה בעל כרחו, אבל אברהם הרי היה מכיר ענין השינה, וכיון שהרגיש שענינו כבדות הבין שהקב"ה רוצה שישן כדי להשרות עליו רוח נבואה ולא התנגד להפלת השינה עליו.

[ב, כג] כי מאיש לוקחה זאת. תנן באבות (ה, כא) בן שמונה עשרה לחופה, וכתב רש"י וז"ל דשמונה עשרה פעמים כתיב אדם מבראשית עד כי מאיש לוקחה זאת עכ"ל, יעו"ש, ויש להבין היאך ראה התנא רמז להפרק שבו מוכשר אדם לינשא במאי דכתיב בפרשה אדם שמונה עשרה פעמים, והרי כולם נצרכים לענין, ולכאורה אין בהם קשר לנשואי אשה. ונראה לבאר על פי הא דאיתא בסנהדרין לענין לידת בני אדם וחוח (דף לח:): שביום הששי בשעה שמינית שנים עלו למטה וארבעה ירדו, יעו"ש, ובודאי לא אפשר שחוח הולידה שני אנשים מבוגרים, אלא היא הולידה תינוקות, ותוך זמן קצר בו ביום התפתחו וגדלו למבוגרים, שכן היתה התפתחות כל העולם במהירות בששת ימי בראשית, ועיימש"נ לעיל (א, ד), והא דאיתא בחולין (דף ס.) אמר רבי יהושע בן לוי כל מעשה בראשית בקומתן נבראו בדעתן נבראו בצביונם נבראו, יעו"ש, היינו שהגיעו לקומתם לדעתם ולצביונם ביום שבו נבראו בזמן קצר אחר שבאו לעולם, וכנראה שכן היה גם באדם, שהקב"ה ברא אותו מן האדמה והדריך אותו בתהליך מהיר של התפתחות עד שנעשה גדול.

והנה בפרשה דכתיב אדם שמונה עשרה פעמים באמת לא היה צורך לכותבו אלא פעם אחת ואחר כך לכתוב רק אותו, כמו הא דכתיב שם (ב, טו-טז) ויקח ה' אלקים את האדם ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה ויצו ה' אלקים על האדם וגו', יעו"ש, והיה יכול לכתוב ויקח ה' אלקים את האדם וגו' ויצו אותו ה' אלקים וגו', שהרי עדיין לא היה שום אדם אחר בעולם, ואם היה כתיב ויצו אותו שפיר היה ידוע שזהו אדם, וכן בכל הפרשה, יעו"ש.

אלא מרומז בזה שבכל פעם ופעם שהוזכר בפסוק לא היה באותו פרק שהיה מכבר, אלא נתפתח ונתגדל והגיע לפרק יותר גבוה, ואילו היה כתיב ויצו אותו היה משמע שבשעת הצואה היה בדיוק כמו שהיה בשעת הקיחה והנחה, לכן הזכיר אדם עוד הפעם לרמז שאין זה אותו אדם שהיה מכבר, וכן בשמונה עשרה פעמים עלה ונתפתח מפרק לפרק עד שהגיע לנישואיו, והפרקים בהתפתחות אנושי הם משנה לשנה, כמו שמבואר מכל המשנה באבות שם, והשמונה עשרה פרקים שאדם עבר עליהם ביום השישי לששת ימי בראשית תואמים לשמונה עשרה שנה.

[ב, כה] ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו. כתב רש"י וז"ל: ולא יתבוששו שלא היו יודעים דרך צניעות להבחין בין טוב לרע, ואע"פ שנתנה בו דעת לקרות שמות לא נתן בו יצר הרע עד אכלו מן העץ ונכנס בו יצר הרע וידע מה בין טוב לרע עכ"ל, יעו"ש, ודברי רש"י מתבארים על פי מה שכתב מיד אחר כך על הא דכתיב (ג, א) והנחש היה ערום, וכתב רש"י וז"ל: מה ענין זה לכאן היה לו לסמוך ויעש לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם (ג, כא) אלא ללמד מאיזו סבה קפץ הנחש עליהם וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדברי רש"י שגם לפני חטא הנחש היה הקב"ה מוכן להלבישם כתנות עור, דאם לא כן אין כאן מקומו אלא לאחר חטא הנחש, ומה שלא הלבישם מיד כשבראם אולי יש לומר שנטר עד לאחר ששת ימי בראשית, והם סרחו בו ביום, כדאיתא בסנהדרין (דף לח:), יעו"ש, ונמצא לפי דברי רש"י דגם לפני החטא היה ענין הצניעות, והיה רע וטוב, אלא שהם לא הבחינו בין טוב לרע עד שאכלו מעץ הדעת ונכנס בהם יצר הרע, ויש להבין למה באמת לא בראם הקב"ה בתחלת בריאותם בכח ההבחנה בין טוב לרע. ונראה דכדי שיוכל בשר ודם להבחין בין טוב לרע צריך שיהא בו גם חלק רע, וחלק הזה מכיר את הרע שבחוץ, ולפני החטא היה יצר הרע חוצה להם, והם ידעו שמחויבים לקיים צווי הבורא אף כשהיצר מסיתם שלא לקיימו, אבל לא היה בהם שום צד רע כדי שיוכלו להבחין בין טוב לרע, דאין אדם מכיר אלא במה שהוא שייך לו, אבל כשאכלו מעץ הדעת נכנס היצר הרע בקרבם ונעשה חלק מהם, כמו שכתבו המפרשים, ושוב היה בהם צד הרע להבחין בין טוב לרע.

אבל הרמב"ם יש לו דרך אחרת בענין זה, דעיין מה שכתב בספר המורה ח"א פ"ב וז"ל: אמר המקשה, יראה מפשוטו של כתוב כי הכוונה הראשונה באדם שיהיה כשאר בעלי חיים שאין שכל לו ולא מחשבה, ולא יבדיל בין הטוב ובין הרע, וכאשר המרה הביא לו מריו זה השלמות הגדול המיוחד באדם, והיא שתהיה לו זאת ההכרה הנמצאת בנו אשר היא הנכבדת מן העניינים הנמצאים בנו, ובו נתעצם, וזה הפלא שיהיה עונשו של מריו תת לו שלמות שלא היו לו והוא השכל וכו' אמרנו וכו' כי השכל אשר השפיע הבורא על האדם, והוא שלמותו האחרון הוא אשר הגיע לאדם קודם מרותו וכו' ובשכל יבדיל האדם בין האמת והשקר וכו' אמנם המגונה והנאה הוא במפורסמות לא במושכלות וכו' וכאשר מרה ונטה אל תאותיו הדמיוניות והנאות חושיו הגשמיות, כמו שאמר כי טוב העץ למאכל וכו' תאווה הוא לעיניים, נענש בששולל ההשגה ההיכלית, ומפני זה מרה במצוה אשר בעבור שכלו צוה בה, והגיע לו השגות המפורסמות ונשקע בהתגנות ובהתנאות וכו' ולזה נאמר והייתם כאלהים יודעי טוב ורע, ולא אמר יודעי שקר ואמת, או משיגי שקר ואמת וכו' והתבונן אמרו, ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם, לא אמר ותפקחנה עיני שניהם ויראו, כי אשר ראו קודם הוא אשר ראו אחרי כן, לא היו שם סנורים על העין שהוסרו, אבל נתחדש בו ענין אחר, שגינה בו מה שלא היה מגנהו קודם וכו' עכ"ל, יעו"ש.

ולדעת הרמב"ם המשקל האמיתי הוא בין אמת ושקר, והוא המושכלות, אבל המשקל של טוב ורע הוא על פי דברים שמקובלים או לא מקובלים בחברה אך אינם נכונים או שקריים מטבעם, וכשאכלו מעץ הדעת ומרו את פי ה' ירדו האדם ואשתו ממדרגתם הראשונה ונתחלף להם המשקל של אמת ושקר להמשקל של טוב ורע, ומאז והלאה עבודת בני אדם היא לחזור ולראות עניני העולם במשקל של אמת ושקר.

[ג, יד] **כי עשית זאת ארור אתה וגו'.** כתב רש"י וז"ל: כי עשית זאת מכאן שאין מהפכים בזכותו של מסית שאילו שאלו למה עשית זאת היה לו להשיב דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין עכ"ל, יעו"ש, והוא באמת לאו שבתורה דכתיב (דברים יג, ט) ולא תחמול, וכתב שם רש"י לא תהפך בזכותו, יעו"ש, אכן יש לדקדק דהלא מסית זה המשיא את חברו לעבוד עבודה זרה, כדכתיב שם (יג, ז) נלכה ונעבדה אלהים אחרים אשר לא ידעת אתה ואבותיך, יעו"ש, וכאן הרי הנחש השיא את חוה לאכול מפרי עץ הדעת שנאסרו להם, ולית דין מסית במאכלות אסורות.

עוד יש לדקדק בדברי רש"י דמשמע מדבריו דאילו היינו מהפכים בזכות המסית היתה מועילה לו טענה זו דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, והיה נפטר בכך מן העונש, וכן אם הנחש היה טוען כן מעצמו, וקשה להבין היאך היתה טענה זו פוטרת המסית מן העונש, והלא המסית נהרג על עצם ההסתה, ואע"פ שלא שמעו אליו אלו שהסיתם, ואם אתה אומר במסית דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, אם כן בטלת כל תורת מסית, דאם אתה אומר דבמקום דיש לומר דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים ליכא מעשה הסתה, אם כן אין להעניש שום מסית, ואפילו אם אין מהפכים בזכותו, דהא לא עשה הסית, ובכלל צריך עיון דמבואר דאם הנחש היה טוען דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים היתה טענתו מועילה לו, ואם כן היה לו ליפטר אפילו אם לא טען, דאם שייך לומר דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים הרי לא עשה מעשה הסתה, וכי מקבלים עדים פסולים כנגד המסית הואיל ואין מהפכים בזכותו.

ונראה דההסתה של הנחש לא היתה על שהשיאה לאכול מאכלות אסורות אלא על שאמר לה (ג, ה) כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע, ואמר לה שאם תאכל מן העץ היא עצמה תיעשה אלהים, והיא תשלוט על העולם כמו שה' הוא השולט, כמו שכתב רש"י והייתם כאלהים יוצרי עולמות, יעו"ש, והרי כאן הסתה מחודשת, דאין תורת מסית רק על מי שמסית אחרים לעבוד אלילים, אלא גם על מי שמסית אחרים להיעשות אלילים, והנה במסית הרגיל לא שייך ענין דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, דהחויב הוא על עצם ההסתה ולא על שגרם להם לעבוד אלילים, וגם אם לא עבדו נהרג המסית.

אכן בהסתה של עשית אלילים יש לפקפק, דבכל הסתה יש כאן אליל, כדאיתא בקרא נלכה ונעבדה אלהי העמים, כנ"ל, והוא מיעץ לילך אל האליל, זהו מסית, אבל בעשית אליל הרי כל זמן שלא שמע אל המסית ולא עשה כדבריו הרי ליכא אליל כזה, והיה יכול הנחש לטעון דליכא הסתה בלי אליל, ומה שאמר לה לעשות עצמה לאליל לא נחשב כאילו הסית אותה אל אליל, דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, ומסתמא לא תעשה כדבריו, ואם כן לעולם לא תיעשה לאליל, וליכא הסתה בלא אליל, ואין חילוק זה פשוט כל כך, ויש לפקפק ולדון בו, אבל כיון דאין מהפכים בזכותו של מסית אין לחפש טענות וסברות לפוטרו.

[ג, טז] **אל האשה אמר וגו' ואל אישך תשוקתיך והוא ימשל בך.** כתב רש"י וז"ל: ואל

אישך תשוקתך לתשמיש ואע"פ כן אין לך מצח לתובעו בפה אלא הוא ימשול בך הכל ממנו ולא ממך עכ"ל, יעו"ש, והוא מגמרא דעירובין (דף ק:) מלמד שהאשה תובעת בלב והאיש תובע בפה זו היא מדה טובה בנשים, יעו"ש, והקשה הרמב"ן על דברי רש"י הא אין זה אלא שבח באשה ולא קללה, יעו"ש, וצריך לומר לפי זה דהא דקאמר בגמרא שם אין זה פשוטו של מקרא אלא שכן מרומז בקרא, ואולי גם רש"י לא נתכוון אלא להביא מימרא דחז"ל המרומזת בקרא, ועדיין נשאר לנו לבאר פשוטו של מקרא, ועיין באבן עזרא שביאר שהיא ברשותו לעשות חפצו, אבל הרמב"ן העיר עליו דלא שייך לשון תשוקה אלא בחשק ותאוה, יעו"ש.

ואולי יש לפרשו על פי פסוק דלהלן בפרשה שלשונו דומה כמעט בדיוק ללשון הפסוק שלפנינו, ה' אמר אל קין (ד, ז) לפתח חטאת רובץ ואלכך תשוקתו ואתה תמשל בו, יעו"ש, והכתוב מדבר ביצר הרע שהוא מוכן ללכד את האדם במצודתו, וכתב רש"י וז"ל: ואלכך תשוקתו, של חטאת הוא יצר הרע תמיד שוקק ומתאוה להכשילך, ואתה תמשל בו, אם תרצה תתגבר עליו עכ"ל, יעו"ש, וכן יש לפרש גם בהאשה, שתשוקתה אל אישה, שאם יצרה מתגבר עליה תשוקתה להכשיל את בעלה ולצרפו אל פעולתה, אולם הוא ימשל בה, הכח ניתן בידו להתגבר ולעכבה מלחטא ולהכשילו בחטאה, וזוהי הקללה של האשה, שצריכה לסמוך על גבורת בעלה לעכבה מלחטוא כשיצרה תקפה, אכן בודאי אם אין יצרה תקפה היא מעכבת בעלה מלחטוא, כדכתיב (ב, כ) עזר כנגדו, יעו"ש.

[ג, טז] הרבה ארבה עצמונך והרנך בעצב תלדי בנים וגו'. כתב רש"י וז"ל: עצמונך זה צער גידול בנים והרונך זה צער העיבור בעצב תלדי בנים זה צער הלידה עכ"ל, יעו"ש, ודקדקו המפרשים דלכאורה הפסוק הוא שלא על הסדר, דמתחלה היה לו להזכיר צער העיבור וצער הלידה, ורק אחר כך צער גידול בנים, אכן נראה דצער גידול בנים אינו מיוחד להריון ולידה, אלא כולל גם מי שמגדלת יתום בתוך ביתה, דאע"פ שלא ילדה לו עדיין יש לה צער גידול בנים הואיל ועול גידולו קיבלה על עצמה, והא דקללת צער גידול בנים מיוחדת להאשה, ואע"ג דגם האיש יש לו צער גידול בנים, צריך לומר דעיקר צער גידול בנים על האם, שהיא בבית והיא מטפלת בהם, והם סומכים עליה יותר מעל בעלה.

[ג, כ] ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא היתה אם כל חי. וכתב רש"י וז"ל: ויקרא האדם חזר הכתוב לענינו הראשון ויקרא האדם שמות ולא הפסיק אלא ללמדך שעל ידי קריאת שמות וכו' עכ"ל, יעו"ש, והנה אין לומר דכונת רש"י דכשאדם קרא שמות לכל הבריות באותו עת קרא שם גם לחוה, ומשום הכי היתה לה להתורה לכתבה שם, דהא מיד אחר כך כתיב (ג, כא) ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, יעו"ש, וזה בודאי שייך כאן ולא לעיל, דהא בשעת החטא עדיין ערומים היו, וכן כתב להדיא בכלי יקר שקרא לה השם חוה לאחר החטא, יעו"ש, אלא כונת רש"י שהיתה להתורה למיכתב ענין קריאת שם חוה בהדי קריאת שאר השמות, ואחר כך מעשה חטא הנחש, ואע"ג דאם כן יהיו שלא על הסדר, דהא לא קרא לה שם חוה עד אחר החטא, אין מוקדם ומאוחר בתורה, ויותר נכון להשלים הענין של קריאת השמות במקום אחד מלספר הדברים כסדרן, וכן כשהתחיל הענין שהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו היתה לה להתורה להשלים את הענין ולכתוב גבה ויעש להם ה' כתנות עור, כנ"ל.

אלא דיש לדקדק על דברי רש"י דהיאך שייך ענין קריאת שם חוה בהדי קריאת השמות דלעיל, והלא התם קרא אדם שמות לכל מין ומין, כדכתיב (ד, יט) וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו, וגם לחוה קבע שם שם המין כדכתיב (ב, כג) ויאמר האדם

וגוי' לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת, יעו"ש, וכאן לאחר חטא הנחש נתן לה שם פרטי שתהא נקראת חוה מלבד השם אשה שניתנה להמין שלה בכלליות, ולא דמי כלל לענין קריאת שמות לכלליות המינים, ולמה היה ראוי לכותבו בהדי קריאת השמות לכל מין ומין.

ונראה דהנה מבואר בהמפרשים דאדם היה לו עין בוחנת וראה בכל מין ומין תכונותם ומהותם, ונתן להם שם המורה על אותן התכונות, וזהו דכתיב הוא שמו, ובאמת כל סוס נקרא בשם סוס, ואע"פ שיש שקוראים שם פרטי לכל סוס בנפרד, אין בקריאת שם זו ממש, דאינו אלא להבחין בין סוס אחד למשנהו, אבל מצד עצמותם כולם ראויים לאותו שם סוס, ואף שיש שינויים ביניהם, אכתי עצמותם ומהותם חד היא, והוא הנקרא סוס, וכן אדם ואשה הם שמות המורים על מהות האדם ומהות האשה.

והנה בכל הפרשה לא מצינו לאדם הראשון שם פרטי מלבד מה שהיה נקרא אדם על שם המין, דלא כהשם חוה שהוא שם פרטי, וכן מדויק בכל הפרשה שנקרא האדם, ויצו ה' אלקים על האדם, לא טוב היות האדם לבדו, ויקרא האדם, ולפעמים כתיב לאדם שהוא במקום אל האדם, אבל אדם סתמא לא כתיב עד אחר מעשה קין (ד, כה) וידע אדם עוד את אשתו, ואחר כך (ב, ג-ד) ויחי אדם וגוי' ויהי ימי אדם וגוי', יעו"ש.

ויש לדקדק דמה נשתנה שמתחלה קרי ליה האדם ולבסוף קרי ליה אדם, והיכן מצינו שניתן לו שם אדם כשם פרטי, אלא נראה דלעולם לא ניתן לו שם פרטי, ובפעם אחרונה דקרי ליה האדם כתיב (ד, א) והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין וגוי', יעו"ש, והיינו משום דמחלק השני של פסוק זה והלאה שוב אי אפשר לקראו האדם, שהרי נולד קין, ושוב היו בעולם יותר מאדם אחד, ומשם והלאה קרי ליה אדם שהוא קיצור לאדם הראשון, אבל שם פרטי מעולם לא היה לו מאחר שהוא היה יציר כפיו של הקב"ה, ונעשה בתכלית השלמות של מין האדם, וכן לחוה לא היתה צריכה שם פרטי קודם החטא שהרי היתה אשה בתכלית השלמות של מהות האשה, וכמו שאמר אדם לזאת יקרא אשה. אכן תכלית יצירת האשה מבואר בקרא (ב, כ) היא שתהא עזר כנגדו, וחווה פגמה בתכליתה ועשתה ההיפך, ובמקום להיות עזר כנגדו החטיאה את האדם וגרמה לו מיתה, ואם כן שוב אי אפשר לקרוא לה אשה בשם המין, שהרי אין שם זה מורה עוד על מהותה, והוצרך אדם לקרוא לה שם חדש להגדיר את מהותה, וקרא לה חווה מפני שהיתה אם כל חי, וזה בודאי נכון הוא, אבל אדם עצמו, אע"פ שחטא ופגם ונפל ממדרגתו, מכל מקום לא פגם בעיקר מהותו שעליו מורה השם אדם, ולכן אף לאחר החטא עדיין נשאר בשם אדם, ולא הוצרך לשם פרטי, מה שאין כן חווה שלא היה שם המין המורה על מהותה ראוי לה לאחר שפגמה בחטא הנחש, כמש"נ.

ולולי החטא היו כל בני אדם נקראים על שם המין, אדם ואשה, ולא היו נצרכים שמות פרטיים אלא להבחין ביניהם, אבל כשחטאה חווה ונפגמה ממהותה נמשך הפגם לכל הנולדים ממנה, אנשים ונשים, ושוב באו שמות האדם להראות על המהות המיוחדת והפרטי שלהם, נמצא לפי זה דשם חווה אע"פ שהיה שם פרטי בא להורות על עצם מהותה, ושפיר שייך בהדי קריאת השמות להשלים הענין, אע"פ שלפי סדר הדברים אין מקומו עד אחר חטא הנחש.

[ד, ג] **ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה'.** כתב רש"י וז"ל: מפרי האדמה מן הגרוע ויש אגדה שאומרת זרע פשתן היה עכ"ל, יעו"ש, וכתב המהר"ל דיסקין שבחר בפשתן מפני שזה מתנגד לצמר שהוא מחלק הבל, והבל בחר להביא קרבן מן הצאן ולא מן הבקר מפני שצמר הצאן מתנגד לקין, ונראה לבאר טעמו של דבר במה שקין הרג את הבל בשביל

ירושת הארץ, דהיינו שרצה שתתגברו דעותיו בעולם, שהרי דעות המתנגדות הם תמיד במצב של מלחמה, ורצה קין שדעותיו תתקיימו, ולכן הרג את הבל, דהנה כל הדעות מקורם בקדמונים, וחשב קין שאם לא ישאר אלא הוא יהיו כל הדורות נוהגים כפי דעותיו, וזהו הענין של הקרבנות, שקין הביא פשתן להראות שהוא מתנגד לדעותיו של הבל, וכן הבל הביא מן הצאן שצמרם מורה על התנגדותו לקין, ועמשי"נ בפרשת נח (ט, כה).

[ה, ג] **ויולד בדמותו כצלמו וגו'.** תרגם אונקלוס ואוליד בדמותיה דדמי ליה, יעו"ש, ולא תרגם כצלמיה בלשון צלם אלא דדמי ליה, אולם לעיל, על הא דכתיב (א, כו) ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, תרגם אונקלוס נעביד אינשא בצלמנא כדמותנא, יעו"ש.

ונראה לבאר על פי מה שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"א פ"א דלשון צלם נופל על הענין שבו נתעצם הדבר, ולשון שאדם נעשה בצלם אלקים היינו שיש לו השגה שכלית כמו שהקב"ה יש לו השגה שכלית, ואע"פ שאין שום שייכות בין השגת האדם ובין השגת הבורא, והיינו מאי דקאמר כדמותינו, דאע"ג דהשגת שכלית של האדם היא אחרת לגמרי מהשגה שכלית של הבורא, מכל מקום היא דומה לה בהא שהיא שכלית, יעו"ש, והעיקר הוא שהאדם נעשה בצלם אלקים שיש לו השגה שכלית. ולפי זה כשהכתוב אומר שאדם הוליד כדמותו וכצלמו, העיקר הוא הדמות, והצלם אינו אלא כפירוש על הדמות, ולשון דמות כשהוא לעצמו אינו נופל על עצמיות הדבר אלא צורתו, וקאמר שאדם הוליד כדמותו היינו שבנו היה כצורתו הגשמית, ומה שהוסיף הכתוב בצלמו הוא לפרש דמותו, ואם כן אין הלשון נופל על השגה שכלית שהיא עצמותו האמיתית, ופירשו דלא רק דמי ליה במה שיש לו עינים ידיים ורגלים, אלא דמי ליה ממש כמו צילום.

[ה, ח] **ויהי כל ימי שת שתים עשרה שנה ותשע מאות שנה וימת.** בכל דורות מאדם עד נח הגידה לנו התורה גיל האיש כשהוליד את בנו הבכור, וכמה שנים חי אחר כך, וסכום כל ימי חייו עד מיתתו, ויש לדקדק למה הוצרכה התורה להגיד לנו סכום שנותיו שהוא דבר פשוט, ולכאורה הוא ללא צורך, ובאמת בסוף פרשת נח במנין הדורות מן נח עד אברהם מנה שנותם על דרך זו, אכן לא כללם לבסוף לתת סכום שנות חייהם, וגם לא הזכיר מיתתם, ועיין באור החיים ובכלי יקר מה שכתבו בזה, יעו"ש.

ועיין מה שכתב הספורנו בפרשת נח (יא, יא) על הא דכתיב ויחי שם אחר הולידו את ארפכשד וגו' וז"ל: לא הזכיר בשום אחד מאלה העשרה דורות וימות, כמו שהזכיר באותם עשרה דורות שמאדם ועד נח, כי הם כולם מתו קודם שיהיה ענין הסיפור המכוון אז, והוא המבול, אבל אלו היו כולם חיים בזמן שהתחיל ענין הסיפור המכוון בזה, והוא השתדלות אברהם אבינו יותר מכל צדיקי הדורות שלפניו לקרא בשם השם וכו' עכ"ל, יעו"ש. אכן קשה טובא על דבריו מהא דכתיב (כח-כט) ויחי נח אחר המבול שלש מאות שנה וחמשים שנה ויהי כל ימי נח תשע מאות שנה וחמשים שנה וימת, יעו"ש, והלא נח היה חי בתקופת המבול וגם היה בחיים כמה שנים אחר שקרא אברהם בשם ה', ואע"פ כן הגידה לנו התורה סכום ימי שנותיו ומיתתו.

והנה לעיל כתיב (ה, ה) ויהיו כל ימי אדם אשר חי תשע מאות שנה ושלושים שנה וימת, יעו"ש, וידוע דיוק הגר"א דלמה קאמר אשר חי, מה שלא אמר בשאר הדורות, ופירשו הגר"א על פי הא דאיתא במדרש דאדם ראה נשמת דוד בגן עדן והפריש שבעים שנה

משנותיו ונתנם לדוד כדי שיוכל לירד ולחיות בעולם, ונמצא שכל שנותיו של אדם היו אלף שנה אלא שבפועל לא חי אלא תשע מאות ושלושים שנה, והיינו אשר חי. ונראה מבואר מזה דימי שנותיהם בהם בדורות הראשונים היו אלף שנה, וכל שמת קודם לכן לא הגיע למלאות מנין שנותיו, ורק אדם הראשון, יציר כפיו של הקב"ה, זכה למלאות מנין שנותיו, שהרי באמת היו לו אלף שנה, ורק שתרם מהם שבעים שנה ונתנם לדוד, וברם כך לא חי אלא תשע מאות ושלושים שנה, אבל שאר ראשי הדורות לא זכו למלאות מנין שנותם, וכל אחד היה חסר לו, לזה חמשים לזה תשעים שנה, וכן כולם. ומשום הכי ראתה התורה צורך להגיד לנו מנין כללי של שנותיהם, שמזה ניכר מיד כמה חסר להם מאלף שנה, ומזה אנו יודעים ערך חשיבותם זה כלפי זה, וכל שהגיע יותר קרוב לאלף שנה חשוב מחבירו, והיינו מאי דכתיב וימת, שמת קודם שהגיע לאלף שנה, אבל העשרה דורות מנח ועד אברהם כבר נגזר עליהם כליה במבול מאה ועשרים שנה קודם המבול, ונתבטל ענין של חיים ארוכים עד אלף שנה, ומבני נח והלאה כל שנולד היו מוכנים לו פחות מאלף שנה, ולא נודע לנו כמה, ולכן אין שום תועלת להגיד לנו סכום שנות נעוריהם והשנים שחיו אחר שילדו בכוריהם, והרוצה לדעת יכול לעשות הסכום לעצמו, אכן נח היה מדורות הראשונים שימי שנותיו היו אלף שנה, ולכן הגידה לנו התורה שחי תשע מאות וחמשים שנה ומת קודם שנמלאו לו שנותיו, שהיה חסר חמשים שנה.

[ה, לא] ויהי כל ימי למך וגו'. והנה בכל הנזכרים כאן כתיב ויהיו בלשון רבים ולא ויהי בלשון יחיד, ויהיו כל ימי מהללאל, ויהיו כל ימי מתושלח, וכן בכולם חוץ מחנוך ולמך, בשניהם כתיב ויהי, והנה בספר הישר כתיב שלמך מת לפני זמנו שלא היה כדאי להנצל מפני מי המבול ולכן מת חמש שנים לפני המבול, ונמצא לפי זה דחנוך ולמך מתו לפני זמנם, דחנוך נמי מת לפני זמנו, כמו שכתב רש"י (ב, כד) וז"ל: צדיק היה וקל בדעתו לשוב להרשיע לפיכך מיהר הקב"ה והמיתו קודם זמנו עכ"ל, יעו"ש, ולכן בהני תרי לא כתיב ויהיו בלשון רבים, דלשון זה מכיל כל שנותיהם, אבל בחנוך ולמך לא נתמלאו שנותיהם, ולכן כתיב בהו ויהי, ועיימש"נ בפרשת נח (י, כט).

[ה, לב] ויהי נח בן חמש מאות שנה ויולד וגו'. כתב רש"י וז"ל: אמר רב יודן מה טעם כל הדורות הולידו למאה שנה וזה לחמש מאות, אמר הקב"ה אם רשעים הם יאבדו במים ורע לצדיק זה, ואם צדיקים הם אטריח עליו לעשות תיבות הרבה וכו', יעו"ש, והנה לפי דעת הרמב"ן להלן (ו, יט) שריבוי המינים נכנסו לתיבה בנס, אם כן גם אם היה לנח הרבה יוצאי חלציו צדיקים לכאורה היו כולם יכולים ליכנס בתיבה בנס, ולא היה צריך תיבות הרבה, וצריך לומר דרש"י ס"ל כדעת הצמח דוד שרק ראשי המינים נכנסו לתיבה, ואחר המבול חזרו ונתהוו המינים הטפלים, ולא היה נס בכניסתם לתיבה, ואם היו נתרבים הצדיקים לא היה מקום להם בתיבה.

אכן עדיין יש לדקדק בלשונו, דמכל מקום למה היה צריך תיבות הרבה, והלא לא היו מולידים אלא בני מאה שנה, ואם כן במשך חמש מאות שנה אפילו אם היו נולדים כמה מאות צדיקים לא היה צריך אלא עוד תיבה אחת, ואולי עוד שתי תיבות, אבל למה היה צריך תיבות הרבה, ואולי יש לומר דאם נח היה מוליד לבן מאה שנה, וגם בניו למאה שנה היו נעשים כולם ראשי משפחה, ולא היו יכולים להסתדר זה עם זה כל חמש חדשים שיהיו יחד בתיבה, והיה יוצא מזה הרבה מחלוקת, ולכן היה צריך תיבה אחת לכל ראש משפחה, אבל כיון שלא הוליד אלא לחמש מאה שנה לא היה ראש משפחה אלא נח, ועבר המבול בשלום בתוך התיבה.

ומה שכתב רש"י שה' כבש מעינו של נח כדי שיהיו בניו פחותים ממאה שנה כשיבא המבול ולא יהיו ראויים לעונשים, ואע"ג דכמה אלפים נערים פחותים מבני מאה שנה מתו בהמבול, שהרי כל הדור הושמד, אכן הם הומתו בהגזירה הכללית שעל כל משפחתם, וכמו שמתו אנשים נשים וטף בעדת קורח, כדכתיב בפרשת קורח (יז, לב), יעו"ש, אבל נח לא היה בכלל הגזירה, ואם כן בני משפחתו היו נידונים כפי מעשיהם, ופחות מבני מאה לא היו בני עונשים.

[ה, לב] **את שם ואת חם ואת יפת.** כתב רש"י והלא יפת הגדול הוא אלא בתחלה אתה דורש את שהוא צדיק ונולד כשהוא מהול וכו', יעו"ש, והנה אחר יפת נולד חם ואחריו נולד שם, כדאיתא בעבודה זרה (דף ט.), יעו"ש, ואם כן יש לדקדק נהי דהקדים שם ליפת מפני שהיה צדיק, למה הקדים חם ליפת, והיה לו לומר שם יפת וחם, ויש לומר דרשימת שמות יכולה להיות בשני אופנים, או מן הגדול אל הקטן, זו ואינו צריך לומר זו, או מן הקטן אל הגדול, לא זו אף זו, ובדרך כלל הרשימה היא מן הגדול אל הקטן, אלא דלכבודו של שם בחר לו הרשימה מן הקטן אל הגדול.

פרשת נח

[ו, ט] **איש צדיק תמים היה בדורותיו**. כתב רש"י וז"ל: יש דורשין לשבח וכו' ויש דורשין לגנאי אילו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום עכ"ל, יעו"ש, ומה שכתב רש"י שלא היה נחשב לכלום לכאורה אינו מובן, ולמה הוצרך לומר עד כדי כך שלא היה נחשב לכלום, מנין לו זאת, שמא לא היה מגיע להשגותיו של אברהם, ולא היה נחשב כצדיק ותמים לפי ערכו של אברהם, אבל עדיין היתה בו איזה חשיבות ולא היה נחשב לכלום, והלא בדורו מצינו שזכה לנבואה, וה' דיבר עמו והצילו, עוד יש לדקדק דהיאך העידה התורה עליו שבדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום, והלא כל אדם יש לו בחירה, ואולי אם היה חי בדורו של אברהם היה מצטיין בצדקות ותמימות, ובפרט שאילו חי בדורו של אברהם היה יכול להתחבר לאותו צדיק.

ונראה לבאר על פי הא דאיתא במדרש סוף פרשת בראשית על הא דכתיב (ו, ח) ונח מצא חן בעיני ה', ואיתא במדרש (בראשית רבה כט א) אפילו נח שנשתייר מהם לא שהיה כדאי אלא שמצא חן, יעו"ש, ויש להתבונן מהו הענין של נשיאת חן, ולכאורה הדבר מבואר בפרק בתרא דסוטה (דף מז.). אמר רבי יוחנן שלשה חינות הן חן מקום על יושביו חן אשה על בעלה חן מקח על לוקחו, יעו"ש, וכתב שם רש"י וז"ל: חן מקום על יושביו, ואפילו הוא רע נראה להם טוב, חן האשה תמיד על בעלה ואפילו היא מכוערת נושאת חן בעיניו עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דהענין של חן הוא שמעלים על החסרונות ואינו רואה אלא המעלות, וזהו הענין של מציאת חן בעיני אלקים ואדם, שהקב"ה וגם בני אדם יעלימו עיניהם מחסרונותיו וזדויותיו כביכול, ולא יתנו לב אלא לצד הטוב והמעלות, ויהיה בעיניהם כאדם מושלם, ונח מצא חן בעיני ה' מפני שהוא היה הבחיר שבדורו למרות שהיה מלא חסרונות, ולא ראה הקב"ה כביכול אלא מעלותיו, והיה נחשב בעיניו. וזוהי כונת היש שדורשין לגנאי, דכפי דורו היה נחשב לצדיק, לא מפני שבאמת היה צדיק, דאם כן לא היה צריך לנשיאת חן, אלא מפני שמצא חן בעיני ה', והקב"ה העלים חסרונותיו, אכן אילו היה דר בדורו של אברהם לא היה מוצא חן בעיני ה', דרק בדורו היה בחיר הדור, הטוב שבין הרעים, אבל אילו היה חי בדורו של אברהם לא היה הוא בחיר הדור אלא אברהם, ולא היה מוצא חן, ולא היו חסרונותיו נעלמים, ולא היה נחשב לכלום, ובודאי הנכון הוא שאילו היה נח חי בדורו של אברהם, והיה מתדבק להצדיק, היה עולה הרבה במדרגה, והבחירה ביד האדם בלי גבול, אכן אילו היה נח הזה כמו שהיה בדורו חי בדור של אברהם לא היה נחשב לכלום.

[ו, ט] **את האלקים התהלך נח**. כתב רש"י וז"ל: התהלך לשון עבר, וזהו שימושו של למ"ד בלשון כבד, משמשת להבא ולשעבר בלשון אחד קום התהלך להבא התהלך נח לשעבר התפלל ביד עבדיך להבא ובא והתפלל אל הבית הזה לשון עבר, אלא שהוי"ו בראשו הופכו להבא, יעו"ש, מה שכתב רש"י דמשמש להבא יש בזה שני אופני להבא, צווי ועתיד, קום התהלך הוי צווי להבא, וכן התפלל בעד עבדיך הוי צווי להבא, אבל ובא והתפלל אל הבית, שהתפלל שלמה שאם יבואו אומות העולם להתפלל בבית המקדש שה' יענה לתפילתם, זה אינו לשון צווי, שאינו מצוה כלום, אלא הוא לשון עתיד, כלומר שאם עתידים לבא להתפלל, ותפילה בלשון עתיד הוא יתפלל ולא התפלל, לכן כתב רש"י דהוי לשון עבר ווא"ו ההיפוך הופכו לעתיד, כמו ואמר ביום ההוא, דהוא"ו מהפך העבר לעתיד, ועיין בגור אריה שפירש דברי רש"י כן, יעו"ש.

ובתחלת דיבורו כתב רש"י דשימושו של למ"ד בלשון כבד משמשת להבא ולשעבר בלי השתנות המלה, וכתבו המפרשים דלמ"ד בלשון כבד היינו שיש בו דגש, אבל הגור אריה גרס ברש"י ה"א בלשון כבד, יעו"ש, וכן מסתברא, דמה שהלמ"ד דגוש היינו משום דה"א הנקודה בפתח הוי תנועה קטנה, ומחייבת אחריה שוא נע, ואם יש אחריה למ"ד נקוד בצירה צריכה דגש, דהדגש כופל האות, והוי כאילו כתיב למ"ד נקוד בשוא ואחר כך למ"ד נקוד בצירה, ולכאורה אין זה לשון כבד כאן בפרט, אבל לפי הגירסא ה"א בלשון כבד כונתו לבאר הבנין של הַתְּפִיעַל.

והוא בעצם החילוק בין בנין קל לבנין פִּיעַל, דשם הפועל שבר, למשל, בבנין קל הוא שָׁבַר ובבנין פִּיעַל הוא שָׁבַר, והיינו שבירה בחזקה, והיינו לשון כבד, וכן בנין הַתְּפִיעַל הוי לשון כבד, דבנין פִּיעַל הוי לשון כבד בפעולה שעושה לזולתו, כגון שבירה או דיבור, אבל פעולה שאינה לזולתו לא שייך בה בנין פִּיעַל, ושייך בה בנין נִפְעַל אם נעשה לו על ידי זולתו, כגון נִשְׁבַּר או נִקְדַּשׁ, אבל אם נעשה לו על ידי עצמו אז שייך בו בנין הַתְּפִיעַל, והוא לעולם לשון כבד, הַתְּהַלֵּךְ היינו שהתגבר ללכת, אבל אם לא התגבר שייך בו הַלָּךְ שהוא בנין קל.

[ו, יד] **קינים תעשה את התיבה.** כתב רש"י וז"ל: מדורים מדורים לכל בהמה וחיה עכ"ל, יעו"ש, ויש להסתפק האם היה מדור מיוחד לכל מין ומין, ובאותו מדור היה מכניס הזוג של אותו המין, או אם היה מדור מיוחד לכל בהמה וחיה, ולא היה מכניס זוג למדור אחד אלא זכר במדור אחד ונקיבה למדור אחר, ולכאורה יש להביא ראיה מהא דכתיב להלן (ח), א) ויזכור אלקים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה וגו', וכתב רש"י וז"ל: מה זכר להם לבהמות, זכות שלא השחיתו דרכם קודם לכן ושלא שמשו בתיבה, יעו"ש, ואילו היה זכר ונקיבה מובדלים כל אחד במדור שלו, אם כן איזה זכות היא להם שלא שמשו בתיבה, הרי לא היה להם האפשרות, אלא מוכח שכל זוג היה ביחד במדור, ומכל מקום לא שמשו, וזה חישוב להם הקב"ה זכות.

אלא דעדיין יש לדקדק דאם נאסר לבהמות וחיות להזדווג זה לזה בתיבה, כמו שנאסר לנח ובניו מפני שהעולם שרוי בצער, כדכתיב (ז, ז) ויבא נח ובניו, וכמו שכתב רש"י שם, אם כן באמת היאך הכניס נח זוג למדור, היה לו להבדילם זה מזה, וצריך לומר שלא נאסר תשמיש לבהמות וחיות, ובאמת לא גילתה תורה איסור תשמיש לבהמה עד אחר יציאתם מן התיבה, עיין ברש"י (ח, טז), אבל מקודם לא נודע להם, ואם כן יש לדקדק למה באמת לא שמשו, ולמה נחשב זה להם זכות.

ונראה דהנה כתיב לעיל (ו, יא-יב) ותשחת הארץ לפני האלקים ותמלא הארץ חמס וירא אלקים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ, וכתב רש"י וז"ל: ותשחת לשון ערוה ועבודת אלילים וכו' ותמלא הארץ חמס גזל עכ"ל, יעו"ש, ולהלן כתיב (ו, יג) קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס, וכתב שם רש"י וז"ל: קץ כל בשר, כל מקום שאתה מוצא זנות ועבודת אלילים אנדרלמוסיא באה לעולם והורגת טובים ורעים, כי מלאה הארץ חמס, לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל עכ"ל, יעו"ש, הרי שנגזרה כליה על דור המבול בשביל עריות ועבודת זרה וגזל, ואם כן יש להקשות על מה שכתב רש"י כי השחית כל בשר אפילו בהמה חיה ועוף נזקקין לשאינן מינן, והלא לא היה בהם אלא עריות ולא עבודה זרה וגזל, ולמה נגזרה עליהם כליה.

אכן נראה דגזירת המבול על כל העולם היתה אך ורק בשביל חטא האנשים, ומה שכתב שבהמה חיה ועוף נזקקין לשאינן מינן היינו רק להורות עד היכן הגיעה השחתת האדם, דמעשי בני אדם משפיעים על כל העולם ונותנין בו רוח של קדושה או להיפך חס

ושלום, ובאה התורה ללמדנו שהשחתת האדם היתה כל כך עמוקה שהולידה רוח טומאה בעולם שאפילו בהמה חיה ועוף היו נזקקין לשאינן מינן, ויתכן לפי זה שאלו הזוגות שקלטתן התיבה מפני שלא דבקו אלא במיניהם, כמו שכתב רש"י להלן (ו, כ), הם הושפעו מנח ובניו, שהיתה נקודה קטנה של השפעה טובה בעולם מפני הצדיקים היחידים, וזוגות אלו קיבלו אותה השפעה.

ולפי זה נבין שפיר למה הזכיר להם לזכות שלא שמשו בתיבה, ואע"פ שלא נאסר תשמיש לבהמות וחיות, והיינו שהשפעת רוח הפרישות של נח ובניו היתה כל כך חזקה שאפילו הבהמות והחיות לא שמשו בתיבה, ואע"פ שהיו הזוגות ביחד במדור אחד, וכי היכי דהשחתת כל בשר היתה לגנאי האדם, כן זכירת פרישות הבריות היתה לשבחן של נח ומשפחתו, והנה עיין מה שכתב רש"י לקמן (ח, יז) על הא דכתיב ושרצו בארץ וז"ל: ולא בתיבה, מגיד שאף הבהמה והעוף נאסרו בתשמיש עכ"ל, יעו"ש, אכן איסור זה לא הוזכר עד שיצאו מן התיבה, ואז גילה להם שנאסר למפרע, אבל בשעת מעשה לא ידעו שנאסרו בהמות בתשמיש, ומכל מקום לא שימשו מפני רוח הפרישות ששרתה על התיבה משום נח ובניו.

[ו, יז] ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ וגו'. הנה באיזו בחינה יש לומר שנח גרם את המבול, שהרי בסוף פרשת בראשית כתיב (ה, כט) ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה', יעו"ש, וכתב רש"י שבימי נח נסתלקה הקללה מן האדמה שקיללה ה' שתוציא קוץ ודרדר בשעה שחטא אדם, ועוד שנח הכין להם כלי מחרישה, יעו"ש, וקודם שנולד נח היו לבני אדם חיים קשים, אבל כשנולד נשתפר מצבם, ועיין מה שכתב רש"י בקהלת (ב, כא) שכיון שדור המבול היו להם חלקם בלי עמלה השחיתו דרכם ונעשו רעים, ונמצא שנח גרם המבול, ועל אף שלא היה אשם בכך, ולפי זה נבין מאי דכתיב בההפטרה כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ, יעו"ש, ולמה קרא הנביא למי המבול מי נח, ויש לומר דהיינו טעמא מפני שבאו בימיו, אולם לדברינו יש לומר דהיינו טעמא משום דלידת נח גרמה להמבול שיבא, כמש"נ.

[ו, יח] והקמתי את בריתי אתך ובאת אל התיבה וגו', כתב רש"י וז"ל: והקמתי את בריתי, ברית היה צריך על הפירות של ירקבו ויעפשו ושלא יהרגוהו רשעים שבדור עכ"ל, יעו"ש, וקשה דלמה לא הזכיר רש"י עצם הענין שלא ימותו במבול, וכן באמת פירשו אבן עזרא והרמב"ן, יעו"ש, שהרי אף לאחר שבנו התיבה לא היו ניצולים ממי המבול לפי דרך הטבע, עוד יש לדקדק בדברי רש"י שהלא לכאורה הסדר הוא הפוך, מתחלה היה לו להזכיר שלא יהרגוהו ואחר כך על הפירות שלא ירקבו.

ונראה דהברית על הפירות שלא ירקבו לא קאי על הפירות שהיו בתיבה בעת המבול אלא על הפירות שנאספו קודם לכן, דהנה הקב"ה צוה לנח שיאסוף פירות כדי שיהא לו ולבני משפחתו מה לאכול בתיבה, וזה לקח הרבה זמן לאסוף כל הפירות שהרי היו זקוקים למאכל עבור שנה שלמה, ועל זה קאי הברית הזו, שלא ירקבו הפירות בבית הגורן קודם המבול, אבל מכיון שהתחיל המבול שוב לא היה צריך לברית, שהרי כיון שהתחיל המבול היתה כל ההנהגה של התיבה באופן נס, ואם כן לא היה צריך ברית על אותם פריטים, שהרי הכל היה בגדר נס, אבל קודם המבול עדיין היתה ההנהגה טבעית, והרי בדרך הטבע היו הפירות מרקיבים, ולכן הוצרך ברית על כך, וכן שלא יהרגוהו רשעים שבדור, ולפי זה מיושב סדר הדברים, שהרי הרשעים אמרו להורגו רק אם היה רואים

אותו נכנס לתיבה, ונמצא דסכנה זו היתה רק ביום האחרון, אבל אסיפת הפירות התחילה זמן מרובה קודם לכן, ולכן קדמה ברית על הפירות שלא ירקבו.

[ו, יח] **ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך.** כתב רש"י וז"ל: אתה ובניך ואשתך האנשים לבד והנשים לבד מכאן שנאסרו בתשמיש המטה עכ"ל, יעו"ש, ולהלן כתיב (ז, ז) ויבא נח ובניו ואשתו ונשי בניו אתו אל התיבה, וגם שם כתב רש"י נח ובניו האנשים לבד והנשים לבד לפי שנאסרו בתשמיש המטה מפני שהעולם שרוי בצער, יעו"ש, ויש לדקדק למה הוצרך רש"י לכתוב עוד הפעם בשעת כניסתם לתיבה שהאנשים לבד והנשים לבד, ועוד יש לדקדק למה בפעם שני כתב הטעם מפני שהעולם שרוי בצער, ולא כתב הטעם בפעם הראשונה.

ונראה דבשעה שצוהו ה' לאסור עליו תשמיש בתיבה קיבל על עצמו הצווי כעבד המקבל דברי רבו, אכן כשעמד בפני התיבה מוכן ליכנס, וכבר התחילו הגשמים, אז נתאמת הענין בלבו שהעולם עומד לישחת וכל האנוש ימותו, והרגיש בעומק לבו הצער שבעוד מעט ירד על יושבי תבל, והבין הדבר מעצמו שאינו נכון שהוא ישמש מטתו ושאר העולם נשחתים, מגיד לנו הכתוב דכשהפריד הנשים מן האנשים גם אם לא נצטוו היה עושה כן מעצמו.

[ז, ד] **כי לימים עוד שבעה אנכי ממטיר על הארץ וגו'.** כתב רש"י וז"ל: כי לימים עוד שבעה אלו שבעה ימי אבולו של מתושלח הצדיק שחס הקב"ה על כבודו ועכב את הפרענות וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דבודאי לא היה זה במקרה שבאותו יום שהיה צריך המבול להתחיל באותו יום מת מתושלח, ובודאי היה זה בכלל החשבון לקבוע זמן המבול, שיבא כשימות מתושלח, ואם כן למה לא היה נכלל בהחשבון גם שבעה ימי אבולו, ולמה לא היה נקבע הזמן מתחלה בסוף ימי האבילות, אכן נראה דכל זמן שלא מת מתושלח לא נתמלא סאתם של דור המבול להביא עליה מי המבול, שהרי מתושלח צדיק היה, ורק כשמת מתושלח ולא נשארו צדיקים בעולם אלא נח ובניו אז הגיע זמן המבול, אבל ימי אבולו בעצם לא היו עיכוב למי המבול, כיון שכבר מת מתושלח, ורק מפני כבודו נדחה המבול, ולכן נקבע זמן המבול במיתתו ועוד שבעה ימים נוספו עליו מפני כבודו.

[ז, ה-ז] **ויעש נח ככל אשר צוהו ה' וגו' מפני מי המבול.** כתב רש"י וז"ל: מפני מי המבול אף נח מקטני אמנה היה, מאמין ואינו מאמין שיבא המבול, ולא נכנס לתיבה עד שדחקוהו המים עכ"ל, יעו"ש, והנה נח עשה ככל אשר צוהו ה', כמו שהעיד הכתוב, מה שנמנע מליכנס לתיבה היינו משום שה' לא צוהו ליכנס, ומה שכתב רש"י ויעש נח זה ביאתו לתיבה, יעו"ש, לא היה בזה צווי אלא שיבא סמוך לתיבה ולא שיכנס בה, כמו שכתבו אבן עזרא ועוד מפרשים, יעו"ש, ואולי צוהו על כך כדי שיעמוד שם זמן מועט לפני כניסתו ויראו אותו בני דורו ואולי יחזרו בתשובה, וכן עשה נח, אבל ליכנס אחר כך לתיבה לא צוהו, אלא היה לו להבין משכל עצמו שיכנס לתיבה ולא ימות במבול, והוא שהה ושהה מפני שלא היה לו אמונה גמורה שיבא המבול ולא נכנס אלא כשדחקוהו המים. ויש לעיין למה באמת לא האמין שיבא המבול, אי משום שחשב בלבו שה' ירחם ויבטל הגזירה, הרי כן אמר חז"ל בברכות (דף י. א.) דאפילו חרב חדה מונחת על צוארו לא יתיאש מן הרחמים, יעו"ש, ואם כזה היתה כונתו למה נחשב מקטני אמנה, וצריך לומר שידע היטב שלא יכבשו רחמיו את מעשיו, אלא שחשב שאע"פ כן לא ישחית העולם במבול,

ונראה דחשב בדעתו שאי אפשר שהיוצר ישחית יצירתו ושהקב"ה שהוא האומן העליון והנצחי וברא עולם נפלא ונורא לבסוף ישחית מעשה ידיו, ויציל העולם בשום תחבולות על אף שאינה ראויה לרחמי שמים, ובזה היה מקטני אמנה, שחשב שכח העליון מוגבל ולא יעבור הקב"ה הגבול להשחית עולמו, ואילו היתה לו אמונה שלימה היה יודע שאין ה' מוגבל, ואין לא שום מניעות, ואם אין מקום לרחמים יביא המבול.

ולפי זה אולי תבא לנו הבנה חדשה במה שכתב רש"י לעיל (ו, ט) וז"ל: ויש שדורשים אותו לגנאי לפי דורו היה צדיק ואילו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה יש לדקדק למה נקט דוקא דורו של אברהם ולא שאר האבות ומשה ואהרן ועוד צדיקים גדולים, אולם לפי דברינו אפשר לומר דאברהם תיקן מה שנח פגם באמונתו, שהרי כשצוה הקב"ה לאברהם להעלות את יצחק על המזבח הבין מיד שכונתו היתה שישחטוהו, והיה מוכן לעשות כן בזריזות לקיים צווי במקום, והשתא אם הקב"ה היה מגביל עצמו שלא להשחית תוצרתו היאך היה אפשר שיצוה לאברהם שישחוט בנו שהוא תוצרת האדם, והרי דסני לך לחברך לא תעביד, אלא על כרחך חשב אברהם שהקב"ה אינו מוגבל מלהשחית תוצרתו, ולכן מובן הדבר שיצוהו לשחוט את בנו, ולכן היה מוכן לעשות כן בלי שום פקפוקים, ובזה הראה אמונתו השלימה, ולא כנח שהיה מקטני אמנה.

[ז, ח] ומן הבהמה אשר איננה טהורה וגו'. עיימש"נ בפרשת כי תצא (כג, יא).

[ז, יג] בעצם היום הזה בא נח וגו'. עיימש"נ בפרשת האזינו (לב, מח).

[ח, א] ויזכר אלקים את נח. כתב רש"י וז"ל: זה השם מדת הדין הוא ונהפכה למדת הרחמים על ידי תפילת הצדיקים, ורשעתן של רשעים הופכת מדת הרחמים למדת הדין שנאמר (לעיל ו, ה) וירא ה' כי רבה רעת האדם וגו' ויאמר ה' אמחה, והוא שם מדת הרחמים עכ"ל, יעו"ש, והנה לאחר שנהפכה מדת הדין למדת הרחמים עדיין לא נאמר ויזכור ה' אלא ויזכור אלקים, ללמדנו שלא נסתלקה מדת הדין ובאה במקומו מדת הרחמים, אלא מדת הדין עצמה התנהג ברחמים, שעל ידי תפילה מדת הדין מחייבת שהמקום יתנהג ברחמים, ולאידך גיסא, בהתגברות רשעת הרשעים מדת הרחמים מחייבת שהמקום יתנהג בדין.

[ח, יג] ויהי באחת ושש מאות שנה וגו'. והנה אותם שש מאות ואחת שנה הם לחיי נח, ויש לדקדק לאיזה צורך הזכירו כאן, אי להודיע בן כמה שנים היה נח בצאתו מן התיבה, הרי דבר זה ממילא יודעים, שהרי כתיב לעיל (ז, ו) ונח בן שש מאות שנה והמבול היה מים על הארץ, יעו"ש, ומן אותם פסוקים של המבול מבואר שנמשך שנים עשרה חודש, אם כן יודעים שהיה בן שש מאות ואחד בצאתו, ולמה הוצרך תו להודיענו, ועוד קשה דהנה הפסוק לא הזכיר את נח, ומשמע דלא בא להורות על נח בן כמה היה אלא להורות על המבול מתי נגמר, ואם כן למה משער את ימי המבול בימי חייו של נח.

ונראה דהנה כתיב לעיל (ב, כט) ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון דינו מן האדמה אשר אררה ה', וכתב שם רש"י וז"ל: זה ינחמנו יניח ממנו את עצבון דינו, עד שלא בא נח לא היה להם כלי מחרישה והוא הכין להם והיתה הארץ מוציאה קוצים ודרדרים כשזורעים חטה מקללתו של אדם הראשון ובימי נח נחה וזהו ינחמנו

עכ"ל, יעו"ש, הרי דכשנולד נח נסתלקה הקללה, ואז באמת התחיל דין המבול, דעד שלא נפטרו מן הקללה לא היו להם מנוחת הנפש וישוב הדעת, והיה פיזור הלב שלהם מגין עליהם מן הדין, אבל מאחר שנתבטלה הקללה בלידת נח שוב לא היה להם פתחון פה על מה שעומדים בחטאם, ומגיד לנו הכתוב דבשש מאות ואחת שנה לאחר חידוש העולם שבא בלידת נח חרבו המים והתחילה עוד הפעם הארץ להתברך כבאותה שעה שנולד נח.

[ח, טו-טז] **וידבר אלקים אל נח לאמר צא מן התיבה אתה וגו'.** תירגם אונקלוס ומליל ה' עם נח למימר פוק מן תיבותא וכו', יעו"ש, ולעיל כתיב (ז, א) ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך אל התיבה, יעו"ש, הצווי לבא אל התיבה היה בלשון ויאמר, והצווי לצאת מן התיבה בלשון וידבר, וזו היא הפעם היחידה שנתיחד עמו בלשון וידבר, ולפי מה שפירש רש"י בפרשת בהעלותך (יב, א) דדיבור הוא לשון קשה יש לפרש דנח היה מפחד לעזוב את התיבה ולצאת לעולם חרב, ולכן היה הצווי בלשון חזק.

ואונקלוס למד דהחילוק בין וידבר לבין ויאמר הוא דדיבור הוי כמו שיחה עם זה שמדבר אליו, ואמירה הוי כמו צווי שמוסר אל זה שאומר לו, וכשהקב"ה מדבר אל אדם בנבואה באופן דיבור הוא מכיל את הנביא בהנבואה, ויכול לשאול ולברר, ונבואה כזו גבוהה מנבואה שעל ידי אמירה שהנביא עומד ומקבל, ועיימש"י בפרשת לך לך (יז, א), ולפי זה זכה נח במדרגת נבואה עילאה ביציאתו מן התיבה, ואולי היינו טעמא משום שהיה יושב בטוח בהתיבה ובחוץ העולם חרב, והיה לו כמה פקפוקים, ולכן נתייחד עמו הקב"ה בדיבור להפיס דעתו שיוכל להביע כל מה שבלבו.

ולפי זה אולי יש לבאר נמי למה בהצווי לבא אל התיבה אמר לו אתה וכל ביתך, ולא פרט מי ומי הם, אבל בהצווי לצאת פרט לו אשתו ובניו ונשי בניו, ואולי משום שהיה לו פקפוקים מצד כל אחד מהם.

[ח, כא] **כי יצר לב האדם רע מנעוריו וגו'.** כתב רש"י וז"ל: משננער לצאת ממעי אמו ניתן בו יצר הרע עכ"ל, יעו"ש, והוא לימוד זכות על בני אדם שיצרם תקפה עליהם, ואם כן יש להתבונן למה באמת הביא הקב"ה המבול עליהם מתחלה, והלא גם לפני המבול היה יצר לב האדם רע מנעוריו, ועוד יש לדקדק שבתחלת הפסוק כתיב וירח ריח הניחוח, יעו"ש, ולכאורה יש קשר בין זה להמשך הפסוק שאמר ה' אל לבו שלא ישחית עוד את האדמה. ונראה ליישב על פי הא דכתיב לעיל (ו, ה-ו) וירא ה' כי רבה רעת האדם וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום וינחם ה' וגו' ויתעצב אל לבו, וכתב שם רש"י וינחם, נהפכה מחשבתו של מקום ממדת הרחמים למדת הדין עכ"ל, יעו"ש, שהיה הקב"ה נוהג בעולמו במדת הרחמים, אבל הם השחיתו את דרכם שהיו רק רע כל היום ולא היה שום פתחון פה למדת הרחמים, ונהפכה למדת הדין ואמר אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה, אבל כשהקריב נח קרבנות אחר המבול וירח ה' את ריח הניחוח חזרה מדת הדין ונהפכה למדת הרחמים, ובהנהגה של מדת הרחמים יש ללמד זכות על בני אדם שיצר לב האדם רע מנעוריו, אבל בהשקפה של מדת הדין לא סגי בזה.

[ח, כב] **עוד כל ימי הארץ וגו' וקיץ וחורף וגו'.** תירגם אונקלוס וקייטא וסתוא, יעו"ש, והוא כלשון סתיו בלשון הקודש כמו דכתיב בשיר השירים (ב, יא) כי הנה הסתו עבר הגשם חלף וגו', יעו"ש, ואין הסתו עונה לעצמו, בין הקיץ להחורף, אלא הסתו הוא החורף, דהיינו ימות הגשמים, והחורף בלשון ארמי הוא סתוא, וכך איתא ביומא (דף כט.), יעו"ש

וברש"י, ויש שקוראים לתחלת החורף סתו, אבל אין זה עונה לעצמו, ולשון סתו נופל על כל החורף.

[ט, כג] ויקח שם ויפת את השמלה וישימו על שכם שניהם וגו'. כתב רש"י וז"ל: אין כתיב כאן ויקחו אלא ויקח לימד על שם שנאמץ במצוה יותר מיפת וכו' עכ"ל, יעו"ש, והנה עיין בפרשת יתרו (יט, ב) ויחן שם ישראל נגד ההר, וכתב שם רש"י וז"ל: כאיש אחד בלב אחד וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין למה לא פירש רש"י גם כאן שעשו כאיש אחד בלב אחד, אלא יש לומר דכשצדיק ואינו צדיק עושים איזה פעולה ביחד אי אפשר שיהיו כאיש אחד בלב אחד.

[ט, כה] ארור כנען וגו'. כתב רש"י וז"ל: אתה גרמת לי שלא אוליד בן רביעי אחר לשמשני ארור בנך רביעי וכו', ומה ראה חם שסרסו אמר להם לאחיו, אדם הראשון שני בנים היו לו והרג זה את זה בשביל ירושת העולם, ואבינו יש לו שלשה בנים ועודנו מבקש בן רביעי עכ"ל, יעו"ש, והנה בפשוטו של מקרא בפרשת בראשית לא הוזכר כלל שקין הרג את הבל עבור ירושת העולם, והמקראות מוכיחין שהרגו מתוך קנאה שנתקנא במה שהקב"ה שעה לקרבן הבל ולא לקרבנו, וכן איתא להדיא בדעת זקנים לבעלי התוספות שם, ואע"פ שהמדרשים כתבו שחלקו העולם זה נטל קרקע וזה נטל אויר וכדומה, בודאי אין זה כפשוטו, שמי יטול אויר אם אין לו קרקע לעמוד עליו, אלא כל אלו סימנים וענינים הם, ובכלל היאך יעלה על הדעת שכל העולם כולו אין בו כדי חלוקה לשני אנשים, והלא אפילו אם יחיה אדם אלף שנים לא יוכל לראות אפילו מקצת קטן מקרקע העולם וכל שכן לעבוד בה ולהוציא פירות, והיאך שייך לומר שקין הרג הבל אחיו עבור ירושת העולם. עוד יש לדקדק בטענת חם שטען כיון שלנח אביו כבר היה שלשה בנים, ועלולים המה שיהרגו זה את זה בשביל ירושת העולם יותר משנים, היאך יעלה על דעתו להוסיף עוד אחד ולהרבות הסכנה, דלכאורה אין טענה זו מובנת, שהרי בעוד כמה דורות בודאי יתרבו בני אדם בעולם, והעולם תחלק לאלפים ורבות בני אדם, ומה ירויח אם מתחלה יהיו שלשה ולא ארבעה, והלא בזמן מועט יתרבו בלאו הכי לאין מספר. לכן נראה דאין ירושת העולם מורה על בעלות הקרקע, אלא על הדעות השולטות בעולם, קין היה איש גשמי מאסוף נכסים ולא הפריש לקרבן אלא מנחה גרועה, והבל היה איש רוחני שהפריש קרבן שמן לגבוה, ומתחלה באו לחיות בשלום כל אחד בשיטתו, וזה ענין חלוקת אויר וקרקע שנאמר במדרש, אבל מכיון שראה קין שהקב"ה שעה לקרבן הבל ולא לקרבנו, וראה בזה התגברות שיטתו של הבל, עמד והרגו, וטען חם שמאחר שנחרב העולם הרי בני נח כבני אדם הראשון, והם יקבעו השיטות שישלטו בעולם לכל הדורות, והרי יש שלשה בנים וכל אחד שיטתו אחרת, שהרי שם העמיד שיטת התדבקות בהקב"ה, חם הוא מקור לעובדי עבודה זרה כנמרוד בארץ שנער ומצרים שהיתה מלאה גילולים, ויפת העמיד שיטת התגברות האדם, יון ורומי, והרי שלש דעות אלו בודאי ילחמו זה עם זה להשיג שליטה העקרית בעולם, ואם יולד לנח עוד בן רביעי בודאי יעמיד הוא עוד דעה ושיטה רביעית, וכל שכן שיתרבו מלחמות ורצח בעולם, והיינו ענין ירושת בעולם, ועיימש"נ בפרשת בראשית (ד, ג).

[ט, כט] ויהי כל ימי נח תשע מאות שנה וחמשים שנה וימת. יש לדקדק דהנה בפרשת בראשית כשנמנו שנותיהם של דורות הראשונים כתיב ויהיו כל ימי שת וגו', ויהיו כל ימי

אנוש וגו', ויהיו כל ימי קינן וגו', כולם בלשון רבים, וכן הוא הנכון שהרי מדבר במנין השנים שהם רבים וראוי שיבא הפועל בלשון רבים, ואם כן כאן בפרשת נח למה נאמר ויהי כל ימי וגו' בלשון יחיד, ובאמת אונקלוס תרגמו והווי בלשון רבים, אבל הפסוק נכתב בלשון יחיד, ולמה, ואולי יש לומר דכל ימיו של נח היו למטרה אחת, להציל את משפחתו ולבנות את העולם מחדש, והרי היו כל ימיו מאוחדים להגיע למטרה זו, אבל בדורות הראשונים חיו כל יום ושנה בפני עצמו, ולא היה להם שום איחוד בימיהם, ועיימש"נ בפרשת בראשית (ה, לא).

[י, ד] **ובני יון אלישה ותרשיש כתים ודודנים.** בפרשת בלק (כד, כד) כתיב וצים מיד כתים, ותירגם אונקלוס וסיען יצטרחן מרומאי, יעו"ש, וכן כתב רש"י בסנהדרין (דף קו.). דכתים הם רומיים, יעו"ש, והנה רומיים הם אדום, וכתים מזרעו של יפת, אלא דכמו שמצינו דהערבים נקראים ישמעאלים, ואע"פ שקדמו לישמעאל, דהא המלאכים באו לאברם בתואר ערבים, אלא שישמעאל נעשה ראש להם, ולכן נקראים על שמו, כמו כן הכתים, שאנשי רומי הם יוצאי חלציו של יפת, ומלכו עליהם בני אדום, ולהכי נקראים אדום.

[י, כב] **בני שם עילם ואשור וארפכשד ולוד וארם.** הרי שארפכשד היה גדול בשנים מארם, ויש להבין למה כשמנה בניהם של ארפכשד וארם מנה ארם תחלה, ונראה דכל אלו שנמנו היו חשובים ויסדו אומה ומדינה שנקראו על שמם, כמו שכתב הרמב"ן, יעו"ש, ובני ארם קבעו אומה בדור שני, שיש ביניהם עוץ, וכתב באיוב (א, א) איש היה בארץ עוץ, וכן באיכה (ד, כא) שישי ושמחי בת אדום יושבת בארץ עוץ, יעו"ש, אבל בבני ארפכשד לא מצינו אדם חשוב עד דור שלישי שנולד עבר, ולכן הזכיר ארם תחלה.

[יא, א] **שפה אחת ודברים אחדים.** כתב רש"י וז"ל: שפה אחת לשון הקודש עכ"ל, יעו"ש, ועיימש"נ בפרשת ואתחנן (ו, ח) בשם השל"ה בענין תורה שבעל פה שמה שמצינו באיזה מקומות שמקורה של מלה בלשון שאר האומות, כגון טוטפות שהמקור מלשון כתפי ואפריקי, היינו משום שמתחלה לא היה לשון קודש, וה' בלבד הלשונות בדור ההפלה, ויש שרידים של לשון הקודש בשאר הלשונות, ולפעמים כשיש מלה של לשון הקודש בכתובים שקשה להבינה מענינו יש להבינה ממה שנמצא בלשון אחר. ובאמרי פנחס כתב שבאמת היו להם לשונות אחרים, אךן מלבד לשונם ידעו נמי לשון הקודש, והיו מדברים אלו עם אלו בלשון הקודש על אף שלא הכירו בלשונות של זולתם, והקב"ה השכיחם לשון הקודש, ונשארו רק בלשוניהם הפרטיים, ולא היו יכולים לדבר אלו עם אלו, יעו"ש, ולדבריו לכאורה חזרה הקושיא למקומה, למה הכתובים משתמשים בלשונות הגוים.

אולם נראה דדבריו מתאימים עם עיקר יסוד השל"ה שמצינו שרידי לשון קודש בלשונות הגוים, ואלא שהם דיברו גם בלשונם וגם בלשון הקודש, ועל ידי זה נכנסו הרבה מלים של לשון קודש לתוך לשוניהם הפרטיים, כמו שמצינו ששפות הלועזות שמדברים היהודים בארצות הגלות יש בה הרבה מלים של לשון הקודש, וכן היה אצלם, ובאופן זה נשארו שרידי לשון הקודש אצלם, ומתוך כך יש להבין ולהסביר מלים בתורה.

[יא, ד] **הבה נבנה לנו עיר ומגדל וגו' פן נפוץ.** כתב רש"י לעיל (יא, א) וז"ל: ובאו בעצה אחת ואמרו לא כל הימנו שיבור לו את העליונים נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה וכו'.

עכ"ל, יעו"ש, והדברים נפלאים שיעלה על דעת בעלי שכל שיוכלו לבנות מגדל כל כך גבוה עד שיגיע לרקיע ויעשו מלחמה עמו יתברך, עוד יש להבין מה שאמרו נבנה לנו עיר ומגדל, שהרי מטרתם היתה להלחם עם הקב"ה כביכול, ולצורך כך החליטו ללבון לבנים לצורך המגדל שיגיע עד לרקיע, ולאזיה צורך החליטו לבנות גם העיר מלבנים, ולא עוד אלא אחר כך כתיב (יא, ה) וירד ה' לראות את העיר והמגדל אשר בנו בני אדם, יעו"ש, ומבואר שה' כעס לא רק על עשית המגדל אלא גם על עשית העיר מלבנים, ומה היתה חטאתם במה שבנו העיר מלבנים.

לכן נראה שבודאי לא עלה על דעתם להלחם עם הקב"ה כביכול, אלא שרצו לערוך מלחמת תקומה כנגדו ולפרוק מעליהם עול שמים שלא יוכל לשלוט בהם ולענשם, והמלחמה היתה מלחמת הגנה ולא מלחמת התקפה, שידעו שפיר שאין בכחם לנגוע בו יתברך, אבל רצו להגין על עצמם שגם הוא לא יוכל לנגוע בהם.

והנה כנהוג בבבל היה לדור באהלים ובתים של עץ, ויראו שאם ילכו אחר יצרם יביא הקב"ה עליהם רוח סערה ויפיל את בתיהם, לכן אמרו הבה נלבנה לבנים לבנות לנו עיר עם חומות של לבנים, ואם יביא עלינו רוח סערה נוכל לישוב לבטח בין חומות החזקים של בתינו, ונבנה נמי מגדל גדול של לבנים באמצע העיר שראשו בשמים, דהיינו מאד מאד חזק וגבוה, ואם הקב"ה יביא עלינו מבול מים יהיו כולם נכנסים למעלות המגדל למקום שאין המים מגיעים שם, ובדרך זה אמרו, לא יהא לו שום שליטה עלינו, ונפרק עולו מעל צוארינו.

והיינו מה שאמרו למה נניח לו שיבור לו את העליונים, דהיינו שכל השטח למעלה מן האדמה הוא שולט עליו, אבל אנחנו אין יכולים להגיע לשם, אלא אנחנו נטושים למטה על האדמה במקום שיכול לשטוף אותנו במי מבול, נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה, נעשה לנו מגדל שנוכל לעלות למעלה רחוק מן האדמה, מקום שלא יוכל להביא מבול, ונעשה תקומה ונפרוק עולו, ונעשה כטוב בעינינו.

וירא ה' את העיר והמגדל, ששניהם נעשו להגין על עצמם שלא יוכל לעונשם, העיר מן סערות והמגדל ממבול, כמו שכתב רש"י וז"ל: פן נפוץ שלא יביא עלינו שום מכה להפיצנו מכאן עכ"ל, יעו"ש, ובודאי היה יכול לעונשם אפילו אם יבנו להם מגדל של לבנים, אבל כיון שהראו עצמם מורדים בשמים כשהם מאוחדים במקום ובלשון הפיצם ובלבל לשונם. ועיין ברש"י וז"ל: ודברים אחדים, באו בעצה אחת ואמרו וכו' נעלה לרקיע וכו' דבר אחר על יחודו של עולם דבר אחר ודברים אחדים, אמרו אחת לאלף ותרגמו שנים הרקיע מתמוטט כשם שעשה בימי מבול בואו ונעשה לו סמוכות עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה מה היה חטאם בחשבם שטות זה שיכולים לעשות סמוכות לרקיע שלא יתמוטט, ונראה דשלשה לשונות אלו ענין אחד להם, ועל הדרך שפירשנו, והלשונות באו רק לפרש הבטוי דברים אחדים, וסמוכות היינו מבצרים, וכמשי"נ.

[יא, ה] וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם. כתב רש"י וז"ל: בני האדם אלא בני מי, שמא בני חמורים וגמלים, אלא בני אדם הראשון שכפה את הטובה ואמר האשה אשר נתתה עמדי, אף אלו כפו בטובה למרוד במי שהשפיעם טובה ומלטם מן המבול עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק למה לא הזכיר ענין כפית טובה קודם לכן, דהא דור המבול עבדו עבודה זרה, כמו שכתב רש"י, ועזבו את ה', ואם כן היו כפויי טובה, אכן נראה לבאר על פי הא דאיתא בסנהדרין (דף סד.) דאנשי כנסת הגדולה ביקשו רחמים לבטל יצרא דעבודה זרה, ומבואר בגמרא שם שהיה יצר דעבודה זרה תקיף מיצר דעריות, יעו"ש,

ואם כן יש לומר דאין בזה כל כך כפית טובה במה שעבדו עבודה זרה, שלא יכלו לעמוד כנגד היצר, אבל בדור ההפלגה שעשאו אגודה אחת למרוד בהקב"ה לא היה דבר זה בא מיצרא דעבודה זרה, שלא נתחברו לידבק באלהים אחרים אלא למרוד בהקב"ה בלבד, ולא היה יצרם תוקפם על כך, ועשו כן לגמרי מרצונם ומדעתם, ובזה היו כפויי טובה.

[יא, ט] ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ. כתב רש"י וז"ל: וכי אי זו קשה של דור המבול או של דור הפלגה, אלו לא פשטו יד בעיקר ואלו פשטו יד בעיקר להלחם בו, ואלו נשטפו ואלו לא נאבדו מן העולם, אלא שדור המבול היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם לכך נאבדו, ואלו היו נוהגים אהבה וריעות, ביניהם שנאמר שפה אחת ודברים אחדים, למדת ששנאו המחלוקת וגדול השלום עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דסוף סוף גדול עון דור הפלגה, והיאך נמלטו מעונש המגיע להם בשביל השלום שביניהם.

ועוד יש לדקדק בדברי רש"י, שהרי כתב שני דברים, ששנאו המחלוקת, וגדול השלום, ואי משום שאלו השחיתו ואלו לא השחיתו היה סגי באחד, ונראה לפרש על פי הא דתנן באבות (ד, יז) יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, יעו"ש, ויש לתמוה למה נקט תשובה ומעשים טובים ולא תורה ומצות, ואין לומר דמעשים טובים היינו מצות, שהרי שנינו התם (ד, יא) העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד וכו' ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות, יעו"ש, הרי דלאו חדא מילתא נינהו, אלא מעשים טובים היינו גמילות חסדים, וליישב הדבר יש לעיין מהו העדיפות של תשובה וגמילות חסדים שיפיהם הם מכל חיי העולם הבא.

ונראה דאי אפשר לומר דיפה שעה אחת של תורה ומצות מכל חיי העולם שהרי תורה ומצות הם הם החומר של עולם הבא, והיאך יפה שעה אחת של תורה ומצות מכמה שנים של תורה ומצוה שקיים בחייו, אבל תשובה יש בו ענין אחר, שבדאי כל מה שאדם עושה שמקיים רצון הבורא ממילא הוא מתקרב אליו, אבל אין הנחת תפילין מעשה להדיא של התקרבות למקום, ורק שתוצאה ממעשה זו היא שמתקרב למקום, אבל התשובה היא מעשה של התקרבות, שזהו ענין התשובה שהוא שב אל הקב"ה, ואפילו אם לא חטא יכול לעשות תשובה ולהתקרב אל המקום עוד יותר על מה שהוא מקורב כבר, וענין זה לא שייך בעולם הבא שלא נשאר לו אלא הזכות שקיים מצות בוראו בחייו, אבל עצם הפעולה של התשובה, שהיא מעשה התקרבות אל המקום, לא שייכא בההיא עלמא, דאין אדם מתקרב אחר מיתתו יותר על מה שהיה מקורב בהאי עלמא.

ולכן יפה שעה אחת של תשובה בעולם הזה, שעל ידי דרגות אלו שהוא מתקרב להקב"ה אי אפשר להשיגם בעולם הבא, וכמו כן ענין מעשים טובים, שהם גמילות חסדים, הוא שזה עושה שלום בין אדם לחבירו, וכיון שהקב"ה אוהב את השלום הרי ריבוי שלום מושך את השכינה ומתקרב אל המקום, ועל ידי תשובה אדם מתקרב אל המקום, וגם על ידי חסד אדם מקרב המקום אליו, ובין כך ובין כך יש התקרבות שזה לא שייך אלא בעולם הזה ולא בעולם הבא.

מענה מתבארים דברי רש"י היטב, דדור הפלגה לא נאבדו מן העולם מפני שנתקרו יותר להקב"ה מדור המבול, והיו בזה שתי סבות, חדא שבדור המבול היתה מריבה ביניהם ושנאו המחלוקת, ונמצא שעל ידי זה נסתלקה השכינה מהם כביכול, ולאידך גיסא דור הפלגה חיו בשלום וריעות, ולא רק שלא דחפו את השכינה אלא אדרבה הם המה גרמו להשראת השכינה עליהם על ידי השלום, ועיימש"נ בדרך אחרת קצת לגבי יום הכיפורים בסוף הספר דענין התקרבות דמעשים טובים הוא על ידי שמתדמה למדותיו של הקב"ה,

וגם לפי זה יתיישבו דברי רש"י.

[יא, לב] ויהיו ימי תרח חמש שנים ומאתים שנה וימת וגו'. יש להבין למה לא כתיב ויחי תרח שבעים שנה ויולד את אברם וגו' ויחי תרח אחר הולידו את אברם מאה ושלשים וחמש שנה, כמו דכתיב בשאר כל הדורות מנח ועד תרח, למה סיכם את שניו של תרח, ונראה דזה מתבאר על פי מה שכתב רש"י וימת תרח בחרן וכו' ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברם, שלא יהא הדבר מפורסם לכלס ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו שהניחו זקן והלך לו, לפיכך קראו הכתוב מת, שהרשעים אף בחייהם קרוים מתים וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש לומר דמהאי טעמא נמי לא כתיב ויחי תרח אחר הולידו את אברם מאה ושלשים וחמש שנה, דאילו כן היה ניכר שאברם עזב את אביו, וכדי לכסות על עזיבתו את אביו סיכם שנות תרח, שמן הסכום אינו ניכר כל כך שאברם בנו עזבו.

פרשת לך לך

[יב, א-ב] לך לך מארצך וממולדתך וגו' ואעשך לגוי גדול וגו'. כתב רש"י וז"ל: באבות (ב), עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו וכו', תחלה בקש נמרוד להרגו ונחבא בקרקע שלש עשרה שנה שוב השליכו באור כשדים והגלהו מארץ מולדתו וכו', יעו"ש, וכן כתב שם רבינו יונה, והקשו המפרשים דלמה לא הוזכר בתורה שבכתב כל מה שאירע לאברהם בהיותו באור כשדים, שהכיר את בוראו וקרא בשמו ושיבר את תלפי תרח והושלך לכבשן האש, וגם מה שעשה בחרן שהיה אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים, ואין לכל זה אלא רמז בהא דכתיב (יב, ה) ואת הנפש אשר עשו בחרן. והנה אחר שנשא יצחק את רבקה שוב לא הוזכר כלום מקורות חייו של אברהם, ואע"פ שחי עוד שלשים וחמש שנה אחר כך, וכן אחר יציאת יעקב מביתו של יצחק לא הוזכר עוד ממעשי יצחק מלבד מה שמרומז בהא דכתיב (לז, לה) ויבך אותו אביו, יעו"ש מה שכתב רש"י, ואע"פ שהאריך ימים עוד כששים שנה אחר כך, מה שאין כן ביעקב שכל מעשיו ומאורעותיו עד שעת גויעתו נודעו לנו, ובודאי באלו השנים הנעלמים היו אברהם ויצחק עושים גדולות, ויש לעיין למה לא הוזכרו בכתובים.

ונראה דהנה אמרו חז"ל גבי האבות דמעשה אבות סימן לבנים (תנחומא ט), ובפירושא דהך מילתא נכלל גם דהאבות במעשיהם קבעו ויצרו האומה הישראלית והטביעו בה תכונותיהם, ולא נאמר מעשה אבות סימן לבנים לא במשה רבינו ולא בדוד המלך אלא בהשלשה אבות בלבד, כדאיתא בברכות (דף טז:): אין קורין אבות אלא לשלשה ואין קורין אמהות אלא לארבע וכו', יעו"ש, ואין כונתם לענין של זכות אבות, אלא כח רוחני מיוחד שניתן להאבות אשר על ידו מתיצר ומתגלם האומה שתצא מהם ויתיסד על היסודות הנכונים, כמו שכתב הראשונים.

והאבות שמשו בכח זה של מעשה אבות סימן לבנים זה אחר זה, ואין מלכות אחת נוגעת בחברתה, וכשיצא יצחק מביתו של אברהם ונשא אשה והוליד בנים אז הוטל עליו המשימה להיות ממיסדי ומייצרי האומה לדורות העתידים, ונעשה הוא אביהם של ישראל, ועבר אבהות זו מאברהם ליצחק בנו, וכן כשיצא יעקב מבית יצחק, ושכלל וכוונן את ביתו, עבר האבהות מיצחק ליעקב ונעשה יעקב אביהם של ישראל עד סוף ימיו, שהרי הוא היה האחרון שבאבות, ועיימש"נ בפרשת ויצא (כח, ג).

נמצא לפי זה דכל מה שעשה אברהם אחר שנעשה יצחק האב תו אין במעשיו סימן לבנים, ואינם אלא מעשי צדיקים בלבד, ובודאי שהרבה יש ללמוד ממעשיו בשנותיו האחרונות, וכן ביצחק, אבל הך דמעשיהם הם סימן לבנים שוב לא היתה להם, ולכן לא הזכירם הכתוב, כדי לחלק בין מעשה אבות שהם סימן לבנים למעשי צדיקים, דענין מעשי צדיקים הוא משל וסמל שממנו כדאי לנו ללמוד היאך לחיות ולהתנהג, והוא דבר חשוב מאד, אכן גדול מזה ענין מעשה אבות סימן לבנים שהוא מורה על המדות והתכונות שהושרשו בנפש האומה, וחובה גדולה עלינו להתנהג על פי אותן המדות והתכונות שהושרשו בנו, ואם רואים אנו בכתובים שאברהם הצטיין בהכנסת אורחים, אין זה רק סמל חשוב שכדאי ללמוד ממנו, אלא זה מורה לנו שהושרש בלבנו ענין הכנסת אורחים, ותביעה גדולה עלינו אם לא נתנהג כן, ולכן כל מה שהזכירה התורה מאורחות חייהם של האבות הוא אך ורק מה שיש בהם הך ענין של מעשה אבות סימן לבנים בלי יוצא מן הכלל כדי שעל ידי זה נדע ונבין שדברים אלו מורים על עומק תכונותינו והחובה המוטלת עלינו. ונראה דכשאמר לו הקב"ה לך לך וגו' ואעשך לגוי גדול וגו', הבטיחו בזה שתצא ממנו

האומה הישראלית, באותו זמן נעשה אברהם אב להאומה העתידה, ואז נולד בו כח זה דמעשה אבות סימן לבנים, אבל לפני זה לא היה אברהם אלא צדיק הדור, ולמרות גדלותו והכרתו בבעל הבירה בעולם השקוע בעבודה זרה עדיין לא היה לו הכח של מעשה אבות סימן לבנים, לפיכך לא הזכיר הכתוב כל מה שאירע לאברהם קודם להבטחת ואעשך לגוי גדול, ולא בא לנו דברים אלו אלא בתורה שבעל פה, כדי שנדע בבירור שאותם קורות חייהם שהוזכרו בתורה יש בהם סימן לבנים, והם היסודות של האומה.

[יב, ב] ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך. כתב רש"י וז"ל: ואעשך לגוי גדול לפי שהדרך גורמת לשלשה דברים ממעטת פריה ורביה וממעטת את הממון וממעטת את השם, לכך הוזקק לשלש ברכות הללו שהבטיחו על הבנים ועל הממון ועל השם וכו', וזהו ואגדלה שמך הריני מוסיף אות על שמך שעד עכשיו שמך אברם מכאן ואילך אברהם, יעו"ש, ויש לדקדק דהנה ברכת הבנים ממלאת מיעוט פריה ורביה שהדרך גורמת, וכן ברכת הממון ממלאת מיעוט הממון, אבל היאך ממלאת תוספת אות בשמו מיעוט השם הנגרם על ידי מה שיצא ממקום שמכירים אותו למקום שאין מכירים אותו. ונראה דבאמת לא היה אברהם מתאוה שיהא שמו מפורסם בעולם, שודאי לא רדף אחר הכבוד, ומה שכתב רש"י למעלה (יב, א) לך לך להנאתך ולטובתך וכו' שאודיע טבעך בעולם אין זה משום כבודו, אלא שכן הוא דרך הצדיק הספוג בתורה ומצות שנשמתו פורצת כל גדרי הגשמיות ומתפשטת ומתרחבת בתוכו עד שאורו מבהיק וזורחת ממנו ומכח הארתו משפיע על כל סביבותיו ומרבה כבוד שמים בעולם, וזהו ענין השם, והוא אחד מן הדברים שהדרך ממעט אותם, שטרדת הדרך מצמצמת נשמתו של אדם וממעטת אורו הפנימי, ואין אורו וזיוו מזהירים ומשפיעים כמו במקומו, ולזה אמר לו הקב"ה שיוסיף אות בשמו שעל ידי זה תתמלא הפגם בהשפעת אורו הנגרם על ידי מיעוט השם שהדרך גורמת, ולפי זה דהשם פירושו דרגת הנשמה נמצא דהדרך ממעטת פריה ורביה היינו כח הגוף, וממון, והשם דהיינו בדרגת הנשמה, והני שלשה דברים הם תכלית השלימות, כמו שכתב רש"י על הא דכתיב בפרשת וישלח (לג, יח) ויבא יעקב שלם עיר שכם, ועיימש"י שם ובפרשת ואתחנן (ו, ה).

[יב, ג] ואברכה מברכך ומקללך אאר, הקשו המפרשים למה שינה הסדר כאן, שהמברך מתברך קודם הברכה והמקלל מתקלל רק אחר הקללה, והנה להלן בפרשת תולדות כשבירך יצחק את יעקב כתיב (כז, כט) ארריך ארור ומברכך ברוך, וכתב רש"י וז"ל: ארריך ארור ומברכך ברוך ובבלעם הוא אומר (במדבר כד, ט) מברכך ברוך וארריך ארור (ב"ר) הצדיקים תחילתן יסורין וסופן שלווה ואורריהם ומצעריהם קודמים למברכיהם לפיכך יצחק הקדים קללת אוררים לברכת מברכים והרשעים תחלתן שלווה וסופן יסורין לפיכך בלעם הקדים ברכה לקללה עכ"ל, יעו"ש, והקשה עליו הרמב"ן דאם כן למה הקדים הקב"ה ברכה לקללה כשבירך את אברהם, יעו"ש.

והנה צריכין להתבונן למה באמת כן הוא דבצדיקים קללה קודמת לברכה וברשעים ברכה קודמת לקללה, והלא מדובר במי שהוא צדיק מתחלתו ועד סופו או רשע מתחלתו ועד סופו, וכשנדקדק בדברי רש"י נראה דאכן כן הוא דרך העולם, דמיירי בהאנשים שבסביבתו, מתחלה באים אוררים ומצערים ורק לבסוף באים מברכים, וברשעים איפכא. והביאור הוא דכשבני אדם רואים צדיק מיד הם שונאים אותו, שהרי אינו רוצה להשתתף במשחקיהם ורדיפת תאותיהם, והנהגתו היום יומית מזכיר להם פשעיהם

ודרכיהם המכוערים, ולכן הם מקללים ומצערים אותו, אבל במשך הזמן רואים שהוא בעל מדות ובעל מדרגות, והוא אוהב את הבריות ומטיב לכל, ולאט לאט הם נהפכים לאוהבים, וכל מה שמתקרבים אליו עולה ערכו בעיניהם, ואלו שהיו מקללים אותו מתחילים לברכו, והיינו שתחלתו קללה וסופו ברכה.

אבל ברשעים איפכא הוא, שמתחלה כשנפגשים עמו רואים אדם שמח וטוב לבב, וכל היום משתה אצלו, והוא מתחבר להם במשחקיהם ותענוגיהם, והם מאד מרוצים בו ומברכים אותו, אולם במשך הזמן רואים שפל מדרגתו שהוא אדם מכוער צר עין ובעל מדות רעות, וכל שבסביבתו נזקים ונעשקים על ידו, ונהפכה אהבתם לו לשנאה, ואלו שתחלה ברכו אותו עכשיו הם מקללים אותו, ומשום כך רשע קדמה ברכתו לקללתו, ולכן כשהצדיק מברך מקדים קללה לברכה, שלפי הנסיון שלו הוא יודע שמקללים מקדימים לבא, ורשע מקדים מברכים, שלפי הנסיון שלו מברכים מקדימים לבא.

ולפי זה מיושבים דברי רש"י, דכל זה הוא כשהצדיק או הרשע עצמו מברך ומקלל, אמנם בברכה זו שבה בירך הקב"ה את אברהם אמר ואברכה מברכיך צפה הקב"ה על העתיד ואמר שאותם בני אדם שהם ראויים להיות מברכיך לאחר זמן כשיכירו במעלותיך ויבינו שאדם כזה ראוי לברכה יותר מלברך בעל תענוג, בני אדם כאלו אינם רשעים בעצם, רק שחסר להם מדרגות, ורק לאחר חיבור עם הצדיק יעלו במדרגה ויהפכו ממקללים למברכים, בני אדם כאלו אברכה אותם מיד שיהיו ברוכים ובעלי מדרגה, ויכירו מיד בערך הצדיק, ויברכו אותו גם בתחלה, אבל אם לא יברך אותם בתחלה אז דרך הצדיק שתחלתו יסורין וסופו שלווה, והמקללים מקדימים למברכים, ומאי דקאמר ואורריך אאור היינו אותם בני אדם שלעולם לא יבאו לידי ברכת הצדיק, שרשעתם עמוקה, וכשיקללו את הצדיק תבא קללה עליהם.

[יב, ו-ז] והכנעני אז בארץ וירא ה' וגו'. כתב רש"י והכנעני אז בארץ הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם וכו' לפיכך ויאמר אל אברם לזרעך אתן את הארץ הזאת עתיד אני להחזירה לבניך שהם מזרעו של שם, יעו"ש.

והנה להלן כתיב (טו, ז-ח) אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה, ועיין בנדרים (דף לב.) מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים וכו' ושמואל אמר מפני שהפריזו על מדותיו של הקב"ה שנאמר במה אדע כי אירשנה, יעו"ש, ויש לדקדק דאם כן כאן מיד כשהגיד לו הקב"ה לזרעך אתן למה לא אמר לו במה אדע כי אירשנה.

והנה כאן לא הבטיח לו אלא שיתננה לזרעיו, אבל להלן אמר שיתן הארץ לו והוא יורישנה, ובאותה שעה הוסיף על המתנה, ומשום הכי לא אמר מתחלה במה אדע כי אירשנה, דמתנה זו היתה לזרעו ולא לו, ולא היה הוא בעל דבר לשאול ולתבוע, אבל כשאמר אתן לך לרשתה היה בזה גם מתנה לו, ושיעבור מתנתו ליוצאי חלציו, על זה שפיר היה בעל דבר לשאול, והשיב לו הקב"ה שלא יעבור מתנתו ליורשיו עד ארבע מאות שנה, אבל בין כך ובין כך יהיו עוד מתנות ליצחק וליעקב, כדלהלן, וכן מצינו בפרשת וירא (יח, יז) המכסה אני מאברהם אשר אני עושה, וכתב רש"י לא יפה לי לעשות דבר זה שלא מדעתו, אני נתתי לו את הארץ הזאת וחמשה כרכין הללו שלו הן וכו' קראתי אותו אברהם אב המון גוים ואשמיד את הבנים ולא אודיע לאב שהוא אוהבי, יעו"ש, ומבואר שכבר היתה נתונה לו, ואין לומר דהכונה היא שנתונה לזרעו וברם כך צריך להודיעו, דהא קאמר שצריך להודיע גם על השמדת האנשים, והם לעולם לא יבואו לרשות יורשיו, אלא

מבואר דכבר נתנה לו, והיינו כאן בברית בין הבתרים. וגם ביצחק מצינו מתנה מיוחדת לו מלבד מה שהבטיחו ליתנו לזרעו בפרשת תולדות (כו, ג) כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל, וכן ביעקב בפרשת וישלח (לה, יב) ואת הארץ אשר נתתי לאברהם וליצחק לך אתננה ולזרעך אחריך אתן את הארץ, שתי מתנות מפורשות בקרא.

וכן מבואר מדברי רש"י בפרשת וארא (ו, ט) אמר הקב"ה חבל על דאבדין ולא משתכחין, יש לי להתאונן על מיתת האבות וכו' וכשבקש אברהם לקבור את שרה לא מצא קבר עד שקנה בדמים מרובים, וכן ביצחק ערערו עליו על הבארות אשר חפר, וכן ביעקב ויקן את חלקת השדה לנטות אהלו, ולא הרהרו אחר מדותי וכו', יעו"ש, ואם עדיין לא זכו בה האבות בהחלט למה היה זה נסיון להם שהוצרכו לקנות בדמים מרובים ושערערו עליהם, אלא מוכח דכבר זכו בה באותו זמן, אלא דצריכים לעיין דאם כבר זכה בו אברהם למה הוצרך יצחק למתנה מיוחדת, וכן יעקב, וכן זרעיהם, ולמה לא הספיק להם לזכות בדרכי הירושה.

לכן נראה דהאבות לא זכו בהארץ קנין גמור שתהא ממונם אלא שהארץ ניתנה להם להיות שולט עליה כמלך בארצו, ומלך שרצה לקנות קבר בארצו אינו צריך לשלם דמים מרובים, וכן אין אנשיו מערערים עליו, וזה היה הנסיון שלהם, ואין ההכרח שאם ניתן לאברהם להיות השליט ששליטתו תעבור גם ליורשיו, שהרי לא נמשח להיות מלך, ורק שניתן לו השליטה, ולכן הוצרך מתנה חדשה ליצחק ליעקב ולזרעו, ולאחר שכבשו ישראל הארץ וחלקוהו אז זכה כל אחד ואחד קנין ממוני בהחלק המגיע לו.

[יב, ז] **ויבן שם מזבח וגו'.** כתב רש"י וז"ל: ויבן שם מזבח על בשורת הזרע ועל בשורת ארץ ישראל עכ"ל, יעו"ש, והנה כאן הוא המקום הראשון שבישר ה' לאברהם שיתן לו את הארץ, דמתחלה לא אמר לו אלא לך אל הארץ אשר אראך, ולא אמר לו שיתן לו את הארץ, ואפילו אם נאמר שיש במשמעות הדברים שיתנה לו, מכל מקום עדיין לא נתברר לו מתנתו עד עכשיו שאמר לו הארץ הזאת, ונמצא דעכשיו נתחדשה לו הבשורה על הארץ, ואם כן ודאי שעליה צריך להודות ולבנות מזבח, אכן בשורת הזרע הרי כבר היה מקודם כשאמר לו הקב"ה ואעשך לגוי גדול, ולא הוסיף כלום בבשורת הזרע במה שאמר לו לזרעך אתן את הארץ הזאת, ואם כן למה לא הודה להקב"ה על בשורת הזרע מיד כשאמר לו אעשך לגוי גדול, ולמה המתין עד עתה.

ונראה דהנה בשורת הזרע בעצם אינה מוכרחת להיות בשורה טובה, דמי יודע מה יהיו הזרע, אולי יהיו רשעים חס ושלום, והבין אברהם שלא ימשך צדקתם אלא אם יהיו להם התחברות תמידית למקור של קדושה, ואם יחיו לעולם על ארץ טמאה בלי שום קשר לקדושה לא יוכלו להתקיים בצדקתם, אבל מכיון שבא לארץ ישראל והרגיש בקדושתה הנשגבה, והבטיח לו הקב"ה שארץ זו תהיה נחלה עולמית לזרעו, ואפילו אם יגלו ממנו לא ינתק הקשר בין זרעו לארץ ישראל, אז הבין שתוכל צדקתם להתקיים, ורק אז הודה להקב"ה על בשורת הזרע.

[יב, ז] **ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו.** יש לעיין מהי הכוונה באמרו הנראה אליו, והרמב"ן כתב שלא היתה הודאתו על הבטחת הארץ אלא על מה שנתנבא במחזה, דבתחלת הפרשה כתיב ויאמר ה' אל אברם לך לך וכאן כתיב וירא ה' אל אברם, ואולי יש להוסיף באופן אחר קצת דמלת הנראה כשנקודה בסגול היא פעולה נמשכת, ואם נקודה

בקמץ היא פעולה שעברה ונגמרה, ולפי זה לא היתה הודאתו רק על נבואה זו אלא על שנתנבא עוד הפעם, והבין מזה שנביאותו נמשכת.

[יב, ח] **ויבן שם מזבח לה' ויקרא בשם ה'.** לכאורה היה משמע מהנך קראי שאברהם היה מקריב קרבנות, ולכן בנה מזבחות, אכן עיין מה שכתב רש"י להלן בריש פרשת העקידה (כב, א) אחר הדברים האלה, יש מרבתינו אומרים אחר דבריו של שטן שהיה מקטרט ואומר מכל סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניך פר אחד או איל אחד, אמר לו כלום עשה אלא בשביל בנו, אילו הייתי אומר לו זבח אותו לפני לא היה מעכב, יעו"ש, לכאורה משמע מדבריו שאברהם לא היה מקריב קרבנות.

והדבר מפורש יותר בפרשת בלק (כג, ד) ויקר אלקים אל בלעם ויאמר אליו את שבעת המזבחות ערכתי ואעל פר ואיל במזבח, וכתב שם רש"י שבעה מזבחות ערכתי אין כתיב כאן, אלא את שבעת המזבחות, אמר לפניו אבותיהם של אלו בנו לפניך שבעה מזבחות ואני ערכתי כנגד כולן, אברהם בנה ארבעה ויבן שם מזבח לה' וגו', ויעתק משם ההרהר וגו', ויאהל אברהם וגו', ואחד בהר המוריה וכו' ואעל פר ואיל במזבח, ואברהם לא העלה אלא איל אחד, יעו"ש, הרי מפורש בדבריו דאברהם לא הקריב קרבנות זולת איל אחד לאחר העקידה, והרמב"ן כתב כאן לה' הנראה אליו כי הודה לשם הנכבד וזבח לו זבח תודה וכו', יעו"ש, אבל מדברי רש"י מבואר שלא הקריב קרבנות, והמזבחות היו מקומות תפילה, וצריך עיון למה קרי להו מזבחות.

הנה הא דאברהם לא הקריב קרבנות, אע"ג דהבל הקריב קרבן, כדאיתא בפרשת בראשית (ד, ד), וכן נח הקריב קרבן כשיצא מן התיבה (ט, כ), יעו"ש, יש לבאר על פי מה שכתב הרמב"ם פ"ב בית הבחירה ה"ב וז"ל: ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום אשר בנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריבו עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא וכו' עכ"ל, יעו"ש, נמצא שכולם לא הקריבו אלא בהר המוריה, וגם אברהם לא רצה להקריב אלא בהר המוריה ולא בשאר המזבחות שבנה, ולפי זה יש לומר דמשום הכי קרי להו מזבחות דמצד עצמם ודאי היו ראויים לזביחה אלא דאברהם גדר את עצמו שלא להקריב אלא בהר המוריה.

[יב, י] **ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה וגו'.** כתב רש"י וז"ל: לנסותו אם ירהר אחר דבריו של הקב"ה שאמר לו ללכת אל ארץ כנען ועכשיו משיאו לצאת ממנה עכ"ל, יעו"ש, אבל הרמב"ם ביאר באופן אחר ענין נסיון הרעב, דעיין מה שכתב באבות (ה, ג) וז"ל: העשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו כולם דבר הכתוב וכו' השני הרעב אשר נמצא בארץ כנען בבואו שם והוא יעדו ואעשך לגוי גדול וזה נסיון גדול וכו' עכ"ל, יעו"ש, הרי דביאר בזה הרמב"ם שהנסיון היה שהבטיחו הקב"ה שבארץ כנען יהיה לגוי גדול ובא ומצא שם רעב, ועל הנסיון הזה כתב הרמב"ם שהוא נסיון גדול, מה שלא כתב על שאר הנסיונות, ונראה דהביאור הוא דכל השאר היו דברים קשים שהיה צריך לסבול, אבל כאן נתקשה לו עצם ציווי הבורא, שאמר לו ואעשך לגוי גדול, והרי רעב בארץ, והיה נסיון על עצם אמונתו, וזהו הקושי של נסיון זה.

[יב, יא] **הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את.** כתב רש"י וז"ל: מדרש אגדה עד עכשיו לא הכיר בה מתוך צניעות שבשניהם ועכשיו הכיר בה על ידי מעשה וכו' עכ"ל, יעו"ש,

ובמדרש תנחומא מבואר על ידי איזה מעשה הכיר בה (ה, ה) כיון שהגיע לפילי של מצרים ועמדו על היאור ראה אברהם בבואה של שרה באותו נהר כחמה זורחת וכו' אמר לה הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את מכאן אתה למד שלא היה יודע קודם לכן כדרך הנשים, יעו"ש, דכשעברו דרך נהר ראה צורתה בהמים ואז הכיר ביפיה, וכבר התפלאו המפרשים היאך אפשר שכל ימי חייהם לא ראה אותה אברהם, ובפרט לפי מה שאמרו חז"ל דאסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה, כדאיתא בקדושין (דף מא.), יעו"ש.

ועוד יש לעיין דהנה אברהם ראה בבואה בהמים הרי היתה עומדת אצלו באמצע היום תחת החמה, ואם לא ראה את פרצופה מסתמא היתה מכוסה לגמרי, ואם כן היאך ראה בבואה במי היאור.

והנה בימינו נחשבת לקיחת תמונות עם מצלימה לאומנות חשובה, והמומחים באומנות זו מרויחים הרבה כסף במכירת תמונותיהם, ובאמת כל הדיוט יכול לקנות כאותה מצלימה שהאומן משתמש בה וליקח תמונות של אותו אדם שהאומן לוקח תמונתו, ותמונת ההדיוט לא תהא נחשבת לדבר שיש בו חשיבות ושיות כמו תמונת האומן, דאע"ג דבשתי התמונות שוות להראות זהותו של האדם, רק תמונת האומן חודר ללב האדם ומראה פנימיות נפשו, והאדם הנצלם נראה כאדם אחר לגמרי, פרצוף וחיות שוה בשתי התמונות, צורת האדם בתמונה זו ובתמונה זו דומות בחזונית, אבל בתמונת האומן רואים הפנימיות מעורב עם החיצונית, ועל ידי זה רואים את כל האדם.

והנה לפעמים אדם נפגש עם מישהו שאין קלסתר פניו יפה כל כך, עיניו קטנות מדי וחוטמו גדול מדי, ומרגיש בו שהוא מכוער, אכן לאחר זמן שיש לו שייכות עם אדם זה מתחיל להרגיש בו שאינו מכוער כלל, ואדרבה נראה בעיניו כאדם יפה מראה, דכיון שרואה בו מדות טובות ורוח נשגב נשתנה בעיניו קלסתר פניו ושוב אינו נראה לו כמכוער, ואין זה כמו שני דברים נפרדים, שמכיר בערכו הרם על אף שצורתו מכוערת, אלא הכל מתבטא בצורת פניו עד שקלסתר פניו נראה לו יפה, ולפעמים הוי נמי להיפך, דבפעם ראשונה שנפגש עם איזה אדם נראה בעיניו שהוא יפה, אכן לאחר זמן שהתחיל להכיר במדותיו הרעות נהפך קלסתר פניו בעיניו ונראה לו שהוא מכוער על אף שצורתו נאה.

ונראה שבדאי הכיר אברהם קלסתר פניה של שרה, שהרי נתגדלו יחד בעיר אחת ומשפחה אחת, והיו נשואים כמה עשרות שנה, והיא היתה יפה מאד בעיני אברהם, אולם אברהם הבין שהיופי שהוא מרגיש בה מבוסס בחלק גדול במדותיה הטובות ובערכה הרם, ולא ידע היאך נראית בעיני אנשים שאין מכירים בה ורואים אותה בהשפקה ראשונה קודם שמכירים בפנימיותה הנשגבה, ולא ידע שגם חיצוניות שלה כשהיא לעצמה בלי צירוף הפנימיות יפה מאד, אולם כשראה צורתה במי הנהר, שאין המים מראים אלא החיצונית, כמו מצלימה ביד הדיוט, והרגיש בה שהחיצונית לבד נמי יפה מאד, אז הבין שיש לו לדאוג מן המצרים שיכירו מיד ביפיה.

[יב, יב-יג] ואמרו אשתו זאת והרגו אותי ואתך יחיו וגו'. יש להבין למה אמר לה ואותך יחיו, והלא העיקר היה שיהרגו אותו, וביקש ממנה שתציל אותו, ולמה הוסיף שלא יהרגו אותה, והיה אפשר לומר שכונתו היתה ששניהם עומדים בסכנה, שיהרגו אותו ושיתפסו אותה לזנות, אכן אם כן הוא למה אמר לה למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך, ולא דיבר אלא בהצלת עצמו בלבד, היה לו לומר למען תהא הצלה לשנינו, שהרי שניהם היו עומדים בסכנה, ואלא צריך לומר שחשש להצלת עצמו, ואם כן למה אמר לה ואותך יחיו. ונראה לבאר על פי הא דכתיב בפרשת שופטים (כ, ז) ומי האיש אשר ארש אשה ולא

לקחה ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה, יעו"ש, ומבואר דאדם זה היוצא למלחמה, ויעמוד בסכנת הריגה, לא ירך לבבו בזה, אכן כשיחשוב בלבו על שאדם אחר יקח ארוסתו יירך לבבו ולא יהא לו אומץ להלחם, וכן אמר לה אברהם והרגו אותי וגם אותך יחיו, ויקחו אותך לזנות או לאישות, וזה יוסיף הרבה צער על צערו, לא רק שהוא שנהרג אלא עוד שאחרים לוקחים את אשתו, וביקש ממנה שתאמר אחותי את וחיתה נפשי בגללך.

[יב, יג] **אמרי נא אחתי את למען ייטב לי בעבורך.** כתב רש"י וז"ל: למען ייטב לי בעבורך יתנו לי מתנות עכ"ל, יעו"ש, וכדבריו מדויק ממה דכתיב מיד אחר כך (יב, טז) ולאברם היטיב בעבורה ויהי לו צאן ובקר וחמרים ועבדים ושפחות ואתנת וגמלים, יעו"ש, הרי מבואר מה היתה ההטבה בעבורה, והקשו המפרשים למה היה אברהם מבקש מתנות מפרעה, והלא אף ממלך סדום לא רצה לקבל מחוט ועד שרוך נעל. ונראה דהנה דרך האדם לקלס ולשבח מה שיש לו, וכל זמן שעדיין לא קנה המקח הוא מדקדק בו ומצדד אם הוא טוב או רע אבל מאחר שלקחו אז הוא מאמין בטובתו ומשבחו ומעלים חסרונותיו, וכן איתא בסוטה (דף מז.) חן המקח על לוקחו, יעו"ש, והנה אברהם אבינו היה עומד במצב של סכנה גדולה, שאם יחשדוהו שהוא בעלה של שרה היו הורגים אותו, ואע"פ שאמרה שהיא אחותו ולא אשתו עדיין עלול שיתעורר חשד שבאמת הוא בעלה, ולכן חשב אברהם שאם יתנו לו מתנות שוב יהיו נוטים להצדיק החלטתם ולהאמין ששרה אחותו ולא לחשדו שהוא בעלה. ובדרך זה, שהרבה אברהם בעצות ותחבולות כדי שיאמינו לו, נראה לפרש מאי דכתיב אחר כך (יב, יז) ויהי כבוא אברם מצרימה ויראו המצרים את האשה כי יפה הוא מאד, וכתב רש"י וז"ל: ויהי כבוא וגו' היה לו לומר כבואם מצרימה אלא למד שהטמין אותה בתיבה ועל ידי שתבעו את המכס פתחו וראו אותה, יעו"ש, ולכאורה אין זה מובן, וכי לא ידע אברהם שיפתחו את התיבה וימצאו אותה, אכן נראה שידע וידע, ואדרבה כל זה היה בחשבוננו, דהנה אע"פ שהיו המצרים חשודים להרוג איש כדי ליקח את אשתו, אכן בודאי היו יותר עלולים לקחת את הפנויות הנושאות חן בעיניהם מלקחת אשת איש שהוא קצת דבר רחוק, ולכן כשראו המצרים שאברהם הטמין את שרה בתיבה, והרי זה מוכיח שהיה לו חשש חזק שיטלום במצרים, היתה זאת הוכחה להם שהיא פנויה ולא אשת איש, ועל ידי כך האמינו יותר מה שאמרה שרה שהיא אחותו של אברהם ולא אשתו, ולזה כוון אברהם בתחלה במה שהטמינה בתיבה.

[יב, יז] **וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים.** יש להבין למה הוצרך ה' לנגע את פרעה כדי להגין על שרי, למה לא הסיר מלבו כל חמדה לשרי, אכן הדבר מתבאר על פי מה שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"ג פל"ב וז"ל: וכמו שהיה מחכמת השם להסב אותם במדבר עד שילמדו גבורה, כמו שנודע שההליכה במדבר ומיעוט הנאות הגוף מרחיצה וכיוצא בהם יולידו הגבורה והפכם יולידו רך לבב, וכי תחייב זאת השאלה השנית ויאמר לך ואי זה מונע היה לשם שינחם דרך ארץ פלשתים ויתן להם יכולת להלחם, ולא היה צריך לזה הסבוב בעמוד ענן יומם ועמוד האש לילה וכי והתשובה על אלו השאלות וכי שהאותות כלם אף על פי שהם שנוי טבע ישנה השם איש אחד מאישי הנמצאות, אך טבע בני אדם לא ישנהו השם כלל על צד המופת וכי עכ"ל, יעו"ש, וכמו כן בפרעה, אם טבעו היה לתמוד כל אשה יפה שראה לא ישנה ה' את טבעו על צד המופת, ולכן הביא עליו נגעים.

[יג, ו] **ולא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו וגו' ולא יכלו לשבת יחדיו**. יש לדקדק בכפל הלשון, דלמה חזר ואמר ולא יכלו לשבת יחדיו מאחר שכבר הגיד לנו בתחלת הפסוק שלא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו, ונראה דתחלת הפסוק מגלה המציאות שלא נשא אותם הארץ ולא היה מקום די מספיק לשניהם עם כל רכושם, אולם גם במצב צר כזה אפשר לשני ידידים לסדר את עצמם באופן שיוכלו לחיות ביחד, אכן בפועל לא יכלו לשבת יחדיו, לא מחמת שלא נשא אותם הארץ אלא משום מדות רעות דלוט ואנשיו.

[יג, ז] **ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט וגו'**. כתב רש"י וז"ל: ויהי ריב לפי שהיו רועיו של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל והם אומרים נתנה הארץ לאברם ולו אין יורש ולוט יורשו ואין זה גזל והכתוב אומר והכנעני והפריזי אז יושב בארץ ולא זכה בה אברם עדיין עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק בלשון רש"י שכתב ולו אין יורש ולוט יורשו, דאם לוט יורשו הרי יש לו יורש, ואם כונתו שאין לו בן ליורשו היה לו לכתוב כן.

עוד קשה מהא דכתיב לקמן (טו, ב-ג) ויאמר אברם ה' אלקים מה תתן לי ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר ויאמר אברם הן לי לא נתתה זרע והנה בן ביתי יורש אותי, יעו"ש, והנה אם לוט היה יורשו של אברהם למה אמר שבן משק ביתו עומד ליורשו, והלא לוט בן אחיו הוא היורש אותו.

ונראה דהנימוסים בימים ההם היו שבן יורש את אביו, ואם אין בן לירש הנכסים עוברים לבן משק הבית ולא לשאר קרובים, ולוט באמת לא היה לו דין יורש לירש מאברהם מעיקר דיני ירושה, שהרי לא היה בנו, אכן נראה דלוט היה בן משק ביתו של אברהם, ומפאת זה היה עומד לירש את אברהם, וזהו מה שכתב רש"י ולו אין יורש ולוט יורשו, כלומר אין לו מי שירש ממנו מעיקר דין ירושה, ומכל מקום לוט עומד לקבל נכסיו מפני שהוא היה בן משק ביתו, ולפיכך כשנתפרדו אברהם ולוט, ולא היה לוט עוד בן משק ביתו דאברהם, לא היה לו עוד זכות ליורשו, אלא אליעזר שהוא נעשה בן משק ביתו הוא היה עומד לירש את אברהם.

[יג, ז] **ויהי ריב וגו' והפריזי אז יושב בארץ**. כתב רש"י וז"ל: ויהי ריב לפי שהיו רועיו של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל והם אומרים נתנה הארץ לאברם ולו אין יורש ולוט יורשו ואין זה גזל והכתוב אומר והכנעני והפריזי אז יושב בארץ ולא זכה בה אברם עדיין עכ"ל, יעו"ש.

ויש לדקדק בדברי רש"י דאפילו אם היו רועי לוט צודקים שכבר זכה בה אברם, וגם היו צודקים שלוט יורשו, היאך היו מותרים לרעות בשדות אחרים, וכי מותר ליורש לגזול ממורישו, ואף אם נדחוק דמוריש מוחל ליורש ואינו מקפיד עליו, הרי הכא הקפיד והקפיד, שהרי היה ריב ביניהם על כך, וגם נפרד ממנו אודות הגזילה, ומה היתה טענתם שאברם זכה ולוט יורשו, והלא עדיין לא מת אברם ועדיין לא ירש לוט כלום, עוד יש לדקדק דאם כן היו סוברים שהארץ נתונה כבר לאברם ויש להם רשות לרעות כל היכא שרוצים למה קרא להם רשעים, יותר היה לו לקרות אותם טועים, שלא ידעו שעדיין לא זכה בה אברם.

ונראה ליישב עפ"ימשי"נ לעיל (יב, ו-ז) דמה שניתנה הארץ לאברם היינו להיות השליט עליה כמלך במדינתו, ולא שהארץ היא ממש ממונו וקנינו, והכלל הוא שהמלך פורץ גדר

ויכול ליקח ממון בני המדינה לצרכיו, ודין זה הוא לא רק המלך עצמו אלא גם משפחתו ואנשי ממשלתו, והם חשבו שכבר ניתנה לאברם, ולוט שהוא יורשו יש לו ליקח ממון אנשי המדינה, וה היה טעותם, אבל גם לפי דעתם יש גדרים במלך פורץ גדר, ואין כל נכסי אנשי המדינה מופקדים לו, אלא שיכול ליקח הממון אם יש בזה איזה צורך המלכות, והם פרצו גם גדר זה והיו מרעים בהמתם בשדות אחרים בלי שום צורך מדיני, וזה היתה רשעותם.

[יד, ט] **ארבעה מלכים את החמשה**. כתב רש"י וז"ל: ואע"פ כן נצחו המועטים להודיעך שגבורים היו ואע"פ כן לא נמנע אברהם מלרדוף אחריהם עכ"ל, יעו"ש, יש לדקדק בדבריו דלמה הודיענו שהיו גבורים, והלא סוף כל סוף נצחו מלכי בבל את מלכי סדום, ומה לי אם נצחום מפני שהיו מרובים או מפני שהיו גבורים, בין כך ובין כך היו חזקים, הן מחמת רבוי הן מחמת גבורה, ואע"פ כן לא נמנע אברהם מלרדוף אחריהם, ורואים כאן עוז בטחונו של אברהם, ולמה הודיענו הכתוב שהיו גבורים.

ונראה לבאר דבריו על פי הא דכתיב בפרשת שופטים (כ, א) וראית סוס ורכב, וכתב שם רש"י וז"ל: בעיני חשובים כולם כסוס אחד עכ"ל, יעו"ש, ועיימש"י שם דרצה לומר דאין ריבוי נחשב לפני המקום, ואין הנס הנדרש לנצח על הרבים גדול מהנס הנדרש כנגד המועטים, דבעיניו הכל כסוס אחד, ולפי זה מיושבים דברי רש"י, דאילו נצחו מלכי בבל את מלכי סדום מפאת שהיו מרובים לא היתה מעלה זו נחשבת כנגד אברהם, שהרי לא בא לנצח בדרך הטבע אלא כי ה' אלקיו עמו, ואפשר לו לנצח אפילו שלא כדרך הטבע, ואם כן אין נפקא מינה בין מועטים למרובים, אבל מאחר שנצחו הארבעה את החמשה רואים אנו שגבורים היו, ולא שייך בזה הכלל של כסוס אחד, ובפרט שמסתמא באה גבורתם מכוחות מיוחדים כמו בעוג מלך הבשן, ועיימש"י בפרשת דברים (ג, ב), ולנצח את מלכי בבל היה נדרש נס מיוחד כנגד גבורתם, ואע"פ כן לא נמנע אברהם מלרדוף אחריהם, שהיה בוטח שה' יהיה בעזרו.

[יד, יג] **ויבא הפליט ויגד לאברם**. כתב רש"י וז"ל: שזה עוג שפלט מן המלחמה אי נמי מדור המבול ונתכוין שיהרג אברם וישא את שרה עכ"ל, יעו"ש, ולהלן (במדבר כא, לד) מצינו שמשנה נתיירא מלהלחם עם עוג, ופירש"י שם וז"ל: שמא יעמוד לו זכותו של אברהם שנאמר ויבא הפליט וגו' עכ"ל, יעו"ש, ואע"פ שנתכוין עוג לרעה, מכל מקום כיון שעצם המעשה שעשה היה מעשה הטבה עמד לו לזכותו, וכן מצינו בדעת זקנים סוף פרשת חוקת, יעו"ש, ולהיפך מצינו בדברי הימים (א כח, ג) שדוד המלך לא היה יכול לבנות הבית המקדש מפני שידיו שפכו דמים, ואע"פ שאותה שפיכת דמים היתה מצוה גדולה מאת הקב"ה, מכל מקום כיון שעצם המעשה היה גרוע הפסיד בזה הזכות של בנין בית המקדש, ועיימש"י בפרשת חוקת (כא, לד) ובפרשת דברים (ג, ב).

[יד, יג] **ויבא הפליט ויגד לאברם העברי וגו'**, כתב רש"י וז"ל: העברי שבא מעבר הנהר עכ"ל, יעו"ש, כן הוא במדרש, ולדעה אחרת שם נקרא עברי מפני שכל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחד, יעו"ש, ויש לעיין דהלא כל הפרשה מדברת באברם ולא הזכיר הכתוב שהוא עברי, ולמה דוקא כאן כשנודע לאברם שלוט נשבה הגיד לנו הכתוב שאברם הוא עברי.

ונראה דהנה היו הרבה ערים בצורות בארץ כנען, וראה בספר יהושע כמה ערים כבשו בנחלת הארץ, ומכל אלו הערים לא עבדו לכדלעומר אלא חמש ערים אלו שישבו בככר

הירדן, אבל הערים שהיו יותר רחוק מארץ בבל לא נכבשו ולא הוטל עליהם מס, אכן כשאברם החליט לרדוף אחר מלכי בבל להציל אנשי סדום לא הצטרפו אליו מלכי כל ערי כנען.

והכתוב מגיד לנו למה לא הצטרפו אליו, והוא מפני שלא היה מאנשי המקום אלא בא לכנען מעבר הנהר, ולא היה לו יחס אישי עם מלכי כנען, ולא היה יכול לדרוש מהם שיעזרו לו, והיינו מאי דקאמר העולם מעבר אחד והוא מעבר אחד, שלא היו שוים בדעותיהם, ומפני זה לא היה לו יחס אישי עמהם, ומסיים הכתוב שהיה יושב באלוני ממרא וגוי' והם בעלי ברית אברם, כלומר אלו השלשה היו בעלי ברית אברם ולא המלכים והנסיכים האחרים של ארץ כנען, ומלת הם בא למעט, כדאיתא בבבא קמא (דף צד.), יעו"ש, ובשאר מקומות, שלשה אלו ולא אחרים באו לעזרתו, ועם כל זה הצליח.

[יד-יז] **וישמע אברם וגו' וירדף עד דן וגו'.** כתב רש"י וז"ל: עד דן, שם תשש כחו שראה שעתידין בניו להעמיד שם עגל (סנהדרין דף צו.), עד חובה, אין מקום ששמו חובה ודן קורא חובה על שם עבודת אלילים שעתידה להיות שם עכ"ל, יעו"ש, ועיין בחידושי אגדות בסנהדרין שם שהסביר מנא ידע דחובה היא דן, יעו"ש. ויש לדקדק דהמשמעות של תשש כחו היא שלא הספיק לעשות כל מה שרצה לעשות מפני שתשש כחו, אכן מיד אחר כך כתיב בקרא שהשיב את כל הרכוש ולוט ומשפחתו וכל העם, הרי שהצליח לעשות את הכל, ולא הפסיד כלום מפני תשישת כחו, עוד יש לדקדק שהרי היה עוסק במצות פדיון שבויים וה' הצליח בידו, שהרי כל נצחוננו היה שלא כדרך הטבע, ואם כן למה באמת ירפו ידיו בהגיעו לדן. ואולי יש לומר שאברהם ראה בנבואה שעתיד בבל להיות מיצר לבניו, ורצה להכות בארבע מלכים שבאו מבבל לא רק כדי להשיב השבי אלא להחליש כחם לכל הדורות, ולהקל על ידי זה על בני בניו שעתידים להלחם עם בבל, אולם כשהגיע לדן וראה שעתידים לעבוד עבודה זרה תשש כחו, שראה שלא יהיו להם זכויות ולא יוכל להחליש כח שונאיהם כנגדם.

[יד-יט] **ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ.** כתב רש"י קנה שמים וארץ (תהלים קטו, טו) על יד עשיתן קנאן להיות שלו עכ"ל, יעו"ש, והרמב"ן הביא דבריו וכתב וז"ל: ואלה שני פנים הם וכו' וההפך אשר עשו בחרן (לעיל יב, ה) קנו עכ"ל, יעו"ש, וכמו שכאן מוציא עשיה בלשון קנין, כמו כן התם מוציא קנין בלשון עשיה, ואלה שני פנים הם, כמו שכתב רש"י שעל ידי עשיתם קנאם להיות שלו. ויש לדקדק דהנה הנפש אשר עשו בחרן משתעי בקנין, ברכוש אשר הביא אברהם אתו לארץ כנען, והנה עמוק וחזק הקנין יותר במה שהוא יוצר ועושה בידי ממה שהוא קונה בשוק דבר שמלאכתו נגמרת, ולכן מובן למה הוציא הכתוב ענין קנין בלשון עשיה, שאלו הנפשות שנלוו אל אברהם והוא קנאם היו מסורים ואדוקים לו מאד מפני שקנינם היה על ידי עשיה, שהיו כחומר בידי של אברהם והוא עשאם, אכן בדידן יש לעיין למה הוציא הכתוב ענין עשיה בלשון קנין, שהרי המכוון של מלכי צדק היה לשבח ה' שהוא עושה שמים וארץ, כמו שכתב רש"י, ואם כן למה לא אמר כן בפירוש, כמו שאמר דוד המלך בתהלים, שהביא רש"י דבריו, ולמה נקט לשון קונה אם כונתו לעשיה. ונראה שמלה זו באה להוציא מלבם של הכופרים ואומרים שהקב"ה ברא את עולמו, ומאז והלאה הולכת מעצמה ואינו משגיח על תהליכתה, ולכן אמר שהוא קונה שמים

וארץ, והוא מתנהג עמהם כבעלים ועיניו פקוחות עליהם, והוא מנהיגם בהשגחה פרטית, ולכן כשבא מלכי צדק לתת שבח והודאה על נצחוננו של אברהם הדגיש שהוא קונה שמים וארץ, וכל הנצחון היה על ידי השגחה פרטית.

[יד, כא-כד] **אם מחוט ועד שרוך נעל וגו'.** טובא יש לדקדק בפסוקים אלו, דהלא דין הוא דיוצאי מלחמה זכאים מן הדין בשלל מלחמה, והוא יצא למלחמה והציל כל רכוש סדום, ובדין ראוי לו שיקבל על כל פנים חלק מן השלל, ולמה לא ירצה לקבלו, וכי אם עשה איזו מלאכה אחרת בעד מלך סדום לא היה נוטל ממנו משכורת, ואם כן כאן שיצא למלחמה וסיכן את נפשו בודאי זכה מן הדין שיטול משלל מלחמה.

ויתר על כן יש לדקדק דאם מאיזה טעם שיהיה לא רצה לקבל שום הנאה ממלך סדום אע"פ שמגיע לו, אם כן למה הסכים שישלם לנעריו שהלכו אתו, והלא אם מלך סדום לא היה נותן להם כלום היה מוטל עליו לשלם להם, ואם כן הרבה הרויח אברהם במה שמלך סדום נתן לנעריו, ואמרינן בחולין (דף קלא.) ובגיטין (דף לה.) דהיכא דמשתרשיא ליה חשוב נהנה, יעו"ש, וגם לא שייך בזה דין פורע חובו של חבירו דאמר חנן הניח מעותיו על קרן הצבי, כדאיתא בכתובות (דף קז:), יעו"ש, שהרי אברם אמר לו לשלם לנעריו, ואם כן מאי שנא דמה שאכלו הנערים רצה לקבל ממלך סדום ולא חשש שיאמר אני העשרתי את אברם.

ונראה דהנה בהא דיוצאי מלחמה זוכים בשלל מלחמה חלוק בזה זכות הלוחמים מזכות האלוף שעל גביהם, הלוחמים זוכים במשכורת כפועלים רגילים, שיצאו והלכו וטרחו ולחמו ועל זה מגיע להם שכר, וכל שטרח ולחם יותר מגיע לו חלק גדול ממי שלא טרח ולחם כל כך, אולם זכות האלוף לקבל חלק השלל כשמנהיג ערכי המלחמה אינה תלויה כלל בטרחתו וכמה זמן השקיע בתפקידו, אלא כל זכותו היא מחמת התוצאה שהוא מסבב, דהיינו הנצחון, ולא איכפת לן כמה טרח וכמה זמן השקיע להגיע אל הנצחון, דאינן זכותו לפי טרחתו אלא לפי הצלחתו.

וזהו מה שאמר אברם למלך סדום, אתה רוצה לתת לי השלל מחמת שאני הצלחתי ונצחתי, לא כן הוא, בלעדי, מלה זו מצינו עוד פעם אחת בתורה בפרשת מקץ (מא, טו-טז) ויאמר פרעה אל יוסף וגו' ואני שמעתי עליך לאמר תשמע חלום לפתור אותו ויען יוסף את פרעה בלעדי אלקים יענה את שלום פרעה, וכתב רש"י וז"ל: בלעדי אין החכמה משלי אלא אלקים יענה וכו' עכ"ל, יעו"ש, וזהו נמי מה שאמר לו אברם למלך סדום, בלעדי הנצחון לא היה בדרך הטבע אלא בסייעתא דשמיא מיוחדת, מאלקים היה הדבר ולא מחכמתי, ואין מגיע לי שום דבר, ואם אתה תתן לי לא יהא זה אלא מתנה בעלמא ואין רצוני שתוכל לומר אני העשרתי את אברם, אכן מה שאכלו הנערים בודאי עליך לתת להם, שהם טרחו ולחמו, ומגיע להם שכר כפועלים, לא שנא אם הנצחון היה בחכמתי לא שנא אם מיד אלקים.

[טו, ב] **מה תתן לי ואנכי הולך עירי וגו'.** לפי סדר הפסוקים ברית בין הבתרים היתה אחר שאברם רדף אחר מלכי בבל והציל את לוט, ויש לדקדק דהא כבר הבטיחו ה' בריש הפרשה ואעשך לגוי גדול, ולמה ביקש ממנו בנים מאחר שהובטחו לו, ואם נאמר דאין מוקדם ומאוחר בתורה, וברית בין הבתרים קדם לביאתו לארץ כנען, אם כן למה אמר לו ה' ואעשך לגוי גדול, הלא כבר אמר לו וספור הכוכבים וגו' כה יהיה זרעך. והנה כתב רש"י לעיל (טו, א) וז"ל: אחר שנעשה לו נס זה שהרג את המלכים והיה

דואג ואומר שמא קבלתי שכר על כל צדקותי לכך אמר לו המקום אל תירא אברם אנכי מגן לך מן העונש שלא תענש על כל אותן הנפשות שהרגת, ומה שאתה דואג על קיבול שכרך, שכרך הרבה מאד עכ"ל, יעו"ש, ולפי זה יש לומר שאברם דאג שעל ידי מה שהרג את המלכים הפסיד הבטחת אעשך לגוי גדול שהיתה באה לו בשכר צדקתו, ולכן ביקש עוד הפעם לבנים, ואע"פ שה' כבר אמר לו שאינו צריך לדאוג על הפסד שכרו, אלא שכרך הרבה מאד, דאג אברם שעל אף שהיה לו הרבה שכר, אולי חסר לו מעט ממה שהיה מגיב לו מקודם, ואולי לא יזכה שוב להבטחת ואעשך לגוי גדול וילך ערירי, ולכן הבטיחו ה' מחדש.

[טו, ג] **והנה בן ביתי יורש אותי**, אמר אברהם שאם לא יהיו לו בנים אליעזר שהוא בן משק ביתו יירש אותו, ויש לעיין דהיאך היה אליעזר יורש אותו, והלא לוט בן אחיו ראוי ליורשו, וכמו שכתב רש"י לעיל (יג, ז) גבי הריב שהיה בין רועי מקנה אברהם ובין רועי מקנה לוט וז"ל: והם אומרים ניתנה הארץ לאברם ולו אין יורש ולוט יורשו וכו' עכ"ל, יעו"ש, וכן כתיב בפרשת דברים (ב, ט) אל תצר את מואב וכו' כי לבני לוט נתתי את ער ירושה, ובקדושין (דף יח.) ילפינן מפסוק זה דעכו"ם יורש את אביו, יעו"ש, ומשמע שם דהירושה היתה מאברהם, ואם כן למה לא היה לוט יורש נכסי אברהם אילו לא היו לו בנים.

וכנראה שספורנו הרגיש בקושיא זו ולכן כתב וז"ל: אע"פ שתתן לי זרע בסוף כאשר אמרת לזרעך אתן את הארץ הזאת מכל מקום ישאר הבן אחרי קטן ובלתי מוכן להנהיג ממון ויהיה בן ביתי המנהיג הוא היורש כמו שיקרה ברוב עכ"ל, יעו"ש. אולם עיין ברמב"ם פ"ו נחלות הל"ט וז"ל: העכו"ם יורש את אביו דבר תורה אבל שאר ירושותיהן מניחין אותו לפי מנהגם עכ"ל, יעו"ש, וכתב המגיד משנה דלא מצינו סדר ירושות אלא לישראל בלבד, יעו"ש, ולפי זה לא היה לוט יורש את אברהם, אלא לפי מנהגם באותה תקופה היה בן משק ביתו יורש מי שאין לו יורש, כמו שגילו חוקרי עולם העתיק שכן היה מנהג החיתי בימים ההם, שכן הוזכר בטבליות כתב יתדות, והא דילף דעכו"ם יורש את אביו הוא מהא דכתיב כי לבני לוט נתתי את ער ירושה, הרי שהמתנה שנתן ללוט עובר לבניו ובניו מדור לדור.

[טז, ה] **ותאמר שרי וגו' ישפוט ה' ביני וביניך**. כתב רש"י וז"ל: חמסי עליך חמס העשוי לי עליך אני מטיל העונש, כשהתפללת להקב"ה מה תתן לי ואנכי הולך ערירי לא התפללת אלא עליך והיה לך להתפלל על שנינו והייתי אני נפקדת עמד, ועוד דבריך אתה חומס ממני שאתה שומע בזיוני ושותק עכ"ל, יעו"ש.

והנה עיין בבבא קמא (דף צג.) אמר רב חנן המוסר דינו על חבירו הוא נענש תחלה שנאמר ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך וכתב ויבא אברהם לספוד את שרה ולבכותה והני מילי דאית ליה דינא בארעא, יעו"ש, וכן מבואר בברכות (דף נה.) ואמר רב יצחק שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם ואלו הן וכו' ומוסר דין על חבירו לשמים עכ"ל, יעו"ש, וכתבו התוס' בבבא קמא דאיכא דינא בארעא ובימי שרה היה בית דין של שם קיים, יעו"ש, וכדבריהם מוכח ממה שנענשה שרה.

ויש לדקדק דאיזה תביעה היתה שרה יכולה להביא כנגד אברהם בבית דינו של שם, ובשלמא לפי פירוש השני של רש"י שטענה שרה שהוא שומע בזיונה ושותק שפיר היתה יכולה לתבוע ממנו בבית דינו של שם שלא ישתוק עוד, אכן לפי פירוש ראשון שהביא

רש"י, שטענה שהוא התפלל על עצמו ולא עליה ולפיכך הוא נפקד ולא היא, איזו תביעה היתה לה בבית דין של מטה, והלא מה שעשוי עשוי, ואם הכונה שהיתה יכולה לתבוע שמכאן ולהבא יתפלל גם עליה, הלא לזה לא היתה צריכה למושכו לבית דין, ושפיר היתה יכולה לבקש ממנו בינה לבינו.

ואולי יש לומר דמה שאמרה הריני מטיל עונש עליך אין זה באופן אישי על שהיא עצמה הפסידה במה שעשה, אלא כונתה היתה על עתידות של כלל ישראל, שידעה שרה כמה כוחות ומעלות תוכל להשקיע בבנין כלל ישראל, ועכשיו על ידי שאברהם התפלל על עצמו ולא עליה, והוא נפקד דרך הגר ולא דרכה, נמצא שהאומה שה' הבטיח לאברהם בברית בין הבתרים תצא מהגר ולא משרה, והרי תהא מדרגת האומה נמוכה הרבה יותר מאילו תצא ממנה, ועל זה אמרה הריני מטיל העונש עליך ישפוט ה' ביני וביניך אם צורה זו שפעל בתפילתו מעולה לכלל ישראל, שהרי לא תצא כנסת ישראל מן הגר בצורה שהיתה ביכולתה להשפיע עליה, ותביעה זו היתה יכולה להביא לפני בית דינו של שם שידונו ויפסקו שלא יצא כלל ישראל מזרע הגר, וענה לה אברהם הנה שפחתך וגו', שלא הוחלפה בהגר, ועיימש"נ בפרשת תולדות (כה, כו).

[טז, ז-ט] **ויאמר הגר שפחת שרי וגו'.** כתב רש"י וז"ל: **ויאמר לה מלאך ה' וגו' על כל אמירה היה שלוח לה מלאך אחר לכך נאמר מלאך בכל אמירה ואמירה עכ"ל, יעו"ש, אכן עיין מה שכתב עוד רש"י וז"ל: אי מזה באת מהיכן באת, יודע היה אלא ליתן לה פתח ליכנס עמה בדברים וכו' עכ"ל, יעו"ש, והוא כעין מה שכתב רש"י בפרשת בראשית (ג, ט) וז"ל: ויאמר לו איכה, יודע היה היכן הוא אלא ליכנס עמו בדברים שלא יהא נבהל עכ"ל, יעו"ש, וקשה טובא דלמה היה צריך מלאך מיוחד לדבר קטן כזה ליכנס עמה בדברים, והלא המלאך שבא לצוות לה לחזור היה יכול מתחלה ליכנס עמה בדברים. והנה לעיל כתיב (טז, ד-ו) ויבא אל הגר ותהר ותרא כי הרתה ותקל גבירתה בעיניה ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך אנכי נתתי שפחתי בחיקך וגו' ויאמר אברם הנה שפחתך בידך עשי לה הטוב בעיניך ותענה שרי ותברח מפניה, וכתב רש"י שני פירושים במה שאמרה שרי חמסי עליך, בפירוש הראשון כתב חמס העשוי לי עליך אני מטיל העונש כשהתפללת להקב"ה מה תתן לי ואנכי הולך עירי לא התפללת אלא עליך והיה לך להתפלל על שנינו והייתי אני נפקדת עמך, יעו"ש, וקשה דאם זו היתה טענתה מה ענה אברהם הנה שפחתך עשי לה הטוב בעיניך, ומה ענין זה לטענת שרה שלא התפלל בעדה. והנה עיין באור החיים שדן באריכות על דינה של הגר לאחר שבא עליה אברהם, אם היתה עדיין שפחה או משוחררת, יעו"ש, ולפי זה נראה לבאר ענין ותרא כי הרתה ותקל גבירתה בעיניה, וכתב רש"י וז"ל: אמרה שרי זו אין סתרה כגלויה מראה עצמה כאילו היא צדקת ואינה צדקת, שלא זכתה להריון כל השנים, ואני נתעברתי מביאה ראשונה עכ"ל, יעו"ש, ונראה שהגר חשבה שהואיל ונתעברה מביאה ראשונה, שדבר זה למעלה מדרך הטבע, בודאי עתיד לצאת ממנו גדולות, ואם כן לא יתכן שעדיין היא שפחה, ובאמת נשתחררה על ידי לקיחתה לאברהם ונעשית גבירה, ואם כן אין עליה להתנהג כשפחה כלפי שרה.**

וגם שרה חששה שצדקה בזה, ולכן התרעמה על אברהם ואמרה חמסי עליך, שבזה שהוא התפלל רק על עצמו גרם לה שתצא הגדולה מהגר ולא ממנה, וענה לה אברהם הנה שפחתך בידך, לא כמו שהגר חושבת שנשתחררה, אלא עדיין שפחה גמורה היא, ומה שנתעברה מביאה ראשונה לאו היינו משום שממנה תצא הגדולה אלא מטעם אחר,

וקיבלה ממנו שרה תשובתו ותענייה להגר, כלומר שהיתה משעבדת בה, כמו שכתב רש"י. אבל הגר עדיין עמדה בדידה שהיא משוחררת, ולכן ברחה משרה, וכשמצאה המלאך אמר לה הגר שפחת שרי אי מזה באת ואנה תלכי, ואמר לה להדיא שתדע מקומה שהיא שפחת שרי, ואברהם צודק ולא היא, והודעה זו היתה שליחות חשובה, ולכן שולח לה מלאך בפני עצמו אף על דיבור זה, ואין הכי נמי שמה שנכנס עמה בדברים אחר כך לא היה לזה צורך למלאך מיוחד, אבל ההודעה שעדיין שפחה היא ולא משוחררת דרשה שליחות מיוחדת כמו שאר כל האמירות, ועיימשי"ה להלן (ל, ה).

[ז, א] **התהלך לפני והיה תמים.** כתב רש"י וז"ל: התהלך לפני כתרגומו פלח קדמי הדבק בעבודתי, והיה תמים, אף זה צווי אחר צווי, היה שלם בכל נסיונותי עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק מה ראה הקב"ה לזרז את אברהם ולצוותו שיהא שלם בנסיונותיו, והלא כבר היה אברהם זקן באותה שעה, וכבר עברו כמה מן העשרה נסיונות שנסה אותו אלקים, ועמד בכלם אע"פ שלא זרזו ה' לעמוד בהם.

ואולי יש לבאר הענין עפ"ימשי"נ בפרשת בהר על הא דכתיב (כה, כ-כא) וכי תאמרו מה נאכל וגו' וצויתי את ברכתי, יעו"ש, דאע"ג דיש בזה חסרון בטחון, ומן הנכון שלא לאמר מה נאכל אלא לקיים מצות הבורא בתום לב ובטחון, מכל מקום נסיון שנת השביעית גדולה מאד, שהרי יותר קל לאדם לקפוץ לתוך האש לקדש שם שמים ברגע של התלהבות בהמצוה של קידוש שם שמים מלשבת יום אחר יום וחודש אחר חודש בשדה ריקן ולסמוך על ה' שישלח לו פרנסתו בלי זריעת שדהו, והתורה הכירה בקושי הנסיון, ולכן נתן ה' ברכה מיוחדת לבני אדם אלו שאין בטחונם שלם בלבם.

והנה באמת אברהם עבר כמה וכמה נסיונות מלבד העשרה נסיונות, שהרי כתב רש"י וז"ל: בפרשת וארא (ב, ט) חבל על דאבדין ולא משתכחין וכו' כשבקש אברהם לקבור את שרה לא מצא קרקע עד שקנה בדמים מרובים וכן ביצחק וכו' ולא הרהרו אחר מדותי וכו' עכ"ל, יעו"ש, הרי שקבורת שרה היתה נסיון לו, ומכל מקום לא מנאו רש"י באבות (ה, ג) בין העשרה נסיונות, יעו"ש, אלא שהנסיונות היו סדר מיוחד של עשרה דרגות להעלות אברהם למדרגתו הנשגבה, אבל בודאי היו לו נמי כמה נסיונות אחרים, ועיימשי"נ בפרשת חיי שרה (כג, ד).

ונראה דהרבה נתנסה אברהם כשנתגדל ישמעאל לפניו, ואע"פ שלא נמנה נסיון זה בין העשרה נסיונות, דהנה לעת עתה לא ידע אברהם שיוולד לו יצחק, ולא היה לו אלא ישמעאל בלבד, ואם כן לפי דעתו מה שאמר לו הקב"ה (טו, ד) אשר יצא ממעיך הוא יירשך היה מתקיים בבנו ישמעאל, והרי באותו מעמד כבר היה ישמעאל בן שלש עשרה שנה, והיה פרא אדם ורשע, ואברהם היה רואה מידי יום ביומו שנה אחר שנה מתנהג בדרכו הרע, וחלש לבו בקרבו היאך יצא העתידות הגדולה של כלל ישראל מן אדם זה.

ונסיון זה היה קשה יותר מצד אחד משאר הנסיונות שעמד בהם בעשית איזה מעשה, כגון לך לך שעקר עצמו והלך למרחוק, וכן העקידה, שהרי כאן היה נסיון תמידי בראותו ישמעאל מתגדל לפניו, ולכן זרזו הקב"ה שיהא שלם בנסיונותיו, ואמר לו אני אל שדי, וכמו שכתב רש"י יש די באלהותי לכל בריה, ולפיכך התהלך לפני ואהיה לך לאלוה ולפטרונו, יעו"ש, ונתן לו האמצעי להתחזק בזה, כמו שכתב רש"י צווי אחר צווי, ולא כתב שיש כאן שני צוויים אלא צווי אחר צווי, שהראשון הוא בסיס ויסוד להשני, מתחלה נתן לו מצות דביקות, ועל ידי שנתדבק להקב"ה בעבודה יבא לידי כך שיוכל להתגבר על עצמו להיות שלם בנסיונותיו, דעל ידי דביקות יגיע לשלימות הבטחון.

והנה עוד כתב רש"י בסוף הדיבור וז"ל: דבר אחר והיה תמים עכשיו את חסר חמשה אברים שתי עינים, שתי אזנים, וראש הגויה, אוסיף לך אות על שמך ויהיו מנין אותיותך רמ"ח כמנין אבריך עכ"ל, יעו"ש, ויש לומר דזה קדם למצות מילה, דכל זמן שלא השתלט על כל אבריו לא היה שייך לתת לו מצות מילה לשים קדושה באות ברית קודש, ואולי לפי זה מתבאר הא דמצינו בברכות (דף יג.) דכל האומר אברם עובר בעשה או בלא תעשה אבל האומר שרי אינו עובר בכלום, יעו"ש, ואולי היינו טעמא מפני שהשם אברם מורה על חסרונו שלא היה שליט בכל אבריו, מה שאין כן שרי.

[יז, ג-ט] **וידבר אתו וגו' ויאמר אלקים וגו'.** יש לעיין למה חילק הכתוב נבואה זו לשנים, ולמה נאמר חלק ראשון בלשון וידבר וחלק שני בלשון ויאמר. והנה בכל מקום דכתיב וידבר ה' אל משה תירגם אונקלוס ומליל ה' עם משה, והיכא דכתיב ויאמר ה' אל משה תירגם ואמר ה' למשה, ואע"ג דבשניהם כתיב אל משה, לענין וידבר מלה זו מתפרשת כמו את, דהיינו עם, ולענין ויאמר מתפרשת כפשוטה, דהיינו אל, ומבואר שלכאורה אונקלוס לא למד כדברי רש"י בפרשת בהעלותך (יב, א) דההבדל בין וידבר לבין ויאמר הוא דוידבר יותר קשה, יעו"ש, ועיימש"נ שם דדברי רש"י אינם סותרים לדרך התרגום, ואונקלוס למד דוידבר הוא כמו שיחה עם זה שאליו מדבר, ויש לו לשאול שאלות כדי להבין יותר וכדומה, ומשום הכי תירגמו ומליל עם משה, שהיה הדיבור כמו שיחה כביכול עם משה, אבל ויאמר הוא לשון הודעה, ואין לזה שאומר אליו אלא לשמוע ולעשות, ואין לו לשאול או לענות שלא יכנס לתוך הדברים, ולא שייך בזה לשון עם אלא לשון אל, ואע"ג דבלשון הקודש אל יכול להתפרש בתרי אנפי, אונקלוס תירגם כל אחד כפי מקומו.

היוצא מדברי אונקלוס דנבואה שנאמרה בלשון וידבר יותר נשגבה מנבואה שנאמרה בלשון ויאמר, כשהקב"ה מדבר אל הנביא הרי הנביא משתתף בהנבואה, אבל כשהקב"ה אומר אל הנביא אין הנביא משתתף בהנבואה אלא עומד ומקבל אותה. ובנבואות של אברהם אבינו בכל ספר בראשית, וכן בהנבואות לכל האבות, לא מצינו לשון וידבר ה' אליהם, אלא שאר לשונות, דהאבות לא זכו למדרגה נשגבה זו, ולא מצינו אלא שתי פעמים שדיבר להאבות בלשון הוה בשעה שה' מדבר אליו, ועוד מצינו לפעמים כתוב כאשר דיבר אליו ה' בלשון עבר על מה שכבר קרה, אבל בסיפור עצם העובדא לא מצינו לשון וידבר ה' אל אברהם אלא שתי פעמים, וצריך עיון מהי הנפקא מינה, אבל על כל פנים כן הוא, דבעצם העובדא בכל מקום כתיב ויאמר ה' אל אברהם, מלבד קרא דידן, ולעיל בברית בין הבתרים (טו, א) אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה וגו', וגם שם תרגם אונקלוס הוה פתגמא דה' עם אברם, יעו"ש, בשתי מקומות אלו זכה אברהם לנבואה נשגבה שעל ידי דיבור, כאילו ה' שוחח כביכול עם הנביא, ושאר האבות והצדיקים לא זכו לכך חוץ מנח בצאתו מן התיבה, ועיימש"נ שם (ט, טו), אכן בספרי נביאים וכתובים מצינו כמה פעמים וידבר ה' אל הנביא או ויהי דבר ה', אבל האבות לא זכו לכך חוץ מאברהם בברית בין הבתרים ובדין, כנ"ל. ובביאור הדברים נראה דבברית בין הבתרים ובקרא דידן כרת ה' ברית עם אברם, וברית כרותה משני הצדדים, ולכן דיבר אליו, דהיינו שדיבר עמו לפי תרגום אונקלוס, ובקרא דידן מפורש כן, דלא כתיב וידבר אליו אלקים, כמו בכל מקום, אלא וידבר אתו אלקים, דהיינו עמו.

ומשום הכי הפסיק באמצע הדברים וכתב ויאמר אלקים אל אברהם, והנבואה באמת

נמשכת בלי הפסק, ולפי דברינו מובן היטב, דענין תחלת הדברים היה כריתת הברית, ואחר כך מזהירו על שמירת הברית, ולכן תחלת הנבואה היתה בדיבור, ששני הצדדים נכנסו לברית, כמשי"נ, אבל האזהרה על שמירת הברית מאחר שכבר נכרת הברית לא היתה צריכה להיות משני הצדדים, ולכן הנבואה נמשכת בלשון אמירה, והיינו דבהמשך הנבואה ירד ממדרגת נבואה נשגבה של וידבר למדרגת נבואה יותר נמוכה של ויאמר שהיה רגיל בה, שהרי בעצם לא היה אברהם ראוי לנבואה כזו, ורק דבכריתות הבריתות היסודיות של עם ישראל נתעלה לפי שעה למדרגת וידבר כדי שתהיו הבריתות כרותות משני הצדדים, ואחר כך חזר למקומו בנבואה, כמשי"נ.

אבל לא כן משה רבינו, הוא היה אב לנביאים, פה אל פה מדבר בו, כדכתיב בפרשת בעלותך (יב, ז), וגם שם תירגם אונקלוס ממלל עם ממלל מללנא עמה, יעו"ש, והקב"ה מסר לו המצות והצווים על פי רוב בנבואה שעל ידי וידבר, ועיימש"נ בפרשת שמיני (י, ח).

[יז, ה] ולא יקרא עוד את שמך אברם וגו'. עיימש"נ בזה בפרשת יתרו (יח, א).

פרשת וירא

[יח, א] **והוא יושב פתח האהל**. כתב רש"י וז"ל: יושב כתיב ביקש לעמוד אמר לו הקב"ה שב ואני אעמוד ואתה סימן לבניך שעתיד אני להתיצב בעדת הדיינים והן יושבין שנאמר (תהלים פב, א) אלקים נצב בעדת אל עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק מה ענין ישיבת אברהם כאן לענין ישיבת הדיינים בבית דין, ובאיזה ענין היה סימן לבניו העתידים. ונראה דהנה יש להתבונן במקום שהאחד עומד והאחד יושב מיהו העיקר ומיהו הטפל, והנכון הוא דלפעמים הוא כך ולפעמים כך, דהיכא דעומד לפניו, כתלמיד העומד לפני רבו באימה ורתת, הרי היושב הוא העיקר, והיכא שהוא עומד על גביו, כענין גדול עומד על גביו ועוקב אחרי מעשיו הרי העומד הוא העיקר, והכל לפי המצב, והנה כאן שאמר לו הקב"ה שב ואני אעמוד למה היה צריך כביכול לעמוד, ולמה לא אמר לו שב ותו לא, אלא דהא מילתא בודאי אי אפשר להיות שבשר ודם ישב יחד עם הקב"ה כביכול כשני חברים, אלא ודאי צריך להיות ביחס של יראה וכבוד, והדרך הפשוט הוא שהקב"ה יושב על כסאו ואברהם עומד לפניו, אבל מפני שהיה חולה לא רצה הקב"ה שיעמוד, וגם אי אפשר שישבו יחדיו, ולכן הוצרך לחדש יחס חדש בין בשר ודם להקב"ה של גדול עומד על גביו, ויחס זה שנתחדש כאן הוא היחס שבו יבא הקב"ה בעדת הדיינים לעתיד לבא.

[יח, א] **והוא יושב פתח האהל כחום היום**. כתב רש"י וז"ל: כחום היום הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה שלא להטריחו באורחים ולפי שראהו שמצטער שלא היו אורחים באים הביא המלאכים עליו בדמות אנשים עכ"ל, יעו"ש, ועיימש"נ להלן (יט, כב).

[יח, א-ב] **וירא אליו ה' באלוני ממרא וגו'**. כתב הרמב"ן וז"ל: ובספר מורה נבוכים (ב, מב) נאמר כי הפרשה כלל ופרט אמר הכתוב תחלה כי נראה אליו השם במראות הנבואה ואיך היתה המראה הזאת, כי נשא עיניו במראה והנה שלשה אנשים נצבים עליו ויאמר אם נא מצאתי חן בעיניך זה סיפור מה שאמר במראה הנבואה לאחד מהם הגדול שבהם ואם במראה לא נראו אליו אלא אנשים אוכלים בשר איך אמר וירא אליו ה' כי הנה לא נראה לו השם לא במראה ולא במחשבה וככה לא תמצא בכל הנבואות וכו' עכ"ל, יעו"ש. ולמד הרמב"ם דוירא אליו היינו שהיה לו מראה נבואה, וכל המשך הפרשה מספר על המראה שראה, והרמב"ם ס"ל דאין אדם רואה מלאך בהקיץ, ואם הוא רואה מלאך הרי זה רק במראה נבואה, ועיין מה שכתב בספר המורה שם, ולפיכך כל הפגישה עם המלאכים היתה בנבואתו, ועיין נמי בספר המורה שם שכתב שכשהכתוב מגיד מראה הנביא, המראה נמשכת והולכת עד שניכר בכתובים שנגמרה, יעו"ש, ולפי זה המלאכים הלכו להם בעצם אותה המראה, ואברהם השתדל להציל את סדום, ואחר כך כתיב (יח, לג) וילך ה' וגו' ואברהם שב למקומו, יעו"ש, ועיין מה שכתב רש"י שם, אכן להרמב"ם יש לומר דשב למקומו היינו שנגמרה הנבואה, וכל מה שאירע אחר כך לא היה מנבואתו. והרמב"ן הקשה על דברי הרמב"ם וז"ל: והנה לדבריו לא לשה שרה עוגות ולא עשה אברהם בן בקר, וגם לא צחקה שרה רק הכל במראה ואם כן בא החלום הזה ברוב ענין כחלומות שקר כי מה תועלת להראות לו כל זה וכו' והנה לפי דעתו יצטרך לומר כן בענין לוט כי לא באו המלאכים אל ביתו לא אפה להם מצות ויאכלו אלא הכל היה מראה, ואם יעלה את לוט למעלת מראה הנבואה, איך יהיו אנשי סדום הרעים והחטאים נביאים וכו' וכל הפרשה כולה מראה וישאר לוט בסדום וכו' עכ"ל, יעו"ש.

אכן נראה ליישב הכתובים לפי דעת הרמב"ם על פי מה שכתב בספר המורה ח"א פמ"ט על הא דכתיב בפרשת בראשית (ג, כד) ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים, וכתב הרמב"ם דהלהט והחרב היה מלאך שהיה שומר על הדרך, והיה משתיל תמונת להט וחרב בראש כל הרוצה ללכת שם, ומפחד ונפנה מן הדרך, ובאמת לא היו שם להט וחרב, רק מלאך שאין לו גופניות כלל, יעו"ש, והמלאך היה מעלה צורות אלו בעיני כל אדם, ואולי אפילו בעיני חיות, ומבואר דאם אדם נפגש עם מלאך, ורואה הצורות שהמלאך מראה לו, אין זה בגדר נבואה, ולא הוי נבואה אלא כשרואה ויודע שהוא רואה מלאך, זה לא שייך אלא במחזה, וכיון שאברהם ושרה ראו השלשה מלאכים, והבינו שהם מלאכים, דשלשה ערבים מבשרים שיהיו להם בן כעת מועד אין בדבריהם שום ממש, והבינו אברהם ושרה שהשלשה אנשים הם מלאכים, והרי זה להם מראה נבואה.

ולפי זה נתיישבו קושיות הרמב"ן, דלוט ואנשי סדום ראו המלאכים אבל לא הבינו שהם מלאכים, אכן רק לוט, כשאמרו לו משחיתים אנחנו את המקום, הבינו שהם מלאכים, אבל אנשי סדום מעולם לא ידעו.

והנה כשנביא חולם בלילה, ורואה נביא אחר בחלום, אין אותו נביא באמת בתוך חלום, דאין שני בני אדם משתתפים בחלום אחד, ועל כרחך אותו נביא אינו אלא בדמיון נבואתו, אולם נראה דבזה חלוק מראה מחלום, שבחלום אין הנביא בהקיץ כלל, אבל במראה הנביא בהקיץ אלא שנכנס למציאות אחרת, ושפיר שייך שגם נביא אחר יכנס למציאות אחרת זו, וכאן שאברהם נתנבא במראה, גם שרה שראתה המלאכים נתנבאה במראה, ונכנסה אל אותה מציאות אחרת שבה עמד אברהם, ובתוך המחזה לשה עוגות וצחקה, וזה עשתה שלא כהוגן, אכן גם כשהנביא במחזה יש לו בחירה מה לומר ומה לעשות, והכל כפי מדרגתו בהקיץ.

[**יה, ב**] **וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו.** כתב רש"י וז"ל: אחד לבשר את

שרה ואחד להפוך את סדום ואחד לרפאות את אברהם שאין מלאך אחד עושה שתי שליחות וכו' ורפאל שרפא את אברהם הלך משם להציל את לוט וכו' עכ"ל, יעו"ש, וכתב בשפתי חכמים וז"ל: ויש ספרים שגורסין ושליחות של רפואה והצלה אחת היא, דקשה לרש"י אם כן למה הביא שלשה מלאכים הא בשנים סגי, שאותן שנים שרפאו את אברהם ובשרו את שרה הם ילכו אל סדום, ואחד יהפוך את סדום ואחד יציל את לוט לכן פירש הצלה ורפואה אחת היא, אבל בשורה והצלה שני דברים הם עכ"ל, יעו"ש.

ובאמת אף אם אין גורסים כן בדברי רש"י עדיין יש לפרש דבריו על דרך זה, אלא דיש להקשות מהא דכתיב לעיל גבי שרה והגר (טז, ט) ויאמר לה מלאך ה', וכתב שם רש"י וז"ל: על כל אמירה היה שלוח לה מלאך אחר לכך נאמר מלאך בכל אמירה ואמירה עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה כי היכי דרפואה והצלה חד ענין נינהו, כן נמי היו האמירות שם מחד ענין, ולמה הוצרך לזה מלאך על כל אמירה ואמירה.

ונראה דשני ענינים נפרדים הם, דהא מילתא דאין מלאך אחד עושה שתי שליחות היינו דכל מציאות של מלאך מיוסדת על תפקיד אחד בלבד, דמלאך שכחו הוא להשחית אינו יכול לצאת בשליחות של רפואה, שאין זה מהותו ותפקידו, ומכל מקום ראוי הוא לשליחות של הצלה, אבל מלאך היוצא למסור דבר ה' הרי כדאי הוא שיתמלא כל מציאותו בקדושת הדיבור שהוא נושא, וירכז כל כוחותיו למסירת דבריו יתברך, ולכן אין כדאי שימסור שתי אמירות למלאך אחד, ולכן שלח מלאך על כל אמירה ואמירה, אבל

מלאך שנשתלח לעשות מעשה, כגון רפואה או הצלה, בודאי יכול להשתלח לשניהן אם שייכין לתפקידו.

[יח, ב] וירא והנה שלשה אנשים וגו' וירא וירץ לקראתם. כתב רש"י וז"ל: מהו וירא וירא שתי פעמים הראשון כמשמעו והשני לשון הבנה, נסתכל שהיו נצבים במקום אחד, והבין שלא היו רוצים להטריחו, וקדם הוא ורץ לקראתם עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק למה באמת עשו כן המלאכים שעמדו למרחוק עד שאברהם רץ לקראתם, והלא ידעו שאברהם מתייסר ביסוריו ביום שלישי למילתו, ואין הכי נמי שהקב"ה שלחם אליו מפני שנצטער על זה שאין לו אורחים להכניס לביתו, מכל מקום היה להם לעשות כל מה דאפשר להקל עולו מעליו, והיה להם לבא מיד עד פתח הבית כדי למנוע מאברהם שירוץ לקראתם, והנה בדפוסים שונים ברש"י מצאנו הוספה בזה הלשון, ואע"פ שיודעים היו שיצא לקראתם עמדו במקומם לכבודו להודיעו שלא רצו להטריחו עכ"ל, יעו"ש, וגם זה צריך עיון הלא כן הטריחוהו במה שהודיעוהו שלא רצו להטריחו.

ונראה שנימוסי האורחים בימים ההם היו שהאורח היה מראה עצמו שאינו רוצה להטריח בעל הבית ובעל הבית היה יוצא לקראתו להראות לו שברצונו לארחו, ונמצא דיציאת הבעל הבית לקראת האורח היתה חלק מן החסד שעשה עמו והתחלת קיום מצות הכנסת אורחים, ובודאי אילו בא האורח עד לביתו והיה מכניסו ומאכילו בודאי היה בזה הכנסת אורחים מעליא, אולם לפי נימוסי הימים ההם היה חסר מעט בשלימותה, וכשהקב"ה שלח לאברהם מלאכים כדי שיוכל לקיים מצות הכנסת אורחים נשארו נצבים מרחוק כדי שיוכל אברהם לקיים המצוה בשלימותה.

[יח, ב] והנה שלשה אנשים נצבים עליו. כתב רש"י וז"ל: אחד לבשר את שרה עכ"ל, יעו"ש, ולא באו לבשר לאברהם שהרי ה' כבר בישר לו בסוף פרשת לך לך כל הענין, אלא שצריך עיון למה לא הגיד לה אברהם, והרמב"ן (יח, טז) בסוף הדיבור כתב שני טעמים, האחד שלא יעשה ה' דבר עד שיגלה לנביאיו, השני שאברהם היה טרוד במילה, ועל פירוש השני קשה דלמה הוצרך לשלוח מלאכים בשביל כך, ולמה לא אמר לאברהם שיגלה לה, ולתירוץ הראשון לכאורה צריך עיון הלא כבר גילה לאברהם, ולמה היה צורך גם לגלות לשרה, ועוד למה לא היה מספיק לזה שאברהם יגלה לשרה ונמצא הדבר גלוי לעבדיו הנביאים, ועוד צריך עיון דלמה לא מצינו ענין בשורה ברבקה ורחל שהיו עקרות, ולא שלח ה' מלאכים לא ליצחק ולא ליעקב ולא להאמהות.

ונראה דהרי באמת כבר הבטיחו ה' שלא יספר זרעו מרוב, אלא דכמו דלידת יצחק היתה ההתחלה של כלל ישראל, דעד כאן היה אברהם יחיד ועכשיו נעשה אומה, ודבר כזה לעולם קדמה לה נבואה, וכמו בנבואה של ברית בין הבתרים, שקודם התחלת כלל ישראל קבל אברהם נבואה על כל מה שעתיד לבוא על כלל ישראל, והנבואה עצמה היתה ההתחלה, ולכן באה לידת יצחק על ידי בשורה, ולכן הוצרך בשורה בין לאברהם בין לשרה, שהרי ההתחלה היתה מכח שניהם, אולם ברבקה ורחל לא היתה אלא עצירה בלבד, ולזה הועילה תפילה ולא הוצרך לכך שום בשורה.

ואולי אפשר לבאר לפי זה מה שאמרה שרה לאחר שנולד יצחק (כא, ו) כל השומע יצחק לי, ייעו"ש, דהנה בסוף לך לך אמר ה' לאברהם שיקרא שם בנו יצחק, אבל לא מצינו שיצחק ראה בנבואה לקרא שם בנו יעקב, ואע"פ שעשה הכל ברוח הקודש, מכל מקום לא היה על פי צווי המקום המפורשת בנבואה, והיינו משום דיצחק היה חלק מעצם התחלת

האומה, והיה מן הצורך שיהא נקבע בשמחה של בטחון בה', ואברהם קיים את זה מיד, והיינו דכתיב (יז, יז) ויצחק, יעו"ש, אבל שרה צחקה בדרך לגלוג, ורק לאחר שנולד קיימה ענין יצחק הנצרך להתחלת האומה.

[יח, א-ג] ויאמר אדוני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך. כתב רש"י ויאמר אדני אם נא וגו' לגדול שבהם אמר וקראם כולם אדונים וכו' ובלשון זה הוא חול דבר אחר קודש הוא היה אומר להקב"ה להמתין לו עד שירוץ ויכניס את האורחים וכו' עכ"ל, יעו"ש, ולדברי רש"י בלשון ראשון חשב אברהם שהם ערביים, ומתי נודע לו שהם מלאכים, ולכאורה צריך לומר דכשאמר שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך, רק אז הבין שאינם אורחים פשוטים, אבל קודם לכן לא, אכן הרמב"ם במורה נבוכים ח"ב פמ"ב הביא ראיה מפסוק זה דשם אדנות שייך גם על מלאכים, ולדבריו ידע אברהם מתחלה שהם מלאכים, ואם כן למה האכילם, ולמה רחץ את רגליהם. ויש לפרש עפימש"נ להלן בפרשה (יט, כב) דמלאכים אלו נתגשמו קצת כדי שיוכל לקיים מצות הכנסת אורחים, ואם כן יש לומר גם לפי הרמב"ם דאברהם ידע שה' שלח לו האנשים כדי שיוכל לקיים הכנסת אורחים, וגם הכיר בהם שהם מלאכים, והבין שנתגשמו קצת, ועליו להאכילם ככל אורחים.

[יח, ג] ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך וגו'. כתב רש"י וז"ל: ויאמר אדני וגו' לגדול שבהם אמר וקראם כולם אדונים ולגדול אמר אל נא תעבור וכיון שלא יעבור הוא יעמדו חביריו עמו וכו' עכ"ל, יעו"ש, והנה להלן כשבאו המלאכים ללוט כתיב (יט, ב) ויאמר הנה נא אדני סורו נא אל בית עבדכם ולינו ורחצו רגליכם והשכמתם והלכתם וגו', יעו"ש, נמצא שלוט דיבר לכולם בבת אחת, וכן מוכח כל הכתוב שם, ויש לדקדק למה דיבר אברהם לגדול שבהם, ולוט דיבר לכולם.

והנה כתב שם רש"י וז"ל: סורו נא, עקמו הדרך לביתי דרך עקלתון שלא יכירו שאתם נכנסים שם, לכך נאמר סורו עכ"ל, יעו"ש, והיה לוט מזהיר אותם להשמר מעיני אנשי סדום, ואם כן הנכון הוא שידבר לכולם, אבל אברהם לא כוון אלא להזמנת אורחים בלבד, ואם כן מדרכי הכבוד הוא להזמין את הגדול שבהם וממילא יבואו אתו גם האחרים. עוד יש לומר על פי מה שכתב רש"י (יח, ב) וז"ל: והנה שלשה אנשים, אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם וכו' ורפאל שרפא את אברהם הלך משם להציל את לוט עכ"ל, יעו"ש, ונמצא שלא הלכו לסדום אלא שני מלאכים, וכן כתב רש"י להלן (יט, כב) שהאחד הופך ואחד מציל, יעו"ש, ועיין בשפתי חכמים שהקשה מנא ידע איזה מהם הגדול, ותירץ שדרך הגדול ללכת באמצע והאחרים לימינו ושמאלו, יעו"ש, ואם כן כשבאו ללוט הרי לא היו אלא שנים ולא ידע איזהו הגדול, ואע"פ שהחשוב בצד שמאל והשני לימינו, שמא לא ירד לוט לענין זה, ועוד דאין אדם חשוב רשאי לצאת לדרך בלא שני אנשים (כמו שכתב כב, ג), ולכן חשב שלא היה ביניהם אדם חשוב, ולכן דיבר לשניהם בבת אחת בלשון רבים.

[יח, ד] יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם. כתב רש"י וז"ל: כסבור שהם ערביים שמשתחווים לאבק רגליהם והקפיד שלא להכניס עבודה זרה לביתו, אבל לוט שלא הקפיד הקדים לינה לרחיצה, שנאמר ולינו ורחצו רגליכם עכ"ל, יעו"ש, ועיין מה שכתב רש"י להלן שם (יט, ב) וז"ל: ולינו ורחצו רגליכם, וכי דרכן של בני אדם ללון תחלה ואחר כך

לרחוץ, ועוד שהרי אברהם אמר להם תחלה רחצו רגליכם, אלא כך אמר לוט אם כשיבואו אנשי סדום ויראו שכבר רחצו רגליהם יעלילו עלי ויאמרו כבר עברו שני ימים או שלשה שבאו לביתך וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדברי רש"י שאין דרכן של בני אדם ללון ואחר כך לרחוץ רגליהם, אלא מתחלה רוחצים רגליהם מאבק הדרך ואחר כך נכנסים לבית, ואם כן מנא ידעינן שאברהם סבור שמשתחווים לאבק רגליהם, והלא ביקש מהם רק שיעשו כדרך בני אדם.

ונראה דאע"פ שדרכן של בני אדם לרחוץ רגליהם לפני כניסתם לבית, אברהם המכניס אורחים הגדול היה מבקש מהם שיכנסו מיד לביתו, ולא היה מניח לבני אדם רעבים צמאים ועייפים להתעכב אפילו רגע לרחיצת רגליהם אי לאו שהיה סבור שיש חשש עבודה זרה באבק רגליהם, אבל לוט לא הקפיד על כך, ולכן כשהיה מתירא שיעלילו עליו אנשי סדום הכניס את האנשים לביתו בלי רחיצת רגלים.

[יח, ט] ויאמרו אליו איה שרה אשתך וגו'. מלת אליו נקוד על האל"ף יו"ד ווא"ו, ורק אות למ"ד אינה בניקוד, וכתב רש"י וז"ל: ויאמרו אליו נקוד על אי"ו שבאליו ותניא רבי שמעון בן אלעזר אומר כל מקום שהכתב רבה על הנקודה אתה דורש הכתב וכו' וכאן הנקודה רבה על הכתב ואתה דורש הנקודה שאף לשרה שאלו אינו אברהם, למדנו שישאל אדם באכסניא שלו לאיש על האשה ולאשה על האיש וכו' עכ"ל, יעו"ש.

ויש להקשות דלמה הוצרך לניקוד על אותיות אי"ו, ולמה לא סגי בניקוד על הלמ"ד בלבד, וישארו אותיות אי"ו בלי ניקוד, והכתב רבה על הנקודה ואתה דורש את הכתב שהוא אינו, והרי אתה לומד שאף לשרה שאלו אינו אברהם, ולמה לך שלש נקודות אם סגי בנקוד אחת.

ונראה ליישב על פי מה שכתב רש"י במנחות (דף פז:): דכל ניקוד שבתורה מיעוטא, יעו"ש, ועיימש"י בפרשת וישלח (לג, ד), והנה עיקר המכוון של מלת אינו הוא לברר היכן הוא, אבל הכא לא אמרו אינו בעיקר המכוון, שהרי ידעו היכן הוא, אלא אמרו אינו לכבד את האכסניא, או לחבבה על בעלה לפירוש השני שהביא, והרי זה מיעוט מן המכוון העיקר, ולכן נקוד על אותיות אי"ו להורידם מן המכוון העיקר, ואילו היה נקוד על הלמ"ד בלבד היה הלמ"ד נקודה ומלת אינו הכתב, והיינו דורשים הכתב, דהיינו המכוון העיקר, והיינו אומרים שלא ידעו היכן אברהם, והיו שואלים אינו לברר את מקומו, לכן נקוד על אי"ו להורות ששאלו משום כבוד אכסניא.

[יח, י-יד] למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן. כתב רש"י וז"ל: כעת חיה, כעת הזאת שתהא חיה לכם כולכם שלמים וקיימים עכ"ל, יעו"ש, וכן תרגם אונקלוס כעידן דאתון קיימין, יעו"ש, והאור החיים הקשה למה הבטיחו עוד הפעם, ותירץ שלא יחשוב אברהם שהפסידו הברכה על ידי מה שצחקה שרה, לכן חזר על ההבטחה, אכן עדיין יש להבין למה בפעם שניה אמר למועד אשוב אליך, ובפעם ראשונה לא הזכיר למועד אלא אמר אשוב אליך כעת חיה.

והנה למועד תרגם אונקלוס כעידן, דהיינו זמן, ויש להבין מהו ההבדל בין זמן לבין עת, ולכאורה צריך לומר דזמן היינו ענין הקשור להזמן, התאריך או השעה, אבל עת אין קשור לשום זמן בעצם אלא כשיגיע איזה מצב או מאורע, וכדכתיב בקהלת (ג, א-ב) לכל זמן ועת וגו' עת ללדת ועת למות, יעו"ש, לכן מתחלה אמר לו כעת חיה, וכתב רש"י וז"ל: כעת חיה, כעת הזאת לשנה הבאה ופסח היה ולפסח הבא נולד בן עכ"ל, יעו"ש, ולא היתה

ההבטחה קשורה ליום חמשה עשר בניסן אלא להמאורע שיהיו יושבים ואוכלים מצה, ובאותה מאורע יהיה להם בן, אבל אחר שצחקה שרה, הבטים להם ביתר דקדון, וקשר ההבטחה בין להזמן בין להמאורע, ולשון כעת חיה הוא נמי מבטא דהיינו בעידן שאתם קיימים, כמו שתרגם אונקלס, וכן כתב רש"י, והרי זה כאמרו בשעה טובה.

[**יה, יב-יג**] **האף אומנם אלד ואני זקנתי**. כתב רש"י וז"ל: ואני זקנתי שינה הכתוב מפני השלום שהרי היא אמרה ואדוני זקן עכ"ל, יעו"ש, יש להבין איזה שינוי היה כאן, והלא היא באמת אמרה ואני זקנתי במלים אחרים, שהיא אמרה אחרי בלותי היתה לי עדנה, והיינו הך, אכן נראה דהקב"ה בודאי לא הוציא שקר מפיו, ובאמת חדא ענין הוא, ויותר מכובד שהוא ידבר מזקנתה של שרה ולא מדרך הנשים שלא היה לה עוד, והשינוי הוא במה שדילג ואדוני זקן, ויש בזה קצת ענין של העדר האמת, וכדאיתא ביבמות (דף סג). דאפילו במקום שמותר להפך, ואין בזה משום מדבר שקר תרחק, מכל מקום לא יהפך שנאמר למדו לשונם לדבר שקר, יעו"ש, וצריך להתרחק מן השקר עד הקצה האחרון אפילו אם אין שום שקר בדבריו, וכאן שינה הכתוב ודילג מה שאמרה ואדוני זקן, שאין בזה מספיק ריחוק מן השקר, ומכל מקום דילג מפני שלום.

[**יה, יב-יד**] **ותצחק שרה בקרבה וגו' היפלא מה דבר וגו'**. והדברים נפלאים שהרי מצינו שאברהם היה טפל לשרה בנבואה (כא, יב), ולמה לא האמינה שרה שתלד, וגם יש לדקדק על לשון היפלא שתרגומו היתכסי, וכתב רש"י וז"ל: דרצה לומר וכי שום דבר מופרד ומכוסה ממני עכ"ל, יעו"ש, ומהו ענין פירוד וכיסוי, היה לו לומר היד ה' תקצר, ועיין בשפתי חכמים שהרגיש בזה.

ואולי יש לומר דכששמעה שרה שבישרו המלאכים שתלד למועד כעת חיה, דהיינו לשנה אחרת, הבינה שתלד בדרך הטבע כדרך כל הנשים, והיא חשבה שה' יתן לה בן שלא כדרך הטבע, שתלד בן במילואו ולא שתחזור לה עדנה ותתעבר במעיה תשעה חדשים, דלמה לה כל כך, והרי הנהגת ה' עם צדיקים היא למעלה מדרך הטבע וסגי שתלד בן באופן נס, אבל כששמעה שמבשרים על שנה אחרת, חשבה בעצמה למה צריכים להמתין שנה שתקיים הבשורה, אם הוא משום שלא יגיע המועד המסוגל לכך עד שנה אם כן למה לא נדחה גם הבשורה לעוד שנה, אלא ודאי הוא משום שתחזור לה עדנה ותלד כדרך כל הנשים בהריון תשעה חדשים ולידה, והכל לפי דרך הטבע, ונתבשרה מיד על ההריון. ולכן לגלגה על זה, שמשום מה יטריח ה' כביכול עד כדי כך אם יכול לתת לה בן באופן שהוא למעלה מדרך הטבע, וכמו באדם וחיה בסנהדרין (דף לח:): שמינית עלו למטה שנים וירדו ארבעה, יעו"ש, ועיימש"נ להלן (כא, א), וכל זה לא חשבה אלא מפני גדולת מעלתה והשגתה וכח נבואתה, אולם ה' הקפיד עליה, כדכתיב היפלא וגו', וכי יש דברים מכוסים ממנו שצריך לקיים רצונו באופן זה ולא באופן אחר, דלפי הבנתה היה לה' ליתן לה בן באופן נסי, אכן אין דבר מכוסה ממנו, וכל מה שברצונו יעשה, ולא היתה לה לצחוק.

[**יה, יג**] **ויאמר ה' אל אברהם למה זה צחקה שרה וגו'**. מקשין העולם למה אמר ה' דברים אלו לאברהם ולא לשרה עצמה, ונראה דכיון שאין הנבואה שורה אלא במקום שמחה, כמו שכתב באלישע (מלכים ב ג, טו) והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה', יעו"ש, ועיין בשבת (דף ל:), אם כן בשעה שאמרו לה שתלד והיא צחקה בקרבה, באותו רגע נתעצבה מאד על לבה, ולא היתה יכולה לקבל נבואה.

[יח, טז] **ואברהם הולך עמם לשלחם**. כתב רש"י וז"ל: ללוותם כסבור אורחים הם עכ"ל, יעו"ש, ובשפתי חכמים כתב דהלא כבר יודעים שחשבם לאורחים שהרי נתן להם לחם לאכול ומים לרחוץ רגליהם, ותירץ דהוה אמינא דעל ידי הבשורה ורפואה הרגיש בדבר שהם מלאכים לכן קאמר כסבור שהם אורחים עכ"ל, יעו"ש, ורצה לומר שהם בני אדם ולא מלאכים, והיה סבור שהי' שלח הבשורה לשרה על ידי אנשים ולא על ידי מלאכים, ואילו היו מלאכים לא היה מקיים בהם הכנסת אורחים ולא היה צריך ללוותם אבל בני אדם שלוחי המקום עדיין אורחים הם ומצוה ללוותם.

[יח, יט] **לעשות צדקה ומשפט וגו'**. ויש לעיין דהנה אברהם היה עמוד החסד, וחסד הוא אחד מהשלשה דברים שעליהם העולם עומד, כדתנן באבות (א, ב), יעו"ש, וחסד עדיף מצדקה, כמו שבארו שם רש"י ורבינו יונה, יעו"ש, ואם כן למה לא קאמר כאן שאברהם צוה את בניו וביתו גם לעשות חסד.

ונראה ליישב על פי מה שכתב הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פנ"ג לבאר ההבדל בין חסד לצדקה למשפט, דחסד היינו שמטיב למישהו ללא שום מחייב להיטיב לו, לא מצד הדין ולא מצד היושר, אלא הוא עושה לגמרי ברצונו הטוב, כמו שבריאית העולם היתה חסד, אבל צדקה היא מה שראוי ונכון לעשות אע"פ שמן הדין אינו מחויב כלל, ומשפט הוא לעשות מה שהדין מחייב, יעו"ש, ולפי זה יש לומר דבודאי צוה להם אברהם להצטיין בגמילות חסדים, אכן מכיון שצוה להם, והיה ראוי להם לקיים דברי המת, שוב אין לקרות מה שהיו עושים חסד אלא צדקה, דשוב אין ההטבה בלי שום מחייב.

[יח, כד] **אולי יש חמשים צדיקים וגו'**. מצינו באברהם שהפציר בהי' להציל את סדום אולי ימצאון שם אנשים צדיקים, ומתחילה ביקש על חמשים צדיקים ואחר כך על ארבעים וחמשה, ארבעים, שלשים, עשרים, עשרה, ולא עלתה בידו שלא היו שם אפילו עשרה צדיקים, ופחות מזה לא היה אפשר כדמצינו בנח, כמו שכתב רש"י, ולפלא שכשהמלאכים הוציאו לוט מסדום ואמר לא אוכל להמלט ההרה פן תדבקני הרעה ומתי וגו' ובקש שצוער ימלט הסכים לכך ה', הגם שלא היו בה עשרה צדיקים, וגם סבת הבקשה היתה פחותה, שלוט לא רצה להיות יחד עם אברהם שיהא נחשב לרשע אלא רצה לחיות במקום רשעים כצוער שיהא נחשב לצדיק, ומכל מקום קיבל ה' את תפילתו, ויש ללמוד מכאן דבר נפלא איך גדולה כח התפילה של מי שהוא עומד בצרה, דלוט היה במקום סכנה וצעק אל ה' מקירות לבו מגודל הפחד, ותפילתו נתקבלה, אבל אברהם היה עומד מרחוק והתפלל, ולא עלתה תפילתו אלא עד עשרה צדיקים, ועיימש"נ בפרשת תולדות (כה, כו).

[יח, כד] **אולי יש חמשים צדיקים וגו'**. אברהם התפלל על סדום אולי ימצאו חמשים, ארבעים וחמשה, ארבעים, שלשים, עשרים, עשרה, ולמה לא אמר לו ה' מיד שאין שם אפילו עשרה צדיקים, ולמה הוצרך לכל האורך הזה, ונראה דעל ידי תפילתו של אברהם נעשה התעוררות גדולה של תשובה בשמים, והתפילה עצמה השפיעה על אנשי סדום שישבו מדרכם הרעה ויהיו נצולים משחת.

והראיה דהנה לעיל כתיב (יח, כא) ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו וגו', וכתב רש"י וז"ל: שלא ירד לראות אם באמת חטאו לא לראות אם יעמדו במרדן עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה היינו כדברינו לראות אם על ידי ההתעוררות של ארדה נא ישו או

יעמדו במרדן, והירידה היתה כדי לעוררן לתשובה, והכא נמי, ובאותו רגע שהתפלל היו יכולים לשוב ולהנצל, ולא דיבר אברהם על כמה היו שם מכבר אלא על ההוה, ומכל מקום לא פעלה עליהם ההתעוררות, ולא עזבו את חטאם, ובכל זמן שהתפלל היתה התעוררות חדשה שבאותו רגע ישובו הרשעים ולא תשחת העיר, ומכל מקום אף לאחר התעוררות בתר התעוררות לא עשו תשובה, ולכן לא ענה לו ה' שאין שם אפילו עשרה, דבודאי קודם תפילתו לא היו, אבל אולי על ידי התפילה ישובו.

[יח, כז] **ואנכי עפר ואפר**. איתא בסוטה (דף יז.). דריש רבא בשכר שאמר אברהם אבינו ואנכי עפר ואפר זכו בניו לשתי מצות אפר פרה ועפר סוטה והאיכא נמי עפר עפר כיסוי הדם התם הכשר מצוה איכא הנאה ליכא, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: הנאה ליכא ואין זה קיבול שכר אבל כאן יש הנאה בסוטה לתת שלום וכי' ואפר פרה לטהרן וכי' עכ"ל, יעו"ש, והיינו דריבוי מצות לא נחשב שכר אלא זכות, דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אבל מצות עפר סוטה ואפר פרה הם בעיקר ששתי מצות אלו פועלת השתנות בדין, שעפר מתיר ואפר מטהר, והשתניות אלו למעליותא יש בהן מתן שכר בעולם הזה.

והמהרש"א בחולין (דף פח:) הקשה וכי אילו לא אמר אברהם ואנכי עפר ואפר לא היה לטומאת מת טהרה לעולם, יעו"ש, ונראה דאין הכי נמי, אילו לא אמר היה מי שנטמא במת נשאר בכלל טומאתו לעולם, והתורה היתה מתירה לו לבא למקדש למרות טומאתו, וכמו דאמרינן טומאה הותרה בציבור, היתה טומאה ניתרת גם ביחיד, והשכר שקיבל מצות אפר פרה הוא שהשתא יכול לבא למקדש טהור ונקי מלכלוך טומאתו.

[יח, כט] **אולי ימצאון שם ארבעים וגו'**. הנה מצינו שמאחר שהתחיל אברהם להמליץ בשביל סדום הרי בכל פעם ופעם פתח בדברי פתיחה הנה נא הואלתי או אל נא יחר לאדני, ורק כאן כששאל על ארבעים לא אמר שום דברי פתיחה, וצריך עיון למה, עוד עיין בפסוק להלן (יח, לא) הנה נא הואלתי, ופרש"י רציתי, ולעיל (יח, כז) שאמר נמי הנה נא הואלתי לא פירש שם רש"י דהיינו רציתי, אלא המתין עד לאחר כך, וכתב בשפתי חכמים דלעיל הכונה אחרת, הואלתי בלשון הריני מתחיל, אבל כאן לא רצה רש"י לפרש הואלתי הריני מתחיל שהרי אין כאן התחלה אלא הוא באמצע דבריו, וצריך לומר הואלתי היינו רציתי, יעו"ש, אבל קשה דהלא גם לעיל כבר היה באמצע דבריו, ולמה נקט לשון הואלתי הריני מתחיל.

והנה עיין מה שכתב רש"י לעיל (יח, כג) וז"ל: ויגש אברהם דלשון ויגש מצינו למלחמה לפיוס ולתפילה, ולכל אלה נכנס אברהם לדבר קשות ולפיוס ולתפילה עכ"ל, יעו"ש, ומנא ליה לרש"י דכאן נכנס לכולם, אכן נראה דכשנדייק בקרא נראה דכל דברי אברהם כאן סדורים לפי שלשה ענינים אלו, מלחמה פיוס ותפילה.

מתחלה שאל על החמשים ואמר האף תספה צדיק עם רשע חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט, והיינו שדיבר קשות ותבע מאת הקב"ה שמן הדין לא ישחית את סדום אם ימצאו שם חמשים צדיקים, והסכים ה' על ידו, שוב התחיל בדברי פיוס ושאל על ארבעים וחמשה צדיקים, וכתב רש"י וז"ל: דהיינו תשעה לכל עיר בצירוף צדיקו של עולם עכ"ל, יעו"ש, ואין זו תביעה מן הדין, שהיאך יוכל לתבוע מהקב"ה שיצרף עצמו להם להשלים המנין, וחלילה לו מעשות אחרת, אלא שבקשה ביקש ממנו שיעשה כן, וזהו פיוס ולא דיבור קשות, ומשום הכי אמר הנה נא הואלתי שעכשיו מתחיל בדברי פיוס, ואף על זה הסכים ה' על ידו.

שוב בא עוד הפעם בדברי פיוס וביקש על ארבעים שאם ימצאו ארבעים צדיקים בין כולם ימלטו על כל פנים ארבע כרכים, וגם זה לא היתה תביעה מן הדין אלא בקשה, והרי זה נכלל בדברי פיוס, ומשום הכי קאמר ויוסף עוד לדבר אליו, והיינו שהוסיף בדברי פיוס ובקשה, ולא הוצרך לזה שוב דברי פתיחה, שהרי כבר היה באמצע דברי פיוס, וגם על זה הסכים ה' על ידו.

ושוב לא בא אברהם בבקשות חדשות להוסיף על דברי פיוס, וכשביקש על שלשים לא היה בזה שום דברי פיוס, שהרי כבר הסכים ה' להציל מן הכרכים כפי חשבון הצדיקים הנמצאים, וכל הלשונות של פתיחה מכאן הם לשונות של תפילה ותחנונים אל נא יחר ה', הנה נא הואלת, כלומר רציתי, ויש בזה גם ענין של רצוי, ועוד הפעם אל יחר. ובהא דשינה בלשונות התפילה ולא אמר שלש פעמים אל יחר, אולי יש לומר דאילו עשה כן היה הכל נכלל בתפילה אחת, ועל ידי שינוי הלשונות חילק התפילות לשלש תפילות, והיינו טעמא שהרי התפילות עצמם היו בהם ענין התעוררות גדולה שישבו אנשי סדום, ועיימש"י (יח, כד), ועל ידי שלש תפילות התעוררו שלש, ועם כל זה לא שבו מדרכם הרעה.

[יח, לג] **ואברהם שב למקומו.** כתב רש"י וז"ל: כיון שנשתתק הסניגור הלך לו הדיין, ואברהם שב למקומו, נסתלק הדיין נסתלק הסניגור והקטיגור מקטרג עכ"ל, יעו"ש, משמע דאף כשנשתתק סניגור לא ילך לו עד שילך לו הדיין, וטעמא דמילתא איכא למימר דכל זמן שהדיין עומד לא ילך לו אולי יעלה בדעתו עוד מילי דסניגוריא, ועוד יש לומר דאפילו אם הוא שותק ואין לו מה להגיד, הרי בעצם עמידתו איכא סניגוריא, דעמידת הסניגור לפני הדיין מעורר רחמים, ויתר על כן דכל זמן שהסניגור עומד אין הקטיגור מקטרג, כדמשמע מדברי רש"י, וכדחזינן לקמן (יט, א) דלא התחילו המלאכים המקטרגים בקטיגוריא שלהם עד שנגמרה סניגוריא של אברהם.

[יט, א] **ויבואו שני המלאכים סדמה בערב.** כתב רש"י וז"ל: דלא באו לשם עד הערב שמלאכי רחמים היו והמתינו שמא יוכל אברהם ללמד עליהם סניגוריא עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק למה המתינו בדרך, היו יכולים להמתין בביתו של לוט אחרי שיבואו לסדום, אכן נראה פשוט שהבינו מעצמם שכשיבאו לסדום יקצפו אנשי סדום על לוט שמכניס אורחים, ועל ידי כך יהיו מעכבים בסניגוריא של אברהם, לכן המתינו בחוץ.

[יט, ג] **ומצות אפה ויאכלו.** הנה בתחלת הפרשה כשבאו המלאכים לבית אברהם כתיב (יח, ט) ויתן לפניהם וגו' ויאכלו, וכתב רש"י וז"ל: ויאכלו נראו כמו שאכלו, מכאן שלא ישנה אדם מן המנהג עכ"ל, יעו"ש, והקשה בני הר"ר חיים שליט"א והלא כיון שכבר השמיענו הכתוב שם שאין לשנות מן המנהג, למה חזר הכתוב והגיד לנו כאן שאכלו, ותירץ דהיה אפשר לומר דרק בבית אברהם לא רצו לשנות מן מנהג המקום, מפני שמקומו היה מקום חשוב, אבל סדום היה מקום מושחת, וכדאי לשנות ממנהגו כדי שלא להתחבר אליה, לכן הגיד לנו הכתוב שהמקום שאין לשנות ממנה הוא העולם התחתון, שהמנהג בכולו הוא שאוכלים ושותים, ואין לחלק לענין זה בין בית אברהם לסדום, ולא יעלה על הדעת שבמקום מושחת כסדום הנכון להפריד עצמו כל כך מאנשי המקום עד שלא יתנהג בשום אופן כמותם, ואפילו בדברים שנוהגים בהם כל העולם, אלא בכל מקום יש להתנהג כמנהג כל בני אדם שבעולם.

[יט, יב-יג] **כי משחיתים אנחנו את המקום הזה וגו'.** ולהלן כתיב (יט, כב) מהר המלט שמה כי לא אוכל לעשות דבר וגו', וכתב שם רש"י וז"ל: כי לא אוכל לעשות זהו עונשן של מלאכים על שאמרו כי משחיתים אנחנו ותלו הדבר בעצמן, לפיכך לא זזו משם עד שהוזקקו לומר שאין הדבר ברשותן עכ"ל, יעו"ש, ומבואר שנענשו המלאכים על שלא היה להם לתלות בעצמן, אולם לעיל כתיב (יח, י) ויאמר שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך, וכתב רש"י וז"ל: שוב אשוב לא בשרו המלאך שישוב אליו אלא בשליחותו של מקום אמר לו, כמו ויאמר לה מלאך ה' הרבה ארבה והוא אין בידו להרבות, אלא בשליחותו של מקום, אף כאן בשליחותו של מקום עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דכשהמלאך אומר שיעשה איזה דבר, המכוון הוא שיעשה בשליחותו של מקום ולא שהדבר ברשותו, ואם כן מה חטאו המלאכים באמרו משחיתים אנחנו.

ונראה שחטאו במה שהוציאו דבריהם בלשון רבים ולא בלשון יחיד, דאילו אמרו כי משחית אני היה מובן שהוא על הקב"ה המשלח ולא על המלאכים שאינם אלא שלוחי דרחמנא, וכאמרו שוב אשוב או הרבה ארבה, אבל כשאמרו משחיתים אנחנו הרי משמעות הלשון דאינו מוסב על הקב"ה, שהוא אחד יחיד ומיוחד, אלא על המלאכים עצמם שהם הם המשחיתים, ומשמע שהדבר ברשותם, ואע"פ שלוט הבין האמת ולא טעה, ומיד אמר (יט, יד) כי משחית ה' את העיר, לא היה להם להוציא בלשון שמשמע שהדבר ברשותם.

ואפשר עוד ליישב בדרך אחרת בהקדמת עוד שאלה, דבאמת יש לתמוה היאך היה אפשר לפרש דבריהם שרצו לומר שהם עצמם משחיתים, והלא מיד אחר כך, בסוף פסוק זה, אמרו וישלחנו ה' לשחתה, הרי שאמרו מפורשות שעושים בשליחותו של מקום. ונראה דאדרבה הא גופא שהוסיפו לומר שה' שלחם לשחתה הוא גרם להם שיענשו, שהרי כשהמלאך אומר הרבה ארבה אין בזה שום עבירה, שפעולת המלאך כמאן דליתא כלפי הקב"ה, ואין המלאך אלא כלי להוציא דברי ה', ובעת מסירת דבר ה' על ידי המלאך אין דבריו של מלאך מורים כלל על עצמו, אלא הוא כאילו ה' מדבר מתוך גרונו, ואם כן מה שאומרים כאילו הם עצמם עושים, הדבר מובן שאין זה אלא דבר ה', אבל כאן שאמרו בסוף דבריהם וישלחנו ה' לשחתה הרי זה מורה דמה שאמרו משחיתים אנחנו היינו שתולים מעשיהם בעצמם ולא בה', דאילו ה' אמרו למה צריכים להוסיף וישלחני ה' לשחתה, ואם כן אע"פ שפירשו דבריהם שכונתם שעושים בשליחות המקום, מכל מקום עצם הדיבור היה שלא כהוגן, ולכן נענשו.

[יט, כב] **כי לא אוכל לעשות דבר וגו'.** כתב רש"י וז"ל: כי לא אוכל לעשות, זהו עונשן של מלאכים על שאמרו כי משחיתים אנחנו (טו, ג) ותלו הדבר בעצמן לפיכך לא זזו משם עד שהוזקקו לומר שאין הדבר ברשותן עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דאם נענשו המלאכים הרי שעשו שלא כהוגן, שקדמו עצמם למקום ונטלו כבוד לעצמם, והיאך יתכן שיעשה כן מלאך ה' שכולו טוב ואין לו יצר הרע ולא בחירה.

ויש שפירשו שבאמת יש למלאך בחירה אלא שהכרתו היא כל כך בהירה שאי אפשר לו לבחור ברע, שהרי אין אדם חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות, ואם לא נעלמו עיניו בודאי לא היה חוטא, ומלאך לעולם עיניו פקוחות והכרתו בהירה, ולכן אי אפשר לו לחטוא, אבל עם כל זה עדיין קשה, דכיון דסוף סוף אי אפשר למלאך לחטוא, היאך נטלו המלאכים כבוד לעצמם לומר משחיתים אנחנו.

והנה כתיב בתחלת הפרשה (יח, א) והוא יושב פתח האהל כחום היום, וכתב רש"י וז"ל: כחום היום הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה שלא להטריחו באורחים ולפי שראהו מצטער שלא היו אורחים באים, הביא המלאכים עליו בדמות אנשים עכ"ל, יעו"ש, והנה יש להתבונן אם אדם מכניס מלאכים לתוך ביתו אם קיים בזה מצות הכנסת אורחים, ולכאורה צריך לומר דאינו מקיים בזה הכנסת אורחים, דהא אינו מהנה אותם ואינו נותן להם כלום, שהם כולם רוחני, וראיה לכך דאם לא כן למה הוצרך לשלוח לו המלאכים בדמות אנשים, הרי היה יכול לשלוח לו מלאכים כמות שהם, שהרי היו מלאכים רגילים בביתו בצורת מלאכים, כמו שכתב רש"י בפרשת לך לך (טז, יג), יעו"ש, אלא ודאי לא היה מקיים בזה מצות הכנסת אורחים, ולכן שלח לו המלאכים בדמות אנשים, אבל עדיין קשה, כיון דלא קיים אברהם מצות הכנסת אורחים, רק שנדמה לו שקיים המצוה, שחשב שהם אנשים אבל באמת היו מלאכים, למה עשה לו כן הקב"ה, ולמה לא שלח לו אנשים ממש כדי שיוכל לקיים המצוה באמת, מלבד המלאכים שבאו לעשות שליחותם.

ואולי יש לומר דאע"ג דמלאכים יש להם עינים פקוחות והכרה בהירה, וכשהם אומרים קדוש קדוש קדוש יש בזה כבוד שמים נשגבה שהרי הם עושים כן מפני הכרתם, ואין בהם שום פניות חומריות, מכל מקום כשמלאך בא לעולם בדמות אדם הרי הוא מתלבש קצת באנושיות ומקבל באופן מה קצת מתכונות בני אדם.

ועיין בדעת זקנים לבעלי התוספת על הא דכתיב (יח, ח) ויקח חמאה וחלב וגו', וז"ל: מלמד שהאכילם בשר וחלב, וכשרצה הקב"ה ליתן תורה לישראל אמרו המלאכים תנה הודך על השמים, אמר להם כתיב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו, ואתם כשירדתם למטה אכלתם בשר וחלב, שנאמר ויקח חמאה וחלב, מיד הודו להקב"ה וכו' עכ"ל, יעו"ש, והנה רש"י כתב בהאי קרא ויאכלו נראו כמו שאכלו עכ"ל, יעו"ש, והלא מלאכים אינם אוכלים, ומכל מקום חזינן שהיה בהם קצת מעשה אכילה שהרי עברו על איסור בשר וחלב, והיינו משום שכיון שנתלבשו באנושיות היתה להם קצת טעימה חומרית באותם מאכלים, והרי נהנו מבשר וחלב.

ולפי זה שפיר יש קיום מצות הכנסת אורחים במלאכים בדמות אנשים, שהרי נהנים קצת באכילתם, וכיון שמתלבשים באנושיות, שייך בהם איזה העלמה המסלפת הכרתם הבהירה בהקב"ה, ושייך שיענו שלא כהוגן ויאמרו משחיתים אנחנו.

והנה עיין בתנא דבי אליהו רבה (יג, ב) כל האומר לא אכלו מלאכי השרת אצל אברהם אבינו לא אמר כלום אלא בצדקתו של אותו צדיק ובשכר טורח שטרך פתח להם הקב"ה את פיהם ואכלו שנאמר והוא עומד עליהם וגו' (יח, ח), יעו"ש, ולפי זה רק מלאכים אלו שנשתלחו אצל אברהם היו יכולים ליהנות מאכילה, ורק אלו נתגשמו קצת ונברא להם פה, ולא שאר מלאכים.

[יט, כז-כח] וישקף על פני סדום וגו' כקיסור הכבשן. יש לעיין בשביל מה השכים אברהם בבוקר להשקיף על פני סדום, ולמה דוקא באותו מקום שעמד שם לפני ה', איברא דילפינן במסכת ברכות (דף כו:): מהך קרא דאברהם אבינו תיקן תפילת שחרית, יעו"ש, ודייקו התם לשון עמד שאין עמידה אלא תפילה, אבל למה לו להשקיף על פני סדום בהשכמה. ובספורנו כתב שבא לבקש רחמים ולראות אם יש עוד להתפלל עליהם, אכן עיין מה שכתב רש"י לעיל (יח, לג) וז"ל: אולי ימצאון שם עשרה, על הפחות לא בקש, אמר דור המבול היו שמנה נח ובניו ונשיהם ולא הצילו על דורם, ועל תשעה על ידי צירוף כבר ביקש עכ"ל, יעו"ש, וכיון שראה אברהם שאין לו עוד מה לבקש למה השכים בבוקר להשקיף על

פני סדום.

ועיין בסנהדרין (דף יט.). מעשה שהיה דעבדיה דינאי מלכא קטל נפשא אמר להו שמעון בן שטח לחכמים תנו עיניכם בו ונדונונו שלחו ליה עבדך קטל נפשא שדריה להו שלחו ליה תא אנת נמי להכא והועד בבעליו אמרה תורה יבא בעל השור ויעמוד על שורו וכו', יעו"ש, וכתב שם רש"י וז"ל: ויעידו בך שעבדך הרג את הנפש דעבדו כחמורו והפסד ממון הוא לו לפיכך צריך לדונו בפניו עכ"ל, יעו"ש, וילפינן משור הנסקל דאף כשבית דין דנים נפשות אם יש בו הפסד ממון לבעלים צריך לדונו בפניו, ואין זה כדי שיוכל לטעון, דהא שלא בפניו טענינן ליה אן כל מה שיכול לטעון, אלא משום דדין הוא דאין חבין לאדם אלא בפניו, וכיון שיבא לו הפסד צריך לדונו בפניו, ועיין נמי בתוס' ערכין (דף ז. א.) ד"ה דיתבי דייני אפומא דבירא, יעו"ש.

ונראה ליישב על פי הא דאיתא לעיל בפרשה (יח, יז) וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה, וכתב רש"י וז"ל: לא יפה לי לעשות דבר זה שלא מדעתו, אני נתתי לו את הארץ הזאת, וחמשה כרכין הללו שלו הן וכו' עכ"ל, יעו"ש, והנה כל הלילה עדיין לא נחתם דינס, שהרי כתב רש"י (יט, ב) וז"ל: כל הלילה היה לוט מליץ עליהם טובות עכ"ל, יעו"ש, ולא הוציאו המלאכים את לוט ובני ביתו אלא סמוך לעמוד השחר, כדכתיב (יט, טו) וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים בלוט וגו', יעו"ש, והכי מסתברא דהא אין דנים דיני נפשות בלילה, כדאיתא בסנהדרין (דף לב.), יעו"ש, ובעמוד השחר נחתם הדין ונתקיים מיד, כמו שכתב רש"י (יט, כד) וז"ל: וה' המטיר, כל מקום שנאמר וה' הוא ובית דינו, המטיר על סדום בעלות השחר עכ"ל, יעו"ש, ולכן השכים אברהם במוקדם ועמד במקום אשר עמד שם לפני ה', שהוא היה מקום הבית דינא כביכול של בית דין של מעלה, והרי היה עומד שם בשעת גמר דין וקיומו, דכיון דבזה היה לו הפסד ממון היה נצרך שיבא בעל השור ויעמוד על שורו, שאין חבין לו אלא בפניו.

והנה עוד יש לדקדק במה שאמרה תורה וירא והנה עלה קיטור הארץ כקיטור הכבשן, ומהו הצורך להגיד לנו היאך היה נראה קיטור הארץ, אלא דידוע דכשיש פיצוץ גדול מאד, כמו פצצה גרעינית או הר געש, אז כל העשן והאבק של השטח המתפוצץ מתאסף על ידי חום האויר אל הנקודה המרכזית, ועולה בעמוד אחד השמימה, וזהו מה שקרה לסדום, שבין רגע אחד התפוצץ כל השטח, ואילו היה אברהם רואה רק האש והעשן לא היה יודע שנחרבו הערים עד תומם, אבל כיון שראה עמוד גדול אחד עולה במרכזו של השטח כקיטור הכבשן, אז הבין שלא נשאר ממנו מאומה.

[יט, כט] ויזכר אלקים את אברהם וגו'. כתב רש"י וז"ל: מהי זכירתו של אברהם על לוט, נזכר שהיה לוט יודע ששרה אשתו של אברהם ושמע שאמר אברהם במצרים על שרה אחותי היא ולא גלה הדבר שהיה חס עליו, לפיכך חס הקב"ה עליו עכ"ל, יעו"ש, והנה יש לדקדק דלמה לא בא כתוב זה בראש בענין, והיה לו לכתוב ויזכור אלקים את אברהם וישלח מלאכים לסדום להציל את לוט.

ונראה דמתחלה שלח לו המלאכים בזכות עצמו שהיה קרובו ותלמידו של אברהם, ומתחלה כשר היה אלא שנהפך להיות רשע, כמו שכתב רש"י לעיל (יג, יד), יעו"ש, ובאו אליו המלאכים ואמרו לו שגדלה צעקת סדום לפני ה' והנם עומדים להשחיתם, וחשבו שאולי על ידי זה יתעורר בלוט הרהורי תשובה וישוב בו ויחזור למוטב, אולם עם כל זה לא חזר בו, ולא היה ראוי להנצל מחמת רשעו, ומגיד לן הכתוב דלבסוף לא ניצל אלא מחמת זכירת אברהם עליו, ולא מפני שחזר להכשרו.

[יט, ל] כי ירא לשבת בצוער. כתב רש"י וז"ל: כי ירא לשבת בצוער לפי שהיתה קרובה לסדום עכ"ל, יעו"ש, והרמב"ן כתב כי ירא לשבת בצוער וז"ל: כתב רש"י וזה לשונו שהיא קרובה לסדום, ואינו כן, אבל מפני שהיא מן המקומות שנגזרה עליהם השחתה, ובתחנתו של לוט הניחה המלאך שלא יוכל להמלט ההרה בו ביום, חשב בלבו כי לא יאריך לו עוד אחרי שיש לו זמן רב להמלט ההרה, ולכך אמרה בתו ואיש אין בארץ שחשבה כי בצאת אביה משם נשחתה צוער עכ"ל, יעו"ש, אולם באמת לא נתבאר בקרא אם לבסוף נשחתה אם לאו, ונראה להביא ראיה מהא דכתיב בפרשת נצבים (כט, כב) גפרית ומלח שרפה כל ארצם וגו' כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצביים אשר הפך ה' באפו ובחמתו, יעו"ש, ולא הוזכר שם צוער בין הערים שנחרבו, ואע"פ שאדמה וצביים הוזכרו, ולכאורה מוכח שכיון דאינדיחי גזירת צוער אינדיחי.

[כ, טז] כסות עינים וגו'. אונקלוס תירגם כסות עינים כסות דיקר, יעו"ש, ורש"י פירש וז"ל: והכבוד הזה לך כסות עינים לכל אשר אתך יכסו עיניהם שלא יקילוך שאילו השיבותיך ריקנית יש להם לומר לאחר שנתעלל בה החזירה עכשיו שהוצרכת לבזבז ממון ולפייסך יהיו יודעים שעל כרחו השיבותיך ועל יד נס עכ"ל, יעו"ש, ובין לפי התרגום בין לפירוש רש"י ענין כסות עינים הוא לטיבותא.

אולם עיין במגילה (דף טו). ואמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא אל תהי קללת הדיוט קלה בעיניך שהרי אבימלך קלל את שרה הנה הוא לך כסות עינים ונתקיים בזרעה ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו, יעו"ש, ומבואר שאמירה זו היתה קללה, ולפי הגמרא כונת אבימלך באמרו הוא לך כסות עינים היתה להשתיקה על ידי הכסף שלא תלגלג עליו, ולשון כסות עינים הוא מבטא על כך, שבכסות עיניה תושתק, ועל אף שהמכוון במבטא זו היה להשתיקה, וזו היתה הקללה, כיון שהביע כונתו בלשון כסות עינים נתקיימה בזרעה על הראיה ולא על הדיבור.

[כ, יב] וגם אמנה אחותי היא אך לא בת אמי. ואע"ג שאמר לה לומר שאחותו היא מפני הסכנה, כמו שאמר אחר כך (כ, יג) אל כל מקום אשר שמה אמר לי אחי הוא, יעו"ש, והיה מותר לו לשקר להציל נפשו, מכל מקום אמר לאבימלך שמצד אחד אחותו היא, וכמו שמבואר ביבמות (דף סג). דאפילו במקום שמותר להפך, ואין בזה משום מדבר שקר תרחק, מכל מקום לא יהפך שנאמר למדו לשונם לדבר שקר, יעו"ש.

[כ, יז-יח] כי עצור עצר ה' בעד כל רחם וגו'. הנה בתחלת הסיפור לא הזכיר הכתוב שה' עצר את הרחמים של בית אבימלך, ולא כתיב אלא (כ, ז) ועתה השב אשת האיש וגו' ויהי ואם אינך משיב דע כי מות תמות אתה וכל אשר לך, יעו"ש, והיה בסכנת מיתה, ולפום ריהטא היה אפשר לפרש הפסוקים שעצירת הרחם היתה עונש שני, ולא הזכירו הכתוב עד סוף הסיפור כשנתבטלה הגזירה, והיה אפשר לומר דעונש זה הוא שנחסר לו כל הבנים שהיו נולדים לו אם לא נעצרו הרחמים, אכן אין זו כונת הכתוב, אלא עונש המיתה שהזהירו עליו היה עצירת הרחם, שעצירה זו היתה ממיתה אותם אם לא נפתחו, ומבואר בבבא קמא (דף צב). דגם נשים וגם אנשים נלקו בזה, יעו"ש, ונעצרו שכבת זרע ולידה וקטנים ופי הטבעת, והיו בסכנת מיתה, ולא גילה הכתוב אופן המיתה עד סוף הסיפור כשריפא אותם ה'.

ומדויק מאד לשון אונקלוס שתרגם מלת וילדו ואתרוחו, ולא תרגם ואתילידו, כמו שתרגם בשאר מקומות, דעיקר הישועה כאן הוא שהיה להם ריוח מן העצירות ולא עצם הלידה, ואפשר נמי לומר שלא ילדו בפועל, וכל שכן שהאנשים שנעצרו לא ילדו, אלא וילדו היינו שנפתחו מקומות העצירה.

[כא, א] וה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה כאשר דבר. כתב רש"י וז"ל: פקד את שרה כאשר אמר בהריון, כאשר דבר בלידה, והיכן היא אמירה והיכן הוא דבור, אמירה ויאמר אלקים אבל שרה אשתך וגוי' (יז, יט), דבור היה דבר ה' אל אברם בברית בין הבתרים (טו, א) וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין למה צריך להזכיר לידה לבד והריון לבד, והלא אם הבטיחו בברית בין הבתרים בלידת בן הרי גם הריון בכלל הבטחה זו, ובכלל למה צריך להזכיר ההריון כענין בפני עצמו, עוד יש לדקדק דהיכן מצינו רמז להריון בהך קרא שהביא רש"י אבל שרה אשתך יולדת לך בן, והלא בהך קרא מוזכר לידה ולא הריון. ונראה דהנה באמת בשעת ההבטחה היו שתי סבות שלא היתה שרה יכולה ללדת, חדא שהיתה עקרה כבר כשהיו באור כשדים, כדכתיב (יא, ל) ותהי שרי עקרה אין לה ולד, ושנית שכבר נזדקנה באותה שעה, ואברהם הזכיר כאן טעם השני (יז, יז) ואם שרה הבת תשעים תלד, ועיימש"י לעיל (יח, יב) ששרה חשבה שתוליד בן שלא כדרך הטבע, ולא תצטרך שתחזור לה אורח כנשים ותשא את הולד תשעה ירחי לידה, אכן אילו היה כן לא היה בא הנס רק לענין מה שהיא עקרה ולא לענין מה שהיא זקנה, וליכא חידוש נוסף במה שזקנה יולדת בדרך זה.

אולם אברהם לא הזכיר ענין העקרות אלא הזקנה, ועל זה ענה לו הקב"ה אבל שרה אשתך, שבאמת יהיה כן ולא כמו שאתה אומר, אם כן בודאי הכונה שתהא לידה טבעית על ידי הריון, שאם הלידה לא תהא טבעית אם כן אין בזה שום חידוש ופלא שזקינה יולדת, דמה לי ילדה או זקינה לענין לידה בדרך נס, ואם הקב"ה אמר לו אבל שרה אשתך, כלומר באמת תלד ולא כמו שאתה אומר שאי אפשר לזקנה ללדת, הרי שהבטיח לו שתלד על ידי הריון ותחזור לה עדנה, והיינו מאי דאמר לך קרא, שה' פקד ועשה לה מה שאמר לה, לידה והריון שקצב לה.

עוד כתב כאן רש"י וז"ל: וה' פקד את אשה וגוי' סמך פרשה זו ללמדך שכל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה שנאמר ויתפלל וגוי' וסמך ליה וה' פקד את שרה שפקדה קודם שריפא אבימלך עכ"ל, יעו"ש, וחזינן שאע"פ שה' הבטיח לו לאברהם שיוולד לו בן עדיין הוצרך לתפילה, דעם כל ההבטחות עדיין אפשר שלא יבא לידי מעשה שמא יגרום החטא או תנוכה לה איזו זכות, ואהני ליה תפילתו שיפקוד ה' את שרה, וכן מצינו שבחזרתו מן העקידה גילה לו הקב"ה שנולדה רבקה שתנשא ליצחק, ומכל מקום לא שלח אברהם אליעזר ישיר אל בית בתואל ליקח את רבקה, כיון שאפשר לקלקל על ידי חטא, ולכן היה צריך לחפש אשה הראויה ליצחק ולברר שבאמת רבקה ראויה לו, ועיימש"י בפרשת חיי שרה (כד, יב) ובפרשת תולדות (כח, ב).

[כא, ג] את שם בנו הנולד לו אשר ילדה לו שרה יצחק. יש להבין מהו המכוון בכל אריכות הלשון, ולמה לא כתב את שם בנו, ואפילו אם רצה להורות על יצחק ולא על ישמעאל, למה הוצרך לומר הנולד לו, ונראה לבאר על פי מה שכתב רש"י בפרשת לך לך (יז, יז) ויפול אברהם על פניו ויצחק, וכתב רש"י שזהו לשון שמחה, יעו"ש, והשם יצחק שקרא לבנו הורה על השמחה שהרגיש בלבו, והיו לו שלש סבות לשמחתו, חדא שהיה לו בן, שהוא דבר

של שמחה לכל אדם, ושנית שנולד לו כשכבר היה זקן, ושלישית שילדה לו שרה כשכבר היתה זקנה, ועל כל אלו היתה לו שמחה מלאה.

[כא, יב] כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה וגו', כתב רש"י וז"ל: שמע בקולה למדנו שהיה אברהם טפל לשרה בנביאות עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דהא לא נזכר כאן בקרא ששרה רצתה לגרש את ישמעאל מפני שקיבלה נבואה על כך, אלא משמעות הפסוקים שרצתה לגרשו שלא ישפיע על יצחק ושלא יזיקו, והקב"ה הסכים לדעתה, והיכן רואים כאן שאברהם היה טפל לשרה בנביאות.

ונראה דהנה כל הנביאים נתנבאו באספקלריא שאינה מאירה, ורק משה בלבד ניבא באספקלריא המאירה, והיינו דמשה קיבל נבואתו פנים אל פנים בלי שום מפסיקים ומבדילים, אבל שאר כל הנביאים נבואתם עברה דרך מערכת הגוף, היינו דרך מוחם ולבם, וכפי זכות וצלילות אנושיותם, כן זכיכות וצלילות נביאותם, והנה שרה הבינה שכדאי לגרש את ישמעאל, אבל אברהם לא רצה לגרשו, ולא היתה מניעתו משום מדת הנגיעות משום היותו בנו ולא בנה, שהרי כשלבסוף גרשו (כא, יד) כתב רש"י וז"ל: ויקח לחם וחמת מים ולא כסף וזהב לפי שהיה שונאו על שיצא לתרבות רעה עכ"ל, יעו"ש, הרי ששנא את ישמעאל ומכל מקום לא רצה לגרשו, והיינו מפני שהיה סבור שראוי לעכבו בביתו ולהחזירו למוטב, ושרה הבינה שעדיף לגרשו, והקב"ה הסכים לדעתה ואמר לו לשמוע בקולה בכל אשר תאמר, הרי משום שדעתה היתה צלולה ובהירה יותר מדעתו, ולמדנו מזה שהיה אברהם טפל לה בנביאות לפי שערך הנביאות לפי בהירות וצלילות הדעת, כמשי"נ.

[כא, יב-יז] ואת הילד וגו' את הילד וגו' הילד וגו' אל קול הנער וגו'. יש לדקדק למה בכל הפרשה מתאר ישמעאל כנער ובשלשה פסוקים רצופים אלו נקרא ילד, ונראה לבאר על פי הא דאיתא בחולין (דף כד:): תנן התם בעל קרי שטבל ולא הטיל מים לכשיטול טמא רבי יוסי אומר בחולה ובזקן טמא בילד ובבריא טהור ילד עד כמה אמר רבי אלעאי אמר רבי חנינא כל שעומד על רגלו אחת וחולץ מנעלו ונועל מנעלו אמרו עליו על רבי חנינא שהיה בן שמונים שנה והיה עומד על רגלו אחת וחולץ מנעלו ונועל מנעלו, ומבואר דילד לא הוי שיעור בקטנות וגדלות אלא בכח בגוף, שאדם שגופו בכל תקפו, שיכול לעמוד על רגלו אחת ולנעול מנעלו, הוא הנקרא ילד אפילו אם הוא בן שמונים שנה, וכן איתא במתניתין בערכין (דף יח.) ילד שהעריך זקן וכו', יעו"ש, וכתב שם רש"י וז"ל: ילד מבן עשרים עד בן ששים עכ"ל, יעו"ש.

והנה בישמעאל מצינו שהיה מושלך תחת העץ, והיה קרוב למות, אבל ישמעאל בדרך כלל לא היה אדם חלש, ולא נזכר בקרא לפני זה שהיה חולה וקרוב למות, וטעמא דמילתא כמו שכתב רש"י על מאי דכתיב ויתן אל הגר שם על שכמה ואת הילד וז"ל: מה שכתב אף הילד שם על שכמה שהכניסה בו שרה עין רעה ואחזתו חמה ולא יכול לילך ברגליו עכ"ל, יעו"ש, והיינו מה שהכתוב מדגיש בשלשה פסוקים הללו, הגם שישמעאל היה ילד, כלומר בכל תוקף גבורתו, נפלה בו חולשה נפלאה על ידי הקפדתה של שרה, וילד זה שהיה גבור הוצרך להיות נישא על ידי הגר על שכמה, ילד זה בעל הגבורות הושלך תחת אחד השיחים, ילד זה בעל הגבורות היה קרוב למות, וכל זה מפני הקפדתה של שרה אמנו, ואחר כך כתיב וישמע אלקים אל קול הנער, כיון שנגמר הסיפור על חולשתו חזר לענינו שהיה נער, כמו שהוא נקרא בכל הפרשה.

וכן מצינו נמי גבי אביה בנו של ירבעם שחלה והלכה אמו אל אחיה הנביא, והא ענה לה בשם ה' (מלכים א יד, י-יג) לכן הנני מביא רעה אל בית ירבעם וגוי המת לירבעם בעיר יאכלו הכלבים וגוי ואת קומי לכי לביתך בבאה לגליך העירה ומת הילד וספדו לו כל ישראל וקברו אותו כי זה לבדו יבא לירבעם אל קבר יען נמצא בו דבר טוב וגוי, יעו"ש, ורק אביה בא לקבר מפני שעשה דבר טוב, ועיין במועד קטן (דף כח:) מה שפירשו האמוראים הדבר טוב, יעו"ש, וכחזרה אשת ירבעם הביתה כתיב (שם יד, יז) היא באה בסף הבית והנער מת, יעו"ש, הנביא תיאר אותו כילד והפסוק קראו נער, ולפימשי"נ הדבר מובן, שאביה היה נער שחלה ומת, והדגיש הנביא לאמו שמה שימות אינו מפני שהוא חלש וחולה, שהרי ילד הוא, בריא וחזק, ועומד למות מפני שכן נגזר על כל בית ירבעם, ואכן רק הוא יזכה לבא אל קבר מפני שעשה דבר טוב.

[כא, יד] **ויקח לחם וחמת מים**. כתב רש"י וז"ל: לחם וחמת מים ולא כסף וזהב לפי שהיה שונאו על שיצא לתרבות רעה עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה דברי רש"י אלו סותרים למה שכתב לקמן על הא דכתיב (כב, א) ויאמר קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת וגוי, וכתב רש"י וז"ל: אמר לו שני בנים יש לי את יחידך זה יחיד לאמו וזה יחיד לאמו אמר לו אשר אהבת אמר לו שניהם אני אוהב וכו' עכ"ל, יעו"ש, הרי מבואר דאברהם באמת אהב את ישמעאל. ונראה ליישב על פי הא דכתיב בפרשת בהעלותך (יא, יב) האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו כי תאמר אלי שאהו בחיקך וגוי, ותרגם אונקלוס האב אנא לכל עמא הדין אם בני אינון דאמרית לי סובריה בתקפך וכו', יעו"ש, ומבואר דיש שתי סבות לקשר של אהבה המחייב את האדם לסבול את בניו, מצד המשפיע ומצד המקבל, בגלל שהוא אב והוליד את בנו קשור אליו באהבה, ככל יוצר שאוהב יצירתו פרי ידיו, ועוד יש קשר של אהבה מצד שיוצא חלציו הוא בן לו, ואמר משה שעל אף שהיה אהבתו לישראל עמוקה, לא היה לו קשר אהבה של אב, שלא הוא יצר אותם, וגם לא היה לו קשר אהבה מצד המקבל שהם בנים לו, ואם כן אין להטיל עליו שעבוד נשיאתם. ולפי זה יתיישבו דברי רש"י, דכיון שיצא ישמעאל לתרבות הרעה הסיע עצמו מלהיות לו בן, והגם שלא רצה אברהם שימות, ונתן לו לחם ומים, לא היה רוצה להעניק לו כסף וזהב, וזהו מה שכתב שהיה שונאו, דנסתלקה האהבה מצד המקבל, אבל כשהקב"ה אמר לו קח את בנך אשר אהבת, רצה להשתמט מליקח את יצחק, ואמר שניהם אני אוהב, דגם לישמעאל היה אוהב באהבת האב מצד המשפיע, שהרי הוא עשהו, כמשי"נ, ובענין זה בודאי אהב את שניהם.

[כא, יט] **ויפקח אלקים את עיניה ותרא באר מים וגוי**. מבואר מן הפסוק דלא בא הבאר שם בדרך נס, אלא שכבר היה שם הבאר, אלא שהיא לא ראתה אותו, ומסתמא לא היה ממש לפני עיניה, דאז בודאי היתה רואה אותו, אלא היה באיזה מקום על הצד מכוסה קצת באבנים, ולא היה נראה בקל אלא למי שמסתכל טובא בהמקום שבו היה הבאר, ויפקח אלקים את עיניה, ונתן בדעתה להסתכל שם וראתה את הבאר. ועל פסוק זה נאמר המדרש הידוע (ב"ר נג, יד) אמר רבי בנימין הכל בחזקת סומים עד שהקדוש ברוך הוא מאיר עיניהם מן הכא ויפקח אלקים את עיניה ותלך ותמלא את החמת הדא אמרת מחוסרת אמנה היתה, יעו"ש, אכן יש לעיין בסוף דברי המדרש הדא אמרת מחוסרת אמנה היתה, והיאך אנו רואים כאן שהגר לא היתה בעלת בטחון. אלא נראה דאילו היתה בעלת בטחון כראוי, והיתה בטוחה בלבה שלא יעזובה למות,

אז היתה מאמינה שה' ישלח לה עזרה, והיתה מחפשת בכל סביבותיה מאין תבא עזרתה, ואז היתה רואה את הבאר שלא היה כל כך נראה לעיניים, אבל כיון שהגיד לנו הכתוב שה' פקח את עיניה לראות את הבאר, ולא ראתה את הבאר בעצמה, בודאי נתיאשה מלהנצל, והדא אמרת שלא היתה בעלת בטחון.

[כא, כה-זז] וגם אנכי לא שמעתי בלתי היום וגו'. הנה אבימלך אמר לאברהם שלשה דברים, לא ידעתי מי עשה את הדבר הזה, כלומר לא ידעתי מעצמי, עוד אמר לו גם אתה לא הגדת לי, ושלישית אמר וגם אנכי לא שמעתי בלתי היום, ולא נתברר מה היתה כונתו בזה, והלא כבר אמר שלא ידע מעצמו וגם לא הגיד לו אברהם, ומה הוסיף במה שאמר לא שמעתי בלתי היום.

עוד יש לדקדק בהא דאברהם תבע ממנו שיכרות עמו ברית ולישבע שלא יגזלו עוד את הבאר ממנו, והלא אבימלך היה מלך גרר, וכי מחויב הוא לכרות ברית ולישבע שבועה אם עבדיו הלכו שלא מדעתו ושלא ברצונו וגזלו איזה דבר, ואיברא דמוטל על כל מלך להשגיח שינהגו כל בני מדינתו בצדק ומשפט ולהציל העשוק מיד עושקו, אכן למה תבע ממנו על כך, ולמה לא היה מספיק לאברהם להגיד לו שככה נעשה ושוב לסמוך שהמלך השופט בארצו יעשה משפט.

ונראה דהא דאמר אבימלך וגם אנכי לא שמעתי בלתי היום רצה לומר שבאה לו שמועה שעבדיו גזלו הבאר גם לפני שהגיד לו אברהם, אלא שהשמועה באה אליו באותו היום שאברהם בא אצלו להוכיחו, ובאמת כבר ידע שהיתה גזילה, אבל לא קדמה ידיעתו להוכחת אברהם אלא מספר שעות בלבד, והיינו מאי דקאמר, בעצם לא ידעתי מכל הענין, וגם אתה לא הגדת לי, וגם השמועה שבאמת שמעתי לא באה אלי בלתי היום. ונמצא לפי זה דאבימלך לא כפר בכל תביעת אברהם, דהא אברהם הטיב עמו שהתפלל בעדו, וחזקה אין אדם מעיז בפני בעל חובו, כדאיתא בבבא מציעא (דף ג.ג.), יעו"ש, וגם לא רצה אבימלך להודות לו על תביעתו, ולכן הודה במקצת ואמר שאכן אמת הדבר שידע אלא שלא באה לו השמועה בלתי היום, ועל ידי זה איתרע כפירתו, וחשדו אברהם למשקר ותבע ממנו ברית ושבועה.

[כא, לג] ויטע אשל בבאר שבע. כתב רש"י וז"ל: אשל רב ושמואל חד אמר פרדס להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה וחד אמר פונדק לאכסניא ובו כל מיני פירות וכו' ויקרא שם וגו' על ידי אותו אשל נקרא שמו של הקב"ה אלוה לכל העולם לאחר שאוכלין ושותין אמר להם ברכו למי שאכלתם משלו סבורים אתם שמשלי אכלתם משל מי שאמר והיה העולם אכלתם עכ"ל, יעו"ש, והנה אברהם הגיע לארץ כנען כשהיה בן שבעים וחמש שנה, אולם לא נטע האשל עד לאחר שנולד יצחק, וגם נגמל, וגם שלח את ישמעאל מביתו, ונתוכח עם אבימלך על הבארות, והיה אז לכל הפחות בערך בגיל מאה ועשרה, וצריכים להבין למה המתין כל כך הרבה שנים עד שנטע האשל וקרא בשם ה'.

והנה כשהיה אברהם באור כשדים סבל כמה רדיפות מנמרוד, שחשבו למורד במלכות מחמת התנגדותו לעבודה זרה שהאמינו בה אנשי המלוכה, והיה מסכן את המלכות, ומשום הכי רדף אחריו, אכן כשבא לכנען שהיו בה שלשים ואחד מלכים קטנים, כל אחד מלך על עיר שלו עם הגלילות, וכולם עובדי עבודה זרה, לא מצינו שום זכר בכתובים או בדברי חז"ל שהיו מתנגדים לאברהם ורודפים אחריו, אדרבה, מצינו שהיו מכבדים אותו, והיו קוראים או נשיא אלקים בתוכני, כדכתיב בפרשת חיי שרה (כג, ה), יעו"ש, ולמה לא

היו מפחדים ממנו, כמו שנמרוד היה מפחד.

לכן נראה שאברהם שינה התנהגותו כשעבר מאור כשדים לכנען, באור כשדים היה מתנגד בפומביא לאמונת הגוים, והיה שובר את התרפים וצועק עליהם שהם טועים ושוטים, אבל בכנען לא מצינו ששיבר תרפים אלא היה מדבר בכל עת לכל הבאים בקורות ביתו שהקב"ה ברא את העולם, ואין לו גוף ואין לו דמות הגוף, והוא האין סוף, והגוים בתקופות ההן לא התנגדו לאילולי אחרים כל זמן שלא באו לשבר אליליהם, והיה אברהם בעיניהם כאדם מכובד מאוד, חכם גדול ועשיר, וגם גבור מלחמה שהציל את לוט מידי הארבעה מלכים, ולא היה רוצה לכבוש ארצות שום אחד, ולא ראו בו שום סכנה, ולא התנגדו לו אלא כבדוהו כנשיא אלקים בתוכם.

אולם לא היה בטוח כל כך שאם יפתח פונדק גדול להכניס שם מאות ואלפים עוברי דרך, וישכנע אותם לקבל את דתו, שלא יתנגדו לו ויבקשו להורגו, וכמו שמצינו שיעקב דאג לנפשו כדכתיב (לד, ל) ויאמר יעקב אל שמעון ואל לוי עכרתם אותי להבאישיני ביושב הארץ בכנעני ובפריזי ואני מתי מספר ונאספו עלי והכוני ונשמדתי אני וביתי, יעו"ש, וכן נמי אברהם היה מפחד מן האומות, ולא הרגיש בעצמו כל כך בטוח שיוכל לפתוח הפונדק הגדול, אבל כשנסתדר עם אבימלך כדכתיב בפסוק שלפני זה (כא, לב) ויכרתו ברית בבאר שבע, והרגיש בעצמו בטוח מפני שהמלך הכי חזק שבארצות אלו נעשה בעל ברית שלו, מיד נטע אשל ופתח פונדק למשוך אליו המון עוברי דרך.

[כב, א] ויהי אחר הדברים האלה והאלקים נסה את אברהם וגו'. איתא בתענית (דף כא:): אבא אומנא הוה אתי ליה שלמא ממתבתא דרקיעא כל יומא ולאביי כל מעלי יומא דשבתא וכו' הוה קא חלשה דעתיה דאביי משום דאבא אומנא אמרו ליה לא מצית למיעבד כעובדיה ומאי הוה עובדיה דאבא אומנא דכי הוה עביד מילתא הוה מחית גברי לחוד ונשי לחוד וכו' יומא חד שדר אביי זוגא דרבנן למיבדקיה אותביניהו ואכליניהו ואשקיניהו ומך להו ביסתקי בליליא לצפרא כרכונהו ושקליניהו וקמו ונפקו להו לשוקא ואשכחיניהו אמרו ליה לשיימיה מר היכי שוו אמר להו הכי והכי אמרו ליה ודלמא שוו טפי אמר להו בהכי שקליניהו אמרו ליה דידיך ניהו ושקליניהו ממך וכו', יעו"ש. ויש לדקדק היאך עשו כן רבנן לשקול ביסתקי באבא אומנא בלי רשותו, והלא מבואר בבבא מציעא (דף סא:): דאסור לגנוב על מנת למיקט, יעו"ש, וכן מבואר ברמב"ם פ"א גניבה הל"ב וז"ל: ואסור לגנוב דרך שחוק או לגנוב על מנת להחזיק או על מנת לשלם הכל אסור וכו' עכ"ל, יעו"ש, והיעב"ץ עמד בזה וכתב שמע מינה כהאי גונא לית בה משום לא תגנוב אפילו על מנת למיקט, יעו"ש, ולא חש לבאר דבריו, ואין לומר שחשבו דמסתמא אילו היה יודע שנטלו הביסתקי כדי לבודקו לא היה מקפיד, דסוף סוף על הצד רחוק שהיה מקפיד היתה נטילתם גניבה.

ויש לבאר על פי מה שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"ג פכ"ד דנסיון של אברהם לא היה כדי לברר אם יעמוד בנסיון, דבודאי ידע ה' שיעמוד בנסיון, אלא הכל היה להראות עוז בטחונו ועומק אמונתו לכל העולם, יעו"ש, ויש לומר דגם אביי כיון לזה בבדיקתו, שהרי ידע דמתבתא דרקיע שולחים לו שלמא בכל יום, ואם כן לא היה לו שום ספק שהיה צדיק גמור, ולא שלח התלמידים לבודקו אלא כדי להראות לעולם צדקתו, ולא היה אבא אומנא מקפיד בכך אם היה יודע שאביי סובר שכן נכון לעשות, ואם כן לא היה בזה שום צד דגניבה.

ובאמת מדויק כן בלשון הגמרא יומא חד שדר אביי זוגא דרבנן, כנ"ל, ולא שלח אותם

מיד כששמע ששולחים לו שלמא ממתיתבא דרקיעא בכל יומא לבודקו אם באמת הוא כדאי לכך, אלא יומא חד עלה בדעתו למיבדקיה, ואולי היה אחר שנה או שנתיים, אלא מבואר דכשאמרו לו עובדיה דאומנא לא היה לו שוב שום פקפוקים, ולאחר איזה זמן עלה בדעתי שכדאי להראות מעשיו לכל העולם כדי לקדש שם שמים.

עוד עיין מה כתב רש"י וז"ל: אחר הדברים האלה יש מרבותינו אומרים (סנהדרין דף פט:): אחר דבריו של שטן שהיה מקטרג ואומר וכו' אמר לו כלום עשה אלא בשביל בנו אילו הייתי אומר לו זבח אותו לפני לא היה מעכב, ויש אומרים אחר דבריו של ישמעאל שהיה מתפאר על יצחק שמל בן שלש עשרה שנה ולא מיחה, אמר לו יצחק באבר אחד אתה מראני, אילו אמר לי הקב"ה זבח עצמך לפני לא הייתי מעכב עכ"ל, יעו"ש.

ויש לדקדק לפי פירוש הראשון, והלא כל הנסיון היה מפני קטרוג השטן, והרי הקב"ה בעצמו מעיד על אברהם אילו הייתי אומר לו זבח אותו לפני לא היה מעכב, ואם כן מיד נסתלק הקטרוג על ידי עדותו של הקב"ה, ולמה העמיד אותו בנסיון, והדבר מתבאר על פי דברי הרמב"ם הנ"ל, דאע"פ שנסתלק הקטרוג מכל מקום רצה הקב"ה להראות מעשיו לכל העולם, אי נמי יש לפרש על פי מה שכתב הרמב"ן שענין הנסיון אינו לגלות אם יעמוד הצדיק בנסיון אם לא, אלא שהקב"ה בוחן בלב הצדיק שיעשה כהגון ונותן לו הזכות להוציא הדבר מן הכח אל הפועל ולקבל שכר על עשיתו, וכן הכא באברהם, אע"פ שנסתלק הקטרוג עדיין נתן לו הקב"ה שיעשה המצוה ויקבל שכר.

[כב, ב] ויאמר קח נא את בנך וגו' והעלהו שם לעולה וגו'. כתב רש"י וז"ל: והעלהו, לא אמר לו שחטוהו לפי שלא היה חפץ הקב"ה לשחטו אלא להעלהו להר לעשותו עולה, ומשהעלהו אמר לו הורידהו עכ"ל, יעו"ש, אבל אברהם לא הבין כונת הדברים, ואולי העלימה הקב"ה ממנו כדי שיעמד בנסיון, אכן עיין לקמן בפרשת תולדות (כו, א) ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו, וכתב שם רש"י בפירוש השני וז"ל: דבר אחר כשנעקד על גבי המזבח והיה אביו רוצה לשחטו באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו לפיכך כהו עיניו עכ"ל, יעו"ש, והנה לכאורה לא היה צורך שהקב"ה יעלים כונתו גם ממלאכי השרת, והיה להם להבין שלא אמר לו אלא העלהו ולא שחטוהו, ושלבסוף יעכב בידו שלא ישחט את בנו, ואם כן למה היו בוכים.

עוד יש לדקדק במה שאנו אומרים בימי הסליחות מי שענה לאברהם אבינו בהר המוריה הוא יעננו מי שענה ליצחק כשנעקד על גבי המזבח הוא יעננו, והיכן מצינו שאברהם ויצחק התפללו, אלא דבזה יש לומר דעניה אינה צריכה תפילה, אלא אפילו אם נתן להם צרכיהם ללא שום בקשה נופל בזה לשון עניה, אבל אכתי קשה דהרי באמת לא היה יצחק בסכנת שחיטה, ואע"פ שאברהם טעה בכונת הבורא, מכל מקום לקושטא דמילתא לא נצטוה לשחטו, ואם כן מה שייך בזה לשון עניה, ומה שענה לאברהם מבואר במהרש"א בפרק שני דתענית (דף טו.). שלא נענה במה שלא נשחט יצחק אלא על מה שבקש ואמר אלקים יראה לו השה לעולה וגו', יעו"ש, אכן יש לדקדק במה ענה ליצחק, והלא מעולם לא אמר אלא העלהו ולא שחטוהו.

ואיתא במדרש (בראשית רבה נה, ד) יצחק וישמעאל היו מריבים זה עם זה זה אומר אני חביב ממך שנמלתי לשלש עשרה שנה וזה אומר אני חביב ממך שנמלתי לשמנה ימים אמר לו ישמעאל אני חביב ממך למה שהיה ספק בידי למחות ולא מחיתי באותה שעה אמר יצחק הלואי היה נגלה עלי הקב"ה ואומר לי שאחתוך אחד מאיברי וכו' אמר לו יצחק וכו' אילו מבקש לי הקב"ה להשחט איני מעכב אמר הקב"ה הרי השעה מיד

והאלקים נסה וגו', יעו"ש, ומבואר דלא היה הקב"ה מנסה את אברהם עד שהסכים לכך יצחק, ומיד שאמר יצחק שמוכן להשחט אמר הקב"ה שהגיעה השעה, והשתא אם לא היתה כונתו אלא להעלאה ולא לשחיטה למה הוצרך להסכמת יצחק. ואולי יש לומר דכשאמר הקב"ה והעלהו היה משתמע לתרי אנפי, ולא היה עדיין מבורר אם להעלות או לשחוט, ומתחלה היתה הצואה לאברהם שיעלהו קרבן גמור, וגם המלאכים ידעו שהוא מוכן לשחיטה וירדו עיניהם דמעות, אלא דכיון דאברהם רץ לעשות רצון בוראו במסירות גמורה ולבו מלא שמחה, אמר הקב"ה שדי לו בהעלאה, ונחשב לו בזה שעמד בנסיון, ועלה במדריגתו על ידי כך, ואי משום הציווי גרידא יש לו פתח לומר שאמר העלהו וקיים מצותו בהעלאה בלבד גם בלי שחיטה, נמצא שבזה היתה עניה ליצחק, שהיה עומד לישחט והקב"ה קיבל העלאתו במקום שחיטה.

[כב, ב] קח נא את בנד. כתב הר"ן בדרשות (דרוש ו') דאין נא אלא לשון בקשה שהראה לו הקב"ה לאברהם שיישר בעיניו אם ימחול על הבטחת כי ביצחק יקרא לך זרע, וכל זה כדי שלא יחשב לו עון אם יסרב לעשות כן, ובכל זאת לא סירב אברהם מגודל אהבתו להשם יתברך, יעו"ש, ואולי נוכל לפרש באופן אחר, דכל זה היה להגדיל עליו הנסיון, שאם היה אומר לו בלשון צווי היה אברהם אומר בלבו שבודאי לא יבא לבסוף לידי מיתת בנו שהרי הבטיח לו הקב"ה שיהיה לו זרע מיצחק, וההבטחה מה תהא עליה, אלא ודאי שברגע האחרון ישלח מלאך לעצור את ידו, וינצל בנו, אולם כשאמר לו הקב"ה בלשון בקשה שימחול לו על הבטחתו ויעקוד את בנו, אז לא היה לו שום הוכחה שינצל בנו, ואע"פ כן השלים נסיון העקידה.

[כב, ב] את בנד את יחידך אשר אהבת את יצחק וגו'. כתב רש"י וז"ל: את בנד אמר לו שני בנים יש לי אמר לו את יחידך אמרו לו זה יחיד לאמו וזה יחיד לאמו אשר אהבת אמר לו שניהם אני אוהב אמר לו יצחק ולמה לא גילה לו מתחלה שלא לערבבו פתאום ותזוח דעתו עליו ותטרף וכדי לחבב עליו את המצוה וליתן לו שכר על כל דיבור ודיבור עכ"ל, יעו"ש, והנה מסתברא שאברהם ידע היטב שהקב"ה כיון ליצחק ולא לישמעאל, בפרט כשאמר לו את יחידך, דלא יתכן שיעלה על דעת אברהם שישמעאל קרי ליה יחידו ולא יצחק, וכן אשר אהבת, ועיין מה שכתב רש"י לעיל (כא, יד) שהיה שונאו על שיצא לתרבות רעה, יעו"ש, ומה שענה לו שכל אחד יחיד לאמו לכאורה לא היה אלא אמירת דברים בעלמא, ובודאי בעומק לבו ידע אברהם על מי מדובר אלא שלא היה יכול להודות לעצמו שכן הוא. והגם שמצינו אחר כך (דף כב:) וילכו שניהם יחדיו, וכתב רש"י וז"ל: אברהם שהיה יודע שהולך לשחוט את בנו היה הולך ברצון ובשמחה כיצחק שלא היה מרגיש בדבר עכ"ל, יעו"ש, והיה אברהם מוליך את בנו בשמחה ולב שלם, מכל מקום ברגע הראשון היה אפשר שרגשי האב על בנו תגברו עליו ותזוח דעתו, ולכן נכנס הקב"ה עמו בדברים, ומה שכתב רש"י כדי לחבב עליו את המצוה, כנ"ל, רצה לומר דכל אמירה הוסיפה מצוה על ענין אחר של יצחק, שהוא בנו, שהוא יחידו, שהוא אוהבו, ושהוא יצחק, ועל כל ענין וענין היה צווי וקיום של עקידה ונמצא שהמצוה כפולה ומכופלת.

[כב, ב] את בנד את יחידך. אומרים בתחנון הארוך המובא בסידור וז"ל: אנא מלך רחום וחנון, זכור והבט לברית בין הבתרים, ותראה לפניך עקידת יחיד, ולמען ישראל אבינו, אל תעזבנו אבינו וכו' ואל תעש עמנו כלה בגלותינו וכו' עכ"ל, יעו"ש, ובהשקפה ראשונה יש

בזה הזכרת זכות השלשה אבות, אולם אם מזכירים העקידה לעורר עלינו זכותו של יצחק אבינו למה אומרים עקידת יחיד, שזה מזכיר זכותו של אברהם שהיה מוכן להעלות בן יחידו, וזכות יצחק היתה מה שהיה מוכן למות לקיים צווי הבורא, ולא שייך בזה לשון עקידת יחיד, עוד יש להעיר דהלא זכות של אברהם היתה שהכיר את בוראו, ושהיה מקרב אנשים לאמונתו, ושהיה מכניס אורח ובעל חסד נפלא, אבל כיצד מתבטאת זכותו על ידי הברית בין הבתרים, וכן יש להבין למה אינו מזכיר שום דבר ליעקב מלבד שמו. לכן נראה דאין קטע זה בא לעורר זכות האבות אלא תפילה להקב"ה שיזכור שהבטיח לנו שיצילנו כשאנחנו בסכנת כליה מאויבינו, כאמרו ואל תעש עמנו כלה בגלותינו, ובברית בין הבתרים הבטיח שיוציאנו משעבוד לגאולה, וכל שכן שלא יתן אותנו לכליה, וכן מצינו בהעקידה שעשה נס להציל כלל ישראל מכליה, וכמו שכתב הרמב"ן בריש פרשת חיי שרה (כג, א) וז"ל: ואברהם אחר העקידה לא שב למקומו לחברון אבל הלך תחלה אל באר שבע מקום האשל שלו לתת הודאה על נסו עכ"ל, יעו"ש, והיה יצחק בסכנה שמא ישחטו אביו מפני שלא הבין שהצווי היה להעלותו ולא לשחטו, והי' שלח מלאך להציל אותו, ואילו היה נשחט היה זה כליה לכלל ישראל, שהרי הוא היה היחיד לאברהם, והיינו מה שאומרים עקידת יחיד.

ווגם מה שאומרים וישראל אבינו מזכיר הצלה מכליה, שזה מזכיר מלחמתו עם שרו של עשו כל הלילה, כדכתיב בפרשת וישלח (לב, ט) ויאמר לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל כי שרית עם אלהים ותוכך, יעו"ש, ומה שנלחמו והתאבקו כל הלילה לא היה קרב גופני אלא שנלחמו בעולם הרוחני והחכמה, ששרו של עשו השתדל להוריד יעקב ממדרגתו הרמה, ולבסוף לא הצליח, שלא היה יכול להתגבר עליו, וכשראה שאינו יכול, פנה לכוון הגשמיות והשתדל להרגו, ולא הצליח אלא ליגע בכף יריכו עד שהקב"ה עשה נס והציל את יעקב מידו, ואילו היה מצליח היתה באה כליה לכלל ישראל, שאע"פ שהיו בניו נשארם בחיים מכל מקום היתה האומה בטלה, שעד שלא נגמרה מלאכתו של יעקב היה הוא לבדו התגלמותו של האומה, והרי זו היתה הצלה לכלל ישראל מכליה, ואנו מתפללים שגם בדורותינו לא יעזוב אותנו וישמור עלינו מכל אויבנו הרוצים להשמיד ולאבד אותנו.

[כב, ה] ויאמר אברהם אל נערי שבו לכם פה עם החמור. כתב רש"י בפרשת כי תצא (כג, יח) וז"ל: שהוקשו לחמור, שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין למה מדמה להו קרא לחמור, וכי מפני דהכי הוה עובדא דבאו עם חמור, ואילו היה באים עם גמלים היו דורש עם הדומה לגמל.

ונראה דחמור דוקא, דהנה תנן בערכין (דף יט.) משקל ידי עלי רבי יהודה אומר ממלא חבית מים ומכניסה עד מרפיקו ושוקל מבשר חמור ועצמות וגידים ונותן לתוכה עד שתתמלא, ובגמרא שם (דף יט:) זכר לדבר שנאמר ובשר חמורים בשרם, יעו"ש, ומבואר דבשר אדם דומה ממש לבשר חמור, ואז רק דמיון בעלמא דהא נוגע הלכה למעשה, וזהו מאי דקאמר לן קרא עם הדומה לחמור, אדם עומד למעלה משאר הבריות מפאת המדרגות הרוחניות שלו, ואל תדמה בנפשך שגם מצד הגשמיות והחומריות הוא נשגב, דהרי הגשמיות שלא היא ממש בשר חמור.

[כב, ו] וילכו שניהם יחדיו. כתב רש"י וז"ל: אברהם שהיה יודע שהולך לשחוט את בנו היה הולך ברצון ובשמחה כיצחק שלא היה מרגיש בדבר עכ"ל, יעו"ש, עיימש"נ בזה בפרשת וילך (לא, יד).

[כב, יב] ולא חשכת את בנך את יחידך ממני. יש לדקדק דהנה לעיל כתיב (כב, א) ויאמר קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק וגו', קרא לו יחידו אהובו, וכאן לא קרא לו אהובו אלא יחידו בלבד, ונראה פשוט דהנה לעיל שם כתב רש"י וז"ל: את בנך אמר לו שני בנים יש לי אמר לו את יחידך אמר לו זה יחיד לאמנו וזה יחיד לאמנו אמר לו אשר אהבת אמר לו שניהם אני אוהב אמר לו יצחק ולמה לא גילה לו מתחלה שלא לערבבו פתאום וכו' עכ"ל, יעו"ש, ודבר זה לא היה שייך אלא קודם העקידה, אבל לאחר העקידה הרי כבר נודע מי נעקד, אלא צריך לומר שהשתא שבחו על שלא מנה ממנו את בנו יחידו, וזה חשוב מבנו האהוב, שאם היה מקריב את בנו יחידו היה מקריב בזה גם כל הדורות והעתידות, ואף על פי כן לא חשכו ממנו.

[כב, יג] והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו. כתב רש"י וז"ל: מוכן היה לכך מששת ימי בראשית עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק למה הוצרך לכך שיהא האיל מוכן מששת ימי בראשית, והנה עיין מה שכתב רש"י לעיל על הא דכתיב (כב, יב) ויאמר אל תשלח ידך אל הנער ואל תעשה לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלקים וגו', וכתב רש"י וז"ל: אל תשלח, לשחוט, אמר לו אם כן לחנם באתי לכאן, אעשה בו חבלה ואוציא ממנו מעט דם, א"ל אל תעש לו מאומה אל תעש בו מום עכ"ל, יעו"ש, והדברים קשה להולמם, הרי עמד בנסיון נפלא והראה עצמו שהיה מוכן לשחוט את בנו לקיים צווי הבורא יתברך, ורק ברגע האחרון עכב המלאך את ידו, וזכות מסירות זו עומדת לנו לכל הדורות עדי עד, והיאך עלה על דעת אברהם לומר שלחנם בא לכאן אם לא יוציא מעט דם מצואר יצחק.

אלא הענין הוא שיש פעמים בחיי האדם שיש לו איזה התעוררות גדולה הבאה לו על ידי מאורע שאירע לו או מהתבוננות לבו ועל ידי כך נתעלה מעלה מעלה עד אין שיעור, והיאך יוכל לקיים את הרגש הזה שיהיה אצלו תמיד ולא יעבור ממנו בעוד יום או יומיים כחלום יעוף, העצה לכך הוא שיעשה איזה מעשה או יקבל על עצמו איזה קבלה ללמוד איזה דבר או לנהוג איזה הנהגה טובה ועל ידי זה יתגשם ההתעוררות אצלו ותישאר, וכן מצינו שאבותינו כשהיו להם נבואה בנו מזבח או מצבה או נתנו שמות להמקום וכל זה הועילו להם שלא יפלו מן המעלות שהשיגו, וכן איתא בתנא דבי אליהו (פרשה יז) בשעה שאמרו ישראל נעשה ונשמע מיד אמר להם ויקחו לי תרומה, ופירש הבעל שם טוב דכשיש איזה התעוררות מיד צריך לבוא לידי מעשה, והיינו כמש"נ.

וזהו מה שאמר אברהם אבינו להמלאך, שהרי באותה שעה היה במצב של התעוררות עד שאין לשער ערכה, ואהבתו ודבקותו בהבורא הגיעו עד לשמים, אכן פחד היאך תתקיים הרגש אצלו שלא יעבור בעוד יום או יומיים, ונמצא שלחנם בא לכאן, והגם שזכה בזכות גדול אולם לא הרויח במדרגתו על ידי העקידה, שעוד קצת ויפול ממנה ויחזור למקום שהיה מקודם, ורצה להטיף קצת דם מיצחק ועל ידי זה יתגשם הרגש ויקיים בו, וגם בזה אמר לו המלאך לא תעש לו מאומה, וישא עיניו וירא את האיל, והרי היה צריך איל זה להגשים את ההתעוררות הגדולה של העקידה ולא היה מועיל לזה סתם איל, רק איל שהוכן לכך מששת ימי בראשית.

[כב, יג] ויעלהו לעולה תחת בנו. כתב רש"י וז"ל: שאמר יהי רצון שתהא זו כאילו היא עשויה בבני כאילו בני שחוט כאילו דמו זרוק וכו' עכ"ל, יעו"ש, ותמוה, דמה ראה אברהם להעלות איל תחת יצחק בנו, והלא לא נצטוה מאת הקב"ה לעשות כן, שגם מתחלה לא

כיון הקב"ה אלא שיעלהו ולא שישחטוהו, כמו שכתב רש"י לעיל (כב, יב), יעו"ש, ואם כן למה העלה את האיל, ולמה אמר שיהא נחשב שחיטת האיל כשחיטת בנו מאחר שלבסוף נתגלה שמעולם לא נצטוו על שחיטת בנו, ועוד קשה דלמה קרא לו המלאך שנית לאמר כי יען אשר עשית וגו' רק לאחר שחיטת האיל, וגם יש להבין מה שכתב ברש"י וז"ל: שהיה רץ אצל אברהם והשטן סובכו ומערבבו באילנות עכ"ל, יעו"ש, וקשה למה השתדל השטן לעכב הקרבת האיל, עוד יש לדקדק בהא דתוקעין בשופר בראש השנה להזכיר אילו של יצחק, בכל אלו רואים שהיה ענין מיוחד באילו של יצחק.

והנה יש מקשים עוד, מה היה גודל הנסיון של עקידת יצחק, וכי אפשר היה להעלות על הדעת שאברהם לא יעשה כרצון הבורא, והלא הוא הוא שהכיר באלהותו יתברך ושהוא קונה הכל ואין עוד מלבדו, והוא נתן לו את יצחק באופן נס נפלא, וכי עכשיו כאשר מצוהו להעלותו לקרבן לא ימלא ציווי ה', וכי היה אפשר לו להרהר אחר מדותיו של הקב"ה בלבו מאחר שכבר הכיר בבוראו והגיע להשגות נשגבות, ובודאי לא היה יושב ודן על דבריו יתברך אם צדקו אם לאו, ואם כן מה היה גודל הנסיון של העקידה.

ונראה דהוא מתבאר על פי הא דכתיב (כב, ב) ויאמר קח נא את בנך וגו' ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה, ולעיל נמי כתיב (יב, א) ויאמר ה' אל אברם לך וגו', וכתב שם רש"י וז"ל: לך לך להנאתך לטובתך עכ"ל, יעו"ש, ואם כן הכא נמי שאמר לו קח נא את בנך ולך לך הכונה היתה להנאתך לטובתך, וזה היה הנסיון של אברהם, דבודאי לא היה מורד בהקב"ה לעבור על דבריו בין במעשה בין במחשבה, אבל הקב"ה תבע ממנו שיגיע למדרגה זו שיעשה הכל להנאתו, ויגיע למדרגה רוחנית נעלה ונשגבה שיטעום טעם רוחני בשחיטת בנו כקרבתו לה', וכן עשה אברהם, עמד בנסיון והגיע למצב שהתאוה תאוה רוחנית עזה עד מאד להעלות בנו לקרבן לה', וכשעכב הקב"ה את ידו שלא לשחוט את בנו נשאר אברהם רעב לכך, נפשו בערה בתשוקה רוחנית להקריב קרבן לה' ולא נתמלאה, וממילא כשראה את האיל מיד העלהו קרבן לה' ואמר יהי רצון שתהא שחיטתו כשחיטת בני וכו', ובזה נתמלאה תשוקתו והיתה באמת להנאתו ולטובתו.

ולפי זה אין אנו רואין עמידתו בנסיון במה שהיה מוכן להעלות את יצחק אלא במה שהעלה האיל תחתיו, דזה הוכיח שבאמת הרגיש הנאה רוחנית נפלאה במה שעמד להעלות את בנו, ורק אחר שחיטת האיל קרא לו המלאך שנית, שרק אז הראה שהיתה אהבתו לבנו בטילה לגמרי לגבי אהבת הבורא יתברך שמו, ומשום כך השתדל השטן לעכב הקרבת האיל, דעיקר העמידה בנסיון היתה על ידי האיל, ולכן בראש השנה תוקעין בשופר של איל להזכיר עוז בטחונו ואהבתו ודבקותו של אברהם בהקב"ה, וכמש"נ.

[כב, יט] **וישב אברהם וגו' וילכו יחדיו אל באר שבע וישב אברהם בבאר שבע.** הנה לעיל (כא, לד) הוכיח רש"י שאברהם יצא מבאר שבע ונטה לחברון כבר שנים עשרה שנה לפני העקידה, וכן כתב רש"י כאן דאין זו ישיבה ממש שהרי היה גר בחברון, ואם כן צריך עיון לאיזה סבה הלך לבאר שבע, והכתוב לא הזכירו.

ואולי יש לומר שכל הנסיעות של אברהם ממקום למקום בארץ כנען היו להשפיע על המקומות ולתקנם ולזכך קדושתם, והרי ישב בבאר שבע עשרים ושש שנה ונטע שם אשל, והיה פועל גדולות, ואחר אותם עשרים ושש שנה יצא משם, ומסתמא יצא מפני שכבר פעל ותיקן כל מה שהיה יכול לעשות, אולם אפשר שעדיין לא היה המקום מתוקן כל הצורך, רק שיד אברהם קצרה מלעשות יותר ממה שכבר עשה, ולכן נטה משם והלך לתקן את חברון, אולם אחר העקידה היתה לו עליה גדולה וקיבל השפעות נפלאות ממרום, ומיד נטל

אותן ההשפעות והלך לבאר שבע לתקן מה שלא היה יכול לתקן מקודם.

[כב, כ] **ויהי אחר הדברים האלה ויגד לאברהם.** כתב רש"י וז"ל: בשובו מהר המוריה היה אברהם מהרהר ואומר אילו היה בני שחוט כבר היה הולך בלא בנים היה לי להשיאו אשה מבנות ענר אשכול וממרא בשרו הקב"ה שנולדה רבקה בת זוגו עכ"ל, יעו"ש, והנה הנסיון של העקידה לא היה רק על אבדן בנו אהובו יצחק אלא על אבדן כל העתידות וכל הדורות שהיו עתידים לצאת ממנו, ואבדן ההבטחה של ואעשך לגוי גדול, וכל זה הקריב אברהם על העקידה באמונה גדולה ובבטחון עז, בלי שום שאלות ופקפוקים, דבר שאין השכל יכול להבינו, ואם כן לפלא מה היה הרהורו כאן, וכי חשב בלבו שאילו כבר היו לו בנים ליצחק לא היה מפסיד כל כך אילו לא עיכב המלאך את ידו, שהיו נשארים לו בני בנים, היפלא מה' דבר, וכי אם ה' היה רוצה לנסותו על אבדון כל העתידות לא היה יכול לעשות כן אם כבר היו ליצחק בנים, אתמהה.

לכן נראה פירוש אחר בכונת דברי רש"י, וענין אחר לגמרי עלה במחשבת אברהם, שהרי אברהם חינך את יצחק בדרכי התורה לקיים כל המצוות, אבל מצות התלויות בבנים לא קיים, דוגמת מצות פרו ורבו, מצות מילה, מצות ושננתם, כל אלו עדיין לא קיים יצחק, שהיה חושב אברהם שיש לו עדיין הרבה זמן ועדיין יכול להמשיך בלימודו ועבודתו בלי רחים על צוארו, ועוד חזון למועד, אבל על ידי העקידה נתעוררה במחשבתו שאין אדם יודע קצו, ואילו לא עכב המלאך את ידו והיה נשחט היה הולך מן העולם בלי בנים, וחלק גדול מן התורה לא היה מקיים, ומיד התחיל לחשוב אם כדאי להשיאו לאחת מבנות ענר ואשכול וממרא, ובשרו הקב"ה שנולדה בת זוגו.

[כב, כ] **ויהי אחרי הדברים האלה ויגד לאברהם וגו'.** רש"י הביא דברי המדרש (נז, ג), אברהם הרהר אמר אילו מת בהר המוריה לא היה מת בלא בנים עכשיו מה אעשה וכי אמר לו הקב"ה וכו' כבר נולד זוגו של יצחק הנה ילדה מלכה גם היא וכו', יעו"ש, וכתב העין יוסף דלא אמר לו הקב"ה בפירוש אלא רמז לו, דאם אמר לו בפירוש למה היה לו לומר לאליעזר (כד, ח) ואם אל תאבה האשה וגו', יעו"ש, ובמה שהוגד לאברהם באותה שעה שילדו בנים למלכה, וגם שמותיהם, רמז לו הקב"ה שבין בניה היתה בת זוגו של יצחק, אבל לא היה הדבר ברור לו, אכן יש לעיין דעם כל זה למה לא אמר אברהם לאליעזר שילך ישיר לבית בתואל ויקח ליצחק את רבקה, וכמו שיצחק אמר ליעקב (כח, ב) קום לך פדנה ארם בית בתואל אבי אמך וקח לך משם אשה מבנות לבן אחי אמך. והנה בכל ספר בראשית לא הוזכר ענין כתיבה כלל, ורק מספר שמות והלאה מצינו כתיבה בדיו על הקלף, והיינו משום דבימים ההם לא היה מצוי בכל מזרח התיכון כתיבה על קלף או נייר, ורק במצרים היו כותבים הירוגליפים על פפירוס, אבל בשאר הארצות היו משתמשים בכתב היתדות, הנקרא קוניפורם, שהיו לוקחים טבלא של טיט, ועושים בו חריצים בכלי מיוחד, ואחר כך שורפים הטבלא בתנור עד שנתקשה, וכל מי שרצה לשלוח איגרת על טבלא של חרס כזו היה צריך לילך אל מומחה שיש לו המכשירים הנצרכים ולשלם כסף מלא, ולא היו עושים כן אלא כשהדבר נחוץ.

וכשאברהם עזב את משפחתו בחרן עובדי עבודה זרה לא היה בקשר עמהם, ולא היה יודע מי ומי נולדו להם, אבל רבקה עזבה פדן ארם בהיותה צעירה, והיו לה געגועים למילכה אמה, כמו שכתב רש"י לקמן (כד, סז) וז"ל: דרך ארץ כל זמן שאמו של אדם קיימת כרוך הוא אצלה עכ"ל, יעו"ש, וכל שכן אשה אל אמה, והיתה רבקה בקשר עם

אמה על אף שהיה בא בקושי, כמשי"נ, ולכן ידעה שנולדו ללבן בנות טובות, וגם בנות לבן ידעו שנולדו לרבקה עשו ויעקב, כמו שכתב רש"י לקמן (כט, יז) וז"ל: ועיני לאה רכות שהיתה סבורה לעלות בגורלו של עשו וכו' עכ"ל, יעו"ש, וכיון שידע יצחק שלבן היו לו בנות שלח את יעקב ליקח אחת מהן, אבל כשאברהם היה מחפש אשה ליצחק לא ידע שנולדה רבקה, שלא היו בקשר, כמשי"נ, ואפילו אם נאמר דשרה היתה בקשר עם אמה, הרי כשנולדה רבקה היתה בת מאה ועשרים ושבעה שנים, ובאותה שעה מסתמא כבר מתה אמה, ומשעת מיתתה נפסק הקשר.

פרשת חיי שרה

[כג, א] **מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים וגו'**. כתב רש"י לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל שכל אחד נדרש לעצמו בת מאה כבת עשרים לחטא וכו' ובת עשרים כבת שבע ליופי, יעו"ש, ומקשים העולם דהלא בדרך כלל נתרבה יופי האשה מבת שבע עד בת עשרים, ולמה אמר בת עשרים כבת שבע ליופי, ונראה דכשאדם מעריך יופי של אשה בת עשרים הרי יש לו נמי חשק בה, וחשקו לפעמים מטעהו לחשוב שיפיה גדול ממה שהוא באמת, אבל כשהוא מעריך יופי של בת שבע הרי אין לו חשק בה, והוא רואה יפיה בדיוק כמו שהוא, ולכן כשאומרים על בת שבע שהיא יפה הרי זה שבח גמור ואמיתי על יפיה, אבל כשאומרים על בת עשרים שהיא יפה אין זה כל כך שבח אמיתי על יפיה, אכן בשרה כשהיתה בת עשרים היתה יפיה צלולה ונכרת בלי עירבוב חשקת הרואה.

[כג, ד] **גר ותושב אנכי עמכם תנו לי אחוזת קבר וגו'**. כתב רש"י וז"ל: גר ותושב אנכי עמכם גר מארץ אחרת ונתישבת עמכם ומדרש אגדה אם תרצו הריני גר ואם לאו אהיה תושב ואתלנה מן הדין שאמר לי הקב"ה לזרעך אתן את הארץ הזאת עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק למה הביא קרא דלזרעך אתן את הארץ הזאת, הלא אין בזה אלא הבטחת מתנה לזרעו אבל עדיין לא ניתנה לו, כמו שכתב רש"י בפרשת לך לך (יג, ז), יעו"ש, ולכאורה יותר היה לו להביא מה שהבטיח לו הקב"ה בברית בין הבתרים (טו, ז) לתת לך את הארץ הזאת לרשתה, יעו"ש, דאז נתן הארץ לאברהם, ועיימש"י בריש פרשת לך לך. ונראה לבאר עפ"ימש"י שם דהמתנה לאברהם לא היתה אלא שיהא השליט על הארץ, ואין הכרח בזה שיעבור שליטתו ליורשיו עד עולם, אכן קרא דלזרעך אתן מגלה דהארץ תהיה גם תחת שליטת זרעו של אברהם, והיינו שתשאר ביד כלל ישראל עד סוף כל הדורות, והנה כאן בקש אברהם לקנות לא רק קבר אלא אחוזת קבר, דהיינו הזכות שתהא החלקה מוקדש לבית קבר עד עולם, ועיימש"י להלן (מט, כט=לב), ולזה לא היה מספיק מה שניתנה המתנה לאברהם, דמכח הך מתנה לא היה יכול לתבוע אחוזת קבר מן הדין, ולהכי הביא קרא דלזרעך אתן דעל ידי כך יכול לתבוע אחוזת קבר מן הדין, וכמש"י.

[כג, ד] **גר ותושב אנכי עמכם תנו לי אחוזת קבר וגו'**. יש להתבונן מה מגיד לנו כל פרשה זו של עפרון, מלבד להורות לנו הנהגת הגוי הזה, ועיין מה שכתב רש"י בפרשת וארא (ו, ט) וז"ל: וכשבקש אברהם לקבור את שרה לא מצא קרקע עד שקנה בדמים מרובים וכן ביצחק ערערו עליו על הבארות אשר חפר וכן ביעקב וגו' ולא הרהרו אחר מדותי וכו' עכ"ל, יעו"ש, ולפי זה היתה עובדא זו נסיון גדול לאברהם, שה' נתן לו ארץ כנען והלך בה לארכה ולרחבה לקנותה, וכשמתה שרה לא מצא לה קבר בלי לשלם דמים מרובים, ומכל מקום לא הרהר אחר מדותיו, ואם כן צריך עיון למה לא נחשבה עובדא זו בין העשרה נסיונות של אברהם, ורבינו יונה באמת הביא שקבורת שרה היתה הנסיון האחרון, אולם רש"י והרמב"ם באבות (ה, ד) כתבו שהעקידה היתה הנסיון האחרון, יעו"ש, וצריך עיון למה לא נחשב גם מעשה דעפרון.

ונראה דבאמת כל החיים מלאים נסיונות כמעט על כל פסיעה ופסיעה, וענין העשרה נסיונות הם כמו תכנית מיוחדת שעל ידי זה נתפתח ונתגדל אברהם, ובכל נסיון עלה אברהם במדרגה, וממדרגה למדרגה, עד שבנסיון של העקידה אמר לו הקב"ה עתה ידעת כי ירא אלקים אתה, ואז הגיע למדרגה נשגבה של יראת שמים, וזה היתה ההשלמה של

העשרה נסיונות, ומה שקרה במעשה עפרון בודאי היה נסיון, ובודאי היה לו לאברהם כמה וכמה נסיונות אחרים גם כן, ומכל מקום כל זה לא שייך להסדר המיוחד של עשרה נסיונות, ועיימשי"נ בפרשת לך לך (יז, א).

[כג, ו] שמענו אזני נשיא אלקים אתה בתוכנו וגו'. הנה בארץ כנען היו הרבה ערים עם מלכים וצבאות והיו לוחמים זה עם זה או כורתים ברית כנגד שונאיהם, ואברהם היה גר ביניהם עם קבוצה קטנה של עבדיו וחניכיו, ולא היה נחשב בין מלכי הארץ, ומכל מקום דברו אליו בני חת בכבוד גדול וקראו לו נשיא אלקים, ויש להבין מה היתה כונתם באמרם נשיא אלקים, וכי היו מאמינים בה', והלא תפסו בידיהם דרכי עבודה זרה ולא באו לאברהם להתגייר, ואם היו עובדי עבודה זרה למה כיבדו את אברהם כל כך. ונראה דהנה התחלת עבודה זרה היתה מפני שהיה קשה להם להתפלל ולהתייחס לקל עליון האין סוף, ולכן בחרו להך אמצעים שיביאו תפילתם למקום, ובמשך הזמן שכחו את האמצעות ונשאר עובדי עבודה זרה ביסוד, כמו שכתב הרמב"ם פ"א עבודה זרה הל"א, יעו"ש, ומסתברא שכן היה אצל פשוטי העם, אבל החכמים והחשובים שלהם עדיין עמדו בדעותם שה' הוא האלקים אלא שהיה קשה להם מאוד להתייחס לו בלי אמצעי, והכירו באברהם שהוא משתדל להתייחס לקל בלי אמצעי, ובגלל זה היה מכובד בעיניהם, וקראו לו נשיא אלקים על אף שהם עצמם לא היו יכולים לחיות בדרך זה.

ואיתא במדרש רבה ויענו בני חת את אברהם וגו' שמענו אדוני וגו' מלך את עלינו נשיא את עלינו אלוה את עלינו אמר להם אל יחסר העולם מלכו ואל יחסר העולם אלקו, יעו"ש, ואברהם כפר במה שאמרו שהוא מלך ואלוה עליהם, אבל לא כפר שהוא נשיא עליהם, ומשום הכי לא הזכיר בכתובים אלא מה שאמרו נשיא אתה עלינו, אכן צריכים לעיין באיזה בחינה היה מלך עליהם, ובכלל צריכים להבין היאך ראו אותו כאלוה עליהם. אלא לפימשי"נ מובנים הדברים, שהם ראו אותו כמלך עליהם שיש שני ענינים במלך, חדא שהוא צריך לבקר על בטחון העם וכלכלתו ולסדר עניני המדינה, ועוד שהוא יכול להעלות מצב העם בעניני רוחניות ולהישיר דרכם בעניני מדות וחסד, והם אמרו שאברהם הוא האדם הכי נעלה ביניהם, ועליו להיות להם מנהיג רוחני, ואמר להם אברהם שה' הוא המלך, ורק על ידי התדבקות בו יבא האדם למדריגות רמות, עוד אמרו שהוא אלוה עליהם, והיינו משום שהבינו שיש לו יחס ישיר עם אלקים בלי אמצעי, ואם הוא עצמו נחשב להם כאמצעי לאלקים כמו שאר אלוה שלהם, ויכולים להביא בקשתם לו והוא יובילה לאלקים, ואמר להם אברהם שאין אלוה אלא הוא האלקים, ואין להגיש אליו דרך אמצעי, ומה שאמרו שנשיא הוא עליהם, והיינו שהוא מכובד אצלם כאחד מנסיכי המדינה, זה בודאי אמת היה ולא כפר אברהם בזה.

[כג, טו] ארבע מאות שקל כסף ביני ובינך מה היא וגו'. כתב רש"י וז"ל: שעפרון אמר הרבה ואפילו מעט לא עשה, שמתחלה אמר ליתנו לו בחנם, ולבסוף נטל ארבע מאות שקלים גדולים עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דמתחלה הרי רצה ליתנו בחנם מדרכי הכבוד לאברהם שהיה מלך ונשיא אלקים, אכן אברהם לא רצה לקבלו באופן זה רק בדרך מקח וממכר, והוא ענין אחר לגמרי, ואם נתן לו בדרך מקח וממכר איזה גרעון היה במה שביקש כסף מלא, ולא מסתבר שתבע יותר מכדי שווי השדה, דהא כל זה היה לעיני כל העם, ובודאי היה מתבייש לתבוע יותר מכדי שווי אם רק לפני שעה אמרו נשיא אלקים אתה בתוכנו במבחר קברינו קבור, וכיבדו את אברהם והיה ערכו גדול מאוד בעיניהם, והיאך

היה עפרון מעיז פנים לבזותו ולבקש יותר מכדי שווי השדה, ובודאי לא תבע אלא כסף מלא, ואיזו צרת עין יש בזה, ואי משום שהיה לו להוריד מן המחיר ולמכור לאברהם בזול, הלא גם בזה יש צד מתנה שלא היה אברהם מסכים לכך, שהרי לא רצה לקבל ממלך סדום מחוט ועד שרוך נעל, ובודאי לא היה רוצה לקבל מתנה מעפרון.

עוד יש לדקדק במה שאמר עפרון ביני ובינך מה היא, ופרש"י וז"ל: בין שני אוהבים כמונו עכ"ל, יעו"ש, וכי מתי נעשו אברהם ועפרון אוהבים, והיאך היה עפרון מעיז פנים לדבר דברים כאלה לאברהם שהיה נשיא ונכבד, ובכלל יש לדקדק בכל הפרשה שמצינו לפעמים בני חת ולפעמים עם הארץ, מתחלה דיבר אברהם לבני חת גר ותושב וגו', והם רצו ליתן לו הקבר בחנם, אז קם אברהם ודיבר לעם הארץ לבני חת, והביע רצונו לקנות הקבר, ועפרון יושב בתוך בני חת ודיבר באזני בני חת שיתן לאברהם הקבר בחנם, ואברהם ענה לו באזני עם הארץ שרוצה לשלם בעד הקבר, ועפרון תבע ארבע מאות שקל, ואברהם נתן לו המחיר שדיבר באזני בני חת, ויקם הקבר לאברהם לאחוזת קבר מאת בני חת, לפעמים בני חת ולפעמים עם הארץ, וצריכים להבין המכוון של שני תוארים אלו ומתי התורה משתמשת בזה ומתי בזה, עוד יש לדקדק שמתחלה אמר אברהם לבני חת שמעוני ופגעו לי בעפרון בן צחר, ושאל מהם שידברו עם עפרון בעדו, ולמה הוצרך לכך, היה לו לילך בעצמו לדבר עם עפרון.

ונראה שכך היה סדר הדברים, דהנה מבואר מכל הפרשה שבני חת ועם הארץ הם שני עיניים נפרדים, כנ"ל, בני חת היו נדיבי עם, השוטרים הנגידים, המנהיגים של העם, וכן איתא בספורנו (כג, ז), יעו"ש, ועם הארץ הם האנשים הפשוטים, ואברהם שהיה מלך ניגש מתחילה לבני חת לבקש מהם שימכרו לו קבר, אבל הם לא רצו למכור לו אלא ליתן במתנה, שכן הוא מדרכי הכבוד שהמלכים ונדיבי עם נוהגים זה בזה ליתן מקום קבורה במתנה ולא לקבל תמורתו כסף, וכל זה הוא משום נימוס.

ויקם אברהם וישתחו לעם הארץ לבני חת, להורות שהוא רוצה להתנהג בענין זה כמנהג עם הארץ, שפשוטי העם מוכרים מקום קבורה ואין נותנים אותו במתנה, וביקש מבני חת, דהיינו הנדיבים המנהיגים, שידברו לעפרון בעדו, שהרי עפרון היה מהעם הארץ ולא היה מדרכי הכבוד שמלך יצטרך לעסוק עם אחד מעם הארץ, וביקש מבני חת שהם יתעסקו עם עם הארץ שלהם בעדו, ועפרון יושב בתוך בני חת, ופירש"י וז"ל: אותו היום מנוהו שוטר עליהם מפני חשיבותו של אברהם שהיה צריך לו עלה לגדולה עכ"ל, יעו"ש, והיינו שהם מינוהו שוטר והעלוהו להיות בכלל בני חת מנדיבי העם ולא מעם הארץ, כדי שיוכל אברהם שהיה מלך לעסוק עמו על אודות הקבר.

ויען עפרון באזני בני חת שרוצה ליתן בחנם, שהגם שעפרון היה מפשוטי העם ולא היה לו דרכי הנעימות של נדיבי עם, מכל מקום השתא שנתעלה לגדולה להימנות במנין בני חת דיבר כמנהגם, והיינו באזני בני חת, ואמר שרוצה ליתן השדה בחנם, כפי שדרוש מנדיב העם, ואע"פ שבלבו עדיין היה מעם הארץ ולא רצה ליתן שדהו בחנם, וישתחו אברהם לעם הארץ וידבר באזני עם הארץ, כלומר שרצה להורות שאינו רוצה שינהגו עמו כמנהג בני חת אלא כמנהג עם הארץ שימכרו לו את השדה ולא שיתנוהו לו במתנה, והסכים עפרון למכור את הקבר וביקש ארבע מאות שקל, כמו בין שני אוהבים, כלומר שני נדיבי עם ולא פשוטים, אולם מחיר הגדול הזה הוא מה שהיה נוטל נדיב המוכר לנדיב אחר, אבל פשוטי עם המוכרים זה לזה לא היו נוטלים סכום כל כך גדול, והיינו וישקול אברהם לעפרון את הכסף אשר דבר באזני בני חת, כלומר הסכום שבקש ממנו כפי מנהג המחירים של בני חת בנדיבי עם ולא כפי דברי אברהם שדיבר באזני עם הארץ.

והיינו מה שאמרו חז"ל שעפרון אמר הרבה ואפילו מעט לא עשה, מתחלה הראה עצמו כמתנהג בדרכי הנימוסים של נדיבי עם שנותנים מקום קבורה זה לזה בלי כסף, ולא כמנהג פשוטי העם שמוכרים הקברים בכסף, ולבסוף אברהם תבע ממנו שימכרו לו כמנהג פשוטי עם, וזה הוא ענין המעט, אבל עפרון אפילו מעט לא עשה שכשהסכים למכור לו השדה כמנהג פשוטי עם עדיין תבע ממנו המחיר שהיה נהוג רק אצל הנגידים. ולבסוף קאמר ויקם וגו' לאברהם לאחוזת קבר מאת בני חת, ומבואר בספרים דלא רק שקנה השדה מעפרון אלא המקום הוקדש להיות מיוחד לקברים והיינו אחוזת קבר, וזה היו יכולים לעשות רק בני חת שהיו הנגידים והשוטרים, ורק בידם היה לקבוע חוק על השדה שישאר לעולם אחוזת קבר, ועיימש"נ בפרשת ויחי (מט, כט-לב).

[כד, א] ואברהם זקן בא בימים וגו'. איתא בבבא מציעא (דף פז.) עד אברהם לא היתה זקנה מאן דהוה בעי למישתעי בהדי אברהם משתעי בהדי יצחק בהדי אברהם אתא אברהם בעא רחמי והוה זקנה שנאמר ואברהם זקן בא בימים, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: בעא רחמי כדי שיכירו בינו ובין בנו עכ"ל, יעו"ש, וקצת קשה שמפני דבר קטן כזה יצטרך לשנות הטבע, ועוד דהרי הדמיון בצורה שבין אברהם ליצחק היה דבר היוצא מן הכלל, וכמו שכתב רש"י בפרשת תולדות (כב, יט) שמפני ליצני הדור צר הקב"ה קלסתר פנים של יצחק כאברהם, יעו"ש, ואם כן למה הוצרך זקנה לכל העולם.

והנה עיין בפרק בתרא דסנהדרין (דף צא:) אמר ליה אנטונינוס לרבי מפני מה חמה יוצאת במזרח ושוקעת במערב אמר ליה אי איפכא נמי הכי הוה אמרת לי אמר ליה הכי קאמינא לך מפני מה שוקעת במערב, יעו"ש, ופירש רש"י וז"ל: מפני מה שוקעת במערב, תסובב את כל העולם עד שתחזור למקום זריחתה למזרח ותשקע וכו' עכ"ל, יעו"ש, והגמרא ממשכת, אמר ליה כדי ליתן שלום לקונה שנאמר וצבא השמים לך משתחווים, יעו"ש, ופירש רש"י וז"ל: כדי ליתן שלום לקונה להקב"ה שהשכינה במערב וכיון שמגעת עד מערב הולכת ומשתחוה לפני הקב"ה שבראה ולכך שוקעת ונכנסה כפופה לפני הקב"ה עכ"ל, יעו"ש.

והגמרא ממשכת, אמר ליה ותיתי עד פלגא דרקיע ותתן שלמא ותיעול אמר ליה משום פועלים ומשום עוברי דרכים, יעו"ש, ופירש רש"י וז"ל: ותיתי עד פלגא דרקיעא דאם לכך מתכוונת למה הולכת בתוך המערב תבא עד אמצעו של רקיע ותשקע לשם ומשם תשתחוה כלפי מערב שכן דרך בני אדם שמשתחוה ברחוק לפני המלך ואינו מתקרב כל כך, משום פועלים, דאילו כן היה מחשיך פתאום שכשחמה באמצע הרקיע מאירה ביותר וסבורים שעדיין יש שהות ביום והיו פועלין שוהין במלאכתן עד שחשיכה ועוברי דרכים נמי לא היו יודעין מתי יחשוך לבקש להם בית לינה ולכך שוקעת במערב שכשהולכת ומשתפלת והולכת וכלה אורה יודעין שמגיע שעת חשיכה עכ"ל, יעו"ש.

ולכאורה הדברים נפלאים, דהא תינח ביום הראשון שהיתה החמה שוקעת מיד אחרי הצהרים, אז יש בזה ענין של פתאום ולא יספיקו פועלים ועוברי דרכים להגיע למחוז חפציהם קודם שתחשך, אבל כשיעבור כן יום או יומים כבר ילמדו האנשים שכן הוא דרך העולם שהחמה שוקעת במוקדם, ולא יבא עליהם החושך פתאום, אלא רואים מכאן דכך הוא טבע האדם, שכל זמן שהחמה זורחת בכל תוקפה והעולם מלא אור לא יסבול הדעת שעוד קצת יהיה חושך, ואף אם אירע כן אתמול ושלשום, מכל מקום בכל יום ויום יבא החושך פתאום, ורק אם יתמעט האור מעט מעט, והחמה הולכת ושוקעת במערב הרקיע, אז יוכל להשיג שהחושך ממשמש ובא וצריך ללכת הביתה.

וכן הוא בחייו של אדם שכל זמן שהוא בתוקף כוחותיו ושעריו שחורים לא ישיג דעתו שהחיים אינם נצחיים, וכשיגיע יום מיתתו יבא עליו פתאום, ולכן ביקש אברהם שיכירו בינו לבין יצחק ושתהא הזקנה מוכרת על פני האדם, וכשהוא מזדקן והולך יכנס בלבו שלא יחיה לעולם ויעשה חשבון הנפש וישוב מדרכיו הרעים, והנה איתא בספרים דבשכר צדקה השערות השחורות מתלבנות, ולפי דברינו יש לפרש הקשר, דכשנותן צדקה הוא נושא בעול עם הזולת ומכיר שהעולם כמו גלגל החוזר, ומי שהוא היום עשיר יכול להעני למחר, ובשכר זה עוזרים לו מן השמים ונותנים לו סימנים להזכירו שלא לעולם יהיה צעיר ולא לעולם יחיה.

[כד, ב-ג] שים נא ידך תחת ירכי ואשביעך וגו'. קשה למה הוצרך אברהם להשביעו לאליעזר והלא פרט לו תנאי השליחות, ולא נעשה שלוחו של אדם כמותו של אברהם ויצחק אלא כפי רצונם ודעתם, ואם כן אם היה נוטל ליצחק מבנות כנען לא היה בכך כלום וכמאן דליתא דמי, שלענין מעשה כזה לא היתה לו תורת שליח, ולמה היה צריך להשביעו, ואולי יש לומר שחשש אבהם שאולי לא ימצא אליעזר אשה ליצחק בחייו, ולאחר מיתתו, כשנדחק למצוא לו אשה, ישכנע את יצחק שהנכון הוא ליקח מבנות כנען, ויתכן שיצחק יקבל ממנו מפני שהוא היה דמשק, דולה ומשקה, לכן השביעו אברהם על כך, ועיין בספורנו (כד, א) שכתב כעין זה.

[כד, יב] ועשה חסד עם אדני אברהם. יש לדקדק למה הוצרך אליעזר לכל זה, והלא בסוף פרשת וירא (כב, כ-כא) מבואר שבישרו הקב"ה לאברהם שנולדה רבקה בת זוגו של יצחק, וכמו שכתב רש"י שם, ואם כן למה לא הלך אליעזר ישיר אל בית בתואל לקחת את רבקה, ועיין באור החיים שכתב שהיה חושש שירמו אותו ויתנו לו שפחה תחת רבקה, אכן עדיין צריך עיון קצת שלכאורה היה יכול לברר דבר זה קודם שיבא לביתם ויגלה להם ענין שליחותו, ואולי נוכל לבאר על פי מה שהשיבו לו (כד, ז) ויאמרו מה' יצא הדבר לא נוכל דבר אליך רע או טוב, והיה אליעזר חושש שאם יבא להם כרגיל יעכבו עליו וישימו עליו כל מיני תנאים שלא יוכל להסכים להם, לכן ביקש מהקב"ה שתבא אליו הנערה שלא כדרך הטבע, ואז יבינו שמאת ה' יצא הדבר ולא יעכבו עליו, ועיימש"נ בפרשת וירא (כא, א).

[כד, יז] ואמרה שתה וגם גמליך אשקה. אולם היא לא עשתה כן, היא אמרה שתה אדני, ולא הזכירה הגמלים עד אחר כך, ואז אמרה גם לגמליך אשאב עד אם כלו לשתות, והנה להלן כשחזר אליעזר וסיפר הדברים לבתואל ולבן כתיב ואמרה אלי גם אתה שתה וגם לגמליך אשאב היא האשה אשר הוכיח וגו' ותאמר שתה וגם גמליך אשקה, הרי ששינה אליעזר, שהוא באמת היה מצפה לנערה שתאמר אשקה ולהם סיפר שהיה מצפה שתאמר אשאב, ושינה נמי במה שאמרה רבקה, ואמר שאמרה מיד שתה וגם גמליך אשקה, ובאמת היא לא הזכירה הגמלים מיד וכשהזכירם אמרה לגמליך אשאב ולא אשקה.

ונראה דהנה באמת יש שתי מדריגות של חסד, יש ענין חסד שאדם נותן חלק ממה שיש לו לזולתו והרי הוא מהנהו בממונו ורכושו, אולם יש ענין חסד נעלה שהוא נותן גם מעצמו, לא רק שנותן ממונו אלא מטריח עצמו לצאת ולאסוף ולסדר בשביל חברו, וזה ענין גדול מאוד, והוא ענין גדול המעשה יותר מן העושה (בבא בתרא ט.), יעו"ש, והנה מתחלה היה אליעזר מצפה לנערה שתאמר שתה וגם לגמליך אשקה, כלומר שתתן מן המים שבכדה לו ולגמליו מעט מים להעביר חומר הצמאון, והיינו דקאמר לה הגמלאני נא

מעט מים מכדך, אכן היא אמרה שתה אדני ותשקהו ותכל להשקותו, שהשקה אותו כל צרכו, וכמו שפירש רש"י (כד, יט) וז"ל: לשון עד אם כלו ששתו די סיפוקן עכ"ל, יעו"ש, ואחר כך רצתה להמעין ושאבה מים מחדש עבור הגמלים והשקה אותם עד שכלו די סיפוקן, וכן שאבה והשקה שאבה והשקה עד ששתו כל הגמלים כל צרכם, והיתה העבודה גדולה מאד, ובפרט לילדה קטנה, וזה היה ענין חסד נשגב מאד, ואולי היינו עומק מאי דכתיב והאיש משתאה לה.

ולבסוף כשהגיד אליעזר הדברים לבתואל ולבן שינה ואמר שהיה מצפה לנערה שתאמר שתה וגם לגמליך אשאב, כמו שבאמת היא עשתה, שעכשיו הבין שכן היה לו לשאול מתחלה, שהרי אשה שעומדת להנשא לבית אברהם צריכה להיות לה מדריגות גדולות של חסד, ומסתמא הבינו בתואל ולבן שכן ראוי לעבד אברהם לשאול, אבל לא סיפר להם שכן עשתה אלא אמר להם שאמרה שתה וגם גמליך אשקה, שנתנה להם מים מכדה, ולא הגיד להם ששאבה והשקה שאבה והשקה, שענין חסד כזה היה למעלה מהשגתם, ואולי במקום רחוק בביתו של אברהם יש בני אדם שעושים כן, ולא עלה בדעתם שהילדה הקטנה הזאת שנתגדלה אצלם היתה לה מדריגות כאלו בחסד, ולא היה אליעזר מגיד להם יותר ממה שהיו יכולים להשיג.

ובאמת כן מצינו מפורש בקרא שאליעזר שינה דבריו מפני קוצר השגתם של בתואל ולבן, דמצינו שאליעזר, בספרו להם שלשלת הדברים, פתח ואמר עבד אברהם אנכי וה' ברך את אדני מאד ויגדל וגו', והוא חזרת ההתחלה של פרשה זו שהיא התחלת כל הענין, ובהתחלת הפרשה כתיב (כד, א) ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל, התורה מעידה על אברהם שה' בירכו בכל, ואליעזר מעיד עליו שה' בירכו מאד, והשינוי הזה מצינו ביעקב ועשו, יעקב אמר יש לי כל להלן (לג, יא), ועשו אמר יש לי רוב (לג, ט), דכפי השגת עשו לא שייך ענין שלימות בגשמיות, דכל מה ששייך עדיין יש עוד שלא השיג, ואין לו אלא רוב ולא כל, אבל הנקודה המרכזית ליעקב היא רוחניות, וכל הגשמיות אינה אלא לאפשר הרוחניות, הרי אפשר ששייך די גשמיות למלא כל צרכיו, וכל השאר הוא למותר, ואם כן יש לו כל, וכן הכא ה' ברך את אברהם בכל, שנתברך בגשמיות כל כך עד שהגיע לשלימות, אבל ענין זה היה למעלה מהשגתם של בתואל ולבן, ולכן אמר להם אליעזר וה' ברך את אברהם מאד, והיינו שנתן לו הרבה, ודיבר להם בלשונו של עשו שאמר יש לי רוב, דרק לשון כזה היו יכולים להבין.

וכן מצינו נמי ששינה אליעזר לענין היחוס של רבקה, דבריש הפרשה כתיב (כד, כד) ותאמר אליו בת בתואל אנכי בן מלכה אשר ילדה לנחור, בעיקר יחסה את בתואל למלכה אלא שבפועל ילדה לנחור, וכן באמת תיארה הכתוב לעיל (יד, טו), ועיין שם ברמב"ן, אכן כשאליעזר סיפר הדברים להם כתיב (כד, מז) ואשאל אותה ואמר בת מי את ותאמר בת בתואל בן נחור אשר ילדה לו מלכה, הפך הדברים, עיקר ההתייחסות היא לנחור אלא שבפועל ילדה לו מלכה, והיינו מפני שמלכה היתה צדקת, כדמוכח בסוף פרשת נח (יא, כט) ושם אשת נחור מלכה בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה, אע"פ שכבר ידעינן שמלכה בת הרן הדגיש הכתוב עוד הפעם שהיה אבי מלכה, ובודאי היינו טעמא מפני שזו היתה החשיבות של הרן שהיה אבי מלכה אשה חשובה עד מאד, ורבקה התייחסה בעיקר למלכה, אבל אליעזר לא רצה לספר הדברים לבתואל ולבן באופן שמשמעותו שמלכה היתה חשובה מנחור, ולכן הפך הדברים.

[כד, יד] ובה אדע כי עשית חסד עם אדני. כתב רש"י וז"ל: ובה אדע לשון תחינה הודע לי

בה עכ"ל, יעו"ש, וכתב בשפתי חכמים בשם מהרש"ל דהיינו שלא על ידי הסימן, שהרי הסימן היה ניחוש, ובגמרא תענית (דף ד. ט.) מבואר ששאל שלא כהוגן, כי אולי תהיה חגרת או שאר מומים ולא ממשפחת אברהם, יעו"ש, וכמו שכתב מהרש"א, יעו"ש, ולכן ביקש מהקב"ה שמלבד הסימן יודיע לו שזו היא האשה המזומנת ליצחק.

אכן יש לדקדק דבאמת היכן הודיעו, ולהלן משמע דבאמת לא ידע, דכתיב (כד, כ-כא) ותמהר ותער כדה אל השוקת ותרחץ עוד אל הבאר וגו' והאיש משתאה לה מחריש לדעת ההצליח ה' דרכו אם לא, וכתב רש"י וז"ל: משתומם ומתבהל על שראה דברו קרוב להצליח אבל אינו יודע אם ממשפחת אברהם היא אם לא עכ"ל, יעו"ש, הרי שאפילו אחר שנתקיים הסימן עדיין לא ידע, וכמו שכתב רש"י כאן, ומיד אחר כך שם כתיב (כד, כב-כג) ויהי כאשר כלו הגמלים לשתות ויקח האיש נזם זהב וגו' ויאמר בת מי את הגידי נא לי וגו', יעו"ש, ויש להתבונן היאך נתן לה המתנות ועדיין לא ידע מי היא, והרמב"ן כתב דלא נתן לה עד שאמרה לו בת בתואל אנכי, וכן כתב המהרש"א בתענית שם, אבל רש"י כתב להדיא וז"ל: ויאמר בת מי את, לאחר שנתן לה שאלה לפי שהיה בטוח בזכותו של אברהם שהצליח הקב"ה דרכו עכ"ל, יעו"ש, ויש להתבונן מתי נולד בו בטחון זה, שהרי מתחילה היה משתאה ומשתומם, ומיד אחר כך נתן לה המתנות בבטחון.

ונראה דהנה אליעזר עשה לעצמו סימן שתאמר שתה וגם לגמלך אשקה, והמכוון היה שהוא יקח מעט מים, כמו שאמר (כד, יג) הגמיאיני נא מעט מים, ומן הנשאר בכדה תשקה גם לגמליו מעט מים שלא ימותו בצמא, אולם היא ענתה אחרת, גם לגמליך אשאב עד אם כלו לשתות, והיינו די ספוקן, כמו שכתב רש"י, וכמובן שלתת לגמלים די ספוקן מים היתה צריכה לרוץ אל הבאר המון פעמים למלאות כדה מים והוא דבר נפלא, אכן הרבה פעמים מצינו מי שנשאו לבו לעשות דבר טוב וכשרוצה להוציא מן הכח אל הפועל תש כחו ואינו יכול לעשות, וגם מצינו מי שמתחיל במצוה כשעוברת הזמן והעבודה נעשית כבדה לפעמים הוא מתרשל ממנו, וכן ברבקה, כששמע אליעזר שאמרה גם לגמליך אשאב וגם כשראה שרצה אל הבאר עדיין לא ידע שיש בה הרצון האמץ להמשיך עד הגמר, אכן ויהי כאשר כלו הגמלים לשתות ראה אליעזר מדרגתה הנשגבה, והיה בטוח שהיא ממשפחת אברהם, ושברך זה הודיע לו הקב"ה שהצליח דרכו, ומיד נתן לה המתנות אף קודם שאמרה בת בתואל אנכי.

[כד, טו] ויהי הוא טרם כלה לדבר והנה רבקה יוצאת וגו'. איתא במדרש (ס, ד) תני רבי שמעון בן יוחאי שלשה הם נעני במענה פיהם אליעזר עבדו של אברהם משה ושלמה אליעזר ויהי הוא טרם וגו'.

וביאור הדברים נראה על פי הא דאיתא בתענית (דף כה:) שמואל הקטן גזר תעניתא וירדו להם גשמים קודם הנץ החמה כסבורין העם לומר שבחו של ציבור אמר להם אמשול לכם משל למה הדבר דומה לעבד שמבקש פרס מרבו אמר להם תנו לו ואל אשמע קולו שוב שמואל הקטן גזר תעניתא וירדו להם גשמים לאחר שקיעת החמה כסבורים העם לומר שבחו של ציבור הוא אמר להם שמואל לא שבחו של ציבור הוא אלא אמשול לכם משל למה הדבר דומה לעבד שמבקש פרס מרבו ואמר להם המתינו לו עד שיתמקמק ויצטער ואחר כך תנו לי ולשמואל הקטן שבחו של ציבור היכי דמי אמר משיב הרוח ונשב זיקא אמר מוריד הגשם ואתא מיטרא, יעו"ש.

ונראה דמעלה זו שהיא שבחו של ציבור שמתפללים ונענים בגמר תפילתם, לא לפני זה שהוא כמדחה אותם, ולא לאחר כך שהוא כמצער אותם, אלא ממש בעידן גמר תפילתם,

ובא הכתוב להדגיש שבחו של אליעזר שהיה מיד כשכלה להתפלל, ולא לפני זה ולא לאחר כך, וכן במשה ושלמה, כדאיתא במדרש, כנ"ל.

[כד, יט] גם לגמליך אשאב עד אם כלו לשתות. כתב רש"י וז"ל: אם כלו תרגם אונקלוס די ספקון שזו היא גמר שתייתן כששתו די סיפוקן עכ"ל, יעו"ש, והנה להשקות לגמלים די סיפוקם צריך מים הרבה עד מאד, והיאך אפשר שילדה קטנה או אפילו ילדה גדולה תוכל לשאוב ולהשקות לעשר גמלים עד כדי סיפוקם, וכי כל זה היה בדרך נס, וגם לפי המדרש שממי הבאר עלו כנגדה בנס לא הוזכר שההשקאה היתה בדרך נס, ועוד אינו מובן כלל היאך אליעזר עומד ומשתאה ואינו אומר כלל שרוצה לעזור לה בעבודת הפרך, והלא התורה אמרה עזוב תעזוב עמו.

אלא נראה דהנה הבורות הם מדברים של אותה העיר הנזכרים בנדרים (דף מח). שיש לכל בני העיר חלק בהם, ורק בורות של עולי בבל מופקדין לכל בני אדם, יעו"ש, ואם כן לא היה לאליעזר זכות לשאוב מים מבורות של חרן, והיה צריך לבקש מאחד מאנשי העיר לשאוב מים מן הבאר וליתנה לו, וביקש מרבקה שתעשה כן, ובודאי היו לה עבדים ומשרתים שהיו מביאים לביתה המים ששאבה, והשתא המשרתים הביאו כל המים לגמלי אליעזר, והחסד שלה היה שהיתה עסוקה כל היום בהשקאת כל גמלי אליעזר עד כדי סיפוקם, והנה להלן מבואר (כד, מב) שקפצא לו הארץ, יעו"ש, ובודאי השקה לגמליו כדי סיפוקם קודם שיצא לדרך, ונמצא דכשהגיע לחרן בקפיצת הדרך לא חסר להם אלא משהו מים בלבד.

[כד, כא-כו] והאיש משתאה לה. בתחלת הסיפור התורה קרי לאליעזר עבד אברהם, ויקח העבד עשרה גמלים (כד, י) וירץ העבד לקראתה (כד, יז), וכאן קרי ליה איש, וכן כשיצא לבן לקראתו כתיב ויבא אל האיש (כד, ל) ויבא האיש הביתה (כד, לב), ובזה יש לומר דקודם שבא לבית בתואל ואמר עבד אברהם אנכי (כד, לד), היה נראה לרבקה וללבן כאיש אמיד בעל כמה גמלים ועבדים, והיה נראה בעיניהם כאיש, אבל התורה קראו עבד אברהם, אכן עדיין לא יתיישב, דהא פסוקים אלו, והאיש משתאה לה ההצליח ה' דרכו, וכן ויקד האיש וישתחו, לא היו בעיני אחרים אלא בינו לבין המקום, ואם כן למה לא קראו עבד, וכמו הא דכתיב בסוף הסיפור (כד, נב) ויהי כאשר שמע עבד אברהם את דבריהם וישתחו ארצה לה'.

ונראה דאברהם שלח את אליעזר לחרן ליקח אשה ליצחק, אבל לא אמר לו בפרט היאך לקיים שליחותו, ואליעזר עשה לעצמו סימן (כד, יד) והיה הנערה אשר אומר אליה הטי נא כדך וגוי, וזה עשה מדעת עצמו, ולכן כשהצליח ה' דרכו הודה לה' והשתחוה לו על שעשה עמו חסד שהאמית הסימן, והודאה זו היתה מעצמו, ולא בתורת עבד אברהם, אבל בסוף הסיפור כאשר שמע שהסכימו לשלוח את רבקה השתחוה לה' והודה לו על שעשה חסד עם אברהם ונתן לו מה שביקש, והודאה זו היתה במקום אברהם, וקרי ליה הפסוק עבד אברהם.

[כד, לו] ויתן לו את כל אשר לו. כתב רש"י וז"ל: ויתן לו את כל אשר לו שטר מתנה הראה להם עכ"ל, יעו"ש, ונראה שהשטר היה כתוב על התנאי, שאם ימצא אשה ליצחק ויבאה לו יקנה כל נכסי אברהם, דהנה לקמן כתיב (כד, סד-סה) ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק וגוי ותאמר אל העבד מי האיש הלזה וגוי' ויאמר העבד הוא אדוני וגוי', יעו"ש, והלא

אליעזר היה עבד אברהם, והיה לו לומר זה בן אדוני, ולמה אמר הוא אדוני, אלא היינו טעמא משום דגם אליעזר היה בכלל המתנה שאברהם נתן ליצחק, ונעשה עבד ליצחק על ידי המתנה, אכן כשהיה מדבר עם בתואל והראה לו השטר מתנה קרא לאברהם אדוני, ולא קרא לו אבי אדוני, והיינו טעמא משום דבההיא שעתא עדיין לא נתקיים התנאי, ועדיין היה עבד אברהם, אבל כשחזר עם רבקה נתקיים התנאי, ושוב קנה יצחק את הכל, ושפיר קרא לו אדוני.

[כד, מב] ואבא היום אל העין. כתב רש"י וז"ל: ואבא היום היום יצאת והיום באת מכאן שקפצה לו הארץ עכ"ל, יעו"ש, ויש להבין למה עשה לו ה' נס דקפיצת הדרך, ואיזה צורך היה בכך, אכן נראה דלא היה נצרך לזה נס מיוחד, אלא כיון שה' דרך רגליו מיד לבית בתואל למעלה מדרך הטבע, ולא הוצרך לדפוק על שום דלתות אחרות, אלא מיד מצא עצמו בביתו של בתואל, ומזה בא ממילא שקפץ לו הדרך, דלמה לו לעבור על כל הדרך, דאם למעלה מדרך הטבע בא מיד לבית בתואל, כי היכי דלא הוצרך לדפוק על הדלתות לא הוצרך לעבור על כל הדרך.

[כד, נב] וישתחו ארצה לה'. כתב רש"י וז"ל: מכאן שמודים על בשורה טובה עכ"ל, יעו"ש, ומקורו מן המדרש, ויש לדקדק דהנה לעיל כתיב (יב, ז) וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת ויבן שם מזבח וגו', וכתב שם רש"י וז"ל: על בשורת הזרע ועל בשורת ארץ ישראל עכ"ל, יעו"ש, ואם כן כבר נלמד משם שמודים על בשורה טובה, אלא שאברהם הביע הודאתו בבנין מזבח ואליעזר בהשתחואה, אבל לכאורה ענין אחד הוא, וכן מצינו בפרשת בא (יב, כז) קידה והשתחואה על בשורת הגאולה וביאת הארץ ובשורת הבנים, יעו"ש, וכן לעיל (כד, יב) וישתחו אברהם לפני עם הארץ, ואיתא שם במדרש שהשתחוה אלקים, ומכאן שמודים על בשורה טובה, ואולי לא הביאו רש"י שם מפני שאין זה מפורש בקרא שהשתחוה לה' כמו כאן, ואולי כונת רש"י כאן דגם במקום ובזמן שאין שייך לבנות מזבח להביע ההודאה לה', מכל מקום מודים על בשורה טובה גם בהשתחואה בלבד.

[כד, סב] מבוא באר לחי רואי והוא יושב בארץ הנגב. כתב רש"י וז"ל: יושב בארץ הנגב קרוב לאותו באר שנאמר ויסע משם אברהם ארצה הנגב וישב בין קדש ובין שור ושם היה הבאר שנאמר הנה בין קדש ובין ברד עכ"ל, יעו"ש, והנה אברהם ושרה היו יושבים בחברון, כמו שכתב רש"י בסוף פרשת וירא (כד, יט), יעו"ש, וכן מבואר בתחלת הפרשה (כג, ב) ותמת שרה בקרית ארבע היא חברון וגו', יעו"ש, ואם כן יש להבין למה קבע יצחק ישיבתו בארץ הנגב, והגם שבאר לחי רואי היתה מקום התגלות המלאך להגר, הרי המלאכים נגלו לאברהם בחברון, וכן מצינו שקבע עצמו שם בהמשך הפרשה (כה, יא) ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלקים את יצחק בנו וישב יצחק עם באר לחי רואי, יעו"ש. ונראה לבאר על פי מה שכתב רש"י וז"ל: מבוא באר לחי רואי שהלך להביא הגר לאברהם אביו שישאנה עכ"ל, יעו"ש, ויצחק הבין שדבר נחוץ הוא לאברהם שישא אשה אחרת, דלא טוב היות לבד, והלך לבאר לחי רואי ששם קבעה הגר ישיבתה, במקום שנראה המלאך אליה, שידע שהיה לאברהם שלום בית אתה, והיה לו נסיון לגרשה, והבין יצחק שלא יהיה זה כל כך פשוט אחר שגירשה מכבר מביתו, ויהיו צריכים לסדר להם שלום בית על צד היותר טוב, ולזה עדיף שיהיו רק לבדם ולא ישבו במקומם בני משפחתו

הראשונה, ובפרט הדבר כן ליצחק שהוא היה הגורם של שילוחה הראשון, ועדיף שלא תראה אותו תמיד בבית אברהם, ולכן קבע יצחק ישיבתו בארץ הנגב, ורק אז הביא הגר אל אביו, ומסתמא ביקר את אביו מפעם לפעם, אבל לא היה גר בשכונתו, וזה היה ויתור גדול מצדו שלא להיות קרוב לאביו, אבל מאהבתו לו לא נמנע מלעשותו.

[כד, סג] **ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב.** מגיד לנו הכתוב שיצחק תיקן תפילת מנחה, ועיין ברמב"ם פ"ט מלכים הל"א וז"ל: בא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה והוא התפלל שחרית ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפילה אחרת לפנות היום ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית עכ"ל, יעו"ש, ומדויק בדבריו שהוציא מה שיצחק תיקן מנחה בסגנון אחר ממה שאברהם ויעקב תקנו תפילת שחרית וערבית, דביצחק כתב שהוסיף וביעקב לא כתב שהוסיף.

ובביאר הדברים נראה דעיקר ענין התפילה הוא להתפלל ביום ובלילה, ותפילת היום חשוב מתפילת הלילה, שהרי מצינו שנחלקו בתפילת ערבית אם היא חובה או רשות, כדאיתא בברכות (דף כז:), יעו"ש, ובעצם יוצא חובתו בתפילת שחרית וערבית, שהרי התפלל ביום ובלילה, אלא שבא יצחק והוסיף בתפילת היום שצריך להתפלל בין בבוקר בתחלת היום בין לפנות היום, ונמצא דתפילת מנחה קשורה לתפילת שחרית, שבין שניהם מקיים חיובו להתפלל ביום, ותפילת ערבית היא תפילה בפני עצמה, שהיא תפילת הלילה, ובה יש דעות שהיא חובה, ויש דעות שהיא רשות.

[כד, סז] **ותהי לו לאשה ויאהבה וינחם יצחק אחרי אמו,** כתב רש"י וז"ל: אחרי אמו דרך ארץ כל זמן שאמו של אדם קיימת כרוך הוא אצלה ומשמתה הוא מתנחם באשתו עכ"ל, יעו"ש, ולפום ריהטא היה אפשר לומר דהכתוב מדבר בענין ניחום אבלים, אולם כבר עברו שלש שנים משמתה שרה בחזרתו מן העקידה, דבאותה שעה רק נולדה רבקה, כמו שמבואר בפסוק (כב, כ), יעו"ש, לכן פירש רש"י דניחום זה הוא החיזוק שאדם מקבל מזולתו כשהוא בפחי נפש, וכל זמן שאמו קיימת יש לו געגועים עליה ומצפה להניחום ממנה, וכשמתה אמו הוא מתנחם באשתו, והיינו לשון וינחם אחרי אמו, ולא על אמו, דאחרי שמתה אמו לא היה לו ניחום עד שנשא רבקה.

[כה, ו] **ולבני הפלגשים אשר לאברהם.** כתב רש"י וז"ל: חסר כתיב שלא היתה לו אלא פלגש אחת היא הגר היא קטורה וכו' עכ"ל, יעו"ש, וכתב השפתי חכמים וז"ל: ואף דבכל ספרים המדויקים שלנו כתיב הפלגשים מלא ביו"ד, כבר תירץ בעל בני שלמה כי צריך להיות בשנוי יודי"ן כמו מצריים עבריים וכתב ביו"ד אחת והיו"ד חסר שכתב רש"י היא יוד"ד שניה עכ"ל, יעו"ש.

ודבריו נפלאים, דהיאך נדמה פלגשים למצריים, הלא לשון רבים לעולם הוא ביו"ד אחת ומ"ם, וכמו עמונים מואבים אנשים מלכים, ומה שנקראו מצריים ולא מצרים הוא משום שמצרי בלשון יחיד אינו מורה שבא ממקום הנקרא מצר, כמו שעמוני מורה שהוא מעמו, אלא מצרי כד שמו, שהיו"ד הוא חלק מעצם השם דבר, שמצרי היינו אדם שעומד על המצר, כמו שולחני או גרדי, אבל אילו היה נקרא על שם מקומו היה צריך להיות נקרא מצרימי, וכיון שכן בלשון רבים צריך להוסיף יו"ד מ"ם, ונקראים מצריים, וכמו עני דהיו"ד שלו הוא מעצם השם דבר, ובלשון רבים הם עניים, וכן גדי שבלשון יחיד היו"ד מעצם השם דבר וברבים הם גדיים, אבל בפלגש השם דבר הוא בלא יו"ד.

אולם בכלל אין לפרש כן שהרי מפורש במדרש (סא, ד) אמר לו והכתיב ולבני הפלגשים אשר לאברהם אמר לו פלגשם כתיב וכו' אותה שישבה על הבאר וכו', יעו"ש, והרי מפורש שחסר יו"ד, ולפי הרש"ש שם דרש עוד פלגש שם, דהיינו אותה פלגש שישבה על הבאר וכו', והמסורה שלנו אינו כאותו המדרש.

[כה, ו] **קדמה אל ארץ קדם**. יש להבין מהו המכוון באמרו קדמה, דהיינו לכוון מזרח, והלא זה מובן מאליו, דארץ קדם היא במזרח, ואונקלוס תרגם קידומא לארע מדינחה, יעו"ש, ארץ קדם היא ארץ המזרח, אבל קדמה לא הוי למדינחא אלא קידומא, וכונתו במוקדם האפשרי, שלא רצה שישפיעו רע על יצחק.

[כה, יא] **ויברך אלקים את יצחק בנו**. כתב רש"י וז"ל: דבר אחר אע"פ שמסר הקב"ה את הברכות לאברהם נתיירא לברך את יצחק מפני שצפה את עשו יוצא ממנו אמר יבא בעל הברכות ויברך את אשר ייטב בעיניו ובא הקב"ה וברכו עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דהלא אברהם ידע שיצחק יהא ממלא מקומו, והוא יהיה האב השני לעם ישראל, ועליו יהא כל האחריות של בנין העתיד של כלל ישראל במשך כל השנים כאב האומה, ובודאי בימיו יעלו כמה שאלות וספיקות, ועליו יהא מוטל לפסוק לעצמו היאך להתנהג, ואברהם חנכו למטרה זו כל ימיו, וידע שאחרי מותו ימלא מקומו, ואם כן למה לא בטח בו שאף בהברכות יעשה כהוגן, ומה לי שצפה את עשו יוצא ממנו, היה לו לבטוח ביצחק שיתנהג כפי הנדרש מאב לעם ישראל, ויתר על כן היה לו לסמוך על הקב"ה שינהיגו כשורה, ואם כן למה לא בירך את יצחק בחייו.

ונראה לבאר עפ"י מש"נ בפרשת תולדות (כז, ד) בענין המטעמים שדרש יצחק מעשו שהיה צריך להם כדי שתהא נפשו קשורה בנפשו ויוכל למסור הברכות, כמו שכתב הרמב"ן, דאע"ג דכל אב המברך בנו בעצם נפשו קשורה בנפשו, מכל מקום כיון שהיה לבו נוקפו ליצחק בברכו את עשו הוצרך להדק הקשר על ידי קבלת המטעמים, יעו"ש, ולפי זה מובן דמה שאברהם לא בירך את יצחק לא היה מפני שלא רצה אלא מפני שלא היה יכול, דכיון שצפה את עשו יוצא ממנו נסתם הצנור, ולא היה פתוח לברכה מחמת שהיה ירא מה יעלה בסוף, ואולי לא היה מועיל לזה אפילו אכילת מטעמים מפני שלא היתה אהבתו עזה לעשו כמו אהבת יצחק, ורק ליצחק לא היה חסר אלא המטעמים לפתוח הצנור, אבל אברהם לא היה יכול לברכו כלל.

פרשת תולדות

[כה, כא] ויעתר יצחק לה' וגו' ויעתר לו ה' ותהר וגו'. כתב רש"י וז"ל: ויעתר לו, לו ולא לה שאין דומה תפילת צדיק בן צדיק לתפילת צדיק בן רשע לפיכך לו ולא לה עכ"ל, יעו"ש, והנה בודאי היתה מעלת הצדקות שלהם שוה, דאם לא כן אין החילוק כאן בין צדיק בן צדיק לבין צדיק בן רשע אלא בין צדיק גדול לצדיק קטן, וכן כתב בשפתי חכמים, יעו"ש, ואם כן באמת צריך עיון למה עדיפא תפילת צדיק בן צדיק מתפילת צדיק בן רשע, ואיברא דיש לצדיק בן צדיק זכות אבות, מכל מקום המשמעות הוא שתפילתו עדיפא מצד עצמה ולא רק שיש לתפילתו סיוע מן החוץ על ידי זכות אבות.

ונראה דהנה בתחלת הפסוק כתב רש"י וז"ל: ויעתר, הרבה והפציר בתפילה, ויעתר לו, נתפצר ונתפייס ונתפתה לו עכ"ל, יעו"ש, חזינן שתפילה גרידא לא היתה מועילה, והיה צריך להפציר ולהרבות בתפילה, וענין זה הוא דק מאד שלא יכנס בתפילתו חס ושלום שום שמץ של טענות ותערומות, ודבר כזה שתהא תפילה של רבוי והפצרה בתכלית השלימות צריך חינוך בבית אבותיו לראות היאך נעשה דבר כזה, ובענין זה עדיף תפילת צדיק בן צדיק מתפילת צדיק בן רשע, אף במקום ששויים בערך הצדקות.

[כה, כב] ותאמר אם כן למה זה אנכי ותלך לדרוש את ה'. כתב רש"י וז"ל: ותאמר אם כן גדול צער העיבור למה זה אנכי מתאוה ומתפללת על הריון עכ"ל, יעו"ש, ובאור החיים הקשה על דברי רש"י וז"ל: אין הדעת מסכמת עליו שתמאס הצדקת בהריונה לצד הצער, גם במה נחה דעתה באמור לה שני גוים וגו' בזה לא יוסר צערה עכ"ל, יעו"ש, וכעין זה יש להקשות נמי על מה שכתב רש"י ותלך לדרוש את ה' שיגיד לה מה תהא בסופה, ולא כמו שכתב הרמב"ן דלדרוש היינו תפילה, אלא שרצתה לדעת מה תהא בסופה, ולמה היה נחוץ לה לדעת עד כדי כך שהלכה לשאול מן הנביא, והלא מה שיהיה יהיה.

והנה להלן כתיב (כב, כד) וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה, וכתב רש"י וז"ל: וימלאו ימיה אבל בתמר כתיב ויהי בעת לדתה שלא מלאו ימיה כי לשבעה חדשים ילדתם והנה תומים חסר ובתמר תאומים מלא לפי ששניהם צדיקים אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע עכ"ל, יעו"ש, והנה מה שהביא רש"י הך דתמר לענין היאך כתיבא תאומים מלא או חסר שפיר מובן, דלהכי חלוק משום דהתם היו שניהם צדיקים מה שאין כן הכא, אולם לאיזה ענין הביא רש"י שתמר ילדה לשבעה חדשים, ולמה לא סגי לומר שברבקה מלאו ימיה ללדת היינו שילדה לתשעה חדשים שהוא ההריון במלואו.

לכן נראה דהא גופא הוא היסוד לפירוש רש"י במה שאמרה רבקה אם כן למה זה אנכי, שרבקה התפללה שתימשך ההריון עד מילואו, דהיינו תשעה חדשים, אולם כיון שהיה לה כל כך צער העיבור חשבה דלמה לה לסבול הצער, והלא גם לשבעה חדשים תוכל להוליד ויהא הולד בן קיימא, והלכה לדרוש את ה' לדעת מה תהא בסופה ואם כדאי לה להמשיך בתפילה שתוליד לתשעה חדשים, ושמעה ששני בנים בבטנה וממיעה יפרדו, שהאחד יהיה צדיק והאחד רשע, אז הבינה שכדאי למלאות הירחי לידה כדי שהרשע תבא לו עוד שני חדשים של יניקה מהצדקת להמתיק רשעתו במקצת, ולכן דימה הקרא רבקה לתמר לענין מנין ירחי לידה, דזהו עיקר המדובר, תמר היתה יכולה להוליד לשבעה חדשים שהרי בניה היו צדיקים, אבל רבקה שהיתה לה גם בן רשע היתה צריכה לגמור ההריון עד סופו.

[כה, כו] ואחרי כן יצא אחיו וידו אווזת בעקב עשו. כתב רש"י וז"ל: ואחר כן יצא אחיו וגוי שמעתי מדרש אגדה הדורשו לפי פשוטו בדין היה אווזו בו לעכבו, יעקב כיצד נוצר מטפה ראשונה ועשו מן השניה, צא ולמד משפופרת שפיה קצרה תן בה שתי אבנים זו תחת זו הנכנסת ראשונה תצא אחרונה והנכנסת אחרונה תצא ראשונה נמצא עשו הנוצר באחרונה יצא ראשון ויעקב שנוצר ראשונה יצא אחרון ויעקב בא לעכבו שיהא ראשון ללידה כראשון ליצירה ויפטור את רחמה ויטול הבכורה מן הדין עכ"ל, יעו"ש, והנה לכאורה דברי רש"י אינם מובנים, דמתחלה כתב בדין היה מעכבו שהוא נוצר ראשון, ולבסוף כתב שרצה לפטור רחמה וליטול הבכורה מן הדין, משמע דאזילן בתר פטר רחם, ובאמת כן הוא הדין, ואם כן מאי קאמר בדין היה מעכבו שנוצר ראשון. ועוד קשה דמעיקרא מאי קסבר לאחוז בעקב עשו, והרי דימה הרחם לשפופרת שאין הנוצר תחלה יכול לעבור על הנוצר אחרון, דאם לא כן אין שום ראייה מהלידה איזה נוצר ראשון ואיזה אחרון, ואם כן מה תועיל לו אחיזתו, ובאמת לא הצליח יעקב באחיזתו, ועוד יש לדקדק דמדברי רש"י משמע דרק על ידי עכבה היתה באה לו הבכורה בדין, והרי לא הצליח, עוד יש לדקדק בכלל במכירת הבכורה היאך אפשר למכור דבר כזה, ובודאי אילו מכר עשו הבכורה לאיש נכרי לא עשה ולא כלום, ומאי שנא במכירתו לאחיו הצעיר, הרי סוף סוף אינו בכור.

ונראה דבאמת יש איזה דין בכורה על ידי יצירה תחילה אלא דאינו מועיל לירש, דלירושה בעינן פטר רחם, והנה בדרך כלל אין אחד רשאי לדחות ולהתקדם לפני מי שהוא קודם לו, אבל לזה אהני יצירה תחלה לתת לו דין וכח לדחות ולהשתדל ולהתקדם לפטור הרחם, ואם כן אע"פ שהיה עשוי עומד לפטור הרחם, מכל מקום היה לו ליעקב רשות לתפוס לעצמו פטירת הרחם, אולם המציאות לא היתה שייכת, שהרי הרחם כשפופרת, כנ"ל, ולכן אחז יעקב בעקב עשו להתחבר אליו, ואע"פ שעשו נולד תחלה גם יעקב היה לו שם פטר רחם, שהרי גם הוא פטר רחמה על ידי חיבורין במה שהיה אווזו בעקב עשו, ולכן במכירת הבכורה לא היה יעקב צריך לקנות שום דבר מן עשו, אלא על ידי קבלת הנזיד סילק עשו עצמו מן הבכורה, דמהני בזה סילוק, כדאיתא בבבא בתרא (דף קכד.), יעו"ש, ואז נשאר יעקב לבד במקומו שהרי מצד עצמו היה לו דין פטר רחם, ונעשה הבכור.

[כה, כו] ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם. כתב רש"י וז"ל: עשר שנים משנשאה עד שנעשית בת שלש עשרה שנה וראויה להריון ועשר שנים הללו צפה והמתין לה כמו שעשה אביו לשרה כיון שלא נתעברה ידע שהיא עקרה והתפלל עליה, ושפחה לא רצה לישא לפי שנתקדש בהר המוריה להיות עולה תמימה עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק וכי אפשר שלא התפלל עליה שתלד כל אלו עשר שנים שהיתה ראויה להריון, ולמה שכתב רש"י שהתפלל רק כשידע שהיא עקרה, יעו"ש.

ונראה דבודאי התפלל עליה הרבה, אכן אינו דומה תפילה פשוטה לתפילה הבאה ממעמקי הלב, שמי שעומד בצרה גדולה וממעמקים צועק אל ה', ועל זה נאמר (תהלים קב, א) תפילה לפני כי יעטוף, שהיא תפילה נשגבה עד מאוד ועולה עד כסא הכבוד, ותפילה כזו לא היה יכול יצחק להתפלל כל העשר שנים שצפה והמתין לה, אבל מכיון שראה שהיא עקרה מיד עמד והתפלל תפילה זו ונענה, וכל התפילות הנזכרות במקרא הן מסוג תפילה זו.

ולפי זה נבין מה שנאמר לעיל (טז, ה) ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך, יעו"ש, וכתב שם רש"י וז"ל: חמס העשוי לי עליך אני מטיל העונש כשהתפללת להקב"ה מה תתן לי

ואנכי הולך ערירי לא התפללת אלא עליך והיה לך להתפלל על שנינו וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש להתבונן למה באמת לא התפלל אברהם אלא על עצמו ולא גם עליה, דמסתמא לא היתה אומרת כן אם לא ידעה שכן היה, ונראה דאברהם לא היה יכול להתפלל תפילת עני הבא מקירות לבו אלא על עצמו שהיה עקר, אבל על שרה שהיתה עקרה לא היה יכול להתפלל תפילה כזו, שהרי היה בידו לקחת שפחה ולהוליד ממנה עם ישראל אף אם תישאר שרה עקרה, ואם כן התפלל בעד שרה רק תפילה פשוטה, אבל על עצמו הרי אם לא היה מתפלל שיתרפא מלהיות עקר לא היה מוליד כלל, לכן התפלל ממעמקים ונענה על תפילתו. וגם שרה הבינה את זה, אבל טענתה היתה עליו שלא הרגיש שעתידו של כלל ישראל אם יצא מהגר לא יהיה באותה רמה כמו שיהיה אם יצא ממנה, ולענין תוספת קדושה זו היה לו לאברהם להרגיש כעני בפתח ולבקש מאת ה' שיצא כלל ישראל משרה, ועיימש"נ (טז, ה).

[כה, כז-כח] **ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו וגו'.** כתב רש"י וז"ל: כי ציד בפיו כתרוממו בפיו של יצחק ומדרשו בפיו של עשו שהיה צד אותו ומרמהו בדבריו עכ"ל, יעו"ש, ובספורנו כתב וז"ל: ויאהב יצחק את עשו גם את עשו אע"פ שידע בלי ספק שאינו שלם כיעקב ורבקה אוהבת את יעקב לבדו מפני שהכירה ברשעו של עשו עכ"ל, יעו"ש, ויש להבין לפי זה שיצחק הכיר בעשו, למה באמת אהב אותו על אף שרבקה לא אהבה אותו, ולפי פירוש ראשון שכתב רש"י יש לומר שהיה לו הכרת הטוב על שהאכילוהו תמיד, אכן לפי המדרש שהיה מרמהו, ויצחק לא היה מרומה, למה אהבו. ואולי יש לומר דהנה ידוע דערך האהבה תלוי במה שהוא נותן להמאוהב ולא במה שהוא לוקח ממנו, ואם הבנים שצריכה לטפל הרבה עם אחד מבניה שאינו כל כך בריא, אהבתה לו גדולה מאהבתה לשאר בניה, ולפי זה יש לומר דבודאי יצחק הכיר ברשעת עשו כמו שרבקה הכירה בו, אכן בדרך כלל האם מטפלת בצרכים הגשמיים של הבנים, והאב מצוה לחנכם ולטפל בהרוחניות שלהם, ועשו לא היה צריך שום טיפול גשמי מיוחד, אבל היה צריך הרבה טיפול ברוחניות, ויצחק הכיר בו כי צייד בפיו, והוא רמאי עצום, והשתדל מאד להחזירו למוטב, ומרוב יגיעתו להטיב לעשו נולד בלבו אהבה לו.

ובדרך אחר יש לפרש הענין, דרבקה הכירה ברשעו של עשו יותר מיצחק, ואולי היינו טעמא משום שהיא נתגדלה בין הרשעים כמו שכתב רש"י על הא דכתיב (כה, כ) בת בתואל מפדן ארם אחות לבן, והיתה לה טביעות עין על רשע, ולא כיצחק שנתגדל בבית אברהם ושרה, אכן עם כל זה אינו מובן אהבת יצחק לעשו, ואע"פ שמפעם לפעם שאל את יצחק היאך לעשר תבן ומלח, מכל מקום שפיר היה יודע יצחק שעשו הוא איש השדה, וידע נמי שלקח לו נשים עובדות עבודה זרה, כמו שנאמר להלן (כו, לה) שהיו למורת רוח ליצחק ולרבקה, ועיין שם ברש"י, ועם כל זה היה יצחק מוכן לתת הברכות לעשו, אתמהא.

והנה כשהבין יצחק שיעקב נטל הברכות כתיב ויחרד חרדה גדול עד מאד וגו' גם ברוך יהיה, יעו"ש, ומהו ענין חרדה הגדולה הזאת, וכתב רש"י וז"ל: שראה גיהנם פתוחה מתחתיו עכ"ל, יעו"ש, ובתרגום יונתן בן עוזיאל כתב כדשמע ית קליה דעשו וריח תבשיליה עלת באנפוי היכריחא דיקדת גיהנם, יעו"ש, כלומר דהשתא ראה שאי אפשר להשתמט מן האש של גיהנם, ומהי הכונה בזה.

ונראה דהנה בבני אברהם, יצחק וישמעאל, נתפרדו הדרכים מיד, שהרי אמר לו ה' כי ביצחק יקרא לך זרע, וכך נגזר מיד דהמשך שלשלת כלל ישראל יהיה על ידי יצחק, ואף

אם ישמעאל היה עולה למדריגה גדולה של צדקות על ידי הבחירה חפשית שלו לא היה דבר זה משתנה, שלשלת ישראל היתה באה דרך יצחק בן אברהם ושרה שבא ממקור הקדושה, ולא מישמעאל בן הגר.

אבל ביעקב ועשו לא מצינו נבואה שביעקב יקרא לו זרע, ואע"פ שדרשו חז"ל כי ביצחק יקרא לך זרע, ביצחק ולא כל יצחק, כמו שכתב רש"י להלן (כח, טו), יעו"ש, לא נתבאר בקרא באיזה אופן תהא ברירת הזוהמא, ועיימשי"נ לקמן (כח, כ), ויעקב ועשו שניהם היו תאומים נולדו מחד מקור דקדושה, והבחירה היתה ביד שניהם לעלות מעלה מעלה עד בלי גבול, ללכת בדרכי אבותיהם להמשיך שלשלת ישראל, ושניהם היו יכולים להיות אבות לישראל, כמו שהשבטים בני יעקב היו אבות לישראל, אולם שני הבנים האלו היו משונים זה מזה בתכונתם, יעקב היה איש תם יושב אהלים, עיקר מושבו בעולם הרוחני ומופשט מן עולם הזה, אבל עשו היה איש שדה, רגליו נטועות בעולם הזה, חי בעולם הגשמי, ומכל מקום היה מקיים מצות כבוד אב, וגם היה מרמה את אביו בשאלות על עישור תבן ומלח.

ויצחק הבין שעשו עושה כן רק לרמאותו, אבל בהא גופה ראה בו שאיפה לעלות בקדושה, דאם לא כן למה רצה להתקרב לאביו הקדוש ולהראות את עצמו כאילו הוא בן תורה, וראה בו יצחק נקודה טובה, ובאמת מצינו אחר כך שנתחרט על מכירת הבכורה, שאמר ויעקבני זה פעמים, וכאב לו שאיבד הבכורה, והלא למה היה צריך לכך לעבוד לשרת לפני ה' איש השדה הגשמי והחוטא הזה, אלא דסוף סוף היו לו שאיפות לקדושה. וחשב יצחק שעל ידי אהבתו לעשו יתקרב עשו לעבודת הבורא, ועל ידי זה יוכל יצחק לפעול פעולות גדולות ונשגבות עד אין שיעור, שגם יצליח לקדש איש השדה ולהכניס כח זה לעתידות של כלל ישראל, ועל ידי כך תבא להם לישראל שליטה חזקה על כל העולם בין ברוחניות בין בגשמיות, דעל ידי יעקב לא יבא להם שליטה כל כך חזקה על הגשמיות, שהרי יעקב היה מופשט מגשמיות, אבל על ידי עשו יוכלו ישראל להיות שולטים על כל גשמיות העולם ולהכניעם תחת ידם הרוחניות, ועל ידי זה היה מתבטל כח החטא מן העולם, ולא היו ישראל נכשלים בפח ומוקש של הגשמיות, וכל זה רצה יצחק לפעול בכח הגבורה שלו.

וגם עשו נטה לכך אבל לא רצה להשקיע לזה עמלה יתירה, והיה שקוע בתאות גשמיות וחשב שיבא היום ויקדש עצמו, ואולי חשב שיגיע לכך על ידי הברכות שהיו בעיקר ענינים רוחניים, שראשיתם בטל השמים, ואחר כך משמני הארץ לשמש הרוחניות, ולא כברכת עשו שהקדים משמני הארץ לטל השמים, שהיו בעיקר ענינים גשמיים עם השפעות רוחניות, וחשב עשו שעל ידי הברכות יבא בנקל לאותן מדריגות נשגבות של אבותיו, והיה בו התבוננות של לוט שהיה לו שאיפות לגדולה ובחר לישב בין רשעים שיחשב גדול ביניהם ולא אצל אברהם שלא יוכל להדמות לו אלא על ידי עמל ויגיעה רבה, וכמו שכתב רש"י (יט, יט), יעו"ש, וגם עשו רצה להגיע למקום גבוה בדרך הקל והקצר, ולכן כאב לו שמכר הבכורה ואיבד הברכות, וכן מצינו שרצה להראות עצמו כאיש טהור, כמו שכתב רש"י (כו, לד), יעו"ש.

ותקותו של יצחק היתה שיוכל להצמיד שאיפותיו של עשו ולהלהיב לבו לעבודת הבורא, ועל ידי זה ירכשו ישראל שליטה חזקה על חומריות וגשמיות העולם, והיה כח החטא נתמעט כל כך עד שכביכול היו יכולין לסגור גיהנם במנעול ובריה, אךן כשבא יעקב ונטל הברכות הבין יצחק שכן היה צריך להיות מן השמים, ושהשתדלותו עם עשו לא תצליח, ואז חרד חרדה גדולה שעלה בפניו ריח אש של גיהנם, כמו שכתב בתרגום יונתן בן

עוזיאל, כלומר שלעולם לא תהיה להם לישראל התגברות גמורה על החומריות, ולעולם יהיו נכשלים במוקש הגשמיות, ואי אפשר להשמט מאש הגיהנם, ולא יהיה להם לישראל יד ושליטה אלא בעולמות הרוחניים על ידי כח של יעקב, ולעולם לא יתקדש כחו של עשו.

[כו, א] וילך יצחק אל אבימלך מלך פלשתים גררה. ועל ידי שירד לגרר מחמת הרעב נתגלגל כל העובדא דרבקה, והוצרך לומר שהיא אחותו, ויש לדקדק דבכל אותו הזמן ששהה בגרר עשו ויעקב היכן היו, ואם באו עמם למה לא הבינו שרבקה היא אשתו והם בניהם, ועיין ברמב"ן שכתב שהיו חושבים שהם בניו של יצחק מאשה אחרת, יעו"ש, ואפילו אם נאמר כן עדיין פלא הוא שלא הוזכרו בכתובים ובכל משך הזמן שארכו לו הימים בגרר.

ועוד יש להקשות דהרי כתיב (כו, ח) ויהי כי ארכו לו שם הימים וישקף אבימלך וגו' והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו, וכתב רש"י וז"ל: ראהו משמש מטתו עכ"ל, יעו"ש, והיאך היה משמש מטתו והלא אסור לשמש מטתו בשני רעבון.

עוד יש להקשות דהנה לעיל כתיב (כה, כו) ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם, וכתב רש"י וז"ל: ושפחה לא רצה לישא לפי שנתקדש בהר המוריה להיות עולה תמימה עכ"ל, יעו"ש, הרי שהבין יצחק מעצמו שהוא עולה תמימה ואין ראוי לו לישא שפחה, והלא בשעה שרצה לעזוב ארץ כנען מפני הרעב כתיב (כו, ב) וירא אליו ה' ויאמר אל תרד מצרימה וגו', וכתב רש"י וז"ל: שהיה דעתו לרדת למצרים כמו שירד אביו בימי הרעב אמר לו אל תרד מצרימה שאתה עולה תמימה ואין חוצה לארץ כדאי לך עכ"ל, יעו"ש, ולמה לא הבין מעצמו שלא ירד מצרימה כיון שכבר ראה עצמו כעולה תמימה, ואדרבה מדברי רש"י משמע שכאן גילה לו הקב"ה שהוא עולה תמימה.

לכן נראה שכל הפרשה של ירידתו לגרר עד שלישי קרה לפני לידת הבנים, ואין מוקדם ומאוחר בתורה, וכמה פעמים מצינו שנאמרים דברים שלא על הסדר מאיזו סבה, וכמו שמצינו כתוב בסוף פרשת וישלח (לו, כט) ויגוע יצחק וימת, וכתב רש"י וז"ל: אין מוקדם ומאוחר בתורה מכירתו של יוסף קדמה למיתתו של יצחק וכו' עכ"ל, יעו"ש, ולפי שלא הוזכר יצחק עוד בתורה אחר שבא אליו יעקב מזכיר מיתתו מיד, וכן הכא, כיון שבסוף פרשת חיי שרה הוזכרו כל יוצאי חלציו של אברהם מקטורה ומישמעאל בן הגר, שהיו הרבה מאד, לא היה נכון להמשיך במאורעות של יצחק ורבקה עד שנולדו להם בנים, ונמצא דעד לידת בניהם היה אברהם עומד בכתובים אך ורק עם נכדים אינם יהודים שלא ימשיכו במקומו, אלא מיד שהזכיר ואלה תולדות ישמעאל מזכיר מיד אחר כך ואלה תולדות יצחק בן אברהם, ותולדות אלו הם הם הממשיכים הדורות מאברהם בברית שכרת עם ה'.

ומה שהמשיך הכתוב אחר לידת יעקב ועשו וסיפר לנו שעשו מכר הבכורה ליעקב, היינו משום דעד שמכר הבכורה לא נתברר מי הם תולדותיו של יצחק, שהרי רק יעקב נחשב זרע יצחק ולא עשו, כדאיתא בנדרים (דף לא.) כי ביצחק יקרא לך זרע ולא כל יצחק, וכתב שם רש"י דעשו אינו נחשב זרעו של יצחק, יעו"ש, ונראה דכל זמן שעשו היה הבכור ומוכן לקבל הברכות היה נחשב מזרע יצחק, ורק כשמכר הבכורה ליעקב ויצא לתרבות הרעה הפקיעו עצמו מלהיות זרע יצחק, ולכן הוצרך הכתוב להגיד גם שמכר בכורתו קודם שחזר לירידת יצחק ורבקה לגרר, שכל זה קרה לפני לידת הבנים, ורק אחר שלישי חזר לסדר הדברים, שאז הגיד על מה שקרה אחר מיתת אברהם, ואברהם מת כמה שנים אחר לידת יעקב ועשו.

[כו, ב] אל תרד מצרימה. כתב רש"י וז"ל: אל תרד מצרימה שהיה דעתו לרדת למצרים כמו שירד אביו בימי הרעב אמר לו אל תרד מצרימה שאתה עולה תמימה אין חוצה לארץ כדאי לך עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה יש להבין למה היה בדעתו לרדת למצרים מפני הרעב, והלא מצרים הרבה רחוק מגרר וגם בגרר היה מאכל ולמה יטריח לנסוע עד למצרים, אלא מוכח דבמצרים היה שפע גדול של מאכל, ששם היה הנילוס משקה את השדות, וגם בגרר היה מאכל אבל לא כמו במצרים, ומסתמא גם ברעב הראשון היה מאכל בגרר אבל בדוחק, ולמד יצחק מאברהם דבשעת הרעב כדאי לילך למקום רחוק אם יש שם שפע והיינו מה שכתב רש"י כמו שעשה אביו בימי הרעב, ואמר לו הקב"ה שאע"פ שהנהגת אברהם נכונה אין כדאי לו לעשות כן הואיל והוא עולה תמימה, אבל יעקב ועשו לא היו מוגבלים בכך, ולכן מסתברא שהם ירדו למצרים כהנהגת אברהם בימיו.

[כו, יב] ויזרע יצחק בארץ ההיא וגו'. כתב רש"י וז"ל: בארץ ההיא אע"פ שאינה חשובה כארץ ישראל עצמה כארץ שבעת הגוים עכ"ל, יעו"ש, וכתבו המפרשים דכפל רש"י לומר כארץ שבעת הגוים דהא גם גרר שהיא ארץ פלשתים מארץ ישראל היא כדמבואר מהא דכתיב לעיל (כו, יב) אל תרד מצרימה, וכתב שם רש"י שאתה עולה תמימה ואין חוצה לארץ כדאי לך עכ"ל, יעו"ש, ומכל מקום ישב בגרר, והיינו משום דלא חשיבא כחוצה לארץ, ומשום הכי כתב רש"י וז"ל: דאע"ג דארץ פלשתים מארץ ישראל הוי מכל מקום אינה חשובה כעיקר ארץ ישראל שהיא ארץ שבעת עממים.

אכן מצינו דגם ארץ פלשתים היא בכלל שבועת הארץ שנשבע לאברהם, מהא דכתיב בריש פרשת וארא (ו, ג-ד) וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב וגו' וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען את ארץ מגוריהם וגו', וכתב שם רש"י וז"ל: ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה שאמר משה למה הרעותה אמר לו הקב"ה חבל על דאבדין ולא משתכחין, יש לי להתאוונן על מיתת האבות וכו', וגם הקימותי וגו', וכשבקש אברהם לקבור את שרה לא מצא קבר עד שקנה בדמים מרובים, וכן ביצחק ערערו עליו על הבארות אשר חפרו כו' ולא הרהרו אחר מדותי עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דהבארות שחפר בארץ גרר כבר היו נתונים לו בהקמת הברית.

וצריך לומר דהיינו השני דברים שהוזכרו שם בקרא, ארץ כנען שהיא עיקר ארץ ישראל, וגם ארץ מגוריהם שכולל גם ארץ פלשתים, והיינו דקאמר כאן (כו, ג) גור בארץ הזאת וגו', כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל, והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך, יעו"ש, והיא השבועה שנשבע לו בברית בין הבתרים (טז, יח-יט) ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת את הקני ואת הקניזי וגו' ומנה עשר עממין שהם שבעה עמים דארץ כנען שירשו ישראל, וגם שעיר ועמון ומואב, כמו שכתב רש"י בפרשת דברים (ב, ה), יעו"ש, והגבולות אשר מנחל מצרים עד נהר פרת מקיפות הרבה יותר מארצות העמים האלו, וגם ארץ פלשתים בתוך הגבולות שנשבע לאברהם, ומכל מקום חזר ומנה ארצות עשר עממין, השבעה שירשו מיד והשלשה שירשו לעתיד לבא, שהם עיקר ארץ ישראל החשובה משאר הארצות שבתוך גבולות ארץ ישראל.

[כו, כח-לג] ויקרא אותה שבעה על כן שם העיר באר שבע. כתב רש"י וז"ל: שבעה על שם הברית עכ"ל, יעו"ש, ועיין בשפתי חכמים שהקשה דלמה לא קאמר על שם השבועה, שהרי

מצינו שנשבעו ולא מצינו שכרתו ברית, יעו"ש, אכן לכאורה חדא מילתא נינהו, דהברית הוא מה שנשבע איש אל אחיו, והיינו מה שכתב רש"י דהשם שבעה לא היה מזכרת על עצם מעשה השבועה אלא על הברית שיצאה ממילא מאותן השבועות.

והנה המפרשים הוקשה להם שהרי כבר מימי אברהם ואבימלך היה שם המקום באר שבע, כדכתיב בפרשת וירא (כב, לא) על כן קרא למקום ההוא באר שבע כי שם נשבעו שניהם, יעו"ש, וספורנו כתב דמתחלה היה שם המקום באר שבע נקוד בקמץ והשתא נשתנה שמו לבאר שבע נקוד בסגול, יעו"ש, אכן לא נתבאר למה נשתנה הניקוד מאחר דבין כך ובין כך בא השם להזכיר השבועה, ועוד דבריש פרשת ויצא כתיב (כח, י) ויצא יעקב מבאר שבע, נקוד בקמץ ולא בסגול, יעו"ש, והרי באותה שעה כבר נשתנה שם המקום, אלא מסתברא ששם המקום הוא באר שבע בסגול, וכשבא השם בסוף פסוק או באתנחתא שהוא כמו סוף באמצע הפסוק, הסגול שהוא תנועה קטנה משתנה לקמץ שהוא תנועה גדולה, כמו מצרים שנקוד בפתח שהוא תנועה קטנה משתנה למצרים נקוד בקמץ שהוא תנועה גדולה בסוף הפסוק או באתנחתא.

והרשב"ם כתב דהך באר שבע אינה אותה באר שבע דאברהם ואבימלך, יעו"ש, ובאמת מצינו כמה פעמים יותר מעיר אחד באותו השם, אכן באמת יש לדקדק בפסוק זה, שבתחלה קאמר שקרא שם המקום שבעה, על שם הברית, כנ"ל, וממשיך הפסוק דעל כן קרא שם העיר באר שבע עד היום הזה, וכי מפני שקרא להעיר שבעה קוראים לה באר שבע עד היום הזה.

ונראה ליישב הענין על פי מה שתרגם אונקלוס באר שבע בארא דשבע, יעו"ש, ולעיל בפרשת וירא (כא, לא-לב וכב, יט) תרגם באר שבע ולא בארא דשבע, אכן בריש פרשת ויצא תרגם גם כן בארא דשבע, יעו"ש, והביאור הוא דדרך אונקלוס שלא לתרגם שמות משפה לשפה, ולעולם מביא השם כמות שהוא, ועיימש"י בפרשת וישלח (לו, יח), והוקשה לו לאונקלוס למה קראו לה באר שבע כיון שקרא לה שבעה, כמש"י, והבין מזה ששם העיר היתה שבעה, ואנשי המקום היו רגילים לומר שזהו באר הקשור לשבועה ולא שינה שם המקום, דבשטרות וכדומה כתבו שבעה, אבל ביניהם היו אומרים שהולכים אל הבאר הקשור לשבועה, ולכן לא תרגם אונקלוס באר שבע, דזה היה מקום ששמה שבעה, אלא תרגם בארא דשבע, שכך היו קוראים לה בני אדם, ושם ישב יצחק, ויעקב יצא משם, ותירגם אותה אונקלוס בארא דשבע, שזה לא היה שם המקום, כמש"י.

אולם בפרשת ויגש כתיב (מו, א) ויסע ישראל וכל אשר לו ויבא בארה שבע, יעו"ש, ואונקלוס תירגם ויבא לבאר שבע, ומבואר דהיינו שם העיר, ואחר כך כתיב (מו, ה) ויקם יעקב מבאר שבע וגו', ותירגם אונקלוס וקם יעקב מבארא דשבע, יעו"ש, ולמה תירגם השם, ויש לומר דכבר הגיד לנו הכתוב שהיה לו המחזה בבאר שבע, ולמה קאמר עוד הפעם שקם מבאר שבע, והבין אונקלוס שבא לומר שיצא ממקום בטוח, דהיינו הבאר ששם כרתו ברית, ועל פי הדיבור הכין עצמו לילך למצרים שהיא מקום מסוכן.

ומהאי טעמא נמי תירגם אונקלוס בריש פרשת ויצא (כח, י) ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה, יעו"ש, ואונקלוס תירגם ונפק יעקב מבארא דשבע, כנ"ל, ונראה שבא ליישב קושית רש"י שכתב וז"ל: לא היה צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה ולמה הזכיר יציאתו אלא מגיד שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם וכו' עכ"ל, יעו"ש, והיינו דכבר מבואר בהפסוקים שיצחק היה גר בבאר שבע, וממילא ידעין דיעקב יצא מבאר שבע, ולמה הוצרך להזכירו, וליישב קושיא זו תירגם אונקלוס מבארא דשבע, שהכתוב מודיע לנו שמחמת שנאת עשו הוצרך יעקב לצאת ממקום בטוח, ששם כרתו ברית, והיה להם שלום

עם השכנים, והכנים עצמו בסכנה בצאתו לדרך.

[כו, לה] ותהיין מרת רוח ליצחק ולרבקה. כתב רש"י ז"ל: לשון המראת רוח כמו ממרים הייתם כל מעשיהן היו להכעיס ולעצבון עכ"ל, יעו"ש, והנה בפסוק לא כתיב אלא מורת רוח, ענין אחד, ורש"י כתב להכעיס ולעצבון, שני ענינים, וכן מצינו באונקלוס מסרבן ומרגזן, שני ענינים, וצריכם לעיין למה בארו הפסוק בשני ענינים מאחר שלא כתוב בו אלא ענין אחד.

ואולי יש לומר דבאו ליישב מה שהיו למורת רוח גם ליצחק גם לרבקה, ומסתמא היה שונה היחס שהיה להן עם יצחק מהיחס שהיה להן עם רבקה, וממילא היתה שונה ההמראת רוח ליצחק מההמראת רוח לרבקה, אי נמי יש לומר דמורת רוח הוי מבטא מיוחד שאין לו תרגום מדויק בארמית וגם אין מלה אחרת בלשון קודש שהיא בדיוק כמו מורת רוח, ולכן הביא שני מלים, והמכוון של מורת רוח הוא ביניהם.

[כו, א] ויהי כי זקן יצחק ותכהינה עיניו מראות. כתב רש"י ז"ל: ותכהיין בעשן של אלו שהיו מעשנות ומקטרות לעבודה זרה דבר אחר כשנעקד על גבי מזבח והיה אביו רוצה לשחטו באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעוטיהם ונפלו על עיניו לפיכך כהו עיניו דבר אחר כדי שיטול יעקב את הברכות עכ"ל, יעו"ש. וללשון ראשון של רש"י, דנסתמא על ידי עשן של נשי עשו שהיו מקטרות לעבודה זרה, יש להקשות דלמה לא הזיק העשן אלא ליצחק ולא לרבקה ויעקב, וללשון שני של רש"י, דנסתמא מדמעוטי המלאכים שבכו כשראו העקידה, יש להקשות דאם חמלו כל כך על יצחק למה הזיקו אותו בדמעוטיהם, ועוד דמי איכא דמעוטי למלאכים, ועוד דלמה נפלו הדמעוטי דוקא על עיניו ולמה דוקא על יצחק ולא על אברהם, וללשון שלישי, דנסתמא כדי שיטול יעקב את הברכות, יש להקשות דלמה לא סבב הקב"ה באופן אחר שיטול, ולמה דוקא סימא אותו ונשאר בלי ראות העינים נ"ז שנה, מאז שהיה בן קכ"ג שנה, כמו שכתב רש"י, עד סוף ימיו כשהיה בן ק"פ שנה.

ונראה לבאר כל ענין על פי הא דאיתא בשבת (דף פח:) ואמר רבי יהושע בן לוי בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם מה לילוד אשה בינינו אמר להן לקבל תורה בא אמרו לפניו וכו' תנה הודך על השמים וכו', יעו"ש, ורצו המלאכים שתשתאר התורה אצליהם בשמים ולא יורידוה משה לאנשי בשר ודם, ולפי זה נראה דכשנפתחו השמים וראו המלאכים את העקידה, והבינו שבזכות העקידה יקבלו ישראל את התורה, בכו בצער על שעתידים להפרד מן התורה שהיתה גנוזה בשמים, והיינו הדמעוטי שלהם, לא דמעוטי של חמלה על יצחק, דמה היה להם לחמול אם הקב"ה אינו חומל, אלא דמעוטי של צער ועגמת נפש, ולא דוקא דמעוטי, שהרי אין עיני מלאכים נוזלות מים, אלא דמעוטי היינו צערם והקפדתם, והיה יצחק בסכנה למות מחמת הקפדתם, אלא שזכות העקידה הגינה עליו.

והשתא נראה דכל שלשה לשונות של רש"י צריכים זה לזה, דבאמת היה יצחק עלול למות מחמת הקפדת המלאכים, אלא שזכות העקידה הצילה אותו, אכן כשנתמלא ביתו עשן עבודה זרה לא הועילה עוד זכות העקידה לעמוד בעזרו, והיה נוטה למות מחמת קפידת המלאכים של לפני פ"ו שנה, וסיבב הקב"ה שיסתמו עיניו, וסומא חשיב כמת, ועל ידי זה ניצל מדמעוטי המלאכים דהיינו הקפדתם, ולמה עשה כן, כדי שיטול יעקב את הברכות.

ובדרך אחר יש לפרש הענין מה שכתב רש"י וז"ל: דבר אחר כשנעקד על גבי מזבח והיה אביו רוצה לשחטו נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו לפיכך כהו עיניו עכ"ל, כנ"ל, יעו"ש, והלא מדרש זה אומר דרשני, למה היו מלאכי השרת בוכים, וכי היו עצבים כשראו אברהם אבינו עומד בנסיון לקיים מצות בוראו, וכי הרהרו אחר מדותיו של הקב"ה, וכי היו מרחמים על יצחק כשהקב"ה לא היה מרחם, והלא אמרו חז"ל (ברוכת לג): האומר על קן צפור יגיע רחמין משתקים אותו, יעו"ש, ועוד דאם היו בוכים מרחמנות למה לא היו בוכים במיתת רבי עקיבא שאמרו זו תורה וזו שכרה, כדאיתא בברכות (דף סא): ובמנחות (דף כט): יעו"ש, ולא הוזכר שהיו בוכים אלא שואלים כדי להבין.

ועוד קשה וכי יש להם למלאכי השרת דמעות שיכולות ליפול על עיניו של יצחק הגשמי, ועוד קשה וכי במה חטא יצחק שיבא לו העונש הגדול הזה, ועוד קשה דלמה לא הזיקו לו הדמעות מיד כשנפלו על עיניו, ולמה כהו עיניו רק כשהיה זקן בן קכ"ג שנה, יותר משמונים שנה אחר העקידה.

ואפשר לומר דבאמת לא היו בוכים מעצבות או רחמנות, אלא כשהקב"ה פתח להם השמים, והסיר המסך המבדיל בין עולם העליון לעולם התחתון, ראו כל מלאכי השרת שבשמים המאורע הנורא הזה, שאברהם אבינו מוכן לשחוט בנו הנולד לו כשהיה בן מאה שנה, וצפה לעתידות גדולה דרך הבן הזה, להקים אומה קדושה דבוקה בהקב"ה, ואחר כך אמר לו לשחוט הבן הזה, ואברהם הולך בזריזות לקיים מצות בוראו, ואינו מפקפק או מתעכב אפילו רגע אחת, וכשראו מלאכי השרת המאורע הנפלאה התחילו לבכות מתוך רוב התרגשות מן רוח הקדושה הנשגבה.

והיינו מה שאמרו שראו שאביו רוצה לשחטו, ולא אמרו שראו שהולך להישחט, דהיינו שראו אברהם עומד בנסיון באופן הכי נפלא, ועל ידי נסיון העקידה נתרבה הקדושה לא רק בעולם התחתון אלא גם בעולם העליון שנפתח באותה שעה היה ריבוי גדול של קדושה, והקדושה שנתרבה בעולם העליון השפיעה על יצחק, וכהו עיניו, והיינו דבמדרש מביא קרא דישעיה (לז, ג) אראלם צעקו חוצה, יעו"ש, דהיינו חוץ לעולם העליון, ולא הביא סיפא דקרא דמלאכי שלם מר יבכו, שהם בוכים על העדר השלום ואראלים צעקו חוצה בהשפעת קדושה.

והביאור בזה, דכשהשפיע קדושת עולם העליון על יצחק שמסר עצמו לישחט נתקדש קדושה עילאה ונעשה עולה תמימה, וכל ימי חייו היה הולך מחיל אל חיל, והיתה קדושתו מתרבה, והגיע למדרגה שהיה כמעט מלאך השרת, וכל שהיתה קדושתו הולכת ומתרבה היו כוחות החושים שלו מתמעטים והולכים, שהחושים הם הקשר לעולם הגשמי, וכל שהיה יצחק עולה בקדושה ומתרחק מעולם הגשמי היו חושי נחלשים, וכשזקן יצחק, והיה קדוש כמעט כמלאך, כהו עיניו כל כך שלא היה יכול עוד לראות, ואף אם היה עדיין יכול לראות צורות וצבעים לא היה יכול להכיר מי שעומד בפניו.

וכן הוחלשו כל חושי, אמר הקול קול יעקב, אבל לא היו בטוח בזה, ואע"פ דקלא הוי סימן, כדאיתא בגיטין (דף כג.) טביעות עינא דקלא, יעו"ש, ומסתמא לא היו קולות יעקב ועשו דומים בדיוק זה לזה, ובמיוחד בגלל שהאישיות משתקפת בקול, אבל היה חוש שמיעה שלו חלשה, ולא היה יכול להבחין ביניהם אלא על ידי מה שהיו אומרים, וכן העורות גדי עזים על ידיו מסתמא לא היה בדיוק כיד אדם, אבל חוש המישוש נחלשה, ולא היה יכול להרגיש החילוק בין עור גדי לעור אדם, ולא הרגיש אלא שהיה לו שער על ידיו,

ואמר הידים ידי עשו, כי היה יודע שידי עשו שעירות.

[כז, ג-ד] **ועתה שא נא כליך תליך וקשתך**. יש לעיין למה הוצרך יצחק לפרט לו הכלים שיקח עמו, חרבו וקשתו, והלא עשו היה ציד מומחה, ושפיר ידע היאך לצוד ציד, ועוד יש לעיין במה שאמר אשר אהבתי, וכי יצחק היה אוהב את המאכלים, עוד יש לעיין במאי דכתיב להלן (כז, כז) וירח את בגדיו ויברכהו ויאמר ראה ריח בני כריח השדה אשר ברכו ה', יעו"ש, וכי היה ריח השדה כל כך חשוב לו שראה בזה ברכה מיוחדת. וידידי הר"ר חנה חיים ליבוביץ שליט"א אמר לתרץ על פי מה שכתבו המפרשים דיצחק שפיר ידע מצבו של עשו, אכן ראה בו נקודות טובות, שהיה מכבד אביו, וגם מה שהיה צד ציד בפיו היה בו ניצוץ של טובה, וחישב שיתן לו הברכות ויחזור בזה למוטב, אכן הבין יצחק שאם יוכיחו יתרחק ממנו, ולכן נטה למהלך הפכית, והראה לו שמקבל אותו כמות שהוא, והוא מחשיב מעלותיו אפילו אם אינו יושב אהלים, ואוהבו ומחשיבו כשהוא לעצמו, ולכן אמר לו שיקח חרבו וקשתו, ופרט אותם להראות לעשו שהם חשובים אצלו, ואמר מטעמים כאשר אהבתי להראות לו שהוא מחשיב כשרונו להכין מטעמים טובים, וגם אמר ריח בני כריח השדה אשר ברכו ה' להראות שגם ריח השדה חשוב אצלו, והוי ברכה מאת ה'.

[כז, ד] **והביאה לי ואכלה בעבור תברכך נפשי**. יש לדקדק למה הוצרך יצחק לאכול מטעמים של עשו כדי שיברך אותו, והלא כשבירך יעקב את בניו בפרשת ויחי לא מצינו שדרש מהם מטעמים מקודם. ונראה לבאר על פי מה שכתב הרמב"ן לעיל (כה, לד) וז"ל: ומה שאמר לברך אותך אחר עשות מטעמים איננו שכר האכילה ושחד בהם, אבל רצה ליהנות ממנו שתהיה נפשו קשורה בנפשו בעת ההנאה, ויברך אותו בחפץ מלא ורצון שלם, או שהיה יודע בנפשו כי אחר האכילה היתה מתענגת ושמחה ויחול עליו רוח הקודש, כענין ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' (מלכים ב ג, טו) עכ"ל, יעו"ש, ונראה להוסיף דברך כלל אב המברך את בנו אינו צריך לשום סיוע, ולעולם נפשו קשורה בנפשו ושמח לברכו, ומוכן מיד לברך אותו בחפץ מלא וברצון שלם, ולכן לא ביקש יעקב מטעמים מבניו כשרצה לברכם, אבל כשבא יצחק לברך את עשו היה לבו נוקפו, שהוא ידע היטב מה טיבו של עשו אלא שחשב בלבו שעל ידי קבלת הברכות יחזור למוטב, ואע"פ שהחליט לברכו לא היה הדבר ברור אצלו בתכלית הבהירות, ולכן נתעכב מלברכו עד שביקש ממנו שיביא לו מטעמים להדק הקשר בין נפשו לנפש עשו כדי שיוכל למסור לו הברכות, ולפי זה נוכל להבין גם כן למה לא בירך אברהם את יצחק בחייו, ועיימש"נ (כה, יא).

[כז, ח-ט] **ועתה בני שמע בקולי**. יש לעיין למה הוצרכה רבקה לומר לו שמע בקולי, והלא גם בלאו הכי מחויב היה לשמוע לה משום מצות כיבוד אם, ואם המצוה לא היתה מחייבת אותו לרמאות את אביו כפי ציווי אמו, מה הוסיפה באמרה שמע בקולי, ולמרות דאפשר שכך דיברו בני אדם, למה מגיד לנו הכתוב שאמרה כן, ואולי לומד דמה שאמרה שמע בקולי היינו שגילתה לו שדיברה דברי נבואה, וכמו שתרגם אונקלוס מה דכתיב עלי קללתך בני עלי איתאמר בנבואה, יעו"ש.

[כז, יט] **ויאמר יעקב אל אביו אנכי עשו בכורך**. כתב רש"י וז"ל: אנכי הוא המביא לך

ועשו הוא בכורך עכ"ל, יעו"ש, וכן פירש הא דכתיב (פסוק כד) ויאמר אתה זה בני עשו ויאמר אני, וכתב וז"ל: ויאמר אני לא אמר אני עשו אלא אני עכ"ל, יעו"ש, וכל זה מפני שהקפיד שלא להגיד שקר, אכן הרי כל מה שעשה באותה שעה היה נראה כשקר ומרמה, והרי הוא עומד בפני אביו שהיה סומא בעיניו ועורות גדיי עזים על ידיו והוא מקפיד על לשונו, אבל הפירוש הפשוט הוא על פי מה שכתב החפץ חיים דמדת האמת היא אותה דבר שהתורה מחייבת, ואם הוא כנגד המציאות עדיין אמת הוא, ולכן כל המרמה ההיא היתה כדי שיקבל הברכות הראויות לו, וכל מה שהיה צריך לעשות עבור זה הוא בתכלית האמת, ומדת יעקב בין האבות היתה מדת האמת, ואם כן כל מה שהוכרח לעשות היה אמת, אבל לא היה צריך לשנות דיבורו, ולכן דרשה ממנו מדת האמת שיענה כך בענין זה, ואדרבה מהא גופא רואים עומקה של מדת האמת שלו, שאפילו במצב כזה שהיה מלא מרמה מכל מקום נזהר מאד שלא לרמאות אפילו משהו יותר מכפי הצורך, ולכן לא הוציא מפיו דיבור שהיה שקר מוחלט כיון שלא היה צריך לכך.

אכן עדיין צריך עיון, דנהי שהיה מפרש דבריו במחשבתו באופן אמיתי, מכל מקום שפיר היה יודע שיצחק שמע הדברים באופן אחר לגמרי, ויצחק הבין מדבריו כפי מה שיעקב מסר אותם שהוא באמת עשו העומד לפניו, וזהו מה שיעקב רצה, ואם כן היאך היה ניצול מלהגיד שקר במה שפירש דבריו במחשבתו, והלא בא לרמאות את אביו ורמה אותו בדבריו, וחשב בלבו כפי ציווי אמו שבמצב הזה מותר לרמאותו, כמש"נ, והיאך הועיל לו הדברים שבלב אפילו למעט השקר.

והיה אפשר לומר דבמצב זה היה מותר לו לשקר, וכמו שכתבו המפרשים, אלא דיעקב חשש להא דאיתא ביבמות (דף סג.) את לא תעביד הכי שנאמר למדו לשונם דבר שקר וגו', יעו"ש, ואע"ג דבעובדא דהתם שחייא החליף דברי רב אביו לאמו לא היה נחשב כשקר גמור, שהרי לא הביא ממה דכתיב מדבר שקר תרחק, אלא מספר ירמיה, מכל מקום אמר לו רב את לא תעביד הכי ולא תרגיל פיך לדבר שקר, וגם כאן לא רצה יעקב להרגיל פיו לדבר שקר, ולכן פירש דבריו במחשבתו באופן אחר, אולם אינו דומה ממש להתם, דרב אמר לו להגיד רק האמת בפיו שלא ירגיל עצמו לשקר, אבל הכא הרי דבריו ליצחק בפיו היו שקר גמור, וכפי הצורך לא חש להרגיל עצמו לשקר, והיאך נתמעט ההרגל במה שחשב בלבו.

ונראה לפרש דברי רש"י באופן אחר, דבודאי לא היו דבריו נחשבים כשקר מפני הטעמים שכתבו המפרשים, כנ"ל, אלא שכאן חשש יעקב שמה שהוא מתראה כעשו לא יזיק לו, דאם הוא בא במרמה ומתלבש באישיותו של עשו ומתנהג כמוהו הרי באותה שעה הוא נהפך קצת לעשו באיזה בחינה, ועיימש"נ בפרש וירא (יט, כב) שכשהמלאכים נתלבשו בדמות אדם נולדו בהם תכונות אנושיות, ויעקב לא רצה שיוולדו בו תכונותיו של עשו אפילו לפי שעה, ולכן בכל פעם שזיהה עצמו כעשו חשב בלבו לפרש הדברים שהוא אינו עשו, והדגיש בזה לעצמו שאינו מתלבש באישיותו של עשו אלא מן השפה ולחוץ.

[כז, כ-כב] **גשה נא ואמשך**. כתב רש"י וז"ל: גשה נא ואמשך אמר יצחק בלבו אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו וזה אמר כי הקרה ה' אלקיך עכ"ל, יעו"ש, ומדויק לפי זה לשון הכתוב, שמתחלה כתיב ויאמר יצחק אל בנו, בנו סתם, שלא ידע מי הוא, ולאחר שאמר לו כי הקרה ה' אלקיך כתיב ויאמר יצחק אל יעקב, שחשש שזהו יעקב העומד לפניו.

והנה להלן (כז, כב) כשנסתפק יצחק אם זה יעקב או עשו, ואמר הקול קול יעקב

והידיים ידי עשו, כתב רש"י וז"ל: קול יעקב שמדבר בלשון תחנונים קום נא אבל עשו בלשון קנטוריא דבר יקום אבי עכ"ל, יעו"ש, ולא כתב רש"י שהקול קול יעקב מפני שאמר כי הקרה ה' אלקיך, ומסתמא דכששמע יצחק שאמר ה' אלקיך הקרה, ונתעורר בלבו חשש שזהו יעקב ולא עשו, אז הבין למפרע שגם לשון תחנונים הוא מדת יעקב ולא של עשו, אכן למה לא נסתפק אם הוא יעקב או עשו משום הא גופא שאמר ה' אלקיך הקרה.

ואולי יש לומר דאי משום הא לא היה יצחק מסתפק לאחר שמשש ידיו ומצאם שערות, דעשו הבין שדברי אמונה ובטחון מוצאים חן בעיני אביו, ובקל היה מוציא דברים אלו מפיו, אבל לדבר בלשון תחנונים הוא טבע ותכונת הנפש, ואפילו אם היה עשו מבין שנוח ליצחק לשמוע דברים כאלו, לא היה דבר קל לו לשנות אופן דיבורו והנהגתו, ולא היו הדברים יוצאים מפיו באופן טבעי, ולכן חשש יצחק אולי זהו באמת יעקב ולא עשו.

[כז, כב] **ויאמר הקול קול יעקב והידיים ידי עשו.** הנה כפי פשוטו אנו מבינים בזה שיצחק משים לב לדעת מי זה עומד לפניו, שהקול הוא סימן שיעקב עומד לפניו, ומאידך גיסא הידיים הם סימן לעשו, אכן כששלח משה מלאכים למלך אדום לבקש ממנו שיניח לישראל לעבור דרך ארצו הזכיר לו כל התלאה אשר עבר על ישראל במשך השנים בשעבוד מצרים, ואמר לו ונצק אל ה' וישמע קולנו וגו' (במדבר כ, טז), וכתב שם רש"י וז"ל: וישמע קולנו בברכה שברכנו אבינו הקול קול יעקב שאנו צועקים ונענים עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דכשאמר יצחק הקול קול יעקב ברך את יעקב, ויש לעיין היכן מונח נתינת ברכה בדברים אלו, ועוד היכן מצינו בדברים אלו שישראל צועקים ונענים.

ונראה דהנה כאן כתב רש"י וז"ל: הקול קול יעקב שמדבר בלשון תחנונים עכ"ל, יעו"ש, שכך היה נוהג יעקב אבינו כשהיה נצרך לדבר היה בא בתחנונים לבקשו, אמנם כשיצחק קרא שם למדה זו ואמר הקול קול יעקב אז הושרש מדה זו בלבו של יעקב ונעשה חלק ממציאיותו ממש ורכושו להורישו לבניו אחריו, וזוהי הברכה של הקול קול יעקב, אבל מה שאמר והידיים ידי עשו אין זה אלא סימן בעלמא, שהרי לא נאמרו דברים אלו בפני עשו, ורק כשאמר על חרבך תחיה (כח, מ) נתברך עשו בברכה זו, וקבע לו יצחק מדה זו לדורות, וכן מצינו שם בפרשת חוקת (כ, יח) שהשיב מלך אדום למשה לא תעבור בי פן בחרב אצא לקראתך, וכתב שם רש"י וז"ל: אתם מתגאים בקול שהורישכם אביכם ואמרתם ונצק אל ה' וישמע קולנו ואני אצא עליכם במה שהורישנו אבי ועל חרבך תחיה עכ"ל, יעו"ש, ומבואר להדיא דזה לעומת זה, הקול קול יעקב בתורת קביעות המדות בא לדחות מדת עשו שהיא על חרבך תחיה ולא הידיים ידי עשו, כמש"נ.

ואם כן כרוך נמי באמירת הקול קול יעקב ברכה לדורות שישראל צועקים ונענים, שכשיצחק קרא שם על הנהגתו הרגילה של יעקב, וכינה לה שם קול יעקב, מאז הושרשה בלבו מדה זאת שהוא בעל בקשות ותחנונים, ואינו סומך על כחו ועוצם ידו, הובטח לו שצעקתו יענה, שכך היא מדתו של הקב"ה שומע תפילת כל פה, ורק כשאדם צועק מן השפה ולחוץ ואין לבו לשמים לגמרי, שאינו מבקש אלא עזרה ובעצם הוא סומך על עצמו, הרי תפילתו נמאסת, אבל ישראל שמדתם ירושה להם מאבותיהם שהקול קול יעקב, והם בעלי בקשות ותחנונים, אז בודאי כשיפנו אל ה' בלב נשבר, מלא תחנונים ופנוי מכחי ועוצם ידי, בודאי יהיו נענים על צעקתם.

[כז, כג] **ולא הכירו וגו' ויברכהו.** יש לעיין כיון שהיה יצחק מסופק מי זה עומד לפניו למה נתן לו הברכות, ומדויק בלשון הכתוב שאילו היה מכירו ליעקב לא היה מברכו, אכן כי לא

הכירו והדבר נשאר בספק בירך אותו, ולמה.

ונראה לבאר על פי מה שכתב רש"י ביבמות (דף ק:) דאחד שתבע שדה בלי ראייה ואין מנגד לו שנותנים לו השדה, דמי מעכב על ידו, יעו"ש, ועיין בהגהת אשרי בבבא בתרא (דף קלד:) דמי שבא ואמר שהוא אח בלא ראייה, ובא אחר בראייה שהוא קרוב אבל יותר רחוק מספקלא ליה אם נותנים הנחלה לזה שאומר שהוא אח, יעו"ש, דאולי גם בזה נאמר מי מעכב על ידו.

ולפי זה יש לומר דיצחק הבטיח ברכותיו לעשו, ובא אחד ואמר שהוא עשו ואין מנגד לו, אם כן לכאורה מוטל החובה על יצחק ליתן הברכות לזה שתובע אותם, אולם אם היה חושב בלבו שאין זה עשו אין לו לברכו, אכן כיון שלא הכירו, ולא היה בלבו אלא חשש בעלמא, היה מחויב לברך את זה שאומר שהוא עשו ותובע הברכות, דמי מעכב על ידו.

[כז, כח] ויתן לך האלקים. תירגם אונקלוס ויתן לך, ונתינה בלשון ארמי היא הב, כמו שתירגם אונקלוס הא דכתיב בפרשת לך לך (יד, כא) ויאמר מלך סדום אל אברם תן לי הנפש, ותירגם אונקלוס הב לי נפשתא, יעו"ש, וכן שם פסוק ל"ו ויהב ליה ית כל דיליה, יעו"ש, ובפרשת עקב (יא, טו-יז) אשר אני נותן לכם, תירגם אונקלוס יהב לכוון, יעו"ש, ומבואר דנתינה בלשון ארמי בזמן עבר או הוה או צווי מתבטא בלשון הב, ובלשון עתיד מתבטא בלשון יתן, וכן על הא דכתיב בפרשת תרומה (כה, כא) ונתת את הכפורת, תרגם ונתן ית כפורתא, דלשון נתת עם וא"ו ההיפוך מנוקד בשוא משמש כעתיד, ועל הא דכתיב בפרשת חיי שרה (כד, לה) וה' ברך את אדוני מאד ויגדל ויתן לו צאן ובקר וגו', ותירגם אונקלוס ויהב ליה צאן ותורין, יעו"ש, דלשון עתיד על ידי וא"ו ההיפוך מנוקד בפתח משמש כעבר, והדבר צריך תלמוד.

[כז, כח] ויתן לך האלקים מטל השמים ומשמני הארץ וגו'. הנה בברכה אשר ברך יצחק את עשו אמר הנה משמני הארץ יהיה מושביך ומטל השמים מעל, והדבר הבולט לעין מיד הוא היפוך הסדר דהני תרי קראי, דבברכה אשר ברך את יעקב הקדים טל השמים למשמני הארץ ובברכה אשר ברך לעשו הקדים משמני הארץ לטל השמים, וכפשוטו כונת הקרא הוא על פי הא דידעינן דטל השמים הוא רוחניות ומשמני הארץ הוא גשמיות, ולכן ביעקב שהעיקר אצלו הוא הרוחניות הקדים לו טל השמים בברכתו, ובעשו שהעיקר אצלו הוא הגשמיות הקדים לו משמני הארץ, וכן הוא בשפתי חכמים, יעו"ש.

אמנם הרבה יש עוד לדקדק בחילוק הני קראי, דהנה גבי יעקב כתיב האלקים, ובעשו לא הזכירו, וכתב רש"י וז"ל: לפרש מהו האלקים בדיון, דהיינו אם ראוי לך יתן לך ואם לאו לא יתן לך, אבל לעשו בין צדיק בין רשע יתן לך עכ"ל, יעו"ש, והגם דזה מיישב שינוי הלשון מכל מקום הא גופא צריכים להבין למה זכה עשו בין צדיק בין רשע ויעקב לא, עוד יש להעיר דביעקב אמר ויתן לשון נתינה ובעשו לא אמר לשון נתינה אלא משמני הארץ יהיה מושבך, ועוד דבעשו אמר מטל השמים מעל וביעקב לא אמר מעל אלא מטל השמים. ונראה דהנה באמת הא דיצחק בירך ליעקב בברכה של גשמיות בודאי לא נתכוון אלא שעל ידי הגשמיות יוכל לעסוק ברוחניות, ולא שיהנה מעולם הזה, אלא דכיון דאם אין קמח אין תורה אם כן ברכו שיהא לו הגשמיות למלאות את צרכיו הגשמיים שיוכל לעסוק בתורה ובמצות בלי דאגה וטרדה, אבל הגשמיות שבירך לעשו הרי היא גשמיות של תאות ממון והנאת עולם הזה, והנה אם אדם אחד אוהב ממון הרי רוצה שיתנו לו הרבה הכל ביחד וכל שמוספין לו הרי טוב לו, אבל אם רוצה ממון רק כדי שעל ידי כך יוכל לעסוק

בתורה ובמצות אבל בעצם אינו אוהב ממון, אם כן די לו אם יהיו לו כסף כדי צרכיו, והנה על קרא דויתן כתב רש"י וז"ל: יתן ויחזור ויתן עכ"ל, יעו"ש, ונראה דזהו החילוק דבעשו שאהב את הממון אמר לו משמני הארץ יהיה מושביך נתינה בבת אחת, אבל ביעקב אמר ויתן, יתן ויחזור ויתן, נותן לו קימעא קימעא לפי צרכיו.

ולפי זה יש לבאר הא דעשו זכה בין צדיק בין רשע אבל יעקב דוקא צדיק, דברכת יעקב הרי היתה בעיקר ברכה של רוחניות והגשמיות הוא רק הכשר לה, ורוחניות הרי תלוי בבחירתו של האדם ולא שייך לברכו שיהא לו תורה ומצות ומעשים טובים, דהא בבחירה תליא מילתא, וכל שנוכל לברכו הוא דאם יעסוק בתורה ובמצות אז יהא לו סייעתא דשמיא ויוכל להשיג הרבה מעלות גדולות בעבודת ה', וממילא יזכה גם לשמני הארץ שיוכל לעבוד ה' במנוחה, אבל אם אינו הולך בדרך ה' אינו יכול לקבל ברכות של רוחניות, וממילא לא יהיה לו ברכות של גשמיות שהם כהכשר לברכותיו הרוחניות, אבל עשו הרי ברכתו היתה בעיקר ברכה על הגשמיות, וגם הרוחניות לא היתה אלא הכשר להגשמיות, שיושפע לו מן השמים, ויתברך בהרבה גשמיות, וברכה כזאת אינה תלויה כלל בבחירת האדם אלא בגזירת המלך, וכיון שברכו הרי זכה בין צדיק בין רשע.

ומה שאמר בעשו מטל השמים מעל, וביעקב לא אמר מעל, נמי מתבאר לפי זה, וכמו שכתב בספר ערבי נחל, דלשון מעל הוא לשון ממעל, שהוא גבוה ואינו יכול להגיעו ורק שיורד משם איזה דבר אבל לעצם המקור אינו יכול להגיע, ולפיכך בעשו, שלא היתה ברכה שלו אלא ברכה של גשמיות, נתברך בשמני הארץ, ומה שנתברך גם בטל השמים היינו שהיה צריך שפע מלמעלה לקיים ברכתו, ולכן אמר לו מעל, אבל יעקב הרי נתברך בטל השמים, והיינו שיזכה להשגות רבות ברוחניות ושיוכל להגיע למדרגות עליונות של טל השמים, ולפיכך לא שייך גביה לשון מעל.

היוצא לפי דברינו דהחילוק בין ברכת יעקב לברכת עשו אינו רק בהיפוך הסדר, אלא דטל השמים שנאמר בברכת יעקב לאו היינו טל השמים הנאמר בברכת עשו, וכן משמני הארץ הנאמר בברכת עשו אינו משמני הארץ שנאמר בברכת יעקב, דברכת יעקב הברכה היא ברכה של רוחניות והגשמיות הנצרך לקיום הרוחניות, ובברכת עשו הברכה היא ברכה של גשמיות, והרוחניות הנצרך להשפיע.

[כז, כט] וישתחוו לך בני אמך. כתב רש"י וז"ל: ויעקב אמר ליהודה בני אביך (מט, ח) לפי שהיו לו בנינים מכמה אמהות, וכאן שלא נשא אלא אשה אחת אמר בני אמך עכ"ל, יעו"ש, מבואר מדברי רש"י דיותר היה ראוי לכתוב בני אמך אלא דביהודה לא היה שייך בכך, הואיל ויעקב היה לו כמה נשים, לכן כתיב בני אביך, ויש להתבונן למה עדיף בעצם לומר בני אמך, ובשפתי חכמים כתב לתרץ שלא רצה יצחק לתלות הקללה בעצמו לומר שבניו יהיו עבדים, יעו"ש, אכן עדיין לא יתבאר לפי זה למה היה עדיף לומר בני אמך גבי יהודה, דהתם היא השתחואה של מלכות ולא של עבדות, ואין בזה שום קללה.

ונראה לבאר על פי מה דכתיב במשלי (א, ח) שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך, יעו"ש, ויש לדקדק למה גבי אביו זרזו לשמוע, וגבי אמו אמר שלא יטוש, אכן נראה דכח האב ללמד את בניו הוא בבחינת שכליות לבד, אבל האם מלמדת את בנה גם בדרכי הרגש, ולכן האב אינו יכול ללמד את בנו עד שיגיע למדריגת הדעת שיוכל לקבל דברי אביו, ואז הבחירה בידו אם לשמוע אם לא, וזרזו הכתוב לשמוע אל דברי אביו, אבל האם מלמדת את בניה מאז שהם עדיין מוטלים בעריסה, וכשיגיע הבן לימי הדעת שוב אין הבחירה בידו אם לשמוע אם לא, שהרי כבר נספג ונתמלא בתורתו של אמו, וכל בחירתו

כשמגיע לדרגה של דעת היא אם ליטוש תורת אמו אם לא, וזהו שזירזו הכתוב שלא יטוש. ולפי זה נראה שכשצוה יצחק שישתחו לו אחיו רצה לברכו שיכניעו עצמם מעומק לבם, והשרשה עמוקה כזאת אינה באה אלא מכח האם שמלמדתו כמעט מיום הולדו, וזהו הכונה של בני אמך, שתהא העבדות מושרשת בעומק לבם וישתחו לך, וכן ביהודה היה ראוי לומר בני אמך, שתהא כבוד המלכות מושרשת בעומק לבם, רק שהיו ליעקב בנים מכמה אמהות.

[כז, לו] ויעקבני זה פעמים וגו'. יש לדקדק היכן ראה עשו שיעקב רימה אותו פעמים, והלא שתייהם חדא הם, דכיון שלקח ממנו הבכורה זכה בהברכות, וכמו שאמר יעקב אנכי עשו בכורך, הדגיש שהוא הבכור, והברכות ראויות לו, ועוד יש לדקדק דלמה אמר שהמכירה היתה ברמאות, והלא מדעתו מכר הבכורה, סביר וקיבל. ויש ליישב על פי מה שכתב רש"י בתחלת הפרשה על הא דכתיב (כה, לב) ויאמר עשו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה, וכתב רש"י וז"ל אמר עשו מה טיבה של עבודה זו אמר ליה כמה אזהרות ועונשין ומיתות תלוין בה וכו' אמר אני הולך למות על ידה אם כן מה חפץ לי בה עכ"ל, יעו"ש, ולא סיפר לו יעקב אלא העונשים, אבל לא אמר לו שברכות נפלאות מיועדות להבכור, ובזה רימה אותו פעם ראשונה, ועכשיו שאמר לו יצחק שרוצה לברכו מחמת שהוא בנו בכורו הבין עשו שיעקב רימהו, וחזר בו מן המכירה מדין מקח טעות, והיו הברכות שייכות לו, ובא יעקב ורימהו עוד הפעם בלקחו את הברכות במרמה, וכעין זה כתב בכלי יקר, יעו"ש.

[כז, לז-מ] וישא עשו קולו ויבך ויען יצחק וגו'. יש להבין למה לא נתן לו יצחק ברכתו מיד, מתחלה אמר מה אעשה בני, דמשמע שלא היה לו שום אופן לברכו, ומיד כשבכה בירכו, אולם נראה דיצחק לא רצה לתת לו ברכתו, דכאשר יחטאו ישראל יפרוק עולו מעל צוארו, שהיה מפחד שאם יתן רשות למשחית תהא חס ושלום כליה לשונאיהם של ישראל, שהרי עשו היה רוצח גדול, איש צר ואויב, אכן כששמע שעשו בוכה הבין שיש בו קצת הרגשים אנושיים, ואף כשיפרוק עולו לא יהא בלי רחמים כלל, וכן מצינו לקמן (לב, ד) כשנפגש עשו עם יעקב נשקו, וכתב רש"י וז"ל: שנכמרו רחמים באותה שעה ונשקו בכל לבו עכ"ל, יעו"ש, וכן בכל הדורות שיוצאי חלציו של עשו היו צוררים ליהודים ברדיפות איומות, בכל פעם היו יחידים מהם שעמדו להגן עלינו, אם איזה קצין או כומר או אנשים פשוטים, ולעולם נשארה שארית הפלטה לאחרי הרדיפות, שנקודה קטנה של מדת הרחמים בלב עשו עמדה להם.

[כז, מ] והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך. כתב רש"י וז"ל: והיה כאשר תריד לשון צער כמו אריד בשיחי כלומר כשיעברו ישראל על התורה ויהיה לך פתחון פה להצטער על הברכות שנטל ופרקת עולו עכ"ל, יעו"ש, ולשון תריד נאמר בלשון נוכח לעשו, כשאתה תצטער על שיעקב נטל הברכות, והלא בני בניו עוברים על התורה ואין הברכות ראויות להם, ופרקת עולו.

אכן אונקלוס תרגם ויהי כד יעברון בנוהי על פתגמי אורייתא ותעדי ניריה מעל צורך, יעו"ש, והנה כתב הסבה שיש לו לעשו לפרוק עולו של יעקב, אכן לא תרגם מלת תריד, ואילו היה כתוב כאשר ירד, בלשון נסתר ומדבר על בני ישראל שירדו ממדרגתם, היו מובנים דברי אונקלוס, אבל כתיב תריד בלשון נוכח, ולכאורה לא הבין במלה זו שהיא

מורה על צער, כמו שכתב רש"י, דאם כן היה לו לכתבו, וצריך עיון היאך פירשה. ואולי יש לומר דלפי דברי רש"י אין לו לעשו אלא להמתין ולראות אם יעברו בני ישראל על התורה, ואז יפרוק עול ישראל מעל צוארו, אבל לפי פירוש אונקלוס נתן לו יצחק רשות לעשו להיות שטן לישראל, להשתדל להעבירם על התורה כדי שיוכל לפרוק עולו מעליו, והיינו דקאמר כאשר תריד, מלשון לא תרדה בו בפרך, כאשר תתגבר ותצליח להעבירם על דברי התורה, אז תפרוק עולך, והרי דברי אונקלוס הפירוש של לשון כאשר תריד, כאשר תתגבר, ומהי גבורתו, שיעברון בני ישראל על פתגמי אורייתא.

[כז, מא] **וישטום עשו את יעקב וגו'.** איתא בספרי פרשת בהעלותך פי"ד הלכה בידוע עשו שונא ליעקב, ובני הר"ר שלום מרדכי שליט"א דקדק בלשון הספרי דלמה נקט לענין זה בלשון הלכה, והיה לו לומר שכך היא מדתו של עשו או מבטא אחר הדומה לו, אבל מה שייד כאן ענין הלכה, ותירץ דכונת הספרי היא דהלכה היא שתהא ידוע לנו שעשו שונא ליעקב, ואף אם אין שנאתו נראה לעינים עלינו לדעת שהשנאה בוערת בלבו ולהשמר ממנו, ולעולם חייבים אנחנו על פי ההלכה לכבדו ולחשדו.

[כז, מא-מב] **ויוגד לרבקה את דברי עשו וגו'.** כתב רש"י וז"ל: ויגד לרבקה ברוח הקודש הוגד לה מה שעשו מהרהר בלבו עכ"ל, יעו"ש, וכן הוא בתרגום יונתן בן עוזיאל, והנה לעיל כתיב (כז, ה) ורבקה שומעת בדבר יצחק אל עשו בנו וגו', יעו"ש, וגם שם כתב בתרגום יונתן בן עוזיאל ששמעה ברוח הקודש, ובאור החיים כתב שהיתה שומעת ברוח הקודש כל מה שיצחק תמיד מדבר הגם שלא דיבר בפניה, יעו"ש, אכן משמעות הקרא היא דכשדיבר יצחק עם עשו היתה רבקה שומעת על ידי רוח הקודש כאילו היו מדברים בפניה, אבל מה שביקש עשו להרוג את יעקב הוגד לה ברוח הקודש, ולא שהיא עצמה שמעה מחשבותיו על ידי רוח הקודש כמו ששמעה דבריו של יצחק, ויש לעיין למה הוצרכה להודעה ולא אהני לה שמיעתה, ודוחק לחלק בין דיבור למחשבה, שהרי אין שמיעה זו על ידי האזן אלא על ידי רוח הקודש, ואם כן מאי שנא דיבור ממחשבה.

ואולי יש לומר דעבודת הצדיק היא להפריש השכל מן המדות כדי שתהא דעתו צלולה וברורה לראות האמת, ורשע לעולם הוא תחת ממשלת מדותיו ותכונותיו, וכשהוא מחשב מחשבות הם בערבוביא השכל והמדות והפניות והנגיעות והתאוות והכעס, ולכן כשמענה רבקה מחשבותיו של עשו לא שמעה שכל מבורר אלא בהלה גדולה, ולא הבינה מהו באמת רצונו, תדע שאמר ואהרגה את יעקב אחי, באותה נשימה שהביע רצונו להורגו קרא לו אחי, הרי שהיה מעורבב בדעתו, ולא יכלה רבקה לרדת לסוף דעתו להבין מה שהוא באמת רצונו, ולכן הוגד לה ברוח הקודש, משום שעל ידי שמיעה בלבד לא הבינה.

[כז, מג-מה] **וישבת עמו ימים אחדים עד אשר תשוב חמת אחיך וגו'.** כתב רש"י וז"ל: אחדים מועטים עכ"ל, יעו"ש, ויש להבין כפל הדברים, עד אשר תשוב חמת אחיך, ובפסוק שלאחר כך הוסיפה ועד שוב אף אחיך ממך ושכח את אשר עשית לו, וכנראה שאין שניהם ענין אחד, דמתחלה קראה לו חימה ואחר כך קראה לו אף, ועוד דמתחלה אמרה ימים אחדים, דהיינו מועטים, ואחר כך אמרה ושכח את אשר עשית לו, ובודאי לא ישכח מה שעשה לו בימים מועטים.

ונראה דהחילוק בין חימה לאף הוא דחימה היא כעס עזה מאד, בוערת כאש בחום ההרגש, וכדכתיב במגילת אסתר (א, יב) וחמתו בערה בו, יעו"ש, אבל כעס של אף אינו חם

כל כך כמו חימה, ורבקה אמרה ליעקב לברוח מפני שעשו רוצה להורגו, וילך לו ללבן בחרן, ושם יתחבא בצל קורות ביתו, והוא יגן עליו וישמרם מנקמת עשו, אכן סכנת הרציחה לא היתה אל כל זמן שחמתו של עשו בערה בו, דהיינו ימים מועטים, דאין הכעס בוער כאש לזמן יותר, אלא הוא נהפך לאף, ואז אינו צריך להתחבא עוד בבית לבן, אלא יכול לצאת החוצה, ולא ירדוף אחריו עשו למירחוק, אבל עדיין לא ישוב הביתה, ששם היה עשו נמצא, אלא ימתין עד ששב גם אפו ושכח אשר עשה לו, והוא זמן הרבה, ואז אמרה רבקה שתשלח לו ותחזירהו הביתה.

ואולי יש להוסיף ביאור בזה, דהנה רבקה אמרה ליעקב שלשה תנאים שצריכים להתקיים קודם שיוכל לחזור הביתה, שתשוב חמת עשו, שישב אף עשו, ושישכח מה עשה לו, ושלשה דברים אלו לכאורה הם בנחות דרגא, חמה היא כעס שבוערת כאש, וראשית כל תשוב חמתו, וענין אף היא כעס גדול שאינו בוער כאש, וזוהי מדרגה שניה, שישב גם אפו, ומדרגה שלישית היא שכחה, ואיברא דזה ברור שלעולם לא ישכח דבר גדול כזה שיעקב נטל את ברכתו, מכל מקום המכוון בזה הוא שיתמעט כעסו עד שלא יהא על לבו בכל עת ובכל שעה, דאדם שנתפס בכעסו חושב עליו כמעט בלי הפסק, ובכל רגע שדעתו פנויה מעסקים אחרים חוזרת לכעסו, וענין שכחה הוא דכל פעם שחושב על הדבר שגרם כעסו נתעורר בו הכעס עוד הפעם, אבל אינו חושב עליו כסדר, ועל סדר זה מתרגע, מתחלה שב מחמתו, ואחר כך שב מאפו, ולבסוף הוא שוכח כעסו אם אינו חושב עליו, כמשי"נ. ולפי זה יש לעיין למה הוצרכה רבקה להגיד ליעקב כל סדר הזה, ולמה לא אמרה לו מיד שיוכל לחזור הביתה כשעשו ישכח אשר עשה לו, ומאיזה טעם אמרה לו שמתחלה צריך עשו לשוב מן חמתו ואפו.

ונראה דרבקה הבינה שיעקב יצטער מאד שצריך לעזוב אביו ואמו וביתו להיות בגלות בארץ רחוקה, ולכן התחכמה בדבריה ואמרה לו שלא ימשך גלותו אלא ימים אחדים, דהיינו מועטים, כמו שכתב רש"י, כנ"ל, ולשון מועטים הוא ביחס למה שיכול להיות, ולכן מועטים יכול להיות חודש או חדשיים, ויכול נמי להיות שנים רבות, ומכל מקום עצם הרעיון שהגלות לא ימשך יותר מדי היה חיזוק גדול ליעקב, ולאידך גיסא לא רצתה רבקה שיעקב יחשוב דמועטים היינו מועטים ממש, ואז כשימשך הזמן תהא לו חלישת הדעת גדול, לכן רמזה לו שאפשר שתתעכב חזרתו שהרי צריך שיעבור עשו בשלש מדרגות של השקטה, ובדרך זו חיזקה אותו בלי לתת בלבו תקוה מוטעת.

[כז, מו] **ותאמר רבקה אל יצחק קצתי בחיי מפני בנות חת וגו'.** להלן כתיב (כח, א) ויקרא יצחק אל יעקב וגו' ויאמר לו לא תקח אשה מבנות כנען, יעו"ש, ויש לדקדק למה לא אמר יצחק כדברי רבקה, ולמה הזכיר בנות כנען ולא בנות חת.

ונראה לומר, עפימש"כ הספורנו בריש פרשת חיי שרה (כג, ז) דלשון בני חת מורה על אנשים חשובים קציני הארץ, והיינו הא דכתיב ועפרון יושב בתוך בני חת, אבל עמי הארץ לא היו נקראים בני חת אלא חתים, וכולם הם יוצאי חלציו של כנען, דכל שבע אומות הם כנענים, יעו"ש, ולפי זה יש לומר דהיינו מאי דקאמרה רבקה קצתי בחיי אם לוקח יעקב אשה מבנות חת, דרק אם יראה ביניהם אשה בת טובים ובעלת רוח יעלה על דעתו לקחת אותה לו לאשה, והיינו מבנות חת, שלא עלה על דעתה שיקח יעקב מבנות הכנען השפלים אלא מבנות חת הטובים, קציני הארץ, ואמר לו יצחק ליעקב לא תקח מאותם בנות חת מפני שהם מבנות כנען, וכל הכנענים מושחתים ואינך כדאי להתחתן בהם, ונמצא דרבקה דברה על החשש שיעקב יקח אשה כזו, והיינו מפני שהיא מבנות חת, ויצחק דיבר על עצם

האיסור, והיינו מפני שהיא מבנות כנען.

ובגוף הענין יש לדקדק דבאמת למה משך יצחק ידיו משדוכי בניו, שלא אמר כלום לעשו אודות נשיו, וגם ליעקב לא אמר כלום רק כשתבעה ממנו רבקה באמרה קצתי בחיי, עיין בספורנו (כח, ט), הלא כל מגמת עבודת יצחק היתה ללכת בעקבות אביו אברהם, ואברהם השתדל מאד למצוא אשה ליצחק, ורוב פרשת חיי שרה מבארת השתדלותו באריכות, ולמה לא ראה יצחק להשתדל בענין זה, וצריך עיון.

[כח, ב] וקח לך משם אשה מבנות לבן אחי אמך. יש להבין למה כאן אמר לו יצחק ליעקב שיקח מבנות לבן, ולא מצינו כששלח אברהם את אליעזר ליקח אשה ליצחק שאמר לו ליקח ליצחק את רבקה בת בתואל, ואע"פ שכבר נתגלה לו ברוח הקודש כשחזר מן העקידה שנולדה רבקה בת זוגו של יצחק, כמו שכתב רש"י שם (כב, כ), ועיימש"י בפרשת וירא (כא, א).

ואפשר לומר דמשום הכי לא שלח אברהם את אליעזר שיקח את רבקה מפני שאע"פ שהיתה בת זוגו של יצחק עדיין אפשר שתתקלקל על ידי מעשיה, ואם לא תהא בעלת מדרגה נשגבה לא תהא ראויה להתחבר עם יצחק, אבל ביעקב כבר פסקה הזוהמא, ומטתו היתה שלימה, ולכן לא היה צורך מיוחד שבת זוגו תהיה בעלת מדרגה נשגבה, ואף שבאמת היו רחל ולאה נשים צדקניות נשגבות עד מאד, מכל מקום היה יעקב יכול להתחבר עמהם אף אם לא היו במדרגה נעלה זו, שהרי פסקה ממנו הזוהמא, ולהכי אמר לו יצחק מפורשות שיקח מבנות לבן, אבל יצחק הרי יצא ממנו עשו לכן הוצרך לו אשה מיוחדת במינה, ולא היה יכול אברהם להצביע על רבקה עד שתיבחן.

ובדרך זה יש ליישב מה שחז"ל חשבו לתביעה על יעקב שהטמין את דינה בתיבה ולא רצה שתינשא לעשו אולי תחזירונו למוטב, והלא בלאה מצינו שבכתה כמה שנים שחשבה שתינשא לעשו, ולמה היה לה לבכות, אולי תוכל להחזירו למוטב, אלא יש לומר דרך דינה היתה יכולה להתחבר לעשו ולהחזירו למוטב הואיל וכבר פסקה הזוהמא קודם שנולדה.

[כח, ו-ט] וירא עשו כי ברך יצחק את יעקב וגו' וישמע יעקב אל אביו וגו'. כתב רש"י וז"ל: וישמע יעקב מחובר לענין שלמעלה וירא עשו כי ברך יצחק וגו' וכי שלח אותו פדנה ארם וכי שמע יעקב אל אביו והלך פדנה ארם וכי רעות בנות כנען וילך גם הוא אל ישמעאל עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דאם עשו רצה לעשות רצון אביו למה לקח מבנות ישמעאל, והלא יצחק שלח את יעקב למרחקים ליקח אשה מפדן ארם, ולא היה מרוצה בבנות ישמעאל שהיו קרובות אליו, ואם כן מה הועיל במה שנשא את בת ישמעאל, והיאך עלה בדעתו שמילא בזה רצון אביו.

עוד יש לדקדק בהא דכתיב וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו, והלא כבר כתיב למעלה שיצחק צוה ליעקב לא תקח אשה מבנות כנען, והרי אמר להדיא שאינו חפץ בבנות כנען, ואם כן מה מוסיף קרא באמרו וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו, גם יש לדקדק קצת בהא דכתיב וישמע יעקב אל אביו ואל אמו וגו', והמכוון בהך קרא הוא דעשו ראה שיעקב עשה כרצון אביו ואמו, כמו שכתב רש"י, כנ"ל, והנה מצינו שעשו קיים מצות כיבוד אב, אבל לא מצינו שקיים מצות כיבוד אם, ואדרבה משמעות הפסוקים היא שלא כבד את אמו אלא אביו בלבד, ואם כן למה הגידה לנו תורה שראה עשו שיעקב שמע גם לקול אמו.

ונראה דחדא מתורצת בחברתה, דעשו ראה שיצחק צוה ליעקב (כח, א-ב) לא תקח

אשה מבנות כנען קום לך פדנה ארם ביתה בתואל וגו', ולא אמר לו ללכת לבנות ישמעאל, אכן עשו ראה גם כן שיעקב שמע אל אביו ואל אמו, ושניהם צווהו ללכת פדנה ארם, והבין עשו שלמרות שלא אמר יצחק אלא לא תקח מבנות כנען שלח את יעקב פדנה ארם ולא לבנות ישמעאל מפני השפעת רבקה, שהיא רצתה שיקח אשה ממשפחתה מבית מולדתה, וזהו מה שאמר הכתוב אל אביו ואל אמו, אבל יצחק מצד עצמו לא אמר אלא שאינו רוצה בבנות כנען, והיינו מאי דקאמר וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו, ואולי היה ניחא לו בבנות ישמעאל לולי השפעת רבקה, ולכן עשו שלא כיבד אלא אביו ולא אמו לא היה מוטל עליו אלא שלא ליקח מבנות כנען, ולכן לקח לו אשה מבנות ישמעאל.

[כח, ט] ויקח את מחלת בת ישמעאל וגו' על נשיו לו לאשה. כתב רש"י וז"ל: על נשיו הוסיף רשעה על רשעתו שלא גרש את הראשונות עכ"ל, יעו"ש, ויש שרוצים לפרש דברי רש"י שאף מחלת היתה מרשעת, ולא די שלא גירש את המרשעות הראשונות אלא שהוסיף עוד מרשעת אחרת עליהן, וזהו המכוון של הוסיף רשעה על רשעתו, אולם אין זה מתסבר שיעשה עשו כן כשראה שרעות בנות כנען בעיני יצחק אביו, והיאך עלה בדעתו שתהא ליצחק נחת רוח על ידי שיקיים הראשונות אצלו ויוסיף עליהן עוד מרשעת אחרת, ואע"פ שמרשעת זו אינה מבנות כנען.

אלא הפירוש הוא כמו שכתב הספורנו וז"ל: ובזה הודיע שהיה יצחק יכול למחות בעשו כשנשא כנעניות אם היה נותן לב כמו שהעירתהו עתה רבקה על יעקב עכ"ל, יעו"ש, ולפי זה אין אנו מוכרחים לומר שהיתה מחלת מרשעת, אלא כשלקח שלישי לקח אשה הגונה ממשפחת אברהם להראות ליצחק שאילו היה מוחה בו בתחלה הוה ציית ליה, ומכל מקום לא גירש את הראשונות שכבר היה נשוי להן כ"ג שנה, והיינו מה שהוסיף רשעה על רשעתו, שקיים הראשונות ולא גירש אותן, ועכשיו בא להאשים את אביו שהוא גרם לו שלקח נשים מבנות כנען במה שלא ציוהו שלא יקח.

[כח, ט] ויקח את מחלת בת ישמעאל בן אברהם אחות נביות. כתב רש"י וז"ל: שלמדנו שמת ישמעאל והשיאה נביות ומכל החשבון למדנו שחסר י"ד שנה משיצא עד שבא לחרון, הא למדת שנטמן בבית עבר י"ד שנה עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק ממי נטמן, ואין לומר שנטמן מעשו שהרי ידע שהלך לחרון, כמבואר לעיל (כח, ו-ז), ועיין ברש"י, ובכל זאת לא רדף אחריו, ולכאורה לא היה יעקב בסכנה אלא בבית אביו, ועוד מנלן שנטמן, דילמא ישב בביתו י"ד שנה ללמוד תורה לחזק את עצמו טרם בואו לבית ללבן, ואולי יש רמז לזה מהאופן שגילתה לנו התורה שחסרו י"ד שנה, והוא ממנין שנות ישמעאל, כמו שכתב רש"י לעיל (כב, יז) בצירוף אמרו אחות נביות, הרי שמן החוץ הסתירה התורה הי"ד שנה, וזה מרמז לנו שנטמן.

ובטעם ההטמנה יש לומר שהרי בכל שנותיו לא הוכיח יצחק את עשו, כמו שכתב הספורנו (כז, א וכח, ח), ומסתמא טעמו היה שלא יועיל דבר במה שיגיד לו אלא יש לו רק לעשות ולהיות לו לדוגמא והוא ילמד מאליו, ועשו הבין שרעות בנות כנען בעיני יצחק אביו ממה שהגיד ליעקב ללכת ללבן וליקח אשה מבנותיו, ועל כן לקח את מחלת, כמו שכתב רש"י (כח, ז), וידע יעקב שאם לא יטמן לא יקח עשו את מחלת כרצון אביו, ולכן נטמן בבית עבר י"ד שנה, כדי שעשו יחשוב שבאמת כבר הלך לחרון לבית לבן להתחתן שם, ואז גם הוא יתחתן עם אשה הראויה לו.

עוד כתב רש"י וז"ל: דכנגד הכ"ב שנה שפירש יעקב מאביו ולא כבדו פירש ממנו יוסף

כ"ב שנה מדה כנגד מדה עכ"ל, יעו"ש, וקצת צריך עיון בזה, שהרי צערו של יעקב היה הרבה יותר גדול, שהרי כל אותן כ"ב שנה חשב שיוסף נטרף ולא היה יכול להתנחם, והיכן יש בזה מדה כנגד מדה, ואולי יש לומר דיעקב באמת פירש ממצות כיבוד אב ואם כ"ב שנה שתי פעמים, כ"ב שנה כנגד אביו, ובערך כ"ב שנה כנגד אמו, אם כן הכ"ב שנה שהוא סבל מפרישת יוסף היו כפליים בקושי מדה כנגד מדה.

פרשת ויצא

[כח, י] **ויצא יעקב מבאר שבע**. תרגם אונקלוס ונפק יעקב מבארא דשבע, וכן בסוף פרשת תולדות (כו, לג) על כן שם העיר באר שבע, ותרגם אונקלוס על כן שמא דקרתא בארא דשבע, אכן לעיל שם (כו, כג) ויעל משם באר שבע תרגם ואיסתלק מתמן באר שבע, וכן בפרשת וירא (כא, לא) על כן קרא למקום ההוא באר שבע תרגם על כן קרא לאתרא ההוא באר שבע, וכן שם (כב, יט) וילכו מדן אל באר שבע וישב אברהם בבאר שבע, תרגם בכל אלה כדרכו בשמות להזכירם כמות שהם, באר שבע, והכא תרגם שם המקום וכתב בארא דשבע, ועיימש"נ בפרשת תולדות (כו, כח).

[כח, יג] **אלקי אברהם אביך ואלקי יצחק**. הקשו המפרשים למה הזכיר אביך באברהם ולא ביצחק, עוד יש להקשות מהא דכתיב לקמן (לב, י) ויאמר יעקב אלקי אבי אברהם ואלקי אבי יצחק, הרי שהזכיר אבי ביצחק ומאי שנא הכא דלא, והנה לכאורה זה פשוט דכשמכנה ה' לאברהם שם אב אין זה מפני שהולידו והביאו לעולם אלא מפני שהוא אב לכלל ישראל, מן האבות הקדושים, ומעתה יש להתבונן מתי זכו לשם תואר החשוב הזה, דשם אב גשמי אדם קונה לו מיד כשנולד לו בן, דאז כבר נעשה לאב, ואע"פ שעדיין מוטל עליו חיובים לגבי בנו מכל מקום לא חסר כלום בשם אב, אכן שם אב רוחני של אבות ישראל לא זכו האבות עד שמילאו תפקידם ועשו כל מה שהיה נדרש מהם להשריש בכלל ישראל המדות והמושגים הנשגבים, ורק אז נקבע להם שם אב.

והנה מצינו דלאחר שחזר יעקב לארץ כנען לא הוזכר עוד שום דבר אודות יצחק מלבד מיתתו, ואע"פ שחי יצחק שתיים עשרה שנה אחר מכירת יוסף, כמו שכתב רש"י לקמן (לה, כט), יעו"ש, וכן באברהם שחי חמש עשרה שנה לאחר שנולד יעקב ועשו, ומכל מקום לא הוזכר בקרא, ונראה דהיינו טעמא מפני שזכירת האבות במקרא הוא לענין מעשה אבות סימן לבנים, וזוהי ההוראה שלהם לדורות בתורת אבות, וכל זמן שהיו האבות בבחינת הולכים ומשפיעים על בניהם לא היו עדיין ראויים להיקרא אב, אך כשעמד הבן להיות הוא עצמו המשפיע על דור שלישי אז נשלם עבודת האב, ובאותה שעה ראוי שיחול עליו שם תואר אב לדורות, שהרי הצליח ונגמרה מלאכתו, וכל מה שעשו האבות אחרי כן הוא ענין פרטי בלבד, ועיימש"נ בפרשת לך לך (יב, א), ולפי זה יש לומר דכשיעקב יצא מבית אביו עדיין היה תחת השפעת יצחק, ואע"פ שבעל כרחו הופרד ממנו, ולא נגמרה עדיין מלאכת יצחק ולא היה ראוי להיקרא אב, אבל כשחזר עם משפחתו, מאז כבר נעשה יעקב משפיע, ונשלם עבודת יצחק, ומאז נעשה יצחק ראוי לשם תואר של אב.

[כח, טז] **ואנכי לא ידעתי**. כתב רש"י וז"ל: ואנכי לא ידעתי שאם ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה עכ"ל, יעו"ש, אכן להלן כתיב (כח, יח) וישכם יעקב בבוקר ויקח את האבן אשר שם מראשותיו וגו', יעו"ש, והיאך קאמר וישכם אם כבר הוקף משנתו לפני זה, אלא מוכח שחזר לשינתו ואחר כך השכים בבוקר, אולם לפי דברי רש"י שאילו היה יודע לא היה ישן במקום קדוש כזה היאך חזר לשינתו.

וצריך לומר דמאי דכתיב אחר כך וישכם יעקב בבוקר אין המכוון שעמד משינתו, דהא לא היה חוזר לישן במקום הקדוש, אלא היה יושב כל הלילה בחושך, ובבוקר הקדים לשום האבן מצבה, בשעה מוקדמת לאחר שהאיר היום, וכמו שתירגם אונקלוס ואקדים, וכמו שמצינו בפרשת וירא (כב, ג) וישכם אברהם בבוקר, וכתב רש"י וז"ל: נודרו למצוה

עכ"ל, יעו"ש, אבל עמידה מן השינה משמש בה לשון וייקץ, כמו הכא ובריש פרשת מקץ, או לשון ויקם, כמו בבלעם בפרשת בלק (כב, יג), אבל לשון וישכם אינו מדבר לענין שינה. אי נמי יש לפרש המקרא כפשוטו, דבאמת השכים בבוקר משנתו, והא דכתיב וייקץ יעקב משנתו לאו היינו שניעור לגמרי אלא שבאמצע שינתו הכיר שהוא בתוך החלום, ועיימש"נ בפרשת מקץ (מא, ד), ובחלומו הכיר שהוא במקום קודש, ואילו ידע כן מתחלה לא היה ישן שם, אבל לא קם משנתו לגמרי עד הבוקר.

[כח, כ] אם יהיה אלקים עמדי וגו'. הקשו המפרשים הלא כבר אמר לו ה' (כח, טו) והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך והשבתוך אל האדמה הזאת כי לא אעזבך עד אשר עשיתי את אשר דברתי לך, יעו"ש, הרי שכבר הבטיח לו ה' על דברים אלו, ורש"י כתב להדיא דקאי על אותה הבטחה, ואם כן מאי קאמר, וכי לא האמין בהבטחות ה'. והנה עיין ברש"י שם וז"ל: דברתי לך, לצרכך ועליך מה שהבטחתי לאברהם על זרעו לך הבטחתי ולא לעשו שלא אמרתי לו כי יצחק יקרא לך זרע אלא כי ביצחק ולא כל יצחק וכן כל לי ולך ולו ולהם הסמוכים אצל דיבור משמשים לשון על וזה יוכיח שהרי עם יעקב לא דיבר קודם לכן עכ"ל, יעו"ש, ועיימש"נ לעיל (כה, כח).

והנה לפום ריהטא משמע שכונת הפסוק כי ביצחק ולא כל יצחק, היינו במקצת יצחק, שהבטיח ה' לאברהם שמקצת זרע יצחק ילכו בדרכיו ויקבלו הבטחותיו וברכותיו, אבל לא כל יצחק, וכיון שיצא עשו לתרבות רעה על כרחך הך מקצת קאי על יעקב, אולם באמת אין זה המכוון, דהא יצחק השתדל להחזיר עשו למוטב שגם הוא יהיה שייך למורשת אברהם ולקבל ברכותיו, וכמו שכתבו המפרשים דאילו היה עשו חוזר בתשובה היו מקצת שבטים יוצאים ממנו ומקצת מיעקב, וכן יש להעיר בהא דכתיב (כה, כח) דויהאב יצחק את עשו, והיאך עלה כן בדעת יצחק, והלא כתיב ביצחק ולא כל יצחק, ועל כרחך שהמסורה תהא נמשכת או דרך עשו או דרך יעקב, אבל לא דרך שניהם, דזהו כל יצחק והרי נתמעט.

אלא חזינן דלא זהו המכוון של ביצחק ולא כל יצחק, אלא הכי קאמר דאין ההבטחה עוברת לכל היוצא מיצחק יהיה מי שיהיה, אלא ביצחק, זה שהוא בתוך ובכלל יצחק, שהוא הולך בדרכיו ואוחז במעשיו, ואילו היה עשו חוזר למוטב היו גם יעקב גם עשו שניהם נחשבים ביצחק, ואם כן כמו שאפשר ששניהם היו נחשבים ביצחק, אפשר נמי חס ושלוש שאף אחד לא יחשב ביצחק, שאם שניהם לא יאחזו במעשה אביהם אם כן לא יתקיים ביצחק בשום אחד מהם, ונמצא שההבטחה של והנה אנכי עמך אינה מוחלטת ליעקב, שהרי לאברהם נתנה שתעבור לזרע יצחק שהוא בתורת ביצחק, ופחד יעקב שאולי לא יגיע למדרגת ביצחק, ולכן נדר נדר שאם יהיה אלקים עמו ויעזור לו שיחזיק בדרך אבותיו אז עשר וגו'.

[כט, ב-ז] והנה שם שלשה עדרי צאן וגו'. כתב רש"י וז"ל: לפי שראה אותם רובצים כסבור שרוצים לאסוף המקנה הביתה ולא ירעו עוד אמר להן הן עוד היום גדול כלומר אם שכירי יום אתם לא שלמתם פעולת היום וכו' עכ"ל, יעו"ש, והנה יעקב הוכיח אותם על שלא שלמו פעולת היום מפני שצדיק לא יסבול עול, כמו שכתבו המפרשים, ואע"פ שלא היה לו מצות הוכח תוכיח עמיתך לרועים אלו, ואם כן יש להבין למה לא הוכיחם מיד כשראה אותם, גם קודם ששאל אותם על אודות לבן, ובדרך צחות יש לומר שלא רצה להכעיס אותם ולא יגידו לו היאך למצוא את לבן, אבל זה אינו.

אלא יש לומר דמתחלה סבר דכבר השקו את הצאן והחזירו האבן, ועומדים לחזור הביתה מפני שכן הוא מנהג המקום לרעות הצאן ולחזור הביתה באמצע היום, וסבר שהיו עושים כהוגן, אכן כשאמרו הנה רחל באה עם הצאן הבין שמנהג המקום לרעות כל היום, והרי ראה שהם חוזרים באמצע היום, ולכן הוכיח אותו על שלא שלמו פעולת היום, והם ענו שעדיין לא הותחל פעולת היום, שאין ביכולתם לגלול את האבן שעל פי הבאר. עוד נראה דרש"י בא לפרש היאך יעקב נשא לעצמו איש נכרי הבא מרחוק להשיא עצות לאנשי המקום מיד כשנפגש עמהם, ומי הוא לומר להם השקו הצאן ולכו ראו, לכן כתב רש"י שהיה סבור שהם שכירי יום ועומדים לאסוף המקנה הביתה בעוד שהיום גדול, והיה מוטל עליו להוכיחם שלא יעברו על גזל, ואם יבורר שאינם שכירי יום אלא הצאן שלהם לא הפסיד, דמכל מקום עצה טובה היא להם שימשיכו לרעות הצאן.

[כט, י] **ויגש יעקב ויגל את האבן.** כתב רש"י וז"ל: ויגש יעקב ויגל כאדם שמעביר את הפקק מעל פי צלוחית להודיעך שכחו גדול עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין לאיזה צורך הודיענו הכתוב שהיה כחו גדול, ועוד דמהיכן היה לו הכח הגדול הזה, והלא יעקב היה איש תם יושב אהלים, דכתיב בפרשת תולדות (כה, כז), יעו"ש, והתורה מתשת כוחו של אדם, כדאיתא בסנהדרין (דף כו:), יעו"ש.

ונראה ליישב עפ"ימשי"נ בדברי רש"י בפסוק האחרון של התורה (לד, יב) ולכל היד החזקה, וכתב רש"י וז"ל: שקבל את התורה בלוחות בידיו עכ"ל, יעו"ש, והלוחות היו כבדים וידי משה חזקים, אכן למה הגידה לנו התורה את זאת בכלל השבח האחרון לחיי משה, ונתבאר דאם יש לאדם תשוקה עצומה יכול לעשות דברים שכרגיל הם למעלה מכוחותיו, ומשה היה לו תשוקה כל כך גדולה למסור התורה לישראל שברם כך היה יכול להגביה הלוחות הכבדים, מה שלא היה יכול לעשות כרגיל, ומכל מקום כשראה מעשה העגל שיבר הלוחות, דכתיב שם לעיני כל ישראל, יעו"ש, וזה מורה על מדת האמת הנפלאה של משה.

וכן יש לפרש כאן, כשיעקב ראה שההשגחה הביאה את רחל להבאר בשעה שהוא היה שם, והבין שעל ידה יוכל לבנות את עם ישראל, וכדאיתא במגילה (דף יג:): דמיד באותו מעמד אמר לה מינסבת לי, יעו"ש, מיד נולדה בו תשוקה עצומה להטיב לה כדי שתתחתן לו, ומזה בא לו הכח הגדול לגלל את האבן מעל פי הבאר, ויש לומר דהיינו מה שכתב רש"י מלמד שהיה כחו גדול.

עוד יש לדקדק בלשון ויגש יעקב, דהנה בפרשת וירא כתיב (יח, כג) ויגש אברהם, וכתב שם רש"י וז"ל: ויגש אברהם מצינו הגשה למלחמה ויגש יואב וגו' הגשה לפיוס ויגש אליו יהודה וגו' והגשה לתפילה ויגש אליהו הנביא ולכל אלה נכנס אברהם לדבר קשות ולפיוס ולתפילה יעו"ש, ולכאורה כאשר נעיין בפסוקים שלפנינו נראה שהגשתו של יעקב אל האבן אינה שייכת לאף אחת משלש הגשות אלו שהזכיר רש"י, ואולי יש לומר שזה היה הגשה לפיוס, שהבין שכדאי לו שיתחיל היחס שלו עם לבן במעשה חסד ללבן, ולפי שבא בידים ריקניות, ולא היה בידו דבר לגמול לו, העביר את האבן מן הבאר והשקה את צאן לבן.

[כט, יז] **ועיני לאה רכות.** כתב רש"י וז"ל: שהיתה סבורה לעלות בגורלו של עשו שהיו הכל אומרים שני בנים לרבקה ושתי בנות ללבן הגדולה לגדול והקטנה לקטן עכ"ל, יעו"ש, ובאמת אין מובן כל כך למה בכתה לאה, ומה לה להתבונן במה שהיו אומרים עוברי דרכים, אם לא רצתה להינשא לעשו היה לה לסרב, וכמו שמצינו בפרשת חיי שרה (כד, נז)

נקרא לנערה ונשאלה את פיה, יעו"ש, הרי שאותו לבן עצמו הניח לאחותו לסרב, ומסתמא היה עושה כן גם לבתו הבכירה, ואם כן על מה בכתה לאה. ואפשר לומר שבודאי אילו היה בא עשו ומבקש לשאת אותה לאשה היתה מסרבת, אולם בכתה על שאחותה הקטנה זכתה לנצחית נפלאה להיות בכלל האמהות של כלל ישראל, והיא לא זכתה לכלום, ועל זה היתה מתאוונת ובוכה, ואולי יש לפרש עוד עפ"משי"נ בפרשת תולדות (כה, כח) שיצחק השתדל מאד להחזיר את עשו למוטב, שהרי עשו היה איש שדה ובעל חומריות של העולם ורצה להכניס כח זה תחת יד ישראל, ואילו היה עשו יכול לכבוש את חומריות שלו והיה נמנה בתוך אבות ישראל היו כלל ישראל רוכשים שליטה עצומה על כל העולם, אךן אילו היה עושה כן הרי היה כל ימיו במלחמה בוערת כנגד צד החומרי שלו, והיה צריך לסמוך עצמו במאד מאד על העזר כנגדו ועל זה בכתה לאה, שבודאי אילו היה עשו נשאר ברשעו היתה מסרבת בו ותו לא מידי, אבל אם יחזור למוטב היה עומד לימנות בין האבות, ואז היה נופל בגורלה של לאה העבודה הענקית של עזרה כנגדו, ופחדה שדבר כזה הוא למעלה מכוחותיה, ולכן בכתה. והנה לפי פירוש רש"י עיני רכות היינו שהיו מרוטות מבכי, אךן אונקלוס תרגם ועיני לאה יאין ורחל הוה שפירא בריוא ויאיא בחזוא, יעו"ש, והוא להיפך מפירוש רש"י, דיאין היינו יפות, כמו דיפת מראה מתרגם יאיא בחזוא, אלא הכתוב מגיד לנו שעיני לאה היו יפות, ולפי זה כונת הכתוב לרמז דמכלל הן אתה שומע לאו, שענינה היו יפות אבל לא היתה יפת מראה, ולכבודה לא גילתה לנו התורה אלא ברמיזה.

[כט, כ] ויהיו בעיניו כימים אחדים. כתב רש"י וז"ל: אעבדך שבע שנים הם ימים אחדים שאמרה לו אמו וישבת עמו ימים אחדים ותדע שכן הוא שהרי כתוב ויהיו בעיניו כימים אחדים עכ"ל, יעו"ש, והגיד לנו רש"י על פי המדרש דמה שאמרה רבקה (כו, מד) וישבת עמו ימים אחדים עד אשר תשוב חמת אחיך וגו' נתקיים בשבע שנים שעבד יעקב כדי שלבן יתן לו את רחל, ומבואר דלא היו דבריה דברי פיוס בעלמא אלא דיברה ברוח הקודש שישב עם לבן ימים אחדים, אךן לא הגידה בפרט כמה זמן יעלה בחשבון הימים אחדים, ואולי גם היא לא ידעה מהו השיעור של ימים אחדים אלו, ועכשיו כשאמר יעקב אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה נתגלה הדבר דאלו השבע שנים הם הימים אחדים שאמרה לו ברוח הקודש, והראיה לכך שהיו בעיני יעקב כימים אחדים, ויש לעיין היאך ידע יעקב ששבע שנים אלו הם הימים אחדים שאמרה אמו.

עוד יש לדקדק במאי דכתיב שהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה, ומקשים העולם דהלא איפכא מסתברא, דאם אהב אותה כל כך היה יושב ומצפה בכליון עינים מתי יעברו השבע שנים ויוכל לישא אותה, ולא היתה אהבתו גורמת שהזמן יעבור מהר. ונראה דהנה יעקב הוכרח לברוח מבית אביו ואמו ולהיות נע ונד עד שיגיע הזמן שיוכל לצאת מגלות ולהמשיך לחיות כימי קדם, ואמרה לו רבקה ברוח הקודש שלא ימשך גלותו ונדנדודו אלא ימים אחדים, ודבריה חיזקו אותו בצאתו מביתו אע"פ שלא ידע בדיוק השיעור של ימים אחדים, וכשיעקב ראה את רחל ואהב אותה אהבה גדולה הבין שכשישא אותה ויבנה ביתו עמה יהא לו סוף וקץ לגלותו, שלא יהיה עוד נע ונד רחוק מביתו, דכשישא את רחל שם תהא ביתו, כדכתיב לעיל (ב, כד) על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד, וכיון שראה קץ גלותו לפניו במספר שנים קצוב היו העיניו כימים אחדים.

[כט, לב] ותקרא שמו ראובן. כתב רש"י וז"ל: ותקרא שמו ראובן רבותינו פירשו אמרה ראו מה בין בני לבן חמי שמכר הבכורה ליעקב וזה לא מכרה ליוסף ולא ערער עליו, ולא עוד שלא ערער עליו, אלא שבקש להוציאו מן הבור עכ"ל, יעו"ש, והוא מגמרא (ברכות ז:), ועיין במהרש"א שם שכתב דאע"פ שבקרא הוזכר טעם אחר, כי ראה ה' בעניי וגו', לא מתבאר בטעם זה מלת בן, יעו"ש.

ונראה דלהגמרא היתה הוכחה אחרת דהא דכתיב בקרא לאו היינו עיקר טעם השם, דהנה בכל שמות השבטים מצינו שבתחלה נתן הטעם ואחר כך השם דנפיק מיניה, ותאמר כי שמע ה' כי שנואה אנכי וגו' ותקרא שמו שמעון, עתה הפעם ילוה אישי אלי וגו'; ע על כן קרא שמו לוי, ורק בשנים לא נתן הטעם לפני קריאת השם, ראובן ויוסף, והיינו דבשני אלו הטעם מובן מאליו בלי שום פירוש, ראובן היינו ראו בן, כלומר ראו איזה בן חשוב הוא, ויוסף היינו שיוסיף עוד כזה, ולא איצטריך לכתוב ולהוסיף ותקרא שמו יוסף לאמר יוסף ה' לי בן אחר אלא להוציא מן הטעות שלא נאמר שנקרא יוסף משום אסף ה' את חרפתי דכתיב בפסוק שלפניו, לכן כתיב בקרא שנקרא יוסף מפני הטעם הפשוט המובן מאליו שיוסף לה ה' בן אחר, אבל בראובן לא איצטריך למיכתב טעמא בקרא, שהוא מובן מאליו, ואין מקום לטעות דהטעם הוא משום ראה בעניי, כמשי"נ, אלא טעמא דשם ראובן הוא כמובן מאליו משום ראו בן, רק שהוסיפה שבח והודאה להקב"ה שראה בעניה.

[כט, לד] על כן קרא שמו לוי. כתב רש"י וז"ל: קרא שמו לוי בכולם כתיב ותקרא וזה כתב בו קרא ויש מדרש אגדה באלה הדברים רבה ששלח הקב"ה גבריאל והביאו לפניו וקרא לו שם זה וכו' עכ"ל, יעו"ש, והנה למה שלח גבריאל ומה היה לו לעשות, והלא אנחנו לפניו בכל עת ובכל שעה, ולמה לא קרא לו שם מיד, דמסתמא לא הכניס גבריאל את הילד לעולם העליון לעמוד לפני כסא הכבוד, דאילו כן היה נעשה נס גדול עד מאד, ומהו הצורך לכך, ואולי יש לומר דמכאן מקור למה שנוהגים שממנים סנדק עמידה לקריאת שם הבן, ואין מניחים הבן על המטה, והקב"ה שלח גבריאל להיות הסנדק לקריאת השם שזה נחשב שהילד הובא לפניו יתברך.

[כט, לה] הפעם אודה את ה' על כן קראה שמו יהודה ותעמד מלדת. כתב רש"י וז"ל: שנטלתי יותר מחלקי מעתה יש לי להודות עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין בדברי רש"י וכי מפני שנטלה יותר מחלקה צריכה להודות, והלא לכאורה יותר צריכה להודות על חלקה, שגם חלק המגיע לו לאדם לעולם אינו בטוח לו אולי יפסידו, ומצינו שאף לאחר שבאו המלאכים לשרה לבשרה למועד הזה כעת חיה תוליד בן עדיין לא נפקדה עד שהתפלל אברהם על אבימלך וכל המתפלל בעד חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה, כמו שכתב רש"י בפרשת וירא (כא, א), ועיימש"י שם, ואם כן גם על חלקה היתה לאה צריכה לרחמי שמים, ואם היתה מפסידה חלקה היה ההפסד מרובה מאילו לא קבלה יותר מחלקה, ואם כן כל שכן וכל שכן שהיתה צריכה להודות על קבלת חלקה יותר מעל קבלת יותר מחלקה בזה.

והנה איתא בברכות (דף ז:): ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאתה לאה והודתה שנאמר הפעם אודה את ה' עכ"ל, יעו"ש, וכבר נתקשו המפרשים בזה, וכי אברהם לא הודה, וכי יצחק לא הודה.

ונראה דהנה עיקרו של הודאה הוא הכרת הטוב, שהוא מכיר ומודה שקבל טובה,

והודאה זו היא מגזרת הודאה של מודה לחבירו, וכיון שהאדם מכיר בטובה הרי זה נחשב כהודאה, ואע"פ שלא צירף שירות ותשבחות להודאתו, והנה אברהם בודאי הודה להקב"ה על כל טובה וטובה שנתן לו בשירות ותשבחות, וכן כל הצדיקים והצדקניות של ימי קדם הודו לה' בשירות ותשבחות בלי שום ספק, וגם לאה כשקיבלה חלקה הודתה בשירות ותשבחות, אבל כשקיבלה יותר מחלקה, שלא היה הדבר נחוץ כל כך כחלקה, אז הודתה בהכרה בלבד, והיא היתה הראשונה לעשות כן, והוסיפה להודות אף בלי שירות ותשבחות ללמדנו שיש ענין גדול של הודאה בלבד, שסוף כל דבר עיקר ההודאה הוא הכרת מתנת המטיב, ומוכן לפי זה הא דאיתא במדרש (בראשית רבה עא, ה) דעל ידי זה שהודתה לה' גם יהודה הודה לתמר באמרו צדקה ממני, דעיקר הודאתה של לאה היתה הכרת מתנת המטיב והודאה על האמת, בזה זכתה שגם בנה יודה על האמת.

[ל, א-ב] **הבה לי בנים וגו' ויחר אף יעקב וגו'.** כתב רש"י וז"ל: הבה לי וכי כך עשה אביך לאמך והלא התפלל עליה וכו', התחת, וכי במקומו אני אשר מנע ממך את אומרת שאעשה כאבא ואני איני כאבא אבא לא היו לו בנים אני יש לי בנים, ממך מנע ולא ממני עכ"ל, יעו"ש, והדברים מפליאים, למה חרה אף יעקב ברחל, וכי מה ביקשה ממנו, הלא רק ביקשה שיתפלל בעדה שתלד לו בנים, וכי על זה היתה לו לקצף, והנה במדרש (בראשית רבה עא, ז) מבואר שהיתה תביעה על יעקב שענה לה כך, וכי כך עונין את המעיקות, יעו"ש, אכן תביעה זו היא רק על קושי הלשון, שהיה לו לענות לה בשפה רפה, אבל עצם הענין שחרה אפו אינו מובן, ויש מן המפרשים שפירשו מפני שהוציאה בלשון הבה לי ולא בלשון התפלל עלי, אבל כל זה חסר מדברי רש"י.

עוד יש לדקדק מה שייך אמירת התחת אלקים אנכי לענין בקשתה שיתפלל עליה, וכי צריך להיות תחת אלקים להתפלל בעד הנצרך, עוד מדויק מלשון רש"י שיעקב לא התפלל עליה והיא האשימה אותו על כך, והיאך יעלה על הדעת שיעקב לא התפלל בעד אשתו העקרה, וגם תשובתו לבקשתה אינה מובנת כלל, אני יש לי בנים, ממך מנע ולא ממני, וכי מפני שהוא אינו צריך לכך אין לו להתפלל בעד אשתו, וכי בשביל כך חרה אפו בה. והנה להלן כתיב (ל, כא) ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה, וכתב שם רש"י וז"ל:

דינה, פירשו רבותינו שדנה לאה דין בעצמה אם זה זכר לא תהא רחל אחותי כאחת השפחות, והתפללה עליו ונהפך לנקבה עכ"ל, יעו"ש, ומדויק מדברי רש"י שבאמת היתה לה ללאה בן זכר בבטנה, שהרי כתב שנהפך לנקבה, ולולי תפילתה היתה לאה יולדת עוד בן שביעי ליעקב ושוב לא היה נשאר לרחל אלא שבט אחד שיוכל לצאת ממנה, ואילו היה כן היתה באמת פחותה מן השפחות, אלא שבחמלת לאה עליה זכתה רחל להעמיד שני שבטים לבסוף, אבל לולי תפילתה היה הקב"ה מוכן שלא תלד רחל אפילו כמנין השפחות, והדברים מבהילים, וכי מה חטאה רחל ואיזה עולה עשתה שבשבילה תיצר לה עד כדי כך שתראה אחותה והשפחות יולדות והיא נשארת עקרה.

עוד יש לתמוה, דלאחר לידת דינה נאמר (לא, כב) ויזכר אלקים את רחל וישמע אליה אלקים ויפתח את רחמה, וכתב רש"י וז"ל: ויזכור אלקים את רחל זכר לה שמסרה סימניה לאחותה ושהיתה מצירה שלא תעלה בגורלו של עשו שמא יגרשנה יעקב לפי שאין לה בנים וכו' עכ"ל, יעו"ש, ותמוה, הרי כבר עברו כמה שנים משמסרה הסימנים ללאה, ולמה לא זכר לה הקב"ה זכותה במשך כל אורך הזמן מאז, וגם מה שהיתה מצירה שלא תעלה בגורל של עשו מסתמא גם כן היה מזמן רב, משראתה שכולן יולדות והיא עדיין עקרה, וגם זה לא זכר לה הקב"ה כל אותו הזמן.

ונראה בזה, דהנה אברהם לא היה לו אלא אשה אחת, הגם שהיו לו פלגשות, מכל מקום רק שרה היתה אשתו הגבירה, וכן יצחק לא היה לו אלא רבקה בלבד, ואילו לא מסרה רחל את הסימנים ללאה גם יעקב לא היה נוטל לו אלא אשה אחת, שהיה נושא רחל ולא לאה, וגם לא היו משתלשלים הדברים שישא את השפחות, ואילו כן היתה רחל אשתו, והיתה יולדת לו את כל השנים עשר שבטים, וכשרימה לבן את יעקב ונתן לו את לאה, וראתה רחל שאחותה הגדולה עומדת להתבייש, מסרה לה הסימנים, והחליפה מקום עם לאה, ונכנסה לאה להיות אשתו של יעקב במקום רחל וזכתה על ידי כך בכל השנים עשרה שבטים שהיו מוכנים ועומדים לצאת מרחל.

ואע"פ שאמרה (כט, לד) הפעם ילוה אישי, וכתב רש"י וז"ל: לפי שהאמהות נביאות היו ויודעות ששנים עשרה שבטים יוצאים מיעקב וארבע נשים ישא אמרה מעתה אין לו פתחון פה עלי שהרי נטלתי כל חלקי בנים עכ"ל, יעו"ש, וביאור הדברים דאע"פ שזכתה בלידת כל השבטים לא ידעה היאך ישתלשלו הדברים האם באמת תלד את כולם, ובלידת לוי ראתה שעל כל פנים חלק רביעי בודאי הגיע לה, אולם בעצם היתה לה זכות בכל השנים עשר שבטים על ידי מסירת הסימנים, כמשי"נ, ורחל כיון שמסרה לה זכויותיה מדעתה חשבה שלא תהא אשת יעקב ולא היא, והשלימה עם המצב, אך כשיעקב נשא גם את רחל ונכנסה לביתו, השתוקקה להוליד בנים כמו שנולדו ללאה, ולכן תבעה מיעקב שיתפלל עליה שתהא גם לה חלק בהעמדת השבטים אע"פ שכבר זכתה בהם לאה.

ולזה חרה אפו של יעקב בה, שהרי היתה מבקשת שיתפלל שיוקחו בנים מלאה אחר שכבר זכתה בהם ושיעברו לרחל, והיאך יוכל להתפלל על דבר כזה, והלא רק אלקים יכול לעשות כן, שכל העולם שלו וברצונו נותן וברצונו לוקח, כמו שכתב רש"י בפרשת בראשית (א, א), יעו"ש, אבל אין ראוי לאדם שיתפלל שילקח דבר מזו וינתן לזו מאחר שכבר זכתה בו הראשונה, ולכן לא התפלל עליה מתחלה, וגם חרה אפו בה כשתבעה ממנו שיתפלל עבורה, ואמר לה אני יש לי בנים, ממך מנע ולא ממנו, כלומר השבטים הולכים ונולדים כסדר הראוי להם, ואינם נצרכים לתפילה מיוחדת, ורק שאת אין לך חלק בהם, ואת תובעת שאתפלל שינטלו בנים הראויים ללאה וינתנו לך, הרי תביעה זו אינה כהוגן.

ומכל מקום תבעה ממנו רחל הנה אמתי בלהה בא אליה וגו' ואבנה גם אנכי ממנה (ט, ג), ופירש"י וז"ל: שרה הכניסה צרה לביתה ובזכות זה ילדה גם היא הכניסה צרה לביתה כדי שבזכות זה תלד עכ"ל, יעו"ש, וחשבה שאולי יתן הקב"ה גם לה חלק בשבטי ישראל, ובלהה לא היתה עקרה, ולכן כשבא אליה יעקב ילדה לו, ולא עשה הקב"ה נס לסגור את רחמה, אלא גזר שבו זה יהא בכלל השבטים אע"פ שאינו של לאה, דהא יעקב אבינו מטתו שלמה, וכל יוצאי ירכיו היו בכלל השבטים.

אכן רחל עדיין לא ילדה, שהרי עקרה היתה, ולא ראה הקב"ה לעשות לה נס לפתוח את רחמה כדי לנכות ללאה מחשבון בניה לתת בנים לרחל, וגם לאה שעמדה אז מלדת נתנה שפחתה ליעקב כדי שתלד בזכות הכנסת צרה לביתה, וגם זלפה ילדה ליעקב, שהרי לא היתה עקרה, וגם בניה היו בכלל השבטים כדי שתהא מטת יעקב שלמה, וכששוב פתח הקב"ה רחמה של לאה נתן לה עוד שני בנים עד שהיו לה ששה ולהשפחות ארבעה, הרי עשרה מן השנים עשרה שבטים, ולא נשארו אלא שנים ללדת.

אמנם עתה כשראתה לאה שנתן לה הקב"ה עוד הפעם בן שביעי, שכן הדין נותן, שהרי כבר זכתה בעצמה בלידת השבטים, ולמה תפסיד את זכותה, מכל מקום התמלא לבה בחמלה על אחותה שלא תהא פחותה מן השפחות, והתפללה שתלד נקבה ולא זכר, ושמע הקב"ה את תפילתה ונהפך הבן לבת, ורק אז כתיב ויזכר אלקים את רחל, מיד בפסוק

השני, שכיון שהתפללה לאה שתלד בת וויתרה על זכותה לאותם שני שבטים הנשארים, אז זכר הקב"ה את זכות מסירת הסימנים וזכות שהיתה מצירה שלא תעלה בגורלו של עשו, זכויות שהיו מוכנות לרחל כבר מכמה שנים, ועל ידי זכויות אלו פתח את רחמה העקרה כדי שתוכל גם רחל לילד, ותקח את שני בנים הנשארים שהיו מיוחדים ללאה הואיל שאחותה ויתרה על זכותה בלידת דינה, ורק עכשיו היתה רחל יכולה לקחת חלק בשבטי ישראל.

[ל, ב] **התחת אלקים אנכי אשר מנע ממך פרי בטן.** הנה לפי פשוטו סוף הפסוק קאי על יעקב, כאילו אמר וכי אני מנעתי ממך פרי בטן, למה תשאל ממני, וכמו שפירש רש"י, יעו"ש, אכן לא כן תרגם אונקלוס, ואמר הא מני את בעיא הלא מן קדם ה' תבעין די מנע מניך ולדא דמעין, יעו"ש, ולפי זה קאי סוף הפסוק על אלקים, כאילו כתוב התחת אלקים אשר מנע ממך פרי בטן אנכי, ואמר וכי אני בא כחו של אלקים אשר מנע ממך פרי בטן, יש לך לתבוע ממנו ולא ממני, ויש לעיין למה לא תרגם הפסוק כפשוטו. ונראה דאילו נפרש הפסוק כפשוטו היה יעקב עונה לרחל בעוקצנות ולעיגה, מה את רוצה ממני, וכי אני מנעתי ממך בנים, וכמו שאמר קין (ד, ט) השומר אחי אנכי, יעו"ש, וכמו שאמרו המריבים (שמות יז, ג) למה זה העליתנו ממצרים להמית אותי ואת בני וגו', יעו"ש, והיא מדה רעה, ולא כן היה מדבר יעקב אבינו, ובפרט לרחל, ולכן תרגם אונקלוס שלא לעג עליה אלא אמר לה להתפלל אל ה' שמנע ממנה בנים, והא דאמר במדרש וכי כך עונים את המעיקות אין זה תוכחה על תוכן דבריו אלא על שחרה עליה ודיבר אליה דברים נכונים בלשון קשה מתוך חרון אף, שהיא היתה צריכה להבין מאליה שלא לתבוע ממנו, וכל תביעה שיש לה היא אל ה', אכן היה לו לדבר אליה בשפה רפה.

[ל, ג] **ואבנה גם אנכי ממנה.** כתב רש"י וז"ל: מהו גם, אמרה לו זקנך אברהם היו לו בנים מהגר וחגר מתניו כנגד שרה, אמר לה זקנתי הכניסה צרה לביתה, אמרה לו אם הדבר הזה מעכב הנה אמותי עכ"ל, יעו"ש, והנה לכאורה גם רחל כבר הכניסה צרה לביתה דהיינו לאה, ואין לומר שהיו להן אהלות מיוחדות ומשום הכי לא חשיב בביתה, דהא גם בשרה מצינו שהיתה לה אהל לעצמה, ומסתמא לא הכניסה הגר לאותו אהל, אכן נראה דלאה היתה אחותה האהובה שלה מסרה הסימנים, והיתה רחל מסורה לה בלב ונפש, ולא היתה נחשבת צרתה, דזכות שרה שהכניסה צרה לביתה היא מה שהעבירה על מדותיה, ובמה שרחל הכניסה לאה לביתה לא היה בזה די ענין מעביר על מדותיו, אבל כשמסרה לו בלהה שפחתה שפיר נחשב שהכניסה צרה לביתה.

והנה מלשונה שאמרה ואבנה גם אנכי ממנה משמע שלא היתה מסופקת בדבר שבלהה תוליד ובנה יתיחס אליה, ואכן לעיל בפרשת וירא כתיב (טז, ב) ותאמר שרה אלא אברהם וגו' בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה, יעו"ש, שלא היתה בטוחה שתוליד לו, והחילוק הוא שאברהם היה עקר, וגם שרה היתה עקרה, ולא ידעה אם עצירת רחמה היתה מחמתה, שלא זכתה שה' יעשה לה נס, או מחמת אברהם שלא זכה לכך, אבל הגר לא היתה עקרה, ועל פי דרך הטבע היתה ראויה להוליד, ולכן היתה שרה מסופקת, אבל יעקב לא היה עקר וגם בלהה לא היתה עקרה, ולכן היתה רחל בטוחה שתוליד לו בן.

[ל, ו] **על כן קראה שמו דן.** כתב רש"י וז"ל: דנני אלקים דנני וחייבני וזכני עכ"ל, יעו"ש, ובשפתי חכמים הביא בשם המדרש דנני וחייבני ורחל עקרה דנני וזכני ויש לי בן, יעו"ש,

ויש לעיין בהא דאמרה חייבני, דמשמע שנמצאת חייבת עונש ועל כן היתה עקרה, והלא כל האמהות היו עקרות ולא מצינו בשום מקום ששאר האמהות חשבו על עצמן שנתחייבו בדין, ומה היתה כונת רחל בכך.

ונראה דהנה כשרחל מסרה הסימנים ללאה הרי גנבה דעתו של יעקב, והיאך עלה בדעתו שנכון לעשות כן; אולם יש לומר שהורה היתר לעצמה דאם יתגלה הדבר ליעקב שלבן החליף רחל בלאה בודאי ילך אצל לבן ויתרעם עליו, ולבן לא ימוש ממקומו ויאמר לו שאם רוצה לישא את רחל צריך לישא את לאה תחלה שהיא הבכירה ואחר כך יתן לו את רחל, ובלית ברירה ישלים יעקב עם המצב וישא את לאה כדי שיוכל לישא את רחל אחר כך, ויהיו הדברים בהיותם אלא דלאה תתבייש, וחשבה רחל שכדאי לגנוב דעתו של יעקב במסירת הסימנים שהרי לא יצא לו שום היזק בכך, ובודאי צדקה בחשבון זה שלא יזק יעקב, אכן על ידי מסירת הסימנים נטלה הבחירה מיעקב, דסוף סוף לא בחר לישא את לאה תחלה מדעת עצמו.

והיינו מה שאמרה דנני וחייבני על שגנבה דעתו יעקב, ולכן נשארה עקרה הרבה שנים אף לאחר שנפתח רחמה של לאה שהיתה נמי עקרה, דנני וזכני דסוף סוף לא גרמה לו היזק ולכן זכתה לבן שנולד לה על ידי בלהה שפחתה.

[ל, ה-יב] ותהר בלהה וגו' ותהר עוד ותלד בלהה שפחת רחל וגו'. יש לדקדק למה בפעם ראשונה לא כתיב בלהה שפחת לאה אלא בלהה בלבד, ורק אחר לידתה קורא לה שפחת רחל, וכן בזלפה, ונראה לבאר עפימש"נ בפרשת לך לך (יז, ה) דהגר חשבה לעצמה שכיון שנתעברה לאברהם יצאה לחירות ותקל גבירתה בעיניה, והוצרך המלאך להגיד לה שהיא שפחת שרי, וכן הכא הרי בלהה וזלפה היו שפחות, ולכן לאחר שילדה בלהה קאמר הכתוב שלא יצאה בזה לחירות אלא עדיין היתה שפחת רחל, וכן זלפה נשארה בשעבודה.

[ל, יא] בגד [בא גד קרי] ותקרא את שמו גד. כתב רש"י וז"ל: בא גד בא מזל טוב וכו', ולא ידעתי על מה נכתבה תיבה אחת, דבר אחר למה נקראת תיבה אחת בגד כמו בגדתי בי כשבאת אל שפחתי כאיש שבגד באשת נעורים עכ"ל, יעו"ש, והנה לשון שני שהביא רש"י לא בא לפלוג על מה שכתב בתחלת דבריו בא גד היינו מזל טוב, ולומר דטעם שמו משום בגידה, דהא לא היה שמו בגד אלא גד, אלא בא לפרש למה צרפו בתיבה אחת, וכן מדויק בדבריו, ועל זה כתב רש"י שאינו יודע למה צרפו, אכן יש להבין למה לא ידע רש"י, והרי הביא טעמא משום שהיה בזה קצת בגידה.

וחזינן מדברי רש"י דמי שיש לו שני תירוצים על קושיא, האחד עדיף מהשני, על הראשון הוא אומר ויש לומר, ועל השני אומר דבר אחר או ועוד יש לומר, והיכא דאין לו תירוץ מעליא והוא נותן תירוץ שאינו אלא בגדר תירוץ השני, מגלה לן רש"י דמתחלה אומר לא ידעתי, כלומא לא ידעתי תירוץ מעליא, ואחר כך אומר דבר אחר, והיינו כדי שיבינו התלמידים שהתירוץ הראשון הוא לא ידעתי, והתירוץ שתירץ הוא מסוג השני ולא מסוג הראשון.

והנה הבאר בשדה הביא דברי רש"י, ורצה לתת טעם אחר לרמז הבגידה, והוא ששבט גד בגד בהקב"ה שבחרו להם חלק מעבר הירדן מפני המקנה רב שהיה להם ולא שמו אמונתם ובטחונם בו יתברך, יעו"ש, ויש לדקדק דלמה בחר לרמז בגידה זו בגד ולא בראובן שהיה גדול ממנו, ויש ליישב על פי מה שמדויק בפרשת מטות (לב, ב) ויבואו בני גד ובני ראובן ויאמרו אל משה וגו', ומבואר שבני גד היו ראש המדברים, ומשום הכי הסרחון

תלוי בו, ועיימש"נ בפרשת מטות (לב, לז-לח).

[ל, טו] לכן ישכב עמך הלילה תחת דודאי בנד. כתב רש"י וז"ל: ולפי שזלזלה במשכב הצדיק לא זכתה להקבר עמו עכ"ל, יעו"ש, ובשפתי חכמים הקשה ממה שכתב רש"י בפרשת ויחי (מח, ז) וז"ל: ואקברה שם, לא הולכתיה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ וידעתי שיש בלבך עלי אבל דע לך שעל פי הדיבור קברתיה שם שתהא לעזרה לבניה כשיגלה אותם נבזרזאדן והיו עוברים דרך שם יצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים עכ"ל, יעו"ש, ולא פירש טעמא מפני שזלזלה, ותירץ השפתי חכמים דאילו לא זלזלה היתה לאה נקברת במקומה והיתה היא לעזרה לבניה, ומפני שזלזלה לא זכתה ליקבר עמו, יעו"ש, וקשה דהא מבואר במדרש דתפילתה נשמעת מפני שמסרה הסימנים לאחותה, ואם כן דוקא רחל בכוחה להתפלל על בניה ולא לאה. אכן דברי רש"י מתבארים היטב לפי מה שכתב בשפתי חכמים בפרשת ויחי שם, דמה שכתב רש"י שם שלא הולכה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ, ואע"פ שבדאי נקברה בארץ ישראל, כונתו שלא הכניסה לארץ בית לחם, כלומר לתוך העיר אלא קבר אותה חוץ לעיר על הדרך, ולפי זה יש לומר דלפי שזלזלה בו לא נקברה עמו במערת המכפילה אלא בבית לחם, ובאמת היה צריך לקבור אותה בתוך העיר, והא דקבר אותה חוץ לעיר היה כדי שתתפלל על בניה, אבל אי מהאי טעמא בלבד לא היתה מפסדת זכותה להיקבר עם יעקב במערת המכפילה.

[ל, כב] ויפתח את רחמה. איתא במסכת תענית (דף ב. ב.) אמר רבי יוחנן שלשה מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח ואלו הן מפתח של גשמים ומפתח של חיה ומפתח של תחית המתים וכו' של חיה מנין דכתיב ויזכור וגו' ויפתח את רחמה, יעו"ש, ואין המכוון בזה שכל לידה היא על ידי המפתח שביד הקב"ה, דבודאי דרך הטבע שאשה מתעברת ויולדת, אכן היכן שהאשה עקרה, כשתפילתה נשמעת הקב"ה פותח את רחמה בהמפתח שבידו, ואינו מוסר אותו לשליח, וכן בגשמים, בדרך הטבע הגשמים יורדים בעתם, ואין להם צורך באיזה מפתח מיוחד, אבל כשהגשמים נעצרים, והתפילות מביאות גשמים, הם יורדים על ידי המפתח שביד הקב"ה שאינו מסור לשליח. וצריכים להבין מהו ההבדל אם המפתח ביד הקב"ה או אם נמסר לשליח, ובפרט לפי מה שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"ב פ"ו דכל מה שהקב"ה עושה בעולם הוא על ידי מלאך מפני שהוא כל כך מרומם ומובדל מן העולם שאין לו שום שייכות שעל ידי זה יעשה בעצמו בעולמו.

ונראה לבאר הענין על פי מה שכתב הרמב"ם שם דכל אמצעי שהקב"ה משתמש בו לפעול בעולמו נקרא מלאך, הרוחות הנושבות הם מלאכים, מה שעלה בדעת הארי שלא להרוג את דניאל נקרא מלאך, וכל כיוצא בזה, וכל מה שהקב"ה פועל בעולמו למעלה מדרך הטבע הוא משתמש בכוחות וכלי הטבע לקיים מחשבתו, וכל אלו האמצעים נקראים שלוחי המקום, ולמשל מי שחלה ונוטה למות והקב"ה עשה לו נס והוא עמד בחליו ונתרפא, הרפואה באה על ידי שלוחי המקום, שיש איזה השתנות בגופו, ואיזה חלקים של גופו מתגברים על החולי עד שנתרפא.

אכן בשלשה דברים אלו אין הישועה באה על ידי שלוחי הטבע, אם נעצרו הגשמים אין הפתיחה באה באמצעות דברים טבעיים, זאת אומרת שעל ידי נס באים עננים חדשים מן הים ומורידים גשם, אלא המפתח ביד הקב"ה ואינו נמסר, ופתאום יורדים גשמים בלי

הקדמת שום השתנות בהטבע, אלא הנס הוא לגמרי חוץ לדרך הטבע, וכן תחית המתים, פתאום הם עומדים מקבריהם בלי שום השתנות במצבם הטבעי, וכן בחיה, כשהקב"ה פותח רחם העקרה אינו שולח שום השתנות בגוף האשה כהקדמה לפתיחת רחמה, אלא פתאום רחמה פתוח בלי שום השתנות בגופה, אבל בודאי גם זה עושה הקב"ה על ידי מלאך, כמו שכתב הרמב"ם, כנ"ל, אבל אינו מוסר המפתח לשלוחים שבתוך הטבע שישנו המצב על ידיהם בדרך נס.

ולפי זה נבין הא דאמרין בהגדה של פסח אני ולא מלאך אני ולא שרף וכו', דכל המכות היו נסים גדולים אבל היו נפעלים באמצעי הטבע, בא דם ולא היה להם מה לשתות, באו צפרדעים, היה דבר שזה כמו חולי חזק, ירד ברד מן השמים, וכן כולם, אבל מכת בכורות באה על ידי הקב"ה בלי שלוחים מן הטבע, פתאום בחצות הלילה מתו כל הבכורים בלי שום סבה טבעית כלל, אפילו בנס, והקב"ה פעל המכה על ידי מלאך, כמש"נ, אבל לא על ידי שליח, ובזה מובן נמי מאי דכתיב בפרשת נח (ז, יז) ואני הנני מביא את המבול וגו', יעו"ש, ומהו כפל הלשון, אלא אמר אני בעצמי ולא על ידי שליח דהוי מפתח של גשמים.

[ל, כג] **אסף אלקים את חרפתי.** כתב רש"י וז"ל: בשם מדרש אגדה דכל זמן שאין לאשה בן אין לה במי לתלות סרחונה משיש לה בן תולה בו מי שיבר כלי זה בנך מי אכל תאנים אלו בנך עכ"ל, יעו"ש, ונפלאים הדברים, וכי באותה שעה שרחל זכתה ליטול חלק בשבטי ישראל ושנולד לה יוסף הצדיק, באותה שעה דואגת לשמא יכנס יעקב הבחיר שבאבות וימצא כלי שבור ויגער בה ברחל אמנו, ועכשיו היא מודה לה' על שנתן לה בן שתוכל לתלות בו סרחונה.

אכן מצינו שמלת הודאה של הכרת הטוב משמשת נמי להודאה על אמיתת דברים, דשניהם ענין אחד להם, דעיקר הכרת הטוב היא במה שמודה ומכיר ערך הטובה הנעשית לו, וזה גופא היא ההודאה, דכשהוא מראה שהוא מכיר ערך הטובה זה עיקר ויסוד הכרת הטובה, והנה אם נעשה חשבון של כל הטובות שבאו לרחל אמנו בלידת יוסף, שנטלה חלק בשבטי ישראל על ידי שהיה לה בן בכלל השבטים, ובן גדול כיוסף הצדיק, וכהנה וכהנה רבות, אין לך טובה קטנה ורחוקה מדבר פעוט זה שתוכל לתלות סרחונה בבנה, וגם על זה צריכה להודות, דהכרת הטוב היא הודאה גמורה על כל פרט ופרט של הטובה עד הפרט האחרון, ועד שתודה על תלית סרחונה בנוסף לשאר ההודאות חסר ההודאה בתכלית השלימות, ועיימש"נ בפרשת כי תבא (כו, ג).

[ל, כה] **ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף ויאמר יעקב אל לבן שלחני ואלכה אל מקומי ולארצי,** כתב רש"י וז"ל: כאשר ילדה רחל את יוסף, משנולד שטנו של עשו שנאמר (עובדיה א, יח) והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש, אש בלא להבה אינו שולט למרחוק משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין במה שכתב רש"י בטח בהקב"ה, וכי מקודם לא היה לו בטחון בהקב"ה, והרי הקב"ה הבטיח לו (כח, טו) והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך והשבתיך אל האדמה הזאת, יעו"ש, עוד יש לדקדק דמה לי דאש בלא להבה אינו שולט למרחוק, הלא על כל פנים שולט בקרוב שנאכל הקש.

ונראה דיעקב באמת לא דאג כלל על הסכנה הגשמית של פגיעתו עם עשו, שהרי הבטיחו הקב"ה שישמררו, אבל דאג הרבה על הסכנה הרוחנית, שאולי בפגיעתו עם עשו

ישפיע הרשע עליו ועל משפחתו ויורידם ממדרגתם ותכבה האש, ואז תבא עליהם גם סכנה גשמית, ורק משנולד יוסף שהוא להבה נתפייס דעתו, שהרי להבה שולט למרחוק ויכלה את הקש של עשו קודם שיתקרב אליהם ויוכל להשפיע עליהם, אבל אש בלא להבה אינו שולט למרחוק וכשיתקרב הרשע הרי יוכל להשפיע, וזהו מה שכתב משנולד יוסף בטח בהקב"ה, שהרי עד כאן היה דואג על הסכנה רוחנית, ובזה אין לבטוח בהקב"ה, שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, כדאיתא בברכות (דף לג:), יעו"ש, וצריך האדם למצוא תחבולות לשמור על יראתו ולא לסמוך בזה על ה', אבל מכיון שנולד יוסף נסתלקה הסכנה רוחנית, שהרי להבה שולט למרחוק, ולא נשאר אלא סכנה גשמית, ולכן בטח בהקב"ה ורצה לשוב.

[לא, ט-י] והנה העתודים העולים על הצאן עקודים וגו'. כתב רש"י וז"ל: והנה העתודים אע"פ שהבדילים לבן כולם שלא יתעברו הצאן דוגמתן היו המלאכים מביאין אותן מעדר המסור ביד לבן לעדר שביד יעקב עכ"ל, יעו"ש, אבל לעיל פירש רש"י אחרת בהא דכתיב (ל, לח) ויצג את המקלות אשר פצל ברהטים בשקתות המים וגו' ויחמנה בבואן לשתות, וכתב רש"י וז"ל: שם הבהמה רואה את המקלות והיא נרתעת לאחוריה והזכר רובעה ויולדת כיוצא בו, רבי הושיעא אומר המים נעשין זרע במעיהן, ולא היו צריכות לזכר וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר שהיו יולדות עקודים נקודים וברודים מפני המקלות שהיו לפניהם בשעת הזריעה ויולדות כיוצא בהן.

ובמדרש (בראשית רבה עג, י) מביא מעשה בכושי אחד שנשא לכושית אחת והוליד ממנה בן לבן תפס האב לבן ובא לו אצל רבי אמר לו שמא אינו בני אמר לו היה לך מראות בתוך ביתך אמר לו הן אמר לו שחורה או לבנה אמר לו לבנה אמר לו מיכן שהיה לך בן לבן, יעו"ש, ובדרך זה נמי ילדו הצאן כצורת המקלות שלפניהם. ולכאורה דברי רש"י שם סותרים למה שכתב כאן שהיו המלאכים מביאים צאן עקודים נקודים וברודים מעדרו של לבן, ואין לומר שעלה בדעתו לעשותו על ידי המקלות אבל הקב"ה שלח מלאכים להביא מעדר לבן, דהא ויחמנה בבואן לשתות כתיב, הרי משמע דהכי הוה עובדא.

ובאמת מה שכתב רש"י כאן שהמלאכים הביאו מעדרו של לבן הביאו המדרש לעיל גבי ויחמנה הצאן כפירוש שלישי, יעו"ש, ורש"י שם לא הביא אלא שני פירושים הראשונים, כנ"ל, ולא הביא פירוש השלישי דפליג על פירושים הראשונים, ואין הדבר תלוי במראות המקלות כלל אלא בהצאן שהביאו המלאכים מעדרו של לבן, ואם כן למה הביאו כאן.

והנה פשטות משמעות הפסוק כאן הוא כפירוש השלישי, דכתיב שהעתודים העולים על הצאן עקודים נקודים וברודים, ולשני פירושים הראשונים לא כן היה, לפירוש הראשון נרבעו מצאן לבן, ולפירוש השני המים נעשה זרע במעיהן, אכן נראה דלא רצו שני לשונות ראשונות לפרש כפירוש השלישי משום הא דכתיב (ל, לב) אעבור בכל צאנך היום הסר משם כל שה נקד וטלוא וכל שה חוס בכשבים וגו' והיה שכרי, וכתב שם רש"י וז"ל: והיה שכרי אותן שילדו מכאן ולהבא נקודים וטלואים בעזים ושחומים בכשבים יהיו שלי, ואותן שישנן עכשיו הפרש מהם והפקידם ביד בניך שלא תאמר לי על הנולדים מעתה אלו היו שם מתחלה, ועוד שלא תאמר לי על ידי הזכרים שהן נקודים וטלואים תלדנה הנקבות דוגמתן מכאן ואילך עכ"ל, יעו"ש, הרי שאמר לו יעקב שיפרוש ויקח לו הנקודים כדי שלא יחדנו שמאותן הצאן ילדו הנקבות נקודים, ומבואר שכן היה ההסכם, שלא יגיעו ליעקב

אלא הצאן הנקודים שנולדו מרביעת צאן לבנים, ואם כן מה הועילו המלאכים במה שהביאו הצאן מעדר בני לבן לעדר יעקב, והלא כל שיוולדו מצאן אלו אינן מגיעות ליעקב כלל וגזולים הם בידו.

ולפירוש השלישי צריך לדחוק שלא הסכימו שהצאן יגיעו ללבן אלא אם נשאר הנקודים בתוך העדר, אבל אם הוציאים וחזרו על ידי נס הרי הצאן הנולדים מגיעים ליעקב, ודחוק הוא, לכן פירשו שני פירושים הראשונים כפשוטו שנולדו נקודים מפני המקלות, ולא עלו עליהם הצאן נקודים של לבן, ולכן לפי ההסכם שייכים הצאן הנולדים ליעקב.

והא דמשמע קרא גבי החלום שהעתודים העולים על הצאן עקודים נקודים וברודים, ואם כן לכאורה צריך לומר דהמלאכים הביאו אותם מעדר בני לבן, אין המכוון שכן היה בפועל, אלא דכך ראה בחלומו, שהראו לו מן השמים שהועברו נכסי לבן ממנו ליעקב, ומוסב על הא דכתיב למעלה ויצל אלקים את מקנה אביכם ויתן לי, וכן ראה נמי בחלום שהמלאכים הביאו צאן לבן להרבות צאן יעקב, ולא היה זה אלא לסימנא בעלמא, אבל אילו היה נעשה כן בפועל לא היו המלאכים מועילים כלום, שאם כן עדיין היו הצאן מגיעים ללבן כפי הסכמתם, כמש"נ, ושפיר הביא כאן רש"י שהיו המלאכים מביאים צאן מעדר בני לבן לפרש החזיון שראה יעקב בחלומו, אבל בפועל לא הביאו המלאכים כלום, והועילו לו המקלות שהעמיד.

[לא, א-טז] **רואה אנכי את פני אביכן וגו'.** דקדקו המפרשים למה הסביר להם כל הענין ולמה לא אמר להם שה' צוה לו לשוב אל ארצו, וגם הם למה לא ענו לו בפשיטות כל אשר אמר אלקים אליך עשה, שהרי האמהות בודאי היו עושות כל מה שדרש אלקים בלי שום פקפוק, ולמה הקדימו הסכמתם ללכת בכל האריכות שלכאורה אין לו שום צורך. ונראה דמה שצוה לו ה' לשוב לארצו לא היה מפני שהגיע הזמן לחזור, ובמקרה בא הצווי באותו זמן שראה יעקב שפני לבן זועפות, אלא השני דברים קשורים, דיעקב ראה שפני לבן אין עמו כתמול שלשום ופחד בלבו שלא יזיק לו, ואמר לו ה' שוב לארצך, לך ממנו ואהיה עמך, אני אשמור אותך שלא יזיקך לבן, ולכן לא הגיד יעקב לרחל ולאה שה' צוה לו לשוב לארצו ותו לא, דאין זה האמת, אלא הגיד להן מה קרה בינו לבין לבן ושהוא מפחד ושה' צוה לו לעזוב בית לבן והוא ישמור אותו, וגם הן הסכימו לו שכדאי לפחד, ולכן נעשה כאשר אמר ה' לעזוב את בית לבן.

[לא, יח] **מקנה קנינו אשר רכש בפדן ארם.** ולבאר כפל הלשון כתב רש"י וז"ל: מקנה קנינו מה שקנה מצאנו עבדים ושפחות וגמלים וחמורים עכ"ל, יעו"ש, והוא על פי הא דכתיב לעיל (ל, מג) ויהי לו צאן רבות ושפחות ועבדים וגמלים וחמורים, וכתב רש"י וז"ל: מכר צאנו בדמים יקרים ולקח לו כל אלה עכ"ל, יעו"ש, וכאן חילק הכתוב בין הנכסים שבאו לו בדרך נס להנכסים שקנה בדמים.

[לא, יט] **ותגנב רחל את התרפים.** כתב רש"י וז"ל: להפריש אביה מעבודת אלילים נתכונה עכ"ל, יעו"ש, ועיין ברמב"ן וברשב"ם שפירוש דתרפים הם כלי נחושת, ורחל גנבתם כדי שלא ידע בניחושו שברח יעקב, אכן לפי פירוש רש"י צריך עיון, מה עלה על דעת רחל, וכי חשבה שעל ידי גניבת התרפים יופרש אביה מעבודת אלילים, וכי לא יוכל למצא אחרים להשתחוות להם, ואולי כונתה היתה להראות ללבן שאין בהם ממש, שאם אין התרפים

יכולים להגן על עצמם שלא יוגנבו, היאך יגינו על בני אדם המשתחווים להם.

[לא, כ] על בלי הגיד לו כי בורח הוא, הקשה האור החיים וז"ל: איך יוצדק לומר אליו שהוא בורח שאומר על בלי הגיד לו כי בורח, כאילו כל ענין הבריחה היה שלא להגיד שהוא בורח, והיאך שייך לומר על זה שגנב דעתו במה שלא גילה לו שהוא בורח עכ"ל, יעו"ש. והנה לעיל כתיב (כט, יג) ויספר ללבן את כל הדברים האלה, וכתב שם רש"י וז"ל: שלא בא אלא מתוך אונס אחיו וכו' עכ"ל, יעו"ש, אולם הרשב"ם כתב וז"ל: את כל הדברים האלה שאביו ואמו שלחוהו אל אנשי משפחתו עכ"ל, יעו"ש, ומשמעות הדברים שלא הגיד ללבן כל ענין התחרותו עם עשו, רק שבא ליקח אשה מבני משפחתו כאשר עשה זקנו אברהם לאביו לפניו, ולפי דברי הרשב"ם נוכל לפרש שיעקב גנב את לב לבן הארמי במה שלא הגיד לו כי בורח הוא, כלומר לא הגיד לו שדרכו לברוח מן הריב כמו שעשה עם עשו שלא נשאר שם להתאמץ עמו אלא ברח, ואילו היה לבן יודע כי בורח הוא, שכן דרכו, היה חושש שגם בריבו עמו יברח ממנו והיה מעכב עליו.

[לא, לב] עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה וגו'. כתב רש"י וז"ל: לא יחיה ומאותה קללה מתה רחל בדרך עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין למה באמת הביע יעקב טענתו בלשון חמור כזה, ומי דרש ממנו להוסיף קללה בדבריו, ונראה דהנה כתיב לעיל (כט, יב) ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא, וכתב שם רש"י וז"ל: אם לרמאות הוא בא גם אני אחיו ברמאות עכ"ל, יעו"ש, וכיון שבא לבן אליו ברמאות נמצא שגם יעקב התנהג עמו ברמאות, וכל התנהגותם והיחס ביניהם היתה לרמאות את זולתו ולחפש הרמאות בדברי השני, וכאן רצה יעקב לשכנע את לבן שבאמת לא נטל אף אחד מהם את התרפים, וידע שאם יענה לו בכפירה גרידא לא יאמין לו לבן ויחשוב בלבו שיש בזה איזה רמאות ובאמת לקחם, ולא רצה יעקב שיחשדוהו על כך, לכן הוסיף קללה בדבריו, לפי שהיה בטוח שלא היו התרפים במחנה, וגם לבן יבין שלא היה מוציא קללה מפיו אם התרפים היו באמת ברשותו, ולא היה סומך על דברי רמאות.

[לא, לד-לה] ויחפש ולא מצא את התרפים. יש להבין למה בדק לבן באהל רחל שתי פעמים, שנכנס ובדק ולא מצא, ואחר כך אמר לו רחל אל יחר בעיני אדוני, ואחר כך בדק עוד הפעם, ועוד דהרי זו בדיקה שלישית דהרי בדיקה ראשונה היתה באהל יעקב, והיינו אהל רחל, שהיה יעקב תדיר אצלה, כמו שכתב רש"י, יעו"ש, ולא מצא כלום, ואחר שבדק באהל לאה ובאהל האמהות ולא מצא חזר לאהל רחל ובדק ולא מצא ואחר כך אמרה לו דרך נשים לי, ואחר כך בדק עוד הפעם.

ונראה דבדיקה ראשונה היתה בדיקה מקופיא בכל האהלות אולי ימצא התרפים בקל, והם מונחים בגלוי, ולא יצטרך אלא לראות אותם וליקח אותם, והיינו דכתיב ויבא לבן ולא כתיב ויבדוק או וימשש, שלא היתה בבדיקה זו אלא ביאה בעלמא, ובבדיקה זו לא מצא כלום, ואחר כך התחיל עוד הפעם באהל רחל, דלבן היה רמאי וחישב שרחל למדה ממנו רמאות, וחשד שהיא הטמינה התרפים באהלה, ובא אל האהל וימשש את כל האהל ולא מצא.

והיא היתה יושבת על הכר ואמרה לא אוכל לקום כי דרך נשים לי, ויש להבין מאיזה טעם לא אמר לה לבן שאע"פ כן תעמדי כדי שיוכל לבדוק תחת הכר, ואולי היה כן מחמת נמוסי הזמן שלא להעמיד אשה שיש לה דרך הנשים, וחישב לבן לעצמו, למה אמרה שאינה

יכולה לעמוד, אולי התרפים תחת הכר והיא משקרת כדי שלא ימצאם, אולם אם כן הוא אין לו מה לעשות עוד, והתרפים נאבדים לו, והיא נצחה אותו, ואפשר שהאמת כדבריה שיש לה דרך הנשים, ושאין התרפים תחתיה, וידע נמי שאינם בתוך האהל שכבר בדק שם, אבל יש נמי צד שלישית, והיינו שהיא משקרת לגמרי, ואין לה דרך הנשים, וגם אין התרפים תחתיה, אלא הם טמונים בהאהל הטמנה מעולה, והיא מפחדת שיבדוק היטב וימצא אותם, ולכן היא אומרת דרך נשים לי אע"פ שהוא שקר כדי שיחשוב שהיא יושבת על התרפים, והוא לא יוכל לאמר לה שתעמוד, ויבין שלא יוכל להגיע אל התרפים, ויירא מהם וילך לו, ולא ימצאם טמונים באהל.

ומשום חשש זה בדק באהל רחל עוד הפעם, בדיקה יפה מאד, ואע"פ כן לא מצא התרפים, והיינו דכתיב ויחפש ולא מצא, חיפוש הוא לשון בדיקה יפה, כדאמרינן בפסחים (דף ו:): חיפוש מחיפוש לאור הנר, יעו"ש, ובזה מתבארים השלש לשונות של בדיקה בכתובים אלו, מתחלה ויבא לבן, ביאה בעלמא, והבדיקה בהבטה ותו לא, כמש"נ, פעם שנית וימשש באהל, היינו בדיקה בידים, ובפעם שלישית ויחפש, היינו בדיקה היטב היטב, כמש"נ, ובכולם לא מצא.

[לא, מו-מז] ויקרא לו לבן יגר שהדותא ויעקב קרא לו גלעד. כפי הנראה היה המקום הזה לצפונה של ארץ ישראל קרוב להר הגלעד, כדכתיב לעיל (לא, כא), ועיין בירושלמי שביעית פ"ו ה"א שמסמן שם גבולי ארץ ישראל ומזכיר כמה נקודות על הספר וקו הגבול הולך מנקודה לנקודה עד שמגיע לאשקלון שהיא בדרום, וכדאיתא במשנה דגיטין (דף ב.), יעו"ש, ובהרשימה שם הוזכרה יגר שהדותא, והיא קרובה מאד לאשקלון, וצריך לומר שהיו כמה מקומות בשם יגר שהדותא, דכל מקום שבאו שני צדדים להסכם קבעו גל וקראו לו יגר שהדותא.

[לב, א] ויברך אתהם וילך וישב לבן למקומו. יש לדקדק מה הוסיף לנו הכתוב באמרו וילך, ולמה לא היה מספיק לכתוב רק וישב למקומו, ונראה לבאר עפימש"נ בפרשת וילך (לא, א) דלשון וילך היינו שעזב את תפקידו, ומאותה שעה לא היה משה עוד מלך ושופט אלא נביא בלבד, וכאן מגיד לנו הכתוב שלבן עזב את תפקידו להיות אב לבניו ולבנותיו, אלא נשק אותם וברכם עוד פעם אחת ואחר כך לא חשב עצמו עוד אב להם.

פרשת וישלח

[לב, ח] ויירא יעקב מאד ויצר לו. כתב רש"י וז"ל: ויירא ויצר, ויירא שמא יהרג ויצר לו אם יהרוג הוא את אחרים עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה אינו מובן למה פחד שלא יהרוג אחרים, והלא התורה אמרה הבא להרגך השכם להרגו, וכן הוא מצוה לעשות, ואין בזה שום צד איסור או שלא כהוגן.

ונראה לבאר על פי מה שכתב האור החיים בפרשת ראה (דברים יג, יח) בענין עיר הנדחת דכתיב ונתן לך רחמים ורחמך, וכתב האור החיים דדרך האדם כשעושה מעשה אכזריות, הגם שהיא מצוה, נולד בו מדת אכזריות ונעשה אכזר, ולכן אלו שהרגו אנשי עיר הנדחת, כמו שצותה התורה, היה עלול שיעשו אכזרים, ועל זה בא הכתוב לומר ורחמך להגיד לך שהתורה נתנה ברכה מיוחדת להם שלא יתהפכו לאכזרים, ועדיין ישארו במדת הרחמנות שהיא סימן לעם ישראל, יעו"ש.

וזה פשוט דאילו היה אברהם שוחט את יצחק על העקידה לא היה נעשה אכזר על ידי כך, והטעם לזה משום דאף כשאדם עושה מצוה, לפעמים יש לו גם פניות אחרות, והמצוה עצמה בודאי לא יזיק לו, דהא דרכיה דרכי נועם, אבל הפניות שיש לו בשעת עשיית המצוה הן יכולות להזיק לו, והנה אברהם אצל העקידה היה מזוכך מכל שמץ של פניה, שהרי אהב את בנו יצחק בלב ונפש, והיה עושה כולו לשם שמים, ממילא לא היה מזיק לו כלל מדת האכזריות, אבל אלו שהרגו אנשי עיר הנדחת אפשר שהיו להם איזה פניות ומחשבות אחרות, ולא היה מכוונים בזה לגמרי לשם שמים, ומכל מקום לא נדרשת מהם מדרגה כזו שתהא כולו אך ורק לשם שמים, ואף בלי זה מצוים על קיום מצוה הריגת אנשי עיר הנדחת, ומצד הפניות אפשר שיבואו לידי אכזריות, לכן ברכם התורה שישארו רחמנים. והנה יעקב כשהכין עצמו להלחם עם עשו לא בטח בעצמו שיוכל לעשות כן בלי שום פניות כנגד עשו, שהרי מפניו ברח מבית אביו והגלה לארץ אחרת, ולכן אם יהרוג את עשו במלחמה, אע"פ שחייב לעשות כן, אפשר שיהא לו פניות בזה, ואז יזיק לו המעשה אכזריות של הריגת אדם, ואולי יולד בו קצת מדת אכזריות, ולזה דאג יעקב.

[לב, ח-ט] לשני מחנות וגו' המחנה האחת וגו'. הפסוקים מתחלפים בין מחנה בלשון זכר ומחנה בלשון נקבה, מתחלה כתיב לשני מחנות שהוא לשון זכר, ואחר כך המחנה האחת והכהו, שהוא לשון נקבה, ואחר כך המחנה הנשאר, שחוזר ללשון זכר, וכתב רש"י וז"ל: המחנה האחת והכהו, מחנה משמש לשון זכר ולשון נקבה, אם תחנה עלי מחנה (תהלים כז, ג) הרי לשון נקבה, ויאמר מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי (לקמן לג, ח) לשון זכר וכו' ורוח גדולה וחזק מפרק הרים (מלכים א' יט, יא) הרי לשון זכר ולשון נקבה עכ"ל, יעו"ש, אולם עדיין צריכים להבין, נהי דבמקומות רחוקים משמש כזה וכזה, אכן למה מתחלף כל כך בפסוק זה.

ונראה לבאר על פי מה שכתב רש"י בפרשת ואתחנן (ה, כד) ואת תדבר אלינו וגו' וז"ל: התשתם את כחי כנקבה שנצטערתי עליכם ורפיתם את ידי וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דלשון נקבה מסמן רפיון ידים, והשתא כשיעקב חילק מחנתו לשני מחנות נתן השפחות וילדיהן כאן והאמהות וילדיהן כאן, כמו שמצינו כשבא עשו אצלו (לג, א-ב) ויחץ את הילדים על רחל ועל לאה ועל שתי השפחות וישם את השפחות ואת ילדיהן ראשונה וגו', יעו"ש, ומצינו בפרשת ויגש (מז, ב) ומקצה אחיו לקח חמשה, וכתב רש"י דעל פי הגמרא אלו בני השפחות שהיו חלשים, יעו"ש, ונמצא דמחנה השפחות היו בה הבנים החלשים,

ולכן קאמר המחנה האחת בלשון נקבה, והמחנה האחרת היו בה הבנים הגיבורים, ולכן קאמר המחנה הנשאר בלשון זכר, וכשצירף שניהם במלה אחת, הזכר והנקבה, הכלל הוא דצירוף לשון זכר ולשון נקבה משמש לשון זכר, ולכן קאמר שני מחנות.

עוד ויש לדקדק בדברי רש"י למה הוצרך להביא מקרא דתהלים ומקרא דלקמן להוכיח דמחנה משמש לשון זכר ולשון נקבה, הלא מהך קרא גופא חזינן לה, דרישיה משמש לשון נקבה וסיפיה משמש לשון זכר, וכמו שהביא רש"י מקרא דמלכים, וגם כאן מצינו לשון זכר ולשון נקבה בחד קרא, ומה הוסיפו לן הני מקראות שהביא רש"י ממקומות אחרים.

ונראה דמהך קרא גופא ליכא ראייה מוכרחת, דאיכא למימר דאולי המחנה הראשונה היו בה נשים חשובות ועל שמם נקרא המחנה בלשון נקבה, ואולי המחנה הנשאר היו בו זכרים חשובים ועל שמם נקרא המחנה בלשון זכר, אכן מהמקראות האחרות שפיר מביא ראייה, ובפרט מההיא דלקמן דמדבר במחנה הפגישה ולא במחנה הנשאר, והיא היא המחנה שבדין משמש לשון נקבה ושם משמש לשון זכר, ושפיר הוכיח דמחנה משמש שניהם.

[לב, ט] והיה המחנה הנשאר לפליטה. כתב רש"י וז"ל: והיה המחנה הנשאר לפליטה, על כרחו כי אלחם עמו, התקין עצמו לשלשה דברים לדורון לתפילה ולמלחמה, לדורון ותעבר המנחה על פניו, לתפילה אלקי אבי אברהם, למלחמה והיה המחנה הנשאר לפליטה עכ"ל, יעו"ש, והרמב"ן למד דוהיה המחנה הנשאר לפליטה היינו אולי ישאר לפליטה, אבל רש"י למד דוהיה משמע שעל כרחו יהיה לפליטה, והיינו מפני שבדאי תועיל לו מלחמתו שתפלט על כל פנים מחנה אחת, והביא רש"י ראייה לכך ממה שכתב במדרש התקין עצמו לשלשה דברים וכו' למלחמה והיה המחנה הנשאר לפליטה, וכי היכן כתיב שם שהתקין עצמו למלחמה, אלא על כרחך דוהיה הוא לשון ודאית, שבדאי יפלט, והיינו משום שילחם בו. והנה המדרש קאמר שהתקין עצמו לדורון לתפילה ולמלחמה, והסדר הוא להיפך ממה שמצינו במקרא, דמתחלה הוזכר מלחמה ואחר כך תפילה ואחר כך דורון, ויש לומר בפשיטות דהתורה הזכירה השלשה דברים בסדר הכנתם, אבל המדרש מזכירם בסדר פעולתם, דבראשונה מגיע הדורון לעשו במחנה, ואולי יקבלו ולא יבא, ואם יבא לקראת מחנה יעקב אולי תועיל תפילתו שלא יפצור בו מלחמה, ואם ילחם בו אז יעמוד כנגדו במלחמה, אכן עדיין יש לדקדק למה באמת לא הכין יעקב השלשה דברים כסדר פעולתם, מתחלה היה לו לשלוח הדורון ואחר כך להתפלל ואחר כך לחצות המחנה. ואולי יש לומר דיעקב נהג עצמו כפי הכלל דאין ספק מוציא מידי ודאי, שהרי והיה המחנה הנשאר לפליטה היה ודאי, כמו שכתב רש"י על כרחו כי אלחם עמו, כנ"ל, דזה היה ברור אצלו שאם ישתדל לעמוד כנגד עשו במלחמה ויסמוך על ה' שיהא בעזרו בודאי יעזור לו ה' על כל פנים שמחנה אחת תפלט, ואם כן מיד היה לו לעשות הדבר שיועיל לו בודאי, ואחר כך עמד בתפילה שהיה בטוח שתועיל לו תפילתו גם בלי השתדלות דמלחמה, ולבסוף שלח את הדורון, שפעולת הדורון היתה תלויה בחמלת עשו, וזה היה רחוק מן הכל.

[לב, י-יג] קטנתי מכל החסדים. כתב רש"י וז"ל: קטנתי מכל החסדים נתמעטו זכויותי על ידי החסדים והאמת שעשית עמי לכך אני ירא שמא משהבטחתי נתלכלכתי בחטא ויגרום לי להמסר ביד עשו עכ"ל, יעו"ש, והוא על פי הגמרא דברכות (דף ד.) ושבת (דף לב.), יעו"ש, והרמב"ן הקשה על דברי רש"י דאם חשב שנתקלקל בחטא מה אהני לו מה

שאמר אחר כך ואתה אמרת היטב איטיב וגו'.

והנה יעקב הזכיר כאן שתי הבטחות, ראשונה מה שהקב"ה צוה לו לחזור לארץ מולדתו והבטיחו שיטיב עמו, ושנית מה שהבטיחו הקב"ה בלוז בדרך חרנה שיטיב עמו וישים זרעו כחול הים, והנה מתחלה ראוי לו להזכיר הבטחה שניה שהיתה צמודה לצואתו לחזור, כיון שנקרה לו סכנה בדרך חזרתו, אכן פחד יעקב שנתמעטו זכויותיו ושוב אינו ראוי לקיום ההבטחה, והיינו קטנתי מכל החסדים, ולכן הזכיר הבטחה שניה שיש בזה גם הבטחה לדורות העתידים, ואם הוא אינו כדאי מצד עצמו אולי יזכה בזכות הדורות העתידים לצאת ממנו.

[לב, יד] ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו. כתב רש"י וז"ל: הבא בידו ברשותו וכו' ומדרש אגדה וכו' עכ"ל, יעו"ש, ובשפתי חכמים הקשה דאם כן דבידו היינו ברשותו למה אמר בידו, ומפני קושיא זו רצה לצרף כל הלשונות שכתב רש"י דכולא חדא מילתא נינהו, יעו"ש, ואולי יש לפרש דברי רש"י על פי מה שכתב לקמן (לג, יח) ויבא יעקב שלם עיר שכם, וכתב שם רש"י וז"ל: שלם בגופו, שנתרפא מצלעתו, שלם בממונו, שלא חסר כלום מכל אותו דורון, שלם בתורתו, שלא שכח תלמודו בבית לבן עכ"ל, יעו"ש, והיינו על פי המדרש שנתמלא חסרונו בממונו ונולדו לו בהמות יותר על הרגיל.

והנה באמת יש לעיין דלמה חשיב הדורון חסרון, ובשלמא הפכים קטנים שחזר עליהם, כמו שכתב רש"י (לב, כה), היינו משום שהקב"ה נתן לו איזה סכום ממון, ועל כרחך יש בזה שום צורך ואין עליו לאבד אפילו פכים קטנים, דזה פוגם בשלימות הממון שקיבל מהקב"ה, אבל מה פגם יש בשלימות ממונו מה שמוציא על צרכיו, דלזה גופא ניתן לו ממונו, אלא שמדרכו של עולם מה שאדם שולח דורון לחבירו אינו חשיב חסרון, דאדרבה לזה ניתן לו הממון שישלח דורון לחבירו, אבל דורון ששלח יעקב לעשו היה חסרון, והיה כמו גזילה, שהרי עשו בא עם ארבע מאות איש, ויעקב רצה לפייסו ולכן שלח לו דורון, שפחד שמא יהרגוהו, וזהו מה שכתב רש"י ששלח לו מן הבא בידו, כלומר ברשותו, שממון זה היה מיוחד ליעקב ולא לדורון לעשו, וניטל מיעקב בדרך גזילה, ומשום הכי נחשב כחסרון, ולא הושלם עד שנתמלא חסרונו כשבא לשכם.

[לב, כג] ואת אחד עשר ילדיו. כתב רש"י וז"ל: ואת אחד עשר ילדיו, ודינה היכן היתה נתנה בתיבה ונעל בפניה שלא יתן בה עשו עיניו, ולכך נענש יעקב שמנעה מאחיו שמא תחזירנו למוטב ונפלה ביד שכם עכ"ל, יעו"ש, ועיין בשפתי חכמים שהקשה ממה שכתב להלן על הא דכתיב (לה, א) ויאמר אלקים אל יעקב קום עלה בית אל ושב שם, וכתב שם רש"י וז"ל: קום עלה, לפי שאחרת בדרך נענשת ובא לך זאת מבתך עכ"ל, יעו"ש, הרי שהביא סבה אחרת למעשה דדינה, ותירץ השפתי חכמים דזה וזה גורם, יעו"ש, ועיימש"נ שם.

ונראה לבאר, דשתי הסיבות באמת חדא נינהו, דהנה הנסיעה לבית אל היתה עליה נשגבה בשביל הילדים, כדמבואר בקרא (לה, ב) והטהרו והחליפו שמלתיכם, יעו"ש, ובמה שאיחר יעקב בדרך מנע מהם עליה זו.

והנה באמת צריכים להתבונן מה היתה התביעה על יעקב שהטמין את דינה בתיבה, והלא לא היה הדבר ברור שהיתה יכולה להחזיר את עשו למוטב, ולא קאמר אלא שמא תחזירנו למוטב, כנ"ל, ואולי רצה יעקב לשמור על בתו, וחשש לאותו הצד שאולי לא תחזירנו למוטב, ולכן לא רצה למסור אותה לעשו, אלא דהפירכא על זה הוא מה שאיחר

בדרך, דאם היה דואג כל כך על שמירת בניו היה לו להביאם תיכף ומיד לבית אל, שבמקום קדוש זה יתעלו ויתחזקו במדרגותיהם, וכיון שאיחר בדרך הראה שמה שהטמין דינה בתיבה לא היה לגמרי לשם שמים, והיה בו נמי פניות של שנאה כנגד עשו, ולכן נענש. ולענין מה היה במחשבתו של יעקב שאיחר בדרך, אולי יש לומר שעשה כן מפני שאמר לעשו (לג, יד) ואני אתנהלה לאטי וגוי עד אשר אבא אל אדני שעירה, ורצה להראות לו שהוא מוכרח ללכת לאט לאט.

[לב, כה] ויותר יעקב לבדו. כתב רש"י וז"ל: שכח פכים קטנים וחזר עליהם עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה הוא דבר פלא עד מאד שלמרות היותו עשיר מופלג יכניס עצמו לסכנת היזק כדי להציל פכים קטנים שכמעט אינם שוים כלום, והיה אפשר לומר שבזה הראה שהוא מכיר טוב להקב"ה על הכל שעשה בשבילו, אבל עדיין לא היה לו לסכן עצמו.

ובגמרא מפרש הענין בחולין (דף צא). ויותר יעקב לבדו אמר רבי אלעזר שנשתייר על פכין קטנים מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם וכל כך למה לפי שאין פושטין ידיהן בגזל ויאבק איש עמו עד עלות השחר אמר רבי יצחק מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: מכאן לתלמיד חכם וכו' שהרי יעקב נשאר יחידי והוזק עכ"ל, יעו"ש, ומבואר שחזר מפני שצדיקים ממונם חביב עליהם יותר מגופם מפני שאין פושטים ידיהם בגזל, ומוכח שממונם חביב עליהם יותר מגופם מפני שיצא יחידי בלילה ולא חשש דלמא יוזק, ומסתמא לא חשש שהיה מכניס עצמו לסכנת נפשות, שהרי וחי בהם אמר רחמנא ולא שימות בהם, אלא חשש שיוזק, ואע"פ כן חזר על פכים קטנים מפני שהיו חביבים עליו יותר מנזקי גופו לפי שצדיקים אין פושטים ידיהם בגזל.

אולם קשה, וכי פחד שאם לא יחזור עליהם יפשוט ידו בגזל, והלא היה עשיר מופלג, כדכתיב בסוף הפרשה (לו, ו-ז) ויקח עשו את נשיו וגוי' ואת כל קנינו אשר רכש בארץ כנען וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו כי היה רכושם רב משבת יחדיו ולא יכלה ארץ מגוריהם לשאת אותם מפני מקיניהם, יעו"ש, ומה הועילו לו הפכים קטנים, והוא תמוה מאד. ומצינו לשון זה גם בפרשה ראשונה של קריאת שמע, ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, וכתב רש"י בפרשת ואתחנן (ו, ה) וז"ל: בכל לבבך בשני יצריך, ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך, ובכל מאדך בכל ממונך יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר ובכל מאדך עכ"ל, יעו"ש, וכמובן שאין כונתו בזה לצדיקים החוזרים על פכים קטנים מפני שמפחדים מגזל, אלא כונתו על אדם שיש לו תאות הממון כל כך גדולה שהוא מוכן לותר על בריאות גופו כדי להרויח עוד כסף, ולכאורה אין זה כל כך רגיל, ולמה הוסיפה התורה עוד כתוב בשביל אדם כזה.

וקודם שנבאר הענין יש להעיר עוד על הא דאמרינן בנדריים (דף סד): תניא ארבעה חשובין כמת עני ומצורע וסומא ומי שאין לו בנים, עני דכתיב כי מתו כל האנשים, מצורע דכתיב אל נא תהי כמת, וסומא דכתיב במחשכים הושיבני כמתי עולם, ומי שאין לו בנים דכתיב הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי, יעו"ש, והנה מובן היטב דמי שאין לו בנים חשיב כמת, שהרי לא ישאר אחריו דורות ושמך ישכח, וגם סומא חשיב כמת, כמו שכתב רש"י בפרשת ויצא (כת, יג) על יצחק אבינו שהי' ייחד שמו עליו בחייו וז"ל: לפי שכהו עיניו וכלוא

היה בבית, והרי הוא כמת, ויצר הרע פסק ממנו עכ"ל, יעו"ש, וכן מצורע חשיב כמת מפני שיושב בדד מחוץ למחנה, אולם למה יחשב עני כמת, והרי מתפרנס מן הצדקה, ויש לו לחם לאכול ובגד ללבוש, ויש לו בנים שמהם תצא תורה, והגם שמלאכת חזרה על הפתחים לאסוף כספים בלתי מכובדת, הלא גם הרבה מלאכות אחרות אינן מכובדות ואין בעלי אותן מלאכות נחשבים כמתים.

והנה בנוסח התרת נדרים של ערב ראש השנה מבקשים מן הדיינים להתיר מה שנדרנו בין אם היו המעשים מדברים הנוגעים בממון, בין מהדברים הנוגעים בגוף, בין מהדברים הנוגעים אל הנשמה, ובדרך כלל אנו מלומדים שאדם מורכב מנשמה וגוף, ויש בו צד רוחני הקשור לנשמתו וצד גשמי הקשור לגופו, וכל דבר שהוא עושה ענינו או רוחני או גשמי, וכן ממונו של אדם הוא נצרך או לעזרו בעניני רוחניות, ללמוד תורה ולעשות מצות ומעשים טובים, או לעניני גשמיות לספק לו צרכי גופו או ליהנות מתענוגי עולם הזה, ואם כן למה צריך להזכיר דברים הנוגעים אל הממון, והלא זה נכלל בדברים הנוגעים אל הגוף ואל הנשמה.

ומבואר שבאמת יש שלשה צדדים באישיות אנושית, שמלבד מה שיש לו צד רוחני וצד גשמי יש לו נמי צד ממון שאינו קשור לא לזה ולא לזה, ואדם צריך ממון מחמת עצמו ולא מפני שעל ידי זה ימלא צרכיו, והיינו דכתיב בקהלת (ה, ט) אוהב כסף לא ישבע כסף, וקאמר במדרש שמי שהוא חומד ממון ויש לו מנה רוצה מאתים, יעו"ש, ולמה הוא כן, והלא לכל תענוגי גשמיות יש גבול שאחריו הוא נמאס, ואכן מחשק הממון לעולם אינו נמאס.

והיינו מאי דקאמר רש"י בפרשת ואתחנן, שיש לך אדם שממונו חביב עליו יותר מגופו, שמה שיש בני אדם המוכנים להקריב בריאותם בשביל הרוחת ממון מוכיח שיש צד ממון באדם שאינו בא לשמש לגופו, ורואים אצל בני אדם אלו שצד זה הוא כל כך עיקר אצלם שמוכנים להזיק לגופם כדי להרויח ממון, ומזה מובן שגם לכל אדם יש צד ממון מובדל מן הצד גשמיות, בין צדיק בין רשע, אלא שאצל מקצת מהם צד הרוחני מתגבר עליו, ואצל איזה מהם צד הגשמי מתגבר, אבל לכל אדם יש שלשה צדדים אלו, וציונו הכתוב לעבוד את ה' בכל לבבך, דהיינו צד הרוחני, ובכל נפשך, אפילו נוטל את נפשו, דהיינו צד הגשמי, ובכל מאדך, דהיינו צד הממון, ועם כל אלה ביחד, דהיינו כל כולו של האדם, עלינו לאהוב את ה'.

ויש להבין יסוד צד הממון ומהו פעולתו על פי מה שכתב רש"י על הא דתנן בפרקי אבות (ד, יז) יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי עולם הזה וז"ל: ושעה אחת יפה היא לעולם הבא לצורך כך לקורת רוח הנאה מכל חיי העולם הזה מכל קורת רוח של עולם הזה, לפי שאין בו לאדם קורת רוח שלימה מפני צרות ורעות הבאות עליו ומיום המיתה שמתירא ממנו עכ"ל, יעו"ש, ידיעה זו שאדם יודע שעומד למות מפחידה אותו ונותנת בלבו חרדה תמידית, מודע ותו מודע, ומערער את היציבות, ומרגיש בעצמו כאילו הוא חלום יעוף ורוח נושבת, ואינו מוצק ומהותי, ואולם אם יש לו נכסים הוא יכול לומר לעצמו שיש לו חומר, שהוא מוצק ומהותי, ועל ידי כך יכול להעלים עיניו מפעם לפעם מהידיעה המפחדת שהולך למות.

והיינו מאי דקאמר בפסחים (דף ק"ט). ואת כל היקום אשר ברגליהם אמר רבי אלעזר

זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו, יעו"ש, שמלבד מה שהממון נותן לו האפשרות לאכול ולשתות ולפרנס משפחתו, יש גם ענין בממון שמעמיד אדם על רגליו, ונותן לו תקומה והגנה מפחד מות, ובשביל כך העני חשיב כמת, שכיון שאין לו נכסים, על אף שמתפרנס מן הצדקה ויש לו לחם לאכול ובגד ללבוש, הרי חסר לו הממון המעמיד האדם על רגליו, והוא חי בכל עת ובכל שעה עם הידיעה שהולך למות, ואין לו מנוס ממנה. היוצא לנו, שיש לאדם שלשה צדדים, צד הנשמה צד הגוף וצד הממון, צד הנשמה הוא הצד רוחני ושכלי של האדם, הצד גוף הוא הצד הגשמי הנוגע לצרכי וחשקי הגוף, וצד הממון הוא ענין בפני עצמו מלבד מה שעוזר לו להשיג צרכי נשמתו וצרכי גופו, והוא מה שיש לאדם צורך לנכסים שעל ידי כך מרגיש בצמו שהוא ממשי, שהממון מעמיד את האדם על רגליו ונותן לו יציבות.

ובכל זה נבין היטב דברי רש"י על הא דכתיב להלן בפרשה (לג, יח) ויבא יעקב שלם עיר שכם וגו', וכתב רש"י וז"ל: שלם, שלם בגופו שנתרפא מצליעתו, שלם בממונו שלא חסר כלום מכל אותו דורון, שלם בתורתו שלא שכח תלמודו בבית לבן עכ"ל, יעו"ש, והיינו שהיה שלם דכל השלשה צדדים שלו, שגופו נתרפא וחזר לשלימות, שענין גדול בשלימות האדם להיות שלם בופו, וכמו שמצינו שכהן בעל מום אינו ראוי לעבודה, ועיין ברמב"ם בספר המורה ח"ב פל"ו שכתב שבכלל התנאים מוקדמים לנבואה הוא גוף בריא, וגם צד הנשמה שלו, דהיינו הרוחני והשכלי, היה שלם, שלא שכח תלמודו בבית לבן, שאם היה שוכח חלק מתלמודו היה נתמעט צד הנשמה שלו, והיה חסר בשלימותו.

וגם צד הממון היה שלם, שהממון שהקב"ה נותן לאדם במשך השנה הוא הממון שלו, וצריך להזהר שלא יפול בו חסרון, וכל מה שהוא מוציא ממונו לצרכיו אפילו בלי חשבון מדוקדק אינו מחסר ממונו, שהרי לזה ניתן לו, ורק מי שאינו מרוצה בהממון שניתן לו ורודף אחר עוד ממון, שאין לדבר זה שיעור, הרי הוא מחסר צד הממון שלו, שלעולם נחשב אצלו בחסרון, ואינו מוצא בו שלימות, וכן אם אבד מקצת ממונו או נגזל ממנו הרי זה מחסר בממונו, ואין ממונו בשלימות, והדורון שיעקב שלח לעשו לא היה ברצונו אלא הוכרח לשלחו מחמת פחדו מעשו, והיה כאילו נגזל ממנו, ונמצא ממונו חסר, וזהו הביאור בהא דכתיב לעיל (לב, כב) ותעבור המנחה על פניו, וכתב רש"י וז"ל: מדרש אגדה על פניו אף הוא שרוי בכעס שהיה צריך לכל זה עכ"ל, יעו"ש, והיה יעקב כועס על שהוצרך ליתן הדורון לעשו, ואע"ג דגם אחר הדורון היה עשיר גדול מאוד, ולמה היה צריך לו, אלא היינו טעמא משום שהדורון שנתן בעל כרחו חיסר בצד הממון שלו, ואיתא במדרש שנתברכו שאר נכסיו למלאות החסרון, וכשבא לעיר שכם כבר היה שלם גם בממונו.

ולפי זה נבין למה יעקב חזר על פכים קטנים, והכניס עצמו על ידי כך לסכנת נזק לגופו, מפני שצדיקים ממונם חביב עליהם יותר מגופם, כמש"נ, שבצדיק צד הרוחני מתגבר על שני הצדדים האחרים ותמיד שואף לשכלל אותו, ומכל מקום גם הצדדים האחרים קיימים אצלו, וגם בשני צדדים אלו הצדיק שואף לשכלל אותם להגיע לשלימות מושלמת, כמו יעקב שהיה שלם בגופו בממונו ובתורתו, ואולם כשאי אפשר להשלים אלא אחד משני צדדים אלו הצדיק בוחר בצד הממון, שהוא יותר חשוב אצלו מפני שהממון שומר אותו מגזל, שמי שהוא שלם בממונו, כמו שאמר יעקב (לג, יא) יש לי כל, יעו"ש, אין שום שמץ של מחשבת גזל יכול ליכנס לראשו.

והיינו מאי דקאמר בגמרא שצדיקים ממנום חביב עליהם יותר מגופם, שהרי חסרון הפכים קטנים הנשארים, שיעקב שכח אותם ונאבדו ממנו, היה פוגם בשלימות ממונו, ויעקב היה צריך לבחור, או להניח אותם וממילא לא יוזק ויהא שלם בגופו, או לחזור אחריהם על אף שיוזק ויהא שלם בממונו, ובחר יעקב להיות שלם בממונו מפני ששלימות בממון מגין על האדם שלא יכשל בשום אופן בגזל, כמש"נ.

[לב, כה-כט] ויאבק איש עמו עד עלות השחר. כתב רש"י וז"ל: ויאבק איש, מנחם פירש ויתעפר איש מלשון אבק שהיו מעלים עפר ברגליהם על ידי נענועם, ולי נראה שהוא לשון ויתקשר ולשון ארמי הוא בתר דאביקו ביה ואבק ליה, מיבק לשון עניבה, שכן דרך שנים שמתעמצים להפיל איש את רעהו שחובק ואובקו בזרועותיו ופירשו רז"ל שהוא שרו של עשו עכ"ל, יעו"ש.

והנה פשוטו של מקרא הוא דהאיש הזה היה מלאך ולא אדם, וכן מבואר מהא דאמר ליה כי שרית עם אלהים ותוכל, ולכן כתב רש"י ופירשו רז"ל ולא ודרשו רז"ל, כנ"ל, דגם מפשוטו של מקרא מובן שהיה מלאך אלא שהכתוב לא גילה מי הוא המלאך, ורבותינו ז"ל פירשו דהוא היה שרו של עשו, וכל זה בפשוטו של מקרא.

אכן אם יעקב התעמץ עם המלאך כל הלילה לא מסתבר שהיו מתעמצים כשני בני אדם שכל אחד מכה את חבירו ורוצה להפילו ומעלים אבק בנענועם, אלא מסתבר שהיו מתעמצים בכחות רוחניים ולא העלו אבק, לכן נראה דמה שכתב רש"י שהיה מעלים עפר כונתו לפרש מקור המלה, דלמה שייכת מלת ויאבק להתעמצות, והטעם מפני שבני אדם שמתעמצים מעלים עפר, אי נמי משום שהם חובקים ואובקים זה את זה, והלשון ויאבק שייך לכל התעמצות אפילו אין בו העלאת אבק או חיבוק, ושייך גם להתעמצות רוחנית בין אדם ומלאך.

[לב, כט] לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל. הנה בנוסח תחנון של שני וחמישי אומרים אנא מלך חנון ורחום זכור והבט לברית בין הבתרים ותראה לפניך עקידת יחיד ולמען ישראל אבינו אל תעזבנו וכו', יעו"ש, ויש להעיר למה מזכירים שמו של יעקב אבל לא שמות אברהם ויצחק, ועוד דכמעט בכל התפילות כשמזכירים שמו של יעקב קוראים לו יעקב ולא ישראל, ולמה אך כאן קוראים לו ישראל אבינו.

ונראה דהנה זכותו של אברהם שעליו אנו סומכים היא מה שזכה שהי' יבטיח לו בברית בין הבתרים על עתידות של כלל ישראל, וזכותו של יצחק היא העקידה, אכן זכותו המיוחדת של יעקב היא מה שנתאבק עם המלאך ונצחו, ובזה הבטיח קיומה של ישראל, וזוהי זכות גדולה לדורות, והיא מרומזת בשמו ישראל, ולכן שינו מחברי התפילות מדרכם לקרותו יעקב, וקרו ליה ישראל, ומשום הכי לא הזכירו שמות אברהם ויצחק, דמאחר שלא הזכירו והזכיר שם ישראל הדבר מוכיח שענין זכות מרומז בשמו, כמש"נ, ובמה דאומרים עקידת יחיד, ולא סתם עקידה, אולי יש לומר שבא לרמז בין על הנסיון של אברהם בהעקידה ובין על הנסיון של יצחק, זכות שניהם תעמוד לנו לדורות.

[לב, כט] לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל. כתב רש"י ששרו של עשו בישר לו שסופו שהקב"ה יגלה עליו בבית אל ומחליף שמו מיעקב לישראל, יעו"ש, והוא להלן (לה, י) ויאמר לו אלקים שמך יעקב לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך ויקרא את שמו ישראל, הרי מפורש במקרא שלא המלאך נתן לו שמו ישראל אלא הקב"ה בעצמו,

אכן כשבא לשכם כתיב (לג, כ) ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלקי ישראל, ולכאורה אינו מובן היאך השתמש יעקב בשם זה קודם שקבעו הקב"ה עליו, והגם שכבר היה לו גילוי על ידי המלאך שעתיד הקב"ה לעשות כן, מכל מקום היה לו להמתין עד שקראו כן קודם שישתמש בו, עוד יש לדקדק בלשון המקרא דהמלאך אמר לו לא יעקב יאמר עוד שמך, והקב"ה אמר לו לא יקרא שמך עוד יעקב, כאן בלשון אמירה וכאן בלשון קריאה, עוד יש להעיר דלמה קרא שמו ישראל, היה לו לקרות לו שריאל כי שרית וגו'.

ונראה דמה שאמר המלאך לא יאמר עוד שמך יעקב לא קאי על עצם קריאת שמו, אלא על מה שנאמר אודות שמו, דבסוף פרשת תולדות, כאשר נטל יעקב הברכות, כתיב (כו, לו) ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים, וכתב רש"י וז"ל: שמא לכך נקרא שמו יעקב על שם סופו שהוא עתיד לעקבני עכ"ל, יעו"ש, והיינו שאמר עשו ששמו יעקב מורה על המדה שלו שעתיד לנצח אותו על ידי מרמה, ועכשיו שנאבק יעקב עם המלאך כל הלילה ויוכל לו עלה במדרגה, ומכאן והלאה לא יצטרך לנצח על ידי מרמה אלא בשררה וגלוי פנים, והשם שהקב"ה עתיד לקרוא לו מורה על מדה חדשה זו, ששמו יהיה ישראל, וכמו שהשם יעקב מורה על סופו שיעקבנו, כן השם ישראל מורה על העתיד שינצח בשררה, וכשיעקב בנה מזבח בשכם וקראו אל אלקי ישראל, כונתו היתה להמדה של ישראל שהוא עתיד לנצח על ידי שררה, ולא להשם עצמו שעדיין לא קיבלו מהקב"ה עד שהגיע לבית אל.

[לג, ד] ויחבקו ויפל על צוארו וישקו ויבכו. מלת וישקו נקוד על כל אות ואות, וכתב רש"י וז"ל: וישקו נקוד עליו ויש חולקין בדבר הזה בברייתא דספרי יש שדרשו נקודה זו לומר שלא נשקו בכל לבו אמר רבי שמעון בן יוחאי הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו עכ"ל, יעו"ש.

ביאור הדברים הוא דנקודה על אותיות התורה מורה על מיעוט, כמו שכתב רש"י במנחות (דף פז:), יעו"ש, וכן מצינו בפרשת במדבר (ג, לט) דנקוד על מלת ואהרן לומר שלא היה במנין הלויים, כמו שכתב רש"י שם, וכאן נמי בא הניקוד למעט בענין הנשיקה שעשו נשק ליעקב, בפירוש הראשון מיעט בעצם הנשיקה, שלא נשקו בכל לבו, ובפירוש האחרון מיעט בשנאתו, שאע"ג דהלכה בידוע שעשו שונא ליעקב, כאן נכמרו רחמיו ומיעט שנאתו ונשקו בכל לבו.

ועיין נמי כמו ברש"י בפרשת וירא (יח, ט) דאם רוב האותיות נקודות העיקר הוא הנקוד, ואם רובן אינן נקודות העיקר הוא האופן נקודות, ובין כך מרומז בזה פירוש נוסף, יעו"ש, וכן בדין כל אות של וישקו יש עליו נקוד, ואם כן לא באו הנקודות למעט האותיות מן המלה לגלות מלה אחרת, אלא באו למעט בענין המלה, וקאמר תנא קמא שהכתוב מגלה לנו שנתמעטה נשיקתו ולא נשקו בכל לבו, אכן יש להבין דברי רבי שמעון בן יוחאי שהנקודות באו לגלות שנשקו בכל לבו, הלא אין זה ממעט אלא מרבה.

ונראה דרבי שמעון בן יוחאי הבין דכל נשיקת עשו לא היתה נשיקה להביע רגשי הלב, אלא היתה נשיקה משפה ולחוץ מופרד מן הלב, ומגלה לנו הכתוב על ידי נקוד על האותיות דכאן נתמעט נשיקה הרגילה של עשו מכל וכל, ונכמרו רחמיו, ונשקו נשיקה אחרת שלא היתה בכלל נשיקתו של עשו, ונשקו בכל לבו.

[לג, ח] ויאמר מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי. כתב רש"י וז"ל: ופשוטו של מקרא על מוליכי המנחה, ומדרשו כתות של מלאכים פגע שהיו דוחפין אותו ואת אנשיו, ואומרים

להם של מי אתם, והם אומרים להם של עשו, והן אומרים הכו הכו, ואלו אומרים הניחו בנו של יצחק הוא ולא היו משגיחים עליו, בן בנו של אברהם ולא היו משגיחים, אחיו של יעקב הוא, אומרים להם אם כן משלנו אתם עכ"ל, יעו"ש.

ויש לדקדק דמהו המכוון במה שכתב אם כן משלנו אתם, ולא יזהו בחינה היתה כונתם דמשלנו הם, וגם למה לא עלתה לו זכות אביו יצחק ואבי אביו אברהם רק בזה שאחיו יעקב, ונראה דלא היתה זכות אבות מועילה לו כיון שלא היה אוהו מעשה ידיהם בידיו, אבל זכותו מפאת היותו אחיו של יעקב הוא במה שמכר לו את הבכורה, ומסרה למי שראויה לו, וזוהי כל זכותו של עשו בעולם, וזהו מה שאמרו לו המלאכים, דכיון שמסר בכורתו ליעקב אם כן גם עשו משלנו, כלומר שיש לו זכויות, ומיד אמר עשו יהי לך אשר לך, וכתב רש"י וז"ל: כאן הודה לו על הברכות, דדחיפת המלאכים המריצתו להודות על הברכות עכ"ל, וכמשי"נ.

[לג, ט] אחי יהי לך אשר לך. תרגם אונקלוס אחי אצלך בדילך, יעו"ש, ויש להבין למה בירך עשו ליעקב שיצליח בנכסיו, והיכן ראה אונקלוס את פירושו בלשון הכתוב, ואולי יש לומר דעיקר פירוש המלה דהצלחה הוא התקדמות, דמי שמצליח בנכסיו המצב שלו מתקדם ומשתפר, ויש במלה זו גם משמעות הפשוטה שמי שהולך בדרך הוא מתקדם בהליכתו, ואמר לו עשו ליעקב אתה יכול להתקדם ולילך לדרכך עם מה שלך.

[לג, יא] ויפצר בו ויקח. הנה עשו נתפייס ליעקב מפני ששלח לו מנחה והכניע עצמו לפניו, וראה עשו שלמרות הברכות הוא הגביר לאחיו ולא יעקב, אולם מה שאמר יעקב כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלהים לא היה מבחינת הכנעה, כמו שכתב רש"י וז"ל: כי כדאי והגון לך לקבל את מנחתי על אשר ראיתי פניך והן חשובין לי כראית פני המלאך שראיתי שר שלך וכוי ולמה הזכיר לו ראית המלאך כדי שיתירא הימנו ויאמר ראה מלאכים וניצול איני יכול לו מעתה עכ"ל, יעו"ש.

ומדויק לשון הכתובים, דכל זמן שהיה יעקב משתדל למצוא חן בעיני עשו היה מדבר עמו בלשון נסתר, שהוא דרך כבוד והכנעה, למצוא חן בעיני אדוני, יעבר נא אדוני, אבל בהכתובים שהוא מפציר בו לקבל מנחתו, ואמר לו דברים שיתירא ממנו, דיבר עמו בלשון נוכח, כי על כן ראיתי פניך וגו'.

ויעקב הפציר בעשו ויקח את מנחתו, ובמה שקיבל עשו שוחד יעקב הוקלשה טענתו כנגדו על שנטל הברכות, ולא היה עשו יכול לכבוש חמדת הממון שלו, על אף שהיה לו רב, וזוהי ישועה גדולה לכלל ישראל לכל הדורות על שני פנים, חדא שתשש כחו במקצת, ועוד שהוקבע אצלו לדורות שיוצאי חלציו מקבלים שוחד.

[לג, יא] ויפצר בו ויקח. יש לעיין למה הפציר יעקב בעשו שיקח המנחה, וכפשוטו יש לומר שאם יקח שוב לא יחזור בו ממה שאמר (לג, ט) יש לי רב אחי יהי לך אשר לך, אכן נראה שיש בזה ענין יותר עמוק, שבימי הגלות הארוכה, כשבאו כמה צרות על עם ישראל על ידי הגוים המצירים אותנו, הרבה פעמים הועיל לנו ליתן שוחד להמלכים והשרים להעביר הגזירות הרעות, ויש לומר דעל ידי מה שהפציר יעקב בעשו ליקח המנחה, ולבסוף קיבלה, הוקבע לדורות במעשה אבות סימן לבנים שיקבלו שונאינו שוחד ממנו ויניחו לנו.

[לג, יז-טז] וישב ביום ההוא עשו לדרכו שעירה. כתב רש"י וז"ל: הרחיב לו הדרך שלא

היה דעתו ללכת אלא עד סוכות וכו' אמר אם דעתו לעשות לי רעה ימתין עד בואי אצלו והוא לא הלך וכו' עכ"ל, יעו"ש, יש להבין למה אמר יעקב עד אשר יבא לשעיר, מקומו של עשו, וכי הזמינו עשו שיבא אצלו, ואם רצה להרחיב הדרך למה לא הזכיר מקום אחר קרוב יותר לשעיר, אבל לא שעיר עצמו.

אבל הדבר מבואר על פי הא דכתיב לקמן (לו, ו-ח) ויקח עשו את נשיו ואת בניו וגו' ואת כל קנינו אשר רכש בארץ כנען וילך אל ארץ מפני יעקב כי היתה רכושם רב משבת יחדו וגו' וישב עשו בהר שעיר הוא אדום, יעו"ש, הרי שבשעה שיעקב פגש עם עשו עדיין היה גר בארץ כנען ולא בשעיר, ואם כן למה כתיב כאן שעשו חזר לשעיר, אלא מוכח שעל אף שהיתה ישיבתו של עשו בכנען היו לו עסקים בארץ שעיר, ויעקב שלח לו מלאכים לארץ שעיר בהיותו שם (לב, ד), ולאחר פגישתם חזר לעסקיו שם, ואמר יעקב לעשו שגם הוא יש לו עסקים מוכנים שם, וכשיגיע לשם יפגשו עוד הפעם.

[לג, יח] **ויבא יעקב שלם עיר שכם**. כתב רש"י וז"ל: שלם בגופו וכו' שלם בממונו וכו' שלם בתורתו וכו' עכ"ל, יעו"ש, ועיימש"י לעיל (לב, כח) ובפרשת לך לך (יב, ב).

[לג, יט] **ויקן את חלקת השדה וגו' במאה קשיטה**. כתב האבן עזרא וז"ל: חלקת השדה חלק בשדה, והזכיר זה הכתוב להודיע כי מעלה גדולה יש לארץ ישראל, ומי שיש לו בה חלק חשוב הוא כחלק עולם הבא עכ"ל, יעו"ש, ודייק לשון שדה, וכההיא דפרשת תולדות (כז, כז) ריח בני כריח השדה, והיינו שנכנס עמו ריח גן עדן, כמו שכתב רש"י שם, ומשום הכי כתיב בקרא ענין זה שיעקב קנה חלקת השדה במאה קשיטה להראות חשיבותה של קניית חלק בארץ ישראל, אבל רש"י כתב טעם אחר בפרשת וארא (ו, ט) וז"ל: אמר לו הקב"ה חבל על דאבדין ולא משתכחין יש לי להתאונן על מיתת האבות וכו', וכשבקש אברהם לקבור את שרה לא מצא קבר עד שקנה בדמים מרובים, וכן ביצחק ערערו עליו על הבארות אשר חפר, וכן ביעקב ויקן את חלקת השדה לנטות אהלו ולא הרהרו אחר מדותיו עכ"ל, יעו"ש.

[לג, כ] **ויקרא לו אל אלקי ישראל**. כתב רש"י וז"ל: כלומר מי שהוא אל הוא הקדוש ברוך הוא הוא לאלהים לי ששמי ישראל וכו' ורבותינו דרשוהו שהקב"ה קראו ליעקב אל, ודברי תורה כפשיט יפוצץ סלע מתחלקים לכמה טעמים ואני ליישב פשוטו של מקרא באתי עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין שהרי בכמה וכמה מקומות הביא רש"י שני פירושים או יותר בפירוש המקרא מתחלת ספר בראשית עד כאן, ולמה דוקא כאן פירש רש"י יש לפרש הכתוב בכמה אנפי מפני שהתורה כפטיש יפוצץ סלע ושבעים פנים לתורה.

ואולי יש לומר דבכל מקום יש לומר דהכתוב סובל שני הפירושים, ואין כל אחד עומד בפני עצמו, ואינו כמו כמה פנים, אלא כולם פנים אחת, וכל הפירושים הם נכונים יחד, אכן כאן שבפירוש אחד קאי הפסוק על הקב"ה, ובפירוש השני קאי מלת אל על יעקב אי אפשר לומר ששניהם נכונים יחד, שהם הפוכים לגמרי וסמי הך מקמיה הך, דלפי פירוש זה הוא קדש, דהיינו הקב"ה, ולפי פירוש השני הוא חול, דהיינו בשר ודם, ולכן כתב רש"י וז"ל: דכפטיש יפוצץ סלע ושבעים פנים לתורה, וכל פירוש עומד לעצמו לגמרי, כאילו אין לנו לפרש אלא פירוש זה, ולכן אפשר לפרש בפירוש אחד שמלת אל קאי על הקב"ה, ופירוש השני דקאי על יעקב.

[לד, ד] קח לי את הילדה הזאת לאשה. בספרים העתיקים תרגם אונקלוס ואמר שכם לחמור אבוהי למימר סב לי ית עולמתא הדא לאיתו, יעו"ש, ועל הא דכתיב להלן (לד, יא-יב) ויאמר שכם אל אביה ואל אחיה וגו' ותנו לי את הנערה לאשה תרגם אונקלוס והבו לי ית עולמתא לאנתו, יעו"ש, כשדיבר שכם אל אביו אמר לאיתו, וכשדיבר ליעקב ובניו אמר לאנתו, ובספרים החדשים השוו את שני הכתובים בתרגום ושינו הראשון מאיתו לאנתו. אכן נראה שאין לשבש הספרים העתיקים, ובתורה שלמה עדיין הגירסא כן, ואונקלוס דקדק לכתוב כאן לאיתו וכאן לאנתו, דמלת איתו היא קיצור לשון אתתא ומורה על אשה, ומלת אנתו מורה על אשה המאורסת לו בקניני אישות, ומצינו הבדל הזה בלשון ערבי היום שהוא דומה ביסוד ללשון ארמי, ושתי מלים אלו מופיעים בלשון ערבי בדיוק כמו שהם בלשון ארמי, והחילוק הוא כן, דאתתא מורה על אשה, ואנתו על אשה מאורסת. והנה עיין ברמב"ם פ"א אישות הל"א וז"ל: קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דאצל האומות לא היו נשיהם מאורסות להם בקניני אישות אלא מיוחדות להם בלבד, ואשה מיוחדת לאיש אחד היתה אסורה לאחרים, דכתיב בפרשת בראשית (ג, כד) ודבק באשתו, באשתו ולא באשת חבירו, ועיין ברש"י שם, ומכל מקום לא היתה קנויה לו בקניני אישות, ואם שלחה מביתו נתבטל היחוד והותרה לעלמא, אבל בדיני ישראל איש קונה קניני אישות באשתו, ואם רוצה לשלחה צריך להקנותה לעצמה על ידי גירושין, כדאיתא בריש קדושין (דף ב.). וקונה את עצמה בשני דרכים, יעו"ש.

ולכן כשדבר שכם אל אביו ליקח לו הילדה לאשה תרגם אונקלוס לאיתו, דהיינו לאתתא, כדרך אומות העולם, אבל כשדבר אל יעקב ובניו תרגם אונקלוס לאנתו, דיעקב ובניו היו נוהגים בדרך התורה, והבטיח להם שכם שדינה תהיה לו אשה מאורסת לבעלה בקשרים חזקים ולא רק כאשה מיוחדת בעלמא.

וכן מצינו כשיצחק נשא את רבקה כתיב לעיל (כד, סז) ותהי לו לאשה, ואונקלוס תרגם לאנתו, וכן כשיעקב נשא את רחל כתיב (כט, כח) לו לאשה, ואונקלוס תרגם לאנתו, וכן גבי אשת יפת תואר כתיב בפרשת כי תצא (כא, יא) וליקח לך לאשה, וכן במוציא שם רע כתיב שם (כב, יט) ולו תהיה לאשה, וכן באונס (כב, כח), וכן ביבום (כה, ה), וכן בכמה מקומות כאלו כשהכתוב מדבר בענין לקוחי אשה תרגם אונקלוס לאנתו.

אולם בפרשת מקץ על הא דכתיב (מא, מה) ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח ויתן לו את אסנת בת פוטי פרע כהן און לאשה תרגם אונקלוס לאיתו, דהיינו אשה מיוחדת, שהרי פרעה לא ידע שיוסף היה מתנהג בדתי היהודים, ולכן התנהג עמו כמו עם שאר המצרים ומסר לו אשה מיוחדת לו אבל לא מאורסת, וגם המגיהים החדשים לא ראו כאן להגיה לאנתו במקום לאיתו אלא הגיהו לאתתא, וכן מצינו בפרשת לך לך דפרעה אמר לאברהם (יג, יט) למה אמרת אחותי היא ואקח אותה לי לאשה, ותרגם אונקלוס לאיתו, יעו"ש, שלא נתכוון פרעה לארסה אלא ליחדה לו, כמש"נ.

ויש לעיין קצת בהא דכתיב בפרשת וישב גבי מעשה דתמר (לח, יד) כי ראתה כי גדל שלה והיא לא נתנה לו לאשה, ותרגם אונקלוס לאיתו, ולכאורה אם היתה נתונה לשלה בן יהודה היתה צריכה להיות מאורסת ולא מיוחדת, אנתו ולא איתו, ואולי כונת אונקלוס להורות שלא נתנה לו כלל, ואפילו להיות אשה מיוחדת לו.

[לד, ו-לא] ויצא חמור אבי שכם אל יעקב לדבר אתו. חמור הוא זה שבא לדבר עם יעקב, ולא הוזכר שכם בפסוק זה, ואע"פ ששכם בא עמו, כמו שמבואר בהמשך הפסוקים, מסתמא צוה עליו חמור שישתוק, ולא ידבר אלא חמור שהוא זקן ודעתו מיושבת, ויוכל לסדר הענין עם יעקב ולהגיע אל הסכם שיהיה לטובת העיר, וכן אמר בנותיכם תתנו לנו ואת בנותינו תקחו לכם, וכהנה וכהנה, אולם שכם לא היה יכול להתאפק ולשתוק, וקפץ ואמר כל אשר תאמרו אלי אתן, ודבר כנגד רצון אביו ולהיפך מדברי אביו. וכיון שראו השבטים שחשקו של שכם גברה עליו כל כך הבינו שיסכימו למול כל הזכרים מה שלא היה כל כך בטוח אילו נשאר הענין בידי חמור, וכן היה שהסכימו לעשות כן, וכונת השבטים נתגלה בהמשך הפסוקים שרצו להחליש כל הזכרים כדי שיוכלו ליכנס לעיר ולהרוג את כולם.

והיה בזה למסקנת הדברים חילוקי דעות בין יעקב ובין השבטים, יעקב חשב שאין לעשות כן לעורר שנאת כל גויי הארץ ולשום עצמם בסכנה, וכן אמר עכרתם אותי, אבל השבטים חשבו שנכון לעשות כן שהכזונה נעשה את אחותנו, ואולי חשבו שהיה בזה חילול ה' ועליהם לעשות מחאה גדולה וה' יעזור להם, ולא היו מוכרחים לקבל דעת יעקב כנגד שיטתם מצד ההלכה וההשקפה, ולא היה ענין כיבוד אב או מורה הלכה בפני רבו, שמצינו כמה פעמים בש"ס הא דרביה הא דידיה, ולא הורו הלכה בפני יעקב אלא שתקו ולא גילו לו מטרותם, ובודאי ידעו שאם יגלו לו יעמד כנגדם, והם לא ישמעו לו ומפני כבודו שתקו, ויעקב שמע שבקשו שימולו עצמם אנשי שכם, והוא חשב שרצו להחלישם כדי שיוכלו ליכנס וליקח דינה מהם ולא יעמד איש כנגדם.

ומצינו כעין חילוקי דעות בין יעקב ובניו גם בפרשת מקץ (מב, א) וירא יעקב כי יש שבר במצרים ויאמר יעקב לבניו למה תתראו, וכתב שם רש"י למה תתראו, למה תראו עצמכם בפני בני ישמעאל ובני עשו כאילו אתם שבעים כי באותה שעה עדיין היה להם תבואה, יעו"ש, וממה שהוציא יעקב את דבריו בלשון טענה, למה תתראו, משמע שבניו לא רצו עדיין לרדת למצרים מפני שעדיין היה להם די אוכל, אבל יעקב חשש יותר להגוים שהיו בסביבתם שלא יהא עינם צר במשפחתו, ולכן אמר לבניו למה תתראו.

[לד, ז] וכן לא יעשה. כתב רש"י וז"ל: וכן לא יעשה לענות את הבתולות שהאומות גדרו עצמן מן העריות על ידי המבול עכ"ל, יעו"ש, וכתב הרמב"ן ולא ידעתי זה, כי הכנענים שטופים בעריות ובבהמה ובזכר, דכתיב כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ אשר לפניכם ולא התחילו בהן באותו דור, ובימי אברהם ויצחק היו יראים פן יהרגו אותן לקחת נשיהם וכו' עכ"ל, יעו"ש.

ונראה דרש"י לא כוון לומר שאומות העולם נמנעו מן העריות, אלא שגדרו עצמן מן העריות, כלומר שעשו גדרים וקבעו חוקים כנגד העריות, שבימי דור המבול לא קבלו האומות על עצמם איסור עריות, אלא כך היה החוק שלהם שעריות מותר ומופקר לכל, ולא היו שטופי זמה עוברים על שום חוק, אבל לאחר המבול היתה עבירת עריות כנגד החוק, ואע"פ כן דרסו ברגל על החוק והיו שטופי זמה בתכלית, אכן כיון שהיה דבר זה נגד החוק היה בדין שיבא עליהם העונש, ובדין השמידו את עיר שכם, ויעקב לא אמר ארור אפס אלא מפני שלא היתה החובה מוטלת עליהם להענישם, אבל אילו אירע הדבר בימי דור המבול לא היו להם תביעה על המעשה, שהרי לא עברו בזה על החוק.

[לד, ל] ביושב הארץ בכנעני ובפריזי. נקט שתי אומות אלו מפני שהיו עיקר תושבי הארץ,

וכן מצינו בפרשת לך לך (יג, ז) ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט והכנעני והפריזי אז יושב בארץ.

[לד, ל-לא] **ויאמרו הכזונה יעשה את אחותינו**. יעקב ובניו היה להם חילוקי דעות, יעקב אמר שעשו שלא כהוגן, כמש"נ לעיל (לד, ו), והם אמרו שעשו כהוגן, ומצד מצות כיבוד אב אין הבן מחויב להסכים לדעת אביו, אכן אינו רשאי לסתור את דבריו בפירוש אלא צריך להשיבו בלשון שאלה, ולכן ענו לו בניו בלשון שאלה, הכזונה יעשה את אחותנו. והנה יעקב היה בדעתו שעשו שלא כהוגן מפני שבהרגם את כל אנשי שכם נתנו את כל המשפחה בסכנת מות, אבל הם אמרו שעשו כהוגן, ונראה דלא היתה כונתם שכדאי לסכן המשפחה בשביל כבוד אחותם, אלא כונתם היתה דלא יצא מזה סכנת מות, שיושבי הארץ יבינו שאין לעשות נבלה כזו, ובצדק עשו מה שעשו, ולא תאספו לבא לנקום מהם, ומי היה צודק, יעקב או בניו, הכתוב להלן מגלה לנו (לה, ה) ויהי חתת אלקים על הערים שסביבותיהם ולא רדפו אחר בני יעקב, יעו"ש, ומבואר שניצלו מיושבי הארץ על ידי נס, ולולי הנס היו רודפים אחריהם, כי יעקב היה צודק.

[לה, א] **קום עלה בית אל**. כתב רש"י וז"ל: לפי שאחרת בדרך נענשת ובא לך זאת מבתך עכ"ל, יעו"ש, ויש להתבונן למה באמת נתאחר בדרך, שהרי כבר עברו יותר משתי שנים משכנס לארץ כנען ועדיין לא ראה פני אביו ואמו, ועוד דאיזה מדה כנגד מדה יש במעשה שכם, עוד יש להקשות על מה שכתב דבשביל האיחור נענש במעשה שכם ודינה, והלא לעיל (לב, כג) כתב רש"י וז"ל: ואת אחד עשר ילדיו ודינה היכן היתה נתנה בתיבה ונעל בפניה שלא יתן בה עשו עיניו ולכך נענש יעקב שמנעה מאחיו שמא תחזירנו למוטב ונפלה ביד שכם עכ"ל, יעו"ש, והוא סותר לדבריו כאן.

ואולי יש לומר דתרוייהו חדא מילתא נינהו, שהרי יעקב אמר לעשו (לג, יד) יעבר נא אדני לפני עבדו ואני אתנהלה לאטי וגו', ורצה יעקב להתרחק כל מה דאפשר שלא יפגש עם עשו, ולכן איחר בדרך זמן רב מאד כדי שיהא בטוח שכשיבא לחברון לא ימצא שם את עשו, ונמצא דהאיחור בדרך והטמנת דינה בתיבה חדא ענין נינהו, והיינו דקאמר ליה הקב"ה, אילו לא אחרת בדרך לא היית נענש שהרי היית מגלה בכך שאתה מוכן לתת דינה לעשו על צד הרחוק שיבא לידי כך, ואולי תחזירהו למוטב, אבל מכיון שאחרת בדרך אתה מראה בעצמך שעדיין אתה מסרב בכל התוקף למסור בתך לעשו, ומשום הכי נענש, ועיימש"נ לעיל (לב, כג).

[לה, י] **לא יקרא שמך עוד יעקב וגו'**. כתב רש"י וז"ל: לא יקרא שמך עוד יעקב לשון אדם הבא במארב ועקבה אלא לשון שר ונגיד עכ"ל, יעו"ש, והנה הוא כדכתיב לעיל (לב, כט) כי שרית עם אלהים ואנשים ותוכל, יעו"ש, ואם כן קשה למה הזכיר כאן שיש במשמעות שם יעקב אדם הבא במארב ועקבה, ומה ענין זה למה ששינה שמו לישראל, וכי היה בזה עוד סבה שניה כדי שלא ילעגו עליו בני אדם כמו שלעג עליו עשו ויעקבני זה פעמים, כדכתיב לעיל (כז, לו), יעו"ש, ולמה חש רש"י להזכיר כאן ענין זה.

והנה בשעה שנתעברה רבקה ושני תאומים בבטנה איזה מהם היה עדין לגדולה ללכת בעקבי אברהם ויצחק להיות האב השלישי והאחרון לאומה קדושה כלל ישראל, עשו או יעקב, ולכאורה פשוט שיעקב היה עומד להיות אב השלישי, שהוא היה קדוש מבטן אמו, וגם אז היה נמשך לקדושה, והוא היה עומד להיות הבחיר שבאבות, שבו נזדכך שלשלת

האבות ופסקה הזוהמא של דורות הקודמים, כדאיתא בשבת (דף קמו.), יעו"ש, ולא יעלה על הדעת שעשו הרשע שנמשך אחר עבודה זרה מבטן אמו היה מיועד לגורל זה להיות אב לכלל ישראל, ואם כן יש להתבונן למה באמת לא נולד יעקב תחלה, ואז היה נוטל הבכורה והברכות השייכות לו בלי שום מפריעים.

אכן נראה דהא גופא היה הנסיון של יעקב, אברהם היו לו עשרה נסיונות, ויצחק עלה על העקידה, ויעקב נולד שני, ולא ניתן לו הבכורה כמתנת חנם בלי שום טורח ועמל, אלא העבודה והתפקיד שלו היו להתאמץ בכל כחו להפקיע הבכורה מידי עשו הרשע, ולזה היה צריך להיות אדם הבא במארב ועקבה, כדכתיב בתהלים (יח, כז) עם עקש תתפתל, יעו"ש, וכן עשה יעקב מתחלת חייו, כשנולד אחזו בעקב אחיו, כדכתיב לעיל (כה, כו), ועיימש"י שם, והיתה בזה תחבולה לאחוז לעצמו הבכורה, וכן כשקנה הבכורה מעשו וכן כשנטל הברכות.

ונמצא דהשם יעקב הצביע על כל תפקידו ועבודתו בחלק ראשון של חייו, ועכשיו שניצח כנגד שרו של עשו והודה לו על הברכות בא להשלמת תפקיד הנרמז בשם יעקב, ומאז והלאה התחיל תקופה חדשה של ישראל שמרמז שהוא שר ונגיד, והיינו מה שכתב רש"י לשון אדם הבא וכו', כנ"ל, דאין זה ענין צדדי כלל, אלא כאן נגמר עבודת יעקב שהיתה להשתדל ולהתאמץ כאדם הבא במארב ובמסתר, והצליח לעמוד בנסיונו, והשתא התחילה עבודת ישראל שהיא בבחינת שר ונגיד.

ועיין בברכות (דף יג.) דהקורא לאברהם אברם עובר בעשה אבל יעקב אהדרה קרא ולא נעקר שמו הראשון, ועיין במהרש"א שם שדקדק מאי שנא האי מהאי, יעו"ש, וכן דקדק האור החיים כאן, יעו"ש, ולפי דברינו נראה דכאן שינה שמו מפני שהצליח בתפקידו לזכות בהבכור על ידי שהתאמץ בכל כחו, ואפילו במרמה, כמש"י, וכיון שזכה בה נעשה שר ונגיד, אכן מדה טובה היא זו להתאמץ ולרדוף אחר האמת וצדק בכל כחו, ואין כדאי לעזוב אותה מאחר שהגיע להיות אב, אלא כל ימי חייו כדאי להשתמש במדה זו, בין ביחס עם בני אדם בין במלחמת היצר, ואף שכבר הגיע להיות שר ונגיד, ובזה יש לפרש הא דהדיבור התחיל באמרו שמך יעקב, ולמה הוצרך להתחיל כן, הרי שפיר ידע מה שמו, אלא שאמר לו שמך יעקב, הענין של שם יעקב ישאר כמו מקודם.

[לה, יא] ומלכים מחלציך יצאו, תרגם אונקלוס ומלכין דשליטין בעממיא מנך יפקון, יעו"ש, והוסיף אונקלוס שני מלים, דשליטין בעממיא, וכונתו דהלא כל אומה יש לה מלך, ומהי הברכה, לזה הוסיף דהברכה היא שמלכי ישראל ישלטו על עמים אחרים, וכמו שאמר דוד המלך כשאמרו לו עמך צריכים פרנסה, וענה להם צאו פשטו ידכם בגדוד, ובירכו שיצליחו, ובדרך צחות יש לומר שתרגם כן שלא תאמר דהמכוון הוא למאן מלכי רבנן.

[לה, יז] ותאמר לה המילדת אל תיראי כי גם זה לך בן. האור החיים הקשה מה היא המורה שמבטיחה עליו שלא תירא, ולכשתאמר כי אימת מות היה לה, במה הסירה המורה באומרה כי גם זה לך בן, עוד דקדק מה היתה כונתה באמרה גם, יעו"ש, ועיין שם מה שתירץ שני תירוצים, ובספורנו כתב אל תיראי שיהיה הולד נקבה מפני שהחבלים מרובים, כאמרם ז"ל (נדה לא). חבלי נקבה מרובים משל זכר, יעו"ש, והוא כתירוץ השני של האור החיים, ואמרה לה המילדת אל תיראי שזה נקבה, אלא גם זה בן ולא תסתכני, יעו"ש.

אכן עדיין יש לדקדק דהא לא היתה המילדת צודקת, שהרי נסתכנה רחל ומתה, ומה שאמרה לה המילדת לא היה אלא ליישב דעתה, אבל לא נתקיימו דבריה, ואם כן למה באמת הגידה לנו התורה מה שהמילדת אמרה לרחל.

ונראה דפסוק זה מתבאר על פי מה שכתב רש"י בפרשת ויצא (ל, כא) ותקרא את שמה דינה, וכתב רש"י וז"ל: דנה לאה בעצמה אם זה זכר לא תהא רחל אחותי כאחת השפחות והתפללה עליו ונהפך לזכר עכ"ל, יעו"ש, וזה היה המורה שיראה רחל, שידעה שהולכת למות, ושוב לא תלד עוד, ופחדה שהולד נקבה, ואם כן תשאר רק בבן אחד, ונמצא שלא נטלה חלק בעתידות של כלל ישראל אפילו כאחת מן השפחות, וניחם לה המילדת שגם זה בן, והרי קיבלת חלק מלא של השבטים, ונראה דלזה כיון רש"י במה שכתב כאן כי גם זה, נוסף לך על יוסף, יעו"ש, והיינו דכבר יש לך בן אחד, ועכשיו יש לך בן שני, וכמשי"נ.

[לה, יח] ותקרא שמו בן אוני ואביו קרא לו בנימין. הרמב"ן הביא מדרש חז"ל שיעקב קרא לו בנימין בלשון הקודש, והעיר דהלא גם בן אוני הוי לשון הקודש, ועוד שגם לכל השבטים קרא שם בלשון הקודש, יעו"ש, והנה מצינו דיעקב קרא לבנימין שם אחר ממה שקראה לו אמו ושינה שמו, מה שלא מצינו בשאר השבטים, והיה אפשר לומר דהיינו טעמא משום דהוי שם של צער, אולם עיין באונקלוס שתירגם בן אוני בר דוי, ודרך התרגום בכל מקום להביא שמות כמו שהם ולא לתרגם אותם, וכאן מצינו שתירגם בן אוני, לכן נראה דהדא שקראה שמו בן אוני לא היה זה קריאת שם ממש אלא מימרא בעלמא שהוא בן אוני, ולא קראה שמו כן, ויעקב קרא לו שם, בנימין.

ויש להבין למה באמת לא קראה לו שם כמו שעשו כל האמהות, ובני הר"ר חיים שליט"א תירץ דהאמהות קראו שמות השבטים ברוח הקודש, ואיתא בשבת (דף ל:.) שאין שכינה שורה אלא מתוך שמחה, יעו"ש, והיא היתה עצובה מפני שהיתה הולכת למות, ולא שרתה עליה השכינה, ולא יכלה לקרא לו שם, אבל יעקב קרא לו שם, או מפני ששמחתו נתגברה על עצבותו, או קרא לו שם ביום המולד, ואז כבר עברי ימי אבלו.

[לה, כב] וישכב את בלהה פילגש אביו. כתב רש"י וז"ל: וישכב מתוך שבלבל משכבו מעלה עליו הכתוב כאילו שכבה, ולמה בלבל וחלל יצועו, שכשמתה רחל נטל יעקב מטתו שהיתה נתונה תדיר באהל רחל ולא בשאר אוהלים ונתנה באהל בלהה, בא ראובן ותבע עלבון אמו, אמר אם אחות אמי היתה צרה לאמי שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי, לכך בלבל עכ"ל, יעו"ש.

ויש לעיין למה באמת נתן יעקב מטתו באהל בלהה ולא באהל לאה לאחר מיתת רחל, ונראה שעשה כן מפני שבני רחל יוסף ובנימין היו שם באהל בלהה, וכן מבואר בפרשת וישב (לו, י) הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה, וכתב שם רש"י וז"ל: הבוא נבא, והלא אמך כבר מתה והוא לא ידע שהדברים מגיעין לבלחה שגדלתו כאמו עכ"ל, יעו"ש, לכן נתן שם מטתו שהיה רוצה להתקרב אל בניו היתומים, ומכל מקום תבע ראובן עלבון אמו, דלפי דעתו אע"פ כן היה לו ליעקב ליתן מטתו באהל לאה ולקרב את בני רחל באופן אחר.

[לה, כז-כט] ויגוע יצחק וימת. רש"י הוכיח לפי החשבון שיצחק חי כמה שנים לאחר שחזר אליו יעקב, לערך שנים עשרה שנה, אלא דאין מוקדם ומאוחר בתורה, והזכיר כאן מיתתו אע"פ שלא מת עד לאחר זמן רב, והדברים מפורשים כן בקרא להלן (לו, לה) ויבך

אותו אביו, והיינו כשנמכר יוסף והוגד ליעקב שחיה רעה אכלתהו, וכתב שם רש"י וז"ל: ויבך אותו אביו היינו יצחק עכ"ל, יעו"ש.

עוד מצינו כעין זה בסוף פרשת חיי שרה (כה, ח) ויגוע וימת אברהם בשיבה טובה וגו', ואע"פ שלא נולדו יעקב ועשו עד פרשת תולדות, ואמרו חז"ל (ב"ב טז): שאברהם מת כשהיו יעקב ועשו בני חמש עשרה שנה, ועיין מה שכתב רש"י שם (כה, ל), וגם שם צריך לומר דאין מוקדם ומאוחר בתורה, אכן יש להתבונן למה באמת הזכירה התורה מיתתן של אברהם ויצחק כמה שנים לפני שעת מיתתן.

ונראה דהנה כל ספור מעשה האבות שבתורה אין זה כענין ספורי צדיקים בעלמא, אלא דעבודת האבות היתה להעמיד את כלל ישראל ולהשקיע בו כוחות מיוחדים תכונות ומדות אשר על יסודם יוכלו לקבל ולקיים את התורה, ונראה דכל עבודתם בענין זה היה עד שעבר התפקיד לבנם הממלא מקומם, וכשהתחיל הבן להיות לו תורת אב שוב לא היה האב עוד אלא כצדיק יחיד בעלמא, ולכן כשיצחק התחיל להיות אב לא נשמע עוד שום דבר מאברהם, אע"פ שחי עוד כמה שנים, ובדאי עשה כמה מצות ומעשים טובים, מכל מקום עבודתו בתורת אב נגמרה, ולכן הושלם סיפורו והוזכר מיתתו, ושוב לא שמענו ממנו, וכן ביצחק, ועיימש"נ בפרשת לך לך (יב, א-ב).

[לה, כח-כט] ויאסף אל עמיו זקן ושבע ימים. יש לדקדק מהו ענין שבע ימים הכתוב כאן, ועיין בסוף פרשת חיי שרה (כה, ח) דכתיב וימת אברהם זקן ושבע, והכא כתיב שבע ימים, ואע"ג דהתם תרגם אונקלוס שבע יומין, מכל מקום בכתוב הוזכר הלשון כאן ולא שם, ומסתמא יש בזה איזה ענין נוסף, והנה בפי' תולדות (כו, ב) כשרצה יצחק לברך את בנו אמר הנה נא זקנתי לא ידעתי יום מותי, וכתב רש"י וז"ל: אמר רבי יהושע בן קרחה אם מגיע אדם לפרק אבותיו ידאג חמש שנים לפניהם וחמש לאחר כן ויצחק היה בן קכ"ג אמר שמא לפרק אמי אני מגיע והיא בת קכ"ז מתה והריני בן ה' שנים סמוך לפרקה לפיכך לא ידעתי יום מותי עכ"ל, יעו"ש, והנה כשאמר יצחק לא ידעתי יום מותי היה עומד חמש שנים לפני הפרק שמתה שרה אבל בסוף נפטר חמש שנים לאחר הפרק שמת בו אברהם, שהרי אברהם נפטר בן קע"ה ויצחק בן ק"פ, הרי שנתמלאו ימיו, שמת ה' שנים אחר אביו הזקן, והיינו שבע ימים.

[לה, כט] ויקברו אותו עשו ויעקב בניו. מוכח מהך קרא שעשו עצמו לא עשה תשובה, שהרי לעיל כתיב (כה, ט) ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו אל מערת המכפלה, וכתב שם רש"י וז"ל: יצחק וישמעאל, מכאן שעשה ישמעאל תשובה והוליד את יצחק לפניו והיא שיבה טובה שנאמר באברהם עכ"ל, יעו"ש, וכאן לא הוליד עשו את יעקב לפניו, ואע"פ שהודה לו על הבכורה, כדכתיב (לג, ט) אחי יהי לך אשר לך, וכמו שכתב רש"י, יעו"ש, מכל מקום לא הולידו לפניו, שעדיין היתה שנאתו בוערת בו, וכן מדויק בגמרא בבא בתרא (דף טז:), יעו"ש.

[לו, ב] ואת אהליבמה בת ענה בת צבעון החוי. לעיל כתיב (כו, לד-לה) ויהי עשו בן ארבעים שנה ויקח אשה את יהודית בת בארי החתי ואת בשמת בת אילון החתי ותהיין מרת רוח ליצחק ולרבקה, וכתב כאן רש"י וז"ל: עדה בת אלון היא בשמת בת אילון ונקראת בשמת על שם שהיתה מקטרת בשמים לעבודה זרה, אהליבמה היא יהודית והוא כינה שמה יהודית לומר שהיא כופרת בעבודת אלילים כדי להטעות את אביו עכ"ל, יעו"ש, והקשו

המפרשים למה לא כינה שם גם לעדה להטעות את אביו.

ונראה דיצחק היה מרגיש בהעבודת אלילים שנכנס לביתו, וכחו עיניו בעשן הקטרתם, ולא היה אפשר לו לעשו להטעותו לומר ששתי נשיו כשרות וכופרות בעבודת אלילים, וכדי להטעותו היה צריך להגיד לו שהאחת היא צדקת, והעבודת אלילים היא באשמת השניה, ולכן כינה לאהליבמה בשם יהודית, כאילו היא צדקת, ולעדה כינה בשם בשמת להדגיש לאביו שהיא היא המקטרת לעבודת אלילים.

עוד הקשו המפרשים דבפרשת תולדות כתיב שאביה של אהליבמה שהיא יהודית היה חתי, וכאן כתיב שהיה חוי, ואולי יש לומר דבארי החתי אינו ענה החוי, והיה אדם אחר לגמרי, ומפני שענה היה מפורסם להרבות ממזרות, כדכתיב (לו, כד) הוא ענה אשר מצא את הימים במדבר ברעתו את החמרים לצבעון אביו, וכמו שכתב רש"י, יעו"ש, לכן דאג עשו שלא יחשד יצחק שאהליבמה היא ממזרת, אמר לו שהיא בת אדם אחר לגמרי והיינו בארי החתי, דהא חזינן בעדה שלא שינה שם אביה אילון, רק נתן לה כינוי, אבל באהליבמה דאג שלא יחשדוה לממזרת.

אכן באמת היתה ממזרת, כמו שכתב רש"י וז"ל: בת ענה בת צבעון אם בת ענה לא בת צבעון, ענה בנו של צבעון שנאמר (לו, כד) ואלה בני צבעון ואיה וענה, מלמד שבא צבעון על כלתו אשת ענה ויצא אהליבמה מבין שניהם והודיעך הכתוב שכולן בני ממזרות היו עכ"ל, יעו"ש, וענה עצמו נמי היה ממזר, כמו שכתב רש"י להלן (שם) וז"ל: הוא ענה האמור לעיל (לו, כ) שהוא אחיו של צבעון וכאן הוא קורא אותו בנו מלמד שבא צבעון על אמו והוליד את ענה עכ"ל, יעו"ש.

וקשה דלכאורה עדיין לא נתייבשה קושית רש"י דאם בת ענה לא בת צבעון, ואם

משום שבא צבעון על כלתו אם כן בת צבעון היא ולא בת ענה, ורש"י כתב שיצאת

אהליבמה מבין שניהם, וצריך עיון כונתו בזה, דאם יצאת מזה לא יצאת מזה, אם לא נדחוק שהכתוב מעיד שהדבר היה ספק אצל האנשים, אכן גבי ענה עצמו לא יתכן כל כך, שהתורה מביאה יחוסו של שער, ומונה ענה בין בני שער, ואם היה באמת בנו של צבעון לא יתכן שהתורה תעיד עליו שהוא בן שער.

והנה הרמב"ן כתב בפרשת וישב על הא דכתיב גבי מעשה דתמר (לח, ח) ויבס אותה

והקם זרע לאחיד וגו', וז"ל: אבל הענין סוד גדול מסודות התורה בתולדות האדם וניכר

הוא לעיני רואים וכו' כי יש תועלת גדולה ביבוס האח והוא הראוי להיות קודם בו ואחריו

הקרוב במשפחה כי כל שארו הקרוב אליו ממשפחתו אשר הוא יורש נחלה יגיע ממנו

תועלת והיו נוהגים לישא אשת המת האח או האב או הקרוב מן המשפחה וכו' עכ"ל,

יעו"ש, והיינו שיש בזה איזה תקומה להמת במה שאשתו נישאת לאחד מקרוביו, והקרוב

קרוב עדיף, והיה מנהג הקדמונים שלפני יהודה דאם אין אח יבא האב וייבס, ומשום הכי

פטר יהודה את תמר ממיתה כשהראה לו שהוא היה האיש שבא עליה, דגם על ידי האב

נתקיים היבוס ולא היתה יבמה לשוק.

ונראה דענין זה נוהג לעולם בין מחיים בין לאחר מיתה, דכשאב בא על כלתו יש בזה

תקומה לבנו, אלא דאם הבן הוא בחיים או אם מת והשאיר בנים, אז ערוב תקומת הבן

עם תקומת האב גורם ממזרות, ורק היכא דמת ערירי הותרה תקומה על ידי אחיו מן האב

לאחר מתן תורה, ולפי זה יש לומר דבאמת יצאת אהליבמה מבין שניהם, ענה וצבעון,

דכשבא צבעון על כלתו היה בזה תקומה גם לענה, אלא דהכא גרם ממזרת, שהרי ענה היה

בחיים, ואף אם כבר מת לא הותר, שהרי היה לו בן, כדכתיב (לו, כה) ואלה בני ענה דשן

ואהבלימה בת ענה, יעו"ש, ולכן גרמה תקומה זו שאהליבמה תהא ממזרת, וכן ענה עצמו

נולד כשבא אחיו צבעון על אמו, וגם בזה יש תקומה וממזרות, ויחסו הכתוב אחר שעיר וגם אחר צבעון.

[לו, ח] **עשו הוא אדום.** והנה כבר הגיד לנו הכתוב בריש פרשת תולדות (כו, ל) על כן קרא שמו אדום, יעו"ש, היינו שעשו היה מכונה אדום, אבל כאן הגיד לנו הכתוב שהמדינה שעשו יסד בהרי שעיר היתה נקראת אדום, וכן כל פעם שהוזכר אדום בפרשה זו הוא על ארץ אדום.

[לו, טו-יח] **אלה אלופי בני עשו.** כתב רש"י וז"ל: אלה אלופי בני עשו ראשי המשפחות עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דאליפז ורעואל שהיו בני עשו מעדה ובשמת לא היו אלופים, ורק בניהם שהיו דור שלישי לעשו היו אלופים, אבל לא כן ביעוש יעלם וקורח שהיו בני עשו מאהליבמה, דהם עצמם היו אלופים, ויש לעיין למה בני עשו מעדה ובשמת לא היו נחשבים לראשי משפחות, רק בני בניו, ובני עשו מאהליבמה היו נחשבים לראשי משפחות. והנה מצינו בסוף פרשת וירא (כב, כ) הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: גם היא אף היא השוותה משפחותיה למשפחות אברהם גם כן, מה אברהם שתיים עשרה שבטים שיצא מיעקב שמנה בני הגבירות וארבעה בני השפחות אף אלו שמונה בני הגבירות וארבעה בני פלגש עכ"ל, יעו"ש, ומבואר בקרא שמלכה ילדה בנים לנחור להשוות משפחתה למשפחת אברהם, שאברהם היה אב לכל משפחת ישראל, ולא נחלקה העם לשבטים עד בני יעקב, וכן במלכה, נחור היה אב הראשון למשפחתה, ונחלקה המשפחה הכללית לשבטים בבני מלכה, והיתה צורת משפחת נחור בטומאתה זו לעומת זו דצורת משפחת אברהם בקדושתה, וכן מצינו בישמעאל כשנפרד ממשפחת אברהם וקבע משפחה עצמית שהיו לו שתיים עשרה בנים, כדאיתא בסוף פרשת חיי שרה (כה, יג-טו), יעו"ש, ונדמה צורת משפחת ישמעאל לצורת משפחת אברהם. ומסתברא דגם עשו כשנפרד ממשפחת אברהם קבע משפחתו בצורת משפחת זקנו, אבות כללים לכל האומה, ואחר כך תיחלק האומה לשבטים עם ראשי משפחות לכל שבט ושבט, ועשו היה האב הראשון לאומת אדום, וברצותו שגם בניו יהיו אבות כללים ומנהיגים לכל האומה, ורק אחריהם תיחלק לשבטים שמתנהגים מראשי משפחות פרטיים, דהיינו אלופים, ולכן העמיד אליפז ורעואל להיות אבות לאומה, דהיינו שיהיו ביחד אבות לכל בני האומה, בין יוצאי חלציהם בין יוצאי חלצי בני עשו האחרים, אכן לא רצה להעמיד גם בני אהליבמה לאבות על האומה, שהרי היה בהם פגם ממזרות, כמו שכתב רש"י (לו, ב), יעו"ש, ולכן לא העמיד אותם אלא להיות אלופים, דהיינו ראשי משפחה, על יוצאי חלציהם בלבד, כמו שבני אליפז ורעואל היו אלופים ליוצאי חלציהם בלבד.

ולענין הא דמצינו דמלכה היו לה שתיים עשרה בנים לעומת השתיים עשרה שבטים, וכן ישמעאל, כנ"ל, הרי בעשו מצינו שהיו לו ארבעה עשרה אלופים ולא רק שתיים עשרה, ואולי יש לומר דבאמת סוף דבר היו לישראל ארבעה עשרה שבטים, שתיים עשרה בני יעקב וגם אפרים ומנשה דאמר עליהם יעקב (מת, ה) אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי, יעו"ש, והועילה ההשגחה שילדו לעשו ארבעה עשרה שבטים לעומת שבטי ישראל במילואם.

[לו, כד] **ואלה בני צבעון ואיה וענה.** כתב רש"י וז"ל: ואיה וענה וי"ו יתירה, והוא כמו איה

וענה, והרבה יש במקרא וכו' הוא ענה האמור למעלה שהוא אחיו של צבעון וכאן הוא קורא אותו בנו מלמד שבא צבעון על אמו והוליד את ענה עכ"ל, יעו"ש, ומכל מקום צריכים לבאר למה כתיב וי"ו יתירה, ונראה דבכל רשימה של אנשים זה שהוא היותר חשוב, או משום בכורה או משום חכמה או גבורה, נמנה תחלה, ונצטרף לו השני בוי"ו החיבור, אכן אם יש גם בהראשון וי"ו החיבור זה מורה ששניהם שוים לגמרי. אי נמי יש לומר דלשון זה הוא כאמרו בין איה בין ענה, מפני שלא היו שוים, דאיה היה בנו מאשתו אבל ענה היה בנו מאמו, כמו שכתב רש"י, והיינו מאי דקאמר אלה בני צבעון ובכללם בין איה שנולד לו בהכשר ובין ענה שנולד בממזרות, וכן בכל מקום שמוסיף וי"ו בתחלה אין הנמנים שוים, ומשמיענו הכתוב ששניהם נכללים בהרשימה למרות שאינם שוים.

בלע וימלך תחתיו יובב בן זרח מבצרה. וכן כל מלך שעמד אחריו לא היה בן המלך שמלך תחתיו ולא מעירו, ועיין בעבודה זרה (דף י.). על נבואת עובדיה שנתנבא על אדום הנה קטן נתתיך בגוים, וקאמר בגמרא דנחשב קטן מפני שאין מושיבין מלך בן מלך, יעו"ש, ויש להבין מהי הפחיתות בזה, וגם יש להתבונן באיזה סדר היתה מלכות אדום עוברת ממלך למלך, ולכאורה נראה דמאז כבר הותחל המנהג שהיה נוהג במלכות רומי, שהיא אדום, שכמעט כל קסרי רומי נהרגו ונטלו הורגיהם את כתריהם, ומסתמא גם מלכות אדום היה כן מתחלת הוייתה, בא יובב בן זרח מבצרה והרג בלע בן בעור מדנהבה ונטל את כתרו ומלך על אדום, וכן עשה כל אחד שבא אחריו.

[לו, לט] **ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד בת מי זהב.** כתב רש"י וז"ל: מי זהב, מהו זהב, עשיר היה ואין זהב חשוב בעיניו לכלום ראשית עכ"ל, יעו"ש, והיינו דמי זהב הוא כמו מאי זהב, שכך היה אומר כן מפני שהיה כל כך עשיר, ופירוש זה יוצא מן הפסוק, כמו אל תקרי מי אלא מאי, אבל אונקלוס תרגמו מצרף דהבא, יעו"ש, ויש לעיין היכן הוציא פירוש זה מן הפסוק, אכן נראה דפירושו מדויק היטב בהפסוק, דמי זהב היינו זהב שנוזל כמים, וזה נמצא רק אצל מצרף זהב שממיס את הזהב לפני יציקה לצורות שונות.

פרשת וישב

[לז, א-ב] **וישב יעקב בארץ מגורי אביו**. כתב רש"י וז"ל: ועוד נדרש בו וישב בקש יעקב לישב בשלוח קפץ עליו רוגזו של יוסף, צדיקים מבקשים לישב בשלוח אומר הקדוש ברוך הוא לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא אלא שמבקשים לישב בשלוח בעולם הזה עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין אם מה שיעקב ביקש לישב בשלוח גרם שקפצה עליו רגזו של יוסף, אכן לכאורה קשה לומר כן, דהרי יוסף נמכר לקיים הנבואה של בין הבתרים כי גר יהיו זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם, ועוד וכי ביקש יעקב לישב בשלוח להתענג בתענוגי עולם הזה, ובודאי כונתו היתה לתועלת רוחניות, ולמה לא זכה בכך. אלא נראה שהכתוב מגיד שלאחר כל התטאות שעבר עליהם יעקב בחייו כשבא לארץ מגורי אביו וישב בא חישב שהשתא יוכל לעבוד את הבורא וללמוד תורתו בשלוח, ולא עלה בידו, אלא קפץ עליו רגזו של יוסף, וזה היתה לו עגמת נפש נוספת, שהיה מוכן לישב בשלוח ונתאכזב, ומה שאמר הקב"ה לא דיין לצדיקים וכו', כנ"ל, היינו שצדיקים לעולם מבקשים שלוח שבכך מעולה לעסקם בתורה, אכן לפעמים צריכים ללמוד באף.

[לז, ב] **אלה תולדות יעקב יוסף**. כתב רש"י וז"ל: דבר אחר וישב יעקב הפשתני הזה נכנסו גמליו טעונים פשתן, הפחמי תמה אנה יכנס כל הפשתן הזה, היה פיקח אחד משיב לו ניצוץ אחד יצא ממפוח שלך ששורף את כולו, כך יעקב ראה כל האלופים הכתובים למעלה תמה ואמר מי יכול לכבוש את כולן, מה כתיב למעלה אלה תולדות יעקב יוסף וכתב והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה וכו' עכ"ל, יעו"ש, וקשה להבין מה היתה הפקחות של הפקח הזה, שהפחמי תמה אנה יכנס כל הפשתן הזה שהיו הגמלים טעונים כמה וכמה חבילות גדולות של פשתן, וענה לו הפקח שניצוץ אחד יוצא ושורף את הכל, וכי זה הוא פתרון וחכמה שאם אין לו מקום להכניס הפשתן שישורף את כולו, הלזה אתה קורא פקח. אלא נראה דענין הניצוץ הוא רק לסימן בעלמא, שאתה רואה כל כך פשתן ותמה היאך יכנס, אבל באמת כל הכמות הזו ניפוח היא ואין בה ממש, והראיה לכך שהרי ניצוץ אחד יוצא ושורף את הכל, ואילו היה בו ממש היה צריך הרבה אש לשורפו והיה בוער זמן רב עד שנכלה לגמרי, ומה שניצוץ אחד שורף את הכל מורה שאין בו ממש, ולכן בודאי יוכל לדחות את כל הפשתן לבית אוצר קטן, וכן נמי כשראה יעקב כל האלופים ואנשי מלחמה של עשו תמה ואמר מי יכול לכבוש את כולן, והעידה התורה שיוסף נדמה ללהבה ושורף את הכל, שכל זה אין בו ממש אלא ניפוח בעלמא, וניצוץ אחד של תורה מכלה את כולם.

[לז, ב] **והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה**. כתב רש"י וז"ל: את בני בלהה, כלומר ורגיל אצל בני בלהה לפי שהיו אחיו מבזין אותן והוא מקרבן, את דבתם רעה, כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו וכו' ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים וכו' עכ"ל, יעו"ש, והקשה הרמב"ן דאם היה מקרב את בני השפחות, והיה מספר ליעקב כשהיו בני לאה מזלזלין בהם, אם כן למה בני השפחות נטלו עצמם לצד בני לאה לדון אותן למיתה או מכירה, ולמה לא עמדו ליד יוסף אוהבם, ומטעם זה חלק הרמב"ן על רש"י ופירש שהיה מביא דבתם רעה של בני השפחות ליעקב, יעו"ש.

ואולי יש לומר בישוב דברי רש"י, דהנה האחים חשבו על יוסף שיש לו דין רודף, והיינו שחשבו שיוסף רוצה להוציאם מן העתיד של כלל ישראל, שלא יהא כלל ישראל אלא מבני רחל בלבד, ושאר בני יעקב יהיו כמו ישמעאל לאברהם ועשו ליצחק, ובזה שהביא דבתם

רעה ליעקב רצה יוסף להוכיח לאביו שאינם ראויים להיות אבות לכלל ישראל, כך חשדוהו אחיו ליוסף, ובנוסף לזה חשבו בני השפחות שכשיוסף היה מביא דבתם רעה של אחיו ליעקב ואומר שבני לאה מזלזלים בבני השפחות וקורין להם עבדים היתה כונתו לפסול גם אותם בחדא מחתא, שבכלל דבריו הוא שבני השפחות שפלים בערכם ואינם ראויים בעצם להיחשב כאבות לכלל ישראל, שהרי בני לאה מזלזלים בהם, ואם כן אינם ראויים להיות אבות לישראל שהוא ענין מלכות, ועל בני הגבירה היתה כונתו שאע"פ שהם נסיכים גדולים מכל מקום במה שהם מלבינים פני בני השפחות הרי הם מושחתים במדותיהם ומפאת זה אינם ראויים, וחשדו כולם שיוסף רודף אחריהם להוציאם מכלל ישראל, ולכן תמכו בני השפחות אף הם במכירת יוסף יחד עם אחיהם בני הגבירה.

[לז, ב] והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה. כתב רש"י וז"ל: והוא נער, שהיה עושה מעשה נערות מתקן בשערו ממשמש בעיניו כדי שיהיה נראה יפה עכ"ל, יעו"ש, והנה נתפשט במדינות שמדברים אידיש שקוראים לשוטה נער, ועל מעשה שטות אומרים שהוא נעריש, אכן אין זה פירוש המלה דנער, דנער הוא גבר שאינו מבוגר, ולמה נחשב שוטה בכל ימי נערות, והמעשה נערות שיוסף עשה לא היה שטות אלא ילדותי מחוסר בגרו, אולם מה שאומרים כן באידיש אין לו שייכות להמלה נער בלשון קודש, אלא המקור הוא שפת גרמנית, ששפת אידיש באה ממנה, ובה קוראים לשוטה נאר, ומעשה שטות נאריש, וראוי לכתוב באידיש באלף במקום העין.

[לז, ב] ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם. כתב רש"י וז"ל: את דבתם רעה, כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו שהיו אוכלין אבר מן החי ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים וחשודין בעריות, ובשלשתן לקה, על אבר מן החי וישחטו שער עזים במכירתו ולא אכלוהו חי, ועל דבה שספר עליהם שקורין לאחיהן עבדים לעבד נמכר יוסף, על העריות שספר עליהם ותשא אשת אדוניו וגו' עכ"ל, יעו"ש, וזה היה ענין של מדה כנגד מדה, ויש לדקדק מה היתה המדה כנגד מדה לגבי אבר מן החי, דבשלמא ענין קריאת עבדים הוא עצמו נמכר לעבד, וכן עריות הוא עצמו נתנסה בזה, אלא אבר מן החי מה נעשה לו במה שנשחט השער עזים, ומה היה נעשה לו אילו היו קורעין אותו חי ומוציאין את דמו, והיכן מצינו כאן ענין של מדה כנגד מדה, ובכלל מי יימר לך שרצו לאכול הבשר, והלא היו צריכים לדם העיזים לטבול בו כתונת יוסף.

והנה באיזה דפוסים נמצאות מלים נוספים בלשון רש"י, שאחר שכתב ולא אכלוהו כתב כדי שילקה בשחוטה, ומלים אלו הם מוקפים חצי עיגול, אכן נראה שאין להוציא מלים אלו מדברי רש"י אלא יותר נכון להוציא מלים ולא אכלוהו חי, ונראה שבדפוסים ישנים לא הבינו דברי רש"י, ולכן הוציאו מלים אלו כדי שילקה בשחוטה והכניסו תחתיהם מלים הנמצאים בהנוסח שלפנינו ולא אכלוהו חי.

אבל נראה שיש לקיים הנוסח השני ותיישבו דברי רש"י היטב, דהנה עיין בפסחים (דף לו.) האוכל נבלה ביום הכיפורים פטור, יעו"ש, והיינו טעמא משום דאין איסור חל על איסור, וכתבו שם התוס' וז"ל: ואפילו נתנבלה ביום הכיפורים פטור ולא אמרינן דאיסור נבלה ואיסור יום הכיפורים חלים כאחת הואיל וכבר הוי עלה איסור אבר מן החי עכ"ל, יעו"ש, וביארו המפרשים דאיסור נבלה ואיסור אבר מן החי תרוייהו מחד סוג הם, דהיינו איסור שאינו זבות, ויסוד שני איסורים אלו הוא דמחוסרים שחיטה, ונמשך איסור נבלה מאיסור אבר מן החי, וממילא ליכא מקום שיחול איסור יום הכפורים, יעו"ש.

ולפי זה כשהוציא יוסף דבה על האחים שאכלו אבר מן החי הרי האשימם שאינה נזהרים בשחיטה, ולכן מדה כנגד מדה לקה בשחיטה של וישחטו שעיר עזים, ואיברא דלא היה נפקא מינה היאך הוציאו הדם, אם על ידי שחיטה או קריעה, אין המושג של מדה כנגד מדה ענין של נקמה אלא להורות היכן היה הפגם, והרי שחיטת השעיר עזים הורה על שחטא בענין השחיטה.

וכן מצינו גבי מעשה דתמר (לח, כג) ויאמר יהודה תקח לה פן נהיה לבזו הנה שלחתי הגדי הזה ואתה לא מצאתה, וכתב רש"י וז"ל: הנה שלחתי הגדי הזה לפי שרמה יהודה את אביו בגדי עזים שהטביל כתונת יוסף בדמו רמוהו גם אותו בגדי עזים עכ"ל, יעו"ש, והגם שלא היה שם שום נפקא מינה אם היה שולח לה גדי או שור, סוף סוף הרי שלח לה גדי, וזה היה סימן על שפגם במה שרמה את אביו, וזהו ענין מדה כנגד מדה.

[לז, ג] ועשה לו כתונת פסים. מכאן אמרו חז"ל במסכת שבת (דף י:): דלא יכיר פנים לבן בין הבנים, יעו"ש, האחים ועיין בבראשית רבה (פד, ח) ריש לקיש בשם רבי אלעזר בן עזריה צריך אדם שלא לשנות בן מבניו שעל ידי כתונת פסים שעשה אביו יעקב ליוסף וישנאו אותו וגו', יעו"ש, וכן הוא בברכות (דף י:), יעו"ש, ומכל מקום צריכים להתבונן למה באמת עשה כן יעקב, והלא מצינו דבחלום השני כתיב ויגער בו אביו, וכתב רש"י וז"ל: שעשה כן כדי שלא יקנאו בו אחיו עכ"ל, יעו"ש, ואם כן למה נתן לו כתנת פסים. עוד יש לדקדק במאי דכתיב לעיל (לז, ב) והוא נער את בני בלהה וגו', וכתב רש"י וז"ל: שהיה עושה מעשה נערות מתקן בשערו ממשמש בעיניו כדי שיהא נראה יפה עכ"ל, יעו"ש, וצריך להבין למה באמת עשה כן יוסף, והלא צדיק היה, והיה לומד כסדר עם אביו הבחיר שבאבות, והיאך בא לו מעשה נערות כזה, עוד יש לעיין דהרי יוסף היה כבר בן שבע עשרה שנה בשעה שהלבישו אביו הכתונת פסים, ולא מצינו שבכל חייו קודם לכן הראה לו יעקב שום נשיאת פנים שיקנאו בו אחיו.

לכן נראה דהכתונת פסים לא היתה מתנה בעלמא אלא היתה אות וסמל להרמה שלה הגיע יוסף, כמו איצטלא דרבנן, שהרי יעקב מסר ליוסף כל מה שלמד משם ועבר, כמו שכתב רש"י, וראה בו שהוא בר חכים, והוא הכי ראוי מכל אחיו להיות ממלא מקומו של יעקב להימנות אב על כל שבטי ישראל, ובכן מינה אותו להיות ממלא מקומו, והלבישו הכתונת פסים לאות על המינוי, ועל זה קנאו האחים וישנאו אותו, שלא רצו לקבל אותו לשורר עליהם, וכן בחלומותיו ראו שהוא רוצה להשתורר עליהם, ויקנאו בו אחיו עוד יותר, ובאמת צדק יעקב למנות ממלא מקום לו, אולם היה לו להמתין עד קרוב למיתתו, אבל קודם לכן לא היה לו לגלות בחירתו.

ובשעה שהלבישו הכתונת פסים הבין יוסף שעדין למלוכה, ושיעקב הכינו לכתר מלוכה על ידי לימודיו, וחשב בלבו שעליו מוטל להיראות ולהתנהג כמלך, ומתוך נערותו לא הבין שהעיקר הוא על ידי מעשיו ותכונותיו ונימוסיו, אבל נתן דעתו גם על החצונות, והיה מסלסל בשערו וכדומה כדי להשיג צורת מלך כפי הבנתו בעוד שהיה רך בשנים, וכשיעקב נתן לו כתנת פסים, גם זה היה להדגיש לו על ידי איצטלא דמלכותא שזהו העתידות שלו ולזה צריך להכין עצמו, אולם כונתו היתה שיעבוד על הפנימיות שלו ויעלה במדרגה עד שממילא יכירו אחיו ברום מדרגתו ויקבלוהו עליהם למלך, אבל לא כן עשה יוסף אלא מיד שלבש איצטלא דמלכותא קבל על עצמו להתנהג כמלך גם כלפי חוץ והלך וגילה לאחיו את חלומותיו, והם כבר היו שונאים אותו על שהביא דבתם רעה אל אביו, ולא העריכו אותו כצדיק, וכל שכו שאינו ראוי למלוך עליהם, וזה גרם להם שנאה נוספת, וכשיעקב ראה את

זה גער ביוסף שלא יאמר דברים כאלה למי שאינו מוכן לקבלם, אבל הוא עצמו שמר את הדבר.

וגבי חלום השני כתיב ויקנאו בו, וכתב האור החיים דכיון דאמר יוסף דגם יעקב ישתחוה בודאי לא חשב על זה ביום ואם כן החלום הוא גילוי מן השמים, וידעו אחיו שהוא אמת, ומשום הכי קנאו בו, ויתכן שאילו לא היו כל כך כועסים עליו מקודם אפשר שהיו יכולים לקבלו כמלך, אבל כן הוא תכונת האדם שכיון שנכנס לקטטה אינו יכול להודות על האמת אע"פ שהוא מכיר בו.

והנה בהפטרות פרשת וירא בספר מלכים א' אנו קוראים שבסוף ימיו של דוד אביו היה אדוניו מתנשא לאמר אני אמלך, והתיעצו נתן המביא ובת שבע להזכיר לדוד שנשבע לה שבנה שלמה ימלוך תחתיו, ואז גילה דוד בפומבי שבאמת נשבע לה כן, וששלמה ימלא מקומו, אבל קודם לכן לא גילה שכבר בחר בשלמה, שלמד ממה שקרה ליעקב שאין לגלות מי הוא הממלא מקומו כל כך מוקדם לפני הצורך, שזה לא יביא אלא תחרות וקנאה ושנאה, לכן המתין עד סוף ימיו.

[לז, ג-ד] **וישנאו אותו.** כתב רש"י וז"ל: ומדרש אגדה על שם צרותיו שנמכר לפוטיפר ולסוחרים ולישמעאלים ולמדינים עכ"ל, יעו"ש, וכונתו בזה לרמוז שעל ידי הכתונת נתעוררה שנאת האחים ונשתלשל מזה ארבע צרות אלו.

בנוסח היהי רצון שנוהגים לומר אחר ברכת כהנים אומרים ותתננו לאהבה לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואינו ויהיו דברי נשמעים לעבודתך כשם שנתת את יוסף הצדיק בשעה שהלבישו אביו כתונת פסים לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואיו כו', יעו"ש, ומקשים העולם והלא הכתונת פסים עשתה ההיפך של התעוררת חן אלא הביאה עליו שנאה רותחת מאת אחיו וגרמה צרות גדולות.

אכן נראה דהנה ענין החן הוא שבני אדם רואים אותו כולו לטובה, ואין רואים בו שום חסרונות אלא מעלות, וכדאמרין בסוטה (דף מז.) אמר רבי יוחנן שלשה חינוות הן חן מקום על יושביו חן אשה על בעלה חן מקח על מקחו, יעו"ש, ויוסף היה בעל חן נפלא ומצא חן בעיני כל רואיו, וכשנמכר נהגו בו הישמעאלים והמדינים בכבוד וחמלה מפני שנשא חן בעיניהם, כדאיתא במדרש, וכן מצא חן בעיני פוטיפר, כדכתיב להלן (לט, ד), וכן בשר בית הסוהר, כדכתיב להלן (לט, מ), וכן בעיני פרעה להלן בפרשת מקץ, וזה היה לו שמירה מעולה לנער נתוק מבית ומארצו ונשאר לבדו בארץ נכריה במצב של סכנה גדולה, ובכן נשאר בחיים והצליח.

ולא נולד יוסף מאושר בנשיאת חן כזה, אלא ה' נתן לו ברכה מיוחדת שימצא חן בעיני כל רואיו, ומתי ניתנה לו ברכה זו, בשעה שהלבישו אביו כתונת פסים והראה לאחיו באופן מוחשי שיוסף חביב לו משאר אחיו, אז נתעוררה שנאה גדולה בלב האחים, ואז נסתכן יוסף בנפשו, כמו שנתברר כשנתגלגלו הדברים, ובאותה שעה נתן לו ה' ברכת חן לשמירה בכל קורות חייו שיבואו עליו, והגם שלא הועילה ברכה זו לשמור אותו מאחיו, שהרי שנאתם לו היתה כאש להבה, הועילה לו חנו להצילו משאר הסכנות, ואנחנו מתפללים שיתן גם לנו ברכה זו של נשיאת חן בעיניך ובעיני כל רואינו.

[לז, ח] **ויסיפו עוד שנא אותו על חלמתיו ועל דבריו.** כתב רש"י וז"ל: ועל דבריו, על דבתם רעה שהיה מביא לאביהם עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק בזה שהרי לעיל לא הוזכר ששנאו אותו על שהביא דבתם הרעה אל יעקב, ואם כן משום מה התחילו לשנא אותו מפני דבתם

הרעה אחר החלום, ובאמת מדויק מקרא דלא גרם להם הדבה שום היזק, ולא נתמעט על ידי כך אהבת יעקב להם, שהרי כתיב (לו, ג) וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקנים הוא לו, יעו"ש, ואם נתמעטה אהבתו לשאר השבטים, אם כן גם בשביל הא גופא אהב את יוסף מכל בניו, ואין צריך עוד טעם על כך, דמה לי אם נתרבה אהבתו ליוסף או נתמעטה אהבתו להם, בין כך ובין כך הרי זה גורם שיאהב יוסף מהם, אלא ודאי לא נתמעטה אהבתו, ורק מפני שהיה בן זקנים אהב את יוסף מכל בניו.

ויוסף עצמו נמי כוון לטובה, דכאן כתיב ויבא יוסף את דבתם רעה, ועיין בכלי יקר שהעיר דבכל מקום מתבטא דבר זה בלשון הוצאת דבה ולא הבאת דבה, ונראה דהיינו טעמא משום דבכל מקום הכונה היא לקנטר ולהזיק, וזה מדויק בלשון הוצאה, שהוא מוציא הדבה לחוץ ומפרסמה, אבל הכא כונתו של יוסף היתה לתקוני ולא לעוותי, ולכן הביא את הדבה וכנסה לפנים לאביו כדי שיוכיח את אחיו ויחזירם למוטב. וגם האחים הבינו את זה ולא שנאוהו על כך, אכן כששמעו חלומותיו ראו שהוא מתכוון להיות מלך עליהם ולהשתורר עליהם, וכמו שאמרו המלך תמלך אם משול תמשל, ואז שנאו אותו גם על חלומותיו, דהיינו עצם ענין המלוכה, וגם על דבריו, דהיינו הבאת הדבה, שעכשו הבינו שהבאת הדבה לא היתה רק מפאת תוכחה פשוטה אלא שהיה בזה אופן של קניית שררה עליהם.

[לו, ט-י] **והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחווים לי.** כתב רש"י וז"ל: והלא אמך כבר מתה והוא לא היה יודע שהדברים מגיעין לבלהה שגדלתו כאמו ורבותינו למדו מכאן שאין חלום בלא דברים בטלים ויעקב נתכוון להוציא הדבר מלב בניו שלא יקנאוהו לכך אמר לו הבוא נבוא וגו' כשם שאי אפשר באמך כך השאר הוא בטל עכ"ל, יעו"ש, ועיין בשפתי חכמים מה שכתב לענין אין חלום בלא דברים בטלים, יעו"ש, והנה בהא דאמר אני ואמך יש לדקדק, וכי איזה רמז יש בחלומי שהירח היתה אמו, ומנא ליה דהשמש והירח אינם מכוונים על יעקב ולא, אב ואם של כלל ישראל, דהא באותה שעה עדיין לא מתה לאה, כדמוכח מדברי רש"י בפרשת מקץ (מג, לג), ועיימש"נ לקמן (מו, כו), ועוד דאם הירח הוא סימן לבלהה שמא המכוון על בלהה מכח עצמה מפאת שהיתה אשת יעקב ואמה של שני שבטים, והיכן ראה רמז שהירח היא אמו, ולמה היתה בלהה הירח רק מפני שגדלתו כאמו.

ונראה דהנה החלום של השמש והירח ואחד עשר כוכבים היה יכול להורות על המאורות של העולם הפרטי של יוסף, אי נמי על העולם הכללי, והשתא אם החלום רמז על העולם הכללי אז יתכן שפיר שהשמש והירח הם יעקב ולא, אבל למה יחשבו האחד עשר שבטים כמאורות של העולם הכללי, והלא עדיין היו צעירים, ובנימין היה ילד קטן, ועל כרחך לא היו אלו המאורות של העולם הכללי אלא של העולם הפרטי של יוסף, ובעולם הפרטי שלו לא היתה לאה נחשבת כירח, רק אמו, ולכן אמר הבוא נבוא אני ואמך, ולא היה יודע שהדברים מגיעים לבלהה שגדלתו כאמא וראויה שתיחשב ירח בעולמו של יוסף.

[לו, יא] **ויקנאו בו אחיו ואביו שמר את הדבר.** כתב רש"י וז"ל: היה ממתין ומצפה מתי יבא עכ"ל, יעו"ש, והיינו שחשב יעקב שהחלום יקוים בקרוב ומשום כך היה יושב ומצפה, וצריך עיון מנא ידע, ויש לומר על פי מה שנאמר לקמן (מא, לב) ועל השנות החלום אל פרעה פעמים כי נכון הדבר מעם האלקים וממהר האלקים לעשתו, והכא נמי הואיל ונשנה החלום הבין יעקב שהאלקים ממהר לעשותו.

ואולי משום הכי שלח יעקב את יוסף אל אחיו לשכם, שהבין יעקב שקנאת השבטים היא עיכוב בקיום החלום, וכל זמן שהם בפני אביהם הם כובשים את קנאתם, ומן השפה ולחוץ נוהגים עם יוסף כאח, אבל בפנים השנאה והקנאה בווערות בהם, ומצב כזה יכול להמשיך הלאה והלאה בלי פשר ובלי סוף, ורק אם יבא יוסף אצליהם שלא בפני אביהם יוכלו האחים להוציא רגשותיהם הפנימיים שהיו מוסתרים בתוכם עד כה, ואז תהא הבחירה בידם ויוכלו לבטל הקנאה והשנאה ולחזור למצב של אחוה וריעות עם יוסף. וכן היתה דעת העליון ששלח מלאך גבריאל לכוון פעמי יוסף אל אחיו, וזה היה נסיון נפלא להם, ואם היו עומדים בנסיון היו החלומות מתקיימות בקרוב והיו באים מיד למצב נשגב מאד, אולם הם לא עמדו בנסיון, ואכן כשנפגשו בשדה וראו את יוסף מרחוק אז ניתנה הבחירה בידם אם לקרב או לרחק, והם לא בחרו בדרך הטוב אלא מכרו את יוסף לעבד, ובעבור זה ירדו אבותינו למצרים וסבלו שעבוד מצרים.

[לז, יז] **ויאמר האיש נסעו מזה וגו' וימצאם בדותן.** כתב רש"י וז"ל: נסעו מזה, הסיעו עצמן מן האחוה, נלכה דותינה לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם, ולפי פשוטו שם מקום הוא ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, יעו"ש, ויש לדקדק דדרך רש"י מתחלה לפרש הפסוק לפי פשוטו ואחר כך להביא מדרשו, ואם כן למה הביא כאן מדרשו תחלה, וגם מהו אריכות הלשון שכתב ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, ובשפתי חכמים הרגיש בזה וכתב שהיה קשה לו לרש"י דלשון כי שמעתי משמע נתינת טעם, והיאך הוי הליכה לדותן נתינת טעם להא שהסיעו עצמן מן האחוה, אלא ודאי שבא לרמוז לנכלי הדתות עכ"ל, יעו"ש. עוד נראה בביאור דברי רש"י שהוקשה לו לשון דותינה בהוספת יו"ד באמצע התיבה, ואם הכונה היא כמו אל דותן היה לו לומר דותנה כמו חרנה, ולמה כתוב יו"ד, לכן כתב רש"י שהוא רמוז לנכלי דתות, והוסיף רש"י דאין המקרא יוצא מידי פשוטו, וגם לפי הרמז עדיין אתא קרא למימר שהלכו אל דותן, והרמז נלמד מהוספת היו"ד שאין לו מקום כאן.

[לז, יח] **ויתנכלו אותו להמיתו.** כתב רש"י וז"ל: ויתנכלו, נתמלאו נכלים וערמומיות עכ"ל, יעו"ש, והנה לעיל כתיב (לז, יז) כי שמעתי אומרים נלכה דתינה, וכתב שם רש"י וז"ל: לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם עכ"ל, יעו"ש, וזה היה כמה זמן קודם שבא יוסף אצליהם, ומשמע שלא הצליחו למצוא נכלי דתות, אבל מיד כשראו יוסף מרחוק נתמלאו נכלים וערמומיות, שכל כך גדול כח השנאה שמיד שנתעורר רגשותיהם על ידי ראית יוסף כשבא מרחוק נפתח להם מעינות החכמה לרוע, ומיד נתמלאו נכלים וערמומיות.

[לז, כא-כב] **למען הציל אותו מידם.** כתב רש"י וז"ל: למען הציל אותו רוח הקודש העידה על ראובן שלא אמר זאת אלא להציל אותו שיבא הוא ויעלנו משם, אמר אני הבכור שבכולן לא יתלה הסרחון אלא בי עכ"ל, יעו"ש, והנה העשרה הרוגי מלכות נהרגו בעונש מכירת יוסף שמכרוהו עשרת אחיו, ולפי זה לא היו אלא תשעה אחים בחטא המכירה, שהרי ראובן השתדל להצילו.

ורואים אנו כאן שעל אף שהשתדל ראובן להצילו היה נחשב כשותף במעשה המכירה, שהיה מוטל עליו להוכיחם על מה שרצו לעשות ולומר להם שיחזירוהו לאביו, והוא לא עשה כן אלא ביקש תחבולות להוציאו מידם בערמה ולא הצליח, ושוב יש לומר דכונתו לא היתה לגמרי למוטב, שלא השתדל להצילו מפני שכן הוא הישר והצדק, אלא שפחד שיעקב יתלה הסרחון בו, כנ"ל, ונמצא שבעצם הסכים לעצת האחים אלא שלא רצה להיאשם,

ולכן לא השתדל בכל כחו, שבלבו עדיין חישב שנידון כראוי, וגם הוא ישב בהבית דין ואמר שיהרג, ורק לאחר כך פחד שלא יתלה בו הסרחון, וחיפש תחבולות להצילו מידם, ובזה לא הוציא עצמו מכלל עצת האחים, ובאמת היו עשרה אחים בחטא מכירת יוסף.

[לז, כב] למען הציל אותו מידם. כתב רש"י וז"ל: רוח הקודש העידה על ראובן שלא אמר זאת אלא להציל אותו שיבא הוא ויעלנו משם אמר אני בכור וגדול שבכולן לא יתלה הסרחון אלא בי עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דבאותה שעה מלבד שהיה ראובן הבכור שהוא מבוגר מכולם היה נמי הגדול שבכולם, והוא היה המנהיג שכולם שהלכו אחריו, ולכן חשב שיעקב יתלה הסרחון בו.

אולם להלן על הא דכתיב (לח, א) וירד יהודה מאת אחיו, כתב רש"י וז"ל: שהורידוהו אחיו מגדולתו כשראו בצרת אביהם אמרו אתה אמרת למכרו אילו אמרת להשיבו היינו שומעים לך עכ"ל, יעו"ש, ומבואר שיהודה היה הגדול שבהם ומנהיג אותם, ולא ראובן, וצריך לומר דמתחלה קיבלו עצת ראובן להשליכו אל הבור, שהרי הוא היה הגדול, ואכן כשיהודה אמר להם מה בצע כי נהרג את אחינו וכסינו את דמו לכו ונמכרנו, קבלו ממנו, כמו שכתב רש"י, יעו"ש, ועזבו את עצת ראובן, ובזה הורידו את ראובן מגדולתו, וקיבלו את יהודה להיות גדול עליהם, והיה אפשר לומר משום שראו שעצת יהודה היתה טובה מעצת ראובן, אולם וכי מפני שתלמיד אמר סברא נכונה נוריד הרב ממקומו, אלא יש לומר שהרגישו בראובן שיעץ עצתו לטובת עצמו מפני שהיה ירא שיתלה הסרחון בו, ולא לטובת הענין, וכיון ששמעו עצה טובה מיהודה הורידו ראובן מגדולתו ונתנו ליהודה, וכיון שראו בצרת אביהם הורידו גם יהודה מגדולתו.

ואכן מצינו שיהודה חזר לגדולתו, והיה ראש המדברים בפרשת ויגש, וגם זכה לכתר מלכות, ומתי חזר, ונראה שהיה במעשה תמר כשאמר צדקה ממני, שעשה הצדק ולא חשש לקלונו, ובזה הראה עצמו שראוי לגדולה להיות מנהיג על אחיו, וגם ראובן הלך אחריו, כדאיתא בסוטה (דף ז:): אמר רבי יוחנן מאי דכתיב יחי ראובן ואל ימות וזאת ליהודה וכו' מי גרם לראובן שהודה יהודה וכו', יעו"ש.

[לז, כג-לא] ויטבלו את הכתונת בדם. יש לתמוה דהרי לאחר שהורידוהו לבור נתעסקו בכמה דברים, ישבו לאכול סעודה, ראו אורחת ישמעאל, דנו אם להוציאו מן הבור למכור אותו להם, מכרוהו, ראובן חזר אליהם, ורק אחר כל זה טבלו את הכתונת בדם להראות לאביהם, למה לא עשו כן מיד כשהחליטו או להורגו או למוכרו ולא להחזירו אל אביו, והיה להם להכין ההוכחה שחיה רעה אכלתהו ולא להמתין כל כך הרבה זמן. לכן נראה דמתחלה לא היתה דעתם לטבול כתנתו בדם, אלא נתכונו לומר רק שיוסף נעלם, או שיאמרו שמעולם לא הגיע אליהם, או שיאמרו שלאחר שהגיע יצא לשדה ולא חזר, ויש לחוש שחיה רעה אכלתהו, והגם שידעו שעומדים לגרום צער לאביהם כבשו את רחמיהם כדי לדון אותו, דאין מרחמים בדין, וגמרו דינו למיתה, וישבו לאכול שהיו בטוחים בעצמם שהצדק עמהם, והחליטו למכור אותו ומכרוהו.

ואחר כך בא ראובן ואמר ואני אנא אני בא, ופירש רש"י וז"ל: אנא אני בא אנא אברח מצערו של אבא עכ"ל, יעו"ש, ואמר להם שצער יעקב יהיה כל כך גדול שלא יוכל לסבול לראות בצערו, ובזה נתעורר לבם לצער אביהם, והחליטו לעשות כל מה דאפשר למעט צערו, והבינו שאם יאמרו לו שיוסף נעלם ומעולם לא הגיע אליהם יהא צער אביהם גדול מנשוא, שכל ימי חייו ידאוג עליו אם הוא חי או אם הוא מת, אם הוא סובל יסורים, אם

יש לו מה לאכול, ולא יהא לו מזה שום הנחה מצערו, ולכן טבלו הכתונת בדם ושלחו לו כדי שידע על כל פנים בהחלט שהוא מת, ויתאבל עליו, ואחר כך יחזור לאיתנו, דלאחר שנים עשר חודש המת משתכח מן הלב, ואע"פ שזה לא קרה ולא יכול יעקב להתנחם מפני שנפשו קשורה בנפשו, והיה לו הרגש פעוט שהוא בחיים, השבטים צדקו בחשבם שלאחר זמן יתנחם.

וכשחזרו הביתה ראו שצער יעקב עוד יותר גדול ממה שדמו, ופנו ליהודה ואמרו שאילו היה אומר להם היו משיבים יוסף לאביו, והגם שדנוהו וגמרו דינו ליהרג היה לו ליהודה המנהיג אותם להפך בזכותו למצוא צד פטור, ושפטו העדה והצילו העדה, והורידו את יהודה מגדולתו, ואחר כך ירד יהודה עד איש עדולמי ושמו חירה, והיינו שנעשה שותף עמו במסחר, ולא נשאר בבית אביו, ולכאורה מפני שהבין שהצדק עמהם, והיה מתבייש מהם כל כך עד שלא היה יכול להשאר עמהם.

וירד יהודה, וירד מגדולתו וירד נמי במצבו ומדרגתו, מופרד מאביו ומשפחתו, שותף עם ערל עובד עבודה זרה, ונשא בת שוע שהיה תגר, ובכתוב לא הוזכר שם אשתו, רק שהיתה בת שוע, והגם ששמות נשי עשו מוזכרים בכתוב, ואע"פ שהיו רשעניות, שם בת שוע לא הוזכר, והכתוב מרמז לנו בזה שלא היתה חשובה כלל אלא אשה פשוטה שלא היתה כפי ערך הראוי ליהודה, ואחר כך מתו בניו, ואחר כך מתה אשתו, ונשאר לבד עם שלה בנו, רחוק מביתו, יחיד ומלא צער.

ונפל כל כך במדרגתו עד שהלך אצל זונה, ואמרו חז"ל שמלאך ה' דחפו לכך, ומסתברא דהיינו שהקב"ה שם אותו במצב כל כך גרוע עד שרצה לילך אל זונה, וכמו שכתב הרמב"ם בספר המורה, דכל דבר שה' שולח לקיים רצונו נקרא מלאך, יעו"ש, אכן כשהודה יהודה על כך ואמר צדקה ממני, שהוא היה הראשון להודות ברבים על חטאו, כדאיתא בבבא קמא (דף צב.) ובתוס', יעו"ש, אז הרגיש בעצמו עליה במדרגה וחזר למשפחתו והודה להם שטעה, והנכון עשו שהורידוהו מלהיות המנהיג שלהם, ואז הם החזירוהו להיות מנהיג, כדמוכח מויגש יהודה שהוא היה ראש המדברים, שזוהי מדה מאד חשובה במנהיג שאינו מתבייש להיות מודה על האמת.

[לז, כו-כז] **מה בצע כי נהרג את אחינו וכסינו את דמו.** כתב רש"י וז"ל: מה בצע מה ממון, כתרגומו עכ"ל, יעו"ש, וכן הוא בתרגום ואמר יהודה לאחיה מה ממון נתהני לנא ארי נקטול ית אחונא ונכסי ית דמיה, יעו"ש, והדברים נפלאים, דמה ענין הנאת ממון כאן, וכי כדי להרויח ממון דנו אותו למיתה.

עוד יש לדקדק בהא דכתיב להלן (לח, א) ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו וגו', וכתב רש"י וז"ל: ויהי בעת ההיא, למה נסמכה פרשה זו לכאן והפסיק בפרשתו של יוסף, ללמד שהורידוהו אחיו מגדולתו כשראו בצרת אביהם, אמרו אתה אמרת למכרו, אילו אמרת להשיבו היינו שומעים לך עכ"ל, יעו"ש, ומדויק מדברי רש"י דלא היתה להם תלונה על יהודה מפאת שהיה גדול שבאחים והיה לו ליעץ להשיבו אלא מפאת שאמר להם למכרו, ואם כבר אמר להם למכרו היה מוטל עליו לומר להשיבו, וקשה וכי מה ענין מכירה אצל השבה, והלא המכירה היתה רק אופן אחר של כליה להוציא את יוסף מבין השבטים, אלא שיהודה הצליח לשכנע את אחיו שלא להמיתו אלא למכור אותו לעבד למרחקים, והיאך היה לו לראות בזה שהיה לו ליעץ להשיבו.

עוד יש לדקדק בדברי הנביא עמוס (ב, ו) על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים, ומבואר בילקוט (רמז קמה) דזה רמז למכירת יוסף שקיבלו השבטים בעבורו עשרים כסף

ולקח כל אחד שתי כסף וקנה מזה נעלים, וצועק הנביא היאך עשו דבר כזה למכור אביון בעבור דבר פעוט כנעלים, ומשמע דאילו מכרוהו בעבור סכום גדול לא היתה טענה חזקה נגדם, ולמה, ועוד וכי עלה על דעת הנביא שבשביל נעלים מכרוהו, והלא מבואר בקרא שמכרוהו במקום להמיתו, ואם כן מה איכפת לך איזה תשלום קיבלו תמורת המכירה, והלא לא נמכר עבור התשלום.

ונראה דיהודה בא להם בטענה כשראה שהם מוכנים לגמור דינו למיתה ולהורגו, ואמר להם היאך אתם יכולים לעשות כן, וכי אתם כל כך בטוחים בעצמכם שאתם עושים כדון, וכי אין בדעתכם אפילו שמץ קטן של ספק, אולי אין הדבר כמו שאתם אומרים ואולי אינו מן הראוי להמיתו, ואם לבסוף יתברר שטעיתם ובחנם הרגתם אותו איזה פתחון פה יהא לכם להנצל מן הדין האיום והנורא שתעמוד לנגדכם. ובשלמא אם יש לכם איזה הנאת ממון מהריגתו אז תוכלו לומר שבצע הכסף הטעה אתכם, שהשוחז מעור עיני חכמים, ולא הייתם יכולים לשקול הצדדים בדעת בהירה, ואולי יהא לכם בזה איזה פתחון פה, אבל הואיל ומה בצע, והלא אין כאן לכם שום הנאת ממון, מה תוכלו לומר להגנתכם, מוטב שנמכרנו ולא להמיתו, שאז יהא לנו בזה הנאת ממון, ואם יצא הדבר שטעינו נוכל לתלותו בסילוף הממון, והסכימו האחים על כך ומכרוהו.

ולאחר מכן כשראו צרת אביהם באו בתלונה ליהודה לאמר, אתה אמרת למכרו בטענת מה בצע, ועוררת צד ספק בדעתנו עד כדי כך שהסכמנו למכרו ולא להורגו, היה לך להמשיך לשכנע אותנו שספק זה אינו רק צד רחוק אלא ספק גדול, ואין כדאי לעשות לו כלום אלא להשיבו לאביו, והיינו שומעין לך, שכיון שהתחיל הספק מבצבץ בדעתינו היית יכול להמשיך בטענות עד שהיינו משיבים אותו אל אביו.

ולפי זה נבין דברי הנביא שאמר ואביון בעבור נעלים, שהרי כל המכירה היתה כדי שקבלת הממון יהא להם אמתלא, שיוכלו ללמד זכות על עצמם, שנתעוררו עיניהם עבור בצע כסף, אם כן בשלמא אם היו מקבלים הרבה כסף היה בזה סילוף גדול, אבל לא קיבלו אלא נעלים, והיה הסילוף קטן מאד, ואם כן גם האמתלא היא קטנה מאד.

ולפי זה נוכל ליישב נמי מה שהקשו המפרשים על הא דכתיב בפרשת מקץ (מב, כא) ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה אלינו הצרה הזאת, יעו"ש, והקשו המפרשים הרי דנו אותו למיתה ולמה יקבלו תחנוניו, והא אין מרחמים בדין, ולפי מה שנתבאר הרי נולד צד ספק בדעתם, ומכח צד ספק זה הסכימו למכרו ולא להמיתו, כמשי"נ, אם כן היה מן הראוי שתחנוני אחיהם יעורר רחמיהם שלא ימכרוהו גם כן הואיל והיה בזה קצת ספק אולי עושים שלא כהוגן.

[לז, כז-כח] **לכו ונמכרנו לישמעאלים וגו' ויעברו אנשים מדינים.** כתב רש"י וז"ל: ויעברו אנשים מדינים זו היא שיירה אחרת והודיעך הכתוב שנמכר פעמים הרבה עכ"ל, יעו"ש, וכונתו בזה שנמכר ארבע פעמים, למדינים וממדינים לישמעאלים ומישמעאלים למדינים וממדינים לפוטיפר, ויש לעיין מה ענין של כל מכירות אלו, ועוד אם הם ראו אורחת ישמעאלים היאך פתאום נזדמן להם שיירה של מדינים.

ונראה דפירוש רש"י הוא קרוב לפירוש האור החיים שלמד שהסוחר אינו בעל הכיס אלא בעל הידיעה וההיכר, והישמעאלים היו בעלי כיס אבל לא היו יודעים לעשות סחורה, והמדינים שהיו בקיאים יותר עמדו במקומם כסרסרים לקנות להם, ועיימש"נ להלן (לז),

לו), ונראה דגם רש"י למד דעיקר הקונים והמוכרים היו הישמעאלים, וכדכתיב לקמן (לט), א) ויקנהו פוטיפר וגוי מיד הישמעאלים, אלא דלפי פירוש רש"י לא היו המדינים שלוחי הישמעאלים, אלא שהיתה שיירת מדינים נוסעת על יד שיירת ישמעאל, ובכל פעם שהישמעאלים רצו לקנות איזה סחורה היו אומרים למדינים, והמדינים היו מחפשים הסחורה וקונים אותה בזול, ואז חזרו ומכרו לישמעאלים בעילוי דמים, וכן כשרצו הישמעאלים למכור סחורה היה מוכרים אותה למדינים, והם חזרו ומכרוה לאחרים, וכל החילוק בין דרך רש"י לדרך האור החיים הוא בפרטי ההסכם שבין הישמעאלים והמדינים, ולדרך רש"י נמכר יוסף ארבע פעמים, וכמש"נ.

[לז, כט] וישב ראובן אל הבור והנה אין יוסף בבור. כתב רש"י וז"ל: וישב ראובן, במכירתו לא היה שם שהגיעו יומו לילך ולשמש את אביו, דבר אחר עסוק היה בשקו ותעניתו על שבלבל יצועי אביו עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דהלא ממעשה בלהה כבר עברו כמה שנים, שאירע מיד כשמתה רחל ואז היה יוסף בערך בן שמנה, ובשעת המכירה היה בן שבע עשרה שנה, ולמה דוקא בעידנא ההיא באמצע מעמד המכירה לאחר שראו יוסף מרחוק לבש ראובן שק וישב בתענית על מעשה בלהה.

ונראה דהנה כתב רש"י בריש פרשת דברים (א, ג) דיעקב אבינו לא הוכיח את ראובן אלא סמוך למיתתו, יעו"ש, ואם כן לא ידע ראובן שעשה שלא כהוגן במעשה בלהה, והוא חשב שעשה לשם שמים ולשם מצוה, ולא הרגיש בעצמו שעשה כן מפני הקנאה, והצדיק את מעשיו, אבל כאן ראה שאחיו חשבו להרוג את יוסף, והם חושבים בעצמם שעושים לשם שמים אע"פ שבאמת מדת הקנאה היתה בוערת בהם ודוחפת אותם לכך. וגם ראובן היה לו מאותה מדת הקנאה אבל פחד ונתירא מאביו, כמו שכתב רש"י וז"ל: שאמר אני בכור וגדול שבכולם לא יתלה הסרחון אלא בי עכ"ל, יעו"ש, וכן לקמן (לז, ל) ואני אנה אני בא, פירש"י אנה אברח מצערו של אבא עכ"ל, יעו"ש, ובא הפחד וביטל את הקנאה, ואז ראה ראובן בבהירות שמה שחשבו אחיו לעשות ליוסף אין זה אלא רציחה, ואף שהם חושבים בעצם שעושים לשם שמים, ואז עלה במחשבתו שגם הוא נכשל בזה, ומה שחשב בשעת מעשה בלהה שעושה לשם שמים באמת לא עשה אלא מחמת קנאה, ומיד לבש שק וישב בתענית, ומכל מקום לא הודה ברבים עד שהודה יהודה במעשה תמר, כדאיתא בסוטה (דף ז:), יעו"ש.

[לז, ל] הילד איננו ואני אנה אני בא. כתב רש"י וז"ל: אנה אני בא, אנה אברח מצערו של אבא עכ"ל, יעו"ש, ועיין באור החיים שהקשה מה היתה טענתו של ראובן אל אחיו באומרו ואני אנה אני בא, והלא גם לפי עצתו היה יוסף מת בבור, והגם שהכתוב מעיד עליו שכונתו היתה להצילו, מכל מקום בפיו לא גילה להם דבר זה, ותירץ דכיון שהוא בכור לאביו יבקש ממנו אביו לחפש את יוסף מסוף העולם ועד סופו, ועל זה השיבו לו שיטבילו כתנת יוסף בדם ויחשוב אביהם שיוסף מת ולא ישלח אותו לחפשו, יעו"ש, אולם אין פירוש זה מתיישב בדברי רש"י, ונראה דבאמת מתחלה היה ירא לגלות להם שהיתה כונתו להחזירו לאביו, אבל מאחר שמכרוהו וענשוהו נתקררה דעתם וחמתם שככה, ואז היה יכול לגלות להם שגם מתחלה היתה כונתו להצילו.

[לז, לב-לג] זאת מצאנו הכר נא הכתנת בנך היא. יש להבין מה אמרו ליעקב, אם אמרו שמצאו כתונת מופשט בדרך מלוכלך בדם היאך אפשר לומר שחיה רעה אכלתהו, וכי חיה

רעה מפשטת מה שאוכלת, ועוד למה שאלו ממנו אם מכיר הכתונת, והלא גם הם ראו את הכתונת המפוארה והיה להם להכירה מעצמם.

ואולי יש לומר שלא אמרו הכר נא כמו שאלה שהם לא הכירוה ואולי הוא יכירנה, אלא כאמרם וכי אין זה כתונת יוסף, ואמרו כן כדי ליכנס עמו בדברים, להמתיק הבשורה הרעה, אי נמי יש לומר שלא הביאו לו כתונת שלמה אלא חתיכה קטנה ממנה שהיתה מלוכלכת בדם, ואמרו שלא מצאו גופו אלא רסיס כתונת בלבד, ואולי קרעה החיה מן הכתונת, וכיון שהיתה רק רסיס קטנה לא היתה להם טביעת עין בה, ורק יעקב היה מכיר בהכתונת היטב, והיה יכול להכיר אם בא מן הכתונת.

[לז, לה] **וימאן להתנחם ויאמר כי ארד אל בני אבל שאלה.** כתב רש"י וז"ל: דאין אדם מקבל תנחומין על החי וסבור שמת, שעל המת נגזרה גזירה שישתכח מן הלב ולא על החי עכ"ל, יעו"ש, והנה באמת צריך עיון לפי זה, דהא יעקב היה כולו תורה, ובודאי ידע דמת משתכח מן הלב לאחר שנים עשרה חודש, ואם כן היאך אמר ארד אל בני אבל שאולה, ואם הרגיש בעצמו שאינו משתכח מלבו היה לו להבין שבאמת חי, שרק על המת נגזר ולא על חי וסבור שהוא מת.

ונראה דהנה כשראה יעקב את כתונת הפסים מלוכלך בדם אמר חיה ראה אכלתהו, והיה סבור שנהרג על ידי חיה, והנה איתא בגמרא (ברכות לג.) בעובדא דרבי חנינא בן דוסא שאין העקרב ממית אלא החטא ממית, ואם חיה רעה אכלתהו הבין יעקב שהיה חטא בידו של יוסף, שהנהגתו לגבי אחיו היתה נחשבת לו כחטא, וזהו מה שגרם מיתתו, וחשב בעצמו שהוא אשם בזה, שהרי הוא נתן לו כתונת פסים והראה לו אהבה יתירה, וזהו מה שגרם ליוסף שיגבה לבו ויתנהג עם אחיו שלא כהוגן עד שנחשב לו כחטא כל כך גדול שחיה רעה אכלתהו, ועל אבל וכאב כזה אין שיעור ואין ערך, שכיון שחשב בעצמו שהוא גרם למיתת בנו אין גבול של שנים עשרה חודש לאבלות כזו, וצער עמו ילווהו עד שירד שאולה, אבל באמת לא נאכל על ידי חיה רעה ולא היה בידו חטא, ויעקב לא גרם לו מיתה שהרי באמת לא מת, ואם כן לאחר שנים עשרה חודש היה לו לצער האבל להסתלק, אלא מוכח מזה דאין אבלות על החי שסבורים שהוא מת מסתלק אחר שנים עשרה חודש, וכמו שכתב רש"י.

[לז, לו] **והמדנים מכרו אותו אל מצרים וגו'.** פירש"י וז"ל: הפסיק הענין כאן כדי ללמד שהורידו אחיו את יהודה מגדולתו כשראו בצרת אביהם עכ"ל, יעו"ש, ואחר כך חזר לענין מכירת יוסף כדכתיב (לט, א) ויוסף הורד מצרימה ויקנהו פוטיפר סריס פרעה שר הטבחים איש מצרי מיד הישמעאלים אשר הורידוהו שמה, והנה לכאורה פסוק זה סותר למאי דכתיב למעלה שהמדנים מכרוהו לפוטיפר, והכא כתיב שפוטיפר לקח את יוסף מיד הישמעאלים.

עוד יש לדקדק בהא דכתיב לעיל (לז, כה-כח) וישאו עיניהם ויראו והנה אורחת ישמעאלים באה מגלעד וגמליהם נושאים נכאת וצרי ולט הולכים להוריד מצרימה ויאמר יהודה וגו' לכו ונמכרנו לישמעאלים וגו' ויעברו אנשים מדינים סוחרים וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור וימכרו את יוסף לישמעאלים בעשרים כסף ויביאו את יוסף מצרימה, מה ענין מדינים לכאן, ורש"י הביא שם דברי המדרש שיוסף נמכר כמה פעמים, אכן כבר העיר האור החיים שאין זה פשוטו של מקרא אלא דרוש, ורש"י עצמו כתב בהגהות, מובא במוסף רש"י במהדורת המאור, שהם המדינים הם הישמעאלים, שמדינים היו יושבים

בארץ ישמעאל, יעו"ש, ואף לפי זה עדיין אין המקראות מתיישבים כל הצורך, דלמה לפעמים הזכיר ישמעאלים ולפעמים מדינים.

והאור החיים כתב דהישמעאלים עצמם לא היו סוחרים, שהסוחר אינו בעל הכיס

אלא בעל הידיעה וההיכר, והישמעאלים לא היו יודעים לעשות סחורה אלא באותם המינים שהם עצמם גידלו, ולא היו יודעים היאך לעשות סחורה בעבדים, וה' הזמין להם אנשים מדינים סוחרים, והם עמדו באמצע בין הישמעאלים ואחי יוסף לקיים המכירה, ועל ידי המדינים נמכר יוסף לישמעאלים, ולכן כתיב והמדנים מכרו אותו אל מצרים, שהם פעלו המכירה, וכשחוזר לענין אמר שפוטיפר לקח אותו מיד הישמעאלים, וגם זה נכון, שהרי יוסף בא ליד פוטיפר מרשות הישמעאלים, יעו"ש.

ומעתה יש לומר דגם רש"י הלך בדרך זה, אלא דהאור החיים למד דבאותו מעמד הזמין ה' שיבואו גם מדינים שיוכלו לעמוד באמצע לקיים המכירה, ורש"י למד שהיו קבוצת מדינים גרים בארץ ישמעאל כדי לעזור להם במסחר באופן תמידי, ולכן גם כשנסעו אורחות הישמעאלים בדרך נסעו עמם מדינים אלו, ואולי גם האור החיים נתכוון לזה, ומה שכתב ה' הזמין היינו שיהיו מדינים גרים בארץ הישמעאלים, ולפי זה מיושבים היטב המקראות, ולא סתרי אהדדי כלל.

אכן, עדיין לא נתבאר למה באמת לפני שהפסיק הענין כתיב שהמדנים מכרו אותו לפוטיפר ואחר שחזר לענינו כתיב שפוטיפר לקח את יוסף מיד הישמעאלים, ואף ששניהם נכונים ולא סתרי אהדדי, כמו שכתב האור החיים, כנ"ל, מכל מקום למה כאן הדגישה התורה מדינים ושם ישמעלים.

וליישב הדברים יש להקדים תמיה אחרת, משום מה אחרי שהפסיק הענין וחוזר לענינו הוצרך הכתוב שוב לומר ויוסף הורד מצרימה וגו', הרי כל זה כבר הוגד לנו קודם שהפסיק הענין ולמה לחזור על הראשונות, ויש לומר דכן הוא דרכו של מקרא כשמפסיק באמצע ענין וחוזר אליו חוזר על הראשונות, וכן כתב רש"י בפרשת וארא (ז, כט), דהתם כתיב (ו, י-יב) וידבר ה' אל משה לאמר בא דבר אל פרעה מלך מצרים וישלח את בני ישראל מארצו וידבר משה לפני ה' לאמר הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים, ואחר כך הפסיק הענין ליחס את משה ואהרן, וכשחוזר לענין כתיב (ז, כט-ל) וידבר ה' אל משה לאמר אני ה' דבר אל פרעה מלך מצרים את כל אשר אני דובר אליך ויאמר משה לפני ה' הן אני ערל שפתים ואיך ישמע אלי פרעה, והוא הוא הענין האמור למעלה, אלא דכיון שהפסיק הענין חוזר על סוף הדברים שנאמרו למעלה, וכמו שכתב רש"י, כנ"ל, ומה שהפסיק הפסוק לייחסם באמצע הענין ולא במקום אחר בין ענין לענין, עיימש"נ שם.

אלא דגם שם מצינו חילוקים בין פעם ראשונה שהזכיר הצווי לפעם שניה כשחזר לענינו, בפעם ראשונה אמר משה הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים, והוא אחד מעשרה קל וחומר שבתורה, כמו שכתב רש"י שם, וכשחוזר לענינו אמר משה הן אני ערל שפתים ואיך ישמע אלי פרעה, וחסר שם הקל וחומר שהוזכר בתחלה באותו דיבור עצמו, ויתירה מזו כשחוזר לענינו אמר ה' אל משה אני ה' דבר אל פרעה וגו', ופירש רש"י וז"ל: אני ה' כדאי אני לשלחך ולקיים דברי שליחותי עכ"ל, יעו"ש, ובפעם ראשונה לא הוזכר אמירת אני ה' באותו דיבור עצמו, ולא כתיב אלא בא דבר אל פרעה ותו לא מידי, וכן יש עוד כמה חילוקים, והדבר צריך ביאור.

ואשר נראה מזה, דכל מקום שהתורה הפסיק מענין לענין, ועל ידי כך הוצרך לחזור על הראשונות, כשחוזר לענינו, לא רצה הכתוב שאותם פסוקים ששוב נאמרו יהיו כמיותרים

לגמרי בלי שום דבר שנתחדש בהם מה שלא נזכר כבר בפסוקים הקודמים, ולכן בפרשת וארא חילק הכתוב בין הפסוקים, דבפסוק ראשון הוזכר הקל וחומר אבל לא נאמר אני ה', וכשחוזר לענינו אמר אני ה' בלי הקל וחומר, ונמצא דבין בתחלתו בין כשחוזר לענינו נאמר בקרא דבר חדש.

וכן הוא בענינו, לאחר שהפסיק הכתוב במעשה דיהודה ותמר חוזר לענינו ושוב נאמר שיוסף הורד מצרימה, מה שכבר הגיד לנו מקודם, וכדי שלא יהא הפסוק השני מיותר לגמרי חילק בין פסוק ראשון למשנהו, דבפסוק ראשון נאמר שהמדינים עשו מעשה המכירה, וכשחוזר לענינו נאמר שהקנין היה מיד הישמעאלים, דהיינו מרשותם, כמש"נ, ונמצא דבכל פסוק ופסוק נאמר דבר חדש.

[לח, ב] בת איש כנעני ושמו שוע. ולא נזכר את שם האשה, רק שהיא בת שוע, וכן להלן (לח, יב) ותמת בת שוע אשת יהודה, ולא נזכר שמה, והיינו משום דאין שמות אנשים נזכרים אלא כשהם חשובים, או לטובה או לרעה, או מפני בנים חשובים שיצאו מהם, ואשת יהודה לא היתה חשובה מחמת עצמה, וגם לא יצאו ממנה בנים חשובים, ער ואונן מתו, ושלה נשאר בחיים, אבל לא מצינו שנזכר שמו אלא בפרשת פנחס (כו, כ) לשלה משפחת השלני, יעו"ש, ולא הוזכרו יוצאי חלציו בשם, ושלה הוזכר בשם מחמת העובדא דער ואונן, אבל בעצם לא היה חשוב, ומשום הכי לא נזכר שם אמו בכתובים אלא בת שוע.

[לח, ז-י] ויהי ער בכור יהודה רע בעיני ה'. כתב רש"י וז"ל: רע בעיני ה' כרעתו של אונן משחית זרעו שנאמר באונן וימת גם הוא, כמיתתו של ער מיתתו של אונן, ולמה היה משחית זרע כדי שלא תתעבר ויכחיש יפיה עכ"ל, יעו"ש, אולם לכאורה לא היתה כוננת אחת, ער לא רצה להכחיש את יפיה, אבל אונן לא רצה להקים זרע לאחיו, אולם נראה דגם אונן נתכוין שלא להכחיש את יפיה, ואילו היו הזרע לו לא היה חושש לכך, אבל שידע כי לא לו יהיה הזרע, לא רצה שתוכחש את יפיה בשביל זרע שלא יהיו לו.

[לח, יח-יט] ויאמר מה העירבון אשר אתן לך. מה שלא גילתה לו מיד שהיא תמר אלא המתינה עד שתהא מוצאת לישרף יש לומר שחישבה שידחה אותה בקש ולא יודה שמנע את בנו שלה ממנה, אכן למה תבעה ממנו שלשה ערבנות ולא הספיק לה אלא אחד, ויהודה נתנם לה מפני שלא נתרצה לו בפחות משלשה אלו, אכן למה היתה צריכה לכך, ונראה פשוט שהיא ידעה שאלו לא יהיו לעירבון אלא להכריחו להודות, וחשבה שאם לא יהא אלא עירבון אחד או אפילו שנים יוכל להכחיש ולומר שנאבדו ממנו, אבל בשלשה חפצים הדבר ברור שמסרם לה ברצונו.

[לח, כג] פן נהיה לבוז. ואמר יהודה לרעהו העדולמי שלא יוסיף לחפש אחר הקדשה שישבה על הדרך שזה יהיה בזיון לו, והרשב"ם ואבן עזרא פירשו שזה יהיה לבזיון שמחפש אחר הקדשות, יעו"ש, אבל רש"י כתב וז"ל: פן נהיה לבוז אם תבקשנה עוד יתפרסם הדבר ויהיה גנאי כי מה עלי לעשות עוד לאמת דברי עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדבריו שהבזיון הוא שיתפרסם הדבר שחייב עצמו לשלוח גדיים אל הקדשה ולא קיים דבריו, ולא היה הן שלו צדק, ואילו חשב שיוכל למצוא אותה אם היה מרבה בחיפושים בודאי היה עושה כן, אולם כיון ששלח רעהו למצוא אותה ולא מצא, וגם אנשי המקום לא ידעו כלום עליה, אין לו מה לעשות עוד לאמת דבריו, ואם ירבה לחפש לא יבא מן החיפושים אלא פירסום יותר שלא

אימת דבריו, ואמנם לולי הא דלא יועיל לא היה חש על כבודו והיה מרבה לחפש, וכל זה מפני שצדיקים אין פושטים ידיהם בגזל, כדאיתא בחולין (דף צא.), יעו"ש, ואע"ג דמן הדין היה יוצא ידי חובתו בחזרתו להמקום שפגש בה, יהודה החמיר על עצמו.

[לט, יא] **ויבא הביתה לעשות מלאכתו.** תרגם אונקלוס ועל לביתא למבדק בכתבי חשבניה, יעו"ש, יש לעיין היכן ראה אונקלוס שזה היה המלאכה ולא מלאכה אחרת, שהרי היה ממונה על בית פוטיפר ובודאי היו לו הרבה מלאכות ועסקים, ומנא ידע אונקלוס שהמלאכה היתה בדיקת חשבונות, והנה עיין ברש"י וז"ל: לעשות מלאכתו, רב ושמואל חד אמר מלאכתו ממש וחד אמר לעשות צרכיו עמה אלא שנראית לו דמות דיוקנו של אביו וכו' עכ"ל, יעו"ש, ונראה דאונקלוס בא להוציא מדעת מאן דאמר לעשות צרכיו עמה, ומשום הכי לא תירגם מלאכה עבידתא כמו בכל מקום, דאם כן היה אפשר לומר דהכונה לעשות צרכיו עמה בלשון סגי נהור, כמו דאיכא מאן דמפרש הכתוב כן, ולכן בחר לו איזה מלאכה ממש כדי שלא יעלה על הדעת דהיינו לעשות צרכיו עמה, ובאמת היה יכול לבחור גם אחד משאר עסקיו, ונקיט חדא מהם, ואין בזה נפקא מינה.

[לט, יב-יח] **וינס החוצה.** יש לדקדק בשינוי הלשונות בפסוקים אלו, הכתוב מגיד לנו וינס ויצא החוצה, ניסה ויצאה, אבל כשהיא ראתה מה קרה כתיב וינס החוצה, ולא הוזכרה יציאתו, וכשהיא סיפרה העובדא לאנשי ביתה אמרה וינס ויצא, אכן כשסיפרה לבעלה לא אמרה אלא וינס החוצה.

ונראה דיוסף לא רצה להיראות כבורח להמסתובבים שמה, ולכן כשהגיע להדלת יצא בנחת ולא הבינו אנשי ביתה שהוא בורח, וכשהיא ראתה שנס ממנה גמרה בלבה להוציא לעז עליו, והעיקר הנוגע לכך הוא שנס ממנה, ואין נפקא מינה בזה אם בסוף בריחתו יצא מן הדלת בנחת אם לא, ולכן לא הוזכרה יציאתו בפסוק זה, אולם כשקראה לאנשי ביתה והגידה להם הסיפור לא היה מספיק לה לומר וינס החוצה, שהרי ראו אותו יוצא כרגיל ולא ראו שום בריחה.

ואע"ג דאמרין בסוטה (דף לו:): אותו היום חגם היה והלכו כולם לבית עבודה זרה, יעו"ש, אין המכוון אלא לאנשים חשובים, אבל מסתמא נשאר אצלה עבדים ומשרתים, אנשי ביתה, וכן מדויק מהא דכתיב עד בוא אדוניו, הרי שלא היה שם, אבל לא מצינו שחיכתה עד בוא אנשי ביתה, שהם מעולם לא עזבו ממקומם חוץ לחדריה, והם ראו אותו יוצא כרגיל, ועיין בספורנו ובכלי יקר, וגם מדויק מדבריהם שנשאר שם מספר אנשים, והגידה להם וינס ויצא החוצה, שבסוף בריחתו יצא כרגיל, ולכן לא ראוהו בורח. אבל כשהגידה הסיפור לבעלה שלא היה שם בשעת מעשה ולא ראה אותו יוצא כרגיל לא היתה צריכה לתרץ יציאתו, ולא הגידה אלא מה שהיה נוגע לו, דהיינו שברח ממנה כשהרימה קולה, ולכן לא אמרה לו אלא וינס החוצה.

[לט, יט] **את דברי אשתו אשר דברה אליו.** צריכין להבין מהו כפל הלשון, דברי אשתו אשר דברה אליו, והנה לעיל (לט, יד) כתיב ותקרא לאנשי ביתה ותאמר להם לאמר ראו הביא לנו איש עברי לצחק בנו בא אלי לשכב עמי וגו', יעו"ש, אכן כששוב אמרה לבעלה כתיב (לט, יז) ותדבר אליו כדברים האלה לאמר בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי וגו', יעו"ש, הרי כשדיברה לאנשי ביתה קראה לו איש עברי, אבל לבעלה קראה לו עבד עברי, ויש לומר דלאנשי ביתה רצתה להראות להם שדבר כזה יכול להיות שיוסף

יעיז לבא אל גבירתו לשכב עמה, ולכן אמרה שהוא איש עברי, ואינו נוהג עצמו כעבד אלא כאיש חפשי, ולכן האמינו לה שיוסף רצה לעשות כדבר הזה, שהרי היו בגדיו בידה, וכשפוטיו בא לביתו שמע מיד מרננים שיוסף רצה לשכב עם אשתו, אך היא רצתה שלא יעלה על דעת בעלה שהיא תבעה מיוסף שיבא אצלה ושהיא אשמה בדבר, לכן אמרה לו העבד העברי, שניכר מתוך דבריה שהיא מחשיבה אותו כעבד, ואם כן בודאי לא תרצה גבירה לשכב עם עבד, וכל האשמה תלויה אך ורק ביוסף, וזהו מה שנאמר את דברי אשתו אשר דברה אליו, דהיינו הדברים שלה כמו שהיו כשדברה אליו, שכפי דבריה היה נחשב בעיניה כעבד, ולכן ויחר אפו.

[מ, א] לאדוניהם למלך מצרים. יש לעיין למה לא כתיב בפשיטות לאדוניהם מלך מצרים, ומה מוסיף לנו הלמ"ד השני, והנה ידוע סיפור שקרה עם בעל הבית הלוי שיצא לדרך לבוש בבגדים פשוטים כדי לברוח מן הכבוד, והיה בימי החורף ושלג כיסה את עין הארץ, והיה קשה לנסוע, והבית הלוי ובעל העגלה עצרו אצל בית ודפקו על הדלת, ופתח להם יהודי בעל חזות פנים כעושה, והם בקשו ממנו שיתן להם רשות ללון בביתו עד הבוקר, ובעל הבית הראה להם זוית במטבח, וישבו שם בחושך.

לא עבר זמן רב עד ששמעו רעש גדול של מרכבות, והבינו שהגיעו אורחים מרובים לבית, וזה היה האדמו"ר מקוידנוב עם קבוצה מחסידיו, בעל הבית הזדרז לקבלו בסבר פנים יפות, והאדמו"ר אמר לו שעליו להתפלל ערבית ורוצה ליטול את ידיו, בעל הבית הורה לו הדרך למטבח ושם ראה האדמו"ר את הבית הלוי יושב על הרצפה בזוית, האדמו"ר השתומם והוציא אותו מן המטבח וכבדו בפני חסידיו.

בעל הבית התנצל לפני הבית הלוי ובקש ממנו סליחה על שלא כבדו כראוי, וענה לו הבית הלוי שכתוב בפרשת וישלח בסיפור דשכם ודינה (לד, ז) כי נבלה עשה בישראל וכן לא יעשה, יעו"ש, ומהו כפל הלשון, אלא אמרו השבטים שמה שעשה שכם לשכב את בית יעקב נבלה היא, שפגע בבת גדולי הדור, ממשפחה הכי חשובה בארץ, ושמה תאמר שהוא לא הכיר במשפחתה, הרי כן לא יעשה לשום נערה, אפילו אם אינה בת משפחה חשובה, וכן סיים הבית הלוי לבעל הבית, שאתה חושב ששגגת במה שפגעת בכבודי שלא ידעת מי אני, הרי כן לא יעשה לשום אדם, אפילו לפשוט שבפשוטים.

ועל דרך זה יש לפרש גם מאי דכתיב לאדוניהם למלך מצרים, שחטאו פעמים, חטאו לאדוניהם, הרי עליהם שלא לפשוע בשרתם את אדוניהם יהיה מי שיהיה, ומלבד זה חטאו שפגעו בכבוד מלך מצרים שלא שרתו אותו כהוגן.

[מ, א-ב] על שר המשקים ועל שר האופים. ויש לדקדק דבשעת החטא קרי להו משקה ואופה ובשעה שקצף עליהם קראם שר המשקים ושר האופים, עוד יש לדקדק בהא דכתיב לקמן בפתרון חלומותיהם (מ, ה-ט) ויחלמו חלום שניהם איש כפתרון חלומו המשקה והאופה אשר למלך מצרים אשר אסורים בבית הסוהר ויבא אליהם יוסף בבוקר וירא אותם והנה זועפים וישאל את סריסי פרעה אשר אתו במשמר בית אדונו לאמר מדוע פניכם רעים היום וגו' ויספר שר המשקים את חלומו ליוסף וגו', יעו"ש, וגם שם יש להבין למה בשעת החלום קראם המשקה והאופה ובשעת הפתרון קרא להם שר המשקים ושר האופים.

עוד יש לדקדק דבשעת החלום כתיב המשקה והאופה אשר למלך מצרים אשר אסורים בבית הסוהר דכל זה מיותר דהא כבר אנו יודעים מי הם ואשר הם אסורים בבית

הסוהר, וכן מיד אחר כך כתיב וישאל את סריסי פרעה אשר אתו במשמר בית אדוניו לאמר מדוע פניכם רעים היום, גם דברים אלו נראים כמיותר, ולמה צריך להשמיענו שוב ושוב שהיו אסורים במשמר, גם יש להעיר דבשעת החלום כתיב שהיו אסורים בבית הסוהר, וכשבא יוסף אליהם כתיב אשר אתו במשמר בית אדוניו. ונראה דהנה אותם עבדי המלך, זה שניתן לו הכבוד למזוג את כוסו וזה שניתן לו הכבוד לאפות את פתו, היו נחשבים בין שרי המלך, והיו עושים אותו דבר שכל משקה ואופה הדיוט עושים, אך כיון שהיו עושים אותו לצורך המלך היו נחשבים לשרים מחמת כן כדי שיהא מוטל עליהם אחריות מיוחדת להזהר במלאכתם בזהירות רבה, ואלו השנים שחטאו למלך, לא היו זהירים במלאכתם כפי הנדרש מהם, והסיחו דעתם מתפקידיהם הנעלה ונהגו כמשקה ואופה הדיוט, לכן בשעת חטאם נקראו משקה ואופה, שלא נהגו עצמם כשרי המלך.

אבל פרעה קצף עליהם כפי מה שהיו סריסיו, שר המשקים ושר האופים, שלהם נחשב פשיעה מה שהיה חסר קימעא בזהירות מלאכתם, ולכן אסר אותם בבית הסוהר, ולאחר שנים עשרה חודש, כשחלמו החלומות, נפל עליהם רוח עצבות גדולה, כמו שכתב רש"י וז"ל: זועפים, עצבים עכ"ל, יעו"ש, שראו בעצמם שירדו מגדולתם ואינם עוד שר משקה ושר אופה אלא משקה ואופה פשוטים מושלכים לסוהר, דהיינו בור, כמו שכתב הרמב"ן (לעיל לט, כ), יעו"ש, ועכשיו חלמו חלומות שאין להן הבנה, והיו לגמרי שבורי לב. וכשראה אותם יוסף הבין שמקודם שיוכל לעזור להם בענין שמעיק על לבם יש לו מתחלה לחזקם ולעודדם, ואמר להם למה אתם כל כך פחותים בעיניכם כאילו אתם משקה ואופה הדיוט, והלא סריסי פרעה אתם, שרי המלך, אנשים גדולים וחשובים, ולמה אתם רואים את עצמכם כאילו אתם מושלכים לבור כצורר לאשפה, לא כן הוא אלא אתם נתונים במשמר בית שר הטבחים, ועדיין דעת המלך עליכם, ועד שיחליט המלך היאך להתנהג עמכם מסר אתכם לשר הטבחים לשמור עליכם, ודבר על לבם וחיזק רוחם, ורק אז שאל אותם מדוע פניכם רעים היום, ומכאן עד סוף הפרשה קרא להם הכתוב שר המשקים ושר האופים, שהרי פרעה התיחס אליהם כשרים, וגם הם ראו עצמם שהם שרים אחר שדיבר להם יוסף.

[מ, יד] והזכרתי אל פרעה והוצאתני מן הבית הזה. ולהלן כתיב (מ, כג) ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו, וכתב שם רש"י וז"ל: ולא זכר שר המשקים בו ביום, וישכחהו לאחר מכאן, מפני שתלה בו יוסף לזכרו הוזקק להיות אסור שתי שנים וכו' עכ"ל, יעו"ש, ובאמת צריך עיון למה היה בזה חסרון בטחון, והלא כמה שלוחים למקום, ובודאי חשב יוסף בדעתו ששר המשקים היה שליח המקום, ולכן נשלח למאסר עמו כדי שיוציאוהו משם אחר כך, ומה עשה שלא כהוגן במה שאמר לו שיזכרנו, ועיין בכלי יקר שהביא דברי המדרש דמפני שאמר שני פעמים לשון זכירה נענש, וגם זה צריך עיון, דלמה לא היה לו לזרוז.

ונראה דהנה על הא דכתיב ולא זכר וישכחהו כתב רש"י דהיינו בו ביום ולאחר מכאן, כנ"ל, והיינו שני ענינים של זכירה, האחד שיהא דעתו עליו כשיבא אל פרעה והשני שישאר בזכרונו ולא ישכחהו, וכשיוסף הזכיר לשון זכירה שתי פעמים כונתו היתה לשני ענינים אלו, וכן כתב בכלי יקר שבעבור זה נענש בולא זכר וישכחהו, והנה בפרשת מקץ כשבאו לשחרר את יוסף כתיב (מא, יד) ויריצהו מן הבור, יעו"ש, וכתב הספורנו וז"ל: כדרך כל תשועת ה' שנעשית כמו רגע כאמרו כי קרובה ישועתי לבא וכו' עכ"ל, יעו"ש, דהיינו

כשמגיע עת הגאולה היא באה מיד, וזאת היתה הטענה על יוסף, דאילו היה בטחונו שלם למה לו לדאוג על השכחה של שר המשקים לאחר שיהא זכור בו כשיבא לפרעה, הלא ישועת ה' קרובה לבא, אלא ודאי היה בזה גם קצת שמץ של חסרון בטחון בה' ויתר בטחון בשר המשקים עצמו, ולכן נענש.

[מ, טז] **ויאמר אל יוסף אף אני בחלומי וגו'.** ומדויק דשר האופים לא ביקש מיוסף שיפתור לו חלומו אלא אחר ששמע כי פתר לטוב חלומו של שר המשקים, וכששמע שפתר לטובה חשב שגם לו יפתור לטובה, ורק אז ביקש ממנו שיפתור לו, אבל שר המשקים היה הראשון לבקש מיוסף שיפתור לו, והוא עדיין לא ידע שיפתור לטובה, ואע"פ כן ביקש ממנו שיפתור לו, ולמידין אנו מזה חילוק גדול בין תכונת שר המשקים לתכונת שר האופים, דשר המשקים ביקש האמת ולא היה מרוכז כל כך על טובתו ונגיעותו, ולא היתה מחשבתו רק על עצמו אלא גם על שעבודו למלך, אבל שר האופים לא רצה לשמוע פתרון חלומו עד שחשב שהפתרון יהא לטובתו, וקודם לכן לא רצה לשמוע לפי שכל מחשבתו היתה אך ורק על עצמו וטובתו.

ואולי יש לומר שמשום כך זה זכה לחיים וזה למות, ששר המשקים עיקר מחשבתו לא היתה על עצמו אלא על שעבודו למלך, ולכן לא פשע בעבודתו והיה נזהר בה מאד, ומה שאירע היה באונס, כמו שכתב רש"י (מ, א), ועיין מה שכתבו שפתי חכמים וכלי יקר, אבל שר האופים עיקר מחשבתו היתה על עצמו ולא על שעבודו להמלך, וזה גרם לו שפשע בשירותו למלך, וזה גרם לו שיחרף דינו למות.

[מ, כ] **יום הולדת פרעה.** כתב רש"י וז"ל: יום לידתו וקורין לו יום גינוסיא, ולשון הולדת, לפי שאין הולד נולד אלא על ידי אחרים שהחיה מילדת את האשה, ועל כן החיה נקראת מילדת וכו' עכ"ל, יעו"ש, גינוסיא בלשון יון הוא לידה או כל התחלה כמו עליתו לכסא מלכותו לפי דעת מפרשים אחרים, ולשון הולדת אינו מבנין קל המורה על עשית הפעולה אלא מבנין הפעיל שמורה מה שנעשה על ידי אחרים, כמו מלת יציאה היא מבנין קל לומר שמישהו או משהו יצא, ומלת הוצאה היא מבנין הפעיל לומר שמישהו אחר פעל היציאה, ויום לידה מורה שבאותו היום יצא לאור העולם, ומלת יום הולדת מורה שבאותו יום הוציאוהו המילדות מרחם אמו, ואונקלוס כתב יומא בית ולדא דפרעה, יעו"ש, ויש להבין אם כונתו נמי ליום לידתו, כמו שפירש רש"י, מה שייך בזה ענין בית.

ואולי יש לומר שהוקשה לו לאונקלוס דאם הכונה היא ליום לידתו למה כתיב יום הולדתו, הרי הענין הוא לחגוג לידת המלך, ומה ענין לחגוג מה שעשו המילדות, לכן פירש בענין אחר, שהיה במצרים מחלקת יולדות מלכותית מיוחדת להולדת המלך וכל בני משפחתו, וקבעו יום חגיגה לכבוד המוסד החשוב הזה שמטרתה היתה להוציא המלך והנסיכים לאור העולם, ואותו היום היה יום חגיגת הבית ולדא שבה נולד פרעה, אבל יום לידתו אולי היה ביום אחר.

[מ, כ] **וישא את ראש שר המשקים ואת ראש שר האופים.** כתב רש"י וז"ל: מנאם עם שאר עבדיו, שהיה מונה המשרתים שישרתו לו בסעודתו, וזכר את אלו בתוכם עכ"ל, וכן כתב אונקלוס ואדכר ית ריש רב שקי וית ריש רב נחתומי, יעו"ש, שהזכירם בין שריו במשרתים אותו, פרעה מנה שניהם בכלל שריו, ואכן השיב את שר המשקים על משקהו, אבל את שר האופים תלה ולא השיבו על שירותו, ואם כן למה מנה אותו בין שריו כיון

שהיה יוצא מיד לתליה, אלא שלא היה לכבוד המלך להתעסק עם פשוטי עם, ואפילו לדון אותם להריגה, לכן נשא אותו והחזירו להיות שר, ורק אז היה לפי כבוד המלך להורגו.

[מ, כג] **ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו.** לא כתיב שכחוהו בלשון קל אלא וישכחהו בלשון פיעל, והמכוון הוא לא רק ששכח אותו אלא שהיה משכח אותו והוציאו מלבו בכונה, וכן מדויק מדברי רש"י וז"ל: ולא זכר שר המשקים בו ביום וישכחהו לאחר מיכן וכו' עכ"ל, יעו"ש, והיינו שבו ביום לא זכר אותו מפני שהיה מתרגש על שחרורו, ולא היה יוסף בלבו כלל, אבל לאחר מיכן זכר את יוסף אלא שהוציא מלבו, ויש לדקדק למה עשה כן, ולמה שילם רעה תחת טובה, ואיברא דזה היה עונש מן השמים ליוסף, כמו שכתב רש"י, מכל מקום מה היה בדעת השר המשקים כשהוציא את יוסף מלבו. ונראה דהנה יוסף אמר לו (מ, טו) וגם פה לא עשיתי מאומה כי שמו אותי בבור, יעו"ש, וזהו מה שיוסף ביקש מן השר המשקים שיביא דבריו לפרעה ויוציאוהו מן המאסר, אכן שר המשקים חשב בלבו שכל האסורים בכלא צווחים שלא עשו מאומה, והיאך יביא דברים כאלו לפרעה, ולכן הוציא אותו מלבו וישכחהו.

[מ, כג] **ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו.** כתב רש"י וז"ל: לאחר מכאן מפני שתלה בו יוסף לזכרו הוזקק להיות אסור שתי שנים, שנאמר אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו ולא פנה אל רהבים ולא בטח על המצריים הקרויים רהב עכ"ל, יעו"ש, ומקשים העולם במה עשה יוסף שלא כהוגן, והא הבוטח בה' עדיין מוטל עליו לעשות השתדלות, וזאת היתה השתדלותו לבקש משר המשקים שיזכירוהו לפרעה. ונראה דהנה כשעולם כמנהגו נוהג בדרך הטבע חייב אדם לעשות השתדלות, ואולי כדי לכסות הנס, וכמו שכתב החינוך דמצוה להביא אש מן ההדיוט כדי לכסות הנס, ועיימש"י בפרשת וארא במכת ברד, אכן יוסף היה לו לראות שיד ה' גלויה מנהיג אותו, כשנמכר נשאו אותו הישמעאלים בגמלים נושאים נכאת וצרי ולוט, שריחם טוב, כמו שכתב רש"י לעיל (לז, כה), יעו"ש, וכשבא למצרים לקח אותו פוטיפר ושם אותו ראש על ביתו, וכשבא למאסר שם אותו שר בית הסוהר על כל האסורים, והיה לו לראות בזה השגחה מיוחדת, וכשגלוי כל כך שיד ה' מנהיג גורלו אין מוטל עליו לעזור בהנהגה, ולא היה לו לעשות שום השתדלות, ולסמוך עצמו לגמרי על מבטחו, וכשנשאר במאסר עוד שני שנים למד מזה יוסף ששוב אין לו לעשות השתדלות, ועליו רק להתנהג כפי מצבו ולסמוך על ה', ועיימש"י בפרשת ויגש (מו, כו).

ועוד יש לפרש באופן אחר, דהנה רש"י כתב שהיו כאן שתי שכחות אצל שר המשקים, שכחה בו ביום ושכחה לאחר מכאן, ויש להבין מה הן שתי השכחות, והלא אין זו אלא שכחה אחת נמשכת, עוד יש להבין הא דכתיב לעיל (מ, יד) כי אם זכרתני אתך כאשר יטב לך ועשית נא עמדי חסד והזכרתני אל פרעה וגו', יעו"ש, ולמה אמר לו פעמים שיזכיר אותו לפרעה.

ונראה דהנה דבר מוזר הוא שיבקש משר המשקים שהיה אסור בכלא, ופרעה הוציאו ביום הולדת שלו, ומחל לו בחנינה והשיבוהו על תפקידו, ועליו ליפול לפניו בהבעת תודה גדולה מעומק הלב, והיאך יאמר למלך באותה שעה שיש עוד כלוא שירחם עליו, ועם כל זאת ביקש ממנו שבאותו מעמד, כאשר יטב לך, יזכירונו לפרעה, ואחר כך הוסיף שאם דבר זה יהיה קשה לו בבקשה ממנו שלאחר זמן כשחזרו הדברים לתהליך רגיל יזכירונו אז לפרעה, וגם זה בודאי יהיה קשה לו, שעל ידי כך יזכיר לפרעה גם שחטא לו וישב בכלא,

וזה בושה לו, כדכתיב בפרשת מקץ (מא, ט) את חטאי אני מזכיר היום, יעו"ש, והיינו מה שכתב רש"י שלא זכר אותנו בו ביום, שלא יצא מגדריו לעשות דבר שאינו ראוי, וישכחה לאחר כך, שאז היה ראוי אבל לא רצה להזכיר חטאיו לפרעה, ועבר על שתי הזכירות. ומפני זה נענש יוסף, שמפאת השתדלות עליו לעשות דברים רגילים, כדאיתא בשער הבטחון של ספר חובות הלבבות, יעו"ש, והוא השתדל הרבה יותר מדאי וביקש משר המשקים לעשות בשבילו דברים מוזרים ומביכים, דענין השתדלות אינו לעזור להקב"ה להביא לו פרנסה אלא לכסות הנס, כמו שכתב החינוך דאע"פ שאש ירדה מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט כדי לכסות את הנס, כמו כך צריך להשתדל שלא תהא ההשגחה כל כך גלויה, ומספיק לזה השתדלות רגילה, ואילו היה יוסף במצב של סכנה היה צריך לעשות כל מה דאפשר להציל עצמו, ואפילו דבריו מוזרים, דאין זה שייך לענין השתדלות אלא פשוט שכלי, אבל יוסף לא היה במצב של סכנה אלא היה ממונה על כל בית הסוהר, וכמובן שהיה רוצה לצאת לחירות, אבל כיון שלא היה במצב של סכנת נפשות היה לו לבטוח בה' ולא לעשות אלא השתדלות רגילה.

מפטירים בעמוס (ב, ו) על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים. ואיתא במדרש שהכונה על מכירת יוסף, שהשבטים חילקו ביניהם הכסף שקיבלו תמורת מכירת יוסף וכל אחד קנה נעלים בחלקו, ויש לתמוה למה לקחו דוקא נעלים ולא קנו מקח אחר, ואולי יש לפרש על פי הא דכתיב (לז, כו) וכסינו את דמו, וכתב רש"י וז"ל: ונעלים את מיתתו עכ"ל, יעו"ש, והיינו שעשו השבטים בין עצמם ברית להעלים את מיתת יוסף, ואולי היו הנעלים סימן להזכיר לכל אחד ואחד שקיבלו על עצמם להעלים את מיתת יוסף, וכמו שמצינו לקמן (מה, כז) על הא דכתיב וירא את העגלות שהיה סימן לפרשת עגלה ערופה שהיו עסוקים בה כשפירש יוסף מיעקב, יעו"ש ברש"י, הכא נמי היו הנעלים סימן למה שעשו ברית ביניהם ואמרו נעלים את מיתתו.

פרשת מקץ

[מא, ט] את חטאי אני מזכיר. שר המשקים אמר שהזכיר את חטאיו בלשון רבים, ולכאורה לא מצינו אצלו אלא חטא אחד, אך נראה שבאמת היו לו שני חטאים, החטא שנמצא זבוב בהיין שהגיש לפרעה, ועוד חטא שאיחר שנתים עד שהגיד לפרעה אודות יוסף, שהרי פרעה היה לו צבת של חרטומים שסמך עליהם לפתור חלומותיו, ואם הוא ידע שיש מומחה גדול יושב בכלא היה לו להגיד לפרעה, ולא הגיד מפני שעל ידי כך יזכיר לו חטא הראשון ויתבייש, ובמה שנתעכב חטא לו עוד הפעם.

שוב יש לעיין למה אמר שר המשקים לפרעה את חטאי אני מזכיר היום פרעה קצף וכו', והלא פרעה ידע כל מה שאירע ולמה לו להזכירו, לא היה לו לומר אלא כשהייתי במשמר היה שם נער עברי ולא יותר, ומה שהיה היה, וכבר נענש ונמחל על חטאיו, ולמה לו להזכירם, אך נראה דכשאדם חוטא ונענש הרי הענין נגמר, ויצא מן ההוה אל העבר, אבל כשאירע דבר שמעורר החטא הרי הוא יוצא מן העבר אל ההוה, וזה מחייב שיביע חרטתו עוד הפעם, לא מפני שעדיין צריך כפרה, אלא מפני נימוסים, שבעת שהחטא לפניו צריך להראות שמצטער עליו, ואם היה שר המשקים אומר לפרעה כשהייתי במשמר וכו' היה מזכירו בזה כל מה שאירע להביאו לשם, והיה זכרון חטאו מתעורר, לכן הוצרך לומר לכבוד המלך את חטאי אני מזכיר.

[מא, יד] ויריצוהו מן הבור ויגלח וגו'. כתב הספורנו וז"ל: ויריצוהו מן הבור כדרך כל תשועת ה' שנעשית כמו רגע וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דמנלך דהא דריצוהו מן הבור היה מצד ישועת יוסף שתיעשה כמו רגע, דילמא ריצוהו משום כבוד המלך שהיה ממתין ליוסף לפתור חלמו.

ויש ליישב על פי מה שכתב רש"י דהגילוח היה משום כבוד מלכות, יעו"ש, ובשפתי חכמים כתב דאי משום שמחה הא לא ידע עדיין איך דינו יצא, שעדיין לא בא לפני פרעה, ומי יודע אם יוכל לפתור אותו או לא, יעו"ש, ומבואר מזה דיוסף גילח שערו על דעת עצמו, ובאמת מדויק כן מן הלשון ויגלח ולא ויגלחוהו, וכן ויחלף, וכן ויבא, כל זה עשה על דעת עצמו, ונמצא שהם ריצוהו מן הבור והלכו להם, והוא הכין עצמו ובא אל המלך, ואילו ריצוהו משום כבוד המלך היו בודאי מריצים אותו על כל פסיעה ופסיעה עד שבא לפני המלך, וכמו דכתיב באסתר (ו, יד) ויבהילו להביא את המן אל המשתה וגו', יעו"ש, אלא ודאי ריצוהו משום ישועתו של יוסף שישועת ה' נעשית כמו רגע.

[מא, כא] ומראיהו רע כאשר בתחלה ואיקץ. בשעת החלום לא הגיד הכתוב (מא, ד) שהיה מראיהו רע כאשר בתחלה ולא הושמנו, וכתב הרשב"ם שבשעת החלום נדמה לו כאילו לא בא אל קרבנה, אבל מה שחישב פרעה בלבו על מה שהיה תמיה לא היה ראוי לכתוב, יעו"ש, ויש לדקדק דלמה לא היה ראוי לכתוב, והלא פרעה הגיד לו מה שחישב מפני שרצה פתרון גם על פרט זה של חלומו, ואם כן פרט חשוב הוא, ואולי יש לומר שבשעת חלומו לא עמד פרעה על תמיה זו, שהיה נבהל מעצם המראה שהפרות הרעות אכלו הפרות הבריאות, ואם כן אין ראוי להזכיר תמיה זו בכתוב, אבל לאחר שחשב עוד על חלומו הבין שהיה גם תמיה בתוך התמיה שלא הושמנו, והגידה ליוסף, ואולי לזה כוון הרשב"ם.

[מא, לב-לג] ועל השנות החלום אל פרעה פעמים. הנה מצינו כאן כפל הלשון, השנות

החלום פעמים, וברם דמה שאמר השנות החלום הוא שחלם ועוד חלם, הוסיף נמי שהיה פעמים, וכתב אבן עזרא דמלת פעמים מורה שהחלומות באו אליו בלילה אחת, ומזה מובן שממהר לעשותו, יעו"ש.

ומשני דברים אלו השנות החלום ופעמים, הבין יוסף שני דברים, כי נכון הדבר מעם האלקים, ועוד שממהר לעשותו, מה שממהר לעשותו הבין מהא דשני החלומות באו רצופים בלילה אחת, כמו שכתב אבן עזרא, ומהשנות החלום הבין שנכון הדבר מעם האלקים, דאילו לא היה אלא חלום אחד היה מרומזו לפרעה שארץ מצרים מוכן לפורעניות, ואילו נשנה החלום באותה צורה של חלום הראשון לא היה מובן שזהו חלום חדש, אלא היה אפשר לומר שחלום הראשון עלה עוד הפעם מזכרונו, אבל כיון שנשנה בצורה חדשה, שבלים ולא פרות, ידוע שזהו חלום חדש, והוא מרמז עוד הפעם מה שרמז הראשון, ומזה מובן שלא באו החלומות להזהירו שיבא עליו צרה אלא בא החלום להורות לו שמה שיקרה יהיה לטובה, ויוכל לצאת ממנו תועלת גדולה לארץ מצרים.

ובזה נוכל לתרץ מה שמקשים העולם על מה שאמר יוסף ועתה ירא פרעה איש חכם ונבון וגו', וכי מי ביקש ממנו ליעץ את פרעה על הנהגת מלכותו, והלא לא נקרא לבית המלך אלא לפתור החלומות ותו לא מידי, אכן לפי הני"ל כל זה נכנס לפתרונו, שהשנות החלום רמז שהמאורעות שיבאו טובה הן למצרים, אכן לא תבא הטובה מעצמה, ויצטרך לזה איש חכם ונבון לסדר את כל הענין ואז תבא הטובה, וכל זה היה מפתרונו של יוסף.

[מא, לג] ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם. יש לדקדק למה נצרך לזה איש נבון וחכם, והלא כבר ידעו שיהיו שבע שנות שובע, והעיקר הנצרך הוא אדם מסודר שיכול לארגן פעולת אסיפת הדגן, ומהו ענין החכמה והתבונה הנדרשת בזה, ונראה דהנה בשנות השפע קשה להעריך שווי כל חטה וחטה, וכשבאים קרונות מלאי דגן לבית האוצר ויפול חטה אחת מה הרעש, הרי יש כאן דגן לרוב, אולם במשך שנת הרעב, כשהדגן כלה כבר מבית האוצר, ולא נשאר אלא כמות קטנה, אז גלוי וידוע לכל שכל חטה וחטה חשובה עד מאד, ואז יתחרטו על שלא השגחו על החטים שנפלו מן הקרונות בימי השפע, ולכן אמר יוסף שנצרך איש חכם ונבון, איזהו חכם הרואה את הנולד, ויבין ערך כל קימעה וקימעה וישמור עליה, וממילא לא יחסר המזון אפילו בימים האחרונים של שנות הרעב.

[מא, לג] וישיתו על ארץ מצרים. הנה פרעה לא ביקש מיוסף אלא פתרון חלמו והוא הוסיף להשיאו עצה מה לעשות, ותמהו המפרשים מה ראה יוסף לעשות כן, והנה לעיל (מא, ח) כתיב ויהי בבוקר ותפעם רוחו וישלח ויקרא את כל חרטמי מצרים וגו' ואין פותר אותם לפרעה, ובודאי אמרו לפניו פתרונות החלום, אלא שלא נח דעתו של פרעה במה שאמרו לו, כמו שכתב רש"י וז"ל: שלא היה קולן נכנס באזניו ולא היה לו קורת רוח בפתרונם עכ"ל, יעו"ש, ומסתמא היו החרטומים חכמים גדולים והסבירו לו בדיוק היאך פתרונם מתאים לחלמו, וגם היה פרעה רגיל לקבל פתרונם על חלומותיו מידי יום ביומו, ואם כן למה בפעם הזאת לא רצה לקבל פתרונם, אם לא נאמר שזה היה נס מן השמים. עוד יש לדקדק ממשמעות הפסוקים וייקץ פרעה והנה חלום ויישן ויחלום שנית, ויהי בבוקר ותפעם רוחו, מבואר שרק בבוקר נתרגש בדבר, והיה רוחו מקשקש בתוכו כפעמון, כמו שכתב רש"י, אבל כשהקיץ משנתו באמצע לילה וראה והנה חלום לא נתפעמה רוחו וחזר לישן, ויש להבין מה עלה בדעתו בבוקר שלא עמד עליו בשעה שהקיץ מחלמו. והנה כשהכתוב מגיד חלומות פרעה, אחר חלום הראשון כתיב וייקץ פרעה ואחר חלום

השני כתיב וייקץ פרעה והנה חלום, אבל בפעם הראשון לא כתיב והנה חלום, וברשב"ם פירש דהיינו כאדם שניער באמצע שינתו ומיד חוזר לשינה, יעו"ש, ובאמת כתיב כן, ויישן ויחלום שנית, ואם כן בשינה זו לא היה נייעור לגמרי, ואכן יש להבין אם כן למה הזכיר הכתוב שהקיץ משנתו וחזר לישן ויחלום שנית, ולמה לא היה מספיק להגיד לנו שחלם שנית אודות שבע שבלים, שהרי מה שהקיץ בין חלום לחלום אין זה דבר חשוב ונחוץ, אמנם מדברי פרעה ליוסף לכאורה מוכח שבאמת היה בזה איזה חשיבות, שהרי כשהגיד פרעה את חלומו ליוסף אמר לו (מא, כא-כב) ותבאנה אל קרבנה וגו' ואיקץ וארא בחלמי והנה שבע שבלים וגו', יעו"ש, והזכיר לו פרעה ליוסף שהקיץ באמצע החלום, אבל מה שהקיץ לבסוף והנה חלום לא הגיד ליוסף, ומשמע דמה שהקיץ בראשונה היה ענין חשוב בעיני פרעה, ויתירה מזו, מדברי פרעה משמע שלא הבין שבאמת הקיץ מחלומו אלא שחשב שהקיץ באמצע החלום, שהרי לא אמר והנה שוב חלמתי אלא וארא בחלומו, ומשמע שכפי דעתו היה כל זה המשך מחלום אחד.

והנה ידוע דכשאדם חולם הנה הוא נמשך אחר הדברים והמאורעות, ובתוך החלום הוא כמעט כמי שאין לו בחירה, והוא נשטף בזרם החלום, והוא רואה מה שקורה אתו וכמעט אין כח בידו לשנות מהלך הענין, ולפעמים בתוך שינתו ובאמצע החלום בא לו ההכרה שהוא בחולם, והבחירה באמת בידו, ואם ירצה אינו מוכרח להיות נשטף בזרם החלום, ולפעמים כשבא לו לאדם הכרה זו הוא מקיץ משנתו ומתעורר לגמרי, ולפעמים אינו מקיץ יותר מלהכיר שהוא חולם, והוא חוזר לחלומו, וכל ההכרה הלזו נארגת בגופו של החלום.

וזהו מה שקרה לפרעה באמרו ואיקץ ואראה בחלמי, שהגם שבאמת הקיץ משנתו, כל זה היה בתוך החלום, והרגיש בדבר שהוא חולם, וחזר לשינתו מיד והחלום נמשך, כדכתיב ויישן ויחלום שנית, וזהו מה שאמר פרעה ואיקץ, שהבין פתאום שהוא עומד באמצע חלום, והוא מלך מצרים ועליו מוטל לנהל מלכותו, ומיד וארא בחלומי, שהחלום נמשך באופן אחר של שבע שבלים, וכשהקיץ אחר חלום השני ראה והנה חלום, שהרי הרבה פעמים היו לו חלומות וידע שלבוקר יקרא להפותרים כרגיל, אולם ויהי בבוקר ותפעם רוחו, שנזכר שהקיץ באמצע החלום, ורעדה אחזתו באותו רגע שהכיר שהוא באמת בעל בחירה ויש בידו לעמוד כנגד זרם העובדות שבאו בחלומו ולעשות מה שצריך לעשות, ומזה נתרשש ותפעם רוחו, וקרא לפותרים, ובאו ופתרו לו חלומו, אבל לא הבינו ולא יכלו לפתור לו חלק החלום האמצעי של ואיקץ, ולכן ואין פותר אותם לפרעה.

אבל פתרון יוסף הכיל את כל החלום, וגם על חלק של וייקץ פתר לו ואמר ירא פרעה איש נבון וחכם, שבאותו רגע שהקיץ בתוך החלום הראו לו מן השמים שיש בידו להציל ארצו ובידו לעשות דבר להציל אנשיו מחבלי הרעב, שיעמיד איש נבון וחכם שענינו בראשו ואינו נמשך אחר חלום החיים המרמה את העינים, שהחיים הם כמו חלום ואדם ההולך בחושך מעובדא לעובדא משלים עם מצבו אף אם הוא גרוע מאד, ונמשך הלאה והלאה, אבל חכם שענינו בראשו ואינו נופל בתרדמת החיים אשר כחלום יעוף יכול לעמוד בפרץ, ועל זה היה מורה מה שהקיץ פרעה באמצע החלום, ולולא זאת לא היה יוסף משיא עצה שלא היה נדרש ממנו, אלא כיון שזה היה חלק מפתרון החלום, מזה הבין פרעה אמיתת פתרונו ושיש כאן דבר גדול וחשוב המוטל עליו לעשות.

ולפי זה נוכל להבין מה שקבעו להפטרות פרשת מקץ מה שנאמר בספר מלכים (א ג, טו) וייקץ שלמה והנה חלום, ולכאורה מה ענין זה לזה הרי אין החלומות שוים, דחלום פרעה הוצרך פתרון וחלום שלמה היה דבר ה' אליו, וגם והנה חלום לא מתפרש באופן אחד,

דבחלום פרעה כשנאמר והנה חלום הכונה שהחלום נשלם וצריך פתרון, כמו שכתב רש"י עכ"ל, יעו"ש, ושם במלכים פירש"י והנה חלום, שהחלום נתקיים ששמע קול עופות מצפצפים והבין מה היו אומרים, יעו"ש, אם כן מה ענין זה לזה. אכן לפימש"נ יש לומר דהענין הוא פתרון של וייקץ, שיוסף פתר לו לפרעה שמה שהקיץ משנתו הוא סימן שנצרך לו איש נבון וחכם שהוא בבחינת וייקץ והוא רואה את הנולד ועיניו בראשו ואין זרם חלום החיים מסנוור עיניו, וזה מצינו בשלמה שבחלומו ברכו ה' שיהיה איש חכם ונבון אשר כמוהו לא היה בעולם, והיכן ראה קיום ברכה זו, וייקץ שלמה, שפתאום הביט באופן נפלא על כל סביבותיו, שראה הכל והבין הכל ולא היה שום דבר שהעלים עיניו, וזהו ענין וייקץ, והוא ענין חכם ונבון, ועיימש"נ בעיני חנוכה בענין התעוררות דחנוכה.

[מא, מה] **ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח**. אונקלוס תירגם וקרא פרעה שום יוסף גברא דמטמרן גלין ליה, יעו"ש, ומבואר דצפנת פענח לא היה שם מצרי שפרעה נתן ליוסף, דהא אין דרך אונקלוס לתרגם השמות, ועיימש"נ בפרשת וישלח (יח, יד), והיה לו לכתוב צפנת פענח כשמו, אלא מבואר דמאי דכתיב ויקרא שם יוסף היינו שנתן תואר וכותרת שהכל גלוי לו, כמו שאחיו קראו לו בעל החלומות בפרשת וישב (לו, יט), ומנא ידע אונקלוס שזה לא היה שם ממש, מהא דכתיב לקמן (מב, נה) ויאמר פרעה לכל מצרים לכו אל יוסף וגו', יעו"ש, הרי שעדיין היה שמו יוסף גם בין המצריים, וצפנת פענח היה רק תואר.

[מא, מט] **הרבה מאוד עד כי חדל לספור כי אין מספר**. כתב רש"י וז"ל: לפי שאין מספר עכ"ל, יעו"ש, ביאור הדבר כפשוטו הוא שלא היתה מלה בלשון מצרים למספר כל כך גבוה, וגם בלשון הקודש מסתמא לא היה, ואי אפשר לספור כמות כל כך גדולה אם אין מלים לעשות בהן המספר.

[מב, א] **למה תתראו**. כתב רש"י וז"ל: למה תראו עצמכם בפני בני ישמעאל ובני עשו כאילו אתם שבעים כי באותה שעה עדיין היה להם תבואה עכ"ל, יעו"ש, ועיימש"נ בפרשת וישלח (לה, ל-לא), ומבואר מבדיו שהיה להם תבואה ויעקב פחד שלא ידעו בכך הגוים ויתבעו ממנו שיחלק עמם, אכן קשה דזה נראה כסותר לפסוק השני שאמר ונחיה ולא נמות, דמשמע שלא היה מספיק תבואה, והיה סכנת נפשות, ואם כן למה אמר להם למה תתראו, ועיין ברמב"ן מה שפירש בדברי רש"י, יעו"ש. ובישוב דברי רש"י נראה, דהנה יש להעיר למה כתיב שתי פעמים ויאמר, ומזה מוכח שלא נאמרה שני הדברים באמירה אחת, ולפי זה יש לומר שמתחלה אמר להם למה תתראו, ובאותה שעה עדיין היה להם תבואה, וביקש מהם שלא יתנהגו כשבעים אלא כרעבים, ולא אמר להם לירד למצרים ולא הוזכר בקרא אם קבלו ממנו וחדלו מלהתראות, שהרי מצינו בשכם שלפעמים היו להם חילוקי דעות עם אביהם, ואולם אחר איזה זמן כלה התבואה מן הבית, ואמר להם רדו שמה ונחיה ולא נמות. והרשב"ם פירש הפסוקים וז"ל: למה תתראו וכו' למה תתראו בפני בני אדם כמו האנשים שיש להם תבואה כל צרכם שאתם מתעכבין כאן ואין לכם תבואה וכל העם יורדים מצרימה לקנות תבואה ואתם יושבים ומתראים כאילו יש לכם עכ"ל, יעו"ש, ולפי זה מתיישבים הפסוקים כפשוטם, שלא היה להם מספיק תבואה, ואמר להם יעקב למה אתם מראים עצמכם כשבעים אם אתם רעבים, רדו מצרימה לקנות אוכל ונחיה ולא

נמות, אכן יש להבין למה באמת הראו עצמם כשבעים למרות שהיו רעבים, ולמה לא רצו לירד למצרים לקנות אוכל כמו שכולם היו עושים.

ולכאורה צריך לומר שהם חשבו דמדת הבטחון היתה מחייבת אותם לישיב במקומם ולסמוך על ה' שיבא לעזרתם, ויעקב אמר להם שהם מחויבים אפילו בהשתדלות גדולה לירד מצרימה, והיו להם בזה חילוקי דעות עם אביהם עוד הפעם כמו שהיו להם במעשה דשכם, ונראה דיעקב ובניו אזלי בזה לשיטתייהו במעשה דשכם, הם חשבו דראוי להם להרוג אנשי שכם ולשים בטחונם בה' שלא ינקמו האומות מהם והיו יכולים לסמוך על בטחונם אפילו במקום סכנה גדולה כל זמן שאין הצלתם מחייבת נס, דאין סומכים על הנס, ויעקב אמר עכרתם אותי בעיני העמים, ואין לסמוך על בטחון במצב מסוכן כזה. וכן בהרעב, השבטים חשבו שראוי לסמוך על בטחונם אפילו במצב מסוכן כזה, ויעקב אמר להם שאין לסמוך על בטחון אלא עליהם לירד למצרים לקנות אוכל, וכאן הסכימו לעשות כדעתו, שהרי על עצמם יש להם לעשות כפי דעתם ולסמוך על בטחון, אבל גם אביהם היה עומד ברעב, והוא לא רצה לסמוך על בטחון, ובשבילו היו מוכרחים לירד מצרימה.

[מב, ד] פן יקראנו אסון. כתב רש"י וז"ל: ובבית לא יקראנו אסון אמר רבי אליעזר בן יעקב מכאן שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, והוא במדרש (ב"ר צא, ט) עכ"ל, יעו"ש, ודברי המדרש לכאורה אינם מובנים, דמאי פריך ובבית לא יקראנו אסון, והלא הדברים פשוטים דהבית שמור ולא עלול לבא אסון בבית כמו בדרך, ועוד דלמה לי טעמא דשטן מקטרג בשעת הסכנה, והלא מצוה היא בתורה (דברים ד, טו) ונשמרתם מאד לנפשותיכם, להשמר מן הסכנה, ואף שלוחי מצוה אין נזוקים לא אמרינן במקום דשכיח הזיקא, כדאיתא בפסחים (דף ח:), יעו"ש, ולמה לן ענין נוסף זה של שטן מקטרג בשעת הסכנה, ועוד דאם בדרך היה מסוכן אם כן היאך הניח יעקב לשאר בניו לצאת לדרך במצב של סכנה. ואין לומר דהם הוצרכו ללכת משום פקוח נפש שלא היה להם מה לאכול והיו נוטים למות ברעב, דהא לא שלח אותם אלא משום למה תתראו, כמו שנאמר לעיל (מב, א), יעו"ש, אבל עדיין היה להם מה לאכול, כמו שכתב רש"י, ואי משום מחר, דיה לצרה בשעתה, וכשיבאו לידי מצב של פקוח נפש אז היה להם ללכת, והיאך הותר להם לסכן עצמם, ועל כרחך לא היה בזה סכנה הואיל והלכו בקבוצה, כולם אנשים גבורים יחד, ואם כן גם בנימין היה יכול להצטרף להם.

והקושיא מתחזקת ביתר שאת מדברי יהודה בריש פרשת ויגש (מד, כב) ונאמר אל אדני לא יוכל הנער לעזב את אביו ועזב את אביו ומת, וכתב רש"י וז"ל: אם יעזוב את אביו דואגים אנו שמא ימות בדרך שהרי אמו בדרך מתה עכ"ל, יעו"ש, ולא הזכיר שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, ולהלן שם (מד, כט) הזכיר לו דברי יעקב ולקחתם גם את זה מעם פני וקרהו אסון והורדתם את שבת ברעה שאולה, וכתב שם רש"י וז"ל: וקרהו אסון, שהשטן מקטרג בשעת הסכנה עכ"ל, יעו"ש, אכן בתחלה כשדיבר יהודה בסכנת הדרך לא הזכיר רש"י ענין שטן מקטרג בשעת הסכנה, ולכאורה מבואר דשני ענינים הם.

עוד יש לדקדק במה שכתב רש"י שם וז"ל: והורדתם את שבת ברעה שאולה, עכשיו כשהוא אצלי אני מתנחם בו על אמו ועל אחיו ואם ימות זה דומה עלי ששלשתן מתו ביום אחד עכ"ל, יעו"ש, ופסוק זה הוא חזרת הדברים שאמר יעקב להם בפרשת מקץ (מב, לח) ויאמר לא ירד בני עמכם כי אחיו מת והוא לבדו נשאר וקראהו אסון בדרך אשר תלכו בה והורדתם את שיבתי ביגון שאולה, ושם לא פירש"י שידמה עליו כאילו שלשתן מתו ביום

אחד, ולמה המתין רש"י עד פרשת ויגש לפרש דבריו, ובכלל צריך עיון בדבריו אלו, הא לא מצינו שיעקב לא קיבל תנחומין על רחל, וכבר עברו כמה שנים וגזירה על המת שמשכתח מן הלב אחר שנים עשר חודש, ואם כן למה היה נחומו תלוי בבנימין.

ועוד יש לדקדק, דיעקב אמר והורדתם את שיבתי ביגון שאולה, וכשיהודה הזכיר דבריו ליוסף אמר והורדתם את שיבתי ברעה שאולה, ולמה שינה מיגון לרעה, ויתר על כן, דמיד אחר כך אמר (מד, לא) והיה כראותו כי אין הנער ומת והורידו עבדיך את שיבת עבדך אבינו ביגון שאולה, יעו"ש, חזר לענין יגון, עוד יש לדקדק, דבסוף הפרק אמר להם יעקב וקראהו אסון בדרך אשר תלכו בה, אבל בתחלת הפרשה לא קאמר אלא פן יקראנו אסון ולא הזכיר בדרך אשר תלכו בה, וכן כשהזכיר יהודה את דבריו בפרשת ויגש לא קאמר בדרך אשר תלכו בה, ורק בשעת אמירת יעקב ענין זה להשבטים הוזכרו מלים אלו. ומפני רוב הדקדוקים נראה לומר דכשיעקב לא שלח בנימין עמהם לא היה זה מפני סכנת הדרך, שהרי כי היכי שהאחים לא היו בסכנה גם בנימין לא היה בא לידי סכנה, אלא מפני שלא נשאר לרחל אלא בנימין, וכל הכוחות של רחל וגם יוסף שהיו נחוצים להימסר לכלל ישראל, שהם יסודות לעמא קדישא דישראל, לא יוכלו להימסר אלא דרך בנימין, שרק הוא נשאר לאמו, והיה יעקב דואג שלא יקראנו אסון לבנימין ויבוטל כל הענין, וישארו ישראל חסרים לנצח, ולכן לא רצה להניחו לצאת מאצלו, ופריך במדרש ובבית לא יקראנו אסון, דאם לא היה טעמו מפני סכנת הדרך, דהא שלח שאר בניו, אם כן אין הבדל בין דרך לבית, וכמו כן יש לחוש לאסון בבית.

ואמר רבי אליעזר בן יעקב דאסון זה שהיה חושש לו יעקב היה בא מקטרוג השטן שרוצה לעכב בבנין כלל ישראל, שלא יעמדו כוחותיה של רחל לנצח, ולא יוכלו ביסודות האומה, והשטן מקטרג בשעת הסכנה, דהדרך הוא מקום סכנה, ואף שאין האחים מסוכנים שהרי הולכים בקבוצה חזקה, אבל שם באותו מקום השטן מרקד ומקטרג, ואולי יגרום שם האסון לבנימין שעל ידו יזיק לעתידות כלל ישראל, אבל בבית אינו מקטרג כל כך, ואין חשש אסון זה בא מכח דברים טבעיים אלא ישירות מקטרוג השטן, ורק שהוא מקטרג בשעת הסכנה שהוא על הדרך, וכן מדויק בפרשת כי תצא (כג, י) כי תצא מחנה על אויביך ונשמרת מכל דבר רע, וכתב רש"י וז"ל: שהשטן מקטרג בשעת הסכנה עכ"ל, יעו"ש, ואין הענין שם שמירה מן הסכנה, שהרי יוצא למלחמה למקום סכנה, אלא שלא יעשה דבר רע לעורר עליו קטרוג, שהרי השטן מקטרג במקום הסכנה. וזאת היתה כונת יעקב במה שלא שלח בנימין עמהם, אבל לא גילה את זה להשבטים, ומה שכתב כי אמר פן יקראנו אסון, רצה לומר כי חשב ולא הוציאו בפה, והרבה כזה במקרא שנופל לשון אמירה על מחשבה בלב, וזהו המכוון של מה שכתב רש"י בפרשת ויגש דומה עלי כאלו שלשתן מתו ביום אחד, רצה לומר שלא רק המשך המיוחד של בנימין יתבטל אלא גם המשך כוחותיהם של רחל ויוסף ויתבטלו לנצח מיסודות האומה, וזה יהיה אבדון נורא, אולם יעקב לא רצה לגלות מחשבותיו לבניו, שראה כמה נתקנאו ביוסף, ולא רצה לעורר קנאתם כנגד בנימין, ואילו יבינו כל הגדולות העתידות לבא מבנימין ושהוא עומד להמשיך כל עניני רחל ויוסף יתעורר בהם קנאה גדולה עליו, ולכן אמר פן יקראנו אסון בדרך אשר תלכו בה, והזכיר ענין הדרך שהם יחשבו שהוא מפחד מסכנת הדרך, שכמו שמתה רחל בדרך אולי גם הוא ימות בדרך, ולא גילה להם שהוא מפחד מקטרוג השטן על עתידות של כלל ישראל.

ולכן לא פירש רש"י שם שהשטן מקטרג וכו' כמו שמפרש בריש הפרשה ובפרשת ויגש, וגם לא אמר להם יעקב והורדתם שיבתי ברעה אלא ביגון, שמלת רעה מורה על ההיזק

שיבא לכלל ישראל מאבדון בנימין, ולא גילה להם שזה היה מחשבתו, אלא אמר להם ביגון שזה ענין פרטי של צער הנפש של אב המתאבל על בנו שמת, הגם שבאמת עיקר דאגתו של יעקב היתה על הרעה שיארע לכלל ישראל חס ושלוש ולא על היגון הפרטי שמרגיש הוא, אבל לא הביע להם מחשבותיו אלו, ולא דיבר אלא על אסון בדרך אשר ילכו בה ועל הורדת שיבתו ביגון שאולה.

אולם יהודה הבין שפיר כונת אביו, שכחו הגדול היה להכיר האמת ולהודות עליו, ולכן כשבא לפני יוסף להתחנן ולעורר רחמיו הציע לפניו את כל הענין כמו שהוא כדי שיבין את חומר הענין, מתחלה אמר לו ענין ועזב את אביו ומת, והוא ענין סכנת הדרך, דהא אמו מתה בדרך, וזה מרמז על ענין בדרך אשר תלכו בה, ואחר כך אמר לו שיעקב לא רצה לשלחו שהיה ירא שמא יקראנו אסון והורדתם את שיבתי ברעה שאולה, ירד לסוף דעתו של אביו שלא חשש באמת כל כך לסכנת הדרך, ולכן לא הזכיר הדרך אשר תלכו בה, וגם לא הזכיר ענין היגון אלא הרעה, שהסביר ליוסף שאין זה ענין רגיל של אב המתאבל על אבדון בנו, אלא הוא ענין הקמת היסודות של אומה מיוחדת במינה, אומה שברית כרותה לה עם האלקים, ואם יחסר בן זה שהוא לבדו נשאר לאמו יהיה זה לעם ישראל חסרון לא יוכל להמנות, זהו חומר הענין שדואג עליו אביהם, ולכן ביקש ממנו רחמים, שאם יחזרו בלא בנימין בודאי ימות, והורידו עבדיך את שיבתו ביגון שאולה, הגע עצמך כמה גדול יהיה יגונו כשיראה לא רק אבדון בנו אהובו אלא גם אבדון השקעת כוחות רחל לדורות, שהוא אבדון נורא להאומה שהוא מקים לנצח.

ובקש רחמים ממנו, לא מפני עצם הרעה, שהרי מה לו להמצרי ברעה שיבא לאומה אחרת, אלא ביקש שיכמרו רחמיו על זקן הזה שיראה אבדון בנו וגם הרעה שיבא לעמו, ועל ידי כך יבא לו יגון גדול עד מאד, כפולה ומכופלת כמה פעמים על יגון אב שאבד לו בן, והגם שבדרך כלל אין לבקש מן המלך שישחרר מי שאשם על איזה עון עבור יגון אביו, כמובן, כי כן דרך העולם, אכן כאן הוא יוצא מן הכלל, שאין יגון כזה רגיל, וכדאי הוא להמלך לרחם על זקן זה.

ולפי זה אולי נוכל ליישב קושיא אחרת שם בפרשת ויגש (מד, יט) ונאמר על אנדי יש לנו אב זקן וילד זקונים קטן ואחיו מת ויותר הוא לבדו לאמו ואביו אהבו, וכתב רש"י וז"ל: ואחיו מת, מפני היראה היה מוציא דבר שקר מפיו, אמר אם אומר לו שהוא קיים יאמר הביאוהו אצלי עכ"ל, יעו"ש, והוא פלא, דלעיל (מב, יג) אמרו האחד איננו, וכתב רש"י וז"ל: ובשביל אותו אחד שאיננו נתפזרנו בעיר לבקשו עכ"ל, יעו"ש, הרי שבפעם ראשונה אמרו לו שהאחד שאיננו לא מת אלא עדיין מבקשים אותו, והשתא כשחוזר על הדברים ליוסף אמר והאחד מת, הריהו סותר את דבריו בפני הבעל דבר, ועיין בשפתי חכמים שדברים אלו אמר בפעם שניה, שכבר ביקשוהו ומצאוהו מת, אולם אין זה עולה כל כך יפה, שהרי מיד אחר כך אומר יהודה ותאמר על עבדיך הורידוהו אלי ואשימה עיני עליו, וזה היה בפעם ראשונה, וחומר הקושיא דחקו להשפתי חכמים.

עוד יש לדקדק שהרי בפרשת מקץ לא הוזכר כל אורך זה בדברי השבטים ולא אמרו אלא כולנו בני איש אחד, וכאן מדובר אודות אב זקן וילד זקונים, ועוד קשה דמה היתה טענתו של יהודה, וכי כל הנאשם על איזה עון יפטר אם יש לו אב זקן, ובכלל צריכים לדעת למה לן כל אריכות הדברים האלה, כמו שהעיר הרמב"ן (מד, יט), יעו"ש.

ונראה דיהודה בא להרחיב ולהאיר על דבריהם הראשונים שלא דיברו אלא בקיצור כדי להסביר לו את כל חומר הענין, שיעקב עסוק בהקמת היסודות של כלל ישראל, וכל בניו אנשים גבורים מפוארים בעלי חכמה ובעלי ערך הם המייסדים והממשיכים בעבודת

אביהם וכבר חסר אחד מהם שאיננו, ולא נשאר לאמו אלא הילד זקונים, וכל המשך כוחות סניף זה הוא תלוי אך ורק בו, שהרי אחיו איננו. וכל זה לא היה בדבריהם אלא ברמיזה מעוטה בלבד, ועכשיו הסביר את הענין ביותר הרחבה, ולכן אמר שאחיו מת, כונתו שכבר נאבד מהם כמה שנים, וכבר נטמע בין האומות וירד מערכו והפסיד חלקו בבנין האומה, והגם שאנחנו נכנסנו בכל השערים לחפש אותו דהא סוף סוף אחינו הוא ועלינו לרחם עליו ולהוציאו מכל צרה וצוקה, מכל מקום לגבי הענין שאבינו דואג עליו כבר מת ואיננו שייך לזה כלל, ולא נשאר כי אם הקטן. ומפני היראה אמר כן, שפחד שלא יאמר לו הביאוהו אצלו אם יש עוד אח גדול ומפואר ככם הראוי להרים יסודות של אומה נשגבה, ולכן אמר לו שהוא מת, כלומר נפל מערכו ואפילו אם הוא חי אינו אלא אדם נפחת ומכוער, כשאר פשוטי העם שנטמע ביניהם, ובודאי לא יאמר לו המלך שילך לחפשו ולהביאו אצלו, דלמה ירצה מלך לשים עינו על אדם כזה, ובאמת היה מספיק אם היה אומר האחד אבוד והכל תלוי בהקטן להמשיך סניף זה של האומה, אבל כדי שלא יתבע ממנו שיביאו אליו אמר שבודאי כבר מת ונפל מערכו, כמש"נ, וזה היה הדבר שקר שהוציא מפיו מפני היראה, שהרי לא ידע את זה בבירור והיאך היה יכול לומר כן בהחלט.

[מב, ז] ויתנכר אליהם וידבר אתם קשות. כתב רש"י וז"ל: ויתנכר אליהם, נעשה להם כנכרי בדברים לדבר קשות עכ"ל, יעו"ש, וכן הוא בתרגום יונתן בן עוזיאל, אולם בתרגום אונקלוס פירש ויתנכר אליהם באופן אחר, וחשיב מה די ימלל עמהון, וצריך עיון היכן ראה דברים אלו בהמלים ויתנכר אליהם, ואולי המכוון שהרחיק עצמו מהם בדעתו לאיזה רגעים וישב בשתיקה ובדעתו חישב מה לומר להם. ומדבריו נלמד יסוד גדול, שהרי באותו רגע שראה את אחיו בפעם ראשונה אחר שנים עשר שנה שמכרו אותו לעבד בודאי שטף בלבו זרם של הרגשים שונים וחזקים, ובעת כזה צריכים להתנכר ולשתוק ולחשוב בשימת לב גדולה איזה דברים כדאי לומר ואיזה כדאי לכבוש, ויוסף שם אל לבו והחליט לדבר קשות, וזהו מה שמדגיש לן הכתוב, שלא דיבר עמהם קשות מתוך חימה שהיה בלבו עליהם, אלא חישב מה למלל להן, ועשה לפי שכלו.

[מב, ז-ח] וידבר אתם קשות. והדברים קשים שדיבר להם הוא שהאשימם במרגלים, כמו שכתב רש"י להלן (מב, יב-יד) וז"ל: כי ערות הארץ באתם לראות שהרי נכנסתם בעשרה שערי העיר למה לא נכנסתם בשער אחד, ויאמרו שנים עשר עבדיך וגו' ובשביל אותו אחד שאיננו נתפזרנו בעיר לבקשו, הוא אשר דברתי הדבר אשר דברתי שאתם מרגלים, הוא האמת והנכון לפי פשוטו, ומדרשו אמר להם וכו' ואם יאמרו לכם שלא יחזירוהו בשום ממון מה תעשו אמרו לכך באנו להרוג או ליהרג אמר להם הוא אשר דברתי אליכם להרוג בני העיר באתם וכו' עכ"ל, יעו"ש.

והנה בהא דכתיב ויכר יוסף את אחיו והם לא הכירוהו כתב רש"י וז"ל: ויכר יוסף וגו' לפי שהניחם חתומי זקן והם לא הכירוהו שיצא מאצלם בלא חתימת זקן ועכשיו מצאוהו בחתימת זקן, ומדרש אגדה ויכר יוסף את אחד כשנמסרו בידו הכיר שהם אחיו וריחם עליהם והם לא הכירוהו כשנפל בידם לנהוג בו אחוה עכ"ל, יעו"ש.

ויש לעיין בדברי המדרש שיוסף הכיר את אחיו וריחם עליהם, וכי היכן מצינו בעובדא זו שריחם עליהם, והלא דיבר להם קשות והאשימם במרגלים, והלא דין המרגלים ליהרג, והיו עומדים להימסר ביד התלוינים במאמר המלך, ואין דרך המלך להוציא חרב ולהרוג

המאושמים מיד על המקום לפני כסאו, והיכן הראה להם רחמנות. אלא הדבר מתברר מהא דכתיב ויתנכר להם וידבר אתם קשות, ותירגם אונקלוס וחשיב מה דמליל להן ומליל עמהון קשיא, יעו"ש, שקודם שדיבר אתם קשות חישב מה לומר להם, והלא בדרך כלל אדם חושב לפני שמדבר, ומה בא הכתוב ללמדנו, אלא שמגיד לנו הכתוב שלא דיבר אתם קשות מפני שהיה כועס עליהם, ולא היו דבריו ממקור ההרגשים, ולא היתה כונתו לנקום בהם, אלא כבש את ההרגשים וחשב מה השכל דורש ממנו להגיד להם, כמש"נ, שמיד עלה במחשבתו תכנית היאך להתנהג כדי שיקוים השגחה העליונה ולהביא אביו אצלו, ורק כשלב ראשון בתכניתו דיבר אתם קשות, ובזה הראה להם רחמנות שכבש את כעסו, וגם מה שכתב רש"י ויתנכר עליהם נעשה להם כנכרי בדברים לדבר קשות יש לפרש על דרך התרגום, שדיבר עליהם קשות כאילו היו נכרים, ולא כאח שסבל צרות רבות על ידם.

אכן עדיין יש לעיין בדברי המדרש שהם לא הכירוהו שלא נהגו בו אחוה כשנפל בידם, דהיינו כשמכרו אותו לעבד, והלא זה היה לפני כמה שנים, ואין דרך התורה להוסיף פרשנות להסיפורים במקראות, כאילו לומר ראה היאך שונה דרך יוסף מדרך השבטים, אלא התורה מגידה הספורים, ומתוך הדברים מובנים המוסרות.

ובאמת להפליא שהם לא הכירו את יוסף, והלא היה קלסתר פניו דומים ליעקב, ומסתמא ידעו נמי שהיה עברי בצעירותו, שלכאורה היה מפורסם במצרים חלומו של פרעה ופתרונו של יוסף ועליתו לגדולה, ולמרות שיצא בלא חתימת זקן היו צריכים להכיר אותו, שכן רגיל להכיר אנשים שהיינו מכירים אותם לפני שהיה להם חתימת זקן, אם לא מיד על כל פנים לאחר זמן קצר, והיה להם להכיר אותו על אף שהיה לו חתימת זקן והיה מבוגר הרבה והיה לבוש בבגדי מלכות, וכן היו להם הרבה סימנים לכך מהא דיוסף שחט להם בהמות ואכל אתם והרבה מתנות לבנימין, עיימש"נ לקמן (מד, לב-לד), וגם כשגילה עצמו להם עדיין לא הכירוהו עד שהביא להם ראייה על כך, כמו שכתב רש"י בפרשת ויגש (מה, יב) וז"ל: והנה עיניכם רואות בכבודי ושאני אחיכם שאני מהול ועוד כי פי המדבר אליכם בלשון הקודש עכ"ל, יעו"ש, ופלא הוא שלא הכירוהו.

ונראה שהרי מבואר במקראות שהשבטים לא חזרו בהם, ועדיין עמדו בדעתם שצדקו במכירת יוסף, עיימש"נ בפרשת ויחי (נ, יז), ומפני זה לא ירדו למצרים כל העשרים ושתים שנה קודם הרעב, אכן כשירדו למצרים מתמת דוחק הרעב חשבו לחפש את יוסף ולהחזירו לאביהם מפני שהיה מצטער כל השנים ולא יוכל להתנחם, וחשבו שהשגחה העליונה הביאם למצרים בשביל כך, והיו מחפשים את יוסף לקיים חיובם להשתדלות, אבל לא היו מחפשים אותו בכליון עינים, ואילו היו באים לפני יוסף בעינים פקוחות, ובודקים בכל קרן וזוית, היו מכירים את יוסף למרות השינוי במראהו, ובפרט מפני כל הסימנים, כמש"נ, ולמה לא הכירוהו, מפני שהסיעו עצמם מן האחוה, כמו שכתב רש"י בפרשת וישב (לז, יז), יעו"ש, ומשעה שנפל בידם לא היו להם שום הרגשי אחוה לו, והיה להם כאיש נכרי ממש, והיינו מאי דקאמר במדרש, דהכתוב מגיד לנו דבר פלא שהם לא הכירוהו, ולמה, מפני שלא נהגו בו שום אחוה מאז שנפל בידם.

[מב, ז-ט] ויזכר יוסף את החלומות אשר חלם להם. כתב רש"י וז"ל: אשר חלם להם, עליהם וידע שנתקיימו שהרי השתחוו לו עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק, שהרי מיד כשנכנסו השתחוו לו, ומיד היה לו לזכור חלומו ולדעת שנתקיים, ולמה לא נזכר לו החלום עד לאחר שהתחילו לדבר.

והנה המדובר הוא בחלום הראשון שאמר להם יוסף (לו, ז) והנה תסבינה אלמתיכם ותשתחוינה לאלומתי, שאותו חלום לא היה אלא על אחיו הגדולים, לא כמו החלום השני שכלל גם יעקב בלהה ובנימין, ואותו חלום הראשון ראה שנתקיים במה שהשתחו לו אחיו, והנה המפרשים דקדקו על כפל לשון המקרא, דמתחלה כתיב ויכירם, ואחרי שדיברו קצת כתיב עוד הפעם ויכר יוסף את אחיו, וכתב אבן עזרא, וכן בספורנו, דמתחלה הכיר הקבוצה שהם אחיו, אבל לא הכיר כל אחד בפרט לומר שזהו ראובן וזהו שמעון, ורק אחר כך הכיר יוסף את אחיו, כלומר בפרט, שהכיר אחד לאחד איזהו.

ולפי זה יש לומר דמתחלה כשהכיר רק הקבוצה לא היו בטוח שכל העשרה הם אחיו, דאולי אחד או שנים אינשי אחריני נינהו שהתחברו אל הקבוצה, ואם כן עדיין לא נתקיים החלום, שלא השתחו אליו כל האלמות, אבל מכיון שהכיר את אחיו בפרט, אז ידע שכל העשרה השתחו ונתקיים חלום הראשון, ולכן מיד אמר להם מרגלים אתם, שבאמירה זו התחילה כל ההשתלשלות שהביאה גם לקיום החלום השני.

עוד יש לדקדק בדברי רש"י דהא החלומות שחלם היו על כתר מלוכה של עם ישראל, וכן היה במלכות ישראל מאפרים, וענין משיח בן יוסף, ולכן שנאו אותו אחיו, שהוא רצה להשתרר עליהם וליקח לעצמו הגדולה ביניהם, וכאן היה סיפור אחר, שהשתחו לו בחשבם שאיש מצרי הוא ומלך על מצרים, ואין לזה שום קשר לענין חלומותיו, ועוד יש לעיין מהו המשך הדברים בפסוק זה, שראה שנתקיימו חלומותיו ואמר להם מרגלים, ומשמע דמפני שראו שנתקיימו אמר להם כן.

ונראה דכשאחים הכניעו עצמם למושל מצרים, וקבלו מרות ממנו, כן הוקבע היחס שלהם לו, וכשנתגלה להם שהמושל הזה הוא באמת יוסף אחיהם לא נשתנה היחס, ונשארו כפופים תחת ידו, אולם אילו ידעו שהוא יוסף כשבאו למצרים לא היה היחס ביניהם הוקבע באופן זה, והיו מתיחסים לו כאח בין האחים, שוה בשוה, ולא היו מקבלים מרות ממנו.

והבין יוסף כשראו אותם משתחויים לו שזוהי התחלת קיום חלומו שיקבלו אותו כמלך עליהם, שהרי מקבלים מרות ממנו, והבין שלא ישתנה היחס כשיתגלה להם, ויצא הדבר שכתר מלוכה על ישראל בא לו, ולכן הוסיף הלחץ עליהם, ומלבד מה שדיבר להם קשות האשים אותם שהם מרגלים, ובזה נכנעו לו עוד יותר, והחזיק ענין החלום, ועיימש"נ בפרשת ויגש (מו, כו).

[מב, טז-כב] ויעשו כן. יש להבין למה הזכירו הכתוב, והלא מבואר בכל הפרשה שעשו כן, ויש לומר דמה דכתיב ויעשו כן היינו שהסכימו לדבריו שאחד יאסר והם יחזרו הביתה להביא את בנימין, וכן כתב בחזקוני, יעו"ש.

לכאורה זה היה טענה עליהם שהסכימו להביא את בנימין, ולא היו מוכנים למלחמה, כמו שנגש יהודה למלחמה לאחר השתלשלות כל הדברים, כמו שכתב רש"י בריש פרשת ויגש (מד, יח), יעו"ש, ויצאו למלחמה להציל דינה אחותם מעיר שכם, אבל לא היו מוכנים ליכנס במלחמה כדי שלא להביא את בנימין כנגד רצון אביהם, ואחר שהסכימו התחילו להתוכח, הם אמרו אבל אשמים אנחנו וראובן אמר הלא אמרתי לכם, ויש לעיין למה לא התוכחו מיד כששם אותם במאסר שלשת ימים, שמאז כבר באה עליהם הצרה הזאת, ומיד היה להם להצדיק עליהם את הדין, עוד יש לעיין למה אמר ראובן הלא אמרתי אליכם וכו', וכי לא הסכים עמהם שהצרה הזאת באה עליהם בגלל מכירת יוסף, ואף אם הוא עצמו לא היה אשם בכך.

ונראה דמתחלה אמר להם יוסף שלחו מכם אחד, ונתן להם לבחור מי יחזור הביתה כשכולם נתונים במאסר, והם לא הסכימו לכך, ונשאר במאסר בלי לבחור שום אחד מהם, ולבסוף שלשת ימים אמר להם לבחור אחד מהם שישאר במאסר והשאר יחזור הביתה, ויעשו כן, לזה הסכימו, ומסתמא מתחלה לא הסכימו כדי שלא לצער את אביהם שלא נשאר לו אלא בן אחד, דהלא על שמעון שנשאר אמר אותי שכלתם (מב, לו), ואילו חזר רק אחד היה אומר שכולם הושכלו, ולא רצו לצער אותו כל כך, ודי להשאיר רק אחד, ולזה הסכימו.

והשתא הוצרכו לבחור ביניהם מי הוא זה שישאר, ולא נתברר בקרא היאך היתה בחירתם, ומהרי"ל דיסקין למד שהיה על ידי גורל, ויהיה היאך שיהיה הוצרכו לבחור, ולזה אמרו אשמים אנחנו, וכולנו ראויים להישאר במאסר, ואמר להם ראובן הלא אמרתם אליכם אל תחטאו בילד, והוא לא היה אשם, ואינו נכון שהוא יהיה אותו הנשאר במאסר, והיו מתוכחים ובאים ולא הגיע להחלטה, ולבסוף דיבר אליהם יוסף ויקח מאתם את שמעון ויאסור אותו (מב, כד).

[מב, כא] אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו. מבואר שלא התחרטו על שדנו את יוסף למיתה ומכרוהו להיות עבד, ולא התחרטו אלא על שלא נשאו בעול עמו ולא רחמו עליו כשהתחנן אליהם, אכן יש לדקדק דהיאך היו יכולים לרחם עליו הואיל וכבר דנו אותו למיתה, והלא אין מרחמים בדין, כדאיתא בכתובות (דף פד.), יעו"ש, ואם היו מתחרטים על עצם המכירה היה הדבר מובן, שהשתא הם רואים שדנו דין מוטעה, אבל לא על כך נתחרטו, ואם כן מה היה להם לעשות בהתחננו אליהם.

והנה תנן בסנהדרין (דף מב:) נגמר הדין מוציאין אותו לסוקלו וכו' אומר אחד יש ללמד עליו זכות וכו' ואפילו הוא אומר יש לי ללמד על עצמי זכות מחזירין אותו אפילו ארבע וחמשה פעמים ובלבד שיש ממש בדבריו, ובגמרא (דף מג.) והתניא פעם ראשונה ושניה בין שיש ממש בדבריו בין שאין ממש בדבריו וכו' אמר רב פפא תרגומה מפעם שניה ואילך וכו' אגב דבעית לא מצי אמר כל מאי דאית ליה, יעו"ש, ומבואר דפעם ראשונה ושניה אין הנידון יכול להוציא טענותיו מפיו כהוגן מפני שהפחד מבלבלו.

ונראה דמה שיוסף היה מתחנן להם לא היה בקשת רחמים, שהרי אין מרחמים בדין, אלא שהיה מלמד זכות על עצמו, אכן מפני הפחד נסתמו טענותיו, והיה נראה להם שאין ממש בדבריו וזרקו אותו לתוך הבור, אולם אילו היו מרחמים עליו היו מבינים שלבו דופק בקרבו והפחד מבלבלו, והיו מרגיעים אותו, ושומעים את דבריו על אף שבהשקפה היה נראה להם שאין בהם ממש.

והנה חלק זה מן העובדא דמכירת יוסף, שהתחנן לפניהם שירחמו עליו והם לא שמעו לו, חלק זה לא הוזכר בכלל בפרשת וישב בעצם העובדא דהמכירה, ורק כאן על ידי דבריהם נתגלה לנו מה קרה כשתפסו את יוסף, והרי זה ענין חשוב, שהרי לבסוף תלו סרחונם במה שלא רחמו עליו ולא בעצם המעשה מכירה, ולמה דלגו מן המעשה.

עוד יש להתבונן במה שענה להם ראובן, ומה היתה כונתו בזה, ועיין במפרשים מה שכתבו על זה, ונראה שהוכיח אותם שתשובתם לא היתה מספקת, שהם חשבו שצדקו במה שמכרו אותו, וכל אשמתם היתה אך ורק שלא חמלו עליו בהתחננו אליהם, ועל זה התודו ועשו תשובה, ואמר להם ראובן שתשובתם בטעות, שהרי עצם המכירה היתה חטא, ועל המכירה צריכים להתודות ולשוב.

ונראה דמשום הא גופא לא הוזכר בפרשת וישב שהתחנן אליהם ולא שמעו, דאילו

הזכירו לא היה הדבר ברור לקורא הסיפור אם המכירה היתה החטא או מה שלא חמלו עליו, ולכן לא הזכירה התורה בעצם העובדא אלא המכירה, ומזה אנו יודעים מה היתה אשמתם, ולא מתו עשרה הרוגי מלכות על שלא חמלו עליו אלא על שמכרו את אחיהם לעבד.

[מב, כא-כב] **הלוא אמרתי אליכם**. יש לדקדק למה אמר להם ראובן הדברים האלו, וכי כונתו היתה להוסיף כאב על כאבם, עוד יש לדקדק בלשון ויען ראובן, וכי שאלו ממנו מידי והוא ענה להם, ויותר היה לו לאמר ויאמר להם ראובן.

והנה לעיל בפרשת וישב כתיב (לו, כא-כב) וישמע ראובן ויצילהו מידם ויאמר לא נכנו נפש ויאמר אליהם ראובן אל תשפכו דם השליחו אותו אל הבור הזה אשר במדבר ויד אל תשלחו בו למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו, וכתב רש"י וז"ל: למען הציל אותו רוח הקודש העידה על ראובן שלא אמר זאת אלא להציל אותו שיבא הוא ויעלנו משם אמר אני בכור וגדול שבכולן לא יתלה הסרחון אלא בי עכ"ל, יעו"ש.

ומבואר מדברי רש"י שהאחים לא הבינו מטרתו האמיתית באמרו השליכו אותו אל הבור הזה, ומשמע שהם חשבו שראובן לא רצה שימיתו את יוסף בידים, כאמרו ויד אל תשלחו בו, אלא ישליכו אותו לבור והוא ימות מאליו ברעב, ואין בזה מעשה רציחה, כדאמרינן בסנהדרין (דף עז). אמר רבא כפתו ומת ברעב פטור, יעו"ש, ובאופן זה יגרמו ליוסף שימות אבל ידיהם לא ישפכו דם, כן הבינו האחים בדברי ראובן, וכן רצה שיבינו, ורוח הקודש העידה עליו שלא זאת היתה כונתו, כנ"ל.

אולם לאחר שפירש מהם ראובן והלך לשמש את אביו, כמו שכתב רש"י על הא דכתיב (לו, כט), יעו"ש, הגידה לנו התורה (לו, כו-כז) ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרוג את אחינו וכסינו את דמו לכו ונמכרנו לישמעאלים וידינו אל תהי בו כי אחינו בשרנו הוא וישמעו אחיו, יעו"ש, השיאם יהודה עצה אחרת ממה שהשיאם ראובן, ואמר להם שלא יהרגו את יוסף אפילו בדרך גרמא, אלא ימכרו אותו לעבד וישאר בחיים, והאחים קבלו הצעתו, כאמרו וישמעו אחיו.

ובאותה שעה עבר ראובן מלהיות הגדול שבכולם כראוי לבכור, ועבר שרביט ההנהגה ליהודה, שהצעתו היתה יותר ישרה ומתקבלת, ומאז והלאה היה יהודה המלך וראובן נדחה אל הצד, ואע"פ שכונתו היתה לטובה, להצילו מידם ולהחזירו אל אביו, מכל מקום לא התנהג עמהם כמנהיג להוכיחם שלא יעשו מעשה רע ולא נכון הדבר לעשותו, אלא בא להם בערמה, ורמז להם שכדאי להמיתו אבל לא בידים.

ואולי גם זה בא ממדת פחז כמים, כמו שכתב רש"י על הא דכתיב בפרשת ויחי (מט, ג-ד) יתר שאת ויתר עז פחז כמים אל תותר וגו', וכתב רש"י וז"ל: יתר שאת ראוי הייתי להיות יתר על אחיך בכהונה וכו' ויתר עז במלכות וכו' ומי גרם לך להפסיד כל אלה פחז כמים הפחז והבהלה אשר מהרת להראות כעסך וכו' אל תותר אל תרבה ליטול כל היתרונות הללו וכו' עכ"ל, יעו"ש, וכאן נמי שראה אחיו מוכנים להרוג את יוסף מיהר להצילו מידם, ואילו היה משתדל בישוב הדעת והתבוננות היה מבין שהדרך הישר הוא להוכיחם ולהפרישם מעצתם הרעה, אבל בבהלתו בחר לו להצילו מידם בדרך יותר קל ובערמה.

ולא עלתה בידו ועברה המלכות ממנו ליהודה שהפרישם משפיכת דמים, וגם אותו הורידו מגדולתו לזמן כשראו צרת אביהם, והרעימו עליו שלא שכנע אותם להשיב יוסף לאביו כמו שכתב רש"י (לח, א), יעו"ש, אבל כשירדו למצרים כבר חזר יהודה לגדלותו,

כדכתיב (מד, יח) ויגש יהודה, שהוא היה ראש המדברים, יעו"ש, ויתכן שחזר יהודה לגדלותו כשאמר ליעקב (מג, ט) אנכי אערבנו מידי תבקשנו וגו', יעו"ש, וראובן כבר אמר (מב, לז) את שני בני תמית אם לא אביאנו לך וגו', יעו"ש, ולא קבל ממנו יעקב, אבל יהודה התחכם לומר אנכי אערבנו וקבל ממנו יעקב, ובזה הראה עצמו ראוי להיות מנהיג להם. וכאן כשאמרו האחים אבל אשמים אנחנו על אחינו וכו' ראה ראובן מקום לתבוע מהם שיחזירו אותו לגדלותו, באמרו הלא אמרתי אליכם אל תחטאו בילד ולא שמעתם, וכאן גילה להם כונתו שהיתה להצילו ולהשיבו אל אביו, ואמר להם שעל אף שלא ידעתם כונתי היה לכם לשמוע לדברי ולעשות מה שאמרתי, ואילו שמעתם לי לא היתה באה עלינו הצרה הזאת, ואתם עזבתם אותי ושמעתם ליהודה ולכן אנחנו במצב הזה, וכדאי שעתה תחזירו אותי להיות מנהיג לכם.

וזהו המכוון במאי דכתיב ויען ראובן, והיינו דראובן בא לענות ולבאר דבריו הראשונים, שאע"פ שאמרתי אל תשפכו דם השליחו אותו אל הבור, לא היתה כונתי כמו שחשבתם שלא להמיתו בידי אלא דרך גרמא, דכפתו ומת ברעב פטור, דאין זה אלא פטור אבל אסור, וכונתי היתה אל תחטאו בילד כלל, ולא לעשות שום דבר אסור, ורק שלא גלית לכם כונתי, אבל אילו שמעתם לי לא היה נעשה שום דבר והייתי משיבו אל אביו. ולא נתפרש בכתובים מה ענו לו, ואולי לא ענו לו שום דבר, שלא היו יודעים אם טענתו נכונה וראוי להחזירו להיות מנהיג להם אבל כשראובן אמר ליעקב שימסור בנימין בידו, ואת שני בני תמית אם לא אביאנו לך, ויעקב דחה דבריו ואמר בכור שוטה, כמו שכתב רש"י (מב, לח), יעו"ש, וכשיהודה אמר אנכי אערבנו קיבל יעקב דבריו, בזה נודע להם מי הוא הראוי להיות מנהיג לכם.

[מב, לו] אותי שכלתם יוסף איננו ושמעון איננו. כתב רש"י וז"ל: אותי שכלתם מלמד שחשדן שמא הרגוהו או מכרוהו כיוסף עכ"ל, יעו"ש, ומבואר שיעקב חישוב שאולי הרגו או מכרו את יוסף, וכן מבואר מהא דכתיב בפרשת ויגש (מה, כז-כח) ויאמר עבדך אבי אלינו וגו' ויצא האחד מאתי ואומר אך טרף טורף ולא ראיתיו עד הנה, יעו"ש, וכן כתבו האור החיים וההעמק דבר, יעו"ש, ויש לעיין כיון דחשדן למה לא תבע אותם על כך. אלא דהדבר מתבאר על פי מה שכתב רש"י בפרשת דברים (א, ג) דיעקב לא הוכיח את בניו אלא סמוך למיתתו, יעו"ש, ולפי זה נבין דעת יעקב בזה, דאיזה תועלת היה יכול להשיג אם היה תובעם על אבדן יוסף, והלא הם חשבו שעשו כהוגן וכפרו על הכל לאביהם, ואם היה שואל אותם בודאי לא היו מודים על האמת, והיו מוסיפים שקר על שקרם, ואלא שהיה יכול לתבוע מהם שיעשו צדק ולהוכיח להם שמה שעשו לא היה צדק, היינו תוכחה, ולא היה מוכיחם אלא סמוך למיתתו.

ובזה מבואר מה שיעקב אמר להם למה הרעותם לי רק לאחר זמן רב אחר שחזרו ממצרים, כאשר כלה הלחם מן הבית וביקשו ממנו עוד הפעם שישלח את בנימין עמהם כדי שיוכלו לקנות במצרים, רק אז שאל להם למה הרעותם, שאילו היה שואל להם מיד כשירדו למה הגידו להאיש שיש להם אח היו דברים נשמעים בגדר תוכחה, ולכן לא אמר להם אלא שאינו רוצה לשלוח את בנימין למצרים, אכן כשכלה הלחם מן הבית והרי הם בסכנה למות ברעב אז התיישב בדעתו וחשב שאולי בהכרח עליו לשלוח את בנימין, ודאג שלא יאבד שם, ואז שאל למה הרעותם לי, מה גרם לכם לעשות כן, וכדי לדעת בדיוק מה לעשות שאל מהם גופא דעובדא היכי הוה, ואע"ג דבאמירת למה הרעותם היה בדבריו נצנוץ של תוכחה, מכל מקום עיקר מטרת דבריו לא היתה לתוכחה אלא לתועלת, ואולי

הוציא שאלתו בלשון תוכחה שלא יחשבו להם שהוא מסכים על מעשיהם שעשו כהוגן.

[מג, ז] ויאמרו שאל שאל האיש לנו ולמולדתנו וגו'. כתב רש"י וז"ל: על פי הדברים האלה על פי שאלותיו אשר שאל הוזקקנו להגיד עכ"ל, יעו"ש, ומשמע מדברי רש"י שלא היה ברצונם להגיד לאדון מצרים שיש להם אח, אלא שכיון ששאלם הוזקקו להגיד לו נגד רצונם, אכן יש לדקדק לפי זה ממה שאמרו בהמשך דבריהם הידוע נדע כי יאמר הורידו את אחיכם, ומשמע שהיתה הברירה בידם אם להגיד או לא, עוד יש לדקדק בלשון על פי שאלותיו אשר שאל הוזקקנו להגיד, ומשמע שצורת שאלותיו הזקיקם להגיד ולא אימת המלכות.

ותו יש לדקדק במה ששאל אותם יעקב למה הרעותם לי להגיד לאיש העוד לכם אח, ואיתא במדרש מעולם לא אמר יעקב דבר שלבטלה, אלא כך אמר הקב"ה אני עוסק להמליך את בנו במצרים והוא אומר למה הרעותם לי, יעו"ש, ומשמע שהיה קובל על מה שאירע לו ומוכיחם על מה שעשו, והנה מיד כששבו ממצרים אמרו (מב, ל) דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות וגו', ויעקב ענה להם (מב, לח) לא ירד בני עמכם כי אחיו מת והוא לבדו נשאר וגו', יעו"ש, ולא אמר להם באותו מעמד למה הרעותם לי להגיד לאיש וגו', ולא היה קובל עליהם על שהגידו, רק שסירב לשלוח בנימין עמהם, ורק אחר שהיה הרעב כבד בארץ וכלו לאכול את השבר ולא רצו בניו לחזור למצרים לקנות אוכל זולת אם בנימין עמהם, רק אז בא אליהם יעקב בתערומות לאמר למה הרעותם, וקשה למה לא בא אליהם בתערומות מיד כשבאו ממצרים ושמעון נשאר במאסר במצרים כעירבון לבנימין, ולמה לא הוכיחם יעקב על זה מיד לאמר למה הרעותם.

ונראה דהנה מתחלה לא רצה יעקב לשלוח את בנימין עמהם באמרו כי אחיו מת והוא לבדו נשאר וקראהו אסון בדרך אשר תלכו בה, ודייק האור החיים שלא אמר אם קראהו אסון לשון ספק אלא וקראהו אסון שהוא קרוב לודאי, ובא יעקב להצדיק למה חש על ספיקו של בנימין יותר מעל ודאי של שמעון האסור במשמר במצרים כעירבון, לזה אמר שגם אצל בנימין הדבר קרוב לודאי שיקראהו אסון, ולא ידחה נפש מפני נפש להציל את שמעון, יעו"ש.

אכן כשהכביד הרעב וכלה האוכל מביתם הרי נכנסו כולם בסכנת מות מחמת הרעב, כמו שכתב רש"י (מג, ח) ולא נמות ברעב, בנימין ספק יתפש ספק לא יתפש, אנו כולנו מתים ברעב אם לא נלך, מוטב שתניח את הספק ותתפוש את הודאי, יעו"ש, ואע"ג דספיקא דבנימין היה קרוב לודאי, כמש"נ, הרי גם סכנת מיתה ברעב קרוב לודאי, והוצרך יעקב לדון מחדש ולשקול סכנתם זו לעומת זו, ומתחלה שקל סכנת בנימין מול סכנת שמעון והכריע לא לשלחו, אבל השתא היה צריך לשקול סכנת כולם למות ברעב וגם בנימין ביניהם כנגד סכנת הבאת בנימין למצרים, וזה המשקל קשה מאד.

ובזה היה יעקב חוקר ודורש באמרו למה הרעותם להגיד לאיש, ולא היתה עיקר כונתו להוכיחם, שהרי לא הוכיח יעקב את בניו אלא סמוך למיתתו, כמו שכתב רש"י בפרשת דברים (א, ג), יעו"ש, אלא כונתו היתה לשער גודל הסכנה, ורצה לברר מה היתה התנהגותו וגישתו של אדון מצרים בשאלותיו, אם היה בכעס ורוגז או בדיבור רכה, ועל פי זה אולי יוכל לשער ולעמוד על טיב הסכנה ועד היכן מגעת, וזהו ששאל אותם למה הרעותם להגיד, דהיינו באיזה אופן שאל מכם שהוכרחתם לענות על שאלותיו, וכי איים עליכם שאם לא תגידו לו יהרוג אתכם.

והביע יעקב שאלה זו בלשון למה הרעתם שהוא לשון תוכחה, וקובל עליו במדרש על

שהשתמש בלשון זה, אבל עיקר שאלתו להם לא היתה דברי תוכחה, ולכן לא שאל להם דבר זה מיד כשבאו ממצרים, דאז החליט שלא להכניס בנימין בספק הקרוב לודאי מפני סכנת שמעון, כמו שכתב האור החיים, ואם כן לא היתה השאלה של למה הרעותם נצרכת לעצם השיקול, ואי משום דברי תוכחה הרי לא הוכיח יעקב את בניו אלא סמוך למיתתו, ולכן לא אמר להם אז למה הרעותם, ורק כשהכביד הרעב והיו כולם בסכנת מות מפני הרעב, אז היה צריך לשקול הספקות מחדש ולברר בטיב רוחו של אדון מצרים בשאלותיו, ולכן אמר להם למה עניתם על שאלותיו.

ואמרו לו שאל האיש לנו ולמולדתנו לאמר העוד אביכם חי היש לכם אח, והמכוון של ביטוי זה העוד אביכם חי הוא כאומר מה שלום אביכם, כמש"נ בפרשת ויגש (מה, ג), יעו"ש, ואין דרך של אדון שמוכן להרוג אנשים שהואשמו כמרגלים לשאול על מולדתם ומשפחתם ובשלום אביהם, וזהו מה שאמרו על פי הדברים האלה, שעל פי שאלותיו אשר שאל הוזקקו לענותו, שמחמת שאלותיו הנעימות לא חשדוהו שרוצה להזיק להם, ומן הנכון הוא שיענו לאדון הארץ על שאלותיו, ואם היה עולה על דעתם שיאמר להם הורידו את אחיכם לא היו עונים לו על שאלותיו, שמעולם לא אמר להם או תענו או תמותו. וזו היתה תשובתם על מה שכיון יעקב לשאול מהם באופן של תוכחה אע"פ שלא היה עיקר כונתו להוכיחם, ומתחלה ענו על עיקר השאלה ואמרו שהגידו לו מפני שאדון מצרים דיבר עמהם בנעימות ושאל בשלום אביהם, והוסיפו לאמר הידוע נדע, והיינו כדי להצדיק את עצמם נגד מה שהביע יעקב שאלתו באופן שיש בה נמי משמעות של תוכחה.

[מג, ט] **אנכי אערבנו מידי תבקשנו.** מתחלה אמר לו ראובן (מב, לו) את שני בני תמית אם לא אביאנו אליך, ויעקב השיב (מב, לז) לא ירד בני עמכם וגו', וכתב רש"י וז"ל: לא קיבל דבריו של ראובן אמר בכור שוטה הוא זה הוא אומר להמית בניו וכי בניו הם ולא בני עכ"ל, יעו"ש, לא קבל יעקב את העירבון שהציע לו ראובן, אבל קבל דברי יהודה אע"פ שלא נתן לו שום עירבון, והיינו מפני שיהודה קבל אחריות על עצמו באמרו וחטאתי לך כל הימים, אבל ראובן לא קיבל אחריות על עצמו, ורק שנתן לו שני בניו לעירבון, ואמר יעקב שהעירבון אינו כלום מפני שלא ימית את שני בני בניו, וגם לא קבל עליו אחריות, ומפני זה לא סמך עליו, אבל יהודה, למרות שלא נתן לו עירבון, קיבל על עצמו אחריות באופן רציני מאד, וקבלת אחריות חשובה יותר מעירבון.

הנה חילוקי דיעות היה בין יעקב ובניו, יעקב לא רצה לשלוח בנימין עמהם מפני שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, כמו שכתב רש"י לעיל (מב, ד), יעו"ש, ובניו חשבו שנוון לשלוח אותו וזכותם תגן עליו, או משום סבה אחרת, ולבסוף כלה הפת מן הבית ויהודה קבל עליו ערבות והסכים יעקב לשלוח את בנימין עמהם, ואשר על כן למה הוסיף יהודה ואמר לולא התמהמהנו וגו', שאילו הסכים יעקב מקודם כבר היו שבים ממצרים עם שמעון, ואפילו אם כן היה כדבריו מה ענין זה להמדובר ביניהם, ועוד דהא מקודם לא קבל עליו יהודה ערבות, ולמה היה לו ליעקב להסכים לשלוח בנימין בלי שום ביטוח, ואם כן למה אמר יהודה לולא התמהמהנו וגו', וכי נתכוון לקנטר, ואם לכך נתכוון למה הביאו הכתוב.

ונראה דכשיהודה קבל עליו ערבות עדיין לא נתיישרה בזה דעתו של יעקב, דאף שהיה נראה מדברי יהודה שהיה בטוח שיוכל להגן על בנימין, לא האמין בו יעקב כל כך, דדלמא מחמת דוחק הרעבון חשב בעצמו שיוכל לקיים דבריו, אכן כשהוסיף יהודה ואמר לולא התמהמהנו וגו' נתיישרה דעתו של יעקב, דעיינן מה שכתב רש"י וז"ל: לולא התמהמהנו על

ידך כבר היינו שבים עם שמעון ולא נצטערת כל הימים הללו עכ"ל, יעו"ש, הרי שדאגתו של יהודה לא היה לרעבון דידיה אלא לצער אביו, אז האמין יעקב בדברי יהודה וסמך על קבלת ערבות שלו.

[מג, יא] מעט צרי ומעט דבש נכאת ולט בטנים ושקדים. כתב רש"י וז"ל: מזמרת הארץ מתורגם מדמשבח בארעא שהכל מזמרים עליו כשהוא בא לעולם וכו' בטנים לא ידעתי מה הם ובפירוש אלף בית של רבי מכיר ראיתי פושטציאס עכ"ל, יעו"ש, והם פיסטשיאוס בשפת אנגלית, פיסטש בשפת צרפתית של היום, ויש לעיין למה דקדק יעקב כל כך בפרטי המנחה, ולמה אמר להביא רק מעט מזה ומזה. אכן נראה דלאחר שהגידו השבטים ליעקב כל הסיפור היה לו הבנה באישיות האיש השולט על ארץ מצרים, ואמר להם שצריכים להביא לו מנחה הגונה להתרצה לו, אבל אין להם להראות עצמם כחשובי ערך, אלא עליהם להקטין עצמם בפניו, אכן להביא לו מנחה פעוטה אינו לפי כבודו, ובזה התחכם יעקב ואמר להם להביא מנחה קטנה בכמות וחשובה בערך, מעט צרי ומעט דבש נכאת וכדומה, שבזה יהיו מקטינים עצמם בפניו, ועם כל כזה מראים לו שהוא מכובד מאד בעיניהם.

[מג, יד] ושלה לכם את אחיכם אחר ואת בנימין. כתב רש"י וז"ל: את אחיכם זה שמעון אחר רוח הקודש נזרקה בו לרבות יוסף עכ"ל, יעו"ש, וקאמר נזרקה מפני שבאמת לא היה ראוי לרוח הקודש באותה שעה מפני שאין השכינה שרויה אלא מתוך שמחה, כדאיתא בשבת (דף ל:), יעו"ש, ולשון נזרקה מורה שהיה דבר משונה, ויש להבין דאם נזרקה בו ניצוץ של רוח הקודש, ונודע לו שיוסף עוד חי ושהוא במצרים, למה קאמר לקמן (מו, כו) ויגידו לו לאמר עוד יוסף חי וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים ויפג לבו כי לא האמין להם, יעו"ש, ולמה לא האמין להם, והלא כבר ידע ברוח הקודש שיוסף חי. ואפשר לומר דמאי דכתיב לא האמין להם קאי על מה שאמרו שהוא מושל בכל ארץ מצרים, ואילו כן היה מובן שפיר מאי דכתיב אחר כך (מו, כז) וירא את העגלות אשר שלח יוסף לשאת אותו ותחי רוח יעקב אביהם, יעו"ש, ומה היה ענין ראית העגלות, אכן אם מה שלא האמין היה שיוסף מושל בכל ארץ מצרים הרי העגלות שבאו ממצרים לקבל אותו ואת משפחתו ולהורידם למצרים מורה על כחו הגדול של יוסף, ויש להאמין שהוא מושל בכל ארץ מצרים, וכן מתפרש הא דכתיב לקמן (מו, ל) ויאמר ישראל אל יוסף אמותה הפעם אחרי ראותי את פניך כי עודך חי, יעו"ש, ומה הוסיף באמרו כי עודך חי, אכן הכונה שעודו במצב רוח טוב, ועיימש"נ לקמן (מה, ג), אכן כבר ידע ברוח הקודש שלא מת. אולם רש"י לא פירש כן בהעגלות אלא שהיה סימן על סוגיא דעגלה ערופה, ואם כן מה שלא האמין הוא שעוד יוסף חי, וכן אין מתאים להא דקאמר במדרש דסרח בת אשר היתה מנגנת לו עוד יוסף חי, ואולי מה שראה יעקב בניצוץ של רוח הקודש שעוד יוסף חי היה רק לרגע, וכשנסתלק ממנו הרוח הקודש נסתלקה הידיעה, ולא נקלט בזכרונו.

[מג, יח] ולקחת אותנו לעבדים ואת חמורינו. יש להבין באותה שעה שעמדו בסכנה להשתעבד ולהיות עבדים למה דאגו על אבדן חמוריהם, ונראה דהנה יש שני אופני עבדים, עבד כנעני ועבד עברי, עבד כנעני הוא כבהמת רבו, ומה שקנה עבד קנה רבו, ואם העבד כפות הרי הוא כחצירו של רבו, אבל עבד עברי אינו כן, הוא משועבד בשעבוד חזק לעבוד לרבו אבל אינו כבהמתו, ומה שקנה עבד עברי לא קנה רבו, אלא הוא כאדם חפשי לענין זה

שיש לו נכסים, וכן מצינו שני סוגי עבדים אלו גם אצל אומות העולם, וזהו מה שאמרו האחים, המצרים רוצים ליקח אותם כעבדים כנענים, ויטלו מהם גם חמוריהם, שעבד כזה אין לו זכות להיות לו נכסים השייכים לו, וכל מה שיש לו הוא של רבו.

[מג, כג] כספכם בא אלי. הנה לכאורה המכוון שבדברי האיש הממונה על בית יוסף הוא שהכסף שמצאו שם, אדם אחר שמו שם, ואלקים זיכה אותם במטמון זה, כמו שכתב באור החיים, יעו"ש, אבל כספכם בא אלי, כלומר שעדיין יש בידי את כספכם, אכן אם נאמר שכל כונתו היתה רק שבא כספם לידו ומיד הוציאו מידו והחזירם להם לכאורה לא יפול לשון זה להורות על מעשה מסירה לידו בעלמא, ועוד שהרי הם כבר ידעו שהכסף הגיע לידו, ולמה הגיד להם מה שידעו כבר, ועל כרחך המכוון הוא שהכסף נשאר בידו, ואם כן כנראה שהוציא הממונה דבר שקר מפיו, שהרי לא היה הכסף בידו, והרי בודאי דיבר בשם יוסף, והיאך עשה דבר כזה לא מפני היראה ולא מפני הצורך.

ונראה לפרש עפ"מש"נ בפרשת בא על הא דכתיב וינצלו את מצרים (יב, לו), דבגמרא פסחים (דף ק"ט). דריש מוילקט יוסף את כל כסף (לקמן מז, יד) שליקט יוסף כל כסף וזהב שבעולם, וכשעלו ישראל נטלו עמהם דכתיב וינצלו את מצרים, עשאוה כמצודה שאין בה דגן או כמצולה שאין בה דגים, וכשעלה שישק על רחבעם נטלו ועבר מיד ליד עד רומי ועדיין מונח ברומי, יעו"ש, והדברים מחוסרים ביאור, וכי לא נשאר כסף וזהב בעולם והכל מונח ברומי, ועוד וינצלו מתרגמינן ויתרוקנו, ואם כן למה צריך לכך משל של מצודה שאין בה דגן וכדומה, וכי לא מובן מהו רוקן, ומה נתוסף לן על ידי כך משל מאם היה אומר ככוס שאין בו מים.

אלא הביאור הוא שיוסף לא ציבר בפועל כל כסף וזהב שבעולם, רק שעל ידי מכירת השבר קנה שליטה על הכלכלה והממון של כל העולם כולו, והיינו ענין מצודה שאין בה דגן, שהמצודה מושכת העופות, אבל אם אין בה דגן אינה מושכת, וכן מצרים משכה כל העולם ושליטה עליהם, אבל כשניטל כח זה שנמסר להם מיוסף בטלה שליטתם ונעשו כמצודה שאין בה דגן, ולפי זה יש לומר דהיינו מאי דקאמר להם יוסף, אף אם הם לא הבינו מאי קאמר, ואמר להם יוסף כספכם בא אלי, כבר קניתי שליטה כלכלית על כל ארץ כנען וגם עליכם, וזה נשאר בידי אפילו אם הכסף עצמו הוחזר לכם.

[מג, כט] אלקים יחנך בני. כתב רש"י וז"ל: אלקים יחנך בני בשאר שבטים שמענו חנינה אשר חנן אלקים את עבדיך ובנימין עדיין לא נולד לכן ברכו יוסף בחנינה עכ"ל, יעו"ש, ושם בפרשת וישלח כתיב (לג, ה) וישא את עיניו וירא את הנשים ואת הילדים ויאמר מי אלה לך ויאמר הילדים אשר חנן אלקים את עבדיך, וכתב שם רש"י וז"ל: מי אלה להיות שלך עכ"ל, יעו"ש, והיינו שעשו שאל למה אתה ראוי לאלה, וענה לו יעקב אשר חנן אלקים לעבדיך, ואם כן החנינה היתה ליעקב ולא להשבטים, ולמה כתב רש"י וז"ל: שמענו חנינה בשאר שבטים עכ"ל, יעו"ש.

ועוד קשה דאפילו אם נתחננו השבטים באותה שעה שעדיין לא נולד בנימין, מנא ליה ליוסף שבכל השלשים שנה מאז ועד שעמד לפניו לא נתברך בנימין בחנינה, ולמה חשב שעליו לברכו, ועוד קשה דיוסף ברכו בחנינה אבל לא מצינו שיעקב בירך שאר שבטים בחנינה רק שהודה שה' חננו, עוד יש לדקדק קצת בלשון רש"י שכתב בשאר שבטים שמענו חנינה, וכפי פשוטו היה לו לכתוב בשאר שבטים כתיב חנינה, ולשון שמענו משמע שהוא דבר הנלמד מן הסברא.

ונראה דהנה הענין של חן הוא שהחן מכסה החסרונות, שהאדם שנושא חן בעיני אחרים הם רואים אותו כולו טוב ובעל מעלה, וכן מבואר בשלהי סוטה (דף מז.). אמר רבי יוחנן שלשה חינוות הן חן מקום על יושביו חן אשה על בעלה חן מקח על לוקחו, יעו"ש, וכתב שם רש"י וז"ל: חן מקום על יושביו ואפילו הוא רע נראה להם טוב עכ"ל, יעו"ש, והיינו שמחמת החן אינו רואה רעתו, וזהו ענין של הא דכתיב בסוף פרשת בראשית (ו, ח) ונח מצא חן, שהקב"ה שלא השגיח על חסרונותיו, וכן במגילת אסתר (ב, טו) ותהי אסתר נושאת חן, וכן ביוסף בפרשת וישב (לט, כא) ויתן ה' את חנו בעיני שר בית הסוהר, וזהו נמי הענין של מתנה בלשון חנינה, כגון אתה חונן לאדם דעת, שלמרות שאינו כדאי אתה נותן לו מתנה גדולה זו של דעת.

והנה כשבא עשו וראה נשי יעקב ובניו אמר מי אלה לך, היאך בא לך כל זה, יש לשאול מה ראה להתפלא, וכי דבר פלא הוא שיחזור יעקב לאחר שלשים שנה עם ארבע נשים ושתים עשרה ילדים, אלא שנשא עיניו וראה אותם כולם אנשים נשגבים ובעלי מעלה, ולא ראה בהם שוב פגם, ולכן התפלא למה זכה יעקב לכך, וענה לו הם הילדים אשר חנן אלקים את עבדך, שבאמת אינו כדאי לכך, אלא שנתנם לו ה' בחנינה ומתנת חנם, ושמענו מכל זה שנתברכו בני יעקב בחן, שהרי לא ראה עשו בהם שום צד דופי, כמשי"נ, ולא אתפרש לן מתי ואיפה ולמה ברכם הקב"ה בחן, אבל זה שמענו, כלומר ידענו מן הסברא, שהיתה להם ברכת חן.

וכשבא בנימין לפני יוסף ונשא את עיניו וראה אותו שהוא אדם גדול ומבוגר בשוה לכל אחיו, אמר להם הזה אחיכם הקטן אשר אמרתם אלי, האדם זה קוראים אתו אח קטן, שהוא לשון זלזול ופחיתות, ואין אתם מתחשבים עמו שוה בשוה כמו שאר האחים, ומוכרח מזה שברכת החן שהיתה על הילדים בפרשת וישלח לא נמשכה אחר כך על בנימין כשנולד, דאילו נתברך בחן לא היו אחיו קוראים לו אחינו הקטן, ולכן ברכו יוסף אלקים יחנך בני.

[מג, כט-ל] **כי נכמרו רחמיו אל אחיו ויבקש לבכות.** כתב רש"י וז"ל: כי נכמרו רחמיו וכו' יש לך בניס אמר לו עשרה וכו' כולם על שם אחי והצרות אשר מצאוהו וכו' כדאיתא במסכת סוטה (דף לו.): מיד נכמרו רחמיו עכ"ל, יעו"ש, וזהו על דרך הדרש, אבל אין זה פשוטו של מקרא, ולפרש פשוטו כתב ספורנו שבכה מפני שחשב בצרת אביו ואחיו, יעו"ש. עוד יש לפרש על דרך הפשט, שכשנפרד יוסף ממשפחתו היה בנימין ילד קטן, ועל אף שידע בשכלו שבמשך העשרים ושתים שנה שעברו בינתיים נתגדל ונתבגר ונשא אשה והיו לו ילדים, הצורה החקוקה בלבבו עדיין היתה בנימין כילד קטן, ועכשיו שראה אותו בעיניו איש עומד לפניו ראה בחוש כל שלבי חיי אחיו שבאו ועברו, והוא לא היה שם, וזה היה אבדון שלא יוכל לתקון, ודקר לתוך לבו ובכה.

[מג, לב] **כי תועבה היא למצרים.** כתב רש"י וז"ל: כי תועבה היא, דבר שנאווי הוא למצרים לאכול את העברים ואונקלוס נתן טעם לדבר עכ"ל, יעו"ש, ועיין באונקלוס ארי לא יכלין מצראי למיכל עם עבראי לחמא ארי בעירא דמצראי דחלין ליה עבראי אכלין, יעו"ש, שהרי היו המצרים עובדים את הצאן והעברים אוכלין אותם, ויש לדקדק בדברי רש"י דלכאורה אין זה דרכו רק לציין את דברי אונקלוס, ובדרך כלל מביא דברי התרגום, או במקום שנוגע לפירוש המלים כותב כתרגומו, ולמה לא הביא כאן בפירוש שהמצרים אין אוכלים עם העברים מפני שהם אוכלים אלהיהם, ונראה דכן היא דרך שנאת חנם

דמאחר שהתחילה השנאה משתכחת לגמרי הסיבה הראשונה שגרמה לה, ונעשה שנאה לשם שנאה, וכן נמי היתה שנאת המצרים להעבריים, שנאה לשם שנאה בלי שום טעם וסבה, וציון לך רש"י דמקור הדברים תמצא בתרגום אונקלוס.

והנה המצריים ידעו שיוסף היה עברי, שהיה דבר ידוע לכל, ויש לעיין אם באותן שנים קודם שבאו השבטים למצרים אם היה יוסף אוכל לבדו מפני שהוא עברי, ואם אסנת אשתו שהיתה מצרית לא היתה אוכלת עמו, או אם אחר שעלה לגדולה ונעשה משנה למלך מצרים לא היה נחשב עוד בעיניהם כעברי אלא כמצרי.

ומסתברא שלא היה אוכל לבדו, וכן מדויק בלשון הפסוק ולמצרים האוכלים אתו לבדם, דמשמע שהיו רגילים לאכול אתו, ואין לומר דהיינו אתו באולם אחד אבל לא על שולחן אחד, דהלא כתיב שלא יוכלון המצרים לאכול את העבריים, ולמה לא יכלו לאכול את העבריים באולם אחד, ואם בזה הכונה על שולחן אחד, הלא מלת את ומלת אתו אחת הן, והיאך נאמר דבתחלת הפסוק משמעותה דבר אחד ובסוף הפסוק משמעותה דבר אחר.

אלא מסתברא שהיו שריו ועבדיו אוכלים אתו בשולחן אחד, אבל לא יכלו לאכול בשולחן אחד את העבריים בשולחן אחד, ולכן שמו להם שולחן לבדם, וגם יוסף כמלך מצרי לא היה יכול לאכול את העבריים בשולחן אחד, אכן הוא רצה לאכול קרוב להם, כדכתיב וישבו לפני הבכור כבכורתו, ולכן שמו לו שולחן לבדו קרוב לשולחן שעליו אכלו העבריים, ופרץ בזה במקצת גדר המצרים לאכול ביחד עם העבריים מפני שרצה לאכול עם אחיו.

ובאמת היה צריך לעלות על דעת השבטים שאולי איש הזה הוא יוסף אחיהם שרצה לפרוץ הגדר כדי לסעוד עמהם, וגם מה שהכין להם לאכול בשר בהמה, כדכתיב לעיל (מג, טז) ויאמר לאשר על ביתו הבא את האנשים הביתה וטבוח טבח והכן כי אתי יאכלו האנשים בצהרים, יעו"ש, ואע"פ שזה היה תועבה להמצרים, ולא האכלים דגים וירקות, וגם בשביל זה היה צריך לעלות על דעתם שאולי הוא יוסף, וגם ממה שהושיב בנימין אצלו, כמו שכתב רש"י בד"ה הבכור כבכורתו, יעו"ש, וגם ממה שריבה משאת בנימין חמש ידות, אלא שהסיעו עצמם מן האחוה, ולא היו עיניהם פתוחות לחפש את יוסף, ועיימש"נ בהא דכתיב לעיל (מב, ח) והם לא הכירוהו.

[מג, לד] **ותרב משאת בנימין ממשאת כולם.** יוסף הראה פנים לבנימין יותר מאחיו, וכן לקמן (מה, כב) לכולם נתן לאיש חליפות שמלות ולבנימין נתן שלש מאות כסף וחמש חליפות שמלות, והנה אמרינן בשבת (דף י:): לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים, יעו"ש, ולמה לא הקפיד יוסף בזה שלא לשנות לאח בין האחים מאחר שראה מה שקרה לו כשאביו לא הקפיד על כך, ויש לדחות ולחלק בין שינוי בן בין הבנים לשינוי אח בין האחים.

אולם נראה דהא דאין לשנות היינו כשכל הבנים שוים ביחסם לו, אבל אם היה אדם משנה ומרבה לנכדו יותר על בניו לא היו הבנים מקפידים כל כך על זה, שהנכד אינו מחבורתם, ואין השינוי מראה פנים לאחד מבני החבורה על האחרים, וכן היה בבנימין, הוא באמת לא היה מחבורתם, הוא נולד בארץ ישראל ומעולם לא ראה בית לבן זקנו, והוא היה שמונה שנים צעיר מיוסף, והיה מרחק גדול בינו לבין האחים, שכולם נולדו בקרוב זה אל זה, והיו קוראים אותו אח קטן אע"פ שכבר היה לו עשר בנים, ולכן לא התייחסו אליו כבן בין הבנים, ולא ראו אותו כחלק מחבורת האחים, ולא איכפת להם הוראת פנים לו.

[מד, א-ד] **ויצו את אשר על ביתו**. מבואר מן הפסוקים שיוסף דיבר פעמים עם זה אשר על ביתו, מתחלה אמר לו לשים את הגביע באמתחת בנימין, ולמחרת דיבר עמו עוד הפעם וצוה לו לרדוף אחריהם, ויש לדקדק למה לא אמר לו כל זה מיד בפעם ראשונה, לשים את הגביע ולרדוף אחריהם למחרת כשיצאו מן העיר.

ונראה דכן היתה צדקתו של יוסף שלא היה יכול להאשימם אם לא היו באמת אשמים, וכשדיבר לאשר על ביתו בפעם ראשונה עדיין לא עשו ולא כלום, ואם יצוה לו לרדוף אחריהם אם יצאו בלי להחזיר הגביע הרי היה זה נחשב חושד בכשרים, אבל כשיצאו בבוקר ולא החזירו הגביע באמת היתה להם בזה אשמה, שהרי כבר אירע להם שמישהו הכניס להם משהו באמתחותיהם והיה להם לבדוק קודם שיצאו, ומה שלא בדקו היתה נחשבת פשיעה להם, ובלא יודעים שלמו רעה תחת טובה, ואדם מועד לעולם, ונמצא דכשדיבר יוסף שנית לאשר על ביתו וצוה לרדוף אחריהם ולהאשימם הרי בצדק האשימם, שהרי נטלו את הגביע, ואם לא במזיד על כל פנים בפשיעה.

[מד, ה] **הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחתינו השיבנו אליך**. מדברי המפרשים משמע שהם רצו להוכיח על ידי קל וחומר זה שהם בחזקת נאמנים, אולם קשה דהלא אין קל וחומר זה מועיל אלא לאותם תשעה אחים שעלו ממצרים ומצאו הכסף בפי אמתחתיהם, אבל בנימין הרי לא היה עמהם והוא לא מצא ולא השיב, וכן שמעון שהיה יושב בבית התפיסה בשעה שמצאו הכסף באמתחתיהם, ואם כן שמא אחד מהם הוא שגנב את הגביע ואין כאן קל וחומר בידו, ועוד דהיאך היתה השבת הכסף הוכחה שכולם בחזקת נאמנים, שמא אחד מהם היה מעכב את כספו לעצמו לולא שנתבייש מפני אחיו שכולם עומדים ומחזירים את הכסף, ואם כן לא היתה הברירה בידו, וכשהוא לעצמו היה נוטל את הכסף וגם הגביע. ועוד קשה דאילו היו נאמנים להחזיר הכסף למה המתינו עד זמן ארוך להחזירו, והלא מיד כשמצאו הכסף במלון בעודם בארץ מצרים היה להם להחזיר הכסף הנמצא באמתחת לוי, הן אמת שהם לא בדקו שקיהם עד שהגיעו לכנען, וחשבו שהגזירה בעיקר על לוי ועל שמעון שאמר הנה בעל החלומות הלזה בא, כמו שכתב רש"י לעיל (מב, כד), יעו"ש, אכן היה להם לחזור להשיב כסף הנמצא ביד לוי אם היו כל כך בחזקת נאמנים, ולהדיא אמרו לאדון מצרים שהביאו הכסף מארץ כנען ושמצאוהו במלון, ועוד קשה דהלא חשיבות הגביע היתה לניחוש, ואם כן שמא כסף לא היו גונבים אבל הגביע לנחש היו גונבים. לכן נראה שבודאי מצד נאמנות לא היו מחויבים להחזיר הכסף, דאם היה נתון באמתחתיהם לעלילה הרי הופקר אצלם וקנאום, ואם היה טעות, כמו שאמר יעקב (מג, יב) אולי משגה הוא, יעו"ש, הרי טעות עכו"ם מותר, ויתר על כן אפילו לרוחא דמילתא אם לא יסכימו על ענין טעות עכו"ם הרי אין כאן אלא ספק, והמוציא מחבירו עליו הראיה ונשאר בחזקת התפוס, ואפילו אם ירצו להחזירו לפני משורת הדין אין חייבים לטרוח לחזור עבור זה כשמשפחותיהם יושבים ברעבון ומצפים לבואם ולאכול מהשבר שקנו במצרים, אם כן מצד נאמנות לא היו צריכים להחזיר, אלא שחששו לעלילה, והגם שאמרו אולי משגה הוא, בלב חרדו ויראו שהיתה כאן גזירת עלילה עליהם, ומשום כך החזירו את הכסף להעביר מעליהם כל חשש שיוכל לבא לידי עלילה, וכולם הבינו ענין זה וכולם פחדו מעלילה.

וזהו הקל וחומר שטענו לשלוחו של יוסף, הלא החזרנו את הכסף להיות נקיים מחשש עלילה, וגם כל אחד ממנו פחד מעלילה, ואין שום תאווה ממון מכריחו לעבור על כך ולבא

לידי סכנה, ואם כן כל שכן שלא יעלה על דעת שום אחד מאתנו לגנוב את הגביע מאדון כל ארץ מצרים, ולפיכך אשר ימצא אתו מעבדיך ומת וגם אנחנו נהיה לאדני לעבדים, והצדיקו עליהם הדין שהרי בלתי אפשר להיות כדבר הזה.

ולפי זה נבין מה שענה להם שלוחו של יוסף (מד, י) ויאמר גם עתה כדבריתם כן הוא אשר ימצא אתו יהיה לי עבד ואתם תהיו נקיים, יעו"ש, ולכאורה אין זה מובן דאמר להם כדבריתם כן הוא, ושוב עשה שלא כדבריהם, וכתב רש"י וז"ל: שאף שהדין הוא כדבריהם שעשרה שנמצא אחד מהם גנב כולם נתפסים, כדאיתא במדרש, אני אעשה עמכם לפני משורת הדין וכולכם תהיו נקיים עכ"ל, יעו"ש, והרמב"ן הקשה עליו דסוף סוף אין לשון גם עתה נופל בזה, ועוד קשה דהיכי נטל שלוחו של יוסף, שלפי תרגום יונתן עוזיאל הוא מנשה, רשות לעצמו לנהוג עמהם לפני משורת הדין, והרי לא הוזכר שאמר לו יוסף לעשות כן, ואדרבה השליח שהוא היה הממונה אשר על ביתו הוא עצמו שם הכסף והגביע באמתחותיהם, והוא ראה שיוסף מעליל עליהם עלילה, והיאך עלה בדעתו להתנהג לפני משורת הדין עם אלה שאדוניו רצה להרע להם.

אלא הכונה היתה, עשרה שנמצא ביניהם גנב כולם נתפסים שהרי הם חבורה אחת וכולם יודעים מה שחבריהם עושים ואחראים לו, וכדאי שיקבלו כולם עונש אם אחד מהם נמצא גנב, כן היא שורת הדין, אכן הם טענו מקל וחומר דאם החזירו הכסף משום פחד עלילה כל שכן וכל שכן שלא יגנבו הגביע, ובודאי הצדק עמהם בטענה זו, לכן אמר להם השליח שהוא מקבל ההקל וחומר שלהם, והגם שמן הדין כל העשרה נתפסים, כאן יעבור על שורת הדין ויכנס עמהם לפני משורת הדין ולא יאשימם על הגניבה אם ימצא הגביע ביד אחד מהם, ואם יתברר שאחד מהם עשה כן הרי כל האחרים יהיו נקיים.

ועולה יפה לשון גם עתה, כלומר עתה שטענו קל וחומר, שהיא טענה נצחת, החליט השליח לנהוג עמהם לפני משורת הדין, ושפיר נופל בזה לשון לפני משורת הדין, דגם לפני משורת הדין יש בו ענין טעם, אלא שעיקר הדין היא הנהגה כללית, ובלי טעם וסבה ליכא ענין לפני משורת הדין ליתן מתנות בחנם לזולתו.

אבל יוסף עדיין טען להם (מד, טו) מה המעשה הזה אשר עשיתם, דסוף סוף בני חבורה אחראים זה לזה אף אם אין להם ידיעה מזה כלל, ואולי רמז בזה למכירתו שכולם אחראים עליה, ולפי זה נבין מה שאמר יוסף לבסוף (מד, יז) חלילה לי מעשות כדבר הזה, יעו"ש, ומה שייך לשון חלילה על ענין שהוא לפני משורת הדין, ולפי המתבאר היינו משום שצדקו בקל וחומר שלהם.

[מד, ח] ואיך נגנב מבית אדוניך כסף או זהב. לכאורה היאך היו כל כך בטוחים שלא נמצא אצליהם הגביע עד שצדקו עליהם את הדין שזה שנמצא הגביע בידו ימות, ולמה לא חשדו שהגביע הושם באמתחותיהם לעלילה, שהרי כשמצאו הכסף בפי אמתחותיהם חרדו וייראו שראו כאן מעשה עלילה, ואם כן עכשיו גם כן למה לא עלה בדעתם שנעשה להם עוד עלילה והושם הגביע באמתחת אחד מהם, ועוד קשה דכיון שכבר ידעו שיש כאן חשש עלילה למה לא בדקו באמתחותיהם קודם שיצאו ממצרים לראות אם הושם שמה דבר מה כמו שהושם אצליהם הכסף כששבו לארץ כנען בפעם הראשונה שירדו למצרים. והנה לעיל כתוב (מד, א-ב) ויצו את אשר על ביתו לאמר מלא את אמתחת האנשים אוכל כאשר יוכלון שאת ושים כסף איש בפי אמתחתו ואת גביע גביע הכסף תשים בפי אמתחת הקטן ואת כסף שברו, יעו"ש, ויש להבין למה צוה לאשר על ביתו שישים עוד הפעם הכסף בפי אמתחותיהם ולא יזהו מטרה עשה כן, והלא לא הוזכר אחר כך בפרשה

שום דבר מזה, ובאמת בכלל צריך עיון למה החזיר להם הכסף בפעם הראשונה, שהרי לא הואשמו בשביל כך, ואדרבה כשהזכירו הדבר ליוסף בחזירתם דחה דבריהם ואמר להם אלקים נתן לכם מטמון, ואם כן למה באמת עשה כן.

ונראה דיוסף ידע שפיר שיבדקו שקיהם ביציאתם ממצרים, ולא רצה שימצאו הגביע ולהכי החזיר הכסף בפי אמתחותיהם, וכשיבדקו וימצאו הכסף יחשבו שזה המעלל עליהם השתדל עוד הפעם על ידי החזרת הכסף, אבל אין להם לפחד מזה כלל, שהרי כבר הגידו מזה ליוסף והוא אמר להם שהוא מטמון, ועל ידי זה תנוח דעתם ולא יבואו לבדוק ביותר עומק עד שימצאו הגביע, ואולי משום הכי החזיר להם הכסף בפעם הראשונה כדי שיחשדו לעלילה ויגידו ליוסף והוא יאמר להם שהוא מטמון, וממילא אף אם יעלו בדעתם לבדוק שקיהם בפעם שניה לא ימצאו הגביע באמתחות בנימין מאחר שימצאו מיד כסף בפי כל אמתחותיהם.

[מד, טז] **מה נדבר ומה נצטדק.** כתב רש"י וז"ל: לשון צדק, וכן כל תיבה שתחלת יסודה צד"י והיא באה לדבר בלשון מתפעל או נתפעל נותן טי"ת במקום תי"ו וכו' באמצע אותיות העיקר וכו', ותיבה שתחלתה סמ"ך או שי"ן כשהיא מתפעלת התי"ו מפרדת את אותיות העיקר כגון וכו' מסתכל הוית בקרניא (דניאל ז, ח) וכו' עכ"ל, יעו"ש, הנה רש"י הביא ראיה לדבריו מקרא בספר דניאל, ומבואר מזה דגם לשון ארמית יש בו כללי הדקדוק של לשון הקודש.

מפטירים במלכים א (ג, טו) וייקץ שלמה והנה חלום. ואנו קוראים היאך שנתפשט שמע חכמתו של שלמה בכל העולם, מעשה בשתי נשים שנתוכחו על ילד קטן מי אמו, ובאו למשפט לפני שלמה ויאמר המלך גזרו את הילד החי לשנים ותנו את החצי לאחת ואת החצי לאחת, אשה אחת אמרה תנו לה הילוד החי ואל תמיתוהו, והשניה אמרה גזרו, ויאמר המלך הראשונה היא אמו, וישמעו כל ישראל מעשה זאת, ויראו כי חכמת אלקים בקרבו, יעו"ש, והרבה יש לדקדק בסיפור זה, דמה היתה החכמה הנפלאה שהראה שלמה כאן, וכי עלה בדעת הנשים שהמלך יגזור את הילד החי ויהרגוהו ויתן חצי לזו וחצי לזו, וגם למה הסכימה לזה אמו של הילד המת, והלא אם רצתה חצי ילד מת הרי כבר היה לה מקודם ילד מת שלם.

אכן נראה דזה היה פשוט וגלוי לכל שבודאי לא יהרוג שלמה המלך את הילד החי, וחשבה אמו של ילד המת שיש לו להמלך חשבון ותחבולה כאן, ואמרה בלבה ניזיל ונחזי להיכן הוא יגיע, ואמרה שמוכנת לכך שיגזר הילד, שהרי ידעה בודאי שלא יעשה כן, אולם אמו של הילד החי לא היתה יכולה להשתתף בתחבולה כזו, ונכמרו רחמיה ולא יכלה להוציא בפיה מלים כאלו של גזרו את הילד, ובשברון לב אמרה תנו לה את הילוד החי ואל תמיתוהו, וכל זה עלה במחשבתו של שלמה המלך, שבחכמתו ידע שאמו של הילד המת תוכל להוציא בשפתיה הסכמה על גזירת הילד, אבל לא אמו האמיתית.

פרשת ויגש

[מד, יח] ואל יחר אפך בעבדך כי כמוך כפרעה. כתב רש"י וז"ל: ואל יחר אפך, מכאן אתה למד שדבר אליו קשות, כי כמוך כפרעה חשוב אתה בעיני כמלך וכו' עכ"ל, יעו"ש, והנה לכאורה שני דברים אלו סתרי אהדדי, דאם היה חשוב בעיניו כמלך היאך העיז פניו לדבר אליו קשות.

ונראה דמה שדיבר אליו קשות היינו שבא אליו בתביעה, ויסוד תביעתו היה שירחם על אביו הזקן שלא נשאר לו אלא הבן הקטן הזה מאמו, ותבע ממנו רחמים, והנה משופט או משאר פקידי המלך יכול לבקש רחמים אבל אינו יכול לתבוע, שהרי אין מרחמים בדין, ועליהם מוטל לקבוע הדין לפי חוקי המדינה, ואפילו אם לפעמים יתנהגו גם במדת הרחמים אין לתבוע מהם על כך, שהרי אינם מחויבים לעשות כן, ולא שייך בהם אלא בקשה בעלמא, אבל המלך הרי הוא למעלה מחוקי המדינה, ויכול לעשות כפי רצונו, ואם כן נמוסי האנושיות מחייבים אותו להתנהג ברחמים לפי המצב, ושפיר יש לתבוע ממנו רחמים בדרך כבוד, וזהו מה שאמר לו יהודה ליוסף, חשוב אתה בעיני כמלך, לפיכך אוכל לדבר אליך קשות ולבא בתביעה חזקה שתרחם על אביו הזקן.

[מד, כט] והורדתם את שיבתי ברעה שאולה. כאן יהודה אמר שיורידו שיבתו ברעה שאולה, ומיד אחר כך כתיב (מה, לא) והורידו עבדך את שיבת עבדך אבינו ביגון שאולה, יעו"ש, ויש להבין למה שינה בזה לשונו, עוד יש להבין למה שינה לשונו בתחלה לעיל בפרשת מקץ (מב, לח) ויאמר לא ירד בני עמכם וגו' והורדתם את שיבתו ביגון שאולה, יעו"ש, ולא הזכיר רעה אלא יגון, ויהודה שינה לשונו בתחלה ואמר ברעה שאולה. והנה בתחלת הפרשה כתיב (מד, יד) ויגש אליו יהודה וגו' אל יחר אפך וגו', וכתב רש"י וז"ל: ואל יחר אפך מכאן למד שדיבר אליו קשות כי כמוך כפרעה חשוב אתה בעיני כמלך זהו פשוטו ומדרשו וכו' אם תקניטני אהרוג אותך ואת אדונך עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין מהי כונתו במה שאמר שדיבר אליו קשות, ואין כונתו שאיים עליו שיהרג אותו, דאין זה פשוטו של מקרא אלא מדרשו, ולכאורה משמע דהיינו שדיבר אליו באופן קרבי ופנים זועפות. אולם עיין לעיל בפרשת וירא על הא דכתיב (יח, כג) ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע, וכתב רש"י וז"ל: ויגש אברהם, מצינו הגשה למלחמה ויגש יואב וגו' הגשה לפיוס ויגש אליו יהודה וכו' ולכל אלה נכנס אברהם לדבר קשות ולפיוס ולתפילה עכ"ל, יעו"ש, הרי שאברהם דיבר קשות להקב"ה, ומהו המכוון בזה. אלא הדבר מתבאר על פי מה שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"ג פנ"ב לחלק בין חסד לצדקה למשפט, דחסד היינו מה שאינו צריך לעשות כלל, צדקה היא מה שהיושר מחייב, ומשפט הוא מה שהדין מחייב, ואברהם ניגש להקב"ה לשלשה דברים, למלחמה היינו לדבר קשות, שבא בתביעה חזקה שהמשפט מחייב שלא יספה צדיק עם רשע, ולפיוס היינו לבקש צדקה, שאע"פ שאין הדין מחייב היושר מחייב, ולתפילה לבקש בתחנונים מה שלא הדין ולא היושר מחייבים, ולפי זה גם מה שיהודה דיבר קשות עם יוסף היינו שבא בתביעה חזקה לתבוע ממנו משפט.

אכן דברי רש"י נפלאים, שנראים כסותרים אלו את אלו, דבפרשת ויגש כתב דיהודה ניגש לדבר אליו קשות ובפרשת וירא כתב שניגש לפיוס, יעו"ש, והראה לי ידידי הר"ר מרדכי פריעדמאן שליט"א, איש יודע ספר נפלא, שכבר עמדו גדולי האחרונים בדברי רש"י, ובנייהם הנחלת יעקב והיפה תואר והמשכיל לדוד והרש"ש על המדרש, וכולם כתבו

שצריך להגיע דברי רש"י על פי הא דאיתא במדרש רבה דמצינו הגשה לפיוס דכתיב ויגשו בני יהודה ליהושע (יד, ו), והמעתיקים את דברי רש"י החליפו ויגשו בני יהודה עם ויגש יהודה, ויש להגיה הספרים, אולם בספר רש"י השלם אריאל שהופיע לאחרונה הוכיחו מדפוסים ישנים ומכתבי יד שדברי רש"י הם כמו שלפנינו, ומצאו מקור לדבריו ממדרש תנחומא ישן, והדרא הקושיא לדוכתא שיש סתירה בדברי רש"י, ובספר ביאורים על רש"י מהרבי מליובאוויטש כתב ליישב הסתירה שגישתו מתחלה היתה לפיוס, שאמר בי אדוני ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני, אבל אחר כך כשאמר אל יחר אפך נהפכו דבריו מפיוס לקשות, אבל לא נתבאר למה נהפכה גישתו באמצע דבריו.

והנה על הא דאמר יהודה בשם אביו והורדתם את שיבתי ברעה שאולה כתב רש"י וז"ל: עכשיו כשהוא אצלי אני מתנחם בו על אמו ועל אחיו ואם ימות זה דומה עלי ששלשתן מתו ביום אחד עכ"ל, יעו"ש, ולמה זה דומה עליו כאילו מתו נמי רחל ויוסף שכבר נאבדו הרבה שנים לפני זה, אלא הכונה שרחל ולא השקיעו כוחותיהם המיוחדים בכלל ישראל, כל אחת מה שלא היתה לאחותה, וחלק רחל בהתפתחות ישראל היה נמשך דרך יוסף ובנימין, וכל זמן שבנימין היה בחיים היו כוחותיה של רחל קיימים ונמשכים, ורק בנימין היה בכחו להשריש כחות אלו בכלל ישראל, שהוא היה אחד מהשבטים, אבל שאר בניו לא היו בכחם לעשותו, אבל אם גם בנימין ימות לא יהא נשאר שום שריד של כוחות רחל, ולא היה כלל ישראל אלא בכוחות לאה בלבד, ואילו כן תבא רעה גדולה לכלל ישראל, מעוות לא יוכל לתקון, ותהיה האומה בעלת מום לעולם ועד, והיה מצטער על זה יעקב, הבחיר שבאבות שהיה עמל לבנות האומה על צד היותר טוב, והסכנה שתבוטל חלק מעבודתו גרם לו יגון גדול.

וכשיהודה ניגש לבקש רחמים על בנימין התחיל בהרעה שתגרום יגון לאביו, והיה מבקש מצד עצם ההפסד שהאומה תהיה בעלת מום אם בנימין ימות, ובאמת אין מוטל על מלך מצרים לדאוג על הפסד שיארע לאומה אחרת שאינו אחראי עליה, ומכל מקום צדקה היא לו אם יעכב הפסד גדול גם לאומה אחרת, והתחיל יהודה בקשה בלשון בי אדוני ידבר נא עבדך, שזה היה כהקדמה לבקשתו מצד הצדקה, ונמצא שתחלת גישתו היתה לפיוס, כמו שכתב רש"י בפרשת וירא.

ואחר כך הוסיף לומר אל יחר אפך כהקדמה לבקשתו השניה, דאף אם אין אתה חושש למה שתגרום רעה לאומה אחרת, ואין אתה רוצה לעשות צדקה, הרי אני בא אליך בתביעה של משפט, דברי קשות, כמש"נ, דאם ימות בנימין אבינו הזקן יסבול יגון איום, וישב בשברון לב ודמענות זולפות ותורד שיבתו ביגון, וחובה היא על המלך להיות רחמן יותר משאר כל אדם, כמו שכתב הרמב"ם פ"ב מלכים הל"ו וז"ל: כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול וחייב הכל בכבודו כך צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל וכו' ויהא חונן ומרחם לקטנים וגדולים וכו' ויחוס על כבוד קטן שבקטנים וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דמאחר שיש לו כל כך כח וכבוד, לעומת זה מוטל עליו להיות שפל רוח ורחמן, ובוה ינצל מגסות רוח, ואמר יהודה שהוא תובע ממנו קשות מצד המשפט שירחם על אביו הזקן שיבא עליו יגון בלתי נסבל.

והנכון היה שיתחיל מיד בתביעה מצד המשפט, שהיא תביעה יותר חזקה, אולם על זה היה יוסף יכול לומר שאינו מלך, אלא פרעה הוא המלך, ויהודה צפה לכך ואמר לו כי כמון כפרעה, חשוב אתה בעיני כמלך, כמו שכתב רש"י, כנ"ל, וכיון שיש לך כל כך כח הרי אתה מלך כמו פרעה ומוטל עליו להיות רחמן, ודבר זה פתוח לדיון, ויהודה היה בטוח שהוא ינצח בדיון, ואכן רצה להתחיל בבקשה של פיוס מצד הצדקה שאינה פתוחה לדיון, ורק

אחר כך לדבר קשות ולתבוע מצד המשפט, ואם יצטרך ליכנס לויכוח יכנס, ומשום הכי היתה תחלת גישתו לפיוס, כמו שכתב רש"י בפרשת וירא.

[מה, ג] **אני יוסף העוד אבי חי**. יש לדקדק במה ששאל יוסף העוד אבי חי, והלא ספרו לו אודות אביו ובודאי היה חי, ואם מת בינתיים היאך ידעו אחיו יותר ממנו, והלא גם הם היו נמצאים כל הזמן במצרים, והמפרשים פירושו בהרבה דרכים, ועוד יש להבין מה ששאל מהם יוסף כשירדו למצרים (מג, כז) השלום אביכם הזקן אשר אמרתם העודנו חי, יעו"ש, והלא להיפך היה לו לשאול, העודנו חי, ואחר כך השלום לו.

ונראה לבארו על פי פשוטו של מקרא, דהנה כתיב בפרשת שמות (ד, יח) וילך משה וישב אל יתר חותנו ויאמר לו אלכה נא ואשובה אל אחי אשר במצרים ואראה העודם חיים, יעו"ש, והנה שם לא היה משה מסופק אם בני ישראל אשר במצרים חיים או מתים, ואם כן מה זה שאמר העודם חיים, ועל כרחך צריך לומר שהוא בטוי בלשון הקודש כאדם האומר מה מצב רוחם, וכן הוא כאן מה שאמר יוסף העוד אבי חי, רצה לומר מה המצב רוח של אביכם, וכן מה שאמר לעיל השלום אביכם הזקן אשר אמרתם העודנו חי, מתחלה שאל אם הוא בשלום, ואחר כך אם המצב רוח שלו טוב, והם ענו לו (מג, כח) ויאמרו שלום לעבדך לאבינו עודנו חי, יעו"ש, ובאמרם כן נטו קצת מן האמת, שהרי לא היה מצב רוחו טוב, שהיה עדיין מתאבל על אבדן יוסף.

וזהו מאי דכתיב ויאמר יוסף אל אחיו אני יוסף עוד אבי חי ולא יכלו אחיו לענות לו כי נבהלו מפניו, שאמר להם אני יוסף, והיאך אתם אומרים שעודנו חי, שמצב רוח שלו טוב, ונבהלו מפניו מפני שמכרוהו ומפני שגילה שלחם שנטו מן האמת, והכל היה כדי להוכיח אותם, ועוד יש לומר דכשירדו למצרים שאל יוסף על שלומו ומצב רוחו של יעקב בהיותו מלך לפי דעתם, וכשאדם נכרי שואל ממישהו על אביו בדרך כלל עונים לו שברוך ה' הוא בסדר, אבל עתה שאמר אני יוסף, וגילה שהוא בן השואל על שלום אביו, הוא דורש תשובה רחבה ועמוקה ממה ששואל מלך על אדם שאינו קרוב לו, ואמר להם אני יוסף, ועכשיו תענו לי העודנו חי, עוד יש לומר דמה שאמר להם עוד אבי חי כונתו היתה דהיאך אתם יכולים לומר שמצב רוחו טוב מאחר שבנו אהובו נעתק ממנו, וזה היתה תוכחה חמורה, כדאיתא החגיגה (דף ד:), יעו"ש.

[מה, ד-ח] **ועתה לא אתם שלחתם אתי הנה כי האלקים**. לכאורה יש לדקדק דאם בא להסביר להם שלא הם שלחו אותו מצרימה אלא האלקים, אם כן למה מתחיל דבריו באמירת אני אחיכם אשר מכתם אותי מצרימה שהוא היפך מה שבא להגיד להם, עוד יש להבין מה שהגיד להם יוסף שהכל היה מן השמים, וכי נפטרו בזה מאשמתם, והלא כל אלו הם החשבונות של הקב"ה, והם היו צריכים להתנהג כפי הנדרש מהם באשר הוא שם, ובודאי חטאו במכירתו.

והנה לשון עצבון מצינו גם בסוף פרשת בראשית (ו, ו) וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו, וכתב שם רש"י וז"ל: נתאבל על אבדן מעשה ידיו וכו' אע"פ שגלו לפניו שסופן לחטוא ולאבדן לא נמנע מלבראן בשביל הצדיקים העתידיים לעמוד מהם עכ"ל, יעו"ש, הרי שאין עצבון לשון חרטה ותשובה אלא התקוננות על התוצאה מן המעשה, שאדם מתעצב ומתקונן על ההיזק שיצא ממעשיו, וכן חרון אף לא הוא לשון של חרטה ותשובה אלא גם זה הוא הרגש הנוגע לתוצאת מעשיו, שהוא מתגרה ומתחרה על המצב הקשה שגרם לעצמו.

וזהו מה שאמר להם יוסף, אני אחיכם אשר מכרתם אותי, אתם עשיתם את זה בבחירה חפשית וחטא גדול בידכם, אולם אל תעצבו ואל תתחרו על המצב הקשה שגרמתם לי שאתגלגל למצרים, שתוצאה זו לא אתם גרמתם אלא מן השמים נגזרה, אולם אתם עשיתם דבר מגונה, וחטא הוא בידכם, ואי משום התוצאה הרי הקב"ה היה יכול להוציא רצונו אל הפועל באופן אחר כי הרבה שלוחים למקום.

[מה, יב] והנה עיניכם רואות וגו' כי פי המדבר אליכם. כתב רש"י וז"ל: עיניכם רואות שאני אחיכם שאני מהול ככם ועוד כי פי המדבר אליכם בלשון הקודש עכ"ל, יעו"ש, וקשה דלעיל (מא, נה) נאמר ויצעק העם אל פרעה ללחם ויאמר פרעה לכל מצרים לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו, וכתב רש"י וז"ל: לפי שהיה יוסף אומר להם שימולו וכו' אמר להם כל אשר יאמר לכם תעשו עכ"ל, יעו"ש, ואם כן כל המצריים היו מהולים ואיזה ראייה הביא להם יוסף ממה שהיה מהול.

ועוד קשה מה שהקשה הרמב"ן דאיזו ראייה היא מה שדיבר אתם בלשון הקודש, הלא מסתמא היו אנשים במצרים שהבינו לשון הקודש, ובפרט בבית המלך, יעו"ש, והגע עצמך הרי המליץ העומד ביניהם דיבר בלשון הקודש, ולא חשבו כלל שזה דבר מוזר, ואם כן מה לי אם גם הוא מדבר בלשון הקודש, ועוד קשה דאם אלו היו סימנים טובים למה הוצרך יוסף למסור לאביו הסימן של פרשת עגלה ערופה, כמו שכתב רש"י לקמן (מה, כז), יעו"ש, ולמה לא היה די גם לו בשני סימנים אלו, וכי היה יעקב חושדם למשקרים, הרי בודאי יאמין להם אם יגידו לו הסימנים של מילה ולשון הקודש.

ונראה דבודאי כל המצריים היו מהולים על פי גזירת יוסף, אלא שאמר להם עיניכם רואות שאני מהול ככם, כלומר שצורת המילה היתה דומה לשלהם, אבל המילה של המצריים שמלו את עצמם לא היתה דומה לשלהם בדיוק כמו שהיה מילתו של יוסף דומה לשלהם, שלא עשו פריעה, כמו שכתב המפרשים, וכן כי פי המדבר אליכם הוא שיוסף דיבר לשון הקודש במבטא שהיה בדיוק כמבטא שלהם, אבל המליץ ושאר המצריים שדברו לשון הקודש היו להם שינויים קלים במבטאיהם, ולא היו מדברים בדיוק גמור כמבטא שלהם, ובזה היתה ההוכחה שהוא יוסף אחיהם.

אולם דברים קטנים כאלה אין להם תורת סימנים אלא הם בכלל טביעת עין, ולענין דיני עגונות אם בא להעיד על אשה שמת בעלה מבואר ביבמות (דף קכ.) שצריך להעיד על הפרצוף והחוטם, ועינין שם בתוס' ובנמוקי יוסף שנחלקו הראשונים אם יכולין להעיד על פי טביעות עין, ועינין באה"ע סי' י"ז וסי' קל"ב, ואפילו ר"ת דס"ל דיכול להעיד על פי טביעות עין היינו כשכל גופו שלם, והוא מבוסס על הכרת כל הגוף, אבל הכא שלא הכירו גופו אלא מילתו ומבטא לשונו לא היו יכולין להעיד ליעקב על פי טביעות עינים, והגם דלעצמם היו בטוחים שהצדק כפי טביעות עינים, מכל מקום לאביהם היו צריכים סימן גמור, ולכן מסר להם הסימן של פרשת עגלה ערופה.

[מה, כד] וילכו ויאמר אליהם אל תרגזו בדרך. כתב רש"י וז"ל: אל תתעסקו בדבר הלכה שלא תרגזו אליכם הדרך, יעו"ש, ועיימש"נ להלן (מה, כו-כז).

[מה, כו] ויפג לבו כי לא האמין להם. האור החיים הקשה למה לא חשש יוסף לצער אביו, וכשהגיע למלכות היה לו לשלוח לו איגרת, ונראה לבאר עפ"י מש"נ לעיל בפרשת וישב (מ, כג) דכשנגזר על יוסף להישאר במאסר עוד שתי שנים כשבקש משר המשקים להזכירו

לפרעה הבין דהיה לו לראות שמתנהג בהשגחה מיוחדת, ויד ה' גלויה, ואין עליו לעזור ולעשות שום השתדלות, ומאז והלאה לא השתדל לעשות כלום, רק מה שנדרש ממנו לפי המצב, והבין שאם ההשגחה הביאה אותו למצב כזה שיעקב לא ידע שהוא חי אין עליו להשתדל לעזור ולתקן הענין, אלא יבטח בה'.

ובאמת לפימשי"נ בפרשת מקץ (מב, ט) דחלומותיו של יוסף נתקיימו על ידי מה שלא ידעו שהוא יוסף, ומשום הכי קבלו מרות ממנו, אילו היה שולח איגרת ליעקב היה כל הענין מתקלקל, דאז היו באים למצרים לאחיהם, ולא היו נכנעים תחתיו, ומסתבר נמי דאילו היה שולח איגרת היה נאבד כדי שלא ידעו האחים שהמושל על מצרים הוא יוסף, שהיה נחוץ להתפתחות הדברים שיעקב לא ידע עדיין, והגם שיוסף לא ידע את זה בשעה שעלה לגדולה, שפיר ידע שמוטל עליו שלא לעשות שום השתדלות נוספת, כמשי"נ.

[מה, כו-כז] **ויפג לבו כי לא האמין להם.** מאי דכתיב לא האמין להם אין זה לומר שחשדם למשקרים, דהא שקר כזה עביד לגלויי, אלא המכוון הוא כמו שכתב רש"י וז"ל: ויפג לבו נחלף לבו והלך מלהאמין לא היה לבו פונה אל הדברים עכ"ל, יעו"ש, והיינו שלבו היה כל כך מתנוודד מחמת רגש שלא היו דבריהם נכנסים למוחו.

אכן עיין מה שכתב רש"י וז"ל: את כל דברי יוסף סימן מסר להם במה היה עוסק כשפירש ממנו בפרשת עגלה ערופה והוא שנאמר וירא את העגלות אשר שלח יוסף עכ"ל, יעו"ש, ועיימשי"נ בענין סימן זה לקמן, והשתא בשלמא אם לא האמין להם היינו שחשדם למשקרים שפיר מובן מה שהועיל לו הסימן לברר אמיתית דבריהם, אולם אם לא היה לבו נוטה לדבריהם מחמת רוב הרגש, מה הועילו במסירת הסימן.

ואולי יש לומר דגם במצב כזה אילו היה יוסף נכנס אצלו ועומד בפניו היו הדברים נכנסים ללבו, שהיה ממחיש בזה הענין והיה נכנס ללב, וכן כששמע הסימן שלא היה פתורנו אלא לשניהם היה זה כאילו יוסף עצמו מדבר עמו, ולמרות כל ההרגש שלו היו הדברים נכנסים ללב.

ובאמת היה מועיל גם שישלח לו אגרת, אכן באותה תקופה לא נתפשט עדיין חכמת הכתיבה, ובכל ספר בראשית לא נזכרה שום כתיבה, ובימים ההם היה רק כתיבת הירוגליפים במצרים שזה מסתמא לא היה מצוי בארץ כנען, ועוד דהירוגליפים הם כתיבה על ידי תמונות, ואין כתיבת סופר אחד שונה כל כך מכתיבת סופר אחר, ואילו היה יוסף שולח איגרת בהירוגליפים לא היה ניכר שהוא כתבו ולא אחר, ואף אם יש בכתיבה זו כדי היכר הכותב יעקב לא היה מכיר כתב ידו של יוסף בהירוגליפים, שמסתמא לא היה יוסף כותב בהירוגליפים קודם מכירתו למצרים, עוד היתה כתיבה אחרת באותה תקופה והיא הנקראת קוניפורם, כתב היתדות, וכתיבה זו נתפשטה בארץ בבל ובארצות השבעה עמים, והיו נוטלים חתיכת שעוה רכה והיו חורצים בה צורות בכלי מיוחד ואחר כך היו מקשרים אותה בתנור, וגם הכתיבה זו על ידי כלי אין להכיר כתב ידו של מישהו, ולכן לא שלח יוסף אגרת ליעקב אלא מסר לו סימן על ידי אחיו.

[מה, כו-כז] **וירא את העגלות אשר שלח יוסף.** כתב רש"י וז"ל: סימן מסר להם במה שהיה עוסק כשפירש ממנו בפרשת עגלה ערופה זהו שנאמר וירא את העגלות אשר שלח יוסף ולא נאמר אשר שלח פרעה עכ"ל, יעו"ש, ובכלי יקר התפלא על דברי רש"י שהוציא את המקרא מפשוטו, ואין זה דרכו של רש"י, דעגלות לפי פשוטו היינו עגלות ממש, וכמו דכתיב לשאת אותו, ועוד למה לי עגלות הלא די בעגלה אחת.

עוד קשה על פירוש רש"י דהלא הם סיפרו ליעקב את דברי יוסף אשר ידע כל ענין המכירה אשר לא נודע לשום אחד זולתם, ומכל מקום לא חיה רוחו עד שראה את העגלות, וכמובן מפני שחשד יעקב שזה האיש אינו יוסף אלא מצרי שרוצה להערים אותם שיחשבו שהוא יוסף ועל ידי כך ימשוך את כל משפחת ישראל למצרים וישעבדם לו, ומה שהוא יודע את כל פרטי המכירה הוא מפני ששמע את כל הדברים מיוסף עבד הנמכר, ועל ידי לחץ השעבוד הוציא ממנו כל הדברים בכל מקום שהוא, ואם כן איזו הוכחה מוחלטת יש בראותו העגלות, הלא גם ענין העגלה ערופה שדיברו בה יעקב ויוסף בפעם האחרונה יש לומר ששמע מן יוסף עבד הנמכר.

עוד יש לדקדק במאי דכתיב לעיל (מה, כד) וישלח את אחיו וילכו ויאמר אליהם אל תרגזו בדרך, וכתב רש"י וז"ל: אל תתעסקו בדבר הלכה שלא תרגזו עליכם הדרך עכ"ל, יעו"ש, והיינו רק עיון ועסק אבל גירסא מותר, כמו שכתב בשפתי חכמים, יעו"ש, וקשה דלמה היה לו ליוסף להזהירם בענין זה שבדאי היה ידוע להם כמו שהיה ידוע לו, ועוד דאין זה פעם הראשונה שיצאו לדרך, וכבר באו למצרים ושבנו לכנען ובאו למצרים עוד הפעם והכל עבר בשלום, ולמה חשש רק בפעם הזאת, ובפרט שכבר היו מכירים את הדרך ונתמעט החשש שמתוך עיונם בהלכה יתעו בדרך, ואם כן מה ענין זה שקיבל יוסף על עצמו להזהירם שלא ירגזו בדרך, והלא יעקב עצמו לא ראה להזהירם בזה אע"פ שרצה שילכו מהר.

ונראה דבודאי גם לפירוש רש"י אין המקרא יוצא מיד פשוטו, ובודאי ראה יעקב את העגלות ממש ששלח יוסף, אלא שהעגלות עצמן היו הסימן על פרשת עגלה ערופה שבה עסקו ביום האחרון שהיו ביחד, והוצרך לסימן העגלות, ולא היה די במה שהאחים יגידו ליעקב סימן זה שעסקו בפרשת עגלה ערופה, מפני שבאמת לא גילה להם יוסף סימן זה, והם לא ידעו שהעגלות היו זכר לפרשת עגלה ערופה, דהרי הא דעסקו בענין עגלה ערופה היה מפני שכשיעקב שלח את יוסף אצל אחיו לשכם ליוהו עד עמק חברון, ואמר לו יוסף חזור בך, ואמר לו יעקב איני רשאי לחזור שחייב אדם ללות חבירו כדכתיב בפרשת עגלה ערופה בפסוק וידינו לא שפכו את הדם הזה, לא פטרנוהו בלא לוייה, כמו שכתב בשפתי חכמים, יעו"ש.

והנה מה שהביאם לדבר בענין עגלה ערופה כי ממנה פנה וממנה יתד שאדם היוצא למקום סכנה יש ללותו לחזקו ולעודדו, והנה עיקר הסכנה שהיה ממתין ליוסף באותה שעה שנפרד מאביו היה עצת האחים כנגדו, וחשב יוסף שאם היה מזכירם ענין עגלה ערופה היה מזכירם נמי על ידי זה ענין עצתם כנגדו ומה שעשו לו, והיה גורם להם עוד צער ודאבון, ולאידך גיסא מוכרח הוא למסור לאביו סימן זה שהוא הסימן המובהק ביותר שדיברו בענין זה בדרך ביום האחרון, ולא היה שום אדם עמהם לשמוע דבריהם, ורק בזה יוכיח לאביו שהוא באמת יוסף, ולכן החליט יוסף לשלוח הסימן ליעקב אבל לא לגלותו לאחיו, ואמר להם שיש במה ששלח לאביו דבר שהוא מסמן על איזו סוגיא שעסקו בה ביחד, ולא הגיד להם מה, וידע יוסף שיעקב יזכור שדברו בענין עגלה ערופה, ויביט על הדברים ויראה העגלות, ויבין שהם סימן לפרשת עגלה ערופה, וזהו ענין וירא את העגלות. והבין בזה יעקב נמי ענין עמוק יותר, דאע"פ שחשד שזה האיש הוציא דברים פרטיים מיוסף העבד הנמכר במצרים, ואולי הוציא ממנו נמי שדיברו בענין עגלה ערופה, מכל מקום אילו היה כן לא היה איש המצרי הלזה נזהר כל כך ברגשי האחים, והיה מוסר להם הסימן במפורש, ומזה שלא עשה כן אלא מסר לו הסימן רק ברמיזה על ידי העגלות הרי זה ראייה ברורה שהוא באמת יוסף, ולכן ותחי רוח יעקב.

ולפי זה נבין למה אמר להם יוסף אל תרגזו בדרך, שהרי לא הגיד להם הסימן אלא אמר להם שבתוך הדברים ששלח יש דבר המרמז על סוגיא שבה עסקו, כמש"נ, וחישב יוסף שמיד כשיפרשו ממנו יתחילו לבדוק הדברים ולפלפל בהם למצוא קשר לאיזו סוגיא, ואולי על ידי זה יעמדו על סוף דעתו של יוסף, לכן הזכיר להם שאין לעשות כן משום אל תרגזו בדרך.

[מו, ב] **ויאמר יעקב יעקב ויאמר הנני**. כתב רש"י וז"ל: יעקב יעקב לשון חבה עכ"ל, יעו"ש, וכן מצינו בפרשת העקידה (כב, יא) ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר אברהם אברהם ויאמר הנני, וכתב שם רש"י וז"ל: אברהם אברהם לשון חבה הוא שכופל את שמו עכ"ל, יעו"ש, והנה בתחלת פרשת עקידה כתיב (כב, א) ויהי אחר הדברים האלה והאלקים נסה את אברהם ויאמר הנני, יעו"ש, ולא כפל שמו עד לאחר העקידה שעמד בנסיון וקידש את השם, ורק אז הראה החיבה יתירה על ידי כפל שמו, ואם כן יש להתבונן למה כפל כאן שמו של יעקב, איזה דבר גדול עשה כאן יעקב שראוי היה להראות לו חבה יתירה. ונראה דהחיבה יתירה היתה מסיבה אחרת לגמרי, דהנה כתיב בתהלים (כב, ב) אלי אלי למה עזבתני, יעו"ש, ולפי דברי רש"י הרי זה לשון של חיבה כלפי מעלה, והמכוון בזה הוא דכשהאדם בא בתביעות כביכול להקב"ה אז חובה עליו להראות לו שלא נתמעטה חבתו להבורא, ולמרות שהוא מתאונן על העזבון עדיין חיבתו עזה, ונראה דכן הוא נמי כאן כשהקב"ה גרם ליעקב שיעזוב את ארץ ישראל לרדת מצרימה, והתחילה גלות מצרים האיזומה, אז הדגיש לו הקב"ה שהכל מאהבה וחיבה.

[מו, יב] **וימת ער ואונן בארץ כנען**. יש להבין למה הוזכרו ער ואונן בין היורדים למצרים, עוד יש להבין דאם ראוי להזכיר אלו שמתו ולא זכו לירד, למה אין הכתוב מזכיר נשי יעקב, כדכתיב (מו, כו) כל הנפש וגוי מלבד נשי יעקב כל נפש ששים ושש, יעו"ש, הרי /שהזכיר הכתוב שנשי יעקב ירדו למצרים, אע"פ שרק יוצאי ירכו של יעקב היו נכללים בהמספר, ואם כן היה לו להזכיר שרחל מתה בדרך לבית לחם. ונראה דכל יוצאי יריכו של יעקב היה להם תפקיד בבנין עתידות של כלל ישראל, וכשחטאו ער ואונן ומתו הופסד חלקם בבנין האומה, ומגיד לנו הכתוב שמנין היורדי מצרים חסר בו שלימות, שכבר מתו ער ואונן ולא הניחו בנים ממלאים מקומם אחריהם, וגם נשי יעקב הוזכרו כאן, אע"פ שלא היו בכלל המנין, שכל אחת ואחת השקיע כחה בהאומה, וגם רחל השקיעה כחותיה בהאומה ונתקיימו לנצח על ידי יוסף בנימין ובניהם, ונמצא שלא נשארה האומה חסרה כשמתה רחל, ועיימש"נ בפרשת פנחס (כו, יא).

[מו, יב] **ויהיו בני פרץ חצרון וחמול**. כתב רש"י בפרשת וישב (לח, א) וז"ל: ויהי בעת ההיא וירד יהודה וגוי' ללמד שהורידוהו אחיו מגדולתו כשראו בצרת אביהם וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדבריו שמעשה תמר היה אחר מכירת יוסף ולפי זה צריכים אנו לעשות חשבון היאך היה אפשר שבשעת ירידתם למצרים שתיים עשרה שנה לאחר מכירת יוסף כבר נולדו שני בנים לפרץ.

ומתחילה צריכים לומר דהא דכתיב (לח, ב) וירא שם יהודה בת איש כנעני ושמו שוע ויקחה ויבא אליה, יעו"ש, כל זה היה בזמן מועט, ימים או שבוע לאחר ירידתו, ונולדו לו שלשה בנים זה אחר זה, ער אונן ושלה, ואיתא בסנהדרין (דף סט:) שני שנים לתלתא עיבורי, ופירש רש"י שם שנולדו לז' חדשים וחודש של נידות בינתיים, יעו"ש, ונמצא דשתי

שנים אחר ירידתו כבר נולדו לו שלשה בנים, ונאמר נמי שער בן יהודה נשא תמר כשהיה בן תשע וראוי לביאה, כדאיתא שם בסנהדרין, יעו"ש, ומה שאמר יהודה לתמר (לח, יא) שבי אלמנה בית אביך עד שיגדל שלה בני היינו עד שיגיע לתשע שנים, דהיינו אחד עשרה שנה לאחר מכירת יוסף, שהרי שלה נולד שנתיים אחר המכירה, כמש"נ.

וצריכים לומר נמי דהא דכתיב (לח, יד) כי ראתה כי גדל שלה והיא לא נתנה לו לאשה, יעו"ש, גם זה היה בזמן קצר לאחר שהגיע לתשע, ומיד היה מעשה דיהודה ותמר, ונתעברה וילדה תאומים כמו שתים עשרה שנה אחר מכירת יוסף, וכשפרץ היה בן תשע נשא אשה, דהיינו אחת ועשרים שנה אחר המכירה, ומיד נתעברה וילדה לו תאומים חצרון וחמול לבסוף אותה שנה, ונמצא דכשירדו למצרים כבר היה לו לפרץ שני בנים בני איזה חדשים, וזרח עדיין לא היה לו בנים, ובמה דכתיב ובני יהודה ער ואונן ושלה ופרץ וזרח וימת ער ואונן בארץ כנען וגו', יש לדקדק למה הוזכרו כאן ער ואונן שכבר מתו ולא היו מן הנמנים לחשבון שבעים נפש שירדו למצרים, ועיימש"נ בפרשת פנחס (כו, ז-יא).

[מו, כו] כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יוצאי ירכו מלבד נשי בני יעקב. כתב רש"י וז"ל: ולדברי האומר תאומות נולדו עם השבטים צריכים אנו לומר שמתו לפני ירידתן למצרים שהרי לא נמנו כאן עכ"ל, יעו"ש, ומאי דכתיב מלבד נשי בני יעקב היינו שנשאו אחר כך נכריות, כמו שכתב בשפתי חכמים, יעו"ש, אבל הרמב"ן חולק על דברי רש"י וכתב וז"ל: כי מה טעם לאמר מלבד נשי בני יעקב הכנעניות אחרי שאמרו יוצאי ירכו, רק בעבור היות נשי בניו גם הם מיוצאי ירכו יאמר כן וכו' ונשיהם לא ימנו כי האיש עם אשתו הוא אחד עכ"ל, יעו"ש, הרי שהקשה על רש"י דלמה נאמר מלבד נשי בני יעקב למעט נשים נכריות, והלא כבר נתמעטו מיוצאי ירכו, ולכן פירש דקאי על התאומות, והוציאם מן המנין מפני שאיש ואשתו אחד הוא.

ובאמת יש להקשות עוד על דברי רש"י דאם מלבד נשי בני יעקב בא למעט נשים נכריות, אם כן למה לא כתב נמי מלבד נשי יעקב למעט נשיו שירדו למצרים עמו, דהרי בלהה בודאי ירדה עמו, כמו שכתב רש"י בפרשת וישב (לו, י), יעו"ש, והנה לא נתברר אם גם לאה ירדה עמו, שהרי מצד אחד כתיב (מג, לג) וישבו לפניו הבכור כבכורתו והצעיר כצעירתו, וכתב רש"י וז"ל: זה אין לו אם ואני אין לי אם ישב אצלי עכ"ל, יעו"ש, ומשמע דבאותו מעמד שהושיב יוסף את בנימין אצלו שאר השבטים עדיין היו להם אם, ומיד אחרי תקופה זו ירדו למצרים, ולא מסתבר שבין כך ובין כך מתה לאה, ושיעקב היה יושב באבילות כשחזרו למצרים, אולם בפרשת ויחי כתיב (מט, לא) ושמה קברתי את לאה, יעו"ש, משמע שקבר את לאה קודם שירד למצרים.

ואולי יש לומר שמתה במצרים והוא חזר לקברה, אי נמי יש לומר כמו שכתב בשפתי חכמים דמה שכתב זה אין לו אם רצה לומר שנתגדל בלי אם, אבל שאר שבטים אמם גדלתם אע"פ שעכשיו כבר מתה, ומכל מקום יהיה איך שיהיה לענין לאה, בלהה בודאי ירדה למצרים, ולמה לא מיעטה קרא.

ונראה דדברי רש"י מתבארים על פי מה שכתב הרמב"ן לפי דרכו דהא דלא מנה גם התאומות הוא מפני שאיש ואשתו אחד, אכן אע"פ שאיש ואשתו אחד מצינו שדינה ושמעון נמנו בפני עצמן, וס"ל לרש"י דלכל אחד ואחד של יוצאי ירכו של יעקב היה כח מיוחד לגבי העתידות של כלל ישראל, ולכן אע"פ ששמעון נשא דינה סוף שתי כוחות הם וכדאי למנות כל אחד בפני עצמו, וכן על התאומות, אילו היו בחיים היה כדאי למנות כל אחת בכלל היורדים, אבל בלהה לא היתה מיוצאי ירך יעקב, וכל חלקה בהעתידות של

כלל ישראל הוא במה שהיא אשתו של יעקב, ולכן אין צריך למנותה, שהרי היתה מסורה לגמרי ליעקב ואיש ואשתו אחד הוא, וממילא גם היא בכלל היורדים אלא שלא נמנה בפני עצמה, ולכן לא אמר מלבד נשי יעקב שבאמת לא יצאה מן הכלל, ורק שלא נמנית לעצמה כיון שהיא ויעקב אחד הוא, אולם לא כן היו נשי בני יעקב, שאע"פ שנישאו לשבטים לא היו מסורים להם כמו שהיתה בלהה מסורה ליעקב, ולא נכללו בכלל היורדים, וזהו מה שמגלה לנו הפסוק מלבד נשי בני יעקב.

והנה לפי דעת הרמב"ן דקאי על התאומות, ומכל מקום לא מנאן משום דאיש ואשתו אחד הוא, מאי שנא שמעון ודינה שנמנו שתייהם אע"פ שאיש ואשתו אחד הם, וצריך לומר דכל תפקיד התאומות היה לינשא להשבטים, וממילא שייך בהו איש ואשתו אחד הוא, אבל שמעון לא נשא דינה אלא מפני מעשה שכם, ואם כן בעצם היה לה תפקיד מיוחד, ולכן נמנית לעצמה.

[מו, כו-כז] **כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה וגו' שבעים.** כתב רש"י וז"ל: מצאתי בויקרא רבה עשו שש נפשות היו לו והכתוב (לו, ו) קורא אותן נפשות ביתו לשון רבים לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה, יעקב שבעים היו לו והכתוב קורא אותן נפש, לפי שהיו עובדים לא אחד עכ"ל, יעו"ש, והנה כלל הוא בלשון הקודש דעד עשרה המספר בא בלשון רבים ואחר כך חוזר ללשון יחיד, וכן מצינו עשרים אמה, ארבעה עשר יום, ארבע מאות איש, שש מאות רכב, ארבע מאות שקל, שבע ועשרים ומאה מדינה, וכן בכל מקום, וכן ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבעה שנים, ואם כן מהי כונת חז"ל שנתקשו בדבר, והלא כן הוא שעד עשרה המספר בא בלשון נפשות ויתר מזה בא בלשון נפש.

ונראה דאילו היה כתיב שיורדי מצרים היו שבעים נפש, כדכתיב בפרשת שמות (א, ה), לא היו חז"ל עומדים על כך, שכן הוא הנכון, אבל כתיב כל הנפש שבעים, ובזה היה לו לכתוב כל הנפשות, שלא נאמר לשון יחיד במקום רבים אלא כשהמספר והמסופר מצורפים יחד, אבל כשהמסופר עומד לבד והכתוב מגיד לנו מספרו אז משתמש בלשון רבים, וכן מצינו בפרשת וישלח (לב, טו) עזים מאתים ותישים עשרים רחלים מאתים ואילים עשרים וגו', יעו"ש.

ועל עצם כלל זה דביותר מעשרה משתמשים בלשון יחיד מצינו באיזה מקומות יוצאים מן הכלל, בפרשת משפטים כתיב (כא, לב) אם עבד יגח או אמה כסף שלשים שקלים יתן וגו', יעו"ש, ובפרשת וישב (לו, ט) והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים וגו', יעו"ש, ויש להבין מאי שנא הני שהוציאם הכתוב בלשון רבים, וצריך עיון.

[מו, לד] **כי תועבת מצרים כל רועה צאן.** כתב רש"י וז"ל: לפי שהם להם אלהות עכ"ל, יעו"ש, והנה אם המכוון של תועבה הוא דבר ששנאוי ומכוער היאך חשב שפרעה יכבד אנשים עושים מעשה מכוער, ובאמת פרעה עצמו אמר (מו, ו) ואם ידעת ויש בהם אנשי חיל ושמנתם שרי מקנה על אשר לי, יעו"ש, ומבואר דעצם המעשה לא היה נחשב דבר מכוער, אלא שהמצרים לא היו יכולים לעשותו.

והדבר מבואר על פי מה שתרגם אונקלוס בשאר מקומות דתועבה הוא לשון ריחוק, בפרשת כי תצא (כג, ח) לא תתעב אדומי, ושם תרגם לא תרחק אדומאה, יעו"ש, וכן בכמה מקומות, ולפי זה המכוון של תועבה הוא דבר מרוחק, שאין לעשותו אלא להתרחק ממנו, ועיין נמי ברש"י פרשת כי תצא (כב, ט) וז"ל: פן תקדש כתרנו תסתאב כל דבר הנתעב על האדם בין לשבח כגון הקדש בין לגנאי כגון איסור נופל בו לשון קדש עכ"ל, יעו"ש, הרי

שהמכוון של תיעוב הוא ריחוק, בין לשבח בין לגנאי, והמצריים היו צריכים להתרחק מלרעות צאן שהם האלהות שלהם, אבל עצם המעשה לא היה נחשב להם כמכוער, והיו יכולים לשכור בני דת אחרת לרעות הצאן שלהם.

[מז, ג-ו] **כי כבד הרעב בארץ כנען.** יש לדקדק למה הוצרכו להגיד לפרעה שכבד הרעב בכנען ולכן באו לגור במצרים, והלא פרעה הזמין אותם לבא והבטיח להושיבם במיטב הארץ, וכאן לא שאל להם אלא מה מעשיכם, ועל זה היה להם לענות ולא יותר. עוד דקדקו המפרשים במה שאמר פרעה אל יוסף אביך ואחיד באו אליך, ומה הוסיף לו בזה מה שלא ידע מעצמו, ועיין ברמב"ן שכתב דבאמת לא היה בזה שום חידוש, ולא היה אלא הכנסת דברים בעלמא, יעו"ש, ודומה למה שכתב רש"י לעיל (טז, ח), יעו"ש, עוד דקדק האור החיים דלמה כתיב ויאמר פרעה אל יוסף לאמר.

והנה לעיל כתיב (מה, יז-יח) ויאמר פרעה אל יוסף וגו' וקחו את אבכם ואת בתיכם ובואו אלי ואתנה לכם את טוב ארץ מצרים ואכלו את חלב הארץ, יעו"ש, ומדויק דפרעה אמר ובואו אלי כשהזמין אותם, ולאחר שבאו לפניו אמר באו אליך, ועיין באורח החיים שעמד בזה.

ואולי יש לומר דכונת פרעה כשהזמין אותם היתה לטובת עצמו, שהרי יוסף היה מאוד מוכשר ובעל האשכולות, ופרעה והמלוכה היו להם תועלת גדולה ממנו, ושמע שגם אחיו הם אנשים נכבדים, וחישב שגם הם יבואו לשמש בבית המלך כיוסף, והיינו מאי דאמר ובואו אלי, לעיר הבירה לארמון המלך לשמש את פרעה ולהטיב לו.

אכן כששאל מהם מה מעשיכם אמרו לו שהם רועי צאן ואין מבקשים שום דבר וכבוד במצרים רק לרעות הצאן מחמת שאין מרעה בכנען, ולכן רוצים להתיישב בארץ גושן, וכששמע פרעה דברים אלו פנה אל יוסף ואמר לו אחיד באו אליך, לא באו אלי לטבותי אלא באו אליך שאתה תעזור להם לגור בארץ גושן מובדלים מכל עסקי המלכות, וברם כך שלא באו למלאות רצוני כאשר אמרתי, תושיב אותם בארץ גושן כמו שבקשו, ומשום הכי כתיב ויאמר פרעה אל יוסף לאמר, כלומר אני אמרתי לך שהם לא באו אלי אלא אליך, ואתה תאמר להם שאני אמלא בקשתם, אבל לא יחשבו שיש להם קשר מיוחד לבית המלך, ואינם פה במצרים אלא אורחים מכוודים.

ועיין ברש"י לעיל שם וז"ל: את טוב ארץ מצרים ארץ גושן ניבא ואינו יודע מה ניבא סופה לעשותה במצולה שאין בה דגים עכ"ל, יעו"ש, וכפי פשוטו נבואת פרעה בלא נודע היתה באמרו ואכלו את חלב הארץ, דהיינו שירוקנו את הארץ ויעשו אותה כמצולה שאין בה דגים, אבל לפי המתבאר יש לומר דגם במה שאמר את טוב ארץ מצרים ניבא בלא נודע לו, דכונתו היתה להביאם לעיר הבירה ואמר את טוב ארץ מצרים, דהיינו ארץ גושן.

[מז, ד] **כי אין מרעה לצאן אשר לעבדיך.** הנה הרעב היה כבד בין בכנען בין במצרים, ואם כן למה היה מרעה במצרים מאחר שלא היה מרעה בכנען, אלא זה מתבאר על פי הא דכתיב בפרשת עקב (יא, י-יא) כי הארץ אשר את בה שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק והארץ אשר אתם עוברים שמה וגו' למטר השמים תשתה מים, יעו"ש, והיינו דבמצרים היו מביאים מים מן הנילוס להשקות השדות, אבל בכנען הגשמים היו משקים את השדות, והרעב בכנען בא כשעצר השמים ולא היה מטר, ולא נתנה הארץ יבולה וגם לא עשב למרעה, אבל במצרים לא חסר מים, שהיו משקים השדות מן הנילוס, ועשבים היו גדלים, והיה להם מרעה,

והרעב במצרים לא היה מפני חוסר מים אלא מפני שהתבואה לקה, אבל מרעה היה להם.

[מז, יב] **ואת כל בית אביו לחם לפי הטף.** כתב רש"י וז"ל: לפי הטף כפי הצריך לכל בני ביתם עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין היכן ראה רש"י בלשון לפי הטף שיוסף כלכל אותם כפי הצריך לכל בני ביתו, ובשפתי חכמים כתב שהטף מפרפר יותר ממה שהוא אוכל, ואם כן צריכים לתת לו יותר מכפליים ממה שהוא אוכל, ואם כן קל וחומר שנתן לכל בני ביתם כל הצריך להם, יעו"ש, אכן לכאורה כל דברים אלו חסרים מן הספר. והיה אפשר לפרש דסלקא דעתא שנתן לכל משפחה ומשפחה מספר מסוים בלי להתחשב כמה ילדים יש בבית, ולזה קאמר שכלכל אותם לפי הטף, רצה לומר לפי כמה טפים יש להם בבית, וגם זה לא יתכן כל כך, דלמה יעלה על הדעת שיוסף יתן להם מזון שלא יספיק לכל הנצרכים, והלא אמר להם פרעה (מה, יח) ואתנה לכם את טוב ארץ מצרים ואכלו את חלב הארץ, יעו"ש, והיאך יתכן שלא יתן להם כדי מחסורים לכל הנפשות שירדו שם.

ונראה דלשון לפי הטף היינו כמו משל, דהטף אינו יכול לעשות שום דבר לעצמו להכנת מאכליו, ואינו יכול ליקח קמח ולעשות מזה פת, אלא צריכים לתת לו מאכל המוכן מיד לפיו, שימה בפיהם, והיינו מאי דקאמר לפי הטף, שכלכל אותם באופן שלא הוצרכו לטפל כלל בהכנת המאכלים ושאר דברים הנצרכים להם, אלא נתן להם מאכלים מוכנים מיד לאכילה, וכן בשאר דברים נתן להם באופן שלא הוצרכו לטפל ולטרוח, והיינו כמו שנותנים לפי הטף, והיינו מה שכתב רש"י כפי הצריך להם, שהיו מקבלים ממנו כל מה שצריכים כמו שהטף מקבל לפיו, וכן עשה לכל בני ביתם.

[מז, יד-טו] **ויתם הכסף מארץ מצרים ומארץ כנען.** יש לעיין כיון שנגמר כל הכסף במצרים ובכנען, המצריים מכרו את מקניהם ואת אדמתם ואת עצמם ליוסף, אבל מה עשו הכנענים, הא גם להם נגמר הכסף, ולא מצינו שמכרו עצמם ליוסף כמו המצריים. ונראה פשוט שהם אכלו את מקניהם, שהיה להם המון צאן, וכשבא הרעב לא רצו לאכול את מקניהם שזה היה מקור פרנסתם, אלא הלכו לשבר בר במצרים, וכשנגמר הכסף לא היתה להם ברירה אלא לאכול מקניהם, אבל המצריים לא יכלו לאכול מקניהם, שזה היה תועבה להם, כדכתיב לעיל (מד, לב), וכתרגום אונקלוס שהצאן היו עבודה זרה שלהם, יעו"ש, והוכרחו למכור את הכל ליוסף, והגם שמסתמא היו לאיזה מהם סוסים וחמורים לא היו מספיקים לרעבונם, אבל צאן היו להם לרוב, והיו מתפרנסים מצמרם וחלבם, אבל לא היו יכולים לאכלם.

[מז, יח-כב] **ותן זרע ונחיה ולא נמות.** כתב רש"י וז"ל: ותן זרע לזרוע האדמה, ואף על פי שאמר יוסף ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר (מה, ו), מכיון שבא יעקב למצרים באה ברכה לרגליו והתחילו לזרוע וכלה הרעב וכו' עכ"ל, יעו"ש. ויש לדקדק דאם כן שכבר כלה הרעב והתחילו לזרוע, למה היו המצריים מוכנים למכור עצמם ואדמתיהם, והלא כבר היתה הישועה קרובה לבא, ואף שהיה חסר להם עדיין זרע לזרוע לא היה להם למכור בשביל כך את הכל, גופיהם ואדמתיהם, ואיברא דאלו שלא היה להם אלא מעט קרקע לא היתה הברירה בידם אלא למכור הכל, אבל בודאי היו שם כמה מצריים שהיו להם קרקעות הרבה, ולאילו היה מספיק למכור רק חלק מנכסיהם לקנות זרע שיוכלו לזרוע ולחיות עד הקציר, ולהדיא מצינו בקרא שכולם מכרו

את כל נכסיהם, ויקן יוסף את כל אדמת מצרים לפרעה וגו' רק אדמת הכהנים לא קנה כי חק לכהנים מאת פרעה וגו', יעו"ש, הרי להדיא שהמצריים מכרו כל קרקעותיהם לפרעה זולת אדמת הכהנים, ומה הכריחם לעשות כן.

עוד יש לדקדק על מה שכתב רש"י שכלה הרעב, והלא להדיא כתיב כי חזק עליהם הרעב, עוד הקשו הרמב"ן ושאר הראשונים על דברי רש"י דאם כלה הרעב כשבא יעקב למצרים אחר שנתיים, אם כן לא נתקיימו דברי יוסף כפתרונו, ויבאו לפקפק בחכמתו. והנה בדרך כלל סבת רעב היא מניעת הגשמים, אבל במצרים הרי לא ירד גשם כלל, אלא הנהר היה עולה ומשקה השדות, כמו שכתב רש"י בפרשת וארא (ז, יז), יעו"ש, ונראה דהברכה שיעקב הביא למצרים היתה רק לפרעה, כדכתיב (מו, ז) ויברך יעקב את פרעה, ורק מאדמת פרעה כלה הרעב, והיה הנילוס עולה ומשקה שדותיו של פרעה, אבל בשאר שדות מצרים חזק עליהם הרעב, ולא עלה הנילוס לשדותיהם להשקותן, וראו שיהיה להם עוד חמש שנים שאין חריש וקציר, וידעו כולם שאי אפשר להם להתקיים במצב כזה, ולכן באו כולם להקנות אדמתם לפרעה, ואז יחול ברכת יעקב על אדמתם כשיהיו ביד פרעה, ולכן בקשו שיתן להם זרע, שהרי שוב יעלה הנילוס באדמתם ויוכלו לזרוע, ובאופן זה קנה פרעה את כל אדמת מצרים.

אבל אדמת הכהנים לא קנה כיון שהיו מקבלים חוקם ממנו, ובאמת לא עלה הנילוס באדמת הכהנים כל שבע השנים, והיה הרעב חזק מאד באדמת הכהנים, אלא דכיון שהיה להם מה לאכול לא הוכרחו להקנות אדמתם לפרעה, ולפי זה שפיר נתקיים חלומו של יוסף, שהיה הרעב ממשיך כל שבע השנים, והיה ניכר באדמת הכהנים, ורק באדמת פרעה כלה הרעב מפני ברכתו של יעקב.

פרשת ויחי

[מז, כח] **ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה**. איתא בתנא דבי אליהו שאותן שבע עשרה שנה שישב יעקב במצרים עם כל בניו במנוחה היו לו מעין עולם הבא, יעו"ש, והנה איתא באבות (ד, יז) ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה, יעו"ש, ויש לעיין מהי המעליותא של קורת רוח בעולם הבא עד שהיא גדולה מכל חיי העולם הזה, וכתב רבינו יונה וז"ל: לעולם הבא עין לא ראתה וכו' שטוב עולם הבא אין לו ערך ולא דמיון וכו' עכ"ל, יעו"ש, והיינו דכל הנאות השייכות בעולם הזה אינן אלא כטפה כנגד הנאת זיו השכינה הטמונה לו לעולם הבא.

אכן רש"י שם פירש המימרא באופן אחר וז"ל: ושעה אחת יפה היא לעולם הבא לצורך כך לקורת רוח הנאה מכל חיי העולם הזה, מכל קורת רוח של עולם הזה, לפי שאין בו לאדם קורת רוח שלימה מפני צרות ורעות הבאות עליו ומיום המיתה שמתירא ממנו עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדבריו דבעצם היה אפשר להרגיש קורת רוח של עולם הבא גם בעולם הזה, וכונתו על ענוגים רוחניים, כדמוכח מהמשך המשנה יפה שעה אחת של תשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא, יעו"ש, דאע"ג דעבודתו בעולם הזה חשובה מעולם הבא, מכל מקום הקורת רוח בעולם הבא עדיפא, שבעולם הזה אי אפשר להרגיש הקורת רוח בשלימות מחמת דאגות וצרות החיים, ואף אם זכה לחיים שקטים עדיין אי אפשר להמלט מפחד מיתה, שתכונה זאת היא מושרשת בלב כל אדם שהוא יודע שהולך למות לבסוף ודואג על כך, וזה פוגם בשלימות הקורת רוח שיש לו בעולם הזה.

ומבואר דלענין קורת רוח הפגם ממעט אותה בעולם הזה עד שהיא כמעט ואפס כלפי קורת רוח שלימה שהוא עתיד להרגיש בעולם הבא, ומבואר נמי דאע"ג דליהנות מזיו השכינה הוא ענין שאין לו ערך ודמיון בעולם הזה, כמו שכתב רבינו יונה, כנ"ל, מכל מקום ס"ל לרש"י דהקורת רוח שבאה לו על ידי כך מוגבלת בהרגשת האדם, אלא דכיון דאי אפשר להיות בשלימות הרי זה כמעט כנתבטלה לגמרי, ויפה שעה אחת של תשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי עולם הבא.

ולפי זה אפשר להבין הא דאמרינן בזמירות של שבת מעין עולם הבא יום שבת מנוחה, והענין הוא פשוטו כמשמעו, דכיון דבא שבת בא מנוחה ומשתכחים ממנו כל הדאגות של ששת ימי המעשה, שהרי אינו יכול לעשות כלום, אם כן הקורת רוח הבאה לו על ידי תענוגי שבת כמעט ואין בה פגיעות ומניעות, ואע"ג דגם בשבת אי אפשר להגיע לקורת רוח בתכלית השלימות, מכל מקום יכול להרגיש על ידי תענוגי שבת ריח מה של הקורת רוח הטמונה לו לעולם הבא, וזהו הענין של מעין עולם הבא.

ומובנים היטב דברי המדרש דאותן שבע עשרה שנה שהיה יעקב יושב במצרים היו לו מעין עולם הבא, דכיון שנסתלקו כל צרות חייו, והיה יושב במנוחה בהשקט ושלחה עם כל משפחתו ועוסק בתורה במנוחת הנפש והרחבת הדעת, היה התענוג הזה נותן לו קורת רוח שהיתה כמעט בשלימות, וממילא טעם מעין עולם הבא.

[מח, א] **ויהי אחרי הדברים האלה**. בפסוק זה כתיב ויהי אחרי הדברים האלה, ובפרשת העקידה כתיב (כב, א) ויהי אחר הדברים האלה והאלקים נסה את אברהם וגו', יעו"ש, וההבדל בין אחרי לאחר מבואר בדברי רש"י בפרשת לך לך על הא דכתיב (טו, א) אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברהם וגו', וכתב רש"י בשם המדרש וז"ל: כל מקום

שנאמר אחר סמוך, אחרי מופלג, אחר הדברים האלה, אחר שנעשה לו נס זה שהרג את המלכים, והיה דואג ואומר שמא קבלתי שכר על כל צדקותי, לכך אמר לו המקום אל תירא אברם עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה כונתו דהיכא דכתיב אחר היינו סמוך בזמן, והיכא דכתיב אחרי היינו מןפלג בזמן, ולפי דבריו הבשורה שקיבל יוסף שאביו חולה לא היתה סמוכה אלא מופלגת, ולכן כתיב אחרי, אולם לפי דברי האורח חיים על הא דכתיב (מו, כג) ויקרבו ימי ישראל למות מבואר דבשורה זו באה פחות משלשים יום אחר שדיבר עם אביו בריש הפרשה, ואם כן יש לעיין כמה הוא שיעור מופלג.

ונראה דהיכא דמאורע הראשונה היא סבה למאורע השנייה זה נחשב סמוך, ודבריו של שטן או דבריו של ישמעאל גרמו שה' נסה את אברהם, כמו שכתב רש"י, שם, ולכן כתיב אחר הדברים האלה, ואפילו אם לא נסה אותו מיד, כיון שהדברים גרמו הנסיון הרי זה נחשב סמוך, אבל כאן שיחתו עם אביו בתחלה לא גרמה בשורת החולי, ולכן כתיב אחרי הדברים האלה.

וכן לעיל אחר שחזר אברהם מן העקידה כתיב (כב, כ) ויהי אחרי הדברים האלה ויוגד לאברהם לאמר הנה ילדה מלכה וגו', יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: בשובו מהר המוריה היה אברהם מהרהר ואומר אילו היה בני שחוט היה הולך בלא בנים, היה לי להשיאו אשה מבנות ענר אשכול וממרא, בשרו הקדוש ברוך הוא שנולדה רבקה וכו' עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה היינו סמוך ולא מופלג, שהבשורה באה בשובו מהר המוריה, אלא דעצם הנסיון של העקידה לא היה הסבה להרהרו, דאילו כן היה מהרהר מיד ולא בדרך חזרתו מן העקידה, אלא שבשובו מהר המוריה עלה במחשבתו שאין שום אדם בטוח בחייו, ובכל שעה אפשר שימות, או משום סבה זו או משום סבה אחרת, והיה לו להשיאו אשה שלא ימות בלי בנים.

[מח, ז] ואני בבאי מפדן מתה עלי רחל בארץ כנען. כתב רש"י וז"ל: ואע"פ שאני מטריח עליך להוליכני להקבר בארץ כנען ולא כך עשיתי לאמך וכו' וידעתי שיש בלבך עלי, אבל דע לך שעל פי הדיבור קברתיה שם שתהא לעזרה לבניה כשיגלה וכו' עכ"ל, יעו"ש, והקשו המפרשים דמה ענין זה למה שאמר למעלה ומולדתך אשר הולדת אחריהם לך יהיו על שם אחיהם יקראו בנחלתם, ולפי דברי רש"י היה לו לאמר למעלה (מז, ל) כשהשביעו להוליך ארונו לכנען ולקבורו שם.

והנה יוסף לא שאל מיעקב כל הימים כשלמד אצלו בימי נערותו, וגם לאחר שירד אביו למצרים, למה לא הביא רחל להקבר במערת המכפלה, לפי שחשב בדעתו שעשה בזה שלא כהוגן ולא רצה לפגוע בכבוד אביו להזכירו חטאיו, וגם יעקב לא הסביר הענין ליוסף אע"פ שהיה יודע שיש בלבו עליו, לפי שלא הרגיש שום שעבוד להצדיק את עצמו בעיני יוסף כשהיה לו לדון את אביו לכף זכות, וגם כשביקש ממנו לקבורו בכנען לא ראה צורך לגלות הענין, ואדרבה אם יש בלבו על אביו ואע"פ כן הוא מוליכו לכנען לקבורו כל שכן וכל שכן דחשיב חסד של אמת.

אולם כשהעלה את אפרים ומנשה למדריגת שבטים הוסיף נמי שבניו של יוסף הנולדים אחר כך לא יהיו בכלל השבטים, ואולי מפני שלא נולדו ונתגדלו במסירת נפש, וכן מרומז במה שאמר יעקב עד באי אליך מצרימה, דכל האבות והשבטים נולדו מעקריות על ידי תפילה ותחנונים ורוב צער ועגמת נפש, וכן אפרים ומנשה נולדו ליוסף במצרים בשעה שהיה נפרד מאביו ומשפחתו, ורק על ידי מסירות נפש גדולה הגיעו למדרגתם, אבל בניו שנולדו כשבא יעקב למצרים באו לעולם בשעת הנחלה והמנוחה ללא מסירות נפש

מיוחדת, ואינם ראויים לתואר שבטים, ואמר יעקב שיקראו על שם אחיהם, ועל ידי דברים אלו הוציא יעקב את יוסף מכלל השבטים, דרך אפרים ומנשה הם שבטים, אבל יוסף עצמו מאז והלאה לא היה עוד שבט, וכן דייק באור החיים, וכן כתב הקדושת לוי להלן (כב, כז), יעו"ש, וכל שאר בניו לא יהיו נכללים בישראל אלא על ידי אפרים ומנשה, אבל לא על ידי יוסף עצמו.

ואם כן, אף שהיה בזה מתנה שנתן ליוסף דרך בניו שני שבטים במקום אחד, היה בזה נמי פחיתות והורדה, כמשי"נ, והיה חושש יעקב שעל ידי זה יבא אל יוסף חלישות הדעת, לכן אמר לו שלא הכל אתה מבין, אתה היה בלבד עלי שלא קברתי רחל בחברון, אבל על פי הדיבור עשיתי, וכן בזה אני עושה על פי הדיבור.

[מח, כ] ישימך אלקים כאפרים ומנשה. כבר עמדו בזה המפרשים למה דוקא אפרים ומנשה, ועיין מה שכתב באגרא דכלה, יעו"ש, ואכן נראה דעיקר הברכה המצויה לבני ישראל הוא אך ורק על ידי מה שהולכים בדרך אבותיהם ומקבלים מסורת אבותיהם באמונה פשוטה ושלימה, ועל ידי זה מקבלים גם שפע הברכות שהבטיח הקב"ה להאבות הקדושים, וצריכים לילך בדרך האבות במסירות נפש גם במקום נסיונות וכדומה. והראשונים שמצינו שהצטיינו בזה הם אפרים ומנשה, שהרי אברהם אבינו לא קיבל מסורת האבות, אלא הוא עצמו הכיר את בוראו ועזב דרכי אבותיו העובדי עבודה זרה, והלך מארצם וקנה לו מקום חניה בכנען, ושם גידל את בנו יצחק בבחינת לבדד ישכון, וגם שלח ישמעאל מביתו שלא ישפיע על יצחק, ובדרך זה גידל יצחק את יעקב, וכן נתחנכו השבטים בביתו של יעקב בהיותם מוגבלים ומובדלים מן האומות סביבותם, אכן אפרים ומנשה נתגדלו בבית מלך מצרים במקור הטומאה וערות הארץ, ועם כל זה ביטלו דעתם אצל אביהם וקיבלו ממנו דרכי אבותיו הקדושים במסירות נפש, וזהו הצינור המשפיע השפעת כל הברכות.

אי נמי יש לפרש באופן אחר, דבכל השבטים מצינו שהיו נחות דרגא, הענין של התקטנות הדורות, השבטים היו בנחות דרגא מן האבות, ובני השבטים היו נחות דרגא מן השבטים, שלא היו נחשבים כשבטים עצמם אלא כבני השבטים, אבל אפרים ומנשה השיגו הדרגא של אביהם, שגם הם היו נחשבים בין השבטים, והם קיימו מה שאומרים מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי, ובזה מברכים ישימך אלקים כאפרים ומנשה, שהבנים יגיעו לדרגא של הורותיהם ולא ירדו בנחות דרגא.

[מח, כב] ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך. כתב רש"י וז"ל: ואני נתתי לך לפי שאתה טורח להתעסק בקבורתי גם אני נתתי לך נחלה שתקבר בה, ואיזו זו שכם שנאמר ואת עצמות יוסף אשר העלו וגו' ממצרים קברו בשכם (יהושע כד, לב) וכו', בחרבי ובקשתי, כשהרגו שמעון ולוי את אנשי שכם נתכנסו כל סביבותיהם להזדווג להם וחגר יעקב כלי מלחמה כנגדן, דבר אחר וכו', יעו"ש, ובלשון ראשון פירש רש"י דשכם הוא שכם ממש, ובחרבי ובקשתי הוא חרב ממש וקשת ממש, היינו כלי מלחמה.

והקשה בני הר"ר ישכר בער שליט"א דלפי זה הנחלה שנתן ליוסף לקבר לא היתה באותה נחלה שכבר גר שם יעקב, שהרי נתן לו חלקה שקנה בכיבוש מלחמה, והחלקה שגר בה הרי כבר היתה שלו מקודם בקנין כסף, כדכתיב בפרשת ויצא (לג, יט) ויקן את חלקת השדה אשר נטה שם אהלו מיד בני חמור אבי שכם במאה קשיטה, יעו"ש, וקשה שהרי בהדיא כתיב שם בסוף ספר יהושע (כד, לב) ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל

ממצרים קברו בשכם בחלקת השדה אשר קנה יעקב מאת בני חמור אבי שכם במאה קשיטה ויהיו לבני יוסף לנחלה, יעו"ש, ואם כן למה אמר יעקב אשר לקחתי בחרבי ובקשתי מאחר שכבר קנה החלקה במאה קשיטה.

ונראה בהקדם מה שנתבאר להלן (מט, כט-לב) דיש שני ענינים בקבר, קניית הקבר עצמו, וקביעת השדה להיות אחוזת קבר שיהא המקום מיוחד לקבורה, ולא ישתנה לעולם לתשמיש אחר, ולפי זה מה שקנה יעקב השדה במאה קשיטה לא הועיל לו אלא שתהא השדה שלו, אבל עדיין לא נקבע להיות לאחוזת קבר, דדבר זה תלוי בשלטון העיר, ועדיין היתה חלקת יעקב תחת שלטון עיר שכם, ואם רצה לקבוע שדהו לאחוזת קבר היה צריך קנין חדש על כך, כמו שמצינו שאברהם קנה השדה מעפרון החתי, ועוד קנה מבני חת לזה שתהא השדה אחוזת קבר, כמשי"נ שם, אכן כשקנה יעקב את עיר שכם בחרבו ובקשתו בכיבוש מלחמה אז נכנסה העיר תחת שליטתו והיה בידו לקבוע החלקה לאחוזת קבר ליוסף.

[מט, א] ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים. כתב רש"י וז"ל: בקש לגלות את הקץ ונסתלקה ממנו שכינה והתחיל אומר דברים אחרים עכ"ל, יעו"ש, ויש להתבונן מתחלה מה היה סבר יעקב שרצה לגלות הקץ, ולמה באמת לא הסכים לו הקב"ה, ואולי יש לומר דהנה יש שני אופנים לבא לימות המשיח, או להגיע לכך על ידי המעשים או שיבא קץ כל העולם בשעה שבה מוכרח משיח לבא על כל אופן, וכפי מה שאנו יודעים עכשיו הרי הקץ האחרון היה רחוק הרבה מאד כשיעקב קבץ את בניו, לכל הפחות בין שלשה לארבעה אלפים שנה, ורצה יעקב לזרז את בניו להתחזק ולהתאמץ במעשיהם להביא ימות המשיח בקרוב, שאם יסמכו על הקץ הרי לא יבא עד זמן ארוך מאד.

אולם הקב"ה הצופה עד סוף כל הדורות ראה שימשכו הדורות קודם ביאת הגואל עד כמעט שיגיע הקץ, וראה שבני ישראל יצטרכו להחזיק והעידוד של הידיעה שבכל עת עלול משיח לבא, ואפילו אם אינם ראוים לכך, שהרי אין הקץ ידוע, וזה יהיה להם נקודת התקוה בימי אפילת וחושך הגלות, ואם יתגלה להם הקץ וידעו שאין להם תקוה אלא אם יזכו במעשיהם יתכן שיפלו חס ושלום ליאוש, ולכן נסתלקה ממנו שכינה, כדי שלא יגלה הקץ.

עוד יש להתבונן במה שכתב רש"י שהתחיל אומר דברים אחרים אם אלו דברים אחרים היו שייכים לגילוי הקץ, ועוד אם גם מתחלה היה מוכן לאומרם, והנה צוואת יעקב לבניו לא היתה באמת בגדר ברכות, וכמו שכתב באבן עזרא שהוא טעות לפרש כן, אלא היו דברי נבואה, דהא מה שאמר לראובן שמעון ולוי לא היה ברכה כלל, והגם שסוף סוף בירך את כולם כדכתיב לקמן (מט, כח) ויברך אותם איש אשר כברכתו ברך אותם, וכתב שם רש"י וז"ל: שכללם כולם בכל הברכות עכ"ל, יעו"ש, הרי לא הזכיר שם רש"י בגדר ברכה אלא גבורה ליהודה, חטיפתו של זאב לבנימין וקלותו של אילה לנפתלי, ומשמע דכל השאר לא היה בגדר ברכה, ומה שאמר לחלק מהם לא היה אלא לקנטרם.

אלא נראה דכונת הצוואה היתה לקבוע להם כוחותם ותכונתם ולגלות להם באיזה אופן יתחזקו בעבודת ה', כל אחד לפי תכונותיו, ומתחלה היה בדעתו לגלות להם הקץ ולהורות להם באיזו מסילה יעלה כל אחד מהם כדי שיגיעו כולם ביחד אל הקץ שהוא מראה להם, ונעלם ממנו הקץ ולא הגיד להם אלא הדברים אחרים שהיה בדעתו לומר. והנה לא כתב אלא שנסתלק ממנו השכינה, ולא שנגזר עליו שכחה שישכח הקץ, ומבואר מזה שכל המבט שלו לא היה אלא דרך רוח הקודש, ולא רק שנודע לו על ידי רוח

הקודש ושוב נכנס הידיעה לזכרונו, אלא כל מבטו וידיעתו היה אך ורק על ידי רוח הקודש, וכיון שנסתלק ממנו השכינה נתבטלה ידיעתו.

[מט, ה] שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרתיהם. כתב רש"י וז"ל: שמעון ולוי אחים בעצה אחת על שכם ועל יוסף ויאמרו איש אל אחיו וגוי ועתה לכו ונהרגהו, מי הם, אם תאמר ראובן או יהודה הרי לא הסכימו בהריגתו, אם תאמר בני השפחות, הרי לא היתה שנאתן שלמה, שנאמר והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה וגוי, יששכר וזבולון לא היו מדברים בפני אחיהם הגדולים מהם, על כרחך שמעון ולוי הם שקראם אביהם עכ"ל, יעו"ש, ובשפתי חכמים הקשה דאם כן הוא שלא היו יששכר וזבולון מדברים בפני אחיהם הגדולים היאך היו שמעון ולוי מדברים בפני ראובן, ותירץ שלא היה ראובן שם באותה שעה שהלך לשמש את אביו, יעו"ש.

וקשה שהרי להדיא כתיב שם בפרשת וישב (לז, כא) וישמע ראובן ויצילהו מידם ויאמר לא נכנו נפש, יעו"ש, ורק לאחר מכירתו כתיב (לז, כט) וישב ראובן אל הבור והנה אין יוסף בבור וגוי, וכתב שם רש"י וז"ל: וישב ראובן ובמכירתו לא היה שם שהגיע יומו לילך ולשמש את אביו עכ"ל, יעו"ש, הרי מבואר שראובן היה שם בשעת העצה ובשעת השלכתו לבור, ואז הלך לו, ולא היה שם בשעת המכירה, וכששב לאחיו מצא הבור שבו השליכוהו רק ואין יוסף בבור, ואם כן קשה היאך היו שמעון ולוי מדברים בפני ראובן אחיהם הגדול.

ויש לומר שהיו קבוצות בין האחים, בקבוצה הראשונה היו ארבע בני לאה שנולדו תחלה, ראובן שמעון לוי ויהודה, ואחר כך נולדו בני לאה האחרונים, יששכר וזבולון, ואחר כך בני רחל, וכונת רש"י שלא היו יששכר וזבולון בני קבוצה הצעירה מדברים בפני אחיהם הגדולים כלומר הקבוצה הראשונה, אבל תוך הקבוצה הראשונה עצמה שפיר היו מדברים זה בפני זה.

עוד יש לומר דהנה בההיא שעתא כבר היה יהודה הגדול בין השבטים, כדכתיב שם בפרשת וישב (לח, א) וירד יהודה מאת אחיו, וכתב רש"י וז"ל: ללמד שהורידהו אחיו מגדולתו כשראו בצרת אביהם וכו' עכ"ל, יעו"ש, הרי שלפני מכירת יוסף היה יהודה הארי שבחבורה, ואם כן באמת לא היו להם לשום אחד מן האחים לדבר בפני יהודה, אלא שיש היתר מיוחד לאחיו הגדול של המלך לדבר בפני המלך, ולענין היתר זה היו כל אחיו הגדולים של יהודה שוים, ושפיר היו שמעון ולוי יכולים לדבר בפני ראובן.

[מט, ו] בסודם אל תבא נפשי בקהלם אל תחד כבודי. כתב רש"י וז"ל: בסודם אל תבא נפשי, זה מעשה זמרי וכו' שנאמר (במדבר כה, יד) זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעוני, ולא כתב בן יעקב, בקהלם, כשהקהיל קרח שהוא משבטו של לוי את כל העדה על משה ועל אהרן, שם לא יתיחד עמהם שמי שנאמר (שם טז, א) קרח בן יצהר בן קהת בן לוי, ולא נאמר בן יעקב, אבל בדברי הימים (א, כב, כג) כשנתיחסו בני קרח על הדוכן נאמר בן קרח בן יצהר בן קהת בן לוי בן ישראל עכ"ל, יעו"ש.

ונראה שלא חס יעקב כל כך על כבודו, שהרי גם אם לא הזכיר את שמו במחלקותו של קרח אלא שמו של לוי בלבד הרי ידוע לכל שלוי היה בנו של יעקב, והדבר מפורש כל כך בקרא עד שזכירת שם לוי הוא כאילו אמר בפירוש לוי בן יעקב, ואם כן מה הרויח יעקב במה שלא הזכיר שמו.

אלא נראה לבאר עפימשי"נ בפרשת שמות (ב, א) דענין היחוס על הרוב הוא לצורך

המיוחס, אבל לפעמים הוא בא גם לצורך האבות, וכגון גבי משה מושיען של ישראל שבא לקיים לתקן ולהעמיד עבודתם ותעודתם של האבות, יעו"ש, ודבר זה הוא גם לצד הרע, שמעשי הבנים פוגמים ומקלקלים עבודתם של אבות, ולפי זה הרי ידע יעקב שקרח ועדתו יפגמו לא רק במעשיהם אלא גם בעבודת אבותיהם, שכל מה שזכו האבות להשריש ולתקן בהאי עלמא יפגם ויתקלקל מחמת מחלקותו של קרח, ועל זה ביקש שלא יגיע אותו הפגם אלא עד עבודת לוי בנו, אבל כל מה שהוא עצמו תיקן בעולם לא יקולקל ולא יפגם כלל. והנה מה שאמר כאן יעקב על שמעון ולוי כי באפם הרגו איש לכאורה לא היה זה נחשב להם לחטא, דלעיל כתיב (לה, כב) וילך ראובן וישכב את בלהה וגו' ויהיו בני יעקב שנים עשר, וכתב שם רש"י וז"ל: ורבתינו דרשו ללמדנו בא שכולן שוין וכולן צדיקים וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומזה מובן נמי דגם שמעון ולוי לא חטאו, שהרי זה היה כבר אחרי מעשה שכס, ואם כן כיון שלא היה נחשב להם כחטא למה הזכירו שם שמעון במעשה זמרי ושם לוי במעשה קרח, והלא כי היכי דיעקב רצה שלא יזכר שם שמו גם הם לא היה שמם להזכר עמהם.

אולם נראה דהנה העיקר שבא יעקב לפעול בצואתו לפני מותו היה ליחד ולברר כל התכונות של השבטים, איש לפי תכונתו, שיבינו כל אחד ואחד כוחותיו ותכונותיו ועל ידי זה ידע היאך להגיש לעבודת הבורא, ותכונת שמעון ולוי היתה מדת רגזנות וקפדנות, כמו שעשו בשכס, וכן נמשך תכונה זו לדורות, אולם אמר יעקב שלא ממנו בא תכונה זו אלא נולדה אצליהם, ולכן במעשה קרח וזמרי שהכתוב בא ליחס עד למעלה ולהורות מהיכן באה תכונה זו שהביאם לידי חטאם לא נזכרו אלא שמעון ולוי שהיו האבות של אותה תכונה, ולא שם של יעקב.

[מט, ט] **גור אריה יהודה מטורף בני עלית.** כתב רש"י וז"ל: בני עלית, סלקת את נפשך ואמרת מה בצע וגו' וכן בהריגת תמר שהודה צדקה ממני וכו' עכ"ל, יעו"ש, והנה עיין בסנהדרין (דף ו:): רבי מאיר אומר לא נאמר בוצע אלא כנגד יהודה שנאמר ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרוג את אחינו וכל המברך את יהודה הרי זה מנאץ ועל זה נאמר ובוצע ברך נאץ ה', יעו"ש, ולפי זה היאך אפשר שיעקב בירך יהודה על שאמר מה בצע, והלא אין זה אלא מנאץ, ועיין שם שם בתוס' שכתבו דאליבא דרבי מאיר קאי קרא דמטורף בני עלית על מעשה דתמר, יעו"ש, ודברי רש"י כאן אזלי אליבא דשאר תנאים.

[מט, יג] **זבולן לחף ימים.** אע"פ שבסדר לידת השבטים קדם יששכר לזבולון (ל, יז-כ), בירך יעקב לזבולן קודם שבירך ליששכר, שאם אין קמח אין תורה.

[מט, יד-טו] **יששכר חמור גרם וגו' ויט שכמו לסבול.** כתב רש"י וז"ל: סובל עול תורה כחמור חזק וכו' ויט שכמו השפיל שכמו וכו' ואונקלוס תרגם בפנים אחרים ויט שכמו לסבול מלחמות ולכבוש מחוזות שהם יושבים על הספר ויהיה האויב כבוש תחתיו למס עובד עכ"ל, יעו"ש.

ולעיל (מט, יג) זבולן לחוף ימים ישכון והוא לחוף אניות כתב רש"י וז"ל: במקום הנמל שאניות מביאות שם פרקמטיא שהיה זבולן עוסק בפרקמטיא וכו' עכ"ל, יעו"ש, ושם תרגם אונקלוס והוא יכבש מחוזין בספינן, יעו"ש, אכן רש"י לא הביא שם פירוש אונקלוס כמו שהביא בברכת יששכר, ויש לומר דאין הפרש כל כך גדול בין פירוש רש"י לפירוש אונקלוס, דגם כיבוש מחוזין בספינן הוי אופן של פרקמטיא, אבל בברכת יששכר

אין פירוש אונקלוס דומה כלל לפירוש רש"י, ולכן הביאו.

[מט, כח] **ויברך אותם איש אשר כברכתו ברך אותם.** כתב רש"י וז"ל: לפי שנתן ליהודה גבורת ארי ולבנימין חטיפתו של זאב ולנפתלי קלותו של אילה יכול שלא כללן כולם בכל הברכות תלמוד לומר ברך אותם עכ"ל, יעו"ש, ועיימש"נ בפרשת כי תשא (לב, י-ג).

[מט, כט-לב] **קברו אותי אל אבותי וגו' ושמה קברתי את לאה וגו'.** יש לדקדק מה ענין כל האריכות הזה, ולמה נכפלו כמה דברים, למה מתחלה אמר שאברהם לקח את המערה מעפרון החתי, ואחר כך אמר שקנה אותה מאת בני חת, ונראה דמתחלה אמר בפשיטות קברו אותי אצל אבותי במערה אשר בשדה עפרון החתי, והוא גוף הצואה בקיצור ובפשיטות, בצורה שיהא אפשר למוסרה לפרעה כשיבקש ממנו רשות להעלות מטתו לארץ כנען ולקבורו שם, ואמר בשדה עפרון החתי שזו היא מקום המערה, שכן היתה נקראת שדה עפרון אף לאחר המכירה, ואחר כך הוסיף יעקב פרטים על צואתו להבטיח שיהא קבור שם בלי שום עיכובים, מתחילה נתן להם סימנים מובהקים יותר על המערה אשר בשדה עפרון, והסימנים הם שדה מכפלה ושהיא על פני ממרא.

והנה מצינו בפרשת חיי שרה (כג, טז-כ) וישקול אברהם לעפרון את הכסף וגו' ויקם שדה עפרון וגו' לאברהם למקנה לעיני בני חת וגו' ואחרי כן קבר אברהם את שרה וגו' ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם לאחוזת קבר מאת בני חת, יעו"ש, ויש לדקדק מה ענין קימה זו מאת בני חת שהתורה מזכירה אחרי קבורת שרה, ולמה צריך לחזור על הענין הקודם, ולמה מתחלה נאמר שאברהם קנה מעפרון לעיני בני חת ולבסוף כתיב שהשדה הוקם בידו מאת בני חת.

אלא דמבואר בהמפרשים שיש כאן שני ענינים, קניית הקבר עצמו וענין קביעת השדה להיותו אחוזת קבר, דהיינו מקום המיוחד לקברים, וקנין השדה היה מעפרון שהיה הבעלים לעיני בני חת, כלומר שנעשה הקנין בפני החשובים היושבים בממשלת העיר בשער העיר, ומלבד זה היה צריך לקבוע שהשדה תהא אחוזת קבר, וזה היה מאת בני חת, שדבר זה תלוי בהם ולא בעפרון, וזה היה דבר נחוץ לשמירת הבעלות, שכיון שנקבע לאחוזת קבר לא יבואו כל כך הרבה בני אדם לערער עליו, שהרי לא יוכלו להשתמש בו לדברים אחרים חוץ מקבורת מתים, ולכן אמר יעקב לבניו ששדה זו קנה אברהם מעפרון לאחוזת קבר ושילם כסף מלא בעבורה, וגם היה מקנה השדה והמערה מאת בני חת לקבוע ששדה זו מיוחדת לקבורת מתים, וכל זה להסיר טענות וערעורים כנגד בעלותו של השדה.

ומבואר בריש פרק חזקת הבתים (ב"ב כט.) דענין חזקת שלש שנים הוא אכילת פירות שלש פעמים, ואיתא בגמרא דאע"ג דבעינן שלש שנים רצופות אם הוביר באמצע לא בטלה החזקה באתרא דאוביר באגי, ומכל מקום השנים שהוביר אינן עולות למנין שלש שנים, ולפי זה יש לפרש הענין בדרך דרוש דאם בא להחזיק בשדה אחוזת קבר צריך שלש קבורות, ואפילו אם נמשך כמה שנים, שהרי זה כאתרא דמוביר באגי, דאם אין לו מתים מי יקבור, והנה שדה המכפילה היתה מיוחדת לקבורת זוגות, כמו שכתב רש"י בפרשת חיי שרה (כג, ט), יעו"ש, ואם כן צריך לקבור שלש זוגות להחזיק בחזקת שלש שנים, והיינו דאמר יעקב לבניו שמה קברו אברהם ושרה, וגם יצחק ורבקה, הרי שתי פעמים קבורת זוגות, ושם קברתי את לאה ובאותה שעה חפר גם קבר לעצמו, כדכתיב (ג, ה) אבי השביעני לאמר הנה אנכי מת בקברי אשר כריתי לי בארץ כנען שמה תקברני, וכתב שם רש"י וז"ל: אשר כריתי לי כפשוטו כמו כי יכרה איש עכ"ל, יעו"ש, ונמצא שחפר יעקב זוג קברים

שלישי, ועל ידי כך החזיק בשדה כדין חזקת שלש שנים, והרי זה שמירה נוספת שאפילו אם יערער אחד ולא יהיו להם ראיות מספיקות הרי יש להם חזקת שלש שנים.

[נ, ד-ה] **דברו נא באזני פרעה**. יש לעיין למה הוצרך יוסף לשלוח בקשתו לפרעה על ידי אנשי בית פרעה, והלא הוא היה משנה למלך, ולמה לא היה יכול ליכנס בעצמו, ובספורנו כתב שלא היה יכול ליכנס לפרעה בלבוש שק, יעו"ש, וצריך לומר לפי זה שהיה לבוש שק מעת פטירת יעקב עד לאחר קבורתו בארץ כנען. ואולי יש לפרש הענין על פי מה שכתב רש"י בתחלת הפרשה (מז, כח) וז"ל: ויחי יעקב למה פרשה זו שתומה לפי שכיון שנפטר יעקב אבינו נסתמו עיניהם ולבם של ישראל מצרת השעבוד שהתחילו לשעבדם וכו' עכ"ל, יעו"ש, ואע"ג שהשעבוד ממש לא התחיל אלא אחר פטירת השבטים, מכל מקום כבר הותחל ההתנגדות לישראל מכיון שאחזו בארץ ופרו ורבו מאד, כדכתיב בסוף פרשת ויגש (מח, כז), יעו"ש, ולא היו המצרים עם בני ישראל כבתמול שלשום, ולפי זה גם היחס בין פרעה ויוסף נתרופף, ועל אף שעדיין היה יוסף מושל בארץ מצרים, ועדיין היה פרעה צריך לעזרתו, לא היתה עוד ידידות ביניהם, ולא היתה דלתו של פרעה פתוחה ליוסף כמו שהיתה מלפנים.

[נ, י] **ויבאו עד גורן האטד אשר בעבר הירדן ויספדו שם וגו'**. כתב רש"י וז"ל: מוקף אטדין היה ורבותינו דרשו על שם המאורע שבאו כל מלכי כנען ונשיאי ישמעאל למלחמה וכיון שראו כתר של יוסף תלוי בארונו של יעקב עמדו כולן ותלו בו כתריהם והקיפוהו כתרים כגורן המוקף סייג של קוצים עכ"ל, יעו"ש, והוא על פי הגמרא בסוטה (דף יג.), יעו"ש, ומבואר ששם המקום לא היה גורן האטד, ואכן לא נודע לנו בדיוק איפה המקום שנקרא כאן גורן האטד, זולת שהיה בעבר הירדן ומקשים העולם כיון שהלכו לקבור את יעקב במערת המכפלה בחברון, למה נשאו את מטתו בדרך עקלתון ממצרים עד גורן האטד בעבר הירדן לספוד אותו שם מספד גדול וכבד, ומשם לקבורה בחברון, למה לא הלכו בדרך המלך ליד הים הגדול עד באר שבע ומשם לחברון, ויש שרצו לומר שגורן האטד היה קרוב לחברון, ועבר הירדן היינו בעבר המערבי של הירדן.

אולם קשה לומר כן, שהרי בפרשת מטות ובפרשת מסעי וכן בפרשת דברים ופרשת ואתחנן עבר הירדן הוא צד המזרחי של הירדן, ועל אף שמצינו שגם צד המזרחי נקרא עבר הירדן בפרשת ראה (יא, כט-ל) והיה כי יביאך ה' אלקים אל הארץ אשר בא שמה לרשתה ונתתה את הברכה על הר גריזים ואת הקללה על הר עיבל הלא המה בעבר הירדן אחרי דרך מבוא השמש בארץ הכנעני וגו', יעו"ש, התם מובן מתוך הכתובים שהרים אלו הם לצד מערב של הירדן, אבל בסתם המכוון הוא לצד מזרח של הירדן, ועוד דהתם יש לומר דאין השטח ההוא נקרא עבר הירדן, אלא הוא כאומר הלא המה בעברכם את הירדן אחרי דרך מבוא השמש.

לכן נראה דמקום שראו לו גורן האטד היה בעבר הירדן, דהנה כל שריו וזקני של פרעה לוו את ארונו של יעקב ממצרים עם, וגם עלו עמהם צבא עצום של מרכבות ואנשי חיל, כמו שהגיד הכתוב (נ, ח-ט), בהוראת כבוד נפלא ליעקב, וגם רצה יוסף לבסס את כבוד יעקב בארץ מולדתו על ידי הפיכת הלוייה שלו לאירוע מרכזי שימשוך את כל המלכים האזוריים, נכבדי המקום ואלפי אנשים שיאבלו ויספדו במשך שבעה ימים שלמים, ואולי היו צריכים לכך מקום לא מאוכלס ולא מעובד שיכיל המון עצום כזה, ולא מצאו מקום

פנוי אלא בעבר הירדן, ועוד דכיון שעלו עם ארונו של יעקב המון אנשי צבא ממצרים לא יחדו מלכי כנען שבאו להלחם עמהם, ולכן לא רצו ליכנס לכנען קבעו עצמם מעבר לירדן, ולאחר ימי המספד חזרו כולם למצרים נשאו בניו ובני בניו ארון אביהם לחברון לקבור אותו במערת המכפלה.

[נ, יג] **וישאו אותו בניו ארצה כנען.** כתב רש"י וז"ל: ולא בני בניו שכך צוה להם אל ישא מטתי לא איש מצרי ולא אחד מבניכם שהם מבנות כנען וכו' לוי לא ישא שהוא עתיד לשאת את הארון ויוסף לא ישא שהוא מלך, מנשה ואפרים יהו תחתיהם וכו' עכ"ל, יעו"ש, והנה לעיל כתיב (לז, לה) ויקמו כל בניו וכל בנותיו לנחמו, יעו"ש, ויש להתבונן מי הן כל אלו הבנות, והביא רש"י שם שני פירושים וז"ל: רבי יהודה אומר שכל השבטים נולדו עמהם אחיות תאומות, ורבי נחמיה אומר כנעניות היו ודרך אדם לקרא לכלותיו בנותיו עכ"ל, יעו"ש, ורש"י כאן אזיל בשיטת רבי נחמיה, אבל הדבר פלא הוא, דהא אברהם צוה לאליעזר שלא יקח לבנו מבנות הכנענים, וגם יצחק צוה ליעקב שלא יקח מבנות הכנענים, ואם כן למה הניח יעקב לבניו לישא נשים מבנות כנען, ובפרט לפי מה שאנו רואים כאן שלא הניח לבניו לישא ארונו מפני שהיו מבנות כנען, אם כן באמת למה הניח שיארע דבר כזה.

ועיין בפסחים (דף נ.) וכנעני מנלן דאיקרי תגר דכתיב וירא שם יהודה בת איש כנעני מאי כנעני אילימא כנעני ממש אפשר בא אברהם והזהיר את יצחק בא יצחק והזהיר את יעקב ויהודה אזיל ונסיב אלא אמר רב שמעון בן לקיש בת גברא תגרא, יעו"ש, ומבואר דיהודה לא נשא כנענית ממש, אכן קשה למה נשאו שאר שבטים כנעניות, והיינו כנעניות ממש, שהרי לא הניח יעקב לבניהם לישא ארונו, ובמהרש"א שם כתב דרבי נחמיה פליג על הגמרא שם, יעו"ש.

ועוד יש לעיין דהא אפרים ומנשה נשאו הארון שלא היו מבנות כנען, ואע"פ שהיו בני אשה מצרית, ואם איש מצרי לא היה יכול לישא למה יוכלו בני מצרית לישא, אם לא נאמר דאסנת היתה באמת בת דינה, כדאיתא במדרש, אבל גם בזה לא יספיק, דלעיל כתיב (מו, י) ובני שמעון וגו' ושאל בן הכנענית, וכתב רש"י וז"ל: דהיינו דינה שנבעלה לכנעני ולא רצתה לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה עכ"ל, יעו"ש, ואם כן למה לא היה שאל בנה יכול לישא את ארונו של זקנו יעקב, וצריך לומר דגם הוא חשוב מבנות כנען, שהרי התורה קראה לאמו כנענית, דבמה שנשתתה אצל בני כנען ברצונה אפילו זמן מועט נדבק בה שם כנענית, ואע"פ שכונתה היתה שישבע לה שמעון שישאנה, ואם כן גם אם אסנת היתה בת דינה עדיין נחשבת מבנות כנען כמו שאל בן הכנענית, ועיין מה שכתב הרמב"ן בפרשת וישב (לח, ב), וגם מה שכתב שם האור החיים, יעו"ש, ודברי רש"י לא נתיישבו, ואולי יש לומר דבאמת היה מן הראוי ששאל בן הכנענית, היא דינה, ישא את ארון יעקב, דסוף סוף לא היתה דינה כנענית, אלא דכיון שכל שאר שבט שמעון לא היו יכולים לישא ארונו גם הוא לא בא בכלל הנושאים.

בראשית פרק נ

וַיָּבֹאוּ עַד-גֵּרֶן הָאֶטָד אֲשֶׁר בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן וַיִּסְפְּדוּ-שָׁם מִסְפַּד גְּדוֹל וַיִּכְבְּדוּ מֵאֹד וַיַּעַשׂ לְאָבִיו

אֲבֵל שְׁבַעַת יָמִים:

(וא) וַיָּרָא יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַכְּנַעֲנִי אֶת-הָאֲבֵל בְּגֵרֶן הָאֶטָד וַיֹּאמְרוּ אֲבֵל-כִּבְדָּ זֶה לְמִצְרַיִם עַל-פֶּן

קָרָא שְׁמָהּ אֲבֵל מִצְרַיִם אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הִירְדּוֹ :

(יב) וַיַּעֲשׂוּ בְנָיו לּוֹ כֵן כַּאֲשֶׁר צִוָּה :

(יג) וַיִּשְׂאוּ אֹתוֹ בְּגִילוֹ אֶרְצָה כְּלָעוּ וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ בְּמַעְרַת שְׂדֵה הַמַּכְפֵּלָה אֲשֶׁר קָנָה אַבְרָהָם

אֶת־הַשְּׂדֵה לְאַחֲזֵת־קֶבֶר מֵאֵת עֶפְרָן הַחֲתָי עַל־פְּנֵי מִמְרָא :

[נ, יז] **אנא שא נא פשע אחיך וחטאתם כי רעה גמלוך.** כתב רש"י וז"ל: שיעקב באמת לא אמר להם כן שהוא לא חשד את יוסף, אלא הם שינו מפני השלום עכ"ל, יעו"ש, עוד כתב רש"י וז"ל: דמה שכתב עבדי אלקי אביך רצה לומר דאע"ג דאביך מת אלקיו קיים והם עבדיו עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דאם לפי דבריהם צוה יעקב שיאמרו ליוסף שא נא לפשע אחיך, למה לבסוף אמרו שא נא לפשע עבדי אלקי אביך, ולמה שינו ממה שצוה אביהם לפי דבריהם.

ונראה דהנה לא מצינו במקרא שהאחים בקשו מחילה מיוסף ולא שהוא מחל להם, וגם כאן לא בקשו מחילה אלא אמרו שיעקב צוה לו שימחול, ותבעו ממנו שיקיים דברי אביו, אבל מצד עצמם לא ביקשו מחילה, שלא הודו על חטאם, והוא לא מחל להם, וכן כתב באור החיים ובכלי יקר על הא דכתיב (נ, יט) ויאמר אליהם יוסף אל תיראו כי התחת אלקים אני, שאין להם לפחוד ממנו אבל מחול לא מחל, יעו"ש, וכן כתב רבינו בחיי, יעו"ש, וכן לעיל (מב, כא-כה) ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו וגו' ויען ראובן אותם לאמר הלא אמרתי אליכם אל תחטאו בילד, יעו"ש, וכתב שם הכלי יקר שהם התוודו על האכזריות שלא שמעו לו בהתחננו לפניהם אבל לא על עצם המעשה, וראובן תבע מהם גם על המעשה, יעו"ש, ונמצא שבאמת לא הודו האחים על חטא המכירה.

והנה אחוה נובעת משני מקורות, או שמרגישים אחוה אחד לתבירו או כיון ששניהם נולדו מאב אחד על כרחם מקושרים הם, והנה האחים עקרו מלבם רגשי אחוה, כדכתיב (לז, יז) נסעו מזה, וכתב שם רש"י וז"ל: הסיעו עצמן מן האחוה עכ"ל, יעו"ש, ואע"ג דכתיב (מב, יג) וירדו אחי יוסף, וכתב רש"י וז"ל: שנתנו לבם להתנהג עמו באחוה עכ"ל, יעו"ש, מעולם לא עשו כן בפועל, ונמצא שמצד רגשי אחוה זה לזה לא היו עוד אחיו של יוסף, ולא היו נקראין אחיו אלא מפני שסוף סוף נתחברו ונתקשרו על ידי אב אחד, אכן לפי דבריהם צוה יעקב שיוסף ישא לפשע אחיו, שיעקב ראה אותם כאחים, והיה אומר בזה הלשון, אבל משמת יעקב, והם דברו מעצמם ולא בשם יעקב, לא היו יכולים לומר ועתה שא נא לפשע אחיך, שהרי לא חשבו עצמם כאחים ליוסף, אבל עדיין היו יכולים לתבוע ממנו שיקיים דברי המת, שהרי הם עבדי אלקי אביך, וכמו שכתב רש"י, כנ"ל. ולפי זה יש ליישב מה שיש לדקדק עוד בפרשה זו, דהנה כתיב בסוף פסוק זה ויבך יוסף בדברם אליו, יעו"ש, ותמוה, למה בכה, ואם תאמר שבכה על שחשדו אותו שיזיק להם, אם כן היאך נפרש הא דכתיב אחר כך וילכו גם אחיו ויפלו לפניו ויאמרו הננו לך עבדים, יעו"ש, והלא בקשו ממנו נשיאת פשע והוא בכה על שחשב שיזיק להם, ואם כן למה הפילו עצמו ומסרו עצמם לו להיות עבדים לו.

וגם יש ליישב לפי זה מה שיש לדקדק בהא דכתיב להלן (נ, כד) ויאמר יוסף אל אחיו אנכי מת והאלקים פקד יפקוד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת אל הארץ אשר נשבע לאברהם יצחק ויעקב, יעו"ש, ולמה לא הזכיר שהם האבות, כמו שאמר יעקב (מח, טז)

ויקרא בהם שמי ושם אבותי אברהם ויצחק, יעו"ש, וכן בכל מקום, אלא שיוסף לא היה יכול לומר אבותי אברהם ויעקב, שהרי היה מדבר לכל האם, וגם לא היה יכול לומר אבותינו מפני שהשיאו עצמם מן האחוה, ולא היה להם אב ביחד.

עוד יש לעיין במה שענה להם יוסף (נ, יט-כא) ויאמר אליהם יוסף אל תיראו כי התחת אלקים אני ואתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטובה למען עשה כיום הזה להחיות עם רב וגוי וינחם אותם וידבר על לבם, וכתב רש"י וז"ל: התחת אלקים אני, שמא במקומו אני בתמיה אם הייתי רוצה להרע לכם כלום אני יכול והלא אתם כולכם חשבתם עלי רעה והקב"ה חשבה לטובה והיאך אני לבדי יכול להרע לכם, וידבר על לבם, דברים המתקבלים על הלב עד שלא ירדתם לכאן היו מרננים עלי שאני עבד ועל ידיכם נודע שאני בן חורין ואני הורג אתכם, מה הבריות אומרות כת של בחורים ראה ונשתבח בהן ואמר אחי הם ולבסוף הרג אותם יש לך אח שהורג את אחיו עכ"ל, יעו"ש.

הרי שדיבר עמהם יוסף קשות, שלא אמר שאין בלבו כלל להרוג אותם, אלא אמר להם שאף אם ירצה אין בידו לעשות כן אם לא ירצה הקב"ה, כמו שהם לא הצליחו להרוג אותו כנגד רצון הקב"ה, והזכיר להם מה שרצו לעשות לו, ושוב אמר להם שאין כדאי לו להרוג אותם, שירננו עליו הבריות שאינו בן חורין, ואלו האנשים לא היו אחיו אלא בני אדם זרים, דהא כלום יש אח שהורג את אחיו, וגם בזה הזכירם את חטאתם, שהרי הם רצו להרוג את אחיהם והכל יודעים דכלום יש אח שהורג את אחיו, והיה בזה תוכחה עצומה. והנה לעיל כשנתודע יוסף אל אחיו אמר להם (מה, ה-ח) ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מכרתם אותי הנה כי למחיה שלחני אלקים לפניכם וגוי וישלחני אלקים לפניכם וגוי ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים וגוי, יעו"ש, ולא דיבר אליהם קשות אלא דברי פיוס וריצוי, ומאי שנא הכא דפתאום דיבר אליהם יוסף קשות. ועפ"מ ש"י יש לומר דיוסף היה מוכן להתפייס עמהם ולמחול להם על מה שעשו, ולקבל מהם דבאמת אינם אשמים, ובאמת לא רצו לדונו למיתה, אלא שכך היתה גזירה מן השמים שתיכנס בדעתם מחשבה כזו ויתגלגל הדבר עד שיבא יוסף מצרימה ויתגדל בארץ, ועל ידי זה יחיה ויכלכל את כולם, וכל המעשה היה דבר סתום וכמוס וגזירת ה', ולכן דבר להם דברי פיוס, אבל כשאמרו לו שא נא פשע עבדי אלקי אביך ולא כמו שצוה יעקב שא נא פשע אחיך, הבין יוסף שבאמת לא חזרו בהם, ועדיין חושבים שצדקו, ועדיין הם מסייעים עצמם מן האחוה, ולכן בכה יוסף, שראה שנקרע האחוה לחלוטין, וגם הם הבינו סבת בכיתו ונפלו לפניו ואמרו הננו לך עבדים, וינחם אותם יוסף בדברי קשות ולא בדברי פיוס, שלא רצה עוד לומר לא אתם שלחתם אותי, שהרי באמת שלחוהו, שעדיין עומדים בפשעם, אלא אמר להם שאין להם לפחד שאין בידו לעשות כלום כנגד רצון הקב"ה, וגם אין כדאי לו.

[נ, כב] **ויחי יוסף מאה ועשר שנים**. הנה הכלל הוא דעד מספר עשר הריבוי מתבטא בלשון רבים, וכדאיתא בפרשת בראשית (ה, יד) ויהיו כל ימי קינן עשר שנים ותשע מאות שנה, ולמעלה מעשר הרבוי מתבטא בלשון יחיד, וטעמא יש לומר משום דלמעלה מעשר אין היחידים ניכרים, והרי הכל כאחד, כדאיתא שם (ה, יג) ארבעים שנה ושמונה מאות שנה, והגם דתשע מאות ועשר הוי למעלה מעשר, כיון דחילקו במנין השנים, עשר שנים, ותשע מאות שנה, אינו משתמש בלשון יחיד על כל המספר, אלא עשר שנים ותשע מאות שנה, וכן בתחלת הפרשה (מח, כח) ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה ויהי ימי יעקב שני חייו

שבע שנים וארבעים ומאת שנה, חילק במנין השנים, שבע שנים, וארבעים ומאת שנה, אבל בתחלת הפסוק קאמר שבע עשרה שנה, שהוא מספר למעלה מעשר, ולא חילק במנין השנים למנות שבע לבד ועשרה לבד, וכן בפרשת נשא (ז, עב) עשתי עשר יום, וכן שם (ז, עח) שנים עשר יום, ואם כן קשה למה קאמר מאה ועשר שנים, והרי הוא מספר אחד שהוא למעלה מעשר, ולא חילק המנין למנות המאה לבד והעשר לבד.

וצריך לומר דאפילו אם לא חילק במנין למנות זה לבד וזה לבד, עדיין אזלינן בתר המלה האחרונה כל זמן שיש חיבור של וא"ו בין שני המספרים, דהיינו מאה ועשר, ואין זה חיבור גמור כמו שבע עשרה בלא וא"ו, ולכן אזלינן בתר המספר האחרון, ואם הוא מעשר ולמטה משתמש בלשון רבים, וכן מצינו שם בפרשת נשא (ז, פח) עשרים וארבעה פרים, דכיון דוא"ו מפסיק בין עשרים לבין ארבעה אזלינן בתר המספר האחרון והרבו בלשון רבים.

[נ, כה] וישבע יוסף את בני ישראל לאמר וגו'. אונקלוס תרגם ואומי יוסף את בני ישראל, וכן בפרשת בשלח (יג, ט) כי השבע השביע מתרגם אומאה אומי, והנה ברוב מקומות מתרגם אונקלוס וישבע וקיים, וכן לעיל (נ, ה) אבי השביעני מתורגם אבא קיים עלי, וכן בפרשת חיי שרה (כד, ג) ואשביעך בה' מתורגם ואקים עלך, וכן בפרשת תולדות (כו, לא) וישבעו איש לאחיו מתורגם וקיימו גבר לאחוהי, יעו"ש, ואם כן צריך עיון למה כאן תרגם ואומי יוסף ולא וקיים יוסף, דאומי הוא לשון אלה, כדמתרגמינן מומתא בפרשת תולדות (כו, כח), יעו"ש, וקיים הוא לשון שבועה בכל מקום חוץ מהיכא דמפורש שהיא שבועה של אלה, כההיא דפרשת נשא (ה, כא) והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה, ומתורגם ויומי כהנא ית אתתא במומתא דלוטא, יעו"ש, וכיון דמפורש בקרא דמשביע אותה שבועה חמורה שבועת האלה לכן מתורגם ויומי כהנא ולא וקיים כהנא, אכן בקרא כאן דלא הוזכר בקרא אלא שבועה פשוטה, דכתיב וישבע יוסף את בני ישראל, מה ראה אונקלוס לתרגם ואומי יוסף, שזה מוכיח על שבועת אלה, ולא וקיים יוסף כרגיל. ונראה דשאני השבעת יוסף את אחיו מהשבעת אברהם את אליעזר או השבעת יעקב את בניו, דבניו ועבדיו של אדם תלויים בו, ואם כן יכול להטיל עליהם שבועה, אבל בני ישראל לא היו תלויים ביוסף, ולכן כיון שהיו בני ישראל מושבעים מפי אחרים, דהיינו מפי יוסף, ולא נשבעו מפי עצמם אלא קיבלו השבועה שהשביעם יוסף, לא היה יכול להשביעם אלא בשבועה חמורה, שבועת האלה, ומה שיצחק ועבדי אבימלך נשבעו שבועה גרידא אע"פ שלא היו תלויים בזה בזה, היינו משום שהם היו מושבעים מפי עצמם, ולכן לא היו צריכים לחיזוק של שבועת האלה.

[נ, כו] וימת יוסף בן מאה ועשר שנים וגו'. יש לדקדק דהנה לעיל גבי מיתת אברהם כתיב (כה, ז) ויגוע וימת אברהם בשיבה טובה, וגבי יצחק נמי כתיב (לה, כט) ויגוע יצחק וימת, וגבי יעקב כתיב (מט, לג) ויגוע, ואפילו בישמעאל כתיב (כה, יז) ויגוע וימת, ומבואר בבבא בתרא (דף טז:) דכל מיתה שיש בה גויעה זו היא מיתת צדיקים, ולא כתיב גויעה בישמעאל אלא מפני שעשה תשובה, יעו"ש, ואם כן למה לא כתיב גויעה במיתתו של יוסף הצדיק. ונראה דלשון גויעה לא הוי מלה אחרת למיתה, דהא כתיב ויגוע וימת, ומבואר דשני ענינים הם הגויעה והמיתה, ומסתברא דגויעה היינו שהחיים שלו באו לגמר והשלמה, ונגמרו חיייו במדה שלמה, ואחר כך מת גופו, והיינו ויגוע וימת, והנה למרות שיוסף היה צדיק גדול מבואר מן המקראות שלא מחל לאחיו על מכירתו, וגם הם לא בקשו ממנו

מחילה אלא בשם אביהם מה שלא אמר להם, וכן כתב רבינו בחיי שלא מחל לאחיו, ועיימש"נ לעיל (נ, יז), ולפי זה לא נגמרו חיי יוסף בהשלמה, שעדיין לא הושלמו האחים זה עם זה, ולא היה שייך בו לשון גויעה.

אכן עדיין יש לדקדק דבמיתת משה כתיב בפרשת וזאת הברכה (לד, ה) וימת שם משה, ובמיתת אהרן כתיב בפרשת חוקת (כ, כח) וימת אהרן שם בראש ההר, ולמה לא כתיב גויעה בהם, אכן יש לומר שהרי נגזר עליהם מיתה במדבר כדכתיב שם (כ, יב) יען לא האמנתם בי להקדישנו לעיני בני ישראל לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ וגו', יעו"ש, ומבואר שבאיזה בחינה לפי מדרגתם חיללו את השם, ועל עבירת חילול השם אין תשובה ויום הכיפורים מכפרים אלא מיתה, כמו שכתב הרמב"ם פ"א תשובה הל"ד, יעו"ש, ונמצא דכנגמרו חייהם עדיין היו מחוסרי כפרה עד שימותו, ולכן לא היה בהם לשון גויעה קודם מיתתם שלא הגיעו להשלמה עד אחר מיתת הגוף, והא דכתיב (כ, כט) ויראו כל העדה כי גוע אהרן וגו', היינו שחשבו העם שהגיע לגויעה כיון שהיה צדיק גדול, אבל הכתוב עצמו מעיד רק שמת ולא שגוע, וכמש"נ.

מפטירים במלכים א (ב, א) ויקרבו ימי דוד למות ויצו וגו'. ויש לעיין מהו הקשר בין הפטרה זו לפרשת ויחי, והפשטות היא דתרוייהו הם צואת מנהיג ישראל לבניו סמוך למיתתו, אכן אין הצואות דומות כל כך זו לזו, שהרי יעקב בירך את בניו סמוך למיתתו, אבל דוד זירז את שלמה לנקום את אויביו לאחר מיתתו.

ואולי יש לומר דהקשר בין צואת יעקב לצואת דוד הוא בזה שאמר דוד לשלמה והנה עמך שמעי בן גרה בן הימיני והוא קללני קללה נמרצת ביום לכתי מחנים והוא ירד לקראתי הירדן ואשבע לו בה' לאמר אם אמיתך בחרב, ועתה אל תנקהו כי איש חכם אתה וידעת אשר תעשה לו והורדת את שיבתו בדם שאול, וכתב רש"י שם (ב, ט) וז"ל: כי איש חכם אתה, תן לבך למצוא עון מות בשביל דבר אחר, וזהו וידעת את אשר תעשה לו עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דאם גזירת מיתה מחמת מצאית עון אחר הוי ביטול השבועה היאך יוכל שלמה לעשות כן, ואם אין בה ביטול השבועה למה לא עשה כן דוד בעצמו.

עוד יש לדקדק דהנה גבי עובדא דשמעי בן גרה (שמואל ב טז, ה-י) מבואר שדוד ראה בזה דין שמים דכתיב וכה אמר שמעי בקללו צא צא איש הדמים ואיש הבליעל השיב עליך ה' כל דמי בית שאול אשר מלכת תחתיו וגו' ויאמר אבישי בן צרויה אל המלך למה יקלל הכלב המת הזה את אדני המלך אעברה נא ואסירה את ראשו ויאמר המלך מה לי ולכם בני צרויה כה יקלל כי ה' אמר לו קלל את דוד ומי יאמר מדוע עשיתה כן, יעו"ש, הרי שדוד קבל על עצמו הקללה כדין שמים, ומשום הכי אמר לאבישי שלא יהרג את שמעי בן גרה, ואם כן למה באמת צוה לשלמה שיהרג את שמעי בן גרה בנקמת קללתו.

ונראה דאע"ג דדוד ראה השגחת הבורא בקללת שמעי, והיה בה ענין תוכחה שישים על לבו, אכתי לא ינוקה בזה שמעי מחטאו, דסוף סוף הרי קילל מלך בישראל, ואי משום התוכחה לדוד שהיתה בקללתו, הרבה שלוחים למקום להוכיח את דוד, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ח שמונה פרקים דאע"ג שנגזרה מן השמים שעבוד על בני ישראל, כל מצרי יחידי היה לו הבחירה שלא להשתטף אל השעבוד, יעו"ש, ואם כן אף שתוצאת קללת שמעי היתה כרצון הבורא, אבל לא המעשה עצמו.

ודוד נשבע שלא יהרג את שמעי שרצה להראות בזה שקבל על עצמו התוכחה והכיר בה שמאת ה' היתה זאת, ואילו הרגו לשמעיה היה נראה הדבר כאילו לא הכיר שהתוכחה באה מאת ה', ואפילו אם היה הורגו אחר כך על ידי שימצא בו עון אחר אולי יאמרו שלא קיבל

התוכחה, ואע"ג דלא היה בזה ביטול שבועתו אילו הרגו על ידי שמצא בו עון אחר, אבל שלמה בנו שפיר היה יכול להרגו על עון אחר, ועל ידי זה ינוקם חטאו שקלל את המלך. וענין זה מצינו נמי בפרשת ויחי (נ, טו) ויראו אחי יוסף כי מת אביהם ויאמרו לו ישטמנו יוסף והשב ישיב לנו את כל הרעה אשר גמלנו אותו, וכתב רש"י וז"ל: שהיו רגילים לסעוד על שולחנו של יוסף והיה מקרבן בשביל כבוד אביו ומשמת יעקב לא קרבן עכ"ל, יעו"ש, אכן מצינו לעיל בפרשת ויגש (מה, ה-ז) ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מכרתם אותי הנה כי למחיה שלחני אלקים לפניכם וגוי' וישלחני אלקים לפניכם לשוב לכם שארית בארץ ולהחיות לכם לפלטה גדולה, יעו"ש, הרי שאמר להם יוסף להדיא שהוא מאמין באמונה שלמה שמכירתו למצרים היתה בהשגחת הבורא להחיות להם לפליטה גדולה, ואם כן למה פחדו שינקם מהם על המכירה לאחר מיתת אביהם, ולמה באמת הפסיק יוסף מלקרובם משמת יעקב.

אלא הענין הוא שאע"פ שבהשגחת הבורא ירד יוסף למצרים, מכל מקום לא נפטר אחיו מחטאתם הגדולה שמכרו את אחיהם, ומה שאמר להם אל תעצבו וגוי' היינו על התוצאה שירד למצרים, דלא באשמתם ישב כמה שנים לבדו במצרים רחוק מבית אביו, אלא כך היה רצון הבורא שיהיה להם לפליטה גדולה, אבל אכתי לא נוקו מעונם, וחטאה גדולה חטאו לו במה שנתנכרו ממנו ומכרו אותו לעבד, ולא מחל להם על כך, ואע"פ שניחם אותם שלא הם גרמו לו הצער והתלאה, ולכן פחדו אחיו שלאחר מיתת יעקב ינקם מהם על עצם המעשה שעשו, אע"פ שהתוצאה היתה בהשגחת הבורא, ולא היה להם למוכרו, והקב"ה היה ממציא אופן אחר להורידו למצרים, והוא כענין שמעי בן גרה שנהרג על קללתו את המלך, אע"פ שהתוכחה שיצאה מקללתו היתה בהשגחת הבורא, ועיימש"נ (נ, יז).

פרשת שמות

[א, כ-כא] **ויעש להם בתים.** כתב רש"י וז"ל: ויעש להם בתים בתי כהונה ולויה ומלכות שקרויין בתים כמו שכתוב (מלכים א ט, יט) ויבן את בית ה' ואת בית המלך וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דהנה דרך רש"י בכל התורה לפרש הפסוקים על דרך הפשט, ורק אחר כך להביא מדרשי חז"ל, וכאן לכאורה נטה מדרכו ופירש הפסוק לפי הדרש. אכן נראה דדברי רש"י הם באמת פשוטו של מקרא, דקשה טובא לומר דבתים אלו הם בתים ממש, שלא מצינו בפסוקי התורה שהקב"ה בונה בתים ליראיו, ולא מצינו ממנו אלא הבטחות ברכות אותות ומופתים, ולא יתכן לומר שכאן בנה להם בתים ממש, ועוד דכבר פירשה התורה שכר המילדות בהא דוירב העם ויעצמו מאד, וכמו שכתב רש"י וז"ל: וייטב אלקים ומה היא הטובה וירב וגו' עכ"ל, יעו"ש, ודוחק לומר דבנה להם בתים ממש לשכר נוסף, ועוד דלמה הפסיק הענין באומרו ויהי כי יראו וגו', ועוד דאם יראתם היתה סבת השכר למה לא פירש מיד וייטב להם אלקים כי יראו וגו'. אלא צריך לומר דבתים היינו שלשלת היוחסין, דגם לזה נקרא בית, וכן מתפרשים הפסוקים לפי פשוטם, וייטב אלקים, שנתן להם שכר בשביל המעשים טובים שעשו, וזה היה שכר שנתרבה העם ויעצמו מאד, וראו הצלחה גדולה במעשיהם, ואחר כך קאמר ויהי כי יראו המילדות, והוא ענין אחר, שכיון שראה הקב"ה שיש להם יראת שמים הבין שהן ראויות שיצאו מהם גדולי ישראל שילכו בעקבותיהן, ויעש להם בתים, שברך אותן שיצאו מהם בתי כהונה ולויה ומלכות, כן הוא פשוטו של מקרא לפי פירוש רש"י. ועיין ברשב"ם ובדעת זקנים בעלי התוספות שפירשו דויעש להם בתים קאי על פרעה, שעשה בתים למילדות אצל שומריו שיוכל לפקח עליהן שלא ילכו ליולדות, יעו"ש, ודחקו לפרש כן, ואע"פ שלא הוזכר פרעה בפסוק זה ולא בפסוק שלפניו, מפני שלא יתכן לפרש הפסוק שהקב"ה עשה להם בתים ממש, כמש"י, לכן פירשו דהכי קאמר, ויהי כי יראו המילדות את אלקים ולא עשו כאשר צוה להם פרעה אלא החיו את הילדים, לכן עשה להם פרעה בתים במקום שיוכלו שומריו לפקח עליהן שלא ילכו לעזור את היולדות, ורש"י פירש כמו שפירש בפשוטו של מקרא.

[ב, א] **וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי.** זה עמרם שהיה בן בנו של לוי ויוכבד שהיתה בתו של לוי, ובאמת לא נודע לנו מי הם עד שפירט הכתוב יחוסן של משה ואהרן בפרשת וארא, ושם כתיב (ו, כ) ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה, יעו"ש, ויש לעיין למה נטר הכתוב עד התם לגלות לנו מי הם הוריו של משה, ולמה סתם כאן ואמר וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי, ועיין ברמב"ן שכתב וז"ל: ולא הזכיר הכתוב שם האיש ולא שם אשתו אשר לקח, והיה זה בעבור כי יצטרך ליחסם ולהזכיר שמם מי אביהם ואבי אביהם עד אל לוי, ועכשיו ירצה לקצר עד לידת המושיע עכ"ל, יעו"ש.

ואולי יש להוסיף בזה ביאור, דהנה עיקר תועלת היחוס הוא לטובת המיוחס, שיש לו זכות אבות, וגם אחריות מיוחדת מוטלת עליו בהיותו נצר לגזע קדושים, ואיברא דאף להאבות יש להם איזה זכות ותועלת במעשי בניהם, מכל מקום אין זה העיקר אצלם, אכן לפעמים ענין היחוס הוא לתועלת האבות, והוא כשתולדותיהם באים לקיים תפקידם ועבודתם המוטלת עליהם בהאי עלמא, ואז ענין היחוס בא גם לתועלת האבות, ולכן לא רצה הכתוב ליחס את משה מיד, דבשעת לידתו עדיין לא נתמנה להיות מושיען של ישראל,

ואם כן אז לא יהיה המכוון בהזכרת יחוסו אלא להראות גדולתו ויחוסו של משה בלבד, לכן המתין עד שנתמנה להיות מושיען של ישראל, ואז יחסו הכתוב עד לוי ויעקב, לומר לך שלולי שליחותו של משה היתה כל תפקידם ועבודתם של אבותיו בטל ומבוטל, ועיימש"נ בפרשת וארא (ו, יב-יד).

[ב, א] ויקח את בת לוי. כתב רש"י וז"ל: ויקח את בת לוי פרוש היה ממנה מפני גזירת פרעה וכו' והחזירה ועשה בה לקוחין שניים ואף היא נהפכה להיות נערה וכו' היתה בת מאה ושלשים קורא אותה בת לוי עכ"ל, יעו"ש, והנה מה שנהפכה להיות נערה לא היה כדי שתוכל ללדת, שהרי שלש שנים קודם לכן, בהיותה בת מאה ועשרים ושבע שנים ילדה את אהרן אע"פ שעדיין לא נהפכה להיות נערה, ועוד שרש"י מדייק שנהפכה להיות נערה ממה שהכתוב קורא אותה בת לוי, ודרך נערה להקרא על שם אביה ולא על שם עצמה, אבל מעצם לידת משה לא דייק שנהפכה להיות נערה, ואם כן יש לדקדק לאיזה צורך נהפכה להיות נערה.

ונראה דהנה עמרם פירש מיוכבד מפני קושי גזירת פרעה, ועכשיו כשעמד להחזירה ניצב לפניו צרה גדולה ואיומה הלא היא גזירת פרעה, וגזירה זו דרשה ממנו התאמצות נפלאה, ולהתאזר כנגדה נתן לו הקב"ה בלבו שמחה גדולה שעל ידי השמחה תינתן אומץ בלבו, והנה יום הנשואין נקרא יום שמחת לבו, כי השמחה נערכת לפי האשה, כמו שמצינו בכתובות (דף ז). לענין שבע ימי שמחה אחרי יום הנישואין, יעו"ש, ונשואי נערה מביאים לידי שמחה גדולה, ולכן נהפכה יוכבד להיות נערה, כדי שעל ידי שמחת נשואיהם יתאמצו לבבם ויוכלו לעמוד בנסיון, ולעמוד כנגד גזירת פרעה בעוז בטחונם בישועת ה'.

[ב, ד] לדעה מה יעשה לו. הנה דעה היא שם דבר, ובפסוק זה משמשת כפועל, והיה לו לומר לדעת, אולם גם דעת הוא שם דבר, והנה עיין מה שכתב רש"י על הא דכתיב בתהלים (ה, ב) בינה הגיגי וז"ל: בינה הגיגי הבן הגיון לבי כך מפורש במדרש כל בינה שבמקרא הטעם תחת הנון חוץ מזה וחבירו (באיוב לד) ואם בינה שמעה זאת שאינו שם דבר אלא לשון הבן כמו (משלי כג) בין תבין את אשר לפניך לפיכך הטעם תחת הבי"ת עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדבריו שאם הטעם על סוף המלה הרי היא שם דבר, ואם על ראש המלה היא פועל, ולפי זה יש לומר דמה דכתיב לדעה אינו שם דבר אלא פועל, אולם לפי זה היה צריך להיות הטעם על ראש המלה, ולפנינו הזקף גדול הוא על סוף המלה.

אולם עיין בפרשת עקב (י, יב) ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו' ולאחבה אותו וגו', יעו"ש, גם התם משתמש שם דבר כפועל, וכן בהרבה מקומות, ואין לומר דכל שם דבר מתחלף לפועל בהוספת למ"ד בפניו, דאין לומר לשבירה במקום לשבור וכדומה, וצריך לומר דאין זה ממש פועל, אלא המכוון הוא ללכת לכוון יראה ואחבה, ועיימש"נ בפרשת נצבים (ל, כ), וכן הוא המכוון בלדעת ולדעה, וצריך עיון.

[ב, ה] ותשלח את אמתה ותקחה. כתב רש"י וז"ל: את אמתה שפחתה ורבותינו דרשו לשון יד וכו' והם דרשו את אמתה את ידה שנסתרבה אמות הרבה (סוטה דף יב): עכ"ל, יעו"ש, ואונקלוס צירף שתי דעות אלו בתרגום הפסוק, ואושטת ית אמתה ונסיבתה, יעו"ש, ותירגם אמתה כפשוטו דהיינו אמתה ממש, אכן השתמש בלשון אושטת, דהיינו לשון השייך ליד, דמושיטים היד, אבל על שפחה הלשון הנכון הוא ושלח, שזה מורה על שליחות ולא על הושטה, ולכאורה רמז בלשון זה לפירוש השני שהושיטה את ידה

ונשתרבה כמה אמות.

ויש לדקדק דהיאך אפשר ששני הפירושים אלו צודקים יחדיו, דהרי לא אמרינן אלו ואלו דברי אלקים חיים אלא בענין של חות דעת, ובזה אמרינן דשני הדעות נכונות ויש בהם חשיבות של תורה, דזה שאומר חייב יש לו סברא נכונה לעזרו, וזה שאומר פטור גם סברתו נכונה, והנהגת ההלכה היא כאחד מהם, אבל כל אחד ואחד יש לו מהלך נכון ואינו טועה, אכן בענין המציאות אם נחלקו במה שקרה הרי אחד צודק ואחד אינו צודק דמה שהיה היה, ונהי דטעם שניהם מבוסס בהבנת התורה ויכול לברך ברכת התורה עליו, מכל מקום בפועל לא היה אלא או ככה או ככה, ולא שניהם, והיאך נאמר בזה אלו ואלו דברי אלקים חיים.

וכן מבואר בגיטין (דף ו:): שנחלקו האמוראים וגבי פלגש בגבעה אם זבוב מצא לה או נימא מצא לה, וקאמר בגמרא שהקב"ה הסכים לדעת שניהם, ופרוך מי איכא ספיקא קמי שמיא, והיינו דאו כך היה או כך היה, ומשני אלו ואלו דברי אלקים חיים זבוב מצא ולא הקפיד נימא מצא והקפיד, יעו"ש, הרי דלא נאמר אלו ואלו דברי אלקים חיים בעניני מציאות אלא כשאפשר לצייר ששניהם היו, אבל לא כשקרה או זה או זה, והרי בפסוק דותשלח את אמתה לא אפשר לפרש דשניהם היו, דאם נשתרבה ידה לא היתה צריכה לשלוח שפחתה, ואם שלחה שפחתה לא היתה ידה צריכה להשתרבב, ואם כן לא קרה אלא או זה או זה, ולא צדקו יחדיו, ולמה צורפים אונקלוס בתרגום הפסוק, כמשי"נ. לכן נראה דמה שדרשו רבותינו שנשתרבה ידה אין המכוון בזה שנתוספו לה הרבה בשר ודם וגידין ועצמות, שזה דבר מוזר מאוד, אלא כונתם על הגעת כח שנופל בזה לשון, כמו ידו בכל ויד כל בו, וכל הפסוקים שמוזכרים יד ה', והשתא בת מלך זו לא עשתה שום מלאכה ועבודה בשביל עצמה, והכל היה נעשה על ידי שפחות ומשרתות, ונמצא דידה היתה קצרה מאוד, שלא היתה מורגלת לעשות כלום בכבודה בעצמה, אכן כשראתה התיבה באמצע היאור נתעורר לבה ובא רעיון במחשבתה לדלג על גבי אבנים למשוך לה את התיבה, והיינו שנשתרבה ידה אמות הרבה, שלפני לא היתה מעונינת בדברים שאין נוגעים להנאתה, ופתאום נתנה עיניה על תיבה מושלכת ביאור ודלגה על אבנים להצילו. ואונקלוס צירף שתי הדעות, דבאמת שלחה את שפחתה, אבל בזה גופה נתרבה הגעת כחה הרבה מאד, שלא היה דרכה להתעניין בדברים שלא תהנה מהם, כמשי"נ, וכאן יצאה מגדריה ושלחה השפחה, ועל ידי זה הושיטה את ידה ליקח אותו, כמשי"נ. ועיין מה שכתב הג"ר ירוחם לבבוביץ בספר דעת תורה וז"ל: הנה מצינו אמרם על הפסוק ותשלח את אמתה שנשתרבה אמתה אמות הרבה, הנה ברוב גסותינו אנו מגשימים את הדבר, ודומה לנו כפשוטו, שממש התמתחה ידה והלכה על מקום התיבה, טעות היא לחשוב כן וכו' עכ"ל, יעו"ש.

[ב, יג] והנה שני אנשים עברים. כתב רש"י וז"ל: דתן ואבירים הם שהותירו מן המן עכ"ל, יעו"ש, והנה דתן ואבירים היו לפח ולמוקש למשה כמה וכמה פעמים, הם הלשינו עליו לפרעה, הם היו האנשים אשר בקשו רעתו, הם אמרו הבאשתם את ריחנו בעיני פרעה, הם אמרו ניתנה ראש ונשובה מצרימה, הם היו בעדת קרח וכו', ואם כן יש לעיין למה פירש רש"י שני אנשים הם שהותירו מן המן, ולא הזכיר כל אלו הדברים האחרים שעשו, ואדרבה היה לו להזכיר שהיו בעדת קרח ששם הוזכרו שמותיהם בקרא, ואילו כל שאר המקומות הם מדברי אגדה.

ונראה דהנה יסוד רשעת דתן ואבירים היה שלא האמינו בה' כל הצורך, ובכל הני

מאורעות היה אפשר לתלות סרחונם בדברים אחרים, אולי חשדו שמשה רצה להשתורר על העם וכונתם היתה לשם שמים, וכן כל התנגדותם למשה אולי היה אפשר לתרץ באיזה אופן, אכן כשהותירו מן המן היה זה בינם לבין עצמם, ולא היה להם שום פתחון פה ואמתלא לתרץ מעשיהם, ועל ידי כך נתגלה בבירור שכל שאר המקומות שסרחו היה בגלל חסרון אמונתם בה' ובמשה עבדו, ומזה נבעו כל מעשי רשע שלהם, ולכן הביא רש"י כאן דוקא ממה שהותירו מן המן להורות לנו מי הם דתן ואבירם.

[ב, יג-יד] **ויאמר לרשע למה תכה רעיך וגו'.** כתב רש"י וז"ל: למה תכה אע"פ שלא הכה נקרא רשע בהרמת יד עכ"ל, יעו"ש, אכן יש להבין למה בכלל הזכיר הכתוב שהמכה הזה נקרא רשע, והלא אין זה שייך לעצם הסיפור, ויש לומר דאע"ג דאין זה שייך להסיפור, ולא היה הסיפור משתנה אם היה רשע או צדיק, מכל מקום מלתא אגב אורחא קמשמע לן.

אכן נראה דידיעה זו באמת נחוצה לעצם הסיפור, שהרי משה בא להוכיח את המכה, והיה לו לומר באופן מוחלט אסור לאדם להכות את רעהו, אבל הוא הוכיחו בלשון שאלה, למה אתה עושה כן, למה תכה את רעיך, ולמה לא הוכיחו הוכחה גמורה, מגיד לנו הכתוב שהמכה היה רשע, ורשע אינו מקבל תוכחה בניקל, כדכתיב במשלי (ט, ח) אל תוכח לץ פן ישנאך, יעו"ש, ומשום הכי נכנס עמו בדברים ולא דיבר עמו קשות, ואמר לו למה תכה רעיך, מפני מה עלה בדעתך לעשות כן.

[ג, ב-ד] **וירא מלאך ה' אליו וגו' ויקרא אליו אלקים וגו'.** הרמב"ן העיר דמתחלה מבואר שמלאך נראה אליו ולבסוף דבר אליו אלקים, וכתב דגם לבסוף היה מלאך, יעו"ש, והנה באמת יש לדקדק, דהרי כתיב וירא אליו מלאך ה', משמע שראה את המלאך, והדר כתיב אסורה נא ואראה מדוע לא יבער הסנה, ולכאורה היה לו לומר אסורה נא ואראה את המלאך הנראה אלי, אלא נראה דהא דכתיב וירא אליו מלאך ה' בלבת אש אין הכונה שבתוך לבת אש נראה המלאך, אלא שהמלאך עצמו נראה אליו בצורה של לבת האש, ולא נראה אליו מלאך ממש אלא לבת אש, ומגיד לנו הכתוב שאותה לבת אש היתה מלאך, ולפי זה מיושב קושית הרמב"ן שלא דיבר אליו אלא ה' בעצמו, ולא בא המלאך אלא להתראות אליו כלבת אש, ולכן לא נבער הסנה, שלא היה אש רגיל אלא מלאך בצורת אש, ומלאך בצורת אש אינו מכלה הסנה.

אכן עדיין יש לדקדק דלמה הוצרך למלאך להיראות בלבת אש, ולמה לא היה מספיק באש רגיל ועל ידי נס לא יתאכל הסנה, ונראה דענין הסנה איננו אוכל הוא סימן לעתידות של כלל ישראל, שלמרות כל הצרות והרדיפות לא יכלה עם ישראל לעולם ועד, וזהו דבר המושרש בעולם, ואע"פ שהרבה פעמים באה ההצלה על ידי נס, מכל מקום עצם ענין נצחיות כלל ישראל אינו ענין נס, דהא אין סומכים על הנס (פסחים סד:), אלא שעצם מהות העולם הוא קיום עם ישראל, ולכן אש שאינו מכלה על ידי נס אינו סימן כראוי, אלא הסימן הוא שכל הצרות שיבאו על כלל ישראל כולם הם בגדר מלאך מן השמים בצורת לבת אש, אבל ידוע תדע שאש כזה אינו מכלה הסנה, ונצח ישראל לא ישקר.

[ג, ג-ד] **ויאמר משה אסורה נא ואראה וגו'.** כתב רש"י וז"ל: אסורה מכאן להתקרב שם עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מן הכתובים דבגלל זה שסר לראות קרא אליו ה', ויש לעיין איזה מעלה הראה בזה שבשבילה זכה לנבואתו, והלא כל אדם פשוט כשרואה מראה זרה כזאת

היה סר לראות מה היא, וכי בשביל סקרנותו זכה לנבואה, ואולי יש לומר שלא סר רק לראות אלא להתבונן ולהבין, כמו שכתב ספורנו, יעו"ש, וזוהי מדה הדרושה ממנהיגים שלא לקבל מה שהם רואים כפי שהם נראים מקופיאל אלא לחקור ולדרוש ולהתבונן לירד לעומקו של דבר, ורק אז יבין אמיתית הדברים וידע מה לעשות.

[ג, ה] **ויאמר אל תקרב הלום של נעליך מעל רגליך**. הקשו המפרשים מהא דאמרינן בשבת (דף קכט.) אמר רב יהודה אמר רב לעולם ימכור אדם קורות ביתו ויקח מנעלים לרגליו, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: ויקח מנעלים שאין לך בזוי מן המהלך יחף בשוק עכ"ל, יעו"ש, ואם כן למה ילך יחף בהר הבית ובשאר מקום קדוש, ויש בזה תירוץ שונים. ונראה ליישב כפשוטו, דהנה עיין בבבא מציעא (דף קיח:) רבי יהודה אומר בשעת הוצאת זבלים אדם מוציא זבל לרשות הרבים וצוברו כל שלשים יום כדי שיהא נישוף ברגלי אדם וברגלי בהמה שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ, יעו"ש, ומובן לפי זה מה שכל כך בזוי ללכת יחף בשוק, שהרי הוא דורס על הזבל בבשר רגלו, וזה מגונה עד מאד, ולכן אין לחוש לזה בהר הבית או שאר מקום קדוש, שהרי לא נמצא שם טיט וזבל, ואדרבה יותר מכובד שילך יחף ולא יכנס לשם במנעליו המלוכלכים.

[ג, יא] **מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא וגו'**. כתב רש"י וז"ל: מי אנכי מה אני חשוב לדבר עם המלכים, וכי אוציא את בני ישראל ואף אם חשוב אני מה זכו ישראל שיעשה להם נס ואוציאם ממצרים עכ"ל, יעו"ש, ויש להבין למה הוצרך משה לדעת אם כלל ישראל היתה להם זכות שיוציא ה' אותם ממצרים בנסים, ולמה היה זה עסק שלו, והלא ה' שלחו להוציאם, ואיברא דהנכון הוא שיקטין את עצמו לסרב בהשליחות מפני שאינו חשוב לכך, אבל למה הוצרך לדעת למה ה' החליט להוציא את ישראל בנס. ונראה דבאמת שני הדברים ענין אחד להם, מתחלה אמר מי אנכי כי אלך, שאינו חשוב ואינו ראוי להיות השליח, ועוד אמר איזה זכות יש להם, הלא אם אין להם זכות מספקת להוציאם אז מוטל הרבה יותר על השליח, שה' יעשה נסים מחמת חשיבות השליח וגדלותו, ולכן אמר אפילו אם אני חשוב להיות השליח, אבל זה ודאי שאיני חשוב כל כך שיעשה להם נס בזכותי.

[ג, טז-יח] **ושמעו לקולך וגו'**. כתב רש"י וז"ל: ושמעו לקולך מכיון שתאמר להם לשון זה ישמעו לקולך שכבר סימן זה מסור בידם מיעקב ומיוסף שבלשון זה הן נגאלים וכו' עכ"ל, יעו"ש, ועיין לקמן (ד, א) ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי כי יאמרו לא נראה אליך ה', יעו"ש, ואז מסר לו האותות של הנחש והצרעת והמים להראות שה' שלחו ויאמינו לו, והקשו המפרשים מה מקום לטענת לא יאמינו מאחר שכבר הבטיחו ה' ושמעו לקולך, ועיין ברמב"ן ובאור החיים.

והנה במסירת הסימן של לשון פקד פקדתי הקשו המפרשים דאיזו ראייה היא זו, דילמא גם משה ידע הסימן, ואפילו אם לא היה שליח מאת ה' היה יכול להשתמש בסימן זה, ועיין ברמב"ן (ג, יח) שהביא בשם המדרש שמשום הכי נתלש משה מבית אביו כשהיה בן שתים עשר שנה מפני שאילו גדל בבית אביו ובא ואמר להם המעשים לא היו מאמינים בו, שהיו אומרים אביו מסרם לו לפי שיוסף מסרה ללוי ולוי לקהת וקהת לעמרם, יעו"ש, ומסתבר נמי שלא היה סימן זה שגור בפי כל העם, והיה נמסר רק לגדולי העם יחידי סגולה זקני ישראל שישמרו את הסימן בסוד ויהיו עתידין ליום הגדול יום הגאולה שיבא

מושיעים של ישראל וימסור להם זה הסימן, אמנם פשוטי העם לא ידעו כלל מזה הסימן. ולפי זה נראה לפרש בפשיטות, שה' מסר לו הסימן כדי שהזקנים ישמעו בקולו ויעמדו על ידו להיות לו לעזרה, ובודאי קיבלו ממנו כמו שהבטיחו ה', ואולם משה לא היה כל כך בטוח בשאר העם שלא היו יודעים הסימן, ופחד שאולי כשיגידו להם הזקנים שמשה מסר להם הסימן יחשדו שאולי כבר ידע הסימן מכבר ורימה הזקנים, ויחשדוהו למשקר ולא יאמינו לו, ותפקיד שליחותו לא היה רק להוציא את ישראל ממצרים אלא גם לקדש שם שמים בעיני ישראל על ידי האותות והמופתים, ואילו לא יאמינו לו העם אם כן לא יתקדש שם שמים בשעת המכות, רק לבסוף כשישלחם פרעה.

ולכן מסר לו הקב"ה אותות של המטה והצרעת והדם כדי להורות גם לפשוטי העם שהוא שליח ה', אבל הזקנים שמעו לקולו מכח הסימן של לשון פקד פקדתי, וכן מדויק להדיא בסוף הפרשה (ד, כט-לא) וילך משה ואהרן ויאספו את כל זקני בני ישראל וידבר אהרן את כל הדברים אשר דיבר ה' אל משה ויעש האותות לעיני העם ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל וגו', יעו"ש, והיינו שהאותות עשה לעיני העם כדי שיאמינו לו, אבל לזקנים לא נצרך אלא מסירת הסימן.

[ג, כא-כב] **והיה כי תלכון לא תלכו ריקם.** ויש להבין שהרי אמר לו הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים בפרשת לך לך (טו, יג-יד) ויאמר לאברם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם וגו' ואחר כך יצאו ברכוש גדול, יעו"ש, ולא תלכו ריקם נראה כהבטחה פעוטה ביותר, כמות קטנה שאי אפשר לפרשה כרכוש גדול, ונראה לבאר עפימשי"נ בפרשת בא (יב, לו) על הא דכתיב וישאילום וינצלו את מצרים, דשני ענינים נפרדים היו, וישאילום הוא ששאלו משכניהם כלים ושמלות, אבל וינצלו קאי על הכח שמסר יוסף ליד פרעה כשליקט כל כסף וזהב שבעולם, כדאיתא בפסחים (דף קיט.), ואין המכוון שלקט ממש כל כסף וזהב עד שלא נשאר אפילו פרוטה אחת בכל העולם כולו, אלא רצה לומר שמסר לפרעה כח הממשלה על כלכלתו של כל העולם כולו, ולפי זה יש לומר דהרכוש גדול היה הממשלה על כלכלתו של כל העולם, והשאלת הכלים היתה כדי להראות להם כבוד, והיה סגי לכך שלא יצאו ריקם.

[ג, כב] **ושמתם על בניכם ועל בנותיכם ונצלתם את מצרים.** יש לדקדק למה צוה אותם לשום על בניהם ובנותיהם, ונראה לבאר עפימשי"נ (יא, ב-ג) דענין ויצאו ברכוש גדול לא היה כדי שיהא להם הרבה כסף, שהרי היו בטוחים בה' שיספיק להם כל צרכיהם, אלא הענין היה שירגישו בעצמם חירות גמורה על ידי מה שכבדו אותם המצרים ביציאתם, אולם היה בקבלת הרכוש גדול חשש קלקול המדות, שתתגרר בהם חמדת הממון, ולכן צוה להם שישימו המתנות על בניהם ובנותיהם, דמה שאדם נוטל לעצמו יש בזה חשש חמדת ממון, אבל מה שהוא לוקח בשביל בניו ובנותיו בא מן מדת החסד והגמול.

[ד, ב-ג] **ויאמר אליו ה' מזה בידך ויאמר מטה וגו'.** כתב רש"י וז"ל: מזה בידך לכך נכתב תיבה אחת לדרוש מזה שבידך אתה חייב ללקות שחשדת בכשרים, ופשוטו כאדם שאומר לחבירו מודה אתה שזו לפניך אבן היא אומר לו הן, אמר לו הריני עושה אותה עץ עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק למה הביא רש"י המדרש תחלה ואחר כך פשוטו של מקרא, והלא דרכו לפרש הפסוקים על דרך הפשט ורק אחר כך להביא דברי חז"ל. ונראה דהפסוק לא מתפרש כראוי לפי פשוטו, שאף שאדם יכול לומר מודה אתה שזה

בידך הוא מטה, אין מלים כאלו ראויים להקב"ה, ואף שדיברה תורה כלשון בני אדם אין הקב"ה מדבר דברים שהם למותר ממש, ועל כרחך נפרש דלא אמר מלים אלו אלא כדי לרמוז בהם שראוי ללקות, ולא רצה הקב"ה לומר לו כן להדיא, אלא אמר לו מה שבני אדם אומרים מודה אתה וכו', והיה מובן למשה שלא היה הקב"ה אומר דברים אלו שלא לצורך, וממילא הבין שנרמזו כאן דברי תוכחה, אין ניקוד בהמקרא אלא בהקרי, ולכן עיקר פירוש הפסוק הוא התוכחה הנרמזת מתוך פשטות הדברים, ולכן מתחלה הביא רש"י הרמז ואחר כך הפשטות, וכולה חדא מילתא היא.

[ד, י] לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם. כתב רש"י וז"ל: למדנו שכל שבעה היה הקב"ה מפתה את משה בסנה לילך בשליחותו וכו' וכל זה שלא היה רוצה ליטול גדולה על אהרן אחיו שהיה גדול הימנו ונביא היה וכו' עכ"ל, יעו"ש, והדברים נראים כסתומים, דהיאך עלה בלבו של משה לסרב לשליחות של הקב"ה שבעה ימים, ואף שלפי ענותנותו חשב שהשליחות מגיע יותר לאהרן אחיו, הרי הקב"ה אומר לו למרות מחשבתך הנני ממנה אותך לשליח, וכי מדת ענוה היא לעמוד על דעתו ולהמרות דעת המקום. עוד יש לעיין למה לא אמר מיד שהוא כבד פה ואינו יכול לדבר, מתחלה אמר מי אנכי ואחר כך אמר ואמרו מה שמו מה אומר אליהם, ואחר כך אמר לא יאמינו לי, ואחר כך ה' נתן לו אותות במטה וצרעת, ואחר כך אמר לו ליקח ממימי היאור, ובסוף כל הדברים האלה אמר משה שכל הדברים היו לחנם מפני שהוא כבד פה ולא יוכל לדבר לפרעה. ונראה דמשה במדת ענותנותו חשב בלבו שאין עליו לקפוץ ולומר למי יחפוץ המלך לעשות יקר יותר ממני, אלא חובתו לגלות כל חסרונותיו וקוצר ידו בענין זה, ורק על ידי כך יהא ראוי להשליחות, שיהא גלוי ומבורר שאינו בא לפרעה בכוחות עצמו אלא אך ורק בכח של הקב"ה, והבין שהקב"ה דורש ממנו סירוב זה, ולכן סירב וטען מי אנכי כי אלך אל פרעה (ג, יא), ואחר כך טען ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם (ג, יג), ואחר כך אמר הן לא יאמינו לי (ד, א), ואחר כך טען לא איש דברים אנכי וכו' כי כבד פה וכבד לשון אנכי, וכל זה היה להשפיל את עצמו בנסיון השליחות, שהרי מצינו שבכל אותו הזמן שהיה מסרב וחוזר ומסרב דיבר בכמה ענינים הנוגעים בפועל לקיום שליחותו, כגון עניני השמות והאותות והמופתים שיוודו על שליחותו, ורק כשאמר שלח נא ביד תשלח (ד, יג) חרה בו אף ה', שאז אמר שאינו רוצה לקבל השליחות, ועל זה נענש ונטלה ממנו הכהונה, אבל כל זמן שהיה מדבר בשפלותו וחסרונותיו, ולא היה ממאס בשליחותו, לא חרה בו אף ה', שהרי כהוגן עשה, וכמש"נ.

ולכן סידר כל טענותיו לפי סדר חשיבותם, מתחלה אמר מי אני, איני חשוב בעצם, ואחר כך אמר שלא ידע מה לומר כשישאלו מה שמו, ואם כן בעצם אינו ראוי להשליחות, ואחר כך אמר שאינו איש נאמן להם, ולבסוף אמר שאין לו הכלים הגשמיים לדבר אל העם ואל פרעה, ואילו היה אומר מיד כבד פה אנכי היה מובן מזה שבעצם הוא ראוי להשליחות אבל אין לו האפשרות לדבר, ובזה היה נוטל כבוד לעצמו, ואכן היה מוטל עליו להקטין את עצמו.

ומדויק כדברים אלו בדברי בעל הטורים ריש פרשת שמיני (ויקרא ט, א) וז"ל: והיה ביום השמיני קרא משה לאהרן אמר משה לפי ששרבתי שבעה ימים בסנה לכך לא זכיתי לשמש אלא שבעה עכ"ל, יעו"ש, הרי שהשוה הבעל הטורים, המדקדק במספרים וגימטריאות, את שבעה ימי הסירוב לשבעה ימים ששימש משה במילואים, ומבואר מדבריו דאילו היה מסרב עוד יום אחד היה זוכה לשמש כל שמנה ימי המילואים, ואע"פ

שנטלה ממנו הכהונה כשאמר שלח נא ביד תשלח, הסירוב עצמו עלה לו לזכות, ועל ידי שבעה ימי הסירוב זכה לשמש שבעה ימים ראשונים של ימי המילואים, ועיין במדרש שם שהקב"ה פרע למשה על שלח נא ביד תשלח במה שגילה לו ביום השביעי וכו', יעו"ש, אכן הבעל הטורים הוציא ענין אחר מדברי המדרש, והוא שהסירוב של כל שבעה עלה לו לזכות, שכך היה דרוש ממנו, ואילו היה מסרב עוד יום אחד היה זוכה לשמש כל שמונת ימי המילואים, וכמש"נ.

[ד, י] **לא איש דברים אנכי וגו'.** כתב רש"י וז"ל: וכל זה שלא היה רוצה ליטול גדולה על אהרן אחיו שהיה גדול הימנו ונביא היה שנאמר הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים הוא אהרן וכן ואודע להם בארץ מצרים וגו' ואומר אליהם איש שקוצי עיניו השליכו ואותה נבואה לאהרן נאמרה עכ"ל, יעו"ש, והביא רש"י ראייה מספר שמואל ומספר יחזקאל דאהרן היה נביא.

ויש לדקדק דלמה לא הביא פסוק הסמוך (ד, כז) ויאמר ה' אל אהרן לך לקראת משה וגו', יעו"ש, וכן למה לא הביא מפרשת שמיני (י, ח-ט) וידבר ה' אל אהרן לאמר יין ושכר אל תשת אתה ובניך וגו', וכמו שכתב שם רש"י (י, ג) וז"ל: וידם אהרן קבל שכר על שתיקתו ומה שכר קבל שנתייחד עמו הדבור שנאמר לו לבדו פרשת שתויי יין עכ"ל, יעו"ש, ולמה הוצרך רש"י להביא ראייה שאהרן היה נביא מספרי הנביאים, ונהי שלא ראה ראייה מהא דכתיב לקמן (ו, יג) וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל וגו', יעו"ש, דהתם היה אפשר לומר שאמר למשה לאמר לאהרן, אבל בשני פסוקים הנ"ל נתייחד עם אהרן, והרי ברור שהיה נביא.

ויש לומר דמה שדיבר המקום לאהרן אין בזה הוכחה שהיה נביא, דנביא הוא מי ששולח להביא דבר ה' אל אנשים, ועד כדי כך שדניאל, בעל חזיונות אימות, לא נחשב בין הנביאים כיון שלא שולח להגיד כלום אל העם, כמו שכתב רש"י במגילה (דף יד.). בד"ה נבואה, יעו"ש, ועל מה שנאמר לו פרשת שתויי יין, גם בזה יש לומר שלא שולח אל הכהנים, אלא עיקר האמירה היה אליו, שהוא היה הכהן גדול, והיה מספיק אמירה לו, ולדורות יקבלו ממנו במסורה ולא בדרך נבואה.

אי נמי יש לומר שרש"י לא רצה להביא הפסוקים שבתורה, דהיה אפשר לומר דמתחלה היה נביא, אבל כשהקב"ה החליט שיצטרף למשה, אז ניתנה לו כח הנבואה, אבל בפסוקים דספר שמואל וספר יחזקאל מבואר שהיה נביא בעוד היותם במצרים, וכבר היה ראוי לשליחות דגאולה, ומשום הכי היה משה מסרב ואומר שאהרן יותר ראוי להשליחות ממנו.

[ד, י] **כי כבד פה וכבד לשון אנכי.** כתב הרמב"ן וז"ל: והנה משה מרוב חפצו שלא ילך לא התפלל לפניו יתברך שיסור כבודות פיו, אבל טען אחרי שלא הסירות כבודות פי מעת שדברת לי ללכת, אל תצוני שאלך, כי לא יתכן לאדון הכל לשלוח שליח ערל שפתים למלך עמים, והקב"ה, כיון שלא התפלל בכך, לא רצה לרפאותו עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דהא משה כבר היה בן שמנים שנה באותו פרק, ובודאי התפלל כל ימי חייו אותם תפילות שתקנו אבותינו אברהם יצחק ויעקב, מן הסתם התפלל גם על הרפואה, וכי אפשר שלא התפלל גם שיתרפא כבודות פיו.

ונראה לבאר עפימש"נ בפרשת תולדות (כו, כו) דכשאדם עומד בצרה ובאו מים עד נפש ומתפלל תפילתו היא תפילה אחרת, דאינה דומה תפילה לעני כי יעטוף שמתפלל ממעמקי

הלב לתפילה רגילה של כל יום ויום, ותפילה זו יש לה כח נפלא, מעתה יש לומר דבדאי התפלל משה שיתרפא כבדות פיו בכל יום, אבל לא היתה כתפילת עני העומד בפתח, כיון שלא הרגיש עצמו שהוא עומד בצרה ובאו מים עד נפש, אבל כנשלח לפרעה, סבר היה שבלתי אפשר לו ללכת אלא אם כן הועבר ממנו הכבדות פה, ואם כאשר היה מקבל עליו השליחות והיה מרגיש שבאו מים עד נפש היה מתפלל על כך היה נענה על תפילתו. ובפירוש השני הביא הרמב"ן דברי המדרש שהקב"ה רצה שיהא כבד פה להזכיר הנס לפרעה, יעו"ש, ולפי זה יש לומר שהתפלל משה על זה כל ימיו להתרפאות ולא הועיל לו, אבל לפי פירוש ראשון שהקב"ה לא הסיר כבדות פיו מפני שלא התפלל על כך, יש לומר שלא התפלל על כך באותו מעמד שאז היתה תפילתו מתקבלת, כמשי"נ.

והר"ן בדרשות דרוש החמישי כתב שמשום הכי לא ריפא הקב"ה את משה מכבדות פה מפני שלא רצה שיאמרו בני אדם שמשה זכה להנהיג את עם ישראל בכוחו הגדול בנאימה, ולכן סיבב שיהיה כבד פה, ועם כל זה קיבלו ממנו כלל ישראל מפני אמיתת הענין.

ואולי יש לבאר הענין גם באופן אחר על פי מה שכתב הרמב"ם בפ"ב דעות הל"ד וז"ל: לעולם ירבה אדם בשתיקה וכו' כל המרבה דברים מביא חטא ואמרו לא מצאתי לגוף טוב אלא השתיקה, וכן בדברי תורה ובדברי חכמה וכו' עכ"ל, יעו"ש, וצריך עיון לשון ירבה בשתיקה, דהיה לו לומר ימעט בדיבור, ועוד היאך שייך לומר שרבו דברי תורה מביא לידי חטא, ועוד עיין שם בהל"ה וז"ל: סיג לחכמה שתיקה לפיכך לא ימהר להשיב ולא ירבה לדבר וילמד לתלמידים וכו' בלא צעקה וכו' עכ"ל, יעו"ש, וצריך עיון מה שכתב לא ימהר להשיב, אם כונתו שצריך לחשוב תחילה אם כן היה לו לומר סיג לחכמה מחשבה, ועוד מה ענין צעקה לשתיקה.

ונראה דהנה כשאדם לומד או קורא בספר גופו שקט ושלו, ואם עושה איזה תנועה הרי זה מעורר הגוף משנתו, ואמרו חכמי הרפואה שהתנועה המעוררת כמעט כל אברי הגוף היא הדיבור, כשהאדם בא ללמד או לשכנע אחרים באיזה דבר על ידי כך מתעוררת ומתנענעת כל גופו.

ולפי זה נראה דזהו מה שכתב הרמב"ם לא מצאתי לגוף טוב אלא השתיקה, שהשתיקה- משקטת את הגוף, ולכן ירבה בשתיקה כדי שיהא גופו שקט ושלו, שהדיבור מביא חטא, כי הדיבור מעורר הגוף, והגוף הוא מקור החטא, ובהל"ה הביא ענין אחר שמלבד מה שהגוף שנתעורר בא לידי חטא הרי זה גם כן מטמטם את המוח, ואין דעתו צלולה כשגופו ער, ולפיכך סיג לחכמה שתיקה, ולא ימהר להשיב, היינו שלא יקפוץ להשיב מיד כששומע השאלה, ואפילו אם ברור לו שכבר חישב כל הצורך, דכיון שהוא נע לדבר גופו כבר נתעורר ושוב מפריע לדעתו ואין חכמתו בהירה, ולכן גם ילמד בלי צעקה, דכל מה שצועק גופו מתעורר יותר.

והנה משה רבינו עלה למרום וקיבל תורה מפי הגבורה, ולכך היה צריך להגיע למדרגה הכי גבוהה של חכמה ודעת צלולה, ולכן סיבב הקב"ה שיהא כבד פה וערל שפתים, דנמצא שמשה היה בעצם שותק, לא רק ששתק בפועל, אלא שהיה חסר לו גם כן מכשירי הדיבור, והיה גופו שקט ביותר והיה רחוק מחטא ודעתו צלולה, והיה ראוי לקבל התורה.

[ד, יח] וילך משה וישב אל יתר חותנו וגו'. כתב רש"י וז"ל: וישב אל יתר חתנו ליטול רשות שהרי נשבע לו וכו' עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה משמע מדבריו דאם יתרו לא היה נותן לו רשות לא היה הולך לגאול את ישראל ממצרים, ופלא הוא שלא יעשה כמו שצוה אותו

הקב"ה אם יתרו יצוה לו אחרת, דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, והגם שנשבע ליתרו מכל מקום הרי גם הקב"ה ידע שנשבע ואע"פ כן צוה לו למצרים, וכי אין בכחו לבטל ולהפר השבועה, ואולי יש לדחות דאם יתרו היה מסרב לשלחו היה שואל על שבועתו והולך לו, אכן אין זה במשמעות דברי רש"י.

והנה תנן במדות פ"ד מ"ו ולעומתן בצפון סמוכין למערב שער יכניה וכו' ולמה נקרא שמו שער יכניה שבו יצא יכניה לגלותו וכו', יעו"ש, ויש לדקדק מהי החשיבות של יציאתו לגלות משער זה אחר חורבן בית ראשון שיקרא השער על שמו גם בבית שני, אולם עיין בשיטה מקובצת וז"ל: שבו יצא יכניה כשהגלוהו נבוכדנצר נכנס להשתחוות ונטל רשות ויצא דרך אותו שער עכ"ל, יעו"ש, ובזה הראה עומק בטחונו ואמונתו שבשעה כזו עמד בדעתו להשתחוות ולהפרד מן השכינה בדרך כבוד.

ומבואר ממה שהשיטה מקובצת השתמש בלשון ונטל רשות שאין המכוון בזה שבקש רשות להגלות, שלא היתה הברירה בידו, אלא המכוון הוא שבא לפני השכינה ונפרד ממנה בכבוד ודרך ארץ, וכן נמי נשבע משה ליתרו שלא יפרד ממנו באמצע הלילה בלי לאמר לו כלום, אלא שיגיד לו באופן כבוד שהוא יורד למצרים ונפרד ממנו, ואם יתרו היה מסרב בו שלא ילך לא היה שומע לו.

[ד, יט] **כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך.** כתב רש"י וז"ל: כי מתו כל האנשים מי הם דתן ואבירם חיים היו אלא שירדו מנכסיהם והעני חשוב כמת עכ"ל, יעו"ש, והיינו דכיון שירדו מנכסיהם לא היה עוד בכחם להזיק למשה, והרי הם כמאן דליתא, ומכל מקום מצינו בסוף הפרשה (ו, כ-כא) ויפגעו את משה ואהרן נצבים לקראתם בצאתם מאת פרעה ויאמרו אליהם ירא ה' עליכם וישפוט אשר הבאשתם את ריחנו וגו', וכתב רש"י וז"ל: ורבותינו דרשו כל נצים ונצבים דתן ואבירם היו וכו' עכ"ל, יעו"ש, והיינו דאע"פ שירדו מנכסיהם, ולא היו נחשבים לכלום, ולא היו יכולים לנגוע במשה להזיקו, היו יכולים ללגלג עליו בלבד.

ויש לדקדק למה לא הזכיר משה ענין זה בחורב כשהיה מסרב שבעה ימים, כמו שכתב רש"י לעיל (ד, ז), יעו"ש, וטען שאין לו ללכת מפני שבני ישראל לא יאמינו לו וכי כבד פה הוא ועוד, ולמה לא אמר שאם ילך יהרגוהו, ועיין באור החיים שעמד בזה, וכתב דבאותם השבעה ימים לא הזכיר אלא ענינים לעצם השליחות, אבל מה שהוא בסכנה ממבקשי נפשו הוי ענין צדדי, ולא חש להזכירו באותו מעמד, והוא רעיון נפלא שבאותו מעמד לא היה לו לדאוג על עצמו כלל, ורק לרכז עצמו על גוף השליחות אם תוכל להתקיים על ידו.

אולם דברי האור החיים אינם מתאימים עם דברי רש"י שם לפרש למה היה מסרב כל כך (ד, ז) וז"ל: וכל זה שלא היה רוצה ליטול גדולה על אהרן אחיו שהיה גדול הימנו ונביא היה וכו' עכ"ל, יעו"ש, והלא גם מה שלא רצה לפגוע בכבוד אהרן היה ענין צדדי, ומכל מקום התחשב בו במעמד הסנה, ודלא כפירוש האור החיים, ולדברי רש"י צריכים לפרש למה לא התחשב גם בסכנה ממבקשי נפשו במעמד הסנה.

ונראה דהנה קיימא לן בפסחים (דף ח. ה) דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, יעו"ש, ואם כן כל שכן הוא דאם הקב"ה שלח את משה בשליחות מיוחדת לבית פרעה שבודאי לא יהא ניזוק, ואפילו במקום דשכיח הזיקא, ובודאי היה לו שמירה גמורה כדי שיוכל לקיים שליחותו, ומשום הכי לא פחד משה שמבקשי נפשו יצליחו להרוג אותו או להזיק לו, ומשום הכי לא הזכיר מזה מאומה במעמד הסנה, ולבסוף קיבל עליו השליחות, אולם באותה מעמד עדיין לא הודיע לו הקב"ה מתי לשוב למצרים, ולאחר שנטל רשות מיתרו אמר לו הקב"ה לך

שוב מצרימה, כלומר הגיע הזמן שאתה צריך לקיים שליחותי. ועכשיו שבא לו הצווי בפועל להתחיל שליחותו ולשוב למצרים, הודיע אותו ה' שמתו כל האנשים מבקשי נפשו, ולא אמר לו כן כדי להבטיחו שלא יהיה בסכנת הריגה, דבודאי לא יהיה בסכנה, כמשי"נ, אלא שהודיעו שכשילך לקיים שליחותו יוכל לרכז את עצמו לגמרי על עצם השליחות, ולא יהא צריך להתעסק במבקשי נפשו, ואילו היו קיימים בודאי היה יכול לדחות אותם שלא יצליחו, כמשי"נ, אולם היה צריך לטפל בהם, וזה היה מפריע לו, ולא היה יכול לייחד כל כוחותיו כנגד פרעה עד שידחה אותם מעליו, על זה אמר לו הקב"ה שכבר נסתלקו כל המבקשים נפשו, ולא יצטרך לשום לב עליהם כלל, ויוכל לקיים שליחותו ביחוד לבבו בשלימות גמורה.

[ד, כא] **בלכתך לשוב מצרימה.** כתב רש"י וז"ל: דע שעל מנת כן תלך שתהא גיבור בשליחותי לעשות כל מופתי לפני פרעה ולא תירא ממנו עכ"ל, יעו"ש, ויש להבין לשם מה היה צורך להראות גבורה נשגבה שנצטוו משה לא תירא ממנו, והלא בודאי לא היה לו לפחד שפרעה יהרוג אותו, והיה לו להיות בטוח שהקב"ה יחוס עליו וישמרנו, ואיזו גבורה היתה נדרשת ממנו.

עוד יש להבין מה שמצינו שהיתה גדולה נשגבה בשליחות משה לפרעה להוציא בני ישראל ממצרים עד שהתורה אומרת ויאמינו בה' ובמשה עבדו, ויש להתבונן מהו הדבר הנפלא שעשה משה, והלא על כל פסיעה ופסיעה הורה הקב"ה דרכו ולא הוציא שום דבר מפיו אשר לא צוה לו הקב"ה לאומרו, ולא עשה שום מעשה בידי אשר לא יצוה לו הקב"ה לעשותו, ולא הוסיף שום נופך מדיליה, ואם כן מה היתה הגדלות שמעיד עליו הכתוב ויאמינו בה' ובמשה עבדו, ומה ראו בו בני ישראל שזכה לתואר משה עבדו, ולא מסתבר לומר שגדלותו היתה שלא שינה מן הצווי ועשה בדיוק כמו שנצטוו, דהא בודאי כיון שצוה לו הקב"ה כן אין לו רשות לשנות, ואיזה גדלות נפלאה יש בזה.

ונראה דהדברים מבוארים היטב מדברי רש"י הנ"ל שכתב דע שעל מנת כן תלך שתהא גיבור בשליחותי לעשות כל מופתי לפני פרעה ולא תירא ממנו, ומבואר ששליחות זו דרשה ממנו גבורה עילאית, ומה היא הגבורה, שלא תירא ממנו, ובודאי לא היה משה ירא שפרעה יהרגנו, שהרי שלוחו של מקום היה ומובטח לו שלא יוזק, ובודאי היה משה יודע את זה בדעתו, אבל מכל מקום היה אפשר שבלבו בקרבו יהיה איזה חשש פחד כשיבא לפני פרעה המלך האיום שסבבוהו אריות ואנשי חיל גבורים, וכמעט ואי אפשר שלא יפול עליו פחד המצב, וכנגד זה היה צריך להתגבר, דכל שליחותו היתה להורות לפרעה שאינו נחשב לכלום כלפי המקום, ואינו אלא כחומר ביד היוצר, ואם כן מה לו לירא ממנו. אבל אם היה משה מרגיש אפילו טפה של יראה מפרעה, אם היה רוחו נפעם אפילו משהו שבמשהו הרי היה פוגם בשליחותו, שהרי היה מורה שיש כאן שני בעלי ריב, אלא שהאחד חזק מהשני, אבל גם השני הוא בעל ריב, ולא זה היתה שליחותו, אלא להורות שהכל הוא ביד ה', ופרעה הוא אפס כלפי מלכו של עולם, וזו היתה גבורתו וגדלותו של משה שהיה במדרגה כל כך נשגבה שהגיע להשגת אין עוד מלבדו, ופרעה עם כל כבודו ואימתו היה בטל ומבוטל בעיניו, ולא היה בלבו אף שמץ של יראה מפרעה, וזה היה ניכר לכל, ובזה קיים שליחותו כרצון המקום.

[ד, כד-כו] **ויפגשהו ה' ויבקש המיתו וגו'.** כתב רש"י וז"ל: ויבקש המיתו, למשה לפי שלא מל את אליעזר בנו ועל שנתרשל נענש עונש מיתה, תניא אמר רבי יוסי חס ושלום לא

נתרשל אלא אמר אמול ואצא לדרך סכנה היא לתינוק עד שלשה ימים אמול ואשהה שלשה ימים הקב"ה צוני לך שוב מצרים, ומפני מה נענש מיתה לפי שנתעסק במלון תחלה, והיה המלאך נעשה כמין נחש ובולעו מראשו ועד ירכיו וחוזר ובולעו מרגליו ועד אותו מקום הבינה צפורה שבשביל המילה הוא וכו' כי חתן דמים אתה לי, אתה היית גורם להיות החתן שלי נרצח עליך הורג אישי אתה לי, וירף המלאך ממנו, אז הבינה שעל המילה בא להורגו אמרה חתן דמים למולת חתני היה נרצח על דבר המילה עכ"ל, יעו"ש.

וכבר עמדו המפרשים על דברי רש"י, דמתחילה כתב דכשהנחש בלעו למשה עד אותו המקום הבינה צפורה שבשביל מילה הוא, ואחר כך כתב דכשהרף ממנו המלאך רק אז הבינה שהיה בסכנת מיתה על דבר המילה, עוד יש לדקדק דכשחזרה ואמרה חתן דמים למולת לא האשימה עוד את בנה אליעזר לאמר הורג אישי אתה היית, ויתירה מזו יש לדקדק במה שאמרה על בנה בפעם ראשונה הורג אישי אתה, והלא חובת מילה היא על האב, והיאך האשימה את בנה כהורג אישה כשהחוב אינו מוטל עליו.

והנה עיין במדרש (ה, ח) דהמלאך לא בלעו אלא עד אותו המקום מפני שזכות המילה הגינה עליו, יעו"ש, ולפי זה יש לומר דמתחילה חשבה צפורה דעל חטא אחר בא המשחית על משה, והיה מסתבר כן, דהא באמת צדק משה בחשבונו שאינו יכול למול את בנו קודם נסיעתו שהרי הקב"ה צוה לשוב למצרים, וציווי השליחות דוחה מצות מילה, ולא נענש אלא על שנתעסק ונשתהה במלון והיה לו לנסוע ישר למצרים בלי להתעכב במלון, וכיון שנחשב על ידי כך שנתרשל במילה אם כן כל שכן שיש בזה התרשלות על ציווי השליחות לפרעה, ואם כן מסתבר שעל זה נענש, על שנתרשל בשליחות המקום, אלא דזכות המילה הגינה עליו, והסימן לזה היה שלא בלעו הנחש אלא עד אותו המקום, דבאותו המקום יש אות ברית המילה, וזה הגינה עליו שלא יבלע לגמרי.

וזהו מה שכתב רש"י הבינה צפורה שבשביל המילה הוא, כלומר שבשביל המילה לא בלע הנחש גם אותו מקום, וכיון שראתה שהמילה הגין מן המשחית, מיד מלה את בנה, שמילתו תגין עליו מפני המשחית שבא ביניהם, ופחדה שאולי יזיק גם את בנה, דכיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין טוב לרע, כדאיתא בבבא קמא (דף ס.), יעו"ש, וחשבה נמי שאילו היה בנה נימול מכבר היתה זכות מילה שלו מצטרפת עם זכות המילה של משה, וביחד היו יכולים לעכב על כניסת המשחית, והגם שלא עלה על דעתה שמאחר שכבר נכנס המשחית תוכל לגרשו על ידי מילת בנה, מכל מקום חשבה שלעכבו מליכנס יותר קל מלגרשו, ואולי היתה מועילה לזה זכות מילה של בנה, ומשום הכי אמרה עליו הורג אישי אתה, כלומר אילו היית מהול היית מציל את אישי מן המשחית, ועכשיו שאינך מהול הרי אתה כהורג אישי, ואין זה שייך כלל לחובת המילה שהיה מוטל על משה אביו.

אכן כשראתה שמיד כשכרתה ערלת בנה הרף המלאך ממשה הבינה צפורה שעל המילה בא להורגו, והסימן שלא בלע אותו מקום הורה שהתרשלות במילה גרמה לו ליענש, ולא כאשר חשבה מתחילה שהמילה הגינה עליו, אלא שעל המילה בא להורגו, ואז אמרה חתן דמים אתה לי, ושוב חזרה בה ואמרה חתן דמים למולת, שהיה נרצח על דבר המילה עצמה, שנתרשל במצות מילה במה שנתעסק במלון, ואין בנה כהורג אישי שהרי לא היה נרצח מפני חוסר הגנת מילת בנו אלא מפני שמשה לא קיים מצות מילה המוטלת עליו ולא על בנו הקטן.

והנה באמת יש לעיין בזה שמה שנתעסק במלון היה תביעה לגבי מצות מילה ולא משום התרשלות בציווי השליחות שהיה גדול ממצות מילה, שהרי דחה אותה, כמשי"נ, ואולי יש לומר דבציווי השליחות נכלל לשוב עם אשתו ובניו כדרך בני אדם שנוסע עם

משפחתו, ואם יש צורך להתעכב במלון בעבור כי ילדיו רכים, מותר לו לעשות כן, ואם היה נחוץ שיבא במוקדם למצרים היה הקב"ה מקדים השליחות, והא דציווי השליחות דחה מצות מילה לא היה מפני דוחק הזמן אלא מפני חשיבות המצוה, ומכל מקום היה יכול לעשותה באופן רגיל כדרך בני אדם, ולא היה מחויב לנסוע עם בניו באמצע הלילה, אבל מצות המילה כבר היתה מוטלת עליו במדין, ורק שנדחה מפני ציווי השליחות, ואם כן מוטל עליו לעשות כל מה שאפשר לו לקיים המצוה במוקדם האפשרי ולא להתעסק במלון, ולכן מה שנעצק במלון נחשב לו כהתרשלות במצות מילה.

[ה, ב] מי ה' וגו' לא ידעתי את ה' וגו'. ויש להבין דלכאורה יש בזה כפל הדברים, ומה מוסיף סיפא דקרא מה שלא נודע מרישא דקרא, ועוד דהלא כבר נודע לו ה' כשאמר לו יוסף בפרשת מקץ (מא, טז) בלעדי אלקים יענה את שלום פרעה, יעו"ש, ובשביל כך תרגם אונקלוס ואמר פרעה שמא דה' לא אתגלי לי די אקבל לממריה לשלחא ית ישראל לא איתגלי לי שמא דה' ואף ית ישראל לא אשלח, יעו"ש, והיה פרעה מדבר אודות השם הויה, שעדיין לא נודע לו אז אלא שם אלקים, ולפי תרגומו יותר קשה מה מוסיף סיפא דקרא, דאין לדחוק דברי שאמר בלשון שאלה ובסיפא בלשון אמירה, דהא לפי התרגום שניהם הם בלשון אמירה.

והנה עיין מה שכתב הרמב"ם פ"א עבודת כוכבים ה"ב וז"ל: וכיון שארכו הימים שנתכח השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו ונמצאו כל עם הארץ הנשים והקטנים אינם יודעים אלא הצורה של עץ וכו' והחכמים שהיו בהם כגון כהניהם וכיוצא בהן מדמין שאין שם אלוה אלא הכוכבים והגלגלים שנעשו הצורות האלו בגללים ולדמותן אבל צור העולמים לא היה שום אדם שהיה מכירו ולא יודעו אלא יחידים בעולם וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומה שכתב השם הנכבד והנורא הוא שם הויה, כמו שמבואר בספר המורה ח"א פס"א, יעו"ש, ותלה הרמב"ם התפשטות עבודה זרה בעולם עד שנשתכח צור העולמים במה שנשתכח שם הויה מן העולם, והדבר צריך ביאור.

ונראה דהנה הרמב"ם ביאר שם דכל השמות מורים על כוחותיו בעולם, אבל שם הויה הוא שם העצם שלו, ובכל ספר המורה כתב הרמב"ם שאי אפשר לאדם להשיג עצמותו של ה', שהוא אחד בתכלית היחוד, ומה שנראה לנו כמדות אינם מדות מופרדות אלא הכל בא מעצמותו, ושם הויה שהיה הוה ויהיה אינו מורה על שום כח שלו, רק שהוא היה קודם עלום וקיים לעד, ואין עוד מלבדו.

והנה אם אדם אומר לחבירו שנפגש באיזה אדם, ואינו מגיד לו שום פרטים על אותו אדם, אי אפשר לומר שחבירו מכיר אותו אדם בשום פנים, אכן אם יאמר לחבירו שאותו אדם שמו פלוני הרי בבחינה קטנה חבירו מכיר אותו פלוני, שאע"פ שאינו יודע אם הוא ארוך או קצר, שמן או כחוש, זקן או נער, הוא יודע את שמו, ובזה הוא מכירו, ולכן אע"פ שאי אפשר להשיג עצמותו של הקב"ה אפשר לדעת את שם העצם שלו, וכל זמן שלא נשתכח השם הויה מן העולם, אע"פ שהיו מאמינים שכוחותיו נמסרו לכוכבים ומזלות שהם משרתיו, כמו שכתב הרמב"ם שם בהל"א, יעו"ש, עדיין לא יצא הקב"ה מלבס, אבל כששכחו את שם הויה אז לא נשאר להם שום קשר אליו ונשתכח לגמרי.

ולפי זה אולי נוכל לבאר מה שהשיב פרעה למשה ואהרן, שבודאי ידע שם אלקים, כמשי"נ, ושם זה מוכיח על שהוא דין ושולט על העולם, כמו שכתב רש"י בפרשת בראשית (ב, ה) וז"ל: ה' הוא שמו אלקים שהוא שליט ושופט על כל העולם עכ"ל, יעו"ש, וכן כתב הרמב"ם בספר המורה ח"א פ"ב, יעו"ש, ואמר להם פרעה שבשביל שם אלקים שהוא דין

אין עליו לשחרר את ישראל, שהרי אין משפט בשחרורם, דלמה ישחרר עבדים שהם שלו ורכושו, ואכן משה ואהרן באו לתבוע שחרור ישראל בשם הויה, ואין שם זה מוגבל למשפט, אלא הוא כל המציאות ואין עוד מלבדו, ואם אומר לו לשחרר עבדיו עליו לשחררם.

וענה להם פרעה שאף פעם לא שמע שם זה שיוכלו לחייבו בשום דבר על פי דיבורו, ויתר על כן שאין לו שום ידיעה ומושג שיש אל כזה שאינו בעל כח מסוים בעולם אלא הוא עצם ההויה וכל המציאות, ואין עוד לבדו, דבר כזה אי אפשר להיות, והרי כבר בשם הויה, וגם לא ישלח את ישראל שהם עבדיו במשפט.

[ה, ב-ד] **אלקי העברים נקרא עלינו נלכה נא וגו'.** יש לדקדק מה ענה לו משה לפרעה אלקי העברים וכו', והלא פרעה אמר מי ה' אשר אשמע בקולו, וכתרגומו שמא דה' לא אתגלי לי די אקביל למימריה, ועל שאלה זו הרי לא ענה משה כלום, עוד יש לדקדק במה שאמר פרעה למה תפריעו את העם ממעשיו, ולמה לא דחה בקשתם בשתי ידיים הואיל ולא ראה שום סבה שישמע לה' שלא הכיר את שמו, וגם מה שאמר לכו לסבלותיכם אינו מובן כל כך, שכתב רש"י וז"ל: דרצה לומר לכו למלאכתכם שיש לכם לעשות בבתיכם אבל מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומה לו לפרעה לתת להם עצה מה לעשות כשיצאו מפניו.

ונראה דבאמת לא ענה משה על שאלת פרעה מי ה' אשר אשמע בקולו, אלא אמר לו שהצווי לא היתה אליו אלא אל בני ישראל שנקרא עליהם אלקיהם וצוה להם לצאת אל המדבר ולזבוח אליו, והרי הם מחויבים לשמוע אליו, ועל זה ענה לו פרעה למה תפריעו את העם ממעשיו, שהרי הם משועבדים ועומדים למלאכת פרעה, ואין ציווי אלקיהם דוחה שעבוד זה, ולכן אמר להם לכו לסבלותיכם, כלומר כמו שאתם יש לכם איזה דברים לעשות בבתיכם שאתם מחויבים ומשועבדים לעשותם, כמו כן נמי משועבדים בני ישראל למלאכת המלך.

[ה, ג] **ויאמרו אלקי העברים נקרא עלינו וגו'.** מתחלה כשצוה הקב"ה לדבר אל פרעה אמר לו (ג, יח) ובאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים ואמרתם אליו ה' אלקי העברים נקרה עלינו וגו', יעו"ש, ואמר נקרה עלינו באות ה"א, וכאן אמר נקרא עלינו באות אלף, ושינוי האותיות משנה כונת המלה, דאם נגמר בה"א המכוון הוא שבא עליהם במקרה, ואם נגמר באלף המכוון שקרא להם.

והיה אפשר לומר דשתיהם מלה אחת, ומצינו בכתובים דלפעמים ה"א ואלף מתחלפים, והמכוון בשני הפסוקים הוא או למקרה או לקריאה, וכן כתב הרשב"ם, יעו"ש, אולם כאן תרגם אונלוקוס איתגלי עלנא, ולעיל תרגם אתקרי עלנא, יעו"ש, ומבואר מתרגום אונקלוס דאינן מלה אחת, אלא שבראשונה כאשר צוה ה' למשה אמר שיאמרו בלשון מקרה, וכאן כשבאו לפרעה אמרו בלשון קריאה, ויש להבין מהו ההבדל בין זה לזה, ולמה שינה משה ממה שה' צוה לו לומר.

והחברותא שלי הר"ר אהרן זאב הכהן קאהן שליט"א אמר פירוש יפה בזה, שצווי הקב"ה בא או באופן נבואה, או באופן אחר שאינו נבואה גמורה, כגון נבואת בלעם דכתיב ביה ויקר אל בלעם, ולא היתה נבואה גמורה, כמו שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"ב פמ"א, יעו"ש, וזה נחשב מקרה, ואם שלח נביא להגיד לעם הרי לגבי הנביא הוי נבואה, ולגבי אלו ששומעים מן הנביא נחשב מקרה, ולכן מתחלה אמר הקב"ה למשה שיבא אל

פרעה עם זקני ישראל ויאמר בשם כולם שה' צוה להם לבקש מפרעה שישחררם, והואיל והזקנים לא קיבלו בנבואה לא שייך אצלם אלא לשון מקרה, כמש"נ, אבל כשבאו לבית פרעה כבר נשמטו כל הזקנים אחר אחד, כמו שכתב רש"י לעיל (ה, א), יעו"ש, ולא נשאר אלא משה ואהרן, ושפיר אמרו לפרעה שקיבלו הצווי בנבואה, והדברים מאירים. ויש להוסיף בזה דאע"ג דאהרן נמי היה לפני פרעה, והנבואה היתה למשה ולא לאהרן, עדיין היו יכולים לומר איתגלי עלנא, שגם אהרן היה מצורף להנבואה על פי הדיבור למליץ, כדכתיב לעיל (ד, טז) והיה הוא יהיה לך לפה, יעו"ש, ובבחינה זו היתה הנבואה גם לו, אבל הזקנים לא היו מצורפים כלל למסירת הנבואה.

[ה, ג] **נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר.** הקשו המפרשים למה אמר לו משה לפרעה שרוצים לצאת למדבר דרך שלשת ימים לזבוח אל ה', ולמה לא אמר לו דברים כהוייתם שרוצים לצאת לחירות עולם, והנה כתב רש"י וז"ל: פן יפגענו, פן יפגעך היו צריכים לומר אלא שחלקו כבוד למלכות עכ"ל, יעו"ש, וכן מצינו בפרשת בא על הא דכתיב (יב, ח) וירדו כל עבדיך אלה אלי והשתחוו לי לאמר צא אתה וכל העם וגו', וכתב שם רש"י וז"ל: וירדו כל עבדיך, חלק כבוד למלכות שהרי בסוף ירד פרעה בעצמו אליו בלילה וכו' עכ"ל, יעו"ש. ונראה דמהאי טעמא נמי לא אמר לו משה לפרעה מפורשות שישלח את עבדיו לחירות, שאין זה כבוד מלכות, אלא בא לו ברמיזה לאמר נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה', ולא אמר לו שאחר כך ישובו למצרים, ופרעה הבין בזה כונתו של משה, ומכל מקום דברו זה לזה ברמיזה משום כבוד מלכות, ומתחלה ענה לו פרעה לא אשלח משום שסירב לשלחם כלל, ואחר כך אמר לו (י, ח) מי ומי ההולכים, יעו"ש, כלומר איני מסרב בהחלט אבל עדיין אני מתנגד לך, וכן מה שאמר לו אחר כך (י, כד) רק צאנכם ובקרכם יצג, יעו"ש, כונתו שאף שנתרכך קצת בסירובו עדיין מתנגד ליציאתם לחירות, וכל זה דברו ברמיזה משום כבוד מלכות.

והיינו מה שכתב רש"י על הא דכתיב (יב, לא) ולכו עבדו את ה' כדברכם, וכתב רש"י וז"ל: הכל כמו שאמרתם ולא כשאמרתיו אני בטל לא אשלח בטל מי ומי ההולכים בטל רק צאנכם ובקרכם יצג עכ"ל, יעו"ש, ומה שכתב בטל מי ומי ההולכים לכאורה אינו מובן, שפרעה שאל לו שאלה נכונה מי ומי ההולכים, ומשה ענה לו (י, ט) בנערינו ובזקנינו נלך בבנינו ובבנותינו בצאננו ובבקרנו נלך וגו', ועל זה אמר לו פרעה (י, יא) לא כן לכו נא הגברים וגו', יעו"ש, והיה לו לרש"י לכתוב בטל לכו נא הגברים, דמה שייך לשון ביטול על מי ומי ההולכים שאין זה אלא שאלה בעלמא, אלא מוכח דמה שאמר לו מי ומי ההולכים היה סירוב ברמיזה, שפרעה הבין היטב שאין המדובר כאן אלא חירות גמורה ולא יציאה זמנית לזבוח, ובאמרו מי ומי ההולכים רמז בזה למשה שאינו מוכן להוציאם לחירות, וכל הויכוח ביניהם לא היה אלא על יציאה לחירות, ודברו ברמיזה משום כבוד מלכות.

[ה, יד] **גם תמול גם היום.** הרי שתבעו נוגשי פרעה עבודה של שני ימים, היום ואתמול, וכתב אבן עזרא שתמול הוא היום שעשה משה האותות לעיני העם ולא התעסקו בעבודתם, גם היום הוא היום שבאו משה ואהרן אל פרעה, וכן כתוב (ה, ו) ויצו פרעה ביום ההוא, יעו"ש, הרי שפירש אבן עזרא שתביעת הנוגשים היתה באותו יום שצוה פרעה שלא יתנו להם תבן, וגם על יום שלפניו שלא הספיקו להשלים חוקם מפני האותות שעשה משה, והא דלא נגשו אותם אתמול על חוסר חוקם יש לומר שחשבו שמא תפסיק העבודה, אבל כיון שנודע להם שפרעה סירב לשלחם, אז תבעו על שני הימים.

אולם רש"י כתב וז"ל: למה ויכו שהיו אומרים להם מדוע לא כליתם גם תמול גם היום חק הקצוב עליכם ללבון כתמול השלישי שהוא יום שלפני אתמול והוא היה בהיות התבן נתן להם עכ"ל, יעו"ש, ונמצא לפי דברי רש"י שתביעת הנוגשים היתה ביום שני לצואת פרעה, ואם כן יש להתבונן למה באמת המתינו עד יום השני לתבוע מהם חוקם הקצוב, וכמו שפירש האבן עזרא, אם לא נאמר שנתנו להם הנוגשים יום אחד להרגיל עצמם במצבם החדש, והיו מוכנים לוותר על חוסר חוקם של יום אחד, אבל כשחסר גם ביום שני אז תבעו גם על יום הראשון, אכן קצת דחוק לפרש כן, שהרי בדברי פרעה לא הוזכר שירחמו עליהם יום אחד, והכל נעשה רק להרבות עליהם הלחץ, ואם כן למה יניחו אותם יום אחד.

והנה לעיל כתיב (ב, ז) לא תוסיפו לתת תבן לעם ללבן הלבנים כתמול שלשם, וכתב רש"י וז"ל: כתמול שלשום כאשר הייתם עושים עד הנה עכ"ל, יעו"ש, ועיין בשפתי חכמים שהקשה למה כתב שלשם, ותירץ דכך הוא לשון בני אדם, יעו"ש, אולם נראה שהתבן היה ניתן להם לא בכל יום אלא כל שני ימים, והיו בודקים כל שני ימים כשהיו נותנים להם תבן חדש, וזהו מה שאמרו כתמול שלשום, ולכן כשעברו שני ימים בסדר החדש תבעו אותם על שני ימים גם על היום גם על אתמול.

[ה, כב] **למה הרעותה לעם הזה למה זה שלחתני.** כתב רש"י וז"ל: ואם תאמר מה איכפת לך קובל אני על ששלחתני עכ"ל, יעו"ש, וצריכים להבין שאלה זו דמה איכפת לך, והלא משה אהב את ישראל, והרבה איכפת לו, ובכלל יש להבין היאך אמר משה למה זה הרעותה, והלא משה היה במעלה הכי גבוהה של נבואה, והיה לו השגה באלהות יותר מכל אדם אשר חי על האדמה, וידע בבירור גמור שכל מעשה ה' צדק ואמת, והיאך שאל למה הרעות, וכי היה מסופק אם צדקו מעשיו, ובודאי ידע ה' מה יארע ואע"פ כן שלחו, שלדעתו כן היה הנכון, וכי רצה משה לדון על מעשי ה' אם נכונים.

ולהלן (ו, ט) כתב רש"י וז"ל: ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה שאמר משה למה הרעותה אמר לו הקדוש ברוך הוא חבל על דאבדין ולא משתכחין יש לי להתאונן על מיתת האבות הרבה פעמים נגליתי עליהם באל שדי ולא אמרו לי מה שמך וכו' ולא הרהרו אחר מדותי ואתה אמרת למה הרעותה וכו', יעו"ש, הרי שרש"י מדמה שאלת מה שמך לשאלת למה הרעותה, ובכלל צריך להבין מהו המכוון של שאלת מה שמך.

ונראה דשאלת מה שמך הוא בקשה שהקב"ה יגלה חשבונותיו וטעמיו, דזה ענין השם, דאותו השם שצירף להמעשה מוכיח על המדות שמהן נובע המעשה, ובזה נודע סבת המעשה, ובאמת יש לאדם לקבל כל מה שה' עושה באמונה ובטחון בלי שום פקפוק, ואין לו צורך להבין דעת עליון, אכן כשאדם עומד במצב של יגון וצער מצפה לדעת למה עשה לו ה' כל זה, שאם יבין דעת העליון, ויראה הטוב האמיתי שבו, אז יקל לו על לבו ויתמעט הצער שהוא סובל.

וזהו ענין מה שמך, שהאבות היו יכולים לשאול מהו דעת העליון ולמה גזר עליהם מצב של צער, ובזה יתנחמו בצערם, והם לא שאלו, אלא קיבלו הכל בעוז בטחונם, והלכו אחריו בשמחה בידעם שהכל הוא לטוב, ולא הרהרו אחר מדותיו, כלומר לא הוצרכו לדעת מדותיו כדי להפג לבם, וגם בלי זה היו מרוצים ורגועים.

אבל משה שאל למה הרעות, הצורך שלו לדעת לא היה שכלי אלא רגשי, שהיה מצטער על רעת בני ישראל, ולא עוד אלא שהרעה באה על ידו, וזה גרם לו צער גדול, ולהפג צער שאל למה הרעות, שאם ה' יגלה לו דעת העליון יוכל לקיים שליחותו בלב רגוע, וזה נקרא

הרהור אחר מדותיו, לא שחשב חס וחלילה שהקב"ה לא עשה צדק, אלא שראה צורך לעצמו מחמת הרגשיו לגלוי דעת עליון, ולא היה יכול לרגוע הרגשיו בלי לדעת. והיינו מה שכתב רש"י למה הרעות ואם תאמר מה איכפת לך, למה יש צורך לבשר ודם לגילוי דעת עליון, למה זה שלחתני, קובל אני על ששלחתני, מאוד כואב לי השליחות, כמש"נ, ואם ה' יגלה לו דעת עליון אז יקל מעליו כובד הצער שישראל סובלים, וגם הצער שהוא סובל מחמת שהוטל עליו השליחות להביא הצרה על ישראל.

פרשת וארא

[ו, ב] **וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה'.** תירגם אונקלוס ומליל ה' עם משה ואמר ליה וכו', יעו"ש, בכל מקום תירגם אונקלוס וידבר אל בלשון ומליל עם, ויאמר אל בלשון ואמר אל, ומבואר דלדידיה דיבור היינו כשוחח ביחד, ואמירה הוי כמצוה ומודיע והמקבל עומד ושותק, ולפי זה נבואה שנאמרה בלשון וידבר יותר גבוהה מאותה שנאמרה בלשון ויאמר, ועיימש"י בפרשת לך לך (יז, א).

והנה בכל בפרשת שמות לא ניבא משה בלשון וידבר אלא בלשון אמירה, וכאן היא פעם ראשונה שקיבל נבואתו בלשון וידבר, ומיד קודם נבואה זו היתה אמירתו להקב"ה למה הרעותה וגו' (ה, כב), ומה שענה לו הקב"ה עתה תראה וגו' (ו, א), שבישר לו שלא יכנס לארץ ישראל מפני שהרהר אחרי מדותיו, ולכאורה מפני זה היה לו לירד במדרגת נבואתו, אולם כאן מצינו שמיד אחר שאמר למה הרעות עלה במדרגת נבואתו.

ונראה ליישב עפימש"י בפרשת חוקת (כ, יב) דשלשה דברים גרמו למשה שלא ליכנס לארץ ישראל, אמירתו למה הרעותה, שליחות המרגלים, ומי מריבה, וכולם חדא ענין להם, שמשה היה לו אהבה עזה לעם ישראל, וזה הטעתו בכל אלו הפעמים, אמר למה הרעות למה זה שלחתי שלא היה יכול לסבול צערם, שלח המרגלים להפיס דעתם, והכה את האבן מפני שהיו העם צמאים למים, ויסוד כולם הוא אהבת ישראל שהיתה לו למשה, וכשהראה שיש לו אהבה גדולה כזו, ברם שלפעמים הטעתו, עלה ממילא במדרגתו לקבל נבואה בשביל עם ישראל.

ועיין ברש"י וז"ל: וידבר אלקים אל משה, דבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר למה הרעותה לעם הזה עכ"ל, יעו"ש, ולפי דברינו לשון וידבר מורה על עליתו במדרגת נבואה ולא תוכחה על מה שאמר, וכן כתב רש"י בפרשת דברים (ב, יז) וז"ל: וידבר ה' אלי וגו' אבל משילוח המרגלים עד כאן לא נאמר בפרשה וידבר אלא ויאמר ללמדך שכל שמונה ושלושים שנה שהיו ישראל נזופים לא נתיחד עמו הדיבור בלשון חבה פנים אל פנים וישוב הדעת וכו' עכ"ל, יעו"ש, וכונתו שמשעה שהזכיר שילוח המרגלים בפרשת דברים לא כתיב וידבר אלא ויאמר עד שהזכיר קריבתו לגבול מואב, אלא רש"י דייק שדיבר עמו משפט ממה דכתיב וידבר אלקים ולא וידבר ה', וכן כתב בשפתי חכמים, אבל מה שעלה במדרגת נבואתו שנתחד עמו הדיבור בלשון חבה נלמד מלשון וידבר, שבאמירתו למה הרעותה הראה כמה עז אהבתו לעם ישראל, ומכל מקום הוכיחו על עצם דבריו שלא היה לו לומר כן, ואהבתו הטעתו, כמש"נ.

[ו, ג-ו] **וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב וגו'.** כתב רש"י וז"ל: וארא, אל האבות עכ"ל, יעו"ש, ויש להתבונן מה מוסיף לנו רש"י בכך והלא מפורש בקרא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב, וכבר עמדו בזה המפרשים.

והנה רש"י הביא שני פירושים בביאור מימרא זו של וארא ולמה הזכיר כאן האבות, בפירוש ראשון כתב שהקב"ה הבטיח את הארץ להאבות ולא קיים, והיינו שמי ה' לא נודעתי, שלא ראו קיום מדת האמת של אני ה' נאמן לקיים הבטחתו, וגם כשנשבע להם על ידי ברית לא ראו קיומה, והביאור בזה הוא דהבטחה אינה מוכרחת לבא אל הפועל, דהא מצינו שהמלאכים הבטיחו לאברהם בפרשת וירא (יח, י) שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן וגו', יעו"ש, ומכל מקום אמרו חז"ל (ב"ק צב:): דכשאברהם התפלל עבור אבימלך נפקדה שרה, דכל המתפלל בעד חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה, יעו"ש, הרי

שלמרות ההבטחה עדיין הוצרך לרחמים על ידי תפילה, והיינו מפני שהבטחה גרידא תלויה ועומדת לפי המצב, ושמה תתבטל ההבטחה, אךן כאשר נכרת ברית אז ההבטחה מובטחת, וכאן שנכרת להם ברית עדיין לא נתקיימה, אבל השתא כששמע נאקת בני ישראל הנואקים אמר למשה לך אמור להם אני ה' ועלי לקיים שבועתי, וכן הוא הפירוש הראשון ברש"י.

שוב הביא רש"י פירוש אחר, מה שדרשו חז"ל בסנהדרין (דף קיא.). ובמדרש חבל על דאבדין ולא משתכחין דהאבות עמדו בנסיונותיהם בלי הרהור על מדותיו אבל משה אמר למה הרעותה לעם הזה, ולא היה ניחא לרש"י בפירוש זה שאינו מתיישב אחר המקרא מפני כמה דברים ולכן הכריע בפירוש הראשון, יעו"ש.

והרמב"ן הביא פירוש אבן עזרא ועוד פירוש אחר בשם חכמי הקבלה שהפסוק בא להורות שמעלת הנבואה של האבות לא היתה מגיעה לנבואתו של משה, או מענין כח השמות או משום שהם נתנבאו באספקלריא שאינה מאירה והוא נתנבא באספקלריא המאירה, ושוב הביא הרמב"ן דברי המדרש שהביא רש"י דחבל על דאבדין ולא משתכחין, וכתב דהוקשה להם על הפירושים האחרים למה נזכר כאן נבואת האבות לפחות מעלתם בנבואה ולאמר שלא נראה אליהם רק באל שדי, מה צורך היה לו בזה, היה ראוי לומר אני ה', לך אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי וגו', ולכן נדרש שהיה הדבר תוכחה למשה לאמר לו, הנה האבות שמעלתם בנבואה לא הגיעה למעלתך, ולא ראו רק באל שדי, הם האמינו בי וכו', יעו"ש, וקושיא זו לכאורה קשה גם לפי דברי רש"י, אף שלא דיבר רש"י בענין מעלת נבואתם, מכל מקום מהו הצורך להדגיש שהם לא ראו בקיום ההבטחה, והיה ראוי לומר אני ה', הגיע עת קיום הבטחתי לך אמור לבני ישראל וגו', וכמו שהקשה הרמב"ן. ונראה לבאר עפ"י מש"נ לעיל בסוף פרשת שמות (ה, כג) שכשאמר משה למה הרעותה וגו' לא בא בטענה להקב"ה אלא אמר כן בדרך שאלה, הגם שהאמין באמונה שלמה שסוף דבר יגאלם ה' והכל על מקומו יבא בשלום לפי דעת עליון, ואם כן כשראה שהתחיל הגאולה באופן של ירידה לצורך עליה לא היה קובל רק על שקיבל השליחות שלא יוכל לבו להתאפק לעמוד ולקום בפני כל הצער שיסבלו בני ישראל, והוא ראה שכשהבטיח ה' לתת הארץ לאברהם וכן ליצחק וליעקב נתעכב קיום ההבטחה למאות שנה, ואם כן כיון שראה שלא התחילה הגאולה מיד באופן חיובי פחד שגם הגאולה תארך לזמן ארוך מאד, ואם כן תהיה השליחות למעלה מכחותיו, ועל דבר זה דיבר אתו ה' משפט, שהרי הרהר אחר מדותיו, והיה לו לקבלו בהתבטלות גמורה.

וענה לו הקב"ה על עצם שאלתו, וארא אל האבות, שמה שהבטיח להם ועדיין לא קיים, היינו מפני שהם היו אבות לכלל ישראל, והם היו הבונים של האומה, ומעשה אבות סימן לבנים, וכל מה שעשו השריש תכונות ומדות נצחיות בקרב האומה, ואין ההשקפה של אבות על עצמם וזמנם אלא על כל הדורות שיבאו, ואם כן אף אם לא תקוים ההבטחה בחייהם לא עברה בזה המועד, ואפילו אם כרת ברית ונשבע על ההבטחה עדיין תוכל ההבטחה להתקיים אחר מאות שנה, אבל משה לא היה אב לכלל ישראל, ולא היו מעשיו סימן לבנים, ורק לנביאים היה אב, כאשר יסד הרמב"ם בשלש עשרה עיקרים, אבל להעם לא היה אב, והוא חי רק לדור שלו, ולימד להם תורה, וזו עברה אחר כך מדור לדור, ואם כן מה שאמר הקב"ה למשה לא תמשיך לזמן ארוך כמו אצל האבות, שבגלל היותם אבות לכלל ישראל לא הוצרכו לראות בקיום מדת שם ה', כמש"נ, אבל במשה היתה ההבטחה חייבת להתקיים לאלתר, לכן אמור לבני ישראל אני ה'.

[ו-ז] והוצאתי וגו' והצלתי וגו' וגאלתי וגו' ולקחתי וגו'. אלו הן ארבע הלשונות של גאולה, והנה וגאלתי אתכם קאי על עצם יציאתם ממצרים על ידי כל האותות והמופתים שעשה הקב"ה במצרים ועל הים, ולקחתי אתכם לי לעם קאי על מתן תורה שהוא השלמת הגאולה, אולם נחלקו המפרשים בפירוש והוצאתי והצלתי, ובאיזה ענין חלוקים זה מזה, ומה ההבדל בין סבלות לעבודה, ועיין רמב"ן שכתב דהוצאתי קאי על העברת עבודה כבדה, ולשון והצלתי הוא להסיר מהם העבודה מכל וכל, ובכלי יקר כתב כעין זה, והוצאתי הוא להעביר מהם העינוי, והצלתי הוא להעביר מהם העבודה, ואכן אין מובן כל כך למה הוצרך לכל אחד ואחד לשון גאולה בפני עצמו לדברים אלו שנכללים בהשעבוד. והנה רש"י לא פירש כן, אלא כתב וז"ל: והוצאתי אתכם כי כן הבטחתיו ואחרי כן יצא ברכוש גדול, סבלות מצרים טורח משא מצרים עכ"ל, יעו"ש, הרי שלמד דהוצאתי היינו הענין שיצאו ברכוש גדול, וצריכים להתבונן היאך בא ענין זה בכלל עניני הגאולה, וכן יש לעמוד על מה שכתב רש"י וז"ל: דמתחת סבלות מצרים היינו טורח משא מצרים עכ"ל, יעו"ש, ובשפתי חכמים רצה לפרש דקאי על העבודה שנדמה להם כמשא, אכן לכאורה אין זה מתאים למה שכתב רש"י דענין הגאולה המדובר כאן הוא יציאתם ברכוש גדול, אם לא שנדחוק לומר דמה שכתב רש"י רכוש גדול הוא לאו דוקא, והנקודה העיקרית היא לשון יציאה בהך קרא, אבל אם נדחוק לומר כן קשה למה הביא רש"י מקור ללשון והוצאתי ולא לשאר הלשונות, ולכאורה מוכח דעיקר כונת רש"י הוא להוכיח דקאי על ענין יציאה ברכוש גדול, ואם כן צריכים להבין מהו ענין כובד משא מצרים, ואיזה ענין גאולה שייך בזה.

ונראה לבאר עפ"ימש"נ בפרשת בא (יב, לו) על הא דכתיב וישאילום וינצלו את מצרים, דשני ענינים נפרדים הם, וישאילום הוא ששאלו משכניהם כלים ושמלות, אבל וינצלו קאי על הכח שמסר יוסף ליד פרעה כשליקט כל כסף וזהב שבעולם, כדאיתא בפסחים (דף ק"ט), ואין המכוון שלקט ממש כל כסף וזהב עד שלא נשאר אפילו פרוטה אחת בכל העולם כולו, אלא רצה לומר שמסר לפרעה כח הממשלה על כלכלתו של כל העולם כולו, ועיימש"נ גם בפרשת מקץ (מג, כג), ואיתא שם בפסחים דכשעלו ישראל נטלו ענין זה עמהם, והיינו מאי דכתיב וינצלו את מצרים שעשאוהו כמצודה שאין בו דגן אי נמי כמצולה שאין בה דגים, ועבר כח זה מיד מצרים ליד ישראל, ויצא מן הכח אל הפועל בימי דוד ובעיקר בימי שלמה, וזה היה אחד משני הענינים של ואחר כך יצאו ברכוש גדול, ענין וינצלו את מצרים, ולפי זה שפיר מובן היאך שייך לשון גאולה על רכוש גדול, שביציאתם פרקו מעליהם עול ממשלה הכלכלית שהטיל יוסף על כל העולם לטובת פרעה, והיינו כובד משא מצרים, וזה היה ענין הגאולה של והוצאתי, וענין הגאולה של והצלתי הוא שעבוד העבודה.

[ו-יב] וידבר ה' אל משה לאמר בא דבר אל פרעה וגו'. ואחר כך הפסיק הענין ליחס את משה ואהרן, וכשחוזר לענין כתיב (ז, כט-ל) וידבר ה' אל משה לאמר אני ה' דבר אל פרעה מלך מצרים את כל אשר אני דובר אליך ויאמר משה לפני ה' הן אני ערל שפתיים ואיך ישמע אלי פרעה וגו', יעו"ש, ועיימש"נ בפרשת וישב (לז, לו).

[ו-יב-יד] וידבר משה לפני ה' לאמר הן בני ישראל וגו'. כתב רש"י וז"ל: דמתוך שהוצרך ליחס שבטו של לוי עד משה ואהרן הפסיק הענין עכ"ל, יעו"ש, ועיין לקמן (ו, כט-ל) דלאחר שגמר לייחסם התחיל שוב הענין מתחלה, וקשה דלמה המתין עד כאן באמצע

הענין לייחסם ולא ייחסם בסוף פרשת שמות כשבאו משה ואהרן לזקני ישראל או כשבאו לפרעה, או כשנולד משה, ועיין ברמב"ן שם שכתב דלא רצה להפסיק באמצע הסיפור, אולם עדיין קשה שכמה פעמים היה יכול לייחסם אחר כך, ולמה המתין להפסיק כאן באמצע הענין עד כדי כך שלאחר שגמר לייחסם הוצרך הכתוב לחזור לראש הענין ולהתחיל עוד הפעם מאמירתו ואני ערל שפתים.

עוד הקשו המפרשים על הקל וחומר הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה, שהוא אחד מעשרה קל וחומר שבתורה, כמו שכתב רש"י, והלא איכא פירכא על הך קל וחומר, דהרי להדיא אמרה תורה (ו, ט) וידבר משה כן אל בני ישראל ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה, ואם כן ישראל לא שמעו שהיה להם קוצר רוח, אבל פרעה שלא היה לו קוצר רוח היה יכול לשמוע.

עוד יש להקשות על הקל וחומר שהרי כתב רש"י וז"ל: דלא שמעו היינו שלא קיבלו תנחומין עכ"ל, יעו"ש, והיינו דלא כהמפרשים שלא האמינו בו עוד, דלא חסרה אמונתם, רק כשבא משה לנחמם דהגאולה קרובה לבא, שהבטיחם ה' בלשון אני ה' בארבע לשונות של גאולה, לא נתקררה דעתם בזה ולא חי רוחם, ואם כן גם לפי זה קשה מה שייך קל וחומר בזה, והלא שמיעת פרעה לא היתה ענין של קבלת תנחומים כלל, ובכלל צריכים להתבונן מה הוא ענין קבלת תנחומים, ועוד קשה דמה לו להזכיר מה שהיה ערל שפתים, הלא הא דלא שמעו לו היה משום קוצר רוח, וכבר עמדו בזה המפרשים.

והנה במה שאמר ואני ערל שפתים יש להבין שהרי כבר הביע טענה זו בפרשת שמות אצל הסנה, והקב"ה כבר ענה לו מי שם פה לאדם וגוי (ד, יא), וגם הבטיח לו שאהרן יהיה לו לפה (ד, טז), יעו"ש, ואם כן למה טען כאן עוד הפעם אותם טענות שכבר השיבו הקב"ה עליהן, והנה עיין לעיל בדברי רש"י, הוא יהיה לך לפה, למליץ לפי שאתה כבד פה, ואולם לקמן (ז, ב), גבי אתה תדבר את כל אשר אצוך ואהרן אחיך ידבר אל פרעה, כתב רש"י וז"ל: אתה תדבר פעם אחת כל שליחות ושליחות כפי ששמעת מפי ואהרן אחיך ימליצנו ויטעימנו באזני פרעה עכ"ל, יעו"ש, ומצינו כאן השתנות ותוספת בתפקידו של אהרן, דמתחילה לא היה אלא מליץ והשתא נעשה מליץ ומטעים.

ונראה דמה שאמר משה ואני ערל שפתים לאו היינו אותו טענה שכבר אמר אצל הסנה, דשם לא אמר לשון של ערל שפתים אלא כבד פה וכבד לשון, והמכוון בזה הוא שאינו יכול להוציא המלים מפיו באופן שיובנו בניקל, שלא היה לו חיתוך הדיבור שיבינו אותו, ולזה לא הוצרך אלא למליץ שיבין דבריו ויחזור ויאמרם לאחרים בחיתוך הדיבור מעולה, אולם כשבא משה להגיד לבני ישראל הבשורה של ארבע לשונות דגאולה לא קבלו ממנו תנחומים מקוצר רוח ועבודה קשה, וכל מה שהיה מרבה לשכנע אותם ולדבר על לבם לא הצליח, ואע"פ שאהרן היה מליץ ביניהם, והבין משה שלא רק שאין לו חיתוך הדיבור אלא דגם אינו בעל דברים, ואין לו אותו כח לדבר על לבם של בני אדם ולשכנע אותם, כמו שיש לאהרן האוהב שלום ורודף שלום.

וזהו מה שאמר ואני ערל שפתים, כונתו דאפילו אם היה יכול לחתוך דיבורו לא היה יכול למצוא הדברים ולמסרם באופן שיוכל לדבר על לבם לשכנע אותם ולנחמם במצב הזה של קוצר רוח ועבודה קשה, ואם כן כל שכן וכל שכן שלא יוכל להיות מדבר ומשכנע לפרעה להוכיחו שעליו לשלוח את בני ישראל לחירות, וזאת היתה טענה חדשה שלא הוזכרה מקודם, ואולי יש להוסיף דטענה זו נתחדשה באשמת ישראל, שתביעה היתה כנגדם שלא שמעו לו מקוצר רוח, כמו שכתב בספורנו, יעו"ש, ואילו שמעו לו וקבלו תנחומים אולי היה משה יכול לקיים שליחותו אע"פ שהיה ערל שפתים, ובפרשת שמות

כשאמר לו הקב"ה ושמעו לקולך (ג, יח) תרגומו וקביל, ואילו גבי ויאמן העם וישמעו (ד, לא) תרגומו ושמעו, כלומר ששמעו רק מן האוזן ולחוץ והאמינו, אבל לא קבילו ולא נכנסו הדברים אל לבם, ולכן לא קבלו ממנו תנחומים כשנתרבה העבודה ונתקצר רוחם. והשתא כשאמר משה ואני ערל שפתים, ומיד כתיב (ו, יג) וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל פרעה וגו', נתרבה תפקידו של אהרן, דעד עתה היה רק מליץ, והשתא ניתוסף עליו גם כן להרחיב על הדברים ולהטעיםם לאזני השומעים ולשכנע אותם באמיתות הדברים, והיינו ימליצנו ויטעימנו, כמו שכתב רש"י (ז, ב), כנ"ל, ועל ידי הרחבת תפקיד זה נצטרף אהרן לשליחות משה, שמליץ גרידא אינו נעשה שותף לשלוחא דרחמנא, שאינו אלא מעשה קוף, שאזנו מורגלת לשמוע המלים ואחר כך חוזר ואומרם לאלו שלא הבינו, אבל להטעים הדברים ולהכניסם בלב השומעים בזה נעשה שותף לשליחותו של משה, והיינו דקאמר (ו, כו-כז) הוא אהרן ומשה וגו' הם המדברים וגו' הוא משה ואהרן, וכמו שכתב רש"י וז"ל: הם שנצטוו הם שקיימו הוא משה ואהרן הם בשליחותם ובצדקתם מתחלה ועד סוף עכ"ל, יעו"ש, ודבר זה נתחדש מיד אחר שאמר משה ואני ערל שפתים. העידה לנו התורה (ו, יג) וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל ואל פרעה וגו', ופירש רש"י וז"ל: ויצום אל בני ישראל צוה עליהם להנהיגם בנחת ולסבול אותם עכ"ל, יעו"ש, וזו היתה שליחות המשותפת למשה ואהרן, ועד פסוק זה עדיין לא נתבררו לגמרי גבולי השליחות, דעד כאן היה משה השליח ואהרן מליץ בעלמא, וכאן נצטרף אהרן לשליחותו של משה להמליץ וגם להטעים, ומאחר שנתברר בקרא מי ומי הם השלוחים מיד הפסיקה התורה לייחסם, שלא כל מי שנזכר בפסוק צריכים לייחסו, ורק שלוחי רחמנא שבאו להוציא בני ישראל מעבדות לחירות עלינו לדעת מאיפה וממי הם באים, והוצרכה התורה לייחסם, ואם כן מיד כשנודע לנו מי הם המדברים ומי הם השלוחים, מיד הפסיקה התורה הענין לייחסם, ואע"ג דעל ידי זה הוצרך לחזר אחר כך עוד הפעם לראש הענין.

[ו, כג] ויקח אהרן את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון לו לאשה. איתא בזבחים (דף קב). חמש שמחות היתה אלישבע יתירה על בנות ישראל יבמה מלך אישה כהן גדול בנה סגן בן בנה משוח מלחמה ואחיה נשיא שבט וכו', יעו"ש, ומבואר מן הגמרא דשאר כל נשיאי השבטים לא היו להם אחיות, ולא היו בבנות ישראל מי שהיתה לה שמחה של אחיה נשיא שבט זולת אלישבע שהיתה אחות נחשון, וסיבב הקב"ה שכל אבות הנשיאים לא נולדו להם אלא זכרים בלבד, והדבר צריך תלמוד.

וכן מצינו נמי בשבעים נפש שירדו למצרים שהיו רובם ככולם זכרים, ועיימש"נ בפרשת במדבר (ג, טו) דהיינו טעמא מפני שאומה מתרבה על ידי זכרים ולא על ידי נקבות, ולכן בראשית צמיחת עם ישראל סיבב הקב"ה שיולידו זכרים, יעו"ש, וכמו כן נמי סיבב הקב"ה שאביהם של הנשיאים יולידו רק זכרים, אולם צריך עיון טעמא דמילתא באבות הנשיאים.

ונראה דהנשיאים הגיעו לגדולתם להיות נגידי העם לא רק מחמת עצמם אלא מחמת המקורות שמהם יצאו, אביהם ואבי אביהם פעלו שיוולדו בקדושה וטהרה, אכן עדיין היה הדבר תלוי בבחירת הבנים, דלמרות שהיו ראויים להנשיאות מחמת מעשה אבותם היו צריכים להיות ראויים מחמת מעשה עצמם, שיבחרו בטוב וימאסו ברע, ולכן לא היה נודע מבטן איזה מן הבנים יעלה במעלה באופן היותר מעולה להיות ראוי להיות נשיא, וכמו שמצינו ששמואל הנביא ידע שבן ישי ימלוך אבל לא ידע איזה מן הבנים יהא ראוי לכך,

כמו כן נמי בהנשיאים.

ולכן סיבב הקב"ה שכל בני אבי הנשיאים יהיו זכרים ולא נקיבות, וכל אחד ואחד מהם יהיה שייך להנשיאות, וברבוי הבנים השייכים לכך יותר עלול שיצא מביניהם נשיא הכי טוב במעלות, ורק נחשון בן עמינדב היה לו אחות אחת, שרק היא היתה לה השמחה שאחיה נשיא שבט, ויש לומר דנחשון היה כל כך גדול במעלה שכבר היה ניכר מתחלה שהוא יהיה הנשיא, ואם כן יש לומר שאלישבע יצאה מן הכלל ונולדה לעמינדב כדי שאהרן יהא לו אשה חשובה ממקור חשוב.

[ז, ג] **ואני אקשה את לב פרעה.** כתב הרמב"ן דמתחילה לא רצה פרעה לשלחם לכבוד השם וכשגברו המכות ונלאה לסבול אז הקשה הקב"ה את רוחו ומשום הכי נענש, ואולי יש לומר לפי זה דמה שהחזיק הקב"ה את לב פרעה לא היה רק כדי שיוכל לסבול המכות ולא ישבר רוחו, אבל אם ירצה לשלחם משום כבוד שמים הרשות בידו, ורק הועיל שלא ישלחם מקושי המכות, ומשום הכי נענש פרעה שאע"פ שראה כל ההתגלות לא שלחם לכבוד שמים אף שהיתה היכולת בידו.

[ז, יא] **ויעשו גם הם חרטמי מצרים בלטיהם כן.** כתב רש"י וז"ל: בלטיהם בלחשיהון ואין לו דמיון במקרא ויש לדמות לו (בראשית ג, כד) להט החרב המתהפכת דומה שהוא מתהפכת על ידי לחש עכ"ל, יעו"ש, הרי שכתב רש"י שאע"פ שאין לו דמיון יש לדמות לו, וכונתו נראה דלחטיהם היינו ביטוי המכשפים שבהם עושים מעשי כשפים, ונקראים לחשים מפני שאומרים אותם בקול נמוך ונשמע קול דק מרעיש אבל אין המלים נשמעים, וזהו ענין הלחש, ואף שלא מצינו לו דמיון במקרא על לחישת מכשפים שנקראת להט, בכל זאת מצינו שמלת להט משתמשת במקום לחש לגבי עצם הקול כמו שהוא נשמע, דחרב המתהפכת היה מוציא קול רעש שהיה מרעיד על האנשים ומעכבם מלהיכנס.

[ז, כב] **ויעשו כן חרטמי מצרים בלטיהם ויחזק לב פרעה.** הקשו המפרשים למה שלח הקב"ה אלו מכות הראשונות שגם החרטומים היו יכולים לעשות כמותם, ואפילו אם נימא שהתחיל מהקל אל החמור, מתחלה דרגא נמוכה ובכל מכה היה עולה בדרגא, מכל מקום היה לו להתחיל במכה שהדבר ברור שבאה ממנו יתברך, ונראה דגם במכת דם לא היה ביד החרטומים כח מספיק, דהא הך מים שנהפכו לדם בלטיהם היו יכולים בלטיהם גם להחזירו למים, אולם המים שמשה ואהרן הפכו לדם לא היו יכולים החרטומים להחזירו למים, והיה הדבר ברור ומבורר שהמכה באה מאת הקב"ה, אלא דמתחלה הראה להם מכות שגם בכח החרטומים לעשות כמותם אע"פ שאינם יכולים להחזירם, וכיון שהקשה פרעה לבבו הראה לו הקב"ה מכות חמורות, וכל זה כדי שלא ירד לבבו של פרעה מתחלה וישלח את העם, אלא כיון דהכל בא בהדרגה נתאמץ לבבו ורוחו בכל פעם ופעם עד שלבסוף נטבע בים.

[ח, ה-ח] **ויאמר למחר וגו' ויצעק משה אל ה' וגו'.** כתב רש"י וז"ל: ויאמר למחר התפלל היום שיכרתו למחר עכ"ל, יעו"ש, וכן כתב נמי ויצא ויצעק מיד שיכרתו למחר, יעו"ש, והמפרשים הקשו למה ביקש ממנו פרעה שיכרתו הצפרדעים למחר, והא דרך האדם לבקש שיסור ממנה המכה מיד, וכתב האבן עזרא שפרעה חשב שמערכת הכוכבים גרמה הצפרדעים ושמשה היה יודע את זה, ועתה הגיע עת סור הצפרדעים, ואם יבקש שיסורו

מיד ויכרתו הצפרדעים יהיה נראה כאילו משה עשאו אע"פ שבאמת לא עשה מידי, יעו"ש, ובשפתי חכמים כתב בשם מהרש"ל שפרעה היה מחזיק את משה כמכשף ויודע לכוון השעות, ורצה משה שפרעה יבקש שיסורו מיד, ואותה שעה היא מסוגלת לכישוף, לכן האריך לו הזמן עד למחר, יעו"ש, ועיין נמי מה שכתב האור החיים בזה. אמנם כל זה לא יספיק לפרש דברי רש"י שהדגיש דפרעה ביקש ממנו שיתפלל היום ולא יסורו עד למחר, וכן ביציאתו הדגיש רש"י שהתפלל שיסורו למחר, כנ"ל, ויש לדקדק דאפילו נימא שפרעה חשב שמשה כוון השעות, ומשום הכי דחה זמן ההסרה עד למחר, עדיין לא איתפרש למה ביקש ממנו שיתפלל היום, ומה איכפת ליה אם היה מתפלל למחר. ונראה אליבא דרש"י דפרעה באמת חשב שמשה היה מביא המכות ומסירן על ידי כישוף, והיה יודע לחשים הפועלים בכחות הכישוף, ומה שהיו שפתותיו דובבות היו לחשים ולא תפילות לאלקים, אכן בדרך הכישוף מוציא לחש והדבר נעשה, ואין בכח המכשף להוציא לחש היום שיפעל פעולתו למחר, לכן התחכם פרעה ואמר לו למשה שיתפלל מיד שיסורו הצפרדעים למחר ושוב ישתוק, והעמיד עדים עליו, ואז אם באמת לא יסורו הצפרדעים עד למחר תהא הוכחה מעליא שהוסרו על ידי תפילתו ולא על ידי כישוף.

[ח, יז] **כי אם אינך מְשַׁלַח את עמי הנני משליח בך וגו'.** יש לדקדק למה בשילוח העם ממצרים כתיב מְשַׁלַח שהוא בנין פֻעַל, ובשילוח הערב כתיב מְשַׁלִּיחַ שהוא בנין הפעיל, והלא שניהם באו להורות על שילוח, ולכאורה לא היה נופל בו בנין הפעיל שמורה על שגורם לאחרים לעשות פעולה, כגון מלביש, מה שאין כן מלבש הוא לעולם על עצמו, ונראה דהנה יש ענין משלחת מלאכים רעים וכדומה, ומלת משלחת מורה על ביאת רבים אע"פ שלא שלחם שום אדם, ואם כן יש לומר דאני משליח היינו שאני גורם להנך שיעשו עצמו משלחת, ואם כן נופל בזה לשון הפעיל.

[ט, י] **ויהי השחין אבעבעת פרח באדם בבהמה.** כתב רש"י וז"ל: מאין היו להם בהמות והלא כבר נאמר וימת כל מקנה מצרים לא נגזרה גזירה אלא על אותן שבשדות בלבד שנאמר במקנך אשר בשדה (ט, ג) והירא את דבר ה' הניס את מקנהו אל הבתים עכ"ל, יעו"ש, ובשפתי חכמים הקשה למה לא נאמר במכת דבר הירא דבר ה' כדכתיב גבי מכת ברד (ט, כ), ועוד למה לא התרה בו לומר ועתה שלח העז וגו' כדכתיב שם (ט, יט). ונראה דהירא את דבר ה' שהניס מקנהו גבי מכת דבר אינו אותו ירא דבר ה' שהניס מקנהו במכת ברד, דבמכת דבר הניסו מקניהם אלו שהיו בעצם יראי שמים, וכשבא משה והתרה בהם שעומד לבא עליהם מכת דבר מיד הניסו מקניהם מעצמם, ולא היה משה צריך לזרום כלל, אבל אלו שלא הניסו מקניהם במכת דבר להם זרז משה ועתה שלח העז וגו', ולאחר ההתראה היו בהם אלו שהתראה עוררה בלבם יראת שמים והניסו מקניהם אל הבתים וגם היו בהם אלו שעמדו ברשעיהם ולא שמו לבם אל דבר ה', ולכן במכת דבר לא הזכירה התורה שהיראים הניסו מקניהם, שלא היה בזה שום חידוש, כמש"נ.

[ט, יד] **כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך וגו'.** כתב רש"י וז"ל: את כל מגפתי למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות עכ"ל, יעו"ש, והקשו המפרשים דמה ענין מכת בכורות בפרשת ברד, ועיין בשפתי חכמים בשם ר"ת מאורלייניש דמלת בכורות כאן פירושו ביכורים, ונקראת כך כי בברד לא לקה רק התבואה שבכרה ובשלה, יעו"ש, אכן עדיין צריכים לעיין באיזה בחינה שקולה מכת ברד כנגד כל המכות, דאין לומר

שהיתה קשה מכולן שהרי כתב רש"י לעיל (ד, כג) דמכת בכורות היתה קשה מכולן, יעו"ש, וכן מסתברא שהמכה האחרונה היא הקשה, ואם כן במה היתה מכת ברד שקולה כנגד כל המכות, וכן מצינו במכת ברד דהזהיר לפרעה למען תדע כי אין כמוני בכל הארץ, ולא מצינו לשון כזה בשאר כל המכות.

ונראה דזה מתבאר עפ"ימשי"נ להלן (יט, יח) דהברד ירד מן השמים היינו שירד מעולם העליון הרוחני לעולם התחתון הגשמי, יעו"ש, ולפי זה היתה מכת ברד שקולה כנגד כל המכות כולן שהן היו נסים גדולים בעולם הגשמי אבל למכת ברד נסתלק המסך המבדיל בין עולם העליון לעולם התחתון, ומשום הכי קאמר לשון שאין כמוני בכל הארץ לשון חזק שלא מצינו בשאר המכות, כמשי"נ.

ולפי זה נבין הא דכתיב בריש פרשת בא (י, א) ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אותותי אלה בקרבנו, וממכת ארבה ואילך הכביד ה' את לבו וניטלה ממנו הבחירה, ולפי דברינו מובן למה הסיר ממנו הבחירה באותו פרק, שכיון ששלח לו מכת ברד שהיא היתה התגלות הבורא הכי גדולה, ושקולה כנגד כל המכות כולן, ואע"פ כן לא שמע אליו פרעה, שוב אינו כדאי שתהא לו בחירה, והכביד ה' לבו כדי להורות אותותיו בקרב מצרים, ולפי זה מיושב נמי מה שהקשה אברבנל דמה ראה מסדר הפרשיות לעשות התחלת פרשה חדשה במכת ארבה, ולפימשי"נ במכת ברד היתה ההתגלות הכי גבוהה, ומכאן ואילך לא היו המכות אלא להראות כבודו ולהעניש מצרים.

[ט, כא] ואשר לא שם לבו אל דבר ה' ויעזב וגו'. והנה זה היה במכת ברד שהיא היתה המכה השביעית, ואם כן יפלא על אלה העבדים שהניחו עבדיהם ומקניהם בשדה, והלא אף אם בלבבם יאמרו שכל מכה ומכה שבאה היתה משום דבר אחר ואינו מורה על רצון הבורא שישלח את ישראל ממצרים, ומכה זו היתה משום כישוף, וזו משום איזה כח אחר, אמנם כבר ראו את שש מכות הראשונות, ועל כל פנים על צד הספק שמא מכוונים הדברים למה לא חשו שמא יבא הברד, ולמה לא הכניסו עבדיהם ומקניהם.

והנה באמת היאך יעלה על דעת שום אדם לכפור בבורא עולם שחותמו אמת, והלא אף הכופר אם יסתכל בעולם ויראה כל נפלאות הבורא יתברך היאך אפשר לומר שכל זה בא במקרה, ואע"פ שעל כל דבר ודבר בפני עצמו הכופרים מציירים להם ציורים רחוקים ליישב כל הנראה בעולם, מכל מקום אחרי כאלות הכל הסברא תובעת שיודה על האמת, וזהו הביאור היותר שכלי בכל עניני העולם, אלא שהכופר והבלתי מאמין לא יחשוב ענין אלקות לצד חשוב כלל ולחשוב שבא ממנו יתברך, ואם כן הגם שההסברים הטבעיים הם רחוקים עד מאד, מכל מקום כביכול אין שום צד חשוב זולתם, ובעל כרחך מקבלים אותם ההסברים, אבל אילו היו מודים אפילו רק לאפשרות של מלכות שמים, היו מוכרחים לקבלו, דכל ההוכחות והשכל מורים לאמיתת אותו צד אם רק נקבלהו לצד אפשרות בכלל.

וכן היה בעבדי פרעה שלא האמינו שמשא נצטווה על ידי הקב"ה לאמר לפרעה לשלוח את עם ישראל ממצרים, ואע"פ שראו כל המכות, השיבו על כל אחת ואחת באופן אחר ליישבם לבלתי קבל האמת, והגם שהשכל הורה כדברי משה, אלא דהם לא קיבלו זה לצד חשוב כלל, ולכן בעל כרחם ענו ואמרו על כל אחת ואחת כפי ענינה בהכרח מפני שלא היה להם עוד צד אחר זולת זה, ולכן לא היו יכולים להכניס בהמתם ועבדיהם לביתם, שהרי בזה היו מודים ששייך שיבא הברד, וחושבים לדברי משה לצד חשוב, שהוא דבר ששייך בו נקודת האמת, ואם כן בעל כרחם היו מוכרחים לקבל דבריו לאמת גמור, דאז השכל מורה

כן, ורק אם יבטלו צד זה מכל וכל יוכלו לעמוד בסרבנותם, ואם היו מכניסים נכסיהם היו מופרכים מאליהם, כמובן.

ומדויק כן בלשון הכתוב דהירא את דבר ה' הניס וגו' ולא קאמר אשר לא ירא את דבר ה' עזב את עבדיו ומקנהו בשדה, אלא שינה הלשון וקאמר אשר לא שם לבו אל דבר ה', והיינו שלא התייחס לדבר ה' כצד חשוב כלל, וכמשי"נ.

והנה עוד יש לעיין בהני עבדים אשר לא שמו לבם אל דבר ה' מנין בא להם זאת, והלא דוקא בפרעה מצינו שחזק ה' לבו, ולא בעבדיו, לולי דברי הרמב"ן פרשת בא (יא, ג) דמשמע דגם לעבדיו החזיק ה' את לבם, יעו"ש, ואם כן למה לא האמינו, אלא דלפימשי"נ יש לומר דכולם לא רצו להודות על האמת, אלא דפרעה בתור מלך הרואה בצרת עמו אולי היה שב מרשעתו והיה מודה בהכרח מכח היסורים, לכן החזיק ה' את לבו, אבל עבדיו לא היה איכפת להם בצרת העם, ולכן לא הוצרך לחזק לבם.

[ט, כב-כט] **נטה את ידך על השמים וגו'.** כתב רש"י וז"ל: על השמים לצד השמים ומדרש אגדה הגביהו הקדוש ברוך הוא למשה למעלה מן השמים עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק בזה דלמה הוצרך להגביהו למעלה מן השמים, ולמה לא היה מספיק שיעמוד על הארץ ויטה ידו לצד השמים, כמו שכתב רש"י בפירוש הראשון.

ובכלל יש לעיין מה טיבם של הקולות שבאו ביחד עם הברד, אם נימא דירידת הברד השמייעה קול אם כן למה ביקש פרעה שיפסיקו הקולות וגם הברד, וכן ענה לו משה שהקולות יחדלון והברד לא יהיה, ולמה לא ביקש על הפסקת הברד בלבד, וכשיופסק הברד ממילא יסתלקו הקולות, ואם נימא דהקולות הם רעמים או קולות אחרים שאינם קשורים בעצם לירידת הברד, והרי בעצמם היו מענים את מצרים, אם כן למה לא הוזכרו הקולות באזהרת משה לפרעה וגם לא בצויי ה' למשה, ולמה לא הוזכרו הקולות בקרא עד ירידת הברד בפועל.

עוד כתיב להלן (ט, לג) ויחדלו הקולות והברד ומטר לא נתך ארצה, וכתב רש"י וז"ל: לא נתך לא הגיע ואף אותן שהיו באויר לא הגיע לארץ עכ"ל, יעו"ש, והוא על פי הגמרא דברכות (דף נד:) תנא אבנים שעמדו על גב איש וירדו על גב איש עמדו על גב איש זה משה וכו' לא ניתך ארצה ירדו על גב איש זה יהושע וכו' והי בנוסם מפני בני ישראל וגו' וה' השליך עליהם אבנים גדולות, יעו"ש, וכן הוא במדרש ובתנחומא, ואימתי ירדו בימי יהושע וכו', כמו שכתב המהרש"א שם, ויש לעיין בזה אם עמדו האבנים תלויים באויר שנים רבות על גב ארץ מצרים, ובימי יהושע ירדו בכנען, וכי היו נראים לעין כל אותם הימים.

הנה על הא דכתיב הקולות יחדלון והברד לא יהיה עוד כתב הבעל הטורים וז"ל: אבל לא אמר על הקולות שלא יהיו כי יהיו במתן תורה (עיין זבחים קטז.), ושם בגמרא מבואר דבשעת מתן תורה היה הקול הולך מסוף העולם ועד סופו עכ"ל, יעו"ש, ולמד הבעל הטורים דהקולות דמכת ברד הם הם הקולות שהיו אחר כך במתן תורה, ומה ענין זה לזה. ונראה לבאר על פי מה שכתב החינוך מצוה קל"ב דאע"פ שהיה אש יורד מן השמים על המזבח מצוה להביא אש מן ההדיוט, שדרך הקב"ה להסתיר הנס כמו שהולך רוח קדים כל הלילה בקריעת ים סוף, יעו"ש, והשתא אם ירידת אש מן השמים היינו שיוורד עמוד אש מן הרקיע והעבים אם כן היאך היתה הבאת אש הדיוט מכסה הנס, ומבואר דהא דקאמר שירד מן השמים לאו היינו מן הרקיע אלא מן העולם העליון הרוחני, וכשירד מן השמים היה נראה פתאום על המזבח, ששם יצא האש מן עולם העליון לעולם התחתון,

וכשהיו מביאים אש מן ההדיוט היו מכסים בזה את הנס. והשתא נראה דגם הברד והאש המתלקחות בו באו מן השמים, היינו העולם העליון, ולכן כשהקב"ה מעביר המסך המבדיל בין העולם העליון להעולם התחתון לא רק לרגע קטנה אלא כדי להוריד מה על הארץ הרי השכינה נכנסת לעולם התחתון ונזדעזע העולם וכמעט ופרחה נשמתם, ואלו הם הקולות שנשמעו במעמד הר סיני שירדה השכינה על ההר ונכנסה לעולם התחתון, וכן במכת ברד שבאו מעולם העולם נזדעזע ונתרעש ארץ מצרים מן הקולות, ופרעה הרגיש בעצמו שנשמתו עומדת כמעט לפרוח ממנו, וזה היה מפחידו הרבה יותר מן הברד, והכיר את הקולות שהם קולות אלקים, ובקש ממשה לסלקם, ואמר לו משה הקולות יחדלון אבל עוד יהיו קולות כאלו בעולם בשעת מתן תורה, כמו שכתב בעל הטורים.

ולפי זה מה שעמדו האבנים באויר לאו היינו שהיו תלויים בין הקרקע והלבנה, אלא שהיו תלויים בעולם העליון לאחר שיצאו ממקורם ועדיין לא נכנסו לעולם התחתון, וכשנכנסו לבסוף בארץ כנען נכנסו בימי יהושע. והנה משה נתן לו הקב"ה שליטה על כל הטבע, אכן לא היה לו שליטה על עולם העליון, ולהביא מכת ברד היה צריך להוציא הברד מעולם העליון, והיינו מה שכתב רש"י בשם המדרש מלמד שהגביהו ה' למעלה מן השמים, כלומר דבעת ההיא, כדי להביא מכת ברד, נתן לו הקב"ה שליטה גם על השמים דהיינו העולם העליון.

[ט, כט] ויאמר אליו משה כצאתי את העיר אפרש את כפי אל ה' וגו'. כתב רש"י וז"ל: כצאתי את העיר, מן העיר אבל בתוך העיר לא התפלל לפי שהיתה מלאה גלולים עכ"ל, יעו"ש, והקשו המפרשים שהרי גם במכות צפרדע וערוב וארבה מצינו שהתפלל משה שיכלה המכה, ולא מצינו שיצא חוץ לעיר אלא כאן במכת ברד. ונראה דהנה בצפרדע כתיב (ח, ח) ויצא משה ואהרן מעם פרעה ויצעק משה אל ה' על דבר הצפרדעים, תיארה הכתוב תפילתו של משה בלשון צעקה, ובמכת ערוב כתיב (ח, כו-כז) ויצא משה מעם פרעה ויעתר אל ה', ויעש ה' כדבר משה וגו', לא נשאר אחד, וכתב שם רש"י וז"ל: ויעתר אל ה', נתאמץ בתפילה עכ"ל, יעו"ש, ועתירה היא יותר מצעקה, שהיה צריך להתאמץ בתפילתו, וכמו שכתב רש"י בפרשת תולדות (כה, כא) וז"ל: ויעתר הרבה והפציר בתפילה עכ"ל, יעו"ש, ובמכת ברד מצינו ענין אחר של תפילה, והוא פרישת כפים, ובמכת ארבה כתיב (י, יח-יט) ויצא מעם פרעה ויעתר אל ה' ויהפוך ה' רוח חזק וגו', לא נשאר ארבה אחד בכל גבול מצרים.

והביאור נראה דהנה במכת צפרדע לא היתה תפילתו אלא שתיפסק המכה וימותו הצפרדעים, אכן פגרי הצפרדעים נשארו במקומם והבאישו את מצרים, ולהפסקת המכה לא הוצרכה אלא תפילת צעקה בלבד, אבל בערוב היתה תפילתו צריכה לפעול שני דברים, הפסקת המכה וגם שיסורו נבלתם מן הארץ, כדכתיב לא נשאר אחד, וכתב שם רש"י וז"ל: שאם מתו יהיה להם הנאה בעורותם עכ"ל, יעו"ש, משום הכי כדי שיפעול שני דברים אלו היה צריך להתאמץ בתפילתו יותר, ולא היתה צעקה מספקת אלא הוצרך לעתור.

ובמכת ברד מצינו נס נוסף בהא דכתיב (ט, לג) והברד והמטר לא נתך ארצה, וכתב רש"י וז"ל: לא נתך, לא הגיע, ואף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ עכ"ל, יעו"ש, משום הכי לא הספיקה בזה לא צעקה ולא עתירה, אלא פרישת כפים, שהוא דרגה של תפילה נשגבה מאד, כמו שמצינו בזוהר שלא יפרוש אדם כפיו בעת תפילתו, ובמקרא מצינו

פרישת כפים גבי מלחמת עמלק (לקמן יז, יא), ובתפילת שלמה המלך בחנוכת הבית הראשון, כדאיתא במלכים (א ח, כב) ובדברי הימים (ב ו, יב-יג), יעו"ש, ותפילה זו היתה נצרכת להסרת מכת ברד.

ובמכת ארבה, כמו במכת ערוב, שתפילתו היתה להפסקת המכה וגם להסרת פגרי הארבה, כדכתיב לא נשאר ארבה אחד בכל גבול מצרים, וכתב רש"י וז"ל: לא נשאר ארבה אחד אף מלוחים שמלחו מהם עכ"ל, יעו"ש, שלא יהנו מן הארבה המלוחים, כמו שהוצרך גם גבי מכת ערוב, לכן התפלל משה בעתירה כמו שהתפלל במכת ערוב. ולפי זה מבואר היטב מה שאמר משה כצאתי מן העיר, דתפילת צעקה ועתירה אפשר להתפלל בכל מקום, ואפילו בעיר מלאה גלולים, אבל התפילה הנשגבה של פרישת כפים אי אפשר לו להיות בעיר מלאה גלולים.

והנה עיין להלן בפרשת בא (יב, א-ב) ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החודש הזה לכם וגו', וכתב שם רש"י וז"ל: בארץ מצרים חוץ לכרך, או אינו אלא בתוך הכרך, תלמוד לומר כצאתו את העיר וגו', ומה תפילה קלה לא התפלל בתוך הכרך לפי שהיתה מלאה גלולים, דיבור חמור כזה לא כל שכן עכ"ל, יעו"ש, והנה מצינו שדיבר ה' עם משה כמה פעמים בתוך העיר, ולהלן כתיב (יא, ד) ויאמר משה כה אמר ה' וגו', וכתב שם רש"י וז"ל: בעמדו לפני פרעה נאמרה לו נבואה זו, שהרי משיצא מלפניו לא הוסיף ראות פניו עכ"ל, יעו"ש, הרי שדיבר ה' עם משה לא רק בתוך העיר אלא גם בבית המלך, ואע"פ שודאי היתה מלאה גלולים.

אלא דלא כל נבואה צריכה להיות במקום פנוי מגלולים, רק דיבור חמור כזה שהוא מצוה ראשונה שבתורה, וכן תפילה אינה צריכה להיות במקום פנוי מגלולים אלא פרישת כפים, והרי הדבר קל וחומר שהרי תפילה בעצם קלה מנבואה, ומה בתפילה שהיא קלה צריכה להיות הדרגה הכי גבוהה שלה במקום פנוי מן גלולים, נבואה נשגבה לא כל שכן, וכל שכן שדיבור חמור כזה של מסירת מצוה על ידי נבואה בודאי אי אפשר לה להיות אלא במקום פנוי מגלולים.

פרשת בא

[י, א] ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה וגו'. כתב רש"י וז"ל: בא אל פרעה והתרה בו עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה אינו מובן מה ענין הך התראה, ואיזה התראה הוסיף כאן שלא היתה מקודם, ואם נאמר דכונת רש"י דלשון בא הוא לשון התראה, אם כן למה לא פירש כן במכת צפרדע וערוב שגם הם התחילו בלשון בא, ועוד דהיאך שייך בזה התראה אם תוך כדי דיבור הוא אומר שהכביד את לבו ולא יוכל לשלחם מרצונו, ועוד עיין בכלי יקר שתמה למה לא הזכיר בקרא שאמר לו הקב"ה למשה מה שיאמר לפרעה אודות מכת הארבה, עוד יש לדקדק מאי קאמר כי אני הכבדתי את לבו, והלא כבר אמר למעלה (ז, ג) ואני אקשה את לב פרעה והרבתי את אתני וגו', הרי שכבר הזכיר ענין זה.

והנה מצינו בפרשיות אלו כמה וכמה שינויי לשון, לפעמים כתיב ויחזק לב פרעה, לפעמים כתיב ויכבד לב פרעה, ואחר מכת ברד כתיב שניהם ויחזק ויכבד, ומהו המכוון בכל זה, ונראה דחיזוק הלב וכיבוד לב הם שני ענינים נפרדים לגמרי, חיזוק הוא אומץ הלב שיוכל לסבול פחד ולא להיכנע, ושיוכל לעמוד איתן בדעתו וברצונו למרות הפחד והסכנה הנשקפת לו, אולם כיבוד לב לא שייך כלל לענין פחד אלא לענין צדק, דלב כבד היינו לב אבן ולא לב בשר, לב שגועל ממעשה צדק ונוטה ממנו, ואע"פ שהוא מכיר שמפאת הצדק צריך לעשות איזה דבר הוא מכביד את לבו מלעשותו.

ובזה יתפרשו כולי קראי, מתחלה אמר לו הקב"ה למשה ואני אקשה את לב פרעה, כלומר שנתן לו גבורה בלבו שיוכל לסבול הפחד, ולא הסיר על ידי זה את בחירתו, אלא אדרבה, הוא נתן לו בחירה מעולה, שלא תהא החלטתו מושפעת מפחד לבו, אלא יוכל לשקול הענין לפי משקל טוב ורע ולבחור או בזה או בזה, ועיימש"נ בפרשת דברים (ב, כו), וכשראה פרעה המופת של המטה, שהיה דבר מרעיש מאד, החזיק את לבו ולא התפעל מזה, ושוב אמר לו הקב"ה למשה (ז, יד) כבד לב פרעה מאן לשלח העם, כאן לא דיבר במצב המפחיד אלא באופן כללי אמר לו שפרעה מאן לשלח את ישראל שהוא ענין שלא כהוגן שמשעבד את העם בעל כרחם, הוא בא מכבודות לבו של פרעה שהוא מואס בטוב ובחר ברע.

ולאחר מכן הביא על פרעה מכת דם, והעידה לנו התורה שפרעה החזיק את לבו וסבל את הפחד ולא נכנע, אחר כך הביא עליו מכת צפרדע ולא היה יכול פרעה לעמוד בפני לחץ המכה למרות אומץ לב נוסף שנתן לו הקב"ה וקרא אל משה שיתפלל בעדו והוא ישלח את העם, ואחר זה נאמר (ח, יא) וירא פרעה כי היתה הרוחה והכבד את לבו ולא שמע אליהם, כאן כבר עברה המכה ונסתלק הפחד, ובמצב זה היה מוטל עליו לקיים מוצא שפתיו שהבטיח שישלח את העם, והיה מחויב לעשות כן כפי דרישת הצדק, אלא שהכביד את לבו ולא אבה לעשות כן, אחר כך הביא עליו מכת כנים, ושם הגידה לנו התורה (ח, טו) שהחזיק לבו, כלומר שלא נכנע לשלוח העם מפני לחץ המכה, אחר כך הביא עליו מכת ערוב, גם שם לא התאפק פרעה וקרא למשה שיתפלל בעדו והוא ישלח העם, וכאשר עברה המכה כתיב (ח, כד) ויכבד פרעה את לבו, שכאן נמי לא היה ענין של פחד אלא של עשית הצדק, והפך פרעה את לבו לאבן ועיות דרכיו שלא בצדק, ולא קיים מוצא שפתיו שהבטיח למשה. לאחר מכן הביא עליו מכת דבר ואמר לו משה יפליא ה' בין מקנה ישראל למקנה פרעה, והנה עצם המכה לא שהה אלא רגע, שמיד מתו מקנה פרעה ונשלמה המכה, ולא היה כאן ענין של פחד שנדרש פרעה לחיזוק הלב, וגם לא הבטיח שישלח העם, אלא שהיה כאן ענין נפלא שלא מת מקנה ישראל, והגם שכל המכות לא שלטו בישראל כאן ראה

הקב"ה להדגיש שלא ימות ממקנה ישראל, וכתב בספורנו שהיה זה פלא מבואר בלתי מתיחס בשום פנים זולת להקב"ה, שאין מי שיוכל להבטיח חיים זולתו, יעו"ש, ועל זה היה צריך פרעה להכיר באלהותו של הקב"ה, ומכל מקום הכביד את לבו מלהכירו, והיינו דכתיב וישלח פרעה והנה לא מת ממקנה ישראל עד אחד וכבד לב פרעה ולא שלח את העם (ט, ז).

ושוב הביא עליו מכת שחין שהיתה מכה מפחידה מאד, ואימץ פרעה את לבו ולא נכנע אל הפחד, כדכתיב ויחזק ה' את לב פרעה ולא שמע אליהם (ט, יב), ולפי שהיו המכות מתחזקות והולכות הוצרך פרעה לסעד נוסף מהקב"ה שיוכל לעמוד מפני הפחד, ועזר לו הקב"ה להחזיק את לבו, אחר כך הביא עליו מכת ברד, ולא היה יכול פרעה לסבול לחץ המכה, וקרא אל משה שיתפלל בעדו והוא ישלח את העם, ומכל מקום כשעברה המכה לא עמד בדיבורו ונטה מן הצדק, והיינו דכתיב (ט, לד-לה) וירא פרעה כי חדל המטר והברד והקולות ויוסף לחטא וכבד את לבו הוא ועבדיו ויחזק לב פרעה ולא שלח את בני ישראל, והיינו שהכביד את לבו לנטות מן הצדק, וכאן מצינו שגם החזיק את לבו מה שלא מצינו מקודם שהיה גם כיבוד הלב גם חיזוק, והיינו משום דסדרו השלישי של המכות, סדר באח"ב, היה כל כך נורא שגם אחרי שנסתלקה המכה נשאר הפחד הגדול שעדיין היה פועם בלבו, והיה צריך פרעה גם לחזק את לבו כנגד הפחד מלבד מה שהכביד את לבו כנגד הצדק.

ושוב אמר לו הקב"ה למשה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו, כלומר דעד כאן אף שהקשיתי את לבו, ונתתי לו האומץ לעמוד בפני הפחד והיראה מכל מקום עדיין היה לו בחירה שלמה לבחור בין טוב לרע, כמשי"נ, וכן כתבו המפרשים, וכל הכבדת לבו בא רק מדעתו ורצונו ובחירתו, אכן מכאן ואילך הכבדתי את לבו, ומעתה נתן לו הקב"ה לב אבן במקום לב בשר, והעביר ממנו הבחירה לבחור בין טוב ורע כששניהם לפניו, וכל מה שנשאר לו ממדת הבחירה הוא להתפלל לה' שיסיר ממנו לב האבן, ואם לא יבקש מהקב"ה שיסיר ממנו לב האבן שוב לא תהא הבחירה בידו לבחור בטוב, ועיין מה שכתב הרמב"ם פ"ו תשובה ה"ג ובשמונה פרקים פ"ח, יעו"ש.

וזהו מה שכתב רש"י והתרה בו, וזהו הענין של כי הכבדתי, ששלח הקב"ה את משה להגיד לפרעה ולהתרותו על עצם דבר זה שהכביד את לבו, שידע פרעה שמכאן ואילך יש לו לב אבן ולא יוכל עוד לנטות אחר הצדק, רק אם יפול לפני ה' ויתחנן לו שיסיר ממנו לב האבן, והיינו דכתיב (י, ג) ויבא משה ואהרן אל פרעה ויאמרו אליו כה אמר ה' אלקי העברים עד מתי מאנת לענות מפני שלח עמי ויעבדוני, יעו"ש, והנה בכל התראות המכות שלפני זה לא אמר לו אלא שלח עמי ויעבדוני, וכאן הוסיף ואמר עד מתי מאנת לענות מפני, וכתב רש"י וז"ל: לענות כתרגומו לאתכנעא והוא מגזרת עני, מאנת להיות עני ושפל מפני עכ"ל, יעו"ש, והיינו מפני שעד כאן היה לו הבחירה לשלוח העם מעצמו, אבל השתא אין הבחירה בידו ולא שייך להתרות לו על כך, אלא הבחירה שלו היתה לענות מפני, להכניע ולהשפיל את עצמו, ועל זה הזהירו.

ומכל מקום לא שמע אליו פרעה ובא עליו המכה, והיה לחץ הארבה גדול מנשוא, וקרא פרעה אל משה לבקש ממנו להעביר המכה וימלא בקשתו, והדר כתיב (י, כ) ויחזק ה' את לב פרעה ולא שלח את בני ישראל, ולא הזכיר ענין הכבדת הלב אע"פ שכבר עברה המכה, חדא מפני שבפעם זאת לא הבטיח לו שישלח את ישראל, ועוד דלא היה שייך לומר כאן שפרעה הכביד את לבו שהרי כבר היה לבו כבד ועומד כשהכביד ה' את לבו, ולא היה בכח שום דבר לדחוף את פרעה לשלוח את העם מלבד הפחד האיום והנורא של סדר מכות

באח"ב שדפק על לבו אף לאחר גמר המכה, ולזה העידה התורה שה' החזיק את לבו ונתן לו הגבורה והאומץ לעמוד בפני הפחד, ואחר כך הביא עליו מכת חשך, וגם שם נאמר (י, כז) ויחזק ה' את לב פרעה ולא אבה לשלחם, גם כאן לא היה אלא ענין הפחד, וה' החזיק את לבו שיוכל לסבול את הפחד.

ולפי זה אולי נוכל ליישב נמי קושית הכלי יקר שהקשה למה לא הוזכר ענין הארבה בצווי המכה, ולא אמר לו הקב"ה למשה מה שיאמר לפרעה אודות מכת הארבה, כנ"ל, ולפימשי"נ יש לומר דעיקר הצווי היה עד מתי מאנת לענות מפני, שרק על זה היה לו בחירה, כמשי"נ, אבל על עצם המכה לא היה לו שום בחירה, שמבחינת הצדק הרי נתן לו הקב"ה לב אבן למאוס בטוב ולבחור ברע, ומבחינת הפחד הרי החזיק את לבו, ולכן כשהתורה אומרת צווי ה' למשה הדגש הוא על העיקר, אכן משה מעצמו הוסיף לומר לפרעה גם צורת המכה היאך תבא, ואע"פ שלא יוכל לעשות כנגדו מידי.

[י, ה-ו] **וכסה את עין הארץ ולא יוכל לראות את הארץ וגו'.** מאי דכתיב בתחלת הכתוב הוא ענין אחד, שהארבה יכסה את עין הארץ, דהיינו השמש לפי תרגומו, או את מראה הארץ לפי פירוש רש"י, ולכאורה היינו תוארו, והכסוי יהא כל כך עבה שלא יוכל האדם לראות את הארץ כלל, ואחר כך מפרש התראת משה לפרעה על עצם המכה, ויש בה שני חלקים, חדא שהארבה יאכל את כל צמיחת הארץ, ושנית שימלאו כל הבתים, כעין מה שקרה במכת צפרדע, כדכתיב לעיל (ח, כח), ובמכת ערוב, כדכתיב לעיל (ח, י), יעו"ש. אכן יש לדקדק דכשהכתוב מגיד על המכה עצמה כתיב (י, יג-טו) ויט משה את מטהו וגו' ויעל הארבה על כל ארץ מצרים וגו' ויכס את עין כל הארץ וגו' ולא נותר כל ירק בעץ ובעשב השדה בכל ארץ מצרים, יעו"ש, ולא הוזכר בכתוב שגם חלק השני של המכה אירע להם, ומשמע שלא מלאו כל הבתים בארבה, ואולי יש לומר דבאמת לא קרה חלק שני של המכה, שהרי במכה זו בפעם ראשונה הסכים פרעה במקצת לדברי משה, שאמר לא כן לכו הגברים ועבדו את ה' כי אותה אתם מבקשים (י, יא), והועילו דברים אלו לבטל מקצת המכה.

ועיין בשערי אהרן בשם הש"ך על הא דכתיב וימהר פרעה (י, טז) דפרעה בקש ממשה באמצע המכה שיתפלל בעדו, ולכן לא בא לידי כך שימלאו כל בתי מצרים, יעו"ש, ולפי דבריו כשהתחילה המכה היתה צריכה להיות גם בצמיחת השדה גם מילוי הבתים, ונעצרה באמצע משום בקשת פרעה, אכן בצווי המכה כתיב (י, יב) ויאמר ה' אל משה נטה ירך על ארץ מצרים בארבה ויעל על ארץ מצרים ויאכל את כל עשב הארץ וגו', יעו"ש, ולא הוזכר מילוי הבתים בצווי המכה, ויש ליישב, אבל לפי דברים אלו נתמעטה המכה כשאמר לכו הגברים, ולכן לא היה הצווי אלא על אכילת הצמחים.

[י, כא-כד] **וימש חושך וגו' ויקרא פרעה אל משה וגו'.** כתב רש"י וז"ל: ויהי חשך אפלה שלשת ימים וגו' חשך של אופל שלא ראו איש את אחיו אותן שלשת ימים, ועוד שלשת ימים אחרים חשך מוכפל על זה, שלא קמו איש מתחתיו, יושב אין יכול לעמוד, ועומד אין יכול לישוב וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש להבין דאם כן הוא שלא יכלו לזוז ממקומם, היאך קרא פרעה למשה, ועיין באור החיים שכתב שפרעה קרא למשה אחר גמר המכה, דאי לאו הכי לא היה מעיז לומר אל תוסף ראות את פני, יעו"ש, ונראה דכן נמי מדויק מתוך הפסוקים, דכתיב ויט משה וגו' ויהי חושך שלשת ימים, ומבאר דהמכה מתחלה היתה שלשת ימים, ואחר כך כתיב לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים, ומבואר שכן

היה, ורק אחר כך קרא פרעה למשה והתוכח עמו.

[יא, ב-ג] **דבר נא באזני העם וישאלו וגו' גם האיש משה גדול וגו'.** כתב רש"י וז"ל: דבר נא אין נא אלא לשון בקשה בבקשה ממך הזהירם על כך שלא יאמר אותו צדיק אברהם ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, יעו"ש, והוא מגמרא דברכות (דף ט). שהרי אמר לו הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים בפרשת לך לך (טו, יג-יד) ויאמר לאברם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, יעו"ש. והקשו המפרשים על אמרו שלא יאמר אותו הצדיק אברהם ועבדום וענו אותם קיים ואחר כך יצאו ברכוש גדול לא קיים, ממה נפשך, אם ההבטחה מחייבת שיצאו ברכוש גדול גם בלי תביעתו של אברהם היה צריך לצוות שישאלו כלי כסף וזהב מבני מצרים, ואם אין ההבטחה מחייבת אם כן איזה פתחון פה יש לו לאברהם לתבוע, עוד יש לדקדק למה כינה לאברהם אותו צדיק, ואיזה צדקות היא זו במה שתובע ממון לבני בניו, ובכלל צריך עיון למה יעמיד עצמו כל כך על ענין זה של הרכוש גדול שיבא לתבוע הממון מאת הקב"ה, עוד יש לדקדק במאי דכתיב גם האיש משה גדול מאד בארץ מצרים, ומה ענין זה לשאלת הכלים מבני מצרים ואסיפת הרכוש גדול.

ועיין להלן בפרשת בשלח לאחר קריעת ים סוף כתיב (טו, כב) וַיִּסַּע מֹשֶׁה אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּם סוּף, וכתב רש"י וז"ל: הסיען בעל כרחם שעטרו מצרים את סוסיהם בתכשיטי זהב וכסף ואבנים טובות והיו ישראל מוצאין אותם בים וגדולה היתה ביזת הים מביזת מצרים וכו' עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה אינו מובן דבמצרים לא היו עיני בני ישראל נתונים בביזה, עד כדי כך שהקב"ה ביקש ממשה שיזהירם ויזרום שלא יתרשלו באסיפת הביזה, והדעת נותנת שלא דאגו בני ישראל לממון ועושר באותו מעמד, שהרי ראו כל האותות והמופתים שעשה ה' במצרים, אותה היד הגדולה בודאי יוכל לפרנסם ולכלכלם בריוח, ולמה יצטרכו לרדוף אחר הכסף והזהב, ומכל מקום הזהירם על כך שלא יאמר אותו צדיק, ואם כן לאחר קריעת ים סוף שראו נסים ונפלאות שדוגמתם לא היו ולא יהיו בודאי היה בטחונם גדול עד מאד, ואם כן למה נתעסקו כל כך בביזת הים עד שמשה הוצרך להסיען בעל כרחם.

והנה באמת יש להעיר בברית בין הבתרים במאי דכתיב וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, וכי מה ענין זה להברית וההבטחה לאברהם, ואף דבודאי מצרים יבואו על ענשם מכל מקום איך באו דברים אלו לתוך הברית, וגם מה דסיים בקרא ואחר כך יצאו ברכוש גדול לא מובן כל כך, למה הונח דגש כל כך חזק על הרכוש, בין בברית בין הבתרים בין ביציאת מצרים.

ונראה דהנה אע"פ שהקב"ה אמר לאברהם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה לא היה השעבוד אלא מאתיים ועשר שנים, וכבר כתבו המפרשים דמשום קושי השעבוד נתקצרה להם הזמן, כלומר דארבע מאות שנה הוא שיעור בקושי ועומק השעבוד, אבל למעשה נתכנסו כל הארבע מאות שנה במאתים ועשר שנים, וליישב פשוטו של מקרא דרשו חז"ל שהארבע מאות שנה התחילו בשעת לידת יצחק, ואילו לא היה השעבוד קשה כל כך היו עובדים את מצרים ארבע מאות שנה, ולא היה חשבון הארבע מאות שנה מלידת יצחק אלא מהתחלת השעבוד.

ואם כן יש לומר שפחד אברהם אבינו דכי היכי דאפשר לצמצם ארבע מאות שנה במאתים ועשר על ידי קושי השעבוד, כמו כן להיפך אפשר שימשך השעבוד לזמן ארוך אם

יקל השעבוד, או מאיזו סבה אחרת, ועיין בכלי יקר (יב, מא) שבאמת נתארך להם הגלות עוד שלשים שנה, ואם כן אין אנו יודעים מתי יבא השעבוד לידי גמר והשלמה, דארבע מאות שנה אינו סימן מובהק על כך, ואף אם לא יעבדו את מצרים עדיין לא בטלה בזה השעבוד, שהרי בראש השנה קודם יציאת מצרים הפסיקה העבודה ולא נגאלו עד ניסן, ואם כן אפשר שיפסק העבודה ועדיין הם משועבדים, ואולי תתחיל העבודה עוד הפעם או ימשיך ענין השעבוד בעניני רוחניות אפילו בתום ארבע מאות שנה, ועל זה נתן לו הקב"ה אות וסימן על גמר והשלמת השעבוד, והוא שגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי, וזה מורה על הפסקת השעבוד, ואחר כך יצאו ברכוש וגודל שלא יגרשם מארצו כבזויים אלא בעושר וכבוד גדול, ואז בודאי נדע שכבר נגמר השעבוד ולא נשאר ממנו מאומה, אי נמי יש לומר דהיה נצרך שישתלחו באופן מכובד כדי שיחשבו עצמם כבני חורין ולא כעבדים שנדחפו. והנה בשעת הגאולה כשנתן ה' את חן העם בעיני מצרים, והיו מוכנים להשאל להם כליהם, לא רצו בני ישראל לבלות זמנם לאסוף הכלים, ומחלו על אותו רכוש שהיו זכאים בו, ומכל מקום ההבטחה של אחר כך יצאו ברכוש גדול נתקיימה שהרי היו נכבדים בעיני מצרים, וגם משה היה גדול מאד בארץ מצרים בעיני עבדי פרעה ובעיני העם, הרי שישראל ומנהיגם לא היו עוד בעיני מצרים כעבדים, אלא נכבדים ונחשבים עד מאד, אם כן הרי נתקיימה בזה ההבטחה אע"פ שלא נטלו בפועל את ממונם, והיה נחשב אצלם כאילו כבר קיבלום.

אולם אמר לו הקב"ה למשה בבקשה שיזהירו בני ישראל שעם כל זה ישאלו כלים מן המצריים שלא יאמר אותו צדיק אברהם וכו', כלומר הגם שעצם ההבטחה נתקיימה במה שהמצריים היו מוכנים להשאל להם, כמשי"נ, מכל מקום בודאי יבא אברהם ומתוך צדקתו הנשגבה והתמסרותו לבני בניו באהבה עצומה יטעון שאולי יבא קטיגור ויאמר שאם לא יטלו הרכוש עדיין נשאר איזה שריד ושמוץ של השעבוד ולא נתקיימה ההבטחה במילואה, ואולי חס ושלום ישארו דבוקים באיזה צד ופניה לשעבוד והשפעת מצרים, וכדי לישב דעתו של אברהם ביקש הקב"ה ממשה שיזהיר את בני ישראל שלא ימחלו על זכותם לקחת הרכוש וילכו וישאלו כלים ממצרים להפיס דעתו של אברהם, וכן עשו בני ישראל, וכשעברו בים סוף וראו ביזת הים שהיתה גדולה מביזת מצרים חשבו דאולי זו היא עיקר קיומה של הרכוש גדול, ועל ידי זה ישתקע השעבוד עד תומו, והגם שלא היו תאבים לממון התחילו לאסוף ביזת הים עד שהסיען משה בעל כרחם.

[יא, ה] **ומת כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה וגו'.** והנה לקמן כתיב (יב, כט) ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השבי אשר בבית הבור וכל בכור בהמה, יעו"ש, ויש לעיין למה בשעת הצווי אמר עד בכור השפחה ובשעת המכה אמר עד בכור השבי, ועיין ברבינו בחיי שפירש דהיינו הך, וביום היה אחר הרחיים ובלילה החזירוהו לבור, ולכן בשעת הצווי שהיה ביום קראו בכור השפחה ובשעת המכה שהיה בלילה קראו בכור השבי, ועיין בשפתי חכמים בפרשת חוקת (כא, א) שפירש נמי כן, יעו"ש.

אולם לא כן פירש רש"י, דעיין מה שכתב לקמן (יב, כט) וז"ל: עד בכור השבי שהיו שמחין לאידן של ישראל, ועוד שלא יאמרו יראתם הביאה פורענות זו, ובכור השפחה בכלל היה שהרי מנה מן החשוב שכולן עד הפחות, ובכור השפחה חשוב מבכור השבי עכ"ל, יעו"ש, הרי להדיא דלאו היינו הך, ואם כן קשה מאי שנא הכא דהזכיר בכור השפחה ולהלן בכור השבי.

והנה עיין ברש"י שכתב וז"ל: למה לקו בני השפחות שאף הם היו משעבדים בהם ושמחים בצרתם עכ"ל, יעו"ש, והנה גם בבכור השבי כתב רש"י דלקו מפני שהיו שמחים בצרות ישראל, כנ"ל, והגם שכתב נמי משום שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם, כמו שכתב רש"י על אתר וגם לקמן, מכל מקום לא היה נפרע מהם אם לא היו ראויים לעונש, והיינו מפני שהיו שמחים.

אכן נראה דלא דמי הא דנתחייב בכור השפחה משום שמחה להא דנתחייב בכור השבי משום שמחה, דבכור השפחה באמת היה משעבד את ישראל והיה מכריחו לעבוד, אלא משום הא גרידא לא היה אפשר לחייבם, דהא עבדים הם ועושים רצון אדוניהם, ואינם אלא ידא אריכתא של אדוניהם, אמנם במה שהיו שמחים הוכיחו דמה שהם משעבדים את ישראל לא היה רק משום ציווי אדוניהם אלא גם מצד עצמם בא השעבוד, ולכן ראויים להיענש על השתעבדות בני ישראל, אולם בכור השבי מעולם לא שעבדו את ישראל, שהרי ישבו בכלא, ולא היה לו להענש כמו בכור השפחה, והא דנענשו על ששמחו לאידם אע"פ שלא עשו כלום הוא מפני שעל ידי שהיו שמחים בצרות ישראל חיברו עצמם יחד עם המצריים ששעבדו את ישראל, ועל ידי התחברות הזו בא להם העונש, ולכן אצל בכור השבי הכל הולך אחר שעת המכה, שאם באותה שעה שמחו בצרת ישראל היו נידונים יחד עם המצריים, אבל אם לא שמחו לא היו נכללים בחדא מחתא עם המצריים, ולא היו ראויים ליענש, לא כן בכור השפחה שבפועל שעבדו את ישראל, ולכן ראויים ליפרע מהם אפילו אם בשעת המכה לא היו שמחים.

ולפי זה מובן למה בעצם הצווי לא הוזכר בכור השבי, דהא עדיין לא נתברר אם יהיו ראויים ליענש, ואולי באותה שעה שיבא המכה לא ישמחו בקלון ישראל, אבל בשעת המכה נענשו שהרי היו שמחים באותה שעה, ולכן הזכיר הכתוב בכור השבי, ובכלל זה בכור השפחה שהוא חשוב ממנו, כמו שכתב רש"י, כנ"ל, ועיימש"נ עוד בזה לקמן (יב, כט). והנה בשפתי חכמים הקשה דכי היכי דמשה אמר כחצות הלילה שלא יאמרו המצריים בדאי הוא כמו כן היה לו לחוש על שהזכיר רק בכור השפחה ולבסוף מת גם בכור השבי, ואולי יש לומר דלזה לא חשש משה, דהא מנין היו יודעים המצריים איזהו יותר חשוב בעיני הקב"ה, ואפשר שבכור השבי חשוב ומכובד יותר מבכור השפחה, ואם כן הרי הוא בכלל הציווי, ואף אם לפי משקלם בכור השבי נחשב לנחות דרגא, אפשר שלהקב"ה יש שיקול דעת אחר, ועוד שהרי הזכיר בכור בהמה, וזהו פחות שבכולם, ואם כן גם בכור השבי בכלל, והם לא היו יודעים שבכור בהמה הוא כדי ליפרע מן העבודה זרה שלהם שלא יאמרו יראתם קשה ואינו יכול לענשה.

[יא, ח] **ויצא מעם פרעה בחרי אף.** כתב רש"י וז"ל: בחרי אף על שאמר לו אל תוסף ראות פני עכ"ל, יעו"ש, אכן לא חרה אפו מפני שפרעה פגע בכבודו, דמשה היה עניו מכל אדם, אלא חרה אפו על שפגע פרעה בכבוד המקום, דבכל המכות לא הרים ידו כנגד משה, והיה נכנע בפניו מחמת כחו הגדול של הקב"ה, והשתא העיז פניו לעמוד על עצמו לומר מתי יבא מתי לא יבא, ובשביל כך חרה אפו של משה.

[יב, י] **והנותר ממנו עד בוקר באש תשרפו.** מצות לא תעשה דלא תותירו נחשבת לאו הניתק לעשה ואין לוקין עליו, כדמבואר בפסחים (דף פד.) ובכמה מקומות, יעו"ש, ויש להסתפק היכי הוה עובדא בבית המקדש כשבאו שם מידי יום ביומו כמה חטאות ואשמות שהיו נאכלין לזכרי כהונה בעזרה ליום ולילה, ובאמת לא כל הלילה אלא עד חצות,

כדאיתא בברכות (דף ב.), יעו"ש, ונמצא שלא היה פנאי לאנשי המשמר לאכול בשר כל הקרבנות אלא איזה שעות בלבד, האם הספיקו לאכול כל הבשר עד כזית אחרונה שלא נשאר כלום ליפסל בנותר, ואפילו המוח שבעצמות, דגם זה נפסל בנותר, כדאיתא בפסחים (דף פג.) יעו"ש, האם אכלו כל הבשר אכילה מעליא ולא אכילה גסה, ולכאורה כמעט ואי אפשר שאנשי המשמר יאכלו בשר כל הפרים והפרות והצאן ושיירי המנחות עד שלא ישאר מידי ליפסל בנותר, ויותר מסתברא שאכלו כל מה שהיו יכולים לאכול אכילה מעליא ולא גסה, ולא עברו על לא תותירו במה שהשאירו מה שלא היו יכולים לאכול, דמאי הוה להו למיעבד, וכל בשר הנשאר נפסל ונעשה נותר ויצא לבית השריפה.

ויש להביא ראיה לכך מהא דתנן בזבחים (דף עה:): אשם שנתערב בשלמים רבי שמעון אומר שניהם ישחטו בצפון ויאכלו כחמור שבהן אמרו לו אין מביאין קדשים לבית הפסול, יעו"ש, ופירש"י שממעט בזמן אכילתו ומביא לידי נותר, יעו"ש, והנה אם הכהנים הספיקו לאכול כל בשר החטאת ואשמות בכל יום, אם כן מה בכך דאיכא עוד אשם נוסף, דהיינו שלמים זו שנתערב, ולמה נאמר דעל ידי שממעט באכילתו הוא מביא קדשים לבית השריפה, ודוחק לומר דאם במקרה רחוק יארע שלא יספיקו הרי זה מביאו לבית הפסול, אלא יותר מסתברא דכן היה מעשה בכל יום שהרבה בשר נפסל ויצא לבית השריפה, ולכן אם נאכל השלמים כדין אשם מאד עלול שבשרו יצא לבית השריפה, ולכן אמרו חכמים שאין למעט בזמן אכילתו אלא ירעו עד שיסתאבו ויביא בדמיהם אשם ושלמים ויאכלו כדינם.

אולם יש להקשות לפי זה מהא דאמרינן במכות (דף יד:): אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כל לא תעשה שקדמו עשה לוקין עליו, וכתב רש"י הא אתא לאשמועינן דאפילו למאן דאמר לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו כדתנא לא תותירו והנותר תשרפו בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה לומר שאין לוקין עליו שנתק הכתוב את העשה להיות עונשו של לאו ותקונו לומר לא תעשה כך ואם עשית עשה זאת והפטר ואשמועינן רבי יוחנן הני מילי בעשה הבא אחר הלאו שאין אתה יכול לקיימו אלא לאחר עבירת הלאו אבל עשה שקדם את הלאו ואתה יכול לקיימו קודם עבירת הלאו אין זה ניתוק הלאו ואפילו תקיימנו אחר עבירת הלאו לא נפטרת מן המלקות, יעו"ש.

והשתא יש להקשות דלפי המתבאר לכאורה לא תהא לאו דלא תותירו לאו הניתק לעשה אלא לא שקדמו עשה, שהרי התורה הצריכה לתת מצות שריפת נותר אף בלי שום עבירת הלאו דלא תותירו, שהרי כמה וכמה בשר נשאר כרגיל מן הקרבנות, והוצרכנו לדעת מה לעשות עם הבשר, ועל זה נתנה התורה מצות שריפה, ואם כן אין המצוה באה לנתק הלאו, ולכאורה הוי לא תותירו לאו שקדמו עשה.

ואולי יש לומר דמצות שריפת בשר הנשאר שלא יכלו הכהנים לאכול נלמד מקרא דפרשת קדושים (יט, ה-ו) וכי תזבחו זבח שלמים לה' לרצונכם תזבחוהו וביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום השלישי באש ישרף, יעו"ש, ונלמד משם מצות שריפה לכל קדשים הנותרים, וקרא דידן אתי לנתק לאו דלא תותירו.

[יב, כד-כז] **ושמרתם את הדבר הזה וגו' ושמרתם את העבודה וגו'.** דקדקו המפרשים מה הם אותן שני שמירות הנזכרות בקרא, שמירת הדבר הזה ושמירת העבודה, ולכאורה אין זה מוסב על נתינת דם על המשקוף והמזוזות שמדובר בהן בהפסוקים שלפני זה (יב, כב-כג), אלא על עצם שחיטת הפסח הנזכר למעלה, ואע"פ שהפסיק הענין, ומכל מקום עדיין לא נתיישב ענין שתי השמירות, גם יש לעיין במה שהתורה מצוה לענות על שאלת הבנים

מה העבודה הזאת לכם ואמרתם זבח פסח וגו', והנה כבר הוזכר שתי פעמים בפרק זה שהוא נקרא פסח על שפסח, ראשית כשמסר הקב"ה הצווי למשה ושנית כשמסר משה לזקנים, ולמה צריך לחזור ולפרש פעם שלישית, ולמה לא קאמר ואמרת לו ותו לא מידי. ונראה דהנה פסח מצרים היה חלוק מפסח דורות, דפסח מצרים לא היה בו זריקה על המזבח כשאר קרבנות אלא על המשקוף ועל שתי המזוזות שהם השלש מזבחות, כדאיתא בפסחים (דף צו.), יעו"ש, ולא היה בו כלל הקטרת אמורים אלא אכלו האמורים עלי כשאר הבשר, כדאיתא שם, דעדיין לא היה איסור חלב, ונמצא שפסח מצרים היה מצוה שבה זכו להגאל אבל לא היה קרבן גמור, ולכן אמר להם משה שלדורות לא יהיה כן, ושמרתם את הדבר הזה, היינו על ידי דיבור, שיזכירו המתן דם שהיה על המשקוף ומזוזות אבל לא יעשו כן למעשה, והציווי היה מיד לכל הדורות, ולא רק כשיבואו לארץ ישראל, אבל העבודה ישמרו כשיבאו לארץ, דהיינו שחיתת הפסח ואכילתו, וכל דיניו כגון צלי ואיסור שבירת עצם וכדומה לא ינהגו עד שיכנסו לארץ, ואז יעשו העבודה הזאת בגדר קרבן, דבלאו הכי אי אפשר, דלאכול האימורים אינו יכול שהרי כבר נאסר החלב, ולהותיר החלב אינו יכול דהא התורה הזהירה ולא תותירו, ועל כרחך הפסח לדורות הוא קרבן והחלב קרב על המזבח, והרי זה דבר חדש שלא היה בפסח מצרים, ולכן כשהבנים שואלים מה העבודה הזאת יש לענות זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו', ורק השתא קרי ליה זבח פסח, דעד השתא לא קרי ליה קרא אלא פסח גרידא, אבל כשבאו לארץ נעשה זבח פסח שהוא קרבן קדשים קלים מאז והלאה, ועיימש"נ בהגדה של פסח בענין פסח שהיו אבותינו אוכלים.

[יב, כו-כז] **מה העבודה הזאת לכם ואמרתם זבח פסח הוא לה'.** הנה שאלת מה העבודה הזאת לכם זו שאלת בן הרשע הנזכר בהגדה של פסח, כמו שכתב רש"י לקמן (יג, ה), יעו"ש, וכבר תמחה המפרשים שמה שהגיד לן קרא להשיב לו, ואמרתם זבח פסח וגו', לא הביא בעל ההגדה, ועיימש"נ בהגדה של פסח במאמר רשע מה הוא אומר.

[יב, כט] **מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השבי.** כתב רש"י וז"ל: שמנה מן החשוב שבכולן עד הפחות, ובכור השפחה חשוב מבכור השבי עכ"ל, יעו"ש, ולפי דבריו לכאורה בכור השבי היינו פראים וגנבים היושבים בכלא, אבל יונתן בן עוזיאל כתב דבכור השבי היינו וז"ל: בוכרייא בני מלכיא דאשתבין ואינן בי גובא מתמשכנין ביד פרעה ועל דהוון חדן בשעבודהוון דישראל לקו אוף אינון עכ"ל, יעו"ש, והנה לכאורה הכתוב מונה מן הקצה אל הקצה, ולמה נחשבין בני מלכיא של מלכות אחרת הממושכנים למלך הקצה השני מן בן פרעה, ואין לומר דכיון שנתונים בכלא פחותים הם מבני השפחה, שהרי לעיל (א, ה) גבי בכור השפחה פירש יונתן בן עוזיאל שהיא בצירתא דמצרים השפחה הפחותה שבכולן, יעו"ש, ולא כמו שכתב רש"י כאן דבכור השבי הוא הפחות שבכולן.

ונראה לפרש דבריו על פי מה שכתב רש"י וז"ל: הכה כל בכור, אף של אומה אחרת והוא במצרים עכ"ל, יעו"ש, והגיע להם מכת בכורות אע"פ שלא היו מצריים הואיל ונתחברו להם במסחר ובשאר עסקים, והנה בין אלו שהיו במצרים מאומות אחרות לא היה מי שנתקשרו למצרים ולמצריים פחות מאלו בני מלכים הנתונים בשבי כפקדון שלא ירימו בני מדינתם ידיהם כנגד מצרים, לא רק שנתפסים כנגד רצונם אלא שבמדינתם הם בני מלכים וכאן הם אסורים בכלא, וכל מגמתם היא לצאת ממצרים ולחזור לבתיהם, ומכל מקום כיון שהיו שמחים בצער ישראל היו נחשבים כמקושרים למצרים ומתו במכת

בכורות, ולכן לעיל חשיב הכתוב מבכור פרעה עד בכור השפחה, שזה מן הקצה אל הקצה בחשיבות, וכאן חשיב מבכור פרעה עד בכור השבי שהוא מן הקצה אל הקצה באיכות הקשר, ולעיל לא היה יכול למנות עד הקצה באיכות הקשר, שזה תלוי בדיעותיהם של הנכרים בשעת המכה, דאם שמחים בצער ישראל נחשבו כמקושרים למצרים ואם לא לא, ולכן בשעת בשורת המכה עדיין לא נתברר איזה מן הנכרים ימות במכה, ולכן מנה מן הקצה אל הקצה מצד החשיבות, ועיימש"נ לעיל (יא, ה).

[יב, ל] ויקם פרעה לילה הוא וכל עבדיו וכל מצרים. כתב רש"י וז"ל: ויקם פרעה ממטתו לילה ולא כדרך המלכים בשלש שעות ביום הוא תחלה ואחר כך עבדיו מלמד שהיה הוא מחזר על בתי עבדיו ומעמידן עכ"ל, יעו"ש, והנה לכאורה משמע מדברי רש"י שלא קם פרעה אלא בסוף הלילה סמוך לבוקר, שהדגיש רש"י שלא היתה קימתו כדרך המלכים בשלש שעות, ואם קם באמצע לילה הרי לא היתה קימתו אפילו כשאר כל אדם, אלא משמע שקם בסוף הלילה לפני עמוד השחר כדרך הפועלים ולא כדרך מלכים שקמים בשלש שעות, גם עבדיו לא קמו עד סוף הלילה, כמו שכתב רש"י שהיה פרעה מעמידם, וכן כל מצרים, נמצא שהיו כולם ישנים מחצות הלילה שאז מתו כל בכורי מצרים עד סמוך לשחר שאז העמידם פרעה, ולא הרגישו כולם במיתת הבכורים עד סוף הלילה. ויש לדקדק לפי זה מה שנאמר לעיל (יא, ד) ויאמר משה כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים, וכתב שם רש"י וז"ל: ולא אמר בחצות שמא יטעו איצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא וכו' עכ"ל, יעו"ש, הרי שאיצטגניני פרעה היו ערים בשעת חצות הלילה לבחון זמנו של מכת בכורות, ובודאי הרגישו במכת בכורות, שהרי כולם מתו כרגע, ואם כן היאך שייך שלא הרימו קול במצרים להעמיד על כל פנים עבדי פרעה וכל האנשים, והיאך שייך שישנו כולם עד סמוך לבוקר, וצריך עיון.

[יב, לא] ולכו עבדו את ה' כדברכם. כתב רש"י וז"ל: הכל כמו שאמרתם ולא כשאמרתני אני, בטל לא אשלח, בטל מי ומי ההולכים וכו', יעו"ש, ועיימש"נ לעיל (ה, ג).

[יב, לג] כי אמרו כלנו מתים. כתב רש"י וז"ל: כלנו מתים, אמרו לא כגזירת משה הוא שהרי אמר ומת כל בכור וכאן אף הפשוטים מתים חמשה או עשרה בבית אחד עכ"ל, יעו"ש, והיינו מפני שהיה כל אחד בכור לאביו, כמו שכתב רש"י לעיל (יב, ל), ולכאורה יש לדקדק בדברי רש"י דמה להם אם היה כגזירת משה או לא היה כגזירתו, והלא מפני מספר המתים היה להם להחזיק על העם ולשולחם כי גברה עליהם הסכנה, ומה מקום יש להתחשב בזה אם הכל היה כפי גזירת משה אם לא.

ונראה דעיקר הפחד המפחיד ומרעיד את לב האדם הוא הפחד מן הסכנה שאינה ידועה, ופחד כזה שבא עליו פתאום איזה דבר שלא חשב עליו כלל הוא חודר עמוק ללב, ולכן כל זמן שהיה משה מתרה אותם ואומר להם כך וכך יארע לכם היו יכולים להתחזק ולעמוד בנסיון, למרות שהגיע אליהם מכות אימות עד מאד, אכן כיון שראו שבאו עליהם מכות שלא כפי גזירת משה הרי אי אפשר לדעת מה יבא מחר, ולא היו יכולים לעמוד בפני פחד כזה.

[יב, לו] וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאילום וינצלו את מצרים. כתב רש"י וז"ל: וינצלו ורוקיננו עכ"ל, יעו"ש, והוא כתרגומו, והיינו שהריקו את מצרים, ומהו הלשון

וינצלו, יש בזה שתי דעות בגמרא ברכות (דף ט:): אמר רבי אמי מלמד שעשאוהו כמצודה שאין בה דגן וריש לקיש אמר שעשאוהו כמצולה שאין בה דגים, יעו"ש, וכתב שם רש"י וז"ל: כמצודה שאין בה דגן, דרך צידי עופות לזרוק דגן תחת מצודות כדי שיבאו עופות ונלכדין וכשאיין בה דגן אין עוף פונה אליה כך ריקנו המצריים מכל ממונם, וינצלו כתרגומו ורוקיניו, כמצולה שאין בה דגים, כמו מצולות ים כלומר בתוך התהום אין מצוין דגים אלא על שפת הים היכא דאיכא מזון עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק מה מוסיף לנו משל זה של מצודה או מצולה, ולמה הוצרך לסמל מיוחד של התרוקנות, ולמה לא אמר שעשאוהו כמדבר או כישימון, ואיזה ענין של ריקנות נתברר לנו יותר על ידי הדמיון למצולה או מצודה, עוד קשה מה שהקשו המפרשים דאם ניצלו את מצרים מהיכן באה ביזת הים.

ועיין עוד בפסחים (דף קיט.) אמר רב יהודה אמר שמואל כל כסף וזהב שבעולם יוסף לקטו והביאו למצרים וכו' וכשעלו ישראל ממצרים העלוהו עמהן שנאמר וינצלו את מצרים רב אסי אמר עשאוהו כמצודה וכו' רבי שמעון בן לקיש אמר כמצולה וכו' והיה מונח עד רחבעם בא שישק מלך מצרים ונטלו מרחבעם וכו' בא זרח מלך כוש ונטלו משישק בא אסא ונטלוהו מזרח מלך כוש וכו' באו פרסיים ונטלוהו מכשדיים באו יוניים ונטלוהו מפרסיים באו רומיים ונטלוהו מיד יוניים ועדיין מונח ברומי, יעו"ש, ולכאורה משמע דביזת מצרים היתה מונחת באוצרות המלך עד שבא שישק מלך מצרים ונטלוהו מרחבעם.

אלא דקשה לפי זה מהא דאיתא בסנהדרין (דף צא.) פעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסדרוס מוקדן אמר לו הרי הוא אומר וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאילום תנו לנו כסף וזהב שנטלתם ממנו אמר גביהא בן פסיסא וכו' אף אני לא אביא לכם ראיה אלא מן התורה שנאמר ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה תנו לנו שכר עבודה של ס' ריבוא ששיעבדתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה שנה וכו', יעו"ש, וכן איתא נמי בפסחים (דף פח:): כסף מצרים חזר למטעתן, יעו"ש, ואם שישק מלך מצרים כבר נטל ביזת מצרים מרחבעם, ובאותה שעה כבר עברה מהפרסיים ליוניים כדאיתא בפסחים, כנ"ל, מה היתה תביעתם של בני מצרים לישראל בימי אלכסנדר, והלא כבר הושב להם את הכל בימי שישק, ובכלל הענין אינו מובן כל כך מה שאמרו חז"ל בפסחים שם שיוסף לקט כל כסף וכל זהב שבעולם ונתנה לפרעה ועבר מיד ליד עד שבא ליד רומי, והלא היה כמה וכמה כסף וזהב בעולם אחר כך שלא בא ליד פרעה.

ונראה דוישאילום וינצלו את מצרים הם שני ענינים נפרדים לגמרי, ואין הוינצלו שיעור עד היכן הגיע הוישאילום, כלומר שהשאילום כל כך הרבה חפצים עד שניצלו את מצרים, אלא הם שני ענינים חלוקים ביסודם, חדא שבני מצרים השאילו כלי חמדתם לישראל, ועוד שלקחו ישראל דבר אחר שעל ידי זה ניצלו את מצרים.

זאת ועוד, מה שיוסף לקט כל כסף וזהב שבעולם אין המכוון שעשה כן בפועל, שהרי בודאי נשאר הרבה כסף וזהב בכל תפוצות תבל, אלא שרכזו ביד פרעה כח הממשלה על כלכלת העולם כולו, ועל ידי תחבולותיו לקט את כל כוחות הכלכלה שבעולם וצברם יחד ומסרם ביד פרעה, ועל ידי כח זה היה למלך מצרים שליטה על כל כסף וזהב שבעולם, וכח זה נמשל למצודה ולשפת הים, שבעל המצודה מושך אליו עופות השמים ושולט עליהן וכן שפת הים שנמצא בו מאכל מושך אליו דגי הים, ולכן כשיצאו בני ישראל ממצרים נטלו עמהם כח זה, ונעשה מצרים כמצודה שאין בה דגן, שאין ביכלתה למשוך אליה העופות, כן

איבדו מצרים שליטתם על כלכלת העולם, אי נמי מצולה שאין בה דגים דנעשה מצרים כתיבום הים שאין בה דבר שיכול למשוך הדגים כמו שפת הים. ולפי זה שפיר מובן ענין ביזת הים, שהרי לא נטלו כל הון מצרים, רק כח השליטה הכלכלי וכח זה של שליטה על כלכלת העולם נשאר ביד ישראל עד ימי רחבעם, ועל ידי כח זה מלך שלמה בכיפה ושלט על כל העולם בלי קרב ומלחמה, ובימי רחבעם עלה שישק מלך מצרים ונטל כח זה מיד ישראל, ועבר מיד ליד וכל אחד שנטלו שלט על כלכלת העולם כולו, ולבסוף עבר לידי אלו שמלכו בכיפה, הכשדיים, הפרסיים, היוונים, והרומיים, ועדיין מונח ברומי, כדאיתא בגמרא, כלומר דכח זה נשאר ביד רומי עד היום הזה, שהוא מלכות אדום השולטת על העולם, גלות הארוך הזה עד ביאת גואל צדק, וזהו ענין וינצלו את מצרים.

אבל בימי אלכסנדרוס מוקדון באו בני מצרים לתבוע הכלים שהשאילו לישראל, והוא ענין אחר לגמרי, וממון זה מעולם לא הוחזר למצרים, לא בימי שישק ולא אחר כך, ומדויק בסנהדרין שם שלא הזכירו בני מצרים אלא קרא דוישאילום ולא הזכירו שניצלו את מצרים, שלא תבעו אלא הכסף שנטלו מהם בני ישראל, אבל השליטה על הכלכלה של העולם כבר חזרה להם בימי שישק, ובימי אלכסנדרוס כבר עברה לידי היוונים, ועיימש"נ בפרשת מקץ (מג, כג) ובפרשת וארא (ו, ז).

[יב, לט] ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגו'. עיימש"נ בזה בפירוש ההגדה.

[יב, מ] שלשים שנה וארבע מאות שנה. כתב רש"י וז"ל: אשר ישבו במצרים אחר שאר הישיבות שישבו גרים בארץ לא להם שלשים שנה וארבע מאות שנה בין הכל משנולד יצחק עד עכשיו היו ארבע מאות שנה משהיה לו זרע לאברהם נתקיים כי גר יהיה זרעך ושלשים שנה היו משנגזרה גזירת בין הבתרים עד שנולד יצחק וכו' עכ"ל, יעו"ש, ועיין ברמב"ן שהביא דברי רש"י וכתב דלפי דבריו צריך לומר שאברהם חזר לחרן ועשה שם חמש שנים, שהרי כתיב (בראשית יב, ד) שאברהם היה בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן, ולפי דברי רש"י הרי היה בן שבעים שנה בברית בין הבתרים, דהיינו שלשים שנה לפני לידת יצחק, וצריך לומר שאחר כך חזר לחרן, וכן הביא מסדר עולם, יעו"ש. ויש לדקדק דהנה הגלות התחילה מלידת יצחק, ואז נתקיימה בו כי גר יהיה זרעך, ואם כן לאיזה ענין הזכיר הכתוב הני שלשים שנה שקדמו לגלות משעת ברית בין הבתרים, עוד יש לדקדק במה שכתב רש"י שישבו במצרים אחר שאר ישיבות שישבו בארץ לא להם, דאם כן למה כלל כולם כאחד במושב אשר ישבו במצרים.

ואולי יש לומר דברית בין הבתרים היתה בשנה ראשונה שבא אברהם לארץ כנען, שירד למצרים, וכשעלה נפרד ממנו לוט ונשבה במלחמת כדרלעומר ונצחו אברהם, וכל זה היה במספר איזה חדשים, והשלשים שנה באמת התחילו משעת ביאתו לכנען, ואחר כך חזר לזמן לחרן, כמו שכתב בסדר עולם, כנ"ל, והנה באותם הימים גבר יד מצרים על הארצות סביבותיה, וכולם נכנעו למלכות מצרים, וכשיצאו ישראל ממצרים נשבר גאוניה ובטלה כחה על שאר הארצות, ושוב לא היתה אלא קנה רצוף, ונמצא דכשחזרו לכנען לא היו שוב תחת יד מצרים, וזהו מה שנאמר בתורתנו שסך הכל גרו ישראל שלשים שנה וארבע מאות שנה תחת שלטון מצרים.

[יב, נא] בעצם היום הזה. עיימש"נ בפרשת האזינו (לב, מח).

[יג, ג] זכור את היום הזה אשר וגו' ולא יאכל חמץ. הקשה נכדי הילד שלום מרדכי ריינמאן נ"י למה הזכיר בפסוק כאן בקשר לזכרון יציאת מצרים איסור אכילת חמץ ולא הזכיר מצות אכילת מצה שהיא עיקר הזכירה, כמו שאנו אומרים בסדר ליל פסח מצה זו על שום מה וכו', ואולי יש לומר דעיקר הזכירה ליציאת מצרים היא מה שאין אנו אוכלים חמץ שלא הספיקה בצקם להחמיץ, אלא דבסדר קרבן פסח שאנו צריכים סימנים להורות על כל הזכירות, היאך נוכל להצביע על מה שאין אנו אוכלים חמץ שהוא דבר שלילי לזה נתנה לנו התורה מצות אכילת מצה, וכל ענין מצוה זו הוא להורות שאין אנו אוכלים חמץ, וכשאנו אומרים מצה זו על שום מה הרי זה כאילו אנו באמת אומרים מה שאנו נמנים מלאכול חמץ על שום מה, דזהו כל עיקר ויסוד מצות מצה, ולפי זה נבין למה איסור חמץ נוהג כל שבעה ומצות מצה אינו נוהגת אלא בלילה ראשונה, דעיקר הזכירה של החג הוא מה שאין אנו אוכלים חמץ, ורק דליל הסדר, שאנו צריכים דבר מוחשי להראות על המניעה מאכילת חמץ, נתנה לנו התורה מצות אכילת מצה.

[יד, ו] והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת. בשאלת הבן תם כתיב כי ישאלך מחר, וכן בשאלת החכם בפרשת ואתחנן (ו, כ) כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות וגו', אבל בשאלת הרשע כתיב לעיל (יב, כו) והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה עבודה הזאת לכם ואמרתם זבח פסח וגו', ולא הוזכר שהשאלה היא למחר, ויש להבין למה רק בהני כתיב מחר, וממחרת מאיזה דבר באו שאלתם, ועיין בכלי יקר שעמד על זה. ונראה לבאר עפ"מש"נ בשאלת הרשע דלמה לא הזכיר בעל ההגדה מה שעונים על שאלת הרשע ואמרתם זבח פסח הוא וגו', ועוד יש להעיר על מה שכתב רש"י שם (יב, כז) וז"ל: ויקד העם על בשורת הגאולה וביאת הארץ ובשורת הבנים שיהיו להם עכ"ל, יעו"ש, ואיזה בשורה טובה היא שיהיו להם בנים רשעים, ונתבאר לן דמתחלה כל הבנים שואלים שאלת הרשע, ומשום הכי כתיב כי יאמרו אליכם בניכם בלשון רבים, ומוטל על האב לחנך אותם ולומר להם זבח פסח הוא לה', והארבעה בנים מתחלקים לדרכם לאחר החינוך, הרשע עומד בשאלתו, והחכם והתם מקבלים החינוך, כל אחד לפי מדרגתו, והיינו דקאמר בהם שישאלו מחר, דהיינו ממחרת ממה שאביהם אמר להם זבח פסח הוא לה'.

פרשת בשלח

[יג, יז] **פן ינחם העם בראתם מלחמה ושבנו מצרימה**. כתב רש"י וז"ל: בראותם מלחמה כגון מלחמת וירד העמלקי והכנעני (במדבר יד, מה), אם הלכו דרך ישר היו חוזרים, ומה אם כשהקיפם דרך מעוקם אמרו נתנה ראש ונשובה מצרימה אם הולכים בפשוטה על אחת כמה וכמה עכ"ל, יעו"ש, ועיין בחזקוני שכתב דבראותם מלחמה היינו שילחמו בהם פלשתים, יעו"ש, ובספורנו פירש דהיינו מלחמה עם מצרים, ולפיכך הסיבם אל דרך לא עבר בה איש, יעו"ש, ואולי כונתו שלא ידעו מצרים לרדוף אחריהם בדרך הזו וינחמו ביציאתם ויחזרו, וקצת קשה דהא סוף סוף רדפו אחריהם מצרים בדרך הזו. והנה לפי פירוש רש"י, קאי על המלחמות שאירעו להם כשנקרבו אל ארץ כנען, ואילו הביאם בדרך ישרה היו הופכים פניהם וחוזרים מצרימה, ולכן הקיפם דרך מעוקם, אולם קשה וכי לא ידעו שיש דרך ישרה למצרים שבה יוכלו לחזור אם ירצו, ונראה דאילו היו באים בדרך ישרה היו נקרבים לארצות העמלקים מצד מערב, ואילו היו רואים מלחמה בא עליהם היו חוזרים מיד למצרים, אבל כיון שהקיפום דרך מעוקם באו אל ארצות אלו מצד מזרח, והיו הארצות עצמם מפסיקים ביניהם לבין הדרך ההולך למצרים, ולא היו יכולין להגיע לאותה הדרך אלא על ידי שילחמו עם העמלקים והכנענים ויעברו דרך ארצם, ואם היו רוצים להמנע מן המלחמה לא היה להם ברירה אלא לחזור בדרך אשר באו בה דהיינו דרך המעוקם, ולכן לא היה כל כך נוח להם לברוח מן המלחמה.

[יג, יח] **וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים**. כתב רש"י וז"ל: וחמושים אין חמושים אלא מזוינים (לפי שהסיבתן במדבר גרם להם שעלו חמושים שאילו היה דרך ישוב לא היו מחמושים להם כל מה שצריכין אלא כאדם שעובר ממקום למקום ובדעתו לקנות שם מה שיצטרך אבל כשהוא פורש למדבר צריך לזמן כל הצורך וכתוב זה לא נכתב אלא לשבר את האוזן שלא תאמר במלחמת עמלק ובמלחמת סיחון ועוג ומדין מהיכן היו להם כל זיין שהכו ישראל בחרב, ברש"י ישן) וכו' עכ"ל, יעו"ש.

ונראה דאין כונת רש"י לומר שיצאו בכלי זיין ממש, דאם כן היו צריכים כלי זיין להגן על עצמם גם אם היו עוברים ממקום למקום, ואין לומר דאם היו עוברים ממקום למקום לא היו מכניסים עצמם לסכנה ולא היו צריכים כלי זיין, שהרי כתב רש"י דטעמא שלא היו צריכים להיות מזוינים בעוברים ממקום למקום משום שהיו סומכים על שיכולים לקנות שם מה שיצטרך להם, אלא כונת רש"י שיצאו מזוינים היינו בתיקים מלאים כל דבר שהיה נצרך להם לזמן רב כיון שהם יוצאים למדבר שאין שם לקנות מה שנטרף להם, ומזוינים אינו בכלי זיין אלא נושאים כל הנטרף להם, שגם זה משתמע מלשון מזוינים. וכתב רש"י שקאמר בלשון מזוינים לשבר את האוזן, שאם ישאל מישהו היאך נלחמו בעמלק, יבין מתוך הכתובים שהיה להם כלי זיין, אבל באמת לא היה להם, ונלחמו בהברכה שבירך אותם אביהם הקול קול יעקב שהם צועקים ונשמעים, כמו שכתב רש"י בפרשת חוקת (כ, יח), יעו"ש, וכן כתיב בפרשת ויחי (מח, כב) בחרבי ובקשתי, ותירגם אונקלוס בצלותי ובבעותי, יעו"ש.

[יד, ה] **ויוגד למלך מצרים כי ברח העם**. יונתן בן עוזיאל תירגם ארי עריק עמא, יעו"ש, דברח בלשון ארמית הוא עריק, אכן אונקלוס תירגם ארי אזל עמא, יעו"ש, והרי זה כמו הלך העם, שהוא לשון הליכה ולא לשון בריחה.

ונראה דזה מתבאר על פי מה שכתב רש"י וז"ל: ויגד למלך מצרים איקטורין שלח עמהם וכיון שהגיעו לשלשה ימים שקבעו לילך ולשוב וראו שאינן חוזרין למצרים באו והגידו לפרעה ביום הרביעי ובחמישי וששי רדפו אחריהם וכו' עכ"ל, יעו"ש, והיינו שלא היתה יציאתם ממצרים בדרך בריחה, שהרי יצאו בהליכה רגילה ביד רמה, אלא שאחר שלשת ימים לא חזרו לאחורה אלא המשיכו בהליכתם כדרכם, וזו היתה בריחתם, ולזה רמז אונקלוס בתרגומו ארי אזל עמא, שהמשיכו בהליכתם כרגיל ולא ברחו בריצה בבהלה.

[יד, ו] **ויאסר את רכבו ואת עמו לקח עמו**, כתב רש"י וז"ל: ויאסר את רכבו הוא בעצמו עכ"ל, יעו"ש, והנה בפרשת בלק נאמר ויקם בלעם בבקר ויחבש את אתנו (כב, כא), וכתב שם רש"י וז"ל: מכאן שהשנאה מקלקלת את השורה שחבש הוא בעצמו, אמר הקב"ה רשע כבר קדמך אברהם אביהם שנאמר (בראשית כב, ג) וישכם אברהם בבוקר ויחבש את חמורו עכ"ל, יעו"ש, והוא מגמרא סנהדרין (דף קה:), יעו"ש, ויש לעיין למה לא דקדקו חז"ל במה שפרעה עצמו אסר את רכבו שהשנאה מקלקלת השורה כמו שדקדקו אצל בלעם, ואולי היינו טעמא מפני שלא עשה כן מחמת השנאה אלא כדי למשוך העם אתו, כמו שכתב רש"י וז"ל: ואת עמו לקח עמו משכם בדברים, לקינו ונטל ממוננו ושלחנו, בואו עמי ואני לא אתנהג עמכם כשאר מלכים, דרך שאר מלכים עבדו קודמין לו במלחמה וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש לומר דגם מה שאסר את רכבו בעצמו היה כדי להראות להם שאינו מתנהג עמהם כדרך שאר מלכים.

[יד, י-יא] **ויצעקו בני ישראל אל ה' וגו' המבלי אין קברים וגו'**, כתב רש"י וז"ל: ויצעקו, תפשו אומנות אבותם באברהם הוא אומר (בראשית יט, כז) אל המקום אשר עמד שם, ביצחק (שם כד, סג) לשוח בשדה, ביעקב (שם כח, יא) ויפגע במקום עכ"ל, יעו"ש, וקשה דהלא מצינו שבני ישראל עצמם כבר צעקו לה' בתפילה, כדכתיב בפרשת שמות (ב, כג-כד) ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויצעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה וישמע אלקים את נאקתם וגו', יעו"ש, ולמה כתב רש"י כאן שתפשו אומנות אבותם, וגם שם בפרשת שמות לא כתב רש"י שכשצעקו תפשו אומנות אבותם בידם.

והנה הרמב"ן כתב וז"ל: איננו נראה כי בני אדם הצועקים אל ה' להושיעם יבעטו בישועה אשר עשה להם שם ויאמרו כי טוב להם שלא הצילם עכ"ל, יעו"ש, ומכח זה כתב הרמב"ן שהיו כאן שתי כתות, כת אחת צועקת וכת שניה טוענת כנגד משה, אולם רש"י לא הזכיר שתי כתות, ואילו סבר שכן היה, היה לו להזכירם, ומוכח דרש"י ס"ל הם הם הצועקים הם הם הטוענים.

ויש לומר שרש"י בא ליישב קושית הרמב"ן היאך שייך דבר כזה, שכאן לא היתה צעקתם שלימה, שהרי היו מוכנים לשוב מצרימה ולשוב לעבודה תחת יד מצרים, כמו שאמרו אל משה, נמצא שכל צעקתם היתה רק משום שתפשו אומנות אבותם, ולגנאי יחשב, שלא היתה צעקתם בלב שלם אלא רק מן השפה ולחוץ, שעשו כפי שהורגל אצלם מאבותם, אולי יצילם מצרה, אבל בדעתם היו מוכנים לחזור למצרים, וזהו מה שדקדק רש"י וכתב תפשו אומנות אבותם, ולפי זה מובן למה לא כתב רש"י כן בפרשת שמות, ששם היו במצב צר מאד בלי שום סכויי הרוחה, וכשצעקו אל ה' עשו כן מעומק הלב שלא היה להם לאנה לפנות, ואמרו אין לנו אלא אבינו שבשמים.

[יד, טו-טז] **מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו.** כתב רש"י וז"ל: מה תצעק אלי למדנו שהיה משה עומד ומתפלל אמר לו הקדוש ברוך הוא לא עת עתה להאריך בתפילה שישראל נתונין בצרה עכ"ל, יעו"ש, והנה לעיל נאמר (יד, י) והנה מצרים נסע אחריהם וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה', יעו"ש, והתם לא אמר הקב"ה למה יצעקו הלא עת צרה היא, ומשמע דאדרבה כהוגן עשו לצעוק בתפילה בעת צרה, ומאי שנא הכא שאמר למשה מה תצעק אלי, ועוד יש להקשות דהלא כבר הבטיח לו ה' לעיל (יד, ד) ואכבדה בפרעה וגו', וגם משה אמר לבני ישראל (יד, יד) ה' ילחם לכם ואתם תחרישון, ואם כן למה באמת התפלל משה, וכי לא היה בטוח בלבו שיקוים מה שהבטיח לבני ישראל.

אכן נראה דאע"פ שהיה בטוח בהישועה הקרובה לבא, עדיין היה צריך לתפילה, כמו שמצינו בפרשת וירא אחרי שהתפלל אברהם שתתראו אבימלך ואשתו ואמהותיו וילדו כתיב (כא, א) וה' פקד את שרה, וכתב רש"י וז"ל: סמך פרשה זו לכאן ללמדך שכל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה וכו' שפקדה כבר קודם שריפא את אבימלך עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דאע"פ שכבר באו המלאכים לאברהם ושרה והבטיחו להם שלמועד ישובו אליהם כעת חיה ולשרה בן, מכל מקום לא היתה שרה נפקדת אלא משום תפילתו של אברהם בעד אבימלך, שהתפילה היא המפתח דלמטה המביאה הברכה אע"פ שהיא כבר מובטחת, וכמו כן היתה ישועתם מן המצריים צריכה שתבא על ידי תפילה שישראל נתונים בצער

והנכון היה שישראל צעקו כשראו מצרים נוסעים אחריהם, ושמשה התפלל כשעמדו על שפת הים, אולם משה היה מאריך בתפילה, והקב"ה אמר לו לא עת עתה להאריך בתפילה, ומבואר שהקב"ה לא היה אומר להם שיסעו כל זמן שהיה עומד ומתפלל, ונמצא שישראל עדיין שרוים בצער כל זמן שלא גמר את תפילתו, ולכן אמר לו לקצר, אולם משה חשב שהנכון גם להאריך בתפילה, ויש להבין כונתו, שהרי כבר הבטיח לו שתבא הישועה, וכבר התפלל וקיים מה שצריך להתפלל כדי להביא הישועה, ולמה היה מאריך בתפילתו. ונראה דהנה לא כל תפילה באה למלאות איזה בקשה או חסרון, דהא חזינן דהקב"ה מביא יסורין על צדיקים מפני שמתאוה לתפילתם, והיינו דעיקר ענין התפילה הוא לקרב את המתפלל לבוראו, דעל ידי תפילות ותחנונים לבו נמשך כלפי מעלה והוא מתקרב אליו יתברך, וזהו הענין להאריך בתפילה, שכל זמן שמאריך בתפילתו הוא מתקרב יותר לו יתברך, ורצה משה להאריך בתפילתו לעיני כל ישראל, ועל ידי זה יתקרבו יותר הוא וכל העם, ויקבלו הישועה ממקום יותר קרוב לו, ואמר לו הקב"ה שעל אף שהוא צודק אין עת עתה להאריך בתפילה מפני שישראל שרוים הצער, ועיימש"נ בתפילת משה שהתפלל על מרים אחותו (במדבר יב, יג) אל נא רפא נא לה, אבל תפילה של התקרבות באה באריכות, ועל זה אמר לו הקב"ה דכל זה ענין גדול הוא, אבל כשישראל נתונין בצרה אין לעמוד ולהאריך בתפילה, אלא דבר אל בני ישראל ויסעו.

[יד, כא] **ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה.** יש להסביר מה שהולך ה' רוח קדים על הים כל הלילה, ולא רצה שפתאום יבקעו המים, על פי מה שכתב רש"י במלכים ב (ד, ד) וז"ל: וסגרת הדלת כבוד הנס הוא לבא בהצנע עכ"ל, יעו"ש, וכן בקריעת היום לא היה נראה כל כך כמו נס מחמת הרוח קדים, וזה היה כבוד הנס, ועיין בספר החינוך שכתב דאע"פ שירדה אש מן השמים במקדש עדיין היה מצוה להביא אש מן ההדיוט כדי לכסות הנס, יעו"ש.

[יד, כה] **ויאמר מצרים וגו' כי ה' נלחם להם**. כתב רש"י וז"ל: במצריים. דבר אחר במצרים, בארץ מצרים, שכשם שאלו לוקים על הים, כך לוקים אותם שנשארו במצרים עכ"ל, יעו"ש, ואונקלוס תירגם ואמר מצראי נעירוק מן קדם ישראל ארי דא היא גבורתא דה' דעבד להון קרבין במלרים, יעו"ש, ומדויק כפירוש השני לפרש המלים, כי על רישא דקרא, ויאמר מצרים, תרגם ואמר מצראי, כמו שתירגם מחנה מצרים בפסוק הקודם, אבל בסיפא דקרא תרגם דעבד להון קרבין במצרים, ואכן אין אונקלוס מפרש כפירוש שני ברש"י דה' נלחם להם היינו דבשעה שהם לוקים על הים היו לוקים נמי הנשארים במצרים, אלא הוא פירש שאמרו אנוסה מפניהם שהרי זה האל אשר נלחם להם במצרים והכה אותנו בעשר מכות הוא האל אשר לוחם עמנו פה על הים.

אולם יש להקשות לפי פירוש השני דבשעה שלקו על הים לקו נמי אלו שנשארו במצרים, וכי היאך נודע להם דבר כזה שגם אלו שנשארו במצרים היו מקבלים מכות באותה שעה, ואולי יש לומר דמן השמים הושמו מחשבות אלו במוחם כדי להפחיד אותם עוד יותר, שאנשי חיל העומדים בשדה הקרב מתגברים על פחדם מפני שהם מוכנים למות, אבל אם עלתה בלבם מחשבה שמחמת מה שעושים ימותו גם בניהם ונשותיהם, פחד כזה אי אפשר להתגבר עליו, ויש לומר דההרגש הזה המפחיד ובלתי נשלט היה אחד מן המכות שלקו על הים.

[טו, א] **סוס ורוכבו רמה בים**. כתב רש"י וז"ל: סוס ורוכבו שניהם קשורין זה בזה והמים מעלין אותם לרום ומורידין אותן לעומק ואינן נפרדין עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק מהי המעלה הגדולה בזה שהתחיל משה את השירה בשבח סוס ורוכבו רמה בים, והלא מי שאמר והיה העולם, מי שקרע את הים וכו', וכי דבר גדול הוא אצלו להפיל ביחד סוס ורוכבו, וכי בזה צריך לשבחו, וכן מצינו בשירת מרים שהביעה יחד עם כל הנשים שבח זה לקמן (טו, כא) ותען להם מרים שירו לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים, יעו"ש, ואיברא שגם הנשים אמרו כל השירה, כמו שכתב רש"י שם, מכל מקום הכתוב מציין את שירתם על ידי פסוק אחד, ונבחר ענין סוס ורוכבו כסימן לכל השירה, ומוכח שיש בזה שבח גדול מאוד, ויש להבין מהו השבח הזה.

ונראה דהנה כתב הרמב"ן שהקב"ה מלביש נסים בדרכי הטבע כדי ליתן מקום לטעות לכופרים, והנה בהתגברות על כח הטבע יש שתי קצוות, לדוגמא יש מי שיכול להרוס בית בכחו, אבל מאידך גיסא אינו יכול לכוון מעשיו כמו להכניס חוט בעינו של מחט, והנה בקריעת ים סוף הראה הקב"ה שהוא שולט על הטבע עד כדי כך שיכול לגזור את הים לגזרים, אבל ענין סוס ורוכבו הוא ענין דקי דקות, שהרי הסוס ורוכבו אין משקלם שוה, ולכן כשנופלים כח המשיכה והנפילה שונה זה מזה, וכדי שיפלו סוס ורוכבו דבוקים יחד יש לכוון הכחות שיפעלו בשניהם בדיוק ממש, והוא מורה על שליטה גמורה בכחות הטבע גם בדקי דקות.

[טו, ב] **זה אלי ואנוהו**. כתב רש"י וז"ל: זה אלי בכבוד נגלה עליהם והיו מראין אותו באצבע ראתה שפחה על הים מה שלא ראו הנביאים עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק מי היתה שפחה זו, הלא לא הוזכר בשום מקום שיצאו בני ישראל עם עבדים ושפחות, ואפילו אם נאמר שהיו ביניהם מתי מספר שקנו עבדים ושפחות, וכן משמע בפרק בתרא דיומא (דף עה.), יעו"ש, בודאי לא היו להם דין עבד כנעני לגבי חיוב מצות כאשה, שהרי עדיין היה קודם מתן תורה, ואם כן עבדים ושפחות אלו היו גוים גמורים, והיאך אפשר לומר שזכו

להתגלות נגשבה יותר מנבואת מעשה המרכבה של יחזקאל.
 ואולי יש לומר דהך שפחה היתה בת ישראל שרק מזמן קצר נשתחררה, ועדיין מבטה כמבט השפחה, ולא השיגה עדיין הרחבת הדעת של בת חורין, ומכל מקום זכתה לראות בנבואה התגלות השכינה על הים, אכן עיין בפרשת חוקת (כא, א) וישמע הכנעני מלך ערד וגוי וילחם בישראל וישב ממנו שבי, וכתב רש"י וז"ל: וישב ממנו שבי, שפחה אחת עכ"ל, יעו"ש, וגם שם יש להתבונן איזו שפחה היתה זאת, ולא מסתבר דכונתו לעלמה ישראלית, דהרי המדובר שם הוא פחיתת ערך השבי, והרי כל אחד ואחד מישראל גדול חשיבותו עד אין ערד, וצריך עיון.

[טו, ה] **תהומות יכסימו ירדו במצולת כמו אבן.** כתב רש"י וז"ל: ובמקום אחר צללו כעופרת ובמקום אחר יאכלמו כקש הרשעים כקש הולכים ומטורפין עולין ויורדין בינונים כאבן והכשרים כעפרת שנחו מיד עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק היכן מצינו שבין המצריים היו שלש כתות, כשרים בינונים ורשעים, והראה לי בני הר"ר ישכר בער שליט"א את דברי רש"י לעיל (ט, י) על הא דכתיב ויהי השחין אבעבעת פורח באדם ובהמה, וכתב רש"י וז"ל: ואם תאמר מאין היו להם הבהמות והלא כבר נאמר וימת כל מקנה מצרים (ט, ו) אלא לא נגזרה גזרה אלא על אותן שבשדות בלבד, שנאמר במקנך אשר בשדה (ט, ג), והירא את דבר ה' הניס את מקנהו אל הבתים וכן שנויה במכילתא עכ"ל, יעו"ש, והנה במכת ברד כתיב להדיא לקמן מיניה (ט, כ) הירא את דבר ה' מעבדי פרעה הניס את עבדיו ואת מקנהו אל הבתים, יעו"ש, ולפי המכילתא שהביא רש"י הרי גם במכת דבר היה כן שהירא הניס את מקנהו, אכן מצינו במכת ברד שהיו גם כן עבדים שלא שמו לבם אל דבר ה', ואלו על כרחך היו מן העבדים שהניסו מקניהם במכת דבר, שהרי אלו שלא הניסו כבר מתו מקניהם במכת דבר, נמצא שהיו שלש כתות, אלו שלא הניסו במכת דבר, אלו שהניסו במכת דבר אבל לא במכת ברד, ואלו שהניסו גם במכת ברד, הרי לך הרשעים הבינונים והכשרים.

ולפי זה יש ליישב קושית השפתי חכמים שהקשה על דברי רש"י למה לא הוזכר בפירוש בקרא במכת דבר שהירא דבר ה' הניס מקנהו, יעו"ש, ולפי דברי בני הנבון מיושב היטב, שהרי מקצת מאלו לא הניסו מקניהם במכת ברד, ואין מן הראוי שהכתוב יקרא להם יראים את דבר ה' כיון שיראתם היתה פגומה.

[טו, יח] **ה' ימלוך לעולם ועד.** כתב רש"י וז"ל: לשון עולמית היא והוי"ו בו יסוד לפיכך היא פתוחה אבל ואנכי היודע נָעַד (ירמיהו כט, כג) שהוי"ו בו שמוש קמוצה היא עכ"ל, יעו"ש, ונדחקו המפרשים בפירוש דברי רש"י שהרי בספרים שלפנינו הוי"ו קמוצה, ויש שרצו לומר דרש"י היה לו גירסא אחרת בספריו, ויש שכתבו שקמוצה ופתוחה קאי על הניקוד של העי"ן, ומהר"ל דחה פירוש זה, ואולי יש לומר דכונתו היא דניקוד של מלת ועד בעצם היא בפתח, ומכל מקום כשהיא באה על טעם האתנחתא או סוף פסוק היא קמוצה, כמו פְּנֵץ או מִצְרָיִם, וכן לעולם נָעַד, אבל עצם המלה כשהיא לעצמה היא נָעַד, מה שאין כן באנכי יודע ועד שהוי"ו בו שמוש, לציין חיבור, היא קמוצה בכל מקום.

[טו, כ] **ותצאן כל הנשים אחריה בתפים ובמחולות.** כתב רש"י וז"ל: מובטחות היו צדקניות שבדור שהקב"ה עושה להם נסים והוציאו תופים ממצרים עכ"ל, יעו"ש, וכונתו שאע"פ שמן הסתם היו להן תופים במצרים, מכל מקום לא היו לוקחים אותם כשיצאו

למדבר, שהרי לא ידעו שישתהו במדבר ארבעים שנה, אלא שמיד ביציאתם יקבלו את התורה ויכנסו לארץ ישראל, ושם ימצאו תופים וכלי זמרה, אבל מפני שהיו מובטחות שיעשה להם נסים הביאו עמהם תופים כדי שיוכלו להודות לה' בתופים ומחולות מיד על נסיו וחסדיו.

[טו, כד] וילונו העם על משה לאמר מה נשתה. ובסמוך מצינו שהתלוננו גם על הלחם, ושוב על המים, ויש לתמוה על עצם ענין כל התלונות האלו, מאחר שראו ישראל כל המכות שהביא הקב"ה על המצריים ונסים ונפלאות שנעשו על הים, אשר מעולם לא נהיה דבר כזה, היאך עלה על דעתם להתלונן.

ונראה לבאר למה הדבר דומה לאזרח המדינה שנחבש על ידי שונאו וישב במאסר ומסביבו כמה וכמה שומרים, והמלך שהיה אוהבו שלח אנשי חיל להוציא האזרח מן המאסר, ולחמו נגד השומרים והוציאו אותו והשיבוהו למדינתו, ובא לפני המלך והשתחוה לו והודה לו על כל הטובות שעשה עבורו, ואחר כך שלח אותו המלך לביתו לשלום, ובהיותו בדרך פגע בו גזלן, והנה הוא מביט אנה ואנה ואין איש אתו שיעמוד לעזרתו, וכל אנשי החיל כבר הלכו להם, והוא הדבר שהיה אצל בני ישראל הם חשבו שכל זמן שהיו כלואים במצרים הפך ה' את כל סדר הבריאה להוציאם, ומעתה עליהם למצוא דרך חייהם ומחייהם לעצמם לפי דרך הטבע, וכבר עזבו אותם האנשי חיל, ולא ישיגו כל צרכיהם במדבר וכו', ולכן התלוננו על אף כל הנסים והנפלאות שראו במצרים.

[טו, כה] שם שם לו חק ומשפט. כתב רש"י וז"ל: שם שם לו במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם שבת ופרה אדומה ודינין עכ"ל, יעו"ש, וכן כתב על הא דכתיב בפרשת ואתחנן (ה, יב) שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך ה' אלקיך, וכתב רש"י וז"ל: כאשר צוך קודם מתן תורה במרה עכ"ל, יעו"ש, ויש להקשות על מה שכתב רש"י שפרה אדומה ניתנה במרה, והלא אמרינן בגיטין (דף ס.) דאמר רבי לוי שמנה פרשיות נאמרו ביום שהוקם בו המשכן וכו' ופרשת פרה אדומה, יעו"ש, וכן יש להקשות על מה שכתב שדינין ניתנו במרה, והלא בפרשת משפטים (כא, א) כתב רש"י וז"ל: ואלה מוסיף על הראשונים מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני עכ"ל, יעו"ש.

ונראה דלא נצטוו ציווי גמור במרה אלא נצטוו בגדר חינוך שיורגלו בקיום מצות, וגם ללמוד ולפלפל בהלכותיהם, כמו שכתב רש"י שיתעסקו בהם, ויטעמו טעם לימוד התורה, ועל ידי זה יוכשרו יותר לקבלת המצות, כהא דאמרינן פתח לבי בתורתך ואחרי מצותיך תרדוף נפשי, וקודם מתן תורה היו שומרים השבת, כדאיתא לקמן (טז, ל) וישבתו העם ביום השביעי, יעו"ש, אולם לא היו אלא כאינם מצוים ועושים.

והנה כתב רש"י בפרשת שלח (טו, לב) וז"ל: בגנותן של ישראל דיבר הכתוב שלא שמרו אלא שבת ראשונה ובשניה בא זה וחללה עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דמקושש עצים היה במרה בתחלת ביאתם למדבר ששם נצטוו בשבת, ואם היו אינם מצוים ועושים למה דנו אותו למיתה, ואפשר לומר דהיתה הוראת שעה, שכל העם היו שומרים את השבת, והוא פרץ גדר וחילל שבת בפרהסיא, ולכן צוה ה' להמית אותו למען ישמעו ויראו ולא יוסיפון עוד לעשות, אבל הוא מצד עצמו לא נתחייב במיתה, שעדיין לא נצטוו בשבת עד שבאו לסיני, ומאי דקאמר כאשר צויתך במרה היינו שכבר מסר להם במרה פרטי קיום המצוה.

ומוכח כן ממה שכתב רש"י שם (טו, לג-לד) וז"ל: שהתרו בו ולא הניח מלקושש אף משמצאוהו והתרו בו, כי לא פרש מה יעשה לו, ולא היו יודעים באיזו מיתה ימות אבל

יודעים היו שהמחלל שבת במיתה עכ"ל, יעו"ש, אולם עיין בסנהדרין (דף ח:): דרבי יהודה ס"ל דהתראה צריכה להיות לאותה מיתה, יעו"ש, ואם כן עדיין לא היה ראוי ליהרג אע"פ שהתרו בו שחילול שבת ענוש כרת, אלא מוכח שלא נהרג מדין חייבי מיתת בית דין, אלא הוראת שעה היתה, והם הזהירוהו שחילול שבת הוא איסור חמור שיש בו חיוב מיתה, ואע"ג דעדיין היו אינם מצוים ועושים, ענין חשוב הוא להיזהר בקיומה כדי להשריש ענין שמירת שבת בלב העם, והוא בעט בהם והמשיך לקושש, והבינו שכדאי הוא ליהרג אבל לא ידעו באיזו מיתה, דלחזק הענין בעיני העם עדיף להמיתו באותה מיתה שעתידי להמית מחללי שבת.

ובהא דנתן להם במרה שלש אלו, שבת ופרה אדומה ודינין, נראה דענין שלשה דברים אלו היה הקדמה לקבלת התורה, שרצה הקב"ה שבני ישראל יטעמו טעם התורה, וידעו מתיקותה, ואז כשיעמדו אצל הר סיני לקבל התורה ישמח לבם על גורלם וירושתם, ונתן להם שלש פרשיות לעסוק בהם, והנה התורה מתחלקת לשלשה סוגים, דברים שבין אדם לחבירו בעסקם זה עם זה, והוא מה שמדובר בשולחן ערוך חושן משפט וכדומה, והיינו ענין הדינין, שנית יש דברים שבין אדם למקום שהם ענינים שכליים, והיינו ענין שבת שהוא זכר למעשה בראשית והיום הקדוש שבו עולה אדם במדרגתו, ושלישית יש דברים שבין אדם למקום שאינם מובנים כלל, והם החוקים, והיינו ענין פרה אדומה, ועל ידי שלש פרשיות אלו נתן להם הקב"ה לטעום בכל רחב התורה כדי שעל ידי זה יהיו מוכנים לקבל התורה.

ועוד נראה לבאר ענין אחר מה שאמר להם כאן אם שמע תשמע וגו' כל המחלה אשר שמתו במצרים לא אשים עליך וגו', ומה ענין זה לכאן, ורש"י כתב בפרשת כי תבא (כח, ס) וז"ל: כשהיו ישראל רואין מכות משונות הבאות על מצרים היו יראים שלא יבוא גם עליהם וכו' אין מייראין את האדם אלא בדבר שהוא יגור ממנו עכ"ל, יעו"ש, ומה שהוצרך לאיים עליהם, היה עבור הכנה לקבלת התורה, דכל שיראתו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, ועל ידי יראה נעשה כלי קיבול להחזיק חכמת התורה, וכאן שהתחיל ללמדם תורה מיד רצה לעשותם כלי קבול, לכך הוצרך לאיים עליהם בכל המחלה וגו'.

[טו, כו] כל המחלה אשר שמתו במצרים לא אשים עליך. כתב רש"י וז"ל: לא אשים עליך, ואם אשים הרי הוא כלא הושמה כי אני ה' רופאיך זהו מדרשו וכו' עכ"ל, יעו"ש, ודבריו צריכים ביאור, ונראה דהנה שימת המחלה במצרים לא היתה להחזירם למוטב, דאדרבה הקב"ה הכביד את לב פרעה שלא יחזור בו, אלא כונת המחלות היתה להשמיד ולאבד המצריים, אכן אם ישים ה' מחלה בישראל אין זה אלא להחזירם למוטב, ומיד ירפא אותם מן המחלה, וזהו מה שנאמר ואם אשים הרי זה כלא הושמה, שאין זה אותה שימה שהיתה על מצרים, דשימה זו היא להחזירם למוטב, ומיד יתרפאו, ואין זה שימת מצרים.

[טו, כז] ויבואו אלימה ושם שתיים עשרה עינות מים. כתב רש"י וז"ל: כנגד שנים עשרה שבטים נזדמנו להם עכ"ל, יעו"ש, ועיימש"נ בפרשת מסעי (לג, ט).

[טז, ז] ונחנו מה כי תלינו עלינו. כתב רש"י וז"ל: ונחנו מה מה אנחנו חשובים וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומלת נחנו היא כמו אנחנו, ויש לדקדק למה כתוב כאן חסר אלף, וכן מציינו לשון כזה בפרשת מטות (לב, לב) נחנו נעבור חלוצים לפני ה' וגו', יעו"ש, והוא בפרשת בני גד

ובני ראובן, וגם שם יש לדקדק למה חסר ממנו אות אלף. ונראה דהנה בגמרא חולין (דף פט.) מביא מפסוק זה גודל ענוה של משה, וענו מבטל האנוכיות, ומשום הכי חיסר האות א' של אנחנו, ונמצא שבפסוק זה יש שתי הוכחות על ענותנות, חדא שאמר מה, דהיינו פחות מעפר ואפר, ועוד שחיסר הא' ממלת אנחנו, וכן נמי בבני גד ובני ראובן, מתחלה אמרו (לב, יז) ואנחנו נחלץ חושים לפני בני ישראל וגו', יעו"ש, ואחר כך קבלו נזיפה ממשה שהוכיח אותם והטיל עליהם תנאים, ושבר את גאון עוזם, ואחר כך אמר עוד הפעם נחנו נעבור חלוצים, כנ"ל, שכבר ניטלה מהם האנוכיות שלהם.

[טז, ו-ח] וידעתם כי ה' הוציא אתכם מארץ מצרים. כתב רש"י וז"ל: וידעתם וגו' לפי שאמרתם לנו כי הוצאתם אותנו תדעו כי לא אנחנו המוציאים אלא ה' הוציא אתכם וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין מהו ההבדל בין פסוק ראשון לפסוק שני, והלא כבר אמר להם ונחנו מה, ומה הוסיף בחזרת הדברים, ואי משום שפרט להם בשר ולחם, אם כן היה מספיק בפסוק שני, עוד יש לעיין בלשון פסוק שני שאמר להם בתת ה' לכם וגו', דהיינו באותה שעה שיתן ה' לכם בשר ולחם, ולא סיים מה יהיה באותה שעה, והרי זה כאילו הכתוב נקטם באמצעו.

ונראה לפרש דפסוק ראשון קאי על מה שהתלוננו ישראל על משה ואהרן ואמרו כי הוצאתם אותנו אל המדבר הזה להמית אותנו וגו', ואמרו להם משה ואהרן ה' שמע את תלונותיכם עלינו, אכן לא היה לכם להתנון עלינו מפני שאנחנו מה כי תלינו עלינו, ואחר כך אמר להם שבאותה שעה שיתן ה' לכם בשר ולחם בודאי לא תיגמר תלונותיכם, ותמצאו על מה להתלונן עוד, ואז עליכם לזכור שאנחנו מה, ואין לכם להתלונן עלינו אל ה', פסוק ראשון קאי על התלונות שעברו, ופסוק שני קאי על התלונות העתידות, ובכולן אין להם להתלונן אלא אל ה'.

[טז, טו] מן הוא כי לא ידעו מה הוא. כתב רש"י וז"ל: מן הוא הכנת מזון כמו (דניאל א, ה) וימן להם המלך עכ"ל, יעו"ש, והנה לקמן כתיב (טז, לא) ויקראו בית ישראל את שמו מן, יעו"ש, וצריך עיון מה מוסיף לנו הכתוב שם, ונראה דלשון מן הוא מידי דאכילה, וכמו שכתב הכנת מזון, והוא תואר כללי השייך לכל מיני אוכל, ואין בו תואר פרטי על איזה אוכל במיוחד, ועיין בסוכה (דף לט:), ולכן כשראו אותו ולא ידעו מהו השם פרטי שלו קראו לו בשם כללי של מן, מידי דאכילה, אכן לאחר שעבר עליהם שבוע ימים וראו ענין המן שהוא חפצא המיוחד לאכילה בתכלית מציאותו, שכל אחד ואחד לקט בדיוק לפי אכלו, ואם השאירו ממנו התליע, וכולו היה נבלע באיברים, דלא כשאר כל האוכלים, ולכן קראו לו בני ישראל עכשיו מן בשם פרטי, דהוא הוה חפצא של אוכל, ולו ראוי השם מן גם בפרט.

[טז, יח] ולא העדיף המרבה והממעט לא החסיר. כתב רש"י וז"ל: יש שלקטו הרבה ויש שלקטו מעט, וכשבאו לביתם מדדו בעומר איש איש מה שלקטו, ומצאו שהמרבה ללקוט לא העדיף על עומר לגולגולת אשר באהלו והממעט ללקוט לא מצא חסר מעומר לגולגולת וזה נס גדול שנעשה בו עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק למה מחליף הלשון שהזכיר המרבה לבסוף אחר הפועל והממעט בתחלה לפני הפועל, ועיין בפרשת לך לך (יב, ג) שהקשו שם המפרשים כעין זה גבי ואברכה מברכך ומקללך אאר. ונראה דזה שבא להרבות לא הצליח אף לרגע, שהרי כשלקט יותר מעומר מיד נעשה

נס ונתמעט, ונמצא שמעולם לא הצליח להרבות, וזהו המכוון של לא העדיף המרבה, אולם זה שבא למעט, באמת הצליח כל זמן שהיה עומד בשדה, שאפילו אם לקט רק חצי עומר בלבד עדיין לא נעשה לו הנס שנתמלא לעומר, שהרי עדיין היה יכול לימלך וללקוט בעצמו החסר, ורק כשחזר מן השדה ועדיין נחסר מן העומר לגולגולת נעשה לו נס ונתמלא לעומר, וזהו המכוון של הממעט לא החסיר, שבאמת היה ממעיט ורק אחר כך לא החסיר.

[טז, כב] **ויבאו כל נשיאי העדה ויגידו למשה**. כתב רש"י וז"ל: שאלוהו מה היום מיומים, ומכאן יש ללמוד שעדיין לא הגיד להם משה פרשת שבת שנצטוו לומר להם והיה ביום הששי והכינו וגוי' (טז, ה) עד ששאלו את זאת, ואמר להם הוא אשר דיבר ה' שנצטוית לומר לכם, ולכך ענשו הכתוב כשאמר לו עד אנה מאנתם ולא הוציאו מן הכלל עכ"ל, יעו"ש, ובאמת לא היה בזה חטא, שהרי להלן (טז, כח) גבי עד אנה מאנתם כתב רש"י וז"ל: משל הדיוט הוא בהדי הוצא לקי כרבא על ידי הרשעים מתגנין הכשרין עכ"ל, יעו"ש, וקרי לו כשרין ולא היה בזה כובש נבואתו, ונראה דהיינו טעמא מפני שלא היה בזה נפקא מינה להם, דלא היה להם מה לעשות, דהם לקטו כדרךן וכשחזרו לביתם ראו שהיה משנה כפלים משאר ימות השבוע, כמו שכתב רש"י לעיל (טז, כב), יעו"ש, ונמצא שלא עיכב את ישראל מעשות שום דבר על ידי מה שעדיין לא הגיד, אלא דיש להתבונן למה באמת לא הגיד להם.

ונראה פשוט דהוא ראה שלא שמעו לו והותירו ממנו ליום השני, שלא היה בטחונם שלם ולא האמינו לו שלמחרת יבא עוד הפעם, וחשש משה שאם יאמר להם שלא ירד המן ביום השביעי בודאי יקמצו ויותירו כל השבוע בשביל אותו יום שלא ירד בו, ולכן לא רצה להגיד להם עד יום הששי כשיראו שכבר ירד להם לחם משנה, ומכל מקום לא היה לו לעשות כן, אלא היה לו למסור הצווי, והבחירה בידם.

[טז, לב] **הלחם אשר האכלתי אתכם במדבר**. איתא בתענית (דף כד): אמר רב מרי ברה דבת שמואל אנא הוה קאימנא אגודא דנהר פפא חזאי למלאכי דאיידמו למלחי דקא מייתי חלא ומלוניהו לארבי והוה קמחא דסמידא אתו כולי עלמא למיזבן אמר להו מהא לא תיזבנון דמעשה נסים הוא וכו', יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: ובמה דאפשר להתרחק ממעשה נסים יותר טוב ונכון עכ"ל, יעו"ש.

ויש לעיין לפי זה היאך נהנו מן המן, הא אין ליהנות ממעשה נסים, ואם נאמר דלא היתה לה ברירה כיון שהיו במדבר במקום ציה, קשה להבין למה צוה שישמרו צנצנת המן לדורות כדי שיזכרו אשר האכיל אותם מן במדבר, ואיזה הזכרה היא זו שה' סיפק להם במדבר באופן בדיעבד שטוב ונכון להתרחק ממנו.

ונראה על פי מה שנתבאר לן בפרשת חוקת (כ, יב) דכל כוחות הטבע הם חוקי ה', ואם ה' צוה לאבן שיוציא מים הרי היה בטבע אותו אבן להוציא מים, וכן הוא נמי לענין המן, דבתקופה זו שהיו ישראל במדבר צוה ה' להשמים להוריד מן, הרי זו נעשה טבע השמים להוריד מן בכל יום, ולא היה זה מעשה נסים, ולא דמי למעשה דרב מרי שאירע נס חוץ לדרך הטבע ונתמלאו כופתי חטים.

[יז, ב] **מה תריבון עמדי מה תנסון את ה'**. כתב רש"י וז"ל: מה תנסון לומר היוכל לתת מים בארץ ציה עכ"ל, יעו"ש, ולמד רש"י דהנסיון היה אם יש ביכולתו יתברך להוציא

מים, וקשה דהא מפורש בקרא (יז, ז) ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסותם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין, יעו"ש, הרי שהנסיון היה אם ה' עדיין שוכן בקרב העם או אם הוציא את העם ממצרים ושוב נסתלק מהם ועזבם במדבר ומנהלם כפי חוקי הטבע, ולא היה הנסיון כלל על יכולת ה' לתת מים בארץ ציה, ויתירה מזו יש להבין מהו הנסיון כאשר בחנו יכולת ה' לתת מים במדבר, הלא כבר ראו כל האותות והמופתים במצרים ועל הים והיאך נסתפקו אם יכול לתת מים במדבר. ואולי יש לומר דהנה כל מה שעושה הקב"ה הוא לפי גדרי הנהגה שהוא גדר בעדו, ואין ביכולתו, כלומר ברצונו, לצאת מגדריו אלו שחקק לעצמו, כגון לתת שכר לרשע כאשר לא מגיע לו שכר, אע"ג דבדאי ביכולת הקב"ה לתת לו כל מה שירצה, מכל מקום אין זה דרכו והנהגתו, ושייך לומר על זה שאינו יכול, כלומר שאין זה בכלל החוקים והגדרים של התנהגותו ית', והנה אם יעשה ה' נס עבור אדם צריך שיהיו לו זכויות רבות כדי שישנה עבורו סדרי בראשית, אולם מצינו דבמקום שהשכינה שורה יש הרבה נסים, כמו שאמרו חז"ל במסכת אבות (ה, א) עשרה נסים נעשו בבית המקדש, יעו"ש, הרי לנו כמה נסים שהיו במקדש ולא בגבולים, משום שבמקום שהשכינה שורה נעשים נסים שלא כדרך הטבע, וכדי שהנס יעשה גם מחוץ לבית המקדש נצרך הרבה זכויות יותר מאשר במקדש, שנס במקדש אינו כל כך שינוי דרך העולם כמו בגבולים. ולפי זה יש לומר שבני ישראל חששו שאין להם די זכויות שיעשו להם נסים אם אין השכינה שורה בקרבם, ואע"פ שגם מרחוק יכול ה' לתת להם מים במדבר, מכל מקום לנס כזה דרוש הרבה זכויות יותר ממה שיש להם, ואם אין ביכולתו לעשות כביכול הרי זו ראייה שאין ה' בקרבנו, ונמצא אם כן דעיקר הנסיון היה אם יש ה' בקרבנו אם אין.

[יז, יב] ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה ואהרן וחור תמכו בידיו. יש לדקדק, דהלא הכתוב אומר שידי משה כבדים, ואם כן למה הביאו לו אבן לישב עליו ולא לתמיכת ידיו, ונראה דהנה להלן כתיב (מ, יט) ויפרש את האהל על המשכן, ועיין בשבת (דף צב). דיליף משם דמשה היה גבוה עשר אמות, ובגמרא שם מוכיח מזה הלכה למעשה דהמוציא משאוי למעלה מעשרה טפחים חייב, יעו"ש, ומבואר דאין בזה ענין רמז או גוזמא אלא כך היתה המציאות ממש, והיינו דקומתו של משה היתה עשר אמות, ועיין שם מה שכתב רש"י, ואם כן כשהיה משה עומד ומגביה ידיו היו ידיו הרבה למעלה משאר בני אדם, ואם היו כבדים לא היו אחרים יכולים לתמוך את ידיו, לכן הביאו אהרן וחור אבן שישב משה עליה, וממילא היו יכולים לתמוך את ידיו.

פרשת יתרו

[יה, א] וישמע יתרו. כתב רש"י וז"ל: שבע שמות נקראו לו יתרו וכו' יתרו על שם שיתרו פרשה אחת בתורה ואתה תחזה, יתרו לכשנתגייר וקיים המצות הוסיפו לו אות אחת על שמו עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דאע"פ שהוסיפו לו אות אחת בשמו ונעשה מיתרו יתרו, עדיין נשאר לו השם יתרו, שהרי שבע שמות היו לו ולא שש שמות, ומבואר דבהוספת שם, אף שנעשה לו שם חדש, אבל מכל מקום אינו מבטל שם הראשון, ובוה מתבאר מה שאמר לו הקב"ה לאברהם בסוף פרשת לך לך (יו, ה) ולא יקרא עוד את שמך אברהם והיה שמך אברהם, שציוהו בתרתי, ביטול השם הראשון וגם הוסיף לו שם חדש, וכן בשרה שם (יו, טו) לא תקרא שמה שרי כי שרה שמה, היינו עקירת הישן והוספת החדש.

[יה, א] וישמע יתרו. הרמב"ן הביא פלוגתא דתנאי אם יתרו בא קודם מתן תורה או אחר מתן תורה, והקשה להני דס"ל דבא אחר מתן תורה למה סיפר משה ליתרו כל האותות והמופתים שאירעו להם ביציאת מצרים בלבד והלא כמה גדלו ממנו מה שראו במעמד הר סיני, יעו"ש, ואולי יש לומר דכל ענין האותות הנפלאות שבקריעת ים סוף וביציאת מצרים היה כדי להורות לכל העולם גדלות ואמיתת הבורא, וכמו שכתב הרמב"ן בסוף פרשת בא וז"ל: ענין יציאת מצרים לדורות הוא כי ביציאת מצרים היתה ההתגלות שעל ידי כך שוב אין פתחון פה לעבוד עבודה זרה עכ"ל, יעו"ש, אמנם האותות שנראו לישראל במעמד הר סיני לא נזכר בכתוב שהם להורות להם ולחזק אמונתם, שהרי לפני זמן מועט היו בקריעת יום סוף, אלא דזהו תואר התגלות הבורא בנתינת התורה, והתורה נתנה בשבע קולות או בחמש קולות, ולנסותם על ידי נתינת גילוי נבואה לכל אחד ואחד, עיין רמב"ן, וכל אלו הם מענין הקולות והנפלאות של מעמד הר סיני, ואם כן סיפר משה ליתרו את הדברים שנעשו לאותה המטרה להורות גדלות הבורא לכל העמים, דהיינו סיפור יציאת מצרים, ויש להוסיף דעניני יציאת מצרים, דהיינו המכות, הם דברים שאפשר לאדם להשיגם, ואף זה שהמטה נהפך לנחש הוא מושג שיכול האדם לצייר במוחו, ויקבל שנעשה על ידי נס, שהרי מטה ונחש הם מושגים שיכול האדם להולמם, ושיהפוך מזה לזה יוכל להבין על ידי שיאמין שהיה על ידי נס, וכן קריעת ים סוף יוכל האדם לצייר במחשבתו שהים נתיבש באמצע, שאין כאן מושג חדש ונפלא, ורק שיאמין שסובבו כל אלו הדברים בוה האופן ונעשה נס נפלא עד מאד, אבל כל האותות והנפלאות של קבלת התורה הם מושגים שאי אפשר להולמם, והיאך אפשר לספר תואר קול האלקים ושראו את הקולות והלפידים, כמוכן, ולפיכך סיפר משה ליתרו הנפלאות שיוכל להשיגם, והוא הדבר אשר דברנו, ענין יציאת מצרים שנעשה להורות גדולתו לעולם נעשה על ידי מושגים מובנים, אמנם מעמד הר סיני שמטרתו היתה למסור התורה לא נוכל לתארו.

[יה, א] וישמע יתרו. כתב רש"י וז"ל: מה שמועה שמע ובא קריעת יום סוף ומלחמת עמלק עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק מה ראה יתרו במלחמת עמלק מה שלא ראה כבר בקריעת ים סוף וכל האותות והמופתים שהיו מכבר, ובאמת בזבחים (דך קטז.) ובמכילתא לא מצינו שאמרו תרוייהו קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, אלא חד אמר קריעת ים סוף וחד אמר מלחמת עמלק, יעו"ש, ולהך מאן דאמר לא בא בכלל משום קריעת ים סוף אלא משום מלחמת עמלק בלבד, ואם כן מהו המכוון בזה, למה עדיף מלחמת עמלק מקריעת ים סוף.

ונראה דיתרו הבין שיכול להכיר את בוראו גם בלי להתדבק אל בני ישראל, שיכול לקיים שבע מצות בני נח ולחיות חיים של שקט ושלוה במדין, ואף שזכות גדול להיות חלק מעם הנבחר, ויש בזה התקרבות גדולה לה', מכל מקום יש בזה סכנה גם כן, שאם יתרפה מעבודתו תסולק ממנו הנהגתו המיוחדת ואז יהיה גרוע לו, שהרי הוא מעם הנבחר שכל העולם מתקנאים בו, ואז אין הקב"ה משמרו, ולכן לא מיהר להתדבק אל בני ישראל. אבל במלחמת עמלק כתיב (יז, ח) וילחם עם ישראל ברפידים, יעו"ש, ואיתא במדרש שרפו ידיהם מן התורה, והיו בני ישראל במצב של רפיון, ומכל מקום הציל ה' אותם ועשה להם נס, אע"פ שבקריעת ים סוף כתיב (יד, יד) ה' ילחם לכם ואתם תחרישון, ובעמלק הוצרכו להלחם בעצמם, ולא זכו שה' ילחם להם, סוף סוף נעשה להם נס ונצחו מפני שה' תמיד ביניהם, כמו שכתב רש"י, ושמועה זו שה' בקרב בני ישראל בכל המצבים שמע יתרו, ואמר בלבו שכדאי להתדבק בעם הנבחר ולהיות חלק מהם בכל אופן ובכל מצב, ובא להתגייר.

[יח, א] **כי הוציא ה' את ישראל ממצרים.** כתב רש"י וז"ל: וישמע יתרו מה שמועה שמע ובא קריעת ים סוף ומלחמת עמלק וכו' וכו', כי הוציא ה' וגו' זו גדולה על כולם עכ"ל, יעו"ש, יציאת מצרים היתה גדולה מקריעת ים סוף ומלחמת עמלק, ויש לעיין מה היתה הגדולה הנשגבה שהוציא את ישראל ממצרים, וכתב רש"י וז"ל: לקמן (יח, ט) וז"ל: ועל כולן אשר הצילו מיד מצרים, עד עכשיו לא היה עבד יכול לברוח ממצרים שהיתה הארץ מסוגרת ואלו יצאו ששים רבוא עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה אין הדבר מובן, למה היה ענין זה נפלא מקריעת ים סוף, ומה בכך שהיו עומדים השומרים סביבות מצרים לסגרו ולעכב העבדים מלברוח, וכי היה זה כל כך חזק וקשה לבטל יותר מלקרוע את הים. אכן נראה לבאר על פי מה שיסד בעל ההגדה בסדר ההגדה של ליל פסח, עבדים היינו לפרעה במצרים, ואילו לא הוציאנו וכו' הרי אנו ובנינו ובני בנינוע משועבדים היינו לפרעה במצרים, יעו"ש, והנה אמירת עבדים היינו, שהיא תשובה לשאלות הבנים, מכילה תמצית כל עיקרי הענין של חג הפסח, ואם כן מה שייך כאן ענין שאילו לא הוציאנו היינו עדיין שם, והגם שהוא נכון, הלא אין זה אלא פרט מאותו ענין, אבל אין זה שייך לענין הכללי של חג הפסח, ולמה ראה בעל ההגדה להזכירו כאן.

ונראה דהנה טבע העולם דכל מלכות הכובשת אומה אחרת אי אפשר להם לרדות ולמשול עליהם לעולם ועד, ובמשך הזמן נחלשים כבלי הברזל ויוצאים לחירות, ובכל ימות העולם לא שמענו שאירע כדבר הזה שמלכות תאחז בחזקה אומה אחרת לעולם, אכן בשעבוד מצרים, מגיד לנו בעל ההגדה, אילו לא הוציאנו ה' עדיין היינו במצרים, וזה מורה על עומק השעבוד שאחז בנפשות העבדים עד דיוטא התחתונה עד כדי כך שלא נשאר בלבם שום אישיות שיוכלו לעמוד במרד כנגד המצריים.

ומהאי טעמא לא ברח עבד ממצרים מעולם, לא מפני השומרים אלא מפני שלא היה נשאר בהם שום צד בן חורין, וזהו יסוד חג הפסח דמשעבוד איום כזה הוציאנו ה' לחרות, ולפי זה נבין מה שכתב רש"י זו גדולה על כולם, דקריעת ים סוף היה מופת גשמי, אבל להוציא בני ישראל משעבוד הרוחני של מצרים היה גדול מזה, שהיפך ששים ריבוא בני אדם מעבדים לבני חורין.

[יח, ב] **אחר שלוחיה.** כתב רש"י וז"ל: אחר שלוחיה כשאמר לו הקב"ה במדין לך שוב מצרימה ויקח משה את אשתו ואת בניו וגו' ויצא אהרן לקראתו ויפגשו בהר האלקים

אמר לו מי הם הללו אמר לו זו היא אשתי שנשאתי במדין ואלו בני ואמר לו והיכן אתה מוליכן אמר לו למצרים אמר לו על הראשונים אנו מצטערים ואתה בא להוסיף עליהם אמר לה לכי לבית אביך נטלה שני בניה והלכה לה עכ"ל, יעו"ש.

והדברים נפלאים, דהנה מה שבחר מתחלה להביא אשתו ובניו עמו למצרים לא היה על פי הדיבור, שהקב"ה לא צוה לו אלא שהוא ישוב מצרימה לא אמר לו אם ליקח אשתו ובניו אם לא, דאילו היה על פי הדיבור לא היה משה משלח אותם מפני דבריו של אהרן, אלא ודאי עשה כן מדעתו, וחשב שדבר נחוץ הוא מאד להביאם עמו, עד כדי כך שדחה זמן מילת בנו, כדכתיב לעיל (ד, כד), יעו"ש, ולא השאיר אותו במדין שיהא נימול בזמנו, והיה משה בטוח בעצמו שכדאי לו להביא משפחתו למצרים לבית עבדים, ואולי כדי שיראו האותות והמופתים, ואולי מטעם אחר, אבל יהיה איך שיהיה כשאמר לו אהרן על הראשונים אנו מצטערים וכו', מיד חזר בו משה ושלח את משפחתו לחזור למדין, מה אמר לו אהרן מה שלא הבין מעצמו מתחלה כשהחליט להביאם למצרים, עוד יש לדקדק בלשון אנו מצטערים, מי הם האנחנו שמצטערים על הראשונים.

ונראה דמשה חישב בעצמו שבני ישראל היו כל כך שקועים ביגון וצער שהיה דעת כל אחד מהם מרוכז אך ורק על מצבם הנורא, והם מיועדים לנפלאות גדולות כשהקב"ה יגאל אותם מעבדות לחירות, ורצה משה שגם משפחתו יהיו שם ויזכו לראות התגלות השכינה על ארץ מצרים, אכן אהרן אמר לו על הראשונים אנו מצטערים, אנחנו כולנו, למרות שכל אחד שקוע בצער אינו שוכח מחביריו שגם הם כואבים, והוא מפקח עליהם ומצטער עליהם, ולא רק שנושאים צרות עצמו, הם נושאים בעול גם עם זולתם, ונכפל לו צער על צערו, ולכן אמר לו אהרן למשה היאך אתה בא להביא משפחתך להוסיף עליהם עוד יותר צער על מה שכבר יש להם, דהשתא ידאג כל אחד גם לבני משפחך, והסכים משה שאינו ראוי שיביא משפחתו לראות בנפלאות ה' על חשבון אחיו המשועבדים, ושלח אותם הביתה.

[יח, ג-ד] **ואת שני בניה אשר שם האחד גרשום וגו'.** הנה כבר הגידה לנו התורה בפרשת שמות (ב, כב) ששם בנו הראשון היה גרשום, וכאן חזר והזכיר שמו אגב שם אליעזר, בנו השני, שעדיין לא הוזכר שמו בכתוב, אכן על הא גופא יש לדקדק, שהרי לעיל (ד, כד-כו) התורה סיפרה שצפורה כרתה את ערלתו בדרך למצרים, ומסתמא באות זמן קראו את שמו אליעזר, ולמה לא הזכירה התורה מיד את שמו, ולמה המתינה התורה להזכיר את שמו עד שבאו למשה במדבר עד כדי כך שהוצרך לחזור ולהזכיר שם גרשום שכבר ידוע לנו. ויש לומר דבשעת מילתו קרא משה את שמו אליעזר על שם שה' היה לו בעזרו והציל אותו מחרב פרעה, אולם אותה הודאה היתה על העבר, שהצילו מחרב פרעה שביקש להרגו כשנודע לו שהרג את המצרי, אבל עדיין היה עומד בסכנה בחזרתו למצרים, לא רק על שהרג את המצרי לפני כמה שנים אלא גם על מה שבא להוציא את ישראל מתחת ידו, וגם לזה היה צריך הצלה מחרב פרעה, ולכן המתין הכתוב לגלות שם אליעזר עד שיצא משה ממצרים ונשטמ מיד פרעה לחלוטין, דאז נתגלה דההצלה שעליה הודה משה לה' היתה הצלה שלימה ומושלמת, ופעלה אותה הצלה גם על סכנות העתידות.

[יח, ג-ד] **גר הייתי בארץ נכריה וגו' ויצלני מחרב פרעה.** הנה קדמה הצלתו מחרב פרעה להיותו בארץ נכריה, ואם כן היה לו לקרות לבנו הראשון אליעזר, ועיין באור החיים שתירץ דמתחלה רצה להזכיר המאורע שהיה בו אז, ואחר כך הלך לחפש מאורעות

קודמות, ואולי נוכל נמי לפרש באופן אחר, דהנה כל נתינת שבח והודאה צריך להיות בשעת מעשה בעידן חדותא, וכשעבר זמן וכבר נשכחה חום ההרגש שנתעורר בלבו על ידי המאורע בטל השבח, ולפי זה יש לומר שבשעה שנולדו לו בנים במדין כבר עבר זמן רב מהצלתו מחרב פרעה, ולא היה עוד בעידן חדותא לענין מאורע זו, ולכן קרא שם בנו הראשון גרשום על שם המאורע שעמד בה אז.

אבל לאחר מעשה הסנה ושליחותו להוציא בני ישראל אז ראה והתבונן שכל מה שקרה לו מתחלה ועד סוף הכל היה כדי לקיים תכנית הבורא יתברך, ואלקים היה בעזרו בכל רגע והנהיג פעמיו לקיים מטרתו, אז הבין שגם כל שאירע לו מקודם שהוצל מחרב פרעה כל זה היה כדי שיחיה ויוציא בני ישראל בשליחות הבורא, ונתעורר בלבו שמחה גדולה מחדש גם על ההצלה שאירע לו כמה וכמה שנים מקודם, ולכן קרא שם בנו השני אליעזר על שם המאורע שהרגיש בלבו באותה שעה.

[יח, ה-ו] **ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך**. כתב רש"י וז"ל: ויאמר אל משה על ידי שליח אני יתרו חותנך וגו' אם אין אתה יוצא בגיני צא בגין אשתך ואם אין אתה יוצא בגין אשתך צא בגין שני בניה עכ"ל, יעו"ש.

והנה כשהכתוב מגיד על ביאת יתרו אל מחנה ישראל הוזכר מתחלה בני משה ואחר כך אשתו, ומזה מובן שביאת בניו היתה חשובה יותר מביאת אשתו, וכן מבואר בדברי רש"י דמתחלה ביקש יתרו שיצא לקראתם בגין אשתו, ואם אין זה מספיק לסבה שיצא לקראתם, יצא בגין הבנים, ואזל מן הקל אל החמור, אכן יש להבין למה לא אזל מיד אל החמור, ולמה לא אמר לו אם אין אתה יוצא בגיני צא בגין הבנים.

ונראה דאע"ג דביאת הבנים היתה חשובה מביאת צפורה כהוספה למחנה ישראל, אכן יתרו תבע שיצא משה לקראתו לכבדו, ולא היה תובע שיצא לקראתם לכבוד הבנים, שהרי באותה שעה עדיין היו פעוטות, ולא תבע אלא שאם אינו רוצה לצאתו בגינו לכבדו יצא על כל פנים בגין אשתו לכבדה, והוסיף דאפילו אם אין אשתו חשובה לו כל כך שיצא לכבודה מחמת שהיא אשתו, יצא לקראתה בגלל שהיא אם בניו, שבגלל זה בודאי ראוי לכבדה, וכן מדויק בלשון הכתוב, דכתיב אשתך ושני בניה, ולא כתיב ושני בניך, שלא תבע שיצא לקראתם מחמת שבניו באו, אלא מחמת אשתו והבנים שלה, שהיא ילדה לו בנים, ובשביל כך בודאי ראוי לכבדה, כמש"נ.

ומה שאמר חותנך יתרו, אע"פ שלמשה לא היה אלא חותן אחד, והיה מספיק לומר חותנך, יש לומר דכונתו שיש לך לצאת לנגדנו לכבודי שאני חותנך, ואם לא מפני כך על כל פנים לכבודי שאני יתרו המפורסם, ואף אם אני חותנך עליך לכבדני, ומדויק שכן הוא סדר הדברים ממה שכתב רש"י אם אין אתה יוצא בגיני צא בגין אשתך ואם אין אתה יוצא בגין אשתך צא בגין שני בניה, יעו"ש, ובדרך זה מתפרש נמי חותנך יתרו, שאם אין אתה יוצא בגין חותנך צא בגין יתרו.

[יח, יג-כא] **ויהי ממחרת וגו'**. כתב רש"י וז"ל: ויהי ממחרת מוצאי יום הכפורים היה וכו' ועל כרחך אי אפשר לומר אלא ממחרת יום הכיפורים שהרי קודם מתן תורה אי אפשר לומר והודעתני את חקי וגו' ומשנתנה תורה עד יום הכיפורים לא ישב משה לשפוט את העם וכו' ואין פרשה זו כתובה כסדר שלא נאמר ויהי ממחרת עד שנה שניה אף לדברי האומר יתרו קודם מתן תורה בא שילוחו אל ארצו לא היה עד שנה שניה שהרי נאמר כאן (יח, כז) וישלח משה את חתנו ומצינו במסע הדגלים שאמר לו משה (במדבר י, כט-לא)

נוסעים אנחנו אל המקום וגוי' אל נא תעזב אותנו ואם זה קודם מתן תורה מששלחו והלך היכן מצינו שחזר וכו' עכ"ל, יעו"ש.

והנה כתיב בפרשת דברים (א, ו-יג) ה' אלקינו דבר אלינו בחורב לאמר רב לכם שבת בהר הזה וגוי' ואומר אליכם בעת ההיא לאמר לא אוכל לבדי שאת אתכם וגוי' הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וגוי', יעו"ש, וקאי על עצת יתרו שקבלה משה, ואם כן יש לדקדק בלשון בעת ההיא, דלפי פשוטו היינו עובדא דיתרו, והיאך קאמר בעת ההיא, דהיינו בסוף חניתם בחורב שאמר להם הקב"ה רב לכם שבת בהר הזה, וכתב שם הרמב"ן וז"ל: קודם שאמר לנו ה' בחורב רב לכם שבת בהר הזה לדעת האומרים קודם מתן תורה בא יתרו וכו' עכ"ל, יעו"ש, הרי שלמד דלדעת האומרים יתרו קודם מתן תורה בא נאמרה כל הפרשה לפני מתן תורה, והמכוון במה שכתב בעת ההיא היינו בעת שהוקדם הרבה לפני אמירת רב לכם שבת, אבל רש"י למד דאפילו למאן דאמר יתרו קודם מתן תורה בא לא נאמרה פרשת ויהי ממחרת עד סוף חניתם בחורב.

ועיין בתוסי' בעבודה זרה (דף כד:): ד"ה יתרו שכתבו וז"ל: ועוד קשיא מה שפירש רש"י בפרשת יתרו שלא היה לו למשה שהות לשפוט את ישראל עד מחרת יום הכיפורים ונראה דכל אותה פרשה ראשונה דיתרו נאמרה קודם מתן תורה אבל סוף הפרשה ודאי לא נאמרה עד לאחר מתן תורה אלא אגב שמספר ביאת חותנו מספר כל ענינו עד שחזר לארצו וכו' עכ"ל, יעו"ש, ותירוצם של התוסי' מפורש כדברי רש"י, וקצת קשה למה לא הזכירו התוסי' שכן כתב רש"י כדבריהם.

ויש לדקדק לפי דברי רש"י והתוסי' שלא נאמרה פרשת ויהי ממחרת עד סוף שנה שניה היאך עולה בזה לשון ויהי ממחרת, דהיינו ויהי ממחרת יום הכיפורים, שהרי לאחר יום הכיפורים כבר ירד משה והתחיל ללמד את התורה לישראל, כמו שכתב רש"י, כנ"ל, וקשה לומר דלשון ויהי ממחרת היינו כויהי אחר כך וקאי על סוף שנה שניה בחורב, דפשטות לשון ממחרת היינו ביום השני.

ונראה דבודאי נאמרה פרשה זו בסוף שנה שניה אבל העובדא נמשכה ממחרת יום הכיפורים עד סוף חניתם בחורב, דבמחרת יום הכיפורים אמר יתרו מדוע אתה יושב לבדך וכל העם נצב עליך מן הבקר עד הערב, וכתב רש"י וז"ל: וישב משה וגוי' ויעמוד העם, יושב כמלך וכולן עומדים והוקשה הדבר ליתרו שהיה מזלזל בכבודן של ישראל והוכיחו על כך שנאמר מדוע אתה יושב וגוי' עכ"ל, יעו"ש, ולדבר זה נתעורר יתרו ביום הראשון, ממחרת יום הכיפורים ממש, שראה כל העם עומדים לפניו והוכיחו על כך, וענה לו משה כי יבא אלי העם לדרוש אלקים וגוי', והיתה זו תשובה מעליא לתוכחתו.

ושוב אמר לו יתרו לא טוב הדבר הזה אשר אתה עושה נבל תבול וגוי', והיינו לאחר שראה היאך בני ישראל מטילים עליו טרחיהם משאיהם וריבהם, כמו שכתוב בפרשת דברים (א, יב), יעו"ש וכתב שם רש"י וז"ל: מלמד שהיו בני ישראל טרחנים אפיקורסין ורוגנים עכ"ל, יעו"ש, והיינו מה שאמר יתרו נבל תבול, וכתב רש"י וז"ל: לשון כמישה כמו והעלה נבל וכו' שהוא כמוש על ידי חמה ועל ידי קרח עכ"ל, יעו"ש, וחמה וקרח סימנים לטרחנות משא וריב, ודבר זה לא היה יתרו יכול להשיג ביום אחד ממחרת יום הכיפורים כשהתחיל משה ללמד ולדון את העם, ועוד דכמה וכמה מן הדינים שרבו בהם ישראל עדיין לא ניתנו באותה שעה, אלא אמירה שניה של נבל תבול לא נאמרה עד סוף חניתם בחורב שאז כבר ראה יתרו את כל סדר התהלוכה של משה עם ישראל ונתן לו עצה להעמיד אנשים חכמים ונבונים, ונאמרה הפרשה בסוף חניתם בחורב, וכוללת מה שאמר לו יתרו למשה ממחרת יום הכיפורים ומה שאמר לו בסוף החניה.

[יח, יד] **ויאמר מה הדבר הזה אשר אתה עושה לעם.** הקשו המפרשים מה חידש כאן יתרו, וכי לא ידע משה שצריך להושיב דיינים ובתי דינים שלא יוכל לדון לכל אחד ואחד מישראל בפרט, והלא כבר היה משה מושל בארץ כוש ומדין, ובודאי עשה כן שם, ומה חידש לו יתרו שלא ידעו חכמים גדולים כמשה ואהרן והזקנים. והנה באמת כל ישיבת משה שראה יתרו לא היתה אלא שעה אחת, כמו שכתב רש"י (יד, יג) שאי אפשר לומר שהיה יושב ממש מן הבוקר עד הערב, ומסתברא שאם לא אמר לו יתרו כלום היה עושה כן מעצמו, אלא כיון שידע משה שבעוד מעט ילך יתרו לביתו, כדכתיב אחר כל הענין (יח, כז) וישלח משה את חותנו וילך לו אל ארצו, חש לכבוד חמוי שלא יחלש דעתו בשלחו ממנו, לכן נתחכם משה והמתין להעמיד דיינים עד שאמר לו יתרו לעשות כן, וכבדו בפני העם במה ששמע לקולו ועשה כל אשר אמר, ואחר כך שלח אותו לארצו, שכבר ידע שלא יחלש דעתו.

עוד יש לומר דמשה חישוב שבתחלת הוראת התורה הרי כל פסק דין קובע הלכה לדורות, ואף שאין לכל דין אלא מה שענינו רואות, ועליו לפסוק הדין לפי שיקול דעתו, מכל מקום קשה לחלוק על פסקי הראשונים, שכן הוקבעה ההלכה לפי פסקיהם, וחישוב משה שעליו לקבוע ההלכה לדורות לפי שיקול דעתו ולא לסמוך על שיקול דעתם של דיינים אחרים, והשיא לו יתרו עצה לשאול פי ה' על קביעות בתי דינים, וישמע לקול חותנו ונמלך בה', וה' הסכים לעצת יתרו, ולכן עשה כל אשר אמר.

[יח, כא] **שנאי בצע.** כתב רש"י וז"ל: ששונאין את ממונם בדין כההיא דאמרינן כל דיינא דמפקין ממונא מיניה בדינא לאו דיינא הוא עכ"ל, יעו"ש, ועיין בבבא בתרא (דף נח:.) כל דיינא כו', וכתב הרשב"ם וז"ל: ומפקין מיניה ממונא בדינא לא שמייה דין דגזלן פסול לדין שיעוות הדין בשביל שוחד עכ"ל, יעו"ש, והנה המפרשים הקשו על פירש"י הא אין הנדון דומה לראיה, ובאמת יש לדקדק נמי בדברי הרשב"ם דדיינא דמפקין מיניה ממונא לאו דיינא הוא מפני שגזלן הוא וחשוד לקבל שוחד, ולמה לן הך טעמא, והלא גזלן פסול לעדות מפני שהוא רשע דחמס, והפסול להעיד פסול לדון, כדאיתא בסנהדרין (דף כז.), יעו"ש.

אכן נראה דהכא אינו פסול להעיד, כדאיתא בבבא מציעא (דף ה:.) הכופר במלוה כשר לעדות דאישתמוטי קמשתמט, יעו"ש, ואשמועינן הכא דמכל מקום פסול הוא לדון, דאע"ג דכשר לעדות ולא הוי רשע דחמס, ומטעמא דאישתמוטי, מכל מקום גם זה לגזילה יחשב, וחייב להודות על האמת, אלא שמורה היתר לעצמו כדי להקל על עצמו, אי נמי לפעמים הוא כופר מפני איזה חשבון שהוא חושב לעצמו והבית דין מורים כנגדו, וכל זה מוכיח שעבור תאות הממון מוכן הוא לבא בדרכים עקלקלות כדי לנצח ולהרויח ממון, ואיש כזה לאו דיינא הוא, שהוא עלול לקבל שוחד.

וזהו מה שכתב רש"י ששונאין ממונם בדין, כלומר שאין להם שום קשר אהבה לממונם כשהוא נוגע לדין, ואע"ג דאמרינן בסנהדרין (דף י.) אדם קרוב אצל ממונו, יעו"ש, והוא אדוק ומקושר לו, מכל מקום דין זה צריך להפריד עצמו מממונו ולשנוא אותו כדי שיוכל לראות אמיתת הדין, ואם הוציאו ממנו ממון בבית דין הרי מבואר שלהציל ממנו נתעלם ממנו אמיתת הדין, ולא דיינא הוא.

[יט, ב] **ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני.** כתב רש"י וז"ל: ויסעו מרפידים למה הוצרך

לחזור ולפרש מהיכן נסעו והלא כבר כתב שברפידים היו חונים בידוע שממש נסעו אלא להקיש נסיעתן מרפידים לביאתן למדבר סיני מה ביאתן למדבר סיני בתשובה אף נסיעתן מרפידים בתשובה עכ"ל, יעו"ש, ויש להעיר היכן מצינו בכתובים דביאתם למדבר סיני היה בתשובה, ועיימש"נ בזה בעניני יום הכיפורים בענין תשובה ביום הכיפורים.

[יט, ב] **ויחן שם ישראל נגד ההר**. כבב רש"י וז"ל: ויחן שם ישראל כאיש אחד בלב אחד עכ"ל, יעו"ש, ולעיל בפרשת בשלח כתיב (יד, י) והנה מצרים נוסע אחריהם, ושם כתב רש"י להיפך וז"ל: בלב אחד כאיש אחד עכ"ל, יעו"ש. ונראה לפרש דאחדות של כלל ישראל היה בעצם, שכל אחד היה מרגיש בעצמו אחראי לשאר בני ישראל, והיו כולם עוזרים זה לזה, ועל ידי זה נולד בהם אהבה עזה איש לחבירו, והיינו מאי דקאמר, שעל ידי האיש אחד באו ללב אחד, אבל המצריים לא היו מאוחדים בתהלוכות חייהם, וכל אחד היה דואג לעצמו ולמשפחתו ולא לאחרים, אולם כולם היו להם שנאה לבני ישראל, וזה היה הצד השוה שבהם, שהיו בלב אחד בשנאתם את ישראל, ועל ידי זה נתאחדו כאיש אחד לרדוף אחריהם.

[יט, ד] **ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי**. הנה יש שני אופנים בשירים בציוור איזה ענין על ידי קישור לתמונה ניכרת, האחד הוא לומר כאילו הוא ממש אותו דבר, כמו הירח היתה ספינה ברקיע, וזה נקרא מטפורה, והשני הוא על ידי דמיון בלבד, כמו הירח היתה כמו ספינה בשמים, וכאן משתמש הכתוב במטפורה, באומר שהביא אותם ממש על כנפי נשרים, ולא כמו על כנפי נשרים, ובדרך כלל המטפורה חזקה מן הדמיון, אולם אונקלוס תירגם כדעל גדפי נשרין, יעו"ש, בלשון דמיון בלבד, ויש להבין למה לא תרגם בדיוק כמו שכתוב, אות באות, כדרכו בכל מקום.

ואולי יש לומר שאונקלוס חשש שלא יכשלו אנשי דורו מחמת תרגומו, כמו שמצינו שבכל מקום דכתיב או שם ה' או אלקים אונקלוס מתרגמו ה', ואינו מתרגם מלת אלקים זולת היכא דכתיב ה' אלקים, כמו בפרשת בראשית, שהוא מתרגמו ה' אלקים, ויש אומרים שעשה כן מפני שהיו הרבה עובדי עבודה זרה בימים ההם, וחשש שאם יתרגם לפעמים ה' ולפעמים אלקים יטעו אנשים ויחשבו שיש שתי רשויות, ולכן תירגם כל השמות בלשון ה', ורק היכא דכתיב ה' אלקים, שמוכח דליכא אלא רשות אחת, תירגם כצורתו, ואולי כן נמי בכנפי נשרים חשש אונקלוס שאם יתרגם הדברים בדיוק יטעו אנשים ויחשבו שה' אמר שהשיא אותם ממש על כנפי נשרים, ולא יאמינו שכן היה, ותוקלש אמונתם בה', לכן הראה בתרגומו שאין זה אלא דמיון בלבד.

[יט, יג] **במשוך היובל**. כתב רש"י דהיינו שופר של אילו של יצחק, והקשה הרמב"ן דהרי אילו של יצחק היה עולה, וכולו כליל, ותירץ דאולי אסף הקב"ה את האפר ועשאהו שופר מחדש, וקצת יש לעיין בזה, דהנה הדין בקרנים הוא דמחוברין יעלו פרשו לא יעלו, כדאיתא בזבחים (דף פה:), יעו"ש, ואם כן יש לומר בפשיטות שפירש הקרן קודם הקטרה ולא העלהו, אמנם עיין בזבחים שם דאמר עולא לא שנו אלא שלא משלה בהן האור אבל משלה בהן האור יעלו, ובחד לישנא מיירי בהך דינא דקרנים, יעו"ש, וחזינן מזה דהא דמחוברין יעלו דבכהאי גוונא יש להם דין הקטרה, ואם משלה בהן האור הוקבעו לחלק בלתי נפרד מהקרבתו, ולכן אף אם פירשו יעלו.

ונמצא לפי זה דהא דתניא פרשו לא יעלו, היינו שחסר קצת בקיום הגמור של הקרבת

הקרבו, ורק דכן הוא הדין דכל הקטרתו הוא על ידי חיבור, ואם פירש נפסל מהקטרה ולכן לא יעלו, ולכן באילו של יצחק שסיבב הקב"ה שיהיה במקום יצחק לא תניח ההשגחה שיפרוש הקרן ולא יקוים הקרבתו בתכלית הקיום.

[יט, כא] **פן יהרסו אל ה' לראות ונפל ממנו רב.** כתב רש"י וז"ל: פן יהרסו וגוי שלא יהרסו את מצבם על ידי שתאותם אל ה' לראות ויקרבו לצד ההר ונפל ממנו רב, כל מה שיפול מהם ואפילו הוא יחידי חשוב לפני רב עכ"ל, יעו"ש, והדיוק הוא מפני שכתב ונפל ממנו רב בלשון יחיד, ומדויק שבא לומר שאפילו נפל ממנו יחיד נחשב כרב, אכן יש לדקדק לפי זה אמאי נאמר פן יהרסו בלשון רבים, היה לו לומר פן יהרס ונפל ממנו רב, הכל בלשון יחיד. ועיין בתרגום יונתן בן עוזיאל שכתב בפירושו ונפל ממנו רב ויפיל מנהון רב דבהון, כלומר הגדול שבהם, והוא נמי דייק הלשון יחיד, ועיין בפירושו יונתן דמלת רב קאי על המופלא שבהם כמו ראש סנהדרין, וגם בזה יש לדקדק למה כתיב פן יהרסו בלשון רבים, וגם יש להבין למה יפול רק המופלא שבהם. עוד יש לדקדק דלעיל כשהזכיר שלא לעלות בהר כתיב (כא, יב) כל הנוגע בהר מות יומת, יעו"ש, והיינו שנתחייב מיתת בית דין, והכא משמע שימותו מאליהם, כדכתיב פן יהרסו וגוי ונפל ממנו רב.

לכן נראה דהאי קרא לא מיירי בעליה להר ממש אלא בהתקרבות להר, שתחום ההגבלה היה איזה מרחק מן ההר, ועל עצם ההר נצטוו שלא לעלות עליו, ושם יעלו יתחייבו מיתת בית דין, אבל כאן הזהירם שלא יצאו מן התחום להתקרב אל ההר, והיינו פן יהרסו את מצבם להתקרב לצד ההר, כמו שכתב רש"י, והנה בכל פסיעה ופסיעה שנתקרבו אל ההר נתרבתה הקדושה, והנשמה השואבת כל כך הרבה קדושה קשה לה לעמוד בחיבורה אל הגוף, ויש בזה סכנה גדולה שתתפרד הנשמה מן הגוף וימות. אמנם הכל הוא לפי גודל המושג וערך המשיג, ומי שיש לו השגות גדולות לבו פתוח לקבל השפעת הקדושה, ואם הקדושה חזקה מאד עלול שתתפרד נשמתו מגופו וימות, והיינו דקאמר קרא, הזהירו פן יהרסו רבים להתקרב אל צד ההר, ואולי יש ביניהם בני אדם בעלי ערך והשגות ותכנס קדושת המקום לחדרי נשמתם וימותו, ואולי יפול אפילו אחד, שרק אחד מהם יהיה לו ההשגה לקבל קדושת המקום, והיינו מה שכתב בתרגום יונתן בן עוזיאל דאותו האחד הוא המופלא שבהם שלבו פתוח לרוחה, ורק הוא יכול לקבל כל תוקף קדושת המקום, ולכן יזהר שלא יבא לידי כך ותתפרד נשמתו מגופו וימות, דעיקר הסכנה הוא בגדולים.

[יט, כג] **לא יוכל העם לעלות אל הר סיני.** כתב רש"י וז"ל: לא יוכל העם, איני צריך להעיד בהם שהרי מותרים ועומדים הם היום שלשה ימים ולא יוכלו לעלות שאין להם רשות עכ"ל, יעו"ש, והקשו המפרשים דמה היה סבור משה, וכי לא ידע הקב"ה שכבר התרה בהם, ויש שרצו לפרש שמשה רצה לדעת טעמא דמילתא למה נשנה להם ההתראה, אכן מדברי רש"י נראה שלא אמר בלשון שאלה אלא אמר להדיא שאינו צריך להעיד בהם. ונראה דמשה לא ראה שום הוספה בהתראה זו מה שלא היה מכבר בהתראה ראשונה, והרי מותרים ועומדים ואין שייך שיביא התראה למותרים כבר אלא אם כן נתחדש בו מידי, ולא ראה החידוש בו, וזהו מה שאמר, איני רואה בזה שום חידוש, ואם כן אין להתרות אותם שכבר הותרו, ומכלל הדברים שאל מאת ה' מה נתחדש בזה ואז יוכל למסור ההתראה, ועל זה השיבו ה' לך רד וגוי והעם לא יהרסו וגוי, והיינו שמזרזים אדם

קודם למעשה וחוזרים ומזרזים בשעת מעשה, וזהו ענין החידוש, כמו שכתב רש"י.

[כ, ב] **אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים.** כתב רש"י וז"ל: ולמה אמר בלשון יחיד אלקיך ליתן פתחון פה למשה ללמד סגוריא במעשה העגל, וזהו שאמר (לב, יא) למה ה' יחרה אפך בעמך, לא להם צוית לא יהיה לכם אלהים אחרים אלא לי לבדי עכ"ל, יעו"ש, והדברים תמוהים, וכי למשה לבד ניתנה התורה ולא לכל ישראל, וכי לא נצטוו כל ישראל על עבודה זרה, וכי לשמוע שהקב"ה מצוה רק למשה בפרט הקהלו כל ישראל אצל הר סיני, ומשמע נמי שאילו היה משתמש בפתחון פה זה יהיה ממש בדבריו, שהרי הקב"ה שינה הלשון כדי שיוכל לטעון כן כשיחטאו ישראל בהעגל.

ועוד קשה דהא מיד אחר כך כתיב (כ, ג) לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, וכתב שם רש"י וז"ל: על פני כל זמן שאני קיים שלא תאמר שלא נצטוו על עבודת אלילים אלא אותו הדור עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דכל הדורות נצטוו במצוה זו ולא רק משה בלבד, ואין לומר דכונתו להא דאיתא בנדרים (דף לח.) אמר רבי יוסי ברי' חנינא לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו וכו' ומשה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל וכו', יעו"ש, דהרי הוכיח שם המהרש"א דלא משתעי אלא לענין ללמוד הענינים מתוך הכתב אבל על הצווים עצמם נצטוו כל ישראל, ואפילו אם נדחק דמשה נתנם לישראל, סוף סוף נתחייבו בהם ונענשים עליהם, ואיזה לימוד זכות הוא זה באמרו לי צויתי ולא להם.

עוד עיין בבעלי התוספות שהביאו בשם המדרש שלכך נאמרו הדברות בלשון יחיד שצפה הקב"ה שיחידים עתידים לבטל אותם וכו' אחאב לא תחמוד לכך נאמרו כולן בלשון יחיד, יעו"ש, והדברים תמוהים, וכי נפטרו בשביל כך בטענה למשה צוית ולא לנו, ועוד וכי עד אחאב לא עבר שום אדם על לא תחמוד.

ונראה דבודאי כי היכי דנצטוו משה נצטוו גם כן כל ישראל, אלא כיון שנאמרו בלשון יחיד נצטוו כולם כיחידים, ומצות אלו מוטלים על כל אחד מישראל בתורת יחיד ולא על הצבור בכללות, דאילו היה מוטל על הצבור אם כן כשיחיד חוטא הרי זה נחשב שחטא כל הצבור, שהרי הצבור נצטוו שלא לעבוד עבודה זרה, והרי אחד מהם עבד ועברו כולם, ואם עבר היחיד בצינעא שלא ידע מזה שום אדם בודאי אין להטיל חובה על הצבור, דמאי הוה להו למיעבד, ואי אפשר לומר בכהאי גוונא שהצבור חטא, אבל אם היחיד חטא בפומבי הרי חובת הצבור הרבה יותר מערבות גרידא, אלא הרי זה נחשב שחטא עבודה זרה ביד כולם הואיל והיה בידם לעכב עליו, ואפילו אם היה הדבר קשה עד מסירת נפש עליהם לעכב עליו, ואם לא עיכבוהו ועבד עבודה זרה הרי זה כמי שכל הצבור עבד.

וזהו מה שאמר משה לא להם צוית אלא לי, לא צוית המצוה בכללות להצבור אלא לי בלבד, וכי היכי שאני נצטויתי כמו כן כל אחד ואחד מישראל, אולם כולם בתורת יחיד, ואם כן כשחטאו רק מקצת העם בהעגל אין להטיל חובת עבודה זרה על כל הצבור שלא עכבו בידם, ואין עליהם אלא עבירת כל ישראל ערבים זה לזה, ואף על גב שמשום ערבות היה להם לעכב, ובאמת הם נתבעים על כך, מכל מקום עכשין שלא עכבו עדיין לא עבדו עבודה זרה, ובזה לימד זכות על ישראל.

וכן הכונה נמי במה דאיתא במדרש על כל הדברות, כמובא בתוספות, שצפה הקב"ה שיעבור אחאב על לא תחמוד בפומבי, מה שלא קרה לפני זה, וישראל לא עכבו בידו, וכדי שלא תהיה עבירת לא תחמוד ביד כולם, לכן נאמר בלשון יחיד למשה, והוא הדין לכל ישראל, ואם כן לא עבר אחאב אלא לעצמו, ואין חטאו שייך לכל ישראל אלא מגדרי ערבות לבד במה שלא עכבו על ידו, אבל זה קל יותר מהחטא עצמו, ועוד דמסתמא לא

היתה ערבות נוהגת כל כך לגבי אחאב המלך.

[כ, ב] אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. כתב רש"י בשיר השירים (ה, טז) וז"ל: ראשו כתם פז, תחלת דבריו הבהיקו ככתם פז וכו' פתח אנוכי ה' אלקיך הראם תחלה שמשפט מלוכה יש לו עליהם ואחר כך גזר עליהם גזירותיו, קוצותיו תלתלים על כל קוף וקוף תילי תילים של הלכות עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדבריו שראוי שיקבע להם תחלה שהוא מלך עליהם ורק אחר כך יגזור להם גזירות. וכעין זה כתב הרמב"ן וז"ל: לפי שהוא אומר אנכי ה' אלקיך משל למלך שנכנס למדינה אמרו לו עבדיו גזור עלינו גזירות שאם מלכותי אינכם מקבלים גזירותי היאך אתם מקיימין כך אמר המקום לישראל אנכי ה' אלקיך לא יהיה לך אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם במצרים אמר לו הן כשקבלתם מלכותי קבלו גזירותי כלומר אחר שאתם מקבלים עליכם ומודים שאני ה' ואני אלקיכם מארץ מצרים קבלו כל מצותי עכ"ל, יעו"ש, ומבואר גם בדברי הרמב"ן הקשר בין מלכות הקב"ה לגזירותיו, אלא שהוא כתב שיותר יש לצפות שיקיימו גזירותיו אם כבר קבלו עליהם מלכותו, ואין כונתו דמצות אנכי ה' אלקיך היא קבלת עול מלכות שמים, דמצות קבלת עול מלכות שמים ילפינן משמע ישראל וגו', שיקבל על עצמו כל אחד מישראל מלכות שמים בכל יום, ויחזק בזה ענין מלכות שמים בדעתו ובלבו, אבל אנכי וגו' הוא מצות אמונה בה', ובתוך הדברים מזכיר להם שקיבלו עליהם מלכותו במצרים.

אולם מדברי רש"י משמע שבפסוק זה הראם משפט מלכותו, ולא רק שהזכיר אותם שהוא מלכם, אלא שכאן גילה והראם שהוא מלכם מה שלא היה ידוע להם מקודם, ויש להבין היכן מוכח בפסוק זה שהוא מלכם יותר על כל מה שכבר אמר לה קודם לכן, שהרי כבר אמר (יט, ה-ו) והייתם לי סגולה מכל העמים ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, וכבר אמר (ד, כב) בני בכורי ישראל, ואמר (ז, טז) שלח את עמי ויעבדוני, ובכל אלו עדיין לא היה מוכח שהוא מלכינו, ומה כתיב בפסוק זה שהראם משפט מלכותו. ונראה דענין מלכות שמים מורה על יחס מיוחד שבין מלך לעמו שהם מחויבים לקיים גזירותיו והוא משועבד כביכול לעזור להם ולהגן עליהם, בזה הוא מלכם, והיה אפשר שאין הקב"ה אלא אלוה לישראל, ועליהם לעבוד אותו ולשרתו, אבל לא קיבל על עצמו להיות מלכם, ויותר ראוי לגזור עליהם גזירות אם הם יודעים שהוא מלכם, והראם משפט מלכותו במה שאמר אלקיך, שהוא שלהם ויש להם שעבודים עליו, וזה לא אמר להם מקודם, וכל הפסוקים הקודמים מורים שהוא אלוה להם, ושישראל עם סגולה לו מכל העמים, ויש לו שליטה עליהם ואוהב אותם, אבל לא נודע להם שהוא שעבד עצמו להם ונעשה מלכם.

[כ, ה-ח] לא תשתחוה להם ולא תעבדם כי אנכי ה' אלקיך. בדברה שניה ובדברה שלישית הודיע ה' לישראל שאם יעברו על דבריו יענשו, אבל בשאר הדברות לא הזכיר ענין העונש על עבירת דבירו, בדברה דשבת לא אמר שמחלליה מות יומת, וכן לא אמר שרוצח ונואף יענשו, ומאי שנא שהזכיר העונש בשתי דברות אלו.

עוד יש לדקדק למה הזכיר בסוף דברה שניה שהוא עושה חסד עם אוהביו ושומרי מצותיו, שאין זה באמת שייך לענין עשרת הדברות, והגם דסמיכות דעשית חסד לאלפים דורות לעונש על עבודה זרה לארבע דורות מורה לנו דמדה טובה מרובה על מדת פורענות אחת על חמש מאות, כמו שכתב רש"י, יעו"ש, ומה שייך ענין עושה חסד לשומרי מצות

בעשרת הדברות, וקשה לומר שאגב שהזכיר פורענות לעובדי עבודה זרה בא להודיע דמרובה מדה טובה ממדת פורענות, ויותר מסתבר דיש לזה קשר לענין עשרת הדברות, ואגב אורחא אנו למדים דמרובה מדה טובה ממדת פורענות אחת על חמש מאות. ונראה לבאר הענין על פי מה שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"א פל"ו דכל מקום דכתיב בתורה משנאי ה' המכוון הוא על עובדי עבודה זרה, יעו"ש, דזה העובד עבודה זרה הוא לוחם כנגד ה' ונקרא שונאו, ולפי זה חלוק עונש בעבודה זרה מעונש בשאר כל המצות, דבשאר מצות, כגון חילול שבת, הרי העונש הוא ענין נוסף על העבירה, דאיכא העבירה עצמה, ומלבד זה ראה ה' נכון לעונשו על כך, או למונעו מן העבירה או לתת לו כפרה עליה, ואין העונש שייך לעצם העבירה, מה שאין כן בעבודה זרה, דאם אדם עובד עבודה זרה, ונעשה שונאו של המקום, ונכנס למלחמה עמו, הרי כן הוא דרך המלחמה דשני הצדדים לוחמים זה עם זה, ואם הוא נלחם בה' גם ה' נלחם בו ומענשו, ואין עונש זה ענין צדדי כמו בחילול שבת וכדומה, אלא הוא מעצם מציאות העבירה שה' תיאר לישראל בדברה זו. וכן שבועת שוא בשם ה' נמי הוי זלוול בו, והרי זה נמי כלוחם כנגדו, והיינו דקאמר לא ינקה, ולא קאמר באופן חיובי שיפקוד עונו עליו, אלא באופן שלילי, שלא ימנע עצמו כביכול מלהכותו, שלא תעלה על דעתך שזוהי סתם עבירה כמו כל העבירות, אלא גם בעבירה זו הוא נלחם בה', וכיון שנכנס למלחמה גם הוא לא ימנע עצמו מללחום בו ולהכותו.

ולפי זה דשונא הוי עובד עבודה זרה הנלחם בה' אוהבו הוי הפכו, זה שלוחם בעד ה' ומשתתף לו, ויש לומר דמפני זה נקרא אברהם אוהב של ה', שהרי נלחם כנגד עבודה זרה, ודרך מלחמה הוא לענוש השונא ולעשות חסד עם המצטרף לו, וזהו השלמת תיאור העבירה מדברה זו.

[כ, ח] זכור את יום השבת לקדשו. כתב רש"י וז"ל: תנו לב לזכור תמיד את יום השבת שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת עכ"ל, יעו"ש, והקשו המפרשים דהא זהו נגד ההלכה, דהיא מדת שמאי בביצה (דף טו.), יעו"ש, ואנן כהלל קיימא לן, והנה עיין בפרק שני דביצה (דף טו.): שמביא קרא זה לאסמכתא לעירוב תבשילין, זכרהו מאחר שבא להשכיחו, שרצו חכמים שיזכור את השבת כדי שיברור לו מנה יפה, יעו"ש, ולהלן שם (דף טו.) תניא אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת מצא בהמה נאה אומר זו לשבת מצא אחרת נאה הימנה מניח את השניה ואוכל את הראשונה אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו שכל מעשיו לשם שמים שנאמר ברוך ה' יום יום, יעו"ש, וזה שהיה שמאי הזקן אוכל כל השבוע לכבוד השבת הוא מענין זכור את יום השבת, שיזכרהו להכין לו על צד היותר טוב, כמו שכתב במהרש"א, והוא ענין חשוב מאד.

ולפי זה אינו מובן מה דקאמר דהלל הזקן מדה אחרת היתה לו שכל מעשיו לשם שמים, וכתב רש"י וז"ל: שבטח שיזדמן לו נאה לשבת עכ"ל, יעו"ש, ומשמע דמדה זו עדיפא ממדת שמאי, ואמאי, הלא שמאי הזקן לא עשה כן משום חסרון בטחון אלא כדי לקיים מצות זכירת שבת בכל יום, שכל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, ובדאי היה בטחונו עז, ואדרבה הלל הזקן שהיה מצפה לנאה הימנה הפסיד קיום הזכירה בכל ימיו כמו שהיה נוהג שמאי הזקן.

והמהרש"א הרגיש בזה וכתב וז"ל: שהלל מדה אחרת היתה בו וכו' כלומר דודאי מדת שמאי מעולה וטובה היא, אלא שזו מדת אחרת שיותר טובה ומעולה ממנה סותרת אותה דהיינו מדת הבטחון שבטח בהקב"ה שיזמין לו הקב"ה נאה ממנה עכ"ל, יעו"ש,

אולם עדיין לא יתישב לפי זה לשון שכל מעשיו לשם שמים, וכי מעשיו של שמאי הזקן לא היו לשם שמים, והלא מה שהניח שמאי הזקן היפה לשבת הוא לקיים זכירת שבת כל ימיו.

וכתב במהרש"א וז"ל: וקאמר שכל מעשיו כו' שאל תאמר שזו מדת רעבתנות כמו שכתב הרוג בקר שחוט צאן וגוי' כי מחר נמות ועל כן אמר שכל מעשיו של הלל לשם שמים הוא, יש לנו לתלות שגם זה המעשה היה לשם שמים ממדות הבטחון עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה קצת קשה לומר דהברייתא באה להגיד לך שהלל הזקן לא היה לו מדת רעבתנות, והלא היה תנא אלקי וגדול הדור, והיאך יעלה על הדעת שאיש קדוש כזה יאמר שחוט צאן כי מחר נמות.

ונראה לבאר דהנה תנן במעשרות (ד, ב) כלכלת שבת בית שמאי פוטרין ובית הלל מחייבין, יעו"ש, דראית פני הבית קובעת למעשר, ומכל מקום אם מילא כלכלה בשדה לצורך שבת ס"ל לבית הלל דכיון שיחדה לשבת הוקבעה מיד, כמו שכתב הרע"ב, ובית שמאי פליגי וס"ל דאין כלכלת שבת קובעת, ועיין נמי בפרק רביעי דביצה (דף לד:), יעו"ש. ונראה דבפרק שני דביצה אזלי בית שמאי ובית הלל לשיטתם דמעשרות שם, בית שמאי ס"ל דאין יחוד לשבת קובעת, ולא נשתנה תורת הדגן על ידי מה שיחדה לשבת, ולדידהו לא אלימא כל כך מעשה היחוד, וממילא היה שמאי הזקן יכול לאכול כל השבוע לכבוד שבת, דהיום מיחד מנה זו לכבוד שבת, ולמחר כשמוצא יפה ממנה מניח את השניה ואוכל הראשונה, אבל הלל מדה אחרת היתה לו שכל מעשיו לשם שמים, וכל מעשה שלו היתה על מדריגה כל כך רמה שהיה נשרש ונקבע בגוף הדבר, ומשום הכי כי היכי דיחוד כלכלת פירות לשבת הוקבעה וחייבת במעשר, הוא הדין נמי דהוקבעה לשבת ולא לחול, ואם כן הלל הזקן לא היה יכול לנהוג עצמו כמנהגו של שמאי הזקן שהיה אוכל כל השבוע לכבוד שבת, דאם היה מניח מנה לשבת היתה נקבעת בכל התוקף לצורך שבת, ולא היה יכול להמיר ולהחליף בכל עת שירצה, ולפיכך היה הלל מברר רק פעם אחת מנה לשבת, ואם מצא מנה יפה בתחלת השבוע היה בוטח שעוד ימצא יפה ממנה קודם השבת. ולפי זה מיושבים היטב דברי רש"י, דגם הלל הסכים למנהג היפה של שמאי, ורק דהוא עצמו לא נהג כן שהרי כל מעשהו לשם שמים, אבל לכל שאר בני אדם נהי דכלכלת השבת הוקבעה למעשר, מכל מקום לא אלימא קביעותו לקובעו לשבת אלא בצדיק גדול כמו הלל הזקן.

וראיה לכך מהא דאיתא בשבת (דף קיט.) ובשאר ארצות במה הן זוכין אמר ליה בשביל שמכבדין את השבת דאמר רבי חייא פעם אחת נתארחתי אצל בעל הבית בלודקיא והביאו לפניו שולחן של זהב וכו' אמרתי לו בני במה זכית לכך אמר לי קצב הייתי ומכל בהמה שהיתה נאה אמרתי זו תהא לשבת אמרתי לו אשריך, יעו"ש, הרי שהיה אותו בעל הבית נוהג כשמאי הזקן וקילסו רבי חייא על כך, ומבואר שכן המנהג הנכון לכל אדם, ורק הלל עצמו היה לו מנהג אחר, וכמש"נ.

[כ, ח] **זכור את יום השבת לקדשו.** המלה נקודה ט, וכן בכמה מקומות מצינו נקודה כזו, ואע"ג דלשון צווי בא עם שוא תחת אות הראשון, והיה צריך להיות נקוד – קָט, ועיימש"נ בפרשת כי תבא (כו, א).

[כ, יא] **על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו.** כתב רש"י וז"ל: ברכו במן לכופלו בששי לחם משנה וקדשו במן שלא היה יורד בו, יעו"ש, ועיימש"נ בפרשת בראשית (ב, ג).

[כ, יב] **כבד את אביך ואת אמך**. הרמב"ם פ"ו ממרים הלי"ד פסק דחייב אדם לכבד אשת אביו אע"פ שאינה אמו כל זמן שאביו קיים, יעו"ש, ומקורו מגמרא דכתובות (דף קג.) תנו רבנן בשעת פטירתו של רבי אמר לבני אני צריך נכנסו בניו אצלו אמר להם הזהרו בכבוד אמכם נר יהא דלוק במקומו שולחן יהא ערוך במקומו מטה תהא מוצעת במקומה וכו' הזהרו בכבוד אמכם דאורייתא היא דכתיב כבד את אביך ואת אמך אשת אב היא אשת אב נמי דאורייתא היא דתניא כבד את אביך ואת אמך את אביך זו אשת אביך ואת אמך זו בעל אמך וכו' הני מילי מחיים אבל לאחר מיתה לא, יעו"ש.

והנה מבואר שם בגמרא דהא דאמר רבי נר יהא דלוק וכו' היינו שהיה חוזר לבית בכל ליל שבת, ועיין בגליון הש"ס שהביא בשם ספר חסידים שהיה רבי לובש בגדי שבת ופוטר את רבים בקידוש היום, יעו"ש, ועשה כן עד שנתקלה הדבר בין השכנות ושוב לא בא כדי שלא להוציא לעז על הראשונים שלא עשו כן, כדמבואר בגמרא שם, ויש לדקדק דלמה באמת עשה רבי כן מה שלא עשו צדיקים הראשונים.

ונראה דכל זה היה לחזק אזהרתו לבניו שינהגו כבוד באשת אביהם אע"פ שאינם מצוים על כך, ולכן בא רבי בכל שבת להוציא את אשתו בקידוש היום להורות להם כמה היא חשובה אצלו וגם הם ינהגו בה כבוד.

פרשת משפטים

[כא, א] **ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם.** כתב רש"י וז"ל: אמר לו הקב"ה למשה לא תעלה על דעתך לומר אשנה להם הפרק וההלכה שני או שלש פעמים עד שתהא סדורה בפניהם כמשנתם ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו לכך נאמר אשר תשים לפניהם כשלחן הערוך ומוכן לאוכל לפני האדם עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק בלשון איני מטריח עצמי, וכי משה היה חושש להטירחא שלו כל כך שיעכב עצמו מללמד תורה לישראל כפי הצורך.

אכן נראה דהענין שלא יחוש להבינם טעמי הדבר הוא מפני שיהיה סבור שכל זה בכלל יגיעת התורה, ועליהם ליגע ולהעמיק עד שיבינו טעמי הדבר מאליהם, ולכן יהיה סבור דכל מה שהוא מטריח להסבירם טעמי התורה הרי הוא ממעט בטירחא שלהם, ואם כן חסר אצלם ביגיעת התורה.

אי נמי אפשר לפרש דברי רש"י על פי מה שכתב האור החיים שיש שני סוגי מצות, אלו שהאדם צריך לסדר חייו היום יומיים, והם עניני אורח חיים ויורה דעה, ועוד יש מצות שהם מסורים לבית דין כגון עניני חושן משפט ואבן העזר, ובפרשה זו הובאו עניני נזקין וטוען ונטען וכדומה, והיה סבור משה שאין זה נחוץ לכל אדם להבין טעמי מצות אלו, רק הדיינים בלבד, ואם כן אין כדאי לו להבינם טעמי מצות אלו והיות דבאותו זמן יכול ללמדם עניני תורה הנצרכים להם, ולכן אמר לו הקב"ה דחובה על כל אדם להבין טעמי כל מצות התורה, ואף אם אינם נוגעים לו, וכל זה ממצות תלמוד תורה.

[כא, ב] **ובשביעית יצא לחפשי חנם.** בהפטורה שקורין בספר ירמיה כתיב (לד, יד) מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך ועבדך שש שנים ושלחתו חפשי מעמד וגו', ובגמרא ערכין (דף לג.) מקשינן אהאי קרא, וכי מקץ שבע שנים מצווים אנו לשלחו והלא מקץ שש שנים שילוחו, יעו"ש, ויש מן המפרשים שפירשו דמקץ שבע שנים היינו קצה הראשון דהיינו תחלת השנה, עיין במצודות שם בירמיה, וכן משמע בספרי פרשת ראה על הא דכתיב (טו, א) מקץ שבע שנים תעשה שמטה, דאיתא שם ודילמא בתחלת השנה משמטת כספים נאמר כאן קץ ונאמר להלן קץ מה להלן בסוף אף כאן בסוף, יעו"ש, משמע דמקץ משמשת בלשון התחלה אי לאו דגלי לן ממקום אחר. אכן עיין מה שכתב הרמב"ן בפרשת ראה שם שהקשה דאם היה כתוב מקץ שנה השביעית אולי היה אפשר לפרש דהיינו קצה הראשון של שנה שביעית, אבל מאחר דכתיב מקץ שבע שנים הרי הקצה הראשון בתחלת שנה ראשונה ולא בתחלת שנה שביעית, ועיימש"נ בפרשת ראה (טו, יב-יד), ובתרגום שם בירמיה תרגם מקץ בסוף, ויש לומר דאתיא שפיר גם לפי הספרי, דמאחר דאמרינן נאמר כאן קץ ונאמר להלן קץ אז בכל מקום שכתוב מקץ הכונה בסוף.

ואולי יש ליישב המקרא על פי מה שכתב הרמב"ן שיש בפרשת עבד עברי זכירה למעשה בראשית כי השנה השביעית לעבד שבתון ממלאכת אדונו כיום השביעי, יעו"ש, ואולי נבין בזה ענין הענקה, ששנה שביעית גם היא מתקופת העבדות, אלא שהיא השבתון של העבדות, שהוא חפשי ממלאכה, אבל עדיין מזונותיו על האדון עד כדי שיעור הענקה, וההענקה נותנת לו האפשרות לשבות בשנה השביעית.

ולפי זה נבין מאי דכתיב בפרשת ראה (דברים טו, יח) לא יקשה בעיניך בשלחך אותו חפשי מעמד כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה, ועיין

שם ברשב"ם שהקשה דלמה יקשה בעיניו, והלא מתחלה לא קנה אותו אלא לשש שנים, ותיריך דקאי על הענקה, אבל לפי המתבאר יש לומר דכיון דשנה השביעית היא בכלל שני העבדות סלקא דעתיה שיקשה בעיני האדון מה שהתורה נתנה לו אותו שנה לשבות ולא לעבוד, ועל זה באה התורה לפייסו שה' ברכו בשש שנים כפי מה שהיה עובד בשבע שנים, ולפי זה נבין דברי הנביא שאמר מקץ שבע שנים תשלחו, דעיקר השילוח הוא לאחר השבע שנים, לאחר שעברו שש שנים ושבת שנה אחת, ועיימש"נ בפרשת ראה (טו, יב-יד).

[כא, ו] והגישו אל הדלת או אל המזוזה. כתב רש"י וז"ל: רבי שמעון היה דורש מקרא זה כמין חומר מה נשתנו דלת ומזוזה מכל כלים שבבית אמר הקב"ה דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים כשפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם ולא עבדים לעבדים והלך זה וקנה אדון לעצמו ירצע בפניהם עכ"ל, יעו"ש. והנה ענין זה שלא רצה הקב"ה שבני ישראל יהיו עבדים לעבדים לכאורה אין זה מפני שעל ידי קבלת אדון בשר ודם נפטר מקיום המצות, שהרי עבד עברי מחויב בכל המצות, ואי משום אותם מצות שפטור מהם בשעת עשית מלאכתו, הרי גם הפועל פטור מהם בשעת מלאכתו, אלא הכונה היא להרמת ערך כל אחד ואחד מישראל, שרצה הקב"ה שבני ישראל יהיו לו עם סגולה, וכדאיתא בגמרא (שבת קח:): כל ישראל בני מלכים, יעו"ש, וכשהוא עבד להקב"ה מתעלה באותו ערך, שהרי עבד מלך מלך, כדאיתא בשבועות (דף לט:), יעו"ש, אבל עבד לעבדים משפיל את האדם עדי ארץ, ולא רצה הקב"ה שיהיו בני ישראל במצב ירוד בשפלות כזו.

ולפי זה יש להבין הא דכתיב לעיל (כ, ב) אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, וכתב רש"י וז"ל: מבית פרעה שהייתם עבדים לו או אינו אומר אלא מבית עבדים שהיו עבדים לעבדים תלמוד לומר ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים (דברים ז, ח) אמור מעתה עבדים למלך היו ולא עבדים לעבדים עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק לאיזה ענין שקיל וטרי בזה אם היו עבדים לפרעה או עבדים לעבדים, ואין לומר דרצה להורות על קושי השעבוד, שהיו עבדים לפרעה ולא עבדים לעבדים, ואע"פ כן הוציאם לחירות, זה אינו, דאפילו אם היו עבדים לעבדים הרי היו גם כן עבדים לפרעה, ואולי יש לומר דהכונה היא עפימשי"נ, דאף כשהיו משעבדים במצרים, לא הניחם הקב"ה להיות כל כך מושפלים שיהיו עבדים לעבדים, אלא אף כשנתגבר עליהם השעבוד עד שכמעט לא היה אפשר לסובלו, מכל מקום היו עבדים למלך פרעה ולא לעבדים, ולא הושפלו להפסיד את הצורה האנושית שלהם.

[כא, ו] ורצע אדוניו את אזנו במרצע. כתב רש"י וז"ל: ומה ראה און להרצע מכל שאר אברים שבגוף אמר רבי יוחנן בן זכאי און זאת ששמעה על הר סיני לא תגנוב והלך וגנב תרצע ואם מוכר עצמו און ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים והלך וקנה אדון לעצמו תרצע וכו' עכ"ל, יעו"ש, והנה המפרשים הקשו דכיון דנרצע על ששמע לא תגנוב ועבר עליה למה אינו נרצע מיד, ולמה נמתין עד לאחר מלאת שש שנים של עבדות, ועיין בכלי יקר.

ונראה דרציעה לא הוי מדין עונש כלל, וכל דין רציעה הוא מדין קנין, שכיון שרוצה להשאר אצל אדונו לאחר מלאת שש שנים צריך לעשות בו קנין על כך, אלא שמצינו בגדרי הקנינים שאי אפשר לעשות מעשה קנין על דבר שהוא כבר ברשותו, ואם רוצה לזכות דבר לחבירו צריך לזכות לו על ידי אחר, דהוא עצמו אינו יכול לעשות מעשה קנין במה שכבר

ברשותו אפילו עבור אחר, ולכן אי אפשר לו לקנות העבד עברי להמשיך עבודתו בדרכי הקנינים הרגילים, שכולם הם בגדר הכנסה לרשותו, אלא צריך לעשות איזה מעשה בגופו ממש, וזהו ענין הרציעה, ומה שדרשו חז"ל מה נשתנה אזנו מכל שאר אבריו, היינו שאלה אחרת, למה נבחר האוזן מבין שאר כל האברים, וכן מדויק בלשון מה ראה און מכל שאר אברים שבגוף, אבל לא שאלו על עצם ענין הרציעה אלא על רציעת האזן יותר מכל שאר האברים, ועל זה השיבו חז"ל שהתורה בחרה באוזן להזכירו שעבר על לא תגנוב.

[כב, כ] וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים. כתב רש"י וז"ל: וגר לא תונה, אונאת דברים וכו' כי גרים הייתם, אם הוניתו אף הוא יכול להונותך ולומר לך אף אתה מגרים באת מום שבך אל תאמר לחברך, כל לשון גר אדם שלא נולד באותה מדינה אלא בא ממדינה אחרת לגור שם עכ"ל, יעו"ש, ולהלן כתיב (כג, ט) וגר לא תלחץ ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים, וכתב רש"י וז"ל: וגר לא תלחץ, בהרבה מקומות הזהירה תורה על הגר מפני שסורו רע, את נפש הגר, כמה קשה לו כשלוחצים אותו עכ"ל, יעו"ש, והנה בדין לא פירש רש"י כמה קשה לו כשהונים אותו בדברים, וכן מדויק מלשון המקרא, דלהלן הוא אומר ואתם ידעתם את נפש הגר, אבל כאן לא נאמר בלשון זה, ובאמת יש לדקדק למה לא נאמר גם כאן טעם זה של ואתם ידעתם את נפש הגר כמה קשה לו וכו'.

ולכאורה מבואר דענין מום שבך וכו' גרוע מענין אתה ידעת כמה קשה לו, דבודאי צריך אדם להיות רגיש לצער חבירו, אבל יותר מזה צריך להתנהג במדת האמת, ולהיות מכיר בעצמו מי הוא ומה הוא, ואם מעלים עיניו ממדרגתו ואמיתת מצבו זוהי המדה הגרועה ביותר, ומי יודע לאיזה כשלון יוכל ליפול על ידי זה, ולכן באונאה הדגישה התורה על ענין מום שבך אל תאמר לחברך, שהוא גרוע ביותר, אבל בלא תלחץ לא שייך ביה ענין זה, ולכן קאמר אתם ידעתם וגו' וכמה קשה לו הלחץ.

והנה יש לעיין איזו אונאת דברים מדובר כאן, מהו אומר לו לצערו, ולכאורה נראה דלא אמר לו מידי רק שהוא גר, ומלה יחידה זו היא היא המכילה כל האונאת דברים המדובר כאן, ומדויק כן ממה שכתב רש"י כל לשון גר אדם שלא נולד וכו', כנ"ל, ולכאורה תמוה, דהא כבר הוזכרה בתורה כמה פעמים מלה זו, ולמה נטר רש"י לפרשה עד כאן, אלא מוכח דכל האונאה כאן הוא רק מלה יחידה זו, שקורא לו גר, ולכן פירש רש"י דמלה זו שייכת בין על גר הבא להסתופף תחת כנפי השכינה ובין על עבדים במצרים כל אלו נכללים במלה זו, ומום שבך אל תאמר לחברך.

[כב, כד] אם כסף תלוה את עמי את העני עמך. כתב רש"י וז"ל: אם כסף תלוה את עמי רבי ישמעאל אומר כל אם ואם שבתורה רשות חוץ משלשה וזה אחד מהם, יעו"ש, והיינו דמהך קרא ילפינן מצות עשה להלוות מעות, ומצוה זו היא במנין התרי"ג מצות, ויש לעיין דבאמת מנא ידעינן שמצות עשה כתובה כאן, דלמא באמת אין זה אלא רשות כפשטות משמעות הלשון, עוד יש לדקדק דאם מצות עשה כתובה כאן למה הוציאה התורה בלשון שמשמעותו רשות.

ונראה ליישב על פי מה שכתב רש"י בהמשך הפסוק וז"ל: את עמי, עמי וגוי עמי קודם, עני ועשיר עני קודם וכו' וזה משמעו וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר שיש קדימות בהלואה, עמי קודם לגוי ועני קודם לעשיר, ומוכח מה גופא דאם כסף תלוה הוי מצוה, דבחיובים שייך קדימות, אבל אם הלואה לא הוי אלא רשות, דאם בחר מעצמו להלוות

אסור להיות כנושה אל הלוה, היאך שייך בזה קדימות בהלואה, אלא ודאי דאם כסף תלוה הוי מצות עשה, והא דהוציא בלשון אם דמשמע דהוי רשות יש לומר דאם הוציא בלשון צווי כשאר מצות סלקא אדעתין דמצוה לצאת ולחפש נצרכים להלוות להם מעות, משום הכי הוציא בלשון אם לגלות לן דאינו מחוייב להלוות אלא כשהנצרך מבקש ממנו הלואה, ואע"ג דהוציאה התורה בלשון אם שפיר ידעין דהוי מצות עשה כיון התורה נתנה לנו סדר קדימות, וכמש"נ.

[כג, ה] **כי תראה חמור שונאך וגו' עזב תעזב עמו.** כתב רש"י וז"ל: עזיבה זו לשון עזרה, וכן (מלכים א יד, י) עצור ועזוב וכו' עכ"ל, יעו"ש, ואע"פ שאין זה המכוון הרגיל של מלת עזיבה, מכל מקום מצינו שמשתמש גם בלשון עזרה, ואולי יש ליישב על פי מה שכתב רש"י לקמן (כז, ג) וז"ל: יש מלות בלשון עברית מלה אחת מתחלפת בפתרון לשמש בנין וסתירה עכ"ל, יעו"ש, ומביא לדוגמא מלת סקילה שלפעמים פירושה זריקת אבנים ולפעמים סילוק אבנים וכן דוגמאות אחרות, יעו"ש, ואם כן יש לומר שגם מלת עזיבה לפעמים פירושה להניח אדם במצב עזיבה ולפעמים על הוצאת אדם ממצב עזיבה.

אולם עיין באונקלוס שיישב לשון עזיבה באופן אחר וכתב משבק תשבוק מה דבלבך עלוהי ותפרק עמיה, יעו"ש, והוא מפרש עזיבה כפשוטו, והיינו שיעזוב כל תערומת שיש לו בלבו על שונאו ויעזור לו, וטעמא דמילתא יש לומר כדי שיעשה המצוה בלב שלם וברצון גמור ולא יהא לבו נוקפו במה שהוא עושה, אי נמי יש לומר דכשהוא עוזר לחבירו כשיש לו עליו תרעומת בלבו לא יעזור לו כפי הצורך לגמרי, ואם כן אינו עושה המצוה בשלימות, וגם חבירו מרגיש שאינו נותן לו העזרה בלב שלם, ונמצא שחסר במדת החסד הנדרשת על ידי מצוה זו, ובמאי דכתיב וחדלת מעזוב לו מצינו שהוצרך רש"י לפרש דהיינו בלשון בתמיה שהרי לא תצוהו התורה לחדול מעזור לו, אבל התרגום פירש כפשוטו, שתחדל מעזוב אותו להניחו בלא עזרה, ועיימש"נ בפרשת עקב (יג, יט).

[כג, יט] **לא תבשל גדי בחלב אמו,** כתב רש"י וז"ל: ובשלשה מקומות נכתב בתורה אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול עכ"ל, יעו"ש, והוא מגמרא חולין (דף קטו:): דבי רבי ישמעאל תנא לא תבשל גדי בחלב אמו שלש פעמים אחד לאיסור אכילה אחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול, יעו"ש, ושתי פעמים האחרים הם בפרשת כי תשא (לד, כו) ובפרשת ראה (יד, כא), יעו"ש.

ויש להסתפק מהו הפשוטו של מקרא של לא תבשל גדי בחלב אמו, והיאך הייתי מפרשו אילו לא היה נכתב אלא פעם אחת, ולפום ריהטא היה נראה לפרש דהאיסור הוא לבשל בשר בחלב, כאמרו לא תבשל, אכן אונקלוס תרגם לא תיכול בשר בחלב בכל השלשה מקומות שהוזכר פסוק זה בתורה, ומבואר דזהו הפשוטו של מקרא, דהרי לא מצינו בשום מאכלות אסורות שיהא אסור לבשלם חוץ מבשר בחלב, והוא דבר מחודש מאד, ויותר מסתברא לפרש הפסוק על איסור אכילה, והוציא הלשון בישול כאילו אמר לא תאכל תבשיל של בשר בחלב, דדרך בישול אסרה תורה, וכמו שמצינו באיכה (ד, י) נשים רחמניות בישלו ילדיהם, יעו"ש, והמכוון הוא שאכלו ילדיהם מחמת הרעב, וכן הכא המכוון הוא על אכילה, ופסוק שני מרבה איסור הנאה, והחידוש היותר גודל יצא לנו מפסוק שלישי לאסור גם בישול אפילו בלי אכילה, אולם כל זה מבואר מדברי אונקלוס, אבל בסוגיא שם בחולין יש תנאים ואמוראים שדרשו האיסורים מילפותות אחרות, ומדבריהם מבואר שפשוטו של מקרא הוא בישול, יעו"ש.

[כג, כ] הנה אנכי שולח מלאך לפניך. כתב רש"י וז"ל: כאן נתבשרו שעתידים לחטוא ושכינה אומרת להם כי לא אעלה בקרבך עכ"ל, יעו"ש, והפסוק שהביא רש"י הוא לקמן אחר חטא העגל (לג, ב-ד) ושלחתי לפניך מלאך וגו' כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה עורף אתה וגו' וישמע העם את הדבר הרע הזה ויתאבלו וגו', אולם להלך שם כתוב (לג, יד) ויאמר פני ילכו וגו', וכתב רש"י וז"ל: כתרגומו לא אשלח עוד מלאך אני בעצמי אלך וכו' עכ"ל, יעו"ש, דלבסוף ריחם ה' על ישראל ולא שלח מלאך.

ויש להבין דכיון דלבסוף חזר ממה שאמר כי לא אעלה בקרבך למה בישר להם על מה שלבסוף לא יהיה, ועוד דכשאמר כי לא אעלה התאבלו העם, ולמה לא התאבלו בשעה שבישר להם על כך, ואולי יש לומר דעיקר הבשורה היתה שאם יגרמו שהשכינה תסתלק מהם עדיין ישלח מלאך שילך לפניהם, ולכן לא התאבלו, שעדיין לא אירע הסתלקות השכינה, ומי יימר שיבא לידי כך, אבל בשעה שאמר כי לא אעלה בקרבך הרי אמר שמוכן ועומד להסתלק מהם, ולכן התאבלו.

והרמב"ם בספר המורה ח"ב פל"ד למד דהנה אנכי שולח מלאך היינו משה רבינו שינהיג אותם, יעו"ש, ולפי זה אין כאן שום בשורה על העתיד, והא דאמר לקמן ושלחתי מלאך כי לא אעלה בקרבך היינו מלאך ממש שילוח אותה אחר הסתלקות השכינה, ויתאבלו העם, ולבסוף נמלך על כך.

[כג, כ-כא] אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם. כתב רש"י וז"ל: לא ישא לפשעכם אינו מלומד בכך שהוא מן הכת שאין חוטאין ועוד שהוא שליח ואינו עושה אלא שליחותו עכ"ל, יעו"ש, ומה שכתב שהוא מן הכת שאין חוטאים, לכאורה כונתו בזה על כל מלאכים שאינם בני חטא ולכן אינם בני מחילה, וטעמא דמילתא שאינם בני מחילה וסליחה, שמעולם לא הבינו ענין המחילה מהשקפת הנמחל, וממילא אינם משיגים הענין שיוכלו למחול, ורק הקב"ה יכול למחול אע"פ שאינו מן הנמחלים.

[כג, כט] פן תהיה הארץ שממה ורבה עליך חית השדה. כתב רש"י וז"ל: שממה, ריקנית מבני אדם לפי שאתם מעט ואין בכם כדי למלאות אותה, יעו"ש, הרי שלמד רש"י דמחמת העדר בני אדם למלאות הארץ יבואו חיות השדה וימלאוה, ובתרגום יונתן בן עוזיאל פירש שיבואו חיות השדה לאכול פגרי הגוים שיפלו לפניהם לפי חרב, ולכן לא רצה הקב"ה להרבות הפגרים יותר מדי, ועיימש"י בפרשת עקב (ז, כב).

[כד, ג-ז] כל הדברים אשר דבר ה' נעשה. ויש לדקדק למה מתחלה לא אמרו אלא נעשה ואחר שכתב את כל הדברים וקרא באזניהם ספר הברית אמרו נעשה ונשמע, והלא גם מתחילה אמר להם כל המצות שנצטוו במרה, שבת, וכבוד אב ואם, ופרה אדומה, ודינין. ונראה לבאר על פי מה שכתב רש"י ויכתוב משה מבראשית ועד מתן תורה וכתב מצות שנצטוו במרה, והנה כלל ישראל קבלו עליהם המצות בדרך שעבוד כאדם המוטל עליו לקיים מצות ה', שהרי הוציא ה' אותם ממצרים וקרע להם הים ועשה להם כל הנסים והנפלאות, וכדי שלא יהיו כפויי טובה בודאי היו מחויבים לעשות רצונו, וזהו ענין נעשה, אבל נשמע הוא קבלה על העתיד לעשות כל מה שיצוה להם הקב"ה אף שעדיין לא שמעו, וקבלה כזו אינה באה משעבוד הלב גרידא אלא מאהבה עילאה והתדבקות וזה עדיין לא היה להם, אבל כשקרא להם ספר הברית שהיה בכללו ספר בראשית ושמעו את כל

השתלשלות אבותם והאהבה שהיתה בין הקב"ה והאבות אז נתעורר גם בלבם אהבה זו ואמרו נעשה ונשמע, ובודאי גם קודם הקריאה כבר ידעו מעשי האבות ומה שסיפרו להם אבותיהם אודות אברהם יצחק ויעקב והשבטים, אבל לא ידעוהו בדרך תורה, וכשלמדו ספר בראשית, קבלו ענין האבות במבט השקפת התורה, ואז נתעורר אהבת ה' בלבם ואמרו נעשה ונשמע.

[כד, ג-ז] **ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע.** איתא בשבת (דף פח.) דרש רבי אלעזר בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצתה בת קול ואמרה להן מי גילה לבניי רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו דכתיב ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו ברישא עושי והדר לשמוע, יעו"ש. והקשו המפרשים למה נחשבת אמירת נעשה ונשמע רז, דבר שהוא סוד שלא נודע אלא למלאכי השרת, בודאי היתה בזה מדרגה גדולה של צדקות, שחייבו עצמם לקיים דברו אף קודם שנודע לה מה רצה מהם, והיתה בזה מסירות גדולה, אבל היאך אפשר לתאר מסירות זו כרז, דבר של סוד. עוד יש להבין מה שיידך כל הענין של נעשה ונשמע למלאכי השרת שאין להם בחירה, אלא כל שהקב"ה מצוה להם בעל כרחם הם עושים.

והנה באמת לא הוצרכו לומר נשמע כלל, ולא היו צריכים לומר אלא נעשה, ובכלל נעשה איכא נמי נשמע, דאם לא ישמעו איך ידעו מה לעשות, וכן מצינו שבתחלה לא אמרו אלא נעשה, ובזה היה מספיק להם גם בלי אמירת נשמע, שהרי הדבר מובן מאליו, והמעלה היא שלא אמרו קודם נשמע ואחר כך נעשה, אלא אמרו מיד נעשה, וקבלו על עצמם לעשות בכל אופן, וכמובן יצטרכו לשמוע כדי לידע מה לעשות, ואם כן מה הוסיפו במה שאמרו נשמע אחר שאמרו נעשה.

ונראה דבמה שאמרו נשמע קבלו על עצמם ללמוד תורה לשמה, לא רק כדי לידע מה לעשות, דזה כבר כלול באמירת נעשה, כמש"נ, אלא לשם לימוד התורה עצמה לשמה, וזהו באמת רז גדול, דהיאך ידעו שיש ענין של לימוד לשמה שאינו להורות הדרך מה לעשות, ומלאכי השרת משתמשים ברז זה, דמלבד מה שעושים רצון הקב"ה בעל כרחם, שהרי אין להם בחירה, שומעים נמי בקולו ולומדים תורתו, ועל כרחך היינו לשם לימוד התורה.

[כד, ז] **נעשה ונשמע.** עוד איתא שם בשבת (דף פח.) דרש רב סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע וכיון שחטאו ישראל ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה ופירקום שנאמר ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב, יעו"ש, ויש לדקדק למה זכו לשני כתרים כשהקדימו נעשה לנשמע, דמשמע שאם הקדימו נשמע לנעשה לא היו זוכים לכתר כלל, ואם כן לא באו הכתרים על עצם אמירת נעשה ונשמע אלא על הקדמת נעשה לנשמע, ולא היתה אלא הקדמה אחת, ולמה זכו לשני כתרים. ועוד יש לדקדק למה להבאת הכתרים היה מספיק ששים רבוא מלאכי השרת, וכל מלאך הביא שני כתרים, ולמה להסרת הכתרים הוצרכו מאה ועשרים רבוא, כפליים כבהבאת הכתרים, וכל מלאך לא נטל אלא כתר אחד, ובכלל יש לדקדק למה הוצרכו ששים רבוא מלאכים להביא הכתרים וכי לא היה מלאך אחד יכול להביא את כל הכתרים. והנה מה שהוצרכו שני כתרים מבואר היטב עפ"י מש"נ לעיל (כד, ג-ז) דענין הקדמת נעשה לנשמע היינו דנעשה הוי קבלת קיום מצות התורה ונשמע הוי קבלה ללמוד תורה לשמה, והם שני ענינים נפרדים, ולכן הביאו שני כתרים לכל אחד, והבאת שני הכתרים לא

היתה נחשבת שתי שליחות, כתר התקשרות למצות וכתר התקשרות להתורה לשמה, דשני ענינים אלו מסייעים אחד לחבירו, עשית המצות מקרבו לתורה ולימוד התורה מקרבו לעשית המצות, וממילא הנחת שני הכתרים נחשבת שליחות אחת, אבל כשבאו המלאכים להסיר הכתרים הרי ההסרה מפרידם מן היהודי וזה מזה, ולכן הסרת הכתרים היתה מחייבת מלאך מיוחד לכל אחד ואחד, דאין מלאך אחד עושה שתי שליחות.

פרשת תרומה

[כה, ב] ויקחו לי תרומה. כתב רש"י וז"ל: ויקחו לי תרומה, לי לשמי, תרומה, הפרשה, יפרישו לי ממונם נדבה עכ"ל, יעו"ש, והנה כבר עמדו המפרשים על לשון ויקחו, שהיה לו לומר ויתנו, גם דקדקו במה שכתב רש"י לי לשמי, מה נתכוון בזה, והנה לקמן בפרשת ויקהל (לה, כז) הביא רש"י דברי חז"ל דבמלאכת המשכן לא התנדבו נשיאים בתחלה אלא אמרו שישלימו מה שיחסר ומשום כך נחסר להם אות אחת שנאמר שם נשאים חסר ולא נשיאים מלא, יעו"ש, ובאמת אין זה מובן כל כך, דלכאורה נדבה נפלאה היא זו שקיבלו על עצמם למלאות מה שיחסר בלי שיעור ובלי גבול, וכבר עמדו בזה המפרשים.

עוד עיין להלן בפרשה (כה, ח) ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, וכתב רש"י וז"ל: ועשו לי מקדש, ועשו לשמי בית קדושה עכ"ל, יעו"ש, והענין הוא דהקב"ה לא נצרך לשום דבר שיעשה האדם, שהרי הוא תכלית השלימות ולא חסר לו כלום, ומה שיך אצלו נתינה, ומה יוסיף לו בית שיבנה בשר ודם, אלא הכונה היא לי לשמי, שיבנו בית שישכון עליו שם ה' בין בני אדם, והמקבל הוא האדם ולא ה', שהאדם נתעלה ונתקדש במה ששכן שם ה' ושרתה שכינה בקרבו, וזהו ענין לי לשמי.

וגם בתרומה כן הכונה, דהקב"ה לא נצרך לשום תרומה ונתינה, אלא העיקר הוא ההפרשה שהאדם יפריש חלק ממעותיו לדבר קדושה, ואז ישכון שם ה' אצלו בביתו, והיינו דקאמר לי לשמי, והעיקר הוא ההפרשה, לא מה שנותן לרשות הקדש אלא שהוא לוקח מממונו לטובתו חלק מיוחד שיחול עליו שם ה', והיינו ענין ויקחו לי ולא ויתנו לי, שהעיקר הוא מה שלוקח ומפריש שיהא לי לשמי וישכון אצלו שם ה', ואף כשימסור להקדש עדיין נחשב ששם ה' אצלו.

ולפי זה נבין היטב טעות הנשיאים, שבמה שנדבו למלאות כל מה שיחסרו נתנו דעתם על רשות הקדש שלא יחסר לו מידי, והוא ענין הנתינה, שיתמלא המתנה, כמש"נ, אכן לא על נתינה נתכונה התורה אלא על לקיחה, שעל ידי מה שהאדם מפריש לגבוה ישכן אצלו שם ה', ובודאי ירצה כל אחד להפריש כפי יכלתו שיחול אצלו שם ה' בכל מה דאפשר, וענין זה בכלל לא עלתה על דעת הנשיאים, ולא דאגו אלא שלא יחסר להקדש כלום.

[כה, י-יא] ועשו ארון עצי שטים. בכל כלי המשכן נצטוו בלשון נוכח ובלשון יחיד, ועשית שולחן, ועשית מנורת זהב, ועשית יריעות, ועשית פרוכת, וכן בכולם חוץ מן הארון שנצטוו בלשון נסתר ובלשון רבים, ועשו ארון עצי שטים, אכן כשנצטוו לעשות עוד שני ארונות של זהב, בפנים ובחוץ, נצטוו בלשון נוכח ובלשון יחיד, וצפית אותו זהב.

ונראה דכל כלי המשכן היו לשמש לעבודה שבמשכן, ובזה היו מצוויים משה ובצלאל, וכתבו בלשון נוכח, שלא לכל הקהל דיבר אלא להם, שכל העבודה היתה מוטלת עליהם בלבד, שכל אחד עשה מה שעשה, ולכן נמי כתבו בלשון יחיד, אכן הארון לא היה משתמש לעבודה אלא שהיה המקום להשראת השכינה, על הארון מבין הכרובים, ומצות עשית הארון נמשכת ממצות ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (כה, ח), שהיא מצוה המוטלת על כל הציבור, ואם אין ארון משכן מה אהני, ולכן נצטוו בלשון נסתר ורבים, שהחיוב לא היה על משה כיחיד אלא על כל הציבור, אבל ציפוי הארון לא היה לקבוע מקום להשראת השכינה, ולא נצטוו לצפות אלא כדי לעטר הארון ביופי, ובזה לא נצטוו כל הקהל אלא עושי המלאכה בלבד, ולכן כתבו בלשון נוכח ובלשון יחיד, כמש"נ.

[כה, יא] וצפית אותו זהב טהור מבית ומחוץ תצפנו. כתב רש"י וז"ל: שלשה ארונות עשה בצלאל שנים של זהב ואחד של עץ וארבעה כתלים ושולים לכל אחד ופתוחים מלמעלה, נתן של עץ בתוך של זהב ושל זהב בתוך של עץ וחפה שפתו העליונה בזהב נמצא מצופה מבית ומחוץ עכ"ל, יעו"ש, וכן מפורש בגמרא דיומא (דף עב:), יעו"ש, והקשו המפרשים דמנא לן דשלשה ארונות היו, דילמא לא היה רק אחד והיה מצופה מבית ומחוץ כדרך שהצורפים עושים.

ונראה דהנה לקמן (כה, כד) מגיד לן קרא דגם השולחן היה מצופה זהב, אולם שם לא כתיב מבית ומחוץ, ומכל מקום היה השולחן מצופה לגמרי שלא היה נראה העץ כלל, ומבואר דכשהתורה מצוה לחפות זהב יש לצפותו לגמרי עד שיהא כל העץ מצופה, ואם כן מה מוסיף לנו קרא גבי ארון באמרו מבית ומחוץ תצפנו, והלא כבר נאמר וצפית אותו זהב טהור, ומדויק מזה שהתורה רצתה שני ציפויים, ציפוי אחד מבית וצפוי שני מחוץ, ואם מצפה הארון כדרך הצורפים אז אין זה שני ציפויים אלא ציפוי אחד, ומוכח מזה שהיו שלשה ארונות, ואם כן על ידי שימת הזהב בתוך של עץ יש ציפוי מבית, ועל ידי שימת העץ בתוך של זהב יש ציפוי מבחוץ, והרי כאן שני ציפויים נפרדים, וגם שפת הארון למעלה יש לצפות בזהב דסוף סוף כתיב וצפית אותו זהב, ובעינין שיהא מצופה לגמרי.

[כה, טו] בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו. תמהו המפרשים מאי שנא בדי הארון שאסור להסירם מבדי השולחן ושאר כלי המקדש שמוותר להסירם, ויש בזה הרבה פירושים בדרכי הדרוש והרמז והסוד, ונראה שיש לפרשו גם לפי דרך הפשט, דהנה מצינו ביום הכיפורים כשהכהן גדול נכנס לפני ולפנים להקטיר הקטורת של עבודת היום היה צריך להשים המחתה בין הבדים של הארון ולהקטיר שם הקטורת, כדתנן ביומא (דף נב:), יעו"ש, נמצא דבדי הארון היו להם דין בפני עצמן, שלא היו הבדין רק אמצעים לשאת בהם את הארון, אלא הבדים היו גם ככלי שרת של המקדש שביניהם הוקטר הקטורת, ולכן אסרה תורה להסיר הבדים, שהרי על ידי זה יתבטל הכלי שרת של בין הבדים, ועיימש"נ בפרשת פקודי (מ, כ) דשימת הבדים הוזכרה בפסוק מפני שהיתה חלק מעשית הארון, אבל הבדים של שאר הכלים לא היו שם אלא שבשעה שישעו על פי ה' יוכלו לשאת אותם, ולא אסרה התורה להסירם בשעת חנייתם, שהרי אין בזה שום ביטול כלי שרת. והנה עיין ברש"י פרשת תצוה על הא דכתיב גבי מעיל (כח, לב) והיה פי ראשו בתוכו שפה יהיה לפיו סביב מעשה אורג כפי תחרא יהיה לו לא יקרע, וכתב רש"י וז"ל: לא יקרע, כדי שלא יקרע, והקורע עובר בלאו וכו' וכן לא יסורו ממנו הנאמר בבדי הארון עכ"ל, יעו"ש, והיינו דעיקר קרא דלא יקרע נאמר לענין אופן עשית המעיל שיהא באופן שלא יקרע, ונלמד מזה דאם יקרע עובר בלאו, וכן נמי בבדי הארון, עיקר קרא בא להגיד שבדי הארון הם חלק בלתי נפרד מהארון ומדובקים בו, ונלמד מזה שאם הסיר הבדים עובר בלאו.

[כה, כ] והיו הכרובים פרשי כנפים למעלה. עיין בחתם סופר שכתב דכל אחד מן הכרובים שהיו כנפיו פרושים כלפי מעלה היה דוגמת אות שי"ן, שני הכנפים והראש באמצע, ואם כן שני הכרובים היו שני פעמים שי"ן, רמז לענין שש אנכי על אמרתיך כמוצא שלל רב, והיו הכרובים מרמזים לחיבת התורה, יעו"ש, ולפי דרך זה אולי נמצא כאן רמז להתורה עצמה בהך קרא, דהכרובים פורשים כנפים למעלה הם שני פעמים אות שי"ן, ומנין התיבות שבשאר הפסוק הוא י"ג, ונמצא מרומז בהך קרא שי"ן וי"ג, כמנין תרי"ג מצות שהם

עיקר התורה.

[כה, כא] ואל הארון תתן את העדות. כתב רש"י וז"ל: ואל הארון תתן את העדות, לא ידעתי למה נכפל שהרי כבר נאמר (כה, טז) ונתת אל הארון את העדות, ויש לומר שבא ללמד שבעודו ארון לבדו בלא כפורת יתן תחלה העדות לתוכו ואחר כך יתן את הכפורת עליו וכן מצינו כשהקים את המשכן נאמר (מ, כ) ויתן את העדות אל הארון ואחר כך ויתן את הכפורת על הארון מלמעלה עכ"ל, יעו"ש, ועיין באור החיים שהקשה דמשמע דאי לאו הכי היינו טועים לומר שצריך להשים העדות על גבי הכפורת וזה לא מסתבר, דלא היה מקום שם שהרי הוא מקום הכרובים.

ונראה דהנה הכפורת שהיתה מונחת על גב הארון היתה חלק מן הארון, שהרי מעולם לא זזה משם, וממילא נתבטלה אצל הארון ונעשה הכל כלי אחד, ואם כן כל זמן שלא הושמה הכפורת על גב הארון לא נגמרה עשית הארון, וזהו המקום טעות, דלמעלה כתיב ונתת אל הארון את העדות, רצה לומר שבשעת נתינת העדות יהא כבר שם ארון עליו, ואם כן הייתי אומר שצריך לשים הכפורת על הארון, ואז נגמרה שם ארון, ורק אחר כך יגביה קצת הכפורת ויכניס העדות לתוך הארון, אבל אם כבר היתה שם העדות בתוך הארון מתחלה לא היה מקיים המצוה, דהא עדיין לאו ארון הוא כל זמן שלא הונח עליו הכפורת, ולכן נכפל הך קרא לגלות דמכל מקום יכניס העדות אל הארון מיד, ואע"י דלא נגמר עדיין שם ארון שלו, ורק אחר כך ישים עליו הכפורת.

[כה, לא] ועשית מנורת זהב טהור מקשה תיעשה המנורה. כתב רש"י וז"ל: תיעשה המנורה, מאליה, לפי שהיה משה מתקשה בה אמר לו הקדוש ברוך הוא השלך את הככר לאור והיא נעשית מאליה לכך לא כתיב תעשה עכ"ל, יעו"ש, והנה לקמן (כה, מ) כתיב וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר, וכתב שם רש"י וז"ל: וראה ועשה, ראה כאן בהר תבנית שאני מראה אותך, מגיד שנתקשה משה במעשה המנורה עד שהראה לו הקדוש ברוך הוא מנורה של אש עכ"ל, יעו"ש, והוא מגמרא מנחות (דף כט.), יעו"ש, והקשו המפרשים דהתם כתב רש"י דמשה עשה המנורה לפי מה שהראה לו הקב"ה מנורה של אש, וכאן כתב רש"י שזרק הככר לתוך האש ויצאה מנורה שלימה.

והנה עיין מה שכתב בשפתי חכמים להלן דלא הועיל לו מה שהראה לו מנורה של אש, ועדיין היה מתקשה משה עד שנעשית מאליה, יעו"ש, אכן קשה לדבריו מהא דכתיב בפרשת בהעלותך (ח, ד) וזה מעשה המנורה מקשה זהב וגוי' כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנורה, וכתב שם רש"י וז"ל: כמו שנאמר וראה ועשה בתבניתם עכ"ל, יעו"ש, ואם המראה בהר לא הועיל לו למשה למה הזכירה רש"י שם בפרשת בהעלותך, ועוד קשה דלפי דבריו הפסוקים הם שלא על הסדר, דלפי דבריו מתחלה הראה לו מנורה של אש, ורק אחר כך אמר לו להשליך הככר לתוך האש, ויתר על הכל קשה על דבריו, דהרי הקב"ה ראה שנתקשה משה בעשית המנורה ולכן הראה לו מנורה של אש, וחשב שזה יועיל לו לעשות המנורה, ואע"פ כן לא הועילה לו עזרתו ועדיין נתקשה, והיאך שייך שהקב"ה טעה חס וחלילה ולא ידע שלא תועיל לו.

עוד יש לדקדק בדברי רש"י שהמנורה יצאה מאליה, הלא כתיב ברישא דקרא ועשית מנורת זהב, ומצוה היתה מוטלת עליו לעשות המנורה, ולא יתכן לומר שהואיל ונתקשה לא קיים מצוה זו, ובודאי ידע הקב"ה שמשה יתקשה העשית המנורה עד שיצטרך להשליך

הזהב לתוך האש שתצא מאליה, והיאך אפשר שהקב"ה נתן להם מצוה שאי אפשר לקיימה, ובאמת גבי עשית הכלים בפועל הכתוב אומר בפרשת ויקהל (לו, יז) ויעש את המנורה וגו', יעו"ש, ומשמע שהוא עשה ולא שנעשית מאליה, וקיים את המצוה, ולא כדמשמע מהא דכתיב כאן תיעשה, והנה הא דכתיב התם ויעש את המנורה המדובר הוא בצלאל שהוא עשה כל הכלים ביחד עם אהליאב ושאר חכמי לב, כמו שמפורש שם בכתובים, וכולם עשו מלאכתם תחת השגחת משה, ומה שכתב רש"י שמשה נתקשה היינו משה וכל הצבת שלו, ונמצא שכולם לא יכלו לעשות המנורה, ולא היה אפשר לשום אדם לעשותה, והיאך שייך מצוה כזו שאי אפשר לקיימה.

ובכלל צריכים להבין למה נתקשה משה בעשית המנורה, והלא מפורש בכתובים כל ההוראות היאך לעשותה, כמו בכל שאר הכלים של המשכן, ולא מצינו שמשה וכל האומנים שלו נתקשו בשעית הארון או השולחן או שאר הכלים, רק בהמנורה נתקשו, ולמה היה כל כך קשה לעשותה כפי ההוראות שנתן להם הקב"ה, והלא הוא יתברך חשב שיוכלו לעשותה, ולמה באמת לא יכלו.

ונראה דבודאי היו יכולים לעשות מנורה כפי ההוראות ולקיים מצות ועשית מנורה, אולם בזה היתה המנורה מיוחדת בכל הכלים שעשיתה היתה לא רק מעשה אומן אלא אומנות יצירתית, שהאומנות של הארון והשולחן ושאר הכלים היתה הנדסה מדויקת, שהתורה נתנה להם מדות מדויקות, ואם שני אנשים כל אחד עשה ארון לפי המדות היו השני ארונות שוים בדיוק, אולם עשית המנורה היתה כמו עבודת צייר, ואילו נזדמנו שני ציירים לצייר איזה נוף, בודאי לא תהיו שתי הצורות שוות בדיוק, אלא אחת יפה מהשניה, וכן בהמנורה, אפילו אם אומן אחד היה יכול לעשות מנורה יפה עדיין שייך שאומן אחר יעשה מנורה יפה ממנה.

וזוהו במה שנתקשה משה, שהוא רצה לעשות מנורה בתכלית ההידור, וכל המנורות שעשו בצלאל ושאר חכמי לב לא מצאו חן בעיניו, שלמרות שהיו יפים מאד חשב משה בלבו שיש אפשרות לעשות מנורה עוד יפה ממנה, והוא מעולם לא הגיע לנקודה שבה הוא היה מרוצה, זה אלי ואנוהו בער בלבו, ולא רצה להסתפק במה שעשו, ואכן לא ידע היאך לעשות מנורה בתכלית ההידור.

ואמר לו הקב"ה השלך הככר לתוך אש ומאליה תצא המנורה שתשביע רצונך להדר המצוה של ועשית מנורת זהב טהור, ואכן עצם זריקת הככר לתוך האש היא תהיה העשיה שנצטוו בה, ואע"פ שידי שום אדם לא צרפו תבנית המנורה, עדיין תיחשב על ידי זה עשית המנורה, אולם אם לא היה לו שום מושג של תבנית המנורה ההיא אי אפשר לומר שזריקת הזהב לתוך האש תיחשב עשיתה, דאילו לא היתה מצוירת בדעתו תבנית המנורה ורק שידע שעל ידי זריקת הזהב לאש תצא מנורה כלשהי, לא יחשב בזה שעשה מנורה, ולא יתקיים בזה צווי של ועשית מנורה.

ולכן הראה לו הקב"ה מנורה של אש, דהיינו מנורה שנוצצת ביופי עילאה, שהיא הכי יפה שאפשר במנורה לפי ההוראות שבכתובים, ועל ידי זה נכנסה לדעתו צורת המנורה שרוצה לעשות, ורק שלא היה ביכולתו ולא ביכולת האומנים שלו לבצע משימה נשגבה זו מחמת הגבלת כשרונם שכמעט אין זה ביכולת האנושי, אז אפשר לומר שאם היה למשה צורת המנורה במחו, וידע שעל ידי זריקת הזהב לתוך האש תצא המנורה שרוצה בה, שפיר

יש לומר דעצם הזריקה נחשבת מעשה עשית המנורה, ובזה קיים מצות ועשית מנורה, ושפיר קאמר בפרשת ויקהל ויעש המנורה, שלאחר שראה צורת המנורה, והשליך הזהב לתוך האש ויצאה המנורה מאליה, הרי הא גופא היתה עשיתו, כמש"נ.

[כז, יט] **וכל יתדותיו וכל יתדות החצר נחשת.** כתב רש"י וז"ל: יתדות כמין נגרי נחשת עשוין ליריעות האהל ולקלעי החצר קשורים במיתרים סביב סביב בשפוליהן כדי שלא תהא הרוח מגביהתן ואיני יודע אם תחובין בארץ או קשורין ותלויין וכובדן מכביד שפולי היריעות שלא ינועו ברוח ואומר אני ששמן מוכיח עליהם שהם תקועים בארץ לכך נקראו יתדות ומקרא זה מסייעני אהל בל יצען בל יסע יתדותיו לנצח (ישעיה לג, כ) עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דהיכן ראינו במקרא זה שיתדות הם תקועים בארץ. והנה רש"י שם מפרש שנסיעה היא לשון עקירה, והביא שם עוד מקראות להוכיח על כך, יעו"ש, ואם כן ראינו שיתדות הם תקועים בארץ והסרתם חשובה עקירה, ואף שמצינו שעקירת המחנה נקראת נסיעה אע"פ שאין שום דבר תקוע בקרקע, היינו דבדרך משל הוא מושרש במקום זה, ומשום הכי נחשבת עזיבתו עקירה, אבל יתדות תלויים בשולי היריעה ומעכבים אותה מלנוע ברוח לא שייך בהסרתם לשון עקירה, ועל כרחך צריך לומר שהיו תקועים בארץ, דאז שייך בהו לשון עקירה.

פרשת תצוה

[כז, כ] **ואתה תצוה את בני ישראל.** הקשו המפרשים למה באה פרשה זו של מצות הדלקת הנירות כאן לאחר שנגמר עשית כל המשכן קודם עשית הבגדים, וראוי היה להביאו לעיל בפרשת תרומה אחר עשית המנורה להדליק נר תמיד, כמו דכתיב אחר עשית השולחן (כה, ל) ונתת על השולחן לחם פנים לפני תמיד, יעו"ש, עוד דקדקו המפרשים בהא שהתחיל באמרו ואתה תצוה, והלא בכל מקום כתיב וידבר ה' אל משה לאמר צו את בני ישראל, ולמה שינה הלשון כאן, וכן למה קאמר ויקחו אליך, למה היתה הלקיחה למשה, והרמב"ן כתב שצוה שיביאו את השמן למשה שיבדוק אם באמת הוא זך, יעו"ש.

ולחן הוכפל פסוק זה בפרשת אמור (כד, ב) צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד, יעו"ש, והתם לא כתיב ואתה תצוה, עוד עיין שם ברש"י וז"ל: ופרשת ואתה תצוה לא נאמרה אלא על סדר מלאכת המשכן לפרש צורך המנורה וכן משמע ואתה סופך לצוות את בני ישראל על כך עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דאם לא הזכיר הנרות אלא משום צורך המנורה, למה לא הזכיר גם קרבנות משום צורך המזבח, עוד יש להבין למה הוצרכה מגבית מיוחדת לשמן למאור, ולמה לא היו יכולים ליקח אותו מן תרומת הלישכה שעל ידי מחצית השקל כמו הקטורת והקרבנות, ובכלל יש להבין מה שכתב רש"י ואתה סופך לצוות את בני ישראל על כך, לאיזה צורך הודיעו כאן שעתיד לצוות בני ישראל להעלות את הנירות.

והנה בריש פרשת בהעלותך (ח, ב) כתב רש"י וז"ל: למה נסמכה פרשת המנורה לפרשת הנשיאים לפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה דעתו שלא היה עמהם בחנוכה לא הוא ולא שבטו אמר לו הקב"ה חייך שלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות עכ"ל, יעו"ש, ועיין ברמב"ן שהקשה למה לא קאמר לו שהוא זכה בהקרבת הקטורת וכל הקרבנות ועבודת יום הכיפורים לפני ולפנים, ולמה נקט דוקא הדלקת הנירות, יעו"ש, עוד יש לדקדק דהרי הדלקת הנירות היא מצוה ואינה עבודה, והיא כשירה בזר, ולשיטת הרמב"ם פ"ט ביאת המקדש ה"ז אם הכהן הוציא את הנירות לחוץ מותר הזר להדליקם לכתחלה, יעו"ש, ולכן לא זכה אהרן בהדלקת הנירות אלא משום שאסור לזר ליכנס להיכל, ומה היתה החשיבות של חלק זה.

לכן נראה דהדלקת הנרות לא היתה עבודה וגם לא היתה כלל מסדר העבודות, דמצינו דשחיטה לאו עבודה היא וכשרה בזר, ומכל מקום שחיטה היא בכלל סדר עבודת הקרבן, והיא הראשונה מעבודות הדם המכשירות הקרבן, ואם חישוב בה מחשבת פיגול או שלא לשמה פסל את הקרבן, אבל הדלקת המנורה לא היתה בכלל סדר העבודות כמו הקטורת הקטורת, אלא היא היתה חלק מבנין המשכן וכליו, שמתחלה עשה המשכן וכליו, כמו הארון והשולחן והמנורה, ועדיין היה חסר אורה, ואין בית נגמר עד שיש בה מכשירי אור, ואור הנרות גמר את הבית, ואולם היה מותר לעשותה על ידי זר כמו כל מלאכת המשכן שנעשה על ידי בצלאל ודעמיה.

וכשאהרן ראה שהנשיאים הביאו מתנות להמשכן וכליו חלשה דעתו, הגם שידע שהוא זכה בכל סדר העבודה בעזרה בהיכל ולפני ולפנים, ואכן בבנין המשכן וכליו, בעצם התשתית, לא היה לו חלק, ואמר לו הקב"ה שלא רק שיש לו חלק בבנין בית ה' אלא חלקו גדול משלהם, שהוא ידליק את הנרות, והוא יעשה המכה בפטיש של הבנין, וימלא את כל בית ה' אורה.

ומשום הכי באה פרשה זו כאן ולא מיד אצל עשית המנורה, וכמו הלחם שעל השולחן,

דהלחם היה חלק מן השולחן, שלא היה פנוי מלחם אפילו רגע, דבבת אחת עם הסרת הלחם שם לחם חדש, דהיה מסיר מצד זה ומשים בצד אחר, וצורת השולחן היה עם לחם, ולכן הביאו שם, אבל צורת המנורה אינה צריכה לנרות דולקות, ורק שהמנורה היא מקום שעליו היו הנרות מונחים, אבל הנרות היו ככלי לעצמם, והמקום שראוי להזכירם הוא אחר שגמר עשית כל המשכן וכליו ולא היה חסר אלא אורה.

ומהאי טעמא מצינו בפרשת ויקהל (מ, ד-ה) גבי ציווי של הקמת המשכן שצריך להעלות הנרות, אבל בנתינת המזבח לא כתיב שצריך לשים עליה קטורת, דאין הקטורת אלא חלק מסדר העבודה, ואין שימת הקטורת שייכת להקמת המשכן, אבל הנרות הם חלק מכלי המשכן, ומדין הקמת המשכן צריך להעלות הנרות, כמש"נ. ובוזה מובן מה דקאמר ואתה תצוה וגם ויקחו אליך, שבכל מקום קאמר צו את בני ישראל ולא עוד, שמשא לא היה אלא השליח על הצווי, אבל הכא עיקר הצווי היה עליו, שהשלמת התכנית היתה מוטלת עליו, וכל האומנים וחכמי לב עשו מלאכתם תחת השגחתו, ונצטוו משה לתקן מערכת תאורה שבכל לילה תאיר בהיכל, ובוזה היה השלמת בנין המשכן, והיאך נעשה המערכת הזאת, על ידי מה שנצטוו אהרן להדליק הנרות בכל ערב, ועל ידי מה שנצטוו ישראל בכל הדורות להביא שמן זית זך למשכן, והיינו מה שכתב רש"י בפרשת אמור שכונת ואתה תצוה היא ואתה סופך לצוות את בני ישראל על כך, דהיינו שמשא נצטוו על תיקון מערכת התאורה קבועה שתאיר לדורות, וקיים מצותנו לא רק לפי שעה אלא גם לדורות על ידי מה שהיה עתיד לצוות את ישראל על כך, כמש"נ.

[כח, ג] ועשו את בגדי אהרן לקדשו לכהנו לי. כתב רש"י וז"ל: לקדשו לכהנו לי לקדשו להכניסו בכהונה על ידי הבגדים שיהא כהן לי עכ"ל, יעו"ש, והיינו דהבגדי כהונה מקדשים את הכהן בקדושה נוספת הנצרכת לעבודה, וכן דריש בזבחים (דף יז:): מקרא דלהלן (כט, ט) וחגרת אותם אבנט וגו' והיתה להם כהונה לחוקת עולם בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, יעו"ש, ומשום הכי פוסל מחוסר בגדים את העבודה דהוה ליה כזר הואיל וחסר לו קידוש הבא על ידי הבגדים. וכן מפורש בתוס' זבחים (דף כד.): דאיתא שם רצפה מקדשת וכלי שרת מקדשים מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת אף רצפה לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה, יעו"ש, וכתבו התוס' וז"ל: וכלי שרת פירוש בגדי כהונה מקדשין האדם לעבוד עבודה מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ וכו' עכ"ל, יעו"ש, אכן רש"י שם פירש דקאי על כלי שרת לקבל הדם שלא יהא דבר חוצץ בין יד הכהן להכלי, יעו"ש, ולכאורה לפי דבריו צריך לקרות רצפה מקודשת ולא מקדשת, וכן וכלי שרת מקודשים ולא מקדשים, ומכל זה מבואר דבגדי כהנה מקדשים את הכהן לעבוד עבודה.

אולם עיין בתוס' קדושין (דף לו:): בד"ה חוץ ממנחת סוטה וז"ל: ואם תאמר תיפוק ליה דכל הני אינם כשרים בנשים לפי שהן מחוסרי בגדים וכו' ויש לומר דמייירי שלבשו את הבגדים אי נמי יש לומר כיון שלא נצטוו בבגדי כהונה לא הוו מחוסרי בגדים, יעו"ש, ודברי התוס' בתירוץ השני לכאורה נפלאים, דמה לי שלא נצטוו בבגדי כהונה, סוף סוף הרי אין להן הקדושה נוספת הבא על ידי בגדים, ואין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, ואולי יש לדחוק דהא דמחוסר בגדים חשיב כזר היינו משום שהתורה ציוותה שישרת בקדושה נוספת, ואם חסר לו הך קדושה נוספת זהו מה שמשוה אותו לזר, אבל אשה שאינה מצוה בבגדים היתה יכולה לשרת בלי הקדושה נוספת ולא היתה נחשבת כזרה, והדבר צריך תלמוד.

[כח, יז] טור אודם פטדה וברקת הטור האחד. יש לדקדק מאחר דכתיב ארבעה טורים אבן מהו המכוון של מלת טור בראש הסדר הפרטי, והלא כבר אמר בסוף הסדר הטור האחד, ואונקלוס תרגם סדרא קמאה סמקן ירקן וברקן סדרא חד, יעו"ש, הרי שפירש מלת טור בראש הראשון מורה שהוא טור הראשון, ואם כן צריך עיון למה חוזר ואומר הטור האחד בסוף סדר הראשון מה שלא מצינו בסוף סדרים האחרים. ונראה לפרש על פי הא דכתיב בריש פרשת בראשית (א, ה) ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: יום אחד לפי סדר לשון הפרשה היה לו לכתוב יום ראשון כמו שכתוב בשאר הימים שני שלישי רביעי למה כתב אחד לפי שהיה הקב"ה יחיד בעולמו שלא נבראו המלאכים עד יום שני כן מפורש בבראשית רבה עכ"ל, יעו"ש, ולפי זה הוא הדין הכא היה לו לכתוב הטור הראשון כמו שכתוב בשאר הטורים שני שלישי רביעי. ויש לומר דמלת טור שבראש הסדר הוא כמו אומרו טור ראשון, כמו שפירש אונקלוס, והוא לפי סדר לשון שאר הטורים, ומה שמסיים קרא הטור האחד יש בו מכוון אחר, שהרי הטור הראשון כלל ראובן שמעון ולוי, ושבת לוי הוא נחלת ה', כדכתיב בפרשת במדבר (ג, יב) ואני הנה ליקחתי את הלויים מתוך בני ישראל וגוי והיו לי הלויים, יעו"ש, דבני לוי היו להם כתר כהונה ועבודה וכתר תורה, שהיו מלמדים תורה לישראל, ולכן הטור הראשון היה הטור המוקדש להקב"ה שהוא אחד יחיד ומיוחד, והטור הזה חשוב משאר הטורים.

[כח, לו-לז] ועשית ציץ וגוי' ושמת אותו על פתיל תכלת. הנה עיין בזבחים (דף יט.) תפילין מהו שיחוצו אליבא דמאן דאמר לילה לאו זמן תפילין הוא לא תבעי לך כיון דלילה חייצי יום נמי חייצי וכו' והתניא אם הניחן אינן חוצצות לא קשיא הא דיד הא דראש מאי שנא דיד דכתיב ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו דראש נמי כתיב ושמת המצנפת על ראשו תנא שערו היה נראה בין ציץ למצנפת ששם מניחין תפילין, יעו"ש. כתבו התוס' בד"ה תפילין מהו שיחוצו וז"ל: מיהו הא דתניא אינן חוצצות ואוקמינן לה בשל ראש לא הוי שום חידוש שלא יהא חציצה וכו' אי נמי קמשמע לן דלא חציצי תחת פתילי הציץ עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין למה באמת אין רצועות תפילין של ראש חוצצות תחת פתילי הציץ, ויש לדחוק דאין להפתילים תורת בגד, שאינם עשויים אלא להידוק, וממילא אין בהם דין חציצה, וגם אין בהם משום יתור בגדים כיון שהם לצורך הציץ. ואולי יש לפרש באופן אחר, שהרי מצינו שם דאין למילף חציצה במצנפת מהא דכתיב על בשרו, כי היכי דילפינן חציצה בשאר בגדים, דהראש אינו בכלל בשרו, אלא ילפינן מהא דכתיב דעל ראשו, וונמצא דדין חציצה בבגדים הוא ביניהם לבין בשרו, ודין חציצה במצנפת הוא בינה לבין ראשו, ולפי זה דין חציצה בציץ אין למילף לא מבשרו ולא מראשו, אלא ילפינן מהא דכתיב על מצחו, ותחת הפתילים אינו חוצץ בין ציץ למצח.

[כט, י] וסמך אהרן ובניו את ידיהם על ראש הפר. הנה נחלקו התנאים בריש ערכין (דף ב.) ובריש תמורה (דף ב.) דרבנן מרבי בעלי חוברין לסמיכה ושותפין סומכין ורבי יהודה לית ליה בעלי חוברין לסמיכה, יעו"ש, ולפי פירוש רש"י בערכין היינו דאחד סומך לכולם, ולפי פירוש רש"י בתמורה היינו דקרבתן שותפין אין בו סמיכה כלל, ורבנן דאית להו בעלי חוברין לסמיכה ילפי לה מקרא התם ובמנחות (דף צד.), יעו"ש, ולכאורה קשה דהרי מפורש בקרא וסמך אהרן ובניו דבעלי חוברים סומכים, וכן בפרשת ויקרא גבי פר העלם דבר (ד, טו) וסמכו זקני העדה את ידיהם על ראש הפר, הרי בעלי חוברים לסמיכה, וצריך

לומר דכהנים בימי המילואים וזקנים בהעלם דבר לא היו אותם השותפים של בעלי חוברים, שהרי לא בא קרבנם אלא בשותפות, זו ולא היה יכול כל אחד להביאו בפני עצמו, ונמצא שכל דין הקרבן חל על השותפות, ואין כאן שני קרבנות משותפים ביחד, ודין בעלי חוברים לסמיכה היינו כשאין חלק האחד שייך לחבירו ורק שנשתתפו יחד, אבל בימי המילואים ופר העלם דבר כל דין הקרבן הוא על כולם ביחד, ולא חשיב בעלי חוברים לסמיכה.

[כט, יח] והקטרת את כל האיל וגו' ריח ניחוח אשה לה' הוא. כתב רש"י וז"ל: ריח ניחוח,

נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני (זבחים מו:), אשה, לשון אש הוא הקטרת אברים שעל האש עכ"ל, יעו"ש, ולקמן גבי איל השני כתיב (כט, כב-כה) ולקחת מן האיל החלב והאליה וגו' ואת שוק הימין כי איל מילואים הוא וככר לחם אחת וחלת לחם שמן אחת ורקיק אחד וגו' ושמת הכל על כפי אהרן ועל כפי בניו וגו' ולקחת אותם מידם והקטרת המזבחה על העולה לריח ניחוח לפני ה' אשה הוא לה', ואע"פ שכבר פירש רש"י ענין ריח ניחוח אשה לה' גבי איל ראשון חזר ופירשו גבי איל שני בשינוי לשון וז"ל: לריח ניחוח, נחת רוח למי שאמר ונעשה רצונו, אשה, לאש נתן, לה', לשמו של מקום עכ"ל, יעו"ש.

וטובא יש לדקדק בדברי רש"י, חדא שבאיל הראשון פירש דריח ניחוח היינו נחת רוח לפני שנעשה רצוני, כאילו הקב"ה בעצמו מדבר, ובאיל השני פירש ריח ניחוח נחת רוח למי שאמר ונעשה רצונו, והוא בלשון נסתר, ועוד, דבאיל הראשון כתב דאשה היינו הקטרת אברים על האש, ובאיל השני כתב אשה, לאש נתן, ויותר מזה צריך עיון מהי הכונה במלים אלו שלאש נתן, עוד יש לדקדק דבאיל שני כתב לה' לשמו של מקום, מה שאין כן באיל הראשון שלא כתב מידי במלת לה', עוד יש לדקדק בעצם לשון המקרא, שבאיל ראשון כתיב אשה לה' הוא, ובאיל שני הוא מחליף הסדר, אשה הוא לה'.

והנה יש שני סוגי עבודות הקרבנות, עבודת הדם היא עבודת ריצוי שבאה לקיים ריצוי הקרבן, וכן עבודת ההקטרה גם היא עבודת ריצוי, שהרי אסור לאכול בשר הקרבן קודם הקטרת אימוריו, אמנם אם נטמאו או נאבדו האימורים לאחר זריקה מותר לאכול הבשר, היינו משום שאין ריצוי זה מעכב הקרבן, ומשום הכי אם נטמאו או נאבדו האימורים כבר נגמר הרצאת הקרבן על ידי זריקת הדם ומותר לאכול הבשר, אכן כשהוא מקטיר האימורים יש בזה רצוי הקרבן, וגם בעולה שנקטרת כליל יש בהקטרתה רצוי קרבן, ויש עוד עבודות שאין בהם רצוי אלא מצוה בלבד, כגון שריפת בשר פרים הנשרפים ושפיכת שיריים ליסוד וכדומה.

והנה האיל השני דמילואים היה בא שלמים אלא דשאני דינו מכל שלמים, דבכל קרבן שלמים אין נקטרים אלא האימורים, ובאיל השני דמילואים נקטרו גם השוק והלחם, אכן נראה דאין הקטרת השוק והלחם עבודת רצוי כמו הקטרת האימורים, אלא שריפתם על המזבח עבודה גרידא היא כשריפת פרים הנשרפים ושפיכת שירים ליסוד, ומדויק חילוק זה בלשון רש"י שבהקטרת איברי העולה כתב דלשון אשה היינו הקטרה על המזבח, והוא דין עבודת רצוי של הקטרה, אבל באיל שני כתב דאשה היינו לאש נתן, דהוא נתינה על האש ולא עבודת רצוי של הקטרה.

ומהאי טעמא מתחלף הלשון גבי איל שני, דבאיל ראשון כתיב אשה לה' הוא, דעצם האשה נעשה לה', שהרי ההקטרה היא עבודת רצוי המקום, אבל באיל שני כתיב אשה הוא לה', שהרי אין כל השריפה עבודת רצוי, אלא אשה הוא, אשה גרידא, ומכל מקום מוסיף קרא לה', שהרי גם שריפה זו נעשית לשמו של מקום, כמו שכתב רש"י, ואע"פ שאין בה

רצוי להדיא, ומהאי טעמא לא חש רש"י לפרש ענין לה' גבי איל הראשון, שהרי הוא מתפרש כפשוטו, שהאשה בא לעורר רצון ה' כביכול, אבל באיל השני שאין ההקטרה אלא שלאש נתן, ועבודה גרידא היא שאינה באה לרצות, אז הוצרך הכתוב לפרש דמכל מקום יש בזה ענין לה' מפאת שהדבר נעשה לשמו של מקום ולקיים רצונו. ומשום הכי כשבא רש"י לפרש ענין ריח ניחוח גבי איל ראשון כתב נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, כאילו הקב"ה בעצמו עונה לו, שהרי הקטרת איברים של איל ראשון היא עבודת ריצוי ומכוונת להדיא אל הקב"ה, והוא עונה כביכול, וכן מצינו בפרשת ויקרא (א, ט) בפעם ראשונה שהוזכר ענין ריח ניחוח בסדר הקרבנות כתב שם רש"י נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, יעו"ש, שהרי ההקטרה עבודת רצוי היא וכאילו הוא מדבר להדיא להקב"ה והוא עונה לו, ושוב לא מצינו שיפרש רש"י ענין ריח ניחוח בשאר סדר הקרבנות, שהרי בכולם ענין אחד הוא, שההקטרה היא עבודת רצוי, אבל באיל השני דמלואים שאין כל הקטרתו עבודת רצוי, ומכל מקום כתיב בקרא שהיא ריח ניחוח, הוצרך רש"י לפרש דגם בזה יש נחת רוח בלשון נסתר, שהרי נעשה גם עבודה זו לשמו של מקום, ואע"פ שלא באה משום הרצאת הקרבן, מכל מקום יש נחת רוח למי שצוה לעשות גם כל שאר העבודות ונעשה רצונו.

[כט, לח] **כבשים בני שנה שנים ליום תמיד**. וזו היא מצות קרבן תמיד, את הכבש האחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, והנה פסוקים אלו נכפלו בפרשת פנחס (כח, ג-ד) ואמרת להם זה האשה אשר תקריבו לה' כבשים בני שנה תמימים שנים ליום עולה תמיד את הכבש האחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, וכתב רש"י וז"ל: אף על פי שכבר נאמר בפרשת ואתה תצוה (כט, לח) וזה אשר תעשה וגו' היא היתה אזהרה לימי המלואים וכאן צוה לדורות עכ"ל, יעו"ש, אולם קשה דהלא גם כאן כתיב שהמצוה היא שיעשה כן תמיד, והיינו לדורות ולא רק לימי המילואים. ונראה ליישב דברי רש"י עפ"י ש"י בריש הפרשה דהיינו שמשם נצטוה על תיקון מערכת תאורה קבועה שתאיר לדורות, וקיים מצותו לא רק לפי שעה אלא גם לדורות על ידי מה שהיה עתיד לצוות את ישראל על כך, כמש"י, וכן היה גם לענין התמיד, שמשם נצטוה לתקן מערכת עבודה תמידית בהמשכן, והוא התחיל בימי המילואים על ידי קביעת הקרבת התמידים בשעתו ובדעת שיהיה כן תמיד, והיאך היה זה נעשה בתמידית לדורות, על ידי מה שנצטוה ישראל או בית דין להביא תמיד בכל יום, ונמצא שמשם קבע עבודת הקרבה תמידית.

פרשת כי תשא

[ל, יג] זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל. כתב רש"י וז"ל: זה יתנו הראה לו כמין מטבע של אש ומשקלה מחצית השקל ואמר לו כזה יתנו עכ"ל, יעו"ש, ומצינו נמי בפרשת תרומה (כה, מ) שמשה נתקשה במעשה המנורה והראה לו הקב"ה מנורה של אש, יעו"ש וברש"י, והקשו המפרשים דבשלמא במנורה הראה לו תבניתה של אש שהרי המנורה היתה מאד מסובך בקנים ופרחים גביעים וכפתורים, ומעולם לא ראה משה כדוגמתה והיה מתקשה בעשייתה, ולכן הראה לו מנורה של אש, אבל למה הראה לו מטבע של אש, וכי לא ראה משה צורת מטבע מימיו.

אולם נראה דהעיקר הוא מה שאמר ומשקלה מחצית השקל שלא בשביל תבנית המטבע הראה לו אלא בשביל משקלה, דהנה כל שיעורים שבתורה יש להם משקל בעולם הגשמי, כגון שיעורי אוכלים כשיעור כזית כביצה וככותבת, שכולם דברים הנמצאים בבריאה, וכן טפח הוא אגרופו של אדם בינוני, וכולם כיוצא בהם, אכן מטבע של מחצית השקל לא היה לו שום משקל בעולם, דגם שיעור גרה הוא יוצא מן שיעור מחצית השקל שהוא עשרים גרה, ואין לך דבר בעולם שמחצית השקל דומה לו, ולכן הראה לו מטבע של אש לקבוע שיעור יסודי של מחצית השקל שהוא מבוסס על המטבע של אש שהראה הקב"ה למשה ואין לו דוגמא בעולם הגשמי.

ורמז לו בזה שאל תתמה היאך יוכל כסף לכפר על נפש האדם, והרגישו בזה המפרשים, לכן רמז לו שכסף של צדקה הוא למעלה מן הבריאה ואין לו שום קשר לכל דבר הנמצא בעולם אלא מקורו הוא מהמטבע של אש שהראה הקב"ה למשה, והוא כולו רוחני, וגם מחצית השקל הוא ענין רוחני ומוכשר לכפר על נפש האדם.

[ל, טו] העשיר לא ירבה והדל לא ימעט. כתב רש"י וז"ל: ולא יהיה בהנם נגף שהמנין שולט בו עין הרע והדבר בא עליהם כמו שמצינו בימי דוד עכ"ל, יעו"ש, ועיין באור החיים שתמה היאך טעו דוד ויואב וכל הסנהדרין בדבר כזה שמנו את ישראל בלי מחצית השקל שהוא דבר מפורש בתורה, ובשלמא על דוד היתה העלמה מן השמים, כדאיתא בברכות (דף סב:): אמר רבי אלעזר אמר ליה הקדוש ברוך הוא לדוד מסית קרית לי הרי אני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעים אותנו דכתיב כי תשא את ראש בני ישראל לפקדיהם ונתנו איש כפר נפשו וגוי' מיד ויעמד שטן על ישראל וכתיב ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל וכיון דמנינהו לא שקל מינייהו כופר דכתיב ויתן ה' דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד וכו', יעו"ש, אבל היאך הסכים יואב לכך, ואם גם עליו היתה העלמה, מה נאמר על סנהדרין ועל כל העם הנמנים, למה לא זעקו במחאה, עוד הביא הא דבימי שאול כתיב (שמואל א יא, ח) ויפקדם בבזק, והוא פתתי חרסית, ולהלן שם (שמואל א טו, ד) ויפקדם בטלאים, ולמה לא מנה אותם במחצית השקל כדכתיב בקרא, וגם לא מצינו שהיתה שם מגיפה.

וחילק האור החיים על פי יסוד גדול, דהיכא דהמנין הוא לצורך, כגון בימי שאול שהיו מכינים עצמם למלחמה כנגד נחש העמוני, ואחר כך עם עמלק, אז יכולים למנות על ידי כל דבר, בין בחרסית בין בטלאים בין באצבעות, כמו גבי הפייס במקדש (יומא כב:), יעו"ש, ובלבד שאינו מונה ישיר לפי הגולגלות, אבל כשהוא מונה שלא לצורך, רק לדעת מנין ישראל, אז צריך למנות על ידי מחצית השקל, וזו היתה הטעות בימי דוד, שמנו על ידי דבר אחר, כמו שעשו בימי שאול, אכן כיון שמנין דוד היה שלא לצורך היו צריכים למנות רק

על ידי מחצית השקל, יעו"ש.

וביאור הדבר דמנין על ידי חרסים או טלאים הוי כמו פקידה בשינוי, ואין בזה כל כך סכנה כמו פקידה לפי הגלגולת, אבל כשבא לפקוד בפקידה שלא לצורך לא מספיק לזה אין למנות בשינוי כדי להשמר מן ההיזק, אלא צריך למנות רק על ידי מחצית השקל, ויש להבין למה עדיף פקידה על ידי מחצית השקל, הלא גם זה לא הוי אלא פקידה בשינוי, ואפשר לומר דכיון שהסכנה גדולה היכא דהפקידה היא שלא לצורך צריך זכות ושמירה של נתינת ממון להקדש.

אולם אין זה עולה כל כך יפה, דהנה התורה ציותה דהעשיר לא ירבה והדל לא ימעט, ויש לדקדק דלמה צריך קרא למילף דין זה, הלא ממילא אנו יודעים אותו, דאם העשיר ירבה או הדל ימעט יתבטל החשבון, וצריך לומר דלולי הקרא היה מוטל על כל אחד להביא רק מטבע אחת, שעל ידי זה יעלה חשבון האנשים, אולם היה אפשר שהעשיר יביא מטבע גדולה כמין סלע, והעני יביא פרוטה, ובין כך ובין כך יצא החשבון, לכן הזהירה התורה שהעשיר לא ירבה והדל לא ימעט, וכל אחד יתן מחצית השקל, אלא דבאמת יש להתבונן בזה, למה הקפידה תורה על כך, הלא מצינו דבכל שאר הנדבות נתנו איש כפי אשר ידבנו לבו, ומאי שנא במחצית השקל דכולם היו מחויבים לתת בשוה בדיוק, ואם ענין מחצית השקל הוא כדי שתהא להם שמירה על ידי מה שנתנו ממון להקדש, הלא גם בנתינת מטבעות שונות תהא להם שמירה זו.

ונראה דבעצם חלוק מנין על ידי מחצית השקל ממנין על ידי דבר אחר כגון חרסית, דבמנין על ידי חרסית הרי עדיין הוא מונה את האנשים, אלא דעושה כן כלאחר יד ובשינוי, דאינו מונה גולגולת אלא אצבעות או חרסיות, אבל בעצם אין לו שום כונה לדעת מנין החרסיות, דאין שום ענין לדעת מנין חרסיות, ולכן אפילו אם מונה חרסיות אין זה אלא מנין כלאחר יד של אנשים, והם נשמרים מן הסכנה מפני שמנאם בשינוי. וכל זה סגי במנין לצורך שאין הסכנה כל כך גדולה, אבל כשהוא מונה ללא צורך, שהסכנה גדולה, צריך להעביר את המנין מן האנשים לגמרי, ולעשות מנין שנוגע לחשבון אחר, ואם יעלה לו בדרך אגב מנין האנשים אין בכך כלום, ולכן על ידי נתינת מחצית השקל אפשר לעשות חשבון של ממון הקדש, שהוא ענין חשוב ונחוץ לדעת כמה כסף נפל לצדקה, ודבר זה נודע לו על ידי החשבון, ואם ממילא נודע לו נמי מנין האנשים אין בזה שום סכנה, שהרי עשה חשבון של הקדש ולא מנה האנשים, מה שאין כן אילו היה מונה על ידי חרסית הרי אין זה אלא חשבון אנשים בדרך שינוי, כמש"נ, דהא אין מנין פתיתי חרסית נוגע לשום דבר זולת חשבון האנשים, ואע"פ שהחשבון הוא על ידי שינוי לא סגי במקום שהמנין הוא ללא צורך.

ולפי זה מובן היטב למה חייבה התורה שכל אחד יתן מחצית השקל והעשיר לא ירבה והדל לא ימעט, ולא יוכל העשיר להביא מטבע גדולה והעני מטבע קטנה לקבוע החשבון, דאילו היו עושין כן, והיו מונין מנין המטבעות, הרי לא היה חשבון זה חשבון של ממון הקדש כלל, דמה לו לגובר צדקה לדעת כמה מטבעות אסף אם לא ידע מה שוים ומהו הסכום הכללי הנאסף להקדש, ואין חשבון כזה נוגע אלא לדעת מנין האנשים שנתנו המטבעות, ולא עדיף ממנין פתיתי חרסית, ולא סגי במקום שעושה המנין ללא צורך רק לדעת מנין נפשות ישראל.

[ל, טו] לא ימעט ממחצית השקל. כתב רש"י וז"ל: לפי שרמז כאן שלש תרומות וכו' תרומת אדנים שמנאן כשהתחילו בנדבת המשכן שנתנו כל אחד ואחד מחצית השקל ועלה

למאת הככר שנאמר (להלן לט, כה-כו) וכסף פקודי וגוי' והשנית אף היא על ידי מנין שמנאן כשהוקם המשכן הוא המנין האמור בתחלת חומש הפקודים (א, א) וכו' והן לקנות מהן קרבנות ציבור של כל שנה ושנה והושוו בהם עניים ועשירים ועל אותה תרומה נאמר לכפר על נפשותיכם שהקרבנות לכפרה הם באים והשלישית היא תרומת המשכן וכו' איש מה שנדבו לבו עכ"ל, יעו"ש.

והנה נתינת מחצית השקל הוקבעה למצוה לדורות, והרי היא בכלל מנין המצות, והקשו האחרונים היכן מצינו בכתובים מצוה לדורות, והא לא נתנו מחצית השקל אלא כדי לפקוד בזה את בני ישראל, ולדורות דליכא פקידה מנלן דאיכא עדיין מצות נתינת מחצית השקל, וכי היכי דהתרומות להאדנים ולבנין המשכן היו לשעתן, כמו כן תרומה שנה שהיתה כדי לפקוד העם אולי היתה רק לשעתה, ומנלן דאיכא מצוה לדורות. ונראה ליישב עפ"ימשי"נ בטעמא דהעשיר לא ירבה והדל לא ימעיט שלא יתן כל אחד ואחד מטבע אחת, או גדולה או קטנה לפי עשרו, דהשמירה מן המגיפה בפקידה על ידי מחצית השקל היא משום דאין עיקר החשבון לפקידת האנשים אלא עיקרו לצורך הקדש שידעו כמה כסף נכנס לכיס של הקדש, ואם נודע לנו אגב אורחא כמה אנשים נתנו מחצית השקל אין בזה סכנת מגיפה, אבל אם היו נותנים מטבעות גדולים וקטנים אז לא היה להקדש תועלת בדיעות מנין המטבעות שקבלו, דלא היה נודע להקדש בזה סכום ההכנסה, ואם כן לא היתה עיקר השקלים אלא כדי לפקוד האנשים והיו להם לחוש למגיפה. ויצא לנו לפי זה דמה שניתנו השקלים להקדש לא היה מפני שנעשה פקידה על ידם, ואחר כך ינתנו המטבעות הפקידה להקדש, אלא הוא איפכא, דכל התרומה היתה בעיקר לצורך הקדש, והפקידה נודעה לנו רק דרך אגב, ומבואר שהוצרכה התורה לקבוע קרן לגבית כסף לצורך קרבנות ציבור, וכל המגבית היתה לצורך הקרן, והפקידה נודעה ממילא כיון שציוותה התורה שהעשיר לא ירבה והדל לא ימעיט, כמשי"נ, וכיון שהוקבע הקרן תו לא בטל דאם כן ירד כח הקדש, ומעלים בקודש ואין מורידים, וכעין מה דאמרין דאם נתן האב פעם אחת מחצית השקל לבנו הקטן שוב צריך לעשות כן בכל שנה ושנה, וכל זה הוא בתרומה לקרבנות ציבור שהם נצרכים לדורות, אבל תרומה לאדנים ולבנין המשכן לא קיימו לדורות.

[לא, ב-ג] וְאֶמְלֵא אוֹתוֹ רוּחַ אֱלֹקִים. ענין וא"ו המהפך בלשון הקודש הוא שלפעמים הוא"ו מהפך העתיד לעבר, כמו וַיִּדְבֹר, והוא וא"ו נקוד פתח, ולפעמים מהפך העבר לעתיד, כמו וְאָמַר, והוא"ו נקוד שוא, אולם בהא דכתיב בתהלים (פא, יא) הֲרַחֵב פִּיךָ וְאֶמְלֵאֲהוּ הוּא"ו נקוד פתח אינו מהפך העתיד לעבר, ובהא דכתיב וְאֶמְלֵא הוּא"ו מהפך העתיד לעבר, ומבואר דהעתיד של לשון יחיד אינו מתהפך על ידי וא"ו נקוד פתח אלא בוא"ו נקוד קמץ, והטעם משום דאות א' דלשון יחיד עתיד נקוד בחטף פתח, שדינו כשוא נע, ולכן לא היה יכול לומר וְאֶמְלֵאֲהוּ דאין שני שואי נע באים בריש המלה, לכן צריך לנקוד בפתח כשהמכוון על העתיד, ומכל מקום יכול להפכו על ידי וא"ו נקוד קמץ.

[לא, ג] בַּחֲכֵמָה וּבַתְבוּנָה וּבַדְעוּת. כתב רש"י וז"ל: , בחכמה, מה שאדם שומע דברים מאחרים ולמד, ובתבונה, מבין דברים מלבו מתוך דברים שלמד, ובדעת, רוח הקודש, יעו"ש, ויש לדקדק דהרי הכתוב איירי כאן באופני החכמה, ומה שייך כאן ענין רוח הקודש, ועיימש"נ בפרשת בראשית (א, ד).

[לא, ו] **ובלב כל חכם לב נתתי חכמה**. המפרשים עמדו על לשון חכם לב, דמה ענין חכמה אצל הלב, והנה איתא במסכת תמיד (דף לב.) איזהו חכם הרואה את הנולד, יעו"ש, ולכאורה זוהי מדה למדוד בו חכמת אדם, אם הוא רואה את הנולד חכמתו אמיתית, אולם תנן באבות (ב, ט) אמר להם צאו וראו איזהו דרך ישרה שידבק בה אדם רבי אלעזר אומר עין טובה וכו' רבי שמעון אומר רואה את הנולד רבי אלעזר אומר לב טוב וכו', יעו"ש, ומבואר דרואה את הנולד הוא דרך שיכול כל אדם לידבק בה, ואינו צריך כשרון יתירה שנולד בה, וממשיך במשנה שם אמר להם רואה אני את דברי רבי אלעזר בן ערך שבכלל דבריו דבריכם, יעו"ש, ומבואר דבכלל לב טוב יש נמי רואה את הנולד, והיינו די שכל אדם לראות ולהבין מה יהיו תוצאות מעשיו ופעולותיו, ורק שפניותיו ונגיעותיו מבלבלות דעתו, ואם יש לו לב טוב אינו נמשך אחר פניותיו, וממילא דעתו צלולה לראות את הנולד, ולפי זה יש לומר דזהו נמי המכוון של לשון חכמי לב, שיש להם לב טוב שעל ידי כך תקוים חכמתם.

והנה בנין המשכן היה עבודת אומנות נפלאה, לעשות הכלים בצורה מושלמת, ולחתוך הקרשים כל כך בדיוק שלא יהא שום אור נראה ביניהם, ומהיכן ידעו היאך לעשות כל זה, וגם לא היו להם הכלים הנצרכים לכך, ואף אם איזה מהם עבדו בזה במצרים, אבל לא נראים שהגיע למדריגת אומנות כזו, ואלא שכל זה היה למעלה מדרך הטבע, שה' נתן בהם החכמה הנצרכת לבנין המשכן וגם לעשית הכלים, כל זה היה מתנה מן השמים, ואם כן יש להתבונן למה ניתנה מתנה זו רק לחכמי לב, דהיינו שהיה בהם כישרון לעבודות אלו, אם היא מתנה הרי כל אדם ירא שמים יוכל לקבל אותה.

ונראה לבאר על פי מה שכתב הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פל"ב שהקב"ה עושה הרבה נסים לבני אדם אבל אינו משנה טבעם ומדותיהם, זה תלוי בהאדם עצמו, יעו"ש, ולכן אין הקב"ה נותן חכמת האומנות אלא למי שיש לו כשרון לכך בטבעו, והרי מוכשר לכך מצד עצמו, אז הקב"ה ממלא אותו בשיעור גדול של חכמה זו, וכן בכל חכמות, ולא נתן חכמת האומנות אלא לחכמי לב, והיינו מה דאמרינן בברכות (דף נה.) אמר רבי יוחנן אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה אלא למי שיש לו חכמה שנאמר יהב חכמתא לחכימין וגו' (דניאל ב, כא), יעו"ש.

[לב, א] **וירא העם כי בושש משה**. כתב רש"י וז"ל: כתר וגו' לשון איחור וכו' כי כשעלה משה להר אמר להם לסוף ארבעים יום אני בא בתוך שש שעות כסבורים הם שאותו יום שעלה מן המנין הוא והוא אמר להם שלמים ארבעים יום ולילו עמו ויום עליתו אין לילו עמו וכו' עכ"ל, יעו"ש, אבל יום ירידתו היה שלם, אע"פ שבא באמצע היום, הואיל והיה לילו עמו.

ולכאורה יש לומר דאהרן הבין שפיר שמשה אמר ארבעים שלמים, דאם לא כן נמצא שלא הבין שום אחד מה שאמר, ומה שכתב רש"י בפסוק שני וז"ל: אמר אהרן בלבו שמא יתעכב הדבר ומתוך כך יבא משה עכ"ל, יעו"ש, היינו שלא ידע בדיוק מתי יבא, רק שיבא בתוך שש שעות, אבל לא ידע אם מוקדם או מאוחר, ורצה לעכבם כל מה דאפשר, אבל יש להבין למה לא גילה להם אהרן שמשה הבטיח שירד אחר ארבעים שלמים, דהיינו למחרת, ואולי יש לומר שהם לא האמינו לו, שעדיין היה לפי דעתם שהלילה הולך אחר היום, ואם כן יום עליתו מן החשבון, שהיה יום ולילו עמו.

ובהמשך דבריו כתב רש"י וז"ל: כסבורים הם שאותו יום שעלה מן המנין הוא והוא אמר להם ארבעים יום ולילה עמו ויום עליתו אין לילו עמו שהרי בשבעה בסיון עלה נמצא

יום ארבעים בשבעה עשר בתמוז בששה עשר בא השטן וערבב את העולם וכו' עכ"ל, יעו"ש, ולפי דברי רש"י בני ישראל טעו שלא ידעו שלמקצת היום ככולו בעינן לילו עמו, וחשבו יום ז' בסיון שעלה משה למנין ארבעים יום אע"פ שלא היה לילו עמו, ובאמת לא היה אותו יום מן החשבון, ולא נגמרו ארבעים עד יום י"ז בתמוז שהיה לילו עמו, ולפי זה לילו עמו היינו הלילה שלפניו, דהיום הולך אחר הלילה.

אולם עיין בתענית (דף כח:) ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה עשרים וארבע דסיון וששה עשר דתמוז מלו להו ארבעים בשבעה עשר בתמוז, יעו"ש, ומבואר דחשבון ארבעים יום כולל עשרים וארבעה יום בסיון, ובכלל זה יום שבעה בסיון, ומלו ארבעים יום בששה עשר בתמוז, ולאחר שמלו ארבעים יום ירד ממחרת, דהיינו בשבעה עשר בתמוז, והם טעו וחשבו דחשבון ארבעים יום נגמר באמצע יום ששה עשר, דמקצת היום ככולו, ולא ידעו דבעינן יום ולילו עמו, ועיין שם במהרש"א, ולפי זה יום ולילו עמו היינו הלילה שאחר היום, ולכן יום שבעה היה מקצת היום ולילו עמו, ועולה לחשבון ארבעים יום, אבל יום ששה עשר לא עלה לחשבון עד אחר לילה שלאחריו, וצריך עיון למה לענין חשבון הארבעים יום היה הלילה הולך אחר היום, והלא בכל מקום אמרינן דהיום הולך אחר הלילה, ואולי יש לומר דכשעלה למרום הרי היה זה נחשב כמו שנכנס למקדש, ובקדשים אמרינן דהלילה הולך אחר היום, כדאיתא בחולין (דף פג.), יעו"ש.

[לב, א] קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו. כתב רש"י וז"ל: אשר ילכו לפנינו אלהות הרבה אוו להם עכ"ל, יעו"ש, והנה קשה להבין מה היה בדעת העם שלפני זמן קצר עמדו לפני הר סיני וראו התגלות השכינה אשר לא היה דבר כזה מעולם, וכשנתאחר משה וחשבו שמת נתבהלו כל כך שסרו מה' וביקשו אלילים, ונתחבטו בזה המפרשים, ולמה לא פנו לאהרן שהיה מנהיג הדור בארץ מצרים קודם שבא משה, ועוד יש להבין למה ביקשו אלהות הרבה, ולמה לא היה סג' להם שנים או שלשה או חמשה.

ונראה לבאר הענין על פי מה שכתב רש"י וז"ל: אשר העלנו מארץ מצרים והיה מורה לנו דרך אשר נעלה בה עתה צריכים אנו לאלהות אשר ילכו לפנינו עכ"ל, יעו"ש, והרי אנו רואים מה היתה דאגת לבם, שראו עצמם כמאות אלפי אנשים תועים במדבר, ולפניהם המון דרכים, והיאך יכולים לילך בדרך אשר לא ידוע להם אם יגיעו למחוז חפצם או אם יהיה מסוכן מדי או אם יביאם לאמצע המדבר שאין ממנו יציאה לחזור בחזרה, ולא היה מספיק להם בכך לשלוח מרגלים, דהיו צריכים לרגל כל דרך עד סוף סופו, והרי הם כלואים במדבר, וכל זמן שהיה משה עמהם היו בטוחים בו, שראו שעלה על ההר, ויש לו קשר מיוחד עם ה', ועל פי נבואתו הנפלאה יורה להם הדרך ילכו בה, אבל כיון שמת משה לא היה להם מישהו אחר באותה מדרגה של נבואה, ויראו שיהיו תועים במדבר אנשים נשים וטף וימותו.

לכן אמרו עשה לנו אלהים, שבודאי היתה להם אמונה גדולה בהקב"ה אחר עמדם בהר סיני, אבל עדיין לא נעקרה לגמרי אמונתם באלילים, וחשבו שיש באלילים איזה כח קטן, והאלילים יוכלו לתור להם הדרך ולהורות להם הדרך שיעלו בה, אכן ברם שהיה האפשרות ללכת בהמון דרכים לכל רוח ביקשו הרבה אלילים קטנים, שלא חשבו שיש לסמוך על אליל אחד לרגל את כל הדרכים עד סוף סופם.

[לב, א] כי זה האיש משה וגו' לא ידענו מה היה לו. כתב רש"י וז"ל: כי זה משה האיש כמין דמות משה הראה להם השטן שנושאים אותו באויר רקיע השמים עכ"ל, יעו"ש, ויש

להבין היאך היה דבר כזה אפשר, והלא השטן הוא מלאך ה', ותפקידו הוא לשטן ולקטרג ולמצוא טענות ותחבולות להאשים בני אדם, ועל הסניגור לענות על טענותיו, אבל אין תפקיד השטן לשקר ולזייף, שלא יצא דבר שקר ממלאך ה', והיאך היה ייכול להראות להם דמות של משה כשהוא מת.

אלא נראה לפרש על פי הא דאיתא בבבא בתרא (דף טז.) אמר ריש לקיש הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות עכ"ל, יעו"ש, ומבואר שהשטן הוא המלאך הממונה על יצר הרע של האדם, ונראה דכל מה שדרוש מן השטן הוא להפעיל ולהסית את היצר הרע של האדם, ואז הוא עושה את השאר בעצמו, הוא יוצר תמונות בדעתו משלו, ורודף אחר רצונותיו בלי כל עזרה נוספת מן השטן, וכשמה נתאחר מרדת מן ההר, מיד הסית השטן היצר הרע של כל בני ישראל, ושל הערב רב בפרט, והכניס בדעתם שלא לבטוח בה', ואז כולם יצרו תמונות בדמיונם שמה מת לאמת מה שחשדו בלבם, ובקשו לעשות אלילים.

[לב, ז] **כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים.** כתב רש"י וז"ל: שחת עמך שחת העם לא נאמר אלא עמך ערב רב שקבלת מעצמך וגיירתם ולא נמלכת בי ואמרת טוב שידבקו גרים בשכינה הם שחתו והשחיתו עכ"ל, יעו"ש, כונת חז"ל במאמר זה לא היתה לטיח את חטאי עם ישראל ולהסיט מהם אשמה להערב רב, אלא זהו ההסבר הכי מתקבל על הדעת להבין את הפרק המדחים והבלתי מוסבר הזה.

כשנתבונן בדבר ברור הוא שהערב רב נתכונן לשמים, שראו התגלות כוחותיו של הקב"ה, ורצו להתדבק אליו, לעבוד אותו ולחיות חיים רוחניים, והיו מוכנים לעזוב החיים נוחים והתענוגים של מצרים ולצאת אל המדבר ארץ ציה כדי להתקרב אליו, ומשה הכיר בהמסירות האמיתית שלהם וקיבל אותם לגרים.

ואולם גרים אלו לא היו מושרשים בדורי דורות של מאמינים בני מאמינים, כמו שהיו עם ישראל במצרים, וגם לא הורגלו בסבלנות, כמו שהיו בני ישראל שסבלו מאות שנים של שעבוד בשאיפה רצופה לחירות, ברגע שהתגרות הראשון הציג את עצמו הם התפרקו ומיד מיד נכנסו לבהלה, ואמרו מה אנחנו הולכים לעשות תקועים כאן במדבר בלי לאן ללכת, ובזה דילגו אחורה לדרכים הישנות שלהם שהיו עובדים לשור השמים במצרים, וביקשו להם אלילים, וכמובן שהחטא התחיל בהם, ואכן לאחר שהתחילו נמשכו אחריהם גם אנשים מבני ישראל, וגם אלו שלא הצטרפו להם לעבודת העגל היו אשמים, שהיו להם למחות ולא מיחו, חוץ משבט לוי שמיחו לעובדי העגל, כמו שכתב הרמב"ן, ועיין מה שכתב רש"י לקמן (לב, כו) וז"ל: כל בני לוי מכאן שכל השבט כשר עכ"ל, יעו"ש, ולכן חטא העגל מוטל על כל האומה.

[לב, י-יג] **ואעשה אותך לגוי גדול ויחל משה וגו'.** כתב רש"י וז"ל: זכור לאברהם וכו' ואם אינך ניצולין בזכותן מה אתה אומר לי ואעשה אותך לגוי גדול ואם כסא של שלש רגלים אינו עומד לפניך בשעת כעסך קל וחומר לכסא של רגל אחד, אשר נשבעת להם בך, לא נשבעת להם בדבר שהוא כלה לא בשמים ולא בארץ לא בהרים ולא בגבעות אלא בך שאתה קיים ושבעתך קיימת לעולם וכו' עכ"ל, יעו"ש.

והנה האור החיים כתב וז"ל: זכור לאברהם וגו' אין הכונה על השבועה שזה כבר השיבו ה' שיקיים שבועתו בזרעו של משה ויהיה לגוי גדול והוא זרעם של האבות גם כן אלא בא לומר כי יתעצבו האנשים מאוד על המאורע עכ"ל, יעו"ש, ולפי זה מעולם לא עלה על דעת משה שעל ידי אכלם ואעשך לגוי גדול תבוטל שבועתו אל האבות, שהרי גם משה

מזרעם היה, אלא כוננתו היתה שיהא הדבר כאב לאותם צדיקים. אולם לדעת רש"י כלל ישראל חס ושלוש ועשית זרעו של משה לגוי גדול אך הוא ביטול השבועה, ובא משה בטענה שאין שבועתו להאבות יכולה להתבטל, שהרי לא נשבע הקב"ה בשמים ובארץ אלא בו שהוא קיים לעולם, ואם כן גם שבועתו קימת לעולם, וכך אמר להדיא אם כסא של שלש רגלים, דהיינו השלשה אבות, אינו עומד לפניך בשעת כעסך קל וחומר לכסא של רגל אחד, כמו שכתב רש"י, הרי שאעשך לגוי גדול היתה נחשבת ביטול ההמשך מן האבות, ואילו היה מעמיד גוי גדול ממש לא היה נחשב כסא של שלש רגלים שכבר היה נפסק הקשר אל האבות.

וצריך עיון למה לא נאמר שקיים הקשר, שגם משה מזרעם היה, כמו שכתב האור החיים, וגם מצינו שבמכת חושך מתו רוב כלל ישראל ולא היתה מיתתם נחשבת ביטול שבועתו יתברך אל האבות, ואע"ג דלא נשאר אלא מיעוט מכלל ישראל, ומאי שנא דאילו היה מקיים ואכלם ואעשך לגוי גדול חס ושלוש שהיתה השבועה בטלה, ודוחק לומר דכאן לא היה נשאר אלא מיעוטא דמיעוטא, אדם אחד, והתם במכת חושך נשאר הרבה אנשים, ועוד שמצינו ששבועתו לאברהם נמשך דרך יעקב שהיה רק יחיד וממנו יצאו רבים, כמו כן למה לא תימשך דרך משה שממנו יצא גוי גדול.

עוד יש להקשות מהא דכתיב בפרשת שלח גבי חטא המרגלים (יד, יב) אכנו בדבר ואורשנו ואעשה אותך לגוי גדול ועצום ממנו, וכתב שם רש"י וז"ל: ואורשנו כתרגומו לשון תרוכין ואם תאמר מה אעשה לשבועת אבות ואעשך אותך לגוי גדול שאתה מזרעם עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה דבריו סותרים למה שכתב כאן דלא היה קיום השבועה לאברהם על ידי עשית גוי גדול ממש.

ואמר בזה אחי הר"ר ישראל שליט"א דלפי האמת בודאי היה גוי גדול ממש קיום השבועה להאבות, שהרי גם הוא היה מזרעם, אבל משה היה סבור שאף אם יצא גוי גדול ממנו עדיין תתבטל השבועה על ידי כך, והיה נפסק הקשר להאבות, ולכן טען עבור ישראל זכור לאברהם וגו', וטען נמי למה יאמרו מצרים ולמה יחולל שם שמים, וינחם ה' על הרעה, ולא נודע איזה תשובה היתה טענה שנצחה, אבל כשאמר אכנו בדבר ואורשנו גבי חטא המרגלים הוברר הדבר שניחם ה' על חטא העגל מחמת טענת חילול השם ולא מחמת טענת השבועה, דאילו היתה טענת השבועה נכונה היאך בא עוד הפעם בגזירת אכנו בדבר וגו' ואעשך לגוי גדול, והלא כבר הוקבע שאין לבטל שבועתו להאבות.

אבל אי משום טענת חילול ה' הרי כבר נשתנה המצב, שמתחלה אמר משה למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם להרוג אותם בהרים ולכלותם מעל פני האדמה, וזה היה רק איזה חדשים אחר יציאת מצרים, אולם בשעת חטא המרגלים כבר עבר יותר משנה מיציאת מצרים, ולא היה עוד חשש שמא יאמרו מצרים, ולכן היה מקום עוד הפעם לגזירת אכנו ואעשך לגוי גדול.

ועל זה ענה משה דאיכא חשש חדש של חילול השם שלא יאמרו הגוים (יד, טז) מבלתי יכולת ה' להביא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע להם וישחטם במדבר, יעו"ש, ובאה תפילת משה לעורר ענין מניעת חילול השם שלא יאמרו אין ביכלתו להכניסם לארץ מחמת גבורת מלכי כנען, ומכל מקום דבר זה ראה בבירור שאין ממש בטענתו זכור לאברהם, ועל כרחך היינו טעמא מפני שגם על ידי אעשך לגוי גדול תוכל השבועה להתקיים, שגם משה מזרעם היה.

ובהא דעלה על דעת משה מתחלה דאעשך לגוי גדול תיחשב הפסק מן האבות, ואע"ג דגם יעקב היה יחיד היה נחשב המשך לאבותיו, אולי יש לומר דהאבות כללו בעצמם כל

הכחות שהם יסודות לעתידות של כלל ישראל, ומיעקב והלאה נחלקו הכחות לשנים עשרה שבטים, והיתה האומה מבוססת על צירוף של כוחות כולם, וגם לאחר שגלו עשרת השבטים עדיין נשארו רבים מהם שעזבו את ארצם והלכו ליהודה, כמו שכתב רש"י (מלכים ב כג, כב), יעו"ש, אךן אילו היה הקב"ה מקיים דבורו של אכלם ואעשה אותך לגוי גדול לא היו נשארים אלא הכוחות המיוחדים של שבט לוי, וכל הכוחות של שאר השבטים היו הולכים לאיבוד, ואם כן היתה האומה בטלה חס ושלום, והיה נפסק הקשר להאבות, הכסא של שלש רגלים.

אולם לפי האמת לא היתה טענתו נכונה, וכמו שכתב רש"י בפרשת שלח שהיתה השבועה מתקיימת על ידי ואעשך לגוי גדול, ואי משום איבוד כוחות שאר השבטים, אפשר לומר דכל השבטים היו להם כל הכוחות, אלא שכל שבט ושבט היה לו דגש של כח אחד במיוחד, אבל גם שאר כל הכוחות היה לו לכל הפחות במדה קטנה, וכן מדויק ממה שכתב רש"י בפרשת ויחי (מט, כח) וז"ל: ברך אותם וגוי לפי שנתן ליהודה גבורת ארי ולבנימין חטיפתו של זאב ולנפתלי קלותו של אילה יכול שלא כללן כולם בכל הברכות תלמוד לומר ברך אותם עכ"ל, יעו"ש, ונמצא שכל שבט היה בכוחו שיבנה ממנו כלל ישראל בכל הכוחות, ובפרט שבט לוי שעיקר כחו בתורה.

[לב, טו] **לוחות כתובים משני עבריהם מזה ומזה.** כתב רש"י וז"ל: משני עבריהם היו האותיות נקראות ומעשה נסים היה עכ"ל, יעו"ש, מקור לדברי רש"י הוא מגמרא שבת (דף קד.) ששם מבואר שמ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין, דכיון שהאותיות היו חקוקות מעבר לעבר אם כן אמצעי המ"ם והסמ"ך היו עומדין בנס, שלא היה להם שום משען ומשענה, יעו"ש, ומה שכתב רש"י שהיו האותיות נקראות משני עבריהם, לכאורה כונתו שמעבר אחד היו נקראות מימין לשמאל כרגיל ומעבר השני משמאל לימין באותיות הפוכות, וכדאמר רב חסדא התם כתב שבלוחות נקרא מבפנים ונקרא מבחוץ כגון נבוב בובן וכו', יעו"ש, וכמו שכתב שם רש"י וז"ל: ונקרא מבחוץ האותיות הפוכות והתיבה הפוכה עכ"ל, יעו"ש, ומה שכתב רש"י מעשה נסים היה כונתו להמ"ם וסמ"ך שהיו עומדין בנס, כנ"ל.

אכן רבינו בחיי למד שהיה נקרא גם מעבר השני כרגיל מימין לשמאל באותיות ישרות, ודבר זה היה בנס, ואין מובן היאך יכול להיות נס כזה, שבכל הנסים המציאות הוא דבר שיכול להיות ואינו מופרך מיניה וביה, אלא שהפלא הוא היאך נתהוו מציאות כזאת, אלא שהדבר ברור שהוא על ידי נס, דשפיר שייך שנהר מים יתמלא דם, והיאך נעשה הדבר הזה, על ידי נס, וכן שיעלו צפרדעים ושירד ברד, ושיהא אש בפנים ושלג מבחוץ ולא יתמוגג, כל אלו פעל הקב"ה על ידי נס, וכן שיקרע הים שיעמדו חומות מים מכאן ומכאן ויבשה באמצע, ושיעמוד השמש ברקיע, אבל היאך אפשר שיחוקקו אותיות מעבר לעבר ותהיינה נקראות כרגיל בצד השני, הרי המציאות אי אפשר.

ועוד דלפעמים האות העוברת מעבר לעבר יוצאת בין מלה למלה בצד השני שאין שם חקק כלל, והיאך אפשר שהמקום חקוק וגם אינו חקוק, הרי המציאות מופרכת מיניה וביה, והרי זה כאילו אתה אומר על תיבה מרובעת שהיא עגולה, וזהו דבר שאי אפשר, שהרי היא או מרובעת או עגולה, והיאך שייך בזה ענין נס כלל, ואפילו בהנס שהארון אינו מן המדה יש להבין קצת שהארון למעלה מן המקום, וכמו שהקב"ה כביכול אינו תופס מקום במדה, אבל היאך שייך נס כזה שיהא פסוק נחקק מעבר לעבר ויהא נקרא כרגיל משני עבריו כאחד, ועיין מה שהביא הרמב"ם בספר המורה ח"ב פ"ג דלהציע שה' אינו

יכול לעשות את הבלתי אפשרי אינו כלהציע חסרון בו. ואין לומר שנס זה לא היה אלא אחיזת עינים ולא שכן היה במציאות, שהרי הכתוב אומר שהיו כתובים משני עבריהם, ועל כרחך צריך לפרש הכונה שהיו נקראים ממש משני עבריהם, שהרי הכתוב מעיד על כך ולא שהיה אחיזת עינים, ואם שייך נס כזה שיארע דבר שאי אפשר להיות אם כן אין לך נס גדול כזה בכל התורה כולה, אתמהה. ואולי יש להטעימו קצת ולדמותו לענין עומדים צפופים ומשתחווים רווחים במקדש (אבות ה, ה), יעו"ש, והיאך היה דבר זה, בודאי לא התרחבו גבולי המקדש, אלא שכאן נשתנה חוק הטבע, דלפי חוקי הטבע אין שני גופים עומדים במקום אחד בבת אחת, אלא אם גוף אחד תופס מקום אחד אין גוף השני יכול לתפוס אותו מקום באותו זמן, אלא שהקב"ה עשה כן מחוץ לדרך הטבע מה שאין העין יכול להשיג שבשעת השתחואה היו כולן משתחוין לרוחה, שהיה אדם יכול להשתחוות בפישוט ידים ורגלים במקום שעומדים בו בני אדם אחרים, וכן בהלוחות היה מקום האבן תופס שני גופים, ושפיר היה שייך שבאותו מקום שיהא אבן סתום מעבר לעבר וגם אבן חקוק בצורת אות מעבר לעבר, ומעבר אחד היה נראה מציאות אחד ומעבר השני היה נראה מציאות השני.

[לב, יט] **וישלך מידי את הלוחות.** עיימש"י בזה בפרשת עקב (י, א).

[לב, כ] **וישק את בני ישראל.** בפרשת עקב הזכירם משה את חטא העגל (ט, כא) ואכות אותו היטב וגוי' ואשלך את עפרו אל הנחל היורד מן ההר, יעו"ש, ואכן שם לא הזכיר שהשקה את ישראל, ומבואר שטחן עד דק ויזר למים לא היה רק כדי להשקותם, אלא בפסוק זה יש שני ענינים, חדא לשרוף העגל באש ולטחון אותו דק עד לעפר ולהמיס אותו במים עד שלא נשאר שום זכר ממנו, ועוד יש ענין שני שהשתמש בהמים שבו הומס האפר להשקות את ישראל כסוטות ולבדקם בזה איזה מהם חטא בעגל, ועיימש"י שם בפרשת עקב למה לא הזכיר שם אלא הענין הראשון ולא הענין השני. ולענין ההשקאה כתב רש"י וז"ל: נתכוין לבדקן כסוטות שלש מיתות נדונו שם אם יש עדים והתראה בסייף כמשפט אנשי עיר הנדחת שהן מרובים, עדים בלא התראה במגפה, שנאמר ויגוף ה' את העם, לא עדים ולא התראה בהדרוקן, שבדקום המים וצבו בטניהם עכ"ל, יעו"ש, ויש להבין היאך מדמה השקאת הסוטה שהיא נבדקת במים שנמחק בו השם המפורש הקדוש למים אלו שהומס בהם עפר העגל הטמאה.

ונראה דהנה בין בסוטה בין בעגל אין אלא שני אפשריות, או צדיק או רשע, ובדיקה על ידי השם המפורש היתה מבררת שהיא צדקת, והיא היתה נברכת בזה, ואם לא היתה נברכת ממילא היה ידוע שזינתה ומתה, וכן מדויק בשבת (קטז:) מה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים וכו', יעו"ש, ומבואר שהבדיקה היתה לעשות שלום על ידי שנתברר שלא זינתה, ולא לענוש אותה אם זינתה, שזה היה נעשה ממילא, אבל הבדיקה על ידי המים שהומס בהם אפר העגל היתה מבררת הרשעים, והיו מתים בהדרוקן, ואם לא היו מתים היה מובן מאליו שלא חטאו, ובין כך ובין כך התוצאה של הבדיקה היתה לברר אם רשע אם צדיק, ואכן במי סוטה עצם פעולת הבדיקה היתה למצוא שהיא לא חטאה, ופעולת מי העגל היתה למצוא שהשותה חטא בעגל, ואם לא מת נודע ממילא שלא חטא.

אולם אלו שלא מתו בהדרוקן לא מיד נודע שלא חטאו, שהרי בסדר הדברים הדבר הראשון שמושה עשה כשחזר למחנה היה לשרוף ולטחון את העגל ולהשקות האפר

לישראל, וחלק מהם מתו וחלק לא מתו, ומאלו שלא מתו הרגו הלויים בחרב כשלשת אלפי איש, ואחר כך מתו עוד הרבה במגפה, וכל אלו לא מתו בהדרוקן מן ההשקאה, אלא כך היה סדר הדברים, אלו שעשו בצנעה בלא עדים ובלא התראה לא היתה אשמתם כל כך גדולה כמו אשמת אלו שעשו בפני עדים ולמרות התראתם, ולכן קבלו המיתה הקלה של הדרוקן, ונשארו אחר ההשקאה אלו שהיו מנוקים מעון ואלו שהיה חטאם יותר חמור, ולא זכו להיות נידונים רק בהדרוקן, ולכן נשארו בחיים אף אחר ההשקאה כדי לקבל מיתה חמורה, ובין החוטאים הנשארים, אותם שעשו בעדים והתראה קיבלו מיתת סייף החמורה, ואותם שעשו בעדים אבל לא שמעו התראה ובעטו בה מתו במגפה, וזה שלא מת לא בהדרוקן ולא בסייף ולא במגפה נתברר ממילא שלא חטא, ולא דמי להשקאת הסוטה שבאה לברר צדקתה, כמש"נ.

[לב, כז] עברו ושובו משער לשער במחנה. יש לדקדק בלשון משער לשער, וכי היו להם שערים במחנה, אכן נראה לבאר על פי מה שכתב רש"י לעיל (לב, כ) וז"ל: וישק את בני ישראל נתכוין לבודקם כסוטות שלש מיתות נדונו שם אם יש עדים והתראה בסייף כמשפט אנשי עיר הנידחת שהן מרובין עדים בלא התראה במגפה וכו' לא עדים ולא התראה בהדרוקן וכו' עכ"ל, יעו"ש, ולפי זה נראה דמה שכתוב משער לשער היינו מבית דין לבית דין שדנו להם בעדים והתראה, ורק אלו היו יכולים להרוג בחרבם, וכן תירגם להדיא יונתן בן עוזיאל, יעו"ש.

[לב, כו] ויאספו אליו כל בני לוי. כתב רש"י וז"ל: מלמד שכל השבט כשר עכ"ל, יעו"ש, והנה לכאורה כשאמר משה מי לה' אלי נאספו אליו גם אנשים כשרים משבטי ישראל, שלא יעלה על הדעת שכולם היו רשעים, ואכן רק שבט לוי הכתוב מגיד לנו שנאספו אליו כל השבט, ומלמד שכולם היו כשרים, אולם להלן כתיב (לב, כח) ויעשו בני לוי כדבר משה ויפל מן העם ביום ההוא כשלשת אלפי איש, יעו"ש, ומבואר שלא היו אוחזי חרב אלא בני לוי, ויש להבין למה לא הצטרפו להם בני ישראל הכשרים. והנה משה אמר לבני לוי (לב, כז) שימו איש חרבו וגו' והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרובו, יעו"ש, והלא אם כל בני לוי היו כשרים היאך אפשר שיהרוג איש את אחיו, וכתב רש"י דהיינו אחיו מאמו והוא ישראל, יעו"ש, ולא חמלו הלויים על אחיהם וקרוביהם, אולם אילו היו הכשרים בבני ישראל מצטרפים להם היה מוטל עליהם לא רק להרוג את אחיהם וקרוביהם אלא גם בני שבט שלהם, ומכל ספרי התורה והנביאים מתברר שלבני ישראל היתה נאמנות מיוחדת להשבט הפרטי שלהם, ולכן חשש משה שאולי גם הכשרים בבני ישראל ימנעו עצמם מלהרוג בני שבטיהם ועל חידי כך להחליש את השבט, והגם שהיו הרבה צדיקים גם בבני השבטים, כמו יהושע בין נון וכלב בן יפונה ונחשון בן עמינדב ועתניאל בן קנז, שלא היו נמנעים מלהרוג בני שבטיהם שחטאו בעגל, משה לא היה רוצה לבדוק כל שבאו אליו, ומשום לא פלוג לא קבל אף אחד מהם, אבל כיון דכל שבט לוי נאספו אליו, וכל השבט כשר היה, לא היה צריך לחשוש שימנעו עצמם.

[לב, לב] מחני נא מספרך. כתב רש"י וז"ל: מספרך מכל התורה כולה שלא יאמרו עלי שלא הייתי כדאי לבקש עליהם רחמים עכ"ל, יעו"ש, ועיין בבעל הטורים לעיל ריש פרשת ואתה תצוה וז"ל: לא הוזכר משה בזה הסדר מה שאין כן בכל החומש שמשעה שנולד משה אין סדר שלא הוזכר בה חוץ ממשנה תורה דטעם משום שאמר מחני נא מספרך

וקללת חכם אפילו על תנאי בא ונתקיים בזה עכ"ל, יעו"ש.

ויש לדקדק דהלא באמרו ואתה תצוה בפסוק הראשון של הפרשה כבר הזכיר את משה רבינו, ובכלל צריכים לעיין היאך רצה משה למחוק את שמו מכל התורה כולה, והלא כל הדברים נעשו על ידו, הוא הוציא את בני ישראל ממצרים, והוא עלה לשמים לקבל תורה לישראל, והוא הנהיגם במדבר ארבעים שנה ועוד הרבה, והיאך היה אפשר להשמיטו.

אכן נראה דמשה לא ביקש אלא להשמיט שמו ולא אישיותו, ולהגיד כל מה שעשה בלי להזכיר שמו, וכעין מה דכתיב לעיל (ב, א) וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי, יעו"ש, ומפרשת תצוה נשמט שמו ולא כתיב אלא ואתה, אולם יש לעיין מה לנו אם הוזכר שמו אם האיש וכל מעשיו הוזכרו, אלא חזינן מהכא ענין שם של אדם, דכל זהותו נתמלא על ידי שמו, ואם נשמט שמו נפחת זה האיש שנוכר, וביקש לכך מפני שהיה מתבייש.

[לג, ו] ויתנצלו בני ישראל את עֲדָיִם מהר חורב. תירגם אונקלוס ואעדיאו בני ישראל, יעו"ש, והוא לשון הסרה, כדמתרגמינן (לג, כג) והסרתני את כפי, ואעדי ית דברת יקרי, יעו"ש, אבל יונתן בן עוזיאל תירגם ואתרוקני, יעו"ש, וכהא דכתיב לעיל (ג, כב) ונצלתם את מצרים, דמתרגמינן ותרונקון, וכן הא דכתיב (יב, לו) וינצלו את מצרים דמתרגמינן ורוקינן, והוא לשון התרוקנות, ולפי זה צריכים לפרש שרוקנו בני ישראל את עדים, כלומר מן עדים, וכהא דכתיב לעיל (לב, ג) ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב, וכתב רש"י וז"ל: את נזמי כמו מנזמי כמו כצאתי את העיר מן העיר עכ"ל, יעו"ש.

והנה לשון זה של התנצלות לא נמצא אלא כאן ולעיל לענין הוצאת ממון מצרים, ובפסחים (דף קיט.) בא לפרש לשון זה של וינצלו, וקאמר שעשאו כמצודה שאין בו דגן או כמצולה שאין בו דגים, יעו"ש, ולפי זה גם כאן כשנתרוקנו בני ישראל מעדים שקבלו בשעה שאמרו נעשה ונשמע נעשו כמצודה שאין בו דגן או כמצולה שאין בו דגים, ומהי הכומה בזה.

והנה עיימשי"נ לעיל (יב, לו) דמה שיוסף אסף את כל הכסף שבעולם היינו שקנה עבור פרעה כח השליטה על הכלכלה של כל העולם, והיה שולט על ידי כך על כל כסף שבעולם אע"פ שלא הכניס הכסף לרשותו בפועל, וזהו המשל של מצודה שאין בו דגן, שמצודה היא דבר המושך, ואם אין בה דגן אבדה כח המשיכה, וכן התם נתרוקנה כח מצרים ואיבדה כח המשיכה שלה, ולפי זה הוא הדין כאן, שלא היו עֲדָיִם רק לנוי ותכשיט, אלא רכשו ישראל על ידי עֲדָיִם כח השפעה על העולם, ואילו היה להם עדיין את עֲדָיִם כשיצאו מן המדבר והיו באים בין אומות העולם היו יכולים להשפיע עליהם להכיר הבורא ולקיים שבע מצות בני נח ולעלות במדרגות לפי ערכם, אבל כשנתקיים בהם ויתנצלו את עֲדָיִם נעשו כמצודה שאין בה דגן, ולא היה להם עוד הך כח משיכה.

[לג, כג] וראית את אחרי ופני לא יראו. כתב הרמב"ם פ"א יסודי התורה הל"י וז"ל: מהו זה שביקש משה רבינו להשיג כשאמר הראני נא את כבודך ביקש לידע אמיתי המצאו של הקדוש ברוך הוא עד שיהיה ידוע בלבו כמו ידיעת אחד מן האנשים שראה פניו ונחקקה צורתו בלבו שנמצא אותו האיש נפרד בדעתו משאר אנשים כך ביקש משה רבינו להיות מציאות הקדוש ברוך הוא נפרדת בלבו משאר הנמצאים עד שידע אמיתת המצאו כאשר היא והשיבו ברוך הוא שאין כח בדעת האדם החי שהוא מחובר מגוף ונפש להשיג אמיתת דבר זה על בוריו והודיע ברוך הוא מה שלא ידע אדם לפניו לא ידע לאחריו עד שהשיג

מאמיתת המצאו דבר שנפרד הקדוש ברוך הוא בדעתו משאר הנמצאים כמו שיפרד אחד מן האנשים שראה אחוריו והשיג כל גופו ומלבושו בדעתו משאר גופי האנשים ועל דבר זה רמז הכתוב ואמר וראית את אחורי ופני לא יראו עכ"ל, יעו"ש, ועיין נמי בספר המורה ח"א פכ"א, יעו"ש, ולדבריו מלת פנים מורה על עצמותו יתברך ומלת אחור מורה על מעשיו ומדותיו, ואמר לו הקדוש ברוך הוא שאי אפשר לשום אדם מצורף מגוף ונפש להכיר את מציאותו, ויש לעיין אם אפשר למלאכים להשיגו הואיל ואין להם גוף. והנה מצינו מחלוקת בגמרא ברכות (דף ז.ו.) תנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה כשרציתי לא רצית עכשיו שאתה רוצה איני רוצה ופליגא דרבי שמואל בר נחמני וכו' בשכר שלש זכה לשלש בשכר ויסתר משה פניו זכה לקלסתר פנים וכו', יעו"ש, ולכאורה דברי הרמב"ם מיושבים לפי מימרא דרבי שמואל בר נחמני, דיש לומר דמשה הסתיר פניו לא השתדל להשיג עצמותו יתברך לפי שהבין שאין זה ביכולת בשר ודם, ועל זה קבל שכר, אכן לרבי יהושע בן קרחה רצה הקדוש ברוך הוא להראות למשה את פניו אצל הסנה, ולהרמב"ם דבר זה אי אפשר להיות, ואם כן קשה לדברי הרמב"ם דכיון דחזינן דלרבי יהושע בן קרחה אפשר לראות את פניו, מנלן דרבי שמואל בר נחמני פליג עליה בהא מלתא, דלמא גם הוא מודה לכך דאפשר לראות פניו, אלא דרבי יהושע בן קרחה ס"ל דמשה הפסיד במה שלא השתדל לראות פניו אצל הסנה, ורבי שמואל בר נחמני ס"ל דקבל שכר על כך, ואם כן כמאן אזלי דברי הרמב"ם, ובכלל קשה לדברי הרמב"ם דהיאך קאמר רבי יהושע בן קרחה דמשה היה יכול לראות פניו אצל הסנה, והלא לדבריו זה דבר שאי אפשר, וכן הדעת נוטה.

לכן נראה דהרמב"ם למד דפשוטו של מקרא וראיתי את אחורי ופני לא יראו היינו דפנים מורה על עצמותו יתברך ואחור על מעשיו ומדותיו, ואמר לו הקדוש ברוך הוא למשה אתה יכול להשיג מעשי ומדותי אבל לא עצמותי, אבל רבי יהושע בן קרחה דייק מן המקראות דמשה הפסיד במה שלא ביקש לראות פניו אצל הסנה, ולכן לא פירש דפנים היינו עצמותו אלא השגה יתירה במעשיו ומדותיו, והפסיד משה דאע"ג דהשגתו היתה גדולה עד מאד, כל כך גדולה שלא הגיע אליה שום אדם לפניו או לאחוריו, עם כל זה היה יכול להגיע להשגה גדולה מזו אילו היה מבקש אותה אצל הסנה. אבל רבי שמואל בר נחמני ס"ל שלא הפסיד כלום אלא אדרבה הרויח במה שהסתיר פניו, ולדידיה שפיר יש לפרש הפסוק כפשוטו, דפנים היינו עצמותו יתברך, ובמה שהסתיר משה פניו אצל הסנה הראה עומק הבנתו שאי אפשר בשום אופן להשיג עצמותו, ועל זה קיבל שכר, ולפי זה שפיר יש לומר דהרמב"ם אזיל בדרך רבי שמואל בר נחמני, ומפרש פנים לא יראו כפשוטו דאי אפשר לבשר ודם להשיג עצמותו יתברך.

[לד, א] פסל לך שני לוחות אבנים. כתב רש"י וז"ל: פסל לך אתה שברת הראשונות אתה פסל לך אחרות משל למלך שהלך למדינת הים והניח ארוסתו עם השפחות מתוך קלקול השפחות יצא עליה שם רע עמד שושבינה וקרע כתובתה אמר אם יאמר המלך להורגה אומר לו עדיין אינה אשתך בדק המלך ומצא שלא היה הקלקול אלא מן השפחות נתרצה לה אמר לו שושבינה כתוב לה כתובה אחרת שנקרעה הראשונה אמר לו המלך אתה קרעת אותה אתה קנה לך נייר אחר ואני אכתוב לה בכתב ידי כך המלך זה הקדוש ברוך הוא השפחות אלו ערב רב והשושבין זה משה ארוסתו של הקב"ה אלו ישראל לכך נאמר פסל לך עכ"ל, יעו"ש.

וטובא יש לדקדק בדבריו, דמה אהני קריעת הכתובה, וכי מפני זה נתבטלו האירוסין,

וגם אין לומר דארוסתו היינו שידוכין בעלמא ולא אירוסין ממש, חדא דלשון התנחומא הוא משל למלך שהלך למדינת הים והניח אשתו, וגם מהנמשל מוכח שהם אירוסין ממש, שהרי ישראל נתקשרו למקום במעמד הר סיני באירוסין ולא בשידוכין בעלמא, וכמו שכתב תורה צוה לנו משה מורשה, ודרשו חז"ל בפסחים (דף מט:): אל תיקרי מורשה אלא מאורסה, יעו"ש, ומה אהני שנקרע הכתובה לבטל האירוסין.

עוד קשה שהרי לבסוף נתגלה שהשושבין הציל ארוסת המלך על ידי קריעת הכתובה, וכששכחה חמתו ובדק ומצא שארוסתו לא קלקלה היה לו להודות להשושבין שעשה לו טובה גדולה, ואם כן היאך אמר לו אתה קרעת הכתובה אתה קנה לך נייר אחר עבור כתובה חדשה, וכי לא רצה המלך שיקרע הכתובה ותנצל ארוסתו.

עוד יש לדקדק על דמיון הנמשל להמשל, שהמלך בא ממדינת הים והיה מוכן להרוג ארוסתו שיצא עליה שם רע שקלקלה, והוא לא ידע שבאמת לא קלקלה, ומתוך כך רצה להורגה בחמתו, אבל מכיון שנקרע כתובתה נתייבשה דעתו קצת ובדק ומצא שלא קלקלה ורצה לחזור ולכונסה, אכן דבר זה לא שייך בכלל ישראל, וכי לא ידע הקב"ה מתחלה שהערב רב חטאו ולא ישראל, וגם גילה הדבר למשה באמרו (לב, ז) לך רד כי שיחת עמד, וכתב שם רש"י וז"ל: שחת העם לא נאמר אלא עמד ערב רב שקבלת מעצמך וכו' עכ"ל, יעו"ש, ואם כן למה הוצרך משה לשבור הלוחות, והלא הדבר בדוק ועומד למלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

ונראה דהנה מצינו בכתובות (דף יג.) ענין מלקין על לא טובה השמועה, דאדם לוקה כשהוא מכניס עצמו למצב שיצאו עליו שמועות לא טובות, יעו"ש, וכן היה נמי בארוסת המלך שהניחה עם השפחות ויצא עליה שם רע מחמת קלקול השפחות, וכשחזר המלך ראה שנפגע כבודו, שיצא על ארוסתו לישנא דלא מעלי, וכדאי היא שתיהרג מחמת זה גופא, ואפילו אם לפי האמת לא קלקלה, שהרי שמועה לא טובה היוצא על בית המלך מזיק למלך, וראוי שתיהרג ארוסתו ויתוקן על ידי כך פגם כבוד המלך.

ולכן עמד השושבין וקרע כתובתה לעיני כל, ושוב לא היתה ארוסתו קשורה כל כך למלך בעיני כל, ואע"פ שמעיקר הדין עדיין היתה ארוסתו, מכל מקום לא היה עוד המלך מזדהה עמה, ושוב אין קלקולה ושם רע שלה פוגעים בכבוד המלך, ונסתלקה סבת גזירת ההריגה.

שוב בדק המלך ומצא שלא קלקלה ונתבטל השם רע והשמועות שאינן טובות, וחזרה להיות ראויה שתהא ארוסת המלך, ובא המלך לכתוב לה כתובה חדשה, ואמר לו להשושבין שעליו להביא הנייר, שהרי מה שיצאה עליה שמועה לא טובה באשמתו היה, שהיה מוטל על השושבין לשמור ארוסת המלך שלא תתחבר לשפחות פרוצות ולא תצא עליה שם רע, ומפני שיצא עליה השם רע הוצרך לקרוע הכתובה להרחיק השמועות שאינן טובות מכבוד המלך, כמשי"נ, ונמצא שהשושבין הוא גרם לקרוע הנייר ועליו הוטל להביא נייר חדש.

וכן נמי במעשה העגל, ישראל שהם המה ארוסת המלך הקב"ה כיון שנתחברו עם הערב רב יצא עליהם שם רע, ומחמת יחסם עם הקב"ה נגרם פגם בכבוד עליון חס ושלוש, ונתחייבו שונאיהם של ישראל כליה אע"פ שבאמת לא קלקלו, עמד משה ושיבר הלוחות ושוב לא היו ישראל קשורים כל כך להקב"ה בעיני כל העולם, ומעתה לא היה כבודו של הקב"ה נפגם כל כך, ונסתלקה גזירת כליה.

וכשנתגלה שוב לכל שלא חטאו ישראל אלא הערב רב, נעשו ראויים ללוחות שניות, ואמר לו הקב"ה למשה פסל לך, אתה גרמת שישתברו לוחות ראשונות, שאתה היית

שושבין של ישראל, והיה מוטל עליך לשמור אותם שלא תצא עליהם שם רע, ומשום שצרפת להם את הערב רב מדעתך וגרמת שתצא שמועה לא טובה על ישראל מחמת קלקול הערב רב, ונתגלגל הדבר עד שהיית מוכרח לשבר הלוחות להצילם, לכן עליך להביא שני לוחות אבנים שיהיו ללוחות שניות.

[לד, יט] **כל פטר רחם לי וכל מקנך תִּזְכֹּר פטר שור ושה**. כתב רש"י וז"ל: וכל מקנך אשר תזכר בפטר שור וחמור אשר יפטור זכר את רחמה וכו' תי"ו של תזכר לשון נקבה היא מוסב על היולדת עכ"ל, יעו"ש, ולדבריו לשון תִּזְכֹּר היינו מלה מורכבת משתי מלים, תוליד זכר, אכן אונקלוס תרגם כל פתח ולדא דילי וכל בעירך דיכרין תקדש בכור תור ואימר, יעו"ש, ולדידיה התי"ו של תזכר היא בלשון נוכח, מדבר אל בעל הפרה כאומרו תקדש, ולשון תִּזְכֹּר נמי מורכב אכן משני מלים אחרים, תקדיש זכר. אכן יש לדקדק דבשלמא לפירוש רש"י שתִּזְכֹּר מוסב על הפרה היולדת בלשון נסתה, הרי הדבר מובן מאליו שהשם הפועל הנחסר על ידי הרכבת שני מלים הוא הולדה, ובאומרו בקיצור תִּזְכֹּר מובן מאליו שכונת המלה היא תוליד זכר, אולם לאונקלוס אין זה עולה כל כך יפה, דמנא יודעים דהשם הפועל הנחסר הוא הקדשה, הקדש מאן דכר שמיה.

[לד, לד] **ויצא ודיבר אל בני ישראל את אשר יצוה**. ותרגם אונקלוס ונפק וממלל עם בני ישראל ית די מתפקד, יעו"ש, ובכל מקום דכתיב וידבר תרגם אונקלוס ומליל ולא וממלל, דודבר הוא בלשון עבר, אבל ודיבר הוא בלשון הווה נמשך, שכן היה רגיל לדבר אליהם, אכן עיין לעיל (לג, יא) ודיבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו וגו', ושם תרגם אונקלוס ומתמלל ה' עם משה ממלל עם ממלל כמה דממלל גבר עם חבריה, יעו"ש, ולא תירגם ודיבר ממלל אלא מתמלל בבנין התפעל כמו בדין, ובביאור הדברים נראה דבנין התפעל הוא כמו נפעל, והיינו שדברו זה עם זה, והיינו רק כשדיבר למשה, ממלל לממלל, כנ"ל, אבל כשמשה דיבר לבני ישראל לא היה שום דו-שיח ביניהם, אלא משה דיבר והם עמדו ושמעו, ולכן לא תירגמו אונקלוס בבנין התפעל.

פרשת ויקהל

[לה, ב] ששת ימים תַעֲשֶׂה מלאכה וביום השביעי וגו'. מכלל הן אתה שומע לאו, שביום השביעי לא תַעֲשֶׂה בו מלאכה, עשית מלאכה המוזכרת בפסוק הוא בבנין נפעל, לא כתוב תַעֲשֶׂה בבנין קל המורה על העשיה מצד העושה, אלא תַעֲשֶׂה בבנין נפעל המורה על זה שנעשה בו העשיה, ולכאורה מבואר מזה דאיסור מלאכה בשבת הלא איסור חפצא כמו הקדש, ואינו איסור גברא שאסור לאדם לעשות מלאכה, אלא העיקר הוא שלא תהא מלאכה נעשית בשבת, דיום שבת קודש, ועשית מלאכה בו פוגם בקדושתה.

[לה, כז] והנשאים הביאו את אבני השהם ואת אבני המלואים לאפוד ולחושן. כתב רש"י וז"ל: והנשאים הביאו, אמר רבי נתן מה ראו נשיאים להתנדב בחנוכת המזבח בתחלה ובמלאכת המשכן לא התנדבו בתחלה, אלא כך אמרו נשיאים יתנדבו צבור מה שמתנדבין ומה שמחסרין אנו משלימין אותו, כיון שהשלימו צבור את הכל שנאמר (שמות לו, ז) והמלאכה היתה דים אמרו נשיאים מה עלינו לעשות הביאו את אבני השהם וגו', לכך התנדבו בחנוכת המזבח תחלה, ולפי שנתעצלו מתחלה נחסרה אות משמם, והנשאים כתיב עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק בזה, דאם הציבור השלימו את הכל והמלאכה היתה דים והותר היאך נשאר האבני שהם ואבני מלואים להנשיאים, והלא כבר הביאו את הכל, ובכלל זה גם האבנים.

ונראה דהנה הציבור הביאו חומרי הבנין, עצי שטים מיני צמר זהב כסף וכדומה, אבל לא הביאו אבנים יקרים, שלא היו להם אבנים אלו, אמנם כיון שהחומר שהביאו היה יותר ממה שהוצרך לבנין המשכן היו יכולים להחליף את העודף תמורת אותם אבנים, ועל ידי זה היו יכולים להביא אבנים למשכן, אכן הנשיאים היו להם האבנים עצמם, שירדו להם מן השמים, כדאיתא ביומא (דף עה.), יעו"ש, וטרם שעלה ביד הממונים על מלאכת המשכן להחליף החומר הנשאר מנדבת הציבור תמורת האבנים קיבלו האבנים מן הנשיאים.

[לה, ל] קרא ה' בשם בצלאל בן אורי בן חור וגו'. כתב רש"י וז"ל: חור בנה של מרים היה, יעו"ש, והנה לעיל בפרשת כי תשא (לא, ב) כתיב ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור וגו', יעו"ש, ושם לא פירש רש"י מידי.

ונראה דעיקר מה שזכה חור שיזכר שמו במלאכת בצלאל היה מפני שמסר נפשו לעבב את ישראל מלעבוד העגל, כמו שכתב רש"י לעיל (לב, ה) שהיה מוכיחם והרגוהו עכ"ל, יעו"ש, ולכן זכה שיתייחס בצלאל אחריו, ודבר זה מובן מאליו, אבל כשבא משה והגיד דבר ה' אל בני ישראל, לא מסר להם המכוון בזה על מה שהוא מזכיר את שם חור, שלא רצה להזכירם את חטא העגל, ולכן הסביר להם שזה שחור נזכר שמו כאן הוא בשביל שהיה בנה של מרים אחות משה, ולכבודו של משה הוזכר שמו.

והנה עוד סיפר משה לבני ישראל שגם אהליאב נמנה עם בצלאל, דכתיב (לו, לד) ולהורות נתן בלבו הוא ואהליאב בן אחיסמך למטה דן, וכתב רש"י וז"ל: ואהליאב משבט דן מן הירודין שבשבטים מבני השפחות והשוהו המקום לבצלאל למלאכת המשכן והוא מגדולי השבטים לקיים מה שנאמר (איוב לד, יט) ולא נכר שוע לפני דל עכ"ל, יעו"ש, ולעיל בפרשת כי תשא כתיב (לא, ו) ואני הנה נתתי אתו את אהליאב בן אחיסמך למטה דן וגו', ושם לא פירש רש"י מידי, וכל כך למה, ונראה דלישנא דקרא התם משמע שאהליאב היה טפל לו ועוזרו, אבל כאן משמע שהיו שוים כמו שכתב הוא ואהליאב, ולכן פירש רש"י

שהשוהו המקום לבצלאל למלאכת המשכן וכו', כנ"ל.

[לו, א-ב] **וכל איש חכם לב**. הנה לשון כל איש חכם לב משתמש לפעמים להורות על הרבים בכלל ולפעמים על כל יחיד ויחיד בפרט, ומתוך הדברים מוכח אם הוא לשון רבים או לשון יחיד, וכאן בפסוק ראשון כתוב וכל איש חכם לב אשר נתן ה' חכמה ותבונה בהמה, לשון רבים, מורה על כולם בכלל, ובפסוק השני כתיב וכל איש חכם לב אשר נתן ה' חכמה בלבו כל אשר נשאו לבו, לשון יחיד, מורה על כל אחד בפרט. ובביאור הדברים נראה דבפסוק ראשון מדובר בענין העשיה שצריכה להיות על ידי כל חכם לב, והרי כולם יכולים לעשות המלאכה ביחד בהטית שכס ובשיתוף פעולה, וכן לעיל (לה, י) וכל חכם לב בכס יבואו ויעשו, יעו"ש, אבל בפסוק השני קורא להם משה שיבואו ויתקרבו אל המלאכה על ידי נשיאות לבם, לזה הוצרך קריאה מיוחדת לכל אחד ואחד, שכמה וכמה דעות וחשבונות ביניהם, וכל אחד מקבל הקריאה באופן אישי לפי דעתו ומצבו, ולכן כשקרא להם משה נתחלקה קריאתו לכל יחיד ויחיד כפי שמיעת אזנו, ולכן הוציאו בלשון יחיד, וכן לעיל (לה, ה) כל נדיב לב יביאה, לשון יחיד, שנדיבות הלב אינה באה בכללות אלא כל יחיד ויחיד מתנדב כפי דעתו ומצבו, אכן גבי נשים כתיב (לה, כו) וכל הנשים אשר נשא לבן אותנה בחכמה וגו', לשון רבים על נשיאות לב, ואולי שאני נשים שיש להם טהרת הלב מיוחדת ואינן מחשבין חשבונות רבים במקום מצוה.

[לז, יז] **ויעש את המנורה זהב טהור מקשה עשה את המנורה וגו'**. עיימש"נ בזה בפרשת תרומה (כה, לא).

[לח, א-ז] **ויעש את מזבח העולה וגו' ויעש את כל כלי המזבח וגו'**, והנה כשנצטוה משה על המזבח וכליו בפרשת תרומה מסיים הכתוב (כז, ג) לכל כליו תעשה נחשת, יעו"ש, וכמובן כן עשו בשעת עשיתו בפועל, והקשה המשכיל לדוד דהא תנן ביומא (דף מג:): בכל יום חותה בשל כסף ומערה בשל זהב והיום חותה בשל זהב ובה היה מכניס, יעו"ש, והלא בעינן שהמחתות יעשו נחשת כדמוכח קרא, ומנלן לחלק בין משכן לבית עולמים. והנה בסדר עשית המזבח מצינו שענין עשית הכלים הוזכר מיד אחר עשית המזבח וקרנותיו וקודם לעשית המכבר והטבעות והבדים ונתינת הבדים לטבעות לשאת את המזבח, אכן למעלה בסדר עשית השולחן (לז, י-טז) לא הוזכרה עשית הכלים עד לבסוף לאחר עשית הבדים לשאת את השולחן, וכן מצינו במנורה (לז, יז-כד) שלא הוזכרו הכלים עד לבסוף.

ויש לעיין למה במזבח הוזכרו הכלים בראשונה, קודם לעשית המכבר שהוא חלק מן המזבח, קודם לעשית הטבעות, וקודם לעשית הבדים והבאתם בטבעות, ולכאורה החילוק הוא דכלי המזבח הם חלק מן המזבח עצמו ולא רק משמשים טפלים, דהחפצא של המזבח הוא התיבה והכלים המצורפים לו, מה שאין כן בשולחן ומנורה שאין כלי תשמישם חלק מן הכלים עצמם אלא משמשים חיצוניים בלבד, ולכן לא הזכירם הכתוב עד אחר שנגמר כל ענין עשית הכלים עצמם, אבל אצל המזבח הזכיר הכתוב כלי המזבח מיד אחר עשית התיבה וקרנותיו וקודם לעשית המכבר, דיותר היו הכלים עיקרים בגוף המזבח מן המכבר והטבעות.

ויש להסביר חילוק זה בין כלי השולחן והמנורה לכלי המזבח, דפעולת השולחן אינה על ידי מעשה, אלא עיקרו שיהיה הלחם הפנים על השולחן, והכלים לא נצרכו אלא

להעמיד צורת הלחם, ולעכבו מלהתעפש ומלהשתבר, ולהפסיק בין לחם ללבונה המונחת על הלחם, אבל עצם פעולת השולחן היא שלילית, שיהא הלחם מונח עליו, ואין זה שייך כלל לכלי השולחן, וכן במנורה עיקר פעולתה שתהא המנורה דולקת ומאירה בתוך הקודש, ואף שהדלקתה מצוה, מכל מקום קיום דין המנורה ופעולתה הוא מה שעומדת ומאירה, ואין כלי המנורה שייכים לזה, ולכן אין כלי השולחן וכלי המנורה נזכרים עד אחר גמר עשיתם, שהרי אינם חלק מהשולחן והמנורה אלא משמשים בלבד. מה שאין כן בכלי המזבח, שפעולת המזבח נמדדת בעבודות הנעשות עליו, הזריקה וההקטרה, ועבודות אלו נעשית על ידי כלים, שברוב הקרבנות בעינן זריקה בכלי, וההקטרה נעשית על ידי היפוך במזלגות, וכן דישון המזבח על ידי הסירות, וחתית הגחלים במחתות, לכן הכלים נחשבים חלק מן המזבח, שהרי פעולת המזבח מתקיימת מבין שניהם המזבח והכלים, ומהאי טעמא נאמר בפרשת תרומה (כז, ג) ועשית סירותיו לדשנו, לשון הנאמר רק בסירות שבהם מדשנים המזבח, שהיא עבודה, ולא בסירות שבהם מבשלים בשר הנאכל, סירות אלו שאינם לעבודת המזבח נכללים בהא דכתיב בסוף הפרשה (כז, יט) לכל כלי המשכן, אבל כלי המזבח הם רק אלו הנצרכים לעבודות המזבח, ובכללם הסירות לדישון. ולפי זה יש חילוק גדול בין משכן לבית עולמים, דכיון דהכלים היו חלק מן המזבח, כמש"נ, והמזבח היה נעשה נחשת, יש לומר דמשום הכי צותה התורה שגם הכלים יעשו נחשת, אבל בבית עולמים לא היה המזבח של נחשת אלא של אבנים, וממילא אזלא נמי דין נחשת לגבי הכלים, ויכולים להיות או מזהב או מכסף.

[לח, ז] **נבוב לוחות עשה אותו.** כתב רש"י וז"ל: נבוב לוחות עשה אותו, הלוחות של עצי שטים לכל רוח והחלל באמצע עכ"ל, יעו"ש, והנה הכתוב לא הזכיר ענין עשית המזבח נבוב לוחות עד סוף כל פרשת עשית המזבח, וכן בפרשת תרומה (כז, ח) לא הזכיר שעשה את המזבח נבוב לוחות עד אחר עשיתו עצי שטים חמש על חמש ועשית קרנותיו ועשית כל הכלים ועשית המכבר וקביעת הטבעות ועשית הבדים ונתינת הבדים בטבעות לשאת את המזבח, ורק אחר כל זה הזכיר הכתוב שנבוב לוחות עשה אותו, ולכאורה מן הסברא היה צריך להזכירו בתחלה בעשית המזבח עצי שטים חמש על חמש, ומיד היה לו להודיענו שבנין זה היה נבוב לוחות, חלל באמצע.

ונראה דבאמת היה צריך המזבח להיות נעשה כולו מעצי שטים, ומאיזה טעם שינה התורה את תבנית המזבח שיהא נעשה נבוב לוחות, או משום שאילו היה נעשה כולו מעץ היה כבד מדאי לשאת אותו בבדים, או משום שמצאנו בכלי יקר פרשת תרומה (כז, א) על הא דכתיב ועשית את המזבח עצי שטים שהביא דברי התנחומא שמסיק הם עשו שטות והכעיסונו בעגל יבואו עצי שטים ויכפרו על שטותן וכו' ועל כן נאמר במזבח נבוב לוחות תעשה אותו כי כל מי שהוא בלא דעת ותבונה נקרא איש נבוב וכו' שהוא חלול ונבוב בלא דעת ותבונה וכו', יעו"ש, ונמצא שנתחלל המזבח מפני חטא העגל, או מטעם אחר, ובין כך ובין כך נתמעט המזבח ממה שהיה צריך להיות.

ולפי זה מובן למה לא הזכיר ענין נבוב לוחות עד לאחר גמר הענין, שאין זה מענין בנין המזבח אלא גרעונו, ולכן גומר כל הפרטים שהם דינים בבנין המזבח, ואפילו נתינת הבדים בטבעות המזבח, ואחר כך מזכיר נבוב לוחות שהוא מענין גרעון המזבח.

פרשת פקודי

[לח, כא] **אלה פקודי המשכן**, איתא במדרש (נא, ו) שהיו ליצני ישראל אומרים שמשה נתעשר מכל ההון שאסף בשביל מלאכת המשכן, ולכן עשה משה חשבון בפומבי להראות שלא נדבק מאומה בידו מכל מה שגבה, יעו"ש, ויש לדקדק דמה הועיל לו החשבון, הרי הכל היה כבר בנוי במשכן וכל הזהב כבר נעשה לכלים וציפויים, והיאך אפשר לעמוד על החשבון המדויק שעשה משה ממה שנעשה כבר, ואולי יש לומר דהא גופא שמשה היה מוכן לעשות חשבון ולא רצה להעלים שום דבר הוכיח על אמונתו וצדקתו, אף שבפועל לא היה אפשר לדעת בדיוק אם החשבון תואם למלאכה הנעשית, אי נמי יש לומר דאין מוקדם ומאוחר בתורה וזה החשבון נעשה לפני שנעשית כל המלאכה, ואז ראו שמה שנמסר למלאכה התאים בדיוק לחשבון הגבוי מבני ישראל.

[לח, כב] **ובצלאל וגו' עשה את כל אשר צוה ה' את משה**. כתב רש"י וז"ל: אשר צוה אותו אין כתיב כאן אלא כל אשר צוה ה' את משה אפילו דברים שלא אמר לו רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני כי משה צוה לבצלאל לעשות תחלה כלים ואחר כך משכן אמר לו בצלאל מנהג עולם לעשות תחלה בית ואחר כך משים כלים בתוכו אמר לו כך שמעתי מפי הקב"ה אמר לו משה בצל אל היית כי בודאי כך צוה לי הקב"ה וכן עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים עכ"ל, יעו"ש, והכלי יקר כתב וז"ל: ומה שפירש רש"י שמשה צוה לו לעשות כלים תחילה לא ידעתי מהיכן למד רש"י זה וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומסתמא חיפש מקור לדברי רש"י במדרש ולא מצא, ואכן מקורו מגמרא. וכן איתא בברכות (דף נה.). אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן בצלאל על שם חכמתו נקרא בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים הלך משה והפך ואמר לו עשה ארון וכלים ומשכן אמר לו משה רבינו מנהגו של עולם אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים ואתה אומר עשה לי ארון וכלים ומשכן כלים שאני עושה להיכן אכניסם שמא כך אמר לך הקדוש ברוך הוא עשה משכן ארון וכלים אמר לו שמא בצל אל היית וידעת, יעו"ש, ורש"י והתוס' שם כתבו דבגמרא קאי על הא דכתיב בפרשת כי תישא (לא, ז) ואת אהל מועד ואת הארון לעדות ואת הכפורת אשר עליו ואת כלי האהל וגו', יעו"ש, ורש"י בחומש הוסיף לפרש לפי גמרא זו מאי דקאמר קרא כאשר צוה ה' את משה ולא כאשר צוה אותו.

ורבו הדקדוקים בדברי רש"י, חדא יש לדקדק איזו חכמה הראה בצלאל בענין זה, ואין לומר דחכמה היינו רוח הקודש, שהרי להדיא כתב רש"י על הא דכתיב לעיל (לא, ג) ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת, דדעת היא רוח הקודש, יעו"ש, ועוד היאך טען שבמנהגו של עולם בונים בית תחילה ואחר כך מכניס כלים, והלא כל ציוויי משה היו על פי הדיבור, ואין הקב"ה משועבד למנהגי בני אדם, ולמה עלה בדעת בצלאל שמשה טעה במה שאמר לו הקב"ה.

ועוד קשה דהרי לבסוף, גם לאחר שהסכים לו משה, לא בנו הבית תחילה אלא עשו כל הכלים והקרשים והיריעות והביאם למשה, כדכתיב להלן (לט, לג) ויביאו את המשכן אל משה את האהל ואת כל כליו קרסיו קרשיו בריחיו ועמודיו וגו', יעו"ש, ולא נתקיימו דברי בצלאל כלים שאני עושה להיכן אכניסם, והלא עשה את הכלים קודם שהיה לו איפוא להכניסם.

ועוד קשה שהרי בסוף פרשת ויקהל, לאחר עשית המשכן וכל הכלים, כתיב (לח, ט)

ויעש את החצר לפאת נגב תימנה קלעי החצר שש משזר וגוי, יעו"ש, והלא לדעת בצלאל זה היה שלא כמנהגו של עולם, שכשאדם בונה בית בונה נמי מחיצות סביבות חצירו ואחר כך מכניס כלי הבית לביתו וכלי חצירו לחצירו, והוא עשה הקלעים לאחר שעשה המזבח שהיה עומד בחצר בתוך הקלעים.

ועוד יש להבין למה משה היפך הסדר שאמר לו הקב"ה, שכנראה אמר לו לעשות האהל מועד ואחר כך הכלים, כנ"ל, ולכאורה היינו טעמא משום דבפרשת תרומה נצטוו תחילה על כל הכלים ורק אחר כך על הקרשים והיריעות של אהל מועד, והיה סבור שעליו גם למסור הציוויים לבצלאל וסיעתו על סדר הזה, ומה שאמר לו אהל מועד ואחר כך כלים לאו דוקא קאמר, ולכאורה הנכון כן, ולמה הודה לבצלאל לעשות האהל והכלים בסדר שונה מהסדר שנצטוו בפרשת תרומה, וגם קשה מה עלה על דעת בצלאל לעשות כמנהגו של עולם, והלא בפרשת תרומה מצינו להדיא שהציוויים לא היו כפי סדר מנהגו של עולם.

ונראה דהנה היו שני דינים בהמשכן וכליו, חדא שקבעו מקום להשראת השכינה בתוך עם ישראל, ועוד שקבעו מקום לעבודת הקודש, ומצד קביעת מקום להשראת השכינה העיקר הוא האהל מועד ולא הכלים, שהיו צריכים בנין מיוחד לכך, ולזה אין צורך במבנים וקישוטים משוכללים וכלים מפוארים, אלא כל מקום המיוחד ומוקדש להשראת השכינה מוכשר לכך, כמו שמצינו בסוטה (דף יז.). דריש רבי עקיבא איש ואשה זכו שכינה ביניהן, יעו"ש, ואין צורך אלא שלא יהא המקום רק ופנוי מכל, אולם מצד קביעות מקום לעבודה העיקר הוא הכלים שבהם עושים העבודה, ובעינין שיהיו הכלים מהודרים ומדוקדקים בכל הפרטים ופרטי פרטים, ובעינין שיעמדו במקום מפואר, אבל הכלים עיקר ולא המקום.

וכמוכן לפי זה למה בפרשת תרומה נצטוו על הכלים תחילה, שהרי באו כל הציוויים לגבי קביעות מקום לעבודה, ולכן הקדים ציוויי הכלים לציוויי בנין האהל מועד, שהם היו העיקר לענין זה, שכל ההידור והפרטים היו לצורך עשית העבודה, כמש"נ, וחשב משה כשהיה עליו למסור הציוויים לבצלאל וסיעתו שעל סדר הזה מוטל עליו למסור אותם, ואמר לו בצלאל בחכמתו דלמרות שקדמו ציווי הכלים לציווי האהל מועד, היינו משום דכל הפירוט הזה היה לצורך קביעות מקום לעבודת הקודש, אבל כשבאנו להעשיה בפועל צריכים להקדים ענין השראת השכינה לענין עבודת הקודש, דאם אין שכינה אין עבודה, אבל אם אין עבודה עדיין יש שכינה, ולכן העיקר הוא האהל מועד, דהיינו קביעת בנין מיוחד להשראת השכינה, והכלים שמכניסים להבנין לכבודו הם טפלים להבנין, ולכן צריך לעשות הבנין תחילה ואחר כך הכלים.

והיינו דקאמר בצלאל במנהגו של עולם אדם בונה בית ואחר כך מכניס הכלים, דכשאדם קובע דירתו אינו קובע אותה על מטתו ושולחנו אלא על הבית, שהעיקר הוא שלא יהא דר ברחוב בתוך הגשם והקרירות אלא בבית, ובדוחק יכול לאכול ולישן על הרצפה, אבל מה יעשה במטה ובשולחן אם אין לו איפוא להכניסם, והרי זה מוכיח שהעיקר הוא עצם הבנין בלי שום הידורים וקישוטים, וכמו כן מטרת המשכן היתה לבנות בית להקב"ה, והעיקר הוא עצם הבית ולא הכלים, ולכן עליהם להקדים עשית האהל מחמת חשיבותו קודם לעשית הכלים, ומשה הסכים עמו, ואז הבין שהסדר שאמר לו הקב"ה היה דוקא, ובצלאל כיון לדעת עליון כאילו היה עומד בצל אל.

ולפי זה מובן נמי למה בצלאל עשה הקלעים לבסוף, שבית המיוחדת ומוקדשת להשראת השכינה אינה צריכה שיהיו לה חצר וקלעים על ידה, וכל הצורך לקלעים היה לעשות מחיצה למזבח החיצון והעבודות שנעשו שם, ובזה היו טפלים להכלים, ולא עשה אותם אלא לבסוף.

[לט, א-ז] ויעש את האפוד וגו' כאשר צוה ה' את משה וגו'. וכן לאחר עשית כל בגד ובגד כתיב כאשר צוה ה' את משה, אולם בפרשת ויקהל בעשית כלי המקדש לא כתיב כאשר צוה ה' את משה, ורק בסוף פרשת פקודי לאחר הבאת כל כלי וכלי המשכן כתיב כאשר צוה ה' את משה.

ובביאור הענין נראה דחלוקים בגדי כהונה מכלי המשכן, דבגדי כהונה מוכנים לעבודה מיד כשנגמרה עשיתם, ושייך לומר בזה שעשו כאשר צוה ה' את משה, אבל כלי המקדש אינו מוכנים לעבודה עד שיבאו למקומם, המזבח בחצר והמנורה בהיכל וכו', וקודם לכן לא נחשב שנגמרה מלאכתם, ועדיין אין ראוי לומר עליהם כאשר צוה ה' את משה כן עשו, והא דקאמר לקמן (מ, מג) כאשר צוה ה' את משה לאחר שהביאו כל הכלים והבגדים למשה, ואע"פ שעדיין לא באו הכלים על מקומם, התם לא קאי על מצות עשית הכלים אלא מצות הבאתם למשה, וכשמצוה זו נגמרה ראוי לומר שעשו כאשר צוה ה' את משה.

[לט, לג] ויביאו את המשכן אל משה את האהל ואת כל כליו וגו'. כתב רש"י וז"ל: שלא היו יכולין להקימו ולפי שלא עשה משה שום מלאכה במשכן הניח לו הקב"ה הקמתו, שלא היה יכול להקימו שום אדם מחמת כובד הקרשים, שאין כח באדם לזוקפן ומשה העמידו, אמר משה לפני הקב"ה איך אפשר הקמתו על ידי אדם אמר לו עסוק אתה בידך נראה כמקימו והוא נזקף וקם מאליו וכו' עכ"ל, יעו"ש, והוא ממדרש תנחומא.

ושם מתבאר הענין בהרחבה, וקאמר התם, כיון שגמרו מלאכת המשכן היו יושבין ומצפין אימתי תבא שכינה ותשרה בו, והיו מצטערין הכל מפני שלא שרתה שכינה עליו, מה עשו הלכו להם אצל חכמי לב, אמרו להם ומה אתם יושבין, העמידו אתם את המשכן ותשרה שכינה בינותינו, היו מבקשין להעמידו ולא היו יודעין ולא יכולין להעמידו, וכשהיו חושבין להעמידו הוא נופל מיד, הלכו להם אצל בצלאל ואהליאב, אמרו להם בואו אתם והעמידו המשכן שאתם עשיתם אותו, שמא על ידיכם ראוי לעמוד, מיד התחילו להעמידו ולא יכלו, התחילו מסיחין ומרננין ואומרים ראו מה עשה לנו בן עמרם שהוציא את ממונינו במשכן הזה וכו' ולמה לא היו יכולין להעמידו, אלא שהיה משה מיצר על שלא נשתתף הוא עמהן במלאכת המשכן, כיצד הנדבה נתנה על ידי ישראל, והמלאכה נעשית על ידי בצלאל ואהליאב וחכמי לב, ולפי שהיה משה מיצר העלים הקב"ה מהם ולא היו יכולין להעמידו, כיון שהטחו פניהם מכל מקום ולא היו יכולין להעמידו, נכנסו כל ישראל אצל משה, אמרו משה רבינו כל מה שאמרת לנו עשינו וכו', הרי כל המלאכה לפניך שמא חסרנו שום דבר וכו', אמרו לו לא כך וכך אמרת לנו לעשות, אמר להם הן, וכן על כל דבר ודבר, אמרו לו ואם כן למה אינו עומד וכו' והיה משה מיצר על דבר זה עד שאמר לו הקב"ה למשה לפי שהיית מיצר שלא היה לך עשיה ולא חלק במלאכת המשכן לפיכך לא יכלו אותן חכמים להעמידו בשבילך כדי שידעו כל ישראל שאם על ידך אינו עומד שוב אינו עומד לעולם ואיני כותב לו הקמה אלא על ידך שנאמר ויקם משה את המשכן וגו' (מ, יח) וכו', יעו"ש.

והנה על עצם הענין שמשה הקים את המשכן על ידי נס מפני שלא היה כח באדם לזוקפן הקשו המפרשים דאם כן היאך הקימו המשכן בכל המסעות שלא היתה ההקמה על ידי משה, ויש שרצו לתרץ דגם הלויים הקימו את המשכן על ידי נס, אכן נראה דלפי התנחומא הדבר מבואר, שמדויק בלשון המדרש שכשבאו אצל חכמי לב בקשו מהם שיעמידו את המשכן אבל הם לא היו יודעין ולא יכולין להעמידו, כנ"ל, דשני עכובים היו,

ראשית שלא היו יודעין להעמידו, ועוד שלא היו יכולין להעמידו, ומשמע שהיה חסר להם איזה ידיעה שהיתה מאפשרת הקמתו אילו היו יודעים אותה, וכן מדויק נמי לשון המדרש ולפי שהיה משה מיצר העלים הקב"ה מהם, והיינו שהעלים הידיעה שעל ידו היה אפשר להקים המשכן, ולכאורה מבואר מזה שהיה אפשר להקים המשכן למרות כובדו על ידי חכמה מיוחדת, כמו שהיו מגביהין אבנים ענקים לבנינים בארץ ישראל ובמצרים בימי קדם, ואותה ידיעה העלים הקב"ה מהם, וחכמי לב לא היו יודעים הידיעה, וגם לא היו יכולין להעמידו על ידי כח גרידא, מפני שאין כח באדם לזוקפו, ולמה היה כן, לפי שהקב"ה העלים מהם היכולת, דהיינו החכמה, כדי שמשא יקים המשכן, אבל בשאר כל המסעות העמידו הלויים המשכן בלי שום נס, שאז כבר נתגלה הידיעה, ושוב ידעו להעמידו. ונראה דדבר זה נמי מדויק בלשון רש"י שכתב שלא היו יכולין להקימו וכו' שלא היה יכול להקימו שום אדם מחמת כובד הקרשים שאין כח באדם לזוקפן וכו' אמר משה לפני הקב"ה, איך אפשר הקמתו על ידי אדם וכו', כנ"ל, ומהו כל האריכות וכפל הלשון, ועוד יש לדקדק דלמה לא שאל משה מהקב"ה בשעת ציווי עשית הקרשים איך אפשר הקמתו על ידי אדם בדרך הטבע, ולמה רק עכשיו שהביאו לו המשכן עלה בדעתו שאלה זו, אלא נראה דבדואי ידע משה שאפשר להקימו על ידי חכמה מיוחדת אם כי לא בכח האדם גרידא, וזהו מה שכתב רש"י שלא היו יכולין להקימו, והסביר רש"י שהיו הקרשים כבדים מדי, ולא היה שייך להקימם כמו שמקימין בנין גרידא, שאין בכח האדם לזוקפן, והבין משה שהקב"ה רצה שהוא יקימם, אכן גם ממנו עדיין היתה נעלמת הידיעה המאפשרת ההקמה, ולכן שאל מהקב"ה היאך אפשר הקמתו על ידי אדם, כלומר כח האדם בלי שום סיוע מבחוץ.

ועיין במנחות (דף צט.). מעלין בקודש ואין מורידין וכו' ומנלן דאין מורידין אמר רבי דאמר קרא (לקמן מ, יח) ויקם משה את המשכן ויתן את אבניו וישם את קרשיו ויתן את בריחיו ויקם את עמודיו, יעו"ש, וכתב שם רש"י וז"ל: דלא סייעוהו אחיו הכהנים בהקמת העמודים והאדנים שמע מינה אין מורידין, לפיכך לא נתעסקו בו אחרים עכ"ל, יעו"ש, ומשמע דהיה שייך סיוע בהקמת משה, וצריך לומר דהיינו דוקא בדברים הקלים כגון הפרוכת והאדנים שהזכיר רש"י, אבל הקרשים לא היה אפשר לאדם לזוקפם מחמת כובדם.

אמנם בגוף דברי המדרש יש לדקדק, שהקב"ה רצה שמשא יקים המשכן כדי שתהא לו תקומה עולמית, ולכאורה זה סותר למה שכתב שמפני שהיה משה מיצר על שלא נשתתף במלאכת המשכן העלים הקב"ה מבני ישראל כדי שלא יוכלו להעמידו אלא משה, ואם הטעם כדי שתהא להמשכן תקומה עולמית, אם כן גם אם היה משה משתתף במלאכת המשכן מכבר עדיין היה לו להקימו כדי שתהא לו תקומה עולמית, ועוד יש לדקדק דלמה היה צריך להקימו על ידי נס, ולמה לא גילה לו הקב"ה הידיעה הנעלמת. ונראה דהא דהמשכן היה לו תקומה עולמית רק על ידי הקמת משה אינו רק מפני גדלותו של משה בתורה ובנבואה אלא גם מפני שהיה מיצר על מלאכת המשכן, שמפני שלא נשתתף במלאכת המשכן והיתה לו אהבה עזה להקב"ה נתחשק בלבו והשתוקק להיות חלק בבניית המשכן, והיה מיצר בצער גדול על שאינו משתתף, ואין לבנין תקומה עולמית אלא אם כן נבנה בהרגשה זו, ואילו היה למשה מלאכה אחרת במשכן מכבר, לא היה מיצר עליה, ולא היו לו אותו חשק ואותה תשוקה הנצרכים להעמיד המשכן תקומה עולמית, וכן נראה נמי דתקומה עולמית מחייבת שתהא ההשגחה התמידית נראית בחוש, בידיעה וראיה בבירור שהכל נעשה על ידו יתברך, ולכן הוצרך להעשות על ידי נס, ומכל

מקום הוצרך משה לסמוך ידו שיהא נראה כמקים, שאז הוי ההקמה על ידי משה ומבוסס בנינו על ההרגשות העמוקות שנולדו בלבו, וגם זה חשיב שמשה הקים, אע"פ שהיה על ידי נס, וכמש"נ אצל עשית המנורה בפרשת תרומה (כה, לא).

[לט, מג] והנה עשו אותה כאשר צוה ה' כן עשו ויברך אותם משה. הנה בכל התלמוד מצינו שהתורה הקפידה על כל אות ואות שלא נכתבה שלא לצורך, ודורשים דרשות מכל וא"ו יתירה אפילו מקוצו של יו"ד ומתגים, אכן בפרשיות ויקהל ופקודי כפי הנראה יש מאות פסוקים שלמים שחזרו על כל העניינים שכבר הוזכרו בפרשיות תרומה ותצוה, ששם נשנו הצייויים וכאן נשנו העשיות, ולמה לא תסגי במאי דכתיב והנה עשו כאשר צוה ה' כן עשו, ומה מוסיפים לנו כל המקראות, וכמו שמצינו גבי בנין התיבה בפרשת נח דאחר כל אריכות הצווי בכל הדקדוקים ופרטים כתיב (ו, כב) ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלקים כן עשה, יעו"ש, ולא חזר על כל ענין העשייה יותר מפסוק זה בלבד, ומאי שנא בבנין המשכן שחזר על כל הענין באריכות גדולה, וכבר עמדו בזה המפרשים. עוד יש להעיר דבפרשה הסמוכה כשצוה ה' למשה להקים המשכן ולהכניס בו הכלים לא חזר על כל הענין כמו בעשית משה, אלא כתיב (מ, טז) ויעש משה ככל אשר צוה ה' אותו כן עשה.

ונראה לבאר הענין עפ"ימש"נ בפרשת בראשית (א, א) במה שכתב הזוהר בפרשת תולדות תא חזי כד בעא קודשא בריך הוא וסליק ברעותא קמיה למברי עלמא הוה מסתכל באורייתא וברא ליה ובכל עובדא ועובדא דברא קודשא בריך הוא בעלמא הוה מסתכל באורייתא וברא ליה, יעו"ש, ואין המכוון בזה שהתורה היא כמו תכנית לסדר העולם, כמו שיש רוצים לפרש דבריו, אלא הכונה שבריאת העולם היתה בדיבור בלבד, כדכתיב בתהלים (לג, ט) הוא אמר ויהי וגו', וכן אומרים בכל יום ברוך שאמר והיה העולם, ואמירה זו כתובה בתורה ונקראת אורייתא, ונמצא דבריאת העולם יצאה מן התורה עצמה, מן האותיות הכתובות בה, וכמה דאיתא בזוהר פרשת תרומה ובגין דכד ברא קודשא בריך הוא עלמא אסתכל בה באורייתא וברא עלמא ובאורייתא אתברי עלמא כמה דאוקמוה, יעו"ש, וכן מפורש בלשון התנא במסכת אבות (ג, יד) חבה יתרה נודעת להם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, יעו"ש.

והנה כתבו המפרשים דבנין המשכן היה השלמת בריאות העולם שעל ידי זה נעשה בעולם מקום השראת השכינה, וכן הוא במדבר רבה (יג, ו) שעד שהקב"ה היה יחידי בעולמו נתאוה לדור עם בריותיו בתחתונים לא עשה כן אלא כיון שהוקם המשכן והשרה בו הקדוש ברוך הוא שכינתו ובאו הנשיאים להקריב אמר הקדוש ברוך הוא יכתב שבוים זה נברא העולם, יעו"ש, ואם כן כמו שתחלת בריאת העולם נעשה על ידי התורה עצמה, כמו כן בנין המשכן יצא מן התורה עצמה, דבנין המשכן היה בריאה כבריאת העולם, וגם מקום השראת השכינה נברא יש מאין, ולא היה יכול בנין משה ובצלאל מצד עצמם לברוא מקום השראת השכינה, דממעשיהם הגשמיים לא היה יוצא אלא בנין גשמי שנעשה לכבוד השכינה, ורק על ידי הכח של אסתכל באורייתא וברא עלמא המצורף לבנינם היה נברא מקום השראת השכינה והיתה בריאת העולם נשלמת.

ונמצא דמקום השראת השכינה נבראת על ידי הכתובים בתורה הקדושה, ואילו היה כתוב רק ויעשו ככל אשר צוה ה' היה זה כסיפור מעשה בעלמא, ועצם הבנין היה נעשה חוץ להתורה עצמה, וכמו שאדם נוטל לולב, שהמצוה היא בתורה אבל הנטילה היא חוץ לתורה שהוא עושה על פי ציווי הכתוב בתורה, ואם היה המשכן נעשה כן לא היה הבנין פועל השלמת הבריאה, דאז לא היה הבנין חלק מעצם התורה, כמש"נ, ולא דמי לבנין

התיבה שהכל נעשה חוץ להתורה, וסגי במה שהתורה מספרת שעשה כאשר צוה אותו אלקים, דזה מגיד לנו שהמעשה נעשה כהוגן, ואע"ג דעצם המעשה לא נעשה על ידי התורה עצמה, אבל מה שבנין המשכן ברא מקום השראת השכינה בהאי עלמא לא היה אפשר בסיפור בלבד, ולכן הוצרך שתהא כתוב בתורה כל מה שה' צוה למשה ומה שמשה צוה לבני ישראל ומה שעשו בני ישראל בכלל ובפרט בבנין המשכן וכליו ועשית הבגדי כהונה וחינוך הכהנים וחינוך המזבח בקרבנות המילואים, הכל היה צריך לכתב בתורה, דרק על ידי כך נחשב שבנין המשכן ברא מקום השראת השכינה, כמש"נ.

ונבין לפי זה נמי למה לא חזר על הענין כשצוה ה' למשה היאך לסדר הכלים בתוך המשכן, ולא כתיב אלא ויעש משה ככל אשר צוה ה' וגו', כנ"ל, דהשלמת הבריאה היתה על ידי בנין המשכן ועשית הכלים, וחינוך הכהנים וקרבנות המילואים, וכל זה היה נעשה בצירוף אסתכל באורייתא וברא עלמא, כמש"נ, אבל סידור הכלים לא היה אלא מצוה בעלמא אחר שכבר נעשה הבנין ונברא המקום להשראת השכינה, ולזה מספיק שהתורה מגדת לנו מעשה שהיה כך היה, שנעשה כמצותו.

[מ, כ] ויקח ויתן את העדות אל הארון וישם את הבדים על הארון. כתב הרמב"ן דענין הקיחה והנתינה הוא שלקח הלוחות מן התיבה שבה היו מונחים והכניסם לארון, יעו"ש, ויש להבין למה הוזכרה קיחה זו בפסוק, והלא הדבר פשוט שלקחו מאיפא שהיתה מונחת. ותיבה זו היא מה שעשה משה כדכתיב בפרשת עקב (י, א) בעת ההיא אמר ה' אלי פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים ועלה אלי ההרה ועשית לך ארון עץ, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: לסוף ארבעים יום נתרצה לי ואמר לי פסל לך ואחר כך ועשית ארון ואני עשיתי ארון תחלה שכשאבא והלוחות בידי היכן אתנם ולא זהו הארון שעשה בצלאל וכו' וזהו שהיה יוצא בו למלחמה ואותו שעשה בצלאל לא יצא למלחמה אלא בימי עלי ונענשו עליו ונשבה עכ"ל, יעו"ש.

ויש לבאר עפ"ימש"נ בפרשת ראה (י, א) שהתיבה היתה לה דין כלי שרת, והיא היתה מקום הנחת הלוחות, ובה היו יוצאים למלחמה, ואם כן היו בה דיני הוצאה והכנסה, ולכן לא היתה לקיחת הלוחות מן התיבה רק פעולה הנצרכת בעלמא, אלא עצם הוצאת הלוחות מן הארון היה לצורך, ולפיכך הזכירה הפסוק.

והנה מפסוק זה יש נמי סמך למה שנתבאר בפרשת תרומה (כה, טו) דהאיסור להוציא הבדים מן הארון, על אף דאין איסור להוציא הבדים מן השולחן ומן מזבח הזהב, משום דהבדים קבעו להם מקום, שכהן גדול ביום הכפורים היה מקטיר קטורת לפני ולפנים בין הבדים, והרי הם חלק מעצם הארון, ולכן צוה לו להשים את הבדים לאחר הנחת הלוחות וקודם נתינת הכפורת, באמצע עשית הארון, והיינו משום דגם שימת הבדים היתה חלק מסדר עשית הארון.

פרשת ויקרא

[א, א] ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר. כתב רש"י וז"ל: ויקרא אל משה לכל דברות ולכל אמירות ולכל צוויים קדמה קריאה לשון חבה לשון שמלאכי השרת משתמשין בו שנאמר (ישעיה ו, ג) וקרא זה אל זה וכו' עכ"ל, יעו"ש, וכתב בשפתי חכמים מכאן בנין אב לכל דברות, וממאי דכתיב בשמות (ג, ד) ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה ואמר בנין אב לכל אמירות, וממאי דכתיב בפרשת יתרו (יט, כ-כא) ויקרא ה' למשה וגו' ויאמר וגו' לך רד העד בהם, בנין אב לכל צוויים, אלא דהקשה למה לא פירש רש"י כן בפרשת שמות, ולמה הניחו עד כאן, יעו"ש.

ונראה דהבנין אב הוא אך ורק מכאן, ואע"ג דכאן כתיב וידבר, מכל מקום בנה אב ממנו גם לכל אמירות וצוויים, והא דלא בנה אב מן המקראות שבפרשת שמות ופרשת יתרו הוא משום דהתם הזכיר שם השם אצל הקריאה, אבל הכא כתיב ויקרא אל משה, ולא הזכיר שם השם עד לאחר כך, דכתיב וידבר ה' אליו וגו', אולם גבי הקריאה לא הוזכר שמו, והרי זה כביכול כקריאת איש אל רעהו, וכמלאכי השרת הקוראים זה אל זה, אבל בספר שמות כתיב ויקרא ה' או ויקרא אלקים, והיא קריאה ממרחק מאלוה לבן אדם, ולפי זה לא מצינו רמז להך חבה יתירה עד כאן, במקום שהזכירו רש"י, וטעמא דמילתא משום דרק כאן בספר ויקרא שהוא אחר מעשה העגל, ששם מסר משה עצמו עבור ישראל, נולד חיבה יתירה זו, וכן מצינו דרק אחר מעשה העגל אמר משה לה' (לג, יח) הראני נא כבודך, יעו"ש, וגם עבור הקמת המשכן שבסוף ספר שמות נתרבתה החבה, ומשום הכי בפתיחת ספר ויקרא כבר קורא אליו ה' כקורא איש אל רעהו כביכול.

[א, א] וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר. כתב רש"י וז"ל: לאמר, צא ואמר להם דברי כבושים, בשבילכם הוא נדבר עמי, שכן מצינו שכל שלושים ושמונה שנה שהיו ישראל במדבר כמנוזדים מן המרגלים ואילך לא נתייחד הדיבור עם משה שנאמר ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות וידבר ה' אלי לאמר אלי היה הדיבור (דברים ב, טז-יז) עכ"ל, יעו"ש, ולהבין דברי רש"י אלו יש לעיין במה שכתב שם בפרשת דברים וז"ל: וידבר ה' אלי וגו' אבל משלוח מרגלים עד כאן לא נאמר וידבר אלא ויאמר, ללמדך שכל שלושים ושמונה שנה שהיו ישראל נזופים לא נתייחד עמו הדיבור בלשון חבה פנים אל פנים וישוב הדעת, ללמדך שאין השכינה שורה על הנביאים אלא בשביל ישראל עכ"ל, יעו"ש, ונראה דמה שכתב רש"י כאן שלא נתייחד הדיבור עם משה כונתו למה שכתב בדברים שם שאין השכינה שורה על הנביאים אלא בשביל ישראל, וכונתו שכל שלושים ושמונה שנה לא שרתה שכינה על משה, והגם שדיבר עמו ברוח הקודש, לא שרתה עליו השכינה, והיינו שלא נתייחד הדיבור עם משה, דהדיבור הוא עצמותו של הבורא כביכול, וכדאמרינן ששמע מפי הדיבור, וכן בתרגום מצינו כמה וכמה פעמים שתירגם ה' מימרא דה', ולכן בלשון וידבר מרומז השראת השכינה, שהדיבור בא אליו, וזהו לשון חבה.

[א, א] וידבר ה' אליו. כתב רש"י וז"ל: רבי יהודה בן בתירא אומר שלשה עשר דברות נאמרו בתורה למשה ולאחרן וכנגדן נאמרו שלשה עשר מיעוטיין ללמדך שלא לאהרן נאמרו אלא למשה שיאמר לאהרן ואלו הן שלשה עשר מיעוטיין לדבר אתו מדבר אליו וידבר אליו וכו' עכ"ל, יעו"ש, אמנם מצינו בכמה מקומות בתורה (ויקרא ו, יח; טז, ב; יז, ב; כא, יז; כב, ב; כב, יח; במדבר ו, כג; ח, ג) שהקב"ה אמר לו למשה להדיא לומר לאהרן, ואם

הכונה בכל שלש עשרה המקומות היא לומר שכולם נאמרו למשה לומר לאהרן, למה נשתנו מקומות, שבהללו נכתב הדבר בפירוש, דבר אל אהרן, ובשאר מקומות נכתב הדבר ברמיזה.

ויש לפרש על פי מה שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"ב פמ"א שדברי הקב"ה הבאים לידי נביא באים על ידי מלאך, ואע"ג שהם דיבורי הקב"ה בעצמו, מכל מקום הנביא אינו שומעם אלא מפי מלאך, וכתב עוד, דאע"ג דלפעמים יכתוב הכתוב שהקב"ה ידבר להנביא ולפעמים יכתוב שהמלאך דיבר אליו, מכל מקום כולם כאחד הם, שהקב"ה דיבר דרך מלאך, וכולם דרך חלום ומחזה, ולא בהקיץ, וכל זה הוא בנבואת שאר הנביאים, אבל נבואת משה לא כן היתה, שלא היה שום מלאך או מליץ בינותם, והוא התנבא בהקיץ ולא בחלום, יעו"ש.

ונראה דכל מקום דכתיב וידבר ה' אל משה ואהרן, שניהם הם נביאי ה', ושמעו את הדיבורים הללו בנבואה, אמנם משה רבינו קבל הנבואה מאת ה' ללא שום מלאך, ואהרן הכהן קבל נבואתו דרך מלאך, והמלאך שהביא את הנבואה מאת הקב"ה לאהרן הכהן היה משה רבינו בעצמו, כמו שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"ב פל"ד שמשה רבינו מקרי מלאך, שהוא המלאך השלוח מאת ה' להביא את דבריו לבני ישראל, יעו"ש, וכמו כן איכא למימר שהוא היה המלאך שהביא את הנבואה לאהרן הכהן, ואהרן קבל את הדברים דרך נבואה מאת ה' על ידי משה רבינו המלאך, אמנם כאשר כתבה תורה וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל אהרן וגו', אז אין נביא אלא משה רבינו, והוא מסר התורה לאהרן הכהן, ולימד אותה לו כמו שלימדה לשאר העם.

[ב, יג] **על כל קרבנך תקריב מלח.** כתב רש"י וז"ל: על כל קרבנך על עולת בהמה ועוף וכו' עכ"ל, יעו"ש, יש מקשים למה לא כתיב בקרא שאברהם הביא מלח להעקידה, ואולי יש לומר דאילו היה שוחט את יצחק היה גם הברית שבין ה' ואברהם בטל, וזה היה נסיונו שלא להרהר אחר מדותיו, ומכל מקום כיון שקרבן זה היה בא להפר הברית הבין בעצמו שאין להביאו עם מלח שהוא מזכיר ענין הברית.

[ג, א] **ואם זבח שלמים קרבנו.** אונקלוס תרגם מלים אלו ואם נכסת קודשיא קורבניה, יעו"ש, והיינו שחיטת קדשים, ויש לעיין למה לא תרגם אונקלוס קרבן זה כמו שתרגם שאר הקרבנות כל אחד לפי שמו, עלתא, אשמא, מנחתה, וכן כולם, וגם שלמים היה לו לתגם שלמתא, ולמה נחשב שלמים סתם קדשים.

ונראה דכל קרבן יש בו שני ענינים, חדא שהוא קדשים, קרבן לה', ועוד יש בו פרטי דינים נוספים המיוחדים להם, או בפעולתם או בסדר עשייתם או באכילתם, עולה היא כלול ומכפרת על חייבי עשה, תודה היא לקיים החיוב להודות לאלו שניצולו מסכנה, מנחה אינה נאכלת אלא לכהנים, וכן כולם, אכן קרבן שלמים אין בו שום דינים נוספים, נאכל לכל, ונאכל לשני ימים שהוא השיעור הכי גדול באכילת קדשים, ואין בו שום צד כפרה, ונמצא שאין בקרבן שלמים שום ענין מיוחד, והרי הוא סתם קדשים בלי דינים נוספים, ונקרא שלמים מפני שמביא שלום בין בני ישראל לאביהם שבשמים, ואין זה דין מיוחד לשלמים, אלא כל הבאת קדשים מביא שלום, אלא דשאר הקרבנות נקראים לפי ענין המיוחד להם, וקרבן שלמים שאין בו דין מיוחד נקרא שמו לפי הענין הכללי בכל קרבנות שמביאים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, ומתבאר לפי זה למה שייך שם נכסת קודשיא על קרבן שלמים, אכן עדיין צריכים לעיין מה ראה אונקלוס לגלות לנו בתרגומו

דקרבן שלמים הוי סתם קדשים, ולמה לא תרגם המלים כמו שהם בכתובים.

[ג, א] ואם זבח שלמים קרבנו. כתב רש"י וז"ל: שלמים שמטילים שלום בעולם דבראחר שיש בהם שלום למזבח ולכהנים ולבעלים עכ"ל, יעו"ש, ועיין מה שכתב רש"י בזבחים (דף כט:) בד"ה דלאו בר הרצאה וז"ל: ושלמים שמביאין לדורון ליתן שלום בין ישראל לאביהם שבשמים עכ"ל, יעו"ש, ואולי כולם ענין אחד להם, אמנם יש לעיין למה קרבן עולה חשיב דורון, כדאיתא בזבחים (דף ז:), אבל אין העולה מביא שלום, ומאי שנא משלמים שמביאים שלום בין ישראל למקום.

ונראה דענין שלום הוא שלימות, דהיכא דאיכא שלימות שייך שלום, ואם נפגמה השלימות זה מביא לידי פירוד ומתבטל השלום, וענין השלימות הוא להשלים עם הבורא בין בעניני גשמיות בין בעניני רוחניות, וצריך כל אחד להעלות הגשמיות ולייחדו לעבודתו יתברך, ודבר זה אין העכו"ם משיגו, כדאיתא במנחות (דף עג:) אמר רב הונא שלמי העובדי כוכבים עולות וכו' עכו"ם לבו לשמים, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: כונתו היא שיהא קרבנותיו כליל לשמים ולא שיאכלו עכ"ל, יעו"ש, והיינו דאין העכו"ם יכול להשיג שאפשר להעלות הגשמיות ולקדשו, ועיימש"י בעניני סוכות בענין חג הסוכות המשך לימים נוראים, ולדרך הזה לא שייך שלימות וממילא אין שלום, אבל ישראל המביא שלמים שיש בו אכילה גם למזבח גם לכהנים גם לבעלים, הרי הוא מעלה ומקדש הגשמיות, ועל ידי זה בא לשלימות ושלום.

[ג, א-ב] וסמך ידו על ראש קרבנו. כתב הרמב"ם פ"ג מעשה הקרבנות הל"ו וז"ל: כל קרבנות הבהמה שיקריב היחיד בין חובה בין נדבה סומך עליהן כשהן חיון עכ"ל, יעו"ש, ולהלן שם הל"ד-הלט"ו וז"ל: וכיצד סומך וכו' ומתודה על חטאת חטאת ועל אשם עון אשם ועל העולה מתודה עון עשה ועון לא תעשה שניתק לעשה וכו' ויראה לי שאינו מתודה על השלמים אבל אומר דברי שבח עכ"ל, יעו"ש, והכסף משנה כתב שפשוט הוא, יעו"ש, והיינו הא דאינו מתודה על השלמים שאינו בא על החטא, אכן יש לעיין למה כתב הרמב"ם ויראה לי, דמשמע שיש בזה איזה חידוש, ואולי יש ליישב על פי הא דאיתא בזבחים (דף ז:) דאם אינו עושה תשובה נפסל הקרבן משום זבח רשעים תועבה, יעו"ש, והיה אפשר לומר דגם בשלמים צריך לחזור בתשובה ולהתוודות אולי יש עליו איזה חטא ויפסל קרבנו משום זבח רשעים תועבה, ומכל מקום נראה לו להרמב"ם דאינו צריך להתוודות אם לא נודע לו שחטא, ואינו צריך לחשוש משום זבח רשעים תועבה.

[ד, כב] אשר נשיא יחטא וגו'. כתב רש"י וז"ל: אשר נשיא יחטא לשון אשרי, אשרי הדור שהנשיא שלו נותן לב להביא כפרה על שגגתו קל וחומר שמתחרט על זדונותיו עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדבריו דבדרך כלל לא היה הנשיא נותן לב להביא כפרה על שגגתו, ולפיכך אשרי הדור שהנשיא באמת נותן לב להביא כפרתו, והיה אפשר לומר דשאר הנשיאים היו בעלי גאה, ואשרי הדור שהנשיא שלו הוא שפל רוח, אולם אין זה עולה כל כך יפה בסוף דבריו דקל וחומר שמתחרט על זדונותיו, דאיזה קל וחומר הוא זה, והלא יותר לבעל גאה להודות שעבר על איזה דבר בשגגה מלהודות שחטא בזדון.

אכן נראה דהא דבדרך כלל לא היה הנשיא נותן לב להביא כפרה לאו משום גאווה היה אלא משום שהיה מתירא שאם יראו העם שטעה ונתחייב כפרה היתה שררתו נקלשת, והיינו סימן למנהיג חלש שאינו מאמין בעצמו, ולעולם מתירא שלא יקבלוהו העם, אבל

נשיא זה שנותן לבו להביא כפרה מראה על עצמו שהוא מנהיג חזק עם אומץ ומאמץ בעצמו, ולכן אשרי הדור שיש להם מנהיג טוב כזה, ולפי זה מובן הקל וחומר, דאם אינו מתירא להודות בפומבי ששגג, קל וחומר שמתחרט על הזדונות בינו לבין עצמו, אבל נשיא חלש שחטא בזדון לא יודה אפילו לעצמו אלא יחפש אמתלאות, שאינו רוצה לראות עצמו כתועה ושוגה, אבל נשיא חזק יכול להודות ולהתחרט ולא יפול בעיניו על ידי זה, ולא יחשוב בעצמו שאינו ראוי להיות נשיא.

[ה, יז] **ולא ידע ואשם ונשא עונו.** כתב רש"י וז"ל: רבי יוסי אומר אם נפשך לידע מתן שכרן של צדיקים צא ולמד מאדם הראשון שלא נצטווה אלא על מצות לא תעשה ועבר עליה, ראה כמה מיתות נקנסו עליו ולדורותיו, וכי איזו מדה מרובה של טובה או של פורענות, הוי אומר מדה טובה, ואם מדת פורענות מעוטה ראה כמה מיתות נקנסו לו ולדורותיו מדה טובה המרובה היושב לו מן הפגולין והנותרות והמתענה ביום הכפורים על אחת כמה וכמה שיזכה לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק למה נקט דוקא שלש אלו הפגולין והנותרות והמתענה ביום הכפורים, ובכלי יקר עמד על זה וכתב ליישב על דרך הדרוש, יעו"ש.

והנה הא דנקט עניני אכילה לכאורה היינו מפני שעבירת אדם הראשון היתה בענין אכילה, אכן גם זה אינו מחוור כל כך, דלא תאות האכילה גרמה לו לחטוא אלא רצונו לרכוש אותו הדעת שבא על ידי האכילה מעץ הדעת, ומה שנקט רש"י עניני איסור ולא נקט מצות עשה, כגון תפילין ולולב, היינו כדי לשאת הלמד אל המלמד, דאדם הראשון עבר על איסור ונענש כל שכן מי נשמר מן האיסור שיקבל שכר במדה מרובה עד סוף כל הדורות. אכן נראה דלא דמי מי שעבר על האיסור למי שנשמר מן האיסור, דזה שעבר על האיסור עשה מעשה, והרי זה דבר חיובי להרע, אבל מי שנשמר מן האיסור הרי קיומו הוא באופן שלילי לגמרי, ואיברא דהוא מקבל שכר על שלילותו שלא עשה החטא כשבא ההזדמנות לידו, מכל מקום אין בקיומו שום דבר חיובי אלא שלילי בלבד.

ואם כן אין ללמוד ערך שכרו מקל וחומר מגודל העונש של עוברי עבירה, דדילמא לא נענש כל כך אלא מפני שעשה דבר חיובי להרע, וכאשר עובר באופן שלילי בלבד אין נענש כל כך, ולכן בחר לו רש"י שלש עבירות אלו שפרישתו מהם הוא דבר חיובי, כגון המתענה ביום הכיפורים, אין הכי נמי דאין בזה מעשה שהרי הוא יושב בטל ואינו אוכל, מכל מקום דבר חיובי הוא, שעל ידי מה שאינו אוכל הוא מקיים עינוי ביום הכיפורים, והרי מה שהוא מתענה הוא דבר חיובי, ולא דמי למי שאינו אוכל נבילה, דמה שהוא נמנע מלאכול אין בו שום צד חיובי, וכן בפיגולין ונותרות, שהרי יש על הבשר מצות אכילת קדשים, וזה בעצם מחייבו לאכול, אלא דנעשה פיגול ונותר, ומפני זה צריך למנוע עצמו מלאכול, והרי זה כמתענה, וזהו דבר חיובי.

ומדויק לשון רש"י היושב מן הפגולין והנותרות, דהיינו המתעכב מהם אע"פ שבעצם היה לו לאכלם, מה שאין כן במי שאינו אוכל נבילות הרי אין דבר המושכו לאכול זולת יצרו, ובמה שאינו אוכל אינו עושה שום דבר, והוא שלילי לגמרי, ולא היה שייך בו לשון היושב מן הנבלות, ואין למילף שכרו מעבירת אדם הראשון שעשה דבר חיובי להרע.

[ה, כא] **נפש כי תחטא ומעלה מעל בה'.** כתב רש"י וז"ל: אמר רבי עקיבא מה תלמוד לומר ומעלה מעל בה' לפי שכל המלוה והלוה והנושא והנותן אינו עושה אלא בעדים ובשטר לפיכך בזמן שהוא מכחש מכחש בעדים ובשטר אבל המפקיד אצל חבירו אינו רוצה

שתדע בו נשמה אלא שלישי שביניהם לפיכך כשהוא מכחש בשלישי שביניהם עכ"ל, יעו"ש, והשלישי שביניהם הוא הקב"ה.

ובאמת גם כשהוא לוח בעדים ובשטר הוא יודע שהשלישי שביניהם רואה את הכל, ואם כן גם כשהוא מכחיש במלואו הוא מכחש בשלישי שביניהם, אכן לא דמי, דבפקדון שאין שם עדים ושטר הרי זה כאילו ייחד את הקב"ה להדיא להיות העד היחידי על הפקדון שהופקד, וכשהוא מכחיש הרי זה מעילה בהעד המיוחד, אבל במלואו שהוא עושה בעדים ובשטר אינו מיחד השלישי שביניהם להיות עד, והגם שיודע שעין הקב"ה רואה את הכל, מכל מקום לא יחדו להיות העד בדבר.

ומצינו במשנה סוף פרק איזהו נשך (דף עה:): ואלו עוברין בלא תעשה המלוה והלוה והערב והעדים וחכמים אומרים אף הסופר, יעו"ש, ומבואר שכולם נכנסים לעסק, ואם כן במלואו שהוא עושה בעדים ובשטר אינו מכניס השלישי שביניהם לתוך אותו עיסקא, אלא הוא עומד בחוץ ורואה, ולכן כשהוא מכחיש אין זה נחשב מעילה להדיא בהשלישי שביניהם, אבל בפקדון, שהוא עושה בצנעא הרי הוא מכניס השלישי שביניהם לתוך העסק, וכשהוא מכחיש הרי זה נחשב כמעילה בהשגחת הקדוש ברוך הוא.

פרשת צו

[ו, ב] **צו את אהרן**. כתב רש"י וז"ל: אין צו אלא לשון זרוז מיד ולדורות, אמר רבי שמעון ביותר צריך הכתוב לזרוז במקום שיש בו חסרון כ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק בכונת רבי שמעון, ונראה שתנא קמא דקאמר זרוז מיד ולדורות לא בא לזרוז אלא לדורות, ורצה לומר לא רק מיד אלא גם לדורות, דמיד לא היה צריך זרוז, ובא לזרוז דכי היכי שעשו בזריזות מיד כן יעשו נמי לדורות, ובא רבי שמעון לחלוק על תנא קמא ולומר דבאמת צריכים כאן זרוז גם מיד הואיל ואיכא חסרון כ"ל, ועיין באור החיים שהביא כמה דרכים בהא דיש חסרון כ"ל בקרבן עולה, וכיון דבעינן זירוז מיד אין לאוקמי קרא בזרוז לדורות.

[ו, ב] **זאת תורת העולה היא העולה**. כתב בעל הטורים וז"ל: לומר כל העוסק בתורת העולה כאילו הקריב עולה (מנחות דף קי). עכ"ל, יעו"ש, והנה עיין בזבחים (דף מד): תניא רבי אלעזר אומר משום רבי יוסי הגלילי פיגל בדבר הנעשה בחוץ פיגל בדבר הנעשה בפנים לא פיגל וכו' אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר רב הלכה כרבי אלעזר שאמר משום רבי יוסי אמר רבא הלכתא למשיחא וכו', וכתב רש"י וז"ל: הלכתא למשיחא הרי קבע לנו הלכה הצריכה לנו לימות המשיח כשיבנה בית המקדש ועכשיו לא הוצרכנו לה עכ"ל, יעו"ש, והקשו התוס' וז"ל: ומיהו בסוף התכלת (מנחות דף נב): קשה דפסיק רבי יוחנן כאבא יוסי בן דוסתאי גבי חביתי כהן גדול וכו' והר"ר חיים מפרש דלא פריך הלכתא למשיחא אלא היכא דאיכא תרתי שהוא למשיחא וגם עושה איסור כיון דליכא נפקותא אלא על ידי איסור לא שייך לפסוק למשיחא עכ"ל, יעו"ש, ולכן בחביתי כהן גדול שנחלקו אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן בשיעור לבונתה שייך למיפסק הלכתא, הואיל ואין בו איסור אלא סדר עשיה בלבד, מה שאין כן בפיגול, שהוא ענין עבירת איסור, אין למיפסק הלכתא למשיחא.

ובטעמא דמילתא דרק במקום איסור אין לפסוק הלכתא למשיחא נרשם בגליון שם בשם התו"י דלעתיד לבא יהיו כולם צדיקים, יעו"ש, והיינו דלא יעשו דבר איסור, אבל קשה לפי זה לשון הלכתא למשיחא, דמשמע הלכה הנוגעת לימות המשיח, כמו שכתב רש"י הלכה הצריכה לנו לימות המשיח, כנ"ל, ולפי סברת התו"י הלא אף לימות המשיח לא הוצרכה ההלכה, והיא הלכה שאין בה צורך כלל וכלל, והתוס' ביומא (דף יג). נתנו טעם לדברי הר"ר חיים דכיון דאיכא תרתי הוי מילתא דלא שכיחא, יעו"ש.

והנה עיין בזבחים (דף פז). לענין חצות עושה עיכול באברים שפקעו מעל המזבח אם יש להחזירם, דאמרינן מתקיף לה רב יוסף ומאן לימא לך דחצות בראש המזבח משויא להו עיכול דילמא כל היכא דמשכחא להו משויא להו עיכול שלחו מתם הלכתא כרב יוסף, יעו"ש, וכתבו התוס' וז"ל: הלכתא כרב יוסף, פירוש יפה אמר ואין זה פסק הלכה ולא שייך למיפרך הלכתא למשיחא עכ"ל, יעו"ש, וכתבו התוס' דלא שייך למיפסק הלכתא כרב יוסף דאילו כן היה הלכתא למשיחא, וקשה דהא כאן לא הוי איסור אלא סדר דברים בעלמא, אם להחזיר אברים שפקעו מעל המזבח או לא, ואם כן לית ביה תרתי אלא חדא, והרי במקום דליכא אלא חדא פסקינן הלכתא למשיחא לפי שיטת הר"ר חיים, כנ"ל, ולפי מה שכתבו התוס' ביומא דסברת הר"ר חיים היא דעבירת איסור הוי מילתא דלא שכיחא יש לדחות דגם אהדורי פוקעין הוי מילתא דלא שכיחא.

ואולי נוכל לתת טעם אחר לדברי הר"ר חיים, והוא על פי מה שאמרו חז"ל, הובאו דבריהם בדברי בעל הטורים הנ"ל, דכל הלומד הלכות עולה כאילו הקריב עולה, דעל ידי

לימוד סדר הקרבנות הרי זה כאילו הקריב קרבן, ונשלמה פרים שפתינו, ולפי זה שפיר מובנים דברי התוס', דאע"ג דלא פסקינן הלכתא שאינה נצרכת לנו עד לימות המשיח, הרי הלכות הנוגעות לסדר הקרבת הקרבנות נצרכות לנו מיד, דכיון דעל ידי הלימוד מתקיימת הקרבת הקרבן צריכים לפסוק ההלכה כדי שיהא הקרבן נקרב כדת וכדין, ואף על ידי לימוד הלכות חביתיה כהן גדול מתקיימת הקרבת החביתין, ובעינן למידע מיד הלכה כמאן לקבוע כמה לבונה באה עמהן, מה שאין כן בהלכות הנוגעות לאיסור, כגון מחשבת פיגול שם בזבחים, הרי אין שום קיום בלימוד ההלכה, ואינה נצרכת אלא לימות המשיח, והלכתא למשיחא לא אמרינן, ולפי זה מיושב היטב הא דלא פסקינן הלכתא למשיחא באהדורי פוקעין, דבקרבתן זה של כל הלומד הלכות עולה כאילו הקריב עולה אין האברים פוקעים מעל המזבח, ואין ההלכה נוגעת אלא לימות המשיח.

[ו, ג] **ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו.** כתב רש"י וז"ל: מדו בד היא הכתונת ומה תלמוד לומר מדו שתהא כמדתו, על בשרו, שלא יהא דבר חוצץ בינתיים עכ"ל, יעו"ש, ובכלי יקר הקשה דלמה פרט חדושים אלו כאן בפרשת תרומת הדשן, היה לו לכותבם בפרשת ואתה תצוה, כי שם מדובר בתיקון הבגדים.

ונראה דשני דינים אלו, שתהא כמדתו ושלא יהא דבר חוצץ בינתיים, אינם שייכים לתיקון הבגדים עצמם אלא לסדר לבישתם, דדין חציצה פשיטא דאינו שייך כלל להבגד אלא לסדר לבישתו, וגם דין שתהא כמדתו כן הוא, דאי אפשר לומר שהוא פסול בהבגד עצמו, דממה נפשך אם הוא קצר מדי הרי הוא שייך לכהנים שהם קטני קומה, ואם הם ארוכים מדי אפילו אם ארוכים כל כך שאינם ראויים אפילו לכהנים בעלי קומה, הרי איתא בזבחים (דף יח:): דמסולקין כשרים כשסילקן על ידי אבנט, יעו"ש, ודבר זה מוסכם לכל האמוראים, כמו שכתב רש"י שם, ועל כרחך דין הוא בהלבישה עצמה שתהא כמדתו, וכיון דמצד הבגד ליכא פסול, משום הכי ציוותה התורה דינים אלו כאן בשעת העבודה, ולא בפרשת ואתה תצוה בענין תיקון הבגדים.

אכן יש לדקדק מהא דאיתא בזבחים (דף יט.) בעי רבי זירא תפילין מהו שיחוצו וכו' תלמוד ערוך הוא בדינו תפילין חוצצת וכו' והתניא אם הניחן אינן חוצצות לא קשיא הא דיד הא דראש מאי שנא דיד דכתיב ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין בשרו דראשו נמי כתיב (שמות כט, ו) ושמת המצנפת על ראשו תנא שיערו היה נראה בין ציץ למצנפת ששם מניח התפילין, יעו"ש, ולפי הגמרא שם ילפינן דין חציצה במצנפת מקרא דושמת המצנפת על ראשו דשלהי פרשת ואתה תצוה (כט, ו) גבי הלבישת הכהנים למשיחה בימי המילואים, והובא נמי לקמן בפרשה צו (ח, ט), ומיירי בסדר לבישה ולא בתיקון הבגדים, ואם כן קשה למה לא כתבה התורה שם דין מדו בד שתהא כמדתו וילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינתיים.

ואם נאמר דהתם לא הוי בשעת עבודה אלא בשעת משיחה, וליכא שם דין שיהא כמדתו ולא דין חציצה, הרי מהתם ילפינן דין חציצה במצנפת, ולמה נאמר דשאר דיני חציצה אין נוהגים בשעת משיחה, רק דין חציצה במצנפת, וכן צריך עיון בגמרא דזבחים שם, למה איצטריך למילף דין חציצה במצנפת מעל ראשו, ולמה לא נילף מעל בשרו כמו כל שאר בגדי כהונה, ואע"ג דעל בשרו לא כתיב אלא במכנסים, ודוחק לומר דעל הראש איכא שער ולא חשיב על בשרו אפילו בלא חציצה.

ונראה ליישב על פי מה שכתב הרמב"ם פ"י כלי המקדש ה"ה והל"ו וז"ל: כשם שהמחוסר בגדים חייב מיתה ופוסל עבודה כך היתר בגדים וכו' נאמר בבגדי כהונה על

בשרו ולבשם מלמד שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו לבגדים אפילו נימא אחת או עפר או כינה מתה אם היתה בין בשר לבגד הרי זו חציצה ועבודתו פסולה וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומדויק מלשון הרמב"ם דאם היתה בו חציצה ועבודתו פסולה, אבל אין בו חיוב מיתה, ולא חשוב מחוסר בגדים, עוד מדויק מדברי הרמב"ם שלא הביא דין חציצה במצנפת כהלכה בפני עצמה הנלמדת מקרא דמצנפת על ראשו, כדאיתא בגמרא, ומשמע דדין חציצה בכל הבגדים נלמד מקרא דילבש על בשרו.

ונראה דבאמת ליכא דין חציצה בלבישת בגדי כהונה בשעת משיחה, דאע"ג דחציצה פוסלת עבודה, מכל מקום עדיין חשיב לבוש בגדים ולא מחוסר בגדים, כמש"נ, ואם כן בשעת משיחה כיון דלא היו עושים עבודה לא היתה חציצה פוסלת בהם, דבשעת משיחה לא בעינן אלא שיהיו הכהנים לבושים בגדי כהונה, ושפיר הוה להו לבושי בגדי כהונה אף אם יש שם חציצה, ואף אם נמצא נימא על בשרם תחת בגדיהם לא היתה משיחתם נפסלת.

ויש להביא ראיה לכך מסיפא דקרא שם בפרשת ואתה תצוה (כט, ו-ז) ושמת המצנפת על ראשו ונתת את נזר הקודש על המצנפת ולקחת את שמן המשחה ויצקת על ראשו ומשחת אותו, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: נזר הקודש זה הציץ, על המצנפת, כמו שפירשתי למעלה על ידי הפתיל האמצעי ושני פתילין שבראשו הקשורין שלשתן מאחורי העורף הוא נותנו על המצנפת כמין כובע, ומשחת אותו, אף משיחה זו כמין כף יונית נותן שמן על ראשו ובין ריסי עיניו ומחברן באמצע עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדברי רש"י דבשעת משיחה לא היה הציץ על מצחו, שהרי היה מחבר שמן שעל ראשו ושמן שבין ריסי עיניו באמצע, והיינו על המצח, ונמצא שלא היה הציץ על מצחו בשעת משיחה.

וקשה והלא התורה מחייבת נתינת הנזר קודם משיחה, כדכתיב ונתת את נזר וגו' ולקחת את שמן המשחה וגו', וצריך לומר שהיה מספיק לזה מה שהציץ ופתיליו מונחים על המצנפת כמין כובע, ואע"ג דלגבי עבודה לא היתה מהני לבישה כזו, מכל מקום בשעת משיחה לא בעינן לבישה גמורה, וכמש"נ.

והנה הרמב"ן לעיל בפרשת ואתה תצוה (כח, טז) פליג על דברי רש"י וס"ל דליכא אלא פתיל אחד בציץ, שהטס מקיף מאוזן לאוזן ונקוב בשתי קצותיו ופתיל תכלת נכנס בשני הנקבים והציץ נקשר בו כנגד העורף, יעו"ש, ולדידיה צריך לומר שהיה הציץ על מצחו בשעת משיחה, כדכתיב להדיא ונתת את נזר הקודש על המצנפת ולקחת את שמן המשחה, ולא קשה להרמב"ן היאך היו מושחין אותו, שהרי להדיא כתב שם שהמשיחה היתה על גב ראשו, שהיתה המצנפת סביב סביב ואמצע הראש מגולה ועליו יצק השמן, יעו"ש.

אבל אליבא דרש"י, כתב הרמב"ן, דהציקה צריכה שתהא במקום הנחת תפילין שהיה מניחו מגולה, יעו"ש, אולם בדברי רש"י לפנינו איתא להדיא שהיה נמשח בין ריסי עיניו, דהיינו במקום הנחת הציץ, וצריך לומר שלא הניח הציץ על מצחו בשעת המשיחה, ומכל מקום היה לבוש הציץ על ידי הפתילין והיה כמין כובע, כמש"נ, ומבואר דלא בעינן ציץ על מצחו בשעת משיחה, וסגי במה שהוא לבוש הציץ על ידי הפתילין, ולמדנו מזה דכל שכן שאין חציצת נימא פוסלת בלבישה הנצרכת בשעת משיחה, דדין חציצה לא נאמרה אלא לגבי עבודה בלבד.

אלא דעדיין צריך עיון לפי זה דאם אין דין חציצה בלבישת בגדי כהונה בשעת משיחה היאך ילפינן בגמרא דין חציצה במצנפת מקרא דעל ראשו, כנ"ל, ונראה דבאמת לא ילפינן משם דין חציצה, וכמו שמדויק מדברי הרמב"ם שלא הביא הלכה דחציצה מיוחדת למצנפת, אלא ילפינן דמקום הנחת המצנפת הוא על הראש, דסלקא דעתא דכיון דמחויב

אדם ללבוש תפילין כל היום אם כן מצות מצנפת היא על גב התפילין, קמשמע לן קרא דדין לבישת המצנפת הוא על הראש ממש, וממילא ידעינן דבשעת עבודה אם לבש תפילין במקום לבישת המצנפת או אפילו היה שם עפר או נימא הרי זה חוצץ ועבודתו פסולה מדין ילבש על בשרו, ובא דרשא דעל בשרו דמשיחה לגלות על סדר הלבישה, וממילא איכא דין חציצה בשעת עבודה, ואע"ג דבשעת משיחה ליכא דין חציצה, וכמש"נ.

ומהא דלא גילה לן קרא דין כמדתו ודין חציצה עד פרשת תרומת הדשן יש לומר דבתחלת סדר הקרבנות לא הוצרך להזכיר, שהרי כבר הזכירה התורה בסוף פרשת תיקון בגדים (כט, מג) והיו על אהרן ועל בניו בבאם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת בקודש, ייעו"ש, ולא הוצרך לומר עוד בפרשת עולה שצריך הכהן ללבוש בגדי כהונה, אבל בתרומת הדשן הוה אמינא דכיון דהוי עבודת סילוק אין בה דין בגדי כהונה, והרי ריש לקיש אמר בפרק שני דיומא (דף כג): דתרומת הדשן כשרה בשני בגדים הנזכרים בקרא בלבד, דהיינו הכתונת והמכנסיים, ואליבא דחד תנא כשרה אפילו בבעלי מומין, וגם לשאר דעות בסוגיא שם חידוש הוא בתרומת הדשן דבעינן כהן כשר וכלי שרת, יעו"ש, וכיון דהוצרך למיכתב שם דין בגדי כהונה בשעת עבודה גילה לן נמי דין מדו בד שתהא כמדתו ודין ילבש על בשרו שלא תהא חציצה בנתיים, דדיינים אלו פוסלים בשעת עבודה, וכמש"נ.

[ז, טו] לא יניח ממנו עד הבוקר. אונקלוס תירגם לא יניח לא יצנע, יעו"ש, והיינו דלא רק שהותיר ממנו ולא אכלו, אלא שהצניע אותו שלא ילך לאיבוד, והוא מתבאר על פי מה שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"א פס"ז לחלק בין וישבות ביום השביעי לבין וינח ביום השביעי, דוישבות הוא לשון גמר, שנגמרה כל מלאכת בריאת העולם, אבל וינח הוא שפסק ומחכה לתשובה, והביאור הוא דבסיפור בריאת העולם אין זכר בפסוקים שהפסקה מחייבת תשובה, אבל במצות זכור את יום השבת דבעשרת הדברות כתיב וינח, שהמלאכה נגמרה ומחייבת זכירה ושמירה בשבת, דלשון הנחה הוא הפסקה וחיכוך על דבר שעתידי לבא, יעו"ש, וכאן נמי תירגם אונקלוס הנחה כהצנעה לתשמיש בהעתידי.

ועיין בזבחים (דף לו). דרבי יהודה יליף מהאי קרא דמחשבת הינוח פוסלת הקרבן, יעו"ש, דמחשבה לאכול למחר הוי פיגול וחייבים עליו כרת, ויליף רבי יהודה מהאי קרא דמחשבה כמעשה, ואם חישב להניח הקרבן פסול כמו אם היה מניח בפועל, ולפי תרגום אונקלוס מובן היטב היכי מרומז בהאי קרא מחשבת הינוח, דלא יניח היינו לא יצנע, שלא יצניע הבשר בכונה לאכול בו למחר, והיינו ממש מחשבת הינוח.

אכן קשה דאם הינוח היינו הצנעה, ובשעת עבודת הדם חישב להצניע כדי לאכול למחר, היינו ממש מחשבת פיגול וליחייב עליו כרת, וגם היאך פליגי עליו רבנן, ויש לומר דאונקלוס תנא ופליג, אי נמי יש לומר דמחשבת הינוח היינו שחישב להצניעו שמא ירצה לאכול למחר, אבל לא היה לו מחשבה מוחלטת לאכול למחר.

[ח, ד] ויעש משה כאשר צוה ה' אותו ותקהל העדה. והנה בכל מה שקרה בהקמת המשכן וימי המילואים לא כתיב ויעש משה כאשר צוה אותו ה' אלא חוזר על כל הענין בכל פרטי הצווי וקיומו, וכן הוא בפרשת ויקהל ובפרשת פקודי, וכן כאן בפרשת צו, ורק לענין מה שצוה ה' להקהל העדה לא סיפר הכתוב שהקהיל אלא שעשה כאשר צוה אותו ה', ולבסוף ותקהל העדה, והענין מבואר עפ"ימש"נ בפרשת פקודי (לט, מג) דהקמת המשכן וחינוכו היתה השלמת בריאת העולם שהיתה חסרה מקום להשראת השכינה, והוצרך לזה ענין איסתכל באורייתא וברא עלמא, ולפי זה מובן שלא חזר הכתוב אלא על כל שהיה חלק

מעצם הקמת המשכן וחינוכו, אבל קהלת העדה אל פתח אוהל מועד לא היתה חלק מהקמת המשכן, ולכן היה מספיק לכתוב שמה עשה כאשר צוה אותו ה'.

[ח, כח] ויקח משה אותם מעל כפיהם ויקטר. כתב רש"י וז"ל: ויקטר המזבחה משה שמש כל שבעת ימי המלוואים בחלוק לבן עכ"ל, יעו"ש, והקשה בשפתי חכמים והלא בכל הפרשה כבר הזכיר כמה עבודות שעשה משה ויקטר משה המזבחה וישחט ויזרק משה וכנהנה, ולא חש רש"י לפרש שהיה משה משמש בחלוק לבן, ותירץ שהמתין עד סוף הענין לפרשו, יעו"ש.

ובעבודה זרה שנינו (דף לד.) במה שמש משה שבעת ימי המלוואים בחלוק לבן, יעו"ש, וכתב שם רש"י וז"ל: משה לא נשתמש בבגדי כהונה דכתיב ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך והוא היה זר אצלן ועל פי הדיבור שימש ולא הוזכרו בגדים עכ"ל, יעו"ש, ומשום הכי שאלו בגמרא במה שמש משה שבעת ימי המילואים, והיינו מפני שהבגדים היו שייכים לאהרן, וממילא היה משה זר אצלם, ואי אפשר לומר שמש בבגדי כהונה, ולכן עלתה השאלה במה שמש.

והנה בכל פרשת המילואים הולך ומתקדם סדר חינוך הכהנים, משיחה, הזאה, תנופה, ועל ידי כל אלו נתחנכו ונעשו כהנים, ונראה פשוט דקודם שנתחנכו לא היו בגדי כהונה שייכים להם, והיה אפשר למשה לשמש בבגדי כהונה, אבל מכיון שנעשו כהנים זכו בבגדי כהונה, ושוב נעשה משה זר אצל בגדי כהונה.

והנה בפסוק שלפני זה כתיב (ח, כז) שמשה הניף אותם תנופה לפני ה', יעו"ש, ונראה דעל ידי התנופה נעשו כהנים, שכבר נמשחו ועכשיו הונפו, וכמו שמצינו לגבי הלויים בפרשת בהעלותך (ח, יא) והניף אהרן את הלויים תנופה לפני ה' מאת בני ישראל והיו לעבוד את עבודת ה', יעו"ש, ואע"פ שעדיין היו הכהנים מחוסרים הזאת שמן המשחה והדם, מכל מקום כבר נעשו כהנים, וכיון שאחר כך כתיב ויקרב המזבחה, ובעל כרחך לא בבגדי כהונה הקריב משה, שהרי כבר זכו בהם הכהנים, לכן הוכרח רש"י לשאול במה שמש וכו', אבל קודם לכן לא היתה שום שאלה, דשפיר היה אפשר לומר ששימש בבגדי כהונה, וכיון שעלה לנו ששימש בחלוק לבן, מסתמא שימש בו כל שבעת ימי המילואים, כדאיתא בגמרא.

ובאמת היה לו לכתוב את זה על פסוק ל' ויקח משה משמן המשחה ומן הדם אשר על המזבח ויז על אהרן על בגדיו וגו', יעו"ש, ומבואר שם שעדיין לא נתקדשו הבגדי זהב, ובהכרח צריך לומר שהיה משמש כל ימי המלוואים בחלק לבן, מה שעדיין לא נתבאר בכל הפרשה, אכן כתבו כאן לפרש למה לא נטל משה אלא החזה, והשוק נקטר, וכמו שכתב השפתי חכמים, יעו"ש, והיינו משום דלא היה לו קדושת כהן גדול אלא דין אחר היה לו לשעה, שהיה יכול לעשות עבודה ככהן גדול, אבל לא זכה בשוק, וגם החזה היה לו רק למנה, כדמפורש בקרא, ולא היה לו בה זכיה בעצם מדין כהונה.

[ח, לג-לה] ופתח אוהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים. ויש לדקדק למה לא קאמר יומם ולילה גם בקרא קמא, ונראה דאיסור לא תעשה יכול להקיף זמן גדול בכלליות, וכשהתורה אסרה לצאת שבעת ימים הרי זה חדא איסורא המקיף כל שבעת הימים, וממילא אינו צריך לפרוט שהאיסור נוהג יומם ולילה, אבל במצות עשה של משמרת הקדש הרי המצוה היא עצם השמירה, ונמצא דבכל רגע ורגע שהוא משמר הקודש יש בזה קיום מצוה, ואם אמרה תורה שמצוה זו נוהגת שבעת ימים שפיר יכול להיות שהמצוה נוהגת רק בימים ולא בלילות, ולכן הצריכה התורה לפרוט יומם ולילה.

פרשת שמיני

[י, א-ב] ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו. תניא בספרא כיון שראו את משה ואת אהרן שהיו מהלכים תחלה והם באים אחריהם וכל ישראל אחריהם אמר לו נדב לאביהוא עוד שני זקנים הללו מתים ואנו ננהוג את הקהל אמר הקב"ה מי קובר את מי הם קוברים אתכם ויהיו הם מנהיגים את הקהל, יעו"ש.

והנה כתיב להלן (י, ג) ויאמר משה אל אהרן הוא אשר דבר ה' לאמר בקרובי אקדש וגו', וכתב רש"י וז"ל: אמר לו משה לאהרן אהרן אחי יודע הייתי שיתקדש הבית במיודעיו של מקום והייתי סבור או בי או בך עכשיו רואה אני שהם גדולים ממני וממך עכ"ל, יעו"ש, ועיין בסנהדרין (דף צד.), ואם צפו נדב ואביהוא למיתת משה ואהרן כדי שיעלו לגדולה, כדאיתא בספרא, היאך יתכן לומר שהיו גדולים ממשה ואהרן, ולא מסתבר לומר שלא אמר כן משה לאהרן אלא לדברי תנחומים בעלמא.

ונראה לבאר הדברים על פי הא דאיתא בעבודה זרה (דף ה.) אמר ריש לקיש בואו ונחזיק טובה לאבותינו שאלמלא הן לא חטאו אנו לא באנו לעולם וכו' למימרא דאי לא חטאו לא הו' מולדו והכתיב וכו' לא תימא אנו לא באנו לעולם אלא כמי שלא באנו לעולם למימרא דאי לא חטאו לא הו' מייתי וכו', יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: כמי שלא באנו לעולם לפי שהן חיים לעולם וכל זמן שהן קיימין אין אנו חשובים כלום עכ"ל, יעו"ש, וכן מצינו נמי במגילה (דף כח.) שאל רבי את רבי יהושע בן קרחה במה הארכת ימים וכו' אמר לו מימי לא נסתכלתי בדמות אדם רשע וכו' בשעת פטירתו אמר לו ברכני אמר לו יהי רצון שתגיע לחצי ימי ולכולהו לא אמר לו הבאים אחריו בהמה ירעו, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: בתמיה אין טוב לך לחיות ימים רבים כמוני שאם כן לא יטלו בניך בגדולתך ואתה נשיא והם כל מיניהם יהיו הדיוטות עכ"ל, יעו"ש.

והכונה בזה היא דאין אדם יכול למלא כחותיו אלא כשהעול מוטל עליו, ואז הוא עולה לצורך הזמן ומפיק כל יכולתו מן הכח אל הפועל, ואפילו אם לעת עתה העול מוטל על אחרים, מכל מקום אם כפי העולם כמנהגו נוהג עומד העול ליפול עליו לאחר שימותו האחרים אז גם בעודם חיים יכול לעלות במדרגות כיון שהוא מוכן לבא למצב של אחריות, אבל אם אלו שלפניו ישארו בחיים ולא ימותו, ולעולם ישאר העול עליהם ולא עליו, אם כן כוחותיו נצמתיים ואינו מגיע למדרגה הראויה לו, והיינו מה שכתב רש"י דלפי שהן חיים לעולם כל זמן שהם קיימים אין אנו חשובים כלום, אבל אם אין חיים לעולם אז גם כשהם קיימים אנו חשובים, ואין אנו נחשבים ככלום.

וזהו מה שאמר לו נדב לאביהוא, עוד שני זקנים הללו מתים ואנו ננהוג את הקהל, כנ"ל, דהיינו שמשה ואהרן לא ינהגו העם לעולם, אלא אנחנו מוכנים להנהיג לאחר מיתתם, ואם כן גם עתה שהם בחיים יכולים אנו לעלות במדרגה ולחזק כחותינו מפני שאנחנו מוכנים לגדולה, ולא היה מצפה למיתתם שתבא בקרוב, אלא היה אומר דכיון שיודעים שימותו והם ימלאו מקומם אם כן השתא נמי אינם חשובים ככלום, ויכולים לעלות במדרגה גם כשמשה ואהרן עודם חיים, ומכל מקום הקפיד הקב"ה על האופן שדיבר, דאע"ג דאם עולם כמנהגו נוהג מסתמא ימותו משה ואהרן קודם שימותו הם, מכל מקום אין הדבר ברור כלל, ולא היה לו לדבר כאילו בטוחים בחייהם, אכן בודאי היו צדיקים גדולים, כדכתיב בקרובי אקדש, כנ"ל.

[י, א-ג] ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם. כתב רש"י וז"ל: ותצא אש, רבי אליעזר אומר

לא מתו בני אהרן אלא על ידי שהורו הלכה בפני משה רבן רבי ישמעאל אומר שתויי יין נכנסו למקדש תדע שאחר מיתתן הזהיר הנותרים שלא יכנסו שתויי יין למקדש עכ"ל, יעו"ש, והוא על פי המדרש, ושוב כתב רש"י וז"ל: הוא אשר דבר וגוי וכו' אמר לו משה לאהרן אהרן אחי יודע הייתי שיתקדש הבית במיודעיו של מקום והייתי סבור או בי או בד עכשיו רואה אני שהם גדולים ממני וממך עכ"ל, יעו"ש.

ורבים תמהו על ענין זה, דאם מתו משום שנכנסו למקדש שתויי יין, או משום שהורו הלכה בפני רבם, למה נחשבים בקרובי אקדש, ועוד למה נתחייבו מיתה על הוראת הלכה בפני רבם, ולמאן דאמר שתויי יין היו למה נענשו, הרי עוד לא נצטוו על כך, עוד הקשה בכלי יקר על כל הני דעות שהובאו במדרש בבירור חטאם של נדב ואביהו, והרי מקרא מפורש הוא שהביאו אש זרה אשר לא צוה אותם, ועל הא גופא קשיא שהרי מצוה להביא מן ההדיוט, ולכאורה עשו כהוגן, עוד יש לדקדק בהא דאמר לו משה לאהרן סבור הייתי או בי או בד, וכי היה סבור שאחד מהם יחטוא וימות, ובכלל צריכים לעיין במה שאמר יודע אני שיתקדש הבית במיודעיו, כלומר במיתת אחד ממקורביו, וכי איזה קידוש השם יש בזה, ואם שיראו בני ישראל שמי שעובר על רצון הבורא נענש מיתה, הרי כבר ראו את זה במעשה העגל שנפלו מהם עם רב.

לכן נראה דענין הקידוש השם המיועד להקמת במשכן היה להורות לעם ישראל ערך וגודל הקדושה השורה ביניהם במשכן ה', שהוא ממש שער השמים, והנה החיבור של הנשמה והגוף הוא מנפלאות ה', כדאיתא ברמ"א או"ח סי' ו' סעי' א', שהוא מפליא לעשות ששומר דבר רוחני בתוך גוף הגשמי, יעו"ש, וכשהנשמה שואבת הרבה קדושה יותר מכפי הרגיל הרי היא מתעלה כל כך עד שהיא נפרדת מן הגוף, וכמו שמצינו במעמד הר סיני שפרחה נשמתם, והיינו מרוב הקדושה, אמנם אפילו במקום שמצוי שם קדושה נשגבה אין הנשמה עלולה ליעקר מן הגוף אלא כשהיא עצמה במדריגה עילאה והיא כלי קיבול ליכנס בתוכה הקדושה, אבל מי שהוא במדריגה נמוכה אינו מקבל השפעת הקדושה, ואין נשמתו נמשכת כלפי מעלה להפרד מן הגוף.

ובזה נתקדש שם שמים, כאשר נכנס אחד למקום שיש בו קדושה נשגבה בלא יודעים, ואז מרוב הקדושה פורחת ממנו נשמתו על ידי קבלת ההשפעות, בזה מורה לכל העם ערך הקדושה הנמצאת ביניהם, ועל ידי כך מתקדש השם, ודבר זה שייך רק בגדולי העם, דאדם פשוט אינו כלי קיבול מוכשר לקבל השפעות הקדושה, ואין הנשמה נפרדת מן הגוף, והיינו שנאמר בקרובי אקדש, דרק על ידי מקורבי ה' מתקדש שם שמים.

והיה סבור משה שיהיה או הוא או אהרן, שבטעות של חוסר ידיעה יצא אחד מהם מגדרו ויכנס למקום מוגבל ממנו, מקום ששורה בו קדושה נפלאה, ושם יקבל השפעות קדושה שאין חיבור נשמתו וגופו סובל אותן, ותצא נשמתו, ועל ידי כך יתקדש השם, אך באמת בא הקידוש השם על ידי נדב ואביהו, שהיו אנשים גדולים עד מאד, מוכשרים לקבל כל השפעות קדושה, ואכן גרם להם איזה פגם בהנהגתם שנכנסו להיכל להקריב אש זרה כשלא היו קרואים לבא שם, ועל ידי כך פרחו נשמתם, שרק אם היו קרואים היה אפשר ליכנס ולא למות.

ומה גרם להם לעשות כן, על זה באו חז"ל והורו לנו שהיה להם איזה פגם, ועל ידי זה נכנסו לפני ופלפנים שלא כהוגן, ופרחה נשמתם ונתקדש השם, רק שרבותינו במדרש נחלקו מה היה הפגם, מר אמר כך ומר אמר כך, ואכן האש זרה גרם להם זאת שהביאוהו באופן אשר לא צוה אותם ה', דאף דמצוה להביא מן ההדיוט, כמו שכתב הכלי יקר, מכל מקום כיון שהיה בהם פגם כלשהו, אפילו של שתוי יין שעדיין לא נודע להם, הרי הבאת

האש במצב כזה נחשבת אש זרה, והכניסה לקודש היא פירצת הגדר והשמירה, ושוב לא היו יכולים לסבול קדושת המקום בחיבור הגוף והנשמה יחד, ולכן פרחו נשמתם, ועל ידי כך נתקדש השם.

[י, ב-ג] הוא אשר דבר ה' לאמר בקרובי אקדש. כתב רש"י וז"ל: אמר לו משה לאהרן אהרן אחי יודע הייתי שיתקדש הבית במיודעיו של מקום והייתי סבור או בי או בך עכשיו רואה אני שהם גדולים ממני וממדך, וידום אהרן, קבל שכר על שתיקתו ומה שכר קבל שנתייחד עמו הדיבור וכו' עכ"ל, יעו"ש, והיינו ששתק וקבל עליו הגזירה באהבה, כמו שכתב רש"י לקמן (יא, ב) וז"ל: דברו אל בני ישראל את כולם השוה להיות שלוחים בדיבור זה לפי שהושוו בדמימה וקבלו עליהם גזירת המקום באהבה עכ"ל, יעו"ש. ויש לדקדק דהיאך ראינו כאן גבורה מיוחדת באהרן שקבל הגזירה בשתיקה ולא היה קובל ומתרעם על גזירת המקום, והלא אהרן היה מנהיג העם במצרים עד שירד אליו משה, וכמה וכמה מבני ישראל, ישישים וצעירים, מתו תחת ידי המצריים, ובודאי היה כואב לו מאד על אבדן צאן מרעיתו, ומכל מקום לא התרעם ולא אמר למה הרעותם, וקיבל גזירת המקום באמונה עמוקה ואהבה נלהבת, והיאך יעלה על הדעת שכשמתו בניו פתאום יאבד כל בטחונו ואמונתו ויתרעם כנגד המקום, ומהי המעלה המיוחדת של שתיקתו בשעת מיתת בניו.

עוד יש לדקדק בהא דאיתא בפרק בתרא דזבחים (דף קטו): אמר לו אהרן אחי לא מתו בניך אלא להקדיש שמו של הקב"ה כיון שידע אהרן שבניו ידועי מקום הם שתק וקבל שכר שנאמר וידום אהרן וכו', יעו"ש, ולכאורה מה שאמר לו משה שבניו היו ידועי מקום היתה נחמה לו, והיאך שייך לומר בזה כיון ששמע אהרן שבניו ידועי מקום שתק וקיבל שכר.

אלא נראה דמדויק מסדר המקראות דלא היה לאהרן נסיון להיות קובל ומתרעם במיתת בניו, שהרי לא כתיב וידום אהרן מיד לאחר דכתיב וימותו לפני ה', ורק לאחר שאמר לו משה בקרובי אקדש כתיב וידום אהרן, והביאור בזה נראה דמצד עצם מיתתם של בניו לא היה לאהרן נסיון להיות קובל ומתרעם, דאם כך היא הגזירה לפני המקום שנתחייבו למות או שכן היה תפקידם למלאות רצון הבורא הרי היה מקבל בעוז בטחונו ואמונתו, כמו שהיה מקבל כל התלאות שבאו על כלל ישראל צאן מרעיתו בהיותו מנהיגם בארץ מצרים, ועל עצם מיתתם לא היה שייך לומר וידום אהרן, שהיאך יעלה על הדעת שלא ידום.

אכן כשאמר לו משה בקרובי אקדש, וגילה לו שלא נגזרו למיתה מחמת איזה דבר שעשו, ולא מפני שכן היה תפקידם, אלא שזה היה כבוד להם שנבחרו להקדיש שם שמים, כאן היה לאהרן נסיון גדול, שהיה נוטה לומר אם גזירה היא הייתי מקבל, אבל אם הוא כבוד הריני מוחל על הכבוד, ויותר הייתי רוצה הבנים מן הכבוד, ועל זה קא משמע לן קרא וידום אהרן, ששתק וקיבל באהבה, והיינו דקאמר הגמרא, כיון שידע אהרן שבניו ידועי מקום הם, ולא נבחרו למות אלא משום כבוד בלבד, אז עמד בנסיון ושתק וקבל שכר על שתיקתו.

אי נמי יש לומר בהך וידום דאהרן דהנה באמת יתכן שאדם יהא לו אמונה שלימה ובטחון בהקב"ה, ובנפשו יהא מוכן למסור עצמו על קידוש השם ברצון גמור ובלב שלם, וכאשר יתקרב לקצו ישמח, אמנם עדיין לבו דופק בקרבו, והיינו משום שאמונתו ובטחונו בה' לא נכנסו לגמרי בתוך לבו לתוך לשד עצמותיו, ואע"פ שהוא מאמין ובוטח בשכלו

ודעתו עדיין לא נהפכו רגשותיו, ומפני כך עדיין הוא בחד, והנה אהרן קיבל מיתת בניו באהבה, והבין שכן רצון הבורא וכך צריך להיות, והגידה לנו התורה שלא היה לבו דופק על כך, אלא קיבל עליו הכל בהשקט ובדממה, וידום אהרן, שקבל את הכל באהבה, כמו שכתב רש"י לקמן, כנ"ל, הרי שהדממה היתה מאהבה, ולא דפק לבו כלל וכלל מחוזק אהבתו לבוראו ובטחונו בו, ויש לומר דכל ימיו כשהיה מנהיג צאן מרעיתו במצרים קודם שבא משה לא הגיע למדריגה זו, ורק כשאמר לו משה במקורבי אקדש ונודע לו שבניו ידועי המקום אז הבין בהבנה עמוקה שהכל הטבה ממנו, ואז שתק בשתיקה של השקט ודממה, ועל זה קיבל שכר.

[י, ג] וידום אהרן. כתב רש"י וז"ל: וידום אהרן קיבל שכר על שתיקתו ומה שכר קיבל שנתייחד עמו הדיבור שנאמרה לו לבדו פרשת שתויי יין עכ"ל, יעו"ש, והנה לשון וידום אינו מורה על מי שלא עלה בלבו לאמר שום דבר ולכן נשאר בשתיקה, אלא הלשון מורה על מי שעלה בלבו איזה תלונה, ועם כל זה כבש את דבריו ושתק, וכנראה שעלה בלבו להיות קובל כלפי שמיא על מיתת שני בניו.

אולם עיין בזבחים (קטו): כיון שמתו בני אהרן אמר לו אהרן אחי לא מתו בניך אלא להקדיש שמו של הקב"ה כיון שידע אהרן שבניו ידועי מקום הן שתק וקיבל שכר שנאמר וידום אהרן, יעו"ש, והדברים נפלאים, שהרי מבואר שלא כששמע שבניו מתו שתק אהרן אלא כששמע ממש דברי תנחומין שבניו ידועי המקום, הלא דבר הוא.

עוד הקשה בספק העמק דבר על הא דכתיב וידום אהרן דמשמע שלא בכה, והלא מצוה לבכות על המת, כדאיתא במועד קטן (דף כז): שלשה לבכי, יעו"ש, ומי שאינו בוכה מגונה, כמו שכתב הרמב"ן, ואם כן למה לא בכה אהרן, ועיין שם מה שכתב ליישב קושיתו.

ונראה דהנה קודם שמשח חזר למצרים היה אהרן מנהיג הדור הרבה שנים ואלפי יהודים נהרגו ומתו תחת סבלות מצרים ולא עלה בלבו להיות קובל כלפי שמיא, שהרי היה צדיק גדול והיה מקבל גזירת שמים בלי שום הרהור ותלונה, ואם כן גם כשמתו בניו לא עלתה שום תלונה בלבו, דבמאי עדיפי בניו מבני אחרים שעל מיתתם ראוי להתלונן יותר מעל מיתת אחרים, אכן כשאמר לו משה שבניו ידועי המקום וכבוד גדול הוא עלה בלבו לומר שאם מיתתם היתה כבוד לו, כבוד כזה אינו צריך, ומיד כבש את תגובתו ושתק ולא אמר כלום.

ועל שתיקה זו קיבל שכר, ומה היתה שכרו, שנתייחד עמו הדיבור שנאמרה לו לבדו פרשת שתויי יין, כנ"ל, ויש להבין מהו המכוון במה שנתייחד עמו הדיבור, וכתב בשפתי חכמים וז"ל: ועוד זכה שנאמרה לו לבדו ולא נשתתף עם משה עד שיראה מפני זכותו של משה זכה לשמוע הוא מפי הגבורה עכ"ל, יעו"ש, אולם קשה היאך הועיל שכר זה להסיר הצער מלבו, ובפרט שהכבוד הראשון גרם לו הצער, והשתא שנתוסף לו כבוד שני שהכל יראו שלו לבדו דיבר הקב"ה, ולא בזכותו של משה, וכי בזה יוסר הצער מלבו, ובכלל היאך נאמר שאהרן היה מקפיד כל כך על כבודו שלא ירצה שיחשבו אנשים ששמע מפי הגבורה בזכותו של משה.

ועוד קשה דהא איתא בתענית (דף כה): אילו נאמר ארז ולא נאמר תמר הייתי אומר מה ארז אין עושה פירות אף צדיק חס ושלום אין עושה פירות לכך נאמר תמר וכו', יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: אין עושה פירות אין לו שכר לעתיד עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דנוח לו לצדיק שלא לקבל שכר, וכן איתא באבות פ"א מ"ג שתהיו כעבדים המשמשים את רבם שלא על

מנת לקבל שכר, יעו"ש, ורבינו יונה הביא גירסא על מנת שלא לקבל שכר, יעו"ש, ובודאי לא רצה אהרן שכר, ואם כן למה נתן לו שכר על שתיקתו.

אכן נראה שביאור הדבר הוא על פי מה שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"ג פנ"א דכשאדם מגיע למדריגה נשגבה של ידיעת ה', והוא מכיר בעומק לבו שאין עוד מלבדו, אז זוכה בכך לחיים הכי מאושרים, שאין כל דבר בחייו הפרטיים מפריע לו, יעו"ש, והנה אהרן היה נביא, כדכתיב בפרשת שמות (ד, כז) ויאמר ה' אל אהרן לך לקראת משה וגו', יעו"ש, והיה בכלל המ"ח נביאים, כמו שכתב רש"י במגילה (דף יד.), יעו"ש, אולם קיבל נבואתו על ידי מלאך כמו שכתב הרמב"ם בספק המורה ח"ב פמ"א שכן קיבלו כל הנביאים נבואתם, יעו"ש, ועיימש"נ לעיל בפרשת ויקרא (א, א), ועכשיו נתייחד עמו הדיבור, ושמע נבואתו מפי הגבורה בלי אמצעי של מלאך, ועל ידי כך עלה למדרגה של ידיעת ה' שמעולם לא היה לו, והרגיש בעומק לבו בבירור גמור שאין עוד מלבדו, ובזה הסיר הקב"ה הצער מלבו בשכר שתיקתו.

[י, ח-יא] **וידבר ה' אל אהרן לאמר יין ושכר אל תשת.** נבואה זו נאמרה לאהרן אחר מיתת שני בניו, והוא שתק כדכתיב (י, ג) וידם אהרן, ובשתיקתו זכה שתהא מצות שתוי יין נמסרת בנבואה המיוחדת לו, כמו שכתב רש"י וז"ל: וידם אהרן קבל שכר על שתיקתו ומה שכר קבל שנתייחד עמו הדיבור שנאמרה לו לבדו פרשת שתוי יין עכ"ל, יעו"ש.

ואונקלוס תירגם ומליל ה' לאהרן למימר, יעו"ש, והנה בכל מקום דכתיב וידבר אל תירגם אונקלוס ומליל עם, והיכא דכתיב ויאמר אל תירגם ואמר אל, וכאן שינה התירגום וקאמר ומליל לאהרן, אל ולא אם, וביאור הדברים נראה עפ"ימש"נ בפרשת לך לך (יז, א) דלפי הבנת אונקלוס החילוק בין וידבר לבין ויאמר הוא דדיבור הוי כמו שוחח עם אחר, ומשום הכי מתרגמינן ומליל עם, ואמירה הוי כמו צווי או מודעה שאין השתתפות מצד השני, ולהכי מתרגמינן ואמר אל, ורוב הנבואות לשאר נביאים נמסרו בלשון אמירה, דענין דיבור שהוא כמו בין אדם לחבירו לא שייך אלא כשבני אדם מדברים זה לזה, אבל כשהקב"ה מוסר נבואה לאדם בדרך כלל אינו שוחח עמו, ואין להנביא ליכנס בדבריו בשאלות וכדומה, לכן הנבואה נמסרת בלשון ויאמר, ורק בנבואת משה רבינו, שהיה אב לנביאים, ופה אל פה ידבר בו, שייכת נבואה על ידי וידבר, ושאר נביאים היו מקבלים נבואתם על ידי ויאמר.

וכאן זכה אהרן בשתיקתו שקבל נבואה בלשון וידבר, ולא היה שכרו רק שזכה למסור מצוה לעם ישראל שגם בלעדיו היתה נמסרת על ידי משה, ואיברא דבודאי יש בזה זכות שהוא היה השליח למסירת מצוה מן המצוות לישראל, לפי דעת אונקלוס היה לו שכר בעצם קבלת הנבואה, שכל הנביאים נשתוקקו לעלות במדרגה בנבואתם, ואהרן זכה בפעם הזאת בשכר שתיקתו שיתעלה למדרגה של קבלת נבואה על ידי וידבר.

אולם לא רצה אונקלוס לפרש שהיה ממש במדרגת משה רבינו לפי שעה, ופה אל פה ידבר בו, ולכן תירגם ומליל אל, שהנבואה שבה זכה היתה במדרגה בינונית, יותר גבוהה מנבואה שעל ידי ויאמר, אבל לא הגיעה ממש למליל עמיה כמו במשה, ולכן תירגמו ומליל אל, כדי לחלק בין נבואתו לנבואת משה.

והפסוק את כל החוקים אשר דבר ה' אליהם ביד משה, כנ"ל, תירגם אונקלוס כל קימא דמליל ה' להון בידא דמשה, יעו"ש, וכאן לא תירגם דמליל ה' עמהון, שלא היה שוחח כביכול עם בני ישראל אלא ביד משה, והדיבור היה עם משה אבל לא אל בני ישראל.

[יא, לד] **מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא**. כתב רש"י וז"ל: למדנו מכאן דברים הרבה, למדנו שאין אוכל מוכשר ומתוקן לקבל טומאה עד שיבאו עליו מים פעם אחת, ומשבאו עליו מים פעם אחת מקבל טומאה לעולם ואפילו נגוב עכ"ל, יעו"ש, ולענין מה שכתב רש"י דההכשר עומד לעולם ואפילו נגוב, כתב בשפתי חכמים וז"ל: שהרי לא תלה הכתוב את טומאתו אלא אחר ביאת מים סתם, לא שנא נגוב לא שנא לח עכ"ל, יעו"ש, ומשמע שהבין מדברי רש"י שגם דין זה נלמד מהך קרא, אכן בתורת כהנים לא הוזכר ענין ניגוב על פסוק זה כלל, ומשמע שאין זה מהדברים הנלמדים מכאן, ורש"י עצמו הוציא דין זה מקרא אחר לקמן (יא, לח) וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו, וכתב רש"י וז"ל: ונפל מנבלתם עליו, אף משנגב מן המים, שלא הקפידה תורה אלא להיות עליו שם אוכל, ומשירד לו הכשר קבלת טומאה פעם אחת שוב אינו נעקר הימנו עכ"ל, יעו"ש, ומה שהזכיר רש"י כאן ענין ניגוב אינו משום דכאן הוא מקורו אלא לרוחא דמילתא, דכיון שהזכיר דין הכשר טומאה העמידו על בוריו.

[יא, לה] **טמאים הם וטמאים יהיו לכם**. כתב רש"י וז"ל: וטמאים יהיו לכם שלא תאמר מצוה אני לנותצם תלמוד לומר וטמאים יהיו לכם אם רצה לקיימן בטומאתן רשאי עכ"ל, יעו"ש, והנה בודאי כן הוא הדין גם בכלי שטף שאם רצה שלא לטבול אותם ולקיימם בטומאתם רשאי, אמנם לא מצינו שהדגישה התורה דבר זה בפירוש גבי כלי שטף, רק גבי כלי חרס שאין להם טבילה, וכל כך למה.

ונראה דחלוק טומאת כלי שטף מטומאת כלי חרס, דבכלי שטף אין הטומאה מהפכת את עצם החומר לחפצא של טומאה, ורק שנדבק רוח טומאה להחומר, ומשום הכי מהני בהם טבילה, שהטבילה מעברת רוח הטומאה מן החומר שהוא בעצם טהור, אבל בכלי חרס הטומאה נכנסת לעצם החומר ומהפכתו לדבר טמא שאין לו תקנה, ומשום הכי אין הטבילה מועלת בו, שאין הטבילה מועלת אלא להעביר רוח טומאה ולא להפוך את הטמא לטהור, ולכן הייתי אומר שיש איסור לקיים כלי חרס טמאים, שהרי הם חפצא של טומאה, כמו שאסור לקיים עבודה זרה או חמץ בפסח, קמשמע לן קרא דרשאי לקיימם בטומאתם, אבל בכלי שטף לא היה עולה על הדעת שאסור לקיימם בלי טבילה, שהרי אינם חפצא של טומאה, רק שנדבק להם רוח טומאה.

[יא, לו] **ונוגע בנבלתם יטמא**. כתב רש"י וז"ל: ונוגע בנבלתם יטמא אפילו הוא תוך מעין ובור ונוגע בטומאתם יטמא, שלא תאמר קל וחומר אם מטהר את הטמאים מטומאתם קל וחומר שיציל את הטהור מליטמא, לכך נאמר ונוגע בנבלתם יטמא עכ"ל, יעו"ש, והוא מן תורת כהנים, ויש לעיין בזה, דממה נפשך אם השליך הנבילה מידו קודם שיצא מן המקוה הרי מיד נטהר על ידי המקוה, ואם אחז את הנבילה בידו עד שיצא, הרי אפילו אם המקוה היה מציל אותו מטומאה, מכל מקום נטמא מיד ביציאתו, ולמה איצטריך קרא להוציא מן הקל וחומר דבר שאין בו שום נפקא מינה.

ונראה דמיירי שהשליך הנבילה מידו קודם שיצא מן המים, ובודאי המים מטהרים אותו מיד כשהשליך הנבילה מידו, אלא דמכל מקום בעי הערב שמש, אכן אם היינו דורשים הקל וחומר, והיה המקוה מציל אותו מטומאתו, אז היה נשאר טהור לגמרי ולא היה צריך הערב שמש, ואע"ג דילפינן מטהרת המקוה והתם בעינן הערב שמש, לא נאמר כאן דיו לבא מן הדין להיות כנידון, דעל עצם הטומאה איכא למילף דאם המקוה מסלק הטומאה כל שכן שמעכב את הטומאה מלבא.

עוד יש לומר דנפקא מינה אם היה אוחו הנבילה בידו אחת כשהיה במים ובידו שני אחז אוכלים טהורים, אם המקוה מצילו מטומאה אינו מטמא האוכלין, ואם אין המקוה מצילו הרי הוא מטמא מיד את האוכלים הטהורים, ואם השליך הנבילה מידו קודם שיצא מן המים הוא עצמו נטהר אבל לא האוכלים.

ועיין בפירוש הרא"ש בנדריים (דף עו.) שהזכיר דברי התורת כהנים וז"ל: מקוה שמעלה את הטמאין מטומאתן הטובלים בו אינו דין שיציל על הטהורים מליטמא כגון אם עמד כל גופו במקוה ונגע בידו אחת בשרץ ובידו אחרת נגע בכלי שמקצתו חוץ למקוה יציל עליו שלא יקבל טומאה בעודו במקוה לטמא הכלי בעודו במקוה ובתורת כהנים דרשינן ונוגע בנבלתם וכו' עכ"ל, יעו"ש, והקשה עליו הרש"ש וז"ל: תמוה דהא הנוגע בשרץ או אפילו בנבלה אינו מטמא כלי אפילו בחבורין כדאיתא בריש כלים ובפ"ה דזבים מ"י, ולהגיה במת תחת בשרץ יקשה דהא בטומאת מת לא נטהר במקוה לחודה אלא בהצטרפות הזאה שלישי ושביעי, ואם כן איך נוכל למילף דמקוה לבדה תציל מלהטמא, לכן נראה להגיה בזב וכיוצא בו וכו' עכ"ל, יעו"ש, ונראה דבודאי יש להגיה לשון הרא"ש, אבל לא להכניס נטמא במת לנטמא בשרץ, דזה קשה כמו שכתב הרש"ש, אלא להכניס אוכל תחת כלי, דזה דומה ועלול שיפול בו טעות.

פרשת תזריע

[יב, ב] אשה כי תזריע וגו'. כתב רש"י וז"ל: אמר רבי שמלאי כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חיה ועוף במעשה בראשית כך תורת אדם נתפרשה אחר תורת בהמה חיה ועוף עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה לא דמי, דבבראשית מפרש סדר היצירה מלמטה למעלה, דומם צומח חי מדבר, ומה ענין זה לכאן, ועוד דתורת הבהמה היא תורת האדם, שהתורה מגידה לנו מה שאסור לו לאכול ומה שמותר לו.

אכן נראה דהענין מתפרש על פי מה שכתבו המפרשים בפרשת שמיני דהטעם שבהמות חיות ועופות נאסרו על פי התורה הוא משום שהם פגומים באופן רוחני, ומשום הכי אינם נאכלים, ומצינו גם בענין טימטום הרוחני חילוקים כפי המדרגה, דבדומם לא מצינו בו טימטום כלל, דאין שום דומם שנאסר באכילה, והיינו טעמא לפי שאין בו צד רוחני כלל, ואין לו במה לטמטם, צומח כמעט אין בו דבר שיטמטם מלבד ערלה שאסור בהנאה אך איסורו זמני, רק בשלש שנים הראשונות של האילן, ותרומות ומעשרות אסורות מצד קדושתם ולא מצד טימטום, אכן חי יש בו משום טימטום, יש מינים שאסורים באכילה והם מטמטמים נפש האדם, ויש מינים כשרים, ומין המטמטם טימטומו קבוע, חזיר אינו נעשה פרה ופרה אינה נעשית חזיר, אבל האדם שיש לו בחירה הוא למעלה מן הכל, מצד אחד כל אדם יכול לטמא וליטמא, ומאידך יכול לטהר וליטהר, וזה בא מפני שמדרגתו הרוחני של האדם הוא למעלה מכולם.

[יב, ב-ג] וביום השמיני ימול בשר ערלתו. הקשו המפרשים דמה ענין מצות מילה בפרשה זו, עוד הקשו דלמה הוצרכה התורה לפרש טומאה ביולדת זכר, הא אין פתיחת הקבר בלא דם, ואם כן בכל לידה הרי היא נעשה נדה מיד וטמאה שבעה.

והנה מצינו דהעדר חיים מביא לידי טומאה, דכל בעלי חיים המטמאים אינם מטמאים אלא במיתתם, וגם האדם כל זמן שהוא חי אינו מטמא ומיד כשמת מטמא טומאת מת, ושאר טומאות שמצינו באדם שמטמא מחיים גם הם קשורים לאיזה בחינה של העדר החיים במקצתו, ומעלה יתירה מצינו בישראל יתר מאומות העולם שמטמאים טומאת מת לא רק במגע אלא גם באהל, מה שאין כן עכו"ם שאינם מטמאים באהל, והטעם בזה משום שישראל יש להם חיות יתירה במה שיש להם חיבור עם התורה, וסילוק חיותם זו מביא לידי טומאה יתירה, אבל חיות העכו"ם פחותה היא, ואין סילוק החיות מביא לידי טומאה יתירה זו.

וזהו נמי ענין טומאת נדה, דכששותת דם מן המקור ומוציאה את החומר שממנו היה אפשר להיבראות נפש אדם, ומעתה נסתלק חיות זו, הרי זה מביא לידי טומאה, דמתחלה היתה כאן אפשרות של חיים ושוב הלך לו, ולפי זה שפיר מובן אמאי דם נדה מטמאת, אבל סלקא דעתא דיוולדת לא תיטמא אע"פ שיצא ממנה דם, שהרי אדרבה לא נפסד כאן נפש החי שהיה אפשר להבראות, שהרי נולד ויצא לעולם, ואין בזה הפסד חיים אלא הוספת חיים, לזה חידשה התורה דאשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה, דסוף סוף לגבי עצמה הפסידה חיים, דמתחלה היה עובר חלק ממנה, כדאמרינן עובר ירך אמו, ועכשיו נפרד ממנה ונפחת חייה, ולכן תיטמא כאשה ששופעת ממנה דם.

אולם חלוק החיים הנפרדים ממנה בלידת זכר מבלידת נקיבה, דנקיבה גם מתחלת לידתה נשלם יצירתה ואינה מחוסרת שום הכשר, אבל זכר נולד ערל ומחוסר הכשר מילה,

ולכן בלידת נקיבה נפחתו חיי האם יותר מבלידת זכר, ומשום הכי טמאה שבועיים, מה שאין כן בלידת זכר נפחתו חיי האם רק חיי עובר המחוסר הכשר מילה, ולכן טמאה רק שבעה ימים, וטעמא דמילתא מגלה לן קרא באומרו וביום השמיני ימול בשר ערלתו.

[יב, ד] **בכל קודש לא תגע.** כתב רש"י וז"ל: בכל קודש לרבות את התרומה לפי שזו טבולת יום ארוך שטבלה לסוף שבעה ואין שמשה מעריב לטהרה עד שקיעת החמה של יום ארבעים שלמחר תביא את כפרת טהרתה עכ"ל, יעו"ש, ותלה רש"י הא דשמשה מעריב בשקיעת החמה של יום הארבעים ולא של יום טבילתה מפני שלמחרת מביאה כפרת טהרתה, והנה לפי פשוטו אין דין הערב שמש תלוי בהבאת כפרה, שהרי מצינו דין הערב שמש בטבולת יום של טמא שרץ אע"פ שאינו מביא כפרה כלל, אכן רש"י קשר שני הדינים אהדדי ולמד דדין הערב שמש הוא יציאה מימי הטומאה לימי הטהרה, ובדרך כלל הוא הלילה שלאחר הטבילה, ואפילו אם עדיין מחוסר כפרה, הרי למחר יכול להביא כפרתו ומיד אחר כך יוכל לאכול קדשים, ולכן גם יום זה נכלל בימי טהרה, ובהערב השמש שלפניו הותר לאכול תרומה, אבל ביולדת שאינה מביאה כפרתה עד יום ארבעים ואחד אינה יוצאת מימי טומאתה בהערב שמש שלאחר טבילתה, והרי היא טבולת יום ארוך עד שקיעת החמה של יום הארבעים.

[יג, ב] **אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת.** איתא במדרש (ויק"ר טו, ד) כששמעו ישראל פרשת נגעים נתייראו אמר להם משה אלו לאומות העולם אבל אתם לאכול ולשתות ולשמוח וכן הוא אומר (תהלים לב, י) רבים מכאובים לרשע והבוטח בה' חסד יסובבנו, יעו"ש, והקשו המפרשים והלא מפורש במסכת נגעים (ג, א) דאין נגעים נוהגים אלא בישראל ולא בעכו"ם.

ונראה לבאר על פי הא דאיתא כאן במדרש תנחומא קשה לפני הקב"ה לפשוט ידו בגופו של אדם תחלה הלקהו בנגעי בתים חזר בו מוטב ואם לאו מלקה בגדיו ואם לאו מלקה גופו, יעו"ש, והנה בקרא לא כתיב כסדר הזה אלא להיפך, דמתחילה הוזכרו נגעי אדם שהם העיקר, ואחר כך נגעי בגדים, ואחר כך נגעי בתים, אבל בפועל באים הנגעים על הסדר שהוזכר במדרש, וכששמעו ישראל פרשת נגעים, רצה לומר נגעי אדם, נתייראו, אמר להם הקב"ה אין זו הנהגתי עמכם ישראל, ואיני רוצה לשלוט ידי בגופכם, ואע"פ שנאמרו נגעי אדם בתחלה אינם עליכם עד לבסוף, דמתחלה באים נגעי בתים, כנ"ל, וממילא חוזרים בתשובה קודם שיגיעו אליהם נגעי אדם, ורק בהנהגתו עם העכו"ם מניח להם הקב"ה עד שתתמלא סאתם ואז נותן להם תשלום עונם בשלם, וזהו מה שכתב במדרש אלו לאומות העולם, כלומר שליטה מיד בגופם כשנתחייבו ליענש, אבל אתם לאכול ולשתות, אם בטוחים אתם בה' לא יבא הדבר לכך.

[יג, מה] **וטמא טמא יקרא.** כתב רש"י וז"ל: וטמא טמא יקרא משמיע שהוא טמא ויפרשו הכל ממנו עכ"ל, יעו"ש, וכן תרגם אונקלוס ולא תסתאבון ולא תסתאבון יקרי, והנה לא מצינו בשאר הטמאים שהתורה חייבה אותם להזהיר בני אדם שלא יקרבו אליהם ולא יטמאו, רק בטומאת מצורע בלבד, ואולי יש לתת טעם לזה על פי מה שאמרו חז"ל (ערכין טז:), הובא ברש"י לקמן (יג, מו), וז"ל: מה נשתנה משאר טמאים לישיב בדד הואיל והוא הבדיל בלשון הרע בין איש לאשתו ובין איש לרעהו אף הוא יבדל עכ"ל, יעו"ש, והענין שיהא עונשו מדה כנגד מדה, ויש לומר דאמירת טמא טמא היא תיקון על מה שפגם

בדיבורו, שהוא גרם הבדלה רעה בדיבורו בין איש לאשתו, לפיכך צריך לגרום בדיבורו הבדלה שיש בה תועלת, להזהיר בני אדם טהורים שיבדלו ממנו ולא יטמאו.

[יג, מו] **בדד ישב מחוץ למחנה מושבו**. איתא בנדרים (דף ז:): שהמצורע חשיב כמת, יעו"ש, והנה בפרשת שמות כתיב (ד, יט) כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך, וכתב שם רש"י דהיינו דתן ואבירם, ואע"פ שלא מתו מכל מקום ירדו מנכסיהם, ועני חשיב כמת, יעו"ש, והקשה הר"ן בנדרים שם מנליה דירדו מנכסיהם דילמא נצטרעו, שהרי גם מצורע חשיב כמת.

ונראה דהא דמצורע חשיב כמת הוא מפני שנגזר עליו בדד ישב, וכיון שהוא מובדל מכל יושבי תבל הרי הוא כמת, ואולם הצרעת עצמה אינה מחשיבתם למתים, אם כן כל זה הוא באלו שמקיימים מצות התורה, כיון שיקיימו גם מצוה זו של בדד ישב הרי הם חשובים כמת, אמנם רשעים כמו דתן ואבירם שבודאי לא יקיימו מצות התורה של בדד ישב נמצא אם כן שאינם נחשבים כמתים מחמת צרעתם, אי נמי יש לומר דאפילו אם היו מקיימים מצות התורה הרי באותה שעה עדיין לא נצטוו.

פרשת מצורע

[יד, ז] **ושלח את הצפור החיה על פני השדה**. הנה לקמן בפרשה גבי נגעי בתים כתיב (יד, נג) **ושלח את הצפור החיה אל מחוץ לעיר אל פני השדה וכפר על הבית וטהר, יעו"ש**, ולמדנו מזה שהטהרה באה לאחר שילוח הצפור החיה, דלא כמצורע ששלב הראשון של טהרתו נאמר קודם שילוח הצפור, ומשמע דאין שילוח הציפור שייכת לו כלל, והחילוק נראה משום דבמצורע לא נגמרה טהרתו בשילוח הציפור, שהרי אחר כך כתיב (יד, ח) **וכבס המטהר את בגדיו וגלח את כל שערו ורחץ במים וטהר ואחר יבוא אל המחנה וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים, ושוב כתיב (יד, ט) והיה ביום השביעי יגלח את כל שערו וגוי וכבס את בגדיו ורחץ את בשרו במים וטהר, ושוב כתיב (יד, כ) והעלה הכהן את העולה ואת המנחה המזבחה וכפר עליו הכהן וטהר, הרי נאמר כאן ארבעה פעמים וטהר ללמדנו שכל אחת ואחת מקיל מעליו הטומאה עד שמגיע לטהרה גמורה.**

מה שאין כן בנגעי בתים דלא כתיב בהו וטהר אלא פעם אחת בלבד, נמצא אם כן שכל טהרת הבית באה על ידי מעשה הצפרים בלבד, ושילוח הצפור החיה בכלל סדר הטהרה, אבל במצורע עצמו אין טהרה הראשונה אלא מעלה אחת בסדר טהרתו, ואין שילוח הצפור שייכת כלל בזה המעלה אלא למעלה הבא אחריו, שגילוח וטבילה צריכים להקדים להם שילוח הצפור החיה.

והנה בהני ארבעה פעמים דכתיב וטהר יש לעיין מהו מעלתו של כל אחד ואחד, ועיין ברמב"ם פ"א טומאת צרעת ה"א וה"ב דלאחר טבילה ראשונה שוב אינו מטמא משכב ומושב, והיינו הטהרה דילפינן מהך וטהר השני דכתיב בקרא, ואחר ימי ספירתו ותגלחת שניה וטבילה הרי הוא ככל טבול יום שאוכל מעשר וכשהעריב שמשו אוכל בתרומה, והיינו הטהרה דילפינן מהך וטהר שלישי דכתיב בקרא, ולאחר שהביא כפרתו אוכל בקדשים, והיינו וטהר רביעי דכתיב בקרא, יעו"ש.

אלא שעדיין צריכים לבאר מהי פעולתם של הני שני צפרים שעליהם אמר קרא וטהר לפני כל שאר הטהרות, והרי עדיין המצורע מטמע במגע ובמשא במשכב ובמושב כמקודם עד שיטבול לאחר תגלחתו הראשונה, ולאיוה ענין אמר קרא וטהר, ואיברא דבתורת כהנים, הובא באור החיים, דריש וטהרו דלא בעינן הזאת שלישי ושביעי כטמא מת, ודייק לה מדכתיב וטהרו ולא כתיב וטהר, אבל בכל זאת ודאי הלשון וטהר מורה שיש במעשה הצפרים איזה צד טהרה בפני עצמו, ומהו ענין טהרה זו מאחר שעדיין טמא הוא לגמרי קודם שיטבול, ויתר על כן יש לדקדק דברי הפרשה כתיב (יד, ב) **זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו וגוי, יעו"ש**, ולמה קרי ליה יום טהרתו הרי אין בו על צד היותר אלא התחלת טהרה בלבד, עוד יש לדקדק למה במצורע אין מעשה שני הצפרים פועל לקרב טהרתו, ועדיין טמא הוא לגמרי כמקודם, ובנגעי בתים אהני אותו מעשה לפעול טהרה גמורה.

והנה עיין באור החיים שדייק לשון והזה על המטהר מן הצרעת, למה הוצרך לומר מן הצרעת אחר שבו מדבר הכתוב, ובהמשך דבריו הביא התורת כהנים דבא למעט טמא מת שלא יטעון הזאה שבע פעמים, והאור החיים עצמו כתב שלזה אמר מן הצרעת, פירוש מגוף הצרעת ולא מן טומאת הצרעת וכו', כי אינו נטהר אלא מגופו של צרעת ואחר שנטהר מהצרעת צריך לישב בטומאתו שכעה ימים, יעו"ש, וקאי על הורדת טומאת מצורע מחומרנו על ידי הזאה וטבילה שאינו מטמא שוב אלא במגע בלבד, ולא בא ליישב כונת וטהר הראשון, ויש לעיין בדבריו מהו גופו של צרעת ומהי טומאת הצרעת.

ונראה דמלבד מה שהמצורע נטמא הרי נעשה הוא עצמו כחפצא של טומאה כמו השרץ, שאדם המנוגע הוא מקור הטומאה, ואפילו אם נתרפא הנגע לא נסתלק ממנו שם מנוגע, ועדיין הוא חפצא של טומאה כמו שרץ, ובעצם לא היה מהני בו טבילה כשרץ עצמו, שהרי שם מנוגע עדיין עליו, והרי הוא כטובל ושרץ בידו, לכן צריך מתחלה להעביר ממנו שם מנוגע ואחר כך לטהרו מטומאתו.

ונראה דאהני לזה מעשה הצפרים והזאה בלבד, ואע"פ שעדיין לא טבל, ולא כמשמעות דברי האור החיים הנ"ל, והיינו מאי דכתיב וטהרו בראשונה, דאהני הזאתו להעביר ממנו שם מנוגע, ומעתה אינו כשרץ, אולם עדיין הוא עומד בטומאת מצורע שנטמא מכבר, אע"פ שאין עליו עוד שם מצורע, לכן כתיב עוד וטהר שלש פעמים, שכל פעם ופעם הוא מעביר מקצת טומאתו עד שנטהר לגמרי, כמשי"נ.

ואתי שפיר לפי זה למה קרי ליה יום טהרתו, ואע"פ שאינו נטהר לגמרי עד אחר טבילה וספירה וטבילה והבאת קרבנות, דלגבי שם מצורע שלו יש לו טהרה גמורה מיד אחר ההזאה ביום הראשון, ולא הוי עוד כשרץ, ורק דנשאר בו טומאתו, לזה צריך עוד טבילה וכפרה, אבל לגבי העברת שם מצורע הרי טהרתו נגמרת מיד.

ולפי זה מובן היטב הא דמעשה צפרים פועל כל הטהרה בנגעי בתים ולא באדם המנוגע, שהרי בתים אינם טמאים בעצם הואיל ומחוברים לקרקע, ואין בהם אלא טומאה קלה של בית מנוגע בלבד, ואין הבית מטמא מפני שהוא עצמו טמא אלא מפני שיש בו מקור טומאה של נגע, והיינו בית המנוגע, ואהני הזאה להעביר שם זה לגמרי, ושוב אין בו טומאה כלל, וגם במצורע אהני הזאה להעביר לגמרי שם אדם המנוגע כמו בבית, אולם אדם מקבל טומאה, והרי הוא נשאר בטומאתו אף לאחר ההזאה עד שנשלם כל סדר טהרתו, כמשי"נ.

[יד, לג] ונתתי נגע צרעת בבית. כתב רש"י וז"ל: ונתתי נגע צרעת בשורה היא להם שהנגעים באים עליהם לפי שהטמינו אמוריים מטמוניות של זהב בחירות בתיהם כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר ועל ידי הנגע נותץ הבית ומוצאן עכ"ל, יעו"ש, והוא על פי הגמרא בהוריות (דף י.י.), יעו"ש.

והנה עיין מה שכתב הרמב"ם בפ"ח משמונה פרקים אחר שביאר שיש לכל אדם בחירה חפשית אם להיות צדיק או רשע וז"ל: מה שנאמר לאברהם ועבדו וענו אותם ארבע מאות שנה אמרו הלא תראה שגזר על המצריים שיחמסו זרע אברהם ולמה ענשם הלא בהכרח בגזירת השם יתברך יתעלה השתעבדו בהם כמו שגזר עליהם, והתשובה לאלו וכו' וכן כל איש ואיש מן המצריים אשר חמסו וענו אותם היה בבחירתו שלא יחמסו אילו היה רוצה כי לא נגזר על האיש בפרט שיחמסו וכו' עכ"ל, יעו"ש, ואין קושיא זו שייכת לענין ידיעה ובחירה שעסק בה הרמב"ם בסוף הפרק וביאר דאין הידיעה מעכבת הבחירה, וכנראה דהיינו משום דאין הקב"ה רואה הנעשים ברצף, ואכן אם גזר על דבר מוכרח שיהיה, ושוב נסתלקה הבחירה, ועל זה תירץ דלא נגזר על כל מצרי בפרט.

ולפי זה קשה דהלא הנגעים באים על לשון הרע, והוא נקרא רשע, כדתנן בנגעים (יב, ה) אם כך על של רשע קל וחומר על של צדיק, יעו"ש, ואם הקב"ה גזר שיהיו נגעי בתים הבאים על לשון הרע הרי ניטלה ממנו הבחירה שלא לדבר לשון הרע, ולמה נקראו רשעים, ולמה בא עליהם הנגע, וכאן אין לתרץ כמו שתירץ הרמב"ם דכל מצרי בפרט היתה לו הבחירה שלא לענות את ישראל, וגם זה שדיבר לשון הרע היתה לו הבחירה שלא לדבר, דאם כן לא היה נענש, ולא היה מוצא את הזהב הטמון בביתו, ובכלל יש להבין דאם דיבר

לשון הרע, ובאמת רשע הוא, למה גמל לו הקב"ה שכר גדול כזה למצוא מטמונות של זהב. אולם נראה פשוט דכשבאו לארץ ואיזה אנשים דיברו לשון הרע, ובבית כל אחד מהם נמצא מטמון של זהב, מיד הבינו כל העם מה שעשו האמוריים, ומיד בדקו כולם את בתיהם, וכמעט כולם מצאו מטמונות בהקירות, ואכן אלו שדיברו לשון הרע ועלו נגעים בבתיהם וטימא אותם הכהן נהרסו בבתיהם לגמרי, ולמרות שמצאו המטמונות נשאר ברחוב בלי בית, והיתה גזירה ששום אחד ידבר לשון הרע ועל ידי זה ימצאו כל ישראל המטמונות, וזה שדיבר לשון הרע היתה לו הבחירה שלא לדבר, וימצא המטמונות כשאדם אחר ידבר לשון הרע, והוא בחר לדבר, ועל ידי זה מצא המטמונות כמו שאר בני אדם, ואלא שנהרס ביתו ונשאר בלא בית.

[יד, לו] **ופנו הבית טרם יבא הכהן**. כתב רש"י וז"ל: בטרם יבא הכהן וגו' שכל זמן שאין כהן נזקק לו אין שם תורת טומאה, ולא יטמא כל אשר בבית שאם לא יפנהו וכו' וכל מה שבתוכו יטמא וכו' עכ"ל, יעו"ש, ואין נגעים כשאר טומאות שמיד שאירעו נטמאו, אלא הכל תלוי באמירת הכהן.

ונראה לבאר הענין על פי מה שכתב הרמב"ם פ"א מקואות הלי"ב וז"ל: דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירת הכתוב הן ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו והרי הן מכלל החוקים וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דלולי הגזירת הכתוב לא היה ענין רוח טומאה בשום דבר מכווער, ואין זה כמו שעטנז שאיסורו חוק, ואכן גם בלי איסור יש מציאות של שעטנז אלא שלא נאסר, אבל בטומאה ליכא אפילו מציאות של טומאה לולי הגזירת הכתוב, והדבר יותר מבואר בספק המורה ח"ג פמ"ז דהטומאה היא דבר דמיוני, יעו"ש, והרי זה כמו שהוא דבר אמיתי נוצר על ידי ההלכה, וכן הוא במדרש במדבר רבה (יט, ח) חייכם לא המת מטמא ולא המים מטהרין אלא אמר הקב"ה חוקה חקקתי גזירה גזרתי וכו', יעו"ש.

ובנגעים החוק הוא שהרוח טומאה הדמיוני מתחיל בשעה שהכהן אומר טמא, וקודם אין שם מציאות טומאה כלל, ויש לתת טעם למה דוקא בנגעים הדין כן, דהנגעים באים על לשון הרע, שאדם חושב בעצמו שלא עשה כלום אלא דיבר, והלכה זו מורה שכמו שהכהן יש לו כח בדיבורו לא רק להורות על הטומאה אלא לבראות טומאה שלא היתה שם מכבר, כך הוא כח הדיבור, כמו כן המדבר לשון הרע יש לו כח בדיבור להרוס ולגרום היזק גדול.

[יד, לו] **ופנו את הבית בטרם יבא הכהן וגו'**, כתב רש"י וז"ל: ולא יטמא כל אשר בבית שאם לא יפנהו ויבא הכהן ויראה הנגע נזקק להסגר וכל מה שבתוכו יטמא, ועל מה חסה תורה, אם על כלי שטף יטבילם ויטהרו ואם על אוכלין ומשקין יאכלם בימי טומאתו, הא לא חסה התורה אלא על כלי חרס שאין להם טהרה במקוה עכ"ל, יעו"ש, והקשה השפתי חכמים וז"ל: ואם תאמר נימא לישתמש בו בשעת טומאתו כמו אוכלין טמאין דאוכל אותן בימי טומאתו, ויש לומר דשאני אוכלין שהן נאכלין לזמן מועט ולא חיישינן לתקלה, אבל כלי שקיומו לזמן מרובה חיישינן דלמא אתי בו לידי תקלה וכו' עכ"ל, יעו"ש. וקשה דהא כתיב לעיל (יא, לה) גבי כלי חרס וטמאים יהיו לכם, וכתב שם רש"י וז"ל: שלא תאמר מצוה אני לנתצם תלמוד לומר וטמאים יהיו לכם אם רצה לקיימן בטומאתן רשאי עכ"ל, יעו"ש, הרי שלא חששה התורה לתקלה בכלי חרס טמאים, ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, דמאי שנא אוכלין דלא איכפת לן אם נטמאו מפני שיכול לאוכלן בימי טומאתו, גם כלי חרס יכול להשתמש בהם בימי טומאתו.

ונראה דאוכלין אי אפשר לאוכלן אלא פעם אחת, ולכן אינם נפסדים במה שנטמאו שהרי יכול לאוכלן בימי טומאתו, אבל כלים יכול להשתמש בהם כמה פעמים, ונהי דאם נטמאו יכול להשתמש בהם בימי טומאתו, מכל מקום הרי הפסיד תשמישם שאינו יכול להשתמש בהם בימי טהרתו, ולכן צותה התורה שיוציא כלי חרס מביתו קודם ביאת הכהן כדי שלא יבא לידי הפסד זה, מה שאין כן בשאר כלים אין לו הפסד כלל, שהרי בידו לטבול אותם מיד.

[יד, מב] **ולקחו אבנים אחרות וגו' וטח את הבית.** ויש להבין למה הכתוב מצוה לו להביא אבנים אחרות ולהשימם במקום האבנים המנוגעים ולהטיח אותם, ולמה לא יוכל להניח המקום חלל, ואין לומר שצריך למלאות החלל מפני שצריכים שחזרת הנגע תהיה במקום שבו היה הנגע הראשון, שהרי מפורש בתורת כהנים, מובא ברמב"ן, דהנגע יכול לחזור בכל מקום בבית, עוד יש לעיין במה שכתב הרמב"ם פט"ו טומאת צרעת הל"ב שאם מצא שהנגע פשה חולץ האבנים וצריך להטיח את כל הבית, יעו"ש, ולמה צריך להטיח את כל הבית ולא סגי להטיח מקום האבן שחלץ.

והנה האבר הכי גדול בגוף האדם הוא העור שהוא חומר מאוחד המקיף את כל הגוף, ונראה דטיח שעל קירות הבית נחשב כמו העור של הבית, וכשנפל נגע בקירות הבית הרי זה נחשב שכל הטיח נתנגע, כמו שאם נפל מום במקום אחד באבר גוף האדם כל אותו אבר לקה, ולכן כתב הרמב"ם שצריך להטיח את כל הבית, והיינו כדי ליתן לה אבר חדש שלא נתנגע, ואם גם הטיח החדש נתנגע צריך להרוס את כל הבית, ולכן צריך להחזיר אבנים חדשים למלאות החלל, דאם יטיח את כל הבית חוץ מאותו מקום לא נחשב שנתן לו אבר חדש, אלא צריך להחזיר אבנים כדי שיהא הטיח החדש שלם, ואם חזר הנגע הבית טמא.

פרשת אחרי מות

[טז, ב] **ואל יבא בכל עת וגו' ולא ימות.** כתב רש"י וז"ל: ולא ימות שאם בא הוא מת עכ"ל, יעו"ש, ולהלן כתיב (טז, יג) ונתן את הקטרת על האש לפני ה' וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות, וכתב שם רש"י ולא ימות, הא אם לא עשאה כתקנה חייב מיתה עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק למה שינה רש"י לשונו, דכאן כתב שאם בא הוא מת, ולהלן כתב שהוא חייב מיתה.

עוד יש לעיין במה שכתב רש"י וז"ל: וידבר ה' אל משה אחרי מות וגו' מה תלמוד לומר היה רבי אלעזר בן עזריה מושלו משל לחולה שנכנס אצלו רופא, אמר לו אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב, בא אחר ואמר לו אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב שלא תמות כדרך פלוני זה וזרו יותר מן הראשון, לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדברי רש"י שבא לזרו את אהרן בהזכירו מיתת נדב ואביהוא, וקשה דהרי מיתת נדב ואביהוא היתה עבור הקריבם אש זרה, כמו שנאמר בפרשת שמיני, ואית דאמרי משום שנכנסו שתויי יין למקדש, ואית מאן דאמר משום שהורו הלכה בפני רבם, ועוד דיעות אחרות, והיאך שייך כל זה לאהרן הכהן שלא יבא בכל עת אל הקודש.

ונראה לבאר עפ"י מש"נ בפרשת שמיני (י, א-ג) דנדב ואביהוא מתו מפני שיצאו חוץ לגבולם ונכנסו לפני ולפנים כשלא היה להם לעשות כן, ונתמלאו נשמתם קדושה עילאה עד שעל ידי כך נעתקו נשמתם מגופם מתוך התרבות הקדושה ומתו, ובזה נתקדש שמו הגדול, שראו כל העם שהמשכן הוא מקום שהשכינה שרויה בו, וקדושתו מן השמים ממש ולא מן העולם הגשמי, והנכנס לשם אי אפשר לו להתקיים שם בחיבור גוף ונשמה אלא אם כן הוא מכוסה ומלובש בציווי ה', והגם שהיה מן הראוי שיביאו קטרת לרגל המילואים, כמו שכתבו המפרשים, מכל מקום על ידי שנכנסו בשעה שהיו שתויי יין או מטעמא אחרינא יצאו מגבולם ולא היו יכולים לסבול קדושת המקום, ומשום כך פרחו נשמתם, ובזה שזרו משה לאהרן, שלא יבא בכל עת אל הקודש שאין הנשמה יכולה לעמוד בחיבורה יחד עם הגוף הגשמי במקום כזה אלא כשנכנס בצווי ה' שהוא שומר נשמתו בתוכו, והיינו בזאת יבא אהרן וגו', שלא ימות כמו שמתו בניו בקרבתם לפני ה', שהקריבה עצמה הביאה מיתתם, כמש"נ.

וזהו מה שכתב רש"י שאם בא הוא מת, כלומר שכן הוא המציאות שאם אדם נכנס לפני ולפנים לא יוכל הנשמה לעמוד בחיבורה עם הגוף ותבוא לידי מיתה, ואין זה בגדר עונש אלא מציאות, אכן להלן מיירי קרא שנכנס ברשות להקטיר הקטורת, ומחויב הוא ליכנס שם ורק שהקטיר הקטורת שלא כדין, ואם כן עדיין מוטל עליו להקטיר הקטורת כדין וראוי הוא להיות שם, ולא יבא לידי פריחת נשמתו, ומכל מקום כיון שהקטיר שלא כדין נתחייב מיתה בגדר עונש, והיינו מה שכתב רש"י שאם לא עשה כן הוא חייב מיתה.

[טז, ד] **כתנת בד קדש ילבש.** כתב רש"י וז"ל: כתנת בד וגו' מגיד שאינו משמש לפנים בשמונה בגדים שהוא משמש בהם בחוץ שיש בהם זהב לפי שאין קטיגור נעשה סניגור עכ"ל, יעו"ש, והיינו שהזהב מזכיר חטא העגל שנעשה מזהב, אולם יש לעיין למה היה הכהן לובש בגדי זהב לעבודת חוץ של יום הכפורים וגם בכל השנה, וכן היו רוב כלי המשכן נעשים מזהב, והלא אין קטיגור נעשה סניגור.

ועיין לעיל בפרשת שמיני (ט, ב) נאמר ויאמר ה' אל אהרן קח לך עגל בן בקר לחטאת, וכתב רש"י וז"ל: קח לך עגל להודיע שמכפר לו הקב"ה על ידי עגל זה על מעשה העגל שעשה עכ"ל, יעו"ש, והקשה בשפתי חכמים והלא אין קטיגור נעשה סניגור, יעו"ש, ותירץ

המהר"ל דהיכא דבא לכפר על עון העגל עצמו לא שייך בזה אין קטיגור נעשה סניגור, דאדרבה היא גופא התשובה והכפרה שמביא עגל לכפר על העגל, אבל כשבא לכפר על דבר אחר אין כדאי להזכיר חטא העגל דאין קטיגור נעשה סניגור, והדברים מאירים. והנה כתב רש"י ריש פרשת פקודי (לח, כא) דהמשכן בא לכפר על חטא העגל, יעו"ש, ולפי זה שפיר מובן למה היה כהן משמש בבגדי זהב בכל עבודת כפרתו, שהרי המשכן וכליו באו לכפר על חטא העגל, ואם כן מן הראוי שיצורף לעבודה זו זהב כדי לכפר על זהב העגל, כמו שכתב המהר"ל, אולם העבודה בקדש הקדשים לפני ולפנים אחרת היא כיון שאין קדש הקדשים חלק מהמשכן העומד בעולם התחתון אלא חלק מעולם העליון, עולם שכולו רוחני, ולכן לא היה אפשר ליכנס שם כל השנה, כמש"נ לעיל (טז, א), ובפרשת שמיני (י, א-ג), ולא היה קודש הקדשים חלק מן המשכן, ולא היה בזה כפרה על חטא העגל, ולכן לא היה יכול ליכנס שם בבגדי זהב, וכן כל סדר עבודת פנים, גם הבאת הדמים לפני ולפנים, גם העבודות הנעשות בעזרה ובהיכל השייכות לסדר פנים, לא היו נעשות בבגדי זהב, דאין קטיגור נעשה סניגור.

[טז, כג] **ופשט את בגדי הבד וגו' והניחם שם.** כתב רש"י וז"ל: והניחם שם מלמד שטעוניהם גניזה ולא ישתמש באותן ארבע בגדים ליום הכפורים אחר עכ"ל, יעו"ש, ומקורו מתורת כהנים ומיומא (דף יב:), יעו"ש, ובספורנו נתן טעם לדבר כי הקריבם לפני ה' ויקדש קדושה יתירה ולא יאות אפילו לכהן גדול אחר שעברה שעת מעלתו, יעו"ש, וביאור הדברים דכי היכי דהבגדים נתקדשו קדושה יתירה בשעת כניסתם לפני ולפנים, כמו כן נמי נתקדש הכהן גדול בקדושה יתירה, אכן האדם הוא בעל שני יצרים, ומיד כשיצא מקדש הקדשים ירד ממעלה הנשגבה הזו, אבל הבגדים עומדים בקדושתם, ואם כן ליום הכפורים הבא אין ראוי לכהן הגדול שילבש אותם בגדים שלבש אשתקד, ואע"פ שיתקדש לכשיכנס לפני ולפנים, מכל מקום בשעת לבישה עדיין חסר הקדושה יתירה, ואינו ראוי ללבוש בגדים המקודשים ביותר.

[טז, לב] **ואשר ימלא את ידו לכהן תחת אביו.** כתב רש"י וז"ל: ללמד שאם בנו ממלא את מקומו הוא קודם לכל אדם עכ"ל, יעו"ש, רצה לומר דאפילו אם יש כהן אחר שהוא גדול מבן הכהן גדול מכל מקום אם בנו של הכהן גדול ראוי להיות ממלא מקום אביו הוא קודם לאחרים ואפילו גדולים ממנו, ואולי יש לתת טעם בדבר, דהנה האדם, אף שהוא בעל המעלות, הרי בשעה שעולה לגדולה מצבו נשתנה לגמרי, ויתכן שיעמוד במעלתו או לאיך גיסא שירד ממעלתו על ידי השררה שרכש, והכל תלוי בשני דברים, תכונות נפשו וחינוכו שקיבל מבית אביו, אם תכונות נפשו טובות, שאינו מתאוה להשתרר על אחרים אלא לגמלם טוב, ואם נתחנך כראוי, אז יוכל לעמוד בנסיונותיו.

ולענין זה עדיף בן הכהן גדול משאר כל אדם, שברא כרעא דאבוה, ומן הסתם רכש תכונות אביו, ועוד שגדל על ברכי אביו וחינוכו בדרכי השררה כהוגן, וגם השררה רגילה בעיניו, ולכן יש לשער דכשהוא עצמו יגיע לשררה לא תהא השררה כדבר חדש שלא מצא בה עדיין ידיו ורגליו, ולא יאות להתקלקל בה, ולכן בן הכהן גדול הראוי לאותה איצטלא קודם לאחרים ואפילו גדולים ממנו, ומהאי טעמא מצינו שמושה רבינו ביקש מהקב"ה שבניו ימלאו מקומו אחריו, כמו שכתב רש"י בפרשת פנחס (כז, טז), יעו"ש.

[יח, ז-ה] **ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה.** כתב רש"י וז"ל: ושמרתם את

חקתי וכו' ליתן שמירה ועשיה לחוקים ושמירה ועשיה למשפטים לפי שלא נתן אלא עשיה למשפטים ושמירה לחוקים עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דהלא גם בפסוק זה לא נתן אלא עשיה למשפטים ושמירה לחוקים, ובשפתי חכמים כתב דוּשְׁמַרְתֶּם קאי אתרוייהו, וגם אשר יעשה אותם קאי אתרוייהו, יעו"ש, והוא כדרשת רבי מאיר על הא דכתיב בפרשת ראה (יד, כא) לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור לנכרי, כדאיתא בפסחים (דף כא:), יעו"ש, אולם קשה לפי זה דלמה לי קרא קמא.

ולכאורה כונת רש"י דהוי בגדר אם אינו ענין, דכיון דכתיב שני פעמים שמירה בחוקים אם אינו ענין לחוקים תנהו ענין למשפטים, וכן עשיה דכתיב שנית במשפטים תנהו ענין לחוקים, ומכל מקום כתבה התורה שמירה גבי חוקים ועשיה גבי משפטים דעיקר שמירה שייכת בחוקים ועיקר עשיה במשפטים, והדבר צריך ביאור, דהא משפטים כולל דברים שאין לעשותם כמו גזל ועבודה זרה דשייך בהו שמירה, כמו שכתב הרמב"ן, וחוקים כולל דברים שחייבים לעשותם כגון הזאת מי חטאת דשייך בהו עשיה.

והנה בפרשת קדשים מצינו נמי פסוקים כאלו, ושמרתם את כל חקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם אני ה' (יט, לו), ושמרתם את כל חקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם (כ, כב), אולם כתיב נמי (כ, ח-ט) ושמרתם את חוקותי ועשיתם אותם אני ה' מקדשכם כי איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת וגו', יעו"ש, ויש לעיין למה כתיב שם שמירה ועשיה על חוקים בלבד, ועוד עיין שם באור החיים שדקדק בלשון כי איש איש, דלכאורה אין קשר ונתנית טעם בלשון כי, יעו"ש.

ונראה דענין עשיה הוא קיום המצוה, בין מצות עשה בין מצות לא תעשה, דבמה שהוא עושה מעשה מצוה או במה שהוא פורש מן העבירה כשנזדמנה לידו הריהו מקיים בפועל רצון הבורא, וענין שמירה הוא להזהר שלא לבטל המצוה ולעבור עליה, ואין זה קיום חיובי אלא העדר הביטול שנשמר ממנו, והנה משפטים הם ענינים שכלים, כמו שכתב רש"י (יח, ד) וז"ל: אלו דברים האמורים בתורה במשפט שאילו לא נאמרו היו כדאי לאומרו עכ"ל, יעו"ש, והרי יותר יכול האדם לעשות מצוה בשלימות כשהוא מבין ענין העשיה, ולכן עיקר ענין העשיה הוא אצל משפטים, אבל שמירה להיפך הוא, דיותר נזהר האדם מלעבור על ענין שאינו מבין, דבמה שהוא מבין יכול לחשוב בלבו שאינו צריך להתרחק כל כך הואיל והוא מבין הגדרים והכונות, אבל במה שאינו מבין לעולם יחיד אולי יעבור בלא יודעים, וממילא יתרחק ממנו, ולכן לא מצינו שמירה גמורה אלא בחוקים, ומכל מקום דרשינן מכפל המקרא דצריך להשתדל לעשיה בחוקים ולשמירה במשפטים.

והנה במקלל אביו ואמו לכאורה יש לדקדק מה ענינו לחוקים, והלא דבר שכלי הוא שלא יקלל הוריו, אלא נראה דהחיוב מיתה הוא החוק, דהשכל אינו מחייב עונש מיתה על כך, אע"ג שעצם האיסור ודאי דבר מובן הוא, ונמצא דבחוק זה שייך בין עשיה בין שמירה, דהרי מבין שעל זה ראוי שיבא לו עונש, וממילא יכול לקיים המצוה בעשיה שלימה, ומכל מקום כיון שאינו מבין למה נתחייב עונש זה הוא נזהר מאד שלא לעבור על המצוה, ויש בזה שמירה שלימה.

[יח, כד-כה] **כי בכל אלה נטמאו הגוים וגו'.** לכאורה אין מקרא זה מובן, וכי זהו הטעם שלא לעבור על אסורי עריות, כדי שלא להיות כהגוים ולא להתגרש מן הארץ, והלא המעשים עצמם תועבה, וצריכים לפרוש מפני כיעור הדבר עצמו. ואולי יש לומר דכאן הוסיפה התורה הזהרה להציבור בכלליות, דלעיל הזכיר כל

איסור ואיסור של עריות בלשון יחיד, לא תגלה, לא תתן שכבתך, לא תשכב, אבל כאן הזהירה בלשון רבים אל תטמאו, להזהיר את הציבור, דאם יארע שיחידי העם יעברו על איסור עריות לא תקיא הארץ אותם בשביל כך, אלא נידונים בעונשים האמורים בתורה, אכן אם תתפשט העבירה בין רוב הציבור, ונטמא הציבור עצמו, אז יהיו כגוים אשר גרו בכנען לפניהם, שהיו פרוצים בעריות ותטמא הארץ, ותקיא הארץ אותם, והזהירם הכתוב שאם תפרץ עדת ישראל בעריות חס ושלום, אז לא יספיק להם עונשי עריות אלא יגורשו מן הארץ.

פרשת קדושים

[יט, ג] **איש אמו ואביו תיראו**. כתב רש"י וז"ל: כאן הקדים אם לאב לפי שגלוי לפניו שהבן ירא את אביו יותר מאמו, ובכבוד הקדים אב לאם לפי שגלוי לפניו שהבן מכבד את אמו יותר מאביו מפני שמשדלתו בדברים עכ"ל, יעו"ש, והוא מן הגמרא קדושין (דף לא.), ושם מבואר דהא דבן ירא מאביו הוא מפני שמלמדו תורה, יעו"ש, ויש לדקדק בלשון הגמרא דגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהבן ירא את אביו וכו', היה לו לומר בפשיטות שדרך הבן לירא מאביו יותר מאמו.

ונראה דאין מימרא זו שייכת לענין דרך העולם כלל, ואפילו אם יהיה אביו חלש ועם הארץ ואמו תקיפה, עדיין גלוי וידוע שהבן ירא מאביו יותר, דענין יראה זו אינו דבר חיזוני שירגיל עצמו ביראת אמו ואביו, אלא המצוה היא לחזק היראה שיש לו לכל אדם בפנימיות שלו כלפי הוריו, והוא דומה לענין יראת הרוממות ולא יראת העונש, דהא גופא שבני אדם אלו, הלא הם הוריו, הביאו אותנו לעולם ומוטל עליהם לגדלו ולחנכו, זה גופא מטיל אימה נוראה בלבו כלפיהם, ואין זה תלוי בהמצב כלל אלא דכן מושרש בלב כל אדם מטבעו, ודבר זה אי אפשר להרגיש בו מן החזוניות, דלפעמים המצב מהפך היראה בפועל, אבל לא לכך דברה תורה אלא להנקודה הפנימית שלו, שכל אדם בטבעו מכבד את הוריו וירא מהם.

ועל זה קאמר בגמרא דגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהאב מצד מהותו מעורר יותר יראה מן האם, ועיין שם בקדושין שהענין מוסב על מימרא דשלשה שותפים באדם, שהרי ענין האב הוא ללמדו ולחנכו בכל הענינים, ולימוד תורה עולה על כולם, ונמצא שהיחס הטבעי מעורר יראה, אבל היחס הטבעי לאמו הוא בעניני הלב, וזה מעורר כבוד, והמצוה היא לחזק היראה והכבוד הפנימיים על ידי מעשה, ולכן יראה לאם וכבוד לאב צריכים חיזוק יותר.

והנה מצינו שתי מצות לגבי אב ואם, מצות מורא הכתובה כאן, ומצות כיבוד אב ואם שהיא בכלל עשרת הדברות בפרשת יתרו (כ, יב), והנה לגבי זקן מצינו למטה (יט, לב) מצות מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, ויש לחקור במצות הידור אם היא דוגמת מצות מורא או דוגמת מצות כיבוד, ולפי הפשטות הידור דומה לכבוד ולא למורא, אולם עיין מה שכתב רש"י כאן וז"ל: אני ה' אלקיכם וכו' איזהו מורא לא ישב במקומו ולא ידבר במקומו ולא יסתור את דבריו ואיזהו כבוד מאכיל ומשקה מלביש ומנעיל מכניס ומוציא עכ"ל, יעו"ש, והוא מן הגמרא, ולמטה כתב רש"י וז"ל: והדרת פני זקן איזהו הידור לא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו עכ"ל, הרי להדיא דהידור דזקן הוי דוגמת מורא דאב ואם.

ונראה דענין מורא אינו חובה מצד הבן שירא ויפחד מאביו וינטור בלבו אימה ממנו המעכבתו מלישב במקומו ולסתור דבריו, אלא אדרבה חובת מורא הוא מצד האב, והוא אופן אחר של כיבוד, דיש אופן כיבוד שהוא ממלא צרכיו הגופניים, שמלבישו ומאכילו וכדומה, ויש כיבוד שהוא ממלא צרכיו הרוחניים שהוא נוהג עמו בדרך מורא וכבוד, ועל ידי זה הוא משיב נפשו של אביו, והכל נכלל בגדר כבוד, ויש דעות דהאב יכול למחול על כבודו ולא על מוראו, ואולי גם זה תלוי בהספקת צרכי הגוף כלפי צרכי הנפש.

והשתא מצינו למימר דרק לגבי אביו שהוא קרוב אליו ביותר חייבה התורה להספיק לו צרכי גופו, אבל לגבי זקן דעלמא אין חובת כבוד אלא כבוד של מורא, שהוא מראה לו שירא ממנו, ועל ידי זה הוא מכובד ומהודר, ולפי זה אולי נוכל נמי לומר דגם זה הוא אחד מעניני ויראת מאלקיך, שעל ידי המורא הוא מכבדו כביכול.

[יט, ג] **ואת שבתותי תשמרו אני ה' אלקיכם.** האור החיים הביא תורת כהנים דאביו ואמו שקולים, אבל אם אמר אביו השקני מים ואמו אומרת השקני מים צריך להקדים אביו לאמו, שהוא ואמו חייבין בכבודו, אולם אם נתגרשה אמו ולא שייך עוד טעם זה רצה יקדים לאביו רצה יקדים לאמו, שהרי שניהם שקולים, יעו"ש.

והנה בקרא כתיב איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו, וכתב רש"י וז"ל: סמך שמירת שבת למורא אב לומר אע"פ שהזהרתך על מורא אב ואם, אם יאמר לך חלל את השבת אל תשמע לו וכן בשאר כל המצות עכ"ל, יעו"ש, ומסיים קרא אני ה' אלקיכם, וכתב רש"י, והוא מגמרא יבמות (דף ה.), וז"ל: אתה ואביך חייבים בכבודי לפיכך לא תשמע לו לבטל את דברי עכ"ל, יעו"ש, וצריך עיון דהלא מטעם זה נמי מקדים אביו לאמו, ושם הוצרך טעם זה מפני שבעצם שניהם שקולים, ואי לאו האי טעמא לא היה דין קדימה כלל, כמש"נ, אולם כלפי הקב"ה למה צריך להאי טעמא, ואע"פ שהוקש כבודם לכבוד המקום, מכל מקום בודאי אינם שקולים.

ואולי יש לומר דיסוד כל הענינים הוא הכרת הטוב, ושעבודו כלפי מקום וכלפי אביו תרוייהו מבוססים על הכרת הטוב, וכיון דשלשה שותפין באדם, כדאיתא בקדושין (דף ל:), יעו"ש, אם כן לענין הכרת הטוב שקולים הוריו למקום, דהא התשתתפות כולם נצרכת, ואיצטריך לטעמא דאתה והוא חייבים בכבודי, וצריך עיון.

[יט, י] **וכרמך לא תעולל וגו' אני ה' אלקיכם.** כתב רש"י וז"ל: דיין להפרע ואינו גובה מכס אלא נפשות וכו' עכ"ל, יעו"ש, והנה להלן בפרשה מצינו כמה וכמה פסוקים שמסיימים אני ה', ויש פסוקים שמסיימים אני ה' אלקיכם, ועיין ברש"י לקמן (יט, טז) וז"ל: אני ה' נאמן לשלם שכר ונאמן להפרע עכ"ל, יעו"ש, ונראה דכשנאמר אני ה' אלקיכם המכוון הוא שנוטל נפשות, כנ"ל, דהיינו מיתה בידי שמים, וזהו מצד צירוף מדת הדין, והיינו כשנאמר אני ה' אלקיכם, אבל כשנאמר אני ה' גרידא אין זה אלא מדת הרחמים בלבד, ואינו נוטל נפשות, ומכל מקום הוא נפרע מהם, כמו שכתב נאמן להפרע, ואם כן מצינו דאיכא פורענות שבא ממדת הרחמים שהוא ממרק העון ומכפר בלי נטילת הנפש, והיא מדת הרחמים.

[יט, יג] **לא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר.** כתב רש"י וז"ל: בשכיר יום הכתוב מדבר שיציאתו מששקעה החמה לפיכך זמן גבוי שכרו כל הלילה ובמקום אחר הוא אומר ולא תבוא עליו השמש (דברים כד, טו) מדבר בשכיר לילה שהשלמת פעולתו משיעלה עמוד השחר לפיכך זמן גבוי שכרו כל היום לפי שנתנה תורה זמן לבעל הבית עונה לבקש מעות עכ"ל, יעו"ש, והוא מגמרא דבבבא מציעא (דף קי:), יעו"ש, ורש"י הוסיף טעם בדבר שהתורה נתנה לבעל הבית עונה, דהיינו חצי יום, לבקש המעות, ויש לעיין בזה למה ימתין השכיר למעותיו כלל, והלא מיד כששכרו בעל הבית לעבוד אתו היה לו לבעל הבית לצאת לבקש מעות כדי שתהיו מוכנות בידו כשיגמור מלאכתו, ואולי טעמא משום דרוב פעמים או על כל פנים הרבה פעמים השכיר עובד אצל בעל הבית ביצירת איזה דברים, או מיני אוכל או כלים, וחסה התורה על בעל הבית שדחוק למעות, ונתנה לו עונה שיוכל למכור יצירת כפיו של השכיר או על כל פנים ליתנם במשכון למלוה, ועל ידי זה יקל עליו עול תשלומי פועליו.

[יט, טו] לא תשא פני דל. כתב רש"י וז"ל: לא תשא פני דל שלא תאמר עני הוא זה והעשיר חייב לפרנסו, אזכנו בדין ונמצא מתפרנס בנקיות עכ"ל, יעו"ש, וכונתו לבאר מה מוסיף לאו זה מה שלא נשמע כבר מלאו דלא תעשו עול במשפט, והרי נשיאת פני דל לחייב את הזכאי ולזכות את החייב הוא באמת עול במשפט, ולזה כתב רש"י דסלקא דעתא שיכול להטות המשפט כדי לכופף את העשיר לתת ממון לעני, שהרי הוא חייב לפרנסו, ולכן הוצרך לאסור נשיאת פנים לדל.

ויש לדקדק שהרי אינו מוטל על העשיר לפרנס כל עני שבעולם, דכיון שנתן מעשר או חומש יצא ידי חובתו במצות צדקה, ואם כן למה סלקא דעתא שיוכל הדיין לכפות בעל דין העשיר לפרנס עני זה שכנגדו, אלא שיש לפרש דברי רש"י על פי מה דאיתא בשבועות (דף כה). כיצד אמר שבועה שאתן לפלוני וכו' מאי אתן אילימא צדקה לעני מושבע ועומד מהרי סיני הוא, יעו"ש, ולכאורה קשה שהרי אינו מושבע ליתן צדקה דוקא לעני פלוני, ואם כן מאי מושבע ועומד איכא, ויש לומר דאף אם כבר יצא חובת צדקה המוטלת עליו, אם בא לידו עני אסור לשלחו אלא צריך לקיים בו מצות צדקה, וממילא הוה ליה מושבע ועומד, והכא נמי יש לומר דהואיל ובא עני זה לידו, חייב העשיר לתת לו ממתנת ידו ולכן סלקא דעתא שמותר לעוות הדין להכריחו על כך.

[יט, טו] ולא תהדר פני גדול. כתב רש"י וז"ל: שלא תאמר עשיר הוא זה בן גדולים הוא זה היאך אביישנו ואראה בבושתו עונש יש בדבר לכך נאמר לא תהדר פני גדול, יעו"ש, וצריך עיון אם הדיין רוצה שלא לבייש העשיר למה ישלם העני בשביל כך, והיאך סלקא דעתא שיהא מותר לעוות הדין על כך.

עוד יש לדקדק במה שכתב רש"י בן גדולים הוא, היה לו לכתוב גדול הוא כמו שכתב עשיר הוא זה ולא בן עשיר הוא זה, ויש לומר דלא שכיח שיבא גדול להתדיין בפני בית דין, דאם הוא באמת אדם גדול לא יגע בממון שאינו שלו, ואם אחר נגע בממונו או ימחול לו או ימצא דרך להסתדר עמו שלא בפני בית דין, ודבר רחוק הוא שיבאו לפני הדיינים, אבל בבן גדולים שכיח ושכיח.

וחזינן נמי מדברי רש"י שחייבים להזהר בכבוד בני גדולים ובני קדושים אפילו אם אונס מגיעים לערך אבותיהם, שהרי לא הצריכה התורה להזהיר דיינים שלא להדרו בדין אלא מפני שהמביישו מביא עונש על עצמו.

[יט, יח] ואהבת לרעך כמוך. כתב רש"י בשם חז"ל וז"ל: אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה עכ"ל, יעו"ש, וצריך עיון מהו המכוון בזה, והנה עיין בשבת (דף לא). שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי אמר ליה גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת דחפו באמת הבנין שבידו בא לפני הלל גייריה אמר ליה דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא זיל גמור עכ"ל, יעו"ש, והדברים לכאורה תמוהים דהיאך אפשר לומר דואהבת לרעך כמוך היא כל התורה כולה ואידך פירושה, והלא יש כמה וכמה מצות בתורה שאין שייכים כלל לואהבת לרעך כמוך, בין במצות שבין אדם למקום ובין במצות שבין אדם לחבירו, וכי דחה הלל לאותו גר בפטומי מילי בעלמא, זה אי אפשר לומר, שהרי לא רצה להתגייר אלא על תנאי והלל גייריה, ואם כן צריך עיון מאי קאמר ליה.

ונראה דהנה באמת יש להתבונן בהך מצוה דואהבת לרעך כמוך, וכי שייך לאדם לאהוב חבירו כמו שהוא אוהב את עצמו, והלא כל אחד יודע בנפשו כמה קשה דבר כזה,

ועיין ברמב"ן שכתב דזהו הפלגה, יעו"ש, אךן מה שמעכבו מלאהוב חבירו כמו שאוהב את עצמו אין זה אלא נגיעותיו ופניותיו של האדם, ודברים אלו נובעים מצד הגשמי שלו, אבל צד הרוחני, דהיינו הנשמה הטהורה שהוא חלק אלוה ממעל, אין לה שום פניות ונגיעות, ויכולה הנשמה לאהוב חבירו כמו שאוהב את עצמו, ואכן לימוד וקיום דברי התורה הוא הדרך בה יגיע האדם למדרגה זו שיוכל לאהוב רעהו כמוהו, שיתגבר צד הרוחני שלו על צד הגשמי, ועל ידי זה ישתמט מכל פניותיו ונגיעותיו.

והיינו מאי דקאמר ליה הלל להנכרי, שיסוד עבודתו של האדם בעולם הזה על פי דרך התורה הוא שיתגבר צד הרוחני ויחליש צד הגשמי עד שיגיע למדרגה שיוכל לאהוב רעהו כמוהו, דהיינו שצד הרוחני ינצח, והיאך נוכל להגיע לכך, אך ורק על ידי לימוד התורה וקיום מצותיה, שהרי כל קיום מצוה מעלה צד הרוחני מעלה מעלה, והיינו דקאמר דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה, ואיך פירושה, כלומר פרטי העשיה המביאו לכך, זיל גמור.

[כ, ג] כי מזרעו נתן למולך. כתב רש"י וז"ל: לפי שנאמר (דברים יח, י) מעביר בנו ובתו באש בן בנו ובן בתו מנין תלמוד לומר כי מזרעו נתן למולך וכו', יעו"ש, וכן מבואר בסנהדרין (דף סד:) עכ"ל, יעו"ש, והנה בקדושין (דף ד.) אמרינן לגבי בת כהן דזרעה מישראל מעכב עליה מלאכול תרומה, ואמרינן שם זרע זרעה לא איצטריך קרא דבני בנים הרי הם כבנים, וכן הוא ביבמות (דף סב:) לגבי קיום מצות פריה ורביה בני בנים הרי הם כבנים, יעו"ש, ואם כן יש לעיין למה לא אמרינן בני בנים הרי הם כבנים לגבי מי שנותן מזרעו למולך, ולמה הוצרך קרא יתירה למילף בן בנו ובן בתו. ונראה דכל דין בני בנים הרי הם כבנים היינו אך ורק להיחשב שיש לו בנים, דהיינו שהוא בעל בנים, אבל לגבי מצות פרטיות הנוהגות בין אב לבן לא אמרינן בני בנים הרי הם כבנים, ולכן לגבי פריה ורביה דהמצוה היא שיהיו לו בנים הרי יש לו בנים, וכן בת כהן אינה אוכלת תרומה הואיל ויש לה בנים מישראל, אבל לגבי נותן זרעו למולך הוא אמינא דאינו חייב על בן בנו דסוף כל סוף אינו בנו, דכשהתורה מצוה על הנהגת אב עם בנו, שמדובר בבנים ממש, להכי איצטריך קרא לרבות בן בנו ובן בתו.

[כ, יב-יג] ואיש אשר ישכב את כלתו מות יומתו שניהם תבל עשו וגו'. הנה בשוכב עם דודו התורה מגידה חטא שלו שגילה ערות דודו ואינה מגידה חטא שלה, אךן שניהם מתים, וכן שוכב עם אחות אמו, וכן שוכב עם אשת אחיו, וגם שוכב עם אשת איש או עם אשת אביו אין הכתוב מפרט דגם היא חטאה, אלא הדבר מובן דשניהם נענשים, שהרי נשים אלו עריות הן לו, וביאתן ביאת ערוה, ושניהם עשו ביאת ערוה, ושניהם נענשים. אךן בשוכב עם כלתו כתיב תבל עשו שניהם, ופירש רש"י שתבל הוא לשון גנאי, יעו"ש, והיינו דאין כלתו בעצם ערוה עליו, אלא גנאי הוא, ודילמא אין חייב אלא האיש, לכן כתיב תבל עשו שניהם, וכן במשכב זכר דליכא ערוה אלא התורה אסרה מעשה ביאת זכר היה אפשר לומר דלא אסרה אלא מעשה הבועל ולא של הנבעל, לכן כתיב תועבה עשו שניהם, וגם באחותו שהחייב הוא מפני שחסד הוא, דהיינו חרפה, כמו שפירש רש"י, יעו"ש, היה אפשר לומר דעיקר החרפה על הבועל, לכן כתיב והיא תראה את ערותו, וגם היא חייבת על כך, וכן בנדה שאינה ערוה עליו ושניהם נענשים פרט לנו הכתוב שהוא הערה את מקורה והיא גילתה את מקור דמיה, ולכן שניהם נענשים.

פרשת אמור

[כא, ז] **אשה זונה ומחללה לא יקחו**. אונקלוס תרגם אתתא מטעיא ומחללא וכו', יעו"ש, אולם על הא דכתיב גבי כהן גדול להלן (כא, יד) אלמנה וגרושה וחללה תרגם אוקלוס וחלילא, יעו"ש, ויש להבין ההבדל בין מחללא ובין חלילא, ולמה בפסוק ראשון תרגם מחללא ובפסוק שני תרגם חלילא.

והנה יש שני אופנים שבהם אשה נעשית חללה, כגון אם כהן גדול בא על אלמנה עשאה חללה שעברו על ביאה אסורה, והרי היא חללה לעולם, ואסורה גם לכהן הדיוט, ועוד הדין הוא דבת הנולדה מאותה ביאה אסורה נתחללה ואסורה לכהן, ואע"פ שהיא לא עשתה כלום לעבור על איסור התורה, אלא עבירת הוריה מחללתה, ושני לשונות תרגום אונקלוס מורים על שתי החללות, מחללא היינו שהיא עשתה מעשה לחלל את עצמה, וחלילא היינו שהיא מחוללת ממילא כיון שנולדה מביאה אסורה, ושתי חללות אלו אסורות בין לכהן הדיוט בין לכהן גדול, ואכן עדיין יש להבין מה ראה אונקלוס לפרש חללה דכהן הדיוט שעשתה עבירה וחללה דכהן גדול שלא עשתה.

ונראה דאונקלוס דייק לשון הכתובים, דבכהן הדיוט חילק הכתוב נשים האסורות לשתי כתות, הכת הראשונים כוללת זונה וחללה, וקאמר לא יקחו, והכת השניה אין בה אלא גרושה, וקאמר עוד הפעם לא יקחו, וגם F' בכהן גדול חילק לשתי כתות, כת הראשונה כוללת אלמנה וגרושה וחללה, כולן מחוברות בוא"ו החיבור, ואחר כך יש כת שניה שאין בה אלא הזונה, שהרי אין בה וא"ו החיבור לחברה אלא הראשונות, ונמצא דגבי כהן הדיוט החללה מצורפת להזונה שנבעלה ביאה אסורה, ולכן תירגם אונקלוס מחללא, אבל אחר כך גבי כהן גדול החללה מצורפת להאלמנה וגרושה שלא נבעלו ביאות אסורות, ולכן תירגם אותה חלילא, כמשי"נ.

[כא, ז] **ואשה גרושה מאיש לא יקח**. התורה אסרה לכהן לישא גרושה מפני שהוא קדוש לה', ויש להבין למה קדושתו מעכבתו מלישא גרושה, והלא פנויה היא, ואין בה שום צד פסול ערוה, ומאי שנא שאלמנה מותרת לו וגרושה אסורה לו, ואי משום שלפעמים היא בעלת קטטה, הלא זהו חסרון במדות, ואין זה נוגע לקדושה.

ונראה לבאר עפ"משי"נ בהא דכתיב בפרשת כי תצא (כד, ד) לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה לו לאשה אחרי אשר הוטמאה וגו', יעו"ש, ולמה נחשב נשואיה להאיש אחר שהוטמאה, והלא היתה מותרת לו לכתחלה, ונתבאר לן דלעולם נשאר שמץ של היחס בין איש לאשתו אפילו אחר הגירושין, ואלא שהוא רדום ואינו עולה לדרגא דערוה לאסרה על איש אחר, ועיין בפסחים (דף קיב.) ארבע דעות במטה, יעו"ש, ואולם אם בעלה הראשון החזירה לאחר שנשאת להשני הרי היחס חוזר וניערור באיזו בחינה כאילו מעולם לא נפסקה, ונמצא דכשהיתה נשואה לבעלה השני היה בה יחס חשוב לאיש אחר, ואע"פ שאינו חשוב כל כך כדי לעקור נשואי השני למפרע, מכל מקום שייך בזה ענין הוטמאה.

ולפי זה יש לומר דאע"פ שאין שמץ יחס הרדום אוסרה על איש אחר, מכל מקום אסורה לכהן מחמת קדושתו שמחייבת שלא תהא באשתו שום שמץ של יחס לאיש אחר, וכהן גדול שקדושתו מרובה אסור גם באלמנה, דגם בה יש קצת שמץ של יחס אפילו לאחר מיתת בעלה, כמו שמבואר בקדושין (דף יג:) דצריך קרא להתירה לאחר מיתת הבעל, יעו"ש, וכהן הדיוט אסור בגרושה אפילו אם אחר כך מת בעלה משום לא פלוג, כדרך

התורה.

[כא, יד] אלמנה וגו' לא יקח. המושב זקנים נתן טעם למה שכהן גדול אסור באלמנה דהתורה חששה שאולי יתן עיניו באשת חבירו, וכשיכנס לפני ולפנים ביום הכיפורים יתפלל שבעלה ימות כדי שיוכל אז לישא אותה, לכן אסרה עליו התורה גם אלמנה, יעו"ש, אולם קשה להבין היאך תועילו תפילותיו לפני ולפנים לגרום מיתה לבעל האשה הזאת, וכי הקב"ה יקבל תפילתו וימית בעל האשה מפני שהוא מבקש ממנו להמיתו, וכי השופט צדק יעשה דבר כזה, ואולי יש לומר דתפילת הכהן גדול לפני ולפנים בעד כל העם הוא ענין חשוב מאד, שהכהן גדול בתפילתו משפיע עליהם שמירה וברכה, ואם הוא מתפלל על בעל האשה הזאת שימות הרי לא כללו בתפילתו לכל העם, ושוב אין תפילתו משפיע עליו שמירה וברכה, וקרוב הדבר שימות כיון שחסרה לו הגנת תפילת הכהן גדול.

[כב, לב-לג] ונקדשתי בתוך בני ישראל אני ה' וגו'. כתב רש"י וז"ל: אני ה' נאמן לשלם שכר עכ"ל, יעו"ש, והנה לעיל בפרשת קדושים (טז, טז) כתב רש"י וז"ל: אני ה' נאמן לשלם שכר ונאמן להפרע עכ"ל, יעו"ש, ומאי שנא כאן שלא הזכיר רש"י ענין נאמנות להפרע, והנה עיין ברמב"ם פ"ה יסודי התורה הלי"ד שכתב דבאותן עבירות שדינם יהרג ואל יעבור אם עבר ולא נהרג פטור דסוף סוף הוה ליה אונס, ובכסף משנה שם הביא בשם הרמ"ך דפליג על הרמב"ם וס"ל דפחד מיתה לא הוי אונס, יעו"ש, ונראה דרש"י ס"ל כסברת הרמב"ם דאם אומרים לו עבוד או תיהרג חשיב אונס, ולכן אע"ג דאיכא מצוה של ונקדשתי וחייב למסור עצמו למיתה על קידוש השם, אם עבר ולא מסר עצמו הרי הוא נחשב כאונס, ולכן פירש רש"י אני ה' נאמן לשלם שכר אם ימסור עצמו, אבל אם לא מסר עצמו אינו נפרע ממנו.

[כג, ב-ד] מועדי ה' וגו' אלה הם מועדי. ודקדק באור החיים דמה מוסיף קרא באמרו אלה הם מועדי, ועוד דלמה חזר ואמר אלה מועדי ה' אחר ציווי השבת עכ"ל, יעו"ש, עוד יש לדקדק במה שכתוב מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש, והלא אין זה משפט שלם, שהרי חסר ממנו שם הפועל, עוד צריך עיון דלמה בפסוק השני כתיב במועדס ולא בפסוק ראשון, ועוד דהסדר הפוך, דבקרא קמא כתיב אשר תקראו אותם מקראי קודש, ובשני כתיב מקראי קודש אשר תקראו במועדס.

והנה רש"י כתב דפסוק ראשון מדבר בעיבור השנה שבית דין מעברים השנה על גליות שנעקרו ממקומם לעלות לרגל, ופסוק שני מיירי בקידוש החודש, יעו"ש, ונראה דבזה חלוק עיבור השנה מקידוש החודש, דכשבית דין מעברים השנה ומוסיפים בו חודש הרי הם קובעים המועדים מדעתם ורצונם, דלולי מעשה בית דין היה המועד נופל מעצמו בחודש זה, ועל ידי שבית דין עיברו השנה הוא נופל בחודש אחר, אבל כשבית דין מקדשים החודש אינם קובעים שום דבר מדעתם מה שלא היה נעשה מעצמו, דכך הוא סדר הרגיל שהמועד חל חמשה עשר יום לאחר שנתקדש החודש, ורק דקידוש זה הוא מסור לבית דין לברר על פי עדים מתי נראית הלבנה, ואם לא קידשוהו בית דין מן שמיא מקדשין ליה, כדאיתא בסנהדרין (דף י:), יעו"ש, ונהי דלפי מה שקבעו בית דין שייך השתנות של יום אחד בקביעת המועד בין שמעברים בין שאין מעברים, מכל מקום אין הדבר נחשב שבית דין קבעו המועד כפי דעתם ורצונם אלא כך הוא הסדר הרגיל, שהחדש נקבע על ידי ראייה, ואכן רק אחר שעדות על הראייה נתקבל בבית דין, ואין קביעת החודש תלויה דחכמתם

ובחירתם של בית דין, ומכל מקום כיון שקביעת היום תלוי בבית דין שפיר חשיב שבת דין מקדשים את הזמנים, כדאיתא בברכות (דף מט.). מקדש ישראל שהם מקדשים את הזמנים, יעו"ש, אבל עיקר קביעת המועד באה כסדרו, כמש"נ.

ולפי זה נראה דשפיר מתיישבים הכתובים, והכי קאמר מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש, כלומר אותם המועדים שאתם קוראים להם מקראי קדש וקובעים אותם מדעתכם על ידי עיבור השנה, אלה הם מועדי, כלומר אני מקבל אותם להיות מועדי, ואני מסכים על ידכם, ולא באו תיבות אלו, אלה הם מועדי, כהקדמה לרשימת המועדים, דהא לא נמנו המועדים מיד אלא השבת, ומוכח דלא בתורת הקדמה בא, אלא קאי על רישא דקרא והוא השם פועל שלו, כלומר המועדים שאתם קובעים על ידי עיבור השנה אני מקבל אותם להיות מועדי, ואחר כך מזכיר השבת, ורק אחר כך מתחיל רשימת המועדים ואומר בהקדם אלה מועדי ה' מקראי קודש, והיינו המועדים שהם מקראי קודש בלי קריאתם של בית דין, דהיינו בשנה שלא נתעברה והולכת בסדר הרגיל, אשר תקראו אותם במועד, כלומר דמכל מקום אהני קידוש החודש ליום אחד בתוך סדר הרגיל, כמש"נ, והיינו במועד, דלא אהני אלא בתוך המועד הקבוע להם, אבל עיבור השנה מהני לקבוע המועד אפילו חוץ למועדו.

[כג, ג] **וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש.** כתב רש"י וז"ל: מה ענין שבת אצל מועדות ללמדך שכל המחלל את המועדות מעלין עליו כאילו חלל את השבתות וכל המקיים את המועדות מעלין עליו כאילו קיים את השבתות עכ"ל, יעו"ש, הרי שרש"י חילקו לשני ענינים, כל המחלל וכל המקיים, והנה ענין כל המחלל המועדות שפיר מובן, והיינו דאפילו אם קיים את השבתות, מכל מקום אם חילל המועדות חשיב כאילו חילל את השבתות, אולם מה המכוון במה שכתב כל המקיים המועדות כאילו קיים השבתות, ממה נפשך אם הוא מחלל השבתות היאך יעלה על הדעת שאם קיים המועדות חשיב כאילו קיים השבתות שחיללם, ואם קיים השבתות עצמן מה הוא מוסיף עליהם במה שחשיב קיום על ידי שקיים המועדות.

ונראה דלפעמים יש אדם שהוא שומר את השבתות אבל אינו מכבדס כראוי, שהוא עיף ויגע מטרדות השבוע וכשבאה שבת הוא אוכל ושותה וישן ואינו מעטר את השבת בתורה ושירות ותשבחות וזמירות ואינו מתענג על ה', וכמו שכתב החפץ חיים כל מקדש שביעי כראוי לו, כל שומר שבת כדת מחללו, יש שהוא מקדש שביעי כראוי לו, ויש שהוא רק שומר כדת מחללו, ועל אלו השנים קאי רש"י, שאפילו אם הוא מקדש שביעי כראוי לו, אם הוא מחלל את המועדות מעלה עליו הכתוב כאילו חיללו, ואפילו אם הוא שומר שבת רק כדת מחללו, ואינו מענגו ומקדשו כראוי, אם הוא מקיים את המועדות, ומראה שבאמת רצונו להתענג על ה' כראוי לו, מעלה עליו הכתוב כאילו קידש גם את השביעי כראוי לו.

[כג, יז] **ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתיים.** בספרים שלנו האלף דגושה, ובעוד מקום אחד בתורה מצינו אלף דגושה, והוא בפרשת מקץ (מג, כו) ויביאו לו את המנחה אשר בידם ההביתה, יעו"ש, ויש להבין מה מורה לנו האלף דגושה במקומות אלו.

ואולי יש לומר דהנה ענין הדגש הוא שהאות הדגושה היא כמות שהיא כפולה, ומפני כך קריאתה נמשכת ודגושה, והנה המתנה שעליהם להביא כאן היא שתי לחם שהיא מתנה קטנה, וגם בפרשת מקץ היתה מנחתם קטנה, כמו שאמר להם יעקב (מג, יא) מעט

צרי ומעט דבש וגוי, יעו"ש, וכדי להחשיב המתנה צריך שיהא מעשה הנתנה נמשכת, שלא ימסרו המנחה אלא בפאר וטקס, דאילו מנחה גדולה לעולם נראית חשובה, אבל מנחה קטנה נראית חשובה רק על ידי אופן ההבאה.

[כג, כב] לא תכלה פאת שדך וגוי אני ה' אלקיכם. כתב רש"י וז"ל: נאמן לשלם שכר עכ"ל, יעו"ש, והנה לעיל בפרשת קדושים (יט, ט-י) כשהזכיר לראשונה ענין זה של מתנות עניים מסיים קרא אני ה' אלקיכם, כמו כאן, ושם כתב רש"י וז"ל: אני ה' אלקיכם דיין להפרע ואיני גובה מכם אלא נפשות עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין למה נטה כאן ממה שפירש שם, ונראה לבאר בפשיטות על פי מה שכתב כאן רש"י ובקצרכם, חזר ושנה לעבור עליהם בשני לאוין אמר רבי אבדימי ברבי יוסף מה ראה הכתוב ליתנם באמצע הרגלים וכו' ללמדך שכל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי מעליו עליו כאילו בנה בית המקדש והקריב עליו קרבנותיו בתוכו עכ"ל, יעו"ש, הרי שבא הכתוב כאן להורות בעיקר על קיום מצות מתנת עניים, שנחשב כבנין ביהמ"ק, ולא על ביטולו, ולכן פירש רש"י אני ה' נאמן לשלם שכר, ולא הזכיר ענין הפרעון אם יבטלו.

[כג, לו] ביום השמיני מקרא קודש יהיה לכם וגוי עצרת היא. כתב רש"י וז"ל: עצרתי אתכם אצלי כמלך שזמן את בניו לסעודה לכך וכך ימים כיון שהגיע זמן להפטר אמר בני בבקשה מכם עכבו אתי עוד יום אחד קשה עלי פרידתכם, יעו"ש, ועיימש"נ בעניני שמיני עצרת בענין קשה עלי פרידתכם.

[כג, מ] ולקחתם לכם וגוי ושמתם לפני ה' וגוי. והנה לכאורה ענין ושמתם הוא שמחת יום טוב, כההיא דכתיב בפרשת ראה (טז, יד) ושמת בחגיך, וקאמרינן בפסחים (דף קט. ט.) דאין שמחה אלא בבשר ויין, יעו"ש, ואם כן יש להבין למה הכניסה התורה מצוה זו בין מצות לולב ומצות סוכה, ונראה דמתחלה כתיב מצות לולב שמצותה בגבולים רק יום אחד, כדכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון, ואחר כך מתחיל במצות של כל שבעה, ושמתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, ואחר כך מצות סוכה שגם היא נוהגת שבעת ימים.

[כג, מ] פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וגוי. תירגם אונקלוס פרי אלינא אתרוגין ולולבין והדסין וערבין דנחל, יעו"ש, ויש להבין למה לא תירגם הפסוק כמו שהוא שמתאר המינים ואינו נותן שמותיהם, ורק בערבות השם והתואר אחד הוא, אבל שאר המינים אינו קורא בשם, וגם יש הלכות נלמדות מן הכתוב, שצריך האתרוג שיהא הדר, וזה חסר מן התרגום.

אכן נראה שאונקלוס רצה להוציא מלבם של צדוקים שגברה ידם בימיו, והם אמרו שכל פרי שהוא הדר ראוי להמצוה, לכן תרגם שידעו כל העם שרק האתרוג ראוי להמצוה, ועיין בתרגום יונתן שכתב פרי אילן משובח תרוגין, יעו"ש, ותרגם הכתוב כמו שהוא והוסיף דהיינו אתרוגין, ומהאי טעמא כדי להוציא מלבן של צדוקים.

וכמו כן נמי מצינו בפרשת משפטים (כג, יט) לא תבשל גדי בחלב אמו, ותירגם אונקלוס לא תיכלון בשר בחלב, יעו"ש, ולא תרגם הפסוק כמו שהוא אלא כמו שדרשו חכמים, ונראה דגם שם רצה להוציא מלבם של צדוקים שאמרו שאינו אסור אלא בדיון כמו שכתוב בקרא, דהיינו לבשל בשר גדי בחלב יולדתו בלבד.

[כג, מד] **וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל.** תירגם אונקלוס ומליל משה ית סדר מועדי דה' ואלפינון לבני ישראל, יעו"ש, ובכל מקום תירגם אונקלוס וידבר אל ומליל עם, ועיימש"נ פרשת לך לך (יז, א), אכן כאן לא תירגם כן, שאין הקב"ה מדבר עם ישראל, והדיבור היה עם משה בלבד, לפי מדרגת נבואתו, אבל לגבי עם ישראל הוצרך לתרגם באופן אחר, והיינו ואלפינון לישראל.

[כד, יד] **ורגמו אותו כל העדה.** כתב רש"י כל העדה במעמד כל העדה מכאן ששלוחו של אדם כמותו, יעו"ש, וטובא יש לדקדק בדבריו, דאם הפסוק מגלה לנו דבעינן במעמד כל העם מנא לן דשלוחו של אדם כמותו, והלא לא נצטוו כולם ברגימה אלא במעמד, ועוד דהרי בפרשת ראה כתיב גבי מיתת המסית (יג, י-יא) ידך תהיה בו בראשונה להמיתו ויד כל העם באחרונה וסקלתו באבנים וגו', וכתב רש"י מצוה ביד הניסת להמיתו לא מת בידו ימות ביד אחרים וכו', יעו"ש, ושם לא הוזכר ענין שלוחו של אדם כמותו, ועוד צריכים להבין מה שכתב מכאן ששלוחו של אדם כמותו, שנלמד מכאן, והלא בסוגיא דקדושין (דף מא:) יש מקורות אחרים, ולא הוזכר שם מקור זה.

ונראה דאין דין זה של שלוחו של אדם כמותו דומה לדין שלוחו של אדם כמותו דקדושין, דהתם ילפינן דיכול אדם למנות שליח לעמוד במקומו לפעול פעולות וחלות הצריכות לכח הבעלים, והבעלים יכולים למסור כחם לשליח לפעול הפעולות כאילו השליח הוא המשלח, ולזה בעינן מינוי שליחות, ואפילו לשמאי הזקן דאית ליה התם (דף מג.) דיש שליח לדבר עבירה, ויכול השליח לעשות מעשה עבירה שאינה תלויה בבעלות, והרי זה כאילו המשלח עשה העבירה, מכל מקום איצטריך לכך מינוי המשלח.

אבל הכא מחדש דין שלוחו של אדם כמותו גם בלי שום מינוי מצד המשלח, כגון היכא שיש דין על כל ישראל ובית דין נחשבים במקום כל ישראל, ועשיתם היא במקומם, והם שלוחי של כל ישראל, וכן להצד דהני כהני שלוחי דידן, כדאיתא בנדריים (דף לה:), יעו"ש, שאין בהם מינוי לעשות העבודה, אלא הם בעצם שלוחי דידן, וכן בסקילת המקלל דהמצוה היא כל העדה, וזה אי אפשר, מובן מזה שהשליח בית דין הוא במקום כל העדה, והרי הוא שלוחו שלהם כמותם, ומסתברא ליה נמי דבעינן במעמד כל העם, ובודאי אין זה כל העדה ממש, דגם זה לא אפשר, אלא חלק חשוב יהיו שם במעמד בשעת הסקילה דאי לאו הכי מאי שנא סקילת המקלל משאר מיתות בית דין הנעשות על ידי השליח בית דין, אלא מסתברא דבעינן מעמד.

ולפי זה מיושב למה לא הזכיר רש"י שלוחו של אדם כמותו בסקילת המסית, דהתם אין המצוה על כל העדה אלא על היחיד שניסת על ידי המסית, דהא כתיב וסקלתו בלשון יחיד, ואם אינו יכול להמיתו בטלה מצותו, והדר דינא דכל הסקילות שנעשות על ידי שליח בית דין, ואולי אם הניסת ימנה השליח בית דין להיות שלוחו יקיים בזה מצותו, אבל אין צורך לכך, דאין סקילת המסית תלויה במצות היחיד הניסת.

[כד, יד-כג] **ואיש כי יכה כל נפש וגו' ומכה נפש בהמה וגו'.** הכתוב מפסיק בענין הוצאת המקלל למיתתו להורות דיני הורג ומכה בהמה וחובל, ושוב חוזר הכתוב לגמור הענין של מקלל, ולכאורה לא שייך לענין המקלל אלא דין ראשון שנוקב השם בסקילה, ואם כן למה מביא כל הני דיני אחרוני קודם שחוזר לענין.

ואפשר לומר משום דבכולם הורה לנו התורה כגר כאזרח, בנוקב השם מפורש כן, ובסוף כל הדינים חוזר ואומר הכתוב כגר כאזרח, ומשמע שזה מקיף לכל שאר הדינים

המוזכרים בפרשה, וכיון שנאמר בקרא שהמקלל שהיה גר חייב סקילה, מגיד לך נמי שאר הדינים שנאמר בהו כגר כאזרח, והדר חוזר לענין, אלא דבהא גופא יש לעיין, למה בכל הני הוצרך הכתוב להגיד לנו כגר כאזרח, ובהשקפה ראשונה היה אפשר לומר דענין כגר כאזרח הוא לרבות הגר לדינים אלו, אולם בספורנו כתב להיפך כגר כאזרח, ואין זה העונש להמברך עתה מפני היותו גר, כי בזה גם האזרח היה שוה לו בנקבו שם, יעו"ש, וכונתו דסלקא דעתא דגר שסורו רע צריך חיזוק נוסף של עונש חמור על נוקב שם, להכי כתיב כגר כאזרח לרבות האזרח לסקילה.

ותוספת הסבר בזה נראה דבכל הני דינים דהורג ומזיק היה עולה על הדעת דאם אירע שאחד גרם איזה היזק לאחיו לא יתבענו לבית דין אלא יסדרו את הדבר ביניהם או ימחלו זה לזה, ואפילו אם בשוגג יהרג אחד את אחיו, נטית המשפחה היא לחפות על ההורג ולהצילו ממות, ונמצא דאין בני המשפחה צריכים שמירה זה מזה, ואין צריכים לבוא ולדון בפני בית דין לסדר עניניהם, ולפי זה היינו אומרים דס"ד דכל ישראל בני משפחה אחת נינהו ויכולים לסדר זה עם זה אם יארע איזה היזק או אפילו הרג, שאין לערב בית דין בדבר שלא יהרסו יסודות העדה, ואי משום חטאו של ההורג, ימסר דינו לבית דין של מעלה, אכן בגר אע"פ שנכנס לבריתו של אברהם ונתקדש בקדושת ישראל גמורה, מכל מקום אין לו בני המשפחה, ואם הרג או הזיק הרי הדבר מסור לבית דין, קמשמע לך קרא כגר כאזרח, דינים אלו נוהגים לא רק בגר אלא גם באזרח ישראל.

פרשת בהר

[כה, יט-כב] ועשת את התבואה לשלש השנים וגו'. כתב רש"י וז"ל: לשלש שנים, למקצת הששית מניסן ועד ראש השנה ולשביעית ולשמיניית, שיזרעו בשמיניית במרחשון ויקצרו בניסן, יעו"ש, ואחר כך כתב רש"י וז"ל: עד השנה התשיעית עד חג הסוכות של תשיעית שהיא עת בוא תבואתה של שמיניית לתוך הבית, יעו"ש, והקשו המפרשים דהדברים לכאורה סותרים זה את זה, דמתחלה כתב רש"י וז"ל: דלשלש שנים היינו עד ניסן של שמיניית, ואחר כך כתב שיאכלו תבואה ישן עד חג הסוכות של התשיעית.

והנה ידועים דברי הנועם אלימלך שהקשה בשם אחיו הר"ר זישא זיע"א דהא אין שפת יתר בתורה ולמה הזכיר וכי תאמרו מה נאכל, היה לו לומר רק שיצוה ה' את ברכתו, ותירץ דאדרבה, העיקר הוא שלא לשאול, דענין השמיטה הוא הבטחון, וצריך האדם לבטוח בה' ולקיים המצוה בלי שום שאלות ופקפוקים, וה' ישפיע לו מידו הרחבה באיזה אופן שיהיה, כמו שהוא מכין מזונותיו לאדם בכל יום, אלא דאם יעלה במחשבתו של אדם מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתינו, והיינו שלא יבטח בה' במלא המובן, אז יצוה ה' את ברכתו ויפתח צנור מיוחד להשפיע לו בעשית תבואה בששית לשלש שנים, יעו"ש, וכן מוכח ממה שכתב רש"י בראש השנה (דף ג.) דהך כי תאמרו הוא לשון שמא, והיינו דאין זה מן הסדר אלא דילמא יארע כן.

ובאמת מדויק כן מסדר המקראות, דקראי אלו לא נכתבו באמצע ענין השמיטה אלא לאחר שנגמר כל ענין השמיטה וגם כל הענין היובל, ורק אחר כך הובא ענין זה של וכי תאמרו מה נאכל, והיינו משום שאין זה בעצם ענין השמיטה, ולא כך הוא הסדר המעולה, דאדרבה תבואת שלש שנים הוא היפך הבטחון, והעיקר הוא לקיים המצוה ולסמוך על ה' בעוז בטחונו, ואולי היה משפיע לו בברכת מזונו בתוך מעיו, כמו שכתב רש"י, ורק לאחר כל הענינים מביא ענין נוסף, וכי תאמרו מה נאכל.

אלא שיש לעיין לפי זה למה יצוה ה' את ברכתו למי שאין בטחונו שלם בה', ולא מצינו שהתורה התחשבה במי שאין לו בטחון לגבי שמירת שבת מעשות מלאכה ולגבי מצות קידוש השם וכדומה שכולם צריכים אמונה ובטחון, אכן נראה דאדם המאמין בה' ובוטח בו יכול להתגבר במדת הבטחון עד כדי מסירות נפשו שיקפוץ לתוך האש לקדש שם שמים, אבל כל זה הוא לאותה שעה ולאותו רגע, אבל שמיטה מחייבת בטחון נמשך יום יומי מדי חודש בחדשו במשך שנה שלימה וזה דורש התגברות נפלאה, וחמל ה' על אלו שאינם יכולים להביא את עצמם לידי התגברות כזו, ומצוה להם ברכה מיוחדת להפיס דעתם, שיראו שנתן להם לשלש שנים בשנה הששית.

והנה מצינו גבי מן שנפל מן השמים וצוה ה' שלא ישאירו ממנו עד הבוקר, ומכל מקום היו מן האנשים שהותירו, והיינו דבני אדם שהם מקטני אמנה וחסר להם בטחון אפילו כשנופל לחם מן השמים אינם מניחים עצמם לאכול, ואוכלים רק קימעא והשאר מניחים, כן הוא דרכם, שהרי בעומק לבם לא היו בטוחים בה', ולפי זה נוכל ליישב הסתירה כאן, דבאמת אין כאן ברכה נוספת להוסיף להם עוד תבואה בחציה השני של שנה שמיניית עד חג הסוכות של תשיעית, אלא הכי קאמר להם רחמנא, אתם שואלים מה נאכל ואין לכם בטחון, אצוה את ברכתי לכם בששית לשלש שנים עד ניסן של שמיניית, ותראו שלא תוכלו להניח את עצמכם לאכול, ולא תאכלו אלא קימעא וישאר לכם תבואה ישנה עד שנה תשיעית, ואין זה ברכה אלא דברי תוכחה.

[כה, מג] לא תרדה בו בפרך ויראת מאלקיך. כתב רש"י וז"ל: לא תרדה בו בפרך מלאכה שלא לצורך כדי לענותו, אל תאמר לו החם לי את הכוס הזה והוא אינו צריך, עדור תחת הגפן עד שאבוא, שמא תאמר אין מכיר בדבר אם לצורך אם לאו ואומר אני לו שהוא לצורך, הרי הדבר הזה מסור ללב, לכך נאמר ויראת עכ"ל, יעו"ש, ולפום ריהטא משמע דהענין הוא כמו אונאת דברים, שלא יצערנו ולא יביישנו, והיינו מה שכתב רש"י כדי לענותו, שהוא רוצה לגרום לו צער, והזהירה התורה שלא יעשה כן, אכן עיין בהמשך הפסוקים (כה, מד) ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגוים אשר סביבותיכם, וכתב רש"י וז"ל: אם תאמר אם כן במי אשתמש בעבדי אינו מושל וכו' מאת הגוים הם יהיו לך לעבדים עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה אינו מובן, וכי אינו יכול להשתמש אלא במי שהוא יכול לצערו ולביישו.

והנה עצם הענין שהביא רש"י שלא יתן לו מלאכה שלא לצורך הוא מן הספרא ושם לא הובא מה שהקדים רש"י מלאכה שלא לצורך כדי לענותו אלא מתחיל שלא תאמר בו החם וכו' עדור וכו' שמא תאמר לצורך עצמי אני עושה והרי הדבר מסור ללב וכו', יעו"ש, ולמד רש"י דשני דברים אלו, החם, ועדור, תרוייהו אין בו צורך להם, וכן מדויק מלשון הספרא שמא תאמר לצורך עצמי אני עושה, דמשמע דהם שלא לצורך, ולהכי הקדים רש"י כלל לתרוייהו מלאכה שלא לצורך, וכונתו כדי לענותו.

אבל הרמב"ם לא למד שנתן לו מלאכה שלא לצורך כדי לענותו, דעיין בפ"א עבדים הל"ו וז"ל: כל עבד עברי אסור לעבוד בו בפרך ואיזו היא עבודת פרך זו עבודה שאין לה קצבה ועבודה שאינו צריך לה אלא מחשבתו להעבידו בלבד שלא יבטל מכאן אמרו חכמים שלא יאמר לו עדור תחת הגפנים עד שאבא שהרי לא נתן לו קצבה וכו' וכן לא יאמר לו חפור מקום זה והוא אינו צריך לו ואפילו להחם לו כוס של חמין או להצן ואינו צריך לו אסור וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש להבין מהו הצד השווה של שני ענינים אלו, והרמב"ם כתב שכונתו להעבידו שלא יבטל, ויש לעיין למה גרוע כל כך לעשות כן, והראב"ד שם השיג על מה שכתב הרמב"ם דיש עבודת פרך במלאכה שאין לו קצבה, דאין בזה איסור אלא כשמתעכב זמן רב מלבא עד שיצטער העבד, ועיין שם בכסף משנה, וביותר צריך עיון בין לרש"י בין להרמב"ם למה יחשבו ענינים אלו עבודת פרך, והלא כפשוטו המכוון הוא עבודה קשה כדכתיב בפרשת שמות (א, יג) ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך, וכתב שם רש"י וז"ל: בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו עכ"ל, יעו"ש.

ונראה דלשון פרך מורה על פריכה ושבירה, ושם בפרשת שמות הכונה היא פריכת ושבירת הגוף, והכא הכונה היא פריכה ושבירת הרוח, שהעבד עברי הוא בן חורין, אדם עצמאי בעל רוח, והאדון הזה רוצה להכניעו ולשבר את רוחו שיהא לו עבד לא רק בחוץ אלא גם בפנים, כמו שאר נכסיו, ולהגיע למטרה זו הוא נותן לו מלאכה שלא לצורך, כדי להורות לו שאין לו דעת עצמו אלא צריך לעשות אף דברים שאינו מבין למה עושה אותם, רק מפני שכן צוהו אדונו, שמתנהג עמו כשור וחמור, ונשבר בכך רוחו ונעשה עבד גמור, ולהרמב"ם גם במלאכה שאין לה קיצבה מגיע למטרה זו, שמעמידו לעשות מלאכה בלי לידע שום גבול, שאין זה היאך מתנהגים עם בני חורין, והוא מרגיש שהוא תלוי לגמרי ברצון אדונו ונכנע לו, והתורה אמרה לא תרדנו בפרך, לא תתנהג רדוי ושררה עם העבד באופן שאתה מפריכו ומשבר רוחו, שהרי הוא ישראל בן חורין כמוך, ואם מזלו גרם שימכר לך אתה צריך להתנהג עמו בכבוד ולא כשור וחמור.

והיינו מה שכתב הרמב"ם שכונתו להעבידו שלא יבטל, כלומר שיהא לו עבד לגמרי, לא רק בשעת מלאכה אלא כל הזמן, ומגיע לכך על ידי שמעמידו בלי הפסק ובדברים

שאינם צריכים, ועל זה קאמר בספרא שמא תאמר לצורכי אני עושה, כלומר שאין כונתי להעבידו ולשבר את רוחו אלא שכך וכך היה צורך לי, הרי הדבר מסור ללב וכו', כנ"ל, שאע"פ שבני אדם אינם יודיעים מה שבלב אדם אחר, אלקים יודע, ודבר זה שייך בין לגבי מלאכה שלא לצורך בין לגבי מלאכה שאין לה קצבה.

שוב התורה אומרת ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגוים וגו', במי אשתמש, כלומר אם תאמר אני צריך עבד לשמשני שאם אני אומר לו לעשות איזה דבר עושהו מיד בלי שום פקפוק ובלי לדרוש ולחקור אחרי דיבורי אם באמת אני צריך לכך, ואם איני יכול להכניע את העבד עברי ולשבור רוחו החפשי לא יהא לי אלא כפועל ולא כעבד גמור, ואם כן מי ישמשני כעבד, לזה אמרה לו התורה לקחת עבדים מן הגוים אשר סביבותיכם, אבל העבד עברי לעולם תניח לו להשאר בן חורין בעצמותו בלי להכניעו, שזהו יסוד החירות. וכן מדויק בפרשת בחוקותי (כו, יג) ואולך אתכם קוממיות, וכתב רש"י וז"ל: בקומה זקופה עכ"ל, יעו"ש, ואונקלוס תרגם דברית יתכון לחריותא, יעו"ש, חירות היא קוממיות בלי כפיפה והכנעה, ואסור לישראל לכפוף קומת חבירו להעבידו, והיינו דכתיב להלן (כה, מו) ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך, וכתב רש"י וז"ל: איש באחיו להביא נשיא בעמיו ומלך במשרתיו שלא לרדות בפרך עכ"ל, יעו"ש, דכל שיש תפקיד של שררה על חבירו לא ישתדל להכניעם תחתיו שיקבלו מרות ממנו כעבדים ושפחות אלא יניחם להיות בני חורין והוא ינהגם בצדק ובמשפט.

ומה שכתב רש"י לא תרדה בו בפרך, מלאכה שלא לצורך כדי לענותו, אין כונתו שלא להונות לו כרשע המצער את זולתו, אלא הכונה היא כהא דכתיב בפרשת לך לך (טז, ו) ויאמר אברהם אל שרי הנה שפחתך בידך וגו' ותענה שרי ותברח מפניה, ועוד שם (טז, ט) ויאמר לה מלאך ה' שובי אל גבירתך והתעני תחת ידה, וכתב שם רש"י ותעני שרי היתה משעבדת בה בקושי, יעו"ש, ובודאי לא היתה כונת שרה אמנו לצערה אלא לשעבדה שתקבל מרות ממנה ותהיה לה שפחה גמורה ולא בת חורין העובדת בביתה, וזהו נמי ענין כדי לענותו, שהוא מצוה לו לעשות מלאכות שלא לצורך כדי שישתעבד לו ויהיה עבד גמור.

[כה, מז] וכי תשיג יד גר ותושב עמך ומך אחיך עמו. כתב רש"י וז"ל: יד גר ותושב גר והוא תושב כתרגומו ערל ותושב וכו', וכי תשיג יד גר ותושב עמך מי גרם לו שיעשיר דיבוקו עמך, ומך אחיך עמו מי גרם לו שימוך דיבוקו עמו על ידי שלמד ממעשיו וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומנלן שהיה דבוק אל הערל ולמד ממעשיו, לכאורה הוא מה שמכר עצמו להערל ולא לישראל, זה גילה שכבר לפני שהעני היה נגרר אחר הערלים, וזה גרם לו שימוך. והנה לעיל (כה, לה) כתיב וכי ימוך אחיך עמך, ועוד כתיב (כה, לט) וכי ימוך אחיך עמך, יעו"ש, ולא איתפרש בקרא מה גרם לו שימוך, הלא לא היה דבוק בערלים, דהרי מצינו צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ואין בעניותו שום הוכחה שנהג עצמו שלא כהוגן, וכן במה שהערל העשיר אין הוכחה שדיבוקו לישראל גרם לו, שהרי מצינו כמה ערלים רשעים שלא נדבקו לישראל ועם כל זה הם עשירים, דיש רשע וטוב לו, ואם כן יש להבין למה כשישראל עני מכר עצמו לערל עשיר מגלה לנו הכתוב מה גרם לזה שהעשיר ולזה שהעני, ולמה לא מספיק לכך מה שמצינו בדרך העולם צדיק ורע לו רשע וטוב לו. ונראה דכשישראל עני מוכר עצמו לערל עשיר יש בזה צד חילול ה', והרי מצב כזה פגיעה בכבוד שמים, ולא יספיק לזה מה שמצינו בדרך העולם צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ומגלה לן הכתוב שמצב כזה יש לו סבה מיוחדת מפני זכותו של הערל וחובתו של העני.

פרשת בחוקותי

[כו, ג] **אם בחקתי תלכו**. כתב רש"י וז"ל: הא מה אני מקיים אם בחקתי תלכו שתהיו עמלים בתורה עכ"ל, יעו"ש, וכן לקמן (כו, יד) ואם לא תשמעו לי ולא תעשו את כל המצות האלה, וכתב רש"י וז"ל: ואם לא תשמעו לי להיות עמלים בתורה עכ"ל, יעו"ש, עוד כתב שם רש"י וז"ל: ולא תעשו, משלא תלמדו לא תעשו עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין למה בא עונש גדול כל כך על שאינם עמלים בתורה, ובודאי ענין גדול הוא עד מאד, אבל מכל מקום למה נענשים בעונשים חמורים כל כך על שלא הגיעו למדרגה זו של עמלות בתורה, עוד יש לדקדק במה שכתב רש"י משלא תלמדו לא תעשו, והרי אפשר שיגידו להם אחרים מה לעשות.

ונראה דהנה כבר כתבו הספרים שאין האדם יכול לעמוד במקום אחד אלא לעולם הוא או עולה או יורד, וכשהעליה נגמרת מיד מתחלת הירידה, ועיין בביאור הגר"א למשלי (טו, כד), יעו"ש, ואם כן איך אפשר שהאדם יקנה לו עליה תמידית, אין זה אלא על ידי עמלות בתורה, שאם אדם עמל בתורה לעולם יש לו מטרות ושאיפות שעדיין לא השיגום, ואם קנה מסכת זו עדיין יש מסכתות אחרות שעליו לקנותם, ולעולם יכול להתעמק יותר ויותר עד אין שיעור, דהתורה היא התקרבות האדם אל המקום והמרחק הוא בלי שיעור, ואם כן גם העמלות היא ללא שיעור, ובתפילה וקיום המצות, הגם שהם ענינים נשגבים, אין בהם ענין עמלות, דעמלות בקיום המצות היא עמלות בהשגת עניני המצוה, והיא היא עמלות בתורה, ורק על ידי עמלות בתורה יכול אדם לחיות כסדר עם שאיפות עילאות ולהיות לו עליה תמידית בלי ירידה, והיינו מאי דקאמר קרא, אם לא תשמעו לי להיות עמלים בתורה אז תתחילו לרדת חס ושלוש, ותגיעו לכך שגם לא תעשו, והירידה תגיע עד הפרת ברית, ולכן יבאו כל העונשים והקללות ר"ל.

[כו, ג] **אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו**. כתב רש"י וז"ל: אם בחקותי תלכו יכול זה קיום המצות כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו וגו' הרי קיום המצות אמור הא מה אני מקיים אם בחקותי תלכו שתהיו עמלים בתורה עכ"ל, יעו"ש, והמפרשים דקדקו למה הוציא עמלות בתורה בלשון חוקים, ועוד דמה המכוון בלשון תלכו, איזה הליכה יש בזה, ובכלל יש לעיין בענין עמלות בתורה, וכי כונתו שאם לא ילמדו את התורה בעיון אלא באופן שטחי יבאו עליהם כל אלה הקללות.

ואולי יש לפרש קצת על דרך הדרוש, דהנה לשון חוק יש בזה נמי לשון חלק מסוים, כמו לחם חוקי הטריפני, וכן וחוק לנערותיה, וקאמר הכתוב שכל אדם בישראל צריך לעשות לעצמו חוק בלימוד התורה, שיקבע לו חלק מסוים שמקבל עליו ללמוד, וההליכה בהחוקים היינו שיקבע לו עתים ללימודו, שיהיה עליו חוקו כעול ומשא לבל יעבור עליו, כל אחד לפי יכולתו ומדרגתו, והיינו מה שכתב רש"י שיהיו עמלים בתורה, שלא ילמדו רק כשיש להם נופש ונוח להם, אלא יטריחו ויעמלו ללמוד בכל הזמנים ובכל המצבים לפי החוק שקבעו להם, ואז נחשב שהם עוסקים בתורה, אבל אם אין עושים כן אין להם בעצם שייכות אל התורה, ותסתלק מהם שמירתו יתברך.

והנה לא נתברר מהו שיעור לימוד התורה, יש במשמע שיוצא חיוב בקריאת שמע, ועוד יש במשמע שאינו מספיק בזה, והמפרשים עסקו בזה, אכן לפי דברינו יש לומר דהשיעור הוא מה שנחשב לו עול ומשא, לכל אחד לפי מצבו, כדי שיהא עמל בתורה, כמשי"נ.

[כו, ג-ד] **אם בחקתי תלכו וגו' ועץ השדה יתן פריו**. כתב רש"י וז"ל: היינו אילני סרק ועתידים לעשות פירות עכ"ל, יעו"ש, ויש להבין לשון יתן פריו, שיש לו כח הוצאת פירות, ובאמת אין לאילן סרק כח פירות כלל, ואע"פ כן לעתיד לבא יצוה ה' שגם אילנות סרק יתנו פירות, והיה לו לומר ועץ השדה יתן פירות.

ונראה ליישב עפ"ימשי"נ להלן בפרשת חוקת (כ, א-ג) וידבר ה' אל משה לאמר וגו' ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו וגו' והשקית את העדה וגו' ויקהילו וגו' ויאמר להם שמעו נא המורים וגו' וירם משה את ידו ויך את הסלע וגו' ויצאו מים רבים וגו' יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ וגו', יעו"ש, ומבואר ברש"י שם דאילו היה מדבר אל הסלע היה מקדש בזה שם שמים, שהיו ישראל דורשים קל וחומר, ומה הסלע שאינו מדבר ואינו שומע ואינו צריך לפרנסה מקיים דיבורו קל וחומר אני, יעו"ש.

והתפלאו המפרשים איזה קל וחומר הוא זה, והלא הסלע אין לו יצר הרע ואין לו בחירה, ונתבאר לך דכל חוקי הטבע הם בעצם צווים של ה', ואילו היה מדבר היה הסלע מוציא מים בדרך הטבע, ולא כהכאה במטה, דזהו למעלה מדרך טבע שמשה היה לו שליטה במטהו על העולם הגשמי, והקל וחומר הוא דאם ה' צוה לסלע להוציא מים הרי הוצאת מים נעשה טבעו, קל וחומר אנו דאם ה' צוה לנו לעשות מצוה הרי ביכלתנו בדרך הטבע, ואין אדם יכול לומר שהוא קשה לו מדאי.

ולפי זה מובן בדין למה כתיב והעץ יתן פריו, דלעתיד לבא כשהקב"ה יצוה לאילן סרק להוציא לא תהא ההוצאת פירות בדרך נס, למעלה מדרך הטבע, אלא על ידי ציווי ה' ישתנה טבעו, דאז יהא טבעו ליתן פירות, ושפיר יש לומר והעץ יתן פריו, והראה לי ידידי הר"ר יצחק פישמן שליט"א ראייה יפה לדברינו מדיוק לשון הכתוב בפרשת מי מריבה, כנ"ל, דמתחלה כתיב ודברתם אל הסלע ונתן מימיו, המים שלו, שיהא בטבעו ליתן מים, אבל אחר כך כתיב ויך את הסלע ויצאו מים, לא מימיו אלא מים, דלא נשתנה טבע הסלע על ידי הכאה אלא יצאו מים בדרך נס.

[כו, ד-ה] **ונתתי שלום בארץ**. כתב רש"י וז"ל: ונתתי שלום, שמא תאמרו הרי מאכל הרי משתה, אם אין שלום אין כלום תלמוד לומר אחר כל זאת ונתתי שלום בארץ וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק למה הוצרך לכל זה שמא תאמרו הרי מאכל וכו', ולמה לא למד בפשיטות דכמו שהקב"ה נותן ברכה של פרנסה כמו כן יתן נמי ברכה של שלום בלי אמירת הרי מאכל וכו', עוד יש לעיין במה שכתב רש"י וז"ל: ורדפו מכם חמשה מאה, מן החלשים שבכם ולא מן הגבורים שבכם עכ"ל, יעו"ש, ותמהו המפרשים היכן ראה רש"י בקרא דמיירי בחלשים ולא בגבורים.

ונראה לבאר עפ"ימשי"נ למעלה (כו, ג) דהברכות באו בשביל עמלות בתורה והקללות על שלא עמלו בתורה, והיינו משום שרק על ידי עמלות בתורה יכול האדם לקנות עליה תמידית, ואם כן יתכן שכל ענין הברכות הוא כדי לאפשר לו להיות עמל בתורה, דדרך האדם לחזור אחר פרנסתו ולא יהא לו פנאי להיות עמל בתורה, לכן נותן לו הקב"ה ברכת פרנסה שיהא פנוי ללמוד תורה, ולא יפנה אל פרנסתו, אכן אפילו אם לא יהא עמל בתורה אין אדם בטוח בשלום, שהרי אין שלום בעולם, ובכל שעה מדינות מתחרות זו בזו, אם כן למה יתן לו הקב"ה שלום רק בשביל שהוא עמל בתורה, לכן קאמר רש"י שמא תאמרו הרי מאכל וכו', דסוף סוף שמעתתא בעי צילותא ואם אין שלום אין כלום, ומסכים לכך הקב"ה ונותן להם שלום, וגם כל ענין השלום הוא כדי ליתן להם מנוחת הנפש שיוכלו

להיות עמלים בתורה בלי שום דאגות וטרדנות, ולכן חרב לא תעבור בארצכם, והיינו דאין צריך לומר שלא יבאו למלחמה, אלא גם לא יעברו דרך ארצם ממדינה למדינה, וכל זה כדי שיהיה להם פנאי וישוב הדעת להיות עמלים בתורה.

וקאמר קרא ורדפו מכם חמשה מאה, ומדויק לשון המקרא מכם ולא כולכם, כמו בכמה מקומות, והיינו שרק מקצת ירדפו, ואם כן הסברא נותנת דמי הם המקצת, אלו שאין להם האומץ להיות עמלים בתורה בכל רגע ורגע, אלו ירדפו האויבים והעמלים בתורה ישקדו על לימודם בלי הפסק וביטול, והם הם החלשים והגבורים שדיבר בהם רש"י, כלומר חלשים וגבורים בתורה, החלשים ירדפו והגבורים ילמדו.

[כו, ט] **ופניתי אליכם והפריתי אתכם.** כתב רש"י וז"ל: ופניתי אליכם, אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם, משל למה הדבר דומה למלך ששכר פועלים וכו' כדאיתא בתורת כהנים עכ"ל, יעו"ש, ובשפתי חכמים הביא המשל וז"ל: שהפועלים לא עבדו לו באמונה חוץ מאחד שעבד לו באמונה, נכנסו הפועלים ליטול שכרם ונכנס עמהם גם הפועל ההוא, אמר לו המלך בני אפנה לך כי אלו עשו עמי מלאכה מועטת ואני נותן להם שכר מועט אבל אתה חשבון רב יש לי עמך, כך הקב"ה, לעכו"ם משלם שכרם במהירות, וכשבא לישראל פונה מכל עסקיו ששכרם הרבה מאד וצריך פנאי לעשות עמהם חשבון לפרוע כל הזכויות עכ"ל, יעו"ש, ולשון זה מובא נמי לקמן (כו, יז) ונתתי פני בכס ונגפתם, וכתב שם רש"י וז"ל: פונה אני מכל עסקי לפרע לכם עכ"ל, יעו"ש, וכן לעיל (יז, י) גבי איסור דם, ולהלן שם (כ, ג) לגבי איסור מעביר זרעו למולך, יעו"ש, ויש לעיין בדמיון הנמשל להמשל, וכי אין הקב"ה יכול לעשות חשבון עם ישראל אלא אם כן הוא נפנה מעסקיו עם העכו"ם. ואפשר לומר דמה שצריך אותו פועל שעבד באמונה להמתין עד שיגמור עם האחרים, ואע"פ שהיתה הדעת נותנת שעל האחרים להמתין עד שיעשה המלך החשבון הגדול עם הפועל הנאמן, הוא משום שלא יקטרגו עליו ויאמרו שאינו כדאי לקבל כל כך שכר, לכן נותן להם שכרם ופוטרים, ואז יכול לגמול לאותו פועל נאמן בלי שום קטרוג, וכן נמי לישראל עושה כן הקב"ה, שאינו רוצה שהעכו"ם או איזה זכות שיש להם יקטרגו על ישראל, לכן משלם להם גמולם ולא נשאר להם שום זכות שעדיין לא נשתלם ונפטרים ממנו, ואז משלם שכר לישראל, וכן להיפך רח"ל, אולי יש תביעות על אומות העולם וממילא נתמעט כח מדת הדין על ישראל, לכן פורע להם כדי שיהא פנוי להרע, ולהיפך שיהא פנוי להטיב.

[כו, ט] **והפריתי אתכם והרביתי אתכם.** כתב רש"י וז"ל: והפריתי אתכם בפריה ורביה, והרביתי אתכם בקומה זקופה, והקימותי את בריתי אתכם ברית חדשה וכו' שנאמר וכתת את בית ישראל ובית יהודה ברית חדשה וגו' עכ"ל, יעו"ש, והוא מן הספרא, ובשפתי חכמים הקשה דילמא והפריתי והרביתי תרוייהו קאי אפריה ורביה כמו בכל מקום דכתיב פריה ורביה בהדדי, ותירץ דדייק מדלא כתיב והפריתי והרביתי אתכם אלא והפריתי אתכם והרביתי אתכם, דמשמע דשני ענינים הם, ועדיין לא נתבאר למה באמת שינה הכתוב כאן וכלל פריה ורביה במלת והפריתי, דלא כבשאר מקומות דפרו קאי על פריה ורבו קאי על רביה.

ואונקלוס באמת לא חש לדיוקו של השפתי חכמים, שהוא תירגם והפריתי והרביתי ואפשיתכון ואסגי יתכון, והוא על פי מה שתרגם פרו ורבו בפרשת בראשית (א, כח) פושו וסגו, יעו"ש, ויש לעיין לפי זה למה לא רצה רש"י לפרש כן, וגם יונתן בן עוזיאל למד

כהספרא אלא שהיפך הדברים ותרגם ואיתקוף יתכון ואסגי יתכון, והפריתי מורה על קומה זקופה והרביתי על פריה ורביה, ויש לעיין למה נטה מפירוש הספרא, שהוא לכאורה יותר פשוט.

ונראה דבאמת יש לדקדק בברכת פרו ורבו, מהו ענין פריה ומהו ענין רביה, אלא דפריה היינו שהנשים הרות ויולדות בנים ובנות, אכן עדיין אפשר שהרבה מהם ימותו או יהרגו ולא יתרבה המין, ולזה צריך ברכה מיוחדת של רביה שיהיו זרעא של קימא ויתרבה המין, וידוע שאין הערוד ממית אלא החטא ממית, כדאיתא בברכות (דף לד.), יעו"ש, ומה שהבנים הם בסכנת מיתה הוא מפני החטא, ולכן הוצרך ברכה מיוחדת של רביה, אבל בזמן שישאל הולכים בדרך ה', ובפרט לפי מה שכתב רש"י דקאי על אחרית הימים, וכן הוא להדיא ברמב"ן, אז יהיו ישראל כשרים ולא תפול תקלה בבניהם ובבנותיהם, ולא יצטרכו ברכה מיוחדת על הרביה.

ולכן פירש דוהרביתי היינו קומה זקופה, כלומר רוח חירות, כההיא דכתיב לקמן (כו, יג) ואולך אתכם קוממיות, ותרגם אונקלוס ודבירת יתכון לחרותא, וגם יונתן בן עוזיאל הבין כן שכשישראל כשרים אין צריכים לברכה מיוחדת של רביה מלבד ברכת פריה, אלא דהוא ס"ל דעיקר הברכה היא הרביה, שהיא כל תכלית הפריה, ולכן כאן שאין צורך אלא לברכה אחת למד יונתן בן עוזיאל שהברכה היא והרביתי, ובה כלולה גם הפריה שמביאה לידי רביה, וליף קומה זקופה מוהפריתי.

[כו, טז] וזרעתם לריק זרעכם ואכלוהו אויבכם. כתב רש"י וז"ל: וזרעתם לריק תזרעו ולא תצמח ואם תצמח ואכלוהו אויבכם עכ"ל, יעו"ש, וכתבו המפרשים דרש"י בא ליישב המקרא, דהוקשה לו היאך יאכלוהו אויבכם אם לא תצמח, ועל זה כתב שיזרעו ולא תצמח, אכן אם תצמח אז יאכלוהו אויבכם, אמנם גם זה צריך ביאור, דאם נתקללו שלא יצמח היכי יתכן שיצמח.

ונראה דהנה באמת לא נתנו הקללות אלא באופן כללי, אבל היחידים יכולים להנצל מן הקללה על ידי איזה זכות שיש להם או זכות אבות, וזהו מה שכתב רש"י תזרעו ולא תצמח, אבל אם ימצא איש שיש לו זכויות ואצלו תצמח, עדיין יש לו להכשל בקללה שנית שיאכלוהו האויבים, ולהנצל מקללה זו צריך עוד זכויות על הראשונות, אלא דיש להתבונן בזה, דאם זכותו פעלה לו ששדהו תצמח, ומכל מקום אין לו מספיק זכויות שגם יאכלוהו הוא עצמו ולא אויביו, אם כן מה הועילו לו זכויותיו במה שנצמח שדהו.

ואכן מבואר דעל כל פסיעה ופסיעה צריך האדם זכויות מחדש, ואם זכה שיתן לו הקב"ה פרנסה אינו בטוח בזה שיתן לו גם בריאות שיוכל ליהנות ממנו, וכמו שמצינו שמתפללים לזרעא חיא וקימא, דאם נתברך בזרעא עדיין אינו בטוח שיהיו חייך וקיימין, והמשגיח שליט"א רצה לפרש דברי רש"י באופן אחר, דבאמת כתובים כאן שתי קללות, ויש קללה מיוחדת שאדם רואה ששדהו צומחת ואויבים אוכלים פירותיה, והרי כאן שתי קללות, יש אלו שלא תצמח שדיהם כלל, ויש אלו שתצמח שדיהם אבל יאכלוהו אויבים.

[כו, לג-לד] אז תרצה הארץ את שבתותיה. כתב רש"י וז"ל: אז תרצה תפייס את כעס המקום שכעס על שמיטותיה עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דלמה צריכה הארץ לפייס המקום, והלא על בני אדם לפייסו על שלא שמרו שמיטותיה, ואם צריכה לפייסו מהו הפיוס, ועוד יש לדקדק דלמה מוסיף הכתוב ואתם בארץ אויביכם, והלא כבר כתב ואתכם אזרה בגוים וגו' והיתה ארצכם שממה.

ונראה דהנה תפקיד הארץ הוא להביא כלל ישראל למדרגות של קדושה ואמונה ובטחון, ומצינו לגבי עריות דכתיב בפרשת אחרי מות (יח, כח) ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה, יעו"ש, והיינו הארץ עצמה מקיאה את המטמאים אותה, וכן הכא היה תפקיד הארץ להוציא פי שנים בששית כדי שישמרו השמיטות, ועל ידי זה יבואו לידי מדרגות באמונה ובטחון, והארץ לא הצליחה, ובזה פייסה את המקום, הם לא השיגו לאמונה ובטחון וזו היתה טענה על הארץ, ולכן הקיאה אותם לארץ אויביהם, ואם לא הגיעו לאמונה ובטחון בתוך הארץ, עכשיו הושלכו לארץ אויבים, ושם ילמדו אמונה ובטחון, דבלאו הכי אי אפשר לגור באמצע הזאבים.

[כו, לד-לה] **אז תרצה הארץ את שבתותיה.** ויש לדקדק, שמיטה מאן דכר שמייה, והלא בכל הפרשה, בין בברכות בין בקללות, לא הוזכר ענין שמירת מצות שמיטה, אלא הגורם הוא כמו שכתב רש"י (כו, יד) וז"ל: אם לא תשמעו להיות עמלים בתורה ולא תקיימו המצות ותמאסו באחרים ותשנאו החכמים וכו' עד כופר בעיקר עכ"ל, יעו"ש, ולא מצינו דגש מיוחד או אפילו זכירה למצות שמיטה.

ונראה שלא תבע הקב"ה שיהיו עמלים בתורה שילמדו בהתמדה, אלא כונה אחרת בזה, דיש להתבונן באיזה דברים אדם משקיע עמילתו, כמובן הם הדברים שהוא מקוה לראות מהם ריוח וגמול, ולכן הוא עמל בהם הרבה מפני שהוא מבין שכל מה שהוא עמל בהם יותר יביא לו יותר ריוח וגמול, וכן קבע בעל ההגדה ואת עמלינו אלו הבנים, שכל תקותו ועתידותו של אדם הם בניו, ולכן משקיע בהם כל כוחותיו שיגדלו למוטב, וכן אדם עמל הרבה במלאכתו ומסחרו מפני שפרנסתו תלויה בהם, וכל מה שעמל יותר ירויח יותר. אכן אין זו דרך התורה, אלא אנו מאמינים שלא נדרש מאתנו אלא השתדלות בעלמא, והכל בא אלינו מידי הקדושה והרחבה, וכל מה שיש לו לאדם בין בהאי עלמא בין בעלמא דאתי נמדד לפי זכויותיו, ומי שיש לו אמונה ובטחון יודע שצריך להשקיע עמלו בגבולי התורה להרבות לו תורה ומצות ולא להוסיף שעות על מלאכתו ומסחרו, וזהו היסוד של בחוקותי תלכו שתהיו עמלים בתורה ורק אז תגיעו להשלמה הנדרשת מכם, אבל אם לא תהיו עמלים בתורה, ואינכם מבינים שהכל בא לכם מעמלה זו, ואינכם בטוחים בה' אלא רודפים אחרי ההבל והתאוה כדי להגיע לאותו גמול שאתם רוצים באמרכם כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, אז חסר לכם כל היסוד ותפלו מטה מטה עד שתגיעו לכופר בעיקר, ולכן באו כל הקללות להחזירם מדרך זה.

והנה המצוה שישודה מבוסס על אמונה ובטחון היא שמיטת קרקעות, שהאדם מניח קרקעו מלחרוש אע"פ שאינו יודע מה יאכל, ושם מבטחו בה', וכן אמר הנביא ירמיה בהפטרה לפרשה זו, ברוך הגבר אשר יבטח בה', ונמצא דהסימן המובהק על עמילות בתורה הוא מצות שמיטת קרקעות, ואם אינם עמלים בתורה הרי בטוח שלא שבתה הארץ את שבתותיה, שהרי זה לעומת זה, כמשי"נ.

[כו, לט-מא] **והתודו את עונם ואת עון אבותם.** כתב רש"י וז"ל: בעונות אבותם אתם כשאוחזים מעשה אבותיהם בידיהם עכ"ל, יעו"ש, והקשה האור החיים למה חייבם הכתוב להתודות עון אבותם והלא בהתודות עונם שוב אין אני קורא עליהם אוחזים מעשה אבותיהם בידיהם, שנית, אומרו אף אני אלך עמם וגו' מה ענין עונש זה אחר הודוי, שלישית, אומרו והבאתי אותם וגו' עונש זה כבר אמור למעלה, רביעית, אומרו או אז יכנע, ספק זה למה, והרי כבר התודו והוכנע לבבם, יעו"ש.

עוד יש לדקדק דהתוכחה מתחלת (כו, יד-טז) ואם לא תשמעו לי וגו' אף אני אעשה זאת לכם והפקדתי עליכם בהלה וגו', שוב כתיב (כו, יח) ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם וגו', ורק אחר שתי סדרים אלו של קללה כתיב (כו, כא-כח) ואם תלכו עמי קרי ולא תאבו לשמוע לי ויספתי וגו' ואם באלה לא תוסרו לי והלכתם עמי קרי והלכתי אף אני עמכם בקרי וגו' ואם בזאת לא תשמעו לי והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי וגו', וכתב רש"י וז"ל: ואם תלכו עמי קרי רבותינו אמרו עראי במקרה שאינו אלא לפרקים עכ"ל, יעו"ש, וכן תרגם יונתן בן עוזיאל עראי בעלמא, יעו"ש, ויש להבין למה לא הזכיר ענין הליכה בקרי מיד, ואגב יש לדקדק דגם בחמת קרי תרגם יונתן בן עוזיאל בעראי בעלמא, ואין שום הפרש בתרגומו בין קרי לחמת קרי.

והנה אונקלוס תרגם בקרי בקשיו, והיינו כמו קשי עורף, והרמב"ם יש לו פירוש אחר בפ"א תעניות ה"יג וז"ל: אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו מקרה נקרית הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם לידבק במעשיהם הרעים ותוסיף הצרה צרות אחרות והוא שכתוב בתורה והלכתם עמי בקרי והלכתי גם אני עמכם בחמת קרי כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהיא קרי אוסיף לכם חמת אותו קרי עכ"ל, יעו"ש.

והשתא לפי דברי הרמב"ם שפיר מובן למה לא הוזכר ענין הליכה בקרי מיד, אלא מתחלה תבוא עליהם עונשים כדי שישומו לב וישבו, ואם לא ישומו לב אלא ילכו בקרי ויאמרו שהוא מקרה, אז תוסיף צרה על צרתם, וכן לפי תרגום אונקלוס מובן למה לא הוזכר הליכה בקרי מיד, דלאחר שבאו עליהם הצרות והעונשים אז יקשו את לבם ואת ערפם ולא ישובו, אכן לפי פירוש רש"י ותרגום יונתן בן עוזיאל, דהליכה בקרי היינו בעראי, שאינו אלא לפרקים, יש להקשות למה לא הוזכר ענין הליכה בקרי מיד בתחילת התוכחה, ולמה המתין עד אחר שתי תקופות של קללה להזכיר טענה זו כנגד ישראל שהולכים עמו קרי.

ונראה דבודאי היתה הטענה כנגד ישראל שלא היו עמלים בתורה, וזה גרם להם שלא קיימו מצות וכו', כמו שכתב רש"י (כו, יד), יעו"ש, ובא להם עונש על כך, וכשעמדו בחטאם בא עליהם עוד עונש, ואז חזרו בהם והלכו עם ה' בקרי, דהיינו שלא היו מוכנים לשוב בתשובה גמורה, אלא התחילו לקיים רצונו בקרי, כלומר לפרקים, אבל לא היו מוכנים לחזור ולקיים את כל התורה בתמידיות ולהיות עמלים בתורה, והיינו אם תלכו עמי בקרי ולא תאבו לשמוע לי, דהיינו להיות עמלים בתורה, כמו שפירש רש"י (כו, יד) אם לא תשמעו לי להיות עמלים בתורה, יעו"ש, והטענה של הליכה בקרי היא שלא היתה תשובתם מספקת, ועל זה בא להם עונש של ושלחתי בהם חית השדה.

ואם בזה לא יחזרו למוטב ועדיין הולכים בקרי אז לא יספיק להם עונש גרידא אלא גם ה' ילך עמהם בקרי, ולכאורה הכונה בזה שישתיר פניו לפרקים, וזה קשה מאד, כמו שכתב רש"י בישעיה (ח, יז) על הא דכתיב בפרשת וילך (לא, יז) והסתרתני פני, יעו"ש, שוב אמרה תורה ואם בזאת לא תשמעו והלכתם עמי בקרי, שעדיין אין תשובתם שלמה להיות עמלים בתורה, והלכתי עמכם בחמת קרי, שהוא יותר קשה, הסתרת פנים חמורה, עד שימקו בעונם והתודו את עונם ואת עון אבותם, וגם זה אינו תשובה שלימה, אלא דמכל מקום עדיפא מהליכה בקרי שאינם מסכימים אלא לעבדו לפרקים, ומעתה מסכימים שיש להתודות שהצדק עם ה' ומן הנכון היה שיהיו עמלים בתורה, ומודים ומתודים שהם טעו במה שלא רצו אלא לילך בקרי, ומודים ומתודים שגם אבותיהם טעו.

והיה ראוי שיהיו חוזרים לגמרי, אכן עדיין אינם מוכנים לחזור בתשובה שלמה, אלא

אומרים בלבם דהגם שעשו שלא כהוגן, השתא שנמצאים בין האומות מוטל עליהם להתנהג כמעשיהם, וכן מבואר מדברי רש"י על הא דכתיב אף אני אלך עמם בקרי והבאתי אותם בארץ אויביהם, וכתב רש"י וז"ל: זו מדה טובה לישראל שלא יהיו אומרים הואיל וגלינו בין האומות נעשה כמעשיהם אני איני מניחם וכו' עכ"ל, יעו"ש, הרי גילה לנו רש"י מה היה בדעתם בעת שהתודו עונם ועון אבותם, שהודו לה' שהצדק עמו, ונכון הוא שכשהיו בארצם לא היה להם לחטוא, ואף במה שהלכו עמו בקרי לאחר שנענשו לא עשו כהוגן, שהיה להם לחזור בתשובה שלמה ולא רק לפרקים, אכן עכשיו שנמצאים בין האומות אין להם ברירה אלא לעשות כמעשיהם, ועל זה עונה להם הקב"ה אף אני עדיין אלך עמם בקרי והבאתי אותם וגו' דילמא אז יכנע לבבם הערל, ודילמא אז ירצו את עונם, כלומר שיחזרו בתשובה שלמה בלי שום קרי וברי שום פקפוק, ואז יזכור להם ברית האבות.

[כו, מב-מה] **וזכרתי להם ברית ראשונים**. כתב רש"י וז"ל: ברית ראשונים של שבטים עכ"ל, יעו"ש, והוא מן הספרא דתניא ומנין שהברית כרותה לשבטים שנאמר וזכרתי להם ברית ראשונים מכאן שהברית כרותה לשבטים, יעו"ש, ומבואר שלא הוזכרה ברית זו במקום אחר זולת כאן, והא דאמרינן בבבא בתרא (דף קטו): גמירי דלא כלה שבטא, יעו"ש, אין זה בגדר ברית אלא כך נתקבל במסורה, ויש לעיין מהי הברית שכרת עם השבטים, והיכי אפשר שלא הוזכרה ברית זאת במקום אחר זולת ברמז כאן, ועוד למה הוצרך כאן להזכיר שנית ברית ראשונים מאחר שכבר הוזכרה ברית האבות, ועוד מהו סדר הדברים שמתחיל בזכירת ברית האבות, ואחר כך אף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם, ואחר כך זכירת ברית ראשונים.

והנה בברית בין הבתרים בפרשת לך לך (טו, יג-כא) גילה הקב"ה לאברהם עתידו של עם ישראל באמרו גר יהיה זרעך וגו' ועבדום וענו אותם וגו' ואחר כך יצאו ברכוש גדול וגו', ולבסוף כתיב (טו, יח) ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת וגו', וכן שם להלן (יז, ז-ח) והקמותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריד לדורותם לברית עולם וגו' ונתתי לך ולזרעך אחריד את ארץ מגוריד וגו', יעו"ש, הרי מפורש דהברית שכרת ה' עם אברהם היתה על נתינת הארץ לו ולזרעו אחריו, אבל על גאולת בניו ממצרים לא היתה אלא נבואה והבטחה, אבל לא כרת ברית עם אברהם על הגאולה, וכן אותו הברית אשר כרת עם יצחק לא הוזכר בו ענין שעבוד וגאולה אלא נתינת הארץ, כדכתיב בפרשת תולדות (כו, ג) כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך, יעו"ש, וכן ביעקב בפרשת וישלח (לה, יב) ואת הארץ אשר נתתי לאברהם וליצחק לך אתננה ולזרעך אחריד אתן את הארץ, יעו"ש, וכן בפרשת וארא (ו, ד) וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם ארץ כנען וגו', יעו"ש, הברית היתה על נתינת הארץ.

אולם אחר כך נאמר (ו, ה-ו) ואזכר את בריתי לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם וגו', וכתב רש"י וז"ל: ואזכור אותו הברית כי בברית בין הבתרים אמרתי לו גם הגוי אשר יעבודו דן אנכי, לכן על פי אותה שבועה אמור לבני ישראל אני ה' נאמן בהבטחתי, והוצאתי אתכם כי כן הבטחתי ואחר כך יצאו ברכוש גדול וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק והלא זה שהובטח ואחרי כן יצאו ברכוש גדול אינו בכלל הברית, כמש"נ, ואם תאמר דגם זה היה נכלל בברית אע"פ שלא הוזכר בפירוש בקרא דביום ההוא כרת ה' את אברם ברית, הרי זה לא

אפשר לומר אלא בברית שכרת ה' עם אברהם, אבל ביצחק ויעקב לא הוזכר ענין זה כלל, ואם כן למה הזכיר ברית כולם גבי יציאת מצרים, וכמו שכתב רש"י וז"ל: כמו שהצבתי והעמדתי הברית יש עלי לקיים עכ"ל, יעו"ש.

ונראה דמתחלה לא היתה הברית אלא על נתינת הארץ להם ולזרעם, ולא ניתן בזה זמן קצוב, ומה שכתב ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה ואחרי כן יצאו ברכוש היתה נבואה והבטחה, אלא דכאן באמרו לכן אמור לבני ישראל וגוי המשיך הקב"ה את ברית האבות שיכלול גם הגאולה בגדרי הברית, וכמו שכתב רש"י על פי אותה שבועה, כנ"ל, ובכח אותה שבועה דברית האבות קבע להם ברית גם על ואחרי כן יצאו, ואמר והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי, ארבעה לשונות דגאולה, ואמירה זו היתה בה כח ברית, והיא הנקראת ברית הראשונים, שברית כרותה לשבטים, כדאיתא בספרא, כנ"ל, והיינו שברית האבות נתרחבה אצל השבטים שיצאו ממצרים, והם הנקראים ראשונים, וקרא דזוכרתי להם ברית ראשונים מגלה לן דבאמירת והוצאתי אתכם היתה הרחבת והתפשטות הברית לכלול הגאולה בפירוש.

ואולי לפי זה נוכל לומר דמצד ברית אבות מעיקרא לא הובטחה גאולה לישראל בתורת ברית, רק קיום האומה, שהקב"ה נשבע להם שהארץ תהא נתונה לזרעם, ואם תהא כליה לשונאיהם של ישראל חס ושלום, הרי בזה תופר ברית האבות, שהרי שוב לא תהא הארץ נתונה לזרעם, אבל אם בני ישראל יכבשו את הארץ ויקנו אותה ואחר כך יגולו בין האומות מפני רוע מעשיהם הרי בזה לא נתבטל הברית, שהרי עדיין הארץ שייכת לישראל אף כשהם בגלות, וכמו שנשבע הקב"ה להאבות, אלא שהארץ הקיא אותם מלשבת עליה ולטמא אותה, ואם ישובו מדרכם הרעה יוכלו לחזור ולשבת בה בלי כיבוש וקנין חדש, שהרי הארץ נקנה להם לעולם לשבת בה בקדושה ובטהרה, ונמצא דמחמת ברית אבות לא הובטח להם אלא שלא תתבטל האומה חס ושלום, והיינו הא דכתיב לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם, אבל אי משום הא לחוד עדיין יכולים להשאר בגלות עד שיחזרו בתשובה שלמה ויהיו צדיקים גמורים ואז ישובו לארצם מן הדין.

ונוסף על זה ברית ראשונים שנשבע הקב"ה לגאול את ישראל מעבדות לחירות, ולא הוי גאולה אלא כשנשארים בני חורין ולא כשחוזרים לשעבוד, ולכן אם ירצו את עונם ויחזרו בהם, אפילו אם לא נזדככו כל כך שיהיו צדיקים גמורים, אהני להם זכירת ברית ראשונים להוציאם מגלות, דגם בגאולה ראשונה ממצרים לא היו זכאים גמורים, והוציאם ה' בזכות שתי מצות שבידם, וכן לעתיד לבא כשיפתחו ישראל להקב"ה פתח תשובה כפתחו של מחט יזכור להם כגמול ידם ברית ראשונים, ויפתח להם פתח כפתחו של אולם, ויגאלם גאולה שלמה בבי"א.

[כז, ג] והיה ערכך הזכר מבן עשרים שנה. כתב רש"י וז"ל: והיה ערכך וגוי אין ערך זה לשון דמים אלא בין שהוא יוקר בין שהוא זול כפי שניו הוא הערך הקצוב עליו בפרשה זו, ערכך כמו ערך וכפל הכפ"יין לא ידעתי מאיזה לשון הוא עכ"ל, יעו"ש, מלה זו היא מוזרת מאד, ואין דומה לה בכל התורה, דכ"ף סופית מנוקד בקמץ בכל מקום הוא תוספת לעצם השם דבר או שם הפועל להורות שהדבר שייך לזה שנוכח לו, או שהפעולה נעשית לזה שנוכח לו, והכא הוא חלק של השם דבר, ועוד יש להבין מהו ההבדל בין ערך לבין ערכך. ואולי יש לומר דענין הערך הוא השויות הגשמי של האדם, ויש לזה מספר קבוע, ודמים הוא כפי מה שהיה נמכר לעבד בשוק, ולזה צריך שומא, אבל הערך אינו תלוי

במחירתו בשוק, אלא הוא שויות של מהות כל אדם, זכר או נקבה, גדול או קטן, דשויות זכר יסודי היא חמשים שקל, ואם הוא חזק או מוכשר אז נמכר בשוק ביותר מן הערך, אבל אין התוספת בא מחמת מהותו אלא מחמת מקרים הנוספים על מהותו, אבל עצם מהותו לעולם היא חמשים שקל, ולאידך גיסא אם הוא למשל נכה רגלים, אז היה נמכר בשוק בפחות מחמשים שקל, אבל אין החסרון מחמת חסרון בשויות מהותו אלא מחמת מומים הנוספים על מהותו, אבל מהותו היא לעולם חמשים שקל, ולא דמי לשלשים של עבד שהוא מספר קבוע של נזק משום קנס, וזהו הלשון ערכך, שהערך הוא מיוחד לעצמותך, ואינו נקבע לפי מה שהיית נמכר בשוק, כמשי"נ, זהו מקור המלה, ומוזה נמשך מלה חדשה שאין לה שום שייכות לנוכח או נסתר.

פרשת במדבר

[א, יח] **ויתילדו על משפחתם**. כתב רש"י וז"ל: הביאו ספרי יחוסיהם ועדי חזקת לידתם כל אחד ואחד להתייחס על השבט עכ"ל, יעו"ש, והרמב"ן הקשה על דברי רש"י וז"ל: ואינו נראה שיהיו צריכים להביא שטר ועדים על יחוסיהם לשבטיהם עכ"ל, יעו"ש, ועיין באור החיים שרצה ליישב דברי רש"י דהיו צריכים עדים להוציא מחשש ממזרות, יעו"ש. ואולי יש ליישב דברי רש"י באופן אחר, דהנה הרמב"ן הבין בדברי רש"י דספרי יחוס אלו הם כמו שטרות ופעלו מדין עדות, ואולי ספרים כאלו היו נעשים בבית דין והיה להם כח שטר משום מעשה בית דין, אולם לא כן הספרי יחוס שלנו, אלא כל אחד ואחד כותב לעצמו ולמשפחתו ספר זכרון הדורות ומוסרים הספרים מדור לדור למזכרת, ואין בהם לא חתימת עדים ולא אישור בית דין.

ונראה דגם רש"י דיבר בספרי יחוס כאלו שלא היו להם כח של שטר, אלא מכל מקום היו ספרים אלו ראייה חזקה לקיום היחוס, שהרי כמו שהיה לזה ספר יחוס כן היה לחבירו וגם לשאר בני אדם היו להם ספרי יחוס, ואם כן לא היה אפשר לזייף ספרי יחוסם, שהרי הדורות הנזכרים בו נזכרים גם במאות ואלפים ספרים אחרים, ואם שאר הספרים אינם סותרים לספר זה, שכל האחים והאחיות והאבות ואמהות נזכרים גם בספרים אחרים, על כרחך אמת הדבר ואין כאן זיוף, אולם כל זה לא מהני אלא מן הזקנים ולמעלה, דענינים אלו נזכרים גם בכמה וכמה ספרים אחרים, אבל לאותו דור או שנים השייכים רק למשפחות פרטיות מתי מספר אין כאן הוכחה מספרים האחרים, ולכן צריך עדי חזקת לידתם על התחלת היחוס לחבר הקו לדורות הראשונים, ושאר היחוס נתברר על ידי רבוי ספרים המתאימים.

[ב, ג] **והחונים קדמה מזרחה דגל מחנה יהודה וגו'**. וכן בכל חניות השבטים הזכיר הכתוב מקומם וגם שם הנשיא, ויש לעיין בזה שהרי בתחלת הפרשה כבר הזכיר שמות כל נשיאי השבטים, ולמה חזר והזכירם עוד הפעם כאן. ונראה דהנה בכל מחנה היו מצורפים שלשה שבטים, ולא היו רק שכנים זה לזה לצד צפון או דרום, אלא היה קשר יסודי ביניהם, וכמו שמצינו שיתוף פעולה בין בני גד ובני ראובן בפרשת מטות להלן, וגילה לך הכתוב דמלבד מה שהיה קשר בין אנשי שבט יהודה עם אנשי שבט ישכר ושבט זבולון היה נמי קשר מיוחד בין הנשיאים, שהיו מתיעצים זה עם זה ודנים ביחד על עסקי הציבור, ומשום הכי הזכיר שמותם עוד הפעם, לומר שגם הנשיאים היו מאחדים תחת דגל אחד.

[ב, ט] **כל הפקדים למחנה יהודה וגו' ראשונה יסעו**. כתב רש"י וז"ל: כשרואין הענן מסתלק ונוקעין הכהנים בחצוצרות ונוסע מחנה יהודה תחלה וכשהולכין הולכין כדרך חניתן הלויים והעגלות באמצע דגל יהודה במזרח וכו' עכ"ל, יעו"ש, ואין המכוון בזה שאמר יהודה נוסע תחלה שהוא ילך בראש, דהא קאמר אחר כך כאשר יחנו כן יסעו, והלכו כדרך חניתם, ואם כן כשהיו נוסעים דרך צפונה לא היה יהודה בראש אלא ראובן, שהוא היה חונה בצפון, אלא כונתו במה שכתב שיהודה נסע תחלה, ששבט יהודה עקרו רגליהם תחלה והתחילו לנסוע, ומיד עקרו כולם רגליהם, כל אחד במקומו כפי חניתו, ולעולם נשאר שבט יהודה ממזרח למחנה לוי, אלא שהם נעו מעט בראשונה להראות התחלת הנסיעה.

[ב, י-יד] דגל מחנה ראובן וגו' מטה שמעון וגו' ומטה גד וגו'. יש לדקדק למה נצטרפו דוקא שבטי גד ושמעון לראובן ולא אחד משאר השבטים, והנה כשנתחלקו לדגלים היה דגל אחד לראובן שהוא היה הבכור, ודגל אחד ליהודה שהוא היה המלך, ודגל אחד לבני רחל, ודגל אחד לבני השפחות, ובני לאה נתחלקו ראובן שמעון ולוי לחבורה אחת ויהודה יששכר וזבולון לחבורה אחרת, וכיון שיצאו לוי מחבורת ראובן לשכון במחנה לוי היה היו צריכים למלאות דגל ראובן על ידי אחד מבני השפחות, וכפשוטו היה ראוי לצרף להם אחד מבני זלפה שהיתה שפחת לאה, או גד או אשר, ונצטרף להם גד שהוא היה הגדול, ועוד דהיה להם להשוות מנין האוכלסין בשתי המחנות, דגל ראובן ודגל דן, ופקודי ראובן היו ארבעים וששה אלף, פקודי שמעון חמשים ותשעה אלף, ופקודי גד ארבעים וחמשה אלף, ובכללם, מאה וחמשים אלף, ובמחנה דן, פקודי דן היו ששים ושנים אלף ושבע מאות, פקודי אשר ארבים ואחד אלף וחמש מאות, ופקודי נפתלי חמשים ושלושה אלף, ובכללם מאה וחמשים ושבעה אלף, ונמצאו המספרים קרובים זה לזה, ואילו נצטרפו למחנה ראובן אשר במקום גד היה המרחק בין המספרים יותר גדול.

[ג, א] ואלה תולדות אהרן ומשה. כתב רש"י וז"ל: ואלה תולדות אהרן ומשה ואינו מזכיר אלא בני אהרן ונקראו תולדות משה לפי שלמדן תורה, מלמד שכל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו עכ"ל, יעו"ש, והקשו המפרשים דהא משה לימד תורה גם לזקנים גם לכל ישראל, כדאיתא בעירובין (דף נד:), ואם כן למה לא נחשבו כל ישראל כבני משה, ולאמיתו של דבר מצינו כן, דכתיב בפרשת ואתחנן (ו, ז) ושנתם לבניך, וכתב שם רש"י וז"ל: לבניך אלו התלמידים שהם קרוים בנים עכ"ל, יעו"ש, ואם כן מאי שנא בני אהרן משאר כל בני ישראל.

והנה מצינו במסכת סנהדרין שתי מימרות בענין המלמד בן חבירו תורה, חדא בפרק שני (דף יט:): אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן המלמד בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו שנאמר ואלה תולדות אהרן ומשה וכתוב ואלה שמות בני אהרן לומר לך אהרן ילד ומשה לימד לפיכך נקראו על שמו, יעו"ש, ואידך בפרק חלק (דף צט:): אמר ריש לקיש כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן, יעו"ש.

ונראה דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דבאמת מי שמלמד בן חברו תורה בעצם לא חשיב אלא כאילו עשאו ולא כאילו ילדו, דעשיה היינו תוצרת מבחוץ, כחומר ביד היוצר, ולא כחלק מעצמותו, אולם יש מדרגה יותר נעלה והיינו כאילו ילדו, דאם לומד עמו באותו מסירות של אב המלמד לבנו זה נחשב כאילו ילדו, וראוי לקרוא לאותו תלמיד תולדתו, ונמצא אם כן ששפיר לימד משה תורה לכל בני ישראל ועשאו, ומה שאמרו לבניך אלו התלמידים אין המכוון שהם ממש בנים כאילו ילדו, אלא בן הנו לשון מושאל למי שיש לו קשר אדוק, כמו בן עיר או בן בית, וכשלימדו תורה ועל ידי כך עשאו הרי נתקשר עמו קשר נפשי, ובאופן זה לימד משה תורה לכל ישראל, אכן מסר עצמו ביותר לאלעזר ואיתמר, שהיו עצמו ובשרו, ולפיכך חשיב כאילו ילדו.

והנה עיין בעירובין (דף נד:): תני רבנן כיצד סדר משנה משה למד מפי הגבורה נכנס אהרן ושנה לו משה וכו' נכנסו בניו וכו' נכנסו זקנים וכו' נכנסו כל העם וכו' נמצא ביד הכל ארבע, יעו"ש, והנה מה שהוציא את אהרן מן הכלל ולמד עמו בפרט, לכאורה הוא או משום כבודו או מפני שאהרן עתיד להיות מקור ההוראה לישראל, וכמו כן ניתן להבין

למה הוציא הזקנים מן הכלל ללמדם תורה, שהרי הם עתידים לדון את ישראל, אך משום מה הוציא את אלעזר ואיתמר מן הכלל, והיה לו לכוללם לכל הפחות בכלל הזקנים, ואי משום שיהא נמצא ביד הכל ארבעה פעמים סגי בזה שילמד עוד הפעם עם העם, ולהנזכר היינו טעמא מפני שרצה משה ללמדם כאב עם בנו, שהיה מאד מסור להם בגלל שהיו בני אחיו ונכדי אביו, והוסיף ללמוד עמהם פעם אחת באופן, זה ומשום הכי חשיב כאילו ילדם, ונעשו תולדותיו.

[ג, ד] ויכהן אלעזר ואיתמר על פני אהרן אביהם. כתב רש"י וז"ל: על פני אהרן בחייו עכ"ל, יעו"ש, ובשפתי חכמים באר דבריו דגם בחיי אהרן היו לפעמים משתמשים בכהונה גדולה אם נטמא או חלה, יעו"ש, והיו סגן לכהונה גדולה. והנה כל הכהנים נמשכו, כדכתיב בפרשת צו (ח, ל) ויקח משה משמן המשחה ומן הדם וגו' ויז על אהרן על בגדיו ועל בניו ועל בגדי בניו וגו', יעו"ש, מכל מקום למינוי לכהן גדול איצטריך משיחה חדשה, כמו שכתב ברמב"ם פ"ד כלי המקדש הלי"ב, יעו"ש, ואפשר דהיינו מאי דכתיב כאן בני אהרן הכהנים המשוחים, דהיינו שנמשכו עוד הפעם, דאי לאו הכי למה הזכיר כאן שהיו משוחים.

ולפני זה לא מצינו מינוי לסגן כהן גדול, דלא כתיב שנדב ואביהוא כיהנו לפני אהרן אם נטמא או חלה, ואילו נטמא אהרן עדיין היה עושה עבודה הצריכה כהן גדול, דטומאה הותרה בציבור, ואילו חלה ולא היה יכול בשום אופן לעשות את העבודה היה דינו ככהן שעבר שממנים אחר תחתיו, והוא הנקרא כהן המשמש, כדאיתא במגילה (דף ט:), יעו"ש, אכן לאחר מיתת נדב ואביהוא נמשחו מיד אלעזר ואיתמר לכהן לפני אהרן, כמש"נ. ויש לפרש הענין עפימשי"נ דנדב ואביהוא אמרו מתי ימותו שני הזקנים ואני ואתה ננהיג את העם, ועיימשי"נ בפרשת שמיני (י, א-ב) דלא גדולה ושררה בקשו אלא להגיע לשלימות, וכמו שכתב רש"י בעבודה זרה (דף ח). דאילו לא מת אדם הראשון לא היינו נחשבים לכלום, יעו"ש, וכן מבואר במגילה (דף כח). יהי רצון שתגיע לחצי ימי ולכולהו לא אמר לו הבאים אחריך בהמה ירעו, יעו"ש וברש"י ד"ה הבאים אחריך, והיו משתוקקים להשעה שיעמדו במקום הראשונים, ואז יוכלו למלאות תפקידם, וזה גרם להם שימותו, וכדי שהרגשם כאלו לא יתגברו על אלעזר ואיתמר משח אותם להיות סגני כהן גדול, ועלו לקדושת כהן גדול מיד, על אף שלא היו עושים עבודה בפועל אלא לפעמים.

[ג, טו] פקד את בני לוי וגו' כל זכר מבן חדש ומעלה. כתב רש"י וז"ל: מבן חדש ומעלה משיצא מכלל נפלים הוא נמנה לקרות שומר משמרת הקודש, אמר רבי יהודה בן רבי שלום למוד הוא אותו השבט להיות נמנה מן הבטן שנאמר אשר ילדה אותה ללוי במצרים עם כניסתם בפתח מצרים ילדה אותה ונמנית בשבעים נפשות שכשאתה מונה חשבונם לא תמצאם אלא שבעים חסר אחת והיא השלימה את המנין עכ"ל, יעו"ש, והקשו המפרשים דהיאך דימו חז"ל מה שנמנה יוכבד בין השבעים נפש שירדו למצרים למנין הלויים, והלא היא נמנה מיד כשנולדה בין החומות, והלויים לא נמנו אלא מבן שלשים יום ומעלה כשיצאו מכלל נפלים.

ובכלל צריכים לעיין מה ענין זה לזה, דהרי התם לא היה ענין של מנין כלל, רק שהתורה הגידה כמה נפשות ירדו למצרים, והכא הרי היה מצוה למנותם, ומצינו נמי דהך מנין לא היה רק לידיעה בעלמא לדעת כמה היו אלא שעצם הפקידה היתה בכחה לצרפם לחשבון צבאי ישראל ולהיות נכללים בגזירות הבאות עליהם, דכתיב לעיל (א, מט) אך את

מטה לוי לא תפקד ואת ראשם לא תשא בתוך בני ישראל, וכתב רש"י וז"ל: צפה הקב"ה שעתידה לעמוד גזירה על כל הנמנין מבן עשרים שנה ומעלה שימותו במדבר אמר אל יהיו אלו בכלל לפי שהם שלי שלא טעו בעגל עכ"ל, יעו"ש, הרי שעל ידי המנין היו מתחברים יחד בחבורה ולא רצה הקב"ה שיוכללו הלויים בקבוצה זו שעתידה למות במדבר, ומה ענין מנין זה לחשבון הנפשות שירדו למצרים שלא היה אלא לידיעה בעלמא, ולא נמנו על ידי אדם אלא התורה מעידה על מנינם, ומהי הכונה בדברי רש"י למוד הוא אותו השבט להיות נמנה מן הבטן.

ונראה דהנה באמת כל אדם בוחר לעצמו תפקידו בעולמו, שהקב"ה נותן לכל אחד ואחד כוחות שונים והאדם בוחר לעצמו איזה כח מיוחד אשר יתעלה בה ובזה מראה אומנתו, אם הוא להיות מלמד תורה לרבים, או לפסוק הלכות למעשה, או להתעסק במלאכה ועל ידי כך יהיה ממחזיקי תורה, או גבאי צדקה, או בעל חסד, וכהנה וכהנה, והרי המנין שנמנו ישראל במדבר היה לכלול כל אחד ואחד מישראל לחבורה אחת לעבוד ולשרת לפני הקב"ה, ולכן לא נמנו אלא אותם שהיו מבן עשרים שנה ומעלה, שמתחלה היה צריך כל אחד ואחד לבחור לעצמו מהו תפקידו בעולם, ורק אז יוכלו להיות נמנים ביחד בחבורה אחת, דאיך יכנסו לחבורה אחת אם לא נדע באיזה אופן יצטרפו למנין, ולכן רק כשהגיעו לגיל עשרים וכבר בחרו לעצמם מסילת חייהם, אז הוכשרו להימנות, אכן לא כן שבט לוי, שהרי להם תפקידם קבועה מתחלה להיות שומרי משמרת הקדש, ואין זה תלוי בהחלטתם אלא משמים ניתן להם תפקידם, וכן כתב רש"י להיות נמנים לקרות שומרי משמרת הקדש, כנ"ל, ולכן נמנו מיד מבן שלשים יום שיצאו מכלל נפלים, שתפקידם מסור להם מבטן.

והנה השבעים נפש יוצאי ירך יעקב שירדו למצרים היו רובם ככולם זכרים, רק דינה וסרח בת אשר ויוכבד נמנו בין השבעים נפש, ומלבד אלו לא היו שם בין המנין עוד נקבות, ועיין ברש"י פרשת ויגש (מו, כו) שכתב דלדברי האומר תאומות נולדו עם השבטים צריכים אנו לומר שמתו לפני ירידתן למצרים שהרי לא נמנו כאן, יעו"ש, הרי להדיא שלא היו שם אלא שלש נקבות אלו.

והטעם שרובם היו זכרים יש לומר בפשיטות שהוא כדי שיתרבה האומה במהרה, שאין האומה מתרבה אלא על ידי הזכרים, שהנקבות נגררות בתר בעליהן, ואם כן למה נולדו אלו השלש נקבות, ועל כרחך משום שהיו להן תפקידים מיוחדים, יוכבד היתה עתידה להיות אמו של מושיען של ישראל, שלא היה מן הראוי שמושיען של ישראל יולד מאשה נכרית הנשואה לישראל, אע"פ שאלו הנכריות שנשאו בני יעקב ונכדיו בודאי נתגיירו כהוגן והיו נשים צדקניות, מכל מקום כדאי הוא מושיען של ישראל להיות נזרע מטפה קדושה בין מצד האב בין מצד האם.

ולכן נמנה יוכבד בין יורדי מצרים אע"פ שלא יצאה עדיין מכלל נפלים, שהרי לא היתה לידתה כשאר לידות המסופקות אם יחיה הולד עד שלשים יום, שמכיון שנולדה נקיבה בין יוצאי ירך יעקב שכולם בנים, על כרחך שנשתלחה מן השמים למלאות תפקיד מיוחד, ואין לחוש שתמות קודם שלשים יום, ואפשר למנותה מיד, ונמצא דמה שנמנית קודם שלשים יום הוכיח שהיה לה תפקיד מיוחד מבטן, והיינו להיות אמו של מושיען של ישראל.

נמצא שבני שבט לוי למודים להיות באים לעולם עם תפקיד מיוחד שכבר נמסר להם מן השמים מיד כשנולדו, ומשום האי טעמא נמנו הלויים מיד ולא המתינו עד שיגיעו לעשרים שנה, שהרי תפקידם הכללי מסור להם להיות שומרי משמרת הקדש, ומכל מקום

אין מוונים אותם אלא מבן שלשים יום ומעלה כשיצאו כל אחד ואחד בפרט מכלל נפלים אולי ימותו, אבל ביוכבד לא היה בה חשש מיתה, דהואיל והיתה נקבה כמעט יחידה בין כל הזכרים, הרי מוכרח שהיה לה תפקיד פרטי מן השמים, וכמשי"נ.

[ג-טז] **ויפקוד אותם משה על פי ה'.** כתב רש"י וז"ל: על פי ה' אמר משה לפני הקב"ה היאך אני נכנס לתוך אהליהם לדעת מנין יונקיהם, אמר לו הקב"ה עשה את שלך ואני אעשה שלי הלך משה ועמד על פתח האוהל והשכינה מקדמת לפניו ובת קול יוצאת מן האהל ואומרת כך וכך תינוקות יש באהל זה לכך נאמר על פי ה' עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דאם כן למה הוצרך משה לעמוד על פתח האהל, והלא בכל מקום שהיה עומד היתה השכינה יכולה להגיד לו מנין התינוקות.

ונראה לבאר עפימשי"נ בפרשת תרומה (כה, לא) בענין עשית המנורה, שהקב"ה הראה למשה מנורה של אש כדי שתהא נחשבת אצלו עשיה במה שזרק הככר של זהב לתוך האור ויצאה המנורה מאליה, והכא נמי הרי מצות פקידה היתה מוטלת על משה, ואילו היה עומד באהל והשכינה היתה אומרת לו מנין יונקיהם לא היה בזה מעשה פקידה, ועדיין לא היה יצא ידי חובתו, אבל כיון שבא עד פתח האהל, ועשה כל מה שבכוחו לעשות, ורק מפני צניעות נמנע ליכנס לאהליהם, אז השכינה השלימה לו המנין, ונחשב לו כאלו הוא עשה את המעשה.

עוד יש לדקדק בדברי רש"י דהנה בפקידת כל ישראל כתיב למעלה (א, ב) שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחותם לבית אבותם במספר שמות כל זכר לגולגולותם, וכתב שם רש"י וז"ל: לגולגולותם על ידי שקלים בקע לגולגולת עכ"ל, יעו"ש, והוא על פי מה שנצטוו משה בריש פרשת כי תשא, אכן מדברי רש"י כאן מבואר שבני לוי לא נפקדו על ידי שקלים, דאם כן לא היה צריך ליכנס לאהלי לוי למנות התינוקות אלא אביהם היו מביאים לו שקלים כנגדם, ומדויק כן נמי בלשון המקרא דלא נכתב לגולגולותם גבי פקידת הלויים, וצריך עיון למה לא יופקדו גם הלויים על ידי שקלים, וכי הם לא היו צריכים שמירה מן המגיפה, ואולי יש לבאר עפימשי"כ האור החיים בפרשת כי תשא (ל, יג) דאין צריכים שקלים אלא במנין שהוא ללא צורך, ועיימשי"נ שם (ל, טו), ואם כן יש לומר דכיון דהלויים הופשו לעבודת הקודש היה צורך גדול לפקוד אותם, ולכן לא הופקדו על ידי שקלים.

[ג, כז-כח] **ולקחת משפחת העמרמי ומשפחת היצהרי וגו'.** הרי דלמשפחת קהת היה ארבעה בנים, ובין כולם היו שמנת אלפים ושש מאות שומרי משמרת הקדש, ואם נעשה חשבון כמה היו במשפחת העמרמי, הלא הם משה ואהרן, ובני משה גרשום ואליעזר, ובני אהרן אלעזר ואיתמר ופנחס בן אלעזר, הרי שבעה, ואפילו אם נאמר שהיו להם כמה וכמה בנים, הלא לא נבא אלא אל חשבון של ששים או שבעים איש, ונמצא שרוב מנין ובנין של אותם שמונת אלפים ושש מאות היה אצל השלש המשפחות האחרות.

ולכאורה טעם הדבר נראה מפני שעמרם פירש מיוכבד אשתו באותם השנים שהיו יולדות ששה בכרס אחד, ומרים אמרה לו שגזירתו קשה משל פרעה, שפרעה גזר רק על הזכרים והוא גזר בין על הזכרים ובין על הנקבות, ורואים אנו עד היכן הגיעו הדברים, שמשום שפירש מאשתו לא היו במשפחתו אלא עשרות בני אדם ובמשפחות האחרות היו לאלפים.

ומאי דקאמר במדרש (שמ"ר א, יג), וכן איתא בסוטה (דף יב.), דכשפירש עמרם

מאשתו עמדו כולם ופירשו, יש לומר שלא פירשו כולם מיד ממחרת אלא לאחר זמן מה, ובין ובין כך נולדו להם כמה בנים, אי נמי יש לומר שמן השמים הראו לו במה שלא היו לו אלא בנים מועטים שטעה במה שפירש מאשתו, ועיימש"נ בפרשת עקב (י, ו).

[ג, לב] ונשיא נשיאי הלוי אלעזר בן אהרן הכהן. והיינו שאלעזר היה ממונה לנשיא על כל נשיאי בתי אב של שבט לוי, כמו שכתב רש"י, יעו"ש, וכן בתרגום קרא לנשיאים רב בית אב, ולנשיא הנשיאים קרא אמרכל, ועיין ברש"י להלן (יח, ב), אלא דצריך עיון למה הביאה תורה נשיאות הראשית של אלעזר באמצע נשיאות הבתי אב, ולמה לא המתינה עד אחר שהזכר גם הנשיא בית אב של מררי.

ונראה דנשיאותו ושררתו של כל נשיא בית אב היתה נמשכת מן העבודה הפקודה לו, נשיאות נשיא גרשון וחשיבותו נבעה מן קדושת המסך והקלעים, נשיאות נשיא קהת מן הארון והכלים, ונשיאות נשיא מררי מן הקרשים, והנה ענין נשיאות אלעזר בן אהרן שהיה האמרכל על כולם מה היתה, ועיין בתרגום יונתן בן עוזיאל שכתב דהוא היה שואל בהאורים ותומים, ונמצא שנשיאותו נבעה מכלי המקדש שהיו מסורים ביד קהת, ולכן הזכיר נשיאות אלעזר בקשר לקהת, וכן מדויק בקרא דבין בקהת בין באלעזר הזכיר שומרי משמרת הקודש, דהיינו כלי המקדש, ועל ידי מה שהיה אלעזר ממונה על האורים ותומים היה נשיא על כולם.

[ג, לט] כל פקודי הלויים וגו' שנים ועשרים אלף. כתב רש"י וז"ל: ובפרטן אתה מוצא שלש מאות יתרים בני גרשון שבעת אלפים וכו' הרי עשרים שנים אלף ושלוש מאות ולמה לא כללן עם השאר ויפדו את הבכורות ולא יהיו זקוקים השלשה ושבעים ומאתים בכורות העודפים על המנין לפדיון, אמרו רבותינו בבכורות (דף ה.) אותן שלש מאות לויים בכורות היו ודים שיפקיעו עצמם מן הפדיון עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה משמע דבכורות הלויים הם עצמם הפקיעו את קדושת בכור שלהם, אכן אין לשון דים שיפקיעו עצמם מן הפדיון מדויק כל כך, היה לו לומר הם הפקיעו עצמם, ומה הוסיף באמירת דים, ואם כונת הגמרא שאין יכולים להפקיע גם עצמם גם בכורות אחרים, דבר זה פשוט הוא, דהא גם בכל הלויים כן היה שלא פטרו כל אחד אלא בכור אחד, שהרי מנה העודפים באדם, כדאיתא בבכורות (דף ד:), וכמו שכתב רש"י לקמן (ג, מה), יעו"ש.

עוד יש לדקדק דהנה עיין בבכורות שם (דף ה.) שאל קונטרקוס השר את רבי יוחנן בן זכאי בפרטן של לויים אתה מוצא עשרים שנים אלף ושלוש מאות בכללן אתה מוציא עשרים שנים אלף ושלוש מאות להיכן הלכו אמר ליה אותן שלש מאות בכורות היו ואין בכור מפקיע בכור מאי טעמא אמר אביי דיו לבכור שיפקיע קדושת עצמו עכ"ל, יעו"ש, הרי מפורש בגמרא דאין בכור מפקיע בכור, ולא קאמר דכיון שבכור לוי מפקיע קדושת עצמו אין בו עוד כח לפטור בכור שני, אלא שבכלל אין בכור מפקיע בכור, ודברי הגמרא וטעמא דאביי צריכים ביאור.

ואין לדחוק בלשון הגמרא ולומר דהכונה שאין בכור לוי מפקיע בכור אחר אבל מפקיע הוא את עצמו, זה אינו, דהנה איתא בבכורות שם (דף ד.) כהנים ולויים פטורין מקל וחומר אם הפקיע קדושתן של לויים קדושה של ישראל במדבר לא יפקיעו את של עצמן, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: אם הפקיעה קדושת פשוטי לויים את קדושת בכורי ישראל במדבר דין הוא שתפקע קדושת בכורה שבהן כדאמר לקמן בכורי לויים לא הפקיעו אלא עצמן עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה משמע מדבריו שלמד שלשון אין בכור מפקיע בכור באמת לאו דוקא הוא,

אבל התוסי' בד"ה אם הפקיעה כתבו וז"ל: ואם תאמר מאי קל וחומר הוא והלא פשוטי הלויים הפקיעו בכורות ישראל אבל בכורי הלויים לא הפקיעו כלום כדלקמן והיכי עבד קל וחומר בבכור של לויים שלא מצינו שהפקיעו שום דבר ויש לומר הכי דייק קל וחומר אם קדושת לויים הפקיע קדושת בכורות ישראל אם כן לוי בכור דין הוא שלויים שלו יפקיע עצמו וכן פירש הקונטרוס עכ"ל, יעו"ש, הרי שכתבו התוסי' דבכורי לויים לא עשו כלום במדבר, ולא אפשר למיעבד קל וחומר אלא מפשוטי הלויים, והיינו כמשמעות הלשון דאין בכור מפקיע בכור.

ומה שכתבו התוסי' שכן פירש הקונטרוס דייקו כן ממה שכתב רש"י דהקל וחומר הוא מפשוטי לויים ולא מבכורי לויים, ואולי לא היה להם הגירסא בלשון רש"י כדאמר לקמן בכורי הלויים לא הפקיעו אלא עצמן, ותלמיד טועה הוסיף דברים אלו בלשון רש"י, שהרי אם באמת הפקיעו בכורי לויים את עצמם, למה לן למיעבד קל וחומר מפשוטי לויים, נילף מבכורי לויים עצמם, אלא מוכח דבכורי לויים לא עשו כלום, וכמו שכתב התוסי'.
ובביאור דבריהם נראה דהנה באמת למה הוצרכו בכורי לויים להפקיע את עצמם, והלא הם לא חטאו בעגל, ולמה לא ישארו בקדושת בכור שלהם, ונראה דהיינו מאי דקאמר אין בכור מפקיע בכור, שבכורי לויים באמת נשארו בקדושת בכור שלהם, ולא החליפו את קדושתם בקדושת לוי, וקאמר אביי מאי טעמא דרבי יוחנן בן זכאי, כיון דבכורי לויים עצמם לא הוצרכו הפקעה למה לא נמנו בכלל אלו שהפקיעו קדושת בכורות ישראל, ועל זה קאמר דים שיפקיעו את עצמם, דאם באו להפקיע קדושת בכור הרי קדושת בכור שלהם עצמם לעולם קודמת לקדושת בכור ישראל, ותחול ההפקעה על עצמם קודם שתחול על אחרים, ואע"פ שהם עצמם אין צריכים הפקעה, ונמצא דאי אפשר להם להפקיע אחרים, והם עצמם אינם צריכים הפקעה, הרי שאין בכור מפקיע בכור, והיינו הלשון דים שיפקיעו את עצמם, דאם באו להפקיע הרי הפקעת עצמם קודמת, וכמש"נ, והרי נשארו בכורי לויים בקדושת בכור שלהם כמו שהיו מקודם.

ולעיל שם בבכורות (דף ד.) לא מיירי לענין קדושת בכור לגבי עבודה אלא לענין קדושת בכור לגבי פדיון הבן, שהרי נצטוו ישראל במצות פדיון בן הבכור בפרשת בא (יג, יג) וכל בכור אדם בבניך תפדה, ואז עדיין לא חטאו בעגל והיתה העבודה בבכורות ועמדו בקדושתם, ומכל מקום הוצרכו לפדות הבן, וקאמר בגמרא דבכור לוי פטור מפדיון הבן, לא כמו בכורות ישראל קודם חטא העגל שהיו חייבים בפדיון הבן, ויליף לה מקל וחומר אם הפקיעו הלויים בכורות ישראל כל שכן שיפקיעו עצמן, ולא מסתברא שהלימוד הוא ממה שהפקיעו קדושת בכורות לעבודה שיפקיעו קדושת עצמם לפדיון הבן, דהיאך נלמד זה מזה.

אלא הביאור הוא על פי הא דכתיב לקמן (ג, מה) תחת כל בכור בבני ישראל, וכתב הרמב"ן וז"ל: הנה הבכורים נתקדשו להיות לה' מעת שצוה (שמות יג, ב) קדש לי כל בכור וגו' והיו הבכורים רבים בישראל ולא נפדו עד הנה שעדיין לא נאמר לי יהיה הפדיון, כי עתה הוא שנתקדשו הכהנים ועדיין לא נצטוו במתנות כהונה וכו' עכ"ל, יעו"ש, ולפי זה אהני החלפת הלויים בבכורות בין לגבי עבודה בין לגבי פדיון הבן, וילפינן דבכור לוי פטור ממה שפטר בכורות ישראל מפדיון הבן, והיינו מאי דקאמר אין בכור מפקיע בכור לגבי עבודה, כמש"נ, אבל לגבי פדיון הבן מפקיעים עצמם מקל וחומר, ואע"פ שלא מצינו במקום אחר החלפה בבכורי לויים ילפינן מדין לויים שלהם, כמו שכתב התוסי'.

[ד, ו] ושמו בדיו. יש להקשות דמשמע שהבדים היו חלוצים, ושמו אותן עכשיו לנסיעת

הארון, והלא כבר כתיב בפרשת תרומה (כה, טו) בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו, וכן הקשו התוס' ביומא (דף עב.) בד"ה כתיב, יעו"ש, ואבן עזרא פירש שהסירוס עד שיכסו הארון, יעו"ש, ונראה לבאר הדברים, שמסתמא היו לולאות בהכיסוי שהיו הארבע טבעות נכנסין בהם כדי להדקו שלא יתגלש, והיו צריכים להוציא הבדים לכמה רגעים כדי שהטבעות יכנסו להלולאות, ואז החזירו הבדים למקומם, ובזה היה הכיסוי מהודק יפה.

[ד, כ] ולא יבאו לראות כבלע את הקודש ומתו. גזרה התורה מיתה בידי שמים על הלויים שיראו את כלי המקדש כשהם בנרתיק שלהם, כמו שכתב רש"י, ואף דמיירי כאן בכל כלי המקדש, לא רק אלו שהיו בהיכל ובקודש בקדשים, ואם כן היו הלויים רואים את כלים אלו בכל יום, מכל מקום כשראו אותם על מכונם היו הכלים מעוררים יראה וכבוד, אבל אם היו רואים אותם מפורקים ומונחים בנרתיקם היו הכלים נבזים בעיניהם, ולכן נאסר להם לראות כבלע את הקודש, ורק לכהנים הותר, שהרי עליהם היתה עבודת הפירוק, אבל לא על הלויים.

פרשת נשא

[ד, כב] נשא את ראש בני גרשון גם הם לבית אבותם למשפחתם. הרי שהקדים צווי הפקידה לבית אבותם לפקידה למשפחתם, אולם בפקידת בני קהת למעלה בסוף פרשת במדבר (ד, ב) כתיב נשא את ראש בני קהת מתוך בני לוי למשפחתם לבית אבותם, הקדים משפחתם לבית אבותם, וכן גבי מררי להלן (ד, כט) הקדים למשפחתם לבית אבותם, ומאי שנא גבי גרשון שהקדים בית אבותם למשפחתם, ומצינו עוד חילוק בין גרשון לבין קהת ומררי לגבי עצם הפקידה, דבקהת כתיב (ד, לו) ויהיו פקודיהם למשפחתם וגוי, וכן במררי (ד, מד), ולא הוזכר בית אבותם לאחר הפקידה, אבל בגרשון כתיב (ד, מ) ויהיו פקודיהם למשפחתם לבית אבותם וגוי, שגם אחרי הפקידה הוזכר בית אבותם, ומצינו גם חילוק אחר ביניהם לענין מי עשה הפקידה, דבקהת כתיב (ד, טז) אלה פקודי משפחת הקהתי וגוי אשר פקד משה ואהרן על פי ה' ביד משה, וכן במררי כתיב (ד, מה) על פי ה' ביד משה, אבל בגרשון כתיב (ד, מא) על פי ה', ולא הוזכר ביד משה, ובדעת זקנים בעלי התוספות רצה לדייק מזה דבאמת לא נפקדו בני גרשון ביד משה, אלא הם פקדו את עצמם, ולא כמו קהת ומררי שנפקדו ביד משה.

והנה האברבנל הקשה למה מתחלת פרשת נשא באמצע ענין הפקידה, דבסוף פרשת במדבר נצטוו על פקידת בני קהת, ואחר כך הפסיקה הפרשה והתחילה פרשת נשא עם פקידת בני גרשון, והיה לו להביא כל ענין הפקודים או במדבר או בנשא, ותירץ האברבנל דזה היה לכבודו של גרשון שהיה הבכור של לוי, דמשא הארון והכלים ניתן לקהת שממנו יצאו משה ואהרן, ובני קהת היו החשובים של בני לוי, כמו שכתב בכלי יקר, ומכל מקום חילקה התורה כבוד לגרשון הבכור שפקידת קהת מצורף לסוף פרשת במדבר ופרשת נשא מתחלת עם פקידת בני גרשון.

ולפי זה נראה דיש לבאר הא דקהת ומררי נפקדו ביד משה אבל לא גרשון, כמו שכתב בדעת זקנים בעלי התוספות, דגם זה היה כדי לחלוק כבוד לגרשון הבכור שניתן להם רשות לפקוד את עצמם ולא ביד משה שהיה מבני קהת הצעיר.

והנה בריש פרשת במדבר (א, ב) כתיב למשפחתם לבית אבותם, וכתב רש"י וז"ל: למשפחתם, דע מנין כל שבט ושבט, לבית אבותם, מי שאביו משבט אחד ואמו משבט אחר יקום על שבט אביו עכ"ל, יעו"ש, הרי דמשפחתם זו השבט, ובית אבותם הוא רק היכי תמצא היאך לקבוע לאיזה שבט הוא שייך, ועיין שם בשפתי חכמים שכתב דמלבד זה אין הפרש כלל בין בית אב לבית אב, ולא חל פקידה מיוחדת על בית אב כלל, וכל ענין בית אב הוא אופן לפקידת השבט, שהוא הענין של משפחתם.

אכן נראה דגם בענין זה חילקה התורה כבוד לגרשון הבכור ונתנה לו ענין של פקידה מיוחדת על הבית אב, והגם דעיקר מצות הפקידה בשבט לוי היתה לדעת מנין כל השבט, כדמסיק (ד, מח) ויהיו פקודיהם שמנת אלפים וחמש מאות ושמונים, ולא היה ענין פקידת הבתי אב אלא להגיע על ידי זה למנין הכללי של המשפחה זו השבט, מכל מקום בגרשון נתנה תורה ענין נוסף של פקידת הבית אב עצמו מלבד מה שהיתה נצרכת לפקידה הכללית של שבט לוי, דהפקידה היא סימן חבה, כמו שכתב לעיל (א, יא), והראה תורה חבה יתירה לבית אב של גרשון, וכל זה כדי לחלוק כבוד לגרשון הבכור שניטל ממנו משא הארון.

ולכן בקהת ומררי כתיב למשפחתם לבית אבותם, דהענין הפקידה הוא לפקוד

משפחתם והיא נעשה על ידי בית אבותם, כמו שכתב רש"י, אבל בגרשון היפכה התורה הסדר והקדימה לבית אבותם קודם למשפחתם, אע"פ שענין משפחתם חשוב מענין בית

אבותם, להורות שכאן יש ענין מיוחד בפקידת בית אבותם, ולא הוי רק אופן פקידת משפחתם, דבבני גרשון היו שתי פקידות, בית אבותם מצד עצמם לתת חבה וחשיבות למספר הבית אב, וגם מפני שעל ידי זה נוכל להגיע למנין הכללי של שבט לוי. וכל זה הוא בהצווי על הפקידה, אבל בשעת עשית הפקידה עצמה כתיב (ד, לח) ופקודי בני גרשון למשפחותם לבית אבותם, קודם למשפחותם ואחר כך לבית אבותם, דכיון שכבר גילתה לנו תורה שבבני גרשון יש פקידה מיוחדת על הבית אב שוב ראוי להקדים למשפחותם לבית אבותם, דפקידת שבט לוי חשיבא מפקידת הבית אב דגרשון. והנה בקהת ומררי שלא היה בהם ענין פקידה מיוחדת על הבית אב אם כן כל ענין בית אבותם היה רק קודם הפקידה ובשעת הפקידה, דזה היה אופן הפקידה, אבל לאחר שכבר נעשה הפקידה אז לא נשאר לן אלא המנין הנוגע לכל השבט, ולכן לאחר הפקידה כתיב בהם ויהיו פקודיהם למשפחתם, ולא הזכיר שוב בית אבותם, שאין בזה שום צורך מאחר שכבר נעשה הפקידה כהוגן, מה שאין כן בפקידת בני גרשון הרי היו בו שני ענינים, הפקידה הכללית הנוגעת למנין הכללי של השבט, והפקידה הפרטית לקבוע מנין הבית אב, כמש"נ, ולכן גם אחר הפקידה כתיב ויהיו פקודים למשפחתם לבית אבתם, אלא דכאן הקדים משפחתם לבית אבתם, דכיון דכבר נתברר לן שיש ענין של פקידה מיוחדת על בית אב דגרשון, שוב יכול להקדים ענין פקידת למשפחתם שהוא ענין יותר חשוב מפקידת הבית אב דגרשון בפרט.

[ה, טו] **והביא האיש את אשתו אל הכהן.** תנן בסוטה (דף ז.ו.) היו מעלין אותה לבית דין הגדול שבירושלים ומאיימין עליה וכו' ואומר לה בתי הרבה יין עושה הרבה שחוק עושה וכו' ואומר לפני דברים שאינו כדאי לשומעם וכו', ובגמרא שם (דף ז.ז.) תני רבנן אומר לפני דברים של הגדה ומעשים שאירעו בכתובים הראשונים כגון אשר חכמים יגידו ולא כחדו מאבותם יהודה הודה ולא בוש וכו' ראובן הודה ולא בוש וכו', יעו"ש. ועיין מה שכתב הרמב"ם פ"ג סוטה ה"ב וז"ל: ואומרים לה בתי הרבה היין עושה וכו' ואנשים גדולים ויקרים תקף יצרן עליה ונכשלו ומגידין לה מעשה יהודה ותמר כלתו ומעשה ראובן בפלגש אביו על פשטו ומעשה אמנון ואחותו כדי להקל עליה עד שתודה וכו' עכ"ל, יעו"ש.

וקשה למה נטה הרמב"ם מהא דאיתא בגמרא דאומרים לה שיהודה הודה ולא בוש וכן ראובן הודה ולא בוש, והרמב"ם לא הזכיר ענין הודה ולא בוש אלא הדגיש עצם המעשה שרואים שגדולים נמי יצרם תקף עליהם, והוא ענין שלא הוזכר בגמרא, וכן הביא הרמב"ם מעשה אמנון ואחותו שלא הוזכר בגמרא, ולא מצינו באמנון שהודה ולא בוש, ובקרית מלך ציין מקור להרמב"ם מספרי (נשא יב) הרבה יין עושה וכו' הרבה קדמוך ונשטפו, והוא בדיוק כלשון הרמב"ם, יעו"ש, והנה המפרשים כתבו דהמכוון הוא לדור המבול וכדומה, אכן לא כן למד הרמב"ם אלא הרבה קדמוך ונשטפו רצה לומר דתקף עליהם יצרם, ובאמת קצת מוכח כן, שהרי דברים אלו תנא אצל הדברי תנחומים שבאים להקל עליה להודות, ואילו הכונה לדור המבול, אין אלו דברי תנחומים אלא איום, ולפי זה בספרי הוזכר המעשה ולא ההודאה שהודה ולא בוש, והלך הרמב"ם בדרך הספרי. אולם ביותר יש להקשות על מה שכתב הרמב"ם ומעשה ראובן בפלגש אביו על פשטו, כנ"ל, וכתב הכסף משנה וז"ל: ומה שכתב על פשטו כלומר דכתיב ביה (בראשית לו, כב) וישכב ראובן את בלהה פלגש אביו, אבל לפי האמת חס ושלום מלומר כן על אותו צדיק, וכדאיתא בפרק במה בהמה (שבת נה:) עכ"ל, יעו"ש, ובודאי כן הוא כדאיתא בגמרא כל

האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, ואם כן היאך קאמר הרמב"ם שאומרים לה מעשה ראובן על פשטו, וכי אומרים לה דבר שהוא שקר ומוציאים לעז על ראובן הגם שלא חטא. ונראה דבכל הני מקומות שנתנה התורה מקום לטעות על גדולים שחטאו אע"פ שבאמת לא חטאו, כגון וישכב ראובן את בלהה וכגון (מלכים א יא, ד) ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו, התורה עשאה כן כדי לענוש אותם על מה שעשו, כגון ראובן בבלבל יצועי אביו, ושלמה שהיה לו למחות ולא מיחה, וכדי לעונשם ולהוכיחם כתבה התורה הענין שיהא נראה בהשקפה ראשונה כאילו עברו על החטא הגדול. והשתא אם לא היה אפשר במציאות שאדם גדול כראובן יתקוף עליו יצרו ויחטא, אם כן אין בכתיבת וישכב את בלהה אלא הפלגה קיצונית שניכר השקר לכל, ואין זה אלא כמו דברים בטלים מופרכים מניה וביה, וכשבועת שוא, ולא היה לשון כזה מעניש את ראובן מאחר ששקרו ניכר, אלא על כרחך שדבר כזה אפשר להיות, אע"פ שאנו יודעים שלא היה במציאות, כמו שמוכיח בגמרא שם, והיינו מה שאומרים להסוטה, כתיב בתורה וישכב ראובן את בלהה, הרי שאפשר שגדולים יתקוף עליהם יצרם, אבל בודאי לא שכב עמה אלא בבלב היצועים.

[ה, טו-יח] **והביא האיש את אשתו אל הכהן.** לפי סדר הפרשה מביאה קמח שעורים והכהן מביא פיילי של חרס עם מים ועפר ואחר כך מעמיד האשה בשער נקנור וסותר את שעה, אולם אין הסדר כן לפי סדר המשנה במסכת סוטה, בתחלה סותר שעה בשער נקנור, כדתנן שם (דף ז.), יעו"ש, ואחר כך מביאה קמח שעורים, כדתנן שם (דף יד.), יעו"ש, ואחר כך הכהן מביא פיילי של חרס ונותן לתוכה מים, כדתנן שם (דף טו:), יעו"ש, הרי שסתירת השער אינה על הסדר שבפרשה, ועוד יש חילוק לענין השקאת הסוטה, דלפי סדר הפרשה (ה, כד-כו) משקה את האשה ואחר כך נותן לכלי שרת ומניף ומקריב, ולפי סדר המשנה מקדש המנחה בכלי שרת ומניף ומקריב, ואחר כך משקה את האשה, כדתנן שם (דף יט.), יעו"ש.

וכתבו התוס' שם (דף יד.) בד"ה מביא את מנחתה וז"ל: אין סדר המשנה וסדר הפרשה מכוונין שהרי כך סדר הפרשה קינא לה ונסתרה מַעֲלָה האשה ומביא את מנחתה הכהן מביא פיילי של חרס ונותן לתוכו חצי לוג מים מן הכיור ונותן בו עפר מעמיד האשה בשער נקנור ואוחז בבגדיה וסותר את שעה ונותן את המנחה על ידיה וביד הכהן מים המרים ומשביעה ומתנה עמה וכותב את המגילה ומוחק ומשקה ונוטל מנחתה מתוך כפיפה מצרית ונותן לתוך כלי שרת מניף ומגיש קומץ ומקטיר ולא ידענו למה שינה התנא הסדר ואם סדר התנא דוקא או סדר הפרשה עכ"ל, יעו"ש, וכן כתבו התוס' לקמן שם (דף יז:): בד"ה קודם כתבו וז"ל: אין סדר המשנה וסדר הפרשה מכוונין כמו שפירשנו בראש הפרק וסדר הפרשה עיקר וכו', עכ"ל, יעו"ש.

אולם לפי הסוגיא שם סדר הפרשה וסדר המשנה מכוונים לענין השקאת הסוטה, דרבנן ס"ל משקה ואחר כך מקריב, וברישא מונה סדר עבודות מנחת קנאות ואחר כך תנא דין ההשקאה אם היא קודם הקרבה או אחר הקרבה, ורבי שמעון ס"ל דמקריב והדר משקה, ועיקר מעשה השקאה שבפרשה הוא מאי דכתיב (ה, כו) ואחר ישקה את האשה, דכתיב אחר הקרבה, ולא מאי דכתיב (ה, כד) והשקה את האשה, דכתיב קודם הקרבה, כדמבואר לקמן (דף יט:), יעו"ש, ונמצא דאין חילוק בין הפרשה להמשנה אלא מקום

סתירת השער בסדר הסוטה.

ויש לדקדק לפי זה למה הביאו התוס' כל הסדר לפי הפרשה אם אין חילוק אלא בתחלת הסדר, ולא היה להם לומר אלא דאינם מכוונים לגבי סתירת השער, ובשלמא אם היו כמה חילוקים הנכון יותר להביא כל הסדר, וממילא רואים כל החילוקים, אבל מכיון דליכא אלא חילוק אחד לא היה להם אלא להזכיר אותו חילוק.

עוד יש לדקדק בדברי התוס' שנסתפקו אם סדר התנא דוקא או סדר הפרשה, כנ"ל, היאך יעלה על הדעת שסדר הפרשה לאו דוקא, דברים שכתבם משה מפי הגבורה, ולכאורה אין להסתפק בזה, ובודאי סדר הפרשה עיקר, כמו שכתבו התוס' לקמן, כנ"ל. והנה עיין ברמב"ם פ"ג סוטה הל"ד-הל"ט וז"ל: אם עמדה בדיבורה מביאין אותה כנגד המזרח מבחוץ ומעמידין אותה שם וכו' ואחר כך משביעה הכהן בלשון שהיא מכרת וכו' והיא אומרת אמן בלשון שמכרת וכו' ואחר כך מביא מגילה וכו' וכותב כל הדברים שהשביע אותה בהם וכו' ואחר כך מביא כלי חרץ וכו' ונותן לתוכו מים וכו' ולוקח עפר מקרקע המשכן ונותנו על גבי המים וכו' ונותן לתוכן דבר מר כגון טענה וכיוצא בו שנאמר מי המרים ומוחק לתוכן המגילה ואחר כך כהן אחד בא אליה מכהני העזרה וכו' ומגלה שעה וסותר מחלפות ראשה וכו' ואחר כך מביא עשרון קמח שעורים משל הבעל ונותנו בכפיפה מצרית וכו' ונותנו לידה כדי ליגעה ואחר כך לוקח המנחה מן הכפיפה ונותנה לכלי שרת וכו' ואחר כך משקה אותה ואחר שתשתה לוקח כלי שרת שבו המנחה ונותנו על ידה וכהן מניח ידו תחתיה ומניף ואחר כך מגיש וכו' וקומץ ומקטיר הקומץ והשאר נאכל לכהנים אם טהורה היא יוצאת והולכת לה וכו' עכ"ל, יעו"ש.

וסדר הרמב"ם לכאורה אינו מכוון לא עם סדר הפרשה ולא עם סדר המשנה, שהרמב"ם הביא שבועה וכתובת המגילה בראש הסדר, ולפי סדר הפרשה הן באות לאחר הכנת המים וסתירת שעה והנחת המנחה על ידה, ועיין במשנה למלך שעמד על דבריו והניח בצריך עיון, יעו"ש.

עוד יש לדקדק בדבריו שכתב דמקדש המנחה בכלי שרת ואחר כך משקה האשה ואחר כך מקריב המנחה, והנה המשנה מביאה כל סדר הקרבת הקרבן קודם השקאת האשה, ומבואר בגמרא דהמשנה שלא על הסדר אליבא דרבנן דס"ל משקה והדר מקריב, כנ"ל, אכן לא נתבאר בגמרא דאליבא דרבנן משקה קודם הקרבה אבל לאחר קידוש בכלי כשרת, וגם בפרשה אין שום רמז לזה, ואם כן צריכים לעיין למה הכניס הרמב"ם השקאת האשה באמצע סדר הקרבת המנחה בין קידוש בכלי שרת ובין תנופת המנחה וקמיצה והקטרה.

ונראה דהנה בקרא כתיב (ה, טז-כו) והקריב אותה הכהן והעמידה לפני ה' ולקח הכהן מים קדושים בכלי חרש וכו' והעמיד הכהן את האשה לפני ה' ופרע את ראשה ונתן על כפיה את מנחת הזכרון וגו' וביד הכהן יהיו מי המרים המאררים והשביע אותה הכהן אל האשה אם לא שכב איש אותך וגו' הנקי ממי המרים המאררים האלה וגו' ואמר הכהן יתן ה' אותך לאלה ולשבועה וגו' ובאו המים המאררים האלה במעיד לצבות בטן וגו' וכתב את האלות האלה הכהן בספר ומחה אל מי המרים וגו' והשקה את האשה את מי המים המרים המאררים ובאו בה המים המאררים למרים ולקח הכהן מיד האשה את מנחת הקנאות והניף וגו' וקמץ והקטיר וגו', יעו"ש.

ומדויק בלשון המקרא דבכל הפרשה נקראו המים שבכלי חרס מים מרים המאררים,

מרים מפני שנתן בהם דבר מר, כמו שכתב הרמב"ם, כנ"ל, ומאררים משום שהם מביאים קללה לתוך בטנה, חוץ מפסוק אחד באמצע הענין במחיקת המגילה דהמים נקראים מי מרים אבל לא מאררים, וצריכים להבין למה אין נקראים מאררים גם בפסוק זה. ומחמת דיוק זה ראה הרמב"ם סדר אחר בהילוך הפסוקים, מתחלה התורה מגידה לנו עיקר העובדא של בדיקת הסוטה, והיינו שמעמידה בשער נקנור המנחה בידה וביד הכהן המים המאררים, אכן קודם שהתורה מגידה לנו שהכהן משקה אותה המים המאררים שבידו, התורה מפסיקה בסיפור הדברים ומבארת לנו מה זה מים המאררים, היאך נהפכו מים פשוטים למים מאררים שמביאים קללה לתוך בטן האשה, וקודם שנמשך בסיפור התורה מגידה לנו סדר יצירת מים מאררים, ראשית הכהן משביע אותה שאם לא שטית לא יזיקו לה המים המאררים שעתידה להשקות, אבל אם נטמאה אז עתידים המים המאררים שתשקה לצבות בטן ולנפיל ירך, אחר כך כותב את המגילה ומוחה אותה לתוך מי מרים, וקאמר קרא דייקא מים מרים ולא מאררים, דבאותה שעה שהוא נותן המגילה לתוך המים עדיין לא היו מים המאררים, ולא נעשו מים מאררים אלא לאחר שנמחקה כל המגילה, וקודם לכן הם מים מרים בלבד, ועכשיו שהתורה בארה לנו מה זה מים מאררים היא חוזרת לענין שהשארנו, האשה והכהן אצל שער נקנור מנחה בידה ומים מאררים ביד הכהן, ונמשך הסיפור, הכהן משקה אותה מים המאררים ואחר כך מקריב את קרבנה.

ונמצא דסדר הרמב"ם היא כסדר הפרשה, דמתחלה משביע וכותב המגילה שתהא מוכנת למחיקה, ובגמרא אמרינן דמשביע קודם כתיבה, כנ"ל, ואחר כך מתחיל הסיפור, הכהן מביא כלי חרס עם מים ומוחק לתוכם המגילה, ואחר כך סותר שער האשה ונותן השעורים שהביאה בידה וביד הכהן המים המאררים, ומשקה אותה ומקריב קרבנה. ונמצא דאע"ג דבהשקפה ראשונה סדר הפרשה הוא לפי הזמן, זה אחר זה, לאו דוקא הוא, אלא שיש סדר אחר בהפרשה שאינו לפי הזמן, כמש"נ, ולפי זה יש לפרש נמי מה שכתבו התוס' דאינם יודעים אם סדר המשנה דוקא וסדר הפרשה לאו דוקא או איפכא, והיינו דדילמא הסדר בזמנים שבהשקפה ראשונה רואים בהפרשה לאו דוקא אלא סדר אחר יש בהפרשה שאינו לפי הזמן, ואותו הסדר שלא נודע בודאי דוקא הוא. ומשמע נמי מדברי הרמב"ם דבדיקת האשה לא הויא רק על ידי השקאת המים מאררים, אלא גם הקרבת המנחה הוי חלק מעצם הבדיקה ולא רק חיוב קרבן צדדי, וכמו שמצינו בטמא שנתחייב להביא קרבן לאחר טבילתו שלא נסתלקה לגמרי טומאתו קודם שיביא קרבנו, אלא הרי הוא מחוסר כיפורים ונחשב כטמא לגבי אכילת קדשים, כמו כן נמי בסוטה קרבנה הוא חלק מבדיקתה, שלא נגמרה בדיקתה עד שתביא קרבנה, וכן מדויק ממה שכתב הרמב"ם אם היא טהורה יוצאת והולכת לה, והרי היא מותרת לבעלה, לאחר שכתב שהכהן מקריב קרבנה, אלא משמע דאינה מותרת לבעלה מיד אחר השקאתה אלא לאחר שהקריבו נמי קרבנה.

ולכן למד הרמב"ם שצריך לקדש המנחה בכלי שרת קודם שישקה אותה, דכיון דהבדיקה נעשה על ידי ההשקאה וההקרבה ביחד מסתברא מלתא דבשעת ההשקאה כבר יש שם קרבן על השעורים, וקודם קידוש בכלי שרת עדיין ליכא שם קרבן, ולכן צריך לקדש קודם ההשקאה, והרי שני המתירים מוכנים ביחד.

[ה, טו] **כי מנחת קנאות הוא מנחת זכרון מזכרת עון.** כתב רש"י וז"ל: מנחת קנאות מעוררת עליה שתי קנאות קנאת המקום וקנאת הבעל עכ"ל, יעו"ש, והנה השקאת הסוטה היתה בין הגשת המנחת להקטרתה, ואולי יש לומר דהיה נצרך שיהיו הקנאות בכל תוקפם כדי שיבדקו אותה המים, וזהו ענין מזכרת עון, שלא באה מנחת סוטה לכפר אלא להזכיר עון, כדי לעורר קנאת המקום שהוא מדת הדין וקנאת הבעל, ועל ידי זה המים בודקים אותה, ולכן משקים אותה באמצע הבאת הקרבן, בין הגשה להקרבה.

[ה, כג] **ומחה אל מי המרים.** יש לדקדק דלכאורה היה צריך לומר ומחה במי המרים, שהוא צריך ליתן הקלף לתוך המים והאותיות ימוגו, אולם עיין במשנה דסוטה (דף טו): היה מביא פילי של חרס ונותן לתוכה חצי לוג מים וכו' ונוטל עפר מתחתיה ונותן כדי שיראה על המים שנאמר (ה, יז) ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן יקח הכהן ונתן אל המים, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: ונתן אל המים מדלא כתיב ונתן במים אלא אל המים משמע שלא יהא נבלע בתוכן עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דמדכתיב אל המים ולא במים ילפינן שלא יהא העפר מעורב ונבלע בתוך המים אלא צף על פני המים, ולפי זה גם מאי דכתיב ומחה אל מי המרים היינו שמוחה את השם בידיים או על ידי כלי ונותן אבקה אל המים שיהא מונח על העפר שצף על פני המים.

[ו, ב] **איש או אשה כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'.** כתב רש"י וז"ל: למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין שהוא מביא לידי ניאוף עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דענין חשוב הוא להזיר עצמו מן היין, אולם כתיב להלן (ו, ט-יא) וכי ימות מת עליו בפתע פתאום וטמא ראש נזרו וגו' יביא שתי תורים או שני בני יונה וגו' וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: מאשר חטא על הנפש שלא נזהר מטומאת המת רבי אלעזר הקפר אומר שציער עצמו מן היין עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה דברים אלו הם היפך דברי רש"י הראשונים, דמשמע שעשה עולה במה שמונע עצמו מן היין.

ונראה דבאמת אסור לצער עצמו מן היין, אלא דמכל מקום ענין חשוב הוא לקבל נזירות לזמן שעל ידי זה מרחק עצמו מן הניאוף, ולאחר שלשים יום יחזור וישתה יין כברכת ה' אשר נתן לו, אבל בעצם לא ימנה עצמו מן היין שהוא ברכה גדולה ומוסיף חשיבות בקידוש והבדלה וכל דברי שירה, ומה שכתב רש"י להלן שחטא במה שציער עצמו מן היין מיירי במי שנטמא באמצע הנזירות, דאז הדין הוא דימים ראשונים יפלו וחוזר ומונה מתחלה, ונמצא דבמה שלא שתה יין בימים הראשונים לא היה בו שום קיום של מצות נזירות, ואם כן יש עליו תביעה שציער עצמו מן היין.

[ו, כג] **כה תברכו את בני ישראל אמור להם.** כתב רש"י וז"ל: אמור להם שיהיו כולם שומעים עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין בזה, למה חייבה התורה שישמעו המתברכים את ברכת הכהנים, ולמה לא סגי במה שהכהנים מברכים אותם אפילו אם לא שמעו הברכה, והיה אפשר לומר דברכה פותחת צינור וממשכת השפעות מלמעלה למטה, ויש בזה עדיפות כשהמקבל פתוח לרוחה לקבל ההשפעות, אךן נראה לבאר הענין באופן אחר. דהנה הרשב"ם כתב כאן כה תברכו את בני ישראל וז"ל: כלומר לא תברכו מברכת פיכם כאדם שאומר תבואתה לראש פלוני כך וכך אלא אלי התפללו שאברכם אני וכו'.

עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדבריו דצריכים להזכיר את השם משום דיסוד הברכה הוא תפילה לה' שהוא יברך, שהקב"ה הוא מקור הברכה ולא המברך, ולפי זה יש לומר דהיינו טעמא דהתורה חייבה שיהיו כולם שומעים, והיינו כדי שיבינו שלא מאת הכהנים באה אליהם הברכה אלא מאת ה'.

ושמעתי מהמשגיח שליט"א שהר"ר אליהו לפיאן זצוק"ל לעולם היה מזכיר את ה' בלשון רבונו של עולם או בורא עולם, אבל כשהיה נותן ברכה היה אומר הקב"ה יברך אותך, ושאל ממנו המשגיח למה עשה כן, והשיב לו שברכה באמת היא תפילה לה' שהוא יברך, וכשאדם מתפלל צריך להתחיל בדברי שבח, ולשון הקב"ה מכיל שבח עליו יתברך.

[ו, כג-כו] **כה תברכו את בני ישראל וגו'.** במקום שאין הכהנים עולים לדוכן אומר השליח ציבור אלקינו ואלקי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת בתורה הכתובה על ידי משה האמורה מפי אהרן ובניו עם קדשיך כאמור וכו', ויש לעיין מהו המכוון במאי דאמרין הכתובה על ידי משה, ולכאורה אין לומר דזה קאי על התורה שהיא כתובה על ידי משה, וכי אית לנו תורת אחרת, ועוד וכי בכל מקום שמזכירים התורה אומרים שהיא כתובה על ידי משה, ועוד יש לעיין במה דאומרים בברכה המשולשת, דהיינו השלש ברכות, ולמה לנו להזכיר שיש שלש ברכות, והלא אומרים כל שלשתן.

אלא נראה דהמכוון במלים אלו הוא להדגיש חשיבות ברכות אלו, ראשית יש בהן חשיבות שהן משולשות בתורה, שהברכת נפרצת לשלשה פסוקים, שהיה אפשר לכוללם יחד בפסוק אחד, כמו שמצינו שברכת יצחק יעבדוך עמים בפרשת תולדות (כו, כט) יש בה יותר מלים משלש ברכות אלו, וכולם נכללים בפסוק אחד, ומה שהתורה ייחדה שלש פסוקים לברכות אלו מורה על חשיבותן, ועוד יש בהן מעלה שהברכה כתובה על ידי משה, והיינו דמלבד מה שכתב פסוקים אלו לקיים מה שנצטוו לכתוב נבואתו, כתבם נמי בתורת ברכת הצדיק, ונתכוון נמי שכל פעם שאומרים ברכות אלו יצטרף להם בכוח לברכם בכל הדורות, ומעלה שלישית יש בהן שהן נאמרין מפי אהרן ובניו.

[ו, כז] **יברכך ה' וישמרך.** איתא בברכות (דף נה:): אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בהדי הדדי אמר כל חד וחד מינן נימא מילתא דלא שמיע ליה לחבריה פתח חד מינייהו ואמר האי מאן דחזא חלמא ולא ידע מאי חזא ליקום קמי כהני בעידנא דפרסי ידייהו ולימא רבונו של עולם אני שלך וחלומותי שלך חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא וכו' אם טובים הם חזקם ואמצם כחלומותיו של יוסף ואם צריכים רפואה רפאם כמי מרה על ידי משה וכמרים מצרעתה וכחזקיהו מחליו וכמי יריחו על ידי אלישע וכשם שהפכת קללת בלעם הרשע לברכה כן תהפוך כל חלומותי עלי לטובה וכו' פתח אידך ואמר האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא לנקוט זקפא דידא ימינא בידא דשמאלא וכו', יעו"ש. וטובא יש לדקדק בנוסח הך תפילה שמתפללים בעת שהכהנים נושאים את ידיהם, חדא, מה ענין רפואה אצל חלומות, והלא מי שחלם חלום רעה צריך הטבת חלום לבטל הגזירה המרומזת בחלומו, וכמו שבאמת אומרים בהמשך התפילה שכשם שהפכת את קללת בלעם הרשע לברכה כן תהפוך כל חלומותי עלי לטובה, ומה ענין רפואה כאן, ועוד דלמה לנו שני דברים אלו, רפואה והיפוך קללה לברכה, ועוד דלמה מביא קללת בלעם לדוגמא לביטול גזירה, וכי כל אימת דמתפללים להקב"ה שיבטל מעלינו גזירות קשות מזכירים קללת בלעם, ועוד דלמה צריכים דוגמאות לרפואה שאנו מבקשים לחלומותינו, ועוד דמאי שנא הני חמש דוגמאות מוזרות של רפואה, ומהו הצד השווה בין רפואות אלו

לאותה רפואה שאנו מבקשים לחלומותינו.

ונראה דהנה איתא בברכות (דף נו:): דחלומות הם אחד מששים מנבואה, יעו"ש, אכן כל זה הוא דלא הרהר בה מאורתא, כדאיתא שם, אבל הרהר בה מאורתא אז אין חלומותיו באים אלא ממחשבותיו, ואין בהם שום ניצוץ של נבואה, והשתא נראה דהך תפילה על החלומות שמתפללים בשעת נשיאת כפים הכונה היא על אותם חלומות הנובעים מן המחשבות, ואם הוא חולם רעות על עצמו או על אחרים הרי זה כאילו קלל בחלומותיו והטיל עין הרע באותו שעליו חלם, ועל הא מילתא באה התפילה, וכך מדויק דמיירי דמי שמטיל עין הרע בחלומותיו ולא בגילוי גזירה מן השמים, שהרי אמר ומר זוטרא ורב אשי אמרו שלש מימרות בישיבה אחת, ומסתמא שייכי אהדדי, הראשון אמר האי מאן דחזא חלמא יתפלל, השני אמר האי מאן דדחיל מעינא בישא, דזה שייך לענין עין הרע שאמר הראשון, והשלישי אמר האי מאן דצריך לדבר יגלה לאחרים שיתפללו עליו, דזה שייך לחלק התפילה, ומבואר דהראשון מיירי בענין עין הרע.

והנה זה החולם כשהוא בהקיץ אינו מחשב רעות על שכניו וחבריו, אכן כשהוא ישן בלילה וחולם פתאום הוא מתאר בדעתו מצבים רעים וקשים, הן על עצמו הן על אחרים, וזהו ממש כאילו מקלל ומטיל עין הרע, והרי זה מגלה שבעומק לבו הוא כועס ורע רוח, והוא מסתיר הרגשים אלו אף מעצמו, ובהקיץ הוא אדם נעים, וכשהוא ישן הוא מקלל ובעל עין הרע, וזהו חולי הנפש הדורש רפואה, ולכן הוא מתפלל שאם חלומות צריכים רפואה שהקב"ה ירפאם, כלומר שירפא החולי הנפש שממנו נובע החלומות הרעים והעין רע.

אכן הרפואה שעליה הוא מתפלל לא תועיל לו אלא על העתיד, לרפאותו ששוב לא יטיל עין רע כשהוא נרדם, אבל לא תועיל הרפואה לתקן כל הקללות והעין רע שיצאו מן החלומות שכבר חלם, ולזה צריך תיקון מיוחד מלבד הרפואת הנפש, ולכן מוסיפים בהתפילה שכשם שהפכת קללת בלעם הרשע כן תהפוך וכו', ואין זה תפילה על ביטול גזירה מן השמים אלא תפילה להפוך הקללות שקלל בחלומותיו, והוי דמיון מעליא לקללת בלעם, שהקב"ה הפך קללותיו לברכות, כמו שכתב רש"י בפרשת בלק (כד, ו) וז"ל: אמרו רבותינו מברכותיו של אותו רשע אנו למדים מה היה בלבו לקללם כשאמר (פסוק א) וישת אל המדבר פניו, וכשהפך המקום את פיו ברכם מעין אותן קללות שבקש לומר כו', כדאיתא בחלק (דף קה.) עכ"ל, יעו"ש, והיינו השני דברים שעליהם מתפללים, רפואת הנפש ששוב לא יקלל, והיפוך כל הקללות שכבר קלל מטובה לרעה, וכמשי"נ.

והדמיון להחמש רפואות הנזכרות בהך תפילה מגלה לן ענין עמוק בנפש האדם, דהנה הקב"ה ברא את האדם שכל זמן שהוא צעיר ובכוחותיו כמעט כל חליים וחבורות שבאין עליו מתרפאין מעצמם, ואפילו אם לא ילך אצל רופא, הדם נקרש והעצמות והשבר עולים תרופה, אכן חמשה חלאים אלו אינם מתרפאות מאליהם, מים רעים אינם נמתקים אם יניחם לזמן, צרעת אינה עוברת אם לא יסגירונו כהן, חזקיה מחליו היה הראשון שעמד מחולי קשה, כדאיתא במדרש, ועיין בבא מציעא (דף פז.) דפליג וקאמר דאלישע היה הראשון, יעו"ש, ונמצא דחמשה רפואות אלו באו על מחלות שלא היו להם שום תקוה של תרופה אם לא חמל ה' ושלח רפואה מיוחדת.

והיינו מה דאמרינן בתפילה זו, דאע"ג דהגוף מתרפא מאליו בדרך כלל, מכל מקום לא כן הוא הנפש, אלא מי שיש לו חולי הנפש לא תבא לו רפואה אם לא יעשה לעצמו שום דבר, כי היכי דמים רעים וצרעת ובני אדם לפני חזקיה לא מתרפאים מאליהם אם לא ישלח להם הקב"ה רפואה, ולכן מתפללים דכי היכי דשלח רפואה לאלו ישלח נמי רפואה

לזה שיש לו חולי נפש שגורם לו לקלל ולהטיל עין רע בחלומותיו אע"פ שבהקיץ לא היה עושה כן.

[ו, כד-כו] **יברכך ה' וישמרך יאר ה' פניו אליך ויחנך וגו'.** כתב רש"י וז"ל: יברכך שיתברכו נכסיך וכו', ויחונך יתן לך חן, ישא ה' פניו אליך יכבוש כעסו עכ"ל, יעו"ש, ברכה זו היא ברכה העיקרית של כלל ישראל בה מברכים הכהנים את העם ובה מברך האב את בנו, והנה חלק הראשון של הברכה מדבר על עניני גשמיות, שיתברכו נכסיו, וסופה מדבר בעניני רוחניות שיעביר המסך המבדיל בינו יתברך שמו לבין האדם, ובעיקר בענין תורה, כמבואר במדרש, ועיין בספורנו, אכן חלק האמצעי של הברכה שמדבר בענין החן צריך ביאור, מה חשיבותו של ענין החן שניתן בין הני שני ברכות גשם ורוח. ונראה לבאר הענין עפ"ימשי"נ בפרשת ואתחנן (ו, ה) שהאדם מורכב משלשה חלקים, גוף, נשמה, וממוון, והיינו שמלבד הצד הרוחני והגופני יש לו גם כן צד ממוון שהוא יכול לקנות ולשלוט על נכסים, והיינו מה שמצינו בלשון חז"ל יש לך אדם שממונו חביב עליו יותר מגופו, יעו"ש, ועיימש"נ בפרשת מקץ (מג, כט) שענין החן הוא שאין ניכרים בו שום חסרונות, יעו"ש, ולפי זה ברכת יברכך היא ברכה על תכלית השלמות, שיתברכו נכסיו ולא יבואו עליו שודדים, היינו שלמות הממוון, יאר ה' פניו אליך ויחונך, היינו שלמות הגוף, ישא ה' וגו' היינו שלמות הרוחניות, שנאמר ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, ועל ידי זה שקנה כל התורה כולה בא לידי שלימות שהוא שלום.

[ז, יח-יט] **ביום השני וגו' הקריב את קרבנו וגו'.** קרבן זה הוא בדיוק כקרבן נשיא הראשון, וכן כולם, וכחמשה פסוקים אלו חוזרים שתיים עשרה פעמים מלה במלה ואות באות, ופלא הוא כי התורה הקפידה שלא יהא בה יותר שלא לצורך וכאן שנה וכפל כמה פסוקים שלמים כנראה שלא לצורך. וקודם רואים אנו כאן ראייה ברורה כנגד אלו שאומרים אין תורה מן השמים, דזה פשוט וברור דאם שום אדם בדא מלבו וכתב התורה זאת בודאי לא היה עושה דבר כזה לחזור על חמשה פסוקים שתיים עשרה פעמים בזה אחר זה, ובודאי בא לנו התורה מן השמים, כמשי"נ, ויש ענין עמוק במה שעלה בדעת עליון לעשות כן, ושמעתי מהמשגיח שליט"א דהא דאיתא בחולין (דף ס:) מכאן תשובה לאלו שאומרים אין תורה מן השמים, יעו"ש, שהלשון מדויק, דלא קאמר מכאן ראייה לתורה מן השמים, דאנו אין לנו צורך בראיות כאלו, דדבר שבא לנו במסורה ברורה לנו, ומכל מקום לפעמים צריכים תשובה לאלו הכופרים שאומרים אין תורה מן השמים.

עוד יש להעיר דאחר כל החזרות עושה התורה חשבון כמה היה סכום המתנות (ז, פד-פח) קערות כסף שתיים עשרה וגו', וקשה מנינא למה לי, והלא גבי בלי פסוקים אלו יכולים לעשות חשבון זה.

ונראה לבאר הענין העמוק עפ"ימשי"נ בפרשת פקודי (לט, מג) דבנין המשכן היה השלמת הבריאה, והוא ענין יש מאין, ולכן היה צריך שיצטרף לו הכח של אסתכל באורייתא וברא עלמא, דבריאת העולם נתהוה מן התורה עצמה, יעו"ש, ולכן כל פרט ופרט של בנין המשכן ועשית הכלים וחינוך הכהנים וחינוך המזבח על ידי קרבנות המילואים היה צריך להיות כתוב בתורה, וגם כל מתנות הנשיאים, דאילו לא היה כתוב אלא וכן עשה נשיא זה וכן עשה נשיא זה לא היתה התורה אלא מספרת על שהביאו מתנות שוים, אבל לא היה מצורף

למתנתם כח של אסתכל באורייתא וברא עלמא.

ולפי זה יש להוסיף דכל נשיא שהביא מתנה פעל קשר נצחי בין שבטו להמשכן, וגם זה היה שלב רוחני בבנין המשכן, שהמשכן היה צריך להיות קשור לכלל ישראל, והנה להשלמת המשכן לא היה סגי בקשר פרטי לכל שבט ושבט בפני עצמו, אלא היה נצרך שיצטרפו כל קשרי השבטים ביחד כדי שהמשכן יהא קשור לאחדות כלל ישראל, וזה נעשה על ידי צירוף המתנות לחשבון אחד, ולכן גם הצירוף והסכום הכללי הוצרכו להיכתב בתורה, דגם הצירוף היה חלק מגמר בנין המשכן, והכל היה צריך שיארע בכתובים, כמשי"נ.

[ז, יט] **קערת כסף אחת וגו'.** כתב רש"י קערת כסף אותיותיו בגימטריא תתק"ל כנגד שנותיו של אדם הראשון שלשה ומאה משקלה על שם שכשהעמיד תולדות לקיום העולם בן שלשה ומאה שנה היה וכו', יעו"ש, ולמה כתב רש"י סוד המתנות ביום שני, והלא גם ביום ראשון הביא נחשון בן עמינדב כאותה מתנה בדיוק, אלא הדבר מתבאר על פי מה שכתב רש"י בפסוק הקודם מיסודו של רבי משה הדרשן אמר רבי פנחס בן יאיר נתנאל בן צוער השיאן עצה זו, יעו"ש, ובהשיאם עצה זו מסתמא שכנע אותם בהרמזים על פי גימטריא, ולכן הביא רש"י הרמזים בקרבנו של נתנאל בן צוער.

מפטירים בשופטים (יג, יג) ויאמר מלאך ה' אל מנוח וגו'. מתחלה בא המלאך אל האשה ואמר לה כי הנך הרה וחולדת בן ומורה לא יעבור על ראשו כי נזיר אלקים יהיה הנער, וגם אמר לה בשביל עצמה אל תשתי יין ושכר ואל תאכלי כל טומאה כי נזיר אלקים יהיה הנער מן הבטן עד יום מותו, ומשום הכי עליה להימנע מיין וטומאה כיון שהילד בבטנה, ואחר שנולד שמשון התפלל מנוח לה' שישלח לו המלאך בחזרה ויורה להם מה נעשה לנער היולד, שהאחריות לגדל ילד קדוש כזה היא גדולה מאוד, ורצה שהמלאך ידריכו בכך, וה' הסכים על ידו ושלח לו את המלאך.

כשבא המלאך אמר לו מנוח מה יהיה משפט הנער ומעשהו, ויאמר המלאך אל מנוח מכל אשר אמרתי אל האשה תשמר, מכל אשר יצא מגפן היין לא תאכל ויין ושכר אל תשת וכל טומאה אל תאכל, כל אשר צויתיה תשמור, ותו לא אמר לו מידי, ולכאורה נראה כמי שלא ענה לו על שאלתו ובקשתו, שלא אמר לא כלום מה יעשה להער היולד, היאך להתנהג עם הילד והיאך לחנכו, אלא מבואר מכאן שמי שרוצה לגדל ולחנך בנים הגונים ישקיע עבודתו בעצמו, שיקדיש עצמו ויהא נזהר מאד מדברים המושכים אותו מדרך התורה, ויעשה עצמו סמל לבניו, ואז ממילא ילכו בדרכיו ויהיו הגונים.

פרשת בהעלותך

[ח, ב] **ואמרת אליו בהעלותך את הנרות.** כתב רש"י וז"ל: למה נסמכה פרשת מנורה לפרשת נשיאים לפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה אז דעתו שלא היה עמהם בחנוכה לא הוא ולא שבטו אמר לו הקב"ה חייך שלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות עכ"ל, יעו"ש, והקשה הרמב"ן דמאי שנא דנקט הדלקת והטבת הנרות משאר כל העבודות החשובות שהיה אהרן עושה במשכן, וכתב שם שכאן מצינו רמז לנרות חנוכה, יעו"ש.

ונראה דהנה הנשיאים שהביאו מתנות למשכן היה להם נחת רוח גדולה שכל זמן שנכנסים למשכן היו יכולים להצביע על מה שנדבו, ואותם החפצים הם מזכרת על טובת לבם, ועל זה נצטער אהרן שהוא לא הביא שום חפץ שיוכל לומר זה בא ממני, ואף עבודה חשובה לא תועיל לזה, דסוף סוף חסר אותה מזכרת, ואמר לו הקב"ה ששלך גדולה משלהם, שגם אתה הבאת חפץ חשוב למשכן, והוא האור שנתמלא ממנו המשכן מהקצה לקצה, ועל כל צד שהוא נוטה הוא לעולם רואה את הדבר החשוב שהוא מביא למשכן בכל יום.

[ח, ג] **ויעש כן אהרן וגו'.** כתב רש"י וז"ל: ויעש כן אהרן להגיד שבחו של אהרן שלא שינה עכ"ל, יעו"ש, ומקורו מדברי הספרי, וכבר עמדו על זה המפרשים דמה הרבותא שאהרן לא שינה שכדאי לשבחו על כך, ולמה יעלה על דעתו לשנות, עוד יש לדקדק דמיד אחר כתיב כך (ח, ד) כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנורה, יעו"ש, ולא הוזכר שם שזה היה לשבחו של משה שלא שינה, וכן בכמה וכמה מקומות כתיב ויעש כן או כן עשה ולא הוזכר בדברי חז"ל שיש בזה שבח שלא שינה, אכן באמת מצינו עוד ענין כזה להלן בפרשה זו גבי תנופת הלויים (ח, כב) כאשר צוה ה' את משה על הלויים כן עשו להם, וכתב שם רש"י וז"ל: להגיד שבח העושים והנעשה בהם שאחד מהן לא עכב עכ"ל, יעו"ש, וגם שם יש לדקדק כנ"ל.

ונראה דהנה שיטת הרמב"ם פ"ט ביאת מקדש הל"ז היא דעיקר מצות המנורה היא הטבת הנרות ולא הדלקתם, ובאמת הדלקה כשרה בזר, ומדויק כן בקרא דכתיב בהעלותך, בשעה שאתה מעלה, ולא צוה לו על ההעלאה, ומכל מקום קיים אהרן רצון הבורא להעלות אע"פ שלא נצטוה על כך, והיינו שבחו שלא שינה, ולעולם עשה בדיוק כמו שאמר הקב"ה, ואע"פ שלא היה מצוה על כך, והיה יכול למסור חלק עבודתו לאחר, מכל מקום העדיף לעשותו בעצמו, וכן להלן בתנופת הלויים כתב רש"י וז"ל: קחם בדברים אשריכם שתזכו להיות שמשים למקום עכ"ל, יעו"ש, הרי שלא היה בזה צווי, אלא היה צריך קיחה בדברים ואע"פ כן עשו כן, ואם כן ראויים הם להשתבח על עשייתם.

והנה בפרשת בא כתיב (יב, כח) וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואהרן כן עשו, וכתב רש"י וז"ל: להגיד שבחן של ישראל שלא הפילו דבר מכל מצות משה ואהרן ומהו כן עשו אף משה ואהרן כן עשו עכ"ל, יעו"ש, והתם ודאי הכונה לשבח אותם שעשו כמו שנצטוו, וטעמא דמילתא משום שבאותה פרשה נצטוו הרבה דברים, והכתוב משבח אותם שלא נתרשלו מלעשות את כולם, והיינו לשון שלא הפילו, אבל הכא לא נצטוו אלא בדבר אחד, ואין הכתוב משבח אותם על שלא הפיל אלא על שלא שינה, וכמשי"נ.

[ט, ז] **ויאמרו האנשים וגו' למה נגרע.** הקשו המפרשים דמה היתה הטענה של אלו, וכי

לא ידעו דטמא אסור באכילת קדשים, ועוד קשה דלמה לא טענו כן בכל שאר קרבנות, ועוד יש לדקדק בלשון למה נגרע, איזה גרעון יש בזה, הלא פטורים היו בין למאן דאמר שהיו טמאי מת מצוה בין למאן דאמר שהיו נושאי ארונו של יוסף, הלא היו עוסקים במצוה ומשום הכי נפטרו מעשית קרבן פסח, ומה שייך בזה גרעון.

ונראה דהנה עיקר האמונה של כלל ישראל ובטחונם באמיתת התורה מיוסד על המסורה התמידית שנמסרה לנו מדור לדור בכל המצות שאנו עושים בכל עת, ומשום כך אי אפשר לו לאדם להוסיף ולגרוע מחלקי התורה וממצותיה, שהרי מיד יאמר כל אחד ואחד למה לא שמענו דבר זה עד עתה, ואחד מאותם העיקרים הוא סדר ליל פסח שאנו מקיימים והגדת לבנך מידי שנה בשנה, וקיום זה מאמת את סיפור יציאת מצרים שאמת היה ואין הם דברי בדאי, ובזמן המשכן והבית היה סדר ליל פסח מיוסד על הקרבן פסח, וזה היה חיזוק מיוחד לאמונתנו באמיתת התורה, וזהו מה שאמרו אותם טמאי נפש, נהי שאנו פטורים מקרבן פסח מפני שאנו טמאים, אך אם לא נביא את הקרבן יחסר אצלנו קשר בשרשרת המסורה, ויתרופף אצל משפחתנו יסודי האמונה והדת, ולמה נגרע עבור שאנו טמאי נפש, למה יחלש אמונת בנינו כתוצאה מהמצוה שעשינו ושמחמתה נטמאנו.

והנה בהמשך הך פרשת דפסח שני כתיב (ט, יג) והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההיא מעמיה וגו', יעו"ש, והקשה האור החיים למה לא נכתב עונש המבטל פסח בפרשת שמות, יעו"ש, אכן לפי דברינו מבואר היטב, דלא מצינו חיוב כרת אלא בחייבי לאוין ולא בביטול עשה זולת פסח ומילה, כדאיתא בריש כריתות (דף ב.), יעו"ש, שני דברים אלו הם יסודי היהדות, מילה היא אות ברית קודש וקרבן פסח הוא המסורה אשר בידינו, וחומר קרבן פסח שביטולו מביאו לידי כרת הוא כח המסורה ועיקרי האמונה התלויים בו, כמשי"נ, וזכו אלו שהיו טמאים לנפש שיתגלה ענין זה לישראל על ידי מה שאמרו למה נגרע, כמו שזכו בנות צלפחד שאמרו למה נגרע שתיאמר פרשת ירושה על ידן, כדאיתא בסנהדרין (דף ח.), יעו"ש, דכיון שנתגלה חומר ענין הפסח על ידי אלו שאמרו למה נגרע, במקום זה ראוי ליכתב חיובי כרת בביטול מצות קרבן פסח.

ומשום הכי נמי הביאה התורה בפרשה זו דין הגר בקרבן פסח, כדכתיב (ט, יד) וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה' כחוקת הפסח וכמשפטו כן יעשה חוקה אחת וגו', וכתב רש"י וז"ל: יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד תלמוד לומר חוקה אחת עכ"ל, יעו"ש, והוא מן הספרי, וסלקא דעתך דכיון דמי שלא עשה פסח יש לו גרעון בשלשלת המסורה דידיה, אם כן לא ימתין הגר עד הפסח אלא מיד יעשה פסח לחזק המסורה שקיבל כשנתגייר, תלמוד לומר חוקה אחת.

[ט, כא-כב] **ונסעו או יומים או חודש**. כל זה היה טורח גדול להם, כמו שכתב הרמב"ן, והרמב"ם בספר המורה ח"ג פל"ו כתב טעם לזה, שהקב"ה אינו משנה טבע האדם בדרך נס, ומשום הכי לא נחם דרך ארץ פלשתים, שלא היו עדיין מוכנים לעמוד כנגד שונא חזק, ולכן נהג אותם במדבר בטורח גדול כדי שיתחזקו ויוכלו להלחם כנגד מלכי ארץ כנען ולא לברוח מפניהם.

[ט, כג] **את משמרת ה' שמרו**. הניקוד תחת המ"ם של שמרו הוא קמץ ולא בשוא כדרך פועל בלשון עבר בבנין קל, וכן מצינו לעיל בפרשת נשא (ו, כג) אמור להם ולהלן (יא, כה) ולא יספו, יעו"ש, ונראה שהוא מגזרת שמור או זכור שהוא נקוד בקמץ ולא בשוא כדרך לשון צווי, והכונה בזה שיהיו במצב נמשך של שמירה או זכירה, וכן לקוח את ספר התורה

הזה לקמן בפרשת וילך (לא, כו), ועיימש"נ שם, והפסוק אומר על פי ה' יחנו, לאו היינו לשון עתיד אלא לשון תמידי, על פי ה' היו רגילים לחנות ולישא, ובכל עת היו במצב של שמירה תמידית.

[י, כט-ל] **ויאמר אליו לא אלך**. יש לעיין דהנה כשאמר לו משה בתחלה והטבנו לך סרב יתרו ואמר לא אלך, ולמה חזר משה והציע לו שאם ילך והטבנו לך, והלא כבר סרב, ואי משום שהוסיף הכבוד דוהיית לנו לעינים, למה הוצרך לחזור ולשנות והטבנו לך. גם לא נתברר בפסוקים אם יתרו סרב עוד הפעם או אם הסכים לילך עמהם, ואכן בפרשת יתרו כתיב (יח, כז) וישלח משה את חותנו וילך לו אל ארצו, יעו"ש, ומשמע שעמד בסירובו, אולם להלן בפרשה כתיב (י, לב) והיה הטוב ההוא אשר ייטיב ה' עמנו והטבנו לך, וכתב רש"י וז"ל: מה טובה היטיבו לו אמר כשהיו ישראל מחלקין את הארץ היה דושנה של יריחו ת"ק אמה על ת"ק אמה והניחוהו מלחלוק אמרו מי שיבנה בית המקדש בחלקו הוא יטלנו ובין כך ובין נתנוהו לבני יתרו ליונדב בן רכב שנאמרו ובני קיני חותן משה עלו מעיר התמרים וגו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר שבני יתרו קבלו את יריחו מהמתנה שמשה הבטיח לו, ולכאורה מבואר שהסכים לילך עמהם, ומאי דכתיב וישלח משה את חותנו והלך לו היה לגייר את בני משפחתו, כמו שכתב רש"י שם, והיה בשליחות משה, כמו שכתב השפתי חכמים, יעו"ש, ולא היה להשתקע שם אלא רק לזמן בלבד עד שיקיים שליחותו, ואז חזר לילך עם בני ישראל, ויש לעיין למה נמלך.

והנה מדויק שינוי הלשון במה שמשה אמר ליתרו בפעם ראשונה ובפעם שניה, בראשונה אמר לכה והטבנו לך, ובשניה אמר והיה הטוב אשר ייטיב ה' עמנו והטבנו לך, ובפעם שניה פירש רש"י מהו הטובה שהטיב ה' עם בני ישראל, וכתב דהיינו חלוקת הארץ, ובפעם ראשונה לא הזכיר חלוקת הארץ אלא הבטיח לו שיכבדוהו ויטיבו לו בכמה אופנים, אבל לא הבטיח לו חלק בחלוקת הארץ, וסירב יתרו ואמר אל ארצי ואל מולדתי אלך, בתוך בני ישראל אני גר ובארצי ובמולדתי אני איש מקומי, דשם נכסי ובני משפחתי, כמו שכתב רש"י, והוסיף לו משה בהבטחתו שיהיה להם לעינים, ועוד הוסיף לו חלק בחלוקת הארץ, ואע"ג דהחלק היה קטן מאד היה מספיק שיתרו ירגיש בעצמו שהוא איש מקומי בין בני ישראל.

[י, לה] **ויהי בנסוע הארץ ויאמר משה וגו'**. כתב רש"י וז"ל: ויהי וכו' שאין זה מקומו ולמה נכתב כאן כדי להפסיק בין פורענות לפורענות וכו' כדאיתא בכל כתבי הקדש (שבת קטז). עכ"ל, יעו"ש, ואיתא שם בגמרא פורענות שניה ויהי העם כמתאוננים, פורענות ראשונה דכתיב ויסעו מהר ה' ואמר רבי חנינא מלמד שסרו מאחרי ה', ועיין שם בתוס' שפירשו דהיינו כתינוק הבורח מבית הספר, וכן פירש הרמב"ן כאן, אבל רש"י בגמרא כתב שבתוך שלשה ימים למסעם התאוה האספסוף תאוה להתרעם על הבשר כדי למרוד בה', יעו"ש, והרמב"ן כאן הביא דבריו ותמה עליו דהא תאוה האספסוף היתה אחר פורענות המתאוננים הנקראת פורענות שניה בגמרא, יעו"ש.

ונראה דהנה ביארנו בעניני שבועות בביאור המגילה (רות א, א) בהא דאמר הלל שעיקר התורה הוא ואהבת לרעך כמוך ואידך פירושא זיל גמור (שבת לא), יעו"ש, ומקשים העולם מה ענין בין אדם למקום לואהבת לרעך כמוך, עיין שם ברש"י, ובארנו דהנה המניעה לאהבת זולתנו כמותו היא מצד הפניות והנגיעות הבאים מצד הגשמי של האדם, ועבודת האדם בעולמו היא להעלות צד הרוחני שיתגבר על צד הגשמי ואז יוכל

להגיע לואהבת לרעך כמוך, והדרך להגיע לכך הוא רק על ידי התורה, על ידי למודת וקיומה, והיינו מאי דקאמר שעיקר מטרת התורה וענינה הוא להגיע לואהבת לרעך כמוך, ואידך פירושה זיל גמור, דעל ידי לימוד וקיום של כל התורה כולה יגיע למטרה זו. ולפי זה נראה דמה שנולד תאות בשר אצל האספסוף היינו מפני שנסעו מהר ה', והלכו דרך שלשה ימים בלי תורה, וממילא נחלש צד הרוחני שלהם ונתגבר צד הגשמי והתאוו לבשר, ונמצא שהנסיעה גרמה לפורענות התאוה, אבל המתאוננים מרדו מפני רשעתם, ובקשו עלילה ותלו הדבר בטורח בדרך, אבל לא הדרך גרם להם להתאוון אלא רשעתם, ולכן היתה הנסיעה פורענות ראשונה מפני שגרמה תאות האספסוף, אבל לא תואנת המתאוננים.

[י, לה] קומה ה' ויפוצו אויביך. כתב רש"י וז"ל: קומה ה' לפי שהיה מקדים לפנייהם מהלך שלשה ימים היה משה אומר עמוד והמתן לנו ואל תתרחק יותר עכ"ל, יעו"ש, ואונקלוס תרגם ואמר משה איתגלי ה' וכו', יעו"ש, והיינו שלשון קומה הוא לעורר התגלות השכינה כנגד אויבי ישראל, אבל רש"י פירש שהוא לשון עצירה, עמוד והמתן, ועיין מה שכתב רש"י לעיל (ט, יח) וז"ל: על פי ה' יסעו שנינו במלאכת המשכן כיון שהיו ישראל נוסעים היה עמוד הענן מתקפל ונמשך על גבי בני יהודה כמין קורה, תקעו והריעו ותקעו ולא היה מהלך עד שמשה אומר קומה ה' וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומשמע מדבריו שאין קומה לשון עצירה אלא לשון קימה, אמנם כד נעין בדבריו היטיב נראה שכונתו שם למה שכתב כאן, דלא הלכה המחנה עד שמשה אמר קומה לשכינה שריחקה דרך שלשה ימים, דהיינו עמוד והמתן.

אלא דבעצם אמירה זו דעמוד והמתן יש לדקדק, שהרי השכינה היתה מהלכת לפנייהם לתקן להם חניתם, כמו שכתב רש"י (י, לג), יעו"ש, ואם כן למה ביקש ממנה להמתין, הרי לא היתה עוזבת אותם אלא מכינה להם את הדרך והחניה, ואם היה מקום חניתם בריחוק עשרה ימים מן המחנה למה לא תלך השכינה שם מיד, ולמה לה לעמוד ולהמתין. ונראה דכיון שהשכינה מגינה על כלל ישראל, לענין זה המקום גורם, וכל זמן שהשכינה בקרב העם יש הגנה גדולה, אבל כל מה שהשכינה מתרחקת ההגנה פוחתת והולכת, אולם אם היו ישראל במדרגה נשגבה לא היו צריכים אלא להגנה מועטת, ואפילו אם היתה השכינה מתרחקת מהלך כמה ימים ושבעות עדיין היתה הגנה זו מספקת לישראל, ולכן התפלל משה עמוד והמתן, שלא תתרחק השכינה יותר ממהלך שלשה ימים שאז עדיין ההגנה גדולה וחזקה ותגין על ישראל אפילו אם נפלו קצת ממדרגתם ואין זכותם כל כך גדולה שיוכלו להנצל בהגנה פורתא, ושוב התפלל משה עוד הפעם ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל, ופירש רש"י וז"ל: מגיד שאין השכינה שורה בישראל פחותה משתי אלפים ושתי רבבות עכ"ל, יעו"ש, הרי שהתפלל להשראת השכינה, ומשום הכי הזכיר רבבות ואלפים, לפי שאין השכינה שורה בפחות משיעור זה. והנה כאן שרתה השכינה במשכן בתוך המחנה לפני נסיעתם, ולא נסתלקה השכינה מחמת איזה קצף אלא אדרבה לתקן להם חניתם, כנ"ל, ואם כן כשהגיע המחנה למקום החניה ששם המתין לה השכינה למה הוצרך משה להתפלל עוד הפעם להשראת השכינה, הלא כשנפגשו המחנה והשכינה בחניתם החדשה מיד היתה שורה השכינה כמו שהיתה מקודם שנסתלקה לתקן להם חניתם, ומבואר מזה דכל שנסתלקה שכינה אפילו לטובתם, הרי חזרתה חשיבא השראת שכינה חדשה, ואין השכינה שורה אלא על ידי תפילה, ואע"פ שהיו ראויים להשראת השכינה, מכל מקום לא באה אלא על ידי תפילה, ונמצא דזהו

היסוד של שני פסוקים אלו, משה התפלל שלא תתרחק השכינה יותר מדאי כדי שתהא ההגנה חזקה וגדולה, והתפלל נמי שאפילו כשהשכינה בקירוב והגנתה חזקה בתכלית החוזק, שתשרה השכינה בקרב העם באופן חיובי ויתעלו העם על ידי השראת השכינה. והנה רש"י כתב כאן שסמנויות הנוני"ן הפוכים מלפניו ומלאחריו הם להורות שאין כאן מקום שני פסוקים אלו, ולמה כתבם כאן, כדי להפסיק בין פורענות לפורענות, והוא מגמרא שבת (דף קטז.), יעו"ש, ושם בגמרא איכא מאן דפליג ואמר דטעמא משום דשני פסוקים אלו הם ספר בפני עצמו, ונמצא דלדבריו יש שבעה ספרים בתורה, דספר במדבר מתחלק לשלשה ספרים, ויהי בנסוע, ומה שלפניו ומה שלאחריו, והדבר מובן מאיליו שחלק ראשון של ספר במדבר עד ויסעו מהר ה' הוא ספר בפני עצמו, שהוא ענין גמר הכנת העם להיותם לאומה, שכבר קבלו התורה והמצוות בשנה זו שהיו חונים תחת הר סיני, ונתחלקו לדגלים, ונסיעתם מהר סיני הוא התחלת תהליך עם ישראל, וענין חלק שלישי של ספר במדבר הוא סיפר המאורעות והתלאות שאירעו להם כשהותחל תהליך זה, אבל ספר קטן זה שבאמצע, שהוא מקיף שני פסוקים בלבד, ויהי בנסוע ובנחה יאמר, מה ענין ספר הזה, ולמה נחשב כספר גמור בין שבעה ספרי התורה.

ולפי המתבאר יש לומר דשני פסוקים אלו הם דוגמא לכל סיפור עם ישראל מאז היותם לגוי ועד ימות המשיח, שכל מגמת העם היא לשני דברים, הגנה מאויביהם ועליה רוחנית, ושניהן תלויות בשכינה, הגנה בקירוב השכינה ועליה בהשראת השכינה, ושני ענינים אלו קירוב השכינה והשראת השכינה, תלויים בתפילה בכל מקום ובכל זמן ובכל מצב, ואף שמצינו ענין תפילה כמה פעמים מכבר, כאן מצינו ענין מיוחד של תפילה לקירוב והשראת השכינה.

[יא, א-ד] ויהי העם כמתאוננים וגו' התאוו תאוה וגו'. היו כאן שני סיפורים, המתאוננים בקשו לפרוש מאחרי המקום, כמו שכתב רש"י, יעו"ש, ומשמעות דבריו שלא כפירוש הרמב"ן, יעו"ש, וה' הבעיר במ את האש, ויקרא שם המקום תבערה, ואחר כך התאוו האספסוף תאוה להפירות שאכלו במצרים, ולא נחה נפשם בהמן, הלחם הקלוקל הזה, וגם בני ישראל נמשכו אחריהם, ובכו נמי למשפחותם, שהתאוו להעריות שנאסרו להם, ואלו נקראים מתאווים, וה' הכה אותם מכה רבה מאד, ושם המקום שבו מתו קברות התאוה. ויש להסביר למה היתה תאוות המתאווים חטא כל כך גדול שנענשו במכה רבה מאד, והביאור הוא על פי מה שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"א פט"ו דכל מקום דכתיב משנאי ה' וכל מקום דכתיב חרון אף המכוון הוא עבודה זרה, וכאן כתיב חרון אף בין במתאוננים בין במתאווים, והמתאוננים פנו לעבודה זרה שרצו לפרוש מאחר המקום, והיינו לעבוד עבודה זרה, שבימים ההם לא היו כופרים חפשים מן הכל, דכל העולם עבדו עבודה זרה מלבד בני ישראל שעבדו את ה', ואם רצו לפרוש מאחרי המקום דעתם היתה לפנות לעבודה זרה.

והמתאווים גם כן רצו לפרוש מאחרי המקום, אבל לא מחמת קלקול הדעות אלא מחמת משיכת התאוה, שלא היו מרוצים לאכול רק המן כל הזמן, שהרגישו שנפשם יבשה, ועיימש"ן לקמן (יא, ד-ו), ורצו לטעום הפירות שאכלו במצרים, וגם דאגו על העתיד שגם כשיבאו לארץ לא יאכלו פירות אלא כשיקיימו המצות כהוגן, ובמצרים אכלו חנם דהיינו חנם מן המצות, כמו שכתב רש"י, וכן לענין עריות שהיו מצוים אצלם כשהיו בין עובדי עבודה זרה, כמו שאמרו במדרש שלא עבדו ישראל את הבעלים אלא כדי להתיר להם את העריות, ובשביל כך רצו לפרוש מאחרי המקום ולשוב למצרים או למקום אחר, ובכל

המקומות עבדו עבודה זרה, כמש"נ, והחליטו לעבוד עבודה זרה כדי למלאות תאוותם, ועל זה התקונן משה למה לא מצאתי חן בעיניך לשום את משא העם הזה עלי, האנכי הריתי את כל העם הזה וגו', ואם הם כל כך נמשכים לפנות לעבודה זרה עול המשא לעכבם הוא גדול מדי, היאך אוכל לתת להם מה שמבקשים ממני, הצאן ובקר ישחט להם וגו', ועיימש"נ שם, וה' מלא תאותם על ידי השלו, ועיימש"נ לקמן בפסוקים כא-כג, והכה בהם מכה רבה מאוד מחמת שפרשו מאחריו ונטו לעבודה זרה.

[יא, ד] **והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה וגו' ויאמרו מי יאכילנו בשר.** כתב רש"י וז"ל: וישבו גם בני ישראל ויבכו עמהם עכ"ל, יעו"ש, והיינו דמפשטות הקרא דכתיב ויבכו גם בני ישראל משמע דגם האספסוף בכו, וזה לא הוזכר בקרא, לכן סירס המקרא ופירש דגם בני ישראל קאי על וישבו, ולכאורה כונתו במה שכתב ויבכו עמהם היינו שהאספסוף צעקו לתאותם וישראל בוכים עמהם, מנשיאות עול על צערם של האספסוף. והנה רק אחר כך כתיב ויאמרו מי יאכילנו בשר, ומשמע דלפני הבכיה לא אמרו כן, ונראה דהבכיה גרמה להם לבני ישראל להיות תואבים לבשר, דהנה איתא בברכות (דף לג.) שוטה אסור לרחם עליו, יעו"ש, ויש לדקדק למה אסור לרחם עליו, הוה ליה למימר אינו חייב לרחם עליו, ואין לומר משום דעל ידי שמרחם עליו הלה מתחזק בשטותו, דמשמע דאפילו בלבו אסור לרחם עליו, אכן נראה דהיינו טעמא דכשאדם מרחם על זולתו הרי בזה מתחבר לו ולמחשבתו והרגשיו, ועלול הוא להיות מושפע ממנו ולקבל דעותיו, ולכן אסור לרחם על השוטה, שאם יפתח לבו להשוטה עלול שיכנס שטות גם בלבו ולקלקלו, וזה היה ענין כאן דמתחילה רק הערב רב האספסוף תאוו לבשר, ולא בני ישראל, אבל בני ישראל רחמו על הערב רב, ובכו עמהם על התאוה לבשר שלא נתמלאה, וממילא נכנסה תאוה זו גם בלבם.

ולפי זה אולי נוכל לבאר נמי מה שכתב רש"י להלן (יא, ו) וז"ל: וישמע משה את העם בכה למשפחתיו וכו' ורבותינו אמרו למשפחותיו על עסקי משפחות על עריות הנאסרו להם עכ"ל, יעו"ש, והקשו המפרשים והלא כבר נאסרו להם העריות, ולמה לא בכו מקודם, ולפי זה יש לומר דכיון דרחמו על הערב רב, נתעוררה התאוה בלבם וגברה צד הגשמי על צד הרוחני שלהם, והתחילו לבכות גם על העריות.

[יא, ז-ו] **ויאמרו מי יאכילנו בשר וגו' אין כל בלתי אל המן עינינו.** מקשים העולם הלא המן היה בו טעם כל מאכל שרצו לטעום מלבד אלו שהיו קשים למניקות, אבל טעם בשר היה בו, ואם רצו מבושל היה בו טעם מבושל, כדכתיב להלן (יא, ח), יעו"ש וברש"י, ואם כן על מה בכו ואמרו מי יאכילנו בשר, ומה היה חסר להם.

ונראה דהנה איתא בברכות (דף מג:) איזה דבר שהנשמה נהנה ממנו ואין הגוף נהנה ממנו זה ריח טוב, יעו"ש, הרי דאע"ג דמיחוש הריח הוא מן החושים הגשמיים, מכל מקום ההנאה שבאה מן הריח אין הגוף מרגיש בו אלא הנשמה, והנה לא מצינו שנפש האדם תתאוה לריח פרחים, שאין הגוף דורש הנאת הריח כיון שאין הגוף נהנה ממנה אלא הנשמה, אבל שאר הנאות וטעמי המאכל כולן הולכות אל הגוף, אכן נראה דטעם המן, אע"פ שהיו טועמים בו איזה מאכל שרצו, לא היתה בו הנאת הגוף אלא הנאת הנשמה, וטעם מאכל היוצא מן המן היה כמו הריח שהנשמה נהנה ממנו ואין הגוף נהנה ממנו, ואף שהרגישו בו כל הטעמים מכל מקום לא נהנה ממנה אלא הנשמה, והיינו מה שאמרו נפשנו יבשה, הנפש היינו הגוף, והגוף תאב להנאת המאכל, והיתה הנפש יבשה, שלא הרגיש הגוף

בהנאת טעם המאכל, כמש"נ, ועיימש"נ בפרשת עקב (ח, ג), וגם לפי זה יתיישב.

[יא, י] **ויחר אף ה' מאד ובעיני משה רע.** והמפרשים ביארו באופנים שונים ההבדל בין מה שחרה אף ה' מאד ומה שהיה רע בעיני משה, אבל מלבד זה יש להבין לאיזה צורך משמיענו הכתוב היאך היה בעיני משה כיון שכבר השמיענו שחרה אף ה' מאד. ויש לבאר הענין עפ"מש"נ לקמן בפרשת חוקת (כ, יב) דמוכח מן המקראות דמשה לא נכנס לארץ ישראל מפני שלשה טעמים, שאמר למה הרעותה, ששלח מרגלים לדעתו, ושהכה את האבן להוציא ממנו מים, וצד השוה שבשלתם הוא שמשה היה לו אהבה יתירה לעם ישראל, ובכל זמן היה מרחם עליהם הרבה עד שבאיזה בחינה אהבתו קלקלה את השורה, ובכל פעם היה מגין עליהם ומסנגר בעדם, וביקש סליחה להם באמרו שעם קשה עורף הוא, ואף אם חרה אף ה' בהם היה מוצא התנצלות להגן עליהם, אכן כשהיו העם בוכים למשפחותיהם לא התנצל ולא הגין עליהם, דלמרות גודל רחמיו היתה חטאם כל כך רע בעיניו שלא היה יכול עוד להיות סניגור להם, אלא ביקש לפרק מעליו משא כל העם הזה, ובזה הראה התורה ערך רעתם עד היכן הגיעה.

אולם נראה לבארו באופן אחר, דבאמת יש להתבונן למה למה היתה למשה תגובה כל כך קיצונית עד שאמר (יא, יא-טו) למה הרעות לעבדיך ולמה לא מצאתי חן בעיניך לשום את משא כל העם הזה עלי וגוי לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה כי כבד ממני ואם ככה את עושה לי הרגני נא הרוג אם מצאתי חן בעיניך ואל אראה ברעתי, יעו"ש, לא היה לו תגובה כזאת דכל מה שאירע לפני זה, מעשה העגל, המתאווים והמתאוננים, בכל אלו לא ביקש למות אלא עשה כמו שצוהו הקב"ה, ואם כן למה לא עשה כן נמי באותה שעה, היה לו לשאול מפי הגבורה מה שיעשה במצב הזה.

לכן נראה דמה דכתיב וגם רע בעיני משה לא קאי על מה שעשו בני ישראל אלא על עעמו, הוא ראה בפרק הזה כשלון מצדו, ומה שחטאו כאן ברעבתנות היה חסרון במדות, והיה לו לנהג העם ולחנכם ולשפר מדותיהם, וזה לא היה אירוע בודד שקרה והיה יכול לשאול מפי הגבורה מה לעשות, אלא היה מוטל עליו לחנכם מידי יום ביומו, דבשביל כך נתן לו הקב"ה נבואה נשגבה מאד, ועם כל זה לא הצליח בשליחותו, וכן אמר הרגני ואל אראה ברעתי, כנ"ל, ומבואר שהרעה שראה שלו היתה, והקב"ה נתן לו שבעים זקנים שיעזרו לו במלאכתו, ולא נתן להם נבואה מפני שלא היה באותה מדרגה, אבל האציל עליהם מן הרוח נבואה אשר על משה שיוכלו לעזור בשליחותו.

[יא, יא] **למה הרעת לעבדיך וגוי לשום את משא כל העם הזה עלי.** הנה בפרשת בשלח (טז, ג-ח) כשהתלוננו ישראל על משה מיד כשיצאו ממצרים ואמרו מי יתן מותנו ביד ה' בארץ מצרים בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשבע, לא התאונן משה לפני ה', ולא אמר למה הרעת, ולא ביקש שיטול נפשו, אלא אמר לישראל נחנו מה לא עלינו תלונתיכם כי על ה', ואם כן מאי שנא הכא שהרגיש משה דוחק ורעה עד כדי כך שרצה למות, ועוד קשה דכשאמר משה בסוף פרשת שמות (ה, כב) למה הרעתה לעם הזה נענש על דבריו, כמו שכתב רש"י עתה תראה את העשוי לפרעה תראה ולא העשוי למלכי שבע אומות כשאביאם לארץ, יעו"ש, ואם כן מאי שנא הכא דלא נתפס על דבריו, עוד יש לדקדק דלמה נדחק משה כל כך, והלא לא הוזכר בקרא שהתלוננו עליו.

והנה לעיל (יא, י) כתיב וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו איש לפתח אהלו, וכתב רש"י וז"ל: שהיו בוכים לפרסם תערומתם בגלוי עכ"ל, יעו"ש, והיינו שהשמיעו קול

בכיתם שישמע משה, ונמצא שלא התלוננו עליו בטענות ודברים, אלא התלוננו עליו בהשמעת קול בכיתם, ואם כן היה נדרש ממנו שיענה להם, אבל לא היה ביכלתו, שהרי מה יוכל לענות על הבכי, ואילו היו באים בטענות היה עונה להם שלא עלינו תלונתכם, שהרי אז היה הנידון במושכלות, אבל על הבכי לא היה מענה בפיו, ולבו נשבר בשמוע קול בכיתם, ולכן לא נענש על אמירת למה הרעות, אבל בפרשת שמות שלא שמע בכי ישראל אלא טענותיהם לא היה לו להרהר אחר מדותיו של הקב"ה, וזהו ענין שערי דמעות לא ננעלו, שגדול כח הבכי מכל הטענות והתפילות, ואין כל דבר עומד בפניו.

[יא, טו] **ואם ככה אַתָּה עשה לי הרגני נא הרג.** כתב רש"י וז"ל: ואם ככה את עשה לי תשש כחו של משה כנקבה כשהראה הקב"ה הפורענות שהוא עתיד להביא עליהם על זאת אמר לפניו אם כן הרגני תחלה עכ"ל, יעו"ש, ובכלי יקר עמד על דברי רש"י שכתב שתשש כחו של משה כנקבה, וכתב שרבים כאשר ראו כן תמהו על פירוש זה, וכי מפני שתשש כחו של משה כנקבה אמר לשון אַתָּה כלפי מעלה, יעו"ש, וכן הקשה הרמב"ן, ונראה שלא נתכוון רש"י כלל לומר ששימש בלשון אַתָּה כלפי מעלה, אלא כונתו לומר שאַתָּה עושה לי, שהקב"ה עושה ממנו אַתָּה, כלומר נקבה, ולשון אַתָּה מוסב על עצמו.

[יא, כא-כג] **הצאן ובקר ישחט להם וגו' היז ה' תקצר וגו'.** כתב רש"י וז"ל: דהכתוב כמשמעו הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם מי יספיק להם עכ"ל, יעו"ש, והתפלאו כל המפרשים חלילה שיעלה על דעת משה שהקב"ה לא יוכל להספיק להם בשר, עוד הקשה האור החיים למה הגזים משה כל כך לומר אם כל דגי הים, והלא כל העולם שהם כפלים ממספר ישראל אוכלים דגים ויש מספיק להם ולמה לא יספיקו כל דגי הים לישראל, עוד הקשה על מה שאמר משה ואתה אמרת בשר אתן להם, והלא מפורש כן בקרא לעיל (יא, יח) ואל העם תאמר וכו' ונתן ה' לכם בשר ואכלתם, יעו"ש, ולמה הוצרך משה להזכירו להקב"ה כביכול שכן אמר להם.

עוד קשה דהנה לקמן כתיב (יא, לג) הבשר עודנו בין שניהם טרם יכרת, וביומא (דף עה:) פריך מהא דכתיב לעיל (יא, כ) עד חדש ימים עד אשר יצא מאפכם, וכאן כתיב שמתו לאלתר, ומשני דכשרים מתו לאלתר ורשעים מתמצין עד חדש ימים, יעו"ש, וגם רש"י הביאו כאן, אבל הוא יישב סתירת המקראות איפכא, כפי מה דאיתא בספרי, דרשעים מתים לאלתר וכשרים מתמצין על מטותיהן עד חדש ימים ואז נשמתן יוצאת, יעו"ש, וקשה על דבריו ממה שכתב בשמות (טו, ה) ירדו במצולות כמו אבן, וכתב שם רש"י וז"ל: ובמקום אחר אמר צללו כעופרת ובמקום אחר יאכלמו כקש, הרשעים כקש הולכין ומטורפין עולין ויורדין וכו' והכשרים כעופרת שנחו מיד עכ"ל, יעו"ש, וזה סותר למה שכתב כאן דרשעים מתים מיד וכשרים נמשכים.

וליישב כל זה נראה דהנה אלו המתאווים שהיו במדבר כבר זמן רב מבלי לאכול בשר ודגים, נתעורר בלבם חמדת הבשר והדגים עד מאד ונתגדל התאוה והנאת האכילה בדמיונם עד אין ערך, ובדעתם היה ברור להם שאם ישיגו חתיכת בשר ירגישו בו טעם נפלא עד מאד, טעם שאף כל בשר שבעולם אין בו הטעם המדומה הזה, וכששמע משה מהקב"ה שיתן להם בשר ושיהיה להם לזרא, לחרב ההורגתם, מיד ביקש משה ללמד עליהם זכות ולמצוא להם פתח הצלה, וטען לפניו הרי אתה אמרת אתן להם בשר ואכלו, ומדויק בזה שאתה נתן להם אותו הדבר שהם מתאווים לו ותמלא משאלותם, ואם יאכלו את הבשר ולא ירגישו הטעם שציירו להם בדמיונם הרי לא קיימת בזה אתן להם בשר

ואכלו, שהרי כפי דעתם אינם אוכלים את הבשר אשר לו התאו, וכדי לקיים דבריו הלא תצטרך לתת להם מה שביקשו, והרי אין דבר כזה בעולם, וכי בריאה חדשה תברא להם, והלא אותו התאוה שהתאוו ליכא בהאי עלמא, והיינו מה שאמר הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם, אם תתן להם צאן ובקר וכי יספיק זה להם, והלא הם רצו הבשר שעלה בדמיונם, אם כל דגי הים יאסף ומצא להם, וכי יש דגים בים שהם כל כך טעימים כאותם דגים שזוכרים ממצרים והשתא נתגדל ונתרבה טעמם בדמיונם, הלא אין דג כזה בכל העולם, ובטענה זו רצה משה רבינו להציל את ישראל מן הגזירה.

וענה לו הקב"ה היד ה' תקצר, וכי אי אפשר לי לקיים דברי למרות טענותיך, והיינו דכתיב (יא, לג) והבשר עודנו בין שניהם טרם יכרת, דבאותו רגע שיכניסו הבשר לפה הרי בדמיונם ירגישו הטעם שציירו במחשבתם, ורק כשימשיכו ללעוס הבשר יבינו וירגישו שאין בו אלא טעם הרגיל ולא הטעם הדמיוני שעלה בדעתם, לכן עשה הקב"ה שימותו מיד כשהבשר עדיין בין שניהם בעודם טועמים הטעם הדמיוני, ונמצא שנתן להם מה שביקשו, ולא כמו שחשב משה שאי אפשר לתת להם, כמשי"נ.

אכן כל ענין הזה, שאמר משה הצאן ובקר ישחט להם ואמר הקב"ה היד ה' תקצור, כל זה לא היה אלא ברשעים הגדולים שתאותם ויצרם בערו בקרבם עד שציירו בדמיונם טעם שלא נמצא בעולם, וגם לאלו הבטיח הקב"ה שיתן להם מה שביקשו, ועל זה טען משה שאין בעולם דבר כזה, אבל שאר המתאווים שלא היו בעלי תאוה גדולים כל כך התאוו תאוה לבשר כשאר כל אדם, והיינו מה שכתב רש"י שהרשעים שביניהם מתו כשהבשר עודנו בין שיניהם, דרק על ידי כך נתקיימה הבטחתו להם, כמשי"נ, אבל כשרים שהתאוו לטעם רגיל של בשר לא הוכרחו למות מיד כשהבשר עודנו בן שיניהם, שגם באכילתם נתמלאה תאותם, ולכן זכו לעוד כמה ימים של חיים, אם לאיזה ימים אם לחודש, אבל בקריעת ים סוף לא זכו המצריים לשום חיים, לא הכשרים שבהם ולא הרשעים שבהם, שכולם מתו, אלא שמיתתו של זה נמשכה יותר ממיתתו של זה, ולכן הכשרים שבהם זכו למיתה המהירה שאין בה כל כך צער, והרשעים שבהם מתו במיתה נמשכת מלאה צער.

[יא, כה] **ויהי כנוח עליהם הרוח ויתנבאו ולא יספו.** כתב רש"י וז"ל: ולא יספו לא נתנבאו אלא אותו היום לבדו כך מפורש בספרי ואונקלוס תרגם ולא פסקין שלא פסקה נבואה מהם עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין לפי פירוש רש"י שלא נבאו אלא אותו היום, איזה תועלת היה למשה מהם, והלא לאותו היום כבר נגמר הדבר, ולא הוצרך להם אלא לעזור לו במצבים עתידיים.

אלא הדבר מתבאר על פי מה שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"ב ריש פל"ט דלא כל נביא יש לו שליחות להודיע לבני אדם איזה דבר אלא שהנבואה שהוא מקבל השפעה מן השכל הפועל עוזר לו להשיג השגות אמיתיות, יעו"ש, ונראה דכן היה בהשבעים זקנים שעל ידי נבואתם חד פעמית השיגו הבנה עמוקה בנפש האדם, והיאך להנהיג אותם בכל עת ומצב, ועל ידי כך היו יכולים להיות תמיד עוזרים למשה.

[יא, כו] **והמה בכתובים.** כתב רש"י וז"ל: במבוררים להם לסנהדרין ונכתבו כולם נקובים בשמות ועל ידי גורל לפי שהחשבון עולה לשנים עשר שבטים ששה לכל שבט ושבת חוץ משני שבטים שאין מגיע אליהם אלא חמשה חמשה אמר משה אין שבט שומע לי לפחות משבטו זקן אחד מה עשה נטל שבעים ושנים פתקין וכתב על שבעים זקן ועל שנים חלק וברר מכל שבט ושבת ששה והיו שבעים ושנים אמר להם טלו פתקיכם מתוך קלפי מי

שעלה בידו זקן נתקדש ומי שעלה בידו חלק אמר לו המקום לא חפץ בד' עכ"ל, יעו"ש. ובאמת לא היה צריך לטרוח לכתוב שבעים פעמים זקן, והיה מספיק אם כתב פעמים הדיוט, ומי שעלה בידו כתוב הדיוט היה נתמעט והשאר הם הזקנים, ומסתברא שעשה כן לכבודם של השני זקנים שנתמעטו שלא יהיו נדחים בידיים אלא שישארו לאחר שנבחרו האחרים, והרי הם נדחים ממילא.

והנה גורל זה שעשה משה לא היה אקראי, אולי יזכה זה או אולי יזכה זה והכל לפי המזל, אלא היתה השגחה מיוחדת שאלו השבעים יבחרו, וכמו גורל דחלוקת הארץ, דאע"ג דכבר נסמנו הגבולים בפסוקים עדיין היתה החלוקה על פי הגורל, וראיה לכך, דאילו היה הגורל אקראי בעלמא מהיכן ידע משה שיעלו שני שבטים שיגיע להם חמשה חמשה, דילמא יזכו אחד עשרה בששה ואחד בארבעה, אלא מוכח שהכל היה בהשגחה, וכן מדויק ממה שאמר להם משה לבסוף המקום לא חפץ בד', ואם כן יש לדקדק למה הוצרך להגורל כלל, ולמה לא בחר לו משה השבעים על פי נבואה.

אלא נראה דכל זה היה לכבודם של השנים שלא נבחרו, שהרי גם הם היו מזקני שבטם וראוים לעזור למשה בהנהגת העם, ומה שהיו רשאים ליכנס להגורל היתה הוכחה גמורה על כך, ומכל מקום כשלא נבחרו לא יחשבו בעצמם שרק המזל גרם להם שלא ליבחר, אלא אמר להם משה שכן היה רצון המקום שהאחרים יבחרו, שאף שגם אתם ראויים לכך האחרים ראויים יותר.

[יב, א] ותדבר מרים ואהרן במשה על אודות האשה וגו'. כתב רש"י וז"ל: ותדבר אין דיבור בכל מקום אלא לשון קשה וכן הוא אומר דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות ואין אמירה בכל מקום אלא לשון תחנונים וכו' עכ"ל, יעו"ש, והקשו המפרשים ממה שכתב רש"י בפרשת דברים (ב, יז) וז"ל: וידבר ה' אלי וגו' אבל משילוח המרגלים עד כאן לא נאמר בפרשה וידבר אלא ויאמר ללמדך שכל שלשים וחמש שנה שהיו ישראל נזופים לא נתיחד עמו הדיבור בלשון חבה פנים אל פנים וישוב הדעת וכו' עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה משמע משם דהוי לשון חבה ולא לשון קשות.

ונראה ליישב דברי רש"י עפ"י מש"נ בפרשת לך לך (יז, א) מתרגום אונקלוס דוידבר הוא לשון שוחח שהמקבל יכול לשאול ולברר, ואמירה היא לשון אמירה אל המקבל והוא עומד ושותק, ולפי זה יש לומר דמה שכתב רש"י דדיבור הוא לשון קשה אין כונתו בזה שדיבר עמו ברוגז ותוכחה, דהא כסדר כתיב בתורה וידבר ה' אל משה, אלא כונתו שהוא לשון דברים קשים וחזקים שאין בהם שום רמיזה, ואין מקום לשום פקפוק, וכשאדם מדבר לחבירו בלשון דיבור הוא אומר לו הדברים כהווייתם בדיוק ודקדוק גדול, ואינו נמנע משום דבר בשביל רגשי חבירו, אבל כשמדבר באמירה הוא מדבר בלשון רך ורמיזה, ואינו מגלה הכל אלא מבקש בלשון תחנונים.

אולם כשהקב"ה מדבר עם הנביא, והוא מגלה לו כל עומק הנבואה שלא יהא בה שום פקפוק, הרי יש בזה חבה יתירה, שהוא שוחח עמו עד שיצאו הדברים בבהירות גדולה, ויעמדו הדברים על בורים, ויהא לו בזה ישוב הדעת, כמו שכתב רש"י, וזוהי מדרגה גבוהה של נבואה, וכשהקב"ה מוסר לנביא נבואה כזאת היינו מה שנקרא נתיחד עמו בדיבור, וכמו שכתב רש"י בפרשת שמיני (י, ג) וז"ל: וידום אהרן קבל שכר על שתיקתו ומה שכר קיבל שנתיחד עמו הדיבור עכ"ל, יעו"ש, ובזה מראה הקב"ה חבה לנביא שמוסר לו נבואתו בלשון וידבר.

[יב, ג] והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה. הנה בהשקפה ראשונה הוא דבר פלא שמשה רבינו שהוא היה רבן של הנביאים וראה נבואה באספקלריא מאירה ועלה לשמים וקיבל תורה מהקב"ה, ענק הארזים הזה שהעידה עליו התורה בסופה שלא קם בישראל כמשה עוד, הוא הוא העניו מכל האדם אשר על פני האדמה.

אולם באמת הענין אחד הוא, דבודאי ידע משה ערך גדולתו והשגותיו, אלא דמדת

הענוה בא מהכרה בריחוק האדם ממה שיכול להיות, וכל זמן שהשגותיו של אדם מתרחבים הוא מכיר יותר ויותר על קוצר השגותיו ועל שפלותו, ומשה רבינו שהשגותיו היו הכי נשגבות, הרבה יותר מהשגת כל אדם שעל פני האדמה, הוא הכיר עד היכן אפשר להגיע וכמה רחוק הוא, וזה הוליד בו מדת ענוה נפלאה, ונמצא דכל מה שהאדם מתגדל והשגותיו מתרחבים הוא מכיר יותר בקוצר מצבו ונעשה עניו ושפל, ואם כן מה שמשה היה גדול מכל אדם אשר על פני האדמה היא היא מה שגרמה לו להיות עניו מכל האדם אשר על פני האדמה.

והנה כתב רש"י וז"ל: ענו שפל וסבלן עכ"ל, יעו"ש, והיינו שהיה משה שפל רוח ולא קפד על כבודו והיה סובל את הכל בלי שום קפידה, והנה עיין בתמורה (דף טז.) אמר רב יהודה אמר רב בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן אמר לו ליהושע שאל ממני כל ספיקות שיש לך אמר לו רבי כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר לא כך כתבת בי ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימוש מתוך האהל מיד תשש כחו של יהושע ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות ונולדו לו שבע מאות ספיקות ועמדו כל ישראל להורגו וכו', יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: ונשתכחו ממנו מיהושע בעון שגרם להחליש דעתו של משה שנצטער משה על יהושע בעצמו שהיה גדול כמותו עכ"ל, יעו"ש.

וקשה טובא דלמה חלשה דעתו של משה בכך, והלא היה שפל וסבלן, ולמה היתה לו עגמת נפש כשראה שהיה יהושע גדול כמותו, ועוד קשה דהרי אמרו חז"ל בסנהדרין (דף קה:) בכל אדם מתקנא חוץ מבנו ותלמידו, ומביא ראיה ממשה ויהושע, יעו"ש, ואם כן למה חלשה דעתו, אדרבה היה להרגיש נחת רוח גדולה בראותו תלמידו גדול כל כך. ועוד קשה דמשה בודאי ידע שיהושע לא מש מתוך האהל, ומסתמא ידע שיהושע היה בור סיד שאינו מפסיד טפה, וזוכר את הכל, ובמה חלשה דעתו, ובכלל יש לדקדק וכי באמת חשב משה שיהושע היה גדול כמותו, והלא התורה העידה בסוף פרשת וזאת הברכה (לד, י) ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים, יעו"ש.

ונראה דהנה איתא בנדרים (דף לח.) ואמר רבי יוחנן בתחלה היה משה לומד תורה ומשכחה עד שניתנה לו במתנה שנאמר (שמות לא, יח) ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו, יעו"ש, ויש לעיין דלמה באמת לא היה משה זוכר את התורה שלמד מפי הגבורה, ונראה דכשמשה למד תורה מפי הגבורה היתה לו בהירות נפלאה בתוך הדברים עד שהיה יכול להוציא מהם תלי תלי הלכות שלא מסר לו הקב"ה בפירוש, אלא על ידי עומק הבנתו בעצם ההלכה היה רואה בבהירות כל ההלכות המסתאפות ממנה, אכן לא היתה לו בהירות זו אלא באותה שעה שהיה הקב"ה מדבר עמו, ומיד אחר שדיבר עמו הקב"ה פרח ממנו הבהירות, ולא נשארה בידו אל גוף ההלכה, והבין שרק כשהיה הצינור פתוח זכה לבהירות זו, ולכן שוב לא היה לו בהירות כזו כשגמר לדבר אתו, ולבסוף ניתנה לו הבהירות במתנה.

והיינו מאי דקאמר בגמרא דבשעה שנפטר אמר ליהושע שאל ממני כל ספיקות שיש לך, דבודאי ידע שיהושע לא מש מתוך האהל ושמע כל מלה ומלה שיצא מפי משה, ובודאי ידע שיהושע היה בור סיד שאינו מפסיד טפה, אכן עדיין היו כמה הלכות שמשה ידע

מחמת בהירותו למרות שלא לימד אותן בפירוש לתלמידיו, ואמר ליהושע שישאל ממנו כל ספיקות שיש באוקימתות וציורים אחרים שלא דברו בהם להדיא, וקודם שיפטר מן העולם יבאר לו ההלכה, וענה לו יהושע שלא מש מתוך האהל וזוכר כל התורה שלימד משה לישראל, ומדעתו וסברתו יכול לברר לעצמו ההלכה באוקימתות וציורים אחרים, וראה משה שיהושע היתה לו בהירות בתורה כמו שהיתה לו והיינו מאי דקאמר רש"י שהיה גדול כמותו, אולם יהושע היתה לו הבהירות מעצמו, ומשה לא היתה לו הבהירות מעצמו אלא קבלו במתנה מאת הקב"ה.

ולכן חלשה דעתו של משה, שחשב שמה שהיה שוכח לא היה מפני שבהירות נפלאה כזו אין להשיגה אלא כשהצינור פתוח, דהא גם יהושע השיג בהירות כזו אע"פ שלא דיבר עמו הקב"ה, וראה חסרון בעצמו שלא היה בכחו להשיג בהירות בתורה אלא במתנה, וחלשה דעתו, ואולי זה היה עון יהושע שגרם להחליש דעתו של משה, שהיה לו להבין מדברי משה שהיה סובר שאין ליהושע בהירות בתורה כמו שניתנה לו במתנה, ולא ידע משה שגם הבהירות שלו שקיבל במתנה נמסרה לתלמידו כשלימדו תורה, והיה לו ליהושע להבין מתוך כך דאם יגלה לו ערך בהירותו יחליש דעתו של משה, ונענש שתשש כחו ונשתכחו ממנו הלכות, והיינו שתשש כחו ונתמעטה הבהירות שלו, וממילא נשתכחו ממנו ההלכות שלא שמע בפירוש מרבו.

ובהמשך הגמרא שם מסיק דכששכח יהושע ההלכות עמדו ישראל להרגו ואמר לו הקב"ה לומר לך אי אפשר לך וטורדן במלחמה וכו', יעו"ש, וכתב רש"י שרצו להרגו עד שיאמר להם, יעו"ש, והיינו ששאלו ממנו ההלכות והוא לא ידע לענות להם, ולכן רצו להורגו, ואמר לו הקב"ה לטורדם במלחמת כיבוש הארץ, ויש לדקדק דמה יהיה לאחר, הלא אז יבואו לשאול ממנו עוד הפעם, ולא ידע מה להשיבם, ושוב ירצו להרגו. אלא הביאור הוא דלא רצו להרגו מחמת שלא ידע להשיב על אותן השאלות, אלא שראו ישראל שכל מה ששואלים ממשה ידע להשיב להם, וראו שהיה בהיר בכל עומקה של התורה, וכששאלו מיהושע לא ידע להשיב, ומדדו יהושע במדתו של משה, וראו שאין מנהיגם החדש בהיר בתורה כמו שהיו רגילים בימי משה, ורצו להורגו ולחפש להם מנהיג אחר שהוא בהיר יותר, ואמר לו הקב"ה לטורדם במלחמה, ויהושע היה איש מלחמה גדול, וקיבלו אותו להנהיג אותם בכיבוש הארץ, והמלחמה נמשכה שנים רבות, ובסוף המלחמה כבר נחלש הרושם של בהירות משה, ואז היה נוח להם לקבל הנהגתו של יהושע, שהרי גם הוא היה גדול בתורה כפי ערכו.

[יב, א-ה] ויצאו שניהם וגו'. כתב רש"י וז"ל: ויצאו שניהם ומפני מה משכן והפרידן ממשה לפי שאומרים מקצת שבח של אדם בפניו וכולו שלא בפניו וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש להעיר דהא במאורע זה לא דיבר ה' אלא לאהרן ומרים, ואם כן למה קרא לשלשתם אל האוהל מועד, ועוד דאחר כך הפרידם ממשה כדי לומר כולו שבחו שלא בפניו, ואם לא היה קורא לו מתחלה לא היה צריך להפרידם, אכן נראה שה' קרא למשה שיהא מוכן ועומד שם להתפלל מיד על מרים כשתיענש בצרעת, והכין את הרפואה קודם למכה.

[יב, ו] ויאמר שמעו נא דברי אם יהיה נביאכם וגו'. ההפלאה בריש כתובות (דף ה.). הקשה דלכאורה תיבות אלו, שמעו נא, נראים כמיותרים, ותירץ על פי מה שכתב בספר עוללות אפרים שהפוגם בשמיעה פוגם באזני נשמתו ומסתלק ממנו חוש השמיעה, ולכן כשדברו מרים ואהרן לשון הרע פגמו באזניהם, אע"ג דמשמע דמרים דיברה ואהרן שמע, הרי כתיב

לקמן (יב, יב) ויאמרו, שמרים התחילה, אבל שניהם דברו, ושניהם פגמו בחוש השמיעה, ולא היו יכולים עוד לשמוע דבר ה', ולכן אמר להם שמעו נא, שעל ידי כך כרה להם אוזן מחדש כדי שיוכלו לשמוע דבריו, יעו"ש, וקשה דהא נבואת ה' אינה נכנסת דרך האוזן, וכמובן אין הנביא שומע קול באזניו אלא הנבואה נכנסת ישירות אל המוח, ואם כן מה ענין פגם האוזן לנבואה.

אכן נראה דהנה יש לאוזן חלק החיצוני הנראה לעינים וחלק אמצעי וחלק פנימי, ובאמת יש לו גם חלק לפני ולפנים והוא קליטת הקול במח שם נגמר חוש השמיעה, והיינו מה שכתב העוללת אפרים שפוגם באזני הנשמה, וכל זה הוא שייך להאבר הנקרא אוזן, והנה נבואה מדלגת עד לפני ולפנים ונכנסת ישיר לחלק האחרון של האוזן, אבל על ידי שמיעת לשון הרע נפגם האוזן עד לחלק שבפנימי פנימיות, ואז אי אפשר לקבל נבואה בלי תיקון מיוחד, ועיין בספר חרדים במצות שמנה בחלק האוזן, ומהם מצוה לשמוע דברי נביא ועוד כהנה, ולכאורה הרי הוא מקיים המצוה על ידי קריאת הנבואה גם בלי שמיעת האוזן, ובפרט כשהנביא בפניו, ויש לומר דגם בקריאה הוא מדלג על חלקים חיצוניים של האוזן, אמנם עצם קליטת הדברים במוח לעולם שייכים לחוש השמיעה.

[יב, י] **ויפן אהרן אל מרים והנה מצורעת.** יש לעיין והלא סדר הצרעת שמתחלה באה אל ביתו, ואחר כך אל בגדו, ואחר כך אל גופו, ולמה באה צרעת מרים מיד אל גופה, ונראה לפרש על פי מה שכתב הרמב"ם פט"ז טומאת צרעת ה"י שצרעת בבתים ובבגדים אינו ממנהגו של עולם, וכשבאה הצרעת בביתו יבין שזו היא מן השמים להזהירו מלשון הרע, ואם עמד ברשעו גם בגדיו נלקים בצרעת, שגם זה הוא דבר פלאי, ואז יבין שהצרעת היא הזהרה מן השמים, ואם עדיין עומד ברשעו גופו מצטרע, אבל אילו היתה הצרעת מתחילה בגופו, שזהו כמנהגו של עולם, לא היה מבין מיד שהיא הזהרה מן השמים, יעו"ש, אכן מרים הנביאה היתה מבינה מיד שצרעתו עונש על שדיברה, ולא היתה צריכה שתתחיל הצרעת בביתה.

[יב, יג] **ויצעק משה אל ה' לאמר אל נא רפא נא לה.** כתב רש"י וז"ל: רפא נא לה, מפני מה לא האריך משה בתפילה, שלא יהיו ישראל אומרים אחותו עומדת בצרה והוא עומד ומרבה בתפילה עכ"ל, יעו"ש, ודבריו טעונים ביאור, וכי מה היה לו לעשות אם לא להאריך בתפילה, ואם באמת לא היה לו להאריך בתפילה, למה תלה הדבר בשלא יאמרו ישראל, היה לו לומר שאינו כדאי שיאריך בתפילה כשאחותו נתונה בצער.

ונראה דבאמת כשנתבונן בהארכת תפילה נמצא שעצם נקודת התפילה אינה אלא איזה רגעים, בזה שמבקש מהקב"ה שיתן לו פרנסה או בנים או רפואה וכדומה, וכל זה אפשר להתפלל במשפט קצר, אלא האריכות הוא התחנונים שהוא מקדים לתפילתו ואומר מי אנכי שאזכה להתפלל לפני הקב"ה, הרי אני תולעת ולא איש, ואתה הוא אב הרחמן, וכדומה, וכל זה הוא להתחמם ולהתקרב למקום ולעורר הקשר, ואחרי אותן הקדמות ביכלתו להציע תפילתו ובקשתו לפניו יתברך, ואין אדם יכול ליכנס לבית הכנסת ולהתחיל מיד בתפילת נעילה אלא מתחלה צריך להתפלל כל תפילות הקודמות שעל ידם הוא מתקרב, ואז יוכל להציע תפילתו.

אכן משה רבינו היה על מדרגה כל כך נשגבה שבכל רגע ורגע היה קרוב להקב"ה עד כדי שיעור נבואה, ולכן חשבו בני ישראל שאין לו להקדים תפילתו בתחנונים ותחינות, הרי אחותו נתונה בצרה, וכדאי שיתפלל מיד, אבל משה רבינו מתוך ענותנותו הכיר שעל אף כל

גדלותו עדיין יש ריחוק נורא ממנו להקב"ה, ויש לו להאריך בתפילתו על ידי תחנונים להתקרב אליו יותר ורק אז להתפלל, אלא שלא יאמרו ישראל שהוא מתעצל בהצלת אחותו הנתונה בצרה לא הקדים בתחנונים אלא התפלל מיד אל נא רפא נא לה.

פרשת שלח

[יג, ב] שלח לך אנשים. כתב רש"י וז"ל: למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים לפי שלקתה על עסקי דבה שדברה באחיה ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר עכ"ל, יעו"ש, והנה יש לעיין בדברי רש"י שדרש סמיכות פרשת מרגלים לפרשת מרים, והלא כן היה סדר הדברים, שמעשה מרים היה בחצרות, ואחר כך נסעו מחצרות ויחנו במדבר פארן, כמו שנאמר בסוף פרשת בהעלותך, ומעשה המרגלים היה במדבר פארן, ואם כן הדברים כתובים כסדר הוייתם, ומה שיידך לומר למה נסמכה וכו'.

ובשפתי חכמים עמד על זה וכתב דדברי פרשיות אלו אינם על הסדר, שהרי מחלוקת קרח היתה מכבר בחצרות ולא כתבה תורה עד אחר מעשה המרגלים, וראיה לזה מדברי רש"י בריש דברים (א, א) וחצרות ודי זהב, וכתב שם רש"י וז"ל: וחצרות במחלוקת של קרח, דבר אחר אמר להם היה לכם ללמוד ממה שעשיתי למרים בחצרות בשביל לשון הרע ואתם נדברתם במקום עכ"ל, יעו"ש, ולפי לישנא קמא הרי היתה מחלוקת של קרח בחצרות, ואם כן הוקדמה למעשה המרגלים שהיה במדבר פארן.

אכן מדברי רש"י בפרשת קרח מבואר להדיא דמחלקתו של קרח היתה אחרי מעשה מרגלים, דעיין מה שכתב שם (טז, ד) וישמע משה ויפול על פניו, וכתב רש"י וז"ל: שהיה סרחון רביעי ונתרשלו ידיו, שכבר היו העגל המתאוננים והמרגלים ועכשיו מחלוקתו של קרח, יעו"ש, הרי שקדמה פרשת מרגלים לפרשת קרח, וכן ממה שכתב רש"י על הא דאמרו דתן ואבירם במחלוקתו של קרח (טז, יד) אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאתנו, וכתב רש"י וז"ל: ולא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאתנו אלא גזרת עלינו להמיתנו במדבר שאמרת לנו במדבר הזה יפלו פגריכם (לעיל יד, כט) עכ"ל, יעו"ש, הרי להדיא דמחלוקתו של קרח היתה אחרי מעשה המרגלים, ועיין בשפתי חכמים פרשת קרח שנדחק לפרש דרש"י בפרשת שלח קאי לפי הלישנא קמא בפרשת דברים, ורש"י בפרשת קרח קאי לפי הלישנא בתרא שם.

וכן מבואר דמחלוקתו של קרח היתה אחרי מעשה המרגלים מדברי רש"י בפרשת מסעי (לג, יח) וז"ל: ויחנו ברתמה, על שם לשון הרע של מרגלים עכ"ל, יעו"ש, ולקמן שם וכתוב (לג, כב) ויחנו בקהלתה, ויונתן בן עוזיאל תיגגם אתר דאתכנשו קרח וסיעתיה על משה ואהרן, וכן כתב בעל הטורים, יעו"ש.

והנה עיין להלן שאחר פרשת מרגלים הביאה התורה פרשת נסכים, וכתוב שם (טו, ב) דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבאו אל ארץ מושבותיכם וגו', וכתב רש"י וז"ל: כי תבאו, בישר להם שיכנסו לארץ עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה הכונה בזה דאע"פ שחטאו בעצת המרגלים עדיין יבאו בני ישראל לרשת הארץ, אלא דקשה למה איצטריך בשורה זו, הלא אמר להם למעלה (יד, לא) וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה והביאתי אתם וידעו את הארץ אשר מאסתם בה, יעו"ש, הרי שאמר להם בפירוש שיכנסו לארץ, ואם כן מה ענין בשורה זו שבפרשת נסכים.

לכן נראה דפרשת נסכים נאמרה קודם פרשת מרגלים, שאחר חטא המתאוננים וחטא המתאונים פחדו ישראל שהפסידו זכותם ליכנס לארץ, לכן בישר להם שאע"פ כן יכנסו לארץ, והיינו כולם, אנשים נשים וטף, ואחר כך חטאו בעצת מרגלים, ואז נגזר עליהם שימותו במדבר ורק טפם יכנסו לארץ, ולפי זה אפשר לומר דזוהי הכונה במה שכתב רש"י למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים, דלפי הסדר היה לו לסמוך פרשת נסכים לפרשת מרים, ואחר כך פרשת מרגלים, אלא היפך הסדר כדי לסמוך פרשת מרגלים לפרשת מרים

לפי שלקתה וכו', אבל מחלוקת של קרח באמת היה אחר כך, כמו שמבואר מדברי רש"י בפרשת קרח, כנ"ל, אלא דעדיין נשאר לנו ליישב מה שכתב רש"י בדברים דחצרות היינו מחלוקת של קרח, ולכאורה היה הרבה אחר כך במדבר פארן.

והנה עיין ברש"י ריש פרשת קרח (טז, א) וז"ל: ומה ראה קרח לחלוק עם משה נתקנא על נשיאתו של אליצפן בן עוזיאל שמינהו משה נשיא על בני קהת וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש לתמוה על זה שהרי אליצפן נתמנה לנשיא כבר הרבה זמן קודם לכן, כמו שכתב בפרשת במדבר (ג, ל), וקודם חנוכת המזבח, וכל אותו זמן למה לא ראה קרח לחלוק עם משה. אלא שלא מצינו בכל התלונות שהתלוננו כלל ישראל על משה שפתחו פה כנגד הנהגתו של משה, ולא ערער אף אחד על התנשאות משה עליהם, אלא שבאו אליו בטענות ככל עם שבאים בטענות אל מלכם, מה נאכל, מה נשתה, למה נמות במדבר וכדומה, אבל הנהגת מלכותו קיבלו עליהם בלי שום פקפוק, ולכן קיבל קרח מינוי אליצפן בשתיקה, ואף שבפנים בערה בו חמתו, לא עלה על דעתו להתנגד למשה שהיתה הנהגתו מקובלת בכל המחנות.

ופתחון פה הראשון כנגד משה היה במעשה מרים, שאמרו (יב, ב) הרק אך במשה דבר ה' הלא גם בנו דבר וגו', יעו"ש, ולמה יתנשא משה עלינו בהנהגה יותר נשגבה, וזה היה הערעור הראשון שמצאנו על הנהגתו של משה, ואז עלה בדעת קרח לבגוד בנשיאותו של משה, אבל עדיין לא העיז לעשות כן, ואכן המרגלים הרחיבו הפרצה באמרו (יד, ד) נתנה ראש ונשובה מצרימה, וכתב רש"י וז"ל: נשים עלינו מלך עכ"ל, יעו"ש, גם זה היה ערעור נוסף על נשיאותו של משה, ורק אז נשא לבו של קרח לחלוק על משה, שהחמה שבערה בו בצבצה ועלתה ויצתה לחוץ.

ונמצא דתחלת מחלוקתו של קרח היתה בחצרות במעשה מרים, ומאז והלאה עלתה ועשתה באושים, והיינו מה שכתב רש"י בדברים וחצרות היינו מחלוקת של קרח, והוכרח לפרש דהמכוון הוא על מחלוקת של קרח ולא על מעשה מרים, שהרי מעשה מרים היה ענין פרטי ולא חטאו בזה כל העם, ולכן פירש דהיינו מחלוקתו של קרח שאז עלתה ופרחה, כמש"י, ובלישנא בתרא שם פירש דבאמת קאי על מעשה מרים, והטענה על העם היתה שהיה להם ללמוד ממה שנעשה למרים, כמו שכתב שם.

[יג, יז-יח] החזק הוא הרפה המעט הוא אם רב. והנה בפרשת דברים (א, כב-כג) נאמר ותקרבו אל כלכם ותאמרו נשלחה אנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ וישיבו אותנו דבר את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבא אליהן וייטב בעיני הדבר וגו', יעו"ש, ופירש רש"י וז"ל: וייטב בעיני הדבר בעיני ולא בעיני המקום ואם בעיני משה היה טוב למה אמרה בתוכחות, משל לאדם שאומר לחבירו מכור לי חמורך זה אמר לו הן נותנו אתה לי לנסיון אמר לו הן בהרים וגבעות אמר לו הן כיון שראה שאין מעכבו כלום אמר הלוקח בלבו בטוח הוא זה שלא אמצא בו מום מיד אמר לו טול מעותיך ואיני מנסהו מעתה אף אני הודיתי לדברייכם שמא תחזרו בכם כשתראו שאיני מעכב ואתם לא חזרתם בכם עכ"ל, יעו"ש, ומבואר שמשה לא רצה שילכו, ולא אמר שהוטב הדבר בעיניו אלא מפני שחשב דעל ידי זה יתחזק לבם, ולא יצטרכו תו ללכת לחפור הארץ, ויש להבין למה כאן בפרשת שלח משמע ששלח אותם משה ואמר להם היאך לרגל את הארץ.

עוד יש לדקדק דלא השיב להם כענין ששאלו, שהם אמרו לראות את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבא אליהן ומשה אמר להם לראות את העם החזק הוא הרפה, כנ"ל, עוד יש להקשות על מה שכתב רש"י (יג, ג) וז"ל: כלם אנשים וכו' ואותה שעה כשרים היו

עכ"ל, יעו"ש, והלא להלן (יג, כו) על הא דכתיב וילכו ויבאו, כתב רש"י וז"ל: להקיש הליכתן לביאתן מה ביאתן בעצה רעה אף הליכתן בעצה רעה עכ"ל, יעו"ש, והיאך מתאימים דברים אלו עם מה שכתב רש"י שבאותה שעה כשרים היו, עוד הקשו המפרשים במה היה חלוק ענין המרגלים ששלח יהושע, כמובא בהפטרות, מענין המרגלים שבימי משה, והלא מאחר שראה יהושע מה עלה בסופם של המרגלים, היאך עלה על דעתו לשלוח שוב מרגלים.

והנה הטענה של המרגלים היתה שלא היה להעם לבקש שילכו מרגלים לתור את הארץ אלא לשום בטחונם בה' שהבטיח להם שהארץ טובה ושהם ירשוה, אולם באמת יש שתי מדרגות של בטחון, יש אדם מאמין בה' ובוטח בו באמונה גמורה, אבל מכל מקום לבו דופק בקרבו, כגון מי שצריך לעבור ניתוח חמור, והוא בוטח בה' שיעזור לו וירפאהו, אבל בכל זאת אינו יכול לכבוש יראתו והפחד לנגד עיניו, ויש מי שבטחונו עז כל כך שלבו שוקט בקרבו ואינו מרגיש שום יראה ופחד מתוקף הבטחון שיש לו, וזוהי מדרגה נשגבה עד מאד, והנה המרגלים בימי משה טעו בזה שחשבו שישאל אל הארץ ולבוא על הערים ולנצח את הגוים היושבים בארץ וחשבו שעל מטרה זו נשלחו לרגל את הארץ, ובאמת לא היה להם להעלות על דעתם כך, וכי הקב"ה צריך לעזרתם ועצתם, וזה היה העדר בטחון מכל וכל, ולהכי היה נחשב שעשו שלא כהוגן.

אבל בימי יהושע לא היתה זאת מטרת המרגלים כלל, ומדבריהם כשחזרו אנו רואים על איזה מטרה הלכו, דכתיב בספר יהושע (ב, כד) ויאמרו אל יהושע כי נתן ה' בידנו את כל הארץ וגם נמגו כל יושבי הארץ מפנינו, יעו"ש, ולא הזכירו כלל פרטי ענין ההגנה, אלא אך ורק מצב רוחם של הגוים יושבי הארץ, והיינו להפיס דעתם של בני ישראל, שאף שהיו מוכנים ליכנס לארץ ולכבושה בעוז בטחונם בה', ושהוא יעזור להם ויצליחם, מכל מקום דפקה לבם בקרבם מפחד המלחמה, ומטרת המרגלים היתה להודיע להם שנמגו הגוים, ואין להם ממה לפחד מפניהם, ואין זה מתנגד לבטחון יסודי, כמש"נ, ולא היה בזה עצה רעה וצד מכשול, אכן המרגלים שבימי משה לא באו להפיס דעתם של ישראל אלא למצוא תחבולות של נצחון, וזו היתה העצה רעה שלהם, וגרמה מפלתם.

וזהו מה שכתב רש"י כשם שביאתם בעצה רעה כך הליכתם בעצה רעה, כלומר כשם שביאתם היתה בלי בטחון כן הליכתם היתה בלי בטחון, ומכל מקום באותה שעה כשרים היו ולא רשעים, אלא שהיו מקטני אמנה, ומשה ראה שאין בידו לעכבם מלכת לתור בארץ, ולכך השתדל לנטותם למוטב, שהם אמרו לחפוש באיזה דרך נעלה ובאיזה עיר נבא אליהן, שיש בזה חוסר בטחון, אבל משה אמר להם אם אתם מוכרחים ללכת תלכו על כל פנים בדעה טובה, ואל תחפשו דרכים ותחבולות של נצחון, שכל זה הוא ביד ה', אלא תראו החזק הוא הרפה, ודברים אלו יש בהם כדי להפיס דעתן של ישראל ולהשקיט לבם, וכמו שאמרו המרגלים בימי יהושע וגם נמגו הגוים מפנינו, וכן יש לפרש גם הא דכתיב בפרשת חוקת (כא, לב) וישלח משה לרגל את יעזר, יעו"ש, דהיינו לראות אם נמגו הגוים, ואפילו לבעלי בטחון יש תועלת להודיע דברים כאלה, כמש"נ.

[יג, כת] אפס כי עז העם היושב בארץ והערים בצורות גדולות מאד וגו'. הנה לעיל כתיב (יח) החזק הוא הרפה, וכתב רש"י וז"ל: סימן מסר להם אם בפרזים יושבין חזקים הם שסומכין על גבורתם ואם בערים בצורות הם יושבים חלשים הם עכ"ל, יעו"ש, ואם כן מה שאמרו המרגלים שהם יושבים בערים בצורות היא הוכחה על היותם חלשים ולא עזים, ואולי יש לומר שהם אמרו שני דברים, העם היושב בארץ, כלומר על פני הארץ ולא בערים

בצורות, הם עזים, שהרי הם סומכים על גבורתם, והעם היושבים בתוך ערים בצורות, הם חלשים כפי הסימן שמסר להם משה, גם הם לא נוכל לכבוש, שלמרות חולשתם הרי הערים בצורות שלהם גדולות מאד, ולא נוכל לפרוץ החומות להגיע אל החלשים הנחבאים בפנים, וסתם בצורות אפשר לכבוש הואיל ויושביה חלשים, אבל אותם בצורות גדולות מאד אי אפשר להגיע עליהם.

[יג, ל] ויהי כלב את העם אל משה. כתב רש"י וז"ל: ויהי כלב, השתיק את העם, אל משה, לשמוע מה שידבר עליו צווח ואמר וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם השומע היה סבור שבא לספר בגנותו ומתוך שהיה לבס על משה בשביל דברי המרגלים שתקו כולם לשמוע גנותו אמר והלא קרע לנו את הים וכו' עכ"ל, יעו"ש.

ויש להבין למה חשבו שבא לספר בגנותו, ואם היינו משום שקרא לו בן עמרם ולא אמר שמו, והיה בזה פחיתת כבודו, הלא כתיב בפרשת בשלח (יד, ד) וחזקתי את לב פרעה ואיכבדה בפרעה וגו' ויעשו כן, וכתב רש"י וז"ל: להגיד שבחן ששמעו לקול משה ולא אמרו היאך נתקרב אל רודפינו אנו צריכים לברוח אלא אמרו אנו אין לנו אלא דברי בן עמרם עכ"ל, יעו"ש, והלא התם בודאי לא קראו לו בן עמרם משום פחיתת כבוד, אלא בטחו בו ועשו כדבריו.

עוד מצינו שקראו לו בן עמרם בריש פרשת דברים (א, א) אלה הדברים אשר דיבר משה אל כל ישראל, וכתב רש"י וז"ל: אל כל ישראל, אילו הוכיח מקצתם היו אלה שבשוק אומרים אתם הייתם שומעים מבן עמרם ולא השיבותם דבר מכך וכך אילו היינו שם היינו משיבים כך לכך כנסם כולם ואמר להם הרי כולכם כאן כל מי שיש לו תשובה ישיבע"ל, יעו"ש, וכן לקמן שם (א, יב) איכה אשא לבדי טרחכם ומשאכם וריבכם, וכתב רש"י וז"ל: ומשאכם, מלמד שהיו אפיקורסין, הקדים משה לצאת אמרו מה ראה בן עמרם לצאת שמא אינו שפוי בתוך ביתו איחר לצאת אמרו מה ראה בן עמרם שלא לצאת מה אתם סבורים יושב ויועץ עליכם עצות רעות וחושב עליכם מחשבות עכ"ל, יעו"ש, ויש להבין מהו הצד השוה בכולם, דהלא בעובדא דמרגלים חשבו שקראו לו בן עמרם לגנאי, ובים סוף שבח הוא להם שאמרו אנו אין לנו אלא דברי בן עמרם.

ונראה דבים סוף עדיין לא היו ישראל בטוחים במשה כל כך, ועל אף שראו שעשה נפלאות להכות את מצרים, עדיין לא עשה נפלאות להצילם כשהם עצמם היו עומדים במצב של סכנה, ולכן אמרו אנו אין לנו אלא דברי בן עמרם, למרות שכל חייו לא היה משה אצלנו, ולא היינו מכירים בו, הרי הוא בן עמרם שהיה מנהיג הדור במצרים, וסבל יסורי העם וחזק אותם בעת צרה, ובזכותו נשמע גם לדברי בנו, ואע"פ שאין אנו בטוחים כל כך בדברי משה, אנו סומכים על דברי בן עמרם.

וכן נמי כשאמר כלב וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם הבינו השומעים שאינו מעריך את משה כמנהיג העם בזכות עצמו שקרע להם את הים והאכילם את המן וכדומה, אלא הוא מנהיג העם מפני שסומך על מה שהוא בן עמרם, וחשבו שבא לדבר בגנותו, וכן אלו שאמרו אילו היינו שומעים מבן עמרם היינו משיבים כך וכך, גם הם לא סמכו עליו מצד עצמו אלא מחמת שהיה בן עמרם, וכן אלו האפיקורסים, כלומר המזלזלים בחכמים, שהיו מלעיגים עליו לא כבודו אלא משום שהיה בן עמרם.

[יג, לב] ארץ אוכלת יושביה היא. כתב רש"י וז"ל: בכל מקום שעברנו מצאנום קוברי מתים והקב"ה עשה לטובה כדי לטרדם באבלם ולא יתנו לב לאלו עכ"ל, יעו"ש, ובכלי יקר

הקשה דלמה נקראו מוציאי דבה בשביל כך, והלא הגידו האמת מה שראו, וכי מפני שלא הרגישו שלטובתם עשה ה' נקראים מוציאי דבה, יעו"ש.

והנה עיין ברש"י בסוף הפרשה על הא דכתיב (טו, לט) ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם וז"ל: ולא תתורו אחרי לבבכם, כמו מתור הארץ, הלב והעיניים הם מרגלים לגוף ומסרסרים לו את העבירות העין רואה והלב חומד והגוף עושה את העבירות עכ"ל, יעו"ש, ודבריו לכאורה אינם מובנים, דבשלמא העיניים הם מרגלים להגוף כיון שהם מביאים לו הידיעות שנצברו על ידי כח הראיה, אולם למה נחשב הלב כמרגל, הלא אינו מביא שום ידיעות להגוף, רק שהוא חומד ומתאוה, והיאך נופל על זה לשון מרגל.

אכן נראה דהעיניים והלב הם קשורים זה בזה, ומה שהעין רואה הוא לעולם כפי חמדת שותפו, הוא הלב, והידיעות שהעיניים מביאים להגוף הם מקבלים גוונים שונים כפי חמדת הלב, ונמצאו שניהם המרגלים, בין העיניים בין הלב, וכן בהמרגלים שראו יושבי הארץ קוברים מתים, והרגישו בזה שהיא ארץ אוכלת יושביה, כל זה לא היה אלא מפני רוע לבם, ואילו היה לבם טוב היו מפרשים הענין למוטב, אלא דמרוע לבם פרשוהו לגנאי, ובזה הוציאו דבת הארץ.

[יד, יב] **אכנו בדבר ואורשנו ואעשה אותך לגוי גדול ועצום ממנו.** כתב רש"י וז"ל: וארשנו כתרגומו לשון תרוכין ואם תאמר מה אעשה לשבועת האבות ואעשה אותך לגוי גדול שאתה מזרעם, יעו"ש, ועיימש"נ בפרשת כי תשא (לב, י-ג).

[יד, כד] **ועבדי כלב עקב היתה רוח אחרת עמו וגו'.** כתב רש"י וז"ל: רוח אחרת שתי רוחות אחת בפה ואחת בלב למרגלים אמר אני עמכם בעצה ובלבו היה לומר האמת ועל ידי כך היה בו כח להשתיקם כמו שנאמר (יג, ל) ויהס כלב שהיו סבורים שיאמר כמותם, עכ"ל, יעו"ש, וזכה כלב ליכנס לארץ מפני השתי רוחות שהיו לו, ולא משום הא דכתיב (יד, ו) ויהושע בן נון וכלב בן יפונה מן התרים את הארץ קרעו בגדיהם ויאמרו אל כל עדת בני ישראל לאמר הארץ אשר עברנו בה לתור אותה טובה הארץ מאד מאד.

וגם לא הזכר בפסוק למה יהושע זכה ליכנס לארץ, והלא הוא לא הסה את העם, וטעמא לאו משום שאמר טובה הארץ מאד מאד, דהא גם כלב אמר כן, ולא בשביל כך זכה, אלא נראה דיהושע זכה ליכנס משום תפילתו של משה שקרא שמו יהושע (יג, טז) והתפלל עליו שהי' יושיעו מעצת מרגלים, כמו שכתב רש"י שם, ומסתמא לא הוצרך להתפלל עליו שלא יהא נכשל בחטאם להוציא דבת הארץ, דהא היה תלמידו של משה, אלא התפלל שלא יהא נתפס בגזירת מיתה שגרמו המרגלים.

והוצרך לכך שהרי מסתמא לא כל אחד מישראל נמשך אחר המרגלים, ולא מסתברא דנחשו בן עמינדב שקפץ לים היה מפחד ליכנס לארץ, אלא מפני שרובם או חלק גדול מהם נמשכו אחר המרגלים נגזרה על כל הדור ההוא שימותו במדבר, וכיון שהיתה הגזירה על הכלל, גם היחידים שלא חטאו נתפסו בה, והתפלל משה שהי' יושיע את יהושע מגזירת הכלל.

וגם כלב ניצול מגזירת הכלל, ואע"פ שמשא לא התפלל בעדו, לא מפני שאמר שטובה הארץ מאד מאד ולא נתפס בחטאם, אלא משום שיצא להדיא בתחבולות כנגד המרגלים לבטל עצתם, ובזה הוציא עצמו מן הכלל, וניצול מן הגזירה.

[יד, לד] **במספר הימים אשר תרתם את הארץ ארבעים יום וגו'.** כתב רש"י וז"ל: ושנה

ראשונה היתה בכלל ואע"פ שקדמה לשלוח המרגלים לפי שמשעשו את העגל עלתה גזירה זו במחשבה אלא שהמתין להם עד שתתמלא סאתם וכו' עכ"ל, יעו"ש.

ויש לדקדק בדברי רש"י דהרי חניתם שנה ראשונה במדבר סיני היתה כדי שילמדו את התורה ממשה ותושרש בלבם קודם נסיעתם לכנען, ואפילו אם לא חטאו בעגל היו חונים על יד הר סיני שנה ראשונה, ואם כן אפילו אם עלה במחשבה כשחטאו בעגל להנחותם זמן רב במדבר קודם כניסתם לארץ, הלא אין שנה ראשונה בכלל העונש, ולמה תצטרף לחשבון הארבעים שנה יום לשנה יום לשנה.

ונראה דכשעלה במחשבה של הקב"ה לענוש את כלל ישראל כבר היה בזה מדה חשובה של פורעניות, וגם קודם שנתקיימה הגזירה כבר צפה ענן וערפל למעלה מראשם, שאין הקב"ה עמהם כמו בתמול שלשום אלא נוטר לענשם כשתתמלא סאתם, ונמצא דלאחר שעשו את העגל לא היתה עוד השנה ראשונה לגמרי עת רצון, ובחסדו הגדול צירף הקב"ה שנה זו לחשבון הארבעים שנה, ואע"פ שבפועל לא תעו במדבר אלא לאחר שנה הראשונה, כיון דגם בשנה ראשונה נפלו ממדרגתם והיו מוכנים לפורעניות.

[יד, מא] **ויאמר משה למה אתם עוברים את פי ה' והוא לא תצלח.** כתב רש"י וז"ל: והוא לא תצלח זו שאתם עושים לא תצלח עכ"ל, יעו"ש, ואבן עזרא כתב וז"ל: והוא לא תצלח העליה אל ראש ההר לא תצלח או העברת פי השם אין בה הצלחה עכ"ל, יעו"ש, וכונתו דיש לפרש והוא לא תצלח על הפרט של פנינו, דהיינו העליה להר, או אל הכלל, דכל העברת פי ה' אין בה הצלחה, ויש לדקדק דהא כתיב דרך רשעים צלחה, ובכלל יש לדקדק למה אמר להם משה והוא לא תצלח, וכי מפני זה אין לעבור על פי ה', והלא מפני הא גופא שהוא צוה להם שלא לעלות אסור להם לעלות.

ועיין באור החיים שכתב וז"ל: ויעפילו, טעו דעתם כי לצד שהם מרדו בה' וכו' לזה חשבו לתקן לבטוח בה' ולהחליט האמונה כי הצל יציל ועלו ההרה ולא נתרצה ה' כי מכתם טריה וכבר נגזרה גזירה וכו' עכ"ל, יעו"ש, ולפי זה מבואר דמה שאמר משה והיא לא תצלח לא להכיבוש נתכוון אלא להרצאה שרצו לעשות על ידי שהראו עוז בטחונם בה', והיינו דקאמר להם, אם מה שאתם עוברים פי ה' היתה פועלת רצוי לסליחה, אז אולי היה כדאי לעשות כן, אבל והיא לא תצלח, עדיין המכה טריה וכבר נגזרה הגזירה, ואבן עזרא הוסיף בפירושו השני דבכלל אין להשיג מדרגות רוחניות על ידי העברת פי השם, אבל בודאי דרך רשעים צלחה, והרבה מצינו שרשעים מצליחים בעניני עולם הזה.

[טו, לח-מא] **אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים וגו'.** כתב רש"י וז"ל: אני ה' אלקיכם וכו' למה נאמר יציאת מצרים אני הוא שהבחנתי במצרים בין טפה של בכור לשאינה של בכור אני הוא עתיד להבחין ולהפרע מן התולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת היא עכ"ל, יעו"ש, והוא מגמרא דבבא מציעא (דף סא:), יעו"ש, ולכאורה יש לדקדק דהרי תכלת אינו מעקב, ואף בצמר לבן יוצא ידי חובתו, ואם כן למה נפרע ממי שתולה קלא אילן, הרי לא גרע מצמר לבן, וצריך לומר דהוא ראוי ליענש הואיל ומראה עצמו לבני אדם כאילו הוא צדיק לובש תכלת, ואמת גונב דעתם שאינו לובש אלא קלא אילן, ועל זה עתיד הקב"ה להיפרע ממנו.

אלא דעדיין קשה למה צריך על זה בחינה עילאית מיוחדת, והלא דבר פשוט הוא דאם הוא משקר וגונב דעת הבריות שכדאי להיפרע ממנו, כמו כל אדם שעושה שלא כהוגן, ואי משום שלא עבר איסור, הרי אין תשובה על זה מיציאת מצרים.

והנה שמעתי שחכמי הכמיה אין מוצאים שום הבדל בין תכלת לקלא אילן, והחומר אחד הוא אלא דזה בא מן החלזון וזה בא מן האילן, ואדם זה שלובש קלא אילן ואומר שהוא תכלת מתחכם בכך ואומר שכיון שאין שום הבדל למה אוציא הרבה מעות לקנות תכלת, הרי גם זה הוא ממש תכלת, ואיני משקר כלום אם אומר שאני לובש תכלת, ועל זה אמרה התורה דאע"פ שבני אדם אינם יכולים להבחין בין קלא אילן לתכלת לאו חדא מילתא נינהו, ואינם דומים זה לזה, ואע"פ שבן אדם אינו יכול להבחין הקב"ה יכול להבחין, וההבדל גלוי וידוע לפניו.

וכן מצינו נמי במצרים שהקב"ה הרג כל בכור, והרבה מהם לא היו יודעים כלל שהם בכורים, ולא נתגדלו כבכורים אלא כפשוטים, וגם הטפה שממנה נולד דומה בדיוק להטפה שממנו הפשוט נולד, ואם כן במה נחשיבנו לבכור, ואע"פ כן הרגו הקב"ה, שהגזירה היתה על הבכורים, וגם זה מפני שבעצם הבכור שונה בעצמיותו מן הפשוט, ואע"פ שבן אדם אין ביכולתו להבחין בין זה לזה, הקב"ה מבחין איזהו הבכור ואיזהו הפשוט, וכן נמי הוא מבחין בין קלא אילן לתכלת ועתיד ליפרע ממי שאינו מקבל צווי המקום והבחנתו ותולה בדעת עצמו שאינו רואה שום הבחנה בין זה לזה.

מפטירים ביהושע (ב, טו) ותורידם בחבל בעד החלון וגו'. הנה כתיב להלן שם בספר יהושע (ו, כ) ויריעו העם תרועה גדולה ותפל החומה תחתיה ויעל העם העירה איש נגדו וילכדו את העיר, יעו"ש, וקשה דמה תועלת היתה לה לאסוף כל בית אביה לביתה שהיתה בתוך החומה מאחר שהחומה נפלה, ועיין מה שתירץ הגר"א שם (ב, טו).
ועוד יש לומר דהתרועה לא הפילה את כל החומה, אלא עשתה בה פירצה גדולה שהיו יכולים ליכנס לתוך העיר וללכוד אותה, ואדרבה אם היתה נופלת כל החומה היו יושבי יריחו יכולים לברוח מצד האחר, אלא נפל חלק גדול מן החומה, ונכנסו דרך הפרצה והרגו כל יושביה שהיו נלכדים לפניהם, ורחב ומשפחתה היו בחלק אחר של החומה, והוציאו אותם החוצה, ואחר כך שרפו והחרימו את כל העיר, ואז הפילו את כל שאר החומה שלא נפלה בתחלה.

פרשת קרח

[טז, א] ויקח קרח וגו'. כתב רש"י וז"ל: מה ראה קרח לחלוק עם משה, נתקנא על נשיאותו של אליצפן בן עוזיאל שמינהו משה נשיא על בני קהת על פי הדיבור, אמר קרח אחי אבא ארבעה היו וכו' עמרם הבכור נטלו שני בניו גדולה אחד מלך ואחד כהן גדול מי ראוי ליטול את השניה, לא אני שאני בן יצהר שהוא שני לעמרם, והוא מנה נשיא את בן אחיו הקטן מכולם, הריני חולק עליו ומבטל את דבריו עכ"ל, יעו"ש, הרי שרצה קרח לבטל דברי משה ולקחת לעצמו נשיאות בני קהת.

אולם כשחלק על משה תבע הרבה יותר ואמר (טז, ג) רב לכם כי כל העדה כלם קדושים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה', וכתב רש"י וז"ל: רב לכם, הרבה יותר מדאי לקחתם לעצמכם גדולה, כלם קדושים, כולם שמעו דברים בסיני מפי הגבורה, ומדוע תתנשאו, אם לקחת אתה מלכות לא היה לך לברר לאחיך כהונה לא אתם לבדכם שמעתם בסיני אנכי ה' אלהיך, כל העדה שמעו עכ"ל, יעו"ש, הרי שתבע קרח לעצמו הכהונה גדולה ולא רק נשיאות בני קהת, ועוד יש לדקדק דלכאורה אינו מובן מה שטען קרח שכל העדה כלם קדושים, והלא לא רצה לבטל כל הכהונה, להשוות כהנים וישראלים, אלא רצה לקחת כתר כהונה מאהרן ולהשימו על ראשו, ואיזו טענה היא דכל העדה קדושים.

עוד יש לעיין במה שנאמר (טז, טו) ויחר למשה מאד ויאמר אל ה' אל תפן אל מנחתם לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעתי את אחד מהם עכ"ל, מה ענינו של לקחת חמור לכאן, ויתירה מזו, הלא משה ואהרן נתמנו על פי הדיבור, ולמה היה משה צריך להצדיק עצמו בדבריו אלו, ותגדל התימה על קרח שהיה מגדולי הדור, כדאיתא במדרש, וכי לא ידע שמשה ואהרן נתמנו על פי הדיבור, וכי לא ראה שמשה עלה לשמים לקבל התורה ושלמד תורה מפי הגבורה ולימדה לישראל, והיאך עלה על דעתו לחלוק על צווי ה'. גם אינו מובן מה שבאו כל עדת בני ישראל ממחרת למיתת קרח ועדתו והתלוננו על משה ואהרן לאמר אתם המיתם את עם ה', כדכתיב לקמן (יז, ו), יעו"ש, והיו בעדה זו רבבות מישראל, שהרי מצינו שמתו אחר כך במגיפה יותר מארבעה עשר אלף, ולמה נלוו כל כך הרבה מישראל למחלקתו של קרח.

והנה בפרשה זו מפטירים מספר שמואל, שתבעו בני ישראל משמואל הנביא שישים עליהם מלך ונתן להם את שאול, ומה ענין זה לפרשת קרח, ואולי הקשר הוא מה שאמר שמואל ועתה הנה המלך מתהלך לפניכם וגו' הנני ענו בי נגד ה' ונגד משיחו את שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי ואת מי עשקתי וגו', יעו"ש, והוא כעין מה שאמר משה בתפילתו, כנ"ל, אלא דהתם נמי אין הדבר כל כך מובן למה אמר שמואל כן באותה שעה, וכי מי תבע ממנו כלום שהוצרך להצדיק את עצמו.

והנה מצינו בספר שמואל שם שכששאלו זקני ישראל ממנו שום תשים עלינו מלך שקצף עליהם שמואל, והקב"ה אמר לו לא בד מאסו אלא בי מאסו, וגם בהפטרה הוזכר שהיה חטא לשאול להם מלך, ועיימש"נ בפרשת שופטים (יז, יד), והעיקר שאין ענין מלך ישראל כענין מלך אומות העולם, דתפקיד מלך אצל אומות העולם הוא להיות שולט ורודה בעם כדי שיוכל לסדר כל ענינים גשמיים ופוליטיים של המדינה, לא כן מלך ישראל שתפקידו הוא לקרב בני ישראל לאביהם שבשמים, ולקרב השלמת הבריאה וימי העולם הבא, וזאת היתה חטאת הזקנים שתבעו מלך ככל הגוים, ואמר להם שמואל שהמלך ישלול מהם את כספם ויקח את בניהם ובנותיהם לעבדים, ולא זהו המלך שהתורה דיברה

בו, שתפקידו להיות מנהיג רוחני ודומה להשופטים, רק שיש לו כח של מלך פורץ גדר, וענין שלא למרוד כנגדו, ושמוריש כתר לבניו אחריו, וכל מגמתו הוא אך ורק בענינים רוחניים, וזהו מה שאמר להם שמואל הנני ענו בי וגו' את שור מי לקחתי וגו', כלומר דכל עניני היו רק ענינים רוחניים, ולא הייתי שולט עליכם בענינים גשמיים, וכך צריך להיות תפקיד המלך, ואתם דורשים מלך ככל הגוים, וזו חטא גדול.

ולפי זה נוכל להבין טענת קרח כנגד משה, דבודאי ידע שעל פי הדיבור נתמנו משה למלכות ואהרן לכהונה, אולם הבין דלא ניתנה מלכות למשה שיוכל לקבץ כח בידי ורדות בעם ולהתעשר ולהתגדל, אלא תפקידו הוא להיות מנהיג רוחני להרים מדרגת העם, וכן הכהונה לאהרן היתה לתפקיד זה, והיינו דקאמר כי כל העדה כולם קדושים, וכולם שמעו מפי הגבורה אנכי ה' אלקיך, ורק שפרחה נשמתם ולא היו יכולים לסבול הקדושה, ומשום כך נמסרו שאר הדברות על ידי משה, ולא משום שמשה נתעלה למעלה מכל העם אלא כל העם שוים, ומה שמשה נעשה מלך הוא למלאות הצרכים הרוחניים של העם ולא כדי שהוא עצמו יתגדל.

אמנם למרות כל זאת לא האמין קרח שמשה מינה את אליצפן בן עוזיאל על פי הדיבור, אלא חשב שבודאי עשה כן מדעתו, שהלא אליצפן היה בן האח הקטן, וחשב קרח שיותר היה הוא עצמו ראוי להנשיאות, ולמה לא עשה כן משה, על כן חשב קרח שבודאי עשה כן מפני שאליצפן יכנע מלפניו ולא יתנגד לשררתו של משה, ואם יתמנה קרח שהיה גדול מאליצפן לא יהא נכנע כל כך תחת יד משה, ועל כן בא קרח בטענה לעיני העדה דהגם שנתמנו משה ואהרן על פי הגבורה מכל מקום על ידי מה שמינו את אליצפן הראו בבירור שנתקלקלו מעשיהם ועכשיו אין מטרתם להנהיג רוחנית אלא לשררה, ומשום הכי טען שלא כדאי לרכז כל כוחות הנהגת ישראל ביד שני אחים אלו וכדאי להפריד המלוכה מן הכהונה, וישאר משה מלך אבל קרח יכנס תחת אהרן לכהונה, וממילא יחזור הדבר לאיתנוץ

וזהו מה שאמרו דתן ואבירים (טז, יג) כי תשתורר עלינו גם השתרר, יעו"ש, והוא המשך לטענת קרח שהם אמרו שמשה נטל לעצמו שררה להתגדל בה, ולכן התפלל משה כמו שאמר שמואל לא חמור אחד מהם נשאתי, ולא התנשאתי עליהם בעניני גשמיים כלל, וכל מגמתי ומטרתני היתה רוחנית.

[טז, ז] **וישמע משה ויפול על פניו.** כתב רש"י וז"ל: מפני המחלוקת שכבר זה בידם סרחון רביעי, חטאו בעגל (שמות לב, יא) ויחל משה במתאוננים (במדבר יא, יב) ויתפלל משה במרגלים (שם יד, יג) ויאמר משה אל ה' ושמעו מצרים, במחלוקתו של קרח נתרשלו ידיו משל לבן מלך שסרח על אביו ופייס עליו אוהבו פעם ושתיים ושלוש כשסרח רביעית נתרשלו ידי האוהב שהוא אמר עד מתי אטריח על המלך שמא לא יקבל עוד ממני עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדברי רש"י דמעשה דקרח היה אחר מעשה דמרגלים, ועיימש"נ בריש פרשת שלח (יג, ב).

אולם הרמב"ם בספר המורה ח"ב פל"ו לא למד כן אלא כדברי השפתי חכמים בפרשת שלח שם שמעשה דקורח אירע קודם פרשת מרגלים, והפרשיות אינם על סדר מוקדם ומאוחר, שהרמב"ם כתב דהא דמשה לא ניבא עד סמוך לביאתם לארץ הוא משום דאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה, ואחר מעשה המרגלים נפל כוחו ותו לא שרתה עליו שכינה עד שמתו כל אנשי המלחמה של דור המרגלים, יעו"ש, ומה שדיבר אליו בריש פרשת חוקת צריך לומר דזה היה סמוך לביאתם לארץ, וכבר מתו אנשי המלחמה, והרי

ניבא בשעת מחלקתו של קרח, אלא מבואר דמעשה דקרח היה קודם מעשה דמרגלים, ועיימש"נ בפרשת דברים (ב, יז).

ובעצם דברי רש"י במשלו יש לדקדק דלמה לא יתפלל אפילו אם חושש שמא לא תתקבל תפילתו, והלא אמרו חז"ל בברכות (דף י.) אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים, יעו"ש, ואע"ג דבודאי יש לחששו שמא לא תתקבל תפילתו, עוד יש לדקדק דרש"י הביא כאן שני טעמים למה משה נפל על פניו, חדא מפני התחלוקת ועוד מפני שזה היה סרחון רביעי, אולם מלשונו משמע שאין אלו שני טעמים אלא טעם אחד, שלא כתב מפני המחלוקת וכבר זה בידם סרחון רביעי, אלא שכבר זה בידם סרחון רביעי, ויש להבין מהו הקשר ביניהם. ומדויק בהמשל שהביא רש"י דרק אוהבו של בן המלך שסרח צריך לחשוש לסרח רביעי, דלא קבע המשל בבן המלך עצמו שבא להתחנן אל המלך, שהרי כמובן דלת האב לעולם תפוח לבנו שבא להתנצל ולבקש סליחה, ואפילו אם מספר בני המלך סרחו יכול אחד מהם להחנן במקום כולם אפילו אחר סרחון רביעי אן אפילו חמישי או שיש, אבל אם הבנים עצמם אינם באים, רק אדם אחר שבא כסניגור בשבילם, אז אינו כבוד המלך שיטריח עליו אחר סרחון רביעי.

והנה כשמשה התפלל בעד כלל בני ישראל היה מתחנן כבן בין הבנים, ולא היה מבקש בלשון להם אלא בלשון לנו, שכולם בני המלך, ומשה שהוא הגדול ביניהם דיבר בשביל כולם, ואכן כל זה היה כשהיתה ביניהם אחדות, אבל כשנפל ביניהם מחלוקת, שוב אי אפשר לומר לנו בשביל שום אחד מהבנים, דעל ידי המחלוקת בטל כל ענין תפילה לנו, ולא נשארה אלא תפילה להם, והוכרח משה להתערב עבורם כזר אוהב, ואז אין זה כבוד המלך שאוהב יתחנן אחר סרחון רביעי, והיינו מאי דקאמר רש"י, ויפול על פניו מפני המחלוקת, דכיון שכן אינו יכול להתפלל אחר סרחון רביעי.

ולבסוף מצינו שמשה התפלל דכתיב (טז, כא-כב) הבדלו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע ויפלו על פניהם ויאמרו אל אלקי הרוחות לכל בשר האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף, יעו"ש, ואע"פ שהיה כבר סרחון רביעי, והיינו משום דבאמר ה' הבדלו סימן להם שבידם להתפלל, כמו שמצינו בפרשת כי תשא שאחר מעשה העגל אמר ה' (לב, יא) ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם, וכתב רש"י וז"ל: עדיין לא שמענו שהתפלל משה עליהם והוא אומר הניחה לי אלא כאן פתח לו פתח והודיעו שהדבר תלוי בו שאם יתפלל עליהם לא יכלם עכ"ל, יעו"ש, וכן הכא פתח להם פתח באמרו הבדלו מתוך העדה.

והא דלא חשיב המתאווים בין הסרחונים יש לומר דלא הוצרך להתפלל אלא היכא שפרצה מגפה, וכיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין טוב לרע, כדאיתא בבבא קמא (דף ס.) יעו"ש, אבל במעשה דמתאווים לא פרצה מגפה, ולא מתו אלא אלו שהיו ראויים למות, ואולי טעמא דלא פרצה אז מגפה משום שלא היה בהם צד כפירה כמו בסרחונים הזחרים, רק תאות גופניות וכפית טובה.

[טז, ח-י] שמעו נא בני לוי המעט מכם וגו' ובקשתם גם כהונה. כתב רש"י וז"ל: ויאמר משה אל קרח שמעו נא בני לוי התחיל לדבר עמו דברים רכים כיון שראהו משה קשה עורף וכו' התחיל לזרז בהם שמעו נא בני לוי עכ"ל, יעו"ש, לכאורה כונתו דאמירת רב לכם בני לוי לעיל (טז, ז) היא תוכחה בלשון רכה, שהוכיח להם על חטאם ותבע מהם שישבו, אבל שמעו בני לוי וכו' ובקשתם גם כהונה הוי תוכחה בלשון קשה, שהוכיחם על השחתת המדות, שאינם מסתפקים במה שיש להם אלא חומדים מה שיש לאחרים.

אכן יש להבין היכן ראה רש"י שהקשו עורף בין שתי התוכחות, ואפשר לומר שראה כן מדלא שבו מיד, עוד יש לומר שלאחר אמירתו רב לכם בני לוי, כתיב עוד הפעם ויאמר משה אל קרח שמעו נא, ולא מצינו שום הפסק ביניהם, ואם כן למה לא כלל הכתוב כל דיבורו באמירה אחת, ומדכתיב אמירה מיוחדת על תוכחה שניה משמע שנשתנה היחס ביניהם בין התוכחות.

[טז, כב] **האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף**. כתב רש"י וז"ל: האיש אחד הוא החוטא ואתה על כל העדה תקצוף אמר הקב"ה יפה אמרת אני יודע ומודיע מי חטא ומי לא חטא עכ"ל, יעו"ש, והנה להלן כתיב (יז, ו-ט) וילנו כל עדת בני ישראל ממחרת על משה ועל אהרן לאמר אתם המתם את עם ה' וגו' וידבר ה' אל משה לאמר הרמו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע וגו', יעו"ש, ויש לעיין והלא כבר אמר לו ה' יפה אמרת אני יודע מי חטא, ולמה היה מוכן לכלה את כלום.

וצריך לומר דמתחלה רצה לכלה את כולם מפני שהיו נוטים במחשבתם אחר קרח ועדתו, ואמר משה הגם שהיה כן במחשבתם, הלא בפועל לא חטאו אלא קרח ועדתו, ואין לכלותם על מה שהיה בלבם, והקב"ה הסכים על דבריו, אבל כשאמרו כל העדה אתם המיתם את עם ה' השתתפו בדבריהם לעדת קרח, והוציאו בשפתם מה שהיה בלבם, והתחייבו כולם ליענש.

[טז, כב] **האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף**. כתב רש"י וז"ל: אלקי הרוחות יודע מחשבות אין מדתך כמדת בשר ודם מלך בשר ודם שסרחה עליו מקצת מדינה אינו יודע מי החוטא לפיכך כשהוא כועס נפרע מכולם אבל אתה לפניך גלויות כל המחשבות ויודע אתה מי החוטא עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דאם כונתו לומר דמלך בשר ודם אינו מבחין לבות בני אדם ונפרע מכולם, והרי הוא מעוות הדין ומבטל הצדק ועושה שלא כהוגן, וכי בא משה לזרז הקב"ה שלא יעוות הדין.

אלא נראה דמלך בשר ודם שנפרע מכולם לא עוות הדין ולא עשה שלא כהוגן, שאם מקצת העם חטאו כנגד המלך יש בזה תביעה גם על אלו שלא חטאו, דאילו היו לבם שלמים עם ה' לא היו החוטאים יכולים למרוד בו, וכדין הוא נפרע מכולם, אלא שטען משה לפני הקב"ה דאילו היה המלך בשר ודם יודע מחשבות ובוחן לבבות, והיה יכול להבדיל בין המורדים לאלו שלא מרדו, היה מענש בכל התוקף לאלו שמרדו, ועל ידי זה היה מתקן המרידה לבלתי להעניש את כל הכלל, אלא דכיון דאינו מבחין הוצרך לתקן המרידה על ידי שיעניש את הכלל, אכן הקב"ה שהוא אלקי הרוחות ויודע הרוחות, ויכול להעניש בכל התוקף את היחידים שחטאו דין הוא שלא יעניש גם הכלל, שהרי יכול לתקן המרידה במה שמעניש החוטאים.

עוד מצינו לשון זה של אלקי הרוחות להלן בפרשת פנחס (כו, טז) יפקוד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה, וכתב שם רש"י וז"ל: אלקי הרוחות למה נאמר לפניו רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך דעתו של כל אחד ואחד ואינן דומין זה לזה מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו עכ"ל, יעו"ש, ומדויק דבפרשת קרח מצרף שם א-ל לשם אלקי הרוחות ובפרשת פנחס הוא מצרף שם אדנות לשם אלקי הרוחות, ובביאור הדבר נראה, דעצם ידיעת הבורא מה שבלב כל אדם ואדם היא מדת הדין שהיא סבה ומסובב בתכלית הדיוק, אבל היוצא מידיעה זו חלוק בפרשת קרח מבפרשת פנחס, דבפרשת קרח אמר ליה משה להקב"ה שאין לך להעניש כל העם כשאתה

יכול לתקן המרידה על ידי שתעניש החוטאים, וכמשי"נ, והיינו מדת הדין, אבל בפרשת פנחס בקש משה מהקב"ה שיעמיד להם פרנס טוב שיכול לסבול כל אחד ואחד לפי דעתו, ואין הקב"ה מחויב כביכול לעשות כן אלא מדת הרחמים היא.

[טז, כח-ל] כי ה' שלחני לעשות את כל המעשים האלה. כתב רש"י וז"ל: לעשות את כל המעשים האלה, שעשיתי על פי הדיבור לתת לאהרן כהונה גדולה ובניו סגני כהונה ואליצפן נשיא הקהתי עכ"ל, יעו"ש, אכן עיין מה שכתב הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק ביסוד השמיני וז"ל: היות התורה מן השמים והוא שנאמין כי כל התורה הזאת הנתונה על ידי משה רבינו ע"ה שהיא כולה מפי הגבורה וכו' וזה ענין [האומר] אין תורה מן השמים אמרו חכמים ז"ל הוא המאמין שכל התורה מפי הגבורה חוץ מן הפסוק זה שלא אמר הקב"ה אלא משה מפי עצמו וכו' וכמו כן פירוש התורה המקובל גם כן מפי הגבורה וזה שאנו עושים היום מתבנית הסוכה ולולב ושופר וציצית ותפילין וזולתם הוא בעצמו התבנית אשר אמר השם יתברך למשה והוא אמר לנו והוא נאמן בשליחותו והמאמר המורה על היסוד הזה הוא מה שנאמר ויאמר משה בזאת תדעון כי ה' שלחני לעשות כל המעשים האלה כי לא מלבי עכ"ל, יעו"ש בכל אריכות הדברים, ולא למד הרמב"ם דכל המעשים האלה קאי על עניני הכהונה ונשיאות לבית לוי אלא הוא מורה על כל פרט ופרט של תורה שבכתב ותורה שעל פה שכולן קיבל משה מפי הגבורה.

ודברי הרמב"ם האלו לכאורה סותרים למה שכתב בפ"ח יסודי התורה הלי"א וז"ל: משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלט וכישוף אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו לא להביא ראיה על הנבואה, היה צריך להשקיע את המצריים קרע את היסוד והצלילן בתוכו וכו' כפרו בו עדת קרח בלעה אותם הארץ וכן שאר כל האותות ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שענינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להם כך וכך וכו' נמצאו אלו ששולח להם הם העדים על נבואתו שהיא אמת ואינו צריך לעשות להם אות אחר וכו' לפיכך אם עמד נביא ועשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבינו אין שומעין לו ואנו יודעין בביאור שאותן האותות בלט וכישוף הן לפי שנבואת משה רבינו אינה על פי האותות כדי שנערוך אותות זה לזה אלא בענינו ראינו וכו' עכ"ל, יעו"ש באריכות הדברים, ומבואר מדבריו דמשה לא עשה האותות, ובכללם מה שבלעה הארץ את קרח ועדתו, כדי שיאמינו בו ישראל אלא לפי הצורך, וזה לכאורה סותר למה שכתב בפירוש המשניות שהראיה המורה שמשה דיבר כל דבריו מפי הגבורה היא ממה שאמר משה בזאת תדעון וגו', כנ"ל.

עוד יש לדקדק דאם באמת בליעת עדת קרח לא היתה לאות אלא לפי הצורך למה אמר משה בזאת תדעון וגו', גם יש לדקדק במה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות למה הוצרך משה להביא ראיה על תבנית הסוכה ולולב ושופר וציצית ותפילין באותו מעמד של בליעת הארץ את קרח ועדתו.

ונראה ליישב דברי הרמב"ם דבאמת אין להאמין בנביא מפני אותות ומופתים שמראה לעם, דאפשר שעשה בלט וכישוף, כנ"ל, אכן בבריאה חדשה של בליעת הארץ לא בא משה לאמת עצם נבואתו שהוא מנבא על פי הגבורה, דזה כבר הוחזק אצל העם כשמעו הקול מדבר למשה מתוך הענן ואומר משה משה לך אמור להם כך וכך, אכן לא שמעו הפרטים וגם לא כל הכללים, ומנא ידעו שהכל היה מפי הגבורה ושתבנית הסוכה והתפילין כולם

מפי הגבורה, ומנא ידעו שלא בדא דברים אלו מלבו, לזה בא האות של פצתה הארץ את פיה להוכיח שגם כל הפרטים הם על פי הגבורה, ונהי דאין לסמוך על האותות להחזיק נביא בנבואתו דדילמא עשה אותן בלט וכישוף, מכל מקום היכא דכבר הוחזק להיות נביא על ידי ראית עיניהם ושמיעת אזנם שפיר יש לסמוך על האותות לקבל כל פרטי דבריו, דסוף סוף האותות מוכיחות על אמיתית דבריו, אלא דעדיין איכא חשש שעשה בלט וכישוף, ומשום הכי אין להחזיקו לנביא על ידי אות, אבל מכיון שכבר הוחזק יש לסמוך על האומדנא לאמת כל דבריו בפרטיהם.

והנה קרח ועדתו לא כפרו בעיקר נבואתו של משה, אלא טענו ששינה את הפרטים לטובתו, ולכן מינה את אליצפן להיות נשיא לבני קהת, כמו שכתב רש"י, כנ"ל, ולכן אמר משה בזאת תדעון וגו' שכל פרטי התורה, כגון תבנית הסוכה וכדומה, על פי הגבורה הם, וכן נמי מינוי אליצפן להיות נשיא לבני קהת, כמו שכתב רש"י, ומה שכתב הרמב"ם שהכל לצורך היה, כפרו בו עדת קרח ובלעה אותם הארץ, כנ"ל, ואע"ג דבפירוש אמר בזאת תדעון וגו', יש לומר דבודאי היה צריך לעשות איזה דבר שלא כדרך הטבע לאבד את כל עצת הכופרים האלה, אך מה שעשה את האות באופן של בריאה חדשה היה כדי לאמת דבריו בכל הפרטים, וכיון שכבר הוחזק בנבואתו לא היה להם לחוש שעשה מה שעשה בלט וכישוף, והדגיש הרמב"ם שלא באו כל האותות שעשה משה במדבר להחזיק בנבואתו, דבאמת לא היו מועילים לכך, דהא אפשר שבלט וכישוף עשאו, אלא נתחזק בנבואתו בשמיעתם את הקול בסיני, ושוב היה יכול לומר בזאת תדעון וגו', כמש"נ.

[טז, ל] **וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה'.** כתב הרמב"ם פ"ח יסודי התורה הל"א וז"ל: משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלט וכישוף אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו לא להביא ראיה על הנבואה וכו' כפרו בו קורח בלעה אותם הארץ וכן שאר כל האותות ובמה האמינו בו במעמד הר סיני וכו' והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להם כך וכך וכו' עכ"ל, יעו"ש.

לפום ריהטא משמעות הפסוק שבליעת קורח ועדתו בארץ היתה אות שה' שלח משה להם, אולם לפי דברי הרמב"ם אמונתנו במשה לא היתה משום אות אלא משום ששמעו אבותינו בסיני הקול אומר משה משה, ומיתת קורח היתה לפי הצורך, וביאור הדברים, דנבואת משה הוחזקה בסיני על פי הדיבור, וקורח לא כפר בתחלת נבואתו, אלא אמר שמשה הפסיד כחו ונפסדה נבואתו, וזה היה מרידה בו, והאות היה להראות שהוא מורד במלכות ולא להחזיק הנבואה, והיינו דקא מסיים קרא וידעתם כי נאצו את ה', לא קאמר שה' שלחני, דזה כבר הוחזק להם, אלא קאמר שאנשים אלו הם מורדים ונואצים את ה'.

[יז, א-ג] **ואת האש זרה הלאה כי קדשו וגו'.** כתב רש"י וז"ל: ואת האש שבתוך המחנות זרה הלאה לארץ מעל המחנות כי קדשו המחנות ואסורין בהנאה שהרי עשאו לכלי שרת עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה אין כונתו בזה לומר דמשום הכי יזרק הקטרת השרופה לארץ מפני שהמחנות אסורות בהנאה, דאיזה הנאה יש במה שהדשן עדיין מונח בתוך המחנות, אלא דבריו מוסבים על מה שצוה להרים המחנות מתוך האש ולעשות מהם צפוי למזבח, והיינו טעמא שהרי הקדישום להיות כלי שרת.

אכן יש לדקדק דלמה הוצרך לומר לו להשליך הדשן מן המחנות, והלא פשוט הוא שאם לא יוציא מהן הדשן לא יוכל לעשות מהן צפוי למזבח, ובספורנו כתב דהודיע לו

שאינו צריך להביא הדשן אל שפך הדשן הואיל והיתה קטרת זרה, יעו"ש, אולם גם זה פשיטא, וגם לא משמע כן מדברי רש"י שכתב שיזרק הדשן לארץ מעל המחנות, ומשמע דהא גופא קמשמע לן שיוציאו מן המחנות, ואם לא בא אלא לציין מקום השלכתו, וכדברי הספורנו, לא היה לו לרש"י לכתוב אלא זרה הלאה לארץ ותו לא מידי. ונראה דהנה כמו שנתקדשו המחנות לגבוה על ידי החטאים האלה, כמו כן נמי נתקדש הקטרת שהקדישו קדושת הגוף, והיה בה דין מעילה, ובאפר קדשים אמרינן דנעשה מצותו ויצא מידי מעילה חוץ מתרומת הדשן דטעון גניזה, כדמסיק בסוף תמורה (דף לד.), יעו"ש, ואם כן היה אפשר לומר דאפר קטרת זו של החטאים לא יצא מידי מעילה, שהרי לא נעשית בה עבודה כשרה, וקדושת הגוף לא פקעה מן הקטרת כשנשרפה ונעשה אפר, ואם כן היה צריך לשמור על ההקדש ולא היה יכול להשליך הדשן מן המחנות, לכן הודיע לו הקב"ה שאע"פ שלא נעשה בקטרת זו עבודה כשרה, מכל מקום כיון שנתקיים בה צווי ה' ונתקדש בה שם שמים גם בזה חשיב שנעשה מצותה, והדשן יצא מידי מעילה, ומותר לו להוציא הדשן מן המחנות ולהשליכו לארץ.

[יז, י-יא] הרמו מתוך העדה וגו' כי יצא הקצף מלפני ה' החל הנגף. יש לדקדק מנא ידע משה שהחל הנגף, ואי משום שאמר ה' אכלה אותם כרגע, הלא לעיל כתיב (טז, כא) הבדלו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע, יעו"ש, ושם התחיל משה להתפלל ולהתחנן בעד העם, ומאי שנא הכא, ונראה דהנה למעלה כתיב הבדלו מתוך העדה, והכא כתיב הרמו מתוך העדה, ובשניהם תרגם אונקלוס איתפרשו מגו כנשתא, ומה המכוון בשינוי הלשון, אלא דהבדל משמע נטיה אל הצד, אבל הרמו משמע להתרומם למעלה, שירימו עצמם, ועל ידי כך ינצלו, והבין משה דמשום הכי אמר להם הקב"ה להרים עצמם ולא לנטות להצד מפני שכבר יצא המשחית במחנה ואין שמירה אלא למעלה.

[יז, יח] ואת שם אהרן תכתוב על מטה לוי. כתב הרמב"ן דנעשה אהרן נשיא על שבט לוי, יעו"ש, ומשמע מדבריו דבאותה שעה נעשה נשיא, ובאמת לא מצינו קודם לכן שהיה אהרן נשיא על שבט לוי, רק מצינו שאלעזר היה נשיא לנשיאי בית אב של לוי, עיין לעיל (ג, לב ד, טז), ומצינו שאיתמר היה ממונה על בני גרשום (ד, כח) ובני מררי (ד, לג), ואף אלעזר לא היה נשיא לשבט לוי כיון שכל תפקידו לא היה אלא על עבודת הלויים, אבל הנשיא הוא כעין מלך על השבט, וזה לא מצינו לשום אדם שהיה נשיא לשבט לוי, וכאן כתב הרמב"ן שנעשה אהרן נשיא, ומשמע דהיינו כדי שיוכל ליתן מטה אהרן בין מטות הנשיאים. אכן הרמב"ן בפרשת במדבר (א, מז) כתב להדיא דאהרן היה כבר הנשיא, יעו"ש, וכן איתא להדיא במדרש פרשת נשא (טו, ו), יעו"ש, ולפי זה צריך לומר דמה שכתב הרמב"ן שעשה אותו נשיא כונתו שכבר עשה אותו נשיא מקודם למאורע זה, ובאמת משמע כן קצת מהא דאיתא במדרש בפרשת בהעלותך שהיה אהרן מצטער שלא נשתתף במתנות הנשיאים לא הוא ולא שבטו, יעו"ש, ומה זה שאמר לא הוא, ומשמע שהיה בכלל הנשיאים והצטער שלא נצטרף עמהם למתנות המשכן.

אלא דקשה לפי זה ממה שכתב רש"י לעיל (טז, א) וז"ל: ומה ראה קרח לחלוק על משה נתקנא על נשיאותו של אליצפן בן עוזיאל שמינהו משה נשיא על בני קהת על פי הדיבור אמר קרח אחי אבא ארבעה היו וכו' עמרם הבכור נטלו בניו גדולה אחד מלך ואחד כהן גדול מי ראוי ליטול את השנה לא אני שאני בן יצהר שהוא שני לעמרם והוא מנה נשיא את בן אחיו הקטן מכולם הריני חולק עליו ומבטל את דבריו עכ"ל, יעו"ש, והשתא

שנתבאר שאהרן היה כבר נשיא באותו שעה על שבט לוי למה לא נתקנא קרח על נשיאותו של אהרן לכל שבט לוי, ולמה נתקנא רק על נשיאות בית אב של קהת. ואולי יש לומר דאהרן נהג נשיאותו באהבה ובנעימות כל כך שלא הרגיש אף אחד שיש לו שום שררה עליהם, ולא היה נראה נשיאות של שבט לוי לקרח כדבר חשוב כלל, ורק אליצפן בן עוזיאל, שהשתרר על בית אב דקהת בתוקף יד, היתה שררתו ניכרת לכל, ולפיכך נתקנא קרח על נשיאותו של אליצפן, אי נמי יש לומר דנשיאות של שבט לוי היתה לעולם מתנהגת על ידי הכהן גדול, ולא היו השררה של כהונה גדולה ונשיאות שבט לוי מתחלקות זו מזו, והבין קרח דכיון שאהרן הוא הכהן גדול בעל כרחך הוא גם נשיא לשבט לוי, ולכן לא ערער אלא על נשיאותו של אליצפן.

[יח, ג] **ואל המזבח לא יקרבו ולא ימותו גם הם גם אתם.** האור החיים הצביע כאן על דברי הרמב"ם שלכאורה נפלאים הם מאד, דהנה תנינן בערכין (דף יא:): תניא נמי הכי ולא ימותו גם הם גם אתם אתם בשלהם והן בשלכם במיתה הם בשלהם אינן במיתה אלא באזהרה אמר אביי נקטינן משורר ששיער בשל חבירו במיתה שנאמר והחונים לפני המשכן קדמה וגו' והזר הקרב יומת מאי זר אילימא זר ממש הכתיב חדא זימנא אלא לאו זר דאותה עבודה, יעו"ש, והנה בקרא כתיב שני דברים, לא יקרבו שהוא אזהרה, ולא ימותו שהוא עונש מיתה בידי שמים, ולמד תנא דברייתא דגם הם גם אתם קאי על ולא ימותו, ואין זה ריבוי אלא פירוש, דהתורה חייבה מיתה לכהן העובד עבודת לוי וללוי העובד עבודת כהן, אמנם לוי העובד עבודה של לוי אחר, כגון משורר ששיער, אינו בכלל ולא ימותו, ואין עליו אלא אזהרה של לא יקרבו, ואתא אביי להוסיף על הברייתא דגם לוי שעשה עבודה של לוי אחר חייב מיתה, ומרבינן ליה מיתורא דוזר הקרב יומת לחייב זר לאותה עבודה.

אמנם עיין ברמב"ם פ"ג כלי המקדש הל"ט וז"ל: וכל הלויים מוזהרין על עבודת המזבח שנאמר אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו ולא ימותו וכו', ובהל"י וכשם שהלויים מוזהרין שלא לעבוד עבודת הכהנים כך הכהנים מוזהרין שלא לעבוד עבודת הלויים שנאמר גם הם גם אתם וכן הלויים עצמם מוזהרים שלא יעשה אחד מלאכת חבירו שלא יסייע המשורר לשוער ולא השוער למשורר שנאמר איש איש על עבודתו ואל משאו, ובהל"י לויים שעבדו עבודת הכהנים או שסייע לוי במלאכה שאינה מלאכתו חייבין מיתה בידי שמים שנאמר ולא ימותו אבל כהן שעבד עבודת לוי אינו במיתה אלא בלא תעשה עכ"ל, יעו"ש, ותמהו המפרשים היאך פסק הרמב"ם דכהן שעבד עבודת לוי אינו במיתה אלא באזהרה בלבד, הלא מפורש בברייתא דאתם בשלהם במיתה, כנ"ל, ולית מאן דפליג עלה, ועיין שם ברמב"ם ובכסף משנה, עוד יש לדקדק בדברי הרמב"ם שפסק דלוי שסייע במלאכה שאינה מלאכתו חייב מיתה, והיינו כדברי אביי בגמרא שם, אכן אביי יליף לה מוזהר הקרב יומת, והרמב"ם יליף לה מולא ימותו, ומנא ליה הא.

ונראה דהנה יש להסתפק בהא דלוי שעבד עבודת כהן חייב מיתה אם הוא מדין זרות, שהלוי נחשב כזר לגבי עבודת כהונה, או דילמא הוא דין חדש ונאסר מצד עצמו, דאע"פ שאין הלוי נחשב כזר לגבי עבודת כהונה, מכל מקום חייבה התורה מיתה ללוי שעבד עבודת כהונה, וכמו שחייבה מיתה לטמא ושתוי יין, ואע"ג דעבודתו ודאי פסולה דהא אינו מבני אהרן, וכי היכי דממעטינן בנות אהרן בקדושין (דף לו:): מהא דכתיב בני אהרן, יעו"ש, בודאי ממעטינן נמי לויים, שגם הם אינם בני אהרן, מכל מקום לא חשיבי בכך כזרים ישראלים, אלא שייכים להעבודה ורק שעבודתם פסולה כעבודת שתוי יין, ואכן

דמכל מקום חייבה התורה מיתה מדין מיוחד של לוי שעבד עבודת כהן, והנה מדברי תנא דברייתא בערכין שם ליכא הוכחה אם החיוב מיתה הוא מדין זרות או לא, אכן מדברי אביי שפיר יש להוכיח, שהרי אמר להדיא דמשורר ששיער הוא במיתה מפני שהוא זר לאותה עבודה.

והשתא דאתינן להכי דלוי שעבד עבודת כהן הוא כזר, יש לומר שהרמב"ם למד דאם משורר נחשב כזר לגבי עבודת המשוערים, כ"ש דלוי הוי כזר לגבי עבודת הכהן, ואם כן למה לן קרא דולא ימותו, הרי הכל נילף מוזר הקרב יומת, אלא צריך לומר דאילו לא כתב אלא וזר הקרב יומת הוית מוקים לה בלוי שעבד עבודת כהן שנחשב כזר, אבל משורר ששיער אולי לא נחשב כזר, הואיל ובעצם שייך לאותה עבודה אילו היה נמנה על כך, לכן כתיב לא ימותו, ואם כן מוזר הקרב יומת איכא למילף מיתה במשורר ששיער. והרמב"ם ס"ל דמאחר דכתיבי תרוייהו, וילפינן לוי בעבודת כהן מולא ימותו ומשורר ששיער מוזר הקרב יומת, לא מסתבר כלל לומר שהם שני ענינים נפרדים, דלא מסתבר לומר שהתורה חייבה מיתה בלוי שעבד עבודת כהן מדין חדש ולא מדין זרות, דאם התורה חייבה מיתה במשורר ששיער מדין זרות, הרי גם לוי שעבד עבודת כהן יש לו דין זר, ולמה הוצרכה התורה לחדש דין מיוחד של לוי שעבד עבודת כהן, אלא ודאי דלא בא הפסוק של והזר הקרב יומת אלא לגלות על הקרא דולא ימותו שחיובו מדין זרות, ונפקא מינה לכלול בו גם משורר ששיער שהוא זר לאותה עבודה, ונמצא דתרוייהו חדא נינהו, ובא זה וגילה על זה, והרי הכל נכלל בולא ימותו וחיובם משום זרות, ומשום הכי כתב הרמב"ם דמשורר ששיער חייב מיתה דכתיב ולא ימותו, ולא הביא קרא דוזר הקרב יומת, דעיקר החיוב הוא מולא ימותו, וקרא דוזר הקרב יומת מגלה שחיובו מדין זרות, כמש"נ.

והנה אף שהוכחנו דלוי שעבד עבודת כהן ומשורר ששיער דינם כזרים, ס"ל להרמב"ם דכהן שעבד עבודת לוי אי אפשר להחשיבו כזר לגבי אותה עבודה, שהרי כתיב להדיא (ית, ו) ואני הנה לקחתי את אחיכם הלויים מתוך בני ישראל לכם מתנה נתונים לה' לעבוד את עבודת אהל מועד, יעו"ש, וכל מינוי הלויים הוא לעזור לכהנים, והיאך אפשר לומר דהכהן נחשב זר לעבודתו, ואפילו אם משורר ששיער נחשב כזר, היינו מפני שכל דינו הוא לשרת הכהן, ואם כן על אותה עבודה שנתמנה הרי נתמנה ועל עבודה אחרת הרי הוא זר גמור, אבל כהן בעצם שייך בכל העבודות אלא שהתורה נתנה לו לויים לעזור לו באיזה עבודות, אם כן אף אם התורה הקפידה שהכהן לא יעבוד העבודה המסורה ללויים, מכל מקום לא יתכן שיחשב עליהן כזר, ואם אביי הוכיח דמשורר ששיער במיתה, וחיוב מיתה דולא ימותו הוא מדין זרות, כמש"נ, על כרחך לא קאי ריבוי דגם הם גם אתם על קרא דולא ימותו, דהא לא שייך זרות בכהן שעבד עבודת לוי, כמש"נ, ועל כרחך קאי הריבוי רק על רישא דקרא דהוא האזהרה הנלמדת מולא יקרבו, ולכן פסק הרמב"ם דכהן שעבד עבודת לוי אינו במיתה אלא בלא תעשה, אבל תנא דברייתא דס"ל דלוי שעבד עבודת כהן במיתה מדין חדש ולא מדין זר, אם כן הוא הדין כהן שעשה עבודת לוי יש לחייבו מיתה, אכן הרמב"ם פסק כאביי שסובר דחיוב מיתה דלוי מדין זרות, וזה לא שייך בכהנים, כמש"נ. עוד הקשו המפרשים על מה שכתב הרמב"ם דלוי שסייע במלאכה שאינה מלאכתו חייב מיתה, והלא אביי לא אמר אלא משורר ששיער חייב מיתה, ולא הזכיר שיש חיוב מיתה גם במסייע, ואדרבה מהמשך הסוגיא שם לאחר שהביא מימרא דאביי מבואר דמסייע גרע, דאיתא התם, מיתבי משורר ששיער ומשוער ששורר אינן במיתה אלא באזהרה תנאי היא דתניא מעשה ברבי יהושע בר חנניה שהלך לסייע בהגפת דלתות אצל רבי יוחנן בן גודגדא אמר לו בני חזור לאחוריד שאתה מן המשוררים ולא מן המשוערים

מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר מיתה היא וגזרו בה רבנן ומר סבר אזהרה היא ולא גזרו בה רבנן לא דכולי עלמא אזהרה היא מר סבר מסייע גזרו בה רבנן ומר סבר לא גזרו בה רבנן, יעו"ש, הרי להדיא דמסייע אין בה חיוב מיתה אלא גזירה דרבנן בעלמא, ועיין בכסף משנה שכתב שבגירסת הרמב"ם לא הוה מסייעים וגזרו בה רבנן אלא מר סבר מיתה ומר סבר אזהרה, יעו"ש.

והנה לכאורה גם לפי גירסת הכסף משנה מצינו כאן צד גזירה בעלמא במסייע, דאפילו אם תמצא לומר דרבי יוחנן בן גודגדא ס"ל דמסייע יש בו חיוב מיתה, ומשום הכי היה לו לחזור לאחוריו, אבל מה נאמר בדעתו דרבי יהושע בן חנניה, הלא אפילו אם מסייע אין בו אלא אזהרה בעלמא, למה נתיר לו לעבור על לא תעשה שבתורה, ועל כרחך צריך לומר לדידיה דרק עבודה גמורה היא באזהרה, ומסייע לא הוי אלא משום גזירה, ולא גזרו ביה רבנן, ועוד יש לדקדק לפי גירסת הכסף משנה מה יעשה עם לישנא בתרא דגמרא דדחי לא דכולי עלמא באזהרה ונחלקו אם גזרו בה רבנן במסייע, וכי צריכים למחוק כל הך לישנא לפי גירסת הכסף משנה.

ונראה דהרמב"ם היתה לו גירסא אחרת, אבל רק בצד הראשון של הפלוגתא, מר סבר במיתה היא ומר סבר באזהרה היא ולא גזרו בה רבנן, והיינו דלמאן דאמר משורר ששיער במיתה גם מסייע במיתה, ולמאן דאמר משורר ששיער באזהרה לא הוי מסייע בכלל, ולא שייך ביה אלא גזירה, ורבי יהושע ס"ל דלא גזרו בו רבנן, והוכרח הרמב"ם לכך מדיחוי הגמרא דכולי עלמא אזהרה היא, ונחלקו אם מסייע גזרו בו רבנן, והוקשה לו להרמב"ם דאם כן למה צריך אביי לאוקמי כתנאי, לימא גם הוא דכולי עלמא במיתה, ונחלקו אם מסייע גזרו בו רבנן, דלא בניקל עושים גזירות במקדש, דהא אין שבות במקדש, ואם כן איכא למימר דאפילו אם משורר ששיער במיתה, מכל מקום מסייע אין בו אפילו גזירה. אלא מוכרח דאם משורר ששיער במיתה גם מסייע בכלל, והרי הוא חייב מיתה, ורק אם משורר ששיער באזהרה אין מסייע בכלל, ונוכל להסתפק אם מסייע גזרו בו רבנן, ועל כן לאביי צריך לומר דתנאי היא, דרבי יהושע בן חנניה דס"ל מסייע מותר על כרחך לית ליה משורר ששיער במיתה, וטעמא דמילתא איכא למימר דאם משורר ששיער חייב מיתה הרי חיובו מדין זרות, כמש"נ, ואם כן גם מסייע הרי הוא זר הקרב הואיל ונשתתף בעבודה, אבל אם משורר ששיער באזהרה הרי זה מדין חדש של הם בשלהם, ודילמא לא נאמר דין זה אלא בעבודה ולא בסיוע.

[יח, ח] וידבר ה' אל אהרן ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי. כתב רש"י וז"ל: ואני הנה נתתי לך בשמחה לשון שמחה הוא זה כמו (שמות ד, יד) הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלב, משל למלך שנתן שדה לאוהבו לא כתב ולא חתם ולא העלה בערכאין בא אחד וערער על השדה אמר לו המלך כל מי שירצה יבא ויערער לנגדך הריני כותב וחותר לך ומעלה בערכאין אף כאן לפי שבא קרח וערער כנגד אהרן על הכהונה בא הכתוב ונתן לו (חולין קלג:) עשרים וארבע מתנות בברית מלח עולם ולכך נסמכה פרשה זו לכאן עכ"ל, יעו"ש, וצריכים לעיין מה ענין המשל למה שהקב"ה מסר לאהרן העשרים וארבע מתנות בשמחה, וכי השמחה באה מן הערעור, שעל ידי הערעור הוא מעלה השטר בערכאין וזה גורם לו שמחה, והלא בלאו הכי נמי היה יכול להעלות שטר בערכאין מתחלה גם בלי שום ערעור כלל, והנכון הוא דאין משל זה שייך כלל לענין השמחה, וכן מבואר להדיא בספרי דמתחלה קאמר שמסר לו בשמחה, וכדכתיב וראך ושמח בלב, ואחר כך קאי על הא דמסר לו המתנות בברית מלח עולם, ועל זה הביא המשל, דהואיל ויצא עליו ערעור על

הכהונה מסר לו המתנות בברית מלח עולם.

פרשת חקת

[יט, ב] ויקחו אליך פרה אדומה תמימה. כתב רש"י להלן (יט, כב) וז"ל: זהו פירושה לפי משמעה והלכותיה ומדרש אגדה העתקתי מיסודו של רבי משה הדרשן וזהו ויקחו אליך משלהם כשם שהם פרקו נזמי הזהב לעגל שלהם כך יביאו זו לכפרה משלהם פרה אדומה משל לבן שפחה שטינף פלטין של מלך אמרו תבא אמו ותקנה הצואה כך תבא פרה ותכפר על העגל אדומה על שם אם יאדימו כתולע שהחטא קרוי אדום תמימה על ישראל שהיו תמימים ונעשו בו בעלי מומין תבא זו ותכפר עליהם ויחזרו לתמותם לא עלה עליה עול כשם שפרקו מעליהם עול שמים עכ"ל, יעו"ש. והנה מה שהאודם של הקרבן הוא כפרה על החטא הנקרא אדום מובן שפיר, אכן צריכים לעיין היאך הוא מה שלא עלה עליה עול כפרה על פריקת עול של בני ישראל במעשה העגל.

לכן נראה דכל סימנים אלו אינם משום כפרה אלא כדי להזכיר חטא העגל שהפרה באה לכפר בעדו, ומה שהפרה אדומה מזכיר עצם החטא שנקרא אדום, ומה שלא עלה עליה עול מזכיר פריקת עול של בני ישראל באותה שעה, ומה שהיתה צריכה להיות תמימה מזכיר חומר העמוק של החטא שהיו תמימים באותה שעה ופרקו עול וחטאו בעגל. והנה בפרשת בשלח כתיב (טו, כה) שם שם לו חוק ומשפט וגו', וכתב רש"י וז"ל: במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם שבת ופרה אדומה ודינין עכ"ל, יעו"ש, וזה היה לפני שחטאו בעגל, וקשה לומר דאף באותה שעה היתה צריכה להיות אדומה על שם העתיד אע"פ שעדיין לא חטאו, והיה בידם לבחור בטוב ולא לחטוא, ולכאורה צריך לומר דבאותה שעה ניתנה להם מצות פרה אדומה לטהר מן טומאת מת, וענין זה היה חוק, אבל עדיין לא היתה צריכה להיות תמימה ואדומה ושלא עלה עליה עול, ולאחר חטא העגל נתוסף בה תנאים אלו כדי שמלבד חוק הטהרה תהא בה נמי כפרה בקופיא על חטא העגל, וכפרה זו לא היתה חוק, רק הטהרה, כמש"נ.

[יט, טז] וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת. כתב הרמב"ן דילפינן דחרב הרי הוא כחלל, ונעשה אבי אבות הטומאה כמת עצמו לטמא אדם וכלים טומאת שבעה, יעו"ש, והוא על פי הגמרא בנזיר (דף נג:), יעו"ש, ומכל מקום אינו מטמא באוהל, דאם כן לא היה כהן יכול ליכנס בכל הבתים, ומסיק וז"ל: ואם כן הרי החרב כחלל לטמא במגע טומאת שבעה אבל לא לטמא באוהל ולא להצריכו הזאה ואין הנזיר מגלח עליו ואין הכהן מוזהר ממגעו כלל עכ"ל, יעו"ש.

וביאור דבריו דאילו היה חרב מטמא באהל היה החרב ממש כמת, והיה כהן אסור ליכנס לכל הבתים, אבל כיון דנתמעט מאהל אין החרב ממש כמת, רק שיש לו דין טומאת מגע כמו שבמת, אבל כיון דאין זה אלא דין טומאה חדשה, ואין החרב ממש כמת, אין הכהן מוזהר ממגעו, שהכהן אסור לטמא למת, אבל אינו אסור לטמא טומאת שבעה שהיא דומה לטומאת מת.

[כ, א] ויבאו בני ישראל כל העדה מדבר צין. כתב רש"י וז"ל: כל העדה עדה השלמה שכבר מתו מתי מדבר ואלו פרשו לחיים עכ"ל, יעו"ש, והנה להלן לאחר שנטו בני ישראל מארץ אדום כתיב (כ, כב) ויסעו מקדש ויבאו בני ישראל כל העדה הר ההר, וכתב שם רש"י כל העדה כולם שלמים ועומדים ליכנס לארץ שלא היה בהם אחד מאותם שנגזרה גזירה עליהם שכבר כלו מתי מדבר ואלו מאותן שכתוב בהן (דברים ד, ד) חיים כולכם היום

עכ"ל, יעו"ש, ולהלן אחר מיתת אהרן כתיב (כ, כט) וירא כל העדה כי גוע אהרן ויבכו את אהרן וגו', יעו"ש, והנה בפעם השניה שהוזכר לשון כל העדה הקשה השפתי חכמים למה חזר הכתוב והודיע לנו שכבר כלו מתי מדבר מאחר שהודיענו מכבר, ועיין שם מה שכתב, עוד יש לדקדק למה חזר ונקט האי לישנא לאחר מיתת אהרן.

ונראה דמתחלה הודיענו שאלו שנשארו לאחר שכלו מתי המדבר היו ראויים לחיות, ואפילו על ידי נס, שיוציא להם מים מן הסלע, ואחר כך לאחר שנטו מארץ אדום, ולא יכלו לעבור דרך ארצם לארץ כנען, הודיענו שאע"פ כן ראויים ליכנס לארץ, וזו מעלה נוספת בעדת ישראל מלבד מה שראויים לחיות, ואחר כך כתיב ויעל אהרן אל הר ההר לעיני כל העדה וגו' ויראו כל העדה כי גוע אהרן, וכתב שם רש"י וז"ל: כשראו משה ואלעזר יורדים ואהרן לא ירד אמרו היכן הוא אהרן אמר להם מת אמרו אפשר מי שעמד נגד המלאך ועצר המגיפה ישלוט בו מלאך המות מיד בקש משה רחמים והראהו מלאכי השרת להם מוטל במטה ראו והאמינו עכ"ל, יעו"ש, והודיענו כאן הכתוב עוד מעלה נוספת שכולם היו ראויים לנבואה, שראו שגוע אהרן על ידי נבואה, כמו שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"ב פמ"ב דאין רואים מלאך אלא בנבואה, יעו"ש, ונראה שהדגישה תורה ענינים אלו במה שבכל פעם נתנה שני טעמים בתיבת העדה, אחת על הה"א הידיעה, ואחת על התיבה, להורות שכולם ראויים להצביע עליהם הה"א הידיעה, שהיו בעלי מעלות נשגבות.

[כ, ב-ג] **וירב העם עם משה**. הנה עיין במסכת אבות פ"ה מ"ג עשרה נסיונות נסו אבותינו את המקום במדבר שנאמר וינסו אותי זה עשר פעמים ולא שמעו בקולי, יעו"ש, ופסוק זה הוא בפרשת שלח (יד, כב), יעו"ש, וחטא המרגלים היה הנסיון העשירי באותו מעמד, כמו שמבואר בערכין (דף טו.), יעו"ש, אכן גם אחר כך הוסיפו לנסות את ה', במחלקתו של קורח שהיתה אחר חטא המרגלים כמו שכתב רש"י בריש פרשת קורח (טז, ד), יעו"ש, וכן מי מריבה, דגם בזה ניסו את ה', דאם מי מרה היו בחשבון הנסיונות, ואע"ג דלא אמרו אלא מה נשתה, כמו שכתוב בפרשת בשלח (טו, כד), יעו"ש, כל שכן שתלונתם במי מריבה היתה מנסה את ה'.

ולענין מחלקתו של קורח יש לומר שלא היו מנסים בזה את ה' אלא היו מורדים במלכותו של משה וכהונתו של אהרן, שהגם שנמנו על פי הדיבור, האשימו אותם שקלקלו את מעשיהם ולא היו ראויים עוד לתפקידם, ועיימש"י בריש פרשת קורח, אולם למה השמיטה המשנה תלונתם במי מריבה ממנין הנסיונות שנסו אבותינו את המקום במדבר, ואולי יש לומר דלא מנה התנא אלא הנסיונות שנסו דור המדבר את המקום, ובמי מריבה כבר מתו כל הדור ההוא כמו שכתב רש"י (כ, א), יעו"ש, ונסיון זה היה על ידי דור חדש, והתנא מנה רק נסיונות דור המדבר.

[כ, ח] **ודברתפ אל הסלע לעיניהם**. רבו הפירושים לענין מה היה חטאו של משה, רש"י כתב וז"ל: להקדישני שאילו דברתם אל הסלע והוציא מים הייתי מקודש לעיני העדה ואומרים מה סלע זה שאינו מדבר ואינו שומע ואינו צריך לפרנסה מקיים דיבורו של מקום קל וחומר אנו עכ"ל, יעו"ש, ועל קל וחומר זה מקשים העולם דהא אית ליה פירכא, מה לסלע שכן אין לו בחירה לעשות טוב או רע, והוא מוכרח לקיים דיבורו, תאמר בבני אדם שהם בעלי בחירה, ובכלל צריך עיון למה להם קל וחומר זה, והלא היו יושבים ולומדים תורה במדבר ארבעים שנה, וכי לא ידעו היטב שצריכים לקיים דיבורו של מקום.

ועוד קשה דעיין מה שכתב רש"י בתענית (דף ט.) על הא דכשמתה מרים נסתלק הבאר

וחזרה בזכות שניהם, וכתב רש"י וז"ל: בארה של מרים סלע וזבין ממנו מים והיה מתגלגל והולך עם ישראל והוא הסלע שבו הכה משה שלא היה רוצה להזיל מימיו בשבילו לפי שמתה מרים עכ"ל, יעו"ש, הרי דכל ארבעים שנה ראו מים נוזלים מן סלע זה ולא למדו ממנו שום קל וחומר, וכן לא למדו קל וחומר מקריעת ים סוף וכל האותות והמופתים שראו במצרים, ומאי שנא הכא דהיו לומדים קל וחומר מן הסלע.

והרמב"ן הקשה על פירוש רש"י דאם היתה השליחות רק לדבר ולא להכות למה צוה לו הקב"ה לקחת את מטהו, עוד דקדקו המפרשים בשיטת רש"י דאם כן הוא למה באמת לא עשה משה כמו שצוהו ה', ולמה הכה את הסלע, ועיין מה שכתב רש"י וז"ל: פעמים, לפי שבראשונה לא הוציא אלא טיפין לפי שלא צוה המקום להכותו אלא ודברתם אל הסלע והמה דברו אל סלע אחר ולא הוציא אמרו שמא צריך להכותו כבראשונה שנאמר (שמות יז, ו) והכית בצור וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דמשה טעה ודיבר אל סלע אחר ולא הוציא מים, ולכן חשבו שיש להכותו, וגם זה אינו מובן, וכי לא שמעו שאמר להם הקב"ה ודברתם, ומה עלה בדעתם לעשות כבראשונה ולא כמו ששמעו מפיו.

הנה כשהעם היו צמאים למים כבר גילתה לן התורה שהדרך להשקותם הוא בהכאה, כמו שמצינו והכית בצור כשהיו צריכים למים ברפידים, כנ"ל, אכן כאן היתה מטרה נוספת לקדש שם שמים, ולזה הוצרך לדבר אל הסלע ולא להכותו, כמו שכתב רש"י, והנה כל הנסים והאותות והמופתים שנעשו במצרים ועל הים ובמדבר היו למעלה מדרך הטבע, וכולן נעשו על ידי מטה או יד, דנטית המטה או היד מורה על שררתו של משה, שבהיותו שלוחו של מקום הוא שליט על הבריאה, ויכול לכפות הבריאה להתנהג למעלה מדרך הטבע, אכן כאן צוה לו הקב"ה ליקח המטה אבל לא להכות הסלע אלא לדבר אליו, והיינו כדי להורות שכשיצא המים מן הסלע כשידבר אליו אין בזה התנהגות שלא כדרך הטבע, אלא התנהגות של טבע עילאה, דהטבע מתנהג על פי חוקים שחקק הקב"ה בעולמו, ואין לך חוק טבע גדול מצווי ה', ואם ה' מצוה להסלע שיוציא מים, אז על ידי הדיבור והצואה נשתנה הטבע של סלע יבש למעין המתגבר להוציא מים.

ואילו היה מכה את הסלע במטהו אז היו המים באים באופן נס חוץ לדרך הטבע, אולם אם היה מדבר אל הסלע היה משתנה טבעו של הסלע, והיה נהפך להיות מוציא מים, ועל ידי זה היה מתהווה קידוש השם נפלא, שהיו ישראל עושים קל וחומר, מה סלע שהוא דומם ואין לו שום דעת ובחירה יכול הוא להוציא מים לקיים צווי הבורא, ואין זה רחוק ממנו אלא הוא ממש טבעו, על אחת כמה וכמה בני ישראל שהם בעלי בחירה ומדרגה, לעולם יוכלו לקיים צווי הבורא, והרבה דרכים לפניהם כשבאים לקיים מצות הבורא, בין זקנים בין חלשים בין אם הם עיפים אין להם שום מענה שלא לעשות מצות ה', דכמו שהסלע נעשה טבעו להוציא מים על ידי הצווי, כל שכן בני ישראל כולם ביכלתם לעשות בדרך הטבע לקיים מצותו.

וקל וחומר זה אי אפשר ללומדו מקריעת ים סוף וכדומה, דכל אלו נעשו בנטית מטה ויד, והיו שלא כדרך הטבע, ומה ענין זה לגבי אנשים פשוטים שכל התנהגותם הוא בדרך הטבע, אמנם אם היה מדבר אל הסלע והיה מוציא מים היו רואים שבדרך טבע אפשר לעשות כל הנצרך לקיים מצות ה', דציווי ה' נחקק בחוקו של טבע באופן הכי גדול, ואם כן יבינו כאור היום שאין גבול למה שבכחם לעשות לקיים מצותיו.

ולפי זה נשכיל ונבין מה שכתב רש"י על הא דכתיב (כ, י) המן הסלע הזה נוציא לכם מים וז"ל: לפי שלא היו מכירים אותו לפי שהלך הסלע וישב לו בין הסלעים כשנסתלק הבורא, והיו ישראל אומרים להם מה לכם מאיזה סלע תוציא לנו מים, לכך אמר להם

שמעו נא המורים, סרבנים, לשון יוני שוטים מורים את מוריהם, המן הסלע הזה שלא נצטוינו עליו נוציא לכם מים עכ"ל, יעו"ש, וביאור הדברים הוא, דמשה ואהרן הקהילו את העם ואמרו להם התיצבו וראו שאנחנו נדבר אל הסלע, ועל ידי דיבור בלבד יוציא מים, והגם שהם ראו מים זב מן הסלע כל משך היותם במדבר כל זה היה באופן נס שלא כדרך הטבע, אבל השתא יזוב להם מים בדרך טבעי על ידי הדיבור.

ושוב נתגלגל הסלע והסתבבו משה ואהרן לחפשו, והיו ישראל אומרים להם דברו לאיזה סלע שתרצו, מה לכם מאיזה סלע תוציאו לנו מים, ומיד קצף עליהם משה ואמר שמעו נא המורים שוטים אתם, אילו היינו באים להוציא מים על ידי הכאת מטה באופן נס שלא כדרך הטבע היה הדבר כן שאיזה סלע שנכה יוכל להוציא מים, שהרי אין זה מטבע הסלע אלא באופן חיצוני שלא כדרך הטבע, ואם כן מה לי סלע זה מה לי סלע אחר, אבל כל ענין של הוצאת מים על ידי הדיבור הוא להורות שגם בדרך הטבע אפשר להוציא מים מן סלע, דציווי ה' הוא חוק הראשון של הטבע, ואם כן היאך נוציא מים מן הסלע שלא נצטוינו עליו, הלא הצווי היה לסלע זה, ואם כן רק לסלע זה נשתנה הטבע להיות מוציא מים, אבל סלע שלא נצטוינו עליו נשאר טבעו במקומו שאין סלע מוציא מים.

וראה משה מתוך שאלתם שלא הבינו כלל ענין הוצאת מים על ידי דיבור, ולא ירדו לעומק הענין, ובעיניהם הכל הוא ענין אחד, הכאה ודיבור, ואפילו אם היה מדבר להסלע ומוציא מים לא היו נושאים מזה קל וחומר לעצמם, אלא היו חושבים דגם זה היה שלא כדרך הטבע, וכמו שהיו המים נוזלים כל זמן שמרים היתה חיה בדרך נס, גם עתה נמשך אותו נס על ידי מה שמשה ידבר אל הסלע.

ולמרות כל זה השתדל משה לדבר אל הסלע, דאולי כשיראו הדיבור מוציא מים יבינו ענינו, ובמשך חיפושו מצא סלע שחשב שזהו הסלע שעליו נצטוה, ודיבר אליו ולא הוציא מים, ואכן באמת היה סלע אחר ומשום הכי לא הוציא מים, אבל משה לא ידע שטעה, וחשב שלא הוציא מים מפני שלא תהא בזה שום תועלת, דהואיל וישראל הראו עצמם שאינם מבינים ענין הוצאת מים על ידי הדיבור, חזר בו הקב"ה בציוויו, שכל הציווי לא היה אלא כדי שישאו ישראל להם קל וחומר, ואם לא ישאו קל וחומר למה להם ציווי, לכן חשב משה דמה שלא הוציא הסלע מים הוא מפני שהקב"ה ביטל הצווי, ושוב אין בטבע הסלע להוציא מים.

ולכן חשב משה שמא צריך לעשות כבראשונה, דנהי דהקב"ה ביטל הצווי ונסתלק האפשרות לקדש שם שמים בהוצאת מים מן הסלע על ידי דיבור בעלמא, מכל מקום הרי עדיין העם צמאים למים, וכבר גילה לן קרא בראשונה דכשהעם צריכים למים יש להכות הצור ולהוציא ממנו מים שלא כדרך הטבע, ולכן הכה את הסלע, וכתב רש"י וז"ל: שנזדמן להם אותו סלע שהיה מוכן ומזומן לכך מאז היותו בארה של מרים עכ"ל, יעו"ש.

וזה היה חטאו של משה, שהכה את הסלע ולא קידש שם שמים על ידי הדיבור אל הסלע, כמש"נ, והיה לו להאמין בה' במה שאמר לו שידבר ויקדש שמו, ואע"פ שבני ישראל לא הבינו עומק ענין הוצאת מים על ידי הדיבור, וכמו שהוכיח ממה שאמרו לו לדבר לאיזה סלע שירצה, דמה לך מאיזה סלע אתה מוציא את המים, והוכיח מזה שלפי דעתם גם דיבור פועל שלא כדרך הטבע כמו הכאה, וכמש"נ, אך מכל מקום בודאי אם הקב"ה אמר לו שידבר לסלע ויקדש שמו בודאי שכן יהיה, ואף שמתחלה לא הבינו ישראל עומק ענין הוצאת מים על ידי דיבור, מכל מקום אילו היו רואים בחוש שהסלע מוציא מים על ידי דיבור היו עיניהם נפתחים, והיו משיגים הענין בתכלית הבהירות, והיו נושאים קל וחומר מעצמם, והיה שם שמים מתקדש, אבל משה נתיאש מכך כשראה שאינם מבינים,

ולכן תלה מה שלא הוציא הסלע מים בביטול הצווי, כמש"נ, ואילו היה בטוח שאם היה מוציא מים היה שם שמים מתקדש, אז היה מבין שמה שאין הסלע מוציא מים הוא מפני שטעה, ואין זה הסלע שנצטווה עליו.

[כ, יב] יען לא האמנתם בי להקדישני. כתב רש"י וז"ל: יען לא האמנתם בי גלה הכתוב שאלולי חטא זה בלבד היו נכנסין לארץ כדי שלא יאמרו עליהם כעון שאר דור המדבר שנגזר עליהם שלא יכנסו לארץ כך היה עון משה ואהרן עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דלולי הך טעמא דשלא יאמרו וכו' היה משה נמנע מלהכנס לארץ ישראל אף ללא חטא דמי מריבה, והיינו בעבור חטא המרגלים, כדכתיב (דברים א, ל) גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שם, יעו"ש, וכמו שכתב האור החיים שם, יעו"ש, ומאז כבר נגזר עליו שימות קודם שיכנסו לארץ ישראל, אלא כדי שלא יאמרו וכו' היה נכנס למרות חטאו אשר חטא בענין המרגלים, אבל בחטא מי מריבה לא היה חשש שלא יאמרו וכו', ולכן נתעכב מלבא לארץ, וצריך עיון במה חטא משה בענין המרגלים, ולכאורה צריך לומר דחטא במה ששלח אותם, כמו שכתב רש"י בפרשת דברים שם (א, כג) וז"ל וייטב הדבר בעיני ולא בעיני המקום עכ"ל, יעו"ש.

עוד מצינו סבה אחרת שגרמה לו שלא ליכנס לארץ, והוא בסוף פרשת שמות כשאמר משה לה' למה הרעתה לעם הזה, והשיב לו הקב"ה (ו, א) עתה תראה אשר אעשה לפרעה, וכתב רש"י וז"ל: עתה תראה וגו' הרהרת על מדותי וכו', העשוי לפרעה תראה ולא העשוי למלכי שבע אומות כשאביאם לארץ עכ"ל, יעו"ש, ומכל מקום לולי חטא מי מריבה משמע שהיה נכנס לארץ, ואע"פ שהרהר אחר מדותיו, והתם אין לומר כדי שלא יאמרו וכו', דהא לא חטא אלא משה לבדו, ואם כן קשה דלמה לא היה מתעכב מליכנס משום חטא שהרהר אחר מדותיו של הקב"ה.

ויש לומר דכיון שהיה הדבר בסתר ולא ידע ממנו שום אדם זולת משה, נגזר עליו באותו שעה שלא יכנס לארץ, אולם כשחטא משה במרגלים ונגזרה גזירת מיתה על דור המדבר נתבטלה הגזירה שעל משה כדי שלא יאמרו משה היה בידו עון דור המדבר, ולא היו תולים מיתתו באמירת למה הרעותה, שהרי לא ידעו שאמר כן, ולא ידעו מתשובת הקב"ה אליו, ולכן נתבטלה כל הגזירה, אבל כשחטא במי מריבה הרי נתפרסם הענין לכל, ושפיר יבינו שלא מת בעון דור המדבר, וממילא חזרה עליו הגזירה שלא ליכנס לארץ ישראל.

ולכאורה מסתברא מלתא דשלשה חטאים אלו, אמירת למה הרעתה, שלוח המרגלים, הכאת הסלע, כולו חדא ענינא הם, ובאמת מפורש כן ברש"י פרשת פנחס (כו, יד) כאשר מריתם פי במדבר צין במריבת העדה להקדישני במים לעיניהם הם מי מריבת קדש מדבר צין, וכתב רש"י וז"ל: הם מי מריבת קדש, הם לבדם, אין בהם עון אחר עכ"ל, יעו"ש, הרי שלא היה בהם שום עון זולת עון מי מריבה, וקשה דהרי היו בו שני חטאים אחרים, מה שהרהר אחר מדותיו באמירת למה הרעותה וגם משלוח המרגלים, ועל שניהם היה נגזר עליו שלא יכנס לארץ לולי טעמא דכדי שלא יאמרו וכו', והיאך שייך לומר שלא היה בו אלא עון מי מריבה, ומבואר מזה דשלשתם ענין אחד הם, ומה שאמר למה הרעתה גרמה לו לשלוח המרגלים, ואחר כך גרם לו להכות את הסלע ולא לדבר אליו, ומשום הכי שייך לומר שלא היה בו אלא עון אחד, דכולהו חדא ענינא הם, אלא שמוטל עלינו לבאר מהו הצד השובה שביניהם ומהו הגורם שגרם לו למשה לעשות כל אלו.

ונראה דמשה בערה בלבו אהבה עזה לכלל ישראל, והיה מוכן למסור נפשו וחייו

עבורם, ומתוך עוז רחמנותו כרחם אב על בנים, כאשר אהבה דוחקת את השורה, כדאיתא בבראשית רבה (נה, ח), יעו"ש, לא עלה בדעתו של משה שיש להם די כוחות והשגות, ולכן כשראה העיניוים תחת יד המצרים טען להקב"ה למה הרעתה לעם הזה, למה נתת יסורים יותר ממה שיכולים לסבול, אמנם לאמיתו של דבר היה בכח כלל ישראל לסבול העיניוים שעל ידיהם נתמרקו ונתקדשו וזכו לצאת לחירות, ורק לפי ערכם בעיני משה לא היו יכולים לסבול עינויהם, שבעיניו היו כתינוקות אהובים.

וכן במעשה המרגלים שפיר ידע משה שאין ענין המרגלים נושא חן בעיני ה', אלא שראה שהכלל מפצירים בו עד מאד לשלוח מרגלים, ומתוך אהבתו אליהם לא אמר להם שלא ישלחו, שעלה בדעתו שלא יקבלו ממנו וימרדו, אבל לקושטא דמילתא אילו היה תקיף ואיתן בדעתו והיה אומר להם לא לשלוח מרגלים היו מקבלים ממנו, אלא דכיון שלא היה ערכם די גבוה בעיניו לא עלה בדעתו שיוכל לעכבם, וזה גרם לו לשלוח המרגלים ויצא מהם קלקול נורא.

וכן במי מריבה לא האמין משה שהעם יבינו את עומק הענין של הוצאת מים מן הסלע על ידי דיבור, ולכן הכה את הסלע במטהו, כמש"נ, ואם היו רואים בחוש שמים יוצאים מן הסלע על ידי דיבור בעלמא היה שם שמים מתקדש, אלא שלא העריך את עם ישראל כראוי, ומחמת עוז אהבתו להם רצה להגין עליהם אפילו כשלפי האמת לא היה לצורך, ולכן עשה מה שעשה, ונמצא גורם לכולם, לפי שלא העריך אותם משה כראוי כביכול ניטלה ממנו הזכות להביאם אל הארץ.

[כ, יד-יז] **כה אמר אחיך ישראל.** כתב רש"י וז"ל: מה ראה להזכיר כאן אחוה אלא אמר לו אחים אנחנו בני אברהם ועל שנינו היה אותו החוב לפרעו, אתה ידעת, לפיכך פירש אביכם מעל אבינו, שנאמר (בראשית לו, ו) וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו מפני השטר חוב המוטל עליהם והטילו על יעקב וכו' נעברה נא בארצך, אין לך לעורר על הירושה של ארץ ישראל כשם שלא פרעת החוב עשה לנו עזר מעט לעבור דרך ארצך עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק בלשון רש"י שכתב אין לך לעורר על הירושה של ארץ ישראל כשם שלא פרעת החוב, היה לו לומר הואיל ולא פרעת החוב, עוד יש לדקדק בלשון עשה לנו עזר מעט, ולמה הדגיש על העזרה שאינה אלא מעט, ובנוסף לזה היכן מצינו בברית בין הבתרים שירות הארץ תלויה בפריעת השטר חוב.

ונראה דבאמת אין שני ענינים אלו תלויים זה בזה, ולא היתה טענת אין לך לעורר וכו' טענה נצחת, דאילו תלאם הכתוב זה בזה אם כן מכיון שעשו פירש מיעקב והטיל עליו פריעת השטר חוב בודאי לא היה לו שום ערעור על הירושה, אבל באמת לא תלאם הכתוב זה בזה, ומכל מקום אמר לו משה אין לך לעורר כשם שלא פרעת, כלומר למה לא פרעת, מפני שעלה בדעתך לא להשתעבד בהחלט על ידי הנבואה והברית וברצונך תוכל להשתמט ממנו, אם כן גם הבטחת הירושה אינה שייכת לך בהחלט, ויתכן שלא תעלה הירושה אלא לבני יעקב בלבד, ומשום הכי כתב רש"י לשון כשם שלא פרעת ולא כתב הואיל ולא פרעת, דבאמת לא שייך כאן הואיל, דהא לא תלאם הכתוב זה בזה, אבל לשון כשם שייך, שכשם שאתם לא פרעתם החוב שכסבורים הייתם שאין החוב שייך לכם בהחלט, כמו כן לסברתכם אין הירושה שייכת לכם בהחלט.

ועיין ברש"י על הא דכתיב וירעו לנו מצרים ולאבותינו וז"ל: מכאן שהאבות מצטערים בקבר כשפורענות באה על ישראל עכ"ל, יעו"ש, והוא יסוד חשוב ונפלא, ויש לעיין למה לא רמזה לנו תורה דבר זה בשום מקום שדברה בענין שעבוד ויציאת מצרים,

לא בספר שמות, לא בפרשת ואתחנן, ולא בפרשת כי תבא גבי ודוי של מעשרות וקריאת ביכורים, רק כאן בתוך הדברים ששלח משה למלך אדום גילתה לנו התורה שהאבות הצטערו בקבר על ששעבדו בני ישראל במצרים, זאת ועוד, בהא דכתיב וישלח מלאך, כתב רש"י וז"ל: זה משה, מכאן שהנביאים קרוים מלאכים עכ"ל, יעו"ש, גם ענין חשוב זה שמשה נקרא מלאך ה' לא גילתה לנו תורה בשום מקום אחר אלא כאן, בכל ספר שמות שמשפר על יציאת מצרים בפרטי פרטים לא הוזכר ענין זה שמשה היה נחשב כמלאך, וכן כשנזכר יציאת מצרים בארוכה בפרשת בכורים בכי תבוא, שעליה יסד בעל הגדה של פסח את נוסחו, לא הוזכר ענין זה, וכיש להבין מאי דכתיב וישמע קולנו, וכתב רש"י וז"ל: בברכה שברכנו אבינו הקול קול יעקב שאנו צועקים ונענים עכ"ל, יעו"ש, גם זה לא הוזכר בספר שמות, ודברים אלו טעונים ביאור.

ונראה פשוט דענינים אלו באו לחזק טענת משה שכלל ישראל נמשכים מן האבות ומן הברית שבין הקב"ה והאבות לכל עניניהם, שפרעו החוב, ושהאבות מצטערים בקבר, ושצועקים ונענים, ושמנהיג ישראל נקרא מלאך ה', כל זה מורה על המשך הדורות בהחלט, וממילא מסתבר נמי דנוהג ההמשך לגבי הירושה, אבל בני עשו שאינם מרגישים בעצמם שהם נמשכים בהחלט מן האבות אין להם לעורר על הירושה, כשם שלא פרעו החוב, אכן אין זו טענה גמורה ונצחת, ומשום הכי אמר לו משה עשה לנו עזר מעט, דאילו היתה העזרה מרובה יתכן היה שמלך אדום יסרב כדי שלא יחשב מה שמניח להם לעבור כהודאה על טענתו של משה, וממילא יפסיד כל זכותו לבא לערער ליומא אחרא, לכן אמר לו משה שאין זה אלא עזר מעט, ויש לך להניח לישראל לעבור בארצך אפילו אם יש לך צדדים לערער על הירושה בזמן עתיד, ולא תיחשב הנתנית רשות כהודאה על הטענה שהרי אין זה דבר חשוב אלא עזר מעט בלבד.

ועוד נראה לבאר למה הוזכר שמשה נחשב מלאך רק בפרשה זו על פי הא דאיתא במנחות (דף עג:) שלמי העכו"ם עולות וכו' עכו"ם לבו לשמים, וכתב שם רש"י וז"ל: עכו"ם שנדר שלמים עולות הן ואין נאכלין והוא הדין דמנחתן כליל דלבו לשמים כונתו היא שיהא קרבנותיו כליל לשמים ולא שיאכלו עכ"ל, יעו"ש, והיינו דאין לעכו"ם המושג שיהא קרבן מורכב מחלק גבוה וחלק הדיוט, וכפי השגתו אם מביא קרבן צריך להיות כולו כליל לשמים, אבל ישראל מבינים שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, וגם באכילת הבעלים ושאר בני אדם בשלמים יש קיום הקרבן.

והשתא זה השליח ששלח הקב"ה שיעמוד במקומו לקיים הבטחתו להוציא בני ישראל ממצרים אין דעת העכו"ם משגת שיכול הוא להיות איש בשר ודם מורכב מרוחניות וגשמיות, ואין דעתו סובלת אלא שיהא שליח זה מובדל ממין האנושי עד שהוא כולו רוחני, ואינו אוכל ושותה וחי חיי טבע, ולכן כששלח משה למלך אדום אמר לו וישלח מלאך, שיבין הענין ויאמין שבשר ודם יכול להיות כמלאך עלי אדמות, אבל לישראל לא נצרך להדגיש שמשה יחשב מלאך כדי שנבין שליחותו להוציא בני ישראל ממצרים, ומכל מקום מלמד שפיר שהנביאים נקראים מלאכים באיזה בחינה, דאם לא כן לא היה אומרו למלך אדום.

[כ, יז] לא נעבר בשדה ובכרם ולא נשתה מי באר. כתב רש"י וז"ל: לא נשתה מי באר מי בורות היה צריך לומר אלא כך אמר משה אע"פ שיש בידינו מן לאוכל ובאר לשתות לא נשתה ממנו אלא נקנה מכם אוכל ומים להנאתכם מכאן לאכסנאי אע"פ שיש בידו לאכול יקנה מן החנוני כדי להנות את אושפיזו עכ"ל, יעו"ש, ומכל מקום לא רצה מלך אדום

להניחם לעבור בארצו ונטו ישראל מעליו.

ועם כל זה מבואר בפרשת דברים (ב, כט) שקנו אוכל ומים מבני אדום, דבשעה ששלחו מלאכים לסיחון אמרו אעברה בארצך וגוי אוכל בכסף תשברני ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי וגוי כאשר עשו לי בני עשו היושבים בשעיר והמואבים וגוי, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: כאשר עשו לי בני עשו לא לענין לעבור בארצם אלא לענין מכר אוכל ומים עכ"ל, יעו"ש, ועיין ברמב"ן פרשת כי תצא (כג, ה) שבני עשו הוציאו להם לחם ומים אל הגבול כשלא הניח להם המלך לעבור בארצם, יעו"ש, ויש להקשות למה קנו לחם ומים מבני עשו מאחר שהיה להם מן ובאר, ואילו עברו בארצם היה להם לקנות דאכסנאי צריך להנות את אושפיזו, אבל מאחר שהוצרכו לסבב ארץ אדום למה קנו מהם לחם ומים.

אכן הטעם פשוט מפני שהקב"ה בעצמו אמר להם לעשות כן מטעמא אחרינא, כדכתיב בפרשת דברים (ב, ה-ז) אל תתגרו במ וגוי כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר אוכל תשברו מאתם ואכלתם וגם מים תכרו מאתם בכסף ושתיתם כי ה' אלקיך ברכך בכל מעשה ידך וגוי, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: כי ה' אלקיך ברכך לפיכך לא תכפו את טובתו להראות כאילו אתם עניים אלא הראו עצמכם עשירים עכ"ל, יעו"ש, וטעם להראות עצמם עשירים לפני האומות סביבות ארץ ישראל שייך אפילו אם אינם עוברים דרך ארצם, ולכן קנו לחם ומים מבני עשו על הגבול, שמזה יצא כבוד שמים כשראו בני עשו גודל עשרם, אבל כששלח משה למלך אדום להניח לו לעבור בארצו ואמר לו שיקנה ממנו לחם ומים כמובן לא אמר לו טעם זה, אלא טעמא אחרינא מפני שכן דרך אכסנאי להנות את אושפיזו.

[כ, יז] דרך המלך נלך. מסתברא דדרך המלך היתה מקום העברת הגייסות למלחמה, והיתה רחבה מאד ולא עברה באמצע הישוב והעיירות, דהא מחנה ישראל היה רחב אלפים אמה, וכאשר יחנו כן יסעו, ולא היו יכולים לעבוד אלא דרך רחב ופנוי.

[כ, כג-כד] על גבול ארץ אדום. כתב רש"י וז"ל: על גבול ארץ אדום מגיד שמפני שנתחברו כאן להתקרב לעשו הרשע נפרצו מעשיהם וחסרו הצדיק הזה וכן הנביא אומר ליהושפט בהתחברך עם אחזיהו פרץ ה' את מעשיך (ד"ה ב כ, לז) עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דמה שכתב רש"י שנפרצו מעשיהם לאו היינו שעברו על דברי תורה אלא שהפירצה היתה פורענות מאת ה', שהרי כן היה ביהושפט, ויש לדקדק היכן מצינו כאן שהתחברו ישראל עם עשו, והלא לא ביקשו אלא לעבור דרך ארצם ולא יותר, עוד יש לדקדק דיהושפט התחבר עם אחזיה לבנות אניות תרשיש, ופרץ ה' במעשיו ששיבר את האניות, דהיינו שפרץ אותה מעשה גופא שבזה נתחבר, ואם כן לכאורה הכא נמי היתה הפירצה במעשה ההתחברות, וכי מה ענין אהרן להתחברות לעשו.

ונראה דמכל הפרשה מבואר שבאו ישראל להשלים עם בני עשו ולהוכיח לו שאין לו לעורר על ירושת הארץ, ועיימש"נ לעיל (כ, ד-ז), ובקשו לעבור בארץ אדום אע"פ שהקב"ה לא צוה להם לעשות כן, ובקשו מבני עשו שיעשה להם עזר מעט, ואמרו שיקנו לחם מהם כדרך אכסנאי להנות את אושפיזו, ועיימש"נ לעיל (כ, יז), ובאמת לא היה להם לעשות כן, שהרי עשו שונא ליעקב, ואין להשלים עם השונא הרשע, וזה גופא שרצו לקנות מהם היתה ההתחברות, ולא דמי לקריאת שלום במלחמה דאם קיבלו השונאים את הקריאה היה כל העם הנמצא בה לישראל למס ולעבדים, כמו שכתוב בפרשת שופטים (כ, יא), וכן כתב הרמב"ן לקמן (כא, כא-כב) שכאן רצו להשלים שוה בשוה, יעו"ש, ולמה עשו כן, מפני מדת אהרן אוהב שלום ורודף שלום, וחשבו להשלים גם עם עשו הרשע, אכן טעות היה בידם,

ולא היה להם להשלים עם בני עשו, שזה באמת התחברות לרשע, ולכן נפרצו במעשיהם בהאמצעי של ההתחברות, דהיינו המדה של רדיפת שלום שהשתמשו בה במקום שלא היה להם לעשות כן, והפסידו הצדיק הזה בעל המדה של אהבת שלום ורדיפת שלום שידע באיזה מקום ובאיזה זמן להשתמש במדה זו.

[כ, כו] והפשט את אהרן את בגדיו. כתב רש"י וז"ל: אמר לו הכנס למערה ונכנס ראה מטה מוצעת ונר דלוק אמר לו עלה למטה ועלה פשוט ידיך ופשט קמוץ פיך וקמץ עצום עיניך ועצם מיד חמד משה לאותה מיתה וזהו שנאמר לו (דברים לב, ג) כאשר מת אהרן אחיך מיתה שנתאווית לה עכ"ל, יעו"ש, ובאמת היה יכול רש"י להביא קרא דפרשת פנחס (כו, יג) ונאספת אל עמך גם אתה כאשר נאסף אהרן אחיך, וכתב שם רש"י וז"ל: כאשר נאסף אהרן אחיך מכאן שנתאוה משה למיתתו של אהרן עכ"ל, יעו"ש.

והנה באמת יש לעיין מה ראה משה במיתתו של אהרן שחמד לו לעצמו, וכי היה מפחד מצער המיתה, ובודאי ראה כאן איזה מעלה שנתאוה לה, ויש לנו לבאר מהי אותה המעלה, והנה מיתה זו של אהרן היא הנקראת מיתת נשיקה, עיין מה שכתב רש"י להלן (לג, לח), ולא הוזכר כאן שום נשיקה, ומסתמא כל העניינים החשובים של המיתה הוזכרו כאן ולהם נתאוה משה, והיאך נופל על מיתה זו תואר של נשיקה.

ונראה דהנה אמרו חז"ל דכשמת צדיק נשמתו יוצאת ממנו כנימא הנמשכת מן החלב, וכדאמרינן בברכות (דף ח. ט.) כמשחל בוניתא מחלבא, יעו"ש, אבל כשמת רשע יוצאת נשמתו כקוף מן הצמר, והיינו דאדם מורכב מחלק הגשמי וחלק הרוחני, גוף ונשמה, ובשעת מיתה נפרדת הנשמה מן הגוף וחוזרת ליוצרה, ורשע שהוא שקוע בעולם הגשמי נשמתו מעורה כל כך בהגוף דכשמושך הנשמה מן הגוף עדיין דבוק בה הרבה מן החומר של הגוף, והרי הוא כקוף הנמשך מן הצמר, ועדיין לא באה לתכלית הטהרה, אבל צדיק שלא היה שקוע בעולם הגשמי אין נשמתו מעורה כל כך בהגוף, ולכן יוצאה ממנו בניקל כנימא מחלב, וכמעט שלא נדבק בה מאומה מן החומר לאחר שיוצאת מן הגוף, וחזרה לטהרה.

והנה במיתתו של אהרן ראה משה שלפני המיתה עלה למטה ופשט ידיו וקמץ פיו ועצם עיניו, והיינו שנטלו ממנו כחותיו הגשמיים בהדרגה, עלה למטה וניטלה ממנו הילוך הרגל, פשט ידיו וניטלה ממנו קמיצת הידים, וכן בפה ועינים, ונמצא שכאשר נסתלק מן העולם כבר נקלש כח הגוף לגמרי וכבר תשש כחו ותוקפו, וממילא יצתה הנשמה בניקל ובנחת שלא נדבק בה שום שמץ מן הגופניות, וזו היא המיתה המעולה, שחוזרת הנשמה לתכלית הטהרה מיד בשעת יציאה, ולזה חמד משה.

וזה היא באמת ענין מיתת נשיקה, דמעשה נשיקה הוא דיבוק שפתיים ומשיכתם וכאשר נשמע קול פירוד השפתיים זוהי נשיקה, ועיקר הנשיקה היא בהעברת השפתיים, והעברה זו היא נקיה לגמרי, ואין שום דבר מעורה בשפתיים, ומעשה הנשיקה פועל פירוד גמור של השפתיים, וכן מצינו ביבמות (דף נה: ט.) מאן דאמר העראה זו נשיקת האבר דהיינו שהאבר דוחק הבשר ואינו נכנס, יעו"ש, וזהו הענין של מיתת נשיקה, שהפירוד מיד הוא גמור בתכלית הפירוד, ולא נשאר שום גופניות בהנשמה לאחר שנפרדה מן הגוף, וזו היא המיתה שהיתה אצל אהרן שהובא ברש"י עלה למשכב וכו', וזו היא המיתה שנתאוה לה משה, ועיימש"נ בפרשת האזינו (לב, ג).

[כא, א] וישב ממנו שבי. כתב רש"י וז"ל: וישב ממנו שבי אינה אלא שפחה אחת עכ"ל, יעו"ש, ועיימש"נ בפרשת בשלח (טו, ב), ולענין מה שכתב בזה בשפתי חכמים עיימש"נ

בפרשת בא (יא, ה).

[כא, ג] **ויחרם אתהם ואת עריהם**. כתב רש"י וז"ל: ויחרם אתהם בהריגה ואת עריהם חרמי גבוה עכ"ל, יעו"ש, והנה הרבה מלים יש להן יותר מחד משמעות, ובדרך כלל כולן באות משורש אחד אבל נסתעפו לכמה מובנים שונים, ובמשפט אחד כונת המלה אחת, ובמשפט אחר כונתה אחרת, וכן היא מלת חרם, יש במשמעותה הריגה, וגם יש במשמעותה הקדש לגבוה, אכן בפסוק זה שתי המשמעויות הן בחד מלה, דלא כתיב חרם פעמים, אלא מלת ויחרם כאן מורה גם על הריגה וגם על הקדש, ולכאורה צריך לומר דמשמעות אחת כוללת שניהם.

ובביאור הדבר נראה דחרם הוא לשון הוצאה מן העולם, דמה שמוחרם נסתלק מן העולם, ובהריגה נסתלק ההרוג מן העולם ומת, ובהקדש נמי נסתלק הדבר מן העולם ונתייחד לרשות מיוחדת שהיא למעלה מן העולם, ולכן מלה אחת בפסוק אחד כוללת שני הדברים, ולפי זה יש לומר דזהו החילוק בין נדרי הקדש לחרמי הקדש, דבנדר הוא מוסר הדבר להדיא להקדש, ובא לרשות גבוה באופן חיובי, מה שאין כן בחרם שהוא מוציא הדבר מן העולם של בני אדם וממילא נשאר ברשות הקדש, כמש"נ, ובא הדבר להקדש באופן שלילי ולא באופן חיובי.

[כא, ט] **ויעש משה נחש נחושת**. כתב רש"י וז"ל: נחש נחושת לא נאמר לו לעשותו של נחושת אלא אמר משה הקדוש ברוך הוא קוראו נחש ואני אעשנו של נחושת לשון נופל על לשון עכ"ל, יעו"ש, והרמב"ן הקשה עליו וז"ל: ולא הבינותי זה שהרי הקדוש ברוך הוא לא הזכיר לו נחש אלא עשה לך שרף אבל דעתם לומר כי הלך משה אחר שם העצם שלו וכו' עכ"ל, יעו"ש, אכן עדיין קשה דמנא ידע לעשותו נחושת, וכי דרש מה שלשון נחש דומה ללשון נחושת.

ונראה דהנה כל מה שצוה לו הקדוש ברוך הוא לעשות צוה לו נמי החומר שממנה יעשה אותם, זהב או כסף או נחושת או עצי שטים או שאר דברים, והכא צוה לו לעשות שרף ולא גילה לו ממה יעשה אותו, והבין משה שהחומר מרומז בהצווי, ושם העצם של שרף הוא נחש, ולשון נופל על לשון, ומרומז לו לעשותו נחושת אע"פ שלא גילה לו בפירוש.

[כא, נא] **וישלח ישראל מלאכים אל סיחון**. כתב רש"י וז"ל: וישלח ישראל מלאכים ובמקום אחר תולה השליחות במשה שנאמר (דברים ב, כו) ואשלח מלאכים ממדבר קדמות וכן וישלח משה מלאכים אל מלך אדום וגו' (כ, יד) וביפתח הוא אומר (שופטים יא, יז) וישלח ישראל מלאכים אל מלך אדום וגו' הכתובים הללו צריכים זה לזה, זה נועל וזה פותח, שמשה הוא ישראל וישראל הם משה, לומר לך שנשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דהנה בודאי לא היה משה שולח המלאכים אל סיחון מעצמו כאדם פרטי אלא מכללות האומה שרצו לעבור דרך ארצו, והרי העיקר הוא וישלח ישראל מלאכים, ומאי דכתיב וישלח משה מלאכים זה מגלה לן שמשה היה עומד במקום כל ישראל ושקול כנגדם, כי הנשיא הוא הכל, כמו שכתב רש"י, אכן מנלן שלא היה למשה מלבד זה גם ערכים נוספים בהיותו גם כן אדם פרטי, ומנלן דישראל הם משה, כלומר דכל ישראל שקולים כנגד משה.

ואולי יש לומר דאי אפשר שיהיה הנשיא, שהוא במקום כל ישראל, אלא כשהוא מסור להם בכל המובנים, ואילו היה למשה עוד חלק פרטי מלבד מה שהוא במקום כל ישראל

לא היה אפשר לו להיחשב ככל ישראל, ועל כרחך כל מציאותו של משה היתה כלל ישראל, ואם כן הסברה נותנת שאם משה הוא ישראל כמו כן ישראל הם משה.

[כא, כה] **וישב ישראל בכל ערי האמורי.** הנה באותה שעה עדיין לא באו בני גד ובני ראובן לבקש ממשה לשבת בעבר הירדן, והיו כל ישראל מוכנים ליכנס לארץ ישראל וליטול חלק ונחלה שם, ואם כן היאך ישבו בערי האמורים, ועיין בהעמק דבר שכתב שישבו שם כפי שעה בלבד, יעו"ש, אכן עדיין לא יתיישב למה עשו כן, ולמה עזבו את המחנה סביבות המשכן לשבת בערי האמורים.

ונראה שאחר שכבשו ארצות האמורים וקודם שבאו בני גד ובני ראובן עם בקשתם היו כל ישראל מוכנים ליכנס לארץ ישראל, וארצות של עבר הירדן ישארו להם לרכוש, ולכן השאירו אנשים מועטים בכל עיר ועיר להחזיק בהן ולשומרם, ולא להניחם ריקם שיחזרו להם אומות אחרים, ואלו הם הישראלים שישבו בערי חשבון ובנותיה, ויתכן נמי שהיו משמרות לזמן קבוע לצורך ההחזקה, ומידי חודש בחדשו או כדומה היו אלו חוזרים למחנה ואחרים באים במקומם, אכן כשניתנו ארצות אלו לבני גד ובני ראובן להתיישב בהן שוב לא היה צורך למשמרות אלו.

[כא, לב] **וישלח משה לרגל את יעזר.** טובא יש לעיין בהנך קראי, ראשית, למה שלח משה מרגלים, והלא בפעם ראשונה ששלח מרגלים יצאה מזה תקלה גדולה, שלא היה על פי הדיבור אלא לדעתו, כמו שכתב רש"י לעיל (יג, ב) וז"ל: שלח לך לדעתך אני איני מצוה לך עכ"ל, יעו"ש, והיה להם לבטוח בה' ולא לשלוח מרגלים, ומה עלה בדעת משה לשלוח מרגלים ליעזר, ועוד דאם שלח מרגלים ליעזר עיר עוג למה לא שלח מרגלים גם לחשבון עיר סיחון, עוד יש להבין למה אמר לו ה' כי בידך נתתי אותו ואת עמו ואת ארצו כאשר עשיתי לסיחון וגו', ולמה לא היה מספיק הבטחת נצחון על עוג, ומה הוסיף בדמיון לסיחון. עוד יש להבין מה שאמר ה' למשה (כא, לד) אל תירא אותו, וכתב רש"י שמשה היה ירא להלחם עם עוג שמא תעמוד לו זכותו של אברהם שהוא הגיד לאברהם שלוט נשבה, יעו"ש, והנה באמת לא נזכר בכתוב שמשה היה ירא להלחם עם עוג, רק בדברי חז"ל, ובדאי ה' בוחן לבבות, וידע מה שבלב משה אע"פ שלא אמר מאומה, אכן אם ה' אמר לו שלא לירא היה ראוי להזכיר על כל פנים רמז ליראתו בכתוב.

ובכלל צריכים להבין למה היה משה ירא על אף שחשב שהיה לעוג שום זכות, שהרי על פי ה' היו חוננים, ועל פי ה' היו נוסעים, ואם נלחמו בסיחון בודאי היה עושה כן על פי הדיבור, וכן כשבאו להילחם בעוג בודאי היה נמי על פי הדיבור, והיה לו לבטוח בה' שינצחו, ומה לו לפחד מזכותו של עוג.

ונראה דהנה המרגלים הלכו לראות באיזה דרך יעלו בה ואיזה ערים יבואו עליהם, כדכתיב בפרשת דברים (א, כב), ולא היה להם לחפש תחבולות היאך להילחם אלא לסמוך לגמרי על הנס שיעשה להם ה', אכן כשהגיעו לעוג חשב משה שכיון שיש לו זכות אין להם לסמוך על נס גדול, אלא כדאי להם לשלוח מרגלים לראות באיזה דרך יעלו, ואע"פ שעדיין יהיו נצרכים לנס ולבטוח על ה', מכל מקום יוקטן הנס, ונהי דכנגד סיחון לא הוצרך לשלוח מרגלים, שהרי לא היה לו שום זכות, אבל אולי כנגד זכותו של עוג אין להם לסמוך על נס כל כך גדול, כמשי"נ.

וזהו מה שאמר לו ה', אתה שולח מרגלים לארץ מפני עוג שאתה מתיירא שמא אין לך לסמוך על נס גמור מחמת שיש לו זכות, אל תירא ממנו אלא כמו שניצחת כנגד סיחון בנס

גמור בלי שום תחבולות, כמו כן תנצח כנגד עוג, ואין צורך לשום תחבולות למעט הנס.

[כא, כח] **אכלה ער מואב**. כתב רש"י וז"ל: שם אותה המדינה קרוי ער בלשון עברי ולחית בלשון ארמי עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין למה לא כתב רש"י דברים אלו לעיל על הא דכתיב (כא, טו) אשר נעה לשבת ער, וגם שם תרגם אונקלוס לחית, יעו"ש.

[כא, לד] **אל תירא אותו כי בידך נתתי אותו**. כתב רש"י וז"ל: שהיה משה ירא אולי לא יוכל לנצח את עוג מלך הבשן שמא תעמוד לו זכותו של אברהם שנאמר (בראשית יד, יג) ויבא הפליט הוא עוג, והגיד לו לאברהם שנשבה לוט עכ"ל, יעו"ש, והנה רש"י שם בפרשת לך לך כתב שעוג נתכוין שיהרג אברהם וישא את שרה, יעו"ש, עוד מצינו בדברי הימים א' (כח, ב-ג) ויקם דוד המלך על רגליו ויאמר שמעוני אחי ועמי אני עם לבבי לבנות בית מנוחה לארון ברית ה' ולהדום רגלי אלקינו והכינותי לבנות והאלקים אמר לי לא תבנה בית לשמי כי איש מלחמות אתה ודמים שפכת, יעו"ש, ולא זכה לבנות בית ה' אלא שלמה שהיה איש שלום.

מעתה בא וראה כמה גדולה ענין המעשה עצמה, שהרי דוד לא נלחם אלא על פי הדיבור, וכל מלחמותיו היו אך ורק לשם שמים, ומכל מקום לא זכה לבנות בית הבחירה שסוף סוף שפך דמים, ומאידך גיסא עוג מלך הבשן שהגיד לאברהם שנשבה לוט, הגם שכונתו היתה שיהרג אברהם והוא ישא את שרה, מכל מקום היה לו זכות גדול על ידי זה שעשה מעשה חסד עד כדי כך שהיה משה ירא להלחם עמו, הרי למדנו מה גדול ענין המעשה, וכן שנינו בסנהדרין (דף קה:): אמר רבי יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה שבשכר ארבעים ושתים קרבנות שהקריב בלק זכה ויצא ממנו רות, יעו"ש, ואע"פ שלא נתכוון בלק אלא להרע לישראל, מכל מקום הרי על ידו נעשה מצוה שלא לשמה ועמד לו לזכותו.

ובביאור הענין נראה דהנה לכל אחד ואחד יש צד רע וצד טוב, ואם הוא עושה מעשה שכולו רע אז מתחבר המעשה לצד הרע, ואם המעשה כולו טוב מתחבר לצד הטוב, ואם יש במעשה רע וטוב אז חלק הרע מתחבר לצד הרע וחלק הטוב מתחבר לצד הטוב, ואף אם צד הרע הוא הרבה גדול מצד הטוב, ואף אם המעשה הוא בעיקר רע, והחלק הרע הוא הוא שהניאו לעשות כן, מכל מקום אותו שמץ הטוב שיש בהמעשה מתחבר לצד הטוב, ועל זה ראוי שיקבל שכר, ולכן עוג ובלק שהיו רשעים ועיקר כונתם היתה להרע לישראל חס ושלו, מכל מקום הואיל וחלק הטובה בהמעשה נתחבר לצד הטוב, שכרם גדול מאוד, ומאידך גיסא דוד המלך שהיה צדיק נשגב, אף שערך כל מלחמותיו לשם שמים, וכולם באו מצד הטוב, כיון ששפך דם רב, כדכתיב ודמים שפכת, נתחברו אל הצד הרע שלו, שהיה אחד מני אלף כנגד הצד הטוב שלו, ולא זכה לבנות את בית המקדש.

מפטירים בשופטים (יא, א) ויפתח הגלעדי היה גבור חיל. יפתח נלחם במלך עמון שבא לכבוש ארץ הגלעד, ולפני המלחמה שלח יפתח לעמון ספירת הדברים של כיבוש ארץ, היא גלעד, כפי שמסופר כאן בפרשת חוקת, ולבסוף הפרק שם מצינו עוד קשר דכתיב וידר יפתח נדר לה' ויאמר אם נתן נתן את בני עמון בידי והיה היוצא אשר יצא מדלתי ביתי לקראתי בשוב בשלום מבני עמון והיה לה' והעליתוהו עולה, יעו"ש, וגם לזה מצינו מקור בפרשת חוקת בהא דכתיב (כא, א-ב) וישמע הכנעני מלך ערד וכו' וילחם בישראל וגו' וידור ישראל נדר לה' ויאמר אם נתן נתן את העם הזה בידי והחרמתי עריהם, יעו"ש, הרי

שנדרו נדר לפני צאתם למלחמה, וגם יפתח הלך בעקבותיהם, וגם העתיק סגנונם. והנה בהקריאת שלום למלך עמון האריך יפתח עד מאד, שמתחלה שלח לו מה לי ולך כי באת אלי להלחם בארצי, והשיב לו מלך עמון כי לקח ישראל את ארצי בעלותו ממצרים מארנון ועד היבק ועד הירדן, והוא ארץ גלעד, דמתחלה היתה שייכת לעמון וכבשוה סיחון מלך האמורי וישראל כבשוה מסיחון, והשתא בא מלך עמון לתבוע אחוזתו, וענה לו יפתח באריכות גדולה, וישלח ישראל מלאכים אל מלך אדום וגוי וגם אל מלך מואב וגוי וילך במדבר ויסב את ארץ אדום ואת ארץ מואב וגוי ולא באו בגבול מואב וגוי וישלח מלאכים אל סיחון מלך האמורי וגוי ולא האמין סיחון את ישראל עבור בגבולו וגוי וילחם עם ישראל ויתן ה' אלקי ישראל את סיחון ואת כל עמו ביד ישראל וגוי, יעו"ש.

ויש לדקדק מה היתה עיקר תשובתו של יפתח למלך עמון, אם בא לומר שישראל רכשו את ארץ גלעד כדין על ידי כיבוש מלחמה, ושגם סיחון כבש ארצות אלו כדין מעמון על ידי כיבוש מלחמה, וכדאמרינן עמון ומואב טהרו בסיחון, אם כן למה להזכיר כל השתלשלות הדברים, שמתחלה באו לאדום והוצרכו לסבב את ארצו, וכן כשבאו למואב, ולמה לא להזכיר את כל זה.

אכן נראה דבודאי הבין מלך עמון שהארץ מגיע לישראל על ידי כיבוש מלחמה, וגם הוא בא להחזירה על ידי כיבוש מלחמה, ובפרט שהארץ הזאת היתה לבני עמון מימי קדם בודאי יהא להם אומץ להלחם ולכבוש אותה, והראה לו יפתח שהנה מתחלה באו אצל אדום וכשלא הניחם לעבור דרך ארצו לא נלחמו אלא סבבו דרך המדבר, וכן במואב, ורק בסיחון נלחמו והנה כל מלכי כנען היו מעלים מס לסיחון שהיה שומרם שלא יעברו עליהם גייסות, כמו שכתב רש"י (כא, כג), יעו"ש, וכן במואב, כמו שכתב רש"י בפרשת בלק (כב, ה), יעו"ש, ואם על סיחון בארצו נלחמו כל שכן שהיו יכולים להלחם בארצות שלא היה שומרם אלא מרחוק, ולמה באמת נלחמו בסיחון ולא באדום ומואב, על כרחך היינו משום שארצות אדום ועמון ומואב ירושה להם מאברהם אבינו, כמו שכתב רש"י בפרשת דברים (ב, ה), יעו"ש, ומכל מקום נטלו ארץ גלעד מסיחון ועוג, שארץ זו היתה נופלת בחלקם של ישראל ירושה להם מאברהם, ואע"פ שבימי קדם תפשו בה בני עמון, מעולם לא היתה בחבל נחלתם, ולא בצדק באתם עתה להלחם עליה.

והנדר הנזכר בסוף ההפטרה שנדר יפתח, אם נתן נתן את בני עמון בידי והיה אשר יצא מדלתי ביתי וגוי, הוא ענין נפלא מאד, ומבואר בהמשך הדברים שם בספר שופטים שבתו יצאה אליו בראשונה בתופים ובמחולות וקבלה על עצמה לקיים נדרו, ועיין מה שכתבו שם המפרשים, וכתב רש"י שם (יא, לט) שאילו הלך יפתח אצל פנחס או הוא בא אצלו היה מתיר לו נדרו, ועמדו בגדולתו, ומבין שניהם אבדה, ונפרע מהם, פנחס נסתלקה שכינה הימנו וכוי, יעו"ש, והוא מן המדרש, ומה שעמדו בגדולתם שלא רצו ללכת זה אל זה בודאי לא היתה מחמת יוהרא אלא שקפדו על כבוד הכהונה וכבוד הנשיאות, וכל אחד שמר על הכבוד שנמסר בידו, וכן מצינו בברכות (דף י.) שחזקיה וישעיה לא רצו ללכת זה אל זה, חזקיה טען שהנביא צריך לבא אל המלך והביא ראייה מאליהו ואחאב, וישעיה טען שהמלך צריך לבא את הנביא כמו שמצינו ביהורם ואלישע, יעו"ש.

ויש לדקדק בדברי רש"י דלמה הוצרך יפתח בכלל ללכת לפנחס להתיר את נדרו, ולמה לא הביא שלשה בני אדם מן בית המדרש שישובו יחד להתיר לו נדר, שהרי פתחו בצדו, כמובן לכל, ועוד יש לדקדק דבודאי במשך המאות שנים של תקופת השופטים היו כמה וכמה הזדמנויות שהתיעצו יחד השופט והכהן, והיה אחד בא אצל חברו, ובודאי הוקבעו הנימוסין היאך להתנהג בזה, ואם כן למה נתעוררה פתאום שאלה חדשה מי ילך אל מי עד

שעמדו בגדולתם, ולמה לא עשו כמנהג הרגיל להם. והנה עיין בגיטין (דף לו.). אמר אמימר הלכתא אפילו למאן דאמר נדר שהודר ברבים יש לו הפרה על דעת רבים אין לו הפרה והני מילי לדבר הרשות אבל לדבר מצוה יש לו הפרה, יעו"ש, ומבואר בתוס' שם דעל דעת היינו שפרט על דעת פלוני ופלוני, ואין להתירו אלא בהסכמת אלו שעל דעתם נדר, והוא נדר חמור, ואין להתירו אלא לדבר מצוה. ונראה דנדר זה שהדיר יפתח לפני קרב למלחמה עם בני עמון היה נחשב כנדר שנודר ברבים ועל דעת רבים, והיינו על דעת כל ישראל, שהרי כנגדם באו בני עמון להלחם, ולכן לא היה יפתח יכול להתירו על ידי שלשה בני אדם מן בית המדרש, שהרי עדיין חסר לו הסכמת כל ישראל שעל דעתם נדר, אכן הכהן גדול עומד במקום כל ישראל, כמו שמבואר מדברי הרמב"ם פ"א תשובה ה"ב וז"ל: שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל שנאמר והתודה עליו את כל עונות בני ישראל עכ"ל, יעו"ש, ונמצא לפי זה שרק פנחס היה יכול להתיר נדרו של יפתח, שרק הוא היה יכול להביע הסכמת כל ישראל להתרת הנדר שהודר על דעתם. ולכן התעוררה שאלה חדשה מי ילך אצל מי, דבדרך כלל היה הכהן הולך אל השופט, שהוא נשיא העם, אכן כאן הוצרך הכהן לעמוד במקום כל העם, והיה פנחס טוען שאינו מן הנכון שכל ישראל יבואו אל השופט להתיר נדרו, ויפתח טען דכבוד הנשיא במקומו עומד, ועל הכהן לבא אצלו, ועמדו בגדולתם, ולא מצאו פשר הדבר, ועל זה נענשו, וכן נמי בחזקיה וישעיה בברכות שם, כנ"ל, היה נמי מצב חדש, שהנביא רצה להוכיח המלך על שלא נשא אשה, וחפשו מקורות היאך להתנהג, והקב"ה פשר להם, שחזקיה חלה, וישעיה הלך לבקרו.

פרשת בלק

[כב, ב-ד] **את כל אשר עשה ישראל וגו' עתה ילחכו הקהל**. בכלי יקר דייק שהוזכרו כאן ישראל בארבעה לשונות, ישראל, העם, בני ישראל, הקהל, ונראה לבאר על פי מה שכתב רש"י בפרשת בהעלותך (יא, א) דלשון העם קאי על רשעים, יעו"ש, ועיין מה שכתב בכלי יקר בפרשת כי תשא (לב, א) דקאי על הערב רב, יעו"ש, ולפי זה נראה דהכי קאמר הפסוק, וירא בלק בן צפור את כל אשר עשה ישראל, כלומר כלל ישראל, ויגר מואב מפני העם, כלומר חלק הערב רב של ישראל, כי רב הוא, שהיו הרבה, ויקץ מואב מפני בני ישראל, אלו הצדיקים, והיו יראים מהם מפני צדקתם ולא מפני שהיו רבים, ולא עוד אלא שהיראה מהם הביע הפסוק בלשון ויקץ, דהיינו קצו בחייהם, כמו שכתב רש"י, יעו"ש, והוא הרבה יותר מלשון ויגר, והדר קאמר שילחכו הקהל את כל סביבותיהם, כלומר שניהם ביחד, העם דהיינו הערב רב ובני ישראל דהיינו הצדיקים, ביחד ילחכו את כל סביבותיהם. ועל מה דכתיב עתה ילחכו תרגם אונקלוס כען ישיצון קהלא ית כל סחרנא כמה דמלחיד תורא ית ירוקא דחקלא, יעו"ש, מלת ילחכו תירגם ישיצון, ומלת כלחוד תירגם דמלחיד, וביאר הדברים דמלת מלחוד הוא מורה על לקיקה חזקה שעוקר הירק מן השדה עם השרשים, אבל אין המלה מורה על השחתה אלא בלשון מושל שמורה על מיני השחתה, אכן אין בלשון ארמית לשון מושל כזה, ואם היה מתרגם ילחכו בדיוק, ילחכי, לא היה הדבר מובן, לכן תירגם מכוון המלה ולא המלה עצמה.

[כב, ה] **וישלח מלאכים אל בלעם בן בעור**. כתב רש"י וז"ל: ואם תאמר מפני מה השרה הקב"ה שכונתו על גוי רשע, כדי שלא יהא פתחון פה לאומות לומר אילו היו לנו נביאים חזרנו למוטב, העמיד להם נביאים והם פרצו גדר העולם שבתחלה היו גדורים בעריות וזה נתן להם עצה להפקיר עצמן לזנות עכ"ל, יעו"ש, והקשו המפרשים דאם כן עדיין יהיה להם לאומות פתחון פה, שאילו שלח להם נביא צדיק היה מחזיר אותם למוטב, ואפילו אם נאמר דבלעם צדיק היה כשניתנה לו נבואה ורק אחר כך נעשה רשע עדיין לא יתיישב, דסוף סוף לא היה להם להאומות נביא צדיק אלא רשע, ואם כן יש להם פתחון פה. ונראה שהם הפסידו לעצמם, דכשנתן הקב"ה נביאים לישראל נתקשרו אליהם כדי להתקרב לבוראם, אבל כשנתן הקב"ה נביא לאומות העולם מה עשו, שכרו אותו בכסף שיקלל את שונאיהם, ונמצא שהם גרמו לעצמם שנעשה רשע ובכח נבואתו פרץ גדרי עולם, ואין להם שום פתחון פה כלל.

[כב, ו] **אולי אוכל נכה בו**. כתב רש"י וז"ל: נכה בו, אני ועמי נכה בהם, דבר אחר לשון משנה הוא, מנכה לו מן הדמים לחסר מהם מעט עכ"ל, יעו"ש, וקשה דמה ירויח אם לא יחסר ממנו אלא מעט, והלא עדיין יהיה עצום ממנו, ונראה דהנה מלחמת כיבוש הארץ היתה מלחמת מצוה, והיא היא המלחמת מצוה היחידה, כמו שכתב ברש"י בריש סנהדרין (דף ב. א), יעו"ש, ובמלחמת מצוה לא היה נהרג אף אחד, וראה בלק שכשנלחמו עם סיחון ועוג לא נפלו חללים כלל וכלל, והבין שיש בזה ענין גדול של סיעתא דשמיא, וזה מוסיף להם רוח גדול עד מאד, ואומץ הרוח הזה פועל שיהיו עצום ממנו, וחשב לעצמו שאם בלעם יוכל להפיל מהם אנשים מועטים יתבטל על ידי כך אומץ רוחם וגם עוז בטחונם, ואז יוכל להם.

[כב, ו] **אולי אוכל נכה בו ואגרשנו מן הארץ**. ולהלן (כד, י-יא) כתיב ויאמר בלעם אל האלקים בלק בן צפור מלך מואב שלח אלי וכו' עתה לכה קבה לי אותו אולי אוכל להלחם בו וגרשתיו, וכתב רש"י וז"ל: קבה לי, זו קשה מארה לי שהוא נוקב ומפרש וגרשתיו מן העולם, ובלק לא אמר אלא ואגרשנו מן הארץ, איני מבקש אלא להסיעם מעלי, ובלעם היה שונאם יותר מבלק עכ"ל, יעו"ש, והקשה הכלי יקר דאם כן הוא דקבה קשה מארה, היאך שלח לו בלק פעם שנית (כב, יז) ולכה קבה לי את העם הזה, אם סירב בלעם על הקל ולא רצה לארות כל שכן שיסרב על החמור ולא ירצה לקבות, ומזה הוכיח הכלי יקר היפך מפירוש רש"י דבאמת ארה לי קשה מקבה לי, יעו"ש.

אולם לכאורה מוכח כפירוש רש"י ממה שענה לו הקב"ה לבלעם (כב, יב) לא תאר את העם כי ברוך הוא, ואם בלעם לא ביקש אלא לעשות הקל, דהיינו לקבות, למה ענה לו הקב"ה שלא יעשה החמור, דמשמע הא הקל יכול לעשות, אלא מוכח דקבה חמור, ובלעם ביקש לעשות החמור, והקב"ה השיב לו שלא יעשה אפילו הקל, וכן כתב להדיא הבעל הטורים וז"ל: לא תאר, אפילו חסרון כל דהוא עכ"ל, יעו"ש.

ולישב קושית הכלי יקר אולי יש לומר דבלק שהיה בן עמו של בלעם הכיר ברשעתו וידע שאם יסכים לארות גם יקבה, אלא שלא רצה לתת לו הרבה כסף וכבוד, ולכן שלח לו שרים לא כל כך נכבדים ואמר לו ארה לי, וחשב שיוכל לפטור עצמו במועט, ובאמת בכל הפרשה מצינו שבלק תבע ממנו לקבות, רק בשליחות הראשונה מצינו לשון ארה, וכן כשמעיד בלעם עליה (כג, יז), וכשסירב בלעם שלח לו בפעם שנית שרים נכבדים והבטיח לו הרבה כסף וכבוד, וממילא היה יכול לבטא בקשתו כמות שהיא, לכה קבה לי.

[כב, ז-ח] **וילכו זקני מואב וגו' וישבו שרי מואב**. כתב רש"י וז"ל: וקסמים בידם וכו', קסם זה נטלו בידם זקני מדין, אמרו אם יבא עמנו בפעם הזאת יש בו ממש ואם ידחנו אין בו תועלת, לפיכך כשאמר להם לינו פה הלילה אמרו אין בו תקוה הניחוהו והלכו להם שנאמר וישבו שרי מואב עם בלעם אבל זקני מדין הלכו להם עכ"ל, יעו"ש, וקשה למה הוצרכו לבוחנו, ובאמת לבסוף החליטו שאין בו תועלת, הרי כבר ידעו מה הוא יכול לעשות, כדכתיב (כב, ו) כי ידעתי את אשר תברך מברך ואשר תאר יואר, וכתב שם רש"י וז"ל: כי ידעתי וגו', על ידי מלחמת סיחון שעזרתו להכות את מואב עכ"ל, יעו"ש, ולמה הוצרכו שוב לבוחנו מאחר שהראה כחו בעזרתו לסיחון, ועוד יש לדקדק למה בתחלה כשבאו עם זקני מדין קראו להם זקני מואב, ולבסוף כשהלכו זקני מדין קראו להם שרי מואב, כדכתיב וישבו שרי מואב עם בלעם.

ונראה לבאר עפ"י מש"נ בפרשת מטות (לא, ב) דהמדינים באו לבטל מלכות שמים, אמנם כונת מואב אחרת היתה, ועיקרה היתה להישמר מבני ישראל שלא יהיו שוללים אותם, ועשו מה שעשו מחמת יראה, יעו"ש, ולפי זה הכי מתבאר קרא, וילכו זקני מדין עם זקני מואב, היינו הזקנים, חכמיהם בעלי מחשבה ובעלי קסמים ראשי דת הגוים, ובאו להלחם עם ה' ולבטל מלכותו כביכול, ושמעו שבלעם עזר לסיחון וחשבו שאולי הוא בעל יכולת להלחם כנגד ה', ועשו להם סימן, אם הוא מסכים מיד הרי הוא בעל יכולת להלחם כנגד ה', אבל אם ידחם מפני שצריך לשאול רשות מאת ה', אם כן אינו אלא ידא אריכתא של ה', ומה שעזר לסיחון הוא מפני שה' הסכים לכך, אבל כשהוא לעצמו אין בו תועלת, והיאך נשתמש באדם כזה להלחם נגד ה', ואף אם יסכים ה' שיקלל את בני ישראל חס ושלום, לא יועיל בכך לעקור מלכות שמים מן העולם.

ולכן כשמעו זקני מדין שמדחה אותם ורוצה לימלך בה' ראו שאין בו ממש והלכו

להם, אבל זקני מואב נשארו, דאפילו אם אין בלעם יכול לעקור מלכות שמים סוף סוף מדינת מואב עומדת בסכנה מפני בני ישראל והלואי שיקללם אפילו בהסכמת ה', ואם כן נשארו אצלו לא בתורת זקנים שומרי דת מואב ולוחמים כנגד מלכות שמים אלא בתורת שרי מואב, כלומר עוסקים בצרכי האומה ומחפשים עצה כלשהי להינצל מאויביהם.

[כב, יא] **עתה לכה קבה לי אותו.** כתב רש"י וז"ל: קבה לי זו קשה מארה לי שהוא נוקב ומפרש עכ"ל, יעו"ש, ואכן בלק אמר לו לעיל (כב, ו) לכה נא ארה לי את העם, יעו"ש,

לך לך (יב, ג) וּבְבָרְכָהּ מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלְלֶיךָ אֶאָר וּבְבָרְכֶיךָ בְּךָ כָּל מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה :
(כב, יב) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־בַּלְעָם לֹא תִלְךָ עִמָּהֶם לֹא תֵאָר אֶת־הָעָם כִּי בְרוּךְ הוּא :
(כב, יז) כִּי־כַבֵּד אֶכְבְּדֶךָ מֵאֵד וְכָל אֲשֶׁר־תֹּאמַר אֵלַי אֶעֱשֶׂה וּלְכֵה־נָא קִבְה־לִי אֶת הָעָם
הַזֶּה :

(כג, ז) וַיִּשָּׂא מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר מִן־אֲרָם נִחַנִּי בָלָק מְלֶכֶד־מוֹאָב מִהַרְרֵי־קִדְדָם לְכֵה אֶרְה־לִי יַעֲקֹב
וּלְכֵה זַעֲמָה יִשְׂרָאֵל :

(כג, ח) מָה אֶקָּב לֹא קִבְה אֵל וּמָה אֲזַלֵּם לֹא זַעַם יִקְוֶה :

(כג, יג) וַיֹּאמֶר אֵלָיו בָּלָק לִדְלֹכָה־נָא אֶתִּי אֶל־מִקְוֹם אַחֵר אֲשֶׁר תִּרְאֶנּוּ מִשָּׁם אֶפְס קִצְחוּ
תִרְאֶה וְכָלוּ לֹא תִרְאֶה וְקִבְנוֹ לִי מִשָּׁם :

(כג, כה) וַיֹּאמֶר בָּלָק אֶל־בַּלְעָם גִּם־קָב לֹא תִקְבְּנוּ גִם־בְּרַךְ לֹא תִבְרַכְנוּ :

(כג, כז) וַיֹּאמֶר בָּלָק אֶל־בַּלְעָם לְכֵה־נָא אֶקְחֶךָ אֶל־מִקְוֹם אַחֵר אוֹלִי יִישַׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים
וְקִבְתּוֹ לִי מִשָּׁם :

(כד, י) וַיַּחֲרֹאף בָּלָק אֶל־בַּלְעָם וַיִּסְפֹּק אֶת־כַּפָּיו וַיֹּאמֶר בָּלָק אֶל־בַּלְעָם לְקָב אִיבִי

קְרֵאתֶיךָ וְהִנֵּה בְרַכְתָּ בְּרַךְ זֶה שְׁלֹשׁ פְּעָמִים :

[כב, כז] **ותרא האתון את מלאך ה'.** כתב הרמב"ם בספר המורה ח"ב פמ"ב וז"ל: כבר בארנו שכל מקום שזכר ראית מלאך או דיבורו שאין זה אלא במראה הנבואה או בחלום, בין שפורש הדבר בין שלא פורש וכו' ואין הבדל בין אם יאמר הכתוב בהתחלה שהוא ראה מלאך או שהיה פשט הדברים בהתחלה שהוא חשב אותו כאחד מבני אדם וכו' כיון שמצאת בתכלית הדברים שאותו אשר נראה ודבר היא מלאך תדע ברור כי מתחלת הענין היה מראה הנבואה או חלום של נבואה וכו' עכ"ל, יעו"ש.

ובהמשך הדברים הוכיח הרמב"ם דכשבאו השלשה מלאכים לאברהם הכל היה במחזה נבואה, ואחר כך כתב וז"ל: וכך פרשת בלעם כולה בדרך ודברי האתון כל זה במראה הנבואה כיון שנתבאר בסוף שדיבר מלאך ה' אליו עכ"ל, יעו"ש, אכן יש לדקדק לפי דבריו בהא דתנן באבות פ"ה מ"ו עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות וכו' ופי האתון וכו', יעו"ש, ואם אתונו של בלעם מעולם לא דיבר, והכל היה במחזה, למה קאמר דפי האתון נברא בין השמשות.

והנה עיין בתענית (דף כג.) אמר רבי יוחנן כל ימיו של אותו הצדיק [חוני המעגל] היה מצטער על מקרא זה שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולים אמר מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא יומא חד הוה אזיל באורחא וכו' אתא ליה שינתא נים אהדרא ליה משינותא איכסי מעינא ונים שבעין שנין וכו', יעו"ש, ויש להבין על מה היה מצטער חוני המעגל, והלא אלו דברי הפייטן, ולא קאמר שבפועל היו חולמים שבעים שנה, ואין זה אלא דוגמא ומליצה, ומה לי דבפועל לא נמצא.

והנה שינת חוני המעגל שבעים שנה אין לומר שזה קרה בדרך נס למעלה מדרך הטבע, דאילו כן היה נשאר בקושיתו, והלא מי איכא דנייב שבעין שנין, אלא מוכח שזה היה בדרך הטבע באופן קצוני, דמצינו שהדובים ישנים בחורף ארבעה או חמשה חדשים, והיאך זה אפשר, אפילו אם ממלאים כרסים עד כי לא אפשר לאכול עוד עדיין אין זה מספיק אלא לימים או שבועות אבל לא לחדשים, אלא שבחדשים אלו נתמעט מאד חילוף חמרים שלהם, שקוראים מטבוליזם בלעז, ואין להם צורך אלא מעט מעט אוכל הואיל שישנים ואינם זזים כלל, והראו לו לחוני המעגל מן השמים דאפשר לו לאדם שירד המטבוליזם שלו כל כך עד מיתה, עד ולא עד בכלל, שכמעט שאינו צריך שום אוכל כלל כל זמן שהוא ישן, וראה ששייך שינה שבעים שנה בדרך הטבע, אכן עדיין יש להבין למה הוצרך לכך הואיל ואין אלו אלא דברי הפייטן.

וזה מתבאר על פי הא דאיתא בברכות (דף נה.) הנביא אשר אתו חלום יספר חלום ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת מה ענין לתבן את הבר נאום ה' וכי מה ענין בר ותבן אצל חלום אלא אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלי דברים בטלים, יעו"ש, ומבואר דסתם חלום אין בו נבואה כיון דאי אפשר לחלום בלא דברים בטלים, ולא יספר אותו לאחרים כאילו הוא חזון נבואה מאת ה', ומבואר דנבואה אי אפשר שתהא בה דברים בטלים, שכל דברי ה' הם אמת, וצריך שיהא כל פרט ופרט של נבואה דברי אמת.

והשתא במה שכתב דוד בספר תהלים שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון ניבא על חזרת בני ישראל משבעים שנה של גלות בבל, וכשיצאו מאפלה לאורה נדמה להם כאילו כל השבעים שנה היו רק חלום רע, ואילו לא היה אפשר שישן אדם שבעים שנה היה חלק מנבואתו דברים בטלים, ועל זה הצטער חוני המעגל כל ימיו, והראו לו מן השמים שדבר זה אפשר על פי דרך הטבע, ועל אף שהוא דבר רחוק מאוד, וכיון שכן אינו דברים בטלים. וכעין זה מצינו בשבת (דף ל:) ותו יתיב רבן גמליאל וקא דריש עתידה אשה שתלד בכל יום שנאמר הרה ויולדת יחדיו ליגלג עליו אותו תלמיד אמר אין כל חדש תחת השמש אמר לה בוא ואראך דוגמתן בעולם הזה נפק אחוי ליה תרנגולת וכו', יעו"ש, וכי מה ענין ביצת תרנגולת ללידת אשה, אלא מבואר דכיון דשייך לידה בכל יום, אע"פ שזה רחוק מאוד מלידת אשה, שוב אין לידת אשה נחשבת חדש תחת השמש אלא דבר שכבר הוקבע בטבע, וכמו כן אם מצינו שינה של שבעים שנה בטע, אע"פ שהוא דבר רחוק עד מאד, אין זה נחשב דבר חדש, ואינו דברים בטלים.

ולפי זה מתיישבים דברי הרמב"ם היטב עם המשנה באבות, דאם לא היה שייך דבר כזה שאתון תדבר לא היה אפשר שאתונו של בלעם תדבר בנבואתו, דאז היה דבר כזה דברים בטלים, ואין לה מקום בנבואה מאת ה', כמו שהיה מצטער חוני המעגל על שינה של שבעים שנה, כמשי"נ, ולכן נברא פי האתון בין השמשות שבאופן רחוק מאד אפשר שאתון תוציא מפיה מלה או שתים, ושוב אין דיבור של אתון דברים בטלים, ושפיר שייך שאתונו של בלעם תדבר הרבה דברים בנבואתו.

[כב, לב] כי ירט הדרך לנגדי. כתב רש"י וז"ל: כי ירט הדרך לנגדי, רבותינו חכמי המשנה דרשוהו נוטריקון יראה, ראתה, נטתה, בשביל שהדרך לנגדי כלומר לקנאתי ולהקניטני עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דמה הגיד לו המלאך בדברים אלו, הרי מיד כשגלה ה' את עיני בלעם וראה את המלאך וחרבו שלופה בידו מיד הבין שהאתון כבר ראתה אותו, ונראה שהמלאך גילה לו הסדר לגנותו, שמתחלה יראה האתון גם קודם שראתה, שהרגישה

שמלאך עומד לנגדה ואחזתה רעדה, אבל עדיין לא נטתה, ואחר כך ראתה המלאך, ואז נטתה אבל בלעם קודם שגלה ה' עיניו וראה את המלאך לא הרגיש בכלום, ולא היתה מעלתו אפילו כמעלת אתונו.

[כג, יח] **האזינה עדי בנו צפור**. כתב רש"י וז"ל: בנו צפור לשון מקרא הוא זה כמו חיתו יער, יעו"ש, והכונה במלים אלו כמו בן צפור, וכן תרגם אונקלוס בר צפור, יעו"ש, ולא כתב בריה צפור כצורתו בלשון הקודש אלא בר צפור כמשמעו, אכן יש לדקדק בתרגום אונקלוס, דלהלן כתוב נמי כלשון הזה (כד, ג) נאום בלעם בנו בעור, ושם תרגם אונקלוס בלעם בריה בעור, יעו"ש, ומאי שנא הכא שתרגם בר צפור. ונראה ליישב על פי מה שכתב שם רש"י וז"ל: בנו בעור כמו למעינו מים (תהלים קיד ח), ומדרש אגדה שניהם היו גדולים מאבותיהם, בלק בנו צפור, אביו בנו הוא במלכות, ובלעם גדול מאביו בנביאות, מנה בן פרס היה עכ"ל, יעו"ש, ולפי זה יש לומר דכאן כתיב עדי בנו צפור, ולא הוזכר שמו של בלק, ועל כרחך שעיקר כונתו היתה לזהות את בלק, לא בשמו אלא בשם אביו, לכן תירגמו בר צפור, אבל להלן אמר בלעם בן בעור, שכבר זיהה אותו בשמו הפרטי, ואם כן אפשר לומר שעיקר כונתו היתה להתגאה בזה שהוא גדול מאביו בנבואה.

[כד, ז] **וירם מאגג מלכו ותנשא מלכותו**. כתב רש"י וז"ל: וירם כאגג מלכו מלך ראשון שלהם יכבוש את אגג מלך עמלק עכ"ל, יעו"ש, והרמב"ן הביא שני פירושים בענין זה, מתחלה כתב שנבא בלעם על אגג מלך עמלק שיפול ביד שאול, והזכיר נמי שמו שנקרא אגג, וכן מצינו במלכים א (יג, ב) הנה בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו, יעו"ש, ואלו היו דברי נביא בפני ירבעם בבית אל שניבא על ימי יאשיהו שנולד מאות שנה אחרי כן, וקראו בשמו, שוב כתב הרמב"ן דמסתבר שאגג לא היה שם פרטי אלא כך היו קוראים לכל מלכי עמלק, כמו שכל מלכי מצרים נקראים פרעה על אף שהיו להם שמות שונות, דלא יתכן שאגג הוא שם פרטי, דרחוק הוא שיקרא הנביא שם לרשע קודם שנוצר בבטן, יעו"ש, וכן כתב הרשב"ם דכל מלכי עמלק היו נקראים אגג, יעו"ש, וגם בדברי רש"י יש ליישב פירוש זה, ומה שכתב אגג מלכו לא קאי על שם פרטי שלו.

ומצינו ענין זה גם בסוף פרשת וישלח גבי אלו המלכים אשר מלכו באדום לפני מלך מלך בישראל, והזכיר שם כמה מלכים בשמותם ושם עירם, יש מן המפרשים שלמדו דכל זה הוא נבואה על העתיד, ולפני מלך מלך בישראל קאי על שאול המלך, ויש שלמדו דמלך מלך היינו משה רבינו שמלך על ישראל, וכל מלכי אדום אלו כבר היו בעולם, ואין זה נבואה על העתיד.

ולפי פירוש השני של הרמב"ן שאין דרך הנביא להזכיר שם פרטי של מי שעדיין לא נולד צריכים ליישב מה שהנביא הזכיר שמו של יאשיהו זמן ארוך קודם לידתו, והרמב"ן נשמר מזה ודקדק בדבריו לכתוב שרחוק הוא שיזכיר שם רשע קודם לידתו, ויאשיהו היה צדיק, וראוי להזכירו בשמו.

ואולי יש ליישב הפסוק באופן אחר, דמאי דכתיב יאשיהו שמו לא היה זה מדברי נבואתו של הנביא, אלא ירמיה שהוא כתב ספר מלכים, כדאיתא בבבא בתרא (דף טו.), יעו"ש, עומד בימי חורבן הבית ומזכיר ימות עולם, ובתוך הדברים מביא דברי הנביא בימי ירבעם, והפסיק ירמיהו באמצע הנבואה להגיד להקורא שאותו מלך שניבא עליו איש האלקים יאשיהו שמו, שהרי היו מלכים צדיקים אחרים למלכות יהודה, יואש ואמציה

ועוזיהו ויוותם, וגם חזקיהו שהסיר הבמות, והגיד לנו ירמיה שמלך זה שעליו ניבא יאשיהו שמו, ואחר כך המשיך למסור נבואת איש האלקים.

ומסתברא כן, דאי לאו הכי לאיזה צורך הוצרך הנביא לגלות שם המלך שלא יולד לעוד קרוב לארבע מאות שנה, והלא אין זו דרך הנבואה, שבכל מקום מצינו נבואה על איזה מאורע שיבא, אבל מי ומי יהיו בעל המאורע עדיין לא נתברר, שכל זה תלוי בבחירת האנשים שיחיו בעת המאורע, אם יצדיקו או ירשיעו, וכמה נבואות נמסרו על ביאת המשיח אבל שמו לא נתגלה, דמי יזכה להיות מושיען של ישראל תלוי בזכויות האנשים בדור ההוא, ואם כן למה נתגלה שמו של יאשיהו, ואדרבה אם נתגלה הרי ניתנה ממנו בחירה, דאע"ג דאין ידיעה מכחשת בחירה היינו דוקא ידיעת הבורא, אבל אם נתגלה הידיעה לאנשים הרי ידיעה זו מכחשת הבחירה, לכן מסתברא דשמו של יאשיהו לא נתגלה בנבואת איש האלקים, אלא ירמיה הפסיק במסירת הנבואה להגיד להקורא מי היה המלך שניבא עליו, והצביע על יאשיהו.

ומה שהביא הרמב"ן שיצחק ישמעאל ושלמה נקראו בשם קודם שנולדו לא דמי כל כך לדידן, דעל הא גופא באה הנבואה שכן יקראו שם, ובאה הנבואה אל אביהם, אבל הכא באה הנבואה אל ירבעם מאות שנה לפני שנולד יאשיהו, ולא היה שום צורך לירבעם לדעת שמו, ומה שהביא מנבואה דישיעיהו על כורש שנקרא בשמו אע"פ שעדיין לא נולד, כמו שכתב רש"י בישעיה (מה, ג), יעו"ש, דילמא באמת ניטלה הבחירה מכורש על ידי גילוי שמו, וכל זה היה לחזק לבבות ישראל שידעו שמו של מושיעם, וכשישמעו שנולד ועלה לכסא מלכותו ידעו שישועתם קרובה לבא.

מפסירים במיכה (ו, ח) והצנע לכת עם אלקיך. יש לעיין מהו ענין הצניעות שהוא מן העיקרים שה' דורש ממנו, והנה עיין בדמאי פ"ו מ"ו בית שמאי אומרים לא ימכור אדם את זיתו אלא לחבר בית הלל אומרים אף למעשר וצנועי בית הלל היו נוהגין כדברי בית שמאי, יעו"ש, ותנן נמי במעשר שני פ"ה מ"א הצנועין מניחין את המעות ואומרים כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות האלו, ומובא נמי בבבא קמא (דף סח:), יעו"ש, ולמה נקראו צדיקים אלו צנועים, וקאמר בירושלמי מכאן שהכשרים המדקדקים במצות נקראים צנועין.

ויש לעיין דהא מצינו נמי לשון צניעות לענין הנהגת האדם בגופו, כגון שהוא צנוע בבית הכסא, או שלובש בגדים פשוטים, או שהולך ברוח נמוכה ואינו מבקש שאחרים יביטו עליו, ומה ענין זה לדקדוק במצות.

ונראה דהנה מהו המעכב את האדם מלדקדק במצות, והלא ציר למשל שעוסק בעשית תמונה יפה מדקדק בכל פרט ופרט, ואפילו פרטי פרטים, שעושה מלאכתו בתכלית הדקדוק כדי שתצא התמונה באופן הכי טוב, ואם אדם עושה מצות בוראו, והוא עושה כמו תמונה לכבוד הבורא יתברך, למה לא ידקדק בתמונתו עד פרט האחרון, ולמה יתרשל במלאכתו.

אלא שהאדם נברא מצירוף שני כוחות, הרוחני והגשמי, וכל אחד תובע צרכיו, והרבה פעמים הצרכים סותרים זה את זה, הצד הרוחני, שהוא הנשמה הטהורה, תובע שידקדק בקיום המצות, והצד הגשמי, שהוא הגוף, תובע שילך לסעודתו או לשאר דברים הנותנים הנאה וסיפוק להגוף, ורוב בני אדם מפשרים בין הכוחות ומשתדלים לקיים שניהם וממעטים בדקדוק המצות, והצדיקים מדקדקים יותר, מפני שאצליהם כבר נתגבר צד הרוחני על צד הגשמי.

וענין הצניעות שהקב"ה דורש ממנו, הצנע לכת עם אלקים, הוא שימעט כח הגשמי, שיכסה את הגוף עד שהוא עומד לאחורה במחשבותיו ורעיונותיו וכמעט אינו מרגיש בו, שיתנהג באופן שאין קולו נשמע כל כך, שהקול יוצא מן הגוף ומעורר קשר האדם לגופו, ויתנהג ברוח נמוכה שאין כל העינים שולטות בגופו, ובדרך זה יוציא גופו ממחשבותיו וירכז כל דעותיו ומחשבותיו ללימוד התורה וקיום המצות להתקרב אל הבורא יתברך, זהו מה שהקב"ה דורש מבני אדם, וכל מה שהולך ומתגבר על גופו הוא יותר עלול לדקדק במצות ולעשות תמונה הכי יפה לכבודו יתברך, ולכן נקראים אלו הכשרים המדקדקים במצות צנועים, שהם הצליחו להצניע את גופם וצד הרוחני שולט בהם.

פרשת פנחס

[כה, יא] **בקנאו את קנאתי**. כתב רש"י וז"ל: בקנאו את קנאתי, בנקמו את נקמתי בקצפו את הקצף שהיה לי לקצוף, כל לשון קנאה המתחרה לנקום נקמת דבר וכו' עכ"ל, יעו"ש, והנה תנן באבות (ד, כא) הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם, יעו"ש, וכתב רבינו יונה וז"ל: והענין השלישי הוא הטוב ברעים, אוהב כסף ומקנא בו וחפץ שיהיה לו עושר גדול, ואם לאחרים יש מעט או הרבה לא יחוש וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דהנה לכאורה אופן זה של קנאה לא הוי קנאה כלל אלא תאוה, שהרי לא איכפת ליה במה שיש לאחרים, ורק שהוא עצמו רוצה לרכוש עושר גדול, ומה שייך בזה ענין של נקמה, שזהו הפירוש של קנאה לפי דברי רש"י.

ונראה דענין הקנאה הוא שמתאב בעוות הדין, ומבקש את היושר, וזהו מה שכתב רש"י שמתחרה לנקום נקמת דבר, שהוא רוצה לתקן העוות, ורוצה להעמיד היושר על ידי שמשלם גמול למעוות והיינו בקנאו את קנאתי, וזהו ענין מקנא לאשתו, וזהו מה שכתב רבינו יונה דמי שראה עושר אצל אדם אחר ורוצה עושר לעצמו, ולא איכפת ליה אם לאחרים יש מעט או הרבה, זהו הנקרא קנאה, דכיון שהוא רואה עושר ביד אדם אחר הרי שיש דבר כזה בעולם שבני אדם יש להם עושר, ואם כן למה יגרע הוא, וכי לא אדם הוא, ולכן רוצה עושר, שמה שחסר לו ממון הוא עוות הדין אצלו, ולא איכפת לו כלל במצבים של אחרים, וזהו נמי ענין קנאת סופרים תרבה חכמה.

[כה, יג] **והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם**. כתב רש"י וז"ל: ברית כהנת עולם שאע"פ שכבר ניתנה כהונה לזרעו של אהרן לא נתנה אלא לאהרן ולבניו שנמשחו עמו ולתולדותיהם שיולידו לאחר המשחתן, אבל פנחס שנולד קודם לכן ולא נמשח לא בא לכלל כהונה עד כאן, וכן שנינו בזבחים (דף קא): לא נתכהן פנחס עד שהרגו לזמרי עכ"ל, יעו"ש, וחזינן מכאן דאין משיחת הכהן בגדר מינוי בעלמא אלא שעל ידי המשיחה נשתנה מהותו, דהא במשיחת מלכים לא מצינו שלא תעבור המלוכה אלא לבנים שנולדו להם אחר המשיחה, ואילו לא חטא שאול היתה מלכותו עוברת לבנו יונתן אע"פ שנולד כמה שנים לפני מלוך שאול, דהא כל ימי מלכות שאול לא היו אלא שנתים וחצי, והכא חזינן דבני אלעזר הצעירים היו נכנסים לכהונה אבל לא פנחס שהיה גדול וקשיש מהם, ועל כרחך היינו מפני שעל ידי שנמשח אלעזר נשתנה עצמותו ונתקדש, והשתנות זו לא עברה אלא לבניו שנולדו לו לאחר מכן, אבל פנחס שנולד מקודם לא זכה לכהונה אלא מצד עצמו.

[כה, יז-יח] **צרור את המדינים**. כתב רש"י וז"ל: ואת מואב לא צוה להשמיד מפני רות שהיתה עתידה לצאת מהם כדאיתא בבבא קמא (דף לו): עכ"ל, יעו"ש, ועיימש"נ בפרשת מטות (לא, ב).

[כו, ג] **וידבר משה ואלעזר הכהן אותם בערבות מואב**. אונקלוס תרגם ומליל משה ואלעזר כהנא אמרו למימני יתהן במישריא דמואב וכו', יעו"ש, והוסיף שני מלים בתירגומו, בקרא כתיב רק אותו שתרגומו יתהן, והוא הוסיף אמרו למימני, והבין שיש בזה קיצור המקרא, כמו שמצינו בכמה מקומות, והיה צריך לכתוב ואמרו למנות אותם, ולא היה ניחא ליה לפרש דאותם היינו אליהם, כמו כאשר צוה ה' אותו, דהיינו אליו, ואולי משום דלשון זה מתאים יותר עם צווי מעם דיבור.

אכן נראה שתרגם כן מפני הפסוק שלאחריו, מבן עשרים שנה ומעלה וגו', ואין בפסוק זה שום פועל, רק שיעור על הפקידה, ולא הוזכר בו מה לעשות, לכן הבין אונקלוס דהפועל הוא בפסוק ראשון בקיצור לשון, שאמרו למימני יתהן, ובפסוק שני אינו נותן אלא השיעור להפעולה הנזכרת בפסוק ראשון.

ועיין ברש"י וז"ל: וידבר משה ואלעזר הכהן אותם דברו אתם על זאת שצום המקום למנות עכ"ל, יעו"ש, ומשמע דלא למד כאונקלוס, אלא אותם מוסב על וידבר, והרי זה כמו אתם, ומשמע מדבריו שלא אמר להם בדרך ציווי אלא שדברו עמהם, ויש לומר דהיינו משום שלא הם נצטוו על הפקידה אלא משה ואלעזר, ודברו עמהם להקל המשא מעליהם משא הפקידה, ולא יצטרכו הם לבד לפקוד הם, אלא כל השבטים עזרו לו בהפקידה.

[כו, ז] אלה משפחות הראובני וגו' ושבע מאות ושלושים. הנה בכל הפקידות של השבטים כמעט כולם עולים במאות בלי שוירים, ולא מסתבר שכל השבטים היו להם רק מספרים עגולים של אנשים, אולם זה מתבאר על פי הא דאיתא בבכורות (דף ה.) ודילמא כללי קחשיב בככרי פרטי לא קא חשיב בככרי אלא מהכא ודילמא פרטא רבה קא חשיב בככרי פרטא זוטא לא קחשיב בככרי וכו', יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: פרטא רבה שבעים ולהכי קרי ליה פרט דלא הגיע למאה פרטא זוטרא כגון חד ככר עכ"ל, יעו"ש, ולפי זה יש לומר דבודאי היו שם קצת יותר מהמאות, אלא דלא מנה אלא הכללים ולא הפרטים, לא פרטי זוטרי ולא פרטי רבה.

אבל עדיין יש להבין למה מנה פרטא רבה בפקידה דראוכן שבע מאות ושלושים, וכן בפקידה ראשונה בפרשת במדבר כתיב (ב, יד-טו) ומטה גד וגו' ופקודיהם חמשה וארבעים אלף ושש מאות וחמשים, יעו"ש, ומנה הפרטא רבה, דהיינו חמשים, ולא הכלל, ומסתמא גם שם היו פרטי זוטרא ולא מנאם.

ובכלל קשה מהא דמחבר את כל המספרים בסוף הפרשה (כו, נא) אלה פקודי בני ישראל שש מאות אלף ואלף שבע מאות ושלושים, יעו"ש, ואם היו שם פרטים אלא שלא ראה הכתוב אלא למנות הכללים, בודאי היה צירוף הפרטים של כל השבטים מגיע לעוד כללים, והיאך אפשר שהפקידה הכללית של ישראל היא בדיוק כסך הכל של כל הכללים בלי הוספת עוד כללים או על כל פנים עוד פרטים רבוותא.

ונראה לבאר הענין על פי הא דכתיב בפרשת דברים (א, טו) ואקח את ראשי שבטים אנשים חכמים ויודעים ואתן אותם ראשים עליכם שרי אלפים ושרי מאות ושרי חמשים ושרי עשרות, יעו"ש, שהיו ישראל מאורגנים בקבוצות בתוך קבוצות, מסודרים בתבנית צבאית, וכהיא דכתיב בפרשת במדבר (א, ב-ג) שאו את ראש בני ישראל למשפחותם וגו' מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא בישראל וגו', וכן בכל מקום בהפקידות, וכל קבוצה היתה לה מנהיג, מנהיג אחד על עשרה, מנהיג אחד על חמש עשרות, מנהיג אחד על מאות, ומנהיג אחד על אלף.

והנה קצין היוצא למלחמה צריך לידע כמה לגיונות יש לו תחתיו, ואף אם הלגיון היא בדרך כלל אלף יוצאי צבא, ולא בכל פעם יש לה בדיוק אלף, אלא אפשר דלפעמים יש לה למשל תשע מאות שמונים ושלש, ושלפעמים יש לה אלף מאתיים ושבעים ושש, והקצין צריך לדעת שיש לו עשרים לגיונות, ולא איכפת ליה בהמנין המדויק שיש בכל לגיון אם קצת יתר מאלף או קצת פחות, ואפילו אם נחשב את כל הפרטים של כל הלגיונות, ויעלה להחשבון עוד אלף אין זה מוסיף לו עוד לגיון, ועדיין אין לו לסמוך אלא על עשרים לגיונות כשהוא מתכנן את תוכניות הקרב שלו.

והיחידה מרכזית של כלל ישראל במדבר היתה המאות, שעיקר הנהגת העם היה על ידי מנהיגי המאות, וגם האלפים היו רק סך הכל של עשרות מאות, שמנהיגי האלפים היו יותר מדי רחוק מן יחידי העם, אבל מנהיגי המאות היו העם פונים להם באופן אישי, ולא היה כל כך צורך מידי יום ביום לשרי העשרות, ולכן כל הפקידות היו נעשות לפי המאות, שהיה צורך לדעת כמה גדודים יש להם לישראל, ועל אף שפקידת כל שבט ושבט מסתמא עלה יותר ממאות, כל אלו הנשארים היו מצטרפים למאה זו או למאה אחרת, ומנין המאות עמד במקומו, כמש"נ, ולכן נמי לא היו הנשארים מצטרפים למאות חדשות בהפקידה הכללים, שלא היה אפשר לצרף פרטי זוטרי של שבט אחד עם פרטי זוטרי של שבט אחר להוות עוד גדודים של מאה, דכל המאות היו בתוך כל שבט ושבט לעצמו.

ואולם בפרשת במדבר, בפקידת שבט גד, מנה חמשים, כנ"ל, ונראה דהיינו טעמא מפני שאנשי גד היו קשים וסוררים, שהם היו ראש המדברים להישאר בעבר הירדן, ולכן היו צריכים השגחה חזקה, והנהגת השרי חמשים היתה העיקר אצלם, והיתה פקידתם על ידי חמשים, וכהפקידה היא על ידי חמשים מחצה פעמים הפקידה עולה בחמשים, ומחצה פעמים עולה במאה, שהיא שתי פעמים חמשים, בפקידה ראשונה בפרשת במדבר עלתה מנינם בחמשים, ובפקידה שניה בפרשת פנחס עלתה במאה, ובין כך ובין כך לא חש להזכיר הפרטי זוטרי, כמש"נ, ושבט ראובן לאחר מחלקתו של קרח, שנצטרפו לה דתן ואבירם בני ראובן, היו צריכים השגחה אפילו יותר חזקה מהשגחת שבט גד, ומאז והלאה היה עיקר הנהגה שלהם על ידי השרי עשרות, ולכן היתה הפקידה שלהם על ידי עשרות, ועלה מנינם בשלשים, והנשארים פחות מעשרה לא עלו בחשבון, לא בתחלה ולא על ידי צירוף לפקידה הכללית, כמש"נ.

והנה לעיל בפרשת במדבר כתיב (ג, מג-נ) ויהי כל בכור וגוי' שנים ועשרים אלף שלשה ושבעים ומאתים וגוי' קח את הלויים תחת כל בכור וגוי' ואת פדויי השלשה והשבעים והמאתים העודפים על הלויים מבכור בני ישראל ולקחת חמשה חמשה שקלים לגולגולת וגוי' ויקח משה מאת בכור וגוי' חמשה וששים ושלש מאות ואלף בשקל הקודש, יעו"ש, ומנין הלויים היתה שנים ועשרים אלף, מלבד שלש מאות שהיו בכורים, כמו שכתב רש"י, יעו"ש, והיו השנים ועשרים אלף בכורים נפדים כנגד שנים ועשרים אלף לויים הפשוטים, והשלשה ושבעים ומאתים הנשארים היו צריכים פדיון, כל אחד בחמשה שקלים, והחשבון הוא בדיוק, כמו שאנו רואים מן המספר הכללי, וצריך לומר דמנין הלויים הפשוטים היה בדיוק שנים ועשרים אלף.

[כו, יא] ובני קרח לא מתו. יש לדקדק למה בחרה התורה דוקא כאן לגלות לנו שבני קרח לא מתו, מה שאין לדבר זה שום זכר בפרשת קרח בסיפור עצם המעשה, ולמה דוקא כאן בפקידתו של שבט ראובן סיפרה לנו התורה בדרך אגב דבני קרח לא מתו. והנה בכלל יש לדקדק למה הוזכרו דתן ואבירם בפקידת שבט ראובן, והלא כבר מתו ולא היו עוד בכלל המנין, וכן יש לדקדק על הא דכתיב למטה בפקידת שבט יהודה (כו, יט) בני יהודה ער ואונן וגוי', למה הוזכרו ער ואונן, וכבר עברו מאז מאות שנה מעת מיתתם, וכן בפקידת שבט לוי כתיב (כו, ס-סא) ויולד לאהרן את נדב ואת אביהוא את אלעזר ואת איתמר וימת נדב ואביהוא בהקריבם אש זרה לפני ה', ולמה הזכיר כאן נדב ואביהוא שכבר מתו ולא היו בכלל הנפקדים, וכן מצינו נמי בפרשת ויגש כשמונה השבעים נפש שירדו למצרים (מו, יב) ובני יהודה ער ואונן ושלמה ופרץ וזרח וימת ער ואונן בארץ כנען וגוי', למה הזכירה התורה ער ואונן שכבר מתו ולא היו בכלל השבעים נפש.

ונראה מבואר מזה דכל אחד ואחד מישראל יש לו תפקיד מיוחד הנצרך לשלימותו של כלל ישראל, ואם מת ונעדר מן הכלל הרי רישומו ניכר על ידי החסרון, וכל זה הוא אם מת בלא בנים, אבל אם השאיר בנים אחריו, הרי התפקיד המיוחד לו יכול להתקיים על ידי בניו, אכן אם מת לפני קצו ולא השאיר בנים אז נשאר אחריו חסרון שלא יוכל להמנות, ולכן במנין השבעים נפש שירדו למצרים הגידה לנו התורה שלא היה המנין שלם, שהיו צריכים להיות שבעים ושנים אלא שמתו ער ואונן, ונשאר חלקם ותפקידם בכלל ישראל חלל, וכן בפקידת שבט לוי הגידה לנו התורה שאין מנין שבט לוי שלם, שהרי חסרו נדב ואביהו, ולא השלימו תפקידם, והחסרון לעולם יהא ניכר בשבט לוי, שהרי לא השאירו בנים אחריהם למלא תפקידם.

וכן בפקידת שבט ראובן הגידה לנו התורה שהיו דתן ואבירם בכללם, וכשמתו במעשה קרח, וירדו לשאול עם כל ביתם ובניהם, נשארה פקידת השבט פגומה עולמית, שלעולם לא יתמלא החסרון, ולכן הוזכרו כאן, אבל המאיתים וחמשים מקריבי קטורת לא מתו אלא הם ולא בניהם, ולכן לא חש להזכירם, וכל שאר עדת קרח הרי הפרדו מעליו, כדכתיב (טז), (כז) ויעלו וגו', ולא ירדו לשאול אלא דתן ואבירם עם בניהם כשבלעה הארץ את קרח וביתו, ואם תקשה דאם הזכירה התורה דתן ואבירם שמתו בהתחברם לקרח בענין הפקידה של שבט ראובן הואיל ומתו בלא בנים, למה לא הזכירה גם את קרח בפקידתו של שבט לוי, ולכן גילתה לנו התורה דבני קרח לא מתו, והם מילאו תפקיד אביהם, ולא נשאר פגם וחסרון על ידי מיתתו של קרח, והתורה בחרה לגלות ענין זה כאן להצביע על ההיתול שדתן ואבירם הצטרפו למחלקתו של קרח ונאבדו מן האומה לנצח, וקרח עצמו לא נאבד.

[כו, יא] **ובני קרח לא מתו.** כתב רש"י וז"ל: ובני קרח לא מתו הם היו בעצה תחלה ובשעת המחלוקת הרהרו בתשובה בלבם לפיכך נתבצר להם מקום גבוה בגיהנום וישבו שם עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דגם בני קרח ירדו חיים שאולה, ואלא כיון שהרהרו בתשובה בשעה שהשתתפו להמחלוקת לא ירדו עד למטה, אלא נתבצר להם מקום גבוה שישבו בה, ומשם עלו ויצאו לעולם והמשיכו בחיים, ויצא מהם שמואל הנביא, אולם יש לדקדק דאם הרהרו בתשובה למה ירדו לגיהנום כלל.

ונראה דהנה מצינו דהגזירה על עדת קרח היתה עליהם ועל כל משפחותיהם, ואפילו טפים ויונקי שדים שלא חטאו כלל, שהקב"ה גזר עליהם שימחקו כולם עד שלא ישאר מהם שריד ופליט, אולם אילו היו בני קרח מרחיקים עצמם מן המחלוקת והיו מוציאים עצמם מן הכלל לא היתה הגזירה חלה עליהם, אבל כיון שהיו באותה עצה ונשתתפו בהמחלוקת חלה עליהם הגזירה מחמת שני טעמים, מחמת עצמם שחטאו וגם מחמת אביהם שנגזרה על משפחתו ואפילו טפים.

וכשהרהרו בתשובה סלקו מעליהם הגזירה שחלה עליהם מחמת חטאם, אבל לא נסתלקה הגזירה שחלה עליהם מחמת שהם בני קרח, דלא עדיפי מן הטפים, ולכן ירדו לגיהנום כמו כל משפחתו, אבל הועילה להם זכות תשובתם להמתיק הגזירה שלא ירדו עד למטה, אלא נתבצר להם מקום גבוה שישבו בה, ולאחר זמן עלו ויצאו, ושמואל הנביא היה מצאצאיהם.

[כו, כד] **לישוב משפחת הישבי.** כתב רש"י וז"ל: הוא יוב האמור ביורדי מצרים (בראשית מו, יג) כי כל המשפחות נקראו על שם יורדי מצרים והנולדין משם והלאה לא נקראו המשפחות על שמם חוץ ממשפחות אפרים ומנשה שנולדו כולם במצרים, וארד ונעמן בני

בלע בן בנימין, ומצאתי ביסודו של רבי משה הדרשן שירדה אמן למצרים כשהיתה מעוברת מהם לכך נחלקו למשפחות כחצרון וחמול שהיו בני בנים ליהודה וחבר ומלכיאל שהיו בני בנים של אשר עכ"ל, יעו"ש, והנה למנשה ואפרים נקבעו שמות משפחה אף לאלו שנולדו אחר כך, ובמנשה גם לשלש דורות, מכיר וגלעד ואיעזר ואחיו, כדכתיב לקמן (כו), (ט), וצריכים להבין מאי שנא הני משאר השבטים שלא נמנו משפחות אלא ליורדי מצרים, ואולי יש לומר דלקבוע שם משפחה הוי חשיבות גדולה מעין מלכות, וכל זמן שהיו יעקב ובניו בארץ כנען היו בבחינת מלכים, וכל אחד שנולד ראוי שיתן שמו למשפחה, אבל מכיון שבאו למצרים שוב לא היו מלכים אלא גרים בארץ לא להם ואבדו חשיבותם, ושוב לא היו ראויים שתקרא משפחה על שמותם, מה שאין כן באפרים ומנשה שהיו בני יוסף מלך מצרים, גם הם גם בניהם גם בני בניהם היו נחשבים בני מלכים וראויים לתת שמותם למשפחותם.

[כו, ל] **אלה בני גלעד איעזר משפחת האיעזרי וגו'.** רוב משפחות היוצאות מגלעד לא נקראו על שם מולידם, ולא קאמר לאיעזר משפחת האיעזרי, דלא נקראו כל המשפחות אלא על שם יורדי מצרים, כמו שכתב רש"י (כו, כד), והכונה בזה דהשבטים נחלקו לבתי אב, כמו שבט לוי נחלק לגרשון קהת ומררי, וכל בית אב היתה לה ראש בית אב, וכל הדורות הנמשכים היו שייכים לאותה בית אב, אבל מפני שמשפחת מכיר בן מנשה רבה נתחלקה בית אב של מכיר לבית מכיר ובית גלעד, כמו שכתב רש"י שם. ולפי זה נראה דגם משפחת גלעד היתה רבה, ונתחלקה לבית אב של גלעד המכיל כל יוצאי חלציו מלבד חלק, וגם משפחת חלק קבעה בית אב לעצמה, ולכן רק בחלק קאמר לחלק משפחת החלקי, אבל כל שאר בני גלעד שייכים לבית אב הגלעדי, ולכן קאמר איעזר משפחת האיעזרי, דהיינו כמו איעזר ומשפחת איעזרי, איעזר וכל יוצאי חלציו, דהא איעזר לא היה ממשפחת האיעזרי, אלא המוליד אותה משפחה, ולכן ניתן להזכירו בפני עצמו, וכולם מבית האב הגלעדי, וכן בכולם מלבד חלק, כמש"נ.

[כו, מ] **ויהיו בני בלע ארד ונעמן משפחת הארדי וגו'.** בכל הפרשה הוזכר ראש המשפחה ואחר כך המשפחה, כמו בנעמן, לנעמן משפחת הנעמי, ורק בארד לא הוזכרה אלא המשפחה, ואולי כבר מת ארד בהיותו צעיר, ואע"פ שהוליד משפחה לא הספיק לגדלם, ולכן נקראו על שמו משפחת הארדי מפאת שהיו יוצאי חלציו, אבל אינם שייכים לו כיון שהוא לא גידלם.

[כו, מו] **ושם בת אשר שרח.** כתב רש"י וז"ל: לפי שהיתה קיימת בחיים מנאה כאן עכ"ל, יעו"ש, שכבר עברו מאות שנה, והיתה זקנה מאד, ולכבודה מנה אותה בהפקידה. ואונקלס תרגם ושם בת איתת אשר סרח, יעו"ש, כן היא הגירסא מובא ברמב"ן ובדעת זקנים בעלי התוס', וכמה מהדורות שלפנינו השמיטו מלת אתת שבאמת קשה להולמו, דמשמע שהיתה בת אשת אשר ולא בת אשר, ויפלא הדבר בת מי היתה, למי היתה אשת אשר נשואה קודם שנשאת לו, דאין לומר שהיה אחד מן השבטים האחרים, דאם כן היתה נאסרת על אשר, ועוד דאם כן היתה נימנית בשבט אביה ולא בשבט בעל אמה, וגם אין לומר שהיתה בת איש אחר שלא היה מבני יעקב, שהרי נימנית בפרשת ויגש (מו, יז) בין השבעים נפש לבית יעקב שירדו למצרים. והנה מצינו כמה פעמים בתורה שמי שנקרא בן פלוני אין זה מפני שהוא אביו ממש

אלא מפני שהוא אבי אביו, ואפילו לאחר כמה דורות, וכדאמרין משיח בן דוד, והיינו שרוצה ליחסו לאדם גדול ומפורסם, והדורות שביניהם אינם חשובים כל כך, ולא חש להזכירם, ולכן אם איזה אדם נקרא בן אדם מפורסם אין להוכיח מזה באופן מבורר אם הוא אביו או אבי אביו, אבל אם נקרא בן אדם שאינו מפורסם בודאי הוא משום שהוא אביו ממש, ולכן כשהכתוב אומר סרח בת אשר היה אפשר לפרשו שהיא נכדת אשר, שהיא אדם מפורסם, ולכן תרגם אונקלס שהיתה בת אשר, שהיא לא היתה מפורסמת, והרי היתה אמה ממש, וילדה את סרח לאשר בעלה, והיתה סרח זקנה מאד ולפיכך מנאה.

[כז, ג] **והוא לא היה בתוך העדה הנועדים על ה' בעדת קרח.** יש לעיין למה הוצרכו בנות צלפחד לומר שאביהם לא היה בעדת קרח, והלא עדת קרח נבלעו בארץ הם ובתיהם ומשפחתם וכל אשר להם, ואם הבנות עומדות בחיים הרי ברור שלא היה אביהם בעדת קרח, ולמה להם לאמרו. והיה אפשר לומר דכונתן שלא היה מן המתלוננים, כדכתיב (יז, ו) וילנו כל עדת בני ישראל ממחרת על משה ואהרן לאמר אתם המיתם את עם ה', יעו"ש, והיינו דקאמרי העדה הנועדים על ה' בעדת קרח, כלומר מחמת עדת קרח, אכן רש"י כתב וז"ל: נזקקו לומר לא בחטא מתלוננים ולא בעדת קרח שהצו על הקב"ה וכו' עכ"ל, יעו"ש, וטענו שני דברים, שלא היה מן המתלוננים, וגם לא היה בעדת קרח, ואם כן צריך עיון למה הוצרכו לומר שלא היה בעדת קרח, והלא בנותיו עמדו לפניו בחיים. ויש לומר שלא מתו עם עדת קרח אלא טפיהם בלבד, אבל הבנים הגדולים החליטו לעצמם אם להצטרף לעדת קרח, ואלו שנצטרפו מתו, אבל בנות צלפחד היו צדקניות, ואפילו אם צלפחד אביהם היה מצטרף לעדת קרח הן לא היו מצטרפות, ולכן לא היה שום הוכחה ממה שעמדו לפניו, והצרכו לטעון שלא היה בעדת קרח.

[כז, ג] **והוא לא היה וגו' בעדת קרח.** כתב רש"י וז"ל: לפי שהיו באות לומר בחטאו מת נזקקו לומר לא בחטא מתלוננים ולא בעדת קרח שהצו על הקב"ה אלא בחטאו לבדו מת ולא החטיא את אחרים עמו, רבי עקיבא אומר מקושש עצים היה ורבי שמעון אמר מן המעפילים היה עכ"ל, יעו"ש, והיינו שהיה ידוע שמת משום חטא שבידו, וטענו שלא אבד נחלתו בארץ ישראל מחמת חטאו, דאילו עדת קרח והמתלוננים, דהיינו אלו שאמרו אתם המיתם את עם ה' (יז, ו), אבדו חלקם בחלוקת הארץ, כמו שמבואר בבבא בתרא (דף קיח:), יעו"ש.

ואכן לא נתבאר שם טעמא שאבדו נחלתם, ואם היה בזה גזירה מיוחדת, מנא ידעו בנות צלפחד שכן נגזר עליהם מה שלא הוזכר בכתובים, וכי היה דבר זה מפורסם במחנה ישראל, וגם אין לומר דזה היה מובן ממה שירד עמהם כל הרכוש לאבדון, כדכתיב לעיל (טז, לב), ומזה הבינו דגם זכותם לנחלה בארץ ישראל היתה בכלל כל הרכוש, והלכה לאיבוד ונתבטלה, דהתיינח בעדת קרח, אבל המתלוננים מתו במגיפה, ומנא ידעו בנות צלפחד שאבדו נחלתם.

ונראה דהנה אמרו חז"ל הרוגי מלכות נכסיהם למלך, כדאיתא בסנהדרין (דף מח:), יעו"ש, והמתלוננים ועדת קרח עשו תקומה כנגד משה שהיה לו דין מלך, כמו שכתב אבן עזרא בפרשת וישלח (לו, לא), יעו"ש, והם מרדו במלכות, ובמיתתם היו נחשבים הרוגי מלכות שדינם שנכסיהם למלכות, וחזרה נחלתם להמלכות, דהיינו הכלליות של העם, ונכללו בחלוקת הארץ הכללית.

[כז, ז] **כן בנות צלפחד דוברות וגו'.** שם הפועל של דיבור הוא כמעט לא נמצא בתורה בבנין קל אלא בבנין פיעל, והיה צריך לכתוב כן מדברות ולא כן דוברות, ואילו אמירה לעולם בא בלשון קל אומר, והיינו משום דוידבר הוא לשון קשה, ואולי יש לומר לשון דוברות חזק מאומרות, אבל אינו כל כך קשה כמו מדברות, ובנות צלפחד הצנועות הביאו בקשתם שהיתה ראוי להיות בלשון דיבור, אבל דברו בשפה רפה, ולכן קאמר דוברות. והנה מצינו לשון זה עוד הפעם בסוף פרשת מסעי (לו, ה) כן מטה בני יוסף דוברים, כשבאו לבקש שלא ינשאו בנות צלפחד לבני שבט אחר, יעו"ש, ויש לומר דגם התם לא באו בתביעה חזקה על כך, שמצד הצדק למה ימנעו מלינשא למי שרוצות להינשא, ומשום הכי ביקשו בשפה רפה.

[כז, טו-יז] **יפקד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה.** הקשה האור החיים למה הוצרך משה לבקש שימנה ה' איש על העדה, וכי עלה על דעתו שה' יעזוב את ישראל להיות כצאן שאין להם רועה, ולמה הוצרך משה לזרז להקב"ה כביכול, כדכתיב וידבר משה אל ה' לאמר, שלא מצינו כדוגמתו בשום מקום.

עוד עיין להלן (כח, ב) צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי וגו', וכתב רש"י וז"ל: צו את בני ישראל מה אמור למעלה יפקד ה' אמר לו הקב"ה עד שאתה מצוני על בני צוה את בני עלי עכ"ל, יעו"ש, והדברים אינם מובנים, דלמה הוצרך כאן צוה חדשה לישראל שיקשיבו לה', והלא התורה מלאה מצות ואזהרות, ואיזה צוה חדשה נצרכת כאן, ומה ענין הך צוה חדשה למה שביקש משה שימנה ה' איש על העדה. עוד קשה טובא מהא דכתיב בפרשת דברים, כשמשה מזכיר לבני ישראל את חטא המרגלים אמר להם (א, לו-לח) גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שם יהושע בן נון העומד לפניך הוא יבא שמה אותו חזק כי הוא ינחילנה את ישראל, יעו"ש, הרי שכבר אמר לו הקב"ה לפני שמונה ושלשים שנה בשעת חטא המרגלים שיהושע יהיה ממלא מקומו, ואם כן למה ביקש כאן בערבות מואב שלא יניח הקב"ה לישראל כצאן שאין להם רועה.

וכן קשה על מה שכתב רש"י וז"ל: כאן יפקד ה' כיון ששמע משה שאמר לו המקום תן נחלת צלפחד לבנותיו אמר הגיע שעה שאתבע צרכי שירשו בני את גדולתי עכ"ל, יעו"ש, והיאך עלה בדעת משה שבניו ימלאו מקומו, והלא כבר אמר לו הקב"ה שיהושע הוא ימלא מקומו, ויתר על כן קשה ממה שכתב רש"י בפרשת חוקת (כ, כה) גבי מיתת אהרן וז"ל: קח את אהרן, בדברים של ניחומים, אמור לו אשריך שתראה כתרך נתון לבנך, מה שאין אני זכאי לכך עכ"ל, יעו"ש, הרי שכבר אמר לו הקב"ה דברים מפורשים שלא יהיו בניו ממלאים מקומו, ואם כן מאי קאמר הגיע עת לבקש צרכי, ואין לומר שחשב משה שאולי תועיל לו תפילתו, דאם כן היאך אמר לאהרן בהחלט דאינו זכאי לכך, והלא עדיין אפשר שיזכה על ידי תפילתו.

ונראה לבאר עפ"מש"נ בפרשת קרח (יז, א) ובפרשת שופטים (יז, יד) ששימת מלך ישראל שנצטוונו עליו במצות שום תשים עליך מלך הוא להיות מנהיג רוחני לקרב לבות ישראל לאביהם שבשמים ולהביאם להשלמת תכלית הבריאה, ובכל תקופת השופטים לא היה להם מלך ולא ממשלה, כדכתיב בספר שופטים (יז, ו) בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעניו יעשה, ולא מינו להם מלך מפני שמתחלה היו מחויבין ליסד מדינה המתנהגת אך ורק על פי דעת תורה, ולא היו בו אלא דיינים ושופטים שיוורו הלכה וילמדו

תורה לישראל, אבל הממשלה הוא לה' והוא המלך ואינם צריכים לממשלת אדם, ורק אז יוכלו לשים עליהם מלך שיהיה להם מנהיג רוחני ולא יצטרך ללכלך ידיו ולהסתאב על ידי טיפול בעניינים פוליטיים, ורק אז יוכל לרכז את עצמו על מטרתו ותפקידו להנהיג העם בדרכי התורה והעבודה.

וזו היתה העבודה של תקופת השופטים, ובאותה שעה היו להם לעם ישראל עליות וירידות בענין זה, ולפעמים הצליחו עד ששמונים שנה שקטה הארץ (ב, ל), ולפעמים הצליחו עד שארבעים שקטה הארץ (ה, לא), אבל בכל פעם ופעם נפלו ממדרגתם וסרו מקצתם אחרי הכנענים שהשאירו ביניהם, ולא הספיקו להשתדל לקבוע עדה המתנהגת באופן תמידי ללא ממשלה עד שבאו הזקנים ובקשו משמואל לשים להם מלך ככל הגוים שינהיג העם ויערוך להם מלחמותיהם כנגד פלשתים כדרך כל הארץ. ולפי זה נוכל לומר דזהו מה שביקש משה יפקוד ה' איש על העדה, דמשה עצמו היה מלך לפי צורך השעה, שלא היו ישראל עדיין מוכשרים להנהגת ימי השופטים, שלא מזמן רב נשתחררו ונגאלו מלהיות עבדים לפרעה ולמצרים, והיה צריך משה לחנכם ולהכינם עד שיוכלו להתנהג רק על ידי שררת התורה, ולכן היה צריך משה להיות מלך שורר ורודה על העם, וביקש מהקב"ה שגם אחריו ימנה עליהם מלך, ולא יתחיל הנהגת תקופת השופטים מיד אחר מיתתו, שמשה הבין שעדיין אין העם מוכשרים לכך שיתנהגו בלי שום מנהיג ורק על ידי התורה בלבד, ועדיין צריכים מלך בשר ודם שלא נמשח ואינו משבט יהודה להביאם אל הארץ ולחנכם על כך, ורק אחר כך יוכלו לחיות באופן זה שאין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה, ורק אז יוכשרו העם לקבל עליהם מלכות תמידית של לא יסור שבט מיהודה, וכן היה, שמיד אחר שמת יהושע התחילה תקופת השופטים, ויהושע עצמו היה מלך, אבל עתניאל בן קנז לא היה מלך אלא שופט בלבד.

ולפי זה מובן היטב מה שביקש משה מהקב"ה יפקד וגו', ואע"ג שכבר הודיעו בשעת חטא המרגלים לפני שלשים ושמנה שנה שיהושע ימלא מקומו, מכל מקום שם לא אמר אלא שיהושע ימלא מקומו להיות שופט וראש הסנהדרין ורבן של ישראל, אבל עדיין לא ייחד יהושע להיות מלך, וכן מדויק דבפרשת דברים כתיב הוא יבא שמה, אבל בפרשת ואתחנן, כשמשה ביקש מיד לפני מיתתו שירשה לו ליכנס לארץ, ענה לו הקב"ה (ג, כח) וצו את יהושע וגו' כי הוא יעבר לפני העם וגו', ומדויק חילוק הלשון, דמתחלה אמר לו שהוא יבא שמה כאדם שאין לו שררה, אבל בפרשת ואתחנן כבר התפלל יפקוד וגו' וכבר אמר ה' שיהושע ימלוך תחתיו ולא יהיה רק שופט, ולכן כתיב הוא יעבור לפני העם כמלך היוצא לפניו ובא לפניו.

והיו משה ויהושע מלכי ישראל במילוי המכוון בין לעניינים רוחניים כמלכי יהודה העתידיים, בין להיות רודים על העם בכל העניינים, ורק אחר פטירתם התחילה עבודת תקופת השופטים להעלות מדרגת העם שיהיו מתנהגים בשררת התורה עד שיוכלו למנות מלך מיהודה שלא יתעסק בשום דבר רק להרים קרן התורה והעבודה, ולא הצליחו בכך, ומתחלה נתן להם ה' את שאול המלך להיות שורר ורודה על העם ולתקן העם שיוכלו לקבל עליהם מלך מיהודה שלא יצטרך להתעסק בענייני מלחמה וכיבוש.

וזהו מה שביקש משה עבור בניו, הוא ידע בודאי שלא יהיו בניו ממלאים מקומו להיות שופטים ורבן של ישראל, ולא יעמדו בניו במקומו כמו שעמד אלעזר במקום אהרן אביו, אבל עכשיו בא להתפלל שגם אחריו עדיין יהא להם מלך מנהיג בשררה, ולא תתחיל עדיין עבודת תקופת השופטים, וחשב שאולי בחלק זה ימלאו בניו מקומו, ויהיו בניו מנהיגים עוסקים בצרכי הציבור כמו שאול המלך, ואמר לו הקב"ה שיהושע ימלא את שני

התפקידים, ויהיה מלך כמו שהיה משה מלך, והיינו דכתיב (כז, כא) ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים לפני ה' וגו', ומהאי קרא ילפינן ביומא (דף עג:) דאין שואלין באורים ותומים אלא למלך, וכמו שכתב שם רש"י בד"ה הוא וז"ל: זה מלך, דהא ביהושע משתעי קרא עכ"ל, יעו"ש.

וזהו מה שאמר לו הקב"ה עד שאתה מצוני על בני וכו', כלומר אם כמו שאתה אומר שעדיין אינם מוכשרים להתנהג על פי התורה בלבד בלי מלך, עליך מוטל להזהירם שישתדלו להתקרב אל הקב"ה בענין זה, שתהא להם כמטרה להגיע אל אותה מדרגה שאינם צריכים מלך, ורק שה' יהיה המלך עליהם, וזה בא על ידי עבודת הלב והתקרבות למקום על ידי עבודת הקרבנות, את קרבני לחמי במועדו, ואז יהיו קשורים ואדוקים בו יתברך שלא ינועו ממנו כחוט השערה, ורק אז יזכו לקיים מצות שום תשים, כמש"נ, ועיימש"נ בזה פרשת דברים (א, לח) ובפרשת וילך (לא, א), יעו"ש.

[כז, טו-טז] **יפקד ה' אלקי הרוחות וגו' איש על העדה.** כתב רש"י וז"ל: וידבר משה אל ה' וגו', להודיע שבחן של צדיקים שכשנפטרינן מן העולם מניחין צרכן ועוסקין בצרכי ציבור עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה דברי רש"י אלו סותרים למה שכתב מיד אחר כך וז"ל: יפקד ה', כיון ששמע משה שאמר לו המקום תן נחלת צלפחד לבנותיו אמר הגיע שעה שאתבע צרכי שיירשו בני את גדולתי, אמר לו הקב"ה לא כך עלתה במחשבה לפני כדאי הוא יהושע ליטול שכר שמושו שלא מש מתוך האהל עכ"ל, יעו"ש, הרי שמתחלה כתב רש"י שהיה מניח צרכיו לעסוק בצרכי הציבור, ואחר כך כתב שהיה תובע צרכיו, ועוד יש לדקדק דמהו הקשר בין הא דזכו בנות צלפחד בנחלת אבותם לענין שיוכל משה לתבוע שבניו ירשו גדולתו.

ואפשר לפרש על פי מה שכתב בספר החינוך בשרשי מצות נחלה, דאדם מקבל נכסים מהקב"ה כדי שיוכל לקיים תפקידו המיוחד, ובנו הוא הכי דומה לו בכחותיו ותכונותיו, ולכן הוא מסוגל ביותר להמשיך ולהשלים תפקידו של אביו, ומשום הכי עוברים נכסי אביו אליו, ואם כן חשב משה שהוא הדין לענין הנהגת הציבור, דאם נמסר לו התפקיד של הנהגת הציבור, אם כן מן הראוי שקיום תפקיד זה יומשך דרך בניו, אלא דאם אין ערך הבנים קרוב ממש לערך אביהם יתכן שאין קיום תפקיד אביהם נופל להם אלא למישהו אחר שיותר מסוגל לכך, אבל מכיון שראה דנחלת צלפחד עוברת לבנותיו, הגם שהברא כרעא דאבוה קליש ביותר אצל הבנות, הרי דסוף סוף עומדות במקום אביהן למרות קלישתן, ולכן תבע משה שבניו ימשיכו במקומו למרות קלישתם כלפי ערך משה, ומה שכתב הגיע שעה שאתבע צרכי לאו היינו צרכיו הפרטיים אלא שבניו ימשיכו בתפקידו לטובת הציבור, ומה שכתב רש"י כאן מניחים צרכם, היינו צרכיהם הפרטיים.

[כז, טז-יז] **אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם.** כתב רש"י וז"ל: לא כדרך מלכי האומות שיושבים בבתיהם ומשלחין את חיילותיהם למלחמה אלא כמו שעשיתי אני שנלחמתי בסיחון ובעוג וכו' יוצא בראש ונכנס בראש עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק שבשלמא מה שמשה ביקש איש על העדה שיצא בראש למלחמה שפיר מובן, דנחוץ הוא שהמנהיג ינהל אותם למלחמה בחכמתו ובזכויותיו, כמו שכתב רש"י להלן, אבל לאיזה סיבה ביקש שיכנס בראש גם כן, דהיינו כשחוזרים ממלחמה, הלא כבר נגמרה המלחמה וניצחו, ומה לי מי נכנס בראש.

ונראה דהעיקר בהא דרצה שילך לפניהם הוא כדי שהמנהיג יהא לדוגמא ולמופת

להעם שידעו היאך להתנהג, וכשיוצאים למלחמה רואים שהמנהיג ההולך לפנייהם הולך בכבודות ראש ויראת שמים, ותפילותיו על שפתיו, ואינו סומך על גבורתו לומר כחי ועוצם ידי יצליחו לי, וילמדו מזה העם דהנצח והגבורה לחי העולמים, וכן בחזרתם ילך לפנייהם המנהיג בהכנעה ובשפלות ולא ירום לבבו במה שנתן ה' את שונאיו בידיו, אלא ילך בכבוד ראש ושירות ותשבחות על שפתיו, וילמדו מזה העם שלא ליכנס ממלחמה כגבורי האומות בקולות וצעקות והוללות, ולא ינהגו עצמם בקלות ראש, אלא יתנהגו בקדושת ישראל המכירים שהקב"ה לו הנצחון והם לא עשו מאומה.

מפטירים במלכים א (יט, ט) וילן שם והנה דבר ה' אליו. ונמשך כל הסיפור, ויאמר לו מה לך פה אליהו ויאמר קנא קנאתי לה' אלקי צבאות כי עזבו בריתך בני ישראל וגו' ויאמר צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עובר וגו' ואחר הרעש אש לא באש ה' ואחר האש קול דממה דקה, ויהי כשמוע אליהו וגו' ויעמוד פתח המערה והנה אליו קול ויאמר מה לך פה אליהו ויאמר קנא קנאתי לה' אלקי צבאות כי עזבו בריתך בני ישראל וגו', יעו"ש, ויש לדקדק למה נשנה שאלת מה לך פה ומה נתחדש בענית אליהו שהיתה בדיוק כעניתו הראשונה מלה במלה, ועיין מה שכתבו בזה המפרשים.

ואולי יש לומר דבפעם ראשונה דבר ה' אליו בנבואה, וזהו המכוון של והנה דבר ה' אליו, והיה בחלום, כדכתיב וילן שם, ובתוך נבואתו נשאל לו מה לך פה והוא ענה מה שענה, ושוב נצטוו לעמוד על ההר לפני ה', ושוב כתיב והנה אליו הקול, והיינו שדיבר ה' אליו בהקיץ, שלא באש ה' אלא בקול דממה דקה, והשתא שמע אליהו שאלת מה לך פה בהקיץ מפי הבורא וענה כמו שענה בפעם ראשונה, והענין הוא כמי שבא לדבר עם המלך ולפני שנכנס צריך למסור מטרתו לסרסר המלך שהוא שואל ממנו למה הוא בא והוא עונה ואומר מה שהוא צריך, ואז נכנס הסרסר אל המלך ואומר לו שפלונני בא לצורך זה והמלך אומר שיכנס, וכשנכנס שואל אותו המלך מה לך פה והוא עונה למלך כמו שענה לסרסר, כן הוא דרך הכבוד אע"פ שהמלך כבר יודע הכל, וכן נמי באליהו מסר צרכיו בנבואה בחלום וזכה שוב למסור צרכיו בהקיץ לפני ה', ולכן חזר על דבריו הראשונים אע"פ שלא היה בהם שום חידוש.

פרשת מטות

[ל, ו] **וה' יסלח לה**. כתב רש"י וז"ל: במה הכתוב מדבר באשה שנדרה בנזיר ושמע בעלה והפר לה והיא לא ידעה ועוברת על נדרה ושותה יין ומטמאה למתים זו היא שצריכה סליחה ואע"פ שהוא מופר ואם המופרים צריכים סליחה קל וחומר לשאינן מופרים עכ"ל, יעו"ש, והמקור לדברי רש"י הוא בספרי, ויש לדקדק למה לן הך קל וחומר לגלות לן דנדרים שאינם מופרים צריכים סליחה למי שעבר עליהם, והלא מפורש בקרא (ל, ג) דבנדרים עובר בלאו דלא יחל דברו ובעשה דכל היוצא מפיו יעשה, ופשיטא דכל העובר על הנדר צריך סליחה.

והיה אפשר לומר דסלקא דעתא דאין איסור בל יחל אלא באיש שנדר או באשה שהיא ברשות עצמה, אבל אשה שהיא ברשות אביה או בעלה שיכולים להפר נדריה הרי אין לה בעלות על נדריה, אלא הכל ביד אביה ובעלה, והיא שאינה אחראית על חילול הנדר אינה עוברת בבל יחל, והקל וחומר מגלה דבאינם מופרים צריכה סליחה.

אולם עיין בדקדושין (דף פא:): במה הכתוב מדבר באשה שנדרה וכו' רבי עקיבא כי הוה מטי להאי פסוקא הוה בכי אמר ומה מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה אמרה תורה צריכה כפרה וסליחה מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר על אחת כמה וכמה כיוצא בדבר אתה אומר ולא ידע ואשם ונשא עונו כשהיה רבי עקיבא מגיע לפסוק זה היה בוכה ומה מי שנתכוין לאכול שומן ועלה בידו חלב אמרה תורה ולא ידע ואשם ונשא עונו מי שנתכוין לאכול חלב ועלה בידו חלב על אחת כמה וכמה, יעו"ש, והרי התם אי אפשר לפרש כנ"ל.

ובאמת יש לדקדק בלשון הגמרא נתכוין לאכול חלב ועלה בידו חלב, ומה שייך כאן לשון ועלה בידו, ועוד דמשמע מגמרא דגם בכהאי גוונא שייך ולא ידע ואשם ונשא עונו מקל וחומר, ויש שרוצים לפרש דמייירי במי שנתכוין לאכול חלב ולא מצא אלא שומן ואכלו ונמצא שלא היה שומן אלא חלב, דגם זה שגגה בידו, אלא דגרע מכל שגגה הואיל ומתחלה נתכוין לאכול חלב אלא שחשב שלא נזדמן לו, וקל וחומר דבכהאי גוונא בעי כפרה וסליחה.

[לא, ב] **נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים**. כתב רש"י וז"ל: מאת המדינים ולא מאת המואבים שהמואבים נכנסו לדבר מחמת יראה שהיו יראים מהם שיהיו שוללים אותם וכו' אבל מדינים נתעברו על ריב לא להם, דבר אחר מפני שתי פרידות טובות שיש לי להוציא מהם רות המואביה ונעמה העמונית עכ"ל, יעו"ש, והנה לעיל בפרשת פנחס (כה, יז-יח) כתיב צרור את המדינים והכיתם אותם כי צוררים הם לכם וגו', וכתב רש"י וז"ל: ואת מואב לא צוה להשמיד מפני רות שהיתה עתידה לצאת מהם כדאיתא בבבא קמא (דף לח:): עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין למה הביא רש"י שם רק טעם השני שהביא כאן בפרשת מטות, ולמה לא הביא גם הטעם שלא עשו מואב אלא מחמת יראה שלא יהיו שוללים אותם, עוד עיין באור החיים שכתב למה תלה אסיפת משה בנקמת מדין, יעו"ש, ומה היה הענין המיוחד במלחמת מדין שהיה מוטל על משה לקיימו לפני מיתתו, ועוד דקדקו המפרשים למה באמת טעו בני ישראל שלא הרגו אלא הזכרים מאחר שבמלחמת סיחון לא השאירו מהם שריד.

ונראה דהצווי שבפרשת פנחס והצווי שבפרשת מטות הם שני ענינים נפרדים, בפרשת פנחס נצטוו לצרור את המדינים מפני שצוררים הם לכם, דהיינו שהם שונאים ואויבים ולעולם מוכנים להזיק ולהרע לעם ישראל ולפיכך חייבים להורגם מפני הסכנה, שלא יהיו

להם לפח ולמוקש, אבל בפרשת מטות ענין אחר לגמרי הוא, שהמדינים פרצו גדר ולא לחמו כנגד ישראל בלבד אלא גם כנגד ה' עצמו כביכול, ורצו לבטל מלכות שמים מן העולם, ולכן הדיחו את ישראל לעבוד את בעל פעור ולעזוב את ה', והיתה בזה ירידה מיוחדת, שהרי אף במעשה העגל לא טעו אלא לענין שרצו לעבוד את ה' על ידי אמצעי, אבל אלו שעבדו לבעל פעור עזבו את ה' ונטו אחרי האלילים, וזו היתה מטרת מדין, וצוה ה' לנקום מהם משום כבוד שמים שפגעו בו.

ולכן בפרשת פנחס בא הצווי בלשון צרור ולא בלשון נקם, שלא היה אלא מפני הסכנה, אבל כאן בא הצווי בלשון נקם שהוא ענין נקמה ופרעון על שפגעו בכבוד שמים, וזה נמסר למשה באחרונה שרק הוא כדאי לנקום נקמת ה' ולתקן כבוד שמים, ומהאי טעמא כתיב (לא, ג) החלצו מאתכם אנשים לצבא, ופירש"י דאנשים היינו צדיקים, וכן איתא בספרי, ובמלחמת סיחון לא דקדק על צדיקים במיוחד, והיינו משום דמלחמת מדין היתה להחזיר כבוד שמים, ולזה הוצרכו אנשים צדיקים בעלי מדרגה.

ולפי זה מובנים דברי רש"י, דהצווי של צרור את המדינים היה מפני הסכנה, שהרי צוררים הם לכם, ואם כן הוא הדין מואבים, ומה לי דהמואבים עושים מחמת יראה, סוף צוררים הם לכם ובני ישראל עומדים בסכנה מפניהם וכדאי להשמידם, ולכן לא כתב שם רש"י אלא הטעם שעתידה רות לצאת מהם, ובזכותה לא ניתן להם להשמיד את מואב אע"פ שעמדו בסכנה מפניהם, אבל בפרשת מטות הוסיף ה' צווי שני על המלחמה, לא רק מפני הסכנה אלא גם לנקום נקמת ה' מאת המדינים שפגעו בכבוד שמים, וגם צווי זה לא נאמר אלא לגבי המדינים ולא לגבי המואבים, וכאן יש לומר דהואיל והמואבים לא עשו אלא מפני היראה לא פגעו כל כך בכבוד שמים כמו המדינים שנתעברו על ריב לא להם, ונמצא דבציווי זה יש שני טעמים שלא נצטוו על המואבים, חדא שלא פגעו כל כך בכבוד שמים, ואידך מפני רות שעתידה לצאת מהם.

וטעות יוצאי הצבא היתה שחשבו שאין מלחמת מדין מלחמה רגילה כמו מלחמת סיחון, דהא לא נדרשו למלחמה זו אלא אנשים צדיקים, כנ"ל, לכן חשבו שאינם צריכים להשמיד אלא הזכרים, שהזכרים פגעו בכבוד שמים ועיקר האשמה בהם, לכן אמר להם משה שגם לפי דעתם היה להם להרוג הנשים, שהרי היו תקלה לבני ישראל, כדכתיב (לא, טז) הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסר מעל בה' על דבר פעור, יעו"ש, ונמצא דגם הנשים פגעו בכבוד שמים.

אכן באמת לא היה צריך לטעם זה, ולא ענה להם כן אלא לפי דעתם שמלחמת מדין לא היתה מלחמה רגילה, אולם באמת מלחמת מדין היתה לא רק מפני כבוד שמים אלא גם מפני שהיו צוררים להם, ואם כן היה להם להרוג גם הנשים מפני הסכנה, ולא היו להם להשאיר מהם אפילו שריד, אי נמי יש לומר דלא היה לישראל סכנה מן הנשים, ולא נצטוו להרוג הנשים אלא במלחמת כיבוש בלבד, ובמלחמת מדין היה להם להרוג הנשים אך ורק מפני שגם הם פגעו בכבוד שמים, כמו שאמר להם משה, כנ"ל.

[לא, ב] **נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים.** תרגם אונקלוס ומליל משה עם עמא למימר זריזו מנכון גוברין לחילא וכו', יעו"ש, והיינו שאמר להם לילך בזריזות מה שלא מצינו במקומות אחרים, כמו במלחמת עמלק בסוף פרשת בשלח (יז, ט), וזה מתפרש על פי מה שכתב רש"י בשם הספרי דאע"פ ששמע שמיתתו תלויה בדבר עשה בשמחה ולא איחר, יעו"ש, ולא רק שלא איחר אלא שאמר להם לילך בזריזות.

לא כן עשה יהושע, כדכתיב בספרו (יא, יח) ימים רבים עשה יהושע את כל המלכים

האלה מלחמה, יעו"ש, וכתב שם רש"י וז"ל: בגנותו סיפר הכתוב שהיה מתכוין לדחות את כיבוש הארץ כדי להאריך ימיו לפי שנאמר ואתה תנחילנה אותם עכ"ל, יעו"ש, אבל משה לא דחה מלחמת מדין אלא אדרבה זירז אותם לכך.

אכן בני ישראל רצו לדחות המלחמה כדי להאריך ימיו של רבם, כדכתיב (לא, ה) וימסרו מאלפי ישראל וגו', וכתב רש"י וז"ל: להודיעך שבחן של רועי ישראל כמה הם חביבים על ישראל עד שלא שמעו במיתתו מה הוא אומר עוד מעט וסקלוני ומששמעו שמיתת משה תלויה בנקמת מדין לא רצו ללכת עד שנמסרו על כרחם עכ"ל, יעו"ש. אלא דיש לעיין בדברי רש"י, שהרי רצה להוכיח דמשה רבינו היה חביב על בני ישראל, וההוכחה לכך היא מה שהיו מוכנים להישאר בגלות ולא ליכנס לארץ ישראל כדי שלא ימות עליהם רבם האהוב, אבל מה שכתב רש"י בתחלת דבריו, דעד שלא שמעו במיתתו עוד מעט וסקלוהו, הוא הוכחה להיפך, שלא היה כל כך חביב עליהם, ואם כונתו לומר דלמרות שהיו מוכנים לסקלו כששמעו במיתתו לא רצו לזוז ממקומם כדי שישאר בחיים, למה הזכיר רש"י ענין זה כלל, לא היה לכתוב אלא שלא רצו לזוז ממקומם אם בזה יתקרב מיתת משה, ומה הוסיף בדברים אלו.

ואולי יש לומר דכשעם מלחצים את מנהיגם כל כך עד שאומר עוד מעט וסקלוני אפשר שזה בא מאחד משתי סבות, או מחוסר אהבה, או מרוב התקרבות, דאם אוהבים אותו ומעריכים גדולתו אפשר שירגישו עצמם מרוחקים ממנו, ואינם מעיזים להתלונן עליו, אבל אם הוא אהוב להם כמו אב אז יכולים להתלונן עליו בלי לפגוע באהבתם לו, וכתב רש"י דסופם מוכיח על תחלתם, דממה שלא רצו לזוז ממקומם רואים שהיו אוהבים אותו, וזה מוכיח דמה שלחצו אותו כל כך עד שאמר משה עוד מעט וסקלוני לא היה מתוך שנאה אלא מתוך אהבה יתירה, כמש"נ.

[לא, ד-ה] אלף למטה אלף למטה לכל מטות ישראל. כתב רש"י וז"ל: לכל מטות ישראל לרבות שבט לוי עכ"ל, יעו"ש, והוא בספרי בשם רבי עקיבא, והקשה בשפתי חכמים דאם כן הרי היו שלשה עשר אלף ובקרא מפורש שנים עשר אלף, ועיין שם מה שתירץ, עוד עיין בבעל הטורים שכתב וז"ל: לכל מטה שני אלפים הרי עשרים וארבעה אלפים הלכו עליהם למלחמה כנגד עשרים וארבעה אלפים שהפילו מישראל עכ"ל, יעו"ש, וגם זה בספרי בשם רבי ישמעאל, ולדידיה ודאי קשה הרי מקרא מפורש שלא היו אלא שנים עשר אלף, ושם בספרי עמד על זה הנצי"ב ותירץ דהאלף השני וכן שבט לוי אליבא דרבי עקיבא לא היו מלוחמי המלחמה אלא היו נושאי הכלים ומכיני המזון ועמדו מאחורי הלוחמים, יעו"ש, והשנים עשר אלף שמנאם הכתוב הם הלוחמים עצמם.

ונראה להוסיף טעם בזה שלא מנה אלא הלוחמים, שהרי כתב רש"י וז"ל: וימסרו להודיעך שבחן של רועי ישראל כמה הם חביבים על ישראל עד שלא שמעו במיתתו מה הוא אומר (שמות יז, ד) עוד מעט וסקלוני ומששמעו שמיתת משה תלויה בנקמת מדין לא רצו ללכת עד שנמסרו על כרחן עכ"ל, יעו"ש, ובפסוק זה מנה אלף חלוצי צבא, וקאי על המסירות על כרחם, שהיה צריך להכריח שנים עשר אלף חלוצי צבא לצאת למלחמה, אבל השנים עשר אלף האחרים או שבט לוי לא היה צריך להכריחם ולא נמנעו מלקיים ציוויים, דבלאו הכי לא היתה המלחמה מתקיימת במה שהם היו עושים, ורק אלו שהיו ממש הלוחמים הם נמנעו מלעשות מה שנצטוו כדי שלא יקרב על ידם מיתת משה.

ויש להבין מה שכתב שמתחלה עוד מעט וסקלוהו ומששמעו במיתתו לא רצו ללכת, דהלא הדור הזה שנמסרו על כרחם לא היו אותם האנשים שכמעט וסקלו את משה, דדור

המדבר כבר מתו כולם, והני דור חדש הם, אלא שמבואר מכאן דתכונת העם אינו משתנה מדור לדור, וברא כרעא דאבוה, אלא שאלו חטאו ומתו ואלו לא חטאו ונכנסו לארץ. ובאמת מצינו תכונות הישנות גם בדור החדש, דבפרשת מי מריבה כתיב (כ, א) ויבאו בני ישראל כל העדה מדבר צן, וכתב שם רש"י וז"ל: כל העדה, עדה השלמה שכבר מתו מתי מדבר ואלו פרשו לחיים עכ"ל, יעו"ש, ואלו הדור החדש הם רבו עם משה ואמרו למה הבאתם את קהל ה' אל המדבר הזה למות שם, וגם הם היו בני ריב ומתלוננים וירשו תכונות אבותיהם במדה שלמה, ואם כן שפיר יש להוכיח כמה היה משה חביב עליהם, שלפי תכונתם היו מוכנים לפי המצב כמעט ולסקלו, כמו שהיו אבותיהם מוכנים לעשות לפי תכונתם.

[לא, ו] ואת פנחס בן אלעזר הכהן. והנה משה עצמו לא יצא למלחמה אתם, אלא שלח פנחס אתם בתורת משוח מלחמה, וקשה דלמה לא יצא עמהם בתורת מלך, ותגדל התימה שהרי לעיל בפרשת פנחס כשמשה התפלל לה' שימנה איש על העדה במקומו לאחר מיתו אמר (כז, יז) אשר יצא לפניו ויבא לפניו, יעו"ש, וכתב שם רש"י וז"ל: לא כדרך מלכי האומות שיושבים בבתיים ומשלחין את חיילותיהם למלחמה אלא כמו שעשיתי אני שנלחמתי וכו' יוצא בראש ונכנס בראש עכ"ל, יעו"ש, ואם כן למה עזב משה את דרכו כאן במלחמה האחרונה שלפני מיתו ולא יצא לפניו.

ואף שאמרו חז"ל אמר משה אני שגדלתי במדין אינו דין שאלחם עמהם כדאמרי אינשי בירא דשתית מינא מיא לא תשדי ביה קלא, כל זה אינו אלא ליישב למה הוא עצמו לא יצא למלחמה, שהרי גם עליו מוטל המצוה כמו על כולם, אבל עדיין לא סגי בזה היאך פטר את עצמו בסברא זו מחיובו בתורת מלך למלאות צרכי העם, והיאך שלחם למלחמה בלי מלך בראשם.

ונראה לבאר עפ"ימש"נ בפרשת פנחס שם דענין מלך היוצא בראש ונכנס בראש המלחמה אינו כדי להנהיג את העם בקרב, אלא כדי להראות להם היאך ירא שמים מתנהג כשיוצא למלחמה וכשנכנס, ואם כן כל זה הוא במלחמת הכיבוש שהשתתפו בו כל בני העם, אבל מלחמת מדין לא היתה לכיבוש אלא לנקום נקמת ה', ולכן אמר הכתוב (לא, ג) החלצו מאתכם אנשים לצבא, וכתב רש"י דהיינו אנשים צדיקים, יעו"ש, דלמלחמת מדין יצאו רק שנים עשר אלף איש בחירי העם כולם צדיקים יראים ושלמים, ולא היו צריכים שמשה יצא לפניו להראות להם היאך ירא שמים יוצא למלחמה, עוד יש לומר דכיון דכל ענין יציאת המלך בראש העם הוא להורות להם הנהגת צדיק וירא שמים, אם כן הכא היתה ההוראה במה שלא יצא לפניו, שהראה להם עומק ענין הכרת הטוב, דבירא דשתית מינא מיא לא תשדי ביה קלא.

[לא, ח] ואת בלעם בן בעור הרגו בחרב. כתב רש"י וז"ל: בחרב הוא בא על ישראל והחליף אומנתו באומנתם שאין נושעים אלא בפייהם על ידי תפילה ובקשה ובא הוא ותפש אומנותם לקללם בפיו אף הם באו עליו והחליפו אומנתם באומנות האומות שבאין בחרב שנאמר (בראשית כז מ) ועל חרבך תחיה עכ"ל, יעו"ש, והיינו מדה כנגד מדה, הוא בא בפיו כנגד ישראל לכן באו בחרב כנגדו, ויש לדייק דלולי זה לא היו הורגים אותו בחרב, ואם כן היאך הרגו את החמשת מלכי מדין, והיאך הרגו כל האמורים בארצות סיחון ועוג, ועל כרחך משמע שלא נשתמשו בחרב כלל אלא בפייהם בתפילות ובקשות, כמו שכתב רש"י, והם היו עומדים באמצע הקרב ומתפללים, וכנגדם רצים אויביהם וחרבם בידם ונפלו

מתים, ולהדיא מצינו כן בפרשת חקת במלחמת סיחון (כא, כד) ויכהו ישראל לפי חרב ויירש את ארצו, ותירגם אונקלוס ומחוהי ישראל לפתגם דחרב, כלומר במילי דחרב ולא בחרב ממש, ועיין בתרגום יונתן בן עוזיאל ומחוהי ישראל בשמתא דה' דקטלא כפתגם דחרב, יעו"ש, והיינו שהכו ישראל את סיחון בשם המפורש, ומסתמא כן היה בכל המלחמות, ורק את בלעם הרגו בחרב ממש.

עוד כתב בתרגום יונתן בן עוזיאל פנחס כהנא רדף מן בתרוי ואחדיה ברישיה ואחתיה שלף סייפא ובעי למקטליה פתח פומיה במילי תחנונין ואמר לפנחס אין תקיים ית נפשי משתעבדנא לך דכל יומין דאנא קיים לית אנא מלטט ית עמך עני ואמר ליה הלא אתה הוא לבן ארמאה דבעית למישיציא ית יעקב אבונן ונחתת למצרים בגין למובדא זרעא וכו' גרתא בהון עמלק וכו' אמליכת מלכא בישא ית בלק למוקמא ית בנתיה וכו' ונפלו בגין כן עשרין וארבעה אלפין בנין כן לית אפשר תוב למקימא ית נפשך מן יד שלף סייפיה מן תיקא וקטליה, יעו"ש, ויש להבין כל אריכות הדברים, והלא בלעם ידע חטאו והתחנן לו שלא יהרגנו, ונשבע שלא יהא עוד לעקא לבני ישראל, ופנחס לא קיבל בקשתו, ולמה הוצרך להזכירו כל מה שעשה.

ונראה מבואר מדבריו דכשביקש בתחנונים היה פנחס מוכן לשמוע אולי יאמר דברים שיש בהם צדק, שהרי מתחלה כתיב ושלף סייפא, ולבסוף כתיב עוד הפעם ושלף סייפיה, ומבואר דכשהתחיל בלעם להתחנן החזיר פנחס את סייפיה אל תיקא, שאם ישמע אליו באזנים פתוחות אין מן הנכון שיהא כל הזמן עומד על גביו וחרבו שלופה בידו, לכן החזיר סייפא לתיקא והטה אליו אזנו לשמוע דבריו, וכששמע שלא חזר בתשובה, ורק שנשבע לו שלא יקלל עוד את בני ישראל, אמר לו והלא אתה מוחזק לאויב ואורב כבר שלש פעמים, ואם לא אהרגך בודאי תעשה כן עוד הפעם, ואין שבועתך שוה כלום, ושלף סייפיה עוד הפעם וקטליה.

[לא, יד-טו] **החייתם כל נקבה.** כתב רש"י וז"ל: וכל אשה יודעת איש ראויה להבעל ואע"פ שלא נבעלה וכו' עכ"ל, יעו"ש, הנה כונת משה כשצוה להם החלצו מאתכם אנשים לצבא ויהיו על מדין לתת נקמת ה' במדין (לא, ג) היתה שלא ישאיר מהם שריד ופליט, אנשים נשים וטף, כמו במלחמת עמלק, והם השאירו הנשים וטף, וחזר בו משה ואמר להם להרוג הנשים ראויות להבעל וטף זכר ולהחיות טף הנשים, ויש להבין למה שינה מצווי הראשון, ועיין ברמב"ן שכתב וז"ל: וכיון שראה משה שהעם חפץ לשלול מחל על הטף בנשים ועל השלל עכ"ל, יעו"ש, אולם לא פירש למה מחל להם, וכי חשב שכיון שבאו לידם לא יוכל להוציאם, ועוד יש לעיין למה לא הוזכר בפסוק שמחל להם על השלל, גם יש להבין למה צוה להם להרוג הנשים הראויות להבעל אפילו לא נבעלו, ולמה צוה להם להרוג טף זכר.

ונראה דאנשי הצבא לא ירדו לדעתו של משה, וחשבו שמשה שלח אותם להלחם במדין, ובכל מלחמה כתיב בפרשת שופטים (כ, יג-יד) והכית את כל זכורה לפי חרב רק הנשים והטף והבהמה וגו' תבז לך, יעו"ש, זו היא דרך המלחמה, אלא דבשאר מלחמות צריך קריאת שלום, כדכתיב שם, אבל במלחמת מדין לנקום נקמת ה' יוצאים למלחמה בלי קריאת שלום קודם, ומשה קצף עליהם שהוא רצה שישמידו את מדין לגמרי, להראות לכל העולם שה' נוקם משונאיו במלחמת כליה.

אולם לאחר שהשאיר הנשים והטף והבהמה ראה משה שענין מלחמת נקמה כבר נפסד, ואם יהרגו אותם אחר כך לא תתקיים בזה הנקמה שהיתה נדרשת מתחלה, דהיינו

מכה חזקה של כליה, וזה כבר עבר, ולא היה דין מחית מדין כמו מחית עמלק שנגזר על עמלק שאינם ראויים לחיות בעולם, ואין שמו של הקב"ה שלם, ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו, כמו שכתב רש"י בפרשת בשלח (יז, טז), יעו"ש, אבל צווי למחות את מדין היה להינקם על המעשה שעשו במכה חזקה של כליה, וזה הופסד, ולא היו יכולים לתקנו בהרוג הנשים והטף לאחר כלות המלחמה, ושוב היה צריך לדון מה לעשות עם הנשים והטף והבהמה, וזה היה פשוט לו שאין שום ענין עוד בהריגת הבהמות, דאין להרוג הבהמות אלא במסגרת של מכת כליה, וזה כבר עבר, כמש"נ, ולא הוצרך לפרש להם שאינם צריכים להרוג הבהמות, ולכן לא הוזכר בכתוב.

והשתא נתן להם משה צווי חדש, וצוה שיהרגו כל טף זכר, וזה היה סימן שאנשי מדין צוררי היהודים נתחייבו מיתה כיחידים מלבד המכה של כליה על כל העם, דבמלחמות אחרות אין משפט מיתה על יחידים בפרט, והעיקר הוא לנצח על העיר אשר במצור, ולזה לא צריך להרוג הטף, רק כל הגדולים הנלחמים כנגדם, אבל במדין נתחייבו כל הזכרים מיתה, והריגת טף זכר היא הסימן על כך, והנשים לא נתחייבו מיתה כמו הזכרים, שאין הנשים בכלל הצוררים להלחם כנגד ישראל, ואלא נתחייבו מיתה מפני שהיו תקלה וקלון להכשיל את ישראל בזנות, וכל הנשים היו נחשבות לוחמי מלחמת הזנות, ונתחייבו כולם מיתה, כמו שכל האנשים היו נחשבים לוחמי מלחמת הקרב, וכולם נתחייבו ליהרג אפילו אם לא נטלו כלי זיין בידיהם, והריגת כל הנשים הראויות להבעל היתה סימן על כך.

[לב, א] ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני וגו'. עיימש"נ בזה בפרשת וזאת הברכה (לג, כ- כא).

[לב, ג] עטרות ודיבון. הנה איתא בברכות (דף ח.) אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרות ודיבון וכו', יעו"ש, וכתב רש"י ואפילו עטרות ודיבון שאין בו תרגום, יעו"ש, ויש לעיין דהלא שפיר תירגם אונקלוס פסוק זה, מכללתא ומלבשתא וכומרין וכו', יעו"ש, וכן תרגם יונתן בן עוזיאל ובתרגום ירושלמי, יעו"ש.

והיה אפשר לומר דרש"י לא קאי על פסוק זה אלא על הא דכתיב בסוף הפרשה (לב, לד-לה) ויבנו בני גד את דיבון ואת עטרות ואת ערער ואת עטרות שופן ואת יעזר ואת יגבהה, יעו"ש, ושם תירגם אונקלוס ית דיבון וית עטרות וית ערער וית עטרות שופן וית יעזר ורמתא, יעו"ש, ולא תרגם מכללתא ומלבשתא, כמו שתרגמו גם התם יונתן בן עוזיאל ותרגום ירושלמי, יעו"ש, ולמד רש"י דהא דקאמר בגמרא אפילו עטרות ודיבון לאו דוקא הוא על סדר הזה, אלא העיקר הוא להזכיר שני ערים אלו, וכונתו על פסוק השני דכתיב ביה דיבון ועטרות, ועל זה כתב רש"י שאין לו תרגום.

אכן קשה דהרי אין דרך אונקלוס לתרגם שמות אנשים ומקומות, ועיימש"נ בפרשת וישלח (לו, יח), וכן הקשו התוס' דהיה לו לומר ראובן ושמעון או פסוקא אחרינא שאין בו תרגום כלל, יעו"ש, ואיברא דצריכים לעיין למה בפסוק ראשון תרגם אונקלוס ובפסוק שני לא תרגם, מכל מקום היאך אפשר לומר דאין בו תרגום אם בדרך כלל אין אונקלוס מתרגם שמות, כמש"נ, ועוד יש לעיין למה בפסוק שני לא תרגם המקומות זולת יגבהה שתרגמו רמתא, כנ"ל.

ונראה דהנה מצינו דלפעמים לא הביא אונקלוס שם המקום כצורתה אלא תרגם אותה, כמו בפרשת לך לך (טז, יד) הנה בין קדש ובין ברד, ותרגם אונקלוס הא בין רקם

ובין חגרא, יעו"ש, וכן בפרשת מסעי (לג, לה) ויחנו במדבר צן היא קדש, ותרגם אונקלוס היא רקם, יעו"ש, ועיין במשנה ריש גיטין (דף ב.) וברש"י, יעו"ש.

והיינו משום דאונקלוס תרגם את התורה יותר מאלף שנה לאחר שנכתבה, ובאותו זמן כבר נשתנה שם המקום, דבימי משה היה המקום נקרא קדש, ובמשך הזמן נשתנה שמו לרקם, ואין רקם תירגום של קדש אלא שם אחר, ואונקלוס תירגם הפסוקים לפי השמות שהיו המקומות נקראים בזמנו כדי שיבינו הקוראים על איזו מקום מדובר, ואם השם לא נשתנה היה כותב השם כמו שהוא בהפסוק, שהרי הקוראים יבינו על איזו מקום מדובר כיון ששמו עדיין כן היה בזמניהם, ואין זה חסרון בתרגומו שהרי בלשון ארמי שהיו ישראל מדברים בזמן הרומיים כן היה נקרא.

אכן שמות עטרות ודיבון נשתנו במשך הזמן, והיו נקראים מכללתא ומלבשתא, כמו שתירגם אונקלוס, או מכללתא ומדבשתא, כמו שתירגמו יונתן בן עוזיאל ותרגום ירושלמי, כנ"ל, ומכל מקום בפסוק השני לא תירגם מכללתא ומלבשתא כמו שהיו נקראים בזמנו, אלא דיבון ועטרות כמו שהיו נקראים בימי משה, ולא היו מקומות אלו מוכרים להקוראים בזמן התירגום, אלא היו ידועים להם בשמות מלבשתא ומכללתא, ונמצא ששמות עטרות ודיבון בפסוק השני אין להם תרגום, ומכל מקום צריכים לקרותם כמו שהם אע"פ שאין שמות אלו מוכרים להם, ולזה נתכוון רש"י.

ובמה ששינה אונקלוס בתרגומו בין פסוק ראשון לפסוק שני אולי יש לומר דפסוק ראשון שמדבר על שעטרות ודיבון היו טובות למקנה כבר תירגם כדרכו לפי השמות שבזמנם שיבינו הקוראים על איזו מקומות מדובר, אבל בפסוק שני מדובר על שבני גד בנו עטרות ודיבון, ובשעת בנינם כן היו שמותיהם, ויותר מדוקדק להזכיר שמותיהם שבאותו זמן, ואי משום שידעו הקוראים, הרי כבר תורגמו השמות בפסוק ראשון כפי שמותיהם המוכרים להם בזמנם, ואע"פ ששמות דיבון ועטרות מוזרים להם עדיין צריכים לקרותם. ולענין מה שתרגם יגבהה בפסוק שני יש לומר דהוצרך להזכיר שם החדש כיון שמקום זה לא הוזכר בפסוק ראשון, ולא הספיק אונקלוס לתרגמו כפי השם החדש, ועוד יש לומר דיגבהה לא היה שם מקום אלא כאמרו המקום הגבוה, ולכן תרגמו רמתא.

[לב, ד] הארץ אשר הכה ה' לפני עדת ישראל. נראה דמה שבני גד ובני ראובן הזכירו כאן שה' הכה אותם הוא להצדיק דבריהם, דלמה להם לעבור והלחם בכיבוש הארץ, הרי זוהי מלחמת מצוה, וכל הנצחון הוא ביד ה' ואין הלוחמים מתים, ואם כן מה יחסר אם הם לא יעברו את הירדן להלחם, ולכן הדגישו אשר הכה ה' לפני עדת ישראל.

והנה כשהתורה מגדת לנו שהיו להם מקנה רב התורה מקדמת בני ראובן לבני גד (לב, א), אבל כשבאו לדבר למשה ובכל הפרשה התורה מקדמת בני גד לבני ראובן, ומוכח שעל אף שראובן היה הבכור, ועל אף דדגל המחנה היה על שם ראובן וגד היה חונה עליו, כדכתיב לעיל (ב, י-יד), יעו"ש, כאן היו בני גד ראש המדברים, ולכאורה היינו מפני שהם היו גבורי מלחמה, כמו שמבואר בפרשת זאת הברכה (לג, כ) וטרף זרוע אף קדקד, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: הרוגיהם היו ניכרים חותכים הראש עם הזרוע במכה אחת עכ"ל, יעו"ש, והרמב"ן כתב דלפי שהם היו גבורים לא היו יראים לשבת לבדם בארץ הזאת מפני יושבי הארץ, יעו"ש, ולפי דברינו יש לומר דכונתם היתה שאינם מסרבים ליכנס לארץ כנען מחמת שיראים להלחם עם מלכי הארץ, שהרי היו גבורי מלחמה, וכל מגמתם היתה רק למצוא מקום מרעה טוב למקניהם.

[לב, ו] ויאמר משה לבני גד ולבני ראובן. הנה לעיל בפרשת פנחס כשבקשו בנות צלפחד לירש נחלת אביהם כתיב (כו, ה) ויקרב משה את משפטם לפני ה', יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: נתעלמה הלכה ממנו וכאן נפרע על שנטל עטרה וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דמשה כבר למד דין ירושת הבת מפי הגבורה אלא שבאותה שעה נתעלמה ממנו, וכאן בבני גד ובני ראובן לא נתעלמה ממנו, ולא הוצרך להקריב הדבר לפני ה'.

ויתר על כן יש לומר דאין חידוש בפרשה זו כמו בפרשת ירושת הבת, ואע"ג דהם רצו לשנות סדר חלוקת הארץ, אין בזה אלא ויתור חלקם בארץ כנען וממילא נתרבה חלקם של שאר השבטים, ואם לא היו באים בבקשתם היו כולם חולקים ארץ כנען, ועבר הירדן שהיא ארץ האמורי היתה נשארת רכוש לכל השבטים, כשאר כיבושי העם, ובני גד ובני ראובן רצו ליקח להם כל עבר הירדן ותחת זה יותרו על חלקם בארץ כנען, ועיין בקדושין (דף ס:) ובתוס', יעו"ש, ובעצם היתה טענתם נכונה אלא שמשה אמר להם שאם יעשו כן יניאו את לב בני ישראל, דאם לא היתה הצעתם נכונה, והיו מחויבים ממצות התורה לכבוש הארץ ולהתיישב בה, למה אמר להם משה למה תניאון את העם, היה לו לומר להם מחויבים אתם ליכנס לארץ לכובשה ולהתיישב כמו שאתם מחויבים להניח תפילין ולישב בסוכה, אלא מבואר דמצד ההלכה צדקו אלא שמשה חשד שאם יעשו כן ירד לב העם, וענו בני גד ובני ראובן שהם מוכנים לחלוץ לפני העם לכבוש הארץ, ועל כך הסכים משה.

ושוב אמרו לו בני גד ובני ראובן (לב, כז) את אשר דבר לנו ה' אל עבדיך כן נעשה, יעו"ש, ועיין ברמב"ן שאמרו כן לאחר שמשה התנה עמהם תנאי גמור תנאי כפול ותנאי קודם למעשה, וכונתם דאף בלא התנאי הם מוכנים לקיים רצון ה', יעו"ש, והנה לפי המתבאר דמשה ענה להם הכל לפי שיקול הדעת שלו לפי המצב, ולא בענין הלכתי, מה שייד לומר בזה את אשר דיבר לנו ה' נעשה, וכי בכל שאלה שהיו שואלים אותו העם בענין קיום המצות שצריכים פסק לקבוע ההלכה היו עונים לו כן, ובפרט בדין שלא היה ספק לגבי הלכה, כמש"כ, ורק ענין שלא יהיה רפיון בכלל ישראל מחמת מעשיהם, ולא הקריב הדבר לפני ה' אלא ענה להם משיקול דעתו, והיאך שייד בזה כאשר דיבר ה'.

והנה בתחלה כשהציעו בני גד ובני ראובן הצעתם למשה אמר להם (לב, ו-יד) האחיכם יבאו למלחמה ואתם תשבו פה ולמה תניאון את לב בני ישראל מעבור אל הארץ אשר נתן להם ה' כה עשו אבותיכם בשלחי אותם וגו' ויחר אף ה' וישבע לאמר אם יראו האנשים העולים ממצרים וגו' כי לא מלאו אחרי בלתי כלב בן יפונה הקניזי ויהושע בן נון כי מלאו אחרי ה' ויחר אף ה' ויניעם במדבר ארבעים שנה וגו' והנה קמתם תחת אבותיכם תרבות אנשים חטאים וגו' ושחתם לכל העם הזה, יעו"ש, ואמר להם שכשם שהמרגלים גרמו רעה לישראל כשהניאו את לבם כן אתם גורמים להם רעה, ויש לדקדק הרי בודאי כל הולכי המדבר ידעו היטב סיפור המרגלים שגרמו מיתה לדור ההוא, ומה ראה משה להגיד להם בארוכה פרשת המרגלים, ועוד קשה דלמה הזכיר שכלב ויהושע נצלו מן הגזירה.

ונראה דהנה המרגלים חטאו בשנים, חדא שהוציאו דבת הארץ, ובוה פגעו בכבוד ה' שנשבע לעם ישראל שיביאם לארץ זבת חלב ודבש, ועוד חטאו במה שהניאו לב העם ונתנו פחד בלבם שלא ירצו ליכנס אל הארץ אשר ה' מביא אותם אליה, אכן בני גד ובני ראובן לא הוציאו דבת הארץ, אלא אמרו שעל אף שהארץ טובה היא הם מוכנים לותר על חלקם בה וליקח עבר הירדן שהיא מקום מקנה ולהם מקנה לרוב, ולא סרבו ליכנס לארץ מפני דבת הארץ כמו שאמרו המרגלים.

וענה להם משה דחטא המרגלים שגרם רעה לישראל לא היה מה שהוציאו דבת הארץ ופגעו בכבודו יתברך, ולא הזכיר משה דבת הארץ בחזרתו על הסיפור, אלא החטא שגרם

הרעה היה מה שהניאו לב ישראל, וכלב ויהושע לא נצלו משום שכחשו בדיבתם ואמרו (יד, ז) טובה הארץ מאד מאד, אלא משום שמלאו אחר ה' וחיזקו לב העם ואמרו (יד, ט) אל תיראו את עם הארץ כי לחמינו הם סר צלם מעליהם וכו', יעו"ש, וגילה ה' בשבועתו שצוה למשה להגיד לישראל, כדכתיב וישבע לאמר, שחטא המרגלים הוא מה שהניאו לב ישראל. ואמר להם משה לבני גד ובני ראובן שגם אתם מניאים את העם, ואף שלא הוצאתם דבת הארץ הרי באתם להוציא עצמכם מן הכלל, ובזה הפרתם קשר האחדות של העם, שהיו מרגישים שנכנסים לארץ אומה מאוחדת, ועכשיו אתם הלכתם לדרככם כשראיתם שיש להרויח עוד ממון בעבר הירדן, ומחר ילך שבט אחר לדרכו משום איזה סבה אחרת, ואין כאן אחדות העם, ובזה יניאו לב בני ישראל.

ובזה אמר להם משה דהתנגדותו לא הוי משום שיקול הדעת שלו מבוסס על סיפור המרגלים, אלא מה שהם אומרים הוא הוא חטא המרגלים, והרי הם ממשיכים בפשע דור הקודם, קמתם תחת אבותיכם תרבות אנשים חטאים וגוי' ושחתם לכל העם הזה, ובני גד ובני ראובן קבלו תוכחת משה, וחזרו בתשובה ואמרו אנחנו נעבור חלוצים, וכשהתנה עמם תנאי כפול, אמרו שאין צריכים תנאי, כמו שכתב הרמב"ן, אלא את אשר דיבר ה' נעשה, ודבר ה' היה בשבועתו שנשבע לאמר לדור המדבר, והראה להם משה שבאותה שבועה היה מדבר גם להם, שגם הם באו להניא את לב ישראל, כמש"נ.

[לב, טו] **ויסף עוד להניחו במדבר ושחתם לכל העם הזה.** יש להבין למה במרגלים לא נגזרה מיתה אלא על אותו דור שימותו במדבר, ולבני גד ובני ראובן אמר ושחתם את העם, אכן נראה דאין זה בגדר עונש אלא בגדר תוצאה טבעית ממעשיהם, שכל עם ישראל היו בדור המרגלים, ואם הניחם הקב"ה במדבר לא יעזוב אותם שם עולמית, שהרי ברית כרותה עמם, אלא רק אותו הדור ישארו ימותו, ודור שלאחריו יבואו לארץ ישראל, אבל אם בני עבר הירדן יבחרו להיפרד מעם ישראל יניחם במדבר בלי גבול, ובמשך הזמן יובלעו בין הגוים וישחת העם.

[לב, טז] **גדרת צאן נבנה למקננו פה וערים לטפנו.** ולהלן כשענה להם משה כתיב (לב, כד) בנו לכם ערים לטפכם וגדרות לצנאכם, וכתב רש"י וז"ל: נבנה למקננו פה חסים היו על ממונם יותר מבניהם ובנותיהם שהקדימו מקניהם לטפם אמר להם משה לא כן עשו את העיקר עיקר והטפל טפל בנו לכם תחלה ערים לטפכם ואחר כך גדרות לצנאכם עכ"ל, יעו"ש, ובאמת דבר פלא הוא, היאך שייך שבני גד ובני ראובן חסו על ממונם יותר מעל טפם שמתחלה חשבו לעשות שמירה לצנאם ואחר כך לטפם, וכי יש אב בעולם שישים בנו בסכנה כדי להציל ממונו.

ונראה דהסכנה היתה בעיקר רק על הצאן, שהרי אם לא יבנו מיד גדרות צאן הדבר עלול שהצאן ילכו אנה ואנה למצוא טרף ויתעו בדרכם על ההרים והגבעות והרבה מהם ימותו או יטרפו על ידי חיות טרף, ולכן היו זקוקים לבנות גדרות לצנאם לשמור עליהם שלא יאבדו, אבל טפם לא היו בסכנה זו, שהרי היו בני דעת והבינו שצריכים לשמור על עצמם ולא להתרחק מהוריהם לילך לבד על ההרים והגבעות, ולכן חשבו בני גד ובני ראובן שקודם צריכים לעשות גדרות להמקנה ואחר כך ערים לטפם

אכן כל זה היתה מפאת סכנה הגשמית, אבל מה עם הסכנה הרוחנית, הרי כל זמן שלא נבנה ערים לטפם היו פתוחים להשפעת הגוים שסביבותם, דכן מצינו במדרש דכשחזרו ממלחמת הכיבוש מצאו בניהם גדלים בלורית מהשפעת הגוים, ומבואר שהיו

איזה גוים בארץ אף לאחר השמדת האמורי, ולא חשו בני גד ובני ראובן על בניהם שהיו פתוחים להשפעות אלו כל זמן שהיו בונים גדרות לצאנם, ועל זה הוכיח אותם משה ואמר שתחלה יעשו ערים לטפם לשמור על קדושתם ואחר כך ידאגו לממונם.

[לב, לז-לח] את חשבון וגו' ואת נבו. בתרגום יונתן בן עוזיאל תירגם ואת נבו, ית בית קבורתיה דמשה, יעו"ש, ולפי זה היה משה קבור בחלקו של ראובן, אכן בפרשת וזאת הברכה כתיב גבי ברכת גד (לג, כא) וירא ראשית לו כי שם חלקת מחוקק ספון, והיינו ששם היה משה קבור, כמו שכתבו רש"י והמפרשים שם, וכן תרגם יונתן בן עוזיאל, יעו"ש, ולפי זה מקום קבורת משה הוא בחלקו של גד, והיאך יתיישבו הנך תרי קראי לפי תרגום יונתן בן עוזיאל.

ונראה דאע"ג דנבו היה בחלקו של ראובן, מכל מקום לענין נחלת הארץ דנו את כל עבר הירדן כנחלה אחת, ובזה היו בני גד ראש המדברים, וכן מדויק בקראי דכתיב (לב, א-ב) ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד עצום מאד וגו', ויבאו בני גד ובני ראובן ויאמרו אל משה וגו', הרי דמתחלה הוזכרו בני ראובן הגדול שבאחים ואחר כך בני גד, אבל בשעת הדיבור מזכיר תחלה בני גד ואחר כך בני ראובן, ומדויק מזה שבני גד היו ראש המדברים, ועיימש"נ פרשת ויצא (ל, יא), ועיימש"נ בפרשת וזאת הברכה (לג, כא) שמשה שיבח בני גד שסמכו עצמם במלחמתם עם ערעור עמון ומואב על חלקת מחוקק ספון ולא על גבורתם, וראוי לשבח בזה את בני גד שהיו ראש המדברים אע"פ שבפועל היה משה קבור בחלקת ראובן, ועל ידי זה היה בטוח שישאר כל עבר הירדן ביד ישראל.

פרשת מסעי

[לג, א] **אלה מסעי**. יש לעיין מפני מה הסיע אותם כל כך הרבה מסעות, ולמה לפעמים חנו ליום או ליומים או לחודש, כדאיתא בפרשת בהעלותך (י, כ-כב), יעו"ש, הנה אוכלי המן לא היו עסוקים בשום דבר זולת לימוד התורה, ודרך אנשים שמתחילים ללמוד בחשק גדול והתלהבות ובמשך הזמן נתרשל ונרפה בלימודו, ונראה דה' ראה במצב כלל ישראל בתורה ועבודה, וכשנתרשלו ידם הסיע אותם לחניה חדשה, והיתה להם התחלה חדשה בהתלהבות חדשה, ואם המשיך במצב השאיר אותם שם לזמן ארוך עד שנתרשלו עוד הפעם וחזר והסיעם.

והרמב"ם בספר המורה ח"ג פל"ב כתב וז"ל: והוא אמרו ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים וגו', ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף וגו', וכמו שהסב השם אותם מן הדרך הישרה אשר היתה. מכוונת תחלה, מפני יראת מה שלא היו יכולים לסבלו לפי הטבע, אל דרך אחרת עד שתגיע הכונה הראשונה וכו' שהיה מחכמת השם להסב אותם במדבר עד שילמדו גבורה, כמו שנודע שההליכה במדבר ומיעוט הנאות הגוף מרחיצה וכיוצא בהם יולידו הגבורה והפכם יולידו רך לבב, ונולדו גם כן אנשים שלא הרגילו בשפלות ובעבדות, וכל זה היה במצות אלהיות על יד משה רבינו, על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו, את משמרת ה' שמרו על פי ה' ביד משה וכו' ואיזה מונע היה לשם שינחם דרך ארץ פלשתים ויתן להם יכולת להלחם, ולא היה צריך לזה הסבוב בעמוד ענן יומם ועמוד האש לילה וכו' והתשובה וכו' שהאותות כלם אע"פ שהם שנוי טבע ישנה השם איש אחד מאישי הנמצאות, אך טבע בני אדם לא ישנהו השם כלל על צד המופת וכו' עכ"ל, יעו"ש, והוא יסוד גדול דאין הקב"ה משנה תכונות האדם וטבעו, אלא הכל בידי האדם עצמו, ואולם לפעמים הקב"ה מעמידו במצב שבה יבא לעבוד על עצמו ולהוליד כחות בנפשו שלא היו שם מקודם.

[לג, א] **אלה מסעי בני ישראל**. כתב רש"י וז"ל: למה נכתבו המסעות הללו וכו' רבי תנחומא דרש בו דרשה אחרת משל למלך שהיה בנו חולה והולוכו למקום רחוק לרפאותו כיון שהיו חוזרים התחיל אביו מונה כל המסעות אמר לו כאן ישננו וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק למה המשיל לן המשל במלך והלא כמו כן היה יכול להיות בכל אב ובנו, ואין כאן רמז לשום שררה שהיה צריך להמשיל הדבר למלך, ונראה דבימים ההם היה הדבר רחוק מאד שאדם יוכל להוליך בנו למקום רחוק לרפאותו משום קושי הדרך ורוב ההוצאה, ולא היה דבר כזה מצוי אלא במלכים בלבד.

[לג, ד] **ומצרים מקברים את אשר הכה ה' בהם**. כתב רש"י וז"ל: ומצרים מקברים, טרודים באבלם עכ"ל, יעו"ש, והקשו המפרשים למה הוזכר ענין זה כאן באמצע המסעות, והנה עיין למעלה בפרשת המרגלים (יג, לב) ויוציאו דבת הארץ אשר תרו אותה אל בני ישראל לאמר הארץ אשר עברנו בה לתור אותה ארץ אוכלת יושביה היא וגו', וכתב רש"י וז"ל: אוכלת יושביה, בכל מקום שעברנו מצאנום קוברי מתים, והקב"ה עשה לטובה כדי לטרדם באבלם ולא יתנו לב לאלו עכ"ל, יעו"ש, והוא הוא הלשון הכתוב כאן בדברי רש"י לטרדם באבלם, ובא הכתוב להגיד שכבר בהיותם במצרים ראו שהקב"ה טירד למצרים באבלם כדי שלא יפריעו לישראל בצאתם לחירות, ואם כן כשחזרו המרגלים ואמרו שראו בני כנען קוברי מתים היה להם לתלות שגם זה עשה להם הקב"ה לטרדם באבלם כדי שלא

יפריעו להמרגלים, והיה להם לדון לכף זכות ולא לקבל לשון הרע על ארץ ישראל, ומה שלא עשו כן גרם להם כל המסעות האלו בהיותם במדבר ארבעים שנה, ועיימשׁינׁ בפרשת האזינו (לב, מח).

[לג, ט-יד] **ובאילים שתים עשרה עינות מים**. הנה בכל המסעות לא מצינו שכתבה התורה פרטים רק שם המקום זולת באילים וברפידיים ובהר ההר שחזרה וסיפרה על מיתת אהרן, וכתב שם רשׁיׁ שהזכיר כאן מיתת אהרן לגלות על הא דכתיב בפרשת חוקת וישמע הכנעני מלך ערד שהשמועה היתה שמת אהרן ונסתלקו ענני הכבוד, יעוׁׁשׁ, אכן בהני תרי אחריני יש לדקדק למה חזר וסיפר פרטי הענין מה שלא עשה בכל שאר המסעות, שאינו מזכיר לא קריעת ים סוף ולא מעמד הר סיני ולא עצת המרגלים ולא מחלוקת קרח ולא שום דבר אחר, וקשה לומר דטעם הדבר משום דמה שקרה בשני מקומות אלו היה קשור למים, והם היו נוסעים במדבר ארץ ציה, דהא לא הזכירה תורה ענין המים במרה וגם לא ענין מי מריבה במדבר צין היא קדש, ומה ראתה תורה להזכיר רק שני מקומות אלו, ועוד יש לדקדק קצת דברפידיים הוזכר רק שלא היה מים לעם לשתות, ולא הוזכר ענין הצור שיצא ממנו מים.

ונראה דהנה כאן באה התורה להגיד מסעות בני ישראל ומקומות חניתם, ולא לחזור על המאורעות שאירעו להם במדבר, והטעם לזה כתב הרמבׁׁם בספר המורה חׁׁג פׁׁינׁ וזׁׁׁלׁ: ואותו המדבר הוא כמו שאמר הכתוב (דברים ה, טו) נחש שרף ועקרב אשר אין בו מים, והם מקומות רחוקים מאד מן הישוב בלתי טבעיים לאדם, לא מקום זרע ותאנא גפן ורימון וגוׁ, ונאמר בהם עוד (ירמיה ב, ו) ארץ לא עבר בה איש וגוׁ, ולשון התורה (דברים כט, ה) לחם לא אכלתם ויין ושכר לא שתיתם וגוׁ, ואלה כולם מופתים ברורים וגלויים, ולפי שידוע לפני הׁ יתעלה שאפשר שיפקפקו במופתים האלה בעתיד כדרך שמפקפקים בכל הסיפורים, ויחשבו בו שהיותם היתה במדבר קרוב לישוב שאפשר לאדם לחיות בו, כמו המדברות הללו שהערבים שוכנים בהם היום וכוׁ לפיכך סולקו כל הפקפקים האלה, והודגש סיפור כל הפלאים הללו על ידי ביאור המסעות, כדי שיראום הבאים וידעו את גודל הפלא שיש בישיבת מין האדם באותם המקומות ארבעים שנה וכוׁ עכׁׁל, יעוׁׁשׁ. ואעׁׁפׁ שאין אנו בקיאים בזמנינו איפה הם מקומות אלו, מכל מקום במשך מאות שנה אחר דור המדבר היו מקומות אלו מוכרים להם, והיו בני אדם באים לשם ורואים בחוש שחניתם במדבר היתה שלא כדרך הטבע, והוקבעה ידיעה זו בזכירה הכללית בלב העם עד שהיתה עוברת מדור לדור עד סוף כל הדורות, וכל זה מפני שהתורה הזכירה מקומות חניתם, כמו שכתב הרמבׁׁם.

ולכן ברוב המקומות די בהזכרת שם המקום, שעד היום הזה המקום הוא כמות שהוא, וכל הרואה מקומות האלה יבין גודל הפלא שהיו יכולים בני אדם לחיות שם, אולם בשני מקומות אלו, אילים ורפידיים, נראה שנשתנה המקום מאז חנית ישראל, וכשיבואו שם בני אדם יראו שאינו כמו שהוא מצויר בכתובים, ויבואו לפקפק על אמיתות הכתובים, ולכן הדגישה התורה שבימים ההם היו שונים ממה שהם נראים היום, וכשיבא הרואה יבין שכנים דברי התורה.

באילים כבר אינו נמצא אותם שנים עשרה מעיינות מים ושבעים תמרים, אלא אחרי שבמרה לא יכלו בני ישראל לשתות מים המרים עד שהשליך משה את העץ לתוכם הכין להם הקבׁׁׁה מים רבים באלים, וכדאיתא בילקוט שהיה משובח במים מכל המקומות, יעוׁׁשׁ, אכן כשנסעו מאילים חזר לקדמותו, כדאיתא במכילתא שהיו שם שנים עשרה

עינות מים ולא היו מספיקות מים אלא לשבעים תמרים בלבד, וכשבאו ישראל הספיק להם המים לששים ריבוא, וזה היה על פי נס, וכן כתב רש"י וז"ל: בפרשת בשלח (טו, כז) וז"ל: כנגד שנים עשרה שבטים נזדמנו להם ושבעים תמרים כנגד שבעים זקנים עכ"ל, יעו"ש, וכשנסעו משם נגמר הנס ונסתלקו העינות והתמרים, וכן לפירוש השני במכילתא שם שהיו העינות מוכנות מששת ימי בראשית לישראל, כלומר לא בשביל המקום אלא בשביל חנית ישראל, וכנסעו ישראל משם נסתלק המים, ולכן לא היתה התורה יכולה להגיד שחנו באילים ותו לא, שהרי אותו אילים שנוצר בתורה אינו עוד כמו שהיה בשעת חניתם של ישראל, ולכן הדגישה התורה שבאילים אז בשעת חניתם היו שנים עשרה עינות מים ושבעים תמרים, אבל עכשיו לא, ורק בזה מתוארת היטב חניתם באלים.

וכמו כן ברפידים, נראה שמתחילה היה שם מים לשתות, ובאו שם ישראל מיד אחר פרשת המן שהוריד להם ה' לחם מן השמים, והקב"ה הוביש את מימיו, כדאיתא בתרגום יונתן בן עוזיאל ושרון ברפידים ומטול דרפין ידיהון מפתגמי אורייתא לא הוה תמן מוי למשתי לעמא עכ"ל, יעו"ש, וכן כתב נמי בפרשת בשלח (יז, א) ושרו ברפידים אתרא דבטילו אידיהון ממצותא דאורייתא ואתיבשו מבויעיא ולא הוה מוי למשתי עמא, יעו"ש, הרי שברפידים היו מעינות מים אלא דבשביל שבאו שם ישראל ברפיון ידים נתיבשו לפניהם, ואם כן כשנסעו משם חזר לקדמותו, ולכן לא כתבה תורה ויחנו ברפידים ותו לא, שהרי שם בדרך כלל יש מים, ולא כך היה בשעת חניתם, ולכן הדגישה התורה שלא היה שם מים לעם לשתות, ורק בידיעה זו מתוארת היטב חניתם ברפידים, ולא הוצרך למיכתב תו שהכה בצור ויצא ממנו מים, שלא בא לחזור על המאורעות אלא המקום כפי מה שהיה בשעת חניתם, ובשאר כל החניות לא נשתנו המקומות מכמות שהיו, ולכן די בהזכרת השמות בלבד.

[לג, מ] וישמע הכנעני מלך ערד. כתב רש"י וז"ל: וישמע הכנעני ללמדך שמייתת אהרן היא השמועה שנסתלקו ענני הכבוד וכסבור שנתנה רשות להלחם בישראל לפיכך חזר וכתבה עכ"ל, יעו"ש, והוא על פי הגמרא דראש השנה (דף ג.), יעו"ש, ובשפתי חכמים פירש דבריו דקאי על הא דכתיב כבר בפרשת חוקת (כא, א) וישמע הכנעני מלך ערד יושב הנגב כי בא ישראל דרך האתרים וגו', והיה אפשר לטעות שהשמועה ששמע היא ביאת ישראל דרך האתרים, ולא היא אלא ששמע שמת אהרן, לכן חזר וכתב כאן מיתת אהרן ושמיעת מלך ערד ותו לא מידי, דהשתא ליכא למיטעי, ועל כרחך המכוון הוא ששמע מלך ערד שמת אהרן, אכן עדיין לא נתיישב למה הוצרך לחזור ולכתוב הענין כאן באופן שהוא מוסיף ארבעה פסוקים באמצע המסעות, ולמה לא הוסיפה התורה בפרשת חוקת וישמע הכנעני מלך ערד כי מת אהרן, ושוב לא היינו צריכים לחזור על הענין כאן.

והנה בסדר המסעות לא הוזכרו אלא ארבעה מאורעות, ראשית מה שעברו את הים, ואחר כך מה שאירע באלים, כדכתיב (לג, ח-ט) ויסעו מפי החירות ויעברו בתוך הים המדברה וילכו דרך שלשת ימים במדבר איתם ויחנו במרה ויסעו ממרה ויבאו אילמה ובאלים שתיים עשרה עינות מים ושבעים תמרים, ושלישית הא דכתיב (לג, יד) ויסעו מאלים ויחנו ברפידים ולא היה שם מים לעם לשתות, ורביעית מיתת אהרן, ולא הוזכר אצל המסעות לא מעמד הר סיני ולא פרשת מרגלים ולא מחלקתו של קרח ולא שום דבר אחר חוץ מאלו הדברים, ומהו הענין של אלו שהתורה ראתה להזכירם אצל המסעות. ונראה דאין המסעות שנמנו בפרשת מסעי חזרה על מה שקרה לעם ישראל במדבר, אלא הענין הוא פשוטו כמשמעו, שהתורה ציירה לנו עצם המסעות של כלל ישראל היאך

נסעו והיאך חנו, וכמו שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"ג פ"ג שסיפור המסעות היה כדי להראות לדורות הבאים שאלו מקומות רחוקים מאד מן הישוב בלתי טבעיים לאדם, וכל חניתים במדבר ארבעים שנה היתה על ידי מופתים גלויים, ולפי שאפשר שבעתיד יפקקו במופתים האלה כדרך שמפקקים בכל הסיפורים, ויחשבו בו שחניתם היתה במדבר קרוב לישוב שאפשר לאדם לחיות בו, כמו המדברות שהערבים שוכנים בהם היום, לפיכך הודגש סיפור כל הפלאים הללו על ידי ביאור המסעות, יעו"ש, ועיימש"נ לעיל (לג, ט).

וכל המאורעות שאירעו להם בתקופות שונות של היותם במדבר אין כאן המקום להזכירם רק מה שנוגע לעצם המסעות, ולפיכך הוזכר כאן עברם בתוך הים והליכתם במדבר אותם שלשת ימים, שהרי כך היתה צורת המסע מפי החירות עד שהגיעו למרה, ולענין מה שהוזכרו אילים ורפידים עיימש"נ לעיל (ג, לט), וגם מיתת אהרן גרמה השתנות בצורת המסעות, שהרי נסתלקו ענני הכבוד, וכל נסיעתם וחניתם קודם לכן היתה לפי ענני הכבוד, כדכתיב בפרשת בהעלותך (ט, יז-כג), יעו"ש, וכשנסתלקו העננים נשתנו צורת הנסיעות והחניות, ולכן ראוי להזכיר מיתת אהרן אצל המסעות.

והשתא מובן למה הזכיר כאן וישמע הכנעני, שהרי בפרשת חוקת לא נרמז לנו מה היתה שמועתו, ואף שהיה אפשר לדייק ששמע שמת אהרן, שהרי מיד אחר מיתת אהרן הוזכרה שמיעתו, מכל מקום מנא ידעינן ששמע שנסתלקו ענני הכבוד ונתנה רשות להלחם בישראל, כמו שכתב רש"י, כנ"ל, והלא אין שום זכר בכתובים שנסתלקו ענני הכבוד, וכל זה לא נודע לנו אלא מתורה שבעל פה מדברי חז"ל, והיאך אפשר לומר שהתורה מגדת לנו שמיעה על ענין שלא נמצא אלא בדברי אגדה, ולא דמי לשמיעתו של יתרו, דעל כל צד שדרשו אותה חז"ל השמיעה היתה על מאורע שנמצא בכתובים, אבל הכא לא רצתה התורה לגלות בכתובים שנסתלקו העננים, ולא נמסרה לנו ידיעה זו אלא במסורת תורה שבעל פה, והיאך כתבה התורה שמיעה על כך.

אכן אע"פ שלא רצתה התורה לגלות בכתובים שנסתלקו ענני הכבוד אחר מיתת אהרן, יש רמז חזק על כך בכתובים שלנו בפרשת מסעי, שהרי התורה ראתה להזכיר מיתת אהרן אצל המסעות, ומה ענין זה לסדר המסעות, אלא מרומז כאן שמיתת אהרן השפיעה על צורת המסעות, וכמובן דהיינו משום שנסתלקו ענני הכבוד, וענין זה ראוי להזכיר אצל המסעות, כמש"נ, ונמצא דאע"פ שלא הוזכר סילוק ענני הכבוד בפירוש בכתובים, יש כאן רמז חזק על כך, ולכן חזר וכתב כאן וישמע הכנעני ללמדך שזהו מה ששמע, והיינו שנסתלקו ענני הכבוד, אבל אילו היתה השמיעה רק על מיתת אהרן בלבד לא היה להתורה לחזור ולכותבה, שהרי גם מסמיכות הפסוקים דפרשת חוקת היינו למדים ששמע שמת, אבל מסמיכת הפסוקים דפרשת מסעי אנו לומדים ששמע שנסתלקו ענני הכבוד, כמש"נ.

[לד, יט] **למטה יהודה כלב בן יפנה**, והנה בנשיאי יהודה שמעון ובנימין לא הזכיר עליהם בפסוק שם תואר של נשיא, ורק מנשיא דן ואילך תיארם הפסוק כנשיא, ועמד על זה באור החיים דלמה נשתנו בענין זה מטה יהודה מטה שמעון ומטה בנימין, עוד יש לדקדק למה הזכירם הפסוק בסדר זה להתחיל מיהודה שמעון ובנימין, והלא אין זה לפי סדר גדולתם ולא לפי סדר המחנות.

ונראה דהנה חלקת יהודה שמעון ובנימין היו יחד במרכז הארץ, וירושלים היתה בחלקת יהודה ובנימין, שרצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין ושם המזבח בנוי (זבחים ק"ח:), ושמעון לא היה לו חלק מיוחד אלא היה חונה באמצע יהודה, ונמצא דאותם שלשה נשיאים הראשונים הופקדו להוריש מרכז ולב הארץ,

ומסתבר דכשעברו בני גד ובני ראובן לעזור בכיבוש הארץ הוצמדו לשלשה שבטים אלו לעזור בכיבוש עיקר הארץ, דהיינו הר המוריה וירושלים והארצות סביבותיה, אע"פ שבפועל לא הצליחו לגמור כיבוש זה עד זמן ארוך, ועוד מסתבר שגד וראובן עזרו לשמעון שהיו שלשתן יחד בדגלים.

ולכן נראה שכשהזכיר הכתוב נשיאי שבטים אלו לא תיארם בתואר נשיא הואיל והיה חסר קצת בשררותם, שמלבד שבטם היו תחתיהם גם בני שבטים אחרים שלא היו מסורים להם כמו בני שבטם, ונמצא שלא היתה שררתם מושלמת.

[לד, יט-כ] **למטה יהודה וגו' ולמטה בני שמעון וגו'.** ברשימת הנשיאים לכל שבט שהשתתפו בחלוקת הארץ מצינו דבכולם כתיב נשיא למטה בני השבט, ורק ביהודה ובנימין כתיב למטה השבט, ולא למטה בני השבט, ונראה בביאור הענין דבחלק יהודה ובחלק בנימין היו מקומות מקודשים, ירושלים בחלק יהודה ובית המקדש בהרצועה שיצאה משבט בנימין לתוך שבט יהודה, כמו שכתב רש"י בפרשת ויגש (מה, יד), יעו"ש, ונמצא שחלקיהם לא היו רק בשביל בני השבט אלא גם בשביל רשות הקדש, ולהכי כתיב למטה יהודה ולמטה בנימין לכלול העם וההקדש, אבל חלקיהם של שאר השבטים היו אך ורק בשביל בני השבט, ולכן כתיב למטה בני השבט, וגם ביוסף כתיב לבני יוסף, ואע"ג שמשכן שילה היה בחלקו, מקום המשכן לא היה אלא לזמן עד שיבנה בית המקדש, ולא היתה גם חלוקת יוסף בשביל ההקדש אלא בשביל העם.

[לו, ג] **והיה לאחד מבני שבטי בני ישראל.** והנה ראשי האבות למשפחות גלעד באו למשה על עסק נחלת צלפחד שהיה בן חפר בן גלעד בן מכיר בן מנשה, והנחלה של בנות צלפחד היתה בעבר הירדן, ויש להבין למה אמרו לאחד מבני שבטי בני ישראל, למה לא אמרו לאחד משבט אחר, ולא יעבור הנחלה ממטה למטה, וכלשונו של משה כשענה להם (לו, ט) לא תשוב נחלה ממטה למטה אחר, ומה זה שאמרו משבטי בני ישראל, והלא כולם היו שבטי בני ישראל, עוד יש להבין היאך ביקשו חלק מיוחד בחלוקת הארץ, והלא החלוקה היתה על פי גורל ואורים ותומים, כדאיתא בבבא בתרא (דף קכב.), יעו"ש, והיאך ביקשו ממשה שיבוטל הסדר הזה בשביל ריבוי מקנה שלהם.

אכן נראה שלא בקשו כלל לשנות סדר החלוקה, דהנה כשנתחלקה הארץ היה חלק כל שבט ושבט כמדינה בפני עצמה וכולם ביחד היו ממלכה אחת, ולאחר מאות שנה נתחלקה הממלכה לשתי ממלכות, יהודה וישראל, ואילו לא באו בני גד ובני ראובן לבקש חלקם בעבר הירדן היו כל השבטים נוטלים חלק בארץ ישראל, ועבר הירדן היה מתחלק להם כנכסים, ולא היה עבר הירדן בכלל עצם חלוקת הארץ, וכשבאו בני גד ובני ראובן לבקש חלקם בעבר הירדן רצו להוציא את עצמם מכל סדר חלוקת הארץ, ובקשו שתחת מה שויתרו על חלקם בארץ ישראל יתנו להם ארצות עבר הירדן שלא היו מיועדים לבני ישראל אלא בתורת נכסים.

ובזה הוציאו עצמם השבטים שהתיישבו בעבר הירדן מן הכלל, וכבר באותה שעה פירשו עצמם קצת בדעתם מן הציבור הכללי, וראו את השבטים שבארץ ישראל כממלכה אחת הנקראת שבטי בני ישראל, והשבטים שבעבר הירדן כממלכה אחרת, על אף שקיבלו גם על עצמם המלך שימלוך על שאר השבטים, והממלכה שבעבר הירדן היו בה שלש ארצות, ואלו שלש ארצות היו מאוגדות ביחד בממלכה אחת הנקראת שבטי בני עבר הירדן, והארצות של שאר השבטים היו מאוגדות יחד עד ימי ירבעם בממלכה הנקראת

שבטי בני ישראל.

ומשה הרגיש בזה, ומשום הכי אמר להם (לב, ו-ז) האחיכם יבאו למלחמה ואתם תשבו פה ולמה תניאון את לב בני ישראל וגו', ואע"ג בני ישראל לא היו צריכים עזרה של בני גד ובני ראובן כדי לנצח במלחמת הכיבוש, דבמלחמת מצוה אין מתים ונפגעים, אלא שחשש משה שבני ישראל יהיו מאוכזבים כשיראו שהאומה מתחלת להתפרק, ומשום הכי צוה לבני גד ובני ראובן שיעברו עמהם למלחמה להראות להם שהקשר עדיין אדוק וחזק. וגם מובן לפי זה למה צירף להם משה חצי שבט מנשה, אע"פ שלא מצינו שביקשו חלק שם, וגם לא התנה עמהם שיעברו למלחמה, וגם נתן להם חלק גדול מחלקי בני גד ובני ראובן, ועיין בנצי"ב בפרשת דברים (ג, יב-יז) שכתב שמשה חשש שיתרשלו בני גד ובני ראובן בלימוד התורה וקיומה, לפיכך צירף להם חצי שבט מנשה שהיו שקדים בתורה להשפיע על בני גד ובני ראובן, יעו"ש, אבל עדיין לא נתפרש למה לא העביר כל שבט מנשה לשם, אולם לפימשי"נ כונת משה היתה להדק הקשר בין בני עבר הירדן ובני ישראל, ולכן קבע שבט אחד המשתרע על שני המחוזות, ונתן להם חלק גדול בעבר הירדן עד שחלקו של כל שבט מנשה בצירופו היה גדול בשטח מכל חלקי השבטים, ועם כל זה במחשבתם של בני גד ובני ראובן כבר התפרקו מעט, וגם בני החצי שבט מנשה שהצטרפו להם ובמשך הזמן, כשבאו לדבר על עסק נחלת בנות צלפחד, כבר הרגישו גם הם קצת שהם מחולקים משאר בני ישראל.

ולכן דאגו אנשי גלעד בעיקר שלא יתחתנו בנות צלפחד לבני הממלכה הנקראת שבטי בני ישראל, והיינו מה שאמרו לאחד מבני שבטי בני ישראל, אבל אילו היו מתחתנות לבני שבט אחר בממלכת שבטי בני עבר הירדן לא היה זה מפריע להם כל כך כיון שעל כל פנים לא תעבור נחלתם לממלכה אחרת, וגם לא היה מפריע להם מה שנטלו לבנות צלפחד חלק בשני עברי הירדן, כמו שכתב רש"י בפרשת ויחי (מט, כב), יעו"ש, שהיו מרוצים להיות להם אחוזה בארץ שבטי בני ישראל, אבל לא רצו שבני ארץ שבטי בני ישראל יהיו להם אחוזה בארץ שבטי בני עבר הירדן.

[לו, יא] ותהיינה מחלה תרצה וחגלה ומלכה ונועה. כתב רש"י וז"ל: מחלה תרצה וגו' כאן מנאן לפי גדולתן זו מזו בשנים ונשאו כסדר תולדותן ובכל המקרא מנאן לפי חכמתן ומגיד ששקולות זו כזו, יעו"ש, ויש לדקדק דכיון ששינה הסדר מפני הענין, דכשבאו לשאול ממשה נחלת אביהן מנאן לפי חכמתן, וכשנשאו לבני דודיהן מנאן לפי תולדתן, מנא לן ששקולות היו, ועיין בבבא בתרא (דף קכ.). תנא דבי רבי ישמעאל בנות צלפחד שקולות היו שנאמר ותהיינה הויה אחת לכולן עכ"ל, יעו"ש, ולפי זה יש לומר שכונת רש"י לכך, דמגיד לן קרא במאי דכתיב ותהיינה ששקולות היו ואין לזה שייכות במה ששינה סדר המקראות במקומות שונים.

אכן שם בבבא בתרא פירש הרשב"ם שקולות היו, ולכך פעמים הקדים זו לזו ופעמים איפכא כדדרשינן נמי הוא אהרן ומשה הוא משה ואהרן מלמד ששקולין היו עכ"ל, יעו"ש, וכן כתב רש"י בפרשת וארא (ז, כו), יעו"ש, ולפי דברי הרשב"ם אין הדרשא דתנא דבי רבי ישמעאל ממשמעות ותהיינה אלא משינוי הסדר, לפעמים כך ולפעמים כך, כמו גבי משה ואהרן דלא כתיב גבייהו כעין ותהיינה, ואם כן הדרא הקושיא לדוכתא, לפי דברי רש"י ששינה הסדר לצורך הענין מנלן דשקולות היו.

והיה אפשר לומר דרש"י ס"ל דלא כהרשב"ם אלא כתנא דבי רבי ישמעאל דדריש ותהיינה הויה אחת לכולן ומלמד ששקולות היו, אלא דעיין מה שכתב רש"י בפרשת פנחס

(כו, א) מחלה נעה וגוי' ולהלן הוא אומר ותהיינה מחלה ותרצה מגיד שכולן שקולות זו כזו לפיכך שינה את סדרן עכ"ל, יעו"ש, הרי להדיא דילפינן ששקולות היו משינוי הסדר, כמו שכתב הרשב"ם, והרי כאן נתן טעם לשינוי הסדר ושם נתן טעם לשינוי הסדר, והקושיא על מקומה עומדת.

ונראה דבלאו הכי מוכח מדברי רש"י בפרשת פנחס דאין כונתו לשינוי הסדר גרידא, כמו במשה ואהרן, דאם שינוי הסדר עצמו מגלה לנו ששקולות היו הרי בין כאן ובין כאן נזכרת מחלה תחלה, ולא נשתנה אלא סדר האחרות, ואם כן רק האחרות שקולות זו כזו אבל מחלה עדיפא מינייהו, ומנלן דכולן שקולות היו.

אלא כונת רש"י אחרת היא, דחשיבותן היתה דבר כללי מצורף מכל מעלותיהן יחד, מעלה אחת היא חכמה, מעלה אחרת היא גדולה בשנים, ועוד היו מעלות אחרות כגון מדות טובות וצדקות וכדומה, וכתב רש"י דכולן שקולות היו בחשיבות כללית, ואפילו אם האחת היתה גדולה בחכמה והאחרות היו להן מעלות שבהן הצטיינו יותר מן האחרות, אבל אילו לא היו שקולות זו כזו, אלא האחת היתה חשובה מן האחרות, אז בכל מקום היתה התורה מונה את החשובה תחלה, ואע"פ שבמקום זה יש להחשיב מי שגדולה בחכמה או בשנים, מכל מקום אין לדחות זכירת הכי חשובה ולהזכיר אחרות תחלה, אלא על כרחך כולן שקולות היו בחשיבות כללית, ואז יכולה התורה להקדים בחכמה כשבאו להתדיין עם משה ובגדולה בשנים כשבאו להתחתן, והיינו מה שכתב רש"י כאן ובפרשת פנחס, דכיון דשינה סדרם כפי הענין חזינן דלענין חשיבות כללית שקולות היו.

[לו, יב] **ממשפחות בני מנשה בן יוסף היו לנשים.** המפרשים נדחקו להסביר מה מוסיף פסוק זה על מה דכתיב בפסוק הקודם ותהיינה מחלה תרצה וחגלה ומלכה ונועה בנות צלפחד לבני דודיהן לנשים, אבן עזרא כתב שבא גלות שבני דודיהן לא היו כולם אחים, יעו"ש, ועיין במלבי"ם שכתב דשלוש אחיות הראשונות נשאו לבני דודיהן ממשפחת אביהן, ושתי האחרונות נשאו למשפחות אחרות ממטה מנשה, יעו"ש.

ונראה לפרש עפ"י מש"נ לעיל (לו, ג) דאנשי גלעד בקשו שבנות צלפחד לא תתחתנו לבני שבטי ארץ ישראל, דהיינו בני השבטים שבארץ ישראל, שהיו רואים עצמם כבני ארץ אחרת בשם שבטי בני עבר הירדן, חלוקים מארץ הנקראת שבטי בני ישראל, ולא היה מפריע להם כל כך אילו היו בנות צלפחד נישאות לבני גד או לבני ראובן, שהרי כולם בני ארצם, אבל משה אמר להם על פי הגבורה שמצוה על כל שבט שנשים הנוטלות בחלוקת הארץ לא ינשאו אלא בתוך השטה, ולא יעבור נחלה ממטה למטה אחר.

והיינו מאי דקאמר לנו הכתוב, בנות צלפחד נישאו לבני דודיהן למלא בקשת אנשי גלעד שלא תנשאו לבני שבטי בני ישראל, ודודיהן היינו בני ארצם בלשון ידידים, כמו אני לדודי ודודי לי (שיר השירים ו, ג), ולמלא בקשתם היו יכולים לינשא גם לבני גד או לבני ראובן, כמש"נ, ואכן נישאו לבני שבט מנשה לקיים מצות משה שלא יעבור נחלה ממטה למטה אחר, אולם משום המצוה היו יכולים לינשא לבני החצי שבט מנשה שארץ שבטי בני ישראל, ובוזה היו מקיימים המצוה אבל לא היו ממלאים בקשת אנשי גלעד, אבל כדי למלא בקשתם נישאו לבני מנשה שבחני השבט שבעבר הירדן, ודבר זה נלמד בין שני הפסוקים.

פרשת דברים

[א,א] **בין פארן ובין תופל לבן וחצרות ודי זהב.** תרגם אונקולוס בפארן אתפלו על מנא ובחצרות ארגיזו על בשרא ועל דעבדו עיגל דדהב, יעו"ש, בפרשת בהעלותך כתיב (י, יב) ויסעו בני ישראל למסעיהם ממדבר סיני וישכון הענן במדבר פארן, ולא הוזכר עוד מסע אחר כך עד סוף הפרשה (יב, לה) מקברות התאווה נסעו העם חצרות ויהיו בחצרות, ושם אירע מעשה מרים, ואחר כן כתיב (יב, טז) ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן, יעו"ש.

ובאמת לא הוזכר פארן בסדר המסעות בריש פרשת מסעי, מפני שמדבר פארן היה שטח גדול, ובה היו מקומות חניה, וכמו שמצינו בפרשת מסעי (לג, לו) ויחנו במדבר צן היא קדש, שהחניה היתה בקדש שהיא במדבר צין, וקברות התאווה היתה מקום במדבר פארן, ושם אירע מעשה המתלוננים, ואחר המעשה קראו למקום קברות התאווה, והיינו מה שכתב אוקולוס שבפארן אתפלו על מנא, ושם אמרו (יא, ו) ועתה נפשנו יבשה אין כל בלתי אל המן עיינו, ומשם נסעו לחצרות שהיה חוץ למדבר פארן, ואחר כך נשאו משם למדבר פארן, דהיינו מקום אחר במדבר פארן, ומשם שלח משה מרגלים, כדכתיב (יג, ג) וישלח אותם משה ממדבר פארן, ולא הוזכר מקום חניתם שם, ובבעל הטורים כתב דהא דכתיב (לג, כה) וישאו מחרדה ויחנו במקלות, היינו המקום שמשם שלח מרגלים. והשתא קשה דהרי שם בקברות התאווה ארגיזו על בשרא, שאמרו (יא, ד) מי יאכילנו בשר, ולא נסעו לחצרות עד אחר המעשה, כדכתיב מקברות התאווה נסעו חצרות, ומאי קאמר אונקולוס דבחצרות ארגיזו על בשרא, ואולי יש לומר דאונקולוס נתכוון להא דכתיב שם בפרשת בהעלותך (יא, י) וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו איש פתח אהלו, ואין כונתו להמקום הנקרא חצרות אלא למה שעמדו ובכו בפתחי בתיהם, דהיינו בהחצרות, ושני הדברים היו בקברות התאווה במדבר פארן, שם התלוננו בפומבי על משה ואחרו נפשנו יבשה כי אין כל בלתי את המן, וגם ארגיזו ובכו על כך כל איש בחצרו.

[א, א] **אין תופל ולבן.** כתב רש"י וז"ל: אמר רבי יוחנן חזרנו על כל המקרא ולא מצינו מקום ששמו תופל ולבן אלא הוכיח על הדברים וכו' עכ"ל, יעו"ש, ולמה לא קאמר בפשיטות שאין מקום ששמו תופל מצוי בכל המקרא, אלא מתוך ענותנותו לא רצה לומר כן שלא יהא נראה כמתגאה בגודל בקיאותו, ולכן אמר שדבר זה נודע לו מפני שחזר על כל המקרא, ומה שאמר שחזר על כל המקרא בודאי היה במחשבתו ברגעים מועטים, שהרי גם בזמנינו מצינו תלמידי חכמים שיכולים לעשות כן, וכל שכן רבי יוחנן.

[א, א] **אין וחצרות.** כתב רש"י וז"ל: במחלוקתו של קרח דבר אחר אמר להם היה לכם ללמוד ממה שעשיתי למרים בחצרות בשביל לשון הרע ואתם נדברתם במקום עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק בדברי רש"י דהלא מחלקתו דקרח לא היה בחצרות אלא אחר פרשת המרגלים, כמו שכתב רש"י להדיא בריש פרשת קרח (טז, ד) שזה היה סרחון רביעי, יעו"ש, ועוד יש לדקדק דברי פרשת שלח (יג, ב) כתב רש"י וז"ל: למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים לפי שלקתה על עסקי דבה שדברה באחיה ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר עכ"ל, יעו"ש, ומבואר שקשר חטא המרגלים לפרשת מרים בחצרות, ואם כן למה הביא קשר זה כדבר אחר ולא כעיקר הפשט.

ונראה דמאי דקאמר דמחלקתו של קרח אין המכוון שהמחלוקת אירע בחצרות, כמו

שבלשון שני לא קאמר דחטא המרגלים אירע בחצרות, אלא שרשי החטא כבר הותחלו שם, שראו שמרים דברה לשון הרע ונענשה ולא לקחו מוסר לעצמם, וכמו כן לא היה מחלוקת קרח בחצרות אלא ששם היו שרשיו, שראה שמרים פתחה פה כנגד שררתו של משה, ועיימש"נ בפרשת שלח שם בביאור דברי רש"י.

וכן נולדו שרשי חטא המרגלים שם, אבל מה שכתב רש"י בפרשת שלח למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים היינו לגבי המרגלים עצמם, שראו שמרים דברה לשון הרע ונענשה, והיה להם ליקח מוסר לעצמם, כמו שכתב רש"י ורשעים הללו ראו, מדובר על המרגלים עצמם, אבל חטא כל העם הוא שקבלו לשון הרע, כמו שכתב רש"י אתם נדברתם, המרגלים דברו, והעם נדברו, וכשמשה בא להוכיח אותם אין להוכיח אותם על מה שעשו המרגלים הרשעים אלא על מה שהם עשו, שקבלו דיבת הארץ, ואע"פ שראו שמרים המדברת נענשה לא ראו בחצרות שמקבלי לשון הרע נענשים, והגם שהיה להם להבין דבר זה מעצמם אין כל כך טענה עליהם, ולכן לא כתבה רש"י אלא כדבר אחר.

[א, א] **וְזִי זָהָב.** כתב רש"י וז"ל: הוכיחן על העגל שעשו בשביל רוב זהב שהיה להם שנאמר (הושע ב, י) וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין למה הזכיר חטא העגל לבסוף כיון שהיה גדול שבכולם, ולכאורה מבואר דמתחילים מן הקטן והולכים ומוסיפים עד הגדול, ומצינו כעין זה בספר תהלים (יח, א) למנצח לעבד ה' לדוד וגו' ביום הציל ה' אותנו מכף כל אויביו ומיד שאול, וכתב רש"י וז"ל: מיד שאול והלא שאול בכלל היה אלא לפי שהיה קשה עליו ורודפו יותר מכלם וכו' עכ"ל, יעו"ש, לפי שהיה קשה מכולם הוציא אותו מן הכלל, ואכן הזכירו לבסוף, וכמו שבהכרת הטוב מזכיר הגדול בסוף, כמו כן בתוכחה.

[א, ג] **וַיְהִי בָּאַרְבַּעִים שָׁנָה.** כתב רש"י וז"ל: מלמד שלא הוכיחן אלא סמוך למיתה, ממי למד מיעקב שלא הוכיח את בניו אלא סמוך למיתה, אמר ראובן בני אני אומר לך מפני מה לא הוכחתך כל השנים הללו כדי שלא תניחני ותלך ותדבק בעשו אחי, ומפני ארבעה דברים אין מוכיחין את האדם אלא סמוך למיתה, כדי שלא יהא מוכיח וחוזר ומוכיחו ושלא יהא חבירו רואהו ומתבייש ממנו ושלא יהא לו בלבו עליו ושלא יניחנו וילך לו, כדאיתא בספרי, וכן יהושע לא הוכיח את ישראל אלא סמוך למיתה, וכן שמואל שנאמר (שמואל א יב, ג) הנני ענו בי, וכן דוד את שלמה בנו עכ"ל, יעו"ש, והנה תוכחה זו בודאי לא שייכת לענין הוכח תוכיח את עמיתך לאפרושי מאיסורא, דאז בודאי צריך להוכיח מיד שלא ישנה בחטאו, אלא תוכחה זו היא זירוז וצואה על העתיד, ואין לזרום אלא סמוך למיתה, ויש לדקדק מה ענין זה שלא יהא מוכיח וחוזר ומוכיחו, ובשפתי חכמים כתב שאם מוכיחו וחוזר ומוכיחו יחשוב בלבו שהוא שונא אותו, יעו"ש, אלא קשה לפי זה דאם כן הוא היינו הך דשלא יהא בלבו עליו.

ונראה דהני ארבעה דברים שהוזכרו בספרי אינם באים ביחד, שהרי בדוד ושלמה לא היה ענין מתבייש, דהא שלמה היה בן שתים עשר שנה במות דוד אביו, אלא נראה דארבעה דברים אלו שייכים בארבעה מצבים שונים, בראובן היה ענין שלא יניחנו וילך לו, ביהושע לא היו שייכים כל הטעמים אלא שלא יהא בלבם עליו, שהרי העם שיהושע הוכיח לא עשו כלום אלא אבותיהם עשו ויהושע הוכיח אותם, ובשמואל היה ענין שלא יתבייש, שהרי באמת חטאו במה שבקשו להם מלך, ובשלמה לא היו שייכים כל הטעמים אלא שלא יהא מוכיחו וחוזר ומוכיחו, שאם מוכיחו כמה פעמים יזלזלו הדברים ויאבדו כחם, ולכן

אין להוכיח אלא פעם אחת, והשעה המוכשרת ביותר היא סמוך למיתה, וביהושע ושמואל לא היה שייך ענין מוכיח וחוזר ומוכיח, שהרי הקהיל אותם ברבים לדבר להם, ואין זה דבר הנעשה בכל יום, אבל בדוד ושלמה, אב ובן בינו לבין עצמו, היה שייך להוכיח ולחזור ולהוכיח, ולכן קאמר שאין לעשות כן, והוכיחו סמוך למיתה.

והנה יש לדקדק בהא דקאמר בראובן שלא ילך וידבק בעשו, למה חשש יעקב כולי האי, לא רק שיעזבנו אלא שילך לעשו הרשע, ואפשר לומר שהיה הולך להתנחם עם דודו, שהרי משניהם עכב יעקב את הבכורה, אי נמי יש לומר על פי הא דכתיב בפרשת עקב (יא, טז) השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים, וכתב רש"י וז"ל: וסרתם לפרוש מן התורה ומתוך כך ועבדתם אלהים אחרים שכיון שאדם פורש מן התורה הולך ומדבק בעבודת אלילים וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דאם אדם לא למד תורה, כגון גר תושב או אומות העולם השומרים שבע מצות, אינו מוכרח לעבוד עבודה זרה, אבל מי שלמד תורה ופירש ממנה בודאי ידבק בעבודה זרה, דטומאה היא היפך הקדושה, ואם היה דבוק בקדושה וניתק הרי הוא נמשך לקצה השני, וכן הוא בראובן שהיה דבוק ליעקב, ואם היה מניחו והולך לו היה נמשך מיד לביתו של עשו שהוא ההיפך של יעקב.

[א, ט] **ואמר אליכם בעת ההיא.** יש לדקדק על איזה זמן מציין בעת ההיא, ועיין ברמב"ן שכתב דלדעת האומרים יתרו קודם מתן תורה בא הרי זה מציין על אותו זמן, אבל לא כן דעת רש"י והתוס', ועיימש"נ בפרשת יתרו (יח, יג-כא).

[א, יב-יג] **הבו לכם אנשים חכמים ונבונים.** הנה באמצע הדברים, כשמשה חוזר על המאורעות שקרו להם במדבר, הפסיק הענין ודיבר במשך שבעה פסוקים בענין קביעת בתי דינים ודיינים ושאר הלכות דיינים, ואחר כך חוזר לענינו לספר במעשה מרגלים, וצריך עיון מה שייך ענין בית דין לכאן, ולמה הוצרך להזכירו בכל פרטיו כגון שרי אלפים ושרי מאות ולא תגורו מפני איש ולא תכירו פנים במשפט וכדומה.

ונראה לבאר, דלהלן כתיב (א, כב) ותקרבוני אלי כלכם ותאמרו נשלחה אנשים לפנינו וגו', וכתב רש"י וז"ל: ותקרבוני אלי כלכם בערבוביא ולהלן הוא אומר (ה, כ) ותקרבוני אלי כל ראשי שבטיכם וזקניכם ותאמרו הן הראנו וגו' אותה קריבה היתה הוגנת, ילדים מכבדים את הזקנים ושלחום לפניהם וזקנים מכבדים את הראשים ללכת לפניהם, אבל כאן ותקרבוני אלי כלכם בערבוביא ילדים דוחפין את הזקנים וזקנים דוחפין את הראשים עכ"ל, יעו"ש, והנה משה ראה שיבאו מצבים שיהיו להם לישראל תלונות וטענות, ולכן העמיד להם רשת של בתי דינים, שרי אלפים שרי מאות ושרי עשרות, שאם ירצו לבא לדון ילך כל אחד למי שממונה עליו, ועל ידי כך לא יבאו לידי הפקרות וקלקול חס ושלוש, ולכן הדגיש להם שמינה דיינים וקבע בתי דינים שיהיו יכולים ללכת להדיינים בלב בטוח, שהרי צוה להם להיות מדקדקים בצדק, ולא תגורו וגו' ולא תכירו וגו', ואילו היו עושים כן לא היו באים לידי תקלה, אבל מיד כשבא עת צרה שכחו הבתי דינים ובאו כולם בערבוביא למשה רבינו, ומזה יצא חטא המרגלים, וכן כתב בספורנו וז"ל: ותקרבוני אלי כולכם אע"פ שהיו לכם ראשים ממונים עליכם לצרכי רבים באתם כולכם עכ"ל, יעו"ש.

[א, כג] **וייטב בעיני הדבר.** כתב רש"י וז"ל: בעיני ולא בעיני המקום ואם בעיני משה היה טוב למה אמרה בתוכחות משל לאדם שאומר לחבירו מכור לי חמורך זה אמר לו הן נותנו אתה לי לנסיון אמר לו הן בהרים וגבעות אמר לו הן כיון שראה שאין מעכבו כלום אמר

הלוקח בלבו בטוח הוא זה שלא אמצא בו מום מיד אמר לו טול מעותיך ואיני מנסהו מעתה אף אני הודיתי לדבריכם שמא תחזרו בכם כשתראו שאיני מעכב ואתם לא חזרתם בכם עכ"ל, יעו"ש, ועדיין לא מתבאר למה באמת שלח משה את המרגלים אם ה' לא צוהו לשלוח, והלא הכל עשה על פי הדיבור, ואם הקב"ה לא ראה צורך לשלוח מרגלים, למה רצה משה לעשות דבר שאין הקב"ה רואה צורך בו.

וכן יש להבין מה שכתב רש"י בריש פרשת שלח (יג, ב) שלח לך לדעתך אני איני מצוה לך אם תרצה שלח לפי שבאו ישראל ואמרו (דברים א, כב) נשלחה אנשים לפנינו כמה שנאמר ותקרבון אלי כלכם וגו' ומשה נמלך בשכינה אמר אני אמרתי להם שהיא טובה שנאמר (שמות ג, יז) אעלה אתכם מעני מצרים וגו' חייהם שאני נותן להם מקום לטעות בדברי המרגלים למען לא יירשוה עכ"ל, יעו"ש, מאחר שנמלך בשכינה ואמר לו אני לא מצוה שלח לדעתך, מה ראה משה לשלוח.

ולהלן כתיב (א, לז) גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שם, יעו"ש, ויש להבין למה נענש משה שלא לבא לארץ ישראל משום חטא המרגלים, מה היה חטאו, אם חטא במה ששלח מרגלים למה אמר לו הקב"ה אם תרצה שלח, ואם לא היה בזה חטא, למה נענש.

ונראה לבאר עפ"י מש"נ בפרשת וארא (ו, ב) דמשה היה לו אהבה ענקית לעם ישראל, וזה הכשילו בין באמרו למה הרעות, בין במרגלים, בין במי מריבה, ובאמת לא היה שום צורך לשלוח מרגלים, שהרי הקב"ה לא צוהו על כך, ואכן דאג משה להחרדה שהיו ישראל מרגישים, ורצה להקל עליהם למרות שבעצם לא היה צורך לכך, והקב"ה ראה את מצוקת לבו, ואמר לו שאם רוצה לשלוח מרגלים להקל על עצמו הרשות בידו, ועליו לקבל אחריות על התוצאות מהחלטתו, והשתדל שלבסוף לא יבקשו מרגלים, כהמשל, אבל לא הצליח בזה, ועדיין בקשו מרגלים, ועל פי דבריהם שלח מרגלים לטובת עצמו להקל מעליו מצוקתו, וכשקלקלו סבל מהתוצאות.

[א, כ-כא] ה' אלקינו נותן לנו ראה נתן ה' אלקיך לפניך. הנה בפסוק ראשון דבר משה בלשון אנחנו, אלקינו נותן לנו, ובפסוק שני דיבר בלשון נוכח, אלקיך לפניך, והמשמעות היא דבפסוק ראשון כלל את עצמו עמהם ובפסוק שני הוציא את עצמו מן הכלל, וביאור הדברים נראה דבפסוק ראשון דיבר במתנת הארץ, וגם הוא היה בכלל המתנה, אבל בפסוק שני דיבר בכיבוש הארץ והוא לא היה בכלל, שהרי לא זכה לעבור את הירדן. והנה נחלקו התנאים בבבא בתרא (דף ק"ז). אם ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ או לבאי הארץ נתחלקה הארץ, יעו"ש, ולמאן דאמר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ שפיר מובן מה שמשה כלל עצמו עם כלל ישראל לענין מתנת הארץ, שהרי זכה בחלק בתוך ערי הלויים, ולמאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה הארץ צריך לומר דלמרות שלא נכנס משה לארץ זכה בה חלק להורישו לבניו.

ואולי יש לומר שהיה נחשב בין באי הארץ מפני שה' הראה לו את כל הארץ בעמדו על הר נבו, כדכתיב בפרשת וזאת הברכה (לד, א-ד), וכתב שם רש"י וז"ל: לאמר לזרעך אתננה הראיתיך כדי שתלך ותאמר לאברהם ליצחק וליעקב שבועה שנשבע לכם הקב"ה קיימה וזהו לאמר לכך הראיתיה לך אבל גזירה היא מלפני ששמה לא תעבור שאלולי כך הייתי מקיימך עד שתראה אותם נטועים וקבועים בה ותלך ותגיד להם עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דבעצם היה צריך לראותה נטועה כדי שיוכל להגיד להאבות שנתקיימה השבועה וניתנה הארץ לישראל, אלא דכיון שלא היה יכול לעבור הראה לו הקב"ה את הארץ על הר

נבו, ויש להקשות דסוף סוף היאך היה יכול להגיד להאבות שניתנה להם אם עדיין לא ניתנה, ואף שהיו ישראל עומדים ליכנס היאך יכול להגיד על העתיד שנתקיימה השבועה אם עדיין לא נתקיימה, וצריך לומר דמה שהראה לו ה' את הארץ היה התחלת הכניסה והנתינה, ולכן היה יכול להגיד שראה התחלת קיום השבועה, ואולי משום ראותו את הארץ בבחינה זו היה משה נחשב בין באי הארץ וכלל עצמו בכלל המתנה. והא דהקב"ה שלח משה להגיד להאבות שקיים שבועתו יש לבאר על פי מה שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"ב פמ"א שדברי הקב"ה הבאים לידי נביא באים על ידי מלאך, ואע"פ שהם דיבורי הקב"ה בעצמו, מכל מקום הנביא אינו שומעם אלא מפי מלאך, יעו"ש, ולפי זה יש לומר דגם בעולם הנשמות אין הקב"ה מדבר להם אלא על ידי מלאך, והיה איזה מן המלאכים מוסר להם המודעה שנתקיימה השבועה, והקב"ה כיבד את משה שהוא יהיה המלאך המוסר להם הבשורה הזאת.

[א, כב] ותאמרו נשלחה אנשים לפנינו. יש לדקדק למה בחר משה להוכיחם בתוכחת פרשת דברים רק על חטא המרגלים ולא הזכיר חטא העגל ושאר החטאים שבמדבר, כמו שהזכיר בתוכחת פרשת עקב (ט, ד-כב) אל תאמר בלבבך בהדף ה' אלקיך אותם מלפניך לאמר בצדקתי הביאני ה' לרשת את הארץ הזאת וגו' ולמען הקים את הדבר אשר נשבע ה' לאבותיך וגו' וארא והנה חטאתם לה' אלקיכם עשיתם לכם עגל מסכה וגו' ובתבערה ובמסה ובקברות התאוה מקציפים הייתם את ה' וגו', יעו"ש, וכאן לא הזכיר חטא העגל זולת ברמיזה בתחילת הספר (א, א) ודי זהב, כמו שכתב רש"י, יעו"ש.

עוד יש לדקדק למה הקדים משה לפני תוכחתו (א, יב-יג) איכה אשא לבדי טרחכם ומשאכם וריבכם הבו לכם אנשים חכמים וגו', יעו"ש, ועיין ברמב"ן שעמד על זה וכתב (א, ט) וז"ל: אבל הזכיר זה בכאן לומר הנה קבלנו את התורה והיו עליכם שופטים ושוטרים לשפוט ולהנהיג אתכם וגו' ותקרבו אלי וכו' ונתקלקל הענין עכ"ל, יעו"ש, ולמד הרמב"ן דמשה אמר כל זה למעלותא, ואע"פ כן חטאו, והוא לשיטתו שפירש טרחכם היינו חוקי התורה, משאכם היינו תפילה, וריבכם היינו עניני המשפטים, אבל רש"י פירש וז"ל: טרחכם מלמד שהיו ישראל טרחנים, משאכם מלמד שהיו אפיקורסים, ריבכם מלמד שהיו רוגנים עכ"ל, יעו"ש, ואם כן כל הענין הוא לגריעותא ובגדרי התוכחה, ואם כן למה בחר להוכיחם כאן על ענין זה ועל חטא המרגלים ותו לא.

ונראה דהנה בהתחלת הענין כתיב (א, ה) בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר, ומכאן מתחיל משנה תורה שמשה לימדה וביארה לישראל, והקדים לכך תוכחה שהיא נחוצה להצלחה בלימוד התורה, והוא ענין אמונת חכמים, דהתורה עוברת במסורה מדור לדור, ואי אפשר לקבלה אלא אם כן יש לו אמונת חכמים ברבותיו, והוכיחם משה על שתי עובדות שהראו עצמם ישראל מחוסרי אמונת חכמים, ראשית הוכיחם על שהיו טרחנים ואפיקורסים ורוגנים, וכל מה שהיה אומר משה לא היו מקבלים אלא אומרים היפוכו, כמו שכתב רש"י, והוכרח משה להעמיד הרבה אנשים חכמים לטפל עמהם, ושנית הוכיחם על חטא המרגלים, שמשה אמר להם בשם ה' שיכנסו לארץ ושיצליחו ויכבשוה, והם לא האמינו בו אלא בקשו לשלוח מרגלים לברר את הדבר, והוכיחם משה על כך מפני שבלי אמונת חכמים אי אפשר ללמוד את התורה, אבל חטא העגל ושאר החטאים לא היו שייכים לעצם ענין לימוד התורה, דלעולם שייך שאדם יטעה ויחטא, ואם חטא אין זה מורה שאין לו שייכות ללימוד התורה, ולכן לא הזכיר כאן אלא הני שני ענינים שבאו מחמת חסרון אמונת חכמים.

אבל בפרשת עקב דיבר משה בענין אחר, והוא שלא יחזיקו טובה לעצמם לומר שבצדקתם הוריש ה' את הגוים מפניהם ונתן להם את הארץ אלא בזכות האבות הקדושים, והוכיחם משה שאם יתעו מדרכי אבותם לא יהא להם שייכות אל הארץ, דאילו היה בזכותם אז אפילו אם יתעו קצת עדיין שייכים אל הארץ, שהרי זכו בה בצדקתם, לכן אמר להם משה אל תאמר בלבבך וגוי דהרבה חטאתם בעגל ובשאר חטאים, ולא באתם לכאן אלא בזכות אבותיכם.

[א, כה] **וישיבו אותנו דבר ויאמרו טובה הארץ.** כתב רש"י וז"ל: מי הם שאמרו טובתה יהושע וכלב עכ"ל, יעו"ש, ולא הוזכר בקרא שהוציאו דבת הארץ, אולם אחר כך כתיב ולא אביתם לעלות וגוי' ותרגנו באהליכם וגוי', ולא נתפרש בשביל מה לא רצו לעלות, וכתב האור החיים וז"ל: ובדבריו כאן אמר שתי התשובות, כנגד מה שהשיבו עשרה האנשים הרשעים לרעה אמר ויקחו וגוי' וישיבו אותנו דבר פירוש לא רצה משה ע"ה לחזור הדברים הרעים שלא לעורר הדין על שכבר מתו ואמר הענין סתם שהשיבו דבר וכו' עכ"ל, יעו"ש, ואע"פ שהמרגלים היו רשעים, ומותר לספר לשון הרע על רשעים, לא רצה משה להזכיר מה שאמרו, שהרי כבר מתו, וכבר נחתם דינם וקיבלו עונשם, ואם היה מזכיר דבריהם היה מוסיף על החורבן שגרמו בעולם, דעצם הזכרת דבריהם הוא ענין של חורבן, ומעולם לא עמדו בדין על חורבן זה, ונמצא מחזירם לבית דין של מעלה עוד הפעם, ולאחר שקיבלו עונשם נתכפרו, ושוב לא היו רשעים, וכל נזהר משה שלא להחזירם לבית דין של מעלה.

[א, כז] **בשנאת ה' אתנו הוציאנו מארץ מצרים.** כתב רש"י וז"ל: בשנאת ה' אותנו הוציאנו מארץ מצרים הוצאתו לשנאה היתה, משל למלך בשר ודם שהיו לו שני בנים ויש לו שתי שדות אחת של שקיא ואחת של בעל, למי שהוא אוהב נותן של שקיא ולמי שהוא שונא נותן לו של בעל, ארץ מצרים של שקיא היא שנילוס עולה ומשקה אותה וארץ כנען של בעל, והוציאנו ממצרים לתת לנו את ארץ כנען עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין בזה דהיאך עלה על דעתם שה' שונא אותם, הרי הוציאם מעבדות לחירות בנסים ונפלאות נוראות. ועוד יש להעיר היאך השוו ארץ מצרים לשדה של שקיא וארץ כנען לשדה של בעל, הרי בפרשת עקב כתיב (יא, י-יא) כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק והארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעות למטר השמים תשתה מים, יעו"ש, מפורש להדיא דהרבה מעלות יש לארץ ישראל, ששונה מים למטר השמים בלי טורח, מארץ מצרים שצריכים להשקותה ברגל ובטורח גודל, והרי זה להיפך ממה שכתב רש"י כאן. אולם נראה דמלת שנאה בפסוק זה אינה משמשת במובן של התנגדות ותיעוב אלא בהעדר אהבה מספקת, וכדכתיב בפרשת ויצא (כט, ל-לא) ויבא גם אל רחל ויאהב גם את רחל מלאה ויעבד עמו עוד שבע שנים אחרות וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה ורחל עקרה, יעו"ש, האי להדיא כתיב שאהבתו לרחל היתה גדולה מאהבתו ללאה, שלא היה שונא את לאה חס ושלום אלא אוהב אותה, אבל לא כל כך כמו שאהב את רחל, והיא לא רימה אותו בקחתה את הסימנים מרחל, שהיא לא ידעה שמה שאמרה לה רחל היה מסירת הסימנים, כמו שפירשו המפרשים במאי דכתיב בפרשת ויצא (ל, טו) ותאמר לה המעט קחתך את אישי ולקחת גם את דודאי בני, יעו"ש, ולא היה לו שום סבה לשנוא ללאה חס ושלום, ומכל מקום קראה הכתוב שנואה, ומבואר דכשאהב אחרת ממנה היא

מרגשת בעצמה כשנואה.

והנה הגם שבודאי מעולה ארץ ישראל מארץ מצרים בזה שהיא נשקית למטר השמים, מכל מקום לעולם צריכים לרחמי שמים, שמפתח הגשמים לא נמסרה לשליח, כדאיתא בתענית (דף ב.), יעו"ש, וכמו שמצינו בסנהדרין (דף קח.) שדור המבול נתגאו בשביל טובה שהשפיע להם הקב"ה שאמרו כלום צריכין אנו לו לטיפה של גשמים יש לנו נהרות ומעינות שאנו מסתפקין מהן עכ"ל, יעו"ש, ונמצא דבארץ מצרים כיון שהיה להם היכולת להשקות השדות בלי מטר, אם כן על פי דרך הטבע אין צורך לזכויות רבות, אבל בארץ ישראל כשצריכים למטר השמים צריכים זכויות מיוחדות בכל פעם לקבל שפע מן השמים. וזהו מה שאמרו בני ישראל, אילו היה הקב"ה אוהב אותנו בתכלית האהבה היה מגרש בני מצרים מארצם ומוסרה לנו כדי שנוכל לחיות במנוחה אף אם יוצאים אנו קצת מן הדרך הישר, אבל מאחר ששונא אותנו, כלומר אין אהבתו שלמה, הוא מביא אותנו לארץ שלעולם צריכים לשפע חדש, ארץ שצריכה מטר מן השמים, ארץ שיש בה וסביבותה כמה וכמה אומות עצומות שרוצים להשמידנו, ואם נעשה ונקיים את כל מה שמוטל עלינו יהא מוטב, אבל אם חס ושלוש נצא קצת מן הדרך הטוב והישר מיד יפלו עלינו אויבנו להשמידנו, ואין אנו רוצים בזה.

[א, לח] יהושע בן נון העומד לפניך הוא יבא שמה. בפרשת ואתחנן ביקש משה רחמים מן הקב"ה כשכבר באו לערבות מואב שיבטל הגזירה ויניח לו לבא לארץ, ולא רצה ה' להניח לו, ואמר לו (ג, כז-כח) עלה ראש הפסגה וגוי' כי לא תעבר את הירדן הזה וצו את יהושע וחזקה ואמצהו כי הוא יעבר לפני העם הזה והוא ינחיל אותם את הארץ אשר תראה, יעו"ש, ויש לדקדק דכאן אמר לו ה' על יהושע שהוא יבא שמה, ובפרשת ואתחנן אמר שהוא יעבור לפני העם.

ונראה ליישב עפ"ימשי"נ בפרשת פנחס (כז, טז-יז) על הא דאמר לו משה להקב"ה יפקוד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה וגוי' ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה, והקשו שם המפרשים למה היה לו למשה לדאוג שהקב"ה יעזוב את ישראל אחר מיתתו, ולמה היה משה צריך לשאול מאת הקב"ה שיפקוד איש על העדה, הלא כבר אמר לו שאחריו יעמוד יהושע במקומו וינחילם את הארץ, עוד קשה על מה שכתב רש"י שם בפרשת פנחס וז"ל: כיון ששמע משה וכו' ואמר הגיעה שעה שאתבע צרכי שיירשו בני את גדולתי עכ"ל, יעו"ש, והיאך עלה על דעתו שירשו בניו את גדולתו, הלא בפירוש אמר לו הקב"ה שיהושע עתיד לעמוד במקומו.

והנה ביארנו שם ובעוד כמה מקומות דמשה חשב שאחריו תתחיל תקופת השופטים שעיקר עבודתם תהיה להעמיד מדינה המתנהגת בלי ממשלה אנושית, וכל הממשלה תהא אך ורק על ידי התורה, והקב"ה הוא המלך, ולא תהא להם ממשלה אלא בתי דינים ושופטים, כמשי"נ שם, אלא משה התפלל אל ה' שתקופה זו לא תתחיל עד אחר כיבוש הארץ בימי עתניאל בן קנז, שבני ישראל עדיין אינם מוכנים לכך, אלא ימנה עליהם מלך עד שיכבשו הארץ וישבו בה ואחר כך יהיו מוכנים לזה עכ"ל, יעו"ש.

ולפי זה מבואר דקדוק לשון המקרא, דבפרשת דברים קאי בשעת המרגלים, או על כל פנים במי מריבה לדעת כמה מן המפרשים, ובין כך ובין כך עדיין לא התפלל תפילתו של יפקוד וגוי', ולכן לא היה יהושע עומד להיות מלך אלא שופט בלבד, ושופט אין לו שררה על העם, ואינו אלא אב בית דין ומורה הוראה בלבד, ולכן קאמר שהוא יבא שמה, כלומר איש פרטי כמו שאר כל ישראל, אבל בפרשת ואתחנן התפלל אחר שהגיע לערבות מואב, וכבר

התפלל תפילת יפקוד, ונתקבלה תפילתו, ומאז והלאה היה יהושע מוכן להיות מלך, ולכן אמר יעבור לפני העם, שגם הוא יהא מלך, כמו שמבואר ביומא (דף עג:).

[ב, ה] **כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר**. כתב רש"י וז"ל: ירושה לעשו מאברהם עשר עממין נתתי לו שבעה לכם וקיני וקניזי וקדמוני הן עמון ומואב ושעיר אחת מהן לעשו והשתים לבני לוט בשכר שהלך אתו למצרים ושתק על מה שהיו אומרים על אשתו אחותי היא עשאו כבנו עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק מהא דכתיב בפרשת וירא (יט, כט) ויזכר אלקים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה, וכתב שם רש"י וז"ל: מהו זכירתו של אברהם על לוט נזכר שהיה לוט יודע ששרה אשתו של אברהם ושמע שאמר אברהם במצרים על שרה אחותי היא ולא גלה הדבר שהיה חס עליה לפיכך חס הקב"ה עליו עכ"ל, יעו"ש, הרי שבשכר שתיקתו זכה להנצל מסדום, ואם כן למה לו עוד תשלום גמול כאן. ובני הר"ר ישכר בער שליט"א תירץ בהקדם מה שיש לעיין וכי איזה דבר גדול עשה לוט במה ששתק, ולמה היה לו לגלות את הדבר, ובספרים הובאו שני טעמים לדבר, חדא שהיה לו לפחד על עצמו שאם יודע הדבר להמצרים שהיא באמת אשת אברהם הרי בודאי היו הורגים גם אותו שהרי ידע על כך ושתק, ועוד היה לו סבה לגלות כדי שיהרגו המצרים את אברהם והוא יירש את כל רכושו הגדול, ומעתה נכון לומר דעל שני הטעמים האלו קיבל שכר, על ששתק אע"פ שעל ידי כך היה מסכן את עצמו זכה שינצל ממפלת סדום, ועל ששתק אע"פ שהיה יכול לגלות הדבר ולירש כל רכושו של אברהם זכה ליטול חלק בירושתו של אברהם ולירש שני ארצות העמים.

[ב, ו-ז] **אוכל תשברו מאתם בכסף**. יש לעיין למה צוה להם לאכול את האוכל שיקנו ולשתות את המים שיקנו, והלא טעמא דצוה להם לקנות אוכל ומים היא כדי להטיב להם, וכמו שכתב רש"י על הא דכתיב בפרשת חוקת (כ, יז) ולא נשתה מי באר, וכתב רש"י וז"ל: אע"פ שיש בידינו מן לאכול ובאר לשתות לא נשתה ממנו אלא נקנה מכם אוכל ומים להנאתכם עכ"ל, יעו"ש, ואם כן סגי להו במה שרצו לקנות האוכל והמים, ולמה צוה להם נמי שיאכלו וישתו מה שקנו.

ונראה דהענין מתבאר על פי מה שכתב רש"י על פסוק וז"ל: כי ה' אלקיך ברכך לפיכך לא תכפו את טובתו להראות כאילו אתם עניים אלא הראו עצמכם עשירים, יעו"ש, ולא קאי רש"י על עצם קניית האוכל והמים, דהא זה לא היה כדי להראות עצמם עשירים אלא כדי להטיב לאדום, כמו שכתב רש"י בפרשת חוקת, אלא קאי על הא שצוה להם לאכול ולשתות מה שיקנו, דדרך העני להטמין בשביל מחר אבל העשיר אוכל מיד, וצוה להם לקדש שם שמים להראות להם שנתן להם שפע של עשירות, ולכן יאכלו וישתו מיד.

[ב, ט] **אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה**. מבואר בקרא דצריך לזוהר מאוד ממי שירא ממנו, שמחמת יראתו מטורפת דעתו ויכול להזיק יותר ממה שצריך כדי להגן על עצמו, וכתב רש"י וז"ל: לא אסר להם על מואב אלא מלחמה אבל מיראים היו אותם ונראים להם כשהם מזויינים וכו' עכ"ל, יעו"ש, אבל בבני עשו אסר לבני ישראל גם להיות מיראים אותם, ואולי משום דעשו היה יורש של אברהם, אבל מואב לא זכה בחלקו אלא בזכות שתיקתו של לוט, כמו שכתב רש"י, יעו"ש.

והנה להלן כתיב (ב, יט) וקרבת מול בני עמון אל תצרם ואל תתגר בם וגו', ותרגם אונקלוס ולא תתגרי למיעבד עמהון קרב וכו', יעו"ש, וצריך עיון מנא ידע לתרגם הפסוק

שלא לגרות בהם קרב, דהיינו מלחמה, והלא לא הוזכר מלחמה בקרא, והלא במואב הוזכר מלחמה בקרא, ולא נאסר להם אלא מלחמה, אבל הותר להם לייראות אותם, ובבני עשו שלא הוזכר בקרא מלחמה נאסרו להם גם לייראות, ואם כן בעמון שלא הוזכר מלחמה היה משמע שנאסרו לייראות אותם, ומנא ידע אונקלוס לומר שלא נאסר להם אלא מלחמה.

ונראה דהנה גבי בני עשו כתיב צו את העם, וגבי מואב לא כתיב, וגבי בני עשו כתיב אל תתגרו במ בלשון רבים, וגבי מואב ואל תתגר במ בלשון יחיד, והחילוק מתבאר על פי מה שכתב רש"י דלבני עשו נאסר כל גירוי אבל למואב לא נאסר אלא מלחמה בלבד, ולעשות מלחמה הוא דבר המסור ליד המלך, ולפיכך היה הצווי בלשון יחיד למשה בלבד, אבל שלא להיות נראים להם כשהם מזוינים הוא דבר שביד כל אחד ואחד, ולפיכך אמר למשה צו את העם, ואמר אל תתגרו בהם בלשון רבים, שהצווי היה לכולם.

וראה אונקלוס דאיסור גירוי לבני עמון נאמר בלשון יחיד, כמו למואב, והבין מזה דהצווי היה למשה ולא לכל ישראל, ואם כן האיסור הוא להלחם עליהם, שזהו ביד המלך, כמש"נ, ואע"פ שלא הוזכר בפירוש בקרא שהאיסור הוא רק מלחמה, הפסוק מוסב על קרא דלמעלה גבי מואב, שהרי עמון ומואב שוים במה שאינם יורשי אברהם, כמש"נ, והזכיר הכתוב מלחמה גבי מואב והוא הדין לגבי עמון, ובין הכא ובין הכא הוציאו בלשון יחיד, כמש"נ, ועיין ברש"י שנטה מדרך אונקלוס וכתב דבעמון אסור כל גירוי משום צניעותא שהיה בו, יעו"ש, ואם כן צריך עיון למה הוציא בלשון יחיד.

[ב, ט] ואל תתגר במ מלחמה. עיין בבבא קמא (דף לח.) ויאמר ה' וגו' וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות אלא נשא משה קל וחומר בעצמו אמר ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב אמרה תורה צרור את המדינים והכיתם אותם מואבים עצמן לא כל שכן אמר לו הקב"ה לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן רות המואביה ונעמה העמונית וכו', יעו"ש, והנה כשמלך רחבעם אחרי הסתלקות שלמה המלך כתיב בספר מלכים (א יד, כב) ויעש יהודה הרע בעיני ה', ומה היתה הרעה הזאת, ומבואר בספר דברי הימים (ב יא, ה-ז) דשלוש שנים בנה רחבעם ערים למצור ביהודה להגן מממלכת ירבעם, וכל שלש שנים אלו הלך בדרך דוד ושלמה, שוב כתיב בדברי הימים שם (יב, א) ויהי כהכין מלכות רחבעם וכחזקתו עזב את תורת ה' וכל ישראל עמו, יעו"ש, ויש לעיין מה היתה עזיבה זו שעזב רחבעם את תורת ה' וכל ישראל עמו.

ועיין במלכים (א יד, כא) שהזכיר הנביא אמו של רחבעם, ושם אמו נעמה העמונית, ולא יזהר צורך הזכיר שמה, וכתב הרד"ק הסיפור הזה בא להודיע כי הלך אחר מעשה אמו ועבד עבודה זרה אחרי שנים שלש כמו שאמר בדברי הימים, יעו"ש, וכן משמע במצודות, ועיין שם להלן שם (יד, לא), כן הבינו ממאי דכתיב עזב את תורת ה' וכל ישראל עמו. אולם שם בספר מלכים, כאשר מסופר שאביס בנו של רחבעם מלך אחר מיתת אביו, כתיב (א טו, ג) וילך בכל חטאת אביו אשר עשה לפניו ולא היה לבבו שלם עם ה' אלקיו כלבב דוד אביו, ומבואר שאביס עשה מעשים הרעים, כמו רחבעם כן אביס, ונחזי אכן מה היו חטאת אביס, בספר דברי הימים הוזכרו תולדותיו של אביס, היאך מלך והיאך ערך מלחמה עם ירבעם וכתוב התם (ב יג, ד-יא) ויקם אביס על ההר לפני קרב צבאות יהודה וישראל ויאמר ועתה אתם אומרים להתחזק לפני ממלכת ה' ביד בני דוד ואתם המון רב ועמכם עגלי זהב אשר עשה לכם ירבעם לאלהים הלא הדחתם את כהני ה' את בני אהרן

והלויים וגו' ואנחנו ה' אלקינו ולא עזבנוהו וכהנים משרתים לה' בני אהרן והלויים במלאכת וגו' כי שומרים אנחנו את משמרת ה' אלקינו ואתם עזבתם אותנו וגו', יעו"ש, ואיתא נמי התם דכעת דברו על ההר הסב ירבעם את המארב על יהודה ויפנו והנה להם המלחמה פנים ואחור ויצעקו לה', וה' נגף ירבעם עם ישראל לפני אבים ויהודה וינוסו, ויהי נצחון גדול ליהודה, יעו"ש, יתר מזה לא הוזכר שם בדברי הימים מדרכיו ודבריו של אבים, ואין שם שום זכר ושמו של חטא, ואדרבה דבריו היו מתובלים בתורת ה', והרי אמר על עצמו בקול רם שהיה שומר משמרת ה' ולא עזב אותה, ואין מי שיכחיש לו, והיאך נוכל לומר שאבים היה עובד עבודה זרה, ואם כמו רחבעם כן אבים, כמשמעות הקרא, אם כן כמו שאבים לא היה עובד עבודה זרה גם רחבעם לא היה עובד עבודה זרה.

וכן יש להוכיח דאבים לא עבד עבודה זרה מהא דכתיב במלכים (א יא, ד) ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים ולא היה לבבו שלם עם ה' אלקיו כלבב דוד אביו, ובשבת (דף נו:) אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן כל האומר שלמה חטא אינו אלא טועה שנאמר ולא היה לבבו שלם עם ה' אלקיו כלבב דוד אביו כלבב דוד אביו הוא דלא הוה מיחטא נמי לא חטא אלא מה אני מקיים ויהי לעת זקנת שלמה וגו' וכו' מפני שהיה לו למחות בנשיו ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו חטא, יעו"ש, והנה אותו הלשון שממנו דייק בגמרא דשלמה לא חטא הוא הלשון בה מעיד הנביא גם על אבים, ולא היה לבבו שלם עם ה' אלקיו כלבב דוד אביו, מלה במלה אות באות, ומבואר דמיחטא לא חטא, ואם כן היאך אפשר לומר שאבים היה עובד עבודה זרה, ואם הכתוב מגיד לנו שהלך בכל חטאת אשר עשה אביו באיזה בחינה, בודאי לא היה המכוון לחטא ממש, ולא עבד עבודת זרה חס ושלוש, ואם אבים לא עבד, וכמו רחבעם כן אבים, הרי דגם רחבעם לא היה עובד עבודה זרה.

וכן מפורשים הדברים במדרש רבה פרשת בא, על הא דכתיב (יב, ב) החודש הזה לכם, הנצנים נראו בארץ עת הזמיר הגיע אלו המלכים דוד שלמה רחבעם אבים אסא, יעו"ש, הרי להדיא שאלו היו מלכים ישרים, נצנים נאים שכדאי לקבל פניהם בזמר, ובכללם רחבעם ואבים.

ועוד ראיה מוכרחת מגמרא דבבא קמא שתי פרדות טובות יש לי רות המואביה ונעמה העמונית, כנ"ל, ואם נפשך לומר דנעמה חינכה את בנה רחבעם לילך בדרכה ולעבוד עבודה זרה, איזה פרידה טובה היא זו שקלקלה את מלכות בית דוד, ועיין שם בנמוקי יוסף שכתב כן להדיא, דנעמה צדקנית היתה, דאי לאו הכי לא היה קורא לה פרידה טובה, יעו"ש, וכל זה דלא כדברי הרד"ק שהם לכאורה נפלאים, אבל לפי דברי הנמוקי יוסף הנ"ל כל הפסוקים ומאמרי חז"ל מתיישבים כמין חומר, שלא היו רחבעם ואבים עובדי עבודה זרה, אלא דלא נתבאר לן מה היתה חטאת רחבעם, ומה היתה ענין העזיבה שעזב את תורת ה' וכל ישראל עמו.

והנה בדברי הימים כתיב (ב יב, יד) ויעש הרע כי לא הכין לבו לדרוש את ה', וכן מצינו מעלה זו של הכין לבבו בספר עזרא (ז, י) כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה', יעו"ש, וזה היה ענין חטאת רחבעם, שלא הכין לבו לדרוש את ה', ויש להתבונן מהו המכוון בזה, ומהו הקשר בין רעה זו שעשה רחבעם למה שאמו היתה נעמה העמונית.

ונראה לבאר, דהנה שלמה נשא מאות נשים בנות מלכים של הארצות סביבותיו ועל ידי זה חיזק מלכותו במנוחה ושלוה ללא מלחמות, וכל בנות מלכים אלו נתגירו וקיבלו עליהן עול המצות, כמו שמבואר ביבמות (דף עו.), יעו"ש, אמנם שלמה לא השגיח עליהן כראוי כיון שהיה עוסק בעולמות העליונים, ובמשך הזמן חזרו רוב נשיו לסורן, וזבחו

וקטרו לאלהים אחרים, ונתמלא בית המלך עשן זבחיחן, ושלמה המלך לא הרגיש בכל זה, ואמנם לא היה לו להניחן לעצמן ולעסוק בעניניו, וזהו מה שאמרו ז"ל שהיה לו למחות ולא מיחה, ומעלה עליו הכתוב כאילו הוא עצמו חטא, כנ"ל.

אכן נעמה העמונית צדקנית היתה, וקיבלה על עצמה להתגייר בלב שלם, והיתה לבה שלם עם ה', ולא עברה על אות אחת של התורה, וגם השגיחה היטב על בנה רחבעם, על אף שנתגדל בבית המלך מלא עשן זבחי עכו"ם, ורבים מבני המלך קיטרו לעבודה זרה, אך נעמה לא הניחה שישפיעו על בנה, והגינה עליו שלא יתקלקל מהשפעתם, ושיקיים כל התרי"ג מצות בדקדוקיהן, והיתה נעמה העמונית אשת חיל עד מאד, וראויה לשם תואר של פרידה טובה של ה', שהיא הגינה על בנה, ועל ידה נתקיים מלכות בית דוד ולא נתקלקל בעבודה זרה למאות שנה, אולם לא היה בידה למסור לבנה מה שלא היתה לה בעצמה, דהיינו הענין של דביקות בה', הענין של שויתי ה' לנגדי תמיד, דאותם העובדי עבודה זרה אינם מתדבקים לעבודה זרה כבן לאביו, ואין הגילולים לפי דעתם דורשים מהם שום טובה והתרוממות, אלא שיביאו דורון וזבחים מפעם לפעם להעבודה זרה לפייסם שלא יזיקו להם, ולאחר מכן יכולים העובדים לחזור לבתיהם לחיות חיים פרטיים ללא קשר עוד עם העבודה זרה עד שיהא צורך להקריב שוב את זבחו, לא כן דרך התורה והיהדות, דכל מגמת נפשו של יהודי הוא להתדבק ולהתקרב לה', ולהתרומם ולהתקדש על ידי כך, והוא ענין הדביקות שהוא דבר מוזר לעובדי עבודה זרה.

מעתה נוכל להבין חטאת רחבעם ואבים, נעמה העמונית שלא נתחנכה בקרב ישראל לא הבינה ענין הדביקות בכל עומק הענין, ואף שחינכה את בנה רחבעם לשמור ולקיים כל התורה כולה לא היתה יכולה לחנכו שיבא למדרגת הדביקות של דוד ושלמה, שהיא עצמה לא זכתה להשגה זו בכל העומק, ומשום הכי הזכיר הנביא שם אמו של רחבעם, נעמה העמונית, דהגם שהיתה פרידה טובה עד אין שיעור, אולם לא היתה יכולה למסור מה שלא היתה לה, ולא נתחנך רחבעם בענין הדביקות כפי הצורך.

וזהו הענין שלא הכין לבו לדרוש את ה', שלא היה לבו דבוק בה' לדרוש אותו בכל רגע ורגע על כל פסיעה ופסיעה, וכפי הנדרש מכל אחד ואחד ובפרט ממלך ישראל, וזוהי הרעה שעשה רחבעם, והנה שלש שנים עסק רחבעם בבנין ערים למצור להגן על יהודה שהיו שומרים משמרת ה' מישראל שעזבו אותו, כמו שאמר אבים, ובכל שלש שנים אלו, שהיו השנים הראשונות למלכותו, היה עסוק יומם ולילה בהגנת התורה, והיה בו על ידי כך ענין הדביקות, שבכל שעה ובכל רגע היה חושב על הגנת התורה ממלחתו של ריבעם, אכן לא ממקור הלב אלא מבחוץ, אבל ויהי כי הכין מלכותו ולא היו עוד הסבות החיצוניות שהעירו דביקותו בה', עזב את תורת ה' וכל ישראל עמו, נסתלק ממנו ענין הדביקות, וזה גרם שגם בני ישראל ילכו אחריו, ושיחזרו לחיים פרטיים, ולא תהא לבם שלם בכל עת לעבודתו יתברך, וזו היתה החטאת והרעה שעשה רחבעם ובנו אבים אחריו, אבל בודאי לא חטאו ולא עברו על מצות התורה, אלא שלא היו לבם שלם עם ה' כלבב דוד, וכמשי"נ.

[ב, כו] ואשלח מלאכים ממדבר קדמות. כתב רש"י וז"ל: ממדבר קדמות, אע"פ שלא צוני המקום לקרוא לסיחון שלום למדתי ממדבר סיני מן התורה שקדמה לעולם כשבא הקב"ה ליתנה לישראל חזר אותה על עשו וישמעאל וגלוי לפניו שלא יקבלוה ואע"פ כן פתח להם בשלום אף אני קדמתי את סיחון בדברי שלום עכ"ל, יעו"ש, ועיין מה שכתב הרמב"ן לעיל (ב, כד).

ויש לדקדק דהנה משה למד את כל התורה והמצות הלכותיה והליכותיה, וביניהם

מצות קריאת שלום במלחמה שניתן לישראל בפרשת שופטים, ואם כן למה הוצרך ללמוד שפותחים לשלום מממה שחזר הקב"ה על נתינת התורה לעשו וישמעאל, עוד יש לדקדק דמה ענין כאן להא דהתורה קדמה לעולם.

ולכאורה היינו טעמא משום שלא היה ביד סיחון לקבל קריאתו לשלום, דכבר כתיב לעיל (ב, כד) ראה נתתי בידך את סיחון וגוי, וכבר נגזר שילחם ויפול במלחמה, אכן כשהקב"ה חזר על עשו וישמעאל ליתן להם התורה הרי גם להם לא היתה בחירה לקבלה, כמו שכתב גלוי וידוע לפניו שלא יקבלוה, ואין המכוון בזה שהקב"ה יודע העתידות, דהלא בכל דבר הוא כן, ומה ראה להזכירו כאן, אלא כונתו שנשלל מהם הבחירה לקבל את התורה, משל למה הדבר דומה לאדם שהוא פתוך גדול, ובא לידו קיום מצוה במקום מסוכן, בודאי נשלל ממנו הבחירה לעשות אותה מצוה, שהרי מפאת תכונות נפשו אי אפשר לו לקיימה, והגם שיכול להשתדל להגיע לידי התגברות ובחירה, מכל מקום באשר הוא שם נשלל ממנו הבחירה, וכן היה בעשו וישמעאל, גלוי וידוע לפניו שאי אפשר להם לקבל התורה מאחר שהם שקועים בעוונותיהם, ומעולם לא נתכוון שתהא להם הבחירה לקבלה, שהרי קדמה תורה לעולם, ומתחלתה כבר נתיחדה לכלל ישראל, ומכל מקום פתח להם בשלום ושאל מהם אם רוצים לקבל את התורה, ולמד ממנו משה שיקדים שלום לסיחון אע"פ שידע שלא יקבל קריאתו לשלום, אלא דיש לדקדק למה באמת לא צוה לו הקב"ה להקדים לו שלום, שהרי נתן להם מצוה לפי זמנו להלחם בסיחון ואם ראוי שיפתח לו בשלום למה לא כלל גם זה בצווי המלחמה.

ויש לומר דאין הקב"ה מצוה דבר אלא כשאפשר לקיימה בשלימות, וקריאת שלום לסיחון לא היתה אלא דרך נעימות, אבל עצם הקריאה לא היתה ראויה להתקיים, ולפיכך לא ציוה למשה, ומכל מקום אפשר ללמוד ממדותיו של הקב"ה שיש לפתוח להם בשלום, ואם כן ממצות והלכת בדרכיו היה נכון גם למשה לפתוח לסיחון בשלום, אמנם אם כנים הדברים הנ"ל קשה היאך צוה הקב"ה למשה לבא לפני פרעה ולומר שלח עמי ויעבדוני מאחר שכבר הכביד את לבו שלא ישלחם.

ונראה לבאר עפ"י מש"נ בפרשת בא (י, א) דפרעה היה לו בחירה, ואדרבה הכבדת לבו נתנה לו בחירה גמורה, שהקב"ה אימץ את לבו שלא ימס לבבו מפחד המכות, אלא יבחר הטוב וימאס הרע בבחירה גמורה, מה שאין כן בסיחון דכתיב (ב, ט) ולא אבה סיחון מלך חשבון העבירו בו כי הקשה ה' אלקיך את רוחו ואמץ את לבבו למען תתו בידך כיום הזה, יעו"ש, מצינו שני דברים החזקת הרוח ואימוץ הלב, הגם שבפרעה לא מצינו אלא הכבדת הלב בלבד, שהכביד לבו שלא יתרגש מפחד המכות ויבחר בטוב בבחירה חפשית בלתי מושפעת מן המצב, אבל בסיחון עשה שני דברים, אימץ את לבבו כמו בפרעה שלא ינוס מן המלחמה מחמת פחד ואז יפול לפני ישראל, וגם החזיק את רוחו, שנטל ממנו הבחירה לגמרי, ומשום הכי לא צוה למשה שיפתח לו בשלום, ומכל מקום למד מהקב"ה, שאע"פ שאין בזה מצוה יש בזה מדותיו.

[ב, כח] **ומים בכסף תתן לי ושתיתי.** הנה למעלה כשהיו מוכנים לעבור דרך ארץ אדום כתיב (ב, ו) אוכל תשברו מאתם בכסף ואכלתם וגם מים תכרו מאתם בכסף ושתיתם, וכתב רש"י וז"ל: תכרו לשון מקח עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק למה גבי אדום כתיב לשון מקח לגבי המים וגבי סיחון כתיב בכסף תתן לי, שמשתמש בלשון מתנה אע"ג שמשלם כסף, ולענין אוכל לא מצינו חילוק, דבין כאן ובין כאן משתמש בלשון שבירה, דהיינו לשון מקח.

ואולי יש לומר דהנה ארץ אדום היתה למזרחתה של באר שבע, ארץ ציה ויבשה, והמים שהיו נמצאים שם היו חשוב להם מאד, ולא היה דרוש מהם להשקות עוברי דרכים בחנם, אלא הנכון היה שימכרו המים להם, אכן ארץ סיחון היה למזרחתה של ים כנרת, ארץ מלאה נחלים שטוף במים, ומן הנכון היה שיניחו לעוברי דרכים לשתות מים בחנם, וזהו מה שאמר מים בכסף תתן לי, שמן הצדק מוטל עליך לתת לנו מים בחנם, ואע"פ כן אתן לך כסף בעד המים, אבל לגבי האוכל בין כאן ובין כאן משתמש בלשון מכירה, דלמה יתנו להם האוכל בחנם.

[ג, ב] **ויאמר ה' אלי אל תירא אותו.** כתב רש"י וז"ל: מתיירא היה משה שלא תעמוד לו זכות שמש לאברהם שנאמר ויבא הפליט והוא עוג עכ"ל, יעו"ש, ושם בפרשת לך לך (יד, יג) כתב רש"י וז"ל: ומתכוין שיהרג אברהם וישא את שרה עכ"ל, יעו"ש, ומכל מקום חשיב לו זכות מה שהגיד לאברהם, ואע"פ שכונתו היתה לרע, כיון דהמעשה שעשה היה מעשה טוב, אכן צריך עיו, דהיאך עלה על דעת משה דזכות קטנה כזו יעמוד לו לעוג כנגד משה וששים ריבוא ישראל שהיו להם זכויות עד בלי מספר.

והנה עיין במהרש"א ברכות (דף נד): שכתב דכפי החשבון של הגמרא שם היה עוג גבוה עד לשמים וזה דבר מוזר מאד, אלא שכל המימרא הוא בדרך רמז, ועוג באמת לא עקר הרים אלא שסמך על זכות הוריו, שהוא היה מן הנפילים וכחו היה כח הטומאה גדול עד מאד, ומשה היה מתיירא שאם יוכל עוג לצרף זכות קטנה מכח הקדושה לכח הטומאה היה מתגבר חס ושלום על שונאיהם של ישראל והיתה מועילה אפילו זכות קטנה בלבד, ואפילו מעשה טוב הנעשה בכונה רעה.

והנה עיין בסנהדרין (דף צו). דנבוכדנצר רהט ארבע פסיעות להשיב אגרת שלא נכתב כל כך לכבוד שמים בא גבריאל ועיכבו מללכת עוד, ואילו לא העמידו גבריאל לא היה תקנה לשונאיהם של ישראל, יעו"ש, וגם שם יש להקשות היאך יוכל נבוכדנצר לנצח כנגד כלל ישראל בזכות קטנה אחת, אלא נראה דגם שם הביאור הוא כמו שכתב המהרש"א לגבי עוג, דנבוכדנצר היה לו כח הטומאה גדול עד מאד, ואילו היה יכול לצרף גם זכות של יותר מארבע פסיעות היה כח הקדושה הזה מצטרף לכח הטומאה שלו עד שלא היה להם תקנה לשונאיהם של ישראל, ומשום הכי העמידו גבריאל. ובמה שכתב המהרש"א דעוג באמת לא היה כל כך גבוה ומימרא דשם היא בדרך רמז, יש להביא ראיה לכך מכונת עוג כשבא לאברהם לומר שלוט נפל ליד מלכי בבל, ורצה שאברהם יהרג והוא ישא את שרה, והיאך אפשר לו לינשא לשרה אם הוא היה גבוה כהר והיא היתה כננס לגביו.

[ג, ט] **צידנים יקראו לחרמון שריון והאמרי יקראו לו שניר.** כתב רש"י וז"ל: שניר הוא שלג בלשון אשכנז [שנעע] ובלשון כנען, יעו"ש, ויש לדקדק משום מה פירש לנו רש"י שכן קוראים לשלג בלשון אשכנז, ומה ענין זה להשם שניר, בשלמא לשון כנען הלא האמורים הם מבני כנען, אבל מהו הקשר בין שלג בלשון אשכנז להשם שקוראים להר חרמון. והנה כתיב בעובדיה (א, כ) אשר כנענים עד צרפת, וכתב שם אבן עזרא שמענו מפי גדולים כי ארץ אלמניה הם הכנענים שברחו מפני בני ישראל בבואם אל הארץ עכ"ל, יעו"ש, ולפי זה נוכל לפרש גם דברי רש"י, דארץ אלמניה היא גרמניה, שגם היום קוראים לה כן בלשון צרפתית, והיא ארץ אשכנז, וברחו שם כנענים בשעת כיבוש הארץ, והשפיעו קצת על לשון אשכנז, שאע"פ שאין לשון אשכנז דומה ללשון כנען, שהיא קרובה ללשון

הקודש, מכל מקום נזרקו בה כמה מלים מלשון כנען על ידי הפליטים, והביא רש"י סמך לזה ששניר היא לשון שלג בלשון האמורי ממה שגם בלשון אשכנז היא כן, ומסתמא המקור הוא מפליטי כנען.

[ג, יא] **תשע אמות ארכה וארבע אמות רחבה באמת איש**. כתב רש"י וז"ל: באמת איש, באמת עוג עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה אין לנו מזה שום הוכחה על גבהות עוג, דבכל מקום מודדין אמה בינונית וממילא ידעינן שיעור הנמדד, אבל אם האמה שמוודדין ערש עוג הוא אמת עוג, אם כן אי אפשר לדעת שיעור קומתו, דהא לא נתברר שיעור אמת עוג עד שנדע שיעור קומתו.

ונראה דקרא אתא לאשמועינן דבר אחר, דשיעור אמה היינו מן המרפק עד סוף האצבעות פשוטות, ובדרך כלל קומת כל אדם מלבד הראש היא פי שלשה ממדת אמתו, אבל קומת עוג עם הראש היתה פי שמנה של מדת אמתו, ומבואר שהיו ידיו קצרים לפי ערך קומת גופו.

אולם הרמב"ם בספר המורה ח"ב פמ"ז הבין הפסוק כפשוטו וז"ל: וכן ראוי לדעת ההשאלות והגוזמאות קצת, לפי שפעמים יבוא זה בפסוקי ספרי הנבואה, ואם הדבר שהוא בדיוק ולא יודע שהוא גוזמא והפלגה וכו' יוצרו דברים מוזרים וכו' וסוג זה מצוי הרבה בדברי כל הנביאים, כלומר דברים שנאמרו על דרך ההגזמה וההפלגה, לא על דרך הדיוק והדקדוק, ואינו מסוג זה מה שאמרה תורה בעוג הנה ערשו ערש ברזל וגו', כי ערש היא המטה וכו' והנוהג הידוע שהוא יהיה יותר ארוך מן האדם בכדי שליש ארכו וכו' ואמרו באמת איש, רוצה לומר אמת אדם בינוני וכו' והרי הוא אומר כי ארך עוג היה פי שנים באורך אחד משאר בני אדם או יותר מעט, וזה בלי ספק נדיר באישי המין, אלא שאינו נמנע בשום אופן עכ"ל, יעו"ש.

פרשת ואתחנן

[ג, כג] ואתחנן אל ה' בעת ההיא. כתב רש"י וז"ל: בעת ההיא לאחר שכבשתי ארץ סיחון ועוד דמייתי שמא הותר הנדר עכ"ל, יעו"ש, והנה למעלה כתיב (ג, כא-כב), ואת יהושע צויתי בעת ההיא לאמר עיניך הרואות וגו' לא תיראום כי ה' אלקיכם הוא הנלחם לכם וגו', יעו"ש, ולכאורה המלים בעת ההיא הנזכר בשני הפסוקים הסמוכים זה לזה מכוונים על זמן אחד.

ויש לעיין מתי היה זמן זה, ידענו שהיה לאחר מלחמת סיחון ועוג, אבל לא נתברר אם היה קודם שהתפלל בפרשת פנחס (כו, טז) יפקוד ה' אלקי הרוחות איש על העידה, יעו"ש, או אם היה לאחר שהתפלל תפילה זו, ועיין ברמב"ן שכתב שהיה קודם אותה תפילה. אכן קשה דאם כן דקרא משתעי קודם שהתפלל יפקוד וגו' וקודם שענה לו הקב"ה קח לך את יהושע בן נון, למה אמר משה ליהושע לא תיראום, הא עדיין לא נבחר יהושע להיות ממלא מקומו של משה, ואם נאמר דבעת ההיא היינו לאחר שהתפלל יפקוד ה' וגו', ודלא כמו שכתב הרמב"ן, קשה טובא דלמה המתין משה להתחנן לפניו כל כך הרבה זמן עד שנתמנה יהושע במקומו, ולמה לא התחנן מיד כשנצח סיחון ועוג ונדמה לו שהותר הנדר. ונראה דהדברים מבוארים עפ"י מש"נ שם בפרשת פנחס דמשה כבר ידע מכמה שנים שיהושע יהיה ממלא מקומו להיות שופט על ישראל אבל לא ידע שיהיה גם המלך עכ"ל, יעו"ש, ולכן אמר לו שלא ליראום כשנכנס לארץ בבחינת שופט המנהיג, כמו בכל תקופת השופטים, אלא שהתפלל שעם ישראל עדיין צריכים מלך להנהיג אותם ויפקוד ה' אלקי הרוחות וגו'.

ויש להתבונן אם טעה כאן משה, שהוא חישוב שהותר הנדר ולכן ביקש אעברה נא ואראה, אכן באמת לא הותר הנדר והדבר היה טעות בידו, ונראה דבאמת לא טעה כלל, דמלחמת סיחון ועוג היו התחלת כיבוש הארץ, ואם כיבוש הארץ לא נמסרה למשה, שאיבד זכותו על ידי חטא מי מריבה, אם כן היה בדין שגם מלחמת סיחון ועוג יהיו בידי יהושע, ולכן הבין משה שכיון שאליו צוה ה' ללחום בסיחון ועוג הרי הותר הנדר, ובאמת כן היה, אלא דמכל מקום לא הותר לגמרי, שלא רצה הקב"ה שמשא יכנס לארץ. וטעמא דמילתא מפני שצפה אלקים שעתידים ישראל לחטוא ויצטרך להשליך חמתו עליהם, כמו שכתב באור החיים (ג, כה), יעו"ש, ואמרו חז"ל דאילו היה משה בונה בית המקדש לא היתה כל אומה שולטת בה, והיה צריך חס ושלום לשפוך חמתו עליהם ולא על עצים ואבנים, ולכן לא רצה הקב"ה שמשא יכנס לארץ, ולא הותר חלק זה של הנדר מפני עתידה של כלל ישראל, ועדיין אמר לו שלא יכנס לארץ על אשר מעלתם בי בתוך בני ישראל במי מריבת קדש (לב, ט), ולכן אמר לו עלה ראש הפסגה וראה בעיניך, והיא היתה התחלת כיבוש הארץ שהתחיל ממערב הירדן, דמשה רבינו במבטו שלט בהארץ וקדשה והכינה למלחמת הכיבוש.

עוד יש לומר שהתחלת כל מאורע יסודי הוא על ידי נבואה, כמו שכתב הרמב"ן בריש פרשת וירא (יח, טז), יעו"ש, וראית משה היתה נבואה על העתידות כשיהיה הארץ ביד ישראל, כמו שכתב רש"י בפרשת וזאת הברכה (לד, א-ב), יעו"ש, ואע"פ שכמה פעמים לפני זה ניבא על מתנת הארץ, זה לא היה אלא בדרך כללי, אבל לא היתה נבואה פרטית על מעשה הכיבוש עד שעלה על ראש הפסגה, ונבואה זו היתה התחלת כיבוש הארץ. אי נמי יש לומר על פי מה שכתב הכלי יקר בפרשת לך לך (יג, יד) כשאמר הקב"ה לאברהם שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם צפנה ונגבה וקדמה וימה, דמה

שכתב אחר כך קום התהלך בארץ היינו לקנות הגשמיות, אבל קנית הרוחניות הוא על ידי שא נא עיניך וראה בלבד, יעו"ש, ולפי זה יש לומר דגם ראית משה היתה בה ענין קנית הרוחניות, ואע"פ שעדיין הוצרכו לעבור ולנחול הגשמיות, כבר הותחל הכיבוש בשעת הראיה, ולכן כתיב (ג, כח) וצו את יהושע וגו' והוא ינחיל אותם את הארץ אשר תראה, יעו"ש, ולהכי סימן שינחיל הארץ אשר תראה, דהראיה היא היא ההכנה להנחלת יהושע. ונראה להביא ראיה לזה מהא דאיתא בברכות (דף לב:) אמר רבי אלעזר גדולה תפילה יותר ממעשים טובים שאין לך גדול במעשים טובים יותר ממשה רבינו אע"פ כן לא נענה אלא בתפילה שנאמר אל תוסף דבר אלי וסמך ליה עלה ראש הפסגה, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: עלה ראש הפסגה בדבר תפילה זו נתרציתי להראותך אותה עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה קשה היכן מצינו שנגזר עליו שלא יראה את הארץ, והלא לא נגזר עליו אלא שלא יבא אל הארץ להנחיל אותה לבני ישראל, אולם לפימשי"נ הרי כל ענין הראיה הוא התחלת הכיבוש ולקדש הארץ, והרי נגזר עליו שלא יבא, ושפיר מוכח דאהני תפילתו לבטל מקצת הגזירה שיוכל להשתתף בכיבוש הארץ על ידי ראיתו מראש הפסגה.

[ג, כג] **ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר.** כתב רש"י וז"ל: לאמר, זה אחד משלשה מקומות שאמר משה לפני המקום איני מניחך עד שתודיעני אם תעשה שאלתי אם לאו עכ"ל, יעו"ש, והשני מקומות האחרים הם בפרשת בהעלותך כשהתפלל בעד מרים (יב, יג), ובפרשת פנחס כשהתפלל שיפקוד ה' איש על העדה שלא יהיה עדת ישראל כצאן אשר אין להם רועה (כז, טז), עיין בשפתי חכמים, ויש לעיין למה הפציר משה כל כך בשלשה מקומות אלו לדעת אם נתקבלה תפילתו, ולמה היה צריך לדעת מיד ולא היה יכול להמתין לראות מה יעלה בסופו של דבר, וכי יעלה על הדעת שמדת סקרנות היתה בו. ונראה דכל התפילות שהתפלל משה כולם היו בעד כלל ישראל לצורך הציבור, ולא היתה בהן שום פניה אישית, אבל בשלשה מקומות אלו היה בהם צד נגיעות, ובודאי גם בשלשה מקומות אלו עיקר התפילות היו לצורך הכלל, שהיה הציבור צריך למרים, וגם שיהא להם מנהיג אחר שימות משה, וכן מה שביקש לעצמו אעברה נא בודאי היה מפני שעל ידי זה יבא תועלת הרבים נשגבה, וכמו שאמרו חז"ל שאילו בנה משה בית המקדש לא היה נהרס לעולם, ומכל מקום היה גם צד נגיעות בשלשה מקומות אלו, שהרי מרים היתה אחותו, וכן כונתו שיפקוד ה' איש על העדה היתה שבניו יירשו גדולתו, כמו שכתב רש"י שם, ואילו היה נכנס לארץ היה נהנה בכך.

לכן פחד משה שאולי לא היתה תפילתו שלמה ולא כוון בה כהוגן, והפציר כדי לדעת אם נתקבלה תפילתו, שאם לא נתקבלה היה משתדל להתפלל עוד הפעם, ואולי יצליח להתגבר על פניותיו ולהתפלל תפילה שלמה, וענה לו הקב"ה שלא היה חסרון בתפילתו ומכל מקום לא נעתר לו, וזהו מה שאמר לו (ג, כו) רב לך אל תוסף דבר אלי.

[ג, כה] **אעברה נא ואראה את הארץ הטובה וגו'.** כתב רש"י וז"ל: החר הטוב הזה זו ירושלים והלבנון זה בית המקדש עכ"ל, יעו"ש, והנה עיין בסוטה (דף יד.) דרש רבי שמלאי מפני מה נתאוה משה ליכנס לארץ ישראל וכי לאכול מפריה הוא צריך או לשבוע מטובה הוא צריך אלא כך אמר משה הרבה מצות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בארץ ישראל אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי אמר לו הקב"ה כלום אתה מבקש אלא לקבל שכר, מעלה אני עליך כאילו עשיתם וכו', יעו"ש. ומיד יש לדקדק במאי דקאמר כלום אתה מבקש אלא לקבל שכר וכו', וכי היה משה

עובד את הקב"ה כעבד שעובד את רבו על מנת לקבל פרס, וכי לא כוון משה לשמה בלי שום פקפוק כלל, וכבר עמדו בזה המפרשים, ובאמת מדוקדק בלשון שאמר משה שיתקיימו כולן על ידי, שהיתה כונתו על המצוה עצמה שתהא נעשית על ידו, ולא על שהוא יעשה המצוה, דמשה ידע שאם יתקיימו המצוות על ידו, והוא יעשה אותם לפי כונותיו והשגותיו, אז יתקיימו באופן הרבה יותר גבוה מאילו היו נעשים על ידי מישהו אחר, ויתרבה בזה כבוד שמים ונחת רוח לקונו, ואם כן למה אמר לו הקב"ה כלום אתה מבקש אלא לקבל שכר.

ונראה לפרש על פי מה שכתב החובת הלבבות דחסד גמור לא אפשר אלא מהקב"ה, שהוא עושה לטוב המקבל אע"פ שאין לו מזה כלום, והטבתו היא הטבה גמורה, מה שאין כן אדם הגומל חסד לעולם יש לו הנאה ופניה כשמטיב לאחרים, אם רואה אדם מושלך ברחוב פושט לו יד מפני שכואב לו להניחו שם, וכשעוזר לו יש לו מזה קורת רוח וסיפוק הנפש, ואפילו אם הוא עושה לשם מצוה ומכוין לקיים מצוות בוראו, הרי גם זה הוא פנינו והנאתו, ונמצא שאין הטבתו לזולתו רק מפני שזולתו חסר לו ההטבה, אלא יש בזה פניו. וגם משה לא יצא מכלל זה שאי אפשר לאדם לעשות שום דבר אם לא שיש לו מזה איזה ספוק הנפש, ורצה משה בכל לבבו לעבוד את בוראו ולעשות רצונו, ולא כיון בזה לשום תשלום וגמול אלא כל מגמתו היתה לשם שמים שיתקיים רצון הבורא באופן הכי טוב שיהא לו נחת רוח, והכל עשה משה באהבה נשגבה והתמסרות בלי שום צפיה לתשלום כלל וכלל, והא גופא היתה משכורתו, שנפשו חשקה לעבוד את בוראו באהבה גמורה וכולו לשמה, וזה נתן לו סיפוק הנפש עמוקה עד מאד, ומחמת סיפוק זה עשה הכל, וזהו מה שאמר לו הקב"ה, בודאי אין אתה מחפש שום פרס ותשלום, ואתה מכוין כולו לשמה, והא גופא היא השכר, כלומר הריוח, שאתה מרויח, הרי אני אתן לך את סיפוק הנפש הזה גם אם לא יתקיימו המצוות התלויות בארץ על ידך.

[ד, ט] **רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים.** כאן במצות זכירת מתן תורה תיאר הכתוב האש שמתוכו ניתנה התורה שלהבת האש אוהזת בההר ועולה עד לב השמים, אכן למעלה בפרשת יתרו בעצם סיפור של מתן תורה לא הרחיב כל כך בתיאור האש אלא כתיב בקצרה (יט, יח) והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה' באש וגו', יעו"ש, ולא הוזכר שם שההר עצמו בוער באש ולא שהאש עלה עד לב השמים. ונראה לברר הדברים עפ"י דיוקן דיסוד האמונה של כלל ישראל הוא הזכירה הכללית של האומה שלא נשתכח ממנו כל המאורעות של יציאת מצרים, ואע"פ שכבר עברו שלשת אלפים שנה עדיין הזכירה חזקה מפני כל המצוות הקשורות ליציאת מצרים, שהרי מאה ושבעה עשר מצוות מזכירות אותה, ואפילו איסור אכילת שרצים מזכרת יציאת מצרים בסוף פרשת שמיני (יא, מה), יעו"ש, וכן התקינו חז"ל להזכיר יציאת מצרים בפסוקי דזמרה ובברכת קריאת שמע ובקידוש של שבת ויום טוב, וכל זה הוא כדי שהזכירה יעבור מדור לדור בכל תקפה, ואין אנחנו מאמינים ביציאת מצרים מפני שכתובה בתורה אלא אדרבה אנחנו מאמינים בתורה מפני שאנו זוכרים יציאת מצרים. והנה אם נחשוב איזה מאורע חשוב יותר אצלנו, יציאת מצרים או מתן תורה, דאילו לא זכינו אלא לאחת מהן לאיזו נצרכים אנו ביותר, הלא אין ספק שמתן תורה חשובה, שנתגלה הקדוש ברוך הוא על ההר, ושמענו את קולו, ובחר בנו ונתן לנו תורתו, וישראל ואורייתא וקדשא בריך הוא חד הוא, ודברי התורה הם חיינו ואורח ימינו, וכיון שכן הלא פליאה נפלאה היא שלמזכרת יציאת מצרים תיקנו התורה וחז"ל שכמעט ואי אפשר

להסיח דעת ממנה מבוקר ועד ערב ולמזכרת מתן תורה לא עשו כלום, הלא דבר הוא. אלא הביאור הוא דכל הדברים שאנו עושים למזכרת יציאת מצרים הם להחיות הזכירה בגדר זכרון ולא עדות, והרי כאילו אנחנו זוכרים אע"פ שעדיין לא נולדנו, כמו שהדור הזה זוכר כל הנלאות שעברו ישראל תחת הגרמנים ימח שמם בהמלחמה, כמו כן אנו זוכרים חורבן בית המקדש אע"פ שעדיין לא נולדנו, שהרי עצם החיים שאנו חיים מנציח זכרונה, וכן אנו זוכרים יציאת מצרים, והתחכמה בזה התורה להרבות מצות והזכרות שעל ידי זה יעמוד הזכרון בחזקו.

אכן בזה חלוק יציאת מצרים ממתן תורה, דכל הפטרים של יציאת מצרים הם דברים שהשכל האנושי משיג אותה, ואף אם הם למעלה מדרך הטבע, שהשכל משיג העבדות והמכות ושהים נקרע והעם עברו בחרבה בתחתית הים, אולם מתן תורה אין השכל משיג אותו, שהכל היה גילוי שכינה ונבואה שזכו לכך אלה שעמדו שם, אבל אנחנו אין יכולים לתאר מאורעות כאלו בדמיון המוחות שלנו, ולכן בחרה התורה לקבוע עיקר הזכרון שעליו מבוסס האמונה שלנו במסגרת של יציאת מצרים ולא מתן תורה.

והחילוק הזה מדויק בלשון המקרא בהזכירות, דבכולם התורה מצוה לזכור, אכן במתן תורה התורה מזהירה לנו שלא נשכח, והיינו משום דזכירה כזו קשה מאד, ורק בצירוף ליציאת מצרים אפשר לזכור מעמד הר סיני, דכיון שאנו זוכרים יציאת מצרים אנו זוכרים כל פרטי התקופה, ואנו זוכרים שיצאנו ממצרים ועמדנו בחורב, אבל עצם העמידה בחורב כמעט ואי אפשר לזכור כשהיא לעצמה, וכל מה שאפשר לזכר ממתן תורה הוא האש, שדבר זה אפשר לתאר בהדמיון שההר בוער באש, ומשום כך כתב הב"ח סי' מ"ז דקיום זכירת מתן תורה הוי בשעה שאומר ברוך נותן התורה, שחושב בלבו שנתן התורה מתוך האש, זהו מה שאנו זוכרים.

ומשום הכי בסיפור המאורע של מתן תורה לא הרחיבה התורה בתיאור האש, דהאש לא היה אלא פרט קטן בהמאורע, שהרי שמעו קול ה' מדבר אליהם, וראו את הקולות השמימיות, ועיימש"נ לגבי מכת ברד בסוף פרשת וארא, וכלפי אלו לא היה האש גדול כל כך, אכן במצות זכירה בפרשת אתחנן ענין האש הוא גדול מאוד, שכל מה שאנו יכולים לתאר בדמיון המוחות שלנו הוא האש, ולכן הרחיבה התורה הרבה בתיאורו, ההר בוער באש עד לב השמים, ובזה יש לתלות כל זכירת המאורע הנשגבה הזאת.

[ד, כב] כי אנכי מת בארץ הזאת אינני עובר את הירדן. כתב רש"י וז"ל: כי אנכי מת וגו' אינני עובר, מאחר שמת מהיכן יעבור אלא אף עצמותי אינם עוברים, יעו"ש, והוא מן הספרי, ויש לדקדק דלפי דברי רש"י דאיננו עובר קאי על עצמות משה, היאך נפרש פסוק הראשון, דקאמר לבלתי עברי ואחר כך לבלתי בא, דהיינו ביאת עצמותיו ואחר כך ביאתו בחיים, והרי זה היפך הסדר של פסוק השני שהוא נראה כסדר הנכון, שמתחלה מעכב ביאתו בחיים ולאחר מכן מעכב אפילו ביאת עצמותיו לאחר מיתה.

ובאור החיים פירש דלבלתי עברי היינו בחיים, ולבלתי בא היינו לאחר מיתה, ואינני עובר היינו בין בחיים בין לאחר מיתה עכ"ל, יעו"ש, ולפי דבריו עברה דשני הפסוקים קאי בעיקר על עברה בחיים, אלא דבפסוק שני כלל גם עברה לאחר מיתה, אבל לפי דברי רש"י לכאורה מוכרחים לומר דבשני הפסוקים עיכוב הראשון קאי על ביאה בחיים ועיכוב השני על הכנסת עצמותיו, ולא דמי עברה דפסוק ראשון לעברה דפסוק שני, וצריך עיון למה שינה הקרא דבפסוק ראשון קרי לביאה בחיים עברה ובפסוק שני קרי לאחר מיתה עברה, עוד יש לדקדק בדברי רש"י אמאי לא דייק מייד בפסוק ראשון דמה הם אותם שני ענינים

לבלתי עובר ולבלתי בא, ובכלל צריכים לעיין מה מוסיף קרא שני על הראשון, ובפרט לפי דרכו של האור החיים דהיינו הך.

ונראה דהחילוק בין עברה לביאה אליבא דרש"י הוא דעברה היא בקביעות וביאה היא בדרך עראי, ובקרא קמא אמר משה שה' התאנף בו שלא יעבור אלא ארץ ישראל להיות שם בקביעות, וגם לא יבא שם בדרך עראי ליכנס ולצאת, ושניהם בחיים, ואחר כך הוסיף משה לומר שימות בעבר הירדן ולא יעבור את הארץ, והקשה רש"י בשם הספרי דמאחר שימות בחוץ לארץ היאך שייך בו ענין כניסה לארץ, ומשני דכניסה זו היא לאחר מיתה, ונקיט בה קרא לשון עברה דהכנסת עצמות וקבורה נחשבות נמי ביאה בקביעות.

[ד, כו] העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ. כתב רש"י וז"ל: העידותי בכם, הנני מזמינם להיות עדים שהתרתני בכם עכ"ל, יעו"ש, ועיימש"נ בפרשת האזינו (לב, א-ב).

[ד, לד] לקחת לו גוי מקרב גוי במסת באתת ובמופתים, יש להבין מהו המכוון של גוי מקרב גוי, וכי יש בזה איזה ענין מופת, ולמה לא הספיק לומר להוציא עבדים רבים מתחת ידי אדונייהם, והנה בתחנן של שחרים אומרים שומר אחד שמור שארית עם אחד ואל יאבד גוי אחד וכו' שומר גוי קדוש שמור שארית עם קדוש ואל יאבד גוי קדוש וכו', ויש לדקדק למה שינה הלשון באמצע, מתחלה קרי לישראל גוי, ואחר כך קרי ליה עם, ואחר כך חוזר לקרותו גוי.

ונראה דגוי ועם שני ענינים הם, גוי הוא אומה מאוחדת ומאורגנת ונשלט על ידי חוקים מקובלים, אכן עם הוא הרבה אנשים קשורים זה לזה על ידי דם משותף והיסטוריה, כל זמן שאנשים אלו מאורגנים כאומה מאוחדת ניתן לתאר אותם גם כגוי, אבל כאשר האומה הרוסה ממלחמות ומצוקה, ונותר רק שריד לא מאורגן, פליטים עקורים נעים ונדים, כשהם רק שארית ממה שהיה, הם כבר לא גוי כלל, ואין לתאר אותם שארית גוי, אכן עדיין הם מאותו עם, והרי הם שארית עם, ולכן אנחנו אומרים שומר גוי אחד, כעודנו גוי, שמור שארית עם אחד, גם אחר שנהרס ונהפך לשארית, ואל יאבד גוי אחד, שלא יאבד הגוי לגמרי אלא יחזיר אותנו להיות גוי מחדש.

והשתא כשירדו השבטים למצרים כתיב בפרשת כי תבא (כו, ה) ויהי שם לגוי גדול, ודרש בספרי פיסקא ש"א מלמד שהיו ישראל מצוינים שם, יעו"ש, וכמו שאומרים בהגדה של פסח, והיו עצמאים ומנהיגים עצמם בעצמאות בארץ גושן, ובזה היו גוי גדול, ואולם כשנעשו משועבדים ומדוכאים תחת סבלות המצריים לא היו עוד גוי אלא עם בלבד, והקב"ה הראה מופת בתוך מופת, לא רק שהוציא אותם ממצרים כעם, אלא החזיר אותם להיות גוי עצמאי בקרב ארץ מצרים, ויצאו ביד רמה, וזהו המופת של לקחת גוי מקרב גוי.

[ה, יב] שמור את יום השבת לקדשו. הנה בדברות הראשונות בפרשת יתרו כתיב (כ, ח-יא) וזכור את יום השבת לקדשו וגו' כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וגו' וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו, יעו"ש, ומבואר דשבת היא זכר למעשה בראשית, וכאן קאמר שהיא זכר ליציאת מצרים, ובאמת בקידוש מזכירים שניהם, ומה ששבת זכר ליציאת מצרים מפורש בקרא כי ששת ימים וגו', אכן צריכים להבין במה נחשבת שבת זכר ליציאת מצרים.

ונראה דהנה עוד יש לעיין במה דכתיב למען ינוח עבדך ואמתך כמוך, מה מוסיף לנו בזה, והלא כבר כתיב אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך, אלא יש לומר דמאי דכתיב ברישא

דקרא אתה ועבדך ואמתך היינו דיש עליך חיוב שכל בני ביתך ישבתו, וכמו שאתה מחויב על שביתת בהמתך אתה מחויב נמי על שביתת כל בני ביתך, ומוסיף לנו הכתוב דמלבד מה שיש דין שביתה בעבדים מפני שהם בני ביתך יש עליהם נמי דין שביתה מצד עצמם, דהתורה חמלה עליהם ונתנה להם יום מנוחה, והיינו דכתיב למען ינוח עבדך ואמתך כמוך, דכמו שהתורה נתנה לך יום מנוחה נתנה יום מנוחה לעבדך כמוך, ודבר זה תוכל להבין כשתזכור דעבד היית בארץ מצרים, והיית משתוקק לקצת מנוחה מן עול העבודה, גם עבדך ואמתך משתוקקים לכך, ומגיע להם יום מנוחה.

[ו, ה] **ואהבת את ה' אלקיך**. כתב הרמב"ם פ"ב יסודי התורה ה"א-ה"ב וז"ל: הקל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר ואהבת את ה' אלקיך ונורא והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש להבין מה שכתב מיד הוא אוהב, כאילו אהבתו באה ממילא ובהכרח מהתבוננות זו, וכן כתב בספר המצות מצות עשה ג' וז"ל: הנה בארנו לך שבהתבוננות תעלה בידך ההשגה ותגיע ההנאה ותבא האהבה בהכרח עכ"ל, יעו"ש, למה תהא האהבה הכרחית, וכי התפעלות היא אהבה.

והנה ידוע יסודו הגדול של הרמב"ם בריש פ"ה דשמונה פרקים ובכמה מקומות בספר המורה, דעיקר תפקידו של האדם בעולמו הוא ידיעת השם, וישים כל מגמתו להשיג מעשיו ומדותיו כל מה דאפשר, יעו"ש, והביאור בזה נראה שהוא על פי הא דאמרינן בברכות (דף ט. ט.) אין צור כאלקינו אין צייר כאלקינו, יעו"ש, והיינו שהעולם כולו הוא צורתו של הצייר האלקי, ובתנחומא פרשת תזריע ג' מוסיף דצייר בשר ודם משבח צורתו והקב"ה צורתו משבח אותו, יעו"ש.

ולפי זה מטרת הבריאה היתה מפני שהצייר העליון רצה לעשות צורה נפלאה, ואין לשאול היה צריך לכך, אלא שכן היה רצונו, ואין להרהר אחריו, כמו שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"א פס"ט, יעו"ש, והרמה של אומנותו היא למעלה מהאומנות בשר ודם כמרחק יום מלילה, דצורתו של הקב"ה יכולה להכיר אותו, והא גופא היא האומנות הנשגבה, שבכחו לברוא עולם שיש בכחו להכיר את בוראו, והיינו שברא בעולמו אנשים בעלי שכל והבנה ובחירה, ויכולים להשיג שיש בורא עולם, ואכן שהיה יכול לברוא עולם שכבודו גלוי בה, וכל בעל שכל מיד רואה ומכיר את בוראו, וגם בזה יש אומנות נשגבה אילו היה עושה כן, אלא הוא רצה לעשות צורה ברמה גם הרבה יותר מזה, לכן ברא עולם שאין כבודו גלוי בה לכל טפש וסכל, אלא רק על ידי בחירה ועיון ולימוד והבנה יכול האדם להגיע אל הכרת הבורא, והיינו צורה משבחת את הצייר במלוא המכוון.

ולכאורה אי אפשר שאדם יתן מתנה להקב"ה דבר שחסר לו בלי מתנת האדם, אבל באמת האדם יכול לתת מתנה לבורא העולם מה שאין לו מצד עצמו, והיא מתנה גדולה מכל מתנות שבעולם, והיינו שאם האדם אינו מכיר את הנפלאות שברא אלקים, אז המפעל האמנותי האלוקי הוא מקצת כשלון, אולם כמובן שכשלון זה אינו יכול להיחשב ככשלון של אלקים ח"ו, משום שאלקים הפקיד את ההצלחה או הכשלון בידי הבחירה החופשית של המין האנושי, אבל כאשר אדם מסתכל על העולם ורואה בו את ידו של האמן האלוקי, המפעל האמנותי מובא להצלחה גמורה, ולאלקים ניתנה מתנה שלא היתה לו אחרת.

והנה מדברי הרמב"ם מבואר דעצם מצות ואהבת את ה' אלקיך היא האהבה עצמה

היוצאת מהכרת וידיעת נפךאותיו, שאין הקב"ה צריך לאהבת אדם כמו שאדם צריך לאהבת זולתו, אלא העיקר הוא שהברואים יכירו את הבורה, הצורה את הציר, כמש"נ, אולם עיין מה שכתב רש"י וז"ל: ואהבת עשה דבריו מאהבה אינו דומה עושה מאהבה לעושה מיראה וכו' עכ"ל, יעו"ש, לפי דברי רש"י המצוה היא לקיים המצות מתוך אהבה, אכן אפשר לומר דרש"י ס"ל דהדרך לעורר אהבה הוא לקיים המצות שלא על מנת לקבל פרס, דהיינו עשיה מאהבה, ועל ידי הא גופא יגיע לאהבת ה'.

[ו, ה] **בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך**. כתב רש"י וז"ל: ובכל מאדך, בכל ממונך יש לך אדם שממונו חביב עליו יותר מגופו לכך נאמר ובכל מאדך עכ"ל, יעו"ש, והוא מגמרא ברכות (דף סא:), יעו"ש, וטובא יש לדקדק בזה, וכי איזה אדם מוכן למות כדי שלא לאבוד ממונו, ואפילו אם מצינו אדם מוזר כזה, היתכן לומר שקרא דובכל מאדך בפרשה ראשונה של קריאת שמע מדברת לאדם מוזר זה ולא לכל בני ישראל.

ונראה דהנה בנוסח התרת נדרים הנהוג לאומרו בערב ראש השנה קבעו לומר, שמעו נא רבותי וכו' בין מן הדברים הנוגעים אל הממון בין מן הדברים הנוגעים אל הגוף בין מן הדברים הנוגעים אל הנשמה, יעו"ש, והנה לכאורה יש שני צדדים לאדם, צד הרוחני, שהוא הנשמה, וצד הגשמי, שהוא הגוף, וכן מבואר בכמה מקומות בדברי חז"ל, והממון שייך לצד הגשמי על האדם, ואם כן למה מזכירים בנוסח התרת נדרים דברים הנוגעים אל הגוף ודברים הנוגעים אל הממון בפני עצמם.

ועל כרחך רואים מזה דתאות הממון אינה בעיקר למלאות תאות הגוף, אלא שהוא נובע מתשוקה גדולה שיש לו לאדם לקנות קנין גדול בעולם הזה שיהא לו בעלות מרובה בסביבותיו, ועל ידי זה מרגיש בעצמו שהוא דבר ממש וחשוב בעולמו, ולתאוה זו אין שיעור ואין לו גבול, דבתאות האכילה, אם יאכל אדם יותר מכדי אכילתו נפשו תמאס בזה ולא יוכל לאכול עוד, וגם גופו לא יסבול יותר, אבל בתאות הממון אין לו שיעור ואין לו גבול, ואפילו יש לו די מחסורו אשר יחסר לו למלאות כל תאוותיו למאה שנה ויותר עדיין תאב לאסוף עוד ממון ועוד ממון, שאין תאות הממון שייכת לתאות הגוף, אלא ענין בפני עצמו שאדם מרגיש בעצמו מובטח ומבוסס על ידי רבוי נכסים, ולכן נאמר בספר קהלת (ה, ט) אוהב כסף לא ישבע כסף, ואמרו חז"ל (קה"ר א, לב) מי שיש לו מנה רוצה מאתים, יעו"ש, דמי שמניח לתאות הממון להתגבר עליו עד שנעשה אוהב כסף שוב לא יוכל להשביע תאוה זו, שאין לה גבול ושיעור.

ולפי זה נמצא שכל אדם מורכב משלש תכונות, הנשמה שיש לה תשוקות רוחניות, הגוף שמתאוה להנאות גופניות, ותאות הממון שמתאוה לריבוי נכסים, ולזה קבעו בנוסח התרת נדרים להזכיר הממון והגוף והנשמה.

וכן מצינו בפרשת וישלח (בראשית לג, יח) ויבא יעקב שלם עיר שכם, וכתב רש"י וז"ל: שלם בגופו, שלם בממונו, שלם בתורתו עכ"ל, יעו"ש, והיינו השלשה צדדים של האדם, גופו, ממונו, ורוחניותו, ולא היה ליעקב פגם בשום אחד מהם.

והנה אף שכל אדם יש לו אותן שלש תכונות, מכל מקום לא ראי זה כראי זה, כל אחד ואחד שם דגש מיוחד על אחת מהן, יש לך אדם שהעיקר אצלו הוא צד הנשמה, ותכונות האחרות טפלים לו, ויש לך אדם שהעיקר אצלו הוא הגוף או הממון, ניקח לדוגמא איש גיבור חיל שיש לו ממון הרבה, וכדי להציל ממונו הנמצא בסכנת התמוטטות יצטרך לשבור רגליו, כמובן שיוותר על ממונו ולא ישבור רגליו, שהעיקר אצלו הוא צד הגוף, ולא יפסיד גופו כדי להחזיק ממונו, ומאידך גיסא יש לך אדם שהוא סוחר גדול ובעל נכסים

הרבה, אדם כזה בודאי יסכים שישברו רגליו ולא ירד מנכסיו ויעני, שהרי עיקר אצלו הוא צד הממון ולא צד הגוף.

והיינו מאי דאמרו חז"ל יש לך אדם שממונו חביב עליו יותר מגופו, לא שימות, שהרי לא ירד אחריו שאולה, אלא שיש לך אדם שמוכן לוותר על בריאות גופו כדי שלא ירד מנכסיו, וזה מורה לנו שצד הממון הוא ענין חשוב לעצמו ולא רק אמצעי למלאות תאוות הגוף ולשמשו, וממילא למידן אנו שגם כל אדם יש לו תכונה זו אפילו אם אין זה העיקר אצלו, וכל אחד ואחד מורכב מאותן שלש תכונות, צד הנשמה צד הגוף וצד הממון, ובכל אותם שלשה צדדים חובה עלינו לאהוב את ה' אלקינו, עם הלב שהוא צד הרוחני, הנפש שהוא חיות הגוף, כמו שכתב רש"י אפילו נוטל את נפשו, ובכל מאדך, דהיינו צד הממון, כמשי"נ, והא דאמרינן בחולין (דף צא.) דצדיקים ממונם חביב עליהם יותר מגופם וחסיים אפילו על פכים קטנים, היינו דאע"ג דצד הנשמה העיקר אצליהם, בין הני תרתי אחריני חשוב עליהם ממונם יותר מגופם כדי שלא יבאו לפשוט ידיהם בגזל, כדמבואר שם, ועיימש"נ בפרשת וישלח (לב, כה) ובפרשת נשא (ו, כד-כו) ובעניי סוכות בענין ארבע מינים.

[ו, ז] **ושננתם לבניך**. כתב רש"י וז"ל: ושננתם לבניך אלו התלמידים מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים בנים שנאמר (דברים יד, א) בנים אתם לה' אלקיכם וכי עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדברי רש"י שמה שאנו נקראים בנים למקום הוא במה שאנו תלמידיו לומדי תורתו ומתדבקים בדרכיו, ולא על ידי עצם המציאות שאנחנו בני ישראל, והנה בהמשך דבריו כתב רש"י וז"ל: וכשם שהתלמידים קרוים בנים שנאמר בנים אתם לה' אלקיכם כך הרב קרוי אב שנאמר (מלכים ב, ב, יב) אבי אבי רכב ישראל וגו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדבריו שהיה מן האפשר שהתלמידים יקראו בנים אבל הרב עדיין אינו קרוי אב, ולזה הביא ראיה מאלישע ואליהו שהרב גם נקרא אב, והיינו דהיה עולה על הדעת דתלמיד שלמד תורה מן הרב נעשה בנו, אבל הרב עצמו לא נתחייב בחיובי האב על הבן, ואינו חייב ללמדו אומנות ולהשיאו אשה, קמשמע לן דגם הרב נעשה אב לכל דבר, והוסיף רש"י ללמדנו דקאי על החיוב של ושננתם שהוא מחיובי האב על הבן, ולכן הוכיח מתחילה שהתלמיד קרוי בן והרב קרוי אב, וממילא אפשר לפרש פסוק זה ברב ותלמיד.

[ו, ח] **והיו לטטפת בין עיניך**. כתב רש"י וז"ל: אלו תפילין שבראש ועל שם מנין פרשיותיהם נקראו טוטפות טט בכתפי שתיים פת באפריקי שתיים עכ"ל, יעו"ש, וצריך עיון טובא למה נגרר בתר לשון כתפי ואפריקי לקרום טוטפות, וכן יש לדקדק מה שנאמר להלן (כא, יד) לא תתעמר בה, וכתב שם רש"י וז"ל: לא תשתמש בה בלשון פרסי קורין לעבדות ושימוש עימראה עכ"ל, יעו"ש, וכן בכמה מקומות, וצריך עיון למה נטו חז"ל בתר לשון פרסי.

וכתב השל"ה בענין תורה שבעל פה, כלל פה קדוש, וז"ל: אל יעלה בדעתך שהתורה כתבה אלו הלשונות שאינם לשון הקודש, אלא הכי פירושו, כשברא הקב"ה עולמו לא היה רק לשון הקודש, כמו שכתב רש"י בכמה דוכתי, וכשבלל הקב"ה הלשונות בדור הפלגה, בא לשון הקודש גם בשאר הלשונות, והתיבות הנ"ל הם לשון הקודש ונבללו בלשון יוני או בכתפי או באפריקי עכ"ל, יעו"ש, והיינו דלא כל מלה ומלה בלשון הקודש מצויה בתנ"ך, ובאמת מלת טוטפת היא מלשון הקודש, וכן בלא תתעמר בה, וכן בכל מקום. ונראה דמלת טוטפת מורה על דבר המורכב משני זוגים שהם ארבע, ובתפילין זוג אחד

הוא שמע והיה אם שמוע, וזוג שני הוא קדש והיה כי יביאך, בתפילין של יד כל הפרשיות גוללות יחד, ולכן אינן נקראות טוטפות, אבל בתפילין של ראש הבתים מחולקים זו מזו, ושייך בהן זוגות, ובין שני הזוגות איכא ארבע, והיינו טוטפות, ואע"פ שאין דוגמא לכך בכתבי הקודש, מכל מקום יש לנו סימן על כך, שהרי כל הלשונות מקורם בלשון הקדוש, ומצינו בלשון כתפי שמלת טט מורה על שנים, ופת בלשון באפריקי מורה על שנים, וזה סמך למה שקבלנו במסורה שמלת טוטפת המורכבת משני מלים אלו היינו ארבע.

[ו, י-יב] **לתת לך ערים גדולות וטובות אשר לא בנית.** הדגישה כאן התורה דאם אדם דר בערים גדולות אשר הוא לא בנה אותם, ובבתים מלאים כל טוב אשר הוא לא מילא אותם וכדומה, צריך להשמר פן ישכח את ה', וכתב הספורנו דכל מי שקנה עושר באופן זה שלא עמל להשיגו הוא נמשך מאד אחר תאותיו ויבא לשכוח את ה', ולהלן בפרשת עקב הזהיר לן (ח, יא-יז) השמר לך פן תשכח את ה' אלקיך וגו' פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת וגו' ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך וגו' ואמרת בלבבך כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, יעו"ש, ושם הדגישה התורה בתים טובים תבנה, דאם הוא עמל ומגיע לעושר אז יש להזהר שלא יאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה וישכח את ה', וצריך להשמר בשני הצדדים, שאם יבא לו עושר בלי עמל יוכל לבא שישתקע מאד בתאותיו, ואם יבא לו על ידי עמל יוכל לבא לידי מחשבת כחי ועוצם ידי.

פרשת עקב

[ז, כב] **פן תרבה עליך חית השדה**. יש לדקדק דהרי כל כיבוש ארץ כנען היה למעלה מדרך הטבע, ואם כן למה לא גורשו גם כל חית השדה מפניהם בבת אחת, ולמה הוצרכו לכבוש הארץ מעט מעט, ונראה דהנה פקודי ה' צדקו יחדיו, וכל תוצאות היוצאות ממעשיו כולן נכנסות לחשבון, ובמבול לא מתו הבהמות והעופות אלא מפני שגם הם השחיתו דרכם, כמו שכתב רש"י בפרשת נח (ו, יב), יעו"ש, והנה כשכבשו הארץ ונהרגו כל הכנענים הדרים באיזה עיר, היתה אותה העיר שממה עד שהספיקו הכובשים להביא את משפחותיהם מן המחנות שהיו דרים בהם, ולכן לא רצה הקב"ה לעכב לחית השדה מליכנס להערים שנתרוקנו מבני אדם בשעת הכיבוש, שהרי טבעם של החיות ליכנס למקומות שממים, ואם היו מתעכבים היו מצטערים, ומה חטאו שתבא עליהם צער זה.

ועוד שהרי להלן כתיב (ט, ה) לא בצדקתך וביושר לבבך אתה בא לרשת את ארצך כי ברשעת הגוים האלה ה' אלקיך מורישים מפניך ולמען הקים את הדבר אשר נשבע לאבותיך וגו', הרי שלא הספיק להם זכותם וגם לא זכות אבותם לרשת הארץ, אלא היו צריכים לצרף גם רשעת הגוים כדי לשנות את הטבע ולנצח למעלה מדרכי הטבע, ואם כן חיות השדה שלא הרשיעו לא היו נגרשים מן הארץ למעלה מדרך הטבע, שלא היתה זכותם של ישראל מספקת לכך.

[ח, ג] **ויענך וירעיבך ויאכלך את המן**. הקשה האור החיים מה הקשר בין ויענך וירעיבך לויאכילך את המן, דמשמע שמדבר בגנאי המן, שלא אכלוהו אלא מפני שהיו רעבים, ובאמת הרבה הכתוב מאד בשבחי המן, יעו"ש, ועיין מה שכתב הרמב"ן בזה, ואולי יש לומר דהמן היה דבר רוחני ואע"פ כן הזין וקיים את הגוף הגשמי, והיינו מאי דקאמר קרא, ויענך וירעיבך עד שהיית רעב מאד ונתן לך לחם אבירים לאכול, אוכל רוחני, והוא סעד את לבם והזין הגוף הרעב, ועל ידי זה הראה אותם שלא על הלחם לבד יחיה האדם, שאין תקומת האדם בעולם הזה בא אך ורק מלחם גשמי אלא גם לחם רוחני יכול לפרנס אותו בין ברוחניות בין בגשמיות.

[ט, ט] **לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי**. יש להתבונן מה בא משה להגיד לישראל בזה, וכי היה בזה איזה מסירת נפש, הלא כשעלה לשמים לא היה צריך לחם ומים, ואולי יש לומר דהא גופא היתה כונתו, שהרי כשעלה לשמים היה בבחינת מלאך שאינו צריך שום דבר גשמי, והגם שהגיע למדריגה נשגבה זו, עם כל זה ירד למטה להביא התורה לעם ישראל, וחזר להיות איש גשמי הצריך ללחם ומים, ובזה מסר נפשו בשביל ישראל.

[ט, י] **ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר וגו'**. איתא בויקרא רבה (כב, א) רבי נחמיה אמר ויתרון ארץ בכל היא אפילו דברים שאתה רואה אותן יתרון למתן תורה כגון הלכות ציצית תפילין ומזוזה אף הן בכלל מתן תורה שנאמר ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים כתובים באצבע אלקים ועליהם ככל הדברים רבי יהושע בן לוי אמר ועליהם ככל הדברים וכתוב כל המצוה אשר אנכי וגו' כל ככל דברים הדברים מצוה המצוה מקרא משנה הלכות תלמוד תוספתות אגדות ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו כלן נאמרו למשה בסיני וכו', יעו"ש, ומבואר דכל התורה כולה מרומזת בעשרת הדברות, לא רק המצות הנזכרות בחמשה חומשי תורה, כגון ציצית ותפילין ועוד הרבה, אלא אף כל מה

שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נאמר למשה בסיני.

ויש לעיין דהנה כל מצות אלו שלא הוזכרו בעשרת הדברות נמסרו לכלל ישראל במשך חנייתם במדבר, וכולם נאמרו בדיבור מלא למשה, והנה אם כבר נאמרו למשה מסיני למה למה חזר הקב"ה ואמרם עוד הפעם, ולמה לא היה מספיק להגיד למשה שהגיע הזמן למסור לישראל מצות ציצית וכדומה.

ונראה לבאר על פי מה שכתב האור החיים בפרשת תזריע (יג, לז) דעיקר התורה הוא תורה שבעל פה והקב"ה רשם רמזים לכל המצות בתורה שבכתב, יעו"ש, ולפי זה נראה דהקב"ה מסר למשה כל תורה שבעל פה, דהיינו כל התורה כולה, אבל התורה שבכתב של משה בצורתה הראשונה היתה רק עשרת הדברות הכתובים על הלוחות באצבע אלקים, ובהם נרמזו כל מצות התורה, ואפילו מה שתלמיד עתיד לחדש, כדאיתא במדרש, ובמשך הארבעים שנה מסר לו הקב"ה התורה שבכתב בצורה הידועה לנו בספר התורה שגם בה נרמזה כל התורה כולה, ואיברא דמשה כבר ידע כל המצות מתורה שבעל פה שאין לה נוסח קבוע, לא ידע הנוסח של תורה שבכתב בצורה זו, ולכן מסר לו הקב"ה המצות בדיבור מלא להודיעו הנוסח שעליו לכתוב בספר התורה, ובצורה זו של תורה שבכתב קבע הקב"ה גם המאורעות שאירעו לישראל אחר מתן תורה, אבל בצורה ראשונה של תורה שבכתב, דהיינו השתי לוחות, לא היו רמוזים מאורעות אלו שעדיין לא אירעו.

[ט, כא] ואשלך את עפרו אל הנחל היורד מן ההר. בפרשת כי תשא כתיב (לב, כ) ויטחון עד

אשר דק ויזר על פני המים וישק את בני ישראל, יעו"ש, שאחר שמשה המיס את העפר במים השקהו לבני ישראל לבדקם כסוטות, כמו שכתב רש"י שם, וכאן לא הזכיר משה אלא הטחינה וההשלכה למים, אבל לא הזכיר שהשקה את בני ישראל, ומבואר דשני ענינים הם, הטחינה וההשלכה היו כדי לאבד את העגל לגמרי מן העולם, דלאחר שטחן אותו עד לעפר המיס את העפר במים, והומס לגמרי עד שלא נשאר ממנו שום זכר, וביעור העגל היה יותר מכל ביעור אחר שמצינו בתורה, ועוד יש ענין אחר שנטל המים שבו הומס העפר והשקהו לישראל כדי לבדקם, וכאן לא הזכיר אלא הענין הראשון ולא הענין השני, ויש להבין למה לא הוזכר גם ענין השני.

ועיין ברמב"ן שעמד בזה וכתב וז"ל: ולא הזכיר כי השקה אותם דרך כבודם, שלא רצה לאמר להם שעשה בהם מעשה הסוטות עכ"ל, יעו"ש, ומבואר שלא רצה לומר להם שהשקה אותם אלא ברמיזה, שאמר להם שהשליך העפר אל המים, והם יבינו מאליהם שעשה כן כדי להשקותם.

אולם נראה לבאר הענין באופן אחר, דהנה כל ספר דברים היה מה שמשה הוכיח את בני ישראל ביום אחרון של חייו, כמו שכתב רש"י בפסוק ראשון של הספר, יעו"ש, ואע"פ שדור המדבר כבר מתו, ואלו שעמדו לפניו בערבות מואב לא עשו כל החטאים שהזכיר להם, מכל מקום היה ראוי להוכיחם על כך, שחטאים אלו היו חטאי הציבור, ואין הציבור מתים, כדאיתא בתמורה (דף טו:), יעו"ש, וחטא העגל ושאר החטאים מוטלים על כל הדורות שיבואו אחר דור המדבר, שלא נתחלפו אלא היחידים, תאי הגוף הכללי, אבל הכלל עצמו הוא אותו הכלל שחטא.

ולפי זה מובן למה הזכיר להם שטחן העגל עד לעפר והמיס העפר במים, שזה מורה על חומר החטא, שלא מצינו טומאה אחרת שצריכה ביעור גמור כזה, כמשי"נ, ויש בזה תוכחה להיחידים החדשים שנכנסו להכלל, להראות להם חומר החטא שעליו צריכים כפרה, אבל מה שהשקה את ישראל היה רק כדי לברר איזה מן היחידים חטאו בפועל ונתחייבו מיתה,

וזה היה נוגע רק לאותם שחטאו, אבל לא להכלל במילואו, ולכן לא הזכיר משה את ההשקאה.

[י, א] **בעת ההיא אמר ה' אלי פסל לך.** כתב רש"י וז"ל: בעת ההיא לסוף ארבעים יום נתרצה לי ואמר לי פסל לך ואחר כך ועשית ארון ואני עשיתי ארון תחלה שכשאבא והלוחות בידי היכן אתנם ולא זהו הארון שעשה בצלאל שהרי משכן לא נתעסקו בו עד לאחר יום הכפורים כי ברדתו מן ההר צוה להם על מלאכת המשכן ובצלאל עשה משכן תחלה ואחר כך ארון וכלים נמצא זה ארון אחר היה וזהו שהיה יוצא בו למלחמה ואותו שעשה בצלאל לא יצא למלחמה אלא בימי עלי ונענשו עליו ונשבה עכ"ל, יעו"ש, וצריך להבין למה שינה משה ממה שאמר לו הקב"ה. ונראה דהנה ארון עץ זה היה מכלי המקדש, ונתקדש בקדושת הלוחות, שהרי היו יוצאים בו למלחמה, ולכן לא נצטוה לעשות אותו לפני עליתו ההרה, דלא היה נתקדש בקדושת הלוחות קודם שהלוחות באו לעולם, והבין משה מדבריו דהארון נתקדש, ומכל מקום כיון שלא היה לו מקום מכובד להניחו שם עשה לעצמו ארון לפני שעלה, והיה ארון זה חול כל אותו הזמן, וכשייחדה להלוחות והכניסם לתוכו אז נתקדש הארון, דלא היה בזה דין תעשה ולא מן העשוי, ואם נאמר שמן הדין היה צריך לשמה בעשיתו, הרי נעשה לשמה להניח שם הלוחות כשירד מן ההר.

עוד יש לעיין במה כתב רש"י שמשם עשה ארון תחלה שכשיבא והלוחות בידי יהא לו מקום ליתנם שם, וקשה דכאן הבין משה שמוטל עליו לעשות הארון תחלה כדי להכין מקום להלוחות להניחם שם כשיביאם, אולם עיין מה שכתב רש"י בפרשת פקודי (לח, כב) וז"ל: ובצלאל בן אורי וגו' עשה את כל אשר צוה ה' את משה וכו' אפילו דברים שלא אמר לו רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני כי משה צוה לבצלאל לעשות תחלה כלים ואחר כך משכן אמר לו בצלאל מנהג עולם לעשות תחלה בית ואחר כך משים בתוכו כלים וכו' עכ"ל, יעו"ש, אבל משה לא חש לכך שיעשה תחלה בית שיהא לו מקום לשים הכלים, ואם כן למה כאן חש לעשות ארון קודם הלוחות שיהא לו מקום להניחם כשיביאם. ונראה דמשה לפי הבנתו הרמה הבין שמצד חשיבותם ותפקידם בעולם יש להקדים עשית הכלים לעשית המשכן, ואע"פ שאם יעשה המשכן תחלה יהא לו מקום להכניס הכלים, מכל מקום אין זה כל ענין המשכן, אלא המשכן עצמו היה לו חשיבות ותפקיד מלבד מה שהיה בית לכלים, ולכן לא היה לו לשנות הסדר הנדרש לפי חשיבות עניניהם, אבל ארון הלוחות לא היה לו שום תפקיד וחשיבות זולת לתשמיש הלוחות, ולא היה תופס מקום לעצמו לענין קביעות סדר העשיה, ואם כן בודאי היה כדאי לעשותו מתחלה כדי שיהא מוכן לקבל הלוחות.

[י, א] **שני לוחות אבנים כראשונים.** הנה הלוחות הראשונות היו כולן מעשה אלקים, גם האבנים גם הכתיבה, כדאיתא בפרשת כי תשא (לב, טז), יעו"ש, אבל השניות משה עשאן וה' כתב עליהן באצבע, וכן כתב הרמב"ן, יעו"ש, ובטעמא דמילתא איכא למימר דכשחטאו בעגל הראו עצמם להיות בשפל המדריגה ולא היו יכולים להתיחס ללוחות שנכתבו על ידי הקב"ה שהמה נשגבות כל כך שכולם מעשה אלקים, ומשום הכי שיבר אותם משה, דאילו היו ראשונים מעשה אדם וכתיבת אלקים לא היה צריך לשברם רק לתקן את העם ולהחזירם בתשובה, אבל כיון שהלוחות היו מעשה אלקים היה מן הצורך לשברם ולהביא במקומם לוחות שניים שיהיו מעשה אדם וכתיבת אלקים.

וכן מדויק בפרשת כי תשא שלאחר שירד משה מן ההר אמרה תורה שהלוחות מעשה אלקים והמכתב מכתב אלקים (לב, טז), אבל כשנתן הקב"ה הלוחות למשה כתיב (לא, יח) ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות לוחות אבן כתובים באצבע אלקים, ולא הוזכר שם שהיו מעשה אלקים גם כן, יעו"ש, והיינו מפני שהתורה הדגישה שהיו מעשה אלקים כהקדמה לשבירת הלוחות, דכיון שהיו מעשה אלקים נתחייבו בשבירה, שלא היו כלל ישראל ראויים להם, ואפשר נמי שזהו ענין לוחות ושברי לוחות מונחים בארון, דהגם שנשברו הלוחות ונוטלו מישראל, עדיין מונחים בארון, ותורה נשגבה זו נמצאת בעולם, וכל מי שמתדבק בתורת ה', בכל כחו ונפשו, יוכל להשיג גם מה שמונח בתורת שברי הלוחות.

והנה ארון זה שצוה לו ה' לעשות לא היה נמנה בין כלי המקדש אלא היה מיוחד לשים בו את הלוחות כשהורידם מן ההר, ולא מצינו שנצטווה לעשות ארון כזה בלוחות הראשונים, וכתב הרמב"ן דלא צוה לו לעשות ארון לראשונים לפי שהיה גלוי לפניו שישברם, יעו"ש, ויש לעיין מה בכך שהיה גלוי לפניו, והלא הכל גלוי לפניו, ומכל מקום נעשה הכל לפי צורך השעה, וכי חס שלא יבזבזו עצים לארון שלא היה לו צורך אלא לזמן קצר.

ונראה לפרש דבריו, דהנה מצינו בפרשת כי תשא שהקב"ה אמר למשה בעוד היותו בראש ההר שישראל חטאו בעגל, ומכל מקום משה לא שיבר את הלוחות רק עד שירד וראה קלקולם, והקשו המפרשים למה לא שיבר את הלוחות מיד כששמע מעשה עגל, ויש שרצו לתרץ שכל זמן שלא ראה את המחולות שהיו ישראל מרקדים סביבות העגל עלה בדעתו שיוכל להחזירם, אבל כשראה עד היכן שלט בהם היצר הרע אז שיבר הלוחות. ואולי נוכל לתרץ באופן אחר, דהנה כתיב שם (לב, יט) ויהי כאשר קרב אל המחנה וירא את העגל ומחולות ויחר אף משה וישלך מידיה את הלוחות וישבר אותם תחת ההר, יעו"ש, ומשמע דכשראה את העגל אז חרה אפו, וכי למה קודם לא חרה אפו כששמע מאת ה', אלא נראה דבודאי גם קודם חרה אפו, אבל אינו דומה שמיעה לראיה, ואפילו אם שמע מהקב"ה ונאמנותו גמורה בתכלית, מכל מקום ראות העינים מרגשת מאוד, וכשראה העגל חרה באפו חרון יתירה ומיד שיבר את הלוחות, ונראה דרק על ידי חרון אף זה, שבא מתוך ריתחא דקדושה עילאה, היה יכול לשבור לוחות הברית, ובלעדו לא היה כח בידו לשברם, ולכן כשאמר לו הקב"ה כשהיה במחיצתו שעשו בני ישראל את העגל חרה אפו, אבל עדיין לא היה יכול לשבור הלוחות, ורק כשירד למטה וראה הקלקול בעיניו וחרה אפו בחרון נוסף, אז היה יכול לשבר הלוחות.

ולפי זה יש לפרש דברי הרמב"ן כאן, דלהאמור, רק באותו רגע של חרון היה יכול לשבר הלוחות, אבל אם היה ממתין מעט היתה אותו חרון, אף שבא מתוך ריתחא דקדושה, מתמעטת קצת, ולא היה שוב ביכלתו לשבר הלוחות, ומשום הכי לא צוה לו הקב"ה לעשות להם ארון, שהיה גלוי וידוע לפניו שישברם, ואמרו ז"ל (שבת פח.) יישר כחך ששיברת, שהרי לא היו ישראל ראויים להם, ואם היה מצוה עליו להניחם בארון היה משה מניחם שם מיד כשירד מן ההר קודם שהיה מתקרב אל המחנה, והיה צריך להוציאם מן הארון כדי לשברם ועד אז היתה חרון אפו מתמעטת קצת, ושוב לא היה יכול לעשות מה שהיה נדרש ממנו, ולכן צוה הקב"ה שיורידם בלי ארון, ובאותו רגע שיבא לידי ריתחא דקדושה ישליכם מידו, כן נראה בפירוש דברי הרמב"ן.

ובאופן אחר נראה לבאר למה לא צוה לו הקב"ה לעשות ארון לראשונים, דהנה כבר פירשו המפרשים דטעות מעשה עגל היתה מה שבקשו ישראל למצוא איזה אמצעי לקשרם

אל המקום, ולא יהיה כל הקשר רק במוחם ולבם, וזה אסרה לנו התורה כמו שנאמר (שמות כ, כ) לא תעשון אתי, ולכן אמר לו הקב"ה למשה להניח הלוחות בארון, שלא יהיו נעשים גם הם בעיני העם התגשמות המקום, ולכן רצה הקב"ה שלא ישלטו בהם עיני העם, אבל בעת שנתן למשה לוחות הראשונים עדיין לא חטאו בעגל, ולא נחשדו שרצונם לעשות אמצעי שיקשרם להקב"ה, ולכן לא צוה למשה לעשות ארון עץ לשום בתוכו את הלוחות.

[י, ו] **מבארות בני יעקן מוסרה.** כתב רש"י וז"ל: מה ענין זה לכאן, ועוד וכי מבארות בני יעקן נסעו למוסרה והלא ממוסרה באו לבני יעקן וכי אלא אף זו מן התוכחה, ועוד עשיתם זאת כשמת אהרן בהר ההר לסוף ארבעים שנה ונסתלקו ענני כבוד יראתם לכם ממלחמת מלך ערד ונתתם ראש לחזור למצרים וחזרתם לאחורייכם שמונה מסעות עד בני יעקן, ומשם למוסרה, שם נלחמו בכס בני לוי והרגו מכס ואתם מהם עד שהחזירו אתכם בדרך חזרתם וכי עכ"ל, יעו"ש, והנה במעשה העגל שבני לוי שלפו חרבם והרגו רבים מפושעי ישראל לא מצינו שמת אף אחד מבני לוי, וכאן כמעט ונחרמו ארבעה בתי אב משבט לוי, כדאיתא בירושלמי סוטה (א, י), יעו"ש, ומאי שנא.

ויש לומר דכאן לא היה ענין של מרידה והתלוננות כלל, אלא שמיד שנסתלקו ענני הכבוד במיתת אהרן ובא מלך ערד, מיד אחזתם רעדה גדולה וברחו מפחד בלי שימת לב כלל, מה שאין כן בעגל שמרדו במלכות שמים, ולכן כשבני לוי נלחמו עמהם אחר מעשה העגל היו בגדר מלחמת מצוה שאין חללים נופלים בה, אבל בבני יעקן לא היתה מלחמת מצוה, ולכן נפלו חללים משני הצדדים.

ויש לעיין במה שמצינו שם בירושלמי דמבואר שאחד מבתי אב של שבט לוי שנחרב היה העמרמי וחזר לאחר כמה שנים, כדאיתא בדברי הימים, וכפי מה שנודע לנו מן המקראות לא היו במשפחת עמרם אלא משה ואהרן ובניהם ונכדיהם, ואולי היו לעמרם נשים אחרות זולת יוכבד, והוליד מהן כמה בנים ונעשה לבית אב גדול, וכדמשמע בפרשת במדבר (ג, כז) משפחות העמרמי יצהרי חברוני ועזיאליו היו בכללם כשמנת אלפים איש, ולא נחשבו במקרא מבניו אלא משה אהרן ומרים שהיו בני יוכבד בת לוי, ועיימש"נ שם.

[י, יב] **כי אם ליראה את ה' אלקיך.** עיין בברכות (דף לג:): ואמר רבי חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא והאמר רבי חנינא משום רבי שמעון בן יוחי אין לו להקדוש ברוך הוא בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים שנאמר יראת ה' היא אוצרו אין לגבי משה מילתא זוטרתא היא דאמר רבי חנינא משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו דומה עליו ככלי קטן קטן ואין לו דומה עליו ככלי גדול, יעו"ש, וכבר נלאו המפרשים לעמוד על דברי חז"ל, הרי הכא משה מדבר לכלל ישראל, והגם שלגבי עצמו מילתא זוטרתא היא, עדיין היאך שייך לומר לבני ישראל מה ה' שואל מעמך, ובכלל יש להבין למה ה' דורש מאיתנו לירא ממנו, ולמה לא יספיק אם שאנו מקיימים כל מצות התורה כנדרש ממנו.

והנה יש להבין היאך אפשר להגיע ליראת שמים, היאך יכול האדם להשריש בלבו יראתו עד כדי כך שלבו יהא מלא פחד, וקל להבין היאך מגיע ליראת העונש, שהרי כל אדם מפחד מצער והפסד, אבל כשאדם משתדל להגיע ליראת הרוממות קשה לו להכניס בלבו פחד ממנו יתברך, ובכלל יש להתבונן למה יפחד אדם כשמתבונן ברוממות ה'. ונראה דכשאדם עומד לפני מלך בשר ודם הוא מתרגש ומפחד, ולמה, הרי אינו חושש

שהמלך יענש אותו ויזיק לו, אלא הענין הוא דכשעומד לפני מלך, ורואה בעצמו כמה שפל הוא כלפי המלך, אז מרגיש בעצמו שהוא מתקטן ומצטמק, ובזה הוא מרגיש את עצמו כאילו הוא נשלל במקצת, ואין לך פחד יותר מזה, והיינו מאי דקאמר בגמרא דיראה מלתא זוטרתא היא, דכשאדם מתבונן בגדלות הבורא, ובאמת משים לב לכך, מיד ירגיש בעצמו שהוא מצטמק ונשלל, ומיד נכנס בלבו פחד גדול, ומה שבני אדם אינם מרגישים בכך הוא מפני שאין הכרתם אלא מן השפה ולחוץ, וחסר להם שימת לב מספקת, אבל אם ישימו לב כדבעי מלתא זוטרתא היא להגיע ליראת שמים.

והיינו מאי דקאמר דלמשה מלתא זוטרתא היא, שהרי הוא היה במדרגה כל כך נשגבה וגדלות הבורא היתה לעולם לפניו, ובלי שום שקידה היה נכנס בלבו הפחד של יראת שמים, ומזה הבין דיראת שמים אינה צריכה מאמץ מיוחד, והגיד להם לישראל דמלתא זוטרתא היא, ואין צריכים אלא התבוננות כדבעי, ומיד יגיעו ליראת שמים.

ולפי זה דהעיקר ליראת שמים הוא התבוננות בגדלותו יש להבין למה הקב"ה דורש יראתו, והענין מתבאר עפ"י בפרשת ואתחנן (ו, ה) דאלקים ברא את העולם מפני שאין צייר כאלקיניו, ורצונו היה לבראות עולם שיכולה להכיר אותו על ידי בחירה ושכל, ועיקר החובה המוטל עלינו הוא להשיג ידיעת ה' כפי יכולתנו, כמו שכתב הרמב"ם בריש פרק חמישי של שמונה פרקים, וכמה פעמים בספר המורה, יעו"ש, ומשום הכי דורש יראת שמים משום דלהגיע לכך יצטרכו לידיעת ה', ובזה יושלם רצונו שהצורה תכיר את הציר. ובאופן אחר יש לפרש דיסוד הדברים הוא מה דכתיב לבסוף לטוב לך, דכל זה שה' דורש מאתנו הוא אך ורק לטובתנו, ומתוך מדת חסדו ואהבתו אלינו הוא רוצה לגמול לנו כל טוב, ולכן הוא דורש מאתנו יראה ואהבה ודביקות, שכל הטוב האמיתי לא יבא לאדם אלא על ידי התחברות להקב"ה.

ואם אדם יעלה הדברים על לבו לא ירגיש בזה שום עול וקושי, כי רואים אנו כמה ישתדל האדם להשיג איזה דבר שהוא רוצה, ולא יעכבנו שום דבר אלא ירדוף אחר מגמת נפשו בשמחה והתלהבות, ואם יכיר בהכרה אמיתית שהתחברות לה' תביא לו תכלית הטוב ירדוף אחריה בכל כחו יותר מכל הון שבעולם, ולא ירגיש שום קושי בקנין היראה והאהבה, ונמצא דבעצם אין היראה דבר קשה אלא מילתא זוטרתא, והכשולן הוא קוצר ההשגה וחשכת הלב, אכן משה רבינו היה לו ההשגה הגדולה ביותר והוא ראה בחוש שיראה היא מילתא זוטרתא, וגילה להם לבני ישראל דבר זה שידעו שבאמת אין הדבר קשה לאף אחד שבעולם, ובפרט כשיכניס בלבו שהכל הוא לטוב לך.

[יא, ז] **כי עיניכם הרואות את כל מעשה ה'.** קשה דהא באותה שעה כשהיה משה מדבר אל העם בערבות מואב כבר מתו דור המדבר, ועיין מה שכתב רש"י בפרשת חוקת (כ, א), ורק אלו שהיו פחותים מעשרים בשעת יציאת מצרים נשארו בחיים, ובעמדם בערבות מואב לאחר ארבעים שנה היו אלו לכל הפחות בני ארבעים ולמעלה, ורוב כלל ישראל היו צעירים מהם ועדיין לא נולדו בשעת יציאת מצרים, ואם כן היאך אמר להם משה כי עיניכם הרואות וגו', ולא מצאתי שעמדו בזה המפרשים, ולכאורה הוא פלא.

ואולי יש לומר דעד סוף כל הדורות יש לעם ישראל זכירה כללית על יציאת מצרים ומעמד הר סיני, והתורה צותה עלינו לשמור על זכירה זו ולקיימה על ידי קיום המצות, אכן יש לומר דהדור הראשון אלו הבנים והבנות של יוצאי מצרים, יש להם ממש זכירה אישית כאילו הם עצמם יצאו ממצרים, שהם נולדו ונתגדלו בבית יוצאי מצרים, ושמעו בכל יום ויום מאבותיהם אודות המאורעות הנפלאות שראו עיניהם, והרי היה זה אצלם

כאילו הם עצמם ראו, אבל הדורות שלאחריהם ידעו על ידי זכירה כללית שעוברת מדור לדור אבל לא בכל התוקף כמו שעובר מיוצאי מצרים להדור הראשון של זרעם, ולא שייך לומר כי עיניכם הרואות אלא לדור הראשון, אבל על הדור שלאחריו אמר משה כי לא את בניכם אשר לא ידעו ולא ראו וגו', אי נמי יש לומר דעיניכם הרואות נאמר לכל העם בכלל, אבל בפרט, הזקנים ראו האותות אשר עשה במצרים והצעירים ראו כל אשר עשו במדבר.

[יא, יג] **לאהבה את ה' אלקיכם.** כתב רש"י וז"ל: שלא תאמר הרי אני לומד בשביל שאהיה עשיר בשביל שאקרא רב בשביל שאקבל שכר, אלא כל מה שתעשו עשו מאהבה וסוף הכבוד לבא עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק שהרי בא לזרזנו שלא נעשה בשביל הכבוד, אם כן למה אומרים לנו שסוף הכבוד לבא.

ונראה דיש להתבונן למה אדם תאב כל כך לכבוד, ומה יתרון לו אם אחרים עומדים מפניו וחולקים לו כבוד, ועוד למה כל זמן שמזקינים נתרבה החשק לכבוד, ויש שאומרים שהענין הוא שרוב בני אדם אינם בטוחים בעצמם ומתייראים שמא אינם שוים כלום והרי הם כמי שאינם, אלא כשרואים שבני אדם חולקים להם כבוד הרי זה מחזקם ומאמצם ועולה במחשבתם שמא יש להם מציאות בעולם, ולפי זה נבין למה תאות הכבוד מצויה יותר בזקנים, שהרי תש כחם בעולם ויודעים שבקרוב יצאו מן העולם, ולכן צריכים התחזקות יתירה להרגיש שאינם כמאן דליתא.

ובזה נוכל לבאר דברי רש"י, אל תלמד תורה כדי לקבל מן החוץ אישורים על מציאותך, אלא למוד באהבת ה', ואז לא תצטרך שאחרים יכבדוך כדי לדעת שאתה באמת חי בעולם, כי על ידי לימוד התורה באמת תהיה לך מציאות חשובה, ולא תצטרך לכבוד מן החוץ, אלא הכבוד יבא בעצמו מבפנים.

שוב שמעתי מהמשגיח שליט"א ששאל מהרה"ג ר' חיים קניבסקי זצ"ל על מה שכתב הרמב"ם פ"י תשובה הל"ב וסוף הטובה לבא, יעו"ש, ובשלמא רש"י מפרש המקראות, אבל למה כתב כן הרמב"ם שהוא פוסק ההלכות, והשיב לו שכפי מה שראה בכמה מקומות בדברי חז"ל שמימי אנטיגנוס איש סוכו שדרש לעבוד ה' שלא על מנת לקבל פרס יצאו צדוק ובייתוס, כמו שכתב הרמב"ם באבות (א, ג), יעו"ש, לכן כל מקום שמזכירים חז"ל ענין עבודה ותורה לשמה מזכירים נמי שסוף הטובה לבא, להודיעך שיש שכר ועונש, להוציא מלבם של הצדוקים.

[יא, יט] **ולמדתם אותם את בניכם.** לעיל בפרשת שמע (ו, ז-ח) כתיב תחלה ושנתם לבניך, ואחר כך וקשרתם לאות על ידיך, ויש לעיין למה בפרשת והיה אם שמוע כתיב תחלה מצות תפילין ואחר כך לימוד לבנים.

והנה איתא בשבת (דף לב:): פליגי בה רבי חייא בר אבא ורבי יוסי חד אמר בעון מזוזה וחד אמר בעון ביטול תורה למאן דאמר בעון מזוזה מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו ולמאן דאמר בעון ביטול תורה מקרא נדרש לפניו ולפני פניו, יעו"ש, מאן דאמר בנינים משום עון מזוזה דרש לה מהא דכתיב וכתבתם על מזוזות ביתך וכתבי בתריה למען ירבו ימיכם וימי בניכם, כדאיתא בגמרא שם, ומאן דאמר בעון ביטול תורה דרש קרא לפניו ולפני פניו, וקאי גם על ולמדתם את בניכם, ולכן מובן למה הפך הסדר בפרשה זו כדי לסמוך לימוד התורה לריבוי הימים, אבל למאן דדרש לפניו ולא לפני פניו, צריך עיון.

[יא, כג] **וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם,** כתב רש"י וז"ל: ועצומים מכם, אתם

גבורים והם גבורים מכם שאם לא שישראל גבורים מה השבח ההוא שמשבח האמוריים לומר ועצומים מכם אלא אתם גבורים משאר האומות והם גבורים מכם עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דכל מדה נמדדת רק בהשוואה לאחרים, ואין אדם נחשב גבור אלא אם כן הוא חזק מאחר, ובאמרו עצומים מכם משמע שגם אתם עצומים, ועל כרחך היינו שגבורים משאר האומות, ולולי זה לא היו נחשבים גבורים, ולא היה מעליותא לאמוריים שעצומים מישראל.

פרשת ראה

[יב, כג-כה] **כי הדם הוא הנפש**. כתב רש"י וז"ל: רק חזק לבלתי אכול הדם ממה שנאמר חזק אתה למד שהיו שטופים בדם לאכלו לפיכך הוצרך לומר חזק דברי רבי יהודה רבי שמעון בן עזאי אומר לא בא הכתוב אלא להזהירך וללמדך עד כמה אתה צריך להתחזק במצות אם הדם שהוא קל להשמר ממנו שאין אדם מתאוה לו הוצרך לחזקך באזהרתו קל וחומר לשאר מצות עכ"ל, יעו"ש, והנה לכאורה מצינו כאן סתירה במציאות הדברים, דרבי שמעון בן עזאי אומר שאין אדם מתאוה לדם, ורבי יהודה אומר שהיו שטופים בדם לאכלו, ולא משמע שבהא גופא נחלקו.

עוד יש לדקדק בהא דאמר הכתוב דבמה שמונע עצמו מן הדם הוא עושה הישר בעיני ה', ובמה יש בזה ענין של ישרות, דהנה כתיב להלן (יב, כח) שמור ושמרת את כל הדברים האלה וגו' כי תעשה הטוב והישר בעיני ה', וכתב רש"י וז"ל: הטוב בעיני שמים והישר בעיני אדם עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דמה שמביא קרבנותיו למזבח ה' נחשב טוב בעיני ה' ומה שמונע עצמו מן הדם נחשב ישר בעיני אדם, ויש לעיין היאך שייך בזה ענין ישרות.

ונראה דהנה קודם המבול לא הותר בשר תאוה לבני אדם, ולא היו יכולים לאכול אלא מתבואת האדמה, אבל לא הותר להם לאכול כל חי, והכונה דבעל חי יש לו מחשבות מועטות וגם הרגשים, ואין נכון לאכול אלא דברים שאין להם שום ידע, ואין נכון לאכול בעלי חי, ולאחר המבול הותר להם בשר, אכן הדם נאסר להם, דמהות הבעל חי וכח החיוני שלו הוא הדם, וכמו דכתיב כי הדם הוא הנפש, ולכן אם אוכל דם הרי זה כמי שבלוע הבעל חי, אבל אם הוא אוכל בשר אין זה אלא כאוכל בשר מן החי ולא הבעל חי עצמו, והיינו הישרות, דהאיסור לא הוי בינו לבין עצמו אלא כלפי חוץ, שאין זה יושר שיבלע עצם הבעל חי, רק שבשר ממנו הותר לו.

ולפי זה מובן מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בן עזאי, דבודאי אין אדם מתאוה לאכול דם, אלא אדרבה נפשו קצה בו, וכדברי רבי שמעון בן עזאי, אולם בימים ההם היו שטופים בדם, לא מפני התאוה אלא מפני השררה, שבאכילת הדם הרגישו בעצמם שהם השולטים בכל העולם ומלואו, והיו בולעים בעלי חי עם נפשם, דהיינו הדם.

וכעין יסוד זה כתב החינוך במצוה קמ"ח וז"ל: ואפשר לומר בדם עוד כי מלבד רוע מזגו שהוא רע המזג יהיה באכילתו קצת במדת אכזריות שיבלע האדם מבעלי חיים שכמותו בגוף אותו הדבר שבהם שהחיות ממש תלוי עליו ונפשם נקשרה בו כי ידוע שיש לבהמה נפש יכונה החכמים נפש חיונית כלומר שאינה שכלית גם נראה אותם שיש לנפשם בחינה להשמר מנפול באחת הפחיתים ובקצת דברים אחרים עכ"ל, יעו"ש.

עוד עיין מה שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"ג פמ"ו שכתב שבתקופה העתיקה היתה נפש עובדי האלילים קצה בדם, ואע"פ כן אכלו אותו, כי הם ראו בו אוכל הרוחות, וחשבו שעל ידי שיתוף אוכל עם הרוחות הם יתחברו אתם וירכשו ידע על אירועים עתידיים, יעו"ש, וגם לפי זה מובנים דברי רבי יהודה, שהיו שטופים באכילת דם על אף שלא היו מתאווים לכך.

[יג, ט] **ולא תשמע אליו**. כתב רש"י וז"ל: בהתחנתנו על נפשו למחול לו לפי שנאמר (שמות כג, ה) עזב תעזוב עמו לזה לא תעזוב עכ"ל, יעו"ש, והנה שם בפרשת משפטים תרגם אונקלוס משבק תשבוק מה דבלבך עלוהי ותפרק עמיה, יעו"ש, דבדרך כלל אין לשון עזיבה מורה על עזרה אלא על הינוח, ולכן פירש דבא הכתוב לומר שימחול לו קודם

שיפרוק ואז יוכל לפרוק בלב שלם, ועיימשי"נ שם, אבל רש"י שם פירש דעזיבה זו משתמשת כלשון עזרה, ומביא מקור לכך מנביאים, יעו"ש, והנה כאן כתב רש"י שלא ימחול למסית, ואע"ג דכתיב עזב תעזוב, לזה לא תעזוב, ומה ענין זה למחילה, וכתב בשפתי חכמים וז"ל: דכאן אזיל רש"י לשיטת אונקלוס דעזוב תעזוב הוא לשון מחילה, ולא כמו שכתב שם שהוא לשון עזרה עכ"ל, יעו"ש, אכן לא יתיישבו דברי רש"י לגמרי לפי זה, דלפי פירוש אונקלוס ליכא מצוה מיוחדת של מחילה למי שמתחנן לו למחלו, אלא פרט הוא במצות פריקה שימחול לו מקודם ואז יפרק עמו.

ונראה דרש"י למד דמצות עזוב תעזוב עמו היא מצוה כללית לעזוב, דהיינו לעזור, למי שצריך עזרה, שונאו וכל שכן אוהבו, ולכן מי שמתחנן לו שימחול לו ומצטער בלבו על שעשה לו ומתחרט ומבקש מחילה, הרי בודאי צריך אדם זה עזרה להוציאו ממצבו הקשה הכואב לו, ולפרק מעליו המשא הגדול שהוא נושא, והיית אומר שמחויב למחול לו משום שהתורה צותה עזוב תעזוב עמו, וצריך לעזור לפרק ממנו משא האשמה, ועיין ברמב"ם פ"ו דעות הל"ו ובפ"ב תשובה הל"י שכתב דחייב למחול שלא יהא אכזרי, ומקורו ממתניתין (ב"ק צב.), ולדברי רש"י יש בזה נמי מצות עשה של עזב תעזוב עמו.

[יג, ט] **ולא תחמל ולא תכסה עליו.** כתב רש"י וז"ל: ולא תחמל לא תהפך בזכותו ולא תכסה עליו אם אתה יודע לו חובה אינך רשאי לשתוק עכ"ל, יעו"ש, וכמה וכמה דינים אחרים מצינו במסית מה שלא מצינו בשאר עוברי עבירה, כגון הכמנת עדים ושלא יצטרך התראה, מפני חומר העבירה שהסית את אחיו לעזוב את ה' ולילך לעבוד עבודה זרה, ולכן לא נאמר עליו ושפטו העדה והצילו העדה ואין מהפכים בזכותו, וכל שהדבר ידוע בעדים כשרים שעבר והסית שוב אין להפך בזכותו למצוא לו פתח פטור.

והנה לעיל בפרשה (יג, ב-ו) הובא דין נביא שקר שבא והראה אות ומופת ואמר נלכה אחרי אלהים אחרים ונעבדם, וקאמר קרא לא תשמע אל דברי הנביא ההוא וגו' כי מנסה ה' אלהיכם אתכם לדעת הישכם אוהבים את ה' וגו' והנביא ההוא וגו' יומת וגו', יעו"ש, ולא החמירה התורה על הנביא שקר ככל הני חומרות שהטילה על המסית, ומאי שנא. ונראה דנביא שהראה אות ומופת וצוה לעם לעבוד עבודה זרה הרי הכריחם לכך, שבלבל דעתם על ידי המופת עד שחשבו שחייבים לעשות כן בעל כרחם וכנגד רצונם, אבל המסית הוא עוקר אמונתם ומשריש אחריה עד שסר לבבו מהקב"ה ונהפך לעובד עבודה זרה, וזה הגרוע והחמור מכל, ומובן לפי זה למה אמר בנביא כי מנסה ה' אלקיכם אתכם לדעת הישכם אוהבים את ה', ולמה לא קאמר הישכם יראים את ה', אלא דמצד היראה לא ימאסו בדברי הנביא, שהרי הראה להם מופת ומחמת בלבולם לא ידעו מה לעשות, אבל האהבה תתנגד לדברי הנביא עד שיסורו ממנו לגמרי.

[טו, ד] **אפס כי לא יהיה בך אביון.** כתב רש"י וז"ל: ולהלן הוא אומר (טו, יא) כי לא יחדל אביון, אלא בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אביונים באחרים ולא בכס, וכשאינ אתם עושים רצונו של מקום אביונים בכס עכ"ל, יעו"ש, והוא מן הספרי, ויש לדקדק למה אם אין עושים רצונו של מקום העונש הוא שאביונים בכס, דהיינו שיהיו אביונים באים ביניהם, ולמה אין העונש שאתם עצמכם תהיו אביונים, וכן יש לדקדק בהא דכתיב להלן בפרשה (טו, ז) לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיך האביון, וכתב רש"י וז"ל: מאחיך האביון אם לא תתן לו סופך להיות אחיו של אביון עכ"ל, יעו"ש, ולא קאמר סופך להיות אביון, אלא סופך להיות אחיו של אביון.

והנה עיין בברכות (דף לה:) תני רבנן ואספת דגנך מה תלמוד לומר לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיד וכו' בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים וכו' ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן, יעו"ש, ובמהרש"א הקשה וז"ל: היאך מתוקם האי קרא ואספת דגנך וגו' באין עושים רצונו של מקום, הא מפורש ביה והיה אם שמוע וגו' וכו' ויש לומר דזה כדברי התוס' דודאי איירי קרא בעושים רצונו של מקום, אבל אין עושים רצונו כל כך, דאינם צדיקים גמורים, דאע"ג דכתיב ביה והיה אם שמוע וגו' מכל מקום מדכתיב בהך פרשה בכל לבבכם ובכל נפשכם ולא כתיב נמי בכל מאדכם, כדכתיב בפרשת שמע ובכל מאדך, משמע ליה דאיירי הכא באינם צדיקים גמורים, דהיינו שאינם צדיקים במאד, כדאמרינן דיש לך אדם שחביב לו ממונו יותר מגופו עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דמה שאין עושים רצונו של מקום היינו בהענין של מאד, דאין עובדים אותו בכל מאודם, ומסתבר נמי דזהו המכוון בדברי רש"י כאן, דמיירי נמי בעניני ממון.

ולפימשי"נ בפרשת ואתחנן (ו, ה) דבכל מאודך היינו שיש לכל אדם שלש תכונות, צד הנשמה צד הגוף וצד הממון, ואין צד הממון נובע מצד הגוף, דהיינו שהוא צריך ממון למלאות תאות גופו, אלא הוא ענין בפני עצמו שהאדם יש לו תכונה של איסוף ממון להראות שהוא בעלים, והיא תכונה בפני עצמה, כמשי"נ, אם כן אדם זה שאינו נותן צדקה לאביון הוא פוגם בענין של בכל מאודך, ואינו מוכן לשעבד את צד הממון שלו למצות בוראו, ומי שתאות הממון שלו חזק מאד אין נפקא מינה אם יש לו מנה או מאתיים או אלף, בין כך ובין כך היחס שלו אל ממונו הוא בכל תוקפו.

ואם כן אילו אמרה תורה שאם לא נתן צדקה לאביון הוא עצמו יהיה אביון, אז בזה לא ישפיל אלא כח צד הגוף, שיחסר לו היכולת למלא כל תאותיו, אבל לא ישפיל ולא יכנע בזה תכונות יחסו אל ממונו, דעדיין היה מתייחס גם על גלימא דעל כתפיה בכל תוקפו, ולא יסור ממנו כח הרע של תאות הממון, ורק אביונים בכס משפיל צד הממון שלו, דעל ידי שהוא מסובב באביונים הוא מוכרח לתת ממונו לאחרים, ובזה בעל כרחו נשבר צד הממון שלו, וזהו מה שמצינו במגילת רות שאלימלך ברח מפני דוחק האביונים. ולכן אמרה תורה אם האדם מסרב לתת לאביונים וקופץ ידו, אז נעשה אחיו של אביון, ובו בודאי לא יסרב, והרי הוא מוכרח להוציא ממונו מתחת ידו, ועל ידי זה יכניע צד הממון, והנה עיין בספרי שרשי"י הביא, ובספרים שלפנינו אין הגירסא כגירסת רש"י אלא סופך ליטול ממנו, ויש שרצו לפרש דברי רש"י סופך להיות אחיו של אביון בעניות כדי ליישב דברי רש"י עם הגירסא בספרי שלפנינו, ואע"פ שהוא קצת דחוק.

[טו, ז] **כי יהיה בך אביון מאחד אחיך וגו'**, כתב רש"י וז"ל: כי יהיה בך אביון, התאב תאב קודם עכ"ל, יעו"ש, ופי' בשפתי חכמים שמחויב ליתן לאותו האביון הנצרך ביותר, ויש לעיין היכן ראה רש"י ענין זה בהך קרא, ואולי יש לפרש על פי מה שכתב רש"י בפרשת כי תצא (כד, יד) אביון, התאב לכל דבר עכ"ל, יעו"ש, ושורש מלת אביון הוא מלשון תאב, שהוא נצרך ומבקש לכל דבר, והנה אם התורה צותה לא תאמץ ולא תקפוץ לאביון, הנה מה שהוא אביון הוא מה שגורם האיסור, וכל ששייך עליו יותר התואר הזה של אביון שייך לגביה יותר האיסור, וזהו מה שכתב רש"י התאב תאב קודם, דכל שהוא תאוב יותר שייך עליו שם אביון ביותר, ולכן יש לו קדימה.

[טו, יב-יד] **ובשנה השביעית תשלחנו חפשי**. כתב הרמב"ן וז"ל: והזכיר כי יש עוד

שמיטה לעבד השנה השביעית שלו, כי גם השמיטה היא כשמיטה הנזכרת, והכל לזכור ימות עולם וכו' עכ"ל, יעו"ש, והיינו ששת ימי בראשית, כמו שכתב בפרשת בהר (כה, ב) ושמיטה כנגד יום השבת, ויש לעיין באיזה ענין נחשבת שנה שביעית של העבד כשנת השמיטה, והיאך דומה לשבת.

עוד עיין באור החיים שכתב וז"ל: ואומרו ובשנה השביעית תשלחנו וגו' ולא אמר ויצא לחופש בשביעית אולי נתכוון לומר כי לפעמים יעבוד גם בשביעית וכגון אם ברח העבד וכו' עכ"ל, יעו"ש, והוקשה לו להאור החיים דמה שייך לשון שילוח בשנה השביעית, והלא שילוחו בסוף שנה ששית ובשביעית יצא חפשי, ויותר הוה ליה למיכתב ויצא לחופש בשביעית, וכלשון המקרא בפרשת משפטים (כא, ב) ובשביעית יצא לחפש חנם, אבל לשון ובשנה השביעית תשלחנו משמע שהאדון עושה איזה שילוח בשביעית, וזה אינו, ותיירץ האור החיים דלפעמים צריך לעבוד גם בשביעית, כגון אם ברח או חלה שצריך להשלים, ואז איכא שילוח בשנה שביעית.

והנה עיין בהפטרה דפרשת משפטים מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך ועבדך שש שנים וגו', והוא מספר ירמיה (לד, יד), יעו"ש, וקשה דהלא אין שילוחו מקץ שבע שנים אלא מקץ שש שנים, ועיימש"נ בפרשת משפטים (כא, ב), ואולי נוכל לומר בישוב כל זה דענין הענקה הוא שנת השמיטה של העבד, שעל ידי ההענקה האדון מפרנס את העבד בשנה השביעית, אם לא לגמרי על כל פנים בחלק חשוב, ונמצא העבד קשור לאדונו שבע שנים, שש שנים שעבוד עבודה עליו והאדון מפרנסו, ובשנה השביעית אין עליו עוד שעבוד עבודה אבל פרנסתו עדיין מוטלת על אדונו כשיעור הענקה, והיינו שנת השמיטה שלו, שש שנים עובד ובשביעית אוכל ואינו עובד.

והיינו מאי דקאמר הנביא מקץ שבע שנים תשלחו וגו' ועבדך שש שנים וגו', שהשילוח מן האדון שנפסק הקשר ביניהם הוא מקץ שבע שנים, שהרי בשנה שביעית הוא אוכל על חשבון אדונו ממה שנתן לו מתנה גדולה בתחלת השנה, אולם ועבדך לא הוי אלא שש שנים בלבד, וכמשי"נ, ולפי זה מיושב לשון ובשנה השביעית תשלחנו, דבפרשת משפטים כתיב ובשביעית יצא לחפשי חנם, דשם מדובר בענין השעבוד שהוא נגמר בסוף שנה ששית, ובשביעית אין בו שילוח אלא הוא חפשי מעצמו, אבל כאן בפרשה מוסיף ענין הענקה שהאדון מפרנס אותו בשנה השביעית, כמשי"נ, והרי שילוחו בשנה השביעית כשנגמרה ההענקה.

[טז, טז] במקום אשר יבחר. לעיל בחג המצות כתיב (טז, ו) כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשכן שמו שם, וכן בחג השבועות (טז, יא) במקום אשר יבחר ה' אלקיך לשכן שמו שם, אבל לבסוף בחג הסוכות לא כתיב לשכן שמו שם.

ונראה לומר בביאור הדברים, דהנה מצינו שלש לשונות של שמחה בחג הסוכות ואחד בשבועות וגבי פסח לא כתיב לשון שמחה כלל, וכתבו בעלי התוספות (טז, טו) דבפסח שעדיין לא נלקטו הפירות והתבואות ליכא שמחה חשובה, ובשבועות שנאספו במקצת יש כבר שמחה, ובחג הסוכות שהכל כבר נאסף אל הבית יש שמחה מרובה, יעו"ש.

והנה בחג השבועות כתיב (טז, יא) ושמחת לפני ה' אלקיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך, יעו"ש, הרי שאתה ומשפחתך והלוי הם בשעריך, אבל גר ויתום ואלמנה בקרבך, אבל בחג הסוכות כתיב (טז, יד) ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך, הרי שכולם בשעריך, ונראה דבחג השבועות שעדיין אינו מרגיש כל כך בהרחבה

שחננו ה' הרי הוא מביא משפחתו ועבדיו לתוך שעריו שמכניסם לביתו, אבל הגר והיתום והאלמנה אינם אלא בקרבך, בקרב העם ולא בתוך בתיהם, אבל בסוכות שביתו מלא כל טוב ונפשו מתרחבת ולבו שמח, אז מביא כולם לתוך ביתו. ובוה מובן למה אצל פסח ושבועות כתבה תורה במקום אשר יבחר לשכן שמו שם, שלשון זה מורה שעדיין לא נחה שם שכינה בשלימות, שהשכינה עתידה להיות שם אבל עדיין חסר משהו, ולכן בפסח ושבועות שעדיין לא הכניס הגר והיתום והאלמנה לתוך ביתו כתיב לשכן שמו שם, אבל בסוכות שהכניס כולם לביתו לא כתיב אשר יבחר ה' אלקיך לשכן שמו שם, שכבר שרויה שכינה בשלימות.

פרשת שופטים

[יז, יט] **ולא תקח שוחד כי השוחד יעור וגו'**, יש לעיין למה כפל הלשון, ולמה לא כתיב בפשיטות לא תקח שוחד כי יעור וגו', ונראה דרצה לומר דבכל תהלוכי החיים רגיל שוחד, שכן היא טבע האדם שכל מה שנעשה לו טובה הוא משוחד בכך, ושוב אינו יכול להביט על זה שהטיב לו בחוסר משוא פנים, ואין בזה איסור, אלא כך הוא הטבע, ולפיכך צריך ליהרר מאוד מלקבל שום שוחד, ואפילו שלא לקבל משני הצדדים שלא מאחד יותר מחבירו, דכל שקיבל טובה שוב יש לו משוא פנים לו ואינו יכול להציא הדין בצדק מושלם.

[יז, א] **לא תזבח לה' אלקיך וכו' כל דבר רע וגו'**, כתב רש"י וז"ל: כל דבר רע אזהרה למפגל בקדשים על ידי דיבור רע וכו', יעו"ש, ומקורו מספרי, כתב בשפתי חכמים דבפרשת קדושים (יט, ח) כתיב שפיגול אסור לאכול ואינו מפורש אותו איש מפגל אם עובר אם לאו לכן נאמר כאן לא תזבח כל דבר רע ללמדך אזהרה למפגל בקדשים עכ"ל, יעו"ש. והנה מפורש בפ"ב דזבחים (דף כט:): אמר רבי ינאי מנין למחשב בקדשים שהוא לוקה תלמוד לומר לא יחשב וכו' עכ"ל, יעו"ש, ואם כן מאי קמשמע לן כל דבר רע, ועיין בנצי"ב בפירושו על הספרי שם שכתב דבגמרא יליף לה ממקום אחר, ואם כן לדברי הספרי לא ילפינן לה מלא יחשב, ואין לומר דאתי קרא דכל דבר רע להרבות איסור במפגל על ידי דיבור, דמלא יחשב ילפינן דמפגל חייב אפילו במחשבה, ואתי קרא להוסיף איסור במוציא המחשבת פיגול בשפתיו, זה אינו, שהרי להדיא כתב רש"י וז"ל: בזבחים (דף מא:): וכל מחשבה דקדשים מוציא בפה הוא עכ"ל, יעו"ש, וכן כתב התוס' בב"מ (דף מג:), ועל כרחך צריך לומר דהספרי לא אזיל כסוגית הגמרא, וכמו שכתב הנצי"ב כנ"ל.

[יז, טו] **שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו וגו'**, הנה בספר שמואל (א' ח, ה) מצינו שבאו אליו זקני ישראל אל שמואל ואמרו שום תשים עלינו מלך ככל הגוים, וזה היה כארבע מאות מאות שנה לאחר כניסת בני ישראל לארץ, ולא בקשו בני ישראל מלך בכל תקופת השופטים עד סוף ימי שמואל שהוא היה השופט האחרון, וקצף עליהם על שבקשו מלך, ואמר לו הקב"ה (שם ח, ז) לא אותך מאסו כי אותי מאסו, ונתן להם את שאול המלך

והקשו המפרשים וכי מה היתה חטאת הזקנים במה שבקשו מלך, הלא מצוה מפורשת היא בתורה כי תבא אל הארץ וגו' שום תשים עליך מלך, ויש מן המפרשים שתירצו דאין זה מצוה אלא רשות, אבל רוב מוני המצות מנו שימת מלך למצוה, ואם כן מה חטאו אותם זקנים שבקשו מלך בימי שמואל, ויש שרצו לתרץ דחטאתם היתה ששאלו שלא כהוגן, שאמרו שום תשים עלינו מלך ככל הגוים, והגם שלשון זה נמי מוזכר כאן בפרשת שימת מלך, הלא כתב הרמב"ן דקרא מנבא על העתיד שישאלו בלשון זה, ועל כל פנים הגם שהיא מצוה היה להם לשאול כהוגן, אולם בספר אברבנאל על נביאים הקשה על תירוץ זה דאם חטאו במה ששאלו שלא כהוגן, למה בכל אותם מאות שנים של תקופת השופטים לא שאל אף אחד כהוגן, לא עתניאל בן קנו, ולא יפתח, ולא שמשון, והוכיח מזה האברבנאל שאינו מצוה אלא רשות, ומכל מקום קשה להנך דעות שס"ל דהוי מצוה.

עוד קשה מה שצוה הקב"ה לשמואל למנות את שאול למלך, והלא שאול היה משבט בנימין, וכתב בפרשת ויחי (מט, י) לא יסור שבט מיהודה, והיה אפשר לומר דלא נמנה שאול אלא לפי שעה ולא לדורות, אכן מצינו בספר שמואל בשעה שחטא שאול ולא המתין

לשמואל בגלגל, אמר לו הנביא (יג, יג) עתה הכין ה' את ממלכתך אל ישראל עד עולם, כלומר אילו לא היית חוטא היתה מלכותך קיימת לעולם, וקשה דהא נאמר לא יסור שבט מיהודה, והמלוכה שייכת לשבט יהודה, ועיין שם ברלב"ג שהקשה כן ותירץ דמה שנאמר לעולם לאו היינו לעולם ממש אלא לימים ארוכים, יעו"ש.

וליישב כל הנ"ל נראה דהנה באמת יש לדקדק בסדר הקרא שהזכיר שלש מצות שנצטוו כשבאו לארץ, כיבוש הארץ, ישוב הארץ, ושימת המלך, הרי שלא נצטוו להשים מלך עד אחר ירושה ושיבה, ולמה לא נצטוו מתחלה לשים להם מלך שיעזור להם בכיבוש וישוב הארץ, ומבואר מזה שמצות שום תשים עליך מלך אינו כענין מלך אומות העולם, שאצל אומות העולם תפקיד המלך הוא להנהיג עניני מלכות, לערוך מלחמות, לגבות מסים, למנות שרים ופקידים, ולשלוט על כל ענינים הגשמיים של המדינה, אבל אין זה מצות שום תשים עליך מלך, ולא בשביל שיהיו מנהיגים גשמיים של כלל ישראל זיכתה התורה כתר מלכות ליהודה, דאיזו ברכה היא זו, דהא אין זה שררה אלא עבדות, כדאיתא בהוריות (דף י.).

אמנם מצות שום תשים עליך מלך הוא שבני ישראל יבחרו להם מלך שיהיה להם מנהיג רוחני שירים קרן התורה וילהיב לבבות ישראל לעבודת אבינו שבשמים, ויקרב הימים שתמלא כל הארץ דעה ויתפשט כבוד מלכות שמים על כל העולם ויושלם תפקיד עולם הזה ונגיע במהרה לאחרית הימים, וזוהי זכות הברכה שנמסר לשבט יהודה שפעולת המלכות הנעלה הזו תבא על ידיהם, ומשום הכי לא נצטוו למנות מלך עד לאחר כיבוש וישוב הארץ, שלא יצטרך המלך, שתפקידו כולו קודש, ללכלך ידיו בעניני גשמיים ופוליטיים, ועל ידי זה ירד ממדרגתו הרמה, אלא אדרבה, מתחילה יכבשו הארץ וישבו בה ויסדרו כל ענינים הגשמיים על מקומם, ורק אחר כך ישימו עליהם מלך שיהא פנוי מכל ענינים הגשמיים, וכל עבודתו תהא מיוחדת ומקודשת לשמים.

מעתה יאיר לנו אור חדש מה שהיה בכל תקופת השופטים ומה היתה עבודתם, דכמצינו בספר שופטים שנאמר (יז, ו – כא, כה) בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה עכ"ל, יעו"ש, והיינו דלא היתה שם מלוכה כלל, והיתה עדת ישראל מתנהגת בלי שלטון כלל, בלי שרים, בלי מסים, בלי צבא, וכל בני ישראל היו חפשיים, וכל אחד הישר בעיניו יעשה, והגם שדבר כזה לא מצינו בכל העולם, דכשאישי הישר בעיניו יעשה בודאי איש את רעהו חיים בלעו, מכל מקום ישראל חיים על פי תורה ומדרגתם נעלה מאד, ולא הוצרכו אלא בתי דינים להורות להם דרך התורה וטובי העיר לסדר עניניהם הפשוטים הנצרכים לכל עיר ועיר, אבל שלטון לא היו צריכים כלל, שהיו חיים בשלטון התורה.

וזה היה דבר נפלא עד מאד, שלא נראה דבר כזה בכל ימות העולם, אולם מפעם לפעם נפלו ממדרגתם, דאיש הישר בעיניו יעשה יש שדרשהו לשבח ויש לגנאי, לשבח, שהיתה עדה נפלאה כזו שהיתה יכולה להתנהג בלי שלטון, ולגנאי דכשיסורו מדרך התורה מי מעכב על ידם, ובאמת מצינו כשנפלו ממדרגתם ונטו אחרי הבלי האומות שלח הקב"ה צורר לכבוש אותם, ואז צעקו אל ה', ושלח להם שופט לעורר לבם לשוב אל ה', ואז נתקבצו אנשי חיל מכל השבטים והורישו את הצוררים מן הארץ, ואז שקטה הארץ מ' שנה או פ' שנה, כדאיתא בקרא, ורוב תקופת השופטים ישבו בשלום ושלוח, עוסקים בתורה ומצות ואין מחריד, אבל לא היו יכולים לקבוע ולהשריש מצב זה שישאר כן באופן תמידי ולא יפסק, אלא היו עולים ויורדים ושוב עולים ויורדים כגלגל החוזר, ומשום הכי לא רצו עדיין למנות להם מלך, שהרי עדיין היה המצב מתגלגל בעליות וירידות, ובתקופות

של ירידה יהיה לו להמלך להתעסק בענייני מלחמה שיפרעו לו בעבודתו ויורידוהו ממדרגתו, ועדיין לא היתה השעה מסוגלת לקיום מצוה זו, ורק לאחר שישתרש תהלכה זו של עדה בלי שלטון בלי הפסק אז תבוקש מהם לשים להם מלך שלא יצטרך לעסוק בעניינים פחותים שיורידוהו ממדרגתו הרמה.

אכן בסוף ימי שמואל חלשה דעתם של הזקנים, ולא היה להם האומץ להמשיך בדרך זה שיתנהג עדת ישראל בלי שלטון ובלי צבא, וכשיחטאו יפלו ביד שונאיהם ושוב יושעים ה' על ידי התעוררות תשובה, ואף שתהיה התורה הקדושה שמירתם נגד אויביהם ויעלו וירדו לפי מדרגתם בעבודת ה' הופג חילם ובקשו משמואל שישים להם מלך ככל הגוים, כלומר לא מנהיג רוחני אלא מלך שישלוט על כל ענייני המדינה ויקבץ להם צבא ויגבה מסים ויערוך מלחמות ויגן על המדינה כדרך כל הגוים שהם מגינים על עצמם.

וכשמוע דברים אלו קצף שמואל עליהם מאד, שהרי לא בקשו ממנו לקיים מצות שום תשים מלך שהוא ענין חשוב מאד, אלא רצו להחליף שלטון התורה בשלטון מלך בשר ודם, ואמר לו הקב"ה לא בך מאסו אלא בי מאסו, שהרי אני מלך ותורתו שבט מלכותי, והרי ויתרו הזקנים על זכות הנורא של הנהגת עדה המתנהגת בלי שלטון בשר ודם, ואם ישימו עליהם מלך הרי יש סכנה גדולה בזה שלא יוכל למלאות תפקידו הרוחני, ולכן אמר לו הקב"ה לשמואל למנות להם שאול המלך שהוא משכמו ולמעלה על העם, והוא ינהיג ענייני המלכות והשלטון, וכשיסודרו כל העניינים והמלחמות וכדומה אז ישימו עליהם מלך רוחני מיהודה, והמלך מבנימין יהא ממונה על עניינים גשמיים והמלך מיהודה על עניינים רוחניים, ובאופן זה היה אפשר שתתקיים מלכות שאול לעולם, ואין בזה הסרת שבט מיהודה, דעיקר תפקיד מלכות יהודה היה תפקיד רוחני ולא גשמי, אלא שגם זה לא עלה בידם, שהרי הסיר הקב"ה המלוכה משאול ואיבד מלכותו, ומלכות יהודה באה לפני זמנה, ודוד ושלמה ודורת הראשונים מלכו כפי הנדרש במצות שום תשים עליך מלך, ועיימש"נ בפרשת ואתחנן (ב, ט), אלא שאחר כך נתפרדה מלכות בית דוד ונתגלגלה בירידה אחר ירידה עד שנחרב בית הבחירה.

[יז, טז] **רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה וגו'**, כתב רש"י לא ירבה לו סוסים אלא כדי מרכבתו שלא ישיב העם מצרימה שהסוסים באים משם וכו', יעו"ש, ויש להעיר דהנה בתחלת הפסוק כתיב סוסים, ואחר כך כתיב למען הרבות סוס, ואונקלוס תרגם שניהם סוסין, יעו"ש.

והביאור הוא דבין סוסים בין סוס לשון רבים, דבלשון הקודש כל רבים למעלה מעשרה הוא בלשון יחיד, וכן בפרשת תזריע (יב, ד) ושלשים ום, וכן בכמה וכמה מקומות, אבל בלשון ארמי אינו כן, ועיין באונקלוס שם שתרגם ותלתין יומין, יעו"ש, ולכן בדין סוסים קאי על פחות מעשרה וסוס למעלה מעשרה, ואונקלוס תרגם שניהם סוסין, לשון רבים שכן הוא בלשון ארמי.

ורישא דקרא קאמר לא ירבה לו סוסים, והיינו יותר מכדי מרכבתו, כמו שכתב רש"י, דאינו צריך יותר מארבעה סוסים למרכבתו, או אפילו ששה, וכל היותר, דהיינו שבעה או שמונה, אסור משום לא ירבה לו סוסים, וטעם האיסור הוא שלא ישיב העם מצרימה למען הרבות סוס, דאם יצטרכו לשוב למצרים לחפש סוסים בשביל המלך יותר על כדי מרכבתו עלול הדבר שיתחילו להביא הרבה סוסים משם, ויתיישבו בארץ מצרים להרבות בסחורה להביא סוסים לארץ ישראל, ולכן כתיב סוס, דהיינו יותר מעשרה.

[יח, ד] ראשית דגנך תירשך ויצהרך וראשית גז צאנך תתן לו, כתב רש"י וז"ל: ראשית דגנך זו תרומה ולא פירש בה שיעור אבל רבותינו נתנו בה שיעור, עין יפה אחד מארבעים, עין רעה אחד מששים, בינונית אחד מחמשים, וסמכו על המקרא שלא לפחות מא' מששים וכו' וראשית גז צאנך וכו' ולא פירש בה שיעור ורבותינו נתנו בה שיעור א' מששים, יעו"ש, ויש לדקדק דבכל השיעורים שקבעו חכמים לא מצינו שתלו הדבר בעין טוב ועין יפה רק בנתינת תרומה, עוד צריך עיון למה קבעו חכמים שיעור הואיל ומן התורה חטה אחת פוטרת את הכרי.

ונראה דמה שלא נתנה התורה שיעור הוא מפני שהתורה רצתה שמתנות אלו ינתנו בנדיבות לב הנותן, ולא כמשא המוטל עליו אלא נתינה באהבה ובלב מלא חסד, ולכן לא נתנה התורה שיעור כלל וכל אחד ואחד יתן כפי נדבת לבו, ואם יש לך אדם שאין לו נדיבות לב יכול לפטור עצמו בחטה אחת לכל הכרי, וכיון שכן הוא, מעיקר הדין גם כל אדם פוטר עצמו בכך והרי הוא תיקן טבלו, אבל לא יצא חובתו הנדרשת ממנו, ואע"פ שלא עבר שום איסור, וכיון שראו חכמים שבני אדם משתמטים מלתת תרומה כראוי על ידי הלכה זו שחטה אחת פוטרת את הכרי, נתנו גדרים לנדיבות לב זה, וקבעו שמי שבהנהגותיו הוא בעל עין יפה ולבו רחבה מוטל עליו חובה מדרבנן לתת לכל הפחות א' מארבעים, ואין הדבר מסור ביד כל אדם להחליט אם יתן א' מששים או א' מחמישים או א' מארבעים, אלא הכל תלוי בטבעו, אם הוא קמצן ודעתו קצרה צריך ליתן על כל פנים א' מששים, ואם הוא רחב לב צריך ליתן על כל פנים א' מארבעים, ומכל מקום נתנו שיעור למטה בתרומה ובשאר מתנות שלא יפחות ממנו, דכל אדם ראוי לנדיבות לב כזה. ומה שנתנו שיעור לבינוני ובעל עין יפה, מה שלא נתנו כן בראשית הגז, יש לומר דמפני חומר תרומה עשו כן, שרק בתרומה יש מיתה בידי שמים, והיינו משום שזהו לחמו ועיקר פרנסתו של הכהן לכן החמירו לתת שיעורים מדוייקים לחייב כל אדם למלאות חובו כפי שרצתה התורה ממנו לתת בנדיבות הלב, שעל ידי כך יבא ליד הכהן די מחסורו, אבל בראשית הגז וכדומה הניחו הדבר ביד הנותן, כמו שעשתה תורה, ורק שנתנו שיעור למטה שכמעט אין לך אדם שלבו קצרה כל כך שאינו רוצה ליתן אפילו א' מששים.

[יח, ו] וכי יבא הלוי מאחד שעריך וגו', כתב רש"י וכי יבא הלוי יכול בבן לוי ודאי הכתוב מדבר תלמוד לומר ושרת יצאו לויים שאין ראוין לשרת, ושרת, לימד על הכהן שבא ומקריב קרבנות נדבתו או חובתו ואפילו במשמר שאינו שלו וכו', יעו"ש, וכן הוא במפרשים, והוא על פי הספרי, יעו"ש.

אכן עיין בערכין (דף יא.). אמר רב יהודה אמר שמואל מנין לעיקר שירה מן התורה שנאמר ושרת בשם ה' אלקיו איזהו שירות שבשם הוי אומר זה שירה ואימא נשיאות כפים מדכתיב לשרתו ולברך בשמו מכלל דברכת כהנים לאו שירות היא רב מתנה אמר מהנא תחת אשר לא עבדת וגו', יעו"ש, ולכאורה דברי רב יהודה אינם מתאימים עם דברי הספרי דקרא מיירי בכהן ולא בלוי, וצריך לומר דהספרי ס"ל כרב מתנה. אולם מקושיית הגמרא ואימא נשיאות כפים לכאורה מבואר דהגמרא עצמה מצדדת בזה אם קרא קאי בכהן או בלוי, ועיין שם בשטה מקובצת שעמד על הסתירה לדברי הספרי ותירץ בשם הרא"ש דמרבין מבשם כדקאמר איזהו שירות שהוא בשם, יעו"ש, וכונתו דאע"ג דעיקר קרא משתעי בכהן כדאיתא בספרי מכל מקום יש בזה נמי רמז לשירת הלויים, ועיקר דין שירה הלכה לן למשה מסיני, ורמז דהך קרא אסמכתא בעלמא היא.

[יח, יב] **כי תועבת ה' וגו' ובגלל התועבות וגו'**, אונקלוס תרגם ארי מרחק ה' כל דיעבד אלן ובדיל תועבתא האלן ה' אלקך וכו', יעו"ש, והנה יש לעיין מהו המכוון של מלת תועבה, כתיב להלן בפרשת כי תצא (כד, ד) לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה כי תועבה היא לפני ה', ואונקלוס תרגם ארי מרחקא היא קדם ה', יעו"ש, ונמצא שתועבה הוא לשון ריחוק, וכמו שמצינו לעיל שם (כג, ח) לא תתעב אדומי, ואונקלוס תרגם לא תרחק אדומאה, יעו"ש, ולפי זה תועבה הוא דבר שצריך להיות מרוחק ממנו, וכן תרגם אונקלוס כאן בתחלת הפסוק ארי מרחק ה', וגם מאי דכתיב בפרשת קדושים (כ, כא) נדה היא תרגם שם מרחקא היא, יעו"ש.

ואולם בסוף פסוק זה תרגם אונקלוס בדיל תועבתא האלן, וכן בהא דכתיב בפרשת אחרי מות (יח, כב) ואת זכר לא תשכב משכבי אשה תועבה היא, תרגם אונקלוס תועבתא היא, יעו"ש, ולא קאמר מרחקא היא, אלא לא תרגם את המלה כלל, ויש פעמים אחרות שלא תרגם, כגון בפרשת מקץ (מג, לב) כי תועבה היא למצרים, ובמקום לתרגם המלה כתב אונקלוס ארי בעירא דמצראי דחלין ליה עבראי אכלין, יעו"ש, שאילו היה מתרגם המלה לא היינו יודעים הטעם, וכן לעיל בפרשה (יח, ט) כתועבות הגוים ההם, ותרגם אונקלוס כטעות עממיא האינן, יעו"ש, דהיינו העבודת האלילים שלהם, ואילו היה מתרגם המלה לא היינו יודעים שהתועבה המדוברת היא עבודה זרה, אולם בפרשה דידן ובפרשת אחרי מות למה אינו מתרגם המלה, וכמו שתרגם בתחלת הפסוק.

ועוד יש לעיין דהנה מלת תועבה בפרשה דידן, בין בתחלת הפסוק בין בסופו, היא מורה על שם דבר, אלא דבתחלת הפסוק היא באה בסמיכות להמלה שלאחריה, ובסוף הפסוק המלה עומדת לעצמה, ואכן בתחלת הפסוק תרגמה אונקלוס כשם הפועל, ארי מרחק ה', שהוא מרחק דברים אלו, ובסוף הפסוק תרגמה כשם דבר, ולכאורה מבואר דכל תועבה בסמיכות היא מתורגמת כשם הפועל, וכן להלן שם (כב, ה; כג, יט; כה, טז) כי תועבת ה' אלקיך כל עושה אלה, ותרגמה ארי מרחק קדם ה' אלקך כל עבד אלן, יעו"ש, אכן בהא דכתיב בפרשת עקב (ז, כה) תועבת ה' תרגם מרחקא, וכן בפרשת כי תבא (טו, טו) יעו"ש, ועוד יש לדקדק למה בפסוק דידן מתרגם ארי מרחק ה', ולהלן בפרשת כי תצא מתרגם ארי מרחק קדם ה', כנ"ל, והדבר צריך עיון.

[יח, יב] **כי תועבת ה' וגו' ובכלל התועבות וגו'**, תרגם אונקלוס ארי מרחק ה' כל דיעבד אלן ובדיל תועבתא האלן ה' אלקיך וכו', יעו"ש, והנה יש לעיין מהו המכוון של מלת תועבה, להלן בפרשת כי תצא (כד, ד) כתיב לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה כי תועבה היא לפני ה', ואונקלוס תרגם ארי מרחקא היא קדם ה', יעו"ש, ונמצא שהוא לשון ריחוק, וכמו שמצינו לעיל שם (כג, ח) לא תתעב אדומי, ואונקלוס תרגם לא תרחק אדומאה, יעו"ש, ולפי זה תועבה היא דבר שצריך להיות מרוחק ממנו, וכן תרגם בתחלת הפסוק ארי מרחק ה', וגם מאי דכתיב בפרשת קדושים (כ, כא) נדה היא תרגם מרחקא היא, אמנם לא תרגם סוף הפסוק, וכן מצינו בפרשת אחרי מות (יח, כב) ואת זכר לא תשכב משכבי אשה תועבה היא, ואונקלוס תרגם תועבתא היא, יעו"ש, ולא קאמר מרחקא היא, אלא לא תרגם את המלה כלל, ויש פעמים אחרות שלא תרגם, כגון בפרשת מקץ (מג, לב) כי תועבה היא למצרים, ובמקום לתרגם המלה כתב אונקלוס ארי בעירא דמצראי דחלין ליה עבראי אכלין, יעו"ש, שאילו היה מתרגם המלה לא היינו יודעים הטעם, וכן לעיל בפרשה (יח, ט) כתועבות הגוים ההם, ואונקלוס תרגם כטעות עממיא האינן, יעו"ש, דהיינו העבודת אלילים שלהם, ואילו היה מתרגם המלה לא

היינו יודעים שהתועבה המדוברת היא עבודה זרה, אולם בפרשה דידן ובפרשת אחרי מות למה אינו מתרגם המלה, כמו שתרגם בתחלת הפסוק.

ועוד יש לעיין דהנה מלת תועבה בין בתחלת הפסוק בין בסופו הוא שם דבר, אלא דבתחלת הפסוק הוא בא בסמיכות להמלה שלאחריה ובסוף הפסוק עומדת לעצמה, אכן בתחלת הפסוק אונקלוס תרגם המלה כשם הפועל, ארי מרחק ה', שהוא מרחק דברים אלו, וסוף הפסוק מתורגם כשם דבר, ולכאורה מבואר דכל תועבה בסמיכות הוא מתורגם כשם הפועל, וכן להלן בפרשת כי תצא (כב, ה וכג, יט) כי תועבת ה' מתורגם ארי מרחק קדם ה', יעו"ש, וכן להלן שם (וכה, טז) כי תועבת ה' אלקיך כל עושה אלה מתורגם ארי מרחק קדם ה' אלקך כל עבד אליו, יעו"ש, וכן יש לדייק למה בדין מתורגם ארי מרחק ה', ולהלן בפרשת כי תצא מתורגם ארי מרחק קדם ה', כנ"ל, וצריך עיון.

[יח, טז] לא אראה עוד ולא אמות וגו', מבואר מן הפסוקים דמשום שהם אמרו לא אראה עוד ולא אמות, וה' הסכים על ידם באמרו היטיבו אשר דברו, משום הכי הקים להם נביאים, ויש לעיין דמהו הקשר בין מה שלא היו יכולים לסבול התגלות השכינה על הר סיני דפרחה נשמתם למה שהקים להם נביאים לדורות.

והרמב"ן כתב דהעיקר הוא סוף השאלה ששאלו שלא הוזכר כאן בקרא, והוא שאמרו למשה (לעיל ה, כד) קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלקינו ואת תדבר אלינו וגו', ובאמירה קבלו להאמין בנביאי ה', ולכן זכו שה' ידבר עמהם לדורות על ידי נביאיו, יעו"ש, ואע"ג דכבר קבלו כמה נבואות משה לפני מעמד הר סיני, כגון עשית הפסח ויציאת מצרים והמצות שנצטוו במרה, מכל מקום עד מעמד הר סיני לא בקשו ממשה שינבא להם, ורק בבקשה זו הביעו קבלתם להאמין בנביא ה' וזכו לנבואה לדורות.

והאור החיים ביאר את הדבר באופן אחר וז"ל: ואולי שהם גרמו לעצמם שאין כולם נביאים וכו' ופחדו מצער הנסבב מנבואה לזה גם ה' יתן להם נביא והצריך לדבר אליו יבא ויגידנו וכו' עכ"ל, יעו"ש, יעו"ש, וזה היה הפסד להם שלא היו כל ישראל נביאים לדורות אלא ה' הקים להם נביאים מיוחדים והיה מדבר לישראל דרך הנביאים ולא ישיר להעם, אכן יש לדקדק דלמה הפסידו כח הנבואה במה שפחדו שלא יוכלו לסבול התגלות השכינה ולא ימותו, הרי מצינו דנבואה שפיר היו יכולים לסבול, כמו שאמרו חז"ל ראתה שפחה על הים מה שלא ראו הנביאים, כמו שכתב רש"י בפרשת בשלח (טו, ב), ואם כן למה ניטלה מהם נבואה לדורות.

ונראה דמה שפחדו שימותו היינו משום שהתגלות השכינה על הר סיני היתה השפעה רוחנית כל כך גדולה שגופם הגשמי לא היה יכול לסבול אותה, והנשמה שלהם היתה נמשכת אל הרוחני כל כך עד שהקשר בין הנשמה והגוף היה ניתק לגמרי והיו מתים, אבל ההשפעה הרוחנית לא היתה גדולה כל כך כמו התגלות השכינה בפני כל העם, ולא היתה נשמתם נמשכת כל כך עד שהיה ניתק מצד הגשמי שלהם, והיו יכולים לקבל הנבואה בלי למות, אכן כל זה היה בדור המדבר שהיו מעולים במדרגתם, שראו כל האותות והמפוארים במצרים ואמונתם היתה עמוקה מאד, והיתה נשמתם נוחה להיות בקרבם, ולכן לא ניתקה הנבואה את נשמתם מהם.

אבל לדורות כשיהיו ישראל בשפל המדרגה, ולא תהא נשמתם נוחה להיות בקרבם, והיתה משתוקקת להשתחרר ממאסר גופם, אז אם היה מקבלים נבואה בודאי היתה השפעה הרוחנית הנשגבה הזו מושכת את הנשמה ומנתקת אותו מן הגוף והיו מתים, והם הבינו ענין זה שהשפעה רוחנית מושכת את הנשמה לינתק מן הגוף, שאף במעלת מדרגתם פרחו נשמתם בראותם התגלות השכינה, וה' הסכים להם ואמר היטיבו אשר דברו,

והקים להם נביאים לדורות שלא תהא הנבואה מנתקת את נשמתם מגופם.

[יט, יד] **לא תסיג גבול רעיך**, כתב רש"י וז"ל: והלא כבר נאמר לא תגזול מה תלמוד לומר לא תסיג למד העוקר תחום חבירו שעובר בשני לאוין וכו', יעו"ש, והוא בספרי, וכונתו דאע"ג דקרקע אינה נגזלת מכל מקום עובר בלאו דלא תגזול על המעשה גזילה אע"ג דלא קנה קניני גזילה, ואם כן למה לן לאו דלא תסיג, ומשני דקרא אתי לעבור עליו בשני לאוין. ועיין בבבא קמא (דף סב:) יצאו קרקעות דאין בהם חיוב כפל, וכתבו התוס' וז"ל: ואם תאמר וגניבה בקרקע היכי שייכא ויש לומר במשיג גבול אי נמי במחובר לקרקע כי היא דעשרה גפנים טעונות וכו', יעו"ש, ואין כונתם לומר דקרקע נגזלת על ידי השגת גבול, דבודאי אין קרקע נגזלת, ומכל מקום היה אפשר לחייב הגונב קרקע לשלם כפל הואיל ועשה מעשה גניבה, ולכן איצטריך קרא למעט קרקעות מכפל, אלא דהוקשה להם להתוס' דנהי דשייך מעשה גזילה בקרקע כגון שדחף הבעלים מביתו ונכנס במקומו, דאע"ג דלא הועילה הגזילה לתת לו קניני גזילה, מכל מקום מעשה גזילה איכא, כמשי"ג, אכן מעשה גניבה הוא כשנוטל ממון חבירו בסתר בלא יודעים, וזה לא שייך בקרקע, שהרי רואים אותו יושב בקרקע חבירו, והרי זה מעשה גזילה ולא מעשה גניבה, ועל זה תירצו להתוס' דשייך מעשה גניבה במשיג גבול שבאמצע הלילה העביר הציונים, ואפשר שלא ירגיש בזה הבעלים מיד, אי נמי בעוקר גפנים באמצע הלילה, ולכן איצטריך קרא למעט קרקעות מכפל.

[כ, א] **כי תצא למלחמה על אויבך וגו'**, כתב רש"י וז"ל: על איבך יהיו בעיניך כאויבים אל תרחם עליהם כי לא ירחמו עליך עכ"ל, יעו"ש, ולהלן נאמר (כ, ב-ג) והיה כקרבכם אל המלחמה ונגש הכהן ודבר אל העם ואמר אליהם שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על אויביכם וגו', וכתב שם רש"י על איביכם אין אלו אחיכם, שאם תפלו בידם אינם מרחמים עליכם, אין זו כמלחמת יהודה עם ישראל שנאמר (דברי הימים ב, כח, טו) ויקומו האנשים וגו' וילבישום וינעילום ויאכילום וגו', אלא על אויביכם אתם הולכים לפיכך התחזקו למלחמה עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין למה הוצרך רש"י להזכירו שוב אחרי שכבר כתב כן כאן, ועוד למה לא הביא ענין מלחמת יהודה וישראל כאן.

ונראה פשוט דבפסוק ראשון לא מיירי כלל בענין מה יהיה סופם אם יפלו בשבי, אלא מיירי בעצם הגישה למלחמה דבני ישראל בטבעם הם רחמנים, והיה אפשר שיצאו למלחמה במדה זו ולא ירדפו אחר אויביהם בכל כחם להורגם אלא יתנהגו קצת במדת הרחמנות, ועל זה אמר להם שלא ירחמו כלל, שהרי הם לא ירחמו עליך ויבואו להורגך בכל כחם, וכדי לשמור מהם צריכים אתם לרדוף אחריהם להורגם בכל כחכם בלי שום רחמנות, וכל זה אמר להם קודם שיצאו למלחמה, אבל כשבאים למלחמה ורואים סוס ורכב עם רב יתכן שיכנס פחד ללבם, ואולי יחשבו שאין כדאי להלחם אלא לנוס מפניהם, על זה אמר להם הכהן שאלו אויביכם, ואם תנוסו ותפלו בידם, כמו שכתב רש"י (כ, ט) שתחלת נפילה ניסה, אל תחשבו שירחמו עליכם כיהודה על ישראל, שאין אלו אחיכם אלא אויביכם, ולא ירחמו עליכם, ולכן התחזקו למלחמה.

[כ, א] **וראית סוס ורכב עם רב ממך לא תירא מהם כי ה' אלקיך עמך וגו'**, כתב רש"י וז"ל: סוס ורכב בעיני חשובים כולם כסוס אחד, וכן הוא אומר הכית את מדין כאיש אחד, וכן הוא אומר כי בא סוס פרעה, עם רב ממך, בעיניך הוא רב אבל בעיני אינו רב, יעו"ש,

ויש לדקדק בדבריו וכי מה שיך לומר כלפי הקב"ה שהם כסוס אחד, והלא הקב"ה במאמרו ברא העולם כולו ובמאמרו יכול להחריבו, והיה לו לומר שכל הסוסים כאפס לפניו ולא לומר שהם כסוס אחד.

אלא נראה דכשיוצאים ישראל למלחמה אינם סומכים על נצחון בדרך הטבע אלא שיהא להם סייעתא דשמיא ויעשה להם הקב"ה נס וינצחו, והיינו דכתיב כי ה' אלקיך עמך, ואם כן היה עולה על דעת הלוחמים כשרואים כנגדם שונאים מרובים כל כך שיזכו שיעשה להם הקב"ה נס וינצחו, אבל אם רואים שונאים מרובים יוצאים כנגדם יפחדו אולי אין להם מספיק זכויות שיעשה להם נס גדול ולהינתן המון שונאים בידיהם, לכן אמרה תורה וראית סוס ורכב, אפילו אם תראה הרבה סוסים ורוכבים אינם בעיני אלא כסוס אחד, ולא נדרש ממני נס גדול לנצח על הרבים מלנצח על המועטים, דאין הריבוי נחשב לכולם לפני המקום, ויכולים לסמוך בלב רגוע שיהיה די עזרה ודי זכויות אפילו כשיוצאים מרובים כנגדם, שלפני המקום הכל כסוס אחד, ועיימש"נ בפרשת לך לך (יד, ט).

[כ, א-ד] כי תצא למלחמה וגו' ונגש הכהן ודבר אל העם ואמר אליהם שמע ישראל אתם קרבים וגו' אל תיראו וגו' כי ה' אלקיכם ההולך עמכם להלחם לכם עם אויביכם להושיע אתכם וגו', כתב רש"י זו"ל: כי ה' אלקיכם וגו', הם באים בנצחונו של בשר ודם ואתם באים בנצחונו של מקום, פלשתים באו בנצחונו של גלית, מה היה סופו, נפל ונפלו עמו, יעו"ש, ומבואר מדבריו שמובטח לו שלא יפול במלחמה אלא ה' יושיע לו ואין לו לפחד כלל, וכן הוא פשוטו של מקרא, וכן כתב הרמב"ן והאור החיים דמובטח לו שלא ימות. אלא דקשה לפי זה המשך הקרא (כ, ה-ז) ודברו השוטרים אל העם לאמר מי האיש אשר בנה בית ולא חנכו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחללנו ומי האיש אחר ארש אשה ולא לקחה ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה וגו' עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה זה סותר להבטחה שלא יפול במלחמה.

והרמב"ן חילק בין צואת המשוח מלחמה לצואת השוטרים, דהכהן שהוא העובד את השם יזהירם ביראתו ויבטיחם שלא ימותו, אבל השוטרים דיברו בלשון בני אדם עכ"ל, יעו"ש, ובספורנו כתב שמא יגרום החטא, כלומר ושפיר יש לו לפחד שמא ימות, וכדאי הוא שישב ולא ימס את לבב אחיו כלבבו.

אכן יש לעיין בזה, דכיון שיש כאן חשש שיפול במלחמה למה הוסיף הכתוב עוד טעמא דשמא איש אחר יחנכנו או יחללנו, והלא מחמת פחד מיתה עצמה היה לו לחזור ממלחמה כדי שלא ימס לבב אחיו כלבבו, ודוחק לומר דירא ממה שאיש אחר יחנכנו או יחללנו יותר ממה שדואג על המיתה עצמה, ועיין ברשב"ם שכתב שיש נותן אל לבו כשהולך למלחמה, ודואג שמא אין לי מזל לחנך את ביתי וכו' ולכך גרם מזלי ללכת עתה במלחמה ומתוך כך ירא שימות וכו', יעו"ש, ולפי דבריו העיקר הוא פחד מיתה, ורק שהחשש שאיש אחר וכו' מעורר בו פחד זה, אולם רש"י כתב ואיש אחר יחנכנו, דבר של עגמת נפש הוא זה, יעו"ש, ומשמע דהעיקר הוא העגמת נפש של איש אחר וכו' ולא הפחד מיתה, והדברים מפליאים שיהא ענין זה יותר מפחד מיתה עצמה.

ונראה לפי פירש"י דבדאי אין לו לחוש שימות במלחמה, שהרי הכתוב הבטיחו שה' יושיע אותו, אולם הרי אפשר שיגיע קץ שנותיו כשהוא במלחמה, ולא יהרג אלא ימות, כמו שהיה מת אילו נשאר בביתו, וכן מדויק בלשון המקרא דפן ימות במלחמה, ולא פן יפול

במלחמה שהוא הלשון הרגיל למי שנהרג בקרב, ולא שייך לזה ענין פחד כלל, שהרי לא מחמת המלחמה ימות, אלא ענין של עגמת נפש הוא, שחושב בלבו שאילו היה נשאר בביתו היה יכול לחלל כרמו ולישא ארוסתו, ועכשיו אולי יגיע קצו קודם שיספיק לחזור לביתו ואיש אחר יכנס תחתיו, והרי נפסד מצב רוחו, וכדאי שישוב לביתו ולא ימס לבב אחיו כלבבו.

[כ, ג] אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם, כתב הרמב"ם פ"ז מלכים הטי"ו ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה, וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה, וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו, אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה, וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה, שנאמר אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם, ולא עוד אלא שכל דמי ישראל תלויין בצוארו וכו' שנאמר ולא ימס את לבב אחיו כלבבו, יעו"ש.

ויש לדקדק דאיך נילף האיסור לירא ולפחד בקשרי המלחמה מהך קרא, דהא לא נצטוו בקרא זה אלא הכהן המשוח שיאמר לבני ישראל בלשון הזה שמע ישראל וכו', אבל לא מצינו בהך קרא שנצטוו ישראל שלא לירא, וגם הרמב"ם בעצמו כתב בספר המצות ל"ת נ"ח שהזהירו מלירא מן הכופרים בעת המלחמה וכו' והוא אמרו יתעלה לא תערוץ מפניהם, ונכפלה האזהרה ואמר לא תיראום, ונכפל הצווי בזה הענין הרבה, יעו"ש, והרמב"ן שם פליג וס"ל דליכא מצוה עכ"ל, יעו"ש, הרי שהביא הרמב"ם קרא דלא תערוץ מפניהם דפרשת עקב (ז, כא) וקרא דלא תיראום דפרשת דברים (ג, כב), ולא הזכיר שם הך קרא דפרשת שופטים, והיינו טעמא משום שאין בו ציווי לעם ישראל, כמשי"נ. ונראה דבהלכות מלכים הביא הרמב"ם הך קרא דפרשת שופטים, ואע"פ שאין זה עיקר מקור האיסור לירא ולפחד בקשרי המלחמה, משום דבהך קרא הוזכר טעם המצוה, ולא ימס את לבב אחיו כלבבו, כנ"ל, ובהך קרא כתיב ואל תערצו, והוא לשון האזהרה הנכונה הכתובה בפרשת עקב, ומשום הכי לא חש הרמב"ם לציין הך קרא זולת בס' המצות, ובהלכות מלכים ביאר הרמב"ם אופן עבירת הלאו, שאינו עובר על הרגשת היראה ופחד גרידא, אלא כל החושב ומהרהר על אשתו ובניו בקשרי המלחמה ומביא עצמו לידי יראה הוא העובר על האיסור, ועיימש"נ בפרשת וילך (לא, ו).

[כ, ג] אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם, כתב רש"י וז"ל: אל ירך לבבכם מצהלת הסוסים, אל תיראו מהגפת התריסין, ואל תחפזו מקול הקרנות, ואל תערצו מקול הצווחה, יעו"ש, ועיימש"נ בפרשת וילך (לא, ו).

[כ, ג] אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם, כתב רש"י וז"ל: ארבע אזהרות כנגד ארבעה דברים שמלכי האומות עושים, מגיפים בתריסיהם כדי להקישן זה לזה כדי להשמיע קול שיחפזו אלו שכנגדם וינוסו, ורומסים בסוסיהם ומצהילים אותם להשמיע קול שעטת פרסות סוסיהם, וצווחין בקולם, ותוקעין בשופרות ומיני משמיע קול, אל ירך לבבכם מצהלת סוסים, אל תיראו מהגפת התריסין, ואל תחפזו מקול הקרנות, ואל תערצו מקול הצווחה עכ"ל, יעו"ש, והוא מפורש במשנה ריש פ"ח דסוטה (דף מב.). והנה יש לדקדק בדברי רש"י ששינה הסדר מתחלת דבריו לסוף דבריו, מתחלה כתב שמלכי האומות מגיפין בתריסין ומצהילין הסוסים וצווחין ותוקעין, וכשפרט האזהרות

סידרון אחרת, צהלת הסוסים הגפת תריסין תקיעה בקרנות וצווחת קולם, וכן הוא באמת במתניתין שם, ואם כן למה הביאם רש"י בסדר אחר בריש דבריו. ואולי יש לומר דבתחלה כתב רש"י וז"ל: בסדר שהיו עושים, מתחלה מגיפים התריסין והדר מצהילין הסוסים, אלא שקול מצהלות הסוסים חזק יותר מהגפת התריסין והולך למרחוק והיה נשמע קודם, ולכן הזהירם על כך קודם, וכן היו צווחין מתחלה והדר התחילו התרועות, שכבר נתלהבו החיילים על ידי הצווחה ואז מביאים התרועות ללהבה יתרה, אבל קול התרועות חזק מקול הצווחה ונשמע למרחוק, והיה נשמע קודם, ולכן הזהירם על כך קודם.

[כ, יט] **כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור**, כתב רש"י וז"ל: כי האדם עץ השדה, הרי כי משמש בלשון דלמא, שמא האדם עץ השדה להכנס בתוך המצור מפניך להתיישר ביסורי רעב וצמא כאנשי העיר למה תשחיתנו, יעו"ש, כלומר וכי נחשב העץ כאדם שאתה בא להכריתו, ויש לדקדק במה שכתב להכנס בתוך המצור מפניך להתיישר ביסורי רעב, לכאורה היה לו לומר וכי העץ אדם הוא ליכנס במצור להלחם נגדך, ומה לי אם העץ מתיישר ברעב וצמא, ועיין בשפתי חכמים שעמד על כך ומתוך הדוחק פי' וכי אם תענה עץ הזה תפחיד את שאר האילנות, ועוד שיין בדעת זקנים בעלי התוספות היאך פירשו פסוק זה.

והנה לעיל הורה לנו התורה סדר המלחמה (כ, יג) כי תקרב אל העיר להלחם וקראת אליה לשלום וגו' והיה כל העם הנמצא בה למס וגו' ואם לא תשלים עמך ועשתה עמך מלחמה וצרת עליה ונתנה ה' אלקיך בידך והכית את כל זכורה לפי חרב, וכתב רש"י וז"ל: ונתנה ה' אלקיך בידך, אם עשית כל האמור בענין סוף שה' נתנה בידך, יעו"ש, והיינו דאסור להרוג שום אדם אפילו עכו"ם אלא בגדרי מלחמה, וגם מה שמותר להרוג במלחמה את הנפש יש בזה סדר, קריבה, קריאת שלום, מצור, ורק אחר כך ונתנו ה' בידך, וגם המצור הוא חלק חשוב, כמו שכתב רש"י וצרת עליה אף להרעיבה ולהצמיאה ולהמיתה מיתת תחלואים עכ"ל, יעו"ש, הרי שקודם שימית ביד צריך לצור עליה להכניעה, והנה עץ עושה פרי אסור להכריתה כי ממנו תאכל, וגילה לך קרא דגם במלחמה אסור, ואין העץ נכנס לסדר המלחמה המתיר כריתת האדם, שהרי אין העץ כאדם ליכנס במצור להרעיבה, וכריתה בלא מצור אסור.

[כ, כ] **רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכתוב וגו'**, משמעות הפסוק הוא דאם יש ספק אם הוא עץ מאכל או לא אסור להכריתו, דאם לא כן לא היה לא למיכתב אלא רק עץ שלא עץ מאכל הוא אותו תשחית, אלא מבואר שצריך לידע בבירור שלא עץ מאכל הוא, ורק אז מותר להשחיתו.

ולכאורה פסוק זה הוא ראייה לשיטת הרמב"ם דספיקא דאורייתא מדאורייתא לקולא, ומשום הכי הוצרך הכתוב להגיד דכאן אין הולכים לקולא, אלא כל שלא תדע שלא עץ מאכל הוא אסור להכריתו, אבל לשיטת הרשב"א דמדאורייתא לחומרא למה לך קרא, הרי בכל מקום הדין הוא כן דבמקום ספק אסור, ועיין בהגהות מהר"ץ חיות בבבא קמא (דף צא:) שהקשה על הרמב"ם מכתוב זה, דהכתוב אומר שהספק אסור ולהרמב"ם הספק מותר, יעו"ש, ואולי למד דפסוק זה הוא מקור לשיטת הרשב"א.

[כא, ז] **וענו ואמרו ידינו לא שפכו את הדם הזה וגו'**, כתב רש"י ידינו לא שפכה וכי עלתה

על לב שזקני בית דין שופכי דמים הם אלא לא ראינוהו ופטרנוהו בלא מזונות ובלא לוייה, יעו"ש, אבל עדיין יש להבין למה היו נחשבים שופכי דמים אם פטרוהו בלא מזונות ובלא לוייה, ויש שפירשו דאילו היו עוזרים לו היה יוצא לדרך באימון עצמו ולא היה כל כך בלתי מוגן בפני השודדים, אכן זהו דבר רחוק שהשודדים בדרכים ימנעו מלגזול ממנו אם היה הולך באימון, ובכלל יש להבין מטרת כל סדר עגלה ערופה שיוצאים הזקנים בפומביא ויורדים לנחל איתן, מהו הלמען ישמעו ויראו וילמדו.

והנה עיין ביומא (דף כב:): בשעה שאמר לו הקב"ה לשאול לך והכית את עמלק אמר ומה נפש אחת אמרה תורה הבא עגלה ערופה כל הנפשות הללו על אחת כמה וכמה ואם אדם חטא בהמה מה חטאה וכו', יעו"ש, ויש להבין מה ענין עגלה ערופה לדברי שאול, ולמה לא אמר אסור להרוג אדם אחד, כל שכן כל הנפשות הללו, ואלא דהכא שאני שכן צוה לו הקב"ה, ואם כן מה לנו שעל נפש אחת צריך להביא עגלה ערופה.

ונראה דגמרא זו מגלה לנו עומק מצות עגלה ערופה, דהרי החלל הזה נמצא חוץ לעיר, ולא הרגו שום אדם מאנשי העיר, וגם אינו מוכר להם אלא הוא רק מעוברי דרכים, ואם כן היה עלול שלא ישימו לב כלל על מיתת אדם זה, ומה איכפת להם במיתתו אם אינו מוכר להם ואינם אשמים על מיתתו, לכן צותה תורה להביא עגלה ערופה להורות להם שרציחת כל נפש ונפש היא אבדון גדול לעולם, ושמציאית חלל כזה צריכה לדקור ללב, שנפש כל אדם חשוב עד מאד.

ולכן צריכים הזקנים, שהם עומדים במקום כל אנשי העיר, לומר ידינו לא שפכו הדם הזה, לא פטרנוהו בלי מזונות ולוייה, הרגשנו היטב שכל נפש חשוב מאד ועלינו לעזור על כל מה שצריך, ואם לא עשו כן הרי הם נחשבים כשופכי דמים, שאין דם אנשים אחרים נחשב כהם אלא כמים שאינם דואגים אם ישפך לארץ, ועושים כל סדר הזה עם הפרטים להראות לבני אדם שנפש כל אדם חשוב עד אין ערך.

והיינו מאי דקאמר שאול, שעל נפש אחת צריך להביא עגלה ערופה, וחייב כל אדם להיות בלבו חמלה על כל נפש ונפש אפילו אם אינו מוכר לו כלל, ועל אחת כמה וכמה שמיתת כל הנפשות הללו צריכה לעורר חמלה בלבו, ועיימש"נ בהגהות אביר יוסף שם ליתר ביאור בכל דברי שאול.

[כא, ז] וענו ואמרו ידינו לא שפכו את הדם הזה, כתב רש"י וז"ל: ידינו לא שפכו, וכי עלתה על לב שזקני בית דין שופכי דמים הם, אלא לא ראינוהו ופטרנוהו בלא מזונות ובלא לוייה, יעו"ש, ועיימש"נ בפרשת כי תצא (כה, יט).

פרשת כי תצא

[כא, יד] **לא תמכרנה בכסף לא תתעמר בה**. כתב רש"י וז"ל: לא תתעמר בה לא תשתמש בה בלשון פרסי קורין לעבדות ושימוש עימראה וכו' עכ"ל, יעו"ש, וכן לקמן על הא דכתיב (כד, ז) כי ימצא גונב נפש וגוי והתעמר בו ומכרו ומת הגנב ההוא וגוי, וכתב רש"י וז"ל: והתעמר בו אינו חייב עד שישתמש בו עכ"ל, יעו"ש, והוא על פי דברי רבי יהודה בסנהדרין (דף פה:), יעו"ש.

אולם אונקלוס תרגם וז"ל: לא תזבננה בכספא לא תתגר בה עכ"ל, יעו"ש, וכן לקמן, יעו"ש, והיינו שלא ישכירנה לאחרים, וכמו בהא דכתיב לקמן (כג, כה) כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים וגוי, ותירגם אונקלוס ארי תתגר, יעו"ש, דמי שמושכר לבעל הכרם אוכל ענבים, וכן הכא קאמר באשת יפת תואר שלא ישכירנה, ולפי זה כונת הכתוב לשני אופנים של מכירה, או למכור או להשכיר, שהרי היפת תואר קנויה לו בקנין כיבוש מלחמה, ומצוה עליו לשלחה דהיינו לשחררה, וסגי בכך להפקירה, דהיינו שילוח בעלמא, ואינה צריכה ממנו גט שחרור שהרי מעולם לא נטבלה לשם שפחה כנענית ולא נתחייבה במצות, וכל זמן שלא שחררה יש לא תעשה שלא למכור אותה, ועוד יש לא תעשה שלא להשכירה, וכן בגונב נפש הרי הוא חייב מיתה אם מכרו או השכירו, ואונקלוס פליג על דברי רבי יהודה בסנהדרין.

[כא, יח] **כי יהיה לאיש בן סורר ומורה**. כתב רש"י וז"ל: ובן סורר ומורה נהרג על שם סופו, הגיעה תורה לסוף דעתו סוף שמכלה ממון אביו ומבקש למודו אינו מוצא ועומד בפרשת דרכים ומלסטם את הבריות אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב עכ"ל, יעו"ש, והוא מגמרא דסנהדרין (דף עב.).

ועיין בשפתי חכמים שכתב דמלסטם את הבריות והורגם, ומשום הכי נידון להריגה כיון שסופו להתחייב מיתה, והקשה דלמה נידון בסקילה שהיא חמורה הא רוצח נידון בסייף שהוא קל מסקילה, ותירץ דלפעמים מלסטם את הבריות בשבת והורגם ונמצא שמחלל את השבת וחייב בסקילה משום נטילת נשמה, יעו"ש, ועיין ברמ"ה בסנהדרין שכתב דנסקל מפני שסופו לחלל שבתות, והרמב"ם בפירוש המשניות שם כתב דהא דנהרג הוא מפני שסופו להרוג.

אכן עיין ברמב"ן כאן שכתב כי לא הומת בגודל חטאו אלא ליסר בו את הרבים ושלא יהיה תקלה לאחרים, וכך דרך הכתוב שיזהיר כן כאשר ימותו לגדר כדי שתהיה במיתתם תקנה לאחרים, כי הזכיר כן בזקן ממרא לפי שאין בהוראתו חטא שיהיה ראוי למות בו וכו', וכן בעדים זוממין שנהרגין ולא הרגו וכו', יעו"ש, הרי שכלל בן סורר ומורה בכלל אלו שנהרגים אע"פ שלא עשאו חטא הראוי למות בו, ואם נאמר דבן סורר ומורה נהרג מפני שאם לא יהרג בודאי יהרוג אחרים, אם כן לכאורה אינו דומה להני אחריני שאין בהם צד מיתה כלל, ונראה דס"ל להרמב"ן דמלסטם את הבריות היינו שגוזל אותם, כמשמעות המילים, ואינו הורגם, ומכל מקום כיון שאינו חי חיים אנושיים והוא זולל וסובא ופרא אדם אמרה התורה שימות להורות לבני אדם דאין זה מהלך החיים הנדרש מן האדם.

[כא, כג] **לא תלין נבלתו על העץ**. כתב רש"י וז"ל: זלזול של מלך הוא שאדם עשוי בדמות דיוקנו וישראל הם בניו משל לשני אחים תאומים שהיו דומין זה לזה אחד נעשה שר ואחד נתפס ללסטיות ונתלה כל הרואה אותו אומר השר תלוי וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדבריו

דאיסור לא תלין הוא משום זלזול המלך, דכל אדם יש לו צלם אלקים, ודומה כמי שכביכול נתלה, אכן יש לדקדק דלכאורה הצלם אלקים הוא לא רק מחמת הגוף וצורת הפרצוף אלא גם ובעיקר מחמת רוחו ותכונותיו הנראים על פניו, וכשמת הרי לא נשאר אלא הגולם בלבד, והיכן הצלם אלקים, ואולי יש לומר דכשרואים המת תלוי על העץ נזכר להם המת כמו שהיה בחיים, ואז היה לו צלם אלקים, ונמצא דבדעת ומחשבת הרואים נתלה הצלם אלקים על העץ, ועיין בספר יהושע (ח, כט) וכבוא השמש צוה יהושע ויורידו נבלתו מן העץ וגו', יעו"ש, וכתב הרלב"ג שם (ח, ל) ולא הלינו נבלתו על העץ כמו שהזהירה התורה גם בהרוגי בית דין שלא לעפש האויר, יעו"ש.

ודברי רש"י הם על פי הגמרא בסנהדרין (דף מו:), וגם שם כתב רש"י וז"ל: לשני תאומים וכו' אף אדם עשוי בדיוקנו של מקום עכ"ל, יעו"ש, והדבר צריך ביאור, וכי מי שהוא יטעה ויחשוב שחס ושלום למעלה תלויה, ומהו הדמיון לשני אחים תאומים שיש לתלות בין זה לזה, ונראה לבאר הענין על פי מה שכתב הרמב"ם בספר המורה ח"א פ"א בביאור הא דכתיב בפרשת בראשית (א, כו) ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו וגו', דהאדם נחשב בצלם אלקים מפני שהוא חי והוא בעל שכל, ואע"פ שאין שום דמיון בין שכל האלקי ובין שכל האנושי, יעו"ש, ולפי זה יש לומר דכשהחוטא נתלה יכולים בני אדם לטעות ולומר ששכלו הטעתו והביאו לכך, והאמת היא דאין אדם חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות, ואילו היה שכלו צלול וטהור מעולם לא היה בא לידי חטא, אלא שצד החומר שלו ויצרו הרע גרמו לו לחטוא, אבל השכל שלו שבו הוא דומה לאלקים לא הסיתו לחטוא, כן הם דברי רש"י.

ואונקלוס תרגם לא תבית נבלתיה על צליבא ארי מקבר תקברנה ביומא ההוא ארי על דחב קדם ה' אצטלב, יעו"ש, ולמד דמצות קבורה אחר יום אחד כי קללת אלקים תלוי היא מפני שעל שחטא לאלקים נתלה, וביאור הדברים משום דלחד גיסא צריכים לפרסם חטאתו למען ישמעו ויראו ולא יוסיפו עוד לעשות, ולאידך גיסא צריכים לכסות החטא, שלא יהא ענין החטא לפני עיני העם, וכמו שכתב רש"י בפרשת נשא (ו, ב) וז"ל: למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין שהוא מביא לידי ניאוף עכ"ל, יעו"ש, ואע"פ שהוא ראה שנענשה ונתקלקלה, אכן בהא גופא שנתקלקלה רואה בחוש שזינתה תחת בעלה, והרי החטא לפניו, וזה יכול לגרום לו לחטוא, משום הכי יזיר עצמו מן היין שהוא מביא לידי ניאוף, וכך בכל החטאים מוטב לכסותם, ולכן אמרה תורה שלא יתלו אותו אלא ליום אחד בלבד כדי להזהיר לעם, אבל מיד יורידו אותו ויקברוהו שהרי תליתו מזכרת מה שחטא לאלקים.

[כב, כד] וסקלתם אותם באבנים. הבא על אשת איש מיתתו בחנק והבא על נערה המאורסה מיתתו בסקילה, ויש להבין למה חמור עונש נערה מאורסה מעונש הנשואה, והלא שתיהן מקודשות והנשואה נתוסף נשואין על קדושיה, ולמה יתמעט בזה עונשה, והלא הסברא נותנת איפכא, דתורת אישות שלה חזק מאישות המאורסה, ועוד יש להבין למה מוגבל דין המאורסה לבתולה בלבד, ובנשואה אין נפקא מינה בין נבעלה לנכנסה לחופה ולא נבעלה.

ויש לבאר הענין על פי מה שכתב הרמב"ם בשמונה פרקים וז"ל: וזהו שהתורה לא אסרה מה שאסרה ולא צותה מה שצותה אלא מפני זאת הסבה, רצה לומר כדי שנתרחק מן הצד יותר על צד הרגיל שאיסור המאכלות אסורות כולם איסור הבעילות האסורות והאזהרה על הקדשה וכו' זה כולו אמנם ציונו השם יתברך להתרחק מקצה רוב התאוה

ריחוק גדול ולצאת מן המיצוע אל צד העדר הרגשה והנאה מעט עד שתחייב ותתחזק בנפשותינו תכונת הזהירות וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדבריו דאין איסור ביאות אסורות משום שהדבר בעצם מגונה אלא משום תיקון המדות שלא יהא נמשך אחר תאותו יותר מדאי.

והרמב"ם הוציא את הקדשה מכלל בעילות אסורות, שאינה בכלל איסור ביאה, שאין האשה אסורה אלא הנהגת פריצות אסורה, ומשום הכי הביאו הרמב"ם פ"א אישות הל"ד ולא בהלכות איסורי ביאה ופסק דכל ביאה בלי קדושין אסורה משום קדשה באיסור לא תעשה, וגם לדעת הראב"ד דפליג שם וקאמר דאין איסור קדשה אלא במופקרת יש לומר דאינה מן איסורי ביאה ולא נאסר אלא הנהגת הפקר כזו, וגם כל אלו העריות שהם משום איסורי ביאה ועונשם חמור לא נאסרו לדעת הרמב"ם אלא לחזק מדת הזהירות, והא דחמור עונשם מעונש קדשה יש לומר משום דהקרובות מצויות אצלו ושכיח בהן, ולכן צריך הרחקה יתירה מהרחקת הקדשה שאינה מצויה אצלו כל כך ואינו רגיל בה ואין לבו גס בה, ולכן אין עונשה חמור כעונש העריות.

אכן עדיין צריכים להבין למה חמור עונש האשת איש מעונש הקדשה, והלא אינה מצויה אצלו ואין לבו גס בה, ואם כל האיסור הוא לתיקון מדת הזהירות, כמו שכתב הרמב"ם, למה חמור עונשה כעונש העריות ויותר מעונש הקדשה, ונראה דבבעילת אשת איש יש צירוף שתי מדות מושחתות, מדת רוב התאוה ומדת הגזילה, ואין לך גזילה גדולה וכואבת כגזילת אשתו, ולכן חמור עונש האשת איש אע"פ שאינה מצויה אצלו אפילו כמו הקדשה.

ולפי זה נבין חומר עונש נערה המאורסה, שהיא כבר היתה מוכנת לבעלה והיה מצפה להכניסה לרשותו ולא הספיק לעשות כן עד שזה בעל אותה וגזל ממנו השמחה הגדולה הזו, ובפרט מפני שהיתה בתולה שלא ידעה איש, ולכן עונשו הכי גדולה שבתורה, אבל נשואה הרי כבר הכניס אותה לרשותה, וכבר טעם אותה קורת רוח אף אם עדיין לא בעלה, והגם שהגזילה ממנו גדולה לא נגזל ממנו מה שנגזל אם נבעלה ארוסה, ולכן אין עונשה אלא חנק.

[כב, כד] את הנערה על דבר אשר לא צעקה בעיר. יש לדקדק באיש קאמר דחייב מיתה מפני שזנה עם אשת איש, ולמה לא קאמר נמי באשה שחייבת מיתה מפני שזינתה תחת בעלה, ולמה קאמר מפני שלא היתה אנוסה, שהוא ענין צדדי, ולא קאמר מפני שזינתה, ונראה דאשה שזינתה באמת אין בה מעשה עבירה, שהרי קרקע עולם היא, כדאמרינן בסנהדרין (דף עה:): לענין דאין בה דין יהרג ואל יעבור, יעו"ש, וכל מעשה עבירה שלה נתהוה על ידי רצונה, דאם היא רוצה בהזנות אז לא נחשבת קרקע עולם, והרי היא נחשבת עושה המעשה כמו האיש, ולכן קאמר הכתוב דהאיש מת מפני שבא על אשת חבירו, והאשה מתה מפני שלא צעקה, וקיבלו ברצון, והרי גם היא עשתה מעשה עבירה על ידי כך, כמש"נ, וחייבת מיתה כמותו.

[כג, ה] על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים. הנה מה דכתיב אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים קאי על בני עמון, שהרי בני עשו ובני מואב מכרו להם לחם ומים, כדמפורש בפרשת דברים (ב, כח-כט), ואשר שכר עליך בלעם קאי על מואב, וכן כתב ברמב"ן ובספורנו, יעו"ש, ויש לדקדק על הא דכתיב בקרא ולא אבה ה' אלקיך לשמוע אל בלעם, דמה שייך ענין זה כאן, ולמה צריך להזכירנו שה' הצילנו מיד בלעם בפרשה זו המדברת

בענין איסור עמוני ומואבי לבא בקהל, ובפסוק שלאחר כך חזר לענין לא תדרוש שלומם וטובתם, ואם כן למה הפסיק הענין להגיד לנו שהצילנו.

ונראה דהנה כתיב (תהלים פט, ג) עולם חסד יבנה, שכל מעשה חסד שאדם עושה הוא פועל בבנין העולם, והמעשה חסד שלו קיים לעולם על ידי תוצאתיו בין בעליונים בין בתחתונים, ואפילו לאחר מאות שנים יש רושם בעולם מכל מעשה חסד כל דהו שאדם עושה, ואם כן גם ההיפך הוא כן, שאם בא ליד אדם לעשות חסד ולא עשה, גם הרושם של אי עשייה זו לעולם קיים, ואפילו לאחר מאות שנה ניכר שלא עשה החסד, שהרי אילו עשה המעשה חסד היה איזה ענין נוסף בבנין העולם, ועכשיו איננו, והעדר אותו ענין הוא זכר לעולם שמאז לא נעשה מעשה חסד זה, ולפי זה שפיר מובן מה שבני עמון נאסרו לבא בקהל לעולם ועד על שלא קדמו לבני ישראל בלחם ובמים, שהרי היה להם לעשות מעשה חסד זה לבני ישראל ולא עשאוהו, ולדראון עולם נשאר דבר זה שלא עשו אותו מעשה חסד, והוא הוא העומד בפני זרעם מלבא בקהל ה' עד עולם.

אמנם עדיין אינו מובן למה בני מואב נאסרו לבא בקהל ה' לעולם, הרי השתדלו לקלל בני ישראל ולא הצליחו, והאם דבר זה יעמוד בפני זרעם מלבא בקהל ה' לעולם, ועיין בהוריות (דף יד.) לא אהנו מעשיו.

ועל זה אמר להם משה ולא אבה ה' אלקיך לשמוע אל בלעם ויהפוך ה' אלקיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה', שמעשיהם של מואב לא נתבטלו, רק שהקב"ה בחסדו הגדול ובאהבתו את ישראל הפך את הקללה לברכה, והם מצד עצמם לא ביטלו מעשה רשע שלהם, ורק שהתוצאה היתה שה' הפך קללתם לברכה, ואם כן הרשימה של אותו מעשה רשע לעולם קיימת, והיא ניכרת על ידי הברכה שקיבלו ישראל, אלא שהם כיוונו לקללה, והגם שהתוצאה היתה ברכה, מכל מקום המעשה שהביא לכך היה מעשה רשע ורשומו ניכר לעולם, ומצינו נמי בסנהדרין (דף קה:) דרובם חזרו להיות קללות, יעו"ש, ולכן נאסרו בני מואב לבא בקהל ה' לעולם.

[כג, יא] **כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור.** פסוק זה הובא בפסחים (דף ג.) אמר רבי יהושע בן לוי לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עקם הכתוב שמנה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר (בראשית ז, ח) מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה רב פפא אמר תשע שנאמר כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה רבינא אמר עשר וי"ו דטהור, יעו"ש, וכתב שם רש"י וז"ל: אשר לא יהיה טהור, הוה ליה למיכתב אשר יהיה טמא וכי נמי משוית לטהור חסר וי"ו איכא עיקום תשע שהרי שתיים עשרה יש וטמא אינו אלא שלש, וי"ו דטהור, דהא לא חסר הוא עכ"ל, יעו"ש.

והנה לכאורה צדקו דברי רבינא דחשיב להו עשר אותיות דהא לא חסר הוא, כמו שכתב רש"י, ומאי טעמיה דרב פפא דחשיב להו תשע אותיות, ומהי הכונה במה שכתב רש"י וכי נמי משוית לטהור חסר וי"ו, הא לא חסר הוא, והרי איכא עיקום עשר אותיות. ונראה דנחלקו רב פפא ורבינא אם הוי"ו של חולם מלא נחשב כשאר אותיות האלפא ביתא או שנחשב כניקוד כמו קמץ ופתח, וניקוד זה נעשה בצורת אות וי"ו, ומכל מקום, אף אם נאמר שאינו אלא כניקוד, הרי הוי"ו של חולם מלא מעכב בספר תורה, שכך צריך לכותבו, ומעתה נוכל לומר שרב פפא ס"ל דחולם מלא הרי הוא כניקוד, ונמצא שלא עיקם הכתוב אלא תשע אותיות, והיינו מה שכתב רש"י וכי נמי משוית לטהור חסר וי"ו, כלומר שאינו נחשב בין האותיות משום דאינו אלא ניקוד, אבל רבינא פליג וס"ל דוי"ו דחולם מלא הוי אות, ואם כן עיקם הכתוב עשר אותיות.

אי נמי יש לומר דהנה רבי יהושע בן לוי מוכיח מקרא דפרשת נח, מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה, שעקם הכתוב שמנה אותיות, ועלה לו חשבון זה מפני שמלת טהורה נכתבת בחולם מלא, אכן בספרים שלנו נכתבת בחולם חסר, ואם כן ליכא אלא עיקום שבע אותיות, ועיין בחזקוני שם, וטעמא מפני שאין אנו בקיאים בחסירות ויתרות, כדאיתא בקדושין (דף ל.), יעו"ש, ואם כן יש לומר דגם רב פפא כוון לזה בחשבון תשע אותיות, והיינו מה שכתב רש"י וכי נמי משוית לטהור חסר וי"ו, כלומר דכיון דאין אנו בקיאים בחסירות ויתרות ואולי חולם זה באמת חסר הוא, ולא כמו שהוא נכתב מלא לפנינו, ועל כל אופן רואים אנו עיקום של לכל הפחות תשע אותיות, ורבינא קאמר עשר אותיות כיון דסוף סוף הוא מלא לפנינו, וראשון נראה עיקר.

[כג, כו] ולנערה לא תעשה דבר. איתא בבבא קמא (דף כח:) אמאי אנוס הוא ואנוס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, יעו"ש, וילפינן מהאי קרא פטור אנוס לגבי נזקין ולגבי קיום תנאי, כדאיתא בנדרים (דף כז.) ובכתובות (דף ג.), יעו"ש, כמו דבנערה המאורסה שצעקה דלא תעשה לה דבר, ואינה נענשת כמו שהמאנס אותה נענש, משום דאנוס רחמנא פטריה, ואילו לא פטרה רחמנא היתה נהרגת, ולא היתה יכולה לפטור עצמה בקרבן כשוגג, דהשוגג עשה בהעלמה, והיה חסר לו בדיעת החטא שעשה, אבל האנוס יש לו ידיעה גמורה, והיה ראוי לעונשו אי לאו דאנוס רחמנא פטריה. אבל קשה טובא דלמה איצטריך ילפותא לפוטרה מן העונשים, והלא נאנסה ולא היה ביכולתה לעמוד כנגדו, ומאי הוה לה למיעבד, והיאך יעלה על הדעת שהתורה ציותה להורגה על כך, עוד יש לדקדק במה שכתב רש"י בכתובות (דף ג.) בד"ה דמדאורייתא לא הוי גיטא וז"ל: דמצינו טענת אנוס מן התורה שנאמר ולנערה לא תעשה דבר עכ"ל, יעו"ש, מהו לשון טענת אנוס, היה לו לומר פטור אנוס, ולמה צריכה לטעון שום דבר. והנה באמת יש להקשות בכלל למה איצטריך לפטור האנוסה משום פטור אנוס, והלא בודאי לא היתה נהרגת בלא עדים והתראה, וגם אין נהרגת עד שתקבל עליה ההתראה ותתיר עצמה למיתה, כדאיתא בסנהדרין (דף מ:), יעו"ש, ואם כן מה לנו אם צעקה או לא צעקה, והלא אם קבלה עליה ההתראה ואמר אע"פ כן תהא נהרגת, ואם לא קבלה על עצמה ההתראה אפילו אם לא צעקה אינה נהרגת. ונראה דבודאי אי משום הא דאחז בה בחזקה ואנסה אין צריך קרא לפוטרה, שהרי לא עשתה שום דבר, ובכלל לא שייך מעשה ביאה אצל אשה שהיא קרקע עולם, כדאיתא בסנהדרין (דף עד:), יעו"ש, וכל מעשה ביאה שלה הוא על ידי מה שנתרצית, ואז נחשבת הביאה גם כמעשה שלה, ולכן אם התרו בה ואמרה אע"פ כן, וגילתה שברצון נבעלת הרי זה מעשה ביאה אצלה, והיתה ראויה ליהרג, ואולם אם צעקה בשעה שתפס בה אמרינן שהיא אנוסה, ואע"פ שאמרה אע"פ כן נקטינן שאמרה כן מפני שיראה שהאנס יהרגנה, ולא יהא בכח העדים לעכב על ידו, ונמצא דאע"פ שעשתה מעשה ביאה במה שאמרה אע"פ כן, אם צעקה יש לה טענת אנוס שבאמת היתה אנוסה מתחלה ועד הסוף למרות שאמרה אע"פ כן.

ונחלקו הרמב"ם והרמ"ך, מובא בכסף משנה פ"ה יסודי התורה הל"ד במי שדינו שיהרג ועל יעבור ועבר ולא נהרג אם חייב מיתה, הרמב"ם ס"ל דהוא פטור משום אנוס, דפחד מיתה הוי אנוס, והרמ"ך ס"ל דאינו אנוס, יעו"ש, וגם להרמ"ך באומרת אע"פ כן משום פחד מיתה יש לפוטרה אם צעקה, שהרי כל מעשה ביאה שלה הוא רק על ידי שרוצה בה, ואם צעקה גילתה דעתה שאינה רוצה.

[כד, ד] **אחרי אשר הוטמאה**. יש לעיין היאך שייך לשון הוטמאה על גרושתו שנשאת לאחר, הרי נתגרשה בגירושין גמורין ונעשית פנויה ונשאת על פי בית דין, ואיזה צד טומאה יש בזה, ואם יש בה צד טומאה תיאסר גם לשאר בני אדם שלא היתה נשואה להם בראשונה.

והנה כשאדם נשוי לאשה ונעשה יחס ביניהם אין היחס נפסק לגמרי כשמגרשה, אלא לעולם נשאר שמץ של אותו יחס ביניהם, וכן מבואר בחולין (דף קט:) אמרה ליה ילתא לרב נחמן כל דאסר לן רחמנא שרא לן כותיה אסר לן דמא שרא לן כבדא וכוי אשת איש גרושה בחיי בעלה, יעו"ש, ומבואר דאע"ג דלענין הלכה גרושה פנויה גמורה היא, מכל מקום כל זמן שבעלה חי יש לטעום בה טעמא דאשת איש אכן בהיתר, והיינו משום דנשאר שמץ מן היחס כל זמן שבעלה הראשון בחיים.

ונראה דכשאדם מחזיר גרושתו הרי אותו שמץ היחס שנשאר חוזר וניעור, ואין היחס ביניהם לאחר שהחזירה יחס חדש, אלא שנתעורר היחס הישן וחזר לאיתנו כאילו מעולם לא נפסק, ואע"ג דמפאת ההלכה לא נאמר שהוברר למפרע שזינתה, מכל מקום מבחינת היחס היתה למפרע עם איש אחר כשהיה היחס חזק ביניהם, ומבחינה זו יש בה ענין הוטמאה, ושוב לא יהיה היחס שביניהם נקי וקדוש.

[כד, ה] **ולא יעבור עליו לכל דבר נקי יהיה לביתו**. כתב רש"י וז"ל: ולא יעבור עליו דבר הצבא לכל דבר שהוא צורך הצבא לא לספק מים ומזון ולא לתקן הדרכים אבל החוזרים מעורכי המלחמה על פי כהן כגון בנה בית ולא חנכו או ארש אשה ולא לקחה מספיקין מים ומזון ומתקנים את הדרכים עכ"ל, יעו"ש, והוא ממתניתין דסוטה (דף מג.) ואלו שאין זיין ממקומם, יעו"ש, והנה הא דארש אשה ולא לקחה בנה בית ולא חנכו חוזרים מעורכי המלחמה הוא מפני שעצבונו יזיק למצב רוח של הלוחמים, וכמו שכתב רש"י בפרשת שופטים (כ, ב) וז"ל: ואיש אחר יחנכנו ודבר של עגמת נפש הוא זה עכ"ל, יעו"ש, ובספורנו שם כתב וז"ל: ויזיק לאחיו שיניא את לבם עכ"ל, יעו"ש, ומשום הכי אינם נשארים בין הלוחמים אבל עדיין מחייבים אותם לספק מזון ולתקן הדרכים, שאינם בסכנה ולא ידאגו על לבבם ויניאו את לב אחיהם.

ויש לעיין באלו שאין זזים ממקומם למה לא יספיקו מזון ויתקנו דרכים כיון שאינם מסכנים את עצמם בכך, ואין לומר דמשועבד הוא לאשתו לשמח אותה שנה ראשונה, שהרי כתב רש"י וז"ל: נקי יהיה לביתו אף בשביל ביתו אם בנה בית וחנכו ואם נטע כרם וחללו אינו זז מביתו בשביל צרכי מלחמה עכ"ל, יעו"ש, והוא ממתניתין דסוטה שם, הרי דגם בבית וחנכו אינו זז ממקומו אע"ג דאין עליו שום שעבוד.

אלא נראה דהיינו טעמא משום דדברים אלו מביאים שמחה גדולה, שנה ראשונה של אשה בית וכרם, עד כדי כך שלא רק הוא נהנה אלא בגללו נתרבה רוח של שמחה בתוך כלל ישראל, והוא דבר נחוץ מאד לצורך הציבור הכללי, ולכן ישב במקומו ושמח, ועיקר ריבוי השמחה הוא כשמשמח את אשתו ולא רק שהוא עצמו שמח, כמו שכתב רש"י וז"ל:

ושמח, ישמח את אשתו ותרגומו ויחדי ית אתתה והמתרגם ויחדי עם אתתה טועה הוא עכ"ל, יעו"ש, ואע"ג דזה לא שייך בבית וכרם, מכל מקום העיקר שלא יכוין להנאת גופו אלא שיהא ביתו בית ועד לחכמים ויהא ביתו פתוח לרוחה ויהיו עניים אנשי ביתו, וכן יתרום מפרי כרמו ביד רחבה להחזקת תורה וצדקה וישמח לבב אנשים, ואולי נוכל לפרש לפי זה למה נסמכו מצות נקי יהיה לביתו ומצות לא יחבול רחים ורכב כי נפש הוא חובל

בחדא פרשה, ונתנו המפרשים טעמים בסמיכות זו, ולפימשי"נ יש לומר דשתי מצות אלו הן כנגד שני ההפכים, נקי יהיה בא להרבות שמחה בכלל ישראל, ולאידך גיסא חובל רחים ורכב נפש הוא חובל ומרבה עצבות בישראל.

[כד, יג] **וברכך ולך תהיה צדקה**. כתב רש"י וז"ל: **וברכך** ואם אינו מברכך מכל מקום ולך תהיה צדקה עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק לאיזה צורך הגידה לנו התורה שהעני יברך את המחזיר לו העבוט, וכי זה הוא שכר המצוה מה שהעני מברכו ואם אינו מברכו מנחמו התורה דאע"פ שהפסיד השכר מכל מקום נחשבת מעשה ידיה לצדקה לפני ה', ועוד קשה דלעיל בפרשת ראה כתיב (טו, ח-ט) כי פתח תפתח את ידך לו והעבט תעביטנו די מחסרו אשר יחסר לו השמר לך וגו' ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו וקרא עליך אל ה' והיה בך חטא, יעו"ש, ושם דיברה תורה באריכות במצות צדקה ליתן ממון לעניים ולהלות להם, ולא כתיב שם כלל שהעני יברך אותו, ואדרבה כתיב שאם לא תתן לעני יקרא עליך אל ה' והיה בך חטא, עוד יש לדקדק דבספרי כאן בפרשת כי תצא דייק מקרא דמצוה על העני לברכו כשמחזיר העבוט, יעו"ש, ולא מצינו שמצוה על העני לברכו על עיקר נתינת צדקה.

ואמר בזה אחי מוהר"ר ישראל שליט"א שדרך בני אדם להבדיל מסחר מצדקה, שאף אם יכנס אצלו עני ויבקש ממנו צדקה או גמילות חסד או הלואה ויתן לו אלף זוז וכדומה, אם אותו אחד ישא ויתן עמו במסחר יעמיד עצמו עד הפרוטה האחרונה, דצדקה לחוד ומסחר לחוד, וכך עשיר שהלוה לעני ועשה עמו צדקה, ודרכו ליתן ביד רחבה, מכל מקום כשנוטל ממנו משכון להבטיח על תשלום החוב זהו אצלו ענין מסחר, ואין זה מדרכי המסחר להחזיר המשכון בכל לילה, דאיזה משכון הוא זה אם עושה כן, אמנם אם עשה כן והחזיר המשכון בלילה הרי עשה מעשה נפלא שהוא כנגד תכונת האדם, שגם בגבולי המסחר הוא מתנהג בחסד, ולעשות כן הוא צדקה בדרגא עילאה, וסימן לדבר הוא מה שהעני מברכו, ולא זו הברכה הרגילה שעני המקבל פרוטה או יותר מברך בה את הנותן, אלא היא ברכה של הכרת טובה מיוחדת על שיצא העשיר מגדריו וגם בעיני המסחר מתנהג בצדקה ומחזיר העבוט.

ועל זה כתב רש"י דאם אינו מברכו לך תהיה צדקה, כלומר דאפילו אם אין העני בעל דעת ותבונה שמכיר בגודל ענין הצדקה בהשבת העבוט, ואינו מברכו, אין זה אלא חסרון בו, אבל לך תהיה צדקה, דבכל מקום ובכל פעם שאתה עושה דבר זה הרי זו צדקה בדרגא עילאה, ואפילו אם לא נתעורר העני לברך אותך תתברך מן השמים, ולכן בפרשת ראה לא כתיב שהעני יברך את המלוה, דעל צדקה וגמילות חסדים אין ברכה מיוחדת, שהוא מבין שהדבר נדרש מן העשיר והוא עומד ומצפה לכך, ואדרבה אם לא יתן קורא וקובל עליו אל ה', אבל בהשבת העבוט לא יקרא אל ה' אם לא יחזיר לו העבוט, שאינו מצפה לכך, ואם עשה כן יברכהו, ולפי הספרי מצוה על העני להכיר מדרגת צדקה זו על ידי ברכה, אבל בצדקה גרידא ליכא מצות ברכה.

[כד, יט] **למען יברכך ה' אלקיך בכל מעשה ידך**. כתב רש"י וז"ל: **למען יברכך**, ואע"פ שבאת לידו שלא במתכוין קל וחומר לעושה במתכוין אמור מעתה נפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה הרי הוא מתברך עליה עכ"ל, יעו"ש, והקשו המפרשים דהרי לא דמי לשכחה דמצוה שלא לשוב לקחתו, ואם אינו שב הרי הוא כדאי להתברך, אבל כשנפלה ממנו הסלע הרי לא היה בידו לעשות כלום ומשום מה מתברך.

ונראה דהברכה לא קאי על לא תשוב לקחתו אלא על לגר ליתום ולאלמנה יהיה, שהתורה זכתה להם את השכחה, והרי בעל השדה מקבל שכר וברכה אפילו אם לא נזכר לו כלל אותה שכחה לעולם, ולא ידע כלל שהעניים נהנו ממנו, אמור מעתה דכן הוא נמי אם נפלה ממנו סלע ולא נודע לו אבידתו כלל ומצאה העני ונתפרנס בה, הרי ראוי בעל הסלע לקבל שכר.

ובביאור הדבר נראה דהיינו טעמא משום דהוי כמו יאוש שלא מדעת, דאילו היה יודע היה נותן לו הסלע לצדקה, השתא נמי דלא ידע הוי כמו שהיה בדעתו ליתנה לעני, והגם דאין זה מוכרח כלל שהיה נותן הסלע לעני, יש לומר על פי מה שכתב הרמב"ם פ"ב גירושין הל"כ גבי כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, דבאמת אדם רוצה לעשות מצות התורה ודברי חכמים אלא שיצר הרע מעכב, ומכין אותו להחליש היצר הרע ואז נובע רצונו האמיתי, וכן אמרו חז"ל בברכות (דף יז.) רצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה, יעו"ש, ולפי זה יש לומר דאין עצת היצר הרע נולד עד שנודע לו הענין, לפתח חטאת רובץ ולא בפנים, ואם כן כל זמן שלא נודע לו אבדתו אין בתוך לבו אלא תכונתו הטובה ורצונו האמיתי, ובודאי אילו נודע לו אבדתו קודם שנתעורר היצר הרע משנתו היה נותן הסלע לעני בלב שלם.

ונראה דלפי דברי רש"י יש לבאר הא דאיתא בעבודה זרה (דף ב.) דרש רבי חנינא בר פפא ואיתימא רבי שמלאי לעתיד לבא מביא הקדוש ברוך הוא ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר כל מי שעסק בה יבא ויטול שכרו מיד מתקבצין ובאין עובדי כוכבים וכו' מיד נכנסה לפניו מלכות רומי וכו' אמר להם הקב"ה במאי עסקתם אומרים לפניו רבש"ע הרבה שווקים תקנינו וכו' וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה אמר להם הקב"ה שוטים שבעולם כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם וכו' ונכנסה מלכות פרס וכו' אומרים לפניו רבש"ע הרבה גשרים גשרנו וכו' בשביל ישראל שיתעסקו בתורה אמר להם כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם וכן לכל אומה ואומר וכי מאחר דחזו לקמאי דלא מהני ולא מידי מאי טעמא עיילי סברי הנך אשתעבדו בהן בישראל ואנן לא שעבדנו בישראל וכו', יעו"ש.

ויש לדקדק למה אמר להם שוטים שבעולם, ולמה לא אמר להם שקרנים אתם, שהרי בודאי ידעו שלא תקנו השווקים והגשרים לצורך ישראל כדי שיעסקו בתורה אלא לצורך עצמם, ודוחק לומר דכונתו יתברך היתה ששטות הוא לשקר לו שהוא יודע מחשבות, ובכלל יש לעיין מה היתה כונתם ובאיזה ענין אמר להם הקב"ה שהם טועים ושוטים. עוד יש לדקדק בהא דקאמר בגמרא דשאר האומות עלו על אף שראו שרומי ופרס נדחו, והלא גם הם לצורך עצמם נתכוננו, אלא שהם חשבו דהואיל ולא שעבדו בישראל טענתם צודקת ויכולים לקבל שכר, וקשה דהא להדיא אמר הקב"ה כל מי שעסק בתורה יבא ויטול שכר, והם לא עסקו בתורה אלא עשו לצורך עצמם, ואם כן למה מגיע להם שכר, ומה בכך שלא שעבדו את ישראל.

אולם לפי דברי רש"י דנחשב לו צדקה אע"פ שלא ידע כלל שנפלה הסלעי מכיסו, מכל מקום כיון שעל ידו נתפרנס העני הרי זה נחשב לו צדקה, יש לומר דזו היתה טענת האומות שמגיע להם שכר הואיל ועסקו בתורה, ואע"פ שכל מה שעשו לא עשו אלא להנאתם, מכל מקום הרי החזיקו שלא במתכוין ומגיע להם שכר.

וענה להם הקב"ה שוטים שבעולם אם נפל סלע מידו בלא יודעים ומצאה עני הרי זה נחשב נתינת צדקה שלא במתכוין, אבל אם לא נתתם כלום לישראל אלא אתם אכלתם להנאתכם לגמרי, ואולם ממילא נהנו גם ישראל ויכלו לעסוק בתורה, כזה לא נחשב נתינה

כלל, ובאמת לא עסקתם בתורה, ואין מגיע לכם שכר, והיינו מאי דקאמר שוטים שבעולם. וחשבו שאר האומות שראו רומי ופרס נדחים דסברא זו אינה שייכת אלא לרומי ופרס, שהם היו צוררי ישראל ושונאים את התורה, שהחריבו המקדש ושעבדו בישראל, ובהם אי אפשר לומר שעסקו בתורה אלא אם כן עשו כן בכונה מפורשת, אבל שאר אומות שלא היו צוררי ישראל אולי נאמר דאפילו אם עשו להנאתם וממילא נהנו ישראל, והיה להם היכולת לעסוק בתורה, גם זה נחשב שעסקו בתורה שלא במתכוין, וענה להם הקב"ה שגם זה טעות בידם, וכל זמן שעשו להנאתם לא יחשב להם שעסקו בתורה.

[כה, ב-ג] במספר ארבעים יכנו לא יוסיף. כתב רש"י וז"ל: במספר וכו' במספר ארבעים ולא ארבעים שלמים אלא מנין שהוא סוכם ומשלים לארבעים והן ארבעים חסר אחת עכ"ל, יעו"ש, והוא מפורש במתניתיך דמכות (דף כב.), ופליג שם רבי יהודה ואמר ארבעים שלימות הוא לוקה, ואיתא בגמרא שם (דף כב.): אמר רב יצחק מאי טעמא דרבי יהודה דכתיב (זכריה יג, ו) מה המכות האלה בין ידיך ואמר אשר הכתי בית מאהבי, יעו"ש, ולא קאמר דאזיל רבי יהודה בתר פשטיה דקרא דכתיב ארבעים יכנו, ולכאורה היינו משום דהדיוק דבמספר ארבעים הוא חזק, וצריך הוכחה מקרא אחרינא להוציא מן הדיוק, אכן צריכים לעיין היכן ראה רב יצחק רמז בהך קרא שהביא דמנין מלקות הוא ארבעים, ועיין במהרש"א שם שנדחק בזה.

ונראה, דבפרק כלל גדול (דף ע.) יליף מנינא דלי"ט מלאכות שבת מדברים הדברים אלה הדברים, וכתב רש"י וז"ל: דברים משמע תרי, ה' לרבות חד, הרי שלשה, אלה בגמטריא ל"ו, הרי ל"ט עכ"ל, יעו"ש, ונמצא דבלשון אלה הדברים נרמז ארבעים חסר אחת, ולפי זה נראה דבקרא דהמכות האלה נרמז מנין ארבעים, מכות שנים, המכות ה' לרבות חד הרי שלשה, אלה בגימטריא ל"ו הרי ל"ט, האלה ה' לרבות עוד אחד הרי ארבעים מלקות.

[כה, ט] וחלצה נעלו מעל רגלו וירקה בפניו. כתב בספר החינוך שרשי המצוה הם להורות ששוב אינה משועבדת לו, שחליצת הנעל היא שימוש עבד הקנוי לו, ובזה היא מורה שהיה ראוי שייבם אותה ותשתעבד לו, ובמה שירקה בפניו היא מורה שהשתא נפטרה ממנו לגמרי ואינה משועבדת לחלוק לו שום כבוד, יעו"ש.

אולם עיין בספורנו שכתב וז"ל: ככה יעשה וכו' ראוי הוא לזה הבזיון מאחר שלא חפץ להשלים בנין הבית שהתחיל לבנות אחיו בקידושיו עכ"ל, יעו"ש, ולדבריו כל הענין הוא לבזות אותו ולא להראות שהיא משוחררת ממנו, ואולי גם חליצת הנעל היא לבזותו במה שהיא מגלה רגלו, ויש להבין למה באמת ענשה אותו התורה להתבזות כן, והלא התורה לא הטילה עליו חובה ליבם, דלא כתיב ביה מצות ולו תהיה לאשה כמו באונס ומפתה, והוא עשה מה שהתורה התירה לו לסרב ביבומה, ולמה בא לו עונש על כך.

ונראה דאין הבזיון הזה משום עונש כלל, אלא הוא כדי להסיתו להכניס את יבמתו, שענין גדול הוא להקים שם לאחיו, ואע"ג דאינו מחויב בהחלט להכניסה אם אינו רוצה, התורה גזרה שיתבזה אם יסרב, וכיון שידוע שאם לא יכניס אותה עומד להתבזות יהא נמלך מסירובו ויכניסנה.

[כה, יט] תמחה את זכר עמלק. כתב רש"י וז"ל: תמחה את זכר עמלק מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על בהמה לומר בהמה זו

משל עמלק היתה עכ"ל, יעו"ש, אולם דבריו נראים כסותרים למה שכתב בספר שמואל א' (טו, ג) והמתה וגו' משור ועד שה, וכתב רש"י וז"ל: משור ועד שה שהיו בעלי כשפים ומשנין עצמן ודומין לבהמה עכ"ל, יעו"ש, ויש שרצו לדייק מדברי הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים דמה ששמואל צוה לשאול להחרים את עמלק לא היה לקיום מצות מחית עמלק אלא כשאר מלחמות על האומות, יעו"ש, ועיימש"נ בהגהות ליומא (דף כב:), ולפי זה יש לומר במסגרת המצוה היתה הריגת הבהמה לבטל כל זכר, אבל במלחמת עמלק דשאל היתה משום חשש כישוף, ודחוק הוא, וגם לפי פשוטו נצטוה שאול לקיים מצות מחית עמלק.

ואולי יש לומר דהנה דבר רחוק הוא שאם יראה אדם שה אחד בשדה יכירנו כאחד משיי עמלק, שכל השיים דומים זה לזה, אולם אם יראה עדר של שיים שאין להם רועה יתכן שישאל של מי העדר זה והיכן בעליו, ויענו לו שהעדר שייך לעמלקי שנהרג במלחמה עם ישראל, והרי שם עמלק נזכר על ידי הבהמות, אכן אם נשא רק שה אחד אין בזה זכרון לעמלק.

וכל זה הוא מצד עיקר מצות מחית עמלק, אכן בצווי לשאול אמר הקב"ה משור ועד שה, דמשמע שלא להשאיר אף אחד, והוקשה לו לרש"י דאם גם זה הוא מפני מצות מחית זכר עמלק למה אין להשאיר אף בהמות יחידות, כמש"נ, ולכן פירש דאין זה משום מחית הבהמות שמזכירות את עמלק, אלא משום מחית עמלק עצמו, שהיו עמלקים שנהפכו לבהמה על ידי כישוף, והעמלקים עצמם צריך להשמיד כולם, שלא ישאר אף אחד.

[כה, יט] **תמחה את זכר עמלק.** כתב רש"י וז"ל: מאיש עד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שה, שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה, לומר בהמה זו משל עמלק היתה, יעו"ש, והנה איתא ביומא (דף כב:): בשעה שאמר הקב"ה לשאול (שמואל א כג, ב) לך והכית את עמלק אמר ומה נפש אחת אמרה תורה הבא עגלה ערופה כל הנפשות הללו על אחת כמה וכמה ואם אדם חטא בהמה מה חטאה ואם גדולים חטאו קטנים מה חטאו יצאת בת קול ואמרה לו (קהלת ז, טז) אל תהי צדיק הרבה, יעו"ש, ובספר שמואל מצינו ששאל חטא במה שהרג כל אנשי עמלק והשאיר אגג מלכם בחיים וגם מיטב הבהמות, ולא היה לו להשאיר שריד ופליט, וכדברי רש"י.

וטובא יש לדקדק בדברי הגמרא, וכי היאך נשא שאול קל וחומר לעצמו להצריך כפרה על הריגת כל אלו הנפשות, והלא כל זה עשה על פי צווי הקב"ה והרי מצוה עשה, וכן יש לדקדק במה שאמרה לו הבת קול אל תהי צדיק הרבה, אדרבה היה לה לומר אל תרשע להתנגד לצווי הקב"ה, ועוד קשה דהנה כל דברי שאול אלו באו להצדיק מה שהשאיר מיטב הבהמות, שהרי באמת הרג כל אנשי עמלק חוץ מאגג, וגם כל הקטנים הרג ללא יוצא מן הכלל, אלא שחשב שנתחייב כפרה על כך קל וחומר מעגלה ערופה, ולכן השאיר מיטב הבהמות להביא מהן קרבנות לכפרתו, וכן כתב רבינו חננאל, יעו"ש, וקשה וכי חסרו לו מיטב בהמות שלו להביא מהן קרבנות לכפרתו שהצריך להשאיר מיטב בהמות עמלק.

ונראה דהנה בענין עגלה ערופה כתיב בסוף פרשת שופטים (כא, ז) וענו ואמרו ידינו לא שפכו את הדם הזה ועיינינו לא ראו, וכתב רש"י וז"ל: ידינו לא שפכו, וכי עלתה על לב שזקני בית דין שופכי דמים הם, אלא לא ראינוהו ופטרנוהו בלא מזונות ובלא לוייה עכ"ל, יעו"ש, והוא מגמרא סוטה (דף מה:), יעו"ש, ומבואר דאילו פטרוהו זקני בית דין מעירם בלא מזונות ובלא לוייה היו נחשבים כשופכי דמים, והיינו טעמא משום שאם לא היו זקני בית דין מחזיקים אותו אולי היה נופל רוחו והולך לו לדרכו כפוף ונדחף, ורואים אותו

אורבים בדרך ובאים עליו להורגו, והרי היה זה נחשב כאילו זקני בית דין שפכו דמיו, ואע"פ שהדבר רחוק עד מאד שאילו היו נותנים לו מזונות ומלויים אותו שלא היה נהרג, מכל מקום גם על צד רחוק כזה חייבים להתכפר, ועל זה באה העגלה ערופה.

ומזה נשא שאול קל וחומר לעצמו, דבודאי מצוה גדולה בתורה היא למחות זכר עמלק, ואע"פ שיש בזה הריגת אלפי אנשים נשים וטף, הרי המצוה מתרת ומטהרת ומקדשת הריגה זו עצמה שבה ציונו הקב"ה, אולם פחד שאול שאולי לא היו לו כל הכונות והיחודים הנכונות ולא נתכוון לקיים המצוה בכונת לשמה גמורה, ואם פגם בקיום המצוה כחוט השערה אז נחשבת לו כל הריגה זו כרציחה, וכל הריגת הבהמות כהשחתה בעלמא, ואע"פ שהדבר רחוק נשא קל וחומר לעצמו דאף על צד רחוק נתחייבו זקני בית דין כפרה בפרשת עגלה ערופה, ואם כן גם עליו להביא קרבנות להתכפר, ולכן השאיר מיטב הבהמות הראויות למזבח, וחשב שאין כדאי להרוג בהמות אלו בדרך השחתה אלא עדיף להרוג אותן על ידי הקרבתן למזבח, דאפילו אם אין כונתו שלימה לא יעבור על בל תשחית אלא יקריבם לה' והם יכפרו על הפגמות בכונתו בכל שאר ההריגות, ובודאי היה יכול להביא בהמות אחרות לכפרתו, אולם חשב בדעתו דבהשאת מיטב הבהמות יהא לו על כל פנים הצלה פורתא אם לא היתה כונתו שלימה.

ועל זה אמרה לו הבת קול אל תהי צדיק הרבה, לא עליך לדאוג על שלמות כונותיך ולעשות חשבונות לקיים מצות הריגת הבהמות על ידי הקרבתן למזבח, הקב"ה צוה לך להשמיד ולהרוג ולמחות זכר עמלק מאיש עד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שה, וכן היה לך לעשות בלי שום חשבונות.

ושמעתי מהמשגיח שליט"א בשם החפץ חיים שאמר כעין דברינו לענין תוכחת שמואל לשאול על שלא הרג את אגג ומיטב הבהמות, שאמר לו שמואל (שמואל א טו, יט) ותעש הרע בעיני השם, והקשה החפץ חיים והרי לא חטא שאול במה שעשה אלא במה שלא עשה ככל הנדרש ממנו, והיאך שייך על זה לשון ותעש הרע, ותירץ החפץ חיים דכיון שלא הרג את אגג ומיטב הבהמות אם כן לא קיים המצוה כלל, וכל מה שעשה לא היה אלא שפיכת דמים והשחתה בעלמא.

[כה, יט] **תמחה את זכר עמלק.** כתב רש"י וז"ל: מאיש עד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שה, שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה, לומר בהמה זו משל עמלק היתה עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדבריו דהעיקר הוא לעקור ולמחות את זכר שם עמלק, ולכן חייבה התורה להשחית גם כל בהמתה.

והנה מצינו (שמואל א טו, א-לג) ששמואל צוה את שאול למחות את עמלק ויך שאול את כל עם עמלק לפי חרב ולא השאיר אלא אגג מלכם, ולמחרת בא שמואל והוכיחו על כך ונטל חרב והרג את אגג, ואיתא במדרש דמבעילה שבעל אגג באותה לילה יצא ממנו המן הרשע, ונמצא לפי זה שלא היו עמלקים בעולם עד כמה שנים שלאחרי כן עד שעברו ימי ההריון וגידול הילד הנולד ועד שגם הוא הוליד בנים ונתגדלו.

אולם קשה טובא דבעוד זמן מועט מצינו הרבה עמלקים בעולם, כדכתיב (שמואל א ל, א) ויהי בבא דוד ואנשיו צקלג ביום השלישי ועמלקי פשטו אל נגב ואל צקלג ויכו את צקלג וישרפו אותה באש וגו', יעו"ש, ודבר זה קרה לא יותר מאיזה חדשים אחרי שהכה שאול את עמלק, דהא עדיין היה שאול מלך ומצינו (שמואל א יג, א) שכל ימי מלכותו של שאול לא היו אלא שתי שנים, ואם כן הדברים מפליאים, מהיכן באו עמלקים אלו שהכו ושרפו את צקלג.

ויש שרוצים לישוב שאנשים אלו נהפכו לבהמות על ידי כישוף והיו בכלל מיטב הבהמות שהשאיר שאול ושוב חזרו לאנשים, והוא על פי דברי רש"י שם (טו, ג) וז"ל: משור ועד שה, שהיו בעלי כשפים ומשנין עצמן ודומין לבהמה עכ"ל, יעו"ש, והוא על פי המדרש, אכן דברי רש"י שם אין מתאימים לדברי רש"י שלפנינו שצוה להחרים הבהמות כדי שלא יהא שם עמלק נזכר ולא מפני החשד שהם אנשים בצורת בהמות, ואפילו לדברי רש"י שם קשה לומר שהעמלקים דצקלג נשארו בחיים מפני ששינו עצמם לבהמות, שהרי הקושיא בולטת לעין, ולמה לא נשמר ממנה הנביא, ואם הישוב הוא על פי אותו מדרש היה לו להנביא לרמוז לכך בעצם הכתובים.

ונראה דכשהרג שאול את כל עם העמלקי שבעיר עמלק היו באותה שעה כמה וכמה עמלקים במקומות אחרים, הולכים בדרך או במדינות אחרות, ולא נפלו לידו של שאול, וביניהם אלו שבאו על צקלג, אכן אילו היה שאול הורג את כל העיר ואת מלכם שלא להשאיר שריד ופליט באדם ובבהמה אז היה זכר עמלק נמחה, שהרי אין עיר ואין מלך, ואלו העמלקים שבדרכים ובמקומות אחרים היו נטמעים בין האומות ובעוד זמן קצר היה משתכח מהם שם עמלק, דפירורים לא חשיבי ובטלי, כדאיתא בפסחים (דף ו:), יעו"ש, ולא היה נשאר זכר לשם עמלק בעולם, ושפיר היתה המצוה מתקיימת, וכדברי רש"י שהעיקר הוא שלא יהא שם עמלק נזכר, אבל כשהשאיר אגג ומבעילת אותה לילה נולד ילד, חזר להם מלך, ועם עמלק הוקם סביבו מחדש.

פרשת כי תבוא

[כו, ב] ולקחת מראשית כל פרי האדמה. כתב רש"י וז"ל: מראשית אדם יורד לתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה כורך עליה גמי לסימן ואומר הרי זו בכורים עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין למה כורך גמי על הראשונה שביכרה, ולמה לא ימתין עד שיבכרו כולן ויבחר לו המובחר בהן, ועוד דלמה לא מצינו ענין כזה בהפרשת תרומות ומעשרות שאינו כורך גמי אלא מפריש כראוי לבסוף.

ונראה דהנה ענין ביכורים הוא הכרת הטוב, כמו שכתב רש"י להלן (כו, ג), וכמו שמבואר מן המקראות, וזוהי הקריאה, שמזכיר כל הטוב עד ארמי אובד אבי, וההכרה היא שהכל בא מן השמים ועל הכל צריך להודות, ולכן כורך גמי על הראשונה שביכרה, שבאותה שעה היא הכל, מה שאין כן בתרומות ומעשרות, שעיקר מצותם אינו משום הכרת הטוב אלא לתת חלק לכהן וללוי, לכן אינו צריך להפריש עד לבסוף, ואדרבה ימתין עד הסוף ויתן מן המובחר בעין יפה.

[כו, ב] ולקחת מראשית כל פרי האדמה. כתב רש"י וז"ל: זית שמן, זית אגורי ששמנו אגור בתוכו עכ"ל, יעו"ש, והנה בקרא כאן לא כתיב זית שמן אלא לעיל בפרשת עקב (ח, ז) - (ח) נאמר כי ה' אלקיך מביאך אל ארץ טובה וגו' ארץ זית שמן ודבש, וילפינן גזירה שוה ארץ ארץ, דמה להלן משבעת המינים אף כאן, כמו שכתב רש"י, והרי זה כמו שנאמר כאן שבעת המינים, ובא רש"י לפרשם, אכן מצינו חילוק במה שפירש רש"י כאן זית שמן ממה שפירש שם, דהתם כתב זית שמן זיתים העושים שמן וכאן כתב שהשמן אגור בתוכו, ועיין בשפתי חכמים מה שכתב על זה.

ואולי יש ליישב בפשיטות דהתם מיירי בשבח ארץ ישראל, והחשיבות של זיתים הוא מה שהם מוציאים שמן, ולכן כתב זית העושה שמן, אבל כאן מיירי בביכורים שיש להביא הפרי ולא השמן, ואם כן צריך לפרש למה הפרי חשוב, והגם שאפשר לעשות ממנו שמן השתא מיהא לא הוי אלא פרי בעלמא, לכן כתב רש"י וז"ל: דאף עתה אגור השמן בתוכו ויש בו חשיבות לגבי הבאת ביכורים.

[כו, ג] ואמרת אליו. כתב רש"י וז"ל: ואמרת אליו שאינך כפוי טובה עכ"ל, יעו"ש, והוא מן הספרי, ויש לדקדק בדבריו דלמה נקט בלשון שלילי, שאינך כפוי טובה, ולמה לא אמר בפשיטות שהוא בא להביע הכרת טובה, ונראה דאין אדם יוצא חיובו של הכרת הטוב עד שיביע, לפי השגתו, כל עומק ורוחב הטובה שהגיעה לו, ובפחות מכן לא יצא ידי חובתו של הכרת טובה, אכן אם לא הביע אפילו הקריאה הכתובה בתורה בהבאת ביכורים אז הוא כפוי טובה ממש, שהוא השיעור הפחות שמוטל על כל אחד מישראל להשיג, וכל מי שקרא הקריאה הזאת שוב לא נחשב כפוי טובה, ומכל מקום אינו יוצא חיובו של הכרת הטוב אם יש לו השגה יותר עמוקה, ועיימש"נ בפרשת ויצא (ל, כג).

[כו, ח] ובמורא גדול. המלים ובמורא גדול תרגם אונקלוס ובחזונו רבא, ובחזקוני מפרש מורא מלשון ראייה, וכן הוא להדיא בהגדה של פסח, ובמורא גדול זה גילוי שכינה שנאמר (דברים ד, לד) או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים ככל אשר עשה לכם ה' אלקיכם במצרים לעיניך, יעו"ש, וגם שם תרגם אונקלוס ובמוראים גודלים ובחזונו רברבין,

יעו"ש, ומביא בעל ההגדה קרא דידן דכתיב ביה מורא גדול, וקאמר דזהו גילוי שכינה, ומביא ראייה לכך מקרא דפרשת ואתחנן, ויש לעיין היאך מוכיח יותר על גילוי שכינה קרא דפרשת ואתחנן מה שלא מוכח הכא, והלא שתי המקראות מיירי בענין אחד ודומים בלשון אחד, ויש שמצאו ההוכחה במלת לעיניך שבסוף הפסוק שם, אולם מצינו כמה וכמה פעמים בתורה מלת לעיניך, לעיני ישראל, לעיני הגוים, ואין המכוון כלל על גילוי שכינה. ונראה דהנה מלת מורא יש לה שני מובנים, האחד יראה ופחד, והשני מראה וחזיון, כמו שכתב אונקלוס, ואם מלת מורא בהאי קרא בא מלשון ראייה אז בודאי מורה על גילוי שכינה, שבודאי לא בא הפסוק להודיענו שהיה שם מראה גשמי גדול, אלא דעדיין לא ידעינן שהמכוון הוא מראה, דילמא מורא הוא מלשון יראה ופחד, לזה מביא קרא דפרשת ואתחנן, דהתם כתיב במוראים גדולים בלשון רבים, ואם המכוון הוא יראה לא שייך בזה לשון רבים, ובודאי המכוון הוא מראה וחזיון, ובזה שייך לשון רבים, והיינו גילוי שכינה.

[כז, טו] פסל ומסכה. אונקלוס תרגמו צָלֵם וּמִתְקָה, יעו"ש, והנה למעלה (כז, ג) כתיב זבת חֶלֶב וְדָבֶשׁ, ואונקלוס תרגמו עבדא חֶלֶב וְדָבֶשׁ בלשון סמיכות, ובלשון הקודש לשון סמיכות הוא רק כשדבר אחד נסמך על חברו, כמו שכתוב בפרשת משפטים (כג, יט) בְּחֶלֶב אֶמֶן, שמלת חלב אינו עומדת לעצמה אלא נסמכת למלת אמו, אבל בחלב ודבר השני אין שני הדברים סמוכים זה אל זה, ומשום הכי אינו משנה צורת המלה של חלב ממה שהיא בעיקרא.

אולם מן התרגום מבואר שגם כששני דברים עומדים זה בצד זה משתמשים בסמיכות, ואינו מתורגם עבדא חֶלֶבָא ודבש, אלא עבדא חֶלֶב ודבש, וכן בכל מקום דכתיב חלב ודבש, וכן בפרשת וירא (יח, ח) חמאה וחלב, תרגמו שְׁמֵן וְחֶלֶב, וכן בפרשת בלק (כב, יח) כָּסֶף וְזָהָב, תרגמו כָּסֶף וְזָהָב, ולא כָּסֶףָא וְזָהָבָא, ומשתמש בהסמיכות גם בדבר שני, וכן בתרגום חֶלֶב וְדָבֶשׁ לא תרגם חֶלֶבָא וְדָבֶשָׁא אלא חֶלֶב וְדָבֶשׁ. ולפי זה יש להבין למה לא תרגם פסל בלשון סמיכות צָלֵם אלא בלשון צָלֵם, עוד יש לעיין בהא דכתיב לקמן (כט, טז) עץ ואבן כסף וזהב, ותרגם אונקלוס כָּסֶףָא וְזָהָבָא, ולא כמו שתרגם בפרשת בלק, כנ"ל, וצריך עיון.

ואולי יש לומר דכששני דברים באים ביחד כל אחד סומך על חברו, שאין לכל אחד חשיבות אלא בצירוף עם זולתו, ולכן נופל בהם לשון סמיכות, אולם כשמדבר בחפצי עבודה זרה אין בהם שום ממש, ואין להם שום תמצית שיכול לסמוך על חברו, ולכן בפרשת בלק שאמר ליתן לבלעם מתנת כסף וזהב הרי לא היה לפי כבודו ליתן לו רק או זה או זה, והיתה המתנה נוצרת בצירוף שניהם, ונופל בהם לשון סמיכות, אבל לקמן מונה אלילים של עץ ואבן כסף וזהב, ואין בהם שום תמצית, ולא שייך בהם סמיכות, כמשי"נ.

[כו, יז] ולשמור חקיו ומצותיו ומשפטיו ולשמוע בקולו. יש לעיין מהו ענין לשמוע בקולו מאחר שכבר כתיב לשמור מצותיו, והרמב"ן כתב לשמוע אל הנביאים, וקשה דגם זה בכלל המצות, שהרי צותה התורה אליו תשמעון, עוד פירש הרמב"ן דלשמוע היינו מצות עשה ולשמור הוא מצות לא תעשה, יעו"ש, והנה להלן כתיב (כת, א-ב) והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אלקיך לשמור לעשות וגוי' ובאו עליך כל הברכות האלה והשיגוך כי תשמע בקול ה' אלקיך, ואחר כך כתיב (כת, ט) יקימך ה' לו לעם קדוש כאשר נשבע לך כי תשמר את מצות ה' אלקיך והלכת בדרכיו, יעו"ש, הרי שמצינו שלשה ענינים אלו באמצע הברכות, הליכה בדרכיו, שמירת המצות ושמיעת קול, ויש לדקדק למה חזר והזכיר שם הענינים

מאחר שכבר הזכיר אותם בפסוק ראשון.

ונראה דיש כמה דרגות בהתקרבות לה', דהליכה בדרכיו ושמירת המצות מקרבין את ישראל להיות לו לעם קדוש, אך קודם לזה יש שמיעת הקול, דהיינו הקול הנשמע בסיני קלא דלא פסיק, שצריך כל אדם להטות אזנו לשמוע את הקול בימיו, ולהרגיש שהקב"ה מדבר אליו ודורש ממנו משהו, ואז ישים לב לחפש ולברר מה ה' דורש ממנו, והיינו מאי דכתיב בענין הברכות להלן (כח, א) והיה אם שמוע וגוי' דכל שלשה אלו, שמיעה שמירה ועשיה, יביאו עליו הברכות, אבל העיקר הוא שמיעה כדכתיב בפסוק ב', דאם הוא שומע את קול ה' אז ישיג הברכות, ואחד מן הברכות היא (כח, ט) יקימך ה' לו לעם קדוש וגוי' כי תשמור וגוי', והיינו דעל ידי השמיעה מובטח לך כי תשמור, וכל זה הוא בכלל הברכה, שאם תשמע ותתברך בשמירה ולהיות נבחר לעם קדוש, והיינו מאי דקאמר כאן לשמוע בקול שהוא ענין שמיעת הקול, ואע"פ שהוא קודם להאחרים כתבו לבסוף להורות שהוא ענין בפני עצמו, ולא סגי בשמירה אם לא קדם לו שמיעה.

[כז, א] **שמור את כל המצוה.** כתב רש"י וז"ל: שמור את כל המצוה לשון הווה עכ"ל, יעו"ש, ובארו בשפתי חכמים דלשון ציווי בא עם שוא תחת השי"ן, שְמוֹר, וכאן כתיב בקמץ תחת השי"ן, שְמוֹר, ואין זה לשון ציווי, ויש לעיין מהו המכוון של שמור בלשון הווה, וכי אין זה נמי ציווי, והרי להדיא כתיב בקרא ויצו משה וגוי', וכן יש לעיין בזכור את יום השבת לקדשו בפרשת יתרו (כ, ח), ושמור את יום השבת לקדשו בפרשת ואתחנן (ה, יב), והלא גם התם לכאורה הוי צווי ונקוד בקמץ תחת אות ראשון שאין זה משקל הציווי בבנין קל.

והנה להלן כתיב (לא, כה-כו) ויצו משה את הלויים נשאי ארון ברית ה' לאמר לְקוֹחַ את ספר התורה הזה וגוי', וכתב רש"י וז"ל: לְקוֹחַ כמו זְכוֹר (שמות כ, ח) שְמוֹר (לעיל ה, יב) הַלּוֹךְ (בראשית ח, ה), יעו"ש, ועיין שם בשפתי חכמים שפירש שכל אלו לשון הווה ולא לשון ציווי, כלומר עליהם לקחת את ספר תורה הזה ולשום אותו מצד הארון להיות לעד כל הימים, יעו"ש.

ואולי יש לבאר החילוק בין שְמוֹר לשְמוֹר דשניהם הם באמת לשון ציווי, אלא דלשון שְמוֹר הוא צווי על איזה מעשה מסוים, כמו לך פְּנוֹס את כל היהודים (אסתר ד, טז), וכן נְצוֹר לשונך מרע (תהלים לד, יד), כשתזדמן לך רע הרי אתה מצווה לנצר לשונך ממנו, אבל ענין שְמוֹר את יום השבת לא קאי על איזה מעשה מסוים שהוא מצווה לעשותו, אלא שבכל יום השבת יהא במצב של שמירה שתהא השבת שמור אצלו, וכן זכור שתהא השבת זכור אצלו, והיינו הלשון הווה שכתב רש"י, וזהו מאי דקאמר משה לבני ישראל שלא יהיו המצות מספר מסוים של מעשים המוטלים עלינו לעשותם, אלא שנהיה במצב של שמירה תמידית, וכן בלויים לְקוֹחַ את ספר התורה, שתהא התורה נטולה אצלם באופן תמידי, ושיהיו עיניהם פקוחות עליה בלי הפסק.

[כז, יב-יג] **אלה יעמדו לברך וגוי' ואלה יעמדו על הקללה.** הכלי יקר דקדק בלשון הפסוק דבברכה כתיב לברך את העם ובקללה לא כתיב לקלל את העם אלא על הקללה, וכתב דקללה לא באה מאת ה' אלא על ידי הסתרת פניו הקללה באה מאליה, כדכתיב באיכה (ג, לח) מפי עליון לא תצא הרעות, ורק הברכה באה בפירוש מאת ה', יעו"ש. והדברים מפליאים דכאשר נעיין שם באיכה, לשון הפסוק בשלמותו הוא מפי עליון לא תצא הרעות והטוב, הרי דכן הוא על הרעות כן הוא על הטוב, ועיין שם ברש"י וז"ל: אמר

רבי יוחנן מיום שאמר הקב"ה (דברים ל, טז) ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב וגוי' לא יצא רעה וטובה מפיו אלא הרעה באה מאליה לעושה רע והטוב לעושה טוב עכ"ל, יעו"ש, וקשה טובא דברי הכלי יקר.

ואולי יש לומר דביום שאמר הקב"ה ראה וגוי' קבע טבע בעולם של רע וטוב, והכל תלוי במעשה האדם, אם הוא מטיב במעשיו גורם טוב לעצמו, ואם מקלקל מעשיו חס ושלום גורם לעצמו ההיפך, אלא דעם כל זה חלוק הרע מן הטוב, דהטוב בא לעולם מן צינור של שפע ממנו יתברך, ובאותו היום הוקבע הצינור, ושפע יורד לעולם בתמידות, ואם הוא מטיב הוא מתחבר לאותו הצינור ומקבל השפע שבא מלמעלה.

אכן לא כן דרך הרע, לא קבע הקב"ה צינור להביא קללה מלמעלה, דאין רעות בעולם העליון, וכל רעה לא בא אלא על ידי הסתרת פנים, שהקב"ה מונע הארת פניו מן העולם הגשמי ומניח שישתלשלו הדברים למטרתם הנדרש לפי דרך העולם הגשמי, וזה מביא לידי קללה, שענין העולם הגשמי הוא רעות, ומכל מקום בין הרעות בין הטוב באים לפי הטבע שהוקבע בעולם באותו יום.

ואולי לזה כוון הכלי יקר, והגם שמצינו דתפילה פועלת לאדם שנגזר עליו רעה, דתשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה, אולי נתגלה לנו בזה עומק ענין התפילה, דעיקר כח התפילה הוא במה שעל ידי תחנוניו ובקשתו הוא מתקרב להקב"ה ומתחבר אליו, ועל ידי זה נתעלה במדרגתו ובשברון לבב נזדכך ונתקדש, וממילא זוכה לקבל טובה מצינור השפע שהוקבע בעולם באותו יום.

ולאמור יש לבאר מה שאמרו חז"ל כל המתפלל בעד חברו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה (ב"ק צב:), יעו"ש, ולכאורה אינו מובן, דהא לא ביקש לעצמו כלום ולמה נענה תחלה, אלא דענין התפילה לא הוי דרך בקשה בעלמא, דהא מפי עליון לא יצא הטוב, אלא דצריך להמשיך טובה מצינור השפע, והמתפלל בעד חברו הוא בגדר מגביה מציאה לחבירו, דזכין לאדם שלא בפניו, דהוא ממשיך השפע ומוסרו לחבירו, והגם שלא שם לב על צרכיו אלא על צרכי חברו, מכל מקום הואיל והשפע בא לידי על ידי מה שהוא עצמו נתעלה על ידי התפילה והוא מסר השפע לחבירו הוא נענה תחלה, שהרי סוף סוף עבר השפע דרך ידיו קודם שבא לחבירו, ונר לאחד נר למאה, והובטח לו שתבא לו הטובה תחלה, ולא יחסר לו טובה שהמשיך לחבירו.

[כז, יב-יג] אלה יעמדו לברך וגוי' ואלה יעמדו על הקללה. יש לעיין למה נבחרו אלו הששה לעמוד על הברכה ואלו הששה על הקללה, והנה בפרשת לך לך נאמר (יב, ג) ואברכה מברכך ומקללך אאר, ודקדקו המפרשים למה שינה הלשון, דבברכה אמר תחלה ואברכה ובקללה לא אמר אאר אלא לבסוף, והגר"א פירש דענין הברכה קרובה ללב אדם מאושר שכל חייו מלאים ברכה, וכשהוא מברך באה הברכה מעומקא דלבא, אבל כשהוא מקלל אין קללתו קללה נמרצת, שהרי אינו מרגיש בענין הקללה בעומק לבו, ולאידך גיסא אדם דך ונכלם שחייו מלאים קללה, כשהוא מקלל קללתו נאמרה באופן חזק, אבל ברכתו קלושה, שאינו מרגיש היטב בענין הברכה, ואמר הקב"ה ואברכה מברכך, כשאני רואה שאדם מוכן לברך אותך אברכהו תחלה, וכשיהיה לבו מאושר בברכה תהא ברכתו חזקה, אבל כשאני רואה שאדם מוכן לקלל אותך לא אאר אתו אלא לאחר שיקלל אותך, שבשעת קללתו לא תהא קללתו חזקה, יעו"ש, והדברים מאירים.

ונמצא דענין הברכה מעולה במי שהוא מאושר ולהיפך בענין הקללה, ובזה יש ליתן טעם למה נבחרו אלו הששה לברך ואלו לעמוד על הקללה, דהרי ראובן גד אשר זבולן דן

ונפתלי לא היו מאושרים כמו הששה האחרים, ראובן הפסיד הכהונה והמלוכה, כדכתיב בפרשת ויחי (מט, ג) יתר שאת ויתר עז, ועיין בפירוש רש"י, וגד ואשר ודן ונפתלי היו בני השפחות ולא בני רחל ולאה, והיו נרדפים על ידי בני האמהות, כמו שכתב רש"י בפרשת וישב (ז, ב), יעו"ש, וגם זבולן שנשתתף עם יששכר בשכר תורתו, מכל מקום יששכר היה יושב באהל ה' וזבולן יצא לעולם המסחר, וכתב נמי רש"י בפרשת וזאת הברכה (לג, יח) דזבולן ובני השפחות היו חלשים מכל השבטים, ולכן נבחרו אלו לעמוד על הקללה. אבל שמעון לוי יהודה יששכר יוסף ובנימין היו מאושרים בתורה וכהונה ומלוכה, ואף שמצינו ששמעון קצף עליו אביו, מכל מקום נכללה ברכתו בברכת יהודה, כמו שכתב רש"י בפרשת וזאת הברכה (לג, ז), יעו"ש, וגם יצאו ממנו סופרים ומלמדי תנוקות, כמו שכתב רש"י בפרשת ויחי (מח, ז), יעו"ש, לכן נבחרו לעמוד על הברכה.

[כז, כו] ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת. איתא בסוטה (דף לז.). תנו רבנן ברוך בכלל ברוך בפרט ארור בכלל ארור בפרט ללמוד וללמד לשמור ולעשות הרי ארבע ארבע וארבע הרי שמנה שמנה ושמנה הרי שש עשרה וכן בסיני וכן בערבות מואב וכו' נמצא ארבעים ושמונה בריתות על כל מצוה ומצוה, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: ברוך בכלל ברוך בפרט כל הברכות והקלות נאמרו בהר גזירים ובהר עיבל בכלל ופרט, ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת, ארור אשר לא יקים, הרי בכלל, וכל אחת ואחת בפרט ברוך וארור, ברוך אשר לא יעשה פסל ומסכה, ארור אשר יעשה פסל, וכן כולן עכ"ל, יעו"ש. והחשבון הוא שלכל מצוה יש ארבעה ענפים לקיומה, דהיינו ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ולהיפך עוד ארבעה לביטולה, ועל כל ענף של קיום יש ברית על הפרט ועוד ברית על הכלל של ברוך אשר יקים, ועל כל ענף הביטול גם כן יש ברית על הפרט וגם על הכלל, ארור אשר לא יקים הרי שש עשרה, ונכרתו בריתות בשלשה מקומות, הרי ארבעים ושמונה בריתות לכל מצוה, וצריכים לעיין למה הוצרכו לחזור ולישב על הכלל לפני כל פרט ופרט, ועוד דלמה נחשב ארבעים ושמונה בריתות על כל מצוה ומצוה, הרי באמת לא היו אלא עשרים וארבע בריתות על הפרט, מלבד זה נשבעו גם על הכלל עשרים וארבע פעמים בשעה שנשבעו על הפרט, אבל למה נתייחסו הני שבועות על הכלל להפרט עד כדי כך שנחשבו ברית על הפרט.

ונראה דבכל עבירה יש שני ענינים, חדא מה שהמעשה עצמה היא נתעבת לפני המקום, והרי הוא עובר על רצון הבורא בעשית האיסור, אמנם מלבד זה הרי הוא פוגם בשלימות התורה, שכתר התורה מצורף מכמה וכמה חוליות קטנות של זהב כל אחת במקומה, וביחד הם מצורפים לנזר זהב של תורה, ואם כן כשהוא עובר איזה עבירה נחסר חוליא אחת מן הכתר, והריהו פוגם בהכתר בכללותו, וכל עבירה ועבירה פוגמת בהכתר במקום המיוחד לה, וכן להיפך כשהוא מקיים איזה מצוה או פורש מן העבירה הרי הוא מחזק ומאמץ החוליא של כתר תורה השייכת למה שעשה, והריהו מרים קרן התורה וכתרה, ולכן שפיר מובן למה חזר ונשבע על הכלל בהדי כל פרט ופרט, דכל שבועת הכלל היתה שבועה מיוחדת על השפעת הפרט בשלמות הכלל, והרי היתה כל שבועת הכלל משונה מחברתה, וכרתה השבועה ברית על מה שהיה פרט זה נוגע במיוחד להכלל, ואם כן שפיר היו ארבעים ושמונה בריתות מיוחדות לכל מצוה ומצוה.

[כח, ז] בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך. כתב רש"י וז"ל: ובשבעה דרכים ינוסו לפניך, כן דרך הנבהלים לברוח להיות מתפזרין לכל צד עכ"ל, יעו"ש, ובשפתי

חכמים הקשה למה נקט מספר שבעה, ותירץ דשבעה לאו דוקא אלא הכונה היא רבוי, יעו"ש, אכן נראה דמספר שבעה דוקא, דהנה יש שמנה כיוונים, צפון, דרום, מזרח, מערב, צפונית מזרחית, צפונית מערבית, דרומית מזרחית, ודרומית מערבית, והנה כשהאויבים יוצאים לקראתך והם רואים אותך מרחוק ונבהלים לברוח, הרי יש להם אפשרות לברוח לכל אחד מן שמונה הכיוונים האלו חוץ מאותו הכיוון שאתה עומד בו עתה, ונמצא שיכולים לברוח בשבעה דרכים.

[כח, יג] ונתנך ה' לראש ולא לזנב. אונקלוס תרגם ויתננך ה' לתקיף ולא לחלש, אבל יונתן בן עויזאל תרגם למלכין ולא להדיוטין, יעו"ש, הנה הדבר מובן שאין מן הראוי לאדם להיות זנב, דהיינו מושפע מפי אחרים עד שאינו עושה לפי דעתו ושכלו, אבל אכתי מהי המעלה להיות ראש, וכי טוב הוא לאדם לשרור על אחרים.

והיה אפשר לומר דאין המכוון שהם שני ענינים, אלא דכונת היותם לראש היינו לאפוקי זנב, והעיקר הוא שלא להיות זנב, אכן לקמן כתיב (כח, מד) הוא יהיה לראש ואתה תהיה לזנב, הרי דשני ענינים הם, ויש מעלה מיוחדת להיות לראש, והקללה היא שהנכרי יהיה לראש ולא אתה, ויש לעיין מהי מעלה זו.

ונראה שלא יגיע האדם לעיקר ותכלית שלימותו אלא בהיותו משפיע לאחרים, שבוה מצרף ומזכך מעלותיו ותכונותיו וכשרונותיו, וכמו שמצינו בתלמוד תורה שהמדרכה היותר גדולה היא ללמוד וללמד, לא רק מפני החסד שעושה במה שמלמד מחכמתו לאחרים, אלא מפני שתורתו מתעלה ומתברכת כשהוא לומד ומלמד, וכן בכל דבר, כל שהוא משפיע לאחרים הרי יגיע בזה למעלה יתירה, וזוהי כונת הקרא באמרו שתהיה לראש ולא לזנב, היינו שיוכל להשפיע לאחרים ולהגיע לשלימותו, וגם שלא יהא מושפע מאחרים להיות נמשך אחריהם בבלי דעת כזנב, ולהיפך חלילה שיהיו אחרים לראש, שכח ההשפעה ימסר להם ואתה תהיה לזנב לא רק שלא תוכל להשפיע, אלא שתזנב אחרי אחרים' ותתנהג לא כפי דעתך אלא כפי השפעתם.

[כח, כג] והיו שמיך אשר על ראשך נחשת וגו'. כתב רש"י וז"ל: קללות הללו משה מפי עצמו אמרן ושבהר סיני מפי הקב"ה אמרן כמשמעו וכו' הקל משה בקללותיו לאומרן בלשון יחיד וגם כן בקללה זו הקל שבראשונה הוא אומר את שמיכם כברזל וארצכם כנחושה שלא יהיו שמים מזיעין כדרך שאין ברזל מזיע ומתוך כך יהא חורב בעולם והארץ תהא מזיעה כדרך שהנחשת מזיע והיא מרקבת פירותיהם, וכאן הוא אומר שמיך נחשת וארצך ברזל, שיהיו שמים מזיעין שלא יריק מטר, ומכל מקום לא יהא חורב של אבדון בעולם, והארץ לא תהא מזיעה כדרך שאין ברזל מזיע ואין הפירות מרקיבין וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין למה בחר משה רק בקללה זו להקל בפרטי הקללה ולא בשאר קללות/ ונראה דהנה משה הקל בקללות גם בהא דהראשונות נאמרו בלשון רבים והני נאמרו בלשון יחיד, כמו שכתב רש"י, והיינו דאפשר שיבואו הקללות רק על יחידים ולא על הרבים, וכל זה שייך בכל הקללות, כמו אויבים, שחין, שחפת, קדחת, וכן כולם, חוץ מן שמים וארץ, דלא יחולק צרות השמים שלמעלה לאיש אחד יותר מלחבירו, ואם השמים הוא כברזל הריהו כברזל לכל, ואין בו קולא במה שהוציא הקללה בלשון יחיד, ולכן הוצרך משה להקל בפרטי הקללה.

אולם באמת יש להעיר גם על הא דכתיב בפרשת דברים (א, יא) ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים ויברך אתכם כאשר דבר לכם, וכתב רש"י וז"ל: מה שוב

ויברך אתכם כאשר דיבר לכם אלא אמרו לו משה אתה נותן קצבה לברכותינו כבר הבטיח הקב"ה את אברהם אשר אם יוכל איש למנות וגו' אמר להם זו משלי הוא אבל הוא יברך אתכם כאשר דיבר לכם עכ"ל, יעו"ש, וגם שם יש להבין למה לא רצה משה לברך אותם בברכה שאין לה קצבה כמו שבירכם הקב"ה.

ונראה דנתינת ברכות היא כח מיוחד שיש לו לאדם כפי גודל ערכו, ואפילו ברכת הדיוט אל תהי קל בעיניך, כדאיתא במגילה (דף טו.), יעו"ש, והיינו בודאי רק כפי ערכו, וגם בבלעם מצינו שהיה לו כח הברכה כדכתיב בפרשת בלק (כב, ו) אשר תברך מבורך ואשר תאר יואר, יעו"ש, ובאמת אין אלו שני דברים נפרדים, אלא הוא כח אחד שיכול להשתמש בו לברך וגם לקלל, וכח הברכה והקללה של משה היה גדול עד מאד, יותר משל כל אדם, אבל עם כל זה כחו היה מוגבל, ולא היה יכול לברכם בברכה שאין לה קצבה, רק הקב"ה יכול לתת ברכה כזו, וכן היה כחו מוגבל לענין קללה, ואפילו אם היה רוצה לקללם בשמים כברזל וארצם כנחושה, כמו שאמר הקב"ה, לא היה ביכלתו לאמר יותר ממה שאמר.

והנה עיין בבבא בתרא (דף פח:) ואמר רבי לוי בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם הקב"ה ברך ישראל בעשרים ושתים וקללן בשמנה ברכו בעשרים ושתים מאם בחקותי עד קוממיות וקללן בשמנה מואם בחקותי תמאסו עד ואת חוקתי געלה נפשם ואילו משה רבינו ברכו בשמנה וקללן בעשרים ושתים ברכו בשמונה מוהיה אם שמוע תשמע ועד לעבדם וקללן בעשרים ושתים מוהיה אם לא תשמע עד ואין קונה, יעו"ש, וכתב שם הרשב"ם דהקב"ה בירך בכ"ב אותיות מאל"ף דאם בחקותי עד תי"ו של קוממיות, וקילל בח' אותיות מוא"ו דואם עד מ"ם דנפשם, אבל משה בירך בח' אותיות מוא"ו דוהיה עד מ"ם דלעבדם וקילל בכ"ב מוא"ו דוהיה עד ה"א דקונה, יעו"ש, ונמצא דמשה ריבה בקללה ומיעט בברכה, וכאן כתב רש"י דמשה הקל בקלותיו מן הקלות שנאמרו בהר סיני מפי הקב"ה.

ונראה דמה שמשה הקל בהקלות אין המכוון בזה שריחם על ישראל יותר מהקב"ה חס ושלום, אלא הענין כך הוא, דהנה כשנגמרו הקלות כתיב (כת, טט) אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: לכרות את בני ישראל, שיקבלו עליהם את התורה באלה ובשבעה, מלבד הברית, קלות שבתורת כהנים שנאמרו בסיני עכ"ל, יעו"ש, הרי שכתב רש"י דהקלות הם ענין של כריתת ברית, ונראה דהענין הוא כעין הא דאיתא בפרק שבועת הדיינין (דף לט.) דמאיימין על הנשבע ואומרים לו שכל העולם כולו נודעזע בשעה שאמר הקב"ה בסיני לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא, ועוד כיוצא בו, וכן בסנהדרין (דף טז.) סדר איום העדים, יעו"ש, והיינו דהאיום מחזק ומעודד השבועה.

ולכן קרי להו רש"י להקלות שבפרשת בחקותי בשם ברית שהם האיומים שנתנו תוקף להברית שכרת ה' עם בני ישראל בהר סיני, ולכן הזכיר באותו מעמד הברכות שיקבלו אם ילכו בחקותיו, דהרי גם זה מוסיף להאיום, שהרי אם ישמעו לו יזכו לחיים מבורכים, ואם כן אם יסורו ממנו יהא ההפסד מכופל, שהעבירה יגרום להם שיפלו מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, וזה איום חזק מאד, ונותן תוקף גדול להשבועה. והנה כאשר היו עם ישראל מוכנים ליכנס לארץ ישראל אמר להם משה שיכרתו ברית חדש בהר עיבל והר גריזים, וכן מצינו בסוף ספר יהושע (כד, כה) שגם יהושע כרת עמהם ברית אחר הכיבוש בסוף הספר, דבכל מצב חדש היה צורך לכריתת ברית נוסף, והעיקר של ברית זה היה שיקבלו ערבות זה לזה, כמו שכתב רש"י בפרשת נצבים (כט, כח), יעו"ש,

ועיין בכלי יקר לעיל (כת, טו), יעו"ש, אמנם לא היה הברית חשוב כמו הברית הראשון בחורב, והקב"ה לא צוה למשה לצרף אל הברית הזה איום של תוכחה ארוכה, אבל משה רצה להוסיף בזה איום ונתן לו הקב"ה רשות, וזהו מה שאמר משה מפי עצמו אמרם, והבין משה שהואיל ואין הברית הזה חשוב כמו הברית בחורב לא היה צריך איום כל כך חזק כמו בפרשת בחקותי, ולכן הקל בקללות.

והא דאמר בבבא בתרא דהקב"ה בירך בעשרים ושתים וקילל בשמונה, ומשה בירך בשמונה וקילל בעשרים ושתים, כנ"ל, אין הכונה לומר דמשה בא להחמיר על ישראל, אלא דהענין של עשרים ושתים אותיות מאלף עד תא"ו הוא ענין של בלתי הגבלה, וכשהקב"ה בירך את ישראל בעשרים ושתים אותיות בירכס בברכה בלתי מוגבלת, אבל משה לא השיג ענין של שפע בלי גבול, וכן מצינו בפרשת דברים שאמר משה (א, יא) ה' אלקי אבתכם יסף עליכם ככם אלף פעמים, וכתב רש"י שאמרו לו משה אתה נותן קצבה לברכתנו וכו', כנ"ל, ומבואר דמשה לא היה יכול לברך את ישראל אלא כפי השגתו שהיתה עד אלף פעמים, אבל לא היה לו השגה של ברכה ללא הגבלה בכמות, וכן באיכות לא היה משיג ברכה בלי גבול, ולכן לא ברכם בעשרים ושתים אותיות, שזוהי מדת הקב"ה ולא מדת בשר ודם. ולאידך גיסא לענין הקללה, הקב"ה קלל בשמונה אותיות ומשה בעשרים ושתים אותיות, דענין הקללה הוא הסתרת פנים והעדר, כמו שכתב הכלי יקר (כו, יב), ומשה לא היה יכול להשיג ענין הסתרת פנים במקצת, דאם חסר אפילו מקצת הסתרת פנים היאך אפשר להגביל דבר הנעדר, ולכן כפי השגתו לא היה יכול לקלל אלא בעשרים ושתים אותיות, דהיינו בלי גבול באיכות, אבל הקב"ה ידע לצמצם ההסתרה, ולהגביל הנעדר, ולכן קילל רק בח' אותיות, דזוהי מדת הקב"ה ולא מדת בשר ודם, כדאיתא בגמרא שם.

[כח, ל] **אשה תארש ואיש אחר ישגלנה וגו'.** ולפי פשוטו היינו שיבואו אחרים ויטלו מה שראוי לו, אכן עיין מה שכתב הרמב"ם פ"ה דעות הלי"א וז"ל: דרך בעלי דעה שיקבע לו אדם מלאכה המפרנסת אותו תחילה ואחר כך יקנה בית דירה ואחר כך ישא אשה שנאמר מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו מי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה אבל הטפשין מתחילין לישא אשה ואחר כך אם תמצא ידו יקנה בית ואחר כך בסוף ימיו יחזור לבקש אומנות או יתפרנס מן הצדקה וכן הוא אומר בקללות אשה תארס בית תבנה כרם תטע כלומר יהיו מעשיך הפוכין כדי שלא תצליח את דרכיך ובברכה הוא אומר ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דהקללה היא הפוך הסדר שה' יפיל עליו חשכת עינים ותמהון לב עד שלא יבין לעשות בדרך מושכלת, ויהפוך הסדר ולא יצליח, דברכה והצלחה מצויים למי שהוא משכיל בדרכיו.

[כח, ל] **בית תבנה ולא תשב בו.** הנה בתחלת הפסוק כתיב אשה תארס ואיש אחר ישגלנה, הרי דלא קאמר שאתה לא תשגלנה, אלא שאיש אחר ישגלנה, אבל בבית ובכרם לא כתיב שיבא איש אחר במקומו, רק שהוא לא ישב בביתו ולא יחלל את כרמו, ויש להבין מאי שנא, ואולם בפרשת שופטים כתיב (כ, ה-ז) מי האיש אשר בנה בית חדש וגו' פן ימות מלחמה ואיש אחר יחנכו ומי האיש אשר נטע כרם וגו' ואיש אחר יחללנו ומי האיש אשר ארש אשה וגו' ואיש אחר יקחנה, יעו"ש, ועל כולם הענין הוא שיבא אחר במקומו, ומאי שנא הכא שקללת הבית והכרם הוא גם אם לא יבא אחר במקומו.

ונראה דבפרשת שופטים מיירי לענין היוצא למלחמה ודואג שמא ימות, ואם חושב שיבא אחר במקומו יש לו עגמת נפש, כמו שכתב רש"י, יעו"ש, ולכן חוזר מן המלחמה ולא

ימס את לבב אחרים, ואין היוצא למלחמה דואג שאולי יחזור לביתו ולא יוכל לדור שם, אבל כאן בפרשה הרי יש קללה גם אם לא יבא אחר במקומו, והקללה נמשכת, שבנה בית והוא בגלות, ואינו יכול לחזור ולדור בהבית אשר השקיע כל כך הרבה כסף ועמלה והיא עומדת ריקן, ויש בזה צער גדול וקללה, וכן בנטע כרם שהשקיע בו הרבה כסף ועמלה, שזרע וחרש ועשה כל עבודות הכרם, ולבסוף אינו יכול ליהנות מן הפירות, אבל בארש אשה הלא לא השקיע עדיין אלא הפרוטה של קדושין, ועל כרחך הקללה היא מה שאיש אחר ישגלנה.

[כח, לו] **ועבדת שם אלהים אחרים עץ ואבן.** יש להבין מאי ענין זה בכלל הקללות, ובודאי דבר גרוע הוא שיעזוב את ה' ויפנה לעבודה זרה, אולם קללה היא דבר שירגיש בה המתקלל צער ויגון, ואם יעבוד עבודה זרה הרי יהיה מרוצה בכך, והיאך שייך לומר שאם לא תשמע בקול ה' לשמור ולעשות מצותיו יבא עליך הקללה שתעבור גם על חטא עבודה זרה, וגם יש להבין למה לא קאמר ותחלל את השבת ותאכל מאכלות אסורות. עוד יש לדקדק למה קאמר ועבדת אלהים אחרים עץ ואבן, למה לא קאמר כמו דכתיב בפרשת עקב (יא, טז) השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים וגו', ולא הזכיר עץ ואבן.

ונראה דאין המכוון שיעבדו עבודה זרה ויקבלו עליהם באלוה, אלא שמדוחף הגוים שביניהם יהיו נפזרים ישתחוו לאלהיהם בלי שום אמונה בהם, ויהיו בזה מבוזים מאד, שימצאו עצמם משתחווים לעץ ואבן, ובעל כרחם עושים מעשה שטות. ועיין באונקלוס שתרגם ותפלח תמן לעממיא פלחי טעותא אעא ואבנא, יעו"ש, הגזירה לא היתה שהם עצמם יעבדו עבודה זרה אלא שיהיו משועבדים לגוי שפל עובדים עצים ואבנים, אכן עדיין צריכים לעיין היאך פירוש זה מתיישב בלשון הפסוק, ויש לומר דכל שיש לו קשר עם אדם אחר הוא ממילא מקושר לכל פעולותיו ותנועותיו, ואם אותו אדם הוא גזלן למשל, גם זה האדם המקושר לו נחשב שיש לו קשרים עם גזילה, ואפילו אם לא היה בידו להוכיחו ולהפרישו מן החטא, ועיימש"נ בדברי רש"י בפרשת מקץ (מד, ח) וז"ל: שעשרה שנמצא אחד מהם גנב כולם נתפסים, כדאיתא במדרש עכ"ל, יעו"ש, ואם יתקיים הקללה חס ושלום ויהיו משועבדים לעובדי עבודה זרה על יד זה יהיה להם קשר חזק עם עבודת עצים ואבנים, והוא דבר מכוער מאד ואע"פ שאין להם חטא עבודה זרה בזה.

[כח, סא] **אשר לא כתוב בספר התורה הזאת.** והנה להלן בפרשת נצבים כתיב (כט, כ) והבדילו ה' לרעה מכל שבטי ישראל ככל אלות הברית הכתובה בספר התורה הזו, וכתב שם רש"י וז"ל: הכתובה בספר התורה הזו ולמעלה (כח, סא) הוא אומר בספר התורה הזאת גם כל חלי וכל מכה וגו', הזאת לשון נקבה מוסב על התורה, הזו לשון זכר מוסב על הספר, ועל ידי פיסוק הטעמים הן נחלקים לשתי לשונות, בפרשת הקללות הטפחא נתונה תחת בספר, והתורה הזאת דבוקים זה לזה, לכך אמר הזאת, וכאן הטפחא נתונה תחת התורה, נמצא ספר התורה דבוקים זה לזה, לפיכך לשון זכר נופל אחריו, שהלשון נופל על הספר עכ"ל, יעו"ש.

אכן עדיין צריך ביאור למה באמת חילקה התורה כאן ספר התורה לשנים על ידי פיסוק הטעמים, ואף שגילה לן רש"י למה כאן כתיב הזאת בלשון נקבה, שהרי מוסב על מלת התורה שעומדת לבדה לאחר פיסוק הטעמים, מכל מקום היא גופא צריכה ביאור, והיאך נקרא הכתוב כמות שהוא בפיסוק הטעמים ומלת ספר נפרדת ממלת התורה,

ואמנם בשאר מקומות מצינו שבאות חיבור כתוב הזה בלשון זכר, כמו לשמור מצותיו וחקתיו הכתובה בספר התורה הזה (ל, ל), לקח את ספר התורה הזה (לא, כו), ולמה כאן שינתה התורה וחילקם.

עוד עלינו לבאר, מהו המכוון בזה שהקב"ה יכה חס ושלום את ישראל בכל מכה אשר לא כתובה בספר התורה, וכי לא סגי להם התשעים ושמונה קללות שבפרשת כי תבא שצריך להוסיף עליהם עוד מכות שלא הוזכרו בתורה, ואם צריך ליותר מכות למה באמת לא הוזכרו בתורה.

עוד יש לעיין בהא דכתיב והשיב בך את כל מדוה מצרים אשר יגרת מפניהם, וכתב רש"י וז"ל: אשר יגרת מפניהם, מפני המכות, כשהיו ישראל רואים מכות משונות הבאות על מצרים היו יראים מהם שלא יבואו גם עליהם וכו' אין מיראין את האדם אלא בדבר שהוא יגור ממנו עכ"ל, יעו"ש, וקשה דהרי כבר מתו כל יוצאי מצרים אלו שראו המכות אשר הביא הקב"ה על מצרים, ועוד שהרי משה עומד ומדבר גם אל כל דורות הבאים, כדכתיב (כט, יג-יד) ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת כי אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ה' אלקינו ואת אשר איננו פה עמנו היום, יעו"ש, ואז בודאי לא נמצא אף אחד שראה המכות שבמצרים.

ונראה דבודאי אין המכוון כאן שיראו את המכות בחוש במו עיניהם, אלא העיקר הוא שאלו המכות שכבר באו לעולם פעם בעבר האדם עלול לפחד מהם, אבל אלו שאינם אלא איומים, ואף פעם לא אירע דבר כזה בעולם, לא יפחד האדם ממנו כל כך, ונמצא אם כן שהמכות שהביא הקב"ה על מצרים הרי ידעו ישראל שאירעו, שהרי קראו אודות המאורעות בתורה, ולכן היו יראים מהם יותר מאלו המכות שהוזכרו באלות אשר מעולם לא אירע דבר הזה.

והנה בגיטין (דף כא:) דרשינן קרא דוכתב לה ספר כריתות, וממלת ספר נילף דבעינן ספירת דברים, יעו"ש, וכן מצינו בפרשת בראשית (ה, א) זה ספר תולדות האדם, וכתב רש"י וז"ל: זו היא ספירת תולדות האדם עכ"ל, יעו"ש, וכן בפרשת חוקת (כא, יד) על כן יאמר בספר מלחמות ה', וכתב רש"י וז"ל: כשמספרים נסים שנעשו לאבותינו יספרו את והב וגו' עכ"ל, יעו"ש, הרי מצינו בכמה מקומות לשון ספר מורה על ספירת דברים ולא על ספר ממש.

ונראה דלפי כל זה מתבאר הפסוק, והשיב בך את כל מדוה מצרים אשר יגרת מפניהם, שהרי נזכרים בספירת דברים של התורה, ויודעים שדבר זה עלול לבא ויראים ממנו, וגם כל חלי וכל מכה אשר לא כתוב בספר התורה הזאת, גם אלו המכות הנזכרים בכלל האלות אבל אינם כתובים בספר, כלומר אינם נזכרים בחלק התורה שהוא ספירת דברים, שהרי לעולם לא אירעו דברים כאלו, גם אלו יעלם ה' עליך, ולכן חילקה התורה בפסוק הטעמים מלת ספר ממלת התורה, דאין המכוון כאן לספר תורה, דהיינו הגוילים הנקראים ספר תורה ששייך אליו לשון הזה בלשון זכר, אלא כאן המכוון הוא לספירת דברים, דהיינו הסיפור והמאורעות של התורה, וזהו מה שאמר הפסוק שלא כתוב בתוך הספר של התורה הזאת, כלומר ספירת דברים, וקאי הזאת רק על התורה, ולכן באה המלה בלשון נקבה. וכן מדויק נמי בפסוק הטעמים בפרשת בראשית גבי זה ספר תולדות האדם, שהטעם על ספר הוא קטן ועל תולדות הוא טפחא, ובפרשת חוקת גבי בספר מלחמות ה', הטעם על בספר הוא טפחא ועל מלחמות הוא מונח, ובין קטן בין טפחא הם טעמים של עצירה ופיסוק להבדיל מלת ספר ממלה שלאחריה, וכמו כאן גבי ספר התורה הזאת, להורות שאין הכונה לספר ממש אלא לספירת דברים, כמש"נ, והא דמצינו דמלים ספר כריתות

בפרשת כי תצא (כר, ג) מדובקות זו לזו בטעמים של מהפך פשטא, היינו משום דלכולי עלמא בעינן ספר ממש בגט אשה, אלא דלחד מאן דאמר דרשינן נמי דבעינן בו ספירת דברים.

ובני הר"ר חיים שליט"א הביא ראייה לכך דספר בפסוק זה לא קאי על ספר ממש של נייר אלא על סיפור, דהנה בפרשת נצבים כתיב (כט, יט) כל האלה הכתובה בספר כהזה, נקוד פתח תחת הבי"ת, שהוא כולל הה"א הידיעה, והרי זה כמו שכתוב בהספר הזה, ובפסוק שלאחריו כתיב (כט, כ) ככל אלות הברית הכתובה בספר התורה הזה, נקוד שוא תחת הבי"ת, ואין בו ה"א הידיעה, וכן בכמה מקומות, והלא המכוון בשני הפסוקים אחד הוא, ואם כן למה לא נכתב בספר התורה הזה בפתח בפסוק שני להצביע על הספר בה"א הידיעה, אלא הכלל הוא דכיון דספר תורה דבר אחד הוא הרי ה"א הידיעה שבאמצע משמשת לשני המלים ביחד, והרי אמירת ספר התורה כמו אמירת הספר תורה, והרי זה כמו פך השמן, עולת הבוקר, בעל הבית, וכדומה, בכולם ה"א הידיעה שבאמצע משמשת שני המלים, וקשה לפי זה קרא דידן בפרשת כי תבא, דכיון דפיסוק הטעמים מחלק המלים בספר התורה לשנים, אם כן היה לה למלה ראשונה להיות נקוד פתח ולא בשוא. אכן לפימש"נ מיושב, דאין הכי נמי דמלת זה חלוק ממלת התורה על ידי פיסוק הטעמים, אולם לא קאי על הספר עצמו אלא על הסיפור שבו, כמש"נ, ולא קאי על איזה סיפור המיוחד אלא על שום סיפור שבתורה, שבשום מקום לא מצינו שאירעו מכות כאלו, ואם כן אין המלה דורשת ה"א הידיעה.

[כח, סג] **כִּן יִשֵּׁשׁ ה' עֲלֵיכֶם לְהַאֲבִיד אֶתְכֶם.** כתב רש"י וז"ל: כן ישיש ה' את אויביכם עליכם להאביד וגו' עכ"ל, יעו"ש, והוא על פי הא דאיתא במגילה (דף י:): והיה כאשר שש וגו' כן ישיש וגו' ומי חדי הקב"ה במפלתן של רשעים וכו' ואמר רבי יוחנן מאי דכתיב ולא קרב זה אל זה כל הלילה בקשו מלאכי שרת לומר שירה אמר הקב"ה מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה אמר רבי אלעזר הוא אינו שש אבל אחרים משיש ודיקא נמי דכתיב כן ישיש ולא כתיב ישוב שמע מינה עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דאם אין הקב"ה שמח במפלתם של רשעים מהו הענין שהוא משיש אחרים שישמחו במפלתם, ועוד יש לדקדק דמהך קרא משמע שיש בזה משום מדה כנגד מדה, כאשר שש וגו' כן ישיש וגו', אך לפי דברי רז"ל הנ"ל מהו הקשר בין מה שהוא משיש אחרים להאביד למה שהוא שש עליהם להיטיב להם.

והנה עיין לעיל שם במסכת מגילה, ויהי ביום השמיני ותניא אותו היום היתה שמחה לפני הקב"ה כיום שנבראו בו שמים וארץ וכו', יעו"ש, ויש לעיין למה נקט בריאת העולם לסמל השמחה היותר גדולה, ולמה לא נקט מתן תורה וכדומה.

ונראה דענין השמחה אינה הרגשה נפרדת מסיבת שמחתו, דוגמת הפחד שסיבת פחדו מעוררת אצלו הרגשת האימה, כמו כן גבי שמחה, וכמו שהאדם יכול להתגבר על עצמו שלא יפחד במקום סכנה, כמו כן יכול נמי להתגבר שלא ישמח כשיקרה לו דבר טוב, אינו כן, אלא מהות השמחה היא ענין התיקון, היינו דכשיגיע להאדם תיקון על ידי מעשיו, או שיקבל איזה ענין של תיקון, הרי הוא הוא השמחה, ואם הוא מכיר בתיקונו הרי היא גופא שמחתו, ומה שפניו צוהלות אין זה אלא הבעה חיצונית משמחתו, אבל עצם השמחה הוא ההכרה בהתיקון וההשלמה, ושפיר נקיט בגמרא בריאת העולם לסמל השמחה היותר גדולה, כי הוא התיקון היותר גדול בזה שנברא העולם יש מאין במאמרו, ויש בה בחירה וקיום המצות.

ובזה מתבאר נמי הא דאיתא בבבא בתרא (דף ס:) כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, והובא מימרא זו בשו"ע או"ח סי' תקנ"ד סעי' כ"ה, יעו"ש, ולכאורה אין אלו אלא דברי אגדה, ויש לעיין למה הביאם המחבר בהלכותיו, ואולי כונתו בזה לתאר עוצם ערך האבילות שלא תהא מן השפה ולחוץ, אלא שירגיש בחדרי לבו עומק האבדון, דאם לא ירגיש האבדון לא ירגיש עומק התיקון בבנינה, ולא תהא לו שמחה אמיתית. ולפי זה יש לומר דבודאי הקב"ה שמח במפלתם של רשעים, שהרי מיתתן של רשעים הנאה להם והנאה לעולם, כדתנן בסנהדרין (דף עא:), יעו"ש, ויש בזה תיקון גדול, והך תיקון הוא הוא השמחה, והא דקאמר אין הקב"ה שמח במפלתם של רשעים קאי רק על ההבעה החיצונית שבאה בתולדה מהשמחה עצמה, דכיון שמעשי ידיו נפסדים הוא כובש הבעת השמחה, ואע"פ שבכלליות הדבר יש תיקון ושמחה במפלתם, אכן גבי הקלות של התוכחה אז לא יכבוש הקב"ה אף ההבעה, אלא כאשר הוא שש עליכם להיטיב לכם, דהיינו שמחה במילואה, בין בעצמותה בין בהבעתה, כמו כן ישיש עליכם להרע, שמחה במילואה, שהרי לפי האמת יהא בזה תיקון, ואותו התיקון הוא הוא השמחה, וגם ההבעה הבאה ממילא מהשמחה לא יכבוש אלא יתן לה פתח על פני האויבים, אבל הוא עצמו לא יביע שמחתו, שאין הקב"ה מראה שמחה במפלתם של רשעים.

[כח, סח] והשיבך ה' מצרים באניות. יש לעיין למה הגיד לנו הכתוב דישיבם ה' דוקא באניות, והלא עיקר הקללה הוא שישבו למצרים וימכרו שם לעבדים ולשפחות, ומאי נפקא מינה אם ישיבם באניות או באופן אחר, ונראה לבאר על פי הא דכתיב בפרשת שופטים (יח, טז) רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס וה' אמר לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד, יעו"ש, ומבואר שאסר לרדת מצרימה עוד בדרך הזה, דהיינו הדרך שבו יצאו ממצרים, ואם כן היאך יתכן שה' יחזירם למצרים בדרך שאסור להם ללכת בו, ולכן אמר שישבם למצרים באניות דרך הים, והוא דרך אחר שמעולם לא נאסר.

וידידי חתן אחי הרה"ג ר' יוסף ברוך רייך שליט"א רצה ליישב באופן אחר, דהנה כשיוסף נמכר והורד מצרימה מגיד לנו הכתוב בפרשת וישב (לו, כה) והנה אורחת ישמעאלים באה מגלעד וגמליהם נושאים נכאת וצרי ולט וגו', יעו"ש, וכתב רש"י למה פרסם הכתוב את משאם להודיע מתן שכרם של צדיקים שאין דרכן של ערביים לשאת אלא נפט ועטרן שריחן רע ולזה נזדמנו בשמים שלא יוזק מריח רע, יעו"ש, וזה היה חסד גדון ליוסף הצדיק, שאע"פ שנגזרה עליו מכירה וגלות חס המקום עליו וירד מצרימה מוקף בריח טוב, אכן בקללת התוכחה תבא הגלות בלי שום חסד, אלא ישיבם באניות, שהאניות אלו כתב רש"י שהם ספינות בשביה, יעו"ש, דהיינו ספינות שבהם מביאים עבדים, והן מלוכלכות וריחן רע, ולא די שנגלים למקום רחוק אלא שנגלים בספינות בשביה.

[כח, סט] לכרות את בני ישראל בארץ מואב. כתב רש"י וז"ל: לכרות את בני ישראל שיקבלו עליהם התורה באלה ובשבועה מלבד הברית קללות שבתורת כהנים שנאמרו בסיני עכ"ל, יעו"ש, התוכחה דבחוקתי היא ברית דסיני, והתוכחה דבכי תבא היא ברית דערבות מואב, והטעם דקללות הן הברית משום שהיה נהוג בעולם העתיק כשהיו בני אדם או מדינות כורתים היו מחזקים גמירת דעתם בקבלת אלות אם יעברו על דבריהם, ולא היו שבועות מספיקות להם, והיינו מה שכתב רש"י שיקבלו התורה באלה ובשבועה.

[כט, ג] **ואזנים לשמוע עד היום הזה**. כתב רש"י וז"ל: עד היום הזה, שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר התורה לבני לוי כמו שכתוב (להלן לא, יט) ויתנה אל הכהנים בני לוי באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו משה רבינו אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה ונתנה לנו ומה אתה משליט את בני שבטך עליה ויאמרו לנו יום מחר לא לכם נתנה לנו נתנה ושמח משה על הדבר ועל זאת אמר להם היום הזה הבנתי שאתם דבקים וחפצים במקום עכ"ל, יעו"ש.

ויש להבין מה היה החשש של בני ישראל שיאמרו הלויים לא לכם נתנה התורה אלא לנו נתנה, ואם הכונה שיאמרו שלא נצטוו במצות התורה אלא הלויים ולא שאר ישראל, הלא זה אי אפשר, שבפירוש כתבה התורה שכל ישראל נצטוו, ורחוק מאד לומר שחששו שבני לוי יזייפו את התורה ויכתבו תורה אחרת מיוחדת ללויים ולא לשאר ישראל, ואם החשש היה שבני לוי יורו בעלות על התורה, והם ידונו ויפסקו דיני התורה לשאר כל ישראל וירדו בעם, גם זה אינו, דאם כן היכן ראה משה חיבה ודביקות בה' במה שלא רצו ישראל לקבל שררת בני לוי עליהם.

ואולי יש לומר דהחשש היה על הספר עצמו שמשה מסרה לבני לוי, כדכתיב ויתנה אל הכהנים בני לוי, והיתה הספר תורה עצמה נתונה לבני לוי, ולא רצו ישראל שיהא עצם הספר התורה מסורה לרשות הלויים, וזה מורה על דביקותם בתורה ובמקום, אכן לפירוש זה עדיין צריך להבין מה שייך לענין זה טענת אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה, והלא רק נמסר להם לבני לוי הספר תורה, ולבני ישראל מעולם לא נמסר הספר, ומהי טענה זו שאף אנו עמדנו בסיני, ואולי היתה הטענה מן הסברא, דכיון שעמדו בסיני כמו בני לוי, ושמעו הדברות כמו בני לוי, לא יתכן שהספר שבו כתוב כל הענין יהא מסור לבני לוי ולא להם, ועדיין צריך עיון.

[כט, ד] **לא בלו שלמותכם מעליכם ונעלך לא בלתה**. יש לדקדק למה כתוב שמלות בלשון רבים ונעלים בלשון יחיד, ונראה לבאר על פי מה ששמעתי בשם המהר"ל דבגדים אינם רק לכסות ולהגן על הגוף אלא הם גם להתפאר, אבל נעלים אינם אלא לצורך בלבד, להגן על כף רגל, ולפיכך יש לבני אדם, על כל פנים בימים הם, כמה חליפי שמלות, אבל לא היה להם אלא שני נעלים לשני רגלים, ואשתי המשכלת מרת צביה בתיה תח"י אמרה דאדם לובש כמה שמלות כאחד, על הראש מעיל ומכנסיים, עליונים ותחתונים, אבל אין אדם לובש אלא נעלים על הרגלים, וכן מדויק ממה שאומרים בהרבוננו של עולם בלילי שבת והחלפתי שמלותי, ולא שמלתי, בלשון רבים.

[כט, ז] **נחלה לראובני ולגדי ולחצי שבט המנשי**. יש לדקדק למה הזכיר כאן ענין נתינת נחלה לשלשה שבטים אלו בעבר הירדן, והלא בא להזכירם כל הנפלאות שעשה ה' בשבילם ששלמתיהם ונעליהם לא בלו, שהמטיר להם את המן, ונתן בידם סיחון ועוג מלכי האמרי, ומה לו להזכיר כאן שנתן ארצם נחלה להשלשה שבטים.

ונראה פשוט, דיש בזה הבטחה גמורה על כיבוש שאר ארץ ישראל, דאם היו נשארים רק בארצות אלו שבעבר הירדן היו צריכים לחלקם בין כל השבטים, והיאך היה יכול כבר להורישה להשלשה שבטים, אלא מוכרח דכל הכיבוש כבר מובטח להם ואינו אלא מחוסר מעשה, ובאותה שעה כבר היה ראוי למנות כיבוש הארץ בין אותם נפלאות שעשה להם הקב"ה.

פרשת נצבים

[כט, יב] למען הקים אותך היום לו לעם. יש לדקדק דלמען הקים אותך היום לו לעם משמע שבערבות מואב נעשו עם ישראל לעם ה', והלא כבר נעשו לעם ה' בשעת מתן תורה, ומה נתוסף עתה בעמדם בערבות מואב, עוד נתקשו המפרשים על הא דאמר את אשר ישנו פה ואת אשר איננו פה, והיאך אפשר להשביע את הנולדים, ויש שרצו ליישב על פי המדרש הידוע דכל הנשמות היו בסיני, וכמו כן גם כאן היו הנשמות עומדות בשעת הברית, וכן איתא בתנחומא, אבל עדיין קשה וכי אפשר להשביע נשמות ולחייב על ידי זה אותם שעתידים ליגאל, ועיין בכלי יקר מה שכתב בזה.

עוד יש לעיין דהנה בשבת (דף פח.) כתבו התוס' בד"ה מודעא רבה לאורייתא דכמו שקבלת התורה בסיני היתה בכפית הר כגיגית כמו כן בערבות מואב, ובהר גריזים והר עיבל היו אנוסים על פי הדיבור, יעו"ש, ועיין מה שכתב רש"י בפרשת בחקותי (כו, ט) וז"ל: והקימותי את בריתי אתכם ברית חדשה לא כברית הראשונה שהפרתם אותה אלא ברית חדשה שלא תופר שנאמר (ירמיה לא, ל) וכרתי את בית ישראל וגו' עכ"ל, יעו"ש, ומה שכתב שהפרו את ברית ראשונה כונתו שעל ידי מעשיהם גרמו שהקב"ה יפר הברית, אבל הם לא היו בידם להפר ברית הנעשה על פי הדיבור, שהרי איתא במס' שבת (שם) מכאן מודעא רבה לאורייתא, דכיון שקבלתם היתה באונס יש להם פתחון פה להגן עליהם, ואם היו יכולים להפר הברית ולא הפרו הרי זה כקבלה ברצון, והשתא קשה דכיון דהקב"ה ידע שיכניסם שוב בברית, ושגם בברית הזה יהיו אנוסים על פי הדיבור, אם כן למה ביטל ברית הראשונה.

וליישב כל זה ראשית עלינו לבאר מה שנאמר את אשר איננו פה, דהנה כל אומה ואומה שיש לה חוקים ומשפטים ונימוסים קבועים מדורות שעברו אין כל אחד יכול לבא ולומר למה אתחייב בחוקים אלו, והלא אני לא קבלתי דבר זה על עצמי, וגם אין שום אחד בדור זה שקבלם עליו, אין בדברים אלו ממש, שהרי המדינה בנויה ומושרשת על חוקים אלו, וכל מי שהוא בן המדינה הרי הוא משועבד לאותם חוקים, וכן הוא בישראל שכרתו ברית עם הקב"ה ונעשה הברית יסוד וברית התיכון של כלל ישראל, ושוב לא יוכל כל יחיד להוציא עצמו מן הכלל, שאם הוא ישראל שעבודו מוטל עליו עד סוף כל הדורות, ומסתברא שאם לא הפרו ישראל ברית הראשונה לא היו צריכים שוב לבריתות אחרות, שהרי ברית ראשונה נכרתה במעמד הר סיני בנסים ונפלאות והתגלות השכינה על ההר, ונודעזעה העולם, וברית זו בודאי הוקבעה תיכף ומיד בנשמת העם עד סוף כל הדורות. אכן לא החזיק להם הברית, שהרי אמרו נעשה ונשמע, קדמו עשיה לשמיעה, ולא היתה הברית מבוססת על ידיעת התורה, ואף שהיה בזה מעלה של אהבת ה', והיה לבבם עם ה', עדיין לא התחזקה מעמדם בברית הזאת שיעוכבו מירידות וחטאים, ולא עמדו במדרגה של ברית בבחינת נעשה ונשמע, אע"פ שהרגישו בגודל הענין ונפשם חשקה בדבר. ולכן הפר ה' ברית ראשונה מחמת מעשיהם, וכרת עמהם ברית בסוף השנה שחננו בחורב, והוא הברית שנתחזקה על ידי האלות של פרשת בחקותי, וכמו שכתב רש"י בפרשת כי תבא (כח, ט) וז"ל: מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, קללות שבתורת כהנים שנאמרו בסיני עכ"ל, יעו"ש, ובאותה שעה כבר למדו כללות ופרטות, כדאיתא בסוטה (דף לו:), יעו"ש, ואע"פ שגם בברית זו היו אנוסים על פי הדיבור, כמו שכתבו התוס', כנ"ל, מכל מקום הבסיס לברית היה ידיעת התורה ולכן היה לה קיום, אמנם בחורב לא היו שם אותות ומופתים ולא קולות וברקים, ולא נתגלתה השכינה על ההר,

ולכן לא היתה הברית נשרשת מיד בנשמת העם בשרשים כל כך עמוקים שכל מהות העם היתה אך ורק התורה.

אבל כשבאו לערבות מואב וכרתו ברית פעם נוספת, נשתרש בהם ענין זה, שהרי באותה שעה כבר מתו דור המדבר, אלו שכרתו הברית בחורב, ודור שלאחריהם הם אלו שכרתו הברית בערבות מואב, ונמצא שנכרת הברית עם האבות והבנים, ונשתרש ענין הברית במהות העם, וזהו מה שכתב למען הקים אותך היום לו לעם, באותו היום נעשו עם של ה' לדורי דורות בברית המשעבדת את שישנו פה ואת שאיננו פה, ודייקא היום, דהיינו בערבות מואב, שאז גם הבנים נכנסו לברית כאבותם.

ומה שהוצרכו אחר כך שוב לכריתת ברית בהר גריזים והר עיבל, כתב רש"י (כט, כח) דאז נעשו ערבים זה לזה, ואולי היה בזה איזה ענין שקבלת הערבות תהיה על אדמת קודש שהיא מאגדת אותם ולא היתה ארץ ערבות מואב מסוגלת לכריתת ברית זה, ונראה עוד, שבעצם היה די בכריתת הברית של הר גריזים והר עיבל, והיו יכולים לעשות הכל שם ולא היו צריכים לברית בערבות מואב, והדבר מוכרח כן, שהרי כתב רש"י וז"ל: בפרשת בהעלותך (יא, א) שבאותה שעה היו מוכנים ליכנס לארץ ישראל מיד עכ"ל, יעו"ש, והלא ברית של ערבות מואב וכל מה שקדם לו נמשך שבעה ימים, שבראש חודש אדר באו שם (א, יג) ובז' אדר מת משה, ואם כן מן הסתם אם לא היה משה מת היה כולל ברית ערבות מואב עם ברית הר גריזים והר עיבל, אבל מכיון שנגזרה עליו מיתה כרתו ברית בערבות מואב כדי שיהא משה המשביע אותם, אי נמי יש לומר שכרתו ברית בערבות מואב כדי שיכנסו לארץ כבר בברית כרותה.

[כט, יט] **ורבצה בו כל האלה.** כתבו התוס' בבבא בתרא (דף פח:): בד"ה וקללם וז"ל: אבל נראה לר"י דלהכי אנו קורין לעולם אתם נצבים לפני ראש השנה להפסיק בין קללות דשנה שעברה דוהיה כי תבוא לשנה הבאה וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומקשים העולם דהלא גם בפרשת נצבים יש קללות, ובכלל צריכים להבין מה ענין הקללות שבפרשת נצבים יותר על הקללות שבפרשת כי תבוא, ואם תאמר שהקללות הם בשביל חטא עבודה זרה, הרי גם זה נכלל בהא דכתיב (כח, טו) והיה אם לא תשמע בקול ה' אלקיך לשמור לעשות את כל מצותיו וחקותיו וגו', יעו"ש, וכבר נאמרו כל האלות על חטא עבודה זרה, עוד יש להבין ענין הקללות בפרשת וילך.

אלא ביאור הדברים הוא, קללות דפרשת כי תבוא באו לחזק את הברית, כדכתיב (כט, מט) אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, יעו"ש, והיינו שיקבלו עליהם את התורה באלה ובשבועה, כמו שכתב רש"י, יעו"ש, דקבלת האלות אם יעברו על הברית מחזקת את הגמירת דעת של הברית, וכן ברית אשר כרת בחורב היא הקללות שבפרשת בחקותי, כמו שכתב רש"י, יעו"ש, וכן היה הדרך בעולם העתיק שהיו מחזקים הבריתות באלות, כידוע.

ופרשת נצבים ענין אחר הוא, שהרי אמר (כט, יג) ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת כי אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ה' אלקינו ואת אשר איננו פה עמנו היום, יעו"ש, והלא היאך אפשר לכרות ברית עם מי שאיננו פה, אלא הענין הוא דהכריתת ברית היתה עם הכלל, והיחידים נמשכים אחר הכלל, ואפילו בזמן העתיד, כשכל היחידים שבדור כבר מתו, הכלל עדיין במקומו עומד, אלא שבאו יחידים אחרים במקום הראשונים, וכדאיתא בתמורה (דף טו:): אין הציבור מתים, יעו"ש.

והיינו הענין של פרשת נצבים, שאם יאמר איש או אשה בשרירות לבי אלך, ואיני

מקבל עלי את הברית, ופונה מעם ה' ללכת לעבוד אלהי הגוים, ואין המדובר פה החטא של עבודה זרה, אלא הפניה מעם ה', שעוזב את הברית והולך אחר אלהי הגוים, דבימים ההם היו כולם עובדים, או עובדים את ה' או פונים ממנו להיות עובדים במקום אחר, ואדם הזה חושב בעצמו שיכול לעזוב את הברית, אמר להם משה שאינו יכול, וכל האלות שחושב שיוכל להמלט מהם בעזבו את הברית, כולם יבואו עליו, ונמצא דאין קללות חדשות בפרשת נצבים, כל הקללות כבר אמורות בפרשת כי תבא, ובפרשת נצבים מזרז אותם שהברית משעבד כל הנמצאים שם, וגם כולם שיולדו לעתיד לבא, כמש"נ, ומיושבים דברי התוס' דפרשת נצבים מפסקת בין קללות דפרשת כי תבא לראש השנה.

ובפרשת וילך ענין אחר הוא, דבפרשת כי תבא ובפרשת נצבים הקללות הם אם לא ישמעו לדברי הברית, אכן יתכן שלעולם לא יבאו הקללות, דאפשר שלא יעברו על הברית, אכן בפרשת וילך אמר ה' למשה בנבואה (לא, טז-יט) הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ אשר הוא בא שמה בקרבו וגו' ואנכי אסתר הסתיר פני וגו' ועתה כתבו לכם את השירה הזאת וגו', יעו"ש, ובישר לו על העתיד שיעזבו הברית ויבאו עליהם הקללות הנזכרות בפרשת כי תבא, ואמר לו שיכתוב השירה הזאת, דהיינו שירה דהאזינו, והשירה הזאת תהא להם חיזוק ונחמה שיחזיר להם ושלא תשכח תורה מישראל, כמו שכתב רש"י, יעו"ש.

[כט, כ] **הכתובה בספר התורה הזה.** כתב רש"י וז"ל: הכתובה בספר התורה הזה ולמעלה הוא אומר (כח, סא) בספר התורה הזאת וגו', הזאת לשון נקבה מוסב אל התורה הזה לשון זכר מוסב אל הספר וכו' עכ"ל, יעו"ש, ועיימש"נ בזה בפרשת כי תבא (כח, סא).

[כט, כא] **ואמר הדור האחרון בניכם אשר יקומו מאחריכם.** ורבו כאן דקדוקי המפרשים שהתחיל ואמר דור האחרון ולא פירש מה אמר, ואם זה מוסב למטה על ואמרו כל הגוים וגו' למה הוצרך לכתוב ואמר וגו' ואמרו וגו' שתי פעמים, ועוד דכאן הוא בלשון יחיד ולהלן בלשון רבים, ועוד דכאן משתעי בדור האחרון בניכם אשר יקומו מאחריכם וגם הנכרי הבא מדרך רחוקה, ולהלן קאמר ואמרו כל הגוים, ולכאורה אין זה ענין אחד.

ואולי אפשר לומר דהכי מתפרשי קראי, ואמר דור האחרון ונכרי הבא מארץ רחוקה אשר לא ידעו מאומה מקורות ישראל וראו היאך הוכתה הארץ, וישתוממו ויאמרו, הוי, הרי גפרית ומלח שריפה כל ארצה וגו' אשר הפך ה' באפו ובחמתו, וכל זה הוא מה שיאמרו, ואז יאמרו כל הגוים, כל אלה שהיו עדי ראייה על מה שקרה לבית ישראל, וענו לאלו שבאו מדור האחרון ומרחוק ושאלו בכל כך השתמומות, ויאמרו להם האם אתה רוצים לדעת על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת ומה חרי האף הגדול הזה, ואמרו וגו' זהו פתרון הדברים, על אשר עזבו את ברית ה' וגו'.

[ל, יד] **כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו,** כתב רש"י וז"ל: כי קרוב אליך, התורה נתנה לכם בכתב ובעל פה עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין למה הביא כאן רש"י ענין זה שהתורה נתנה בכתב ובעל פה, ונראה דרש"י בא לפרש הא דכתיב בפיך ובלבבך, שהתורה לא בשמים היא ולא מעבר הים אלא קרוב אליך הדבר, שכל מה שתצטרך לו כבר בידך הוא, באמרו בפיך זה תורה שבכתב, שאין אתה צריך לזכור אותה כל כך, אלא קורא בפיו ומשמיע לאזנו, והרי נודעו לו עקרי המצות, ובלבבך זו תורה שבעל פה שהיא חרותה על לבו, ובין שתיהן, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, הכל מסור לפיך ולבבך, וקרוב הוא אליך.

[ל, טו] **ראה נתתי לפניך וגו' ואת המות ואת הרע.** ויש להבין לאיזה רע הכתוב מכוון, וקשה לומר דהיינו לעבור על מצות התורה, והכתוב מורה לנו שיש ביד האדם הבחירה לקיים המצות או לעבור עליהם, שהרי בכל צווי המצות, בין מצות עשה בין מצות לא תעשה, ענין הבחירה מובן מאליו, דאם אין בחירה לא שייך צווי. ואכן שלמה המלך ביאר לנו את הכתוב בקהלת (א, יג) ונתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמה על כל אשר נעשה תחת השמים הוא ענין רע נתן אלקים לבני האדם לענות בו, ופירש רש"י וז"ל: ונתתי את לבי לדרוש בתורה היא החכמה ולהתבונן בה על כל המעשה הרע האמור למעלה הנעשה תחת השמש ובינותי שהוא הענין הרע אשר נתן הקב"ה לפני בני האדם את החיים ואת המות את הטוב ואת הרע עכ"ל, יעו"ש. והוקשה לו לשלמה המלך איזהו הרע שהקב"ה מזרז אותנו שלא לבחור בו, ואחר העיון מתוך חכמת התורה הגיע להבנה שהרע הוא מה שאמר למעלה שם (א, ג) מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש, ופירש רש"י וז"ל: תחת השמש תמורת התורה שהיא קרויה אור וכו' עכ"ל, יעו"ש, והיינו מי שאינו עושה התורה עיקר עסקו, שתורתו קבע ומלאכתו עראי, אלא מחפש סיפוק נפש לעצמו בעסקים אחרים, ועל אף שאינו עובר עבירה בכך, אלא סוף כל דבר מה יתרון יבא לו מדרך כזה, ואחר כך הוסיף שלמה שעל הא גופא זירז הקב"ה לישראל, שלא יבחרו בדרך זה שהוא רע, שמפסיד חייו בין בעולם הזה ובין בעולם הבא, כשכל מגמתו לרדוף אחרי הבל והבל הבלים.

[ל, כ] **לאהבה את ה' אלקיך.** יש להבין לשון לאהבה את ה' אלקיך, דהא מלת אהבה היא שם דבר ולא שם הפועל, והיה צריך לכתוב לאהוב שהוא שם הפועל, וכן יש לדייק במה שאומרים בברכת קריאת שמע ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך, ולמה אין אומרים לאהוב ולירא את שמך, ואם זהו המכוון אין זה משמעות לשון לאהבה. ונראה דאין הנכון לבקש ממנו שייחד לבבנו לאהוב אותו, דהמשמעות הוא שישים לבבנו אהבתו ויראתו, שדבר זה הוא מצוה עליו לעשותה בבחירתו, אלא מה שאנחנו יכולים לבקש ממנו הוא לשום רגלינו על המסילה המוליכה בכוון אהבה ויראה, ועלינו לבחור ללכת במסילה זו להגיע עד אהבה ויראה, וזהו מה שאנו אומרים ויחד לבבנו לאהבה וליראה, בכוון אהבה ויראה, והשאר מוטל עלינו. ובזה מתבאר לשון הכתוב, דעיין באורח חיים וז"ל: לאהבה את ה' וגו' מאמר זה סמוך עם מה שלמעלה ממנו, שאמר למען תחיה אתה וזרעך וגמר אומר לאהבה וגו', פירוש שטעם חפץ בחיים הוא לאהבה את ה' לשמוע בקולו וגו' וכו' עכ"ל, יעו"ש, והיינו דקאמר שהחפץ בחיים הוא מפני שזה מאפשרו ללכת במסילה המגיע לאהבה, וכמש"נ.

פרשת וילך

[לא, א-ב] וילך משה וידבר וגו'. כתב רש"י לא אוכל עוד לצאת ולבא יכול שתשש כח תלמוד לומר (לד, ז) לא כהתה עינו ולא נס ליחה אלא מהו לא אוכל איני רשאי שניטלה ממני הרשות וניתנה ליהושע וכו' דבר אחר לצאת ולבוא בדברי תורה מלמד שנסתתמו ממנו מסורות ומעיינות החכמה, יעו"ש, ולפי פירוש השני מה שאמר לא אוכל לצאת ולבא היינו ששוב אינו יכול לפלפל בדברי תורה הלוך ושוב הואיל ונסתתמו ממנו מעיינות התורה, אכן לפי פירוש הראשון לא ביאר רש"י המכוון בלא אוכל לצאת ולבא, ולא כתב אלא דדבר זה ניטל ממנו וניתן ליהושע, ועוד דקדקו המפרשים מהו המכוון של וילך משה, לאן הלך.

עוד יש לעיין במאי דכתיב לקמן (לא, ז) כי אתה תבוא את העם הזה, וכתב רש"י וז"ל: כתרגומו ארי את תיעול עם עמא הדין משה אמר לו ליהושע זקנים שבדור יהיו עמך הכל לפי דעתן ועצתן אבל הקב"ה אמר ליהושע (לא, כג) כי אתה תביא את בני ישראל אל הארץ אשר נשבעתי להם תביא על כרחם הכל תלוי בך טול מקל והך על קדקדן דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור עכ"ל, יעו"ש, וקשה דהלא כל מה שאמר משה ליהושע היה על פי הדיבור, והיאך אפשר שהקב"ה אמר ליהושע דבר אחד ומשה אמר לו דבר אחר. ונראה להנה מתחלה היו למשה שלשה תפקידים, הוא היה מלך ושופט ונביא, ומכאן והלאה הלך לו מהיות מלך ושופט, ושוב לא היה אלא נביא עד סוף הספר, הוא מסר להם מצות וברכות ותוכחות מהקב"ה על ידי נבואתו, אבל לא היה עוד מלך, והיינו מאי דקאמר לא אוכל עוד לצאת ולבא, דזהו תואר למלך, כדאיתא בפרשת פנחס (כו, טו) יפקד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה אשר יצא לפניו ואשר יבא לפניו וגו', ועיימש"נ שם, ויהושע היה מלך, כדאיתא ביומא (דף עג:), יעו"ש. והיינו דקאמר משה לא אוכל איני רשאי שניטלה ממני הרשות וניתנה ליהושע, כנ"ל, שניטלה ממנו כתר מלכות, וגם לא היה עוד שופט היושב בראש הסנהדרין מפני שנסתתמו ממנו מסורות ומעיינות החכמה, כנ"ל, ולא היה יכול עוד לפלפל בעניני הלכה כפי הנדרש משופט ישראל, ושוב לא נשאר אלא נביא, ואפשר לומר דהשני לשונות ברש"י לא פליגי, אלא שניהם נלמדים מלא אוכל וגו', כמש"נ, ואפשר נמי לומר דזהו הפירוש של וילך משה, שהלך לו משררתו שהיה לו מקודם, ולא היה עוד לא מלך ולא שופט אלא נביא. והנה משה שעבר מלהיות שופט היה ביכלתו למנות שופט אחר תחתיו, ומינה את יהושע במקומו, אבל לא היה ביכלתו למנות מלך לישראל, דעדיין לא נקבע שלשלת מלוכה בישראל, ולא היה השררה מסורה למלך אלא על פי הדיבור בלבד, וכשמינה משה ליהושע לשופט וראש הסנהדרין על ישראל אמר לו אתה תבוא את העם, שבאותה שעה לא נמנה אלא להיות שופט ועליו להתחשב עם הזקנים של הסנהדרין, ואחרי רבים להטות, אבל הקב"ה מינה אותו להיות גם מלך, ואז אינו מחויב שוב להתיעץ עם הסנהדרין, דדבר אחד לדור, ואז אמר לו אתה תביא את העם, טול מקל והך על קדקדם.

פרשת האזינו

[לב, א-ב] **האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי**. כתב רש"י וז"ל: **האזינו** השמים שאני מותרה בהם בישראל ותהיו עדים בדבר שכך אמרתי להם שאתם תהיו עדים וכן תשמע הארץ ולמה העיד בהם שמים וארץ אמר משה אני בשר ודם למחר אני מת אם יאמרו ישראל לא קבלנו עלינו הברית מי בא ומכחישם לפיכך העיד בהם שמים וארץ עדים שהם קיימים לעולם וכו' יערף כמטר לקחי זו היא העדות שתעידו שאני אומר בפניכם תורה שנתתי לישראל שהיא חיים לעולם כמטר הזה שהוא חיים לעולם וכו' עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה מבואר מדברי רש"י דמה שכתב שהם קיימים לעולם היינו שהם מורידים מטר לעולם.

ובכלי יקר הקשה דמה שייך להעמיד שמים וארץ כעדים, וכי יש להם פה לדבר, עוד יש לדקדק במה שכתב רש"י דמשה אמר למחר אני מת והם יאמרו לא קבלנו את התורה, ולכאורה גם אם היה נשאר בחיים היה לו לחוש לכך, והלא אם רצו לכפור בקבלת התורה גם בפני משה היו יכולים לעשות כן, וכמה וכמה פעמים מצינו שהתלוננו על משה ולא יראו מפניו, ובכלל קשה היאך יוכלו להכחיש קבלת התורה שהיתה בפני כל ישראל וידעו בזה כל ממלכות הארץ, ועוד קשה דאם משה חשש שיכחשו בקבלת התורה היה לו להעמיד עדים על הקבלה, ולא מצינו שהעמיד שמים וארץ אלא להעיד על התראתו, כמו שכתב רש"י.

והנה נאמר לעיל סוף פרשת וילך (לא, כח) הקהילו אלי את כל זקני שבטיכם ושטריכם ואדברה באזניהם את הדברים האלה ואעידה בס את השמים ואת הארץ, וכתב רש"י וז"ל: ואעידה בס את השמים ואת הארץ ואם תאמר הרי כבר העיד למעלה (ד, כו; ל, יט) העידותי בכס היום וגו' התם לישראל אמר אבל לשמים וארץ לא אמר ועכשיו בא לומר האזינו השמים וגו' עכ"ל, יעו"ש, ובפרשת ואתחנן (ד, כו) כתב רש"י וז"ל: העידותי בכס הנני מזמינם להיות עדים שהתתתי בכס עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק למה לא הקשה רש"י שם למה העיד בהם שמים וארץ כמו שהקשה כאן, ולמה לא כתב רש"י שמשה חשש למה שיאמרו ישראל לאחר מיתתו, ובכלל צריך עיון מה שכתב רש"י דשם אמר לישראל ולא להעדים עצמם, וכאן אמר להשמים והארץ.

גם יש לדקדק במה שכתב רש"י בפרשת נצבים (ל, יט) וז"ל: העידותי בכס היום את השמים ואת הארץ שהם קיימים לעולם וכאשר תקרה אתכם הרעה יהיו עדים שאני התרתי בכס בכל זאת עכ"ל, יעו"ש, ובחר בשמים וארץ להיות עדים שהם עצמם קיימים לעולם, אבל הכא בפרשת האזינו קבע עדותם במה שמורידים מטר ומעלים עשב לעולם, ולא במה שהם עצמם קיימים לעולם, ומאי שנא.

ונראה דמצינו כאן שני ענינים נפרדים לגמרי, בפרשת ואתחנן ובפרשת נצבים הענין של עדות שמים וארץ הוא ענין של מזכרת בעלמא, וכמו שכתב אבן עזרא בפרשת ואתחנן דהיינו כהא דכתיב האבן הזאת תהיה בנו לעדה, שאין הכונה בזה שהאבן יבא ויעיד אלא הוא סימן בעלמא למזכרת הענין, וכן היו שמים וארץ סימנים למזכרת ההתראה שלא יעברו על דברי התורה, ובחר באלו מפני שהם מזכרת נצח, שהרי הם קיימים לעולם, ומשום הכי דיבר לישראל ולא לשמים וארץ, שהרי אין עדות זו שייכת להם כלל וכלל, ואינם אלא סימן ומזכרת על המדובר בין משה וישראל.

אבל בפרשת האזינו חשש משה לענין אחר לגמרי, והיינו שלאחר מיתתו יבאו ישראל ויאמרו לא קבלנו את התורה, ולא חשש שיאמרו שלא ניתנה תורה במעמד הר סיני ותורה

אינה מן השמים, דדבר זה אין להכחיש, אלא חשש משה שיבאו ישראל אחר מיתתו ויאמרו שאע"פ שזקניהם קבלו את התורה בסיני אכן הם עצמם לא קיבלו את התורה, ולמה יהיו משועבדים לקיים דבר שלא קיבלו הם על עצמם, ודבר זה לא היו אומרים בחייו של משה, שאע"פ שכשהיו להם תערומות התלוננו על משה, מכל מקום היו מסורים לו בלב ונפש, כמו שכתב רש"י בפרשת מטות (לא, ה) שכששמעו שמיתתו של משה תלויה במלחמת מדין לא רצו ללכת, ואע"פ שבחייו אמר משה עוד מעט וסקלוני, וכיון שהיו קשורים למשה בכל נימי נשמותיהם בודאי אילו היה חי לא היה עולה על דעתם להפריד עצמם מברית אבותיהם ולומר אנו לא קבלנו עלינו דבר זה, אבל לאחר מיתתו בודאי יבא רפיון בענין זה, וחשש משה שלא יפרידו עצמם מן הברית מכל וכל לומר לא קבלנו עלינו דבר זה.

ולאמיתו של דבר קבלת האב משעבד את הבנים, כהא דכתיב בפרשת נצבים (כט, יד) כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ה' אלקינו ואת אשר איננו פה, וכתב רש"י וז"ל: ואת אשר איננו פה ואף עם דורות העתידים להיות עכ"ל, יעו"ש, ובשפתי חכמים הביא בזה שתי דעות, חדא דאע"פ שהגופים לא היו שם הנשמות של כל דורות העתידים היו שם וקיבלו ברית, ועוד דברא כרעא דאבוה וכיון שהאבות קיבלו, הבנים הבאים אחריהם גם כן בכלל הברית, יעו"ש, ופירוש השני נראה עיקר, דמה שהיו שם הנשמות לכאורה לא יועיל בזה לשעבד דורות העתידים להיות, וכי נאמר דאם אדם קיבל על עצמו איזה דבר מצוה וחזר בגלגול נשמות לעולם הזה, וכי עדיין מוטל עליו אותו חיוב שנשמתו קיבלה בגלגול הקודם, וחשש משה שיבא זמן בדורות העתידים שיאמרו כלל ישראל לא קיבלנו את התורה, ולא נתחייבנו אלא משום ברא כרעא דאבוה, אמנם עתה נשתנו הזמנים והמצבים ואותם מצבים שבו היו אבותינו אינם קיימים עוד, ולכן אין קבלתם קבלה עבורנו, לכן העמיד משה לעדים השמים והארץ שהם מורידים מטר ומעלים עשב לעולם בכל הזמנים ובכל המצבים ואינם פוטרים עצמם משעבודם, וזהו מה שאמר יערוף כמטר לקחי, כמו שהמטר יורד לעולם, כן הברית עומד לעולם, ואי אפשר להיפטר ממנו.

[לב, ב] יערף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי. כתב רש"י וז"ל: יערף כמטר לקחי וכו' תורה שנתתי לישראל שהיא חיים לעולם כמטר הזה וכו' תזל כטל שהכל שמחים בו לפי שהמטר יש בו עצבים לבריות כגון הולכי דרכים וכו' עכ"ל, יעו"ש, והיינו שהתורה נמשלה למטר ולטל, ואחר כך הזכיר הפסוק ענין כי שם ה' אקרא, וכתב רש"י וז"ל: כי תבאו אל הארץ כשאקרא ואזכיר שם ה' אתם הבו גודל לאלקינו וברכו שמו, מכאן אמרו שענין ברוך שם כבוד מלכותו אחר ברכה שבמקדש עכ"ל, יעו"ש, ואחר כך מזכיר הפסוק ענין הצור תמים פעלו אל אמונה ואין עול, ויש להבין המשך הפסוקים, ולכאורה נראה שהעיקר הוא הצור תמים פעלו וגו', שמזה נמשכים הפסוקים הלאה, ואם כן באו הנך קראי קמאי, יערוף כמטר וכי שם ה' אקרא, כהקדמה לענין הצור תמים פעלו, וצריך בירור מהו הקשר. והנה איתא בפסחים (דף נ.). דבעולם הזה מברכין ברוך הטוב ומטיב וברוך דיין האמת, אבל בעולם הבא לא יברכו אלא הטוב והמטיב, יעו"ש, והטעם בזה דכשיתגלה כבודו יהא ניכר וגלוי לכל שכל מעשיו של הקב"ה היו הטבה, אבל בחשכת העולם הזה יש דברים שנראים כרע אע"פ שהם באמת טובים, והנה המלאכים אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שהרי הם מכירים לגמרי בהטבת הבורא, אכן בני אדם יושבי תבל ומלאה אין אומרים אותו שאין להם הכרה ומדריגה זו, רק ביום הכיפורים שאנו מתעלים כמלאכים אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בקול רם, שאז מכירים כח מלכותו של הקב"ה,

וכן בבית המקדש בשעה שהיה השם המפורש יוצא מפי כהן גודל היו עונים אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שבאותו מקום ובאותו מצב היו משיגים כעין השגות של מלאכי השרת, ובאים להכרה שהקב"ה הוא כולו טוב.

והנה בקרא דיערוף כמטר וגוי' דימה משה רבינו את התורה למטר ולטל, כמו שהמטר מביא חיים וברכה לעולם כן התורה היא חיים לעולם, אלא דמטר יש בו עצבים לבריות, ולכן דימה התורה לטל שהיא נוחה לבריות, הרי דבתורה רואים דבר נפלא שהיא יכולה להיות מטר וטל בבת אחת, ואע"פ ששני דברים אלו נראים כסותרים אהדדי, מכל מקום מצינו דהתורה נמשלת לשניהם, וזהו דבר הידוע לכל גם בעולם הזה, שכולם יודעים שהתורה נותנת חיים ואין בה עצבים לבריות, הרי לנו דוגמא חושית שאפשר להיות מטר וטל בבת אחת, ואם כן יכולים אנו לצייר לעצמנו ענין הצור תמים פעלו, שאע"פ שאיזה דבר נראה כרע באמת הוי הטבה, וכן ענין אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד במקדש נמי הוי דוגמא על האמת הגדול שכל מעשיו הם הטבה, שאע"פ שהשתא ענין זה למעלה מהשגתנו מכל מקום רואים אנו שהכחנים במקדש היו משיגים הענין, שהרי אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ואם כן גם אנו יש לנו להאמין ששייך ענין זה, ונמצא ששני הפסוקים נותנים לנו דוגמאות לכך שהכל הטבה היא אע"פ שאין אנו מבינים, והיינו ענין הצור תמים פעלו וגוי'.

[לב, מז] **כי לא דבר רק הוא מכם כי הוא חייכם.** כתב רש"י וז"ל: כי לא דבר רק הוא מכם, לא לחנם אתם יגעים בו כי הרבה שכר תלוי בו כי הוא חייכם דבר אחר אין לך דבר ריקן בתורה שאם תדרשנו שאין בו מתן שכר, תדע לך שכן אמרו ואחות לוטן תמנע (בראשית לו, כב) ותמנע היתה פלגש וגוי' (שם לו, יב) לפי שאמרה איני כדאי להיות לו לאשה הלואי ואהיה פלגש וכל כך למה להודיע שבחו של אברהם שהיו שלטונים ומלכים מתאווים להדבק בזרעו עכ"ל, יעו"ש, והיה קשה לו לרש"י מה בא התורה ללמדנו במה שאמר הוא חייכם, הלא מיד אחר זה מתפרש כל הענין בדבר אשר תאריכו וגוי', ולכן פירש בפירוש ראשון דבא לומר ששכרו הרבה מאד, ובפירוש השני כתב שאין לך דבר שאם תדרשנו שאין בו מתן שכר, והביא ראיה מאחות לוטן תמנע.

אכן קשה דלכאורה אין משם שום ראיה על מתן שכר, ופירש השפתי חכמים דאינו מביא ראיה אלא שכל דבר נדרש אבל לא על מתן שכר, יעו"ש, אכן מדברי רש"י לא משמע שבא לומר שהם שני דברים אלא דבר אחד בלבד, והיינו דכל שתדרוש יש בו מתן שכר, ועל זה הביא ראיה.

ונראה דכונת רש"י היא על העמלות עצמה, שמשה זירזם ששימו לב על כל הדברים, ואין בו דבר רק, ויגעת ולא מצאת אל תאמין, דכל דבר שאתה עמל ויגע עליו בודאי יוציא פירות לגלות אור התורה שבהם, וזהו השכר, שהדרשה עצמה היא השכר, כי הוא חייכם, דתורה איקרי חיים, כמו שנאמר לעיל (ל, יט) ובחרת בחיים, ובתרגום יונתן בן עוזיאל שם דחיי היא אורייתא, ואחר כך משתעי קראי בשכר הגשמי, ובדבר הזה תאריכו ימים וגוי'.

[לב, מח] **בעצם היום הזה.** כתב רש"י וז"ל: בשלשה מקומות נאמר בעצם היום הזה, נאמר בנח (בראשית ז, יג) בעצם היום הזה בא נח וגוי', במראית אורו של יום לפי שהיו בני דורו אומרים כך וכך אם אנו מרגישין בו אין אנו מניחין אותו ליכנס בתיבה ולא עוד אלא אנו נוטלין כשילין וקרדומות ומבקעין את התיבה, אמר הקב"ה הריני מכניסו בחצי היום וכל מי שיש בידו כח למחות יבא וימחה, במצרים נאמר (שמות יב, מא) בעצם היום הזה

הוציא ה' וגו' לפי שהיו מצרים אומרים כך וכך אם אנו מרגישים בהם אין אנו מניחים אותם לצאת ולא עוד אלא אנו נוטלין סייפות וכלי זיין והורגין בהם אמר הקב"ה הריני מוציאן בחצי היום וכל מי שיש בו כח למחות יבא וימחה וכו' עכ"ל, יעו"ש.

והנה לכאורה דברי רש"י אלו, שהם מן הספרי, סותרים למאי דכתיב בפרשת מסעי (לג, ג-ד) ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים ומצרים מקברים את אשר הכה ה' בהם וגו', וכתב שם רש"י וז"ל: ומצרים מקברים טרודים באבלם עכ"ל, יעו"ש, והיינו שה' סיבב שיהיו טרודים באבלם כדי שלא יפריעו לישראל, וכמו שכתב רש"י בפרשת שלח (יג, לב) וז"ל: ארץ אוכלת יושביה היא בכל מקום שעברנו מצאנום קוברי מתים והקב"ה עשה לטובה כדי לטרדם באבלם ולא יתנו לב לאלו עכ"ל, יעו"ש, ונמצא דהנהגה עם מצרים לא היתה של כל מי שיש בידו למחות יבא וימחה, אלא הטרידם באבלם שלא יתנו לב לישראל, וכאן כתב רש"י דבעצם היום הזה בא להורות שעשה כן במראית היום וכל מי שבידו למחות יבא וימחה.

עוד יש לעיין במה שכתב רש"י וז"ל: כאן נמי כששמעו בני ישראל שמשוה הולך למות אמרו אם אנו מרגישים בו אין אנו מניחים אותו, אדם שהוציאנו ממצרים וקרע לנו את הים הגיז לנו את השליו העלה לנו את הבאר ונתן לנו את התורה אין אנו מניחים אותו אמר הקב"ה הריני מכניסו בחצי היום וכו' עכ"ל, יעו"ש, וקשה דמה היו יכולים לעשות לעכב מיתת משה, ועוד דכל המעלה של משה הוא שנתן להם התורה, והיאך רוצים עכשיו להתנגד לרצון הבורא.

ונראה דכיון דמיתת משה היתה בשביל שלא ניתנה לו רשות ליכנס לארץ אמרו ישראל שהם מוכנים לוותר על כניסת הארץ לעת עתה כדי שיוכלו להיות ביחד עם משה עוד מספר שנים, ואין בזה התנגדות לרצון הבורא, אלא אדרבה הם רצו ללמוד תורה עם משה עוד מספר שנים כדי לקיים רצון הבורא, והנה במיתת משה כתיב (לד, ו) ולא ידע איש את קבורתו עד היום הזה, ולא הוזכר במדרש ובראשונים טעמא דמילתא, ויש מפרשים שכתבו דהיינו כדי שלא יעשו אותו לאלוה, ולכאורה הסברא איפכא, דאם נעלם בלי ידיעת שום אדם קבורתו יותר עלול שיחשבהו לאלוה.

ונראה דבני דור המבול שרצו למחות בבנית התיבה אע"פ שלא היה נוגע להם כלל, וכל מגמתם היתה לנגד לרצון הבורא, הוכיח להם ה' באופן נוכח ממש, והמצריים רצו לעכב יציאת ישראל שלא רצו שיחסרו להם עבדים, ולא כדי למרוד בהבורא, ולכן לא הוכיחם באופן ישר, אלא על ידי שהיו טרודים באבלם, אבל בני ישראל שלא כיונו כלל אלא לטובה ממש, לא נטל ה' את משה מהם אלא באופן רחוק זה שלא ידע איש את קבורתו.

[לב, נ] ומת בהר אשר אתה עלה שמה וגו' כאשר מת אהרן אחיך וגו', כתב רש"י וז"ל: כאשר מת אהרן אחיך באותה מיתה שראית וחמדת אותה שהפשיט משה את אהרן בגד ראשון והלבישו לאלעזר וכן שני וכן שלישי וראה בנו בכבודו אמר לו משה אהרן אחי עלה למטה ועלה פשוט ידך ופשוט פשוט רגליך ופשוט עצום עיניך ועצם קמוץ פיד וקמץ והלך לו אמר משה אשרי מי שמת במיתה זו עכ"ל, יעו"ש, וקשה טובא מדברי רש"י בפרשת חוקת (כ, כה) וז"ל: קח את אהרן בדברי ניחומים אמור לו אשריך שתראה כתרך נתון לבנך מה שאין אני זכאי לכך עכ"ל, יעו"ש, הרי שלא זכה משה לראות בנו בכבודו כמו שראה אהרן, וכבר תמהו על זה המפרשים, ורש"י שם בפרשת חוקת (כ, כו) כתב גם כן כל הסדר של מיתת הפשט בגדיו והלבשת אלעזר ועליתו למטה, ובסוף הדיבור כתב וז"ל: מיד חמד משה לאותה מיתה עכ"ל, יעו"ש, והיה אפשר לומר דקאי רק משעת עליתו למטה ואילך,

אבל כאן כתב רש"י וז"ל: בראש הדיבור שמת באותה מיתה שנתאוה לה ואחר כך סדר הלבשת אלעזר וראית בנו בכבודו ועליתו למטה עכ"ל, יעו"ש, ומשמע דזכה בכל אלו, דאם לא כן למה לו להזכיר בכלל שהלביש אלעזר וראה בנו בכבודו, ואם כן קשה והלא לפי האמת לא ראה בנו בכבודו.

ויש שרצו לתרץ שראה משה יהושע תלמידו בכבודו, אכן מדברי רש"י בפרשת חוקת מבואר דאינו דומה תלמידו לבנו, דשיבח את אהרן שראה כתרו נתון בראש בנו מה שהוא לא זכה לכך, עוד יש לדקדק בדברי רש"י דמה ענין ראית בנו בכבודו לאופן המיתה של אהרן, ובודאי דבר חשוב הוא, אבל לכאורה אין זה שייך לעצם המיתה שנתאוה לה משה. ונראה לבאר דברי רש"י עפ"משי"נ בפרשת חוקת (כ, כו) מעלת המיתה שלה נתאוה משה, דהנה איתא בפרק קמא דברכות (דף ח.). נשיקה דמיא כמשחל בניתא מחלבא עכ"ל, דהיינו כמושך נימת שער מתוך החלב, כמו שכתב רש"י שם, והיינו דהאדם מורכב מנשמה וגוף, וגבי רשעים החיבור הדוק ואינם נפרדים בניקל, אבל גבי צדיקים אינם אדוקים זה בזה כל כך, ובמיתתם הנשמה נפרדת והולכת לה, וראה משה במיתת אהרן פשיטת הידים והרגלים ועצימת העיניים וקמיצת הפה, והיינו שכל פעולות וכוחות הגוף עצרו אחד אחד עד שכמעט לא נשאר כלום מכוחות הגוף, וכיון שלא היה חיבורם אדוק כל כך מתחלה לא נשאר עכשיו חיבור כלל והנשמה יצאה מן הגוף ללא קושי ולא יתדבק בה דבר מה מן החומריות, וזוהי מיתת נשיקה.

והנה מלבד מה שהגוף משתוקק להתחבר להנשמה מפני שהיא נותנת לו רוח חיים, כמו כן הנשמה משתוקקת להתחבר להגוף מפני שאין הנשמה יכולה לפעול כלום בהאי עלמא מבלי אמצעיית הגוף, כדאיתא בסנהדרין (דף צא.). הריני פורחת באויר כצפור, יעו"ש, אבל מכיון שאדם רואה בנו בכבודו, שיתמלא וימשיך תפקידו בחיים, אז אין הנשמה משתוקקת עוד להתחבר אל הגוף, ועל ידי זה גופא נחלש החיבור עוד יותר אף קודם יציאת נשמה.

וזהו מה שראה משה במיתת אהרן, שעברו בגדיו וכבודו לבנו ושוב, לא התשוקקה הנשמה להגוף, וגם פסקו בזה אחר זה כל פועלות הגוף וכוחותיו עד שבטלה חיבורו להנשמה, כמשי"נ, ויצאה נשמתו במיתת נשיקה, ולזה נתאוה משה, ולזה בודאי אין נפקא מינה אם בנו או תלמידו ממלא מקומו, דסוף סוף מתמלא תפקידו ותעודתו ושוב, לא ישתוקק נשמתו להתחבר אל הגוף, אבל אכתי זכות מיוחדת היתה לו לאהרן שראה כתרו נתון בראש בנו יוצא ירכו, מה שלא זכה לזה משה, כמו שכתב רש"י בפרשת חוקת כנ"ל. עוד יש לפרש על פי מה ששמעתי מהמשגיח שליטי"א שכונת משה ודאי היתה לתועלת תפקידו, שהרי בניו של אדם יורשים תכונות אביהם ודומים לו יותר משאר כל אדם, ולכן רצה שיירשו בניו את גדולתו, שחשב שהם מסוגלים ביותר להשלים תפקידו, והדברים מאירים, וזהו נמי המכוון במה שאהרן ראה בנו בכבודו בשעת מיתתו, שראה אלעזר מקודש בבגדי כהונה וזכה שימשיך בנו בעבודת הכהונה גדולה על צד היותר טוב, וגם משה נתאוה לענין זה במיתתו שתנוח דעתו על ידי שיהא מובטח שתפקידו ועבודתו ימשכו אחריו על צד היותר טוב, אולם ה' הראה לו ענין זה באופן אחר, שכשעלה אל ההר למות כתיב (לד, א) ויראהו ה' את כל הארץ וגו', וכתב רש"י וז"ל: שהראה לו בנבואה כל העתידות של ישראל בשלותה ובחורבנה עכ"ל, יעו"ש, ואם כן ידע משה בבירור לפני מיתתו היאך יהא נמשך תפקידו, ואע"פ שלא היה על ידי בנו.

פרשת וזאת הברכה

[לג, א] **וזאת הברכה וגו' לפני מותו.** כתב רש"י וז"ל: לפני מותו סמוך למיתתו שאם לא עכשיו אימתי עכ"ל, יעו"ש, ומשמע מדברי רש"י שבאמת לא היה כדאי לברכם באותו פרק, אלא דכיון שהיה הולך למות הוכרח לברכם, שאם לא עכשיו אימתי, והדבר צריך ביאור, ובפרשת ויחי כשבירך יעקב את בניו לא כתיב לפני מותו, ולא מצינו שם הך ענין דאם לא עכשיו אימתי, ומאי שנא גבי משה דנאמר אם לא עכשיו אימתי. ונראה לבאר עפ"י מש"נ שם (מט, א) דיסוד ברכות יעקב היה נבואה לקבוע ענין ותפקיד של כל שבט ושבט, וכיון שנתרבו משפחות השבטים באותו פרק היה ראוי לקבוע תפקידם, ומשה יסד ברכתיו על ברכתיו של יעקב, כדאיתא במדרש דממקום שפסק יעקב שם התחיל משה, וברכתו היתה שיגיעו לשלימות תפקידם, ובאותו הפרק עדיין לא הגיעו השבטים לשלימות תפקידם, ואם כן משה, שהיה רבן של ישראל, יותר היה לו לחנכם מלברכם, ועד שאמר שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך היה לו ללמדם ולחנכם עד שמעצמם ישמחו בקיום תפקידם, ואז יוכל לברכם שתתקיימו המדרגות בידיהם, אלא דכיון שהיה משה הולך למות ולא יוכל עוד לחנכם לפיכך ברכם באותו פרק, שאם לא עכשיו אימתי.

[לג, ב] ה' **מסיני בא וזרח משעיר למו.** כתב רש"י וז"ל: פתח תחלה בשבחו של מקום ואחר כך פתח בצרכיהם של ישראל וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש לעיין דאם הנכון להתחיל בשבחו של מקום למה לא התחיל יעקב ברכתיו בשבחו של מקום, ואולי יש לומר דכן היתה באמת כונתו במה שביקש לגלות להם את הקץ, שרצה לשבח המקום על כל הטובות שעתיד לגמול לישראל, וכל זה היתה הקדמה לברכותיו, כמו שעשה משה, ואע"פ שנסתלקה ממנו שכינה ולבסוף לא גילה את הקץ, מכל מקום שפיר ידעו על ידי מה שהתחיל והפסיק שטובה רבה מוכנת להם, ואע"פ שלא ידעו הפרטים, הרי שנשתבח המקום, ומיד התחיל יעקב בברכותיו.

[לג, ב] **מימינו אש דת למו.** איתא בביצה (דף כה:): תנא משמיה דרבי מאיר מפני מה נתנה תורה לישראל מפני שהן עזין תנא דבי רבי ישמעאל מימינו אש דת למו אמר הקב"ה ראוי הללו שתנתן להם דת אש איכא דאמרי דתיהם של אלו אש שאלמלא נתנה תורה לישראל אין כל אומה ולשון יכולין לעמוד בפניהם וכו', יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: שהן עזים ונתנה להם תורה שיעסקו בה והיא מתשת כחם ומכנעת לבם עכ"ל, יעו"ש. והדברים נפלאים, והלא התורה מורשה לנו מפני שאנחנו בני אברהם יצחק ויעקב, והיא קדמה לבריאת העולם, והיאך אפשר לומר שכל פעולת התורה היא להתיש כחם של ישראל ולהכניע לבם כדי להגין על אומות העולם שלא יכלו לעמוד בפניהם, ועוד שהרי חזר הקב"ה על כל האומות והציע להם את התורה ולא רצו לקבלה, ורק ישראל רצו לקבלה, כדאיתא בעבודה זרה (דף ג.), יעו"ש, ועיין במהרש"א שעמד על זה. ונראה דהנה בעצם התורה היא דבר ה', והיתה יכולה להתגלות בכמה צורות שונות, והתורה נתנה בצורתה כמות שהיא מפני המצבים שבעולם, למשל אם לא היו עובדי עבודה זרה מעבירים זרעם למולך לא היתה התורה כוללת איסור מעביר זרעו למולך, וכפי המצב היה אפשר שיהיו בתורה מאה מצות או אלף מצות, הכל לפי הצורך, ובין כך ובין כך דבר ה' הוא מה שהיה מתבטא בצורות אלו, ובדאי התורה היא מתנה לעם סגולה, אבל צורתה

היא להתיש כחם ולהכניע לבם.

[לג, ז] שמע ה' קול יהודה. כתב רש"י וז"ל: כאן רמז ברכה לשמעון מתוך ברכותיו של יהודה ואף כשחלקו ארץ ישראל נטל שמעון מתוך גורלו של יהודה שנאמר (יהושע יט, ט) מחבל בני יהודה נחלת בני שמעון ומפני מה לא ייחד לו ברכה בפני עצמו שהיה בלבו עליו על מה שעשה בשיטים כן כתוב באגדת תהלים עכ"ל, יעו"ש.

ונראה פשוט דאין הכונה בזה שהיה משה כועס על שבט שמעון על מה שעשו בשיטים ולכן לא ברכם אלא ברמיזה ולא בפירוש, דלא יתכן לומר שבשביל קפידתו ימנע משבט בישראל ברכה הראויה לו, אלא כונת רש"י שראה משה חולשת שמעון במעשה שיטים ולכן צרפו לשבט יהודה כדי שיושפע ממנו, וברכתו תלויה בברכת יהודה ונובעת ממנה, וגם חלקו בארץ ישראל היה מובלע בתוך חלק של יהודה, לצרף החלש בעניני רוחניים להחזק. וכן מצינו נמי שלא פרט משה ברכה ליששכר לעצמו אלא כללו בברכת זבולון באמרו (לג, יח) ולזבולון אמר שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך, ואין לומר דהן שתי ברכות נפרדות ורק שכללם יחד בקרא, דהא לא כתיב כאן אמירה ליששכר אלא לזבולון בלבד, ועוד שהרי כתב שם רש"י וז"ל: ולזבולון אמר אלו חמשה שבטים שברך באחרונה זבולון גד דן ונפתלי ואשר כפל שמותיהם לחזקם ולהגבירם עכ"ל, יעו"ש, הרי שלא ברך משה באחרונה אלא חמשה שבטים ולא ששה, ויששכר לא קבע ברכה לעצמו, אלא צירף ברכתו וכללה בברכת זבולון כדי שיהא תלוי בו, וכמו כן נמי צירף ברכת שמעון לברכת יהודה.

[לג, ח] תומיך ואוריך לאיש חסידך. יש לעיין היכן מצינו בלוי בהמשך המקראות שבספר בראשית שהיה איש חסיד, ונראה דזה היה במעשה שכם כששמעון ולוי הרגו כל עיר שכם, והראו בזה רוח קנאות עזה, ואע"ג דיעקב גער בהם, ולדעתו לא עשו כהוגן, הרי סירחא זו תלויה בשמעון שהיה גדול מלוי, והלך לוי אחריו ולא לדעת עצמו, ובמעשה דפנחס ראינו קנאות לוי ויוצאי חלציו כשהם לעצמם שהיתה לטובה, כדכתיב בפרשת פנחס (כה, יא-יב) פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי וגו', לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום.

והוסיף לי המשגיח שליט"א דשם התורה מראה לנו החילוק בין קנאות דשמעון לקנאות דלוי, דבסוף פרשת בלק כתיב (כה, ו) והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה וגו', וזה היה זמרי נשיא שבט שמעון, ואמר למשה זו אסורה או מותרת, אם תאמר אסורה בת יתרו מי התירה לך, כמו שכתב רש"י, יעו"ש, וזאת היתה קנאות דשמעון, ולעומתו בא פנחס וקנא את קנאת ה', וזאת היתה קנאותו של לוי, ובזה רואים חסידותו.

[לג, יט] כי שפע ימים יינקו. כתב רש"י וז"ל: כי שפע ימים יינקו יששכר וזבולון ויהא להם פנאי לעסוק בתורה עכ"ל, יעו"ש, מבואר מדבריו שהחובה לעסוק בדברי תורה מוטלת בשוה על יששכר וזבולון, אלא דבני יששכר היו יודעי בינה יושבים בסנהדרין ומעברים השנים וקובעים החדשים, ולעומת זה היה זבולון עוסק במסחר בשביל שניהם, אבל בחובת העסק בתורה ולימודה לשמה שניהם שוים.

[לג, כא] וירא ראשית לו כי שם חלקת מחוקק ספון. כתב רש"י וז"ל: וירא ראשית לו ראה ליטול לו חלק בארץ סיחון ועוג שהיא ראשית כיבוש הארץ, כי שם חלקת מחוקק, כי

ידע אשר שם בנחלתו חלקת שדה קבורת מחוקק והוא משה עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה משמע דמשה שיבח לשבט גד על שבחרו להם לאחווה אותה חלקה שבה עתיד משה ליקבר, והכירו היטב בחשיבות המקום, אכן לא הוזכר בפרשת מטות טעם זה לבחירת הנחלה, ושם כתיב (לב, א) ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד עצום מאד וגו' והנה המקום מקום מקנה, יעו"ש, ולא הוזכר שם שום רמז לטעמא דחלקת מחוקק ספון.

אלא נראה לבאר כונת רש"י על פי מה שכתב בדעת זקנים לבעלי התוס' וז"ל: לפיכך נטלה לחלקו אע"פ שעמון ומואב מערערים עליה כי נודע היה שעתיד הקב"ה לקבור שם משה רבינו ואילו היתה עתידה לחזור ליד עמון לא היה הקב"ה קוברו שם בחוצה לארץ עכ"ל, יעו"ש, נמצא דהם בחרו בנחלה זו מפני שהיתה טובה למקנה, ולא דאגו לערעורם של עמון ומואב הואיל וידעו ששם תהא קבורת משה, ובודאי לזה כוון נמי רש"י, אלא שיש לדקדק איזה שבח יש בזה לשבט גד, ומה ראה משה להזכיר ענין זה תוך ברכתם.

ונראה דהנה כתיב פרשת מטות (לב, יז) ואנחנו נחלץ חושים לפני בני ישראל, וכתב רש"י וז"ל: בראשי גייסות מתוך שגבורים היו, שכן נאמר בגד וטרף זרוע אף קדקד עכ"ל, יעו"ש, והיינו מאי דקאמר כאן משה, וטרף זרוע אף קדקד, שבני גד גבורים היו, ומכל מקום לא סמכו על גבורתם להתאמץ נגד ערעורם של עמון ומואב, אלא בחרו בעבר הירדן כי שם חלקת מחוקק ספון, ולא אמרו כחי ועוצם ידי יעמיד הנחלה בידי, אלא זכות משה רבינו שלא יניח הקב"ה שיהא קבור בארץ נכרים.

[לג, כז] מעונה אלקי קדם ומתחת זרועות עולם. כתב רש"י וז"ל: זרועות עולם, סיחון ועוג ומלכי כנען שהיו תקפו וגבורתו של עולם לפיכך על כרחם יחרדו ויזועו וכחם חלש מפניו לעולם אימת הגבוה על הנמוך והוא שהכח והגבורה שלו בעזר עכ"ל, יעו"ש, אבל אונקלוס תרגם מתחת זרועות עולם במימרה מתעבד עלמא, יעו"ש, והיינו דמתחת זרועות של הקב"ה נברא העולם, ויש לעיין למה נטה רש"י מתרגום אונקלוס בזה.

והנה בפרשת עקב כתיב (ז, יט) המסות הגדולות אשר ראו עיניך והאותות והמופתים והיד החזקה והזרוע הנטויה אשר הוצאתיך ה' אלקיך וגו', וכתב שם רש"י וז"ל: והאותות כגון ויהי לנחש וכו', והמופתים המכות המופלאות, והיד החזקה זה הדבר, והזרוע נטויה זה החרב של מכת בכורות עכ"ל, יעו"ש, ואזיל בזה רש"י בשיטת בעל ההגדה בלישנא קמא על הא דכתיב בפרשת כי תבא (כו, ח) ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים, ופירש בזה בעל ההגדה דביד חזקה זה הדבר, ובזרוע נטויה זה החרב, והכל קאי על מכת בכורות, ועיימש"נ בפירוש ההגדה, וכן פירש רש"י בפרשת עקב.

ואע"ג דבעל ההגדה פירש באותות זה המטה ובמופתים זה הדם, ורש"י פירש בפרשת עקב דקאי על ויהי לנחש ועל המכות המופלאות, היינו משום דבפרשת כי תבא דכתיב אותות ומופתים אחר זרוע נטויה אי אפשר לפרש דקאי על המכות, דהא זרוע נטויה מיירי במכת בכורות, והיא היתה המכה האחרונה, אבל בפרשת עקב דכתיב אותות ומופתים לפני זרוע נטויה, יש לפרש דקאי על המכות המופלאות, מכל מקום מבואר דרש"י לא פירש זרוע נטויה כפשוטו דקאי על הזרוע של הקב"ה כביכול, אלא דקאי על חרב, דהיינו הכח האלקי שהוא בבחינת חרב.

והנה בסוף פרשת יתרו כתיב (כ, כב) ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה, וכתב שם רש"י וז"ל: שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם והברזל נברא לקצר ימיו של אדם, אין זה בדין שיונף המקצר על המאריך עכ"ל, יעו"ש,

והיינו דחרב הוא מקצר ומחריב, ואינו שייך לעניי הארכה ובנין, ואם כן כח האלקי הנקרא חרב גם כן הוא כח המחריב ולא הבונה, ולפי זה לא מצי רש"י לפרש כתרגום אונקלוס דמתחת זרועות עולם היינו שבזרועותיו בנה עולם, שהרי לשיטת רש"י זרוע מורה על כח החרב שהוא מחריב ולא בונה, כמש"נ, אבל אונקלוס תרגם כפשוטו כביכול, אי נמי כלישנא בתרא של בעל הגדה דבר אחר ביד חזקה שתים ובזרוע נטויה שתים וכו', עד שמגיע למנין עשר מכות, ואין בזה פירוש מיוחד, ואם כן שפיר מצי לפרש שבזרועותיו בנה עלמא.

ובאמת מפיוסוק הטעמים מדויק כפירוש רש"י שהטפחא היא על מלת מתחת, והיינו כאמרו ומתחת, כלומר ומתחת למעון אלקים, זרועות עולם, שם זרועות עולם, אבל לפי התרגום היה צריך הטפחא להיות על מלת זרועות כלומר מתחת זרועות של הקב"ה, עולם, נבנה העולם, ועיין ברש"י פרשת נצבים (כט, כ) שדייק בדרך זה מפיוסוק הטעמים.

[לג, כז] מעונה אלקי קדם. כתב רש"י וז"ל: למעון הם השחקים לאלקי קדם וכו' כל תיבה שצריכה למ"ד בתחלתה הטיל בה ה"א בסופה עכ"ל, יעו"ש, ובגור אריה הקשה על דבריו דלא מצאנו ה"א משמשת במקום למ"ד רק במקום למ"ד המשמשת על ביאה לדבר אבל במקום הזה שאמר שבירר למעונתו השחקים לא מצאנו ה"א במקום למ"ד, יעו"ש, ואולי יש לומר דאין הלמ"ד המורה על בעלות, כגון למעון, עומדת במקום מלת של, אלא עומדת במקום מלת אל, וכאמרו כדאי דבר זה למוסרו לרשותו של פלוני שהוא הבעלים, והרי הלמ"ד משמשת על ביאה לדבר, דבזה הוכיח על בעלותו, ולכן ראוי להטיל ה"א לבסוף במקום הלמ"ד.

[לד, ד] זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם. כתב רש"י וז"ל: כדי שתלך ותאמר לאברהם ליצחק וליעקב שבועה שנשבע לכם הקב"ה קיימה וזהו לאמר, לכך הראיתיה לך עכ"ל, יעו"ש, והוא מגמרא ברכות (דף יח:), וקאמר התם דמתים ידעו מאי עביד בעלמא, ומשום הכי אמר לו הקב"ה להגיד להם, אע"פ שבלאו הכי היו יודעים, כדי לאחזוקי ליה טיבותא למשה שהביא להם בשורה אע"פ שכבר ידעו מקודם, יעו"ש, וקשה שהרי מבואר ברש"י שהקב"ה הראה לו למשה בכל שבט ושבט מה יהיו העתידות בשלותה ובחורבנה, כמו שכתב לעיל, ואחר כך אמר לו להגיד להאבות שנתקיימה השבועה, ואע"פ שכבר ידעו בנבואה שירשו הארץ, ואם כן מה הועיל משה בהגדתו כיון דגם הוא ראה רק בנבואה, ויש לומר דמשה ראה באספקלריא המאירה שהיא כראיה ממש, והם לא ראו אלא באספקלריא שאינה מאירה אלא חזיון בלבד, אכן עדיין יש לדקדק דלמה בכלל הוצרך משה להגיד להם, וכי אין הקב"ה בעצמו נאמן על כך.

ונראה דהנה הא דאמרינן אינו דומה שמיעה לראיה אין זה מפני חסרון נאמנות השמיעה אלא מפני שראיה היא יותר מוחשי וממילא משיבת נפש, וכן בשמיעה יש דרגות שונות וכל הקרוב לדבר הוא יותר מוחש, ונראה דהא דכל הנביאים ניבאו באספקלריא שאינה מאירה היינו גם לאחר מיתתם, דגם בעולם האמת אין הקב"ה מדבר להם כאיש אל רעהו אלא על ידי נבואות וחזיונות, ואם כן כשיבא אליהם משה ויגיד להם כמדבר איש אל רעהו, הרי יהיה על ידי זה יותר מוחשי להם, והקב"ה ברחמיו רצה להודיעם באופן מוחשי שנתקיימה השבועה.

[לד, ה] וימת שם משה. כתב רש"י וז"ל: אפשר משה מת וכתב וימת שם משה אלא עד

כאן כתב משה מכאן ואילך כתב יהושע רבי מאיר אומר אפשר ספר תורה חסר כלום והוא אומר לעיל (לא, כו) לקוח את ספר התורה הזה, אלא הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע עכ"ל, יעו"ש, והוא על פי הגמרא דבבבא בתרא (דף טו.), יעו"ש, ושם הובאו דברי תנא קמא בשם רבי יהודה, ותנא בתרא הוא רבי שמעון, אכן לפי גירסת רש"י לכאורה רבי מאיר הוא התנא בתרא, והביא ראיה דמשה לא חסר אות אחת מכתבת התורה מקרא דלקוח את ספר התורה הזה, ולכאורה היכן מצינו משם ראיה לכך.

ונראה דהנה רש"י שם הביא מחלוקת תנאים אם כשנמסר הספר תורה ללוי הניחוהו בתוך הארון או אם דף היה יוצא מן צד הארון והיה הספר מונח עליו, והוא מגמרא דבבא בתרא (דף יד): שנחלקו בזה שם בברייתא רבי מאיר ורבי יהודה, רבי מאיר סבר שהיה מונח בתוך הארון, ורבי יהודה סבר שהיה מונח על הדף בצד הארון, יעו"ש, ונראה דרבי מאיר ורבי יהודה אזלי בזה לשיטתם, דרבי מאיר ס"ל שהספר תורה היה מונח בתוך הארון, וכמסרו משה ללוי הניחוהו בתוך הארון, ואם כן על כרחך כבר היה נגמר עד האות האחרון, שהרי אי לאו הכי היו צריכים להסיר כסוי הארון ולהחזירו עוד הפעם, אבל רבי יהודה סבר שהיה מונח על הדף, ואם כן שפיר יתכן שכשמסרו משה ללוי עדיין חסרו ממנו פסוקים אחדים, והם הניחוהו על הדף, ולאחר מיתת משה כתב יהושע את הפסוקים הנשארים, ואז הכניסוהו לארון.

[לד, ה] וימת שם משה עבד ה' בארץ מואב. נחלקו התנאים בשמונה פסוקים האחרונים שבתורה מי כתבם כדאיתא בבבא בתרא (דף טו.). דתניא וימת שם משה וגו' אפשר משה חי וכתב וימת שם משה אלא עד כאן כתב משה מכאן ואילך כתב יהושע דברי רבי יהודה ואמרי לה רבי נחמיה אמר לו רבי שמעון אפשר ספר תורה חסר אות אחת וכתב לקוח את ספר התורה זה אלא עד כאן הקב"ה אומר ומשה כותב מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע וכו', יעו"ש, ולהלן בגמרא שם איתא כמאן אזלא הא דאמר רבי יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן לימא דלא כרבי שמעון אפילו תימא רבי שמעון הואיל ואשתנו אשתנו, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: דיחיד קורא אותם היינו דאינו ראוי להפסיק באמצע עכ"ל, יעו"ש, ועיין מה שכתבו התוס'. והרמב"ם יש לו דרך אחרת בפייג תפילה הל"ו וז"ל: שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה אע"פ שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן עכ"ל, יעו"ש, ודבריו תמוהים, דמה לי דמשמעם שנכתבו אחר מיתת משה, וכי מפני זה נוכל לקרותו ביחיד, והלא הסברא איפכא היא, דהואיל ומשה כתב שמנה פסוקים אלו בדמע, ונראה כמו שנכתבו לאחר מיתה, אם כן נצריך עשרה דוקא כדי שלא נטעה לומר שיש בזה שקר.

והנה תנן במגילה (דף כג.): ואין קורין בתורה ואין מפטירין בנביא וכו' פחות מעשרה, ובגמרא שם יליף דכל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה, יעו"ש, ויש להסתפק בהא דאין מפטירים בנביא פחות מעשרה אם הוא משום קריאת הפסוקים מספרי הנביאים, וקמשמע לן מתניתין דלא רק קריאת התורה מחייבת עשרה אלא אף קריאת נביאים גם כן, או אם הוא מפני קריאת חלק המפטיר בתורה, שהוא חוזר על פסוקי התורה קודם קריאת הנביאים מפני כבוד התורה, ופסוקים אלו מחייבים עשרה, וקמשמע לן מתניתין דלא רק קריאת התורה מחמת עצמה מחייבת עשרה, אלא אף קריאת פסוקים בתורה כדי לאפשר קריאת נביאים גם כן מחייבת עשרה.

ואין לומר דיש בזה נפקא מינה אם היו שם עשרה בשעת קריאת המפטיר ויצאו מקצתם קודם קריאת הנביאים, שהרי נפסק בשו"ע או"ח קמ"ג סעי' א' דאם היו עשרה בתחלת קריאת התורה ויצאו מקצתם גומרים אף בלי עשרה, ואם כן הוא הדין במפטיר ונביאים יש לגמור בלי עשרה, ועיין שם במחצית השקל, ומכל מקום הספק במקומו עומד אם פסוקי המפטיר מחייבים עשרה או קריאה מספר הנביאים מצד עצמה.

וראיה מפורשת לכך מהא דאיתא שם במגילה (דף ה.) אמר רב מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד שלא בזמנה בעשרה, וכתב שם רש"י דטעמא דבעינן עשרה משום פרסומי ניסא, ובבעל המאור שם כתב דבדיעבד לעולם יוצא אפילו בלא עשרה, והביא ראייה שהרי לא מנה קריאת מגילה בין הני דברים שצריכים עשרה משום דבר שבקדושה, יעו"ש, הרי דקריאת כתובים אינה מחייבת עשרה, ואם כן הוא הדין נמי קריאת הנביאים, וכל דין עשרה הוא מפני פסוקי המפטיר, וטעמא בעי בזה, מהו ההבדל בין תורה שנחשבת לדבר שבקדושה לגבי עשרה לנביאים דלא נחשבת לדבר שבקדושה, והלא גם נביאים הם דבר ה' שנאמרו בנבואה, ולימודם נחשב לימוד התורה, ואם כן מאי שנא הא מהא. ונראה דתורה היא ההוראה לכלל ישראל, וכל מלה ומלה שבה היא כרב המלמד לתלמידו ומדריכו היאך לחיות ולהתנהג ומה הם החיובים המוטלים עליו, והיא מסורת כלל ישראל, וגם העובדות וסיפורי התורה הם לימודים של מעשה אבות סימן לבנים, ויש בהם מסורת של יסודות התורה, אבל דברי הנביאים אינם כן, שאי אפשר לומר שעד ימות הנביאים לא היתה התורה שלימה שחסרו מיסודותיה לכלל ישראל, ולכן אין הנביאים חלק מן ההוראה לכלל ישראל, ומכל מקום הם דברי תוכחה ומוסר, וכמו שאמרו חז"ל (מגילה יד.) הרבה נביאים עמדו להם לישראל אלא נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה, יעו"ש, וחייב אדם ללמוד את דברי הנביאים שהם דבר ה' בנבואה, ועל ידי זה יעורר את לבבו להתקרב אל בוראו, וגם בלי זה יש בלימוד הנביאים קיום מצות תלמוד תורה, שהרי כולם תורה, אבל אינם בכלל ההוראה של התורה, ומהאי טעמא אמרינן דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ומשום הכי מצד עצמם אינו צריך לקרותם בעשרה.

והנה משה רבינו היה מורה ההוראה של התורה, שהוא היה רבן של ישראל, והכל קבלו ממנו כתלמיד היושב לפני רבו, והוא סיפר להם עניני בריאת העולם ומעשי האבות, ועל ידי זה הורה להם יסודות התורה, וגם סיפר להם על מה שאירע לו, ודיבר בלשון נסתר ולא נוכח, ולא אמר אני עשיתי כן אלא משה עשה כן, אבל למרות כן הכל היה הוראה ממנו לכלל ישראל, דגם זה הוא אופן דיבור רב לתלמיד שמדבר אודות עצמו כאילו הוא אדם שלישי, אכן שונה אמירת וימת משה, דלא שייך כלל שרב יגיד לתלמידו דברים כאלו על עצמו, ואין זה לשון של הוראת רב לתלמיד, אלא נבואה היא שנכתבה בדמע מה שגילה לו הקב"ה, ואם כן אע"פ שפסוקים אלו הם חלק הספר תורה, ואם חסר אות אחת מהם נפסל כל הספר תורה, מכל מקום עצם דינם של פסוקים אלו הוא דין נבואה, שהרי אינם חלק מהוראה של התורה אלא דברי נבואה על מיתתו של משה, ובודאי יש ללמוד הרבה מפסוקים אלו כמו מכל ספרי הנביאים, אבל אינם בכלל הוראת התורה.

וזה מה שכתב הרמב"ם דאע"פ שפסוקים אלו משה מפי הגבורה אמרם, מכל מקום הואיל ומשמעם שנכתבו אחר מיתת משה נשתנו, דשוב אין זה לשון הוראה, כמש"נ, ואם כן נשתנו מתורה לנביאים וקורא אותם יחיד, וכמו דפשיטא להגמרא דלמאן דאמר יהושע כתבם אין צריכים עשרה, ולכאורה היינו טעמא משום דהנך פסוקים חשיבי כנביאים, כמו כן אם משה כתבם בלשון המורה שנכתב לאחר מיתתו ולא בחייו כשהיה מלמד תורה לישראל, הרי נשתנו פסוקים אלו, ודין ספר נביאים להם ויחיד קורא אותם.

[לד, יב] ולכל היד החזקה וגו' לעיני כל ישראל. כתב רש"י וז"ל: ולכל היד החזקה שקבל את התורה בלוחות בידיו עכ"ל, יעו"ש, והנה הספורנו למד דלכל היד החזקה קאי על קריעת ים סוף, יעו"ש, אבל רש"י למד דקאי על קבלת הלוחות בידיו, ובשפתי חכמים כתב שהלוחות היו כבדים, וטובא יש לדקדק בזה שבחר רש"י לפרש קרא בענין שהוא כנראה רחוק מאד, ולמה בפסוק אחרון של התורה, כאשר התורה מספרת גבורת משה רבינו, מזכיר ענין הגבהת לוחות כבודות שלכאורה היה דבר זה בדרך מופת, והלא גם הקמת המשכן היתה באופן נס, כמו שכתב רש"י בפרשת פקודי, ולמה לא הזכירו כלל, ועוד דלמה יזכיר כאן מעלת הגבהת לוחות כבודות בידיו, והלא לא מצינו בתורה שום זכר על ענין זה כלל, ולא הוזכר בשום מקום דלמרות שהיו הלוחות כבודות הצליח משה לקבלן בידיו. ונראה דמה שמשה היה יכול להגביה הלוחות לא היה באופן מופת ונס, אלא דמצינו כמה פעמים שבמצב של חירום יכול אדם להתגבר ולעשות דברים שלא היה אפשר לעשותם בחייו הרגילים, שטמון בכח לאדם כוחות גדולים של גבורה אלא שאינו יכול להוציאם מן הכח אל הפועל אלא ברצון עז וחזק עד מאד, ובשעת חירום מתגבר רצונו ומתגברים גם כן כוחותיו, ומראה לנו הכתוב שרצון משה למסור הלוחות לישראל היה כל כך חזק עד שהיה יכול להגביה הלוחות בידיו, ואע"פ כן לא נמנע מלשברם כשראה מעשה העגל, עד כדי כך היתה מדת האמת של משה רבינו, משה אמת ותורתו אמת, וזהו שנשתבח משה בפסוק האחרון שבתורה, ודבר זה לא נזכר בקרא, והוא על פי דרך הדרש, ורצה לפרש פסוק האחרון על פי דרך הדרש, ועיימש"נ בפרשת בראשית (א, א).

ספר

אביר יוסף

על המועדים

ראש השנה

ובכן יתקדש שמך. בכל התפילות אומרים בברכה שלישית ובכן יתקדש שמך ה' אלקינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מלכות בית דוד משיחך ועל מכונך והיכלך, ויש לדקדק למה נכנסה הזכרת מלכות בית דוד בין ציון להיכל, ומה ענין המלוכה להמקדש, אכן נראה דזה מתבאר עפ"י מש"נ בפרשת שופטים (יז, יד) דעיקר מטרת המלוכה הוא להיות מנהיג רוחני לקרב לבבות ישראל לאביהם שבשמים, ולפי זה שפיר נבין שעיקר מקומו של המלך הוא בבית המקדש, כי היכי דסנהדרין היתה יושבת בלישכת הגזית, והיינו עומק ענין אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, כדאיתא ביומא (דף כה.), יעו"ש.

חינוך לתקיעת שופר. איתא בערכין (דף ב:): הכל חייבין בתקיעת שופר לאתווי מאי לאיתווי קטן שהגיע לחינוך דתנן אין מעכבין את הקטן מלתקוע ביום טוב, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: שהגיע לחינוך פלוגתא היא בפרק בתרא דיומא (דף פב.) חד אמר כבר שמונה כבר תשע וחד אמר כבר תשע כבר עשר שמחנכין אותו לשעות עכ"ל, יעו"ש, והקשו התוס' וז"ל: ולא נהירא דהתם בחינוך קטן להתענות איירי אבל בשאר מצות כל אחד ואחד לפי דרכו כדאשכחן לעיל גבי לולב וסוכה ותפילין עכ"ל, יעו"ש.

עוד יש להעיר בדברי רש"י דהנה איתא בחגיגה (דף ו.) בעי רבי שמעון קטן חיגר לדברי בית שמאי וכו' מהו וכו' אמר אביי כל היכא דגדול מיחייב מדאורייתא קטן נמי מחנכין ליה מדרבנן, יעו"ש, ואם כן מי שישב בצום מקצת היום אינו מקיים מצות ועניתם את נפשותיכם, וגם אינו מקיים מצות חינוך במה שמחנך הקטן לענות לשעות, ולכאורה צריך לומר דחינוך לשעות לא הוי מדין מצות חינוך כלל, אלא דדין הוא שצריך להרגיל את הקטן לישב בתענית שהוא דבר קשה, ולכן מרגילין אותו לאט לאט עד שיוכל לענות כל היום כשיגיע לגדלותו, ומחנכין אותו לשעות באותם הימים שכל הקהל מתענים, אבל אין זה משום קיום מצות חינוך הבנים, ואם כן בכלל אין זה שייך לחינוך הבנים לתקיעת שופר, לא רק שאין זה שייך למצות שופר אלא דאין זה שייך למצות חינוך בכלל, ולפי זה צריך עיון למה הביא רש"י ענין מחנכין לשעות לדין חינוך דמצות שופר.

והנה ענין תקיעת שופר הוא להעיר את האדם לתשובה, כמו שכתב הרמב"ם פ"ג תשובה ה"ד וז"ל: עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם עכ"ל, יעו"ש, אכן התשובה שהקב"ה דורש ממנו לא היא רק תשובה שכלית שיבין שעשה שלא כהוגן ושמוטל עליו לבקש מחילה, אלא הוא דורש תשובה היוצאת מן הלב, והוא רוצה לב נשבר, ככתוב בתהלים (נא, יט) שהאדם ישוב בתשובה שלמה וכאב לב על שנתרחק מן הקב"ה, יעו"ש, וזהו ענין צום בימי התענית, שהצום כאב לו, וכשהוא מתענה בשעה שיושב ועושה התשובה, כאב גופו מעורר בו כאב הלב, ואז תשובתו שלמה, ובאמת שייך אצל בעלי מדרגה שייגעו לערך כאב לב שתשובה דורשת רק בשימת הלב והדעת, אולם רוב בני אדם צריכים גם התעוררות של צום להגיע לכאב לב כדבעי.

ויצא לנו לפי זה דקטן שמעולם לא ישב בתענית כדי לעשות תשובה אין לו שום שייכות כלל להתשובה האמיתית, ואין לו השגה כלל בלב הנשבר על שחטא, ואין לו שום מושג בזה אם לא התענה על כל פנים לשעות, שאז הרגיש כאב הגוף המעורר כאב הלב, ואין נפקא מינה מתי התענה אם ביום הכיפורים אם בעשרה בטבת אם בתשעה באב, כל

שהתענה כדי לעשות תשובה יש לו השגה קצת בענין התשובה.
 וזהו מה שכתב רש"י דקטן שהגיע לחינוך לשעות לצום הוא שייך למצות חינוך דשופר,
 אבל קודם לכן אין לו שום שייכות לענין התשובה, ואם כן גם מצות תקיעת שופר אינה
 שייכת בו כלל.

יום ראשון שחל בשבת. תנן בראש השנה (דף קט:) יום טוב של ראש השנה שחל להיות
 בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה, ובגמרא מנא הני מילי אמר רב לוי בר לחמא
 אמר רבי חמא בר חנינא כתוב אחד אומר שבתון זכרון תרועה וכתוב אחד אומר יום
 תרועה יהיה לכם לא קשיא כאן ביום טוב שחל להיות בשבת כאן בום טוב שחל להיות
 בחול אמר רבא אי מדאורייתא היא במקדש היכי תקעין וכו' אלא אמר רבא מדאורייתא
 מישרא שרי ורבנן הוא דגזור ביה כדרבה דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל
 בקיאי בתקיעת שופר גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירונו ארבע אמות
 ברשות הרבים, יעו"ש.

והקשה החתם סופר לפי מסקנת הגמרא דאין תוקעים בשבת מדרבנן היאך תתיישב
 סתירת המקראות דבמקום אחד כתיב זכרון תרועה ובמקום אחר כתיב יום תרועה היא
 לכם, עוד הקשה לדברי הרמב"ן דאיצטריך למיכתב לדורותיכם בשבועות וביום הכיפורים
 דסלקא דעתא דכיון דעבודת היום דיחהו בטלי לדורות גם קדושת היום בטלה, אם כן
 בראש השנה דלא כתיב לדורותיכם היאך בטלו חכמים תקיעת שופר שהיא עבודת היום
 דיחה, והלא בזה תבוטל נמי קדושת היום, יעו"ש.

ובכלל מקשין העולם היאך אפשר שמשום חשש שמא יעברינו ארבע אמות יבטלו
 חכמים מצות שופר שעל ידי זה מזכירים זכות העקידה שעומדת לנו לכל הדורות, ועל ידי
 תקיעת שופר אנו זוכים בדין ביום הדין.

ונראה דהנה במצות לולב אם יארע לאדם אונס שלא יהא לו לולב בסוכות הרי הפסיד
 המצוה, ואין לו מה לעשות, אכן נראה דבמצות שופר נתנה לו התורה אופן אחר של קיום
 המצוה במקום שאי אפשר לקיימה כתיקונה, ואם יארע לו אונס שלא יהא לו שופר בראש
 השנה יש לו אפשרות לקיים מצות היום על ידי זכרון תרועה, ודין זה נלמד גם אליבא
 דרבא דאין תוקעים בשבת מדרבנן, ובאמת מדאורייתא חייב לתקוע אפילו בשבת, אלא
 דבמקרה שלא יהא לו שופר, ואי אפשר לקיים תקיעת כתיקונה, נתנה לו התורה ענין זכרון
 תרועה במקומה, וכמש"נ.

ומיושב לפי זה למה תקנו רבנן שאין תוקעים בשבת לבטל מצות תקיעת שופר הנצרכת
 לנו מאד כדי לזכות בדין, דכיון שגזרו שלא לתקוע אז כל דין התורה הוא דיכול לקיים
 מצות היום על ידי זכרון תרועה, והרי הזכרון תרועה מעלה זכרון העקידה לפני כסא
 הכבוד, וגם לא הוצרכו לחשוש דעל ידי עקירת מצות שופר בשבת תבוטל כל קדושת היום
 דראש השנה, שהרי לא נעקר על ידי זה מצות היום לגמרי, שעדיין נשאר לנו ענין זכרון
 תרועה שיש בזה קיום מצות היום מדאורייתא.

שופר מעורר תשובה. אמר הנביא (עמוס ג, ד) אם יתקע שופר בעיר והעם לא יחרד, יעו"ש,
 לפי פשוטו השופר מזכיר לבני אדם שיום הדין בא וזה מעורר חרדה גדולה בקרב העם
 מאימת הדין, אכן יש מפרשים דעצם קול השופר מעורר בני אדם לתשובה, ועיין במנורת
 המאור, ויש לעיין בזה היאך קול השופר מעורר את הלב לתשובה.
 ונראה לבאר עפ"ימש"נ בפרשת וארא (ט, יח-כט) דהקולות שהיו נשמעים במכת ברד

לא היו חלק מעצם המכה אלא שהברד בא מן השמים, דהיינו העולם העליון, והקולות הם הקול של עולם העליון, וכתב בעל הטורים שם (ט, כט) דהקולות יחדלון אבל יהיו נשמעים עוד הפעם במעמד הר סיני, יעו"ש, ולפי זה יש לומר דבעת שהנשמה שומעת קול השופר זוכרת מקורה בעולם העליון שהקולות שמה דומים לקול השופר, וזכרון זה מעורר את האדם לתשובה.

כבנים וכעבדים. אחרי התקיעות אומרים היום הרת עולם היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים, אם כבנים אם כעבדים, אם כבנים רחמנו כרחם אב על בנים, ואם כעבדים עינינו לך תלויות עד שתחננו וכו', ומדויק בלשון התפילה דה' מרחם על בנים מיד ועבדים צריכים לחכות בעינים תלויות עד שירחם עליהם, והחילוק בין בנים לעבדים מבואר בבבא בתרא (דף י.) בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אתם קרוין בנים ובזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום אתם קרוין עבדים, יעו"ש.

ובהשפקה ראשונה היה אפשר לפרש דבזמן שהם מקיימים תורה ומצות קרוים בנים ואם לאו קרוים עבדים, אכן הרי תנן באבות פ"א מ"ג אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא הו' כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס וכו', יעו"ש, והיינו שנעבוד אותו מתוך אהבה, ומכל מקום נקראים עבדים, הרי דעבדים אינם בעלי עבירה.

עוד יש לדקדק למה העבד צריך לחכות לרחמי האדון בעינים תלויות, אם ראו לרחמים יזכה מיד, ואם אינו ראוי לא ירחם עליו כלל, ומהו ענין עינים תלויות, ולמה בבנים ליכא עינים תלויות.

עוד עיין בברכות (דף לה:) בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן שנאמר ואספת דגנך ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשה על ידן וכו', יעו"ש, והקשה המהרש"א וז"ל: יש לעיין בזה דהיאך מיתוקם האי קרא ואספת דגנך באין עושין רצונו של מקום הא מפורש ביה וכו' השמרו לכם פן וגו' ולא יהיה מטר וגו' וכו' עכ"ל, יעו"ש, וגם מקושית המהרש"א מבואר דבזמן שאין עושים רצונו של מקום לאו היינו שעוברים על דברי התורה, והדבר צריך ביאור.

ונראה דיש שני אופנים לעבודת ה' מאהבה, באופן אחד הוא אוהב את ה' ורוצה לקיים דבריו ולעשות לו נחת רוח כביכול, וברם כך הוא רוצה לעשות כל מה שה' צוה, והרי הוא מקיים כל המצות ברצונו, אכן יש אופן שני שהוא מבטל כל רצונו לרצון ה', ושוב אין לו רצון ודעה פרטיים, אלא עושה כל מה שה' רוצה, וליכא שלב אמצעי שהוא רוצה לעשות המעשה, שכבר ביטל רצונו לגמרי לרצון הבורא, וכל מה שהוא עושה הוא מרצון ה' בלי מפסיק, ולא כמו באופן הראשון שרצונו מפסיק בין רצון המקום להמעשה שעושה, שה' רוצה ובשביל כך הוא רוצה ובשביל כך הוא עושה, ונמצא שהוא עושה מחמת רצון עצמו ולא מחמת רצון ה', ואלא שרצון ה' גורם רצון עצמו, שמתוך אהבתו להבורא הוא רוצה להפיק רצונו, ומשום כך הוא עושה מה שעושה.

והיינו ענין בנים ועבדים, דבנים עושים רצונו של מקום, שמבטלים רצונם לרצון המקום, ועושים על פי רצונו בלי שום אמצעי, אבל עבדים אין עושים רצונם של מקום, אלא עיקר דעתם לעצמם, מה שנוח להם, ואם העבד אוהב את אדונו הוא רוצה להפיק את רצונו, וממילא הוא רוצה מה שאדונו רוצה, וכל עשיתו היא על פי רצונו ולא על פי רצון האדון.

ומשום הכי אנחנו אומרים אם כבנים רחמם כרחם אב על בנים ואם כעבדים עינינו לך תלויות, דתנן באבות פ"ב מ"ד עשה רצונו רצונך כדי שיעשה רצונך רצונו, יעו"ש, ואם אנחנו מתנהגים כבנים ועושים רצונו של מקום ואין רצונו מפסיק בין רצונו לעשיתנו, כמשי"נ, שאנחנו עושים רצונו רצונו אז אנחנו זוכים שיעשה רצונו רצונו, וירחם עלינו, אבל אם אנחנו מתנהגים כעבדים, שאין אנו עושים רצונו של מקום אלא אנחנו מקיימים המצות מרצונו, הגם שרצונו להפיק את רצונו, אין זה נחשב שעשינו רצונו רצונו, כמשי"נ, ואין לנו לצפות שיעשה רצונו רצונו, אלא מעשינו נתונים במשקל ונדונים אם ראויים אנו לרחמים, אז עינינו תלויות עד שידון על כך וירחם עלינו.

והיינו מאי דקאמר בברכות אם עושים רצונו של מקום מלאכתם נעשה על ידי אחרים, אבל אם אין עושים רצונו של מקום, והיינו שמקיימים דברי התורה מחמת שרצון עצמם לעשות כן להפיק רצון המקום, כמשי"נ, אז אין זוכים למלאכתם נעשה על ידי אחרים, אלא נעשה על ידי עצמם, ולא עוד אלא דלפעמים מלאכת אחרים נעשה על ידם, דאם עושים מחמת רצון עצמם עלול הדבר שלפעמים ירצו דבר אחד וה' רוצה דבר אחר, ואולי יעברו על דבריו, ויענשו שמלאכת אחרים נעשה על ידם.

ברכת הצדוקים. ועולתה תקפץ פיה וכל הרשעה כעשן תכלה וכו', ביבנה תקנו חכמים ברכת הצדוקים, כדאיתא בברכות (דף כח:), יעו"ש, והיא ברכת ולמלשינים אל תהי תקוה, ותיקנו לאומרה בין ברכת השיבה שופטינו ובין ברכת על הצדיקים, ויש לעיין למה שתי ברכות אלו מפסיקים בעניני גאולה, דאמרינן תקע בשופר והשיבה שופטינו, ואחר כך ולמלשינים ועל הצדיקים, ושוב חוזרים לומר ולירושלים עירך וברכת ואת צמח דוד שהם עניני גאולה.

ונראה דבאמת כל הברכות סדורות על סדר מדויק, מתחלה צריך לשאול על עניני רוחניות, והיינו ברכת אתה חונן שהוא תפילה על תורה, ברכת השיבנו שהיא על התקרבות להקב"ה, וברכת סלח שהיא על מחילת חטא וטהרת הנשמה, ואחר כך שואל על עניני גשמיות, מתחילה בברכת ראה נא בענינו שהיא על הבטחון שישמור אותנו משונאינו, ואחר כך ברכת רפאנו שהיא על הבריאות, שאם אין בריאות מה לנו פרנסה, ואחר כך ברכת ברך עלינו על הפרנסה.

וכיון שגמר להתפלל על רוחניות וגשמיות צריך להתפלל על הגאולה, וסדר הגאולה כך היא, מתחיל בתקע בשופר שהוא קיבוץ גלויות, ואחר כך השיבה שופטינו להעמיד סנהדרין להורות תורה לגלויות הנקבצות, ואחר כך ברכת ולמלשינים, דזהו חלק בסדר הגאולה לעקור הרשעים מעם ישראל, דכשנתרבו הרשעים הוצרכו חז"ל לתקן ברכה מיוחדת על עקירתם, ואין הגאולה נגמרת עד שיעקרו הרשעים, ובכלל ברכה זו איכא נמי תפילה על עקירת הרשעים בכל דור ודור, ואחר כך ברכת על הצדיקים, שמתפללים שיחזק ידי הצדיקים ויחזרו למקומם הנכבד בכלל ישראל, ואחר כך ברכת ולירושלים עירך ברחמים תשוב, שמתפללים על בנין בית המקדש, וממשיכים בברכה זו שאחר בנין בית המקדש כסא דוד עבדך לתוכה תכין, להחזיר המלוכה לישראל, וגומרים בברכת את צמח שתהא המלכות נמשכת, ובזה נגמרה סדר ברכות הגאולה, ואחר כך ברכת שמע קולינו ששואלים בה כל אחד כל מה דבעי, ורק על סדר זה תתקיים הגאולה, ולכן כתב הרמב"ם פי"א מלכים הל"ד דאין משיח נמשח להיות מלך עד שיבנה בית המקדש, וקודם לכן אינו אלא בחזקת משיח, שאם הצליח להתחיל הסדר יש לצפות שיצליח נמי לגמור, אבל עדיין אין לקבלו למלך.

אברהם כבש רחמיו. בתפילת מוסף דראש השנה בברכת זכרונות ובתפילת רבש"ע בכל יום לפני שחרית אומרים כשם שכבש אברהם אבינו את רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם, כן יכבשו רחמיו את כעסך מעלינו וכו', והוא על פי הא דאיתא בגמרא ברכות (דף ז. ט.) תפילת רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול, יעו"ש.

ויש לדקדק דלכאורה איזה מדה כנגד מדה יש בזה, שהרי אברהם כבש את רחמיו ואנו מבקשים שהקב"ה יעורר רחמיו, ואם נאמר דהמדה כנגד מדה קאי על הכבישה, שכשם שאברהם כבש את רחמיו כן יכבוש הקב"ה את כעסו, עדיין לא מתבאר למה נאמר שרחמיו יכבשו את כעסו, היה לו לומר שיכבוש את כעסו, ותו קשה דהלא אברהם כבש את רחמיו כדי לקיים רצון הבורא, אבל כעסו של הקב"ה הוא על החטאים שעדיין לא נתכפרו בתשובה, וודאי יוצדק בהם הכעס, ולמה יכבוש את כעסו, וכי מבקשים מהקב"ה שיהא ותרן.

והנה עיין במדרש פרשת וירא (נו, ח) וישלח אברהם את ידו הוא שולח יד ליטול את הסכין ועיניו מורידות דמעות ונופלות דמעות לעיניו של יצחק מרחמנותו של אבא ואע"פ כן הלב שמח לעשות רצון יוצרו וכו', יעו"ש, והדברים נפלאים, כי מדרכי האדם כשמוצא את עצמו במצב שיש בו צד טוב וגם צד רע, הרי אור וחושך משתמשים אצלו בערבובייה ולא ישלוט עליו שום צד בשלימותו, לא כן אברהם אבינו, כשהושיט ידו לשחוט את בנו נתמלא רחמים ונהרו דמעות מעיניו, ואע"פ כן היה מלא שמחה על שעומד לקיים רצון הבורא, והיתה שמחתו בשלימות גמורה, ולא נגרעה כלל על ידי רחמנותו ודמעותיו, ולפלא הוא שילוד אשה יוכל לעשות כן שבעת ובעונה אחת ירחם על בנו ברחמי אב במילואו, וגם ישמח בשמחה גמורה על שהולך לשחוט ולקיים בזה מצות בוראו.

וזהו מה שאומרים כשם שכבש אברהם את רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם, לא שעקר מדת הרחמנות מלבו כדי שיוכל לשחוט, אלא כבש את רחמיו, ששלט על רחמיו והתגבר עליהם שלא יגרעו בשמחתו ולא יעכבוהו מלעשות רצון בוראו בלבב שלם, ובעת ובעונה אחת היו בלבו תכלית השמחה והרחמים יחד, ואע"פ שלפי הנראה הם שני הרגשים הפכיים, בכל זאת משל ברוחו שלא יגרעו זה מזה, ובזה אנו מבקשים מדה כנגד מדה מהקב"ה שיכבשו רחמיו את כעסו, שהרי אין לבקש ממנו שלא יכעוס על החוטאים, אלא מבקשים שימשלו רחמיו על כעסו ושלא יפגום הכעס במדת הרחמים כלל, ואע"פ שבהתעורר מדת הדין מצטמצם מדת הרחמים, בכל זאת אנו מבקשים שבזכותו של אברהם אבינו ששלט ברוחו והתנהג ברחמנותו ושמחה בשלימותם כאחת, בלי שום גרעון, כן ישלוט הקב"ה במדת הדין שלא יגרע במדת הרחמים כלל.

ובמה בשופר. איתא בראש השנה (דף טז. ט.) ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר, יעו"ש, והנה לכאורה יש לדקדק אם כל ענין שופרות הוא ובמה בשופר, נמצא שאין זה קובע סדר לעצמו אלא הוא אמצעי למלכיות וזכרונות, ואם כן מהו ענינו של סדר הנקרא שופרות, עוד יש להבין מהו הקשר בין מלכיות וזכרונות לשופרות שעל ידיהם אנו נזכרים לפני המקום.

והנה בבני יששכר הביא דברי המדרש, משה ביקש מהקב"ה שכשיגיע זמן שאין להם לישראל מי שיבקש עליהם רחמים מיד ענה אותם, ואמר לו הקב"ה חייך אם קוראים לי מיד אענה אותם, והקשו המפרשים דהרי משה ביקש שיענה להם כשאין להם מי שיבקש

רחמים, דהיינו שאין להם מי שיקרא לפניהם, והקב"ה עונה לו שאם קוראים לפניו הוא יענה, והלא על הא גופא ביקש ממנו שיענה בשעה שאין קוראים אליו ואין מי שיבקש רחמים, ועוד קשה מאי דקאמר מיד ענה אותם, הרי אין להם מי שיבקש רחמים, ומה שייד כאן ענין עניה.

וכתב הבני יששכר שלפעמים אדם רוצה להתפלל ולבקש רחמים אבל הוא מתיירא מן המקטריגים שיזכירו כל חטאיו וחטונותיו ויקטרו עליו, מה יעשה, עצתו היא שלא לדבר על צרכיו אלא על גדלות הבורא שיאמר הרי אתה הקב"ה רופא חולים, ואין כל מקטרג יכול להכחיש את דבריו, והקב"ה יודע מה שבלבו ונותן לו משאלותיו, וזהו מאי דקאמר ליה משה להקב"ה, אם יבא זמן שאין להם מי שיבקש עליהם רחמים, היינו שאין להם צדיק שיכול להתפלל ולבקש ולא ליראות מן המקטריגים, אז מיד ענה אותם, מיד שמקלסים לך ענה להם על משאלותיהם הטמונות בלבם שהם מפחדים להוציאם בפה, וזהו מה שאמר לו הקב"ה למשה, אם קוראים לפני בדברי קילוס מיד אענה אותם על הבקשות שלא הביעו בפה, וזהו הענין של מלכיות וזכרונות, כשאנו ממליכים אותו עלינו ומוזים לו שהוא מלך מלכי המלכים והכל יכול ובידו לעשות, אז אנו יכולים להעלות זכרונותינו לפניו, שהרי לא על צדקותינו אנחנו מפילים תחנונינו לפניו שיוכלו המקטריגים להתנגד, אלא על גודל מלכותו, עד כאן דבריו, יעו"ש.

והשתא נראה דמחד גיסא הרי זה דרך קצר לזכות לרחמי שמים, אבל מאידך גיסא אין דרך זה פשוט בכלל, ולא כל אחד שיעמוד ויאמר ה' מלך יזכה שעל ידי זה גופא יעלו זכרונותיו לטובה, ואם כן צריכים אנו לדעת באיזה אופן ובאיזה כונה יצליח לנו הדרך הזה, והנה כתוב בפרשת שמות (ב, כג-כד) ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה וישמע אלקים את נאקתם וגו', יעו"ש, ופירוש ויזעקו היינו צעקה מן הכאב ושועתם היינו תפילות, והדר כתיב וישמע את נאקתם, ונאקה היינו צעקה, כמו שכתב רש"י, והוא מוסב על ויזעקו, הרי שהצעקה פעלה יותר מן התפילה, ואין המכוון בזה שה' חמל עליהם כשראה אותם בוכים וצועקים, שהרי איתא במדרש שנאקה היא מן העשרה לשונות של תפילה, ונמצא דנאקה היינו שצעקו מן הכאב וכיונו אותה צעקה כלפי מעלה שתעלה לפניו במקום תפילה, והיא היא התפילה שנתקבלה יותר משועתם שהיא תפילה של תחינות ובקשות, וצריכים להבין במה עדיף כחה של נאקה מכחה של שועה.

ונראה דהנה כשאנו רואים אדם בוכה נכמרו עליו רחמינו, ואנו מצטערים על מצבו הקשה והמכאיב, אמנם אילו לא היה בוכה אלא היה אומר לנו בפה כל צרותיו בפרטי פרטים ומסביר לנו היאך זה גורם לו כאב לב ועגמת נפש לא היינו נושאים בעולו כל כך כמו עכשיו שהוא בוכה לפנינו, ובמה עדיף הבכי, וכי אפשר שמה שעפעפיו נוזלים מים אומר לנו יותר מכל מלים מסבירות שיוכל להוציא מפיו, אלא דהענין כך הוא, כל הרגש אם אתה מכניסו ללבוב שכלי אין זה אלא צמצום, דאי אפשר לתרגם רגש לשכליות, ובעל כרחך יחסר הרבה ממנו אם יהא מובע רק במלים, ונמצא אם כן שהבכי הוא הבעה של הכאב עצמו, שכן ברא הקב"ה את עולמו שקול הבכי הוא קול הכאב, וכששומעים קול הבכי אנו מרגישים את הכאב, אבל כאשר מספר לנו האדם אודות כאבו אין אנו מרגישים הכאב ולא רואים אותו אלא שומעים אודות הכאב, ואין זה אלא בבואה דבבואה של הכאב עצמו.

וזהו הענין של נאקה באופני התפילה, דכשאדם צועק מן הכאב, והוא מכוון צעקתו כלפי מעלה, הרי יש בזה שאיפה כלפי מעלה ותחנונים עמוקים מאד, שכל רגשי הלב

מביעים את עצמם בתוך הצעקה, וזוהי תפילה נשגבה עד מאד, ועדיפא נאקה מן השעוה, וזהו הענין של השופר, דקול השופר הוא קול הנשמה והלב, וכמו שכתב הבני יששכר בשם האריז"ל כעין זה, יעו"ש, וקול השופר הוא מעורר פנימיות הנפש, והקול בזה חודר לעומק האדם ומעביר כל המחיצות עד שמגיע להנשמה הטהורה ומשחרר אותה שתוכל להתחבר עם המקום יתברך, וזהו הענין של עורו ישנים משנתכם, כמו שכתב הרמב"ם פ"ג תשובה הל"ד.

ומעתה נוכל להבין מהו ענינו של סדר שופרות, דסדר שופרות נקבע כדי שנתייחס אל הקב"ה לא מן השפה ולחוץ אלא מפנימי פנימיות נפשינו, והיינו מאי דאמרו חז"ל, אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות הוא להעלות זכרונינו לפניו מאחר שהמלכונהו, שופרות הוא לעשות כל זה בעומק נפשינו בפנימיות הנפש שנתעורר על ידי השופר, והיינו מאי דאמרו ובמה בשופר, ובראש השנה שחל בשבת יש להתאמץ ביתר שאת ולהגיע אל הפנימיות גם בלי ההתעוררות מן השפה ולחוץ של קול השופר.

עוברין לפניו כבני מרון. תנן בראש השנה (דף טז). בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם ובחג נידונין על המים, יעו"ש, ויש לדקדק בלשון המשנה דלגבי דין האדם שינה לשונו לגמרי, ועיין לקמן שם (דף יח). מאי כבני מרון הכא תרגימו כבני אמרנא ריש לקיש אומר כמעלות בית מרון רב יהודה אמר שמואל כחיליות של בית דוד אמר רבה בר בר חנא אמר רבי יוחנן וכולן נסקרין בסקירה אחת, יעו"ש, ולכל הני אמוראי כבני מרון היינו שעוברים אחד אחד, וקאמר רבי יוחנן דמכל מקום נסקרים בסקירה אחת, שנידונים כאחד, וצריכים לעיין דאם כן לאיזה צורך עוברים זה אחר זה.

והנה בעצם מתניתין יש לדייק דמאי קאמר בפסח נידונים על התבואה, הלא גם זה הוא דין על האדם, דלמי נוגעת ברכת התבואה אם לא לבני אדם שאוכלים אותה, ואם בראש השנה שהאדם נידון על פרנסתו נגזר עליו שנה טובה ומבורכה, אם כן מה לי מתי נידונים על התבואה, ואם איפכא חס ושלום לא יועיל לו אם התבואה תתברך. אכן נראה דכל הני דמתניתין הם דין על הכלל, ואם הכלל נמצאו זכאים אז התבואה מתברכת, וכששוב נידון האדם הפרטי על מזונותיו הרי הדבר תלוי במצב הכללי, אם השנה גשומה אז בזכויות מועטות יזכה היחיד לפרנסתו, ואם לאו הרי יצטרך לזכויות רבות וגדולות, וקאמר לן רבי יוחנן דגם בשאר ענינים יש דין כללי על הציבור ודין הכללי הוא מצורף מן כל הדינים הפרטיים, והיינו דלא תימא דדין כללי הוא מבט אחר, שהכל תלוי בתואר הכללי של הציבור ואינו כלל מדוקדק לפי כל אחד ואחד, על זה קאמר דכולם נסקרים בסקירה אחת, שכל ענינים פרטיים שעוברים כבני מרון בדקדוק גדול הרי הם מצטרפים לחשבון גדול, וזהו הדין כללי על האדם.

בינונים תלויים ועומדים. איתא בראש השנה (דף טז): אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן שלשה ספרים נפתחים בראש השנה אחד של רשעים גמורים ואחד של צדיקים גמורים ואחד של בינונים צדיקים גמורים ונחתמים לאלתר לחיים רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה בינונים תלויים ועומדים מראש השנה עד יום הכיפורים זכו נכתבים לחיים לא זכו נכתבים למיתה, יעו"ש, וענין זה של צדיקים רשעים ובינונים בארו הרמב"ם פ"ג תשובה ה' א והל"ב וז"ל: כל אחד ואחד מבני אדם יש לו זכויות

ועונות מי שזכויותיו יתירות על עונותיו צדיק וכו' מחצה למחצה בינוני וכו' ושיקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעונות אלא לפי גודלם וכו' ואין שוקלים אלא בדעתו של אל הדעות והוא היודע היאך עורכים הזכויות כנגד העונות עכ"ל, יעו"ש.

ויש לדקדק בזה דלכאורה כמעט ואי אפשר שיהא נמצא מי שהוא מחצה על מחצה, דבמשך כל יום ויום יש כמה וכמה הזדמנויות לעשות מצוה או עבירה, ובמשך שנה שלימה החשבון עולה לאלפי רבבות, והיאך אפשר שימצא אדם שמשקלו שקול, הלא דבר רחוק הוא עד מאוד, וכי אפשר שלא נפתח הספר השלישי לפני בית דין של למעלה רק עבור אדם כזה שאולי נמצא פעם אחת בשנים רבות.

ויש שרצו לפרש מימרא דרבי יוחנן על פי הא דאיתא בברכות (דף סא:) תניא רבי יוסי הגלילי אומר צדיקים יצר טוב שופטם וכו' רשעים יצר רע שופטם וכו' בינונים זה וזה שופטם, יעו"ש, אכן מדברי הרמב"ם מבואר דיש חשבון זכויות ועונות, וכן מורה הלשון של שלשה ספרים נפתחים, וכן מפורש ברש"י שאלו ספרי זכרון של מעשה הבריות, יעו"ש. ונראה דבודאי אזלינן בתר חשבון זכויות ועונות, אלא דיש סוגים של צדיק ורשע הנקבעים לפי החשבונות, ושפיר שייך בשני צדיקים בסוג אחד של צדקות שהאחד יהיה לו הרבה יותר זכויות מהשני, ואם יוסיף לעצמו עוד זכויות על זכויותיו אז יתעלה לסוג אחר יותר גבוה, וכן להיפך לצד הרשעות, ולכן מי שסוג צדקות שלו שבא לו על ידי זכויותיו גדול מסוג רשעות שלו שבא לו על ידי עונותיו הוא נכתב ונחתם מיד לחיים, וכן להיפך, ומי ששני סוגים שלו שוים, שמצד זכויותיו הוא צדיק גדול ומצד עונותיו הוא רשע גדול, ודבר זה יכול להיות שהרי בני אדם מלאים סתירות, אדם כזה הוא הנקרא בינוני, שהרי הדרגות הם על שני הצדדים שלו שוים, ואע"פ שהחשבונות על שני הצדדים אינם שוים זה לזה.

השיבם מה שישאלו. בתפילת מוסף מתפלל הש"ץ היה נא עם פיפיות שלוחי עמך בית ישראל וכו' הורם מה שיאמרו הבינים מה שידברו השיבם מה שישאלו ידעם היאך יפארו, והנה הענין כאן הוא שכשמתפלל הש"ץ בעד העם, הוא מבקש שה' יורה להם מה שיאמרו וכדומה כדי שיוכלו להתפלל כהוגן, אלא שצריכים להבין מה שכלל באמצע תפילתו אמירת השיבם מה שישאלו, ואם הכונה שלאחר שהתפלל כהוגן ישיבם על תפילתם, אם כן היה לו לאומרו בסוף ולא לפני ידעם מה שיפארו, ולמה באה בקשה זו שיתקיימו התפילות באמצע רשימה זו של בקשות על התפילות עצמן שיאמרו כהוגן.

ונראה לפרש דהנה כשאדם עומד ומתפלל בראש השנה הרי הוא מבקש בעיקר בריאות, פרנסה ושאר ענינים גשמיים, אבל מעטים הם האנשים המבקשים בעיקר השגות וקנינים בתורה ורוחניות, והטעם לפי שאין להם השגה מספקת בחשיבות ומתיקות ענינים אלו, דאילו היו מבינים כמה נעים טעם הרוחני, כי טוב סחרה מכל סחורה, בודאי היו מתפללים ומבקשים בכל כחם שיצליחו במסלה זו לכל הפחות כמו שמתפללים שיצליחו במסחר, אמנם היאך יתחילו להרגיש מתיקות אותם השגות רוחניות אם אינם מתפללים על כך, ואינם מבינים שמאד נחוץ להתפלל על כך, וזהו מה שאנו אומרים השיבם מה שישאלו, תן להם קצת טעם בתורה ובמצות ושאר ענינים רוחניים כדי שיבינו מה שישאלו, ושפיר שייכת בקשה זו לרשימה של סידור התפילה.

הקב"ה עושה להם נס. כתב הטור או"ח סי' תקפ"א בשם המדרש וז"ל: רבי חנינא ורבי יהושע אומרים איזו אומה כאומה זו וכו' שמנהגו של עולם אדם שיש לו דין לובש שחורים

וכו' אבל ישראל אינן כן לובשים לבנים וכו' ושמחים בראש השנה לפי שיודעין שהקב"ה יעשה להם נס וכו' עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק דמה שייך כאן ענין של נס, ויותר היה לו לומר שיודעים ובטוחים שהקב"ה ירחם עליהם וימחול להם, ולמה הזכיר שיעשה להם נס, וכי מדת הרחמים נס היא.

והנה עיין בראש השנה (דף יז.). בית הלל אומרים ורב חסד מטה כלפי חסד, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: מטה כלפי חסד הואיל ומחצה על מחצה הם מטה את ההכרע לצד זכות ואין יורדין לגיהנום עכ"ל, יעו"ש, ובהמשך הסוגיא שם קאמר היכי עביד רבי אלעזר אומר כובש וכו' ר' יוסי בר חנינא אמר נושא וכו', יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: כובש, את כף המאזנים של זכות ומכריעים את העונות, נושא, מגביה כף מאזנים של עון עכ"ל, יעו"ש, ובין כך ובין כך הענין הוא שמטה את כף המאזנים לצד זכות, או על ידי שמגביה כף של עונות וממילא גובר עליו כף של זכות, או על ידי שהוא כובש ומכביד כף של זכות עד שגבר על העונות.

ומחלוקת זו הובאה נמי בערכין (דף ח.): צדקתך כהררי אל משפטיך תהום רבה וכו' אמר רב יהודה אלמלא צדקתך כהררי אל מי יוכל לעמוד לפני משפטיך תהום רבה רבה אמר צדקתך כהררי אל מפני שמשפטיך תהום רבה במאי קמיפלגי בדרכי אלעזר ורבי יוסי בר חנינא דאיתמר רבי אלעזר אמר כובש רבי יוסי בר חנינא אמר נושא, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: הקב"ה כובש, ומסתיר עונות תחת מחילות כסא הכבוד כדי שיכריעו הזכויות עכ"ל, יעו"ש, ופירוש רש"י שם בכובש אינו כפירושו בראש השנה שכובש ומכביד כף הזכויות אלא שהוא כובש העונות ומסתירן בהמחילות שתחת כסא הכבוד, ויש להבין ענין זה שמי שיש לו מחצה זכויות ומחצה עונות שהקב"ה כובש העונות במחילות תחת כסא הכבוד. ונראה דהנה כמו שהקב"ה ברא עולם התחתון שמתנהג על סדר קבוע, כמו כן ברא עולם העליון שגם לו יש סדר קבוע, ברא מלאכים ושרפים ואופנים שכל אחד ואחד יש לו תפקיד מסוים, וברא בית דין של מעלה וקטגורים וסנגורים, וכשאדם בא למשפט בבית דין של מעלה הכל הולך על הסדר, והקטגורים והסנגורים מסדרים טענותיהם, ובית דין של מעלה פוסקים, וכן מצינו שתפילה פועלת על סדר מסוים, דלאיזה ענינים צריך להזכיר האבות ולאיזה ענינים עקידת יצחק וכדומה, ומצינו נמי שלחולה מתפלל עליו בשמו ושם אמו, ואע"פ שהקב"ה יודע על מי הוא מכוון, מכל מקום הסדר הוא להזכיר שמו ושם אמו, וכל זה הוא כשמדבר האדם אל הקב"ה ובית דינו ופמליא של מעלה, אבל ענין כסא הכבוד הוא מחיצתו של הקב"ה בעצמו ששם נוהג למעלה מדרך הטבע העליון, ואין שם גבולים וטבע, רק רצון הבורא בלבד, ועיימש"נ בפרשת בראשית (א, ב) לענין הא דתניא בברכות (דף נד.) שכסא הכבוד נברא קודם שנברא העולם, יעו"ש.

וזהו המכוון במה שהקב"ה כובש עונות ישראל במחילות שתחת כסא הכבוד, שהרי אם הוא מחצה על מחצה היאך אפשר שיזכה בדין, והלא הכל הולך על הסדר גם בשמים, ואין אדם זוכה לחיים אלא אם כן יש לו רוב זכויות, אלא שהקב"ה מכניס העונות במחילות שתחת כסא הכבוד, דהיינו שמכניסם למחיצתו של הוא לבדו, ושם אין חוקי טבע העליון שולטים, ואם כן יכול הקב"ה כביכול למחות העונות ברחמיו וממילא יזכה בדין, ואולי גם ענין נושא כן הוא, שהקב"ה מביא הזכויות למחיצתו ומכבידן, ויש לומר דזהו נמי הביאור בהא דאמר לו הקב"ה למשה שיאחוז בכסא הכבוד ולא ישלטו בו המלאכים, כדאיתא בשבת (דף פח:), יעו"ש, דהיינו שנתן לו תפיסה במחיצה הפנימית שאין טבע העליון נוהג בה וממילא לא יהא להמלאכים שליטה עליו, וכן בהא שהמלאכים עיכבו תשובתו של מנשה עד שהקב"ה חתר לו תחת כסא הכבוד, כדאיתא במדרש (רות

רבה ה', ו), יעו"ש, ויש לעיין היאך עכבו, וכי לא ידע הקב"ה שמנשה עשה תשובה גם בלי חתירה זו, אלא הכונה שלפי דרכי התשובה לא היתה תשובתו מתקבלת כיון שהיה חוטא ומחטיא את הרבים, ולפי טבע העליון אין תשובה כזו עולה לפניו, אלא חתר לו תחת כסא הכבוד, והכניס התשובה למחיצה הפנימית ששם אין טבע העליון שולט, ושם היה יכול הקב"ה כביכול לקבלה.

ולפי זה מובנים היטב דברי המדרש שהביא הטור, דבני ישראל יודעים שהקב"ה יעשה להם נס, דהיינו שיכניס הזכויות והעונות למחיצתו ששם אין טבע העליון שולט, ושם במחיצתו יכביד הזכויות ויקל העונות, אע"פ שזה כנגד סדר טבע העליון, וזהו ענין הנס, שיתנהג עם בני ישראל למעלה מדרך הטבע העליון.

העולם נידון אחר רובו. איתא בקדושין (דף מ:): רבי אלעזר ברי' שמעון אומר לפי שהעולם נידון אחר רובו וכו' עשה מצוה אחת אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות וכו', יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: לפי שהעולם נידון אחר רובו וכו' יראה אדם עצמו כאילו שקול, כל העולם שקול כמחצה צדיקים וחסידיים ומחצה רשעים, וכאילו מעשיו שקולים כמחצה על מחצה, עשה מצוה אחת נמצאו זכויותיו מכריעין ונמצא צדיק ועל ידו כל העולם הוכרע להיות רובו צדיקים עכ"ל, יעו"ש, ולמד רש"י דכל העולם מחצה על מחצה, היינו דמחצה בני אדם צדיקים ומחצה רשעים.

אכן הרמב"ם פ"ג תשובה הל"א כתב וז"ל: וכן במדינה אם היו זכויות כל יושביה מרובות על עונותיהן הרי זו צדקת ואם היו עונותיהם מרובות הרי זו רשעה וכן כל העולם כולו עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדבריו דמחצה על מחצה לאו היינו בני אדם צדיקים ורשעים אלא עונות וזכויות, ואפילו אם יהיו רוב יושביה רשעים, והמיעוט צדיקים שבה הם צדיקים גדולים עד מאד שזכויותיהם מרובות מכל עונות הרשעים, הרי זו נחשבת מדינה צדקת, אבל לרש"י בכהאי גוונא תיחשב מדינה רשעה הואיל ורוב יושביה רשעים. ולפי דרך רש"י הדין על המדינות וכל העולם הוא בגדר דין על הצבור, ואם כן הנידון הוא אם רובם צדיקים או רשעים, אבל להרמב"ם הוא ענין חדש שהמדינה עצמה נידונית, ולכן אזלינן בתר רוב עונות או זכויות, ולא בתר בני אדם.

יום הכיפורים

תפילת נעילה. בכל התפילות של יום הכיפורים אומרים ודוי מפורט בסוף התפילה, ואומרים רשימה ארוכה של על חטא שחטאנו לפניך, מלבד הודוי הכללי של אשמנו בגדנו שאומרים בכל התעניות, אכן בשמונה עשרה דנעילה אין אומרים על חטא, ולכאורה אם נעילה היא ההזדמנות האחרונה לבקש רחמים, כל שכן שהיינו צריכים להתודות עוד הפעם, עוד יש להבין מה שאומרים בתפילת נעילה אתה נותן יד לפושעים וכו' למען נחדל מעושק ידינו, ואחר כך עוד הפעם ותתן לנו ה' אלקינו באהבה את יום הכיפורים הזה וכו' למען נחדל מעושק ידינו, וידוע מה שכתב החידושי הרי"ם דעושק הוא שורש כל החטאים, אולם אם כן למה אין אומרים למען נחדל מעושק ידינו גם בכל תפילות יום הכיפורים. והנה בפסוק ראשון של מגילת קהלת כתב רש"י דברי קהלת כל מקום שנאמר דברי אינו אלא דברי תוכחות אלה הדברים אשר דיבר משה וישמן ישורון, דברי עמוס שמעו את הדבר הזה פרות הבשן, דברי ירמיהו שאלו נא וראו אם יולד זכר וגו' אלה דברי דוד ובליעל כקוץ מונד כלהם, דברי קהלת וזרח השמש וכו' שהענין מדבר ברשעים והמשילם לתגבורת החמה שסופה שוקעת עכ"ל, יעו"ש, ויש להקשות דאם רצה לקשר אלה הדברים לתוכחה למה המתין עד וישמן ישורון ויבעט בפרשת האזינו, והלא ככל ספר דברים מלא תוכחות על חטא העגל ומרגלים ומסה מריבה ועוד.

אלא מבואר מדברי רש"י שיש שני עניני תוכחה, כשאדם עובר עבירה יש להוכיחו על מעשיו הרעים, אכן מלבד התוכחה על מעשיו יש להוכיחו על מהותו שנתקלקלה על ידי מעשיו הרעים, וזה מחייב תוכחה מיוחדת מלבד תוכחה על מה שעשה, דאפילו אם עשה תשובה על מעשיו ונמחל עדיין יש להוכיחו על מהותו אם לא תיקן אותה, וזהו מה שכתב רש"י דדברי קשור לתוכחות על מהותו של אדם, תוכחת משה על חטא העגל והשאר היתה על מעשיהם של ישראל, אבל בפרשת האזינו הוכיחם על מהותם ועצמיותם שנעשו שמנים משומנים, וכן תוכחת עמוס שמעו נא פרות הבשן, דימה אותה לבהמות, וירמיה דימה אותם לאיש בהריון, ודוד דימה אותם לקוץ, ושלמה דימה את הרשעים לשמש שמתמלאת וסופה שוקעת, בכל אלו התוכחה היא על מהותם ולא מעשיהם.

ולפי זה נבין את סדר תפילת נעילה, דבכל היום מתודים על החטאים כמה וכמה פעמים, ועצם היום מכפר, ובסוף היום כבר נמחלו העונות, אכן תפילת נעילה היא על מהותינו, שאין להתפלל על תיקון המהות כל זמן שיש לנו חטאים בידינו, אבל לאחר שנמחלו החטאים יש לנו להתרכז על מהותינו ולבקש רחמים שה' יעזור לנו לתקן אותן, וסדר התיקון מתחיל בשעת נעילת השערים ונמשך כל ימי החג שאנו עסוקים במצות ומרגישים אהבת הבורא, דאע"ג דכבר נמחלו כל החטאים, דלזה מהני אפילו הרהור תשובה, כדמבואר בקדושין (דף מט:), יעו"ש, דאפשר שאדם יהיה גזלן במהותו על אף שבפועל אינו גזול, ובתפילת נעילה מתחלת העבודה לתקן המהות.

והיינו מה שאומרים למען נחדל מעושק ידינו, אין זה כמו אמירת למען לא נעשוק ולא נגזול, אלא למען נחדל מעושק ידינו, דהיינו שתהא גזילה דבר שנאוי ומאוס לנו, למען נחדל מעושק ידינו היינו נכונים מעושק, שבעל כרחינו ידינו נמשכים מעושק, שאין זה ביכולתנו כיון שנתקנו מהותינו ונשתנו עצמותנו, והיינו מאי דאומרים בתפילת נעילה בלחש מה שאין אומרים בשאר תפילות בלחש, ונאמר יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וגו', ולא קאי על עזיבת החטא אלא תיקון הדרך, וכן איש און מחשבותיו, ואע"פ שמחשבה רעה אין הקב"ה מצטרף למעשה, מכל מקום המחשבות הרעות נובעות

מהשחתת המדות וקלקול המהות, וזהו מה שצריך לעזוב, אך בשאר התפילות אין המדובר המהות אלא החטאים, ולא הגיע עדיין הזמן לעזיבת הדרך, כמשי"נ. ולפי זה יש לפרש מה שאמרו חז"ל ולקחתם לכם ביום הראשון היינו ראשון לחשבון עונות, והלא יש ארבעה ימים בין יום הכיפורים לסוכות, וכתבו המפרשים דבארבעה ימים אלו הוא עסוק במצות סוכה ולולב ויום טוב, אולם קשה לומר דבשביל כך אין לו פנאי לחטוא, אבל לפי דברינו יש לומר דבשעת נעילה הוא מתפלל על מהותו, כמשי"נ, אך ברם שהחטאים נמחקו בהרהור תשובה בלבד, כמשי"נ, אינו יכול לתקן מהותו כל כך בניקל, אלא צריך לכך עבודה רבה המתחלת בשעת נעילה ונמשכת עד החג, ובזמן זה הוא עסוק הרבה במצות, ואם עושה כן באהבה הרי זה מתקן מהותו, ובהגיע ימי החג כבר הוא בריה חדשה, וכל מה שחוטא בימים אלו בשוגג בלי להכעיס תולים לו במהותו הקדמית, וכל אלו נכללו בכפרת יום הכיפורים, אבל כיון שנתקנה מהותו, ואחר כך חוטא עוד הפעם, הרי זה נחשב לו לחטא, והיינו דקאמר ראשון לחשבון עונות.

צריך לרצות את חברו. כתב הרמב"ם פ"ב תשובה הל"ט וז"ל: אין התשובה ולא יום הכיפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום וכו' אבל עבירות שבין אדם לחבירו וכו' אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו וכו' לא רצה חבירו למחול לו מביא לו שורה של שלשה בני אדם מרעיו ופוגעין בו ומבקשין ממנו לא נתרצה להן מביא לו שניה ושלישית לא רצה מניחו והולך לו וזה שלא מחל לו הוא החוטא ואם היה רבו הולך ובא אפילו אלף פעמים עד שימחול לו עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק במה שכתב הרמב"ם שזה שלא מחל לו הוא החוטא, והלא מילתא באפי נפשיה היא, כמו שכתב שם שלא יהא אכזרי שלא ימחול לו, ומה ענין זה לסדר תשובתו של זה המבקש מחילה.

ונראה דמה שצריך לפייס חברו בעבירות שבין אדם לחבירו, לאו היינו משום שחבירו הוא כבעל חוב על כך, דבזה שחטא נגד חברו נעשה חברו בעל דבר שלו, ואם כן היאך יפטר אם לא שישתלם עם בעל חובו, ולכן בעבירות שבין אדם למקום צריך לבקש מחילה מהקב"ה, שהוא הבעל חוב, ובבין אדם לחבירו צריך לבקש מחבירו, שהוא הבעל חוב, אין זה פירוש הדברים, אלא דבין כך ובין כך חטא נגד המקום, והקב"ה הוא הבעל חוב, אלא דבחטא דבין אדם לחבירו לא ימחול לו הקב"ה עד שיתקן פגם חטאו כל מה דאפשר, ולכן צריך לפייס את חברו, וכשמגיע לכך שחבירו חוטא במה שלא נתפייס אז בודאי תיקן הפגם כפי הנדרש ממנו, ושוב אין צריך לבקש ממנו מחילה, אבל כשפגע ברבו, אז אין שיעור להשתדלותו לפייסו, דכל זמן שלא נתפייס רבו עדיין נשאר בו שמץ מן הפגם, ואינו ראוי שימחול לו הקב"ה אם עדיין נשאר שום פגם בינו לבין רבו.

תשובה ביום הכיפורים. בפרשת יתרו כתיב (יט, ב) ויסעו מרפידיים ויבאו מדבר סיני, יעו"ש, כתב רש"י וז"ל: ויסעו מרפידיים למה הוצרך לחזור ולפרש מהיכן נסעו והלא כבר כתב שברפידיים היו חונים בידוע שמשם נסעו אלא להקיש נסיעתן מרפידיים לביאתן למדבר סיני מה ביאתן למדבר סיני בתשובה אף נסיעתן מרפידיים בתשובה עכ"ל, יעו"ש, והיינו דברפידיים לא היה לעם מים לשתות והתלוננו על משה עד שצעק אל ה' ואמר (יז, ד) מה אעשה לעם הזה עוד מעט וסקלוני, וחטאו בזה העם חטא גדול, וה' צוה למשה ליקח המטה ולהכות על הצור ובוה הוציא להם מים, ולא הוזכר שם שבני ישראל התחרטו על תלונתם, וכאן מרמז לנו הפסוק על ידי ההיקש של נסיעתם מרפידיים לחניתם במדבר סיני

דכשם שביאתם למדבר סיני היתה בתשובה, כמו כן היתה נסיעתם מרפידיים בתשובה, אכן יש לדקדק דהיכן מצינו דביאתם למדבר סיני היתה בתשובה, ואף שהדבר מובן שלא היה אדם מתקרב להר סיני לקבל את התורה אם עדיין לא עשה תשובה, מכל מקום לא יתכן לעשות מסברא כזו היקש למקום אחר אם אין שום רמז בתורה שבאו למדבר סיני בתשובה.

והנה תנן באבות (ד, יז) הוא היה אומר יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, יעו"ש, ולכאורה קשה למה לא קאמר שעה אחת של תורה ומצות בעולם הזה, ואיזה ענין מיוחד יש בתשובה ומעשים טובים, ונראה דבאמת לא היה אפשר לומר יפה שעה אחת של תורה ומצות מכל חיי עולם הבא, שהרי עולם הבא של האדם הוא גופא כל התורה ומצות שאסף כל ימי חייו, והם החומר והלבנים של עולמו הבא, ואם כן שעה אחת של תורה ומצות בעולם הזה אינה אלא מיעוטא דמיעוטא של עולמו הבא.

אכן ענין תשובה הוא דבר נפלא שבזה יכול האדם להדיא לקרב עצמו אל הקב"ה רק על ידי יחוד לבבו, וכמו שכתב בבית אלהים שיסוד התשובה הוא התקרבות למקום מריחוק החטא, יעו"ש, אכן נראה דגם בלי ריחוק החטא שייך ענין תשובה, שהאדם בעצם הוא מרוחק מהקב"ה, ועל ידי תשובה, שהוא משים מגמת לבו להתדבק להבוראו, הוא מקרב עצמו להקב"ה על ידי רצונו ומחשבתו, ואפילו אם לא חטא, וזהו ענין תשובה, אלא דאם חטא הוסיף ריחוק על ריחוקו, וכדי להתקרב אל ה' אחרי שנתרחק הרי תקנתו תשובה, שיש להתודת ולעזוב החטא וכדומה, אבל גם אם לא חטא יש להתקרב להקב"ה. ובאמת מדויק כן ממטבע הברכות שתיקנו אנשי כנסת הגדולה בתפילת השמונה עשרה, שמתחלה מברכים השיבנו אבינו וכו' והחזירנו בתשובה שלמה לפניך ואחר כך מברכים סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו כי פשענו, ולכאורה הסדר היה צריך להיות להיפך, מתחלה לבקש על סליחת החטא ואחר כך לתשובה שלמה, ובמגילה קאמר (דף יז:): למה נסמכה תשובה לבינה ולא לרפואה, אבל לא נתפרש למה תשובה קדמה לסליחה, יעו"ש, ועוד יש לדקדק דבברכה זו מבקשים שלשה דברים, השיבנו לתורתך קרבנו למצותיך והחזירנו בתשובה שלמה לפניך, וחותמים ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה, ולכאורה אין החתימה מוסבת אלא על הבקשה השלישית.

אלא נראה דתפילת החזירנו בתשובה שלמה לפניך אינה שייכת כלל לחטא ופשע, אלא היא תפילה גרידא על התקרבות האדם למקום, ונכלל בזה גם תורה ועבודה, שהלומד והעובד ממילא נתקרב ושב אל ה', ואחר כך הוא מתפלל על תיקון הריחוק הבא על ידי חטא ופשע.

ולפיכך ענין זה שעל ידי תשובה יכול אדם להתקרב אל המקום לא שייך אלא בעולם הזה, ולא בעולם הבא שאין בו ריחוק וקירוב על ידי פעולות האדם, וכן הוא נמי בענין מעשים טובים שהם גמילות חסדים וכדומה, והם מענין והלכת בדרכיו, להתדמות למדות הבורא, ועל ידי שאדם הולך בדרכיו ומתדבק במדותיו הוא להדיא מתקרב למקום, ובדאי שמי שלומד תורה ועוסק במצות הוא מתקרב ממילא למקום, מכל מקום עצם לימוד התורה ועסק המצות אינם מעשים של התקרבות להדיא, מה שאין כן תשובה ומעשים טובים שהעוסק בהם הוא מקרב עצמו למקום בפועל, ועיימש"נ בפרשת נח (יא, ט), ועיימש"נ בעניני פורים במאמר עד דלא ידע ומתנות לאביונים.

והנה לפימש"נ, דתפילת החזירנו בתשובה היא ענין התקרבות שאינה תלויה בחטא, אולי יש ליישב מה שיש לדקדק בלשון הברכות בתפילת שמונה עשרה, דבכל הברכות

האמצעות לא מצאנו שיתקנו קודם סיום הברכה תיאור נוסף על הקב"ה אלא בחמש ברכות, כי מוחל וסולח אתה, כי גואל חזק אתה, כי אל מלך רופא נאמן ורחמן אתה, כי אתה שומע תפילות עמך ישראל ברחמים, ולפי נוסח ספרד כי אל טוב ומטיב אתה ומברך השנים, וכן הוא במקצת נוסחאות אשכנז, וכל זה טעמא בעי.

ובביאור הדבר נראה, דהנה כתוב בספרים שכשאדם מתפלל על צרכיו יתפלל שיעשה לו כן הקב"ה למען כבודו יתברך שמו, שיתקדש שם שמים על ידו, ולא רק מפני שהוא צריך לאותו דבר, ולא יהא כאומר הב הב, וממילא דכשאדם מתפלל שיחננו ה' דעה בינה והשכל, שיוכל ללמוד תורת ה' הרי זה בעצם לכבוד שמים, אבל כשהוא מתפלל לצרכיו הגשמיים רק אז צריך לכוון שיתקדש שם שמים כדי שיענה ה' לתפילתו.

ונראה דלכן בסוף הברכות שבהם מבקש על צרכיו הפרטיים תקנו שיחזור ויודה להקב"ה על ענין זה, ויקבע בלבו כי מלך רופא נאמן אתה והרי תפילתו לכבוד המקום, וכן בתפילה על הפרנסה, ותפילה על בקשת הסליחה שהוא משום שהוא דואג ומיצר מפני היסורים, וכן בתפילתו על הגאולה שהיא מכוונת על עינוי וצרות הגלות, וכן בתפילת שומע תפילה שהוא מבקש שתפילתו תקובל גם על צרכיו החומריים, ולכן צריך להדגיש כי אתה שומע תפילת עמך, אבל בשאר כל הברכות הוא מתפלל על עניינים רוחניים וגאולה מפאת שיש בה עליה רוחנית ודברים שהם צרכי הכלל, בכל אלו אינו צריך לחזור ולתאר הקב"ה בדבריו ולהדגיש שעושה כן לכבוד המקום, שהרי בעצם באות תפילות אלו לכבוד המקום ולקידוש שם שמים.

ומה שאומרים לפי נוסח ספרד אתה קדוש ושמו קדוש וקדושים בכל יום יהללך סלה כי אל מלך גדול וקדוש אתה, ובנוסח אשכנז נמי אומרים כן בברכת הש"ץ לדור ודור נגיד גדלך ולנצח נצחים קדושתך נקדיש ושבחך אלקינו מפנינו לא ימוש לעולם ועד כי אל מלך גדול וקדוש אתה, אינו דומה אמירת כי אל מלך גדול וקדוש לאמירת כי רופא נאמן ורחמן, דבתפילת רפאנו הוא נתינת טעם להבקשה, ולשון כי משמש בלשון דהא, אבל זה לא שייך בברכת אתה קדוש, שהרי אין שם בקשה שיהא שייך על זה נתינת טעם באמירת כי אל מלך גדול וקדוש, והתם לשון כי משמש בלשון אשר, כלומר וקדושים בכל יום יהללך שאתה מלך גדול וקדוש.

והנה בברכת השיבנו אבינו, תקנו לומר והחזירנו בתשובה שלמה לפניך ללא הסיוע כי אתה משיב ומחזיר בתשובה, כמו שאנו מסיימים בתפילת סלח לנו כי מוחל וסולח אתה, והיינו משום דהחזירנו בתשובה אין ענינה תיקון החטא ומניעת העונש אלא ענין התקרבות למקום, ומה שאומרים בתשובה שלימה, הכונה שלימה בלי פגם, דהא אין שיעור ואין ערך להתקרבות להמקום, והרי תפילה זו כל כולה לכבוד שמים, ולכן אינו צריך לומר כי אתה משיב ומחזיר, אבל תפילת סלח לנו הוא לתקן פגם החטא ולמנוע מעליו עונש יסורים, והרי הוא מבקש צרכיו, ולכן צריך לסיים כי מוחל וסולח אתה, כדי שתהא תפילתו מכוונת לכבוד שמים.

ולפי זה נמצא דביאת כלל ישראל למדבר סיני היתה בעצם ענין של תשובה, שקרבנו לפני ה' סיני, ועל ידי כך באו ישראל מריחוק לקרובה, וזהו הענין שאומרים בהגדה של פסח אילו קרבנו לפני ה' סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו, וכל ענין מעמד ה' סיני היה תשובה והתקרבות למקום, ויש ללמוד בהיקש לנסיעתם מרפידיים שעשו תשובה על תלונתם וחטאתם והתקרבו למקום מריחוק החטא.

ועיין בקדושין (דף מט:): על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו, יעו"ש, והקשו המפרשים דהרי מבואר בדברי הרמב"ם ורבינו יונה ושאר

ראשונים היאך הוא סדר התשובה, והיאך אפשר לומר דבהרהור תשובה בעלמא נמחל לו ונעשה צדיק, אכן לפימשי"נ נראה ליישב דבודאי בהרהור בעלמא נמחל החטא ולא הוי עודנו רשע אלא צדיק, שעל ידי זה הוא פונה לבו להקב"ה ומתקרב אליו, אולם פגם החטא והריחוק שגרם אינו מתוקן אלא על ידי סדרי התשובה.

והנה ביום הכיפורים מודים ומתודים כמה פעמים במשך היום אע"ג דעיקר מצות ודוי בערבית, ואיתא בתוספתא סוף יומא טעמא דמילתא דדילמא יארע לו חטא אחר הודוי, אולם קשה שהרי דבר זה רחוק מאד, ורובא דרובא דאינשי דיושבים בבית הכנסת כל יום הכיפורים ויודעים שלא אירעו להם חטאים אלו בין שחרית למוסף ובין מוסף למנחה וכדומה, ובאמת מה יחשוב האדם בדעתו כשמתודה וחוזר ומתודה מאחר שכבר עשה תשובה, ובפרט אם שפך לבו ובכה בלב נשבר מה יוסיף כשיתודה עוד הפעם.

אכן הענין הוא דכשאדם נולד בעולם הוא נמצא באמצע הר גדול, ונשמתו שהיא חלק אלוה ממעל משתוקקת לעלות מעלה מעלה אל יוצרה, והבחירה בידו, אם ייטב במעשיו יעלה ואם להיפך חס ושלום ירד, ועל ידי תשובה יכול לעלות ולהתקרב עוד הפעם, כמשי"נ, וזוהי מתנה נפלאה מאת ה' שהאדם יוכל להתקרב אליו על ידי רצונו ומחשבתו בלבד, ובעשרת ימי תשובה נתן לנו הקב"ה מתנה נוספת על מתנה זו שהוא פושט יד לקבל שבים, כדאיתא בראש השנה (דף יח.), יעו"ש, ואם האדם משתדל להתקרב אליו יתברך, הקב"ה אוחזו בידו ומושכו אליו, והרבה יותר יכול להתקרב בימים אלו מבשאר ימות השנה, וגדול מאד כח התשובה בימים אלו שהקב"ה מסייע לו.

ולכן בכל פעם ופעם שהוא מתודה על חטאיו, אע"פ שכבר התודה עליהם, הרי זה מעשה של התקרבות אל ה', שמביע עוד הפעם ועוד הפעם שצר לו על שחטא מאז ונתרחק והרי כל מגמת נפשו להתקרב אליו יתברך, וזהו האופן הכי רציני להביע רצונו להתקרב אל ה', ובכל פעם ופעם שהוא מתודה הרי זו תשובה והתקרבות, ואפילו אם כבר התודה ודוי מעולה על עונותיו בתשובתו הראשונה, מכל מקום כל תשובה ותשובה מקרבתו יותר, ואע"ג דאיתא בתוספתא סוף יומא דברים שהתודה עליהם ביום הכיפורים שעבר אין צריך להתודות עליהם ליום הכיפורים וכו' על זה נאמר (משלי כו, יא) ככלב שב על קיאו, יעו"ש, כל זמן שלא עבר תפילת נעילה של יום הכיפורים זה לא נחשב ששב על קיאו, ויכול להתודות כמה פעמים כדי להתקרב אל הבורא יתברך שמו.

ובמה שכתב בתוספתא שם דטעמא דחוזר ומתודה משום שמא אירע לו חטא ביום הכיפורים, אולי יש לומר דבא לתת טעם למה צריך לחזור ולהתודות ודוי ארוך כמה פעמים, דעיקר חזרת הודוי היא משום התקרבות, אלא דהיה מספיק די לכך ודוי קצר, ועל זה אמרו חז"ל בתוספתא דכיון שהוא מתודה עוד הפעם משום התקרבות נכון לומר כל הודוי דילמא אירע לו שום חטא בינתיים.

חג הסוכות ושמיני עצרת

חינוך במצות ארבע מינים. איתא בסוכה (דף מו): אמר רב זירא לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא מאי טעמא דינוקא מקנא קני אקנויי לא מקני ואשתכח דקא נפיק בלולב שאינו שלו, יעו"ש, והך ינוקא היינו פחות מפעוטות, דהיינו כבן שש, דפעוטות תיקנו דממכרם ממכר, כדאיתא בכתובות (דף ע.ג.), יעו"ש, ועיין באו"ח סי' תר"ח סעי' ו', יעו"ש.

וכתב רש"י וז"ל: לא ליקני איניש הושענא לינוקא במתנה עד שלא יצא בו הוא עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדבריו דמתחלה צריך ליטול הלולב לצאת חובתו, ואחר כך יכול להקנותו לינוקא, ובאמת למה צריך לכך, ולמה לא יוכל ליתן הלולב לינוקא בלי שום הקנאה כלל, שיאמר להדיא שאינו רוצה להקנותו לו, ולכאורה מבואר דאינו יוצא מצות חינוך אם אינו מקנהו להינוקא, דאמרינן בחגיגה (דף ו.ו.) כל היכא דגדול מיחייב מדאורייתא קטן נמי מחנכין ליה מדרבנן, יעו"ש, ואם כן כי היכי דמצות הגדול מחייבת שיהא לכם, גם חינוך הקטן מחייב לכם, וכמו שאינו מקיים מצות חינוך בלולב פסול, כמו כן נמי אינו מקיים מצות חינוך בלולב שאינו שלו, וכן מבואר מהא דאמרינן לעיל בפרק קמא (דף ב:) בהילני המלכה שהיתה יושבת בסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה ופריך דבודאי היו שם קטנים שהגיעו לחינוך, יעו"ש, הרי דאינו יוצא מצות חינוך בסוכה שאין הגדול יוצא בה.

ובאמת היה אפשר לחלק דהיינו דוקא בנוגע לדיני עצם המעשה מצוה, כגון למעלה מעשרים אמה, אבל הא דבעינן לכם בלולב לא הוי דין בעצם המעשה מצוה, אלא תנאי הוא בקיום המצוה שאינו יוצא אלא בלולב שלו, אבל אין זה נוגע כלל לצורת עצם המעשה מצוה, וכל דין חינוך הוא על המעשה מצוה, אבל מה שנצרך מצד קיום המצוה אין בזה דין חינוך, והוי כמו מצוה הבא בעבירה, דאין זה מפסיד עצם המעשה מצוה אלא דין הוא דאינו יוצא במקום שבאה על ידי עבירה, ואולי יש לומר דאין זה עיכוב בחינוך, וכן נמי לכאורה צריך לומר למאן דאמר מצות צריכות כונה, והרי קטן שאינו צריך לאמו מחויב לחנכו במצות סוכה, כדאיתא בערכין (דף ב:), יעו"ש, והיינו שניעור משנתו ואינו קורא אימא, כמו שכתב רש"י, יעו"ש, וקטן בגיל זה עדיין לא הכיר את בוראו, ולא שייך בו כלל כונת מצוה, ולכאורה מבואר דחינוך הוא על עצם המעשה מצוה ולא על התנאים הנצרכים לקיום המצוה, אכן מדברי רש"י מבואר דבעינן לכם במצות חינוך נמי, ומשום הכי צריך לצאת בו קודם שיתנו לבנו, דכיון שהקנהו לבנו שוב לא יוכל לצאת בו, דינוקא קני אבל לא מקני, וכמש"נ.

ועיין בהגהת אשרי וז"ל: ופירש רבינו אליעזר בר נתן שאם תופס עם התינוק כיון שלא יצא מידו לגמרי שפיר דמי ובקיא הדעת מחזירין אותו למקומו והתינוקות מעצמם נוטלין אותו ומברכין עליו עכ"ל, יעו"ש, והריטב"א כתב דמקנה הלולב להינוקא מתנה על מנת להחזיר, וכיון שהינוקא אינו יכול להחזיר, דהא קני ולא מקני, נמצא שלא נתקיים התנאי והמתנה בטלה, יעו"ש, וגם שיטות אלו הסכימו לדעת רש"י דאינו יכול ליתן הלולב להינוקא ולומר להדיא שאינו רוצה להקנותו, דהרי בעינן לכם, ולכן כתבו עצות אלו שיוכל לחזור ולצאת בלולב שלהם לאחר שנטלו הינוקא, ולכאורה יש לדקדק למה לא רצו לפרש כדברי רש"י שלא יתן הלולב להינוקא קודם שיצא בו הוא, ואולי יש לומר דס"ל דגם ביום טוב שני יש להחמיר בדין לכם, ואע"ג דבאמת אין ספיקא דיומא, ואין נוהגים יום טוב שני אלא משום מנהג אבותינו בידינו, מכל מקום יש להחמיר בדין לכם, אי נמי יש לומר דמה יעשה אם יש לו כמה ינוקות, דכיון שיצא בו הראשון שוב לא יוכלו האחרים לצאת בו, אי

נמי יש לומר דאע"ג דביום שני אין צריך לכם ויוצא בשאול, מכל מקום קטן לאו בר שאלה הוא, ונמצא דהוי כגזול, והוי מצוה הבאה בעבירה, ושמעתי שכונתי בזה להחזון איש ולא ראיתיו בפנים.

אלא דקשה להנדך שיטות דכיון דלקיום מצות חינוך בעינן נמי לכם, כמש"נ, אם כן מאי תהני לו כל הני עצות, והרי סוף כל סוף לא קנה הקטן ולא יצא מצותו, ועיין באו"ח סי' תרנ"ח סעי' ו' שאם תפס עם התינוק באופן שלא יצא מיזו שפיר דמי, יעו"ש, והיינו כשיטה ראשונה שהביא ההגהת אשרי, כנ"ל, ועיין שם בלבוש שרד שהקשה דמה אהני הרי לא יצא הקטן כיון שלא קנה, ובעינן לכם.

ונראה דבודאי נכונה הסברא שהזכרנו לעיל דחינוך לא הוי אלא על המעשה מצוה עצמה ולא על תנאי צדדי הנצרך לקיום המצוה, ובאמת אין לכם דין בעצם המעשה אלא תנאי בקיום המצוה, אלא דעיין בכתובות (דף לא.) דבאכילת חלב המעשה עבירה התחילה בשעת הגבהה וקם ליה בדרכה מיניה דהגבהה צורך אכילה, ודחי דאי בעי גחין ואכיל בלא הגבהה, יעו"ש, אבל אילו לא היה אפשר לאכול בלי הגבהה היינו אומרים הגבהה צורך אכילה, ומאז כבר הותחלה המעשה עבירה, וכן נמי נוכל לומר במי שרוצה לצאת בלולב חבירו, דכיון דבעינן לכם וליכא על כרחך צריך לעשות מעשה קנין בהלולב, ונמצא דהמעשה מצוה היא נטילה שיש בה קנין, ואע"ג דבלולב דידיה אינו צריך נטילה שיש בה קנין אלא נטילה גרידא, אולם בלולב של חבירו נכנס להמעשה מצוה שצריך להיות נמי מעשה קנין, דהא בעינן לכם לקיום המצוה, ובלי מעשה קנין לא יוכל לצאת.

ולפי זה יש לומר דלגבי חיוב חינוך לא בעינן דין לכם הנצרך לקיום המצוה, דאין דין חינוך אלא על המעשה עצמה, אבל הכשר המעשה נמדד לפי מה שגדול היה יוצא בה, והרי בלולב של חבירו מעשה המצוה כוללת גם מעשה קנין, כמש"נ, וכדין הגבהה צורך אכילה, ולכן גם לדין חינוך בעינן נטילה שיש בה קנין, אבל לא בעינן החלות קנין בפועל כל זמן שצורת המעשה היתה כהוגן, והיינו מה שכתב הריטב"א דצריך להקנות להינוקא במתנה על מנת להחזיר, ושפיר היה בזה נטילה שיש בה קנין, אלא דכיון שלא יוכל לקיים תנאי ההחזרה יבוטל כל המתנה ולא קנה למפרע, אכן כיון דבשעתו שפיר היתה נטילה שיש בה קנין קיים בזה חובת חינוך.

וכן אם נותן להתינוק ותופס בו שבאמת יש כאן מעשה קנין אלא דכיון דהמקנה עדיין אגיד בו בהחפץ ליכא חלות קנין בפועל, והרי לחינוך אינו צריך קנין בפועל אלא נטילה שיש בה קנין, ושיטה שניה שהביא הגהת אשרי ס"ל דיכול להחזירו והקטן יגביהו בעצמו, והרי עשה המעשה קנין אלא שלא קנה, ושיטה ראשונה ס"ל דהגבהה הקטן בלי דעת אחרת מקנה לא הוי מעשה קנין כלל, ועל כרחך צריך להקנותו לו מדין דעת אחרת מקנה אותו, ומכל מקום כיון שתופס בה אין הקנין חל בפועל, וכיון דאיכא מעשה קנין מעליא יצא בזה חובת חינוך.

זמן שמחתנו. הענין של השלש רגלים כפי המבואר בכתובים הוא לשמח בהטבת המקום בתנו לנו תבואת הארץ ופירות האילן, אכן כשחז"ל תיקנו התפילות והקידוש לשלש רגלים הדגישו נקודה אחרת, תארו לפסח זמן חירותנו לשבועות זמן מתן תורתנו, קשר שלא הוזכר בכתובים, ולסוכות זמן שמחתנו, ויש לעיין בזה דלמה נקרא סוכות זמן שמחתנו.

והנה מצינו בדעת זקנים בעלי התוספות בפרשת אמור (כג, לט) דלא הוזכר ענין שמחה מפורש בקרא גבי פסח משום דעדיין לא נלקטה שום תבואה, ובשבועות כתיב שמחה רק

פעם אחת לפי שהתבואה נלקטה, ובסוכות כתיב שלש פעמים מפני שהתבואה נאספה אל הבית וגם פירות האילן נלקטו וגם נמחלו עונות ביום הכיפורים, יעו"ש, והמפרשים רצו לומר דמהאי טעמא נמי נקרא חג הסוכות זמן שמחתנו, דאנו שמחים על שפע הגשמי או משום שעברו עלינו הימים נוראים ובטוחים אנו שיצאנו זכאים ואנו שמחים על כך.

אולם לפי פירושים אלו אין שום השואה בין זמן שמחתנו דסוכות לזמן חרותנו דפסח וזמן מתן תורתנו דשבועות שמזכירים מאורעות חשובות בתולדות עם ישראל, וגם אין אמירת זמן שמחתנו לפי זה שייכת להכלל של עם ישראל אלא להיחידים בפרט, ולכאורה היה נראה שהשלש רגלים הם קשורים יחד בענינם, והיתה הדעת נוטה דראוי נמי שיהיו התיאורים של הרגלים קשורים זה לזה.

עוד הקשו המפרשים דהנה מקובל דהסוכה עצמה היא זכר לענני הכבוד, והקשו למה קבעה התורה זכר מיוחד להנס של ענני הכבוד, ולמה לא קבעה זכר לשאר הנסים שאירעו במדבר כגון המן ובארה של מרים.

ונראה דהנה כשנתבונן מה אדם צריך כדי להיות בשמחה יש רשימה של כמה דברים, הוא צריך דירה נכונה ולחם לאכול ובגד ללבוש, בריאות הגוף ומנוחת הנפש ושלוש, משפחה וחברים, וסיפוק רוחנו, כל אלו נצרכים לאדם להיות שמח, לא מפני שכל אחד ואחד מדברים מביאו לידי שמחה, אלא דכל אלו נצרכים לחיים טובים, אם כן כשחסר לו אחד מהם הרי החסרון מעכב בשמחתו, שאפילו אם הוא עושה או מקבל דבר שהיה צריך לשמחתו, אם באותה שעה הוא מרגיש חסרון בקרבו הרי זה מונע אותו משמחה שלמה, וכשלא חסר לו כלום לאדם אז הוא מרגיש בעצמו שהוא שלם, והרגש זה הוא הנקרא שמחה, וכן כתב המהר"ל דשמחה היא שלמות, והדברים פשוטים וברורים.

ואמרו חז"ל בפרקי אבות (ד, א) איזהו עשיר השמח בחלקו, יעו"ש, ואין כונתם בזה לומר שאיזהו עשיר המסתפק במועט, אלא אף אם אדם מצפה להרחבה יתירה בעניני גשמיים יכול להיחשב עשיר אם אינו מרגיש בעצמו שאם לא ישיג מגמת נפשו יחסר לו בשלימותו, אלא כל זמן שהוא שמח בחלקו ומרגיש בעצמו שהוא שלם הרי הוא ראוי ליקרות עשיר, והיתרון שהוא חפץ או ישיגו או לא ישיגו, ואין זה מעלה או מוריד בהרגשתו שהוא שלם, וזהו ענין שמח בחלקו, וזה שמסתפק במועט בודאי הוא נחשב שמח בחלקו, אבל גם מי שאינו מסתפק במועט יכול להיות שמח בחלקו אם אינו מרגיש חסרון בעצמו, כמש"נ.

וכן יש לבאר הא דכתיב בהתוכחה דפרשת כי תבוא (כח, מז) תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל, יעו"ש, ולכאורה קשה להבין למה יבאו כל הקללות על שלא עבדו את ה' בשמחה, ובודאי ענין גדול וחשוב הוא לעבוד את ה' בשמחה, אבל ליענש על כך כולי האי למה, אלא הענין הוא דשמחה היא ההרגש של שלמות, ואם כלל ישראל ירגישו שאינם מסתפקים בברייתם עם ה' לעבוד אותו וללמוד תורתו אלא צריכים ענינים אחרים להשקיעם על זה בא העונש הגדול הזה.

והנה השלב הראשון לקבלת התורה היתה כשירדו בני ישראל למצרים ונשתעבדו לפרעה בשעבוד עמוק מאד, וה' הודיע לאברהם שיבא השעבוד כדכתיב בפרשת לך לך (טו, יג-יד) ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי וגו', יעו"ש, וכשהבטיח ה' לאברהם לפני זה על ירושת הארץ (טו, ח) אמר אברהם במה אדע כי ארישנה, יעו"ש, ומצינו בנדרים (דף לב.) מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים וכו' ושמואל אמר מפני שהפריז על מדותיו של הקדוש ברוך הוא שנאמר במה אדע כי אירשנה, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל:

שהגדיל לישאל על מדותיו של הקדוש ברוך הוא שאמר במה אדע עכ"ל, יעו"ש, והנה בודאי האמין אברהם במה שאמר לו ה', שהרי כתיב לפני זה (טו, ו) והאמין בה' ויחשיבה לו צדקה, יעו"ש, אלא שביקש ממנו אות, ובזה היה נחשב כמפריז על מדותיו של הקדוש ברוך הוא, והקשה הכלי יקר מפני מה נענשו בניו על כך ואברהם עצמו לא נענש. אכן נראה דזה לא היה בגדר עונש כלל, ומאי דקאמר בגמרא מפני מה נענש וכו' היינו היאך גרם אברהם שיבאו בניו בשעבוד כל כך קשה, ואמר שמואל מפני שאמר במה אדע כי אירשנו, והביאור בזה נראה על פי הא דאיתא בחולין (דף פט.) אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל חושקני בכס שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני נתתי גדולה לאברהם אמר לפני ואנכי עפר ואפר למשה ואהרן אמר ונחנו מה וכו', יעו"ש, הרי שמדריגתם בביטול האנכיות כלפי ה' לא הגיעה למדריגת משה, שאברהם דימה עצמו לעפר ואפר, שהוא דבר נמוך מאד אבל אינו כלום, אבל משה אמר ונחנו מה, שחישב עצמו לאפס כלפי ה', ולא היה לו שום אנכיות.

ומה שאברהם ביקש מה' אות לא היה לחזק אמונתו בדברי ה' אלא שהיה לו צורך אישי ורגשי להפיס דעתו, אבל אילו היה במדרגת נחנו מה, והיה מופרש לגמרי מאנכיות, לא היה מבקש שום אות על ההבטחה, ואם כן היתה מדרגתו מסתמא גם בניו לא יהיו יגיעו למדריגת נחנו מה, וכדי לקבל את התורה לא יספיק מדריגת עפר ואפר, דהתחברות ישראל עם התורה בשעת קבלתה היתה צריכה להיות התקשרות עמוקה ומושלמת ללא שום הפרעה כלל, ורק אז יוכלו להשיג לחיבור גמור של ישראל ואורייתא וקודשא בריך חד הוא, ולזה היו צריכים להגיע באותה שעה למדריגה של נחנו מה בלי שום אנוכיות. אולם היאך אפשר שאומה שלימה יגיעו למדריגת משה שאמר נחנו מה, לכן גזר ה' שירדו למצרים וישתעבדו שם מאות שנים ויוקלפו מהם כל ממונם, וכבודם, ואישיותם, ובחירתם, ולא ישאר מהם אלא רק היותם בני אדם בלבד, ועל ידי זה הגיעו למדריגת נחנו מה, לא מבחירתם אלא מחמת המצב.

ובאותו מצב הוציאים לחירות והביאים להר סיני ומסר להם את התורה, והחיבור היה חזק מאד שלא היה שום דבר החוצץ ביניהם ובין התורה, ואחר כך לא הביאים מיד לארץ ישראל אלא צוה להם להשאר סביבות ההר כשנה שלימה, ורק אז היו מוכנים ליכנס לארץ ישראל, ומפני חטא המרגלים נשאר שם ארבעים שנה, אבל גם קודם חטא המרגלים כבר ישבו במדבר סיני למעלה משנה אחת.

ובאותה תקופה למדו תורה מפי משה רבינו ועל ידי זה נשתרשה התורה בלב כלל ישראל, ונעשה להם חיבור נצחית עם התורה, ובאותה שנה שלמדו תורה מפי משה ותלמידיו לא היה להם שום מפריע, ולא היה חסר להם לכלל ישראל שום דבר, דרו בצל הענני הכבוד, לא היה קר מדי ולא חם מדי, אכלו את המן ושתו מימי בארה של מרים, שמלתם לא בלתה, וכולם היה בריאים שנתרפאו במעמד הר סיני, ועדיין לא היו להם שום השגות בעניני גשמיות, וישבו ולמדו תורה מפי משה רבינו בשלום ושלוה השקט ובטח, וכיון שכן שמחתם היתה גדולה מאד, והמצב הזה היה תכלית השמחה, שהיו שלמים גמורים שלא הרגישו בעצמם שום חסרון, והכניסו את התורה לאבריהם במצב של שמחה ושלמות ומנוחת הנפש בלי שום דאגה ומפריע, והיינו מה שכתבו התוס' בחגיגה (דף טו.) בד"ה שובו בשם הירושלמי וז"ל: והיו הדברים שמחים כנתינתם מסיני עכ"ל, יעו"ש, דהתורה ניתנה בסיני במצב של שמחה, כמש"נ.

ולפי זה נתהוו כלל ישראל לעם ה' בשלשה שלבים אלו, מתחלה הוציא אותם ממצרים מעבדות לחירות, ומזכירים מאורע הזאת באמירת זמן חירותנו, ואחר כך קירב אותם להר

סיני ונתן להם את התורה, ומזכירים מאורע הזאת באמירת זמן מתן תורתנו, ושלישית הושיבם במדבר בתוך ענני הכבוד בלי חוסר כל שילמדו התורה מפי משה רבינו במנוחת הנפש והרחבת הדעת, ומזכירים מאורע זאת באמירת זמן שמחתנו, כמש"נ, ונמצא דכולם ענין אחד להם, שהם מזכירים שלש מאורעות רצופות שאירעו לדור המדבר שעל ידם הושרשה התורה בתוך כלל ישראל ונעשו לעם ה', כמש"נ.

וזה מתאים עם מה שכתוב בדעת זקנים בעלי התוספות דבסוכות יש שלש סבות לשמחה, כנ"ל, דחז"ל תקנו להזכיר בסוכות זמן שמחתנו שהיה נמשך כשנה משום דבסוכות לב האדם נוטה לשמחה מפני הטעמים שהביא, ולכן כדאי להתבונן בענין זמן שמחתנו בחג הסוכות.

ונבין לפי זה למה עושים זכר לענני הכבוד ולא לשאר הנסים כמו מן, דאין הסוכה באה להזכיר הנס של ענני הכבוד אלא המצב שהיו ישראל דרים בתוך ענני הכבוד, ולא היה חסר להם כלום, ובכלל זה כל הנסים של מן ובאר ושמלותיהם לא בלתה ושנתרפאו ועוד, שהיו אז במצב של שמחה, ובזה נגמרה קבלת התורה באופן שתושרש לנצח בלב ישראל.

שמחה מביאה לידי רוח הקודש. התוסי' בסוכה (דף נ:): בד"ה חד תני שואבה הביאו טעם למה שנקראת שמחת בית השואבה וז"ל: בירושלמי מפרש שמשם שואבים רוח הקודש שהשכינה שורה מתוך שמחה דכתיב ויהי כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה' וכו' עכ"ל, יעו"ש, וכן הוא בבבלי במסכת שבת (דף ל:): ושבתתי אני את השמחה שמחה של מצוה ולשמחה מה זה עושה זו שמחה שאינה של מצוה ללמדך שאין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר שמחה של מצוה שנאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה', יעו"ש, ולשון הפסוק כמו שהוא לפנינו בכתובים הוא כמו שהובא בבבלי ותהי עליו יד ה'.

ויש לדקדק דמלשון הגמרא משמע שהיה אפשר לומר שהשכינה שורה על ידי ענינים אחרים ולא רק על ידי שמחה, ולכן הוצרך להודיענו שאינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה, ולמה לא היה מספיק לומר שאין השכינה שורה אלא על ידי שמחה של מצוה, ותו לא מידי, ובשלמא הני ארבעה ענינים האחרונים, שחוק קלות ראש שיחה ודברים בטלים, בדוחק יש לומר דכיון שגם הם משמחים את האדם הוצרך לומר שאין שמחות אלו מביאות לידי השראת השכינה אלא שמחה של מצוה בלבד, ואילו לא הזכירם היה עולה על דעת דגם אלו מביאים לידי השראת השכינה, לכן הוצרך לומר דשמחה של מצוה דייקא מביאה להשראת השכינה, אכן למה הוצרך להגיד לנו שאין השכינה שורה מתוך עצבות ולא מתוך עצלות, וכי למה יעלה על הדעת שעצבות ועצלות מביאות לידי השראת השכינה, והמשמעות היא דאף לאחר שהגיד לנו שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה, עדיין הוה אמינא דשורה מתוך עצבות ועצלות, ולמה תסיק אדעתין דמצבים אלו הם צינור המביא השראת השכינה.

ובכלל צריכים לעיין מהו הקשר בין שמחה להשראת השכינה, ולמה לא תשרה השכינה על אדם שהוא מתנהג בדרך התורה והוא רגוע ומלא אמונה ובטחון, זה לא מספיק אלא בעיני נמי שיהא במצב של שמחה, ולמה.

והנה טבעו של האדם הוא שלעולם מחפש דרכים ואופנים להיות בשמחה, וקשה לו להגיע למטרה זו, ואם הוא עושה דבר שחושב שיביאו למצב של שמחה תמידית כשיגיע

שמה ימצא שאחר איזה ימים או שבועות שוב אינו מרגיש שמחה בכל עמלו, ומחפש דברים אחרים, וכן בכל חייו, וצריכים להתבונן איזה צורך יש לו בשמחה, ולמה אין הרוחה והצלחה וחיים בלי יסורים מספיקים לו, ולמה צריך גם שמחה, מה חסר לו, ומיסדי מדינת אמריקא כתבו בשטר העצמאות שיסדו המדינה כדי שיוכל כל אדם להיות בטוח בחייו עצמאותו ורדיפת השמחה, ויש בדברים אלו חכמה עמוקה שבאה להם בהארה מיוחדת מן השמים, והיינו שאלו השלשה דברים הוא מה שכל אדם רוצה, לחיות, להיות חפשי מעול בני אדם ולרדוף אחר השמחה, וכל מה שהאדם עושה הוא מפאת רדיפת השמחה, אוסף כסף ונושא אשה ומוליד בנים וכהנה וכהנה, כולם הוא עושה מפני שחושב שעל ידיהם יגיע לשמחה תמידית, וצריכים להבין מהו השורש של ענין זה שהאדם רעב לשמחה ורודף אחריה.

ונראה שנשמת האדם משתוקקת להיות בשמחה, שעולם העליון הוא כולו שמחה, וכמו שאמרו חז"ל שהיו הדברים שמחים כנתינתם מסיני, והמצב הטבעי של הנשמה הוא להיות בשמחה, כיצירתה בגן עדן מקדם, וכמו שתיקנו חז"ל בברכת הנשואין כשמחך יצריך בגן עדן מקדם, שזו היא שלימות השמחה, והשמחה שלה הנשמה משתוקקת היא שמחה של מצוה, כנ"ל, ובני אדם טועים ורודפים אחר שאר שמחות למלאות תשוקת נשמתם ואינם מצליחים.

והנה האדם מורכב משני דברים, הגוף והנשמה, ואין הגוף ראוי שתשרה עליו השכינה, ולכן הגוף מעכב את האדם מלקבל רוח הקודש, אכן כשהאדם בשמחה, שהיא המצב הטבעי של הנשמה, הרי הנשמה מתעוררת ומתגברת על הגוף, ואז יכול האדם להגיע לרוח הקודש אם הוא ראוי לכך, ושמחת הנשמה היא שמחה של מצוה, שהיא השמחה האמיתית, והיא הגורמת להנשמה להתעורר ולהתגבר על הגוף, שבאותה שעה שהאדם השמח הוא בעיקרו נשמה, והגוף טפל לה, ויכול לקבל רוח הקודש, אבל שמחה של שחוק והוללות אינה שמחה אמיתית שהנשמה משתוקקת לה, ואותה שמחה שייכת להגוף, ואינה מעוררת הנשמה להתגבר על הגוף, אלא אדרבה על ידי שמחה כזו הגוף מתגבר על הנשמה.

אולם היה אפשר לומר דגם עצלות ועצבות מכשירים את האדם לרוח הקודש, דהעיקר הוא שכח הנשמה יתגבר על הגוף, ויכול להגיע לכך בשני אופנים, חדא באלימות כח הנשמה על ידי שמחה של מצוה, כמש"נ, ולאידך גיסא יכול נמי להגיע להתגברות כח הנשמה אם הוא מקליש כח הגוף, ועל ידי זה הנשמה מתגברת ממילא, וכשהאדם עצוב או עצל ואינו זז ממקומו, גופו נחלש ומונח בהשקט, ונמצאת הנשמה מתגברת, לכן מחדש לנו התנא דאין זה מספיק להכשיר האדם לרוח הקודש, ואינו מגיע לכך אלא מתוך שמחה של מצוה.

דברי קהלת בן דוד מלך בירושלים. כתב רש"י וז"ל: דברי קהלת כל מקום שנאמר דברי אינו אלא דברי תוכחות, אלה הדברים אשר דבר משה וגוי' וישמן ישורון ויבעט, דברי עמוס וגוי' שמעו את הדבר הזה, דברי ירמיהו וגוי' שאלו נא וראו אם יולד זכר וגוי', אלה דברי דוד וגוי' ובליעל כקוף מונד כלהם, דברי קהלת וגוי' וזרח השמש וגוי' כל הנחלים הולכים אל היום כינה את הרשעים בחמה ובלבנה וים שאין להם מתנת שכר כן שנויה בספרי ולמדתי משם שהענין מדבר ברשעים והמשילים לתגבורת החמה שסופה שוקעת וכו' עכ"ל, יעו"ש. ויש לעיין בדברי רש"י שבא להוכיח דלשון דברי הקדמה לתוכחה מהא דכתיב ואלה הדברים בפסוק ראשון של פרשת דברים, והריהו הקדמה לתוכחה דכתיב בתריה וישמן

ישורון ויבעט, והלא פסוק זה הוא בפרשת האזינו (לב, טו), וכבר הוכיחם כמה פעמים בתחלת הספר, על חטא העגל וחטא המרגלים, ולמה המתין למצוא תוכחה בספר דברים עד פרשת האזינו.

ונראה דיש שני עניני תוכחה, יש שמוכיח איזה אדם על עבירה שעשה, והתוכחה על המעשה שעשה, ויש עוד ענין תוכחה שמוכיחו על עצמותו, שהיפך עצמו למין אדם שעלול לחטוא, ומשום הכי הביא קרא דוישמך ישורון ויבעט, שאמר עליהם שעל ידי הצלחתם הניחו לעצמם להתהפך לאנשים שמנים מפוטמים שעיקר תשוקתם לגשמיות, ואז הם מוכנים לבעוט בעול התורה ולמרוד בה', ולשון דברי הוא סימן לתוכחה כזו שהיא חמורה מתוכחה על מעשה עבירה, דלמחוק העבירה אינו צריך אלא הרהור תשובה, כדאיתא בקדושין (דף מט:), יעו"ש, אבל אם קלקל עצמותו אין תשובה מועילה לכך, אלא צריך לעבוד קשה לתקן מדותיו.

וכן הביא ראה מדברי עמוס שבאו בהקדמה לתוכחה דשמעו פרות הבשן, שדימו אותם לפרות, ששינו עצמותם ונעשו בהמות, וכן ירמיה הוכיח אותם שאנשים מתנהגים כאשה הרה, וכן דוד הוכיחם שעצמותם נעשה כקוף יבש, וקהלת הוכיח על ידי דמיון להשמש שזורחת ומתפארת באורה ואין זה מועיל לו, שסופו לשקוע בארץ, וכן בדמיון לנחלים שרצים ורצים ורועשים, ולבסוף נשפכים לים ובטלים. ועיין נמי בסוף דבריו על מאי דכתיב מלך בירושלים, וכתב רש"י דהיינו עיר החכמה, יעו"ש, ומה ענין זה למגילת קהלת, אכן נראה פשוט דהגיד לנו הפסוק שהיה מלך בירושלים משום דאין חכם מגיע למילוי כחתי אלא אם כן הוא נמצא בין חכמים אחרים, וקנאת סופרים תרבה חכמה, ושלמה היה בירושלים עיר החכמה, ועל ידי זה הגיע לערך חכמתו הניכר ממגילת קהלת.

טורחת כל ששה. הושענא אום נצורה וכו' טורחת כל ששה לשבת וכו', ויש להעיר דמשמע דלפי דעת הפייטן מכין כל ששה לשבת, והלא נחלקו שמאי והלל בביצה (דף טז). שמאי הזקן היה אוכל כל ימיו לכבוד שבת מצא בהמה נאה אומר זו לשבת וכו' אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו וכו' ברוך ה' יום יום, יעו"ש, והלל הזקן לא היה מניח לשבת אלא בערב שבת, שהיה בוטח שתבא לו מנה יפה, וכן הלכה, וצריך לומר דהפייטן אזיל בשיטת בית שמאי, ועיין בסידור אוצר התפילות שיש גורסים שישי במקום ששה, יעו"ש. אכן נראה דאין צורך לשבש הספרים, ואין כונת הפייטן שאנו מכינים מכל ששה לשבת, אלא כונתו שכל ששה אנו טורחים בפרנסתנו להביא לחם לבני בתינו, בנפשו יביא לחמו, ואנו דחופים ורדופים ומצוערים, וקשה לסבול חיים כאלו, אלא שאנו מצפים שבעוד איזה ימים יבא שבת, ובאה שבת באה מנוחה, ובזה אנו מנחמים ומחזקים עצמינו לסבול טורח כל ששה.

חג הסוכות המשך לימים נוראים. המפרשים דקדקו דאע"ג דקיימא לן דימי הסליחה והכפרה נגמרו עם יום הכיפורים עדיין אין החיתום מושלם עד הושענא רבה, והרי ימי חג הסוכות כגשר מיום הכיפורים להושענא רבה, ויש לעיין באיזה בחינה בא החג כהשלמה לעבודת הימים נוראים.

והנה נתבאר לן בעניני יום הכיפורים בענין תשובה ביום הכיפורים דעיקר עבודת עשרת ימי תשובה היא להתקרב אל הקב"ה, בין מריחוק הנגרם על ידי חטא בין מעצם הריחוק של האדם מהבורא יתברך שמו שאי אפשר להתקרב אליו בתכלית הקירוב, והגם

דלמחילת החטא מועיל גם הרהור תשובה בלבד, כדאיתא בקדושין (דף מט:), יעו"ש, אכן סדרי התשובה ובפרט בעשרת ימי תשובה הם לקרב את האדם לבוראו, דלזה לא יועיל הרהור תשובה בלבד.

ולפי זה יש לומר דלאחר כל עבודתנו של עשרת ימי תשובה, שנשתדלנו בכל כוחותינו להתקרב אליו כל מה דאפשר, הרי הקב"ה מזמין אותנו ליכנס לסוכה ולישב בצלא דמהימנותא תחת כנפי השכינה, ולהתקרב אליו עוד יותר נוסף על מה שהתקרבנו אליו בימי הסליחה, ולשמוח בימי הסוכות, דיסוד השמחה הוא השלימות, כמו"ש המהר"ל, ואדם שהוא חלק אלוה ממעל מגיע לשלימות אך ורק על ידי התקרבות להבורא יתברך, והיא היא השמחה האמיתית, ובזה יזכה לחיתום מושלם בהושענא רבה.

אכן נראה ליתן עוד טעם בסמיכות חג הסוכות ליום הכיפורים, דהנה איתא בעבודה זרה (דף ג.) דלעתיד לבא יבואו אומות העולם בחרטה על שלא קיבלו את התורה ויאמרו תנה לנו מראש ונעשנה אמר להן הקב"ה שוטים שבעולם מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת אלא אע"פ כן מצוה קלה יש לי וסוכה שמה לכו ועשו אותה וכו' ואמאי קרי ליה מצוה קלה משום דלית ביה חסרון כיס מיד כל אחד ואחד נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו והקב"ה מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא וכו' והאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה נהי דפטור בעוטי מי מבעטי מיד הקב"ה יושב ומשחק עליהם וכו', יעו"ש.

ויש לדקדק למה קאמר דסוכה אין בה חסרון כיס, דמשמע דאין בה חסרון כיס כלל, והלא צריך להוציא מעותיו על הדפנות והסכך וצרכי החג, ויותר היה ראוי לתת להם מצוה כמו ציצית שאינם צריכים לקנות אלא איזה חוטים בלבד, ואולי אין בזה שוה פרוטה, והיה אפשר לומר באמת דלית ביה חסרון כיס, אבל סוכה לכאורה אית בה חסרון כיס, עוד יש לדקדק דלמה באמת בעטו בהסוכה, וגם יש לעיין במה שהקב"ה משחק עליהם, דמשמע שעל ידי שבעטו נעשו כחוכא וטלולא, ואיזה שחוק יש בזה.

ונראה לבאר עפ"י הא דאיתא במנחות (דף עג:): אמר רב הונא שלמי העובדי כוכבים עולות איבעית אימא קרא איבעית אימא סברא איבעית אימא סברא עובד כוכבים לבו לשמים, יעו"ש, וכתב שם רש"י וז"ל: לבו לשמים כונתו היא שיהיו קרבנותיו כליל לשמים ולא שיאכלו עכ"ל, יעו"ש, והביאור בזה הוא דעכו"ם אין לו המושג שהקרוב יוקדש והבעלים והכהנים יאכלו ממנו, דאם הוא קדוש צריך להיות כליל לשמים, דלדעתו אין שייך שאכילה הגשמית של אדם יתקדש קדושה גמורה, כן מבואר בספרים.

והנה בסוכה הרי אין בהמצוה שום דבר שהוא מיוחד לעבודה, כגון תפילין או ציצית או ארבעה מינים, אלא כל המצוה היא גשמיות בשביל האדם, יושב ומתענג בצל הסכך ואוכל ושותה ומשמח עם ביתו ומשפחתו, ובזה הוא מקיים המצוה, והיינו המכוון בהא דקאמר בגמרא דלית ביה חסרון כיס, שהרי כל הוצאותיו אינם אלא להנאתו, ואין בזה שום צד הוצאת ממון לצורך עבודה כלל, ואפילו פורתא כמצות ציצית, והרי אין בה חסרון כיס כלל.

והעכו"ם יושבים בסוכה ומתענגים בה, אבל כשהקב"ה מקדיר עליהם חמה הם יוצאים ובוועטים בה, והיינו שכפי השגתם יכול להיות שהקב"ה יצוה לבני אדם שישבו בסוכה ויתענגו, והרי זה מצוה, שהרי מחוייבים לקיים צווי הבורא, אבל העכו"ם אינם יכולים להשיג שהסוכה עצמה מתקדשת ונעשית חפצא של קדושה, שהרי לא נעשית אלא לתענוג אדם, ולפי השגת העכו"ם הרי זה סתירה לקדושה, ולכך כל זמן שהיו יושבים בסוכה בצווי הבורא עשו מצוה, אבל כשיצאו לא נמנעו מלבעוט בה, שהרי לא הבינו

שהסוכה עצמה נתקדשה, ובודאי לא היו בועטים בספר תורה או בשאר חפצא דקדושה, אבל בסוכה בעטו, שלא הבינו שנתקדשה. ולכן הקב"ה משחק בהם, שהרי גילו על עצמם שאין להם שום השגה והבנה בנקודה הפנימית של יהדות, והיינו דעל ידי תורה נתקדשו כל חייהם של האדם, וכל מה שאדם מישראל עושה, בין בעניני רוחניות בין בעניני גשמיות, צריך להיות מקודש לשמים, וישראל מבינים שאדם יכול לאכול בשר שלמים דאכילתו קדושה, וגם הסוכה שנעשית להתענג ולשמוח בה יכולה להיות חפצא של קדושה ואין לבעוט בה כמו בכל שאר חפצא דקדושה, וזהו המהלך החיים של יהודי, והקב"ה משחק על העכו"ם שבועטים בסוכה ואין להם שום מושג בתורה ויהדות.

ואם כן מיד אחר יום הכיפורים שזכינו בו לסליחה ומחילה ואנו מתחילים מחדש בלוח נקי רצה הקב"ה להדגיש בדעת ולב כל אחד ואחד שיתנהג כראוי ליהודי ויקדש כל מעשיו לשם שמים, ובזה יזכה להנצל מן הרפיונות והחטאים, ולכן נתן לנו מיד מצות סוכה שהיא כולה לתענוג ושמחה, ואע"פ כן נתקדשה קדושה גמורה, להשריש בלבנו שזוהי דרכה של תורה, וראיתי בספר זרע קודש דלמען ידעו דורותיכם וגו' מרמז דמן הסוכה נמשכת לכל השנה הדעת לעבודת הבורא, והן הן הדברים.

ירדו גשמים ביום טוב שני. תנן בסוכה (דף כז.) רבי אליעזר אומר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה וחכמים אומרים אין לדבר קצבה חוץ מליל יום טוב ראשון של חג בלבד, ובגמרא מאי טעמא דרבי אליעזר תשבו כעין תדורו וכו' ורבנן כדירה מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אי הכי אפילו ליל יום טוב ראשון נמי אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק נאמר כאן חמשה עשר ונאמר חמשה עשר בחג המצות מה להלן לילה ראשון חובה וכו' הכתוב קבעו חובה, יעו"ש.

ועל הא דקאמר דסוכה בשאר ימות החג אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל הקשו הראשונים דהא חובה עליו לאכול גם בשאר ימים משום סעודת יום טוב, והתוס' בברכות (דף מט:) בד"ה אי בעי אכיל כתבו דנפקא מינה כשירדו גשמים ואכל בתוך הבית, בליל ראשון צריך לחזור ולאכול בסוכה מה שאין כן בשאר ימי החג, יעו"ש, והרא"ש שם תירץ דבליל ראשון צריך לאכול אפילו אם ירדו גשמים מה שאין כן בשאר החג, הרי שנחלקו בדין ירדו גשמים בליל ראשון, דהתוס' ס"ל דאוכל בביתו והרא"ש ס"ל דחובה עליו לאכול בסוכה, ובדבר זה נחלקו נמי שאר פוסקים, ועיין בט"ז הלכות סוכה סי' תרל"ט סעיף י"ג סק"י שפסק דבליל ראשון צריך לאכול בסוכה אפילו אם ירדו גשמים אבל אם ירדו גשמים בליל שני אינו צריך, דכיון דלא הוי ספק בקביעה דירחא אלא מנהג אבותינו בידינו יש לסמוך על השיטות דגם בליל ראשון פטור אם ירדו גשמים, יעו"ש.

אכן עיין מה שכתב הרמ"א שם בסעי' ה' וז"ל: אבל לילה הראשונה צריך לאכול כזית בסוכה אפילו גשמים יורדים ויקדש בסוכה שיאמר זמן על הסוכה עכ"ל, יעו"ש, והט"ז בס"ק י"ז דייק מלשון הרמ"א דבליל שני אינו צריך לאכול בסוכה אם ירדו גשמים, ולכאורה היינו טעמא משום דסמכינן על השיטות דגם בליל ראשון פטור, וכמו שפסק הט"ז, כנ"ל, והקשה על זה דמשמע מדברי הרמ"א דמברך לישב בסוכה בליל ראשון אפילו אם ירדו גשמים, הרי שפסק בהחלט כהרא"ש ושאר פוסקים דבליל ראשון חייב לאכול בסוכה אפילו אם ירדו גשמים, ואם כן היה צריך להיות כן גם בליל שני, יעו"ש שהניח בצריך עיון.

וכפי פשוטו יסוד מחלוקת הפוסקים הוא בהך דינא דבליל ראשון חובה דילפינן חמשה עשר חמשה עשר ממצה, אם המצוה בליל ראשון היא המצוה הכללית של בסוכות תשבו שבעת ימים אלא דבליל ראשון חובה ובשאר ימות החג רשות, ואם כן גם בליל ראשון יש פטור של תשבו כעין תדורו, או אם ילפינן מצוה מיוחדת ממצה דבליל ראשון חייב לאכול כזית בסוכה, ואין זו המצוה של בסוכות תשבו שבעת ימים, ואין בה דין תשבו כעין תדורו, וחייב לאכול אפילו אם ירדו גשמים.

והנה לכאורה הא דירדו גשמים פטור מן הסוכה לא הוי מדין מצטער שפטור מן הסוכה, דהמחבר הביא דין ירדו גשמים בסי' תרל"ט ולא הביא דין מצטער עד סי' תר"מ, וכן הרמב"ם בפ"ו סוכה הביא דין מצטער פטור מן הסוכה בהל"ב, ולא הזכיר כלל דבעינן תשבו כעין תדורו עד הל"ה, ורק אחר כך בהל"י כתב ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך ביתו עכ"ל, יעו"ש, וכן מבואר מדברי התוס' בסוכה (דף כו.) בד"ה פרצה קוראה לגנב שהביאו ראה דרבא אית ליה דינא דתשבו כעין תדורו מברייתא דלקמן (דף כח:), יעו"ש, אע"ג דאחר איזה שורות בהמשך העמוד שם אמר רבא עצמו דמצטער פטור מן הסוכה, ומבואר דדין דמצטער לא הוי מדין תשבו כעין תדורו הנאמר לענין ירדו גשמים, וכמו שכתב הרמב"ם, כנ"ל, וכן מוכח מדין הברכה, דמצטער שאכל בסוכה מברך לישב בסוכה, כמו שנוהגים במדינות אלו שיושבים בסוכה אע"פ שהוא קר מאוד ומברכים, אבל אם ירדו גשמים אינו מברך, כמשי"נ מדברי הט"ז הנ"ל, ואדרבה נקרא הדיוט, כמו שכתב המג"א סי' תרמ"ה, יעו"ש.

וצריך לומר דמצטער חשיב דירה על ידי הדחק אבל ירדו גשמים עד כדי שתסרח המאכל לא נחשיב דירה כלל, ולהכי נקרא הדיוט ואינו מברך, ועיין בגר"א שם בסי' תרל"ט סעי"ה שכתב דכשירדו גשמים אין לה שם סוכה, ולכאורה כונתו דאין לה שם דירה, דהא איתא בגמרא (דף כט.) דרב יוסף דאנינא דעתיה יצא מסוכתו כשירדו גשמים אפילו בפחות משתסרח המקפה, והיאך נאמר דלגבי רב יוסף לא הוי סוכה ולגבי כולי עלמא הוי סוכה, אלא לכאורה כונתו דלא הוי דירה.

והשתא נראה להוסיף עוד חידוש דירדו גשמים לא רק פטור מלאכול בסוכה אלא מחויב לצאת מן הסוכה מעצם דין תשבו כעין תדורו, דכן הוא דרך האדם בביתו דאם ירדו גשמים באחד מן החדרים עד שתסרח המקפה הרי הוא יוצא מן החדר הזה, וכן צריך נמי לעשות בסוכתו, דבעינן תשבו כעין תדורו, וכן מדויק בלשון הרמב"ם ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך ביתו, כנ"ל, ונמצא לפי זה לשיטת הרא"ש וסיעתו דמחייבים אותו לאכול בסוכה בליל ראשון היינו משום דחובת ליל ראשון היא דין חדש דילפינן חמשה עשר חמשה עשר ממצה, ולא בעינן דירה כלל רק אכילת כזית בכותלי הסוכה, אבל בשאר ימי החג אינו אוכל בסוכה אלא אדרבה מחויב ליכנס לביתו מדין תשבו כעין תדורו, כמשי"נ. ולפי זה יש ליישב דברי הרמ"א שהקשה עליו הט"ז למה אינו מחויב לאכול בסוכה כשירדו גשמים בליל שני כמו בליל ראשון, כנ"ל, דהנה מצינו לגבי ישיבה בסוכה בשמיני עצרת לקמן בסוכה (דף מז.) והלכתא מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן, יעו"ש, וכתבו התוס' בד"ה מיתב דלא רצו לתקן נטילת לולב בשמיני עצרת דמינכרא מילתא אבל סוכה לפעמים עריבה עליו, יעו"ש, ומבואר דמשום מנהג אבותינו בידינו אין לעשות דבר שהוא סותר לעיקר דין החג.

ואם כן יש לומר דהוא הדין נמי בליל שני שעיקר מצותו מדאורייתא היא דירה בסוכה, ומצות דירה מחייבת שיצא מן הסוכה כשירדו גשמים, ולכן אין לאכול בסוכה משום מנהג אבותינו, שהרי זה סותר לעיקר דין החג, אבל בליל ראשון הרי הוא מקיים

שתי המצות כשהוא אוכל בסוכה אף כשיורדים גשמים, חדא, דין חדש של ליל ראשון שאין בו דין דירה כלל, כמש"נ, ועוד, מצות בסוכת תשבו שבעת ימים, דהא אילו היה עליו מצוה לאכול בביתו תחת זרם הגשם בודאי היה עושה כן, ושפיר הוי תשבו כעין תדורו אף כשאוכל בסוכה וגשמים יורדים על ראשו, אבל בליל שני ליכא צד קיום דאורייתא כלל, ואינו אלא מנהג אבותינו בידינו, והרי המצוה דדירה בליל שני מחייבת אותו לצאת, ולא תקנו לעשות דבר שסותר לעיקר דין החג, וכש"נ.

ארבע מינים. איתא במדרש שהארבע מינים הם כנגד חלקי הגוף, האתרוג כנגד הלב, הלולב כנגד השדרה, ההדסים כנגד העינים, והערבות כנגד השפתים, ועל ידי נטילת ארבעה מינים מיחד כל אבריו לעבודתו יתברך, אולם יש לדקדק למה בחרה התורה דוקא לחלקי הגוף הללו, ולמה לא נתנה סימן לראש ולידים ולרגלים וכדומה. והנה אמרו חז"ל (אבות ד, כא) הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם, ובאמת כל חטאי האדם באים מאחד משלשה מקורות הללו, והם טכסיסי היצר הרע, ואף אלו החטאים הבאים מדעות כוזבות באים ממקורות אלו, או מפני רדיפת הכבוד שאינו רוצה להכניע את עצמו לקונו או כמו שמצינו בסנהדרין (דף סג:) לא עבדו עבודה זרה אלא להתיר להם עריות, יעו"ש.

הקנאה היא התכונה המביאה פעמים לידי גזל אבל בדרך כלל היא גם מביאה לרכילות ולשון הרע, משום שאינו נוח לו במה שיש לחבירו ומתקנא בו, ומפני כך נוטה להזיק לו על ידי דיבורו, וכאיתא בבבא בתרא (דף קסז:) רובם בגזל ומיעוטן בעריות וכולם באבק לשון הרע, יעו"ש, ועל פי זה נראה דהפה והעינים והשדרה הם מרמזים להקנאה התאוה והכבוד, שהפה מדבר לשון הרע שהוא עיקר הופעת הקנאה, ומה שהעינים רואים הלב חומד, וכמו שכתב רש"י בסוף פרשת שלח (טו, לט) וז"ל: הלב והעינים הם מרגלים לגוף ומסרסרים לו את העבירות וכי' עכ"ל, יעו"ש, והוא ענין התאוה, והשדרה היא רמז לקומה זקופה וגאווה, והוא ענין הכבוד, לכן כשאדם נוטל ארבע מינים הללו לפני בוראו הוא מרמז בזה שהוא מכניע ומשעבד לבוראו כל כוחותיו ונטיותיו המושכות אותו לעבירה, והוא מתגבר עליהם כדי להתחזק בעבודתו יתברך שמו, ולכן נבחרו דוקא מינים אלו.

ואולי יש להוסיף ביאור בענין זה, דהנה כתיב בפרשת ואתחנן (ו, ה) ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: בכל לבבך בשני יצרך, ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך, ובכל מאודך בכל ממונך שיש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאודך עכ"ל, יעו"ש, והוא מגמרא ברכות (דף סא.), יעו"ש, ועיימש"נ שם דבאמת יש שלשה חלקים באדם, צד הרוחני, צד הגשמי, וצד הממון, והיינו דנוסף על מה שיש לאדם תאוות גשמיות הושרש בו נמי תאוה שהוא רוצה לרכוש כסף, ואפילו אם יש לו כל כך הרבה כסף עד שבודאי יוכל למלא כל תאוותיו אפילו יחיה מאה שנה, עדיין הוא אוסף יותר, והיינו מאי דכתיב בקהלת (ה, ט) אוהב כסף לא ישבע כסף. ולפי זה יש לומר ששלשה ענינים אלו, הקנאה התאוה והכבוד, הם נובעים משלשה חלקי אישיות האדם, הכבוד הוא תאוה רוחנית, כמו שכתב החפץ חיים דמהאי טעמא אין הקב"ה סובל בעל גאוה במחיצתו, התאוה היא צד הגשמי של האדם, והקנאה באה מצד הממון של האדם, דכיון שהוא תואב להיות בעלים על הכל נמצא דמי שיש לו משהו הוא משיג בגבול שלו, ומשום הכי שונא אותו, והוא ענין הקנאה.

שמחת בית השואבה. תנן בסוכה (דף נ.) החליל חמשה וששה זהו החליל של בית השואבה, ובגמרא איתמר רב יהודה ורב עינא חד תני שואבה וחד תני חשובה וכו' מאן דתני שואבה לא משתבש דכתיב ושאתם מים בששון וכו', יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: בית השואבה כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים כדמפרש ושאתם מים בששון עכ"ל, יעו"ש, והרמב"ם פ"ח לולב הלי"ב הביא דין מצות שמחה יתירה בחג הסוכות ולא הזכיר כלל ענין ניסוך המים, ובהלטי"ו כתב וז"ל: השמחה שישמח האדם בעשית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דזוהי סבת השמחה.

והתוסי' בד"ה חד תני שואבה כתבו וז"ל: בירושלמי מפרש שמשם שואבים רוח הקודש שהשכינה שורה מתוך שמחה דכתיב ויהי כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה' ומייתי עובדא דיונה בן אמיתי שהיה מעולי רגלים ובשמחת בית השואבה שרתה עליו שכינה עכ"ל, יעו"ש, ולא בא הירושלמי לחלוק על גמרא דידן, שהרי הביאו שם גם קרא דושאתם מים בששון ממעיני הישועה, יעו"ש, וכתב הקרבן עדה דהירושלמי פירש הפסוק על פי מה שכתוב שם בתרגום (ישעיה יב, ג) ותקבלון אולפא חדת בחדוא מבחירי צדיקיא, יעו"ש, וכן הוא פשוטו של מקרא דאין הפסוק משתעי במים כלל אלא בתורה, וכמו שכתב רש"י שם וז"ל: כי ירחיב לבם על ידי ישועה הבאה להם ויתגלו להם רזי התורה שנשתכחו בגלות על ידי הצרות עכ"ל, יעו"ש, והירושלמי מפרש דקאי על רוח הקודש, דעל ידי שמחת הגאולה וסוף וקץ לצרות הגלות יגיעו עד רוח הקודש, ואדרבה מה שרש"י במתניתין מקשר ניסוך המים לקרא דושאתם מים בששון הוא בדרך רמז בעלמא, ופשוטו של מקרא הוא כמו שמפרש רש"י בספר ישעיה על פי התרגום שם.

אכן יש לדקדק בדברי הירושלמי למה תיארנו חז"ל השמחה לפי התוצאה שיכול לצאת ממנה ולא לפי סבת השמחה עצמה, או משום ניסוך המים כמו שכתב רש"י או משום שמחה כללית בעשית המצות כמו שכתב הרמב"ם או משום סבה אחרת. והנה מצינו דהענין של רוח הקודש הוא מדרגה עילאה בדעת, כמש"י מדברי רש"י בפרשת כי תשא (לא, ג), ועיימש"י בפרשת בראשית (א, ד), והיינו דהנשמה יש לה כח הראיה והידיעה כמעט בלי גבול, וחומריות האדם היא המסך המבדיל והמעכב, וכשהאדם מגיע לטהרת נפש וצילותא דדעתא אז המסך עובר מנגדו ונפתחים לו כל מעינות החכמה, וזהו רוח הקודש, וכשהאדם מגיע למדרגת רוח הקודש אז הוכשר לקבל נבואה ולהבינה. ונראה דהירושלמי למד דשאיבת רוח הקודש אינו רק תוצאה של שמחת בית השואבה אלא סבת המצוה עצמה, דהנה בימי השנה האלו יש לו להאדם עליה במדרגה תמידית, הוא עובר מתחילת חודש אלול, וראש השנה, ועשרת ימי תשובה, ויום הכיפורים, והימים שבין יום הכיפורים לסוכות שהם כל כך מלאים מצות שאמרו חז"ל שאין בהם אפשרות של חטא, ואחר כל זה הוא נכנס לסוכה לצילא דמהימנותא, ובאותו מעמד הוא נתעלה עד מאוד, ובאה המצוה של שמחה באותו זמן לזרזו להשגות ושאיפות שכמעט ואין לו שייכות להם בכל ימות השנה, אכן בימים אלו שהוא עומד ברמה כל כך גבוה עליו להישתדל להגיע עוד יותר, ואפילו למדרגת דעת של רוח הקודש, ולכן בימים אלו שהוא במצב של עליה ישמח את עצמו במאוד מאוד עד שיגיע לצלילות המוחות וישיג על כל פנים ניצוצות של רוח הקודש.

ובאמת דבר זה הוא רחוק מדעת בני אדם, וכי מי מתפלל להשגות עד רוח הקודש כשהחזן אומר איה בקדושה דימים נוראים, והלא רובם מתפללים לממון ומיעוטם לבנים הגונים וכמעט ואין מי שיתפלל להשגות רוחניות, אכן אין אדם שלא יוכל להשיג השגות אלו אם יש לו שאיפות לכך, ובאה מצות שמחת בית השואבה לעורר ולחזק שאיפות אלו

על ידי התעוררות דשמחה בשעה של רום עליתו בשנה, ואולי משום כך לא היתה שמחה גדולה בעולם כשמחת בית השואבה במקדש, כדאיתא במתניתין דסוכה (דף נא.). מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו, יעו"ש.

שמחה בשמיני. התורה נתנה מצות עשה לשמוח בחג הסוכות, דכתיב בפרשת ראה (טז, יג-טו) חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים וגו' ושמחת בחגך וגו' שבעת ימים תחוג לה' אלקיך וגו' והיית אך שמח, יעו"ש, וכל זה הוא בחג הסוכות, אבל שמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו, ומכל מקום דרשו חז"ל דגם שיש מצות שמחה בשמיני עצרת, כדתנן בסוכה (דף מב:) החלל והשמחה שמנה עכ"ל, יעו"ש.

ועיין בפסחים (דף ע:) אמר עולא אמר רבי אלעזר שלמים ששחטן מערב יום טוב אינו יוצא בהן לא משום שמחה ולא משום חגיגה משום שמחה דכתיב וזבחת ושמחת בעינין זביחה בשעת שמחה וכו' לימא מסייע ליה והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה אתה אומר לילי יום טוב האחרון או אינו אלא לילי יום טוב הראשון תלמוד לומר אך חלק מאי טעמא לאו משום דאין לו במה ישמח לא כדתני טעמא מה ראית לרבות לילי יום טוב האחרון ולהוציא לילי יום טוב הראשון מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו ומוציא אני לילי יום טוב ראשון שאין שמחה לפניו וכו' כי אתא רבין אמר רבי אלעזר שלמים ששחטן מערב יום טוב יוצא בהן משום שמחה וכו' לא בעינן זביחה בשעת שמחה וכו', יעו"ש, ומבואר דמדאורייתא אינו יוצא מצות שמחה אלא בבשר של שלמי שמחה, ונחלקו עולא ורבין אם בעינן שתהא זביחה בשעת שמחה, ונתרבו לילי יום טוב האחרון לשמחה לכולי עלמא, שהרי איכא זביחה בשעת שמחה.

וכתב שם רש"י (דף עא.) וז"ל: לרבות לילי יום טוב האחרון, ואין שמחה אלא באכילת שלמים ויום טוב האחרון גופיה לא דהא תרי זימני שבעת ימים כתיב גבי שמחה כדפרישית וממילא אימעית שמיני עכ"ל, יעו"ש, ומבואר מדברי רש"י דאין מצות שמחה בשמיני אלא בלילה אבל לא ביום, דשבעת ימים כתיב גבי שמחה, ועיין בתוס' שם שעמדו על דברי רש"י, ולפי דברי רש"י צריך לדחוק דהא דתנן השמחה שמנה היינו מקצת שמנה ימים, בראשון רק היום ובשמיני עצרת רק הלילה בלבד.

אכן דברי רש"י לכאורה סותרים למה שכתב בסוכה (דף מח.) דאיתא שם והשמחה שמנה וכו' מנא הני מילי דתני רבנן והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון וכו', יעו"ש, והיא הברייתא שהביאה הגמרא בפסחים, וכתב שם רש"י וז"ל: לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה שלפניו לכוללו עם שבעת הימים שיזבח שלמים בשביעי כדי לאכול לילי שמיני וכו' וכיון דאיתרבי ליל יום טוב האחרון שהוא טפל קל וחומר היום שהוא עיקר שחייב בשמחה וכו' עכ"ל, יעו"ש, הרי להדיא שיש דין שמחה גם ביום השמיני ולא רק בלילה, וקל וחומר הוא, והרי דבריו סותרים למה שכתב בפסחים דיום השמיני נתמעט מדכתיב שבעת ימים תחוג, שבעה ולא שמונה, ועיין במהרש"א בסוכה שם שעמד על סתירת דברי רש"י ולא כתב ליישבם, ועיין בשפת אמת שכתב דרש"י חזר בו ממה שכתב בפסחים, יעו"ש.

ונראה ליישב דברי רש"י, דהנה הא דאמר עולא דבעינן זביחה בשעת שמחה לכאורה פשוט דלאו היינו משום דאיכא קיום של שמחה בהמעשה זביחה כמו באכילה, אלא דין הוא בעצם הקרבן, דלא חל עליו שם שלמי שמחה אלא אם כן נשחט בשעת שמחה, ורק אז יכול לצאת חובת שמחה באכילת בשרו, אבל אם שחטו ערב החג לא הוי שלמי שמחה אלא שלמים בעלמא, ואינו יוצא ידי חובתו באכילת בשרו, ורבין פליג וס"ל דלא בעינן זביחה בשעת שמחה, ואפילו אם שחטו בערב החג לשם שמחת החג חל על הקרבן שם שלמי

שמחה, ויוצא ידי חובת שמחה באכילת בשרו.

והנה אליבא דעולא דבעינן זביחה בשעת שמחה, כשרבתה התורה לילי יום טוב האחרון לשמחה, ודינו לאכול בשר שלמי שמחה ששחטן מבעוד יום, הרי מבעוד יום היה עדיין חג הסוכות ובליל יום טוב אחרון כבר הוי שמיני עצרת שהוא רגל בפני עצמו, ומברך עליו שהחיינו, ונמצא דהתורה ציותה שעל ידי דין שמחה של חג הסוכות יעשה שלמי שמחה של רגל אחר שהוא שמיני עצרת, ואפשר דשם שלמי שמחה חד הוא, והואיל ונזבח בזמן שמחה של סוכות חל עליו שם שלמי שמחה ושפיר יוצא בו ידי חובתו בשמיני עצרת, מכל מקום לא מסתבר שהתורה תצוה שיזבח שלמים בזמן שמחת סוכות שלא לצורך החג עצמו אלא להספיק בשר לרגל אחר.

ויותר מסתבר שאם ריבתה התורה לילי יום טוב אחרון לשמחה, ובעינן נמי זביחה בשעת שמחה, ותלוי שם שלמי שמחה בשמחת סוכות, מסתברא מילתא דגם שמחת לילי יום טוב האחרון לא הוי מדין מיוחד של שמיני עצרת, אלא דין הוא ששמחת סוכות נמשכת לתוך הלילה שלאחריו, וכעין מה שקדושת השבת נמשכת לתוך מוצאי שבת, ולפי זה ליכא קל וחומר שאם איכא שמחה בלילה הטפל כל שכן ביום השמיני, דדילמא לא נמשכת שמחת סוכות אלא לתוך הלילה שלאחריו ולא יותר, ויתר על כן, הרי איכא מיעוט דשבעת ימים תחוג, שבעה ולא שמונה, והרי הריבוי מרבה הלילה והמיעוט ממעט היום, וליכא דין שמחה אלא בלילי שמיני ולא ביום.

אכן כל זה הוא אליבא דעולא דבעי זביחה בשעת שמחה, אבל אליבא דרבין דלא בעינן זביחה בשעת שמחה אין צריכים לחדש דשמחת ליל שמיני היא המשך משמחת סוכות, וכשריבתה התורה ליל שמיני לשמחה שפיר נוכל ללמוד כפשוטו דגם שמיני עצרת מחייב שמחה מצד עצמו, ואי משום שצריך לשחוט השלמים מבעוד יום כשהיה עדיין סוכות אין זה שייך כלל לחג הסוכות, אלא משום דבעינן שחיטה ביום ולא בלילה, ואפילו אם היה ערב שמיני עצרת חול נמי היתה מועלת הזביחה לעשותו שלמי שמחה, דהא לא בעינן זביחה בשעת שמחה.

ואם כן שפיר יש לומר דמה שנתרבו לילי יום טוב האחרון לשמחה היינו מדין חדש של שמחה בשמיני עצרת, ואין לה שייכות כלל לשמחת סוכות, וכן הוא פשוטו של הילפותא, ואם כן שפיר איכא קל וחומר דאם יש חיוב שמחה בלילה הטפל כל שכן שיש חיוב שמחה ביום שהוא העיקר, והשתא ליכא למעט יום השמיני משבעת ימים תחוג, שהרי שבעת ימים כתיב לגבי שמחת סוכות, ושמחת יום השמיני הוא מדין שמיני עצרת ולא שייך כלל לשמחת סוכות, ואין למעט אותו משבעת ימים תחוג דכתיב גבי שמחת סוכות.

ולפי זה מיושבים היטב דברי רש"י, דבפסחים בא לפרש הלימא מסייע ליה למאן דאמר בעינן זביחה בשעת שמחה, ואליבא דידיה מרבינן לילי יום טוב אחרון לשמחה בתורת המשך של שמחת סוכות, כמש"נ, ואם כן אין לרבות אלא לילה ולא היום, שהרי התורה כתבה שבעת ימים תחוג ומיעטה יום שמיני משמחת סוכות, כמש"נ, אבל בסוכה אזיל רש"י אליבא דהלכתא דלא בעינן זביחה בשעת שמחה, כדמוכח מריהטא דסוגיא דפסחים שם, וכן פסק הרמב"ם בפ"ב חגיגה הלי"ב, יעו"ש, ולדידיה לא צריך לחדש דשמחת ליל יום טוב אחרון נמשכת משמחת סוכות, אלא דין חדש הוא של שמחה משום שמיני עצרת, ואם כן אם חייב שמחה בלילה הטפלה כל שכן ביום שהוא עיקר, ולא שייך בו מיעוט של שבעת ימים תחוג, וכמש"נ.

ואין להקשות ממה שכתב רש"י או אינו אלא לרבות ליל יום טוב הראשון ואשמועינן שצריך לזבוח שלמים ערב יום טוב לשמחת לילה הראשון ולא בעינן זביחה בשעת שמחה,

יעו"ש, ומשמע דלולי הריבוי לליל יום טוב הראשון בעינן זביחה בשעת שמחה, זה אינו, דבודאי לא בעינן זביחה בשעת שמחה, כדמוכח מסוגיא דפסחים, אלא דאם התורה ריבתא לילי יום טוב הראשון לשמחה, והלא מהיכי תיתי למעט, אלא בעל כרחך היינו אומרים שהתורה באה להוציא מהך דיעה דבעינן זביחה בשעת שמחה, אבל השתא דלא אתי קרא לרבות לילי יום טוב הראשון אלא לילי יום טוב האחרון לא איצטריך לומר כן, ומן הסברא ידעינן דלא בעינן זביחה בשעת שמחה, וכמימרא דרבין בפסחים.

ברכת הגשם. כשמברכים ברכת הגשם אומרים זכור אב הנמשך אחר כך כמים, ויש לדקדק באיזה בחינה נדמה למים מה שאברהם אבינו נמשך אחר הקב"ה, ונראה דכשמגלגלים אבן מראש ההר האבן יורד בקו ישר מעל לכל נקרות וסדקים שבהר ובקיעותיו ומגיע לשיפולי ההר, אבל כששופכים מים מראש ההר אין המים יורדים בקו ישר אלא עוברים דרך כל הנקרות והסדקים והבקעים בדיוק כצורת ההר עד שמגיעים למטה, והנה יש בני אדם נמשכים אחר הקב"ה כאבן היורד מן ההר, שמגיעים לבסוף למחוז חפצם אבל אינם ממלאים רצונו יתברך בכל פרטי תהלוכיהם, אולם לא כן היה אברהם אבינו, הוא נמשך אחריו כמים, ובכל ימיו וכל צעדיו וכל תהלוכות חייו יום יום מילא רצון הקב"ה בכל הפרטים והדקדוקים.

קשה עלי פרידתכם. התורה אמרה בפרשת אמור (כג, לו) ביום השמיני מקרא קודש יהיה לכם וגו' עצרת היא, וכתב רש"י וז"ל: עצרתי אתכם אצלי כמלך שזמן את בניו לסעודה לכך וכך ימים כיון שהגיע זמן להפטר אמר בני בבקשה מכם עכבו אתי עוד יום אחד קשה עלי פרידתכם עכ"ל, יעו"ש, והוא מן המדרש, והנה מצינו לשון עצרת לגבי שביעי של פסח בפרשת ראה (דברים טז, ח), וכן בפרשת פנחס (במדבר כט, לה), אולם שם כונת המקרא היא לאיסור מלאכה, עצרת שתהיו עצורים ממלאכה, כמו שכתב רש"י שם, ורק כאן בא הכתוב להגיד שהקב"ה אומר לישראל קשה עלי פרידתכם, ויש לעיין למה באמת לא מצינו ענין זה של קשה עלי פרידתכם רק בשמיני עצרת שמצורף לחג הסוכות ולא לחג הפסח ולא לחג השבועות, ואף שכתב הרמב"ן שימי הספירה הם כמו חול המועד הממשיכים חג הפסח ומצרפים אותו לחג השבועות, מכל מקום לפי פשוטו של ענין חג הפסח נגמר ביום השביעי, ואין הקב"ה מזמין אותנו להתעכב עמו עוד יום אחד מפני שקשה עליו פרידתנו. עוד יש לעיין דאם באמת קשה עליו פרידתנו, ורוצה להמשיך ולחוג עמנו, למה הוציא אותנו מן הסוכה בשמיני עצרת, והרי במשל שהביא רש"י במלך שהזמין בניו לסעודה ועכבם יום אחד האם הוציא אותם ביום האחרון מן אולמו החשוב וישב עמהם בחדר פשוט, וכאן נמי כיון שישבנו כל שבעה בסוכה הקדושה, בצלא דמהמנותא, למה לא הזמין הקב"ה אותנו לשבת שם עוד יום אחד, יום שעכב אותנו אצלו מפני שקשה עליו פרידתנו ממנו, ועוד יש לדקדק למה תיקנו חכמים סיום המקרא ושמחת תורה בשמיני עצרת ומה השייכות זה לזה, ובכלל יש להתבונן מהו הענין של קשה עלי פרידתכם, ומה מועיל את נעצר עמו עוד יום, והלא למחרת נגיע עוד הפעם לשעת פרידה, ואף שבעצירה זו מביע לנו הקב"ה חבתו ותשוקתו לנו, מכל מקום לא מסתברא שלא יהיה ביום זה שום קיום ותיקון בעצם היום כענין כל המועדים מלבד הבעת החבה.

בסוף פרשת פנחס כתיב (כט, לה-לו) ביום השמיני עצרת תהיה לכם וגו' והקרבתם עולה אשה ריח ניחוח לה' פר אחד וגו', וכתב רש"י וז"ל: פר אחד איל אחד, אלו כנגד ישראל התעכבו לי מעט עוד, ולשון חבה הוא זה, כבנים הנפטרים מאביהם והוא אומר

להם קשה עלי פרידתכם עכבו עוד יום אחד, משל למלך שעשה סעודה וכו' כדאיתא בסוכה עכ"ל, יעו"ש, ולשון הגמרא בסוכה (דף נה:): אמר רבי אלעזר הני שבעים פרים כנגד מי כנגד שבעים אומות פר יחידי למה כנגד אומה יחידה משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו עשו לי סעודה גדולה, ליום אחרון אמר לאוהבו עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך, יעו"ש, ולא הזכר שם כלל ענין קשה עלי פרידתכם, וגם רש"י לא בא לפרש קרא דעצרת אלא קרא דפר אחד, ולכאורה יש כאן עירוב דברים בלשון רש"י, וכנראה שלא היה כתוב בדברי רש"י אלא משל למלך שעשה סעודה וכו' כדאיתא בסוכה, ולא יותר, והמדפיסים הכניסו כל הלשון של קשה עלי פרדתכם, ומטעם זה הוסיף יום אחד, ופר אחד מורה על ענין סעודה לנו על ענין קשה עלי פרידתכם, ומטעם זה הוסיף יום אחד, ופר אחד מורה על ענין סעודה קטנה עם אוהבו, שעם כל העבדים צריך המלך סעודה גדולה, אבל עם אוהבו יקירו רוצה סעודה קטנה באחיה וידידות.

ונראה דהנה ענין חג הפסח הוא היציאה מתחת סבלות מצרים וההכנה לקבלת התורה, שכל מטרת היציאה היתה קבלת התורה, וגם בזמנינו כשיוצאים מימי הפסח יש בידינו התחדשות של עבודה זו, ומזדרזים אנו בימי ספירת העומר להכין עצמינו לקבלת התורה שתתחדש לנו בחג השבועות, וענין זה פועל השתנות במהלך חיינו, חיזוק בסדרי הלימוד וכדומה, וכן בחג השבועות הענין הוא קבלת התורה, ואנו יוצאים מן החג בקבלה חדשה ויחס חזק ומחוזק ללימוד וקיום התורה, אולם עניני חג הסוכות הם מושגים גבוהים ונשגבים, אמונה, בטחון, השגחה פרטית תמידית, צלא דמהמנותא תחת כנפי השכינה, ובימי החג מרגישים התעלות נפלאה, אכן כשיוצאים מן החג אין בידינו שום עבודה מיוחדת שעל ידי נוכח עדיין לאחוז בהתעוררות החג, ויתכן שאחר זמן יחלש כל הענין ולא ישאר בידינו מאומה מן אותה התעוררות, וזהו ענין הפרידה, שדוקא בחג הסוכות יש חשש של פרידה אחר החג.

ולכן קבע הקב"ה עוד יום אחד של עצרת שכל ענין חג זה הוא לרשום בלבנו שקשה עליו פרידתנו וצריכים אנו להתמסר במיוחד ולהתחזק בדעותינו ואמונתנו שלא נפרד ממנו חס ושלום לאחר זמן מה, ולכן אין יושבים בסוכה ביום השמיני, דאין זה שייך לעבודת חג הסוכות, אלא יושבים בבית ביחד עם הקב"ה להורות שאין אנו רוצים להפרד ממנו, ועל ידי זה באמת לא נפרד ממנו, וגם אין נוטלים ארבע מינים, דעבודת היום של שמיני עצרת היא ענין הא גופא של קשה עלי פרידתכם, ועל ידי שאין בו שום עבודת היום אחר אנו נזכרים על עצם ענין קשה עלי פרידתכם, ועל חשיבות הקשר שבינינו ובין הקב"ה ועל החובה המוטלת עלינו לחזקו ולקיימו.

ולפי זה נבין למה תיקנו חכמים שמחת התורה בשמיני, דסוף סוף רצו לתת לנו איזה עבודה בפועל שעל ידי זה נוכל לאחוז בהתעוררות החג, ותיקנו לנו לזה סיום ספר התורה והתחלה חדשה, וקריאת מעשה אבות והשגחת הבורא עליהם מיד אחר החג.

חנוכה

לא הזכרו נס ומצות חנוכה במשנה. ידוע דבששה סדרי משנה שסידר רבי לא הזכרו נס ומצות היום דחנוכה, ואע"פ שהזכר נר חנוכה באיזה מקומות בנוגע לעניינים שונים, מכל מקום עצם המצוה ומקורו לא הזכרו במשנה אלא בברייתא בשבת (דף כא:), יעו"ש, ויש שאומרים שרבינו הקדוש הקפיד על החשמונאים כהנים שנטלו מלוכה לעצמם, ולכן השמיט הנר והמצוה שבאו על ידם, וכן כתב הטעמי מנהגים בשם החתם סופר בסי' תתמ"ז וז"ל: טעם שנס חנוכה לא נזכר כלל במשנה לפי שרבינו הקדוש מסדר המשנה היה מזרע דוד המלך ע"ה ונס חנוכה נעשה על ידי בית החשמונאים שתפסו המלוכה ולא היו מזרע דוד וזה הרע לרבינו הקדוש ובכתבו המשנה על פי רוח הקודש נשמט הנס מחיבורו עכ"ל, יעו"ש, והוא דבר פלא הוא שרבינו הקדוש ישמיט מצוה משום הקפדתו. אולם אחר הדקדוק בדבריו נראה לפרש הכי, דהנה הזכיר שהמשנה נכתבה על פי רוח הקודש, וכן היה צריך להיות כדי שיהא לה קיום לדורי דורות, ועיימש"נ בענייני סוכות בענין שמחת בית השואבה בסוכה (דף נ:), ומה שכתבו התוס' שם בשם הירושלמי דמשם שואבים רוח הקודש, דאין רוח הקודש שורה אלא מתוך שמחה, וכדאמר באלישע כנגן המנגן, יעו"ש, ולכן רבינו הקדוש שהיה בלבו הקפדה על החשמונאים שתפסו המלוכה ממשפחתו לא היה יכול לכתוב אודות נס ומצות חנוכה בהמשנה בלב שמח, שכאב לבו עכבתו, ולא נחה עליו רוח הקודש כשבא לכתבם, וראה שכותב בלי רוח הקודש, ופירש ממנו ולא כתבו, וסמך שאחרים יכתבו מה שנצרך.

על הנסים ועל הפורקן. על הנסים ועל הפורקן ועל הגבורות ועל התשועות ועל הנפלאות ועל הנחמות ועל המלחמות שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, יש להבין למה הזכיר הפורקן תחלה, היה לו להזכירו אחר כל התשועות והמלחמות שהביאו להפורקן, ואפשר לומר דפורקן היינו שיצא משעבוד לחירות, ואם כן מיד כשעמדו להלחם בהיונים ופרקו עולם מעליהם, מיד נשתחררו ונעשו בני חורין, ומה שבא אחר כך הוא מלחמה בין היהודים והיונים, ואולי לא יצליחו, ואולי יהרוגו, אבל בני חורין היו מיד כשמרדו, ונצחונם בא אחר כך על ידי התשועות והמלחמות.

ובמה שמזכירים הנסים תחלה נראה דמתחלה אנו נותנים שבח והודאה על שזכינו לראות נסים והתגלות כבוד שמים, ואין זה קשור בדוקא להנצחון שיצא מהתגלות זו, ורק אחר כך נותנים שבח והודאה על מה שהנסים פעלו בשבילנו.

ובהזכרת המלחמות יש לעיין, והלא כבר הזכרנו התשועות, ונראה דענין התשועות הוא הנצחון הסופי על היונים, אבל המלחמות מורה על כמה נסים קטנים שאירעו להלוחמים מידי יום ביומו במקומות שונים באמצע הקרב במשך המלחמה, ולפי זה יש לבאר ענין הזכרת הפורקן תחלה באופן אחר, שכל העניינים הם על הסדר, אלא שהסדר הוא מן הגדול אל הקטן בדרך זו ואין צריך לומר זו, ובתחלה מזכירים ענין התגלות כבוד שמים, כמש"נ, ואחר כך מזכירים שלבי הנצחון, פורקן הוא התוצאה הסופית, ואחר כך תשועות, ואחר כך מלחמות.

חותמו של כהן גדול. איתא בשבת (דף כא:): מאי חנוכה דתנו רבנן בחמש ועשרים בכסלו יומי דחנוכה וכו' שכשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול

ולא היה בו אלא להדליק יום אחד וכו', יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: בחותמו בהצנע וחתום בטבעתו והכיר שלא נגעו בו עכ"ל, יעו"ש, והבינו שלא נטמא השמן, שהרי השמן היה מונח בלשכת השמנים בעזרת הנשים, ושם נכנסו היונים כשרצו לטמא כל השמנים, אבל פך זה היה מוצנע במקום אחר, ויש לסמוך שלא חפשו היונים בכל בית מקדש אולי יש פך שלא היה בהלשכה, והתוס' פירשו באופן אחר וז"ל: אם כבר גזרו על הנכרים להיות כזבים צריך לומר שהיה מונח בחותם בקרקע שלא הסיטו הכלי עכ"ל, יעו"ש.

ולדעת התוס' הזכיר החותם להראות שלא פתחו הפך ליגע בשמן, ואין לחוש לטומאה אלא משום היסט, אכן כיון שהיה מונח בקרקע לא הסיטו את הכלי, ולדעת רש"י צריך לומר דחותם הכהן גדול היה כתעודת הכשר על השמן שהוא שמן זית זך ושנעשה על טהרת הקודש, וחותם היה נצרך בכל פעם, ולא מחמת היונים, וכל הפכים שבלשכת השמנים היו עליהם כרגיל חותם של כהן גדול, וזהו מאי דקאמר, שהיה עליו חותמו של כהן וידוע שנעשה בהכשר, וגם נמצא בהצנע ואין לחוש שהיונים נגעו בו.

התעוררות דחנוכה. בימות חנוכה אנו מזכירים ימים ההם שהיתה גזירת יון מתפשטת על כלל ישראל והיו המתיוונים מתרבים, והמצב היה מתדרדר מידי יום ביומו לאט לאט, והעם נמשך בזרם העובדות, וחייהם היו כחלום רע, אבל חלום שהיו מרגישים בעצמם שהם נמשכים בזרמו בעל כורחם, והיו אסורים ולכודים כמו בחלום.

ובאותם הימים היתה אחות החשמונאים עומדת לינשא, ולפני זמן מועד נישואיה הפשיטה את בגדיה בתוך ביתה וגערו בה אחיה, ואמרה להם בעוד מועד טרם שאכנס לחופה עלי ליבעל להגמון תחלה, ואתם שותקים, ובדברים אלו הקיצתם מתרדמתם, ומיד אחר כן התחילו החשמונאים לעמוד בפרץ, וזה אחד מהעניינים הגדולים של חנוכה, שאין להשלים עם המצב, ולא לחיות כבחלום, אלא לפעמים מוטל על האדם להקיץ משנתו ולהגיע להכרה שהוא באמת בעל בחירה ואינו צריך להשלים עם המצב, ויעמוד על עצמו וה' יהיה בעזרו, ועיימש"נ בפרשת מקץ (מא, לג) שבו נופלת חנוכה מידי שנה בשנה.

ולפי זה נבין למה לא מצינו בחנוכה ענין צום ותפילה ותשובה לשוב מחטאינו ולבקש מחילה כמו שמצינו במגילה בימי הפורים, משום דמצינו דביום חתונתו מוחלים לו לאדם על כל עונותיו, כמו שכתב רש"י בפרשת וישלח (לו, ג), יעו"ש, והביאור בזה יש לומר דכל שהוא משנה מצבו הרי זה שינוי גדול בחיי האדם ובוה מתחיל מצב חדש, ואז מניחים לו מן השמים להתחיל מחדש נקי בלי חטא, וזה היה הענין של חנוכה שהיו להם התעוררות מיוחדת, והפכו את מצבם לגמרי ועמדו כנגד צורריהם במסירות נפש לקדש שם שמים, ובהתעוררות חדשה כזה ניתן להם חיים חדשים ונמחקו כל עונותיהם והתחילו מחדש, הגם שלא מצינו שישבו ימים רבים בתענית ובתפילה.

נס חנוכה. איתא בשבת (דף כא:) מאי חנוכה דתנו רבנן בחמש ועשרים בכסלו יומי דחנוכה תמניא אינון דלא למספד בהו ולא להתענות בהון שכשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה, יעו"ש, ומבואר דקבעו שמונת ימי חנוכה לזכר הנס שנעשה להם שדלק פך השמן שמונה ימים אע"פ שלא היה בו אלא כדי להדליק יום אחד.

והנה בנוסח של על הנסים שאומרים בתפילת שמונה עשרה וברכת המזון בימי חנוכה

לא הוזכר כלל ענינו של מציאת פך השמן, וכל מה שעליו אנו מודים לה' הוא מסירת גבורים ביד חלשים רבים ביד מעטים וכו' ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופורקן כהיום הזה, ואחר כך באו בניך לדביר ביתך ופנו את היכלך, וטהרו את מקדשך, והדליקו נרות בחצרות קדשך, וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול, עד כאן, ותמוה מאד שלא הוזכר כלל ענין הנס של מציאת פך השמן שעליו נקבעו שמונת ימי חנוכה, ושהיה דולק שמונה ימים, כדאיתא בגמרא.

עוד יש לדקדק בלשון על הנסים בסופו וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול, ומה שייך כאן ענין מה שקבעו ימי חנוכה לעצם הנס, לא היה לנו להזכיר אלא הנסים ולא את מה שקבעו ימי חנוכה, וכמו שמצינו בעל הנסים דפורים שלא הוזכר שם ענין קביעות ימי הפורים, ואף שבפרק תשיעי במגילת אסתר הוזכרו כל פרטי קביעות ימי הפורים לדורות, ואכן לא הוזכר ענין זה בזכירת הנס ובאמירת על הנסים, ואם כן למה הוזכרה קביעת ימי חנוכה בזכירת הנסים שאירעו בימי חנוכה.

והנה עיין בסנהדרין (דף סד.) תא שמע ויזעקו בקול גדול אל ה' אלקיהם מאי אמור אמר רב יהודה ואיתימא רבי יונתן בייא בייא היינו דאחרביה לביתא וקליא להיכלא וקטלינהו לצדיקי ואגלינהו לישראל מארעיהו ועדיין הוא מרקד בינן כלום יהבתיה לן אלא לקבולי ביה אגרא לא איהו בעינן ולא אגריה בעינן וכו', יעו"ש, וביטלו אנשי כנסת הגדולה בתפילתם את יצר הרע דעבודה זרה.

וכן מבואר בסוף סנהדרין (דף קב:) דאתי מנשה מלך יהודה לרב אשי בחלמא ואמר ליה מהיכא בעית למישראל המוציא וכו' אמר ליה רבי אשי מאחר דחכימתו כולי האי מאי טעמא קא פלחיתו לעבודה זרה אמר ליה אי הות התם הות נקיטנא בשיפולי גלימא ורהטת אבתראי וכו', יעו"ש, והיינו מפני יצרא דעבודה זרה שהיה שולט בהם, כמו שכתב רש"י שם, ובימי רב אשי כבר נתבטל יצרא דעבודה זרה.

והנה אמרו אנשי כנסת הגדולה כלום יהבתיה לן אלא לקבולי ביה אגרא, כנ"ל, ומהו ענין הזה, והיה אפשר לומר דכיון דיצר מרקד והדבר קשה היה יותר שכר לאלו שזוהרים מלעבוד עבודה זרה, ואיברא שבודאי כן הוא, אולם יש עוד בזה ענין עמוק יותר, דעיין שם בהמשך הדברים שאמרו הואיל ועת רצון הוא ניבעי רחמי איצרא דעבירה בעו רחמי אימסר בידיהו חבשוהו תלתא יומי איבעו ביעתא בת יומא לחולה ולא אשכחו וכו', יעו"ש, ומבואר בגמרא דבלי יצר הרע דעריות לא היה נולד ביעתא בעולם, והיינו דהקב"ה ברא בעולמו תאות המשגל שאין זה ענין שכלי כלל שיהא צורך לכך, לא כמו מאכל ומשתה שהם דברים הכרחיים לגוף, והאדם מתאוה למלאות חסרונותיו, אלא מה שברא הקב"ה תאות המשגל הוא כדי שיתקיים העולם, ויולדו בנים ובנות, והנה תשוקה זו מסורה בידינו, אפשר לכוין אותה לצד הטוב לישא אשה לבנות בית ולהוליד בנים, ויש לכוין אותה לצד הרע להתדבק בעריות ונשים האסורות, והכל בא ממקור אחד.

וכמו כן ברא הקב"ה תשוקה באדם להתקרב לאלהות, והיא תאוה גדולה מתאות המשגל, ויש ביד כל אחד ואחד לכוין תאוה זו לצד הטוב או לצד הרע, אם הוא מכוונו לצד הטוב הרי זה יכול להביא למדרגות נשגבות עד מאד, ואפילו למדרגת הנבואה, אולם אם מכוונו לצד הרע יוכל ליפול חס ושלום ברשת עבודה זרה, וזו היתה הקבלת שכר למי שכבש היצר דעבודה זרה, שעל ידי זה יוכל להשיג מושגים נשגבים ואפילו נבואה, ואמרו אנשי כנסת הגדולה לא איהו בעינן ולא אגריה בעינן, והתפללו שיבטל הקב"ה תשוקה מיוחדת של התקרבות לאלהות, ועלה בידם לבטל אותו יצר, ומאז והלאה היתה תשוקת ההתקרבות באה ממקור השכליות ולא מתכונה טבעית הנשרשת בנימי לבו ונשמתו,

ובימים ההם נפסקה הנבואה מישראל, דכיון שנתבטל יצר הרע דעבודה זרה נתבטל גם הנבואה, וכעין זה ביאר הגר"א.

ולפי זה מובנים דברי הגמרא בסנהדרין שם דנפק כגוריא דנורא מבית קדשי הקדשים אמר להו נביא לישראל היינו יצרא דעבודה זרה, יעו"ש, ולכאורה מה ענין יצרא דעבודה זרה בבית קדשי הקדשים, אלא דלפי דברינו מבואר היטב, דאותה תכונה הנקרא יצרא דעבודה זרה יש בה כח נפלא שיכול להביא אדם לידי נבואה, והתכונה עצמה קודש קדשים היא אם יטה אותה לעבודת הבורא ולא חס ושלום להיפך.

ומאז הותחל סדר חדש בעולם, דמקודם לא היתה כפירה בעולם אלא עבודה זרה, ומני אז נולד כח הכפירה, דמלפנים לא היתה כפירה שייכת, שהרי היתה מתנגדת לתכונות הנפש של בני אדם המתאווים להתקרבות לאלהות, ותכונות אלו היו בלב כל אדם, אלא שישראל כיונו כח זה כלפי שמים, ואומות העולם כלפי עבודה זרה, ובאותם הימים ימי קדם לא עיכבו העובדי עבודה זרה זה בזה מלעבוד כפי דתם, שהרי לפי דעתם היו כמה וכמה אלילים, ורשות לכל אחד ואחד לעבוד לאלילים של ארצו ומושב, ולא היתה בזה שום סתירה זה לזה, והיה דרך הכבוד שכשבא אדם לארץ נכרי יזבח לאלהי המקום, וגם צוררי ישראל לא גזרו להעביר על דת תורה, ואפילו נבוכדנצר לא רצה אלא שישתחוו לאלהיו, ואם יעשו כן יחיו בשלחה, ולא ראו בקיום התורה שום סתירה לשיקוציהם וגילוליהם, והיינו שכל אחד ילך ויעבוד אלהיו אשר ישר בעיניו.

אולם לאחר שביטלו אנשי כנסת הגדולה את יצר הרע דעבודה זרה נחלש כחה של עבודה זרה בעולם, ולא היו נלהבים אחר הגילולים כמקודם, ולא היתה העבודה זרה אלא רגילות ותרבות שהיתה מבוססת ומעורה בעניני עבודה זרה, ואז הופיע בעולם כח חדש של כפירה בעיקר, והוא דת היוונים שכפרו בה' ואמרו שאין הנהגת העולם מסורה ביד שום אלהות אלא ביד האדם עצמו, והאדם הוא למעלה מן הבריאה ואילו ראוי להודות ולהלל, ודעה זו היא יסוד תרבות היוונים.

ובדרך זו הכינו עצמם לשלוט בכל העולם, שיתפשטו דיעותיהם ותרבות שלהם בכל תפוצות תבל, ולא ראו מי שמתנגד להם, שהרי דתות העבודה זרה כבר הוחלשו, רק עם ישראל עמדו מנגד, שהרי הם קיבלו על עצמם מלך מלכי המלכים הקב"ה לאדון העולם, וזו היתה התנגדות עמוקה ויסודית לדת היוונית מכל וכל, דאם הקב"ה הוא אדון העולם ומנהיגו מוכרח האדם להיות נכנע לו, ואם האדם הוא מנהיג את העולם, אם כן מוכרח שיכפור בעיקר, ולא היה זה כמו בימות העבודה זרה שלא התנגדו העובדים זה לזה, דמה לי אם נוסף עוד אליל בצבא האלילים, אכן דת יון ודת ישראל התנגדו זה לזה ביסודם ועיקרם, ולא היה אפשר שלא יבאו לידי מלחמה.

אלא דמתחלה כשנפגשו היוונים עם ישראל בימי אלכסנדר מוקדון לא הכירו בדת ישראל ולא החשיבו אומה קטנה זו היושבת סביבות ירושלים כמי שמתנגד לה, ונהגו כבוד בישראל קרוב למאה שנים, עד שתלמי מלך מצרים, שהיה ממלכי היוונים, קרא לזקני ירושלים שיבואו אצלו ויתרגמו התורה לשפה יוונית, וכן עשו, ואמרו חז"ל במגילת תענית שכשתרגמו הזקנים התורה ירדה חושך לעולם שלשת ימים, ואולי הכונה בזה דלאחר התרגום ראו היוונים אור וכח התורה, והכירו שאומה קטנה ושפלה זו היא היא האויב המסוכן הגדול כנגד יון, ודת ישראל יכולה להפיל כל ממלכת יון.

ובאותה שעה התחילה המלחמה בין יון לישראל, וצוררי היהודים התחילו להעביר על דת תורה, שלא היה דבר כזה מעולם שילחמו על דת, ונלחמו אויבי ישראל לא רק בעם ישראל אלא גם בהתורה ומצותיה, וזהו המכוון של השלשה ימים של חושך, וגזרו על שבת

מילה וקידוש החודש, וגם התעמצו לטמא את בנות ישראל, כדאיתא בכתובות (דף ג:): שגזרו דבתולה הנשאת תיבעל להגמון תחלה, יעו"ש, וכתב בפרי צדיק דגזירה זו היתה בימי היונים, ובאמת איתא כן בתוס' מגילה (דף ד.) ד"ה שאף הן היו באותו הנס וז"ל: וכן בחנוכה הגזירה היתה מאד עליהן עכ"ל, יעו"ש.

וכן כתב הרמב"ם פ"ג חנוכה הל"א וז"ל: בבית שני כשמלכו יון גזרו גזירות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם נכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול עד שרחם עליהם אלקי אבותינו והושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני עכ"ל, יעו"ש, וזו היתה מלחמת יון, מלחמה על דת ישראל שבגללה גזרו על ממונם ובנותיהם ונכנסו להיכל לטמא השמנים לא בדרך אקראי אלא כדי לבטל עבודת המקדש, וכל אלו היו מתחבולות היונים כנגד התורה, והקב"ה עשה להם נסים גדולים של נצחון עד שהתגברו על היונים והמליכו עליהם מלך ישראל. ומעתה נבוא לבאר מה שעמדנו בריש דברינו דאין זכר בברכת על הנסים להנס של פך השמן, והיינו משום דבנוסח של על הנסים מזכירים אנו ענין הנסים בדרך כללי, ואע"פ שהיו נסים פרטיים לאין ערך אין כאן המקום להזכירם אלא מזכירים את ענין הנסים ונותנים עליהם שבח והודאה לאבינו שבשמים, ומשום הכי אין להזכיר נס של פך השמן, שזה היה אחד מיני אלף נסים פרטיים שעשה להם הקב"ה בדרך נצחון על אויביהם, ועיקר השבח והודאה של חנוכה הוא על הגאולה, כמו שכתב רש"י בפרק בתרא דפסחים (דף קיז.) וז"ל: ועל כל צרה שלא תבא עליהם וכו' שאם חס ושלום תבא צרה עליהן ויושעו ממנה אומרים אותו על גאולתן כגון חנוכה עכ"ל, יעו"ש.

אכן בגמרא דשבת שם דאמר מאי חנוכה כתב רש"י וז"ל: על איזה נס קבעוה עכ"ל, יעו"ש, ורוצה לדעת על איזה נס פרטי קבעו מצות היום של חנוכה, ועל זה הביא הברייתא שמצאו פך השמן והדליקו שמונה ימים, וקבעו חז"ל מצות הדלקת נר חנוכה לזכר מציאת הפך שהנר הוא סימן לאור התורה, שנצחונם היתה נצחון התורה נגד כפירת היונים והמתיוונים, אבל בנתינת שבח והודאה של על הנסים מזכירים כל ענין הנסים בדרך כללי. ומשום הכי מזכירים בעל הנסים שקבעו שמונת ימי חנוכה, שזה היה חותם הנצחון של כח התורה, שהנצחון לא היה רק של התורה אלא גם של חכמי התורה, שכח התורה מסורה בידם, וכח החשמונאים היתה כח התורה, כמו שכתב הרמב"ן בפרשת ויחי (מט, י) שהיו חסידי עליון, יעו"ש, ועל ידי קביעות ימי חנוכה הורו לעולם שיש בידם לקבוע חגים ומועדים, וגם מצות דרבנן יש להם כח התורה, והחכמים הם העומדים בפרץ להלחם כנגד אויבי ישראל על ידי כח התורה, והרי כל זה מן השבח והודאה השייך לנס חנוכה, ולא דמי לפורים שהיתה מלחמה כנגד גופם של ישראל וה' הצילם בדרך נס, ומה שקבעו הנביאים ימי הפורים על ידי נבואה לא שייך כלל לענין אותו הנס.

מוסיף והולך. איתא בשבת (דף כא:): תני רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד והמהדרין מן המהדרין בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד אמר טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין וחד אמר טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג וטעמא דבית הלל דמעלין בקודש ואין מורידין, יעו"ש.

וכתב המהרש"א דאע"ג דבית שמאי נמי אית להו דמעלין בקודש ולא מורידין, כיון דאיכא טעמא לית לן למיחש לכך, יעו"ש, אכן קשה דעדיין לא יתיישב טעמא דבית הלל, דנהי דלית להו כבית שמאי דפוחת והולך כפרי החג דמעלין בקודש ולא מורידין, מכל מקום לא נתנו טעם למה מוסיף והולך, ובודאי אין דין מעלין בקודש מחייב אותו להוסיף נרות בכל לילה, שהרי במצות נרות של לילי החג לא מצינו שיהא מוסיף והולך בנרות, ומקור דין מעלין בקודש מבואר במנחות (דף צט.). דמן המחנות עשו ציפוי למזבח, דמעיקרא תשמישי מזבח ועכשיו גופו של מזבח, יעו"ש, ויש לעיין היכן מצינו בענין זה של מעלין בקודש שלא יהא פוחת והולך מיום ליום, והלא פרי החג עצמם מוכיחים שפוחתים והולכים ואין זה מנגד להכלל דמעלין בקודש.

ונראה דנחלקו בית שמאי ובית הלל ביסוד הקביעות של מצות נר חנוכה, האם הוא על עצם הנצחון שהיה על ידי נס או אם הוא על התוצאה של הנס שעל ידי זה נתעלה מצבו של כלל ישראל, בית שמאי ס"ל דעיקר הזכרת הנרות הוא על עצם עובדא של הנס, דהיינו שהמעטים החלשים גברו על הרבים הגבורים, ולכן ס"ל לבית שמאי דכשתיקנו חכמים שישנה מנין הנרות מיום ליום בודאי רצו שיהא פוחת והולך כמנין פרי החג שהם כנגד אומות העולם, ובמה שפוחתים והולכים מסמנים ירידתם של שונאי ישראל, וכן בחנוכה פוחת והולך להזכיר מפלת היונים באופן נס.

ובודאי לא שייך להקשות על זה הרי מעלין בקודש ואין מורידין, ולא באו בית הלל להקשות על דברי בית שמאי אלא טעמא דנפשיהו קאמרי, דאינהו ס"ל דעיקר הזכרת הנרות אינו על עצם העובדא של הנס אלא על תוצאת הנס, דעל ידי הנס של הנצחון חזרו בני ישראל לקיום התורה בשלימות הקדושה והטהרה, וכשתיקנו חכמים דמהדרין מן המהדרין נר לכל אחד ואחד תיקנו שיהא מוסיף והולך כדי להזכיר ענין מעלין בקודש ואין מורידין ולהצביע על התעלות בקדושה שזכו בה בני ישראל על ידי נס חנוכה.

וגם בלישנא קמא יש לומר דזהו יסוד המחלוקת, בית שמאי ס"ל דפוחת והולך שמנין הנרות מראה על הימים הנכנסים, דהימים היוצאים כבר היה בהם הנס, וכבר עבר וחלף, אבל הימים הנכנסים עדיין עומדים להיעשות בהם נס, אבל בית הלל ס"ל דמוסיף והולך, ומנין הנרות מראה על הימים היוצאים שכבר נעשה בהם נס, ועכשיו נשאר ונמשך תוצאתו של הנס, דהיינו גאולת ישראל ועליתו בתורה וקדושה, מה שאין כן בימים הנכנסים שעדיין לא נעשה בהם נס אין להצביע על תוצאתו.

פורים

מגילת אסתר [ד, יא] כל איש ואשה אשר יבא אל המלך. יש להבין למה חטא זה חמור כל כך שעונשו מיתה, ועוד דאם המלך רוצה לפוטרו מעונש מיתה למה צריך להושיט שרביט הזהב, ולמה לא סגי שיצוה לבית דינו שיפטרוהו וילך לו.

אכן נראה דאין מיתה זו בגדר עונש על חטא, אלא שהמלך היה מפחד שלא יהרגוהו שונאיו, ולכן תיקן שאין להגיש אל המלך בלי אשר יקרא אליו, ומי שרוצה לדבר עם המלך צריך מקודם לשאול רשות מאחד מפקידיו, והפקיד יגיש בקשתו אל המלך, ולאחר שהמלך ירגיש בטוח בלבו שאין לו מה לפחד יתן לו רשות לבא אל חצרו, ומאחר שנתקנה תקנה זו כל מי שבא לחצר המלך אשר לא יקרא מיד הוא חשוד שבא להרוג המלך, ולכן נצטוו שומרי המלך להרוג אותו מיד בלי לשאול שום שאלות, ולא משנה אם הבא הוא מרעיו או בניו או המלכה, כולם חשודים להרוג המלך, ואחת דתו להמית מיד ולא לאסור אותו ולהביאו למשפט, ובזה יהא המלך בטוח בנפשו.

ואם המלך רואה מיד שאין לו מה לפחד מזה הבא לחצרו בלי קריאה אליו, ורוצה להצילו משומריו שעומדים להרוג תיכף ומיד, היתה מנהגם להושיט שרביט הזהב, ובזה מודיע לשומריו ברגע אחד שיעמדו במקומם ולא יעשו שום דבר, ואינו צריך לומר להם כלום, אלא הושטת השרביט מודיעם.

מגילת אסתר [ח, ג] ותבך ותתחנן לו להעביר את רעת המן האגגי. יש לעיין למה הוצרכה אסתר לבכות ולהתחנן, והלא כבר אמר לה המלך מה בקשתך עד חצי המלכות ותעש, וגם כבר תלו את המן על העץ, ועוד למה לא הספיק לה לבקש להעביר רעת המן, ולמה הוסיפה לומר מחשבת המן אשר חשב על היהודים, וכן אחר כן אמרה להשיב את הספרים מחשבת המן.

ולכאורה צריך לומר דכיון דכתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב, כדכתיב לקמן (ח, ח), יעו"ש, לא היה אפשר להשיב הגזירה, שכן היתה דת מלכי פרס ומדי, ואין לשנות, אכן אם כן מה רצתה אסתר ממנו, ומה היה יכול לעשות. אלא נראה דאסתר נתחכמה וטענה דאין לכתוב גזירה חדשה לבטל גזירה ישנה, דהוי כמו כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, אבל אם ירצה יכול להחזיר הספרים ולבטלם מעיקרם, שיכול לומר שאלו לא נכתבו בשמו, אלא מחשבת המן היו, והרי הם בטלים מעיקרם.

עד דלא ידע ומתנות לאביונים. איתא במגילה (דף ז :): אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי איבסום קם רבה שחטיה לרבי זירא למחר בעי רחמי ואחייה לשנה אמר ליה ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי אמר ליה לא בכל שעתא ושעתא איתרחיש ניסא, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: לאבסומי, להשתכר ביין עכ"ל, יעו"ש, ועיימש"נ בעניני ימי הספירה בענין לא נהגו כבוד זה בזה.

ובהא דקאמר עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי אין הכונה חלילה להפך הדברים, לברך הרשע ולקלל הצדיק, אלא יש בזה פירושים שונים, הטי"ז בסי' תרצ"ה סעי' ב' פירש עד דלא ידע להבחין בין הטובה של מפלת הרשע להטובה של הרמת הצדיק, יעו"ש, והבאר היטב הביא פירוש אחר דארור המן וברוך מרדכי שוין בגמטריא, וצריך

לבסומי עד דלא ידע לחשוב גמטריאות, יעו"ש, ויש עוד פירושים אחרים, ואיכא נמי דעה דעד דלא ידע היינו עד ולא עד בכלל, ולפי הנראה לכל הפירושים ענין עד דלא ידע הוא שיעור בשמחתו, דצריך לשמוח ולהשתכר עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. אכן עיין מה שכתבו התוס' שם במגילה דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי בירושלמי ארורה זרש ברוכה אסתר ארורים כל הרשעים ברוכים כל הצדיקים, יעו"ש, ודברי הירושלמי מובאים גם ברא"ש ונאמרו לענין הדברים שצריך לומר מיד אחרי קריאת המגילה, דצריך לומר ארור המן ברוך מרדכי, ארורה זרש ברוכה אסתר, ארורים כל הרשעים ברוכים כל הצדיקים, וכן הוא המנהג שלנו, וקשה טובא על דברי התוס' מה שייכי דברי הירושלמי הללו למימרא דרבא דחייב אדם לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, והלא רבא לא בא אלא לתת שיעור לשמחתו, כנ"ל, והוא שצריך להשתכר עד דלא ידע וכו', ומה נתוסף ונשתנה בשיעור זה במאי דקאמר בהירושלמי שצריך גם לקלל זרש וכל הרשעים ולברך אסתר וכל הצדיקים.

ובכלל צריך עיון דמהו הענין של שיעור זה בשמחת פורים שישתכר ביין כל כך עד דלא ידע, שלא מצינו דבר כזה בשמחת יום טוב של הרגלים, ועיין בביאור הלכה בסי' תרצ"ה סעי' ב' שהקשה בשם האליהו רבה דמאחר דבכל התורה ובספרי הנביאים נבזה ענין השכרות היאך שייך שחייבו חכמים להשתכר בימי הפורים.

ונפלאים נמי דברי הרמ"א שם שכתב ויש אומרים דאינו צריך להתשכר כל כך אלא ישתה יותר מלימודו וישן ומתוך שישיא אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי, יעו"ש, ובפרי מגדים כתב שכן ראוי לעשות, יעו"ש, וצריך עיון היאך מקיים בשינה מעט חיובו לבסומי עד דלא ידע, עוד יש להקשות מהא דאיתא בבבא מציעא (דף כג:) בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשני במילייהו במסכת ובפוריא ובאושפיזא, יעו"ש, ועיין שם מה שכתב רש"י והתוס' בפירוש ענין פוריא, אבל במהרש"א פירש דקאי על פורים, דעבידי רבנן לומר שהגיעו לעד דלא ידע אע"ג דבאמת לא הגיעו לכך, יעו"ש, ואם באמת יותר ראוי לצאת חובת עד דלא ידע בשינה קצת למה להו לרבנן לשנות במילייהו בענין זה, והלא יכולים לישן קצת לקיים עד דלא ידע.

עוד יש לעיין בהא דכתיב במגילת אסתר (ט, טז-כב) ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו ועמד על נפשם וגו' ביום שלשה עשר לחודש אדר ונוח בארבעה עשר בו ועשה אותו יום משתה ושמחה וגו' על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלח מנות איש לרעהו ויכתוב מרדכי את הדברים האלה וישלח ספרים אל כל היהודים וגו' לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, יעו"ש, ויש לעיין מהו הענין של משלוח מנות איש לרעהו, ויש שרצו לומר שהוא כדי להרבות אחדות בכלל ישראל, אכן מצינו בפרשת יתרו (יט, ב) ויחן שם ישראל נגד ההר, יעו"ש, וכתב שם רש"י וז"ל: ויחן כאיש אחד בלב אחד עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דבמעמד הר סיני הגיעו ישראל לאחדות מיוחדת, ואם משלוח מנות בפורים משום אחדות כל שכן שהיה ראוי לתקן משלוח מנות בשבועות זמן מתן תורתנו.

עוד יש לדקדק דמן הפסוקים מבואר דבשנה ראשונה שבו אירעה ההצלה לא היה אלא משלוח מנות איש לרעהו, ולא הוזכר שם כלל ענין מתנות לאביונים, ורק בהספרים ששלח מרדכי בשנה השנית לכל היהודים לקיים עליהם ימי הפורים לכל הדורות רק אז הזכיר שניהם, משלוח מנות ומתנות לאביונים.

ונראה לבאר כל הענין עפ"ימשי"נ בעניני יום כיפור בענין תשובה ביום הכיפורים דאדם

יכול להתקרב אל המקום להדיא על ידי מעשיו, ולא רק שעל ידי מה שעושה רצונו של מקום ממילא נתקרב אליו, אלא דיכול לעשות דברים המקרבים אותו בידיים, והיינו תשובה ומעשים טובים, דזהו חידוש של ענין התשובה, שהקב"ה נתן כח לאדם שעל ידי הא גופא שהוא משתוקק להתקרב אליו יכול לפעול ההתקרבות, וגם על ידי עשית מעשים טובים, דהיינו עניני צדקה וחסד, דעל ידי שהוא מתדבק במדותיו של הקב"ה ומתדמה אליו הוא פועל בידיים שיתקרב אליו, יעו"ש, אךן נראה דיש עוד אופן שלישי שיכול להתקרב אליו בידיים ממש, והיינו שיקבע וישריש בלבו הכרה עמוקה בהשגחת הבורא ושאין עוד מלבדו, וידיעה זו גופה שאין עוד מלבדו, ואין שום מניעות ומחיצות בינו לבוראו, פועלת התקרבות גדולה אל המקום.

וזהו ענין ימי הפורים שבהם ראו ישראל השגחת הבורא לא רק באופן למעלה מן הטבע אלא בטבע עצמו, ואז ראו בחוש שאין עוד מלבדו, והגיעו להתקרבות גדולה אל המקום, וזהו עיקר העבודה של פורים בכל שנה ושנה לחדש ולעורר ההתקרבות הנפלאה ההיא שבה זכו ישראל על ידי ההצלה מיד אויביהם, ולשים על נפשינו שהנס נעשה כולו בדרך הטבע ובהסתר יד הבורא, ולהגיע אל הכרה עמוקה שאין עוד מלבדו, ועל ידי זה להתקרב אל המקום עד מאד, וזהו ענין שמחת פורים, שעל ידי מה שאנו שמחים וששים בהצלת ישראל בדרך הטבע יכולים להגיע להשגה נשגבה של אין עוד מלבדו ולהתקרב אל המקום.

ומהאי טעמא חייב איניש לבסומי עד דלא ידע, מה שלא מצינו בחיוב שמחה של שלש רגלים, דחיוב שמחה של שלש רגלים הוא ענין הכרת הטוב, דעל ידי שמחתו הוא מכיר טוב להבורא על כל הטובות של שנות דור ודור ועל השפע שנתן לו בחייו, אבל לא כן היא שמחת הפורים, שהיא באה להשגה עמוקה באין עוד מלבדו, והנה המסך הכי גדול המבדיל בין האדם לקונו הוא האנושיות שלו שיש לו דעת ודיעות, והרי הוא חוקק רשות לעצמו, ולכן אע"פ שהאדם הוא חלק אלוה ממעל, ונשמתו משתוקקת להתחבר למקורה העליון, עם כל זה המחיצות של האנוכיות מבדילות ומעכבות אותו מלהתקרב לקונו בתכלית הקירוב, ואי אפשר להגיע לכך אלא על ידי ביטול האנוכיות וההכרה שאין עוד מלבדו, ושאין לאדם שום מציאות עצמאית זולת כחלק אלוה ממעל.

והיינו מאי דקאמר בחולין (דף פט.) אמר רבא ואיתימא רבי יוחנן גדול שנאמר במשה ואהרן ממה שנאמר באברהם דאילו באברהם כתיב ואנוכי עפר ואפר ואילו במשה ואהרן כתיב ונחנו מה, יעו"ש, ולכאורה אינו מובן מה הוסיף משה על מה שאמר אברהם ואנוכי עפר ואפר שאין בזה שום ערך כלל, ועיין במהרש"א שם דמשה הוסיף שהאדם בא מטפה סרוחה, יעו"ש, אךן נראה דהוסיף והוסיף, דעפר ואפר הוא תכלית השפלות והענוה, אבל משה הכיר שאין בו שום מציאות עצמאית כלל זולת מה שהוא חלק אלוה ממעל, וזוהי העבודה של ימי הפורים, להתבונן בענין זה של אין עוד מלבדו ולהתקרב אל המקום ברוך הוא על ידי התבוננות זו.

ולכן צריך לבסומי עד דלא ידע ולבטל גם דעתו ואישיותו לדעת העליון, ויגיע למצב שאינו יכול להבחין בין הטובה של מפלת המן להטובה של הרמת מרדכי, והוסיפו התוס' שלא יוכל נמי להבחין בין ארורה זרש לברוכה אסתר ובין ארורים כל הרשעים לברוכים כל הצדיקים, והיינו שיאבד ממנו כל כח הבחנה שכלית, וכשהוא מכיר שגם דעתו אין לה שום תקומה ומציאות לעצמה זולת הבורא, אז יגיע להבנה שלמה בענין אין עוד מלבדו, והיינו מה שכתב הרמ"א דענין זה יכול לקיים על ידי שבאמצע שמחתו יישן קצת ועל ידי זה מבטל דעתו לדעת העליון, וכתב הפרי מגדים דיותר ראוי לעשות כן מלהשתכר, דדבר

קשה הוא להשתכר כל כך עד דלא ידע בין ארור המן וברוך מרדכי ועדיין תהא דעתו צלולה להתבונן בענין אין עוד מלבדו, ויותר נכון לישן קצת דאז הוא בטוח שלא יגיע לידי שכרות, ומכל מקום מותר לתלמיד חכם לשנות דיבורו בכך ולומר שבאמת הגיע למצב של עד דלא ידע, דהא מוטב שיבא לידי הכרה זו בהקיץ.

וכיון שכן דעיקר עבודת פורים הוא להתקרב אל הבורא על ידי ששמח בהצלת היהודים בדרך הטבע, בדרך ונהפוך הוא, ומשיג שאין עוד מלבדו, עשו חכמים סעד וחיזוק לכך ותיקנו שיעסוק נמי בתשובה ומעשים טובים, שני דברים האחרים המקרבים את האדם לבוראו, כמש"נ, לכן נהגו להתענות בשלשה עשר באדר, ועיקר הצום הוא התשובה, ותיקנו נמי שיעסקו במעשים טובים, דהיינו משלוח מנות איש לרעהו ובפרט מתנות לאביונים, שבמעשים אלו הוא מטיב לאחרים ומתדבק במדותיו של הקב"ה ומתקרב אליו, ונמצא מתקרב אל המקום על ידי תשובה ומעשים טובים, ואז יוכל להגיע להתקרבות יתירה על ידי שמחתו והכרתו שאין עוד מלבדו.

והנה בשנה ראשונה שנת הגאולה עדיין לא תיקנו חכמים פורים לדורות, והיו ששים ושמחים על ידי עצם המאורע שאירע להם בימים ההם, ועל ידי שניצלו באופן נפלא בדרך הטבע, בדרך ונהפוך הוא, אז ראו בחוש ענין אין עוד מלבדו, ועל ידי אותה ראייה ואותה השגה היו מתקרבים ביותר אל המקום, וממילא היו נמי מדובקים במדותיו משום עצם ההתקרבות, דכי היכי דהתדבקות במדותיו מביאה לידי התקרבות, כמו כן התקרבות מביאה לידי התדבקות במדותיו, דמי שמקורב להקב"ה ממילא מתדמה לו במדותיו, ולפיכך היתה להם תשוקה גדולה להיטיב לאחרים, ומיד הטיבו עם אלו שהיו במחיצתם דהיינו רעייהם, ועשו כן לא מצד השכליות אלא מצד ההרגש והמדות הואיל והיו מקורבים אל הקב"ה ומדובקים במדותיו, ולא הלכו לחפש אביונים לתת להם מתנות אלא הטיבו מיד לאלו הנמצאים אצלם ושלחו מנות איש לרעהו.

אבל לשנה הבאה כבר עברו המאורעות וכבר נשכח ההתעוררות, ואז תיקנו חכמים ימי הפורים כדי לחדש ולעורר אותם ההרגשים וההשגות בכל שנה ושנה, ותיקנו נמי שיעסקו בתשובה ומעשים טובים, כמש"נ, ולכן תיקנו שיתנו מתנות לאביונים, שהיא עיקר מעשים טובים, להיטיב עם הנצרכים, ובזה מתדבק האדם במדותיו ביותר, ומכל מקום תקנו נמי משלוח מנות איש לרעהו זכר למה שעשו בשנה ראשונה מעצמם קודם שתיקנו חכמים ימי הפורים.

הקציף עבד על אדוניו. איתא במגילה (דף יג.): אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן הקציף הקב"ה אדון על עבדיו לעשות רצון צדיק ומנו יוסף שנאמר ושם אתנו נער עברי וגוי עבדים על אדוניהן לעשות נס לצדיק ומנו מרדכי דכתיב ויודע הדבר למרדכי וגוי, יעו"ש, ויש לדקדק מה חידש לנו רבי יוחנן כאן, והלא כבר ידענו שהקב"ה מנהיג את עולמו בהשגחה פרטית והוא מסבב סבות ומסובבים עד אין שיעור להגיע למחוז חפצו, ומה הוסיף לנו כאן רבי יוחנן, ועיין במהרש"א שהרגיש בזה וכתב וענינו שהקב"ה מסבב סבות הפכיות לצדיקים פעם להקציף האדון על העבד ופעם לעבד על האדון, יעו"ש, אכן עדיין לא יתיישב כל כך, דמהו החידוש במה שהקב"ה משתמש בסבות הפכיות, והלא גם זה ידוע שלפעמים מביא מלחמה לעולם ולפעמים שלום, הכל לפי המצב והצורך, ומה הוסיף רבי יוחנן בזה, עוד יש לדקדק דלמה הדגיש רבי יוחנן שהוא לטובת הצדיק, וכי אין הקב"ה מסבב סבות למפלת הרשע.

ונראה לבאר על פי מה שכתב רש"י בפרשת שמות (ה, ג) על הא דאמר משה לפרעה

נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלקינו פן יפגענו בדבר או בחרב, וכתב שם רש"י וז"ל: פן יפגענו פן יפגעך היו צריכים לומר אלא שחלק כבוד למלכות עכ"ל, יעו"ש, ועוד עיין בפרשת בא (יב, ח) דאמר לו משה לפרעה וירדו כל עבדיך אלה אלי והשתחווי לי לאמר צא אתה וכל העם וגו', וכתב רש"י וז"ל: וירדו כל עבדיך חלק כבוד למלכות, שהרי בסוף ירד פרעה בעצמו אליו בלילה ואמר קומו צאו מתוך עמי ולא אמר לו משה מתחלה וירדת אלי עכ"ל, יעו"ש, הרי שהקב"ה הקפיד על כבוד מלכות אפילו ברשע מרושע כפרעה שהרג כמה וכמה מילדי ישראל ושעבד את העם בעבודת פרך, מכל מקום צוה הקב"ה למשה שיחלק לו כבוד, ולכאורה מפני שמלכותא דלתתא היא דוגמת מלכותא דלעילא, וזה מחייב הנהגה מיוחדת במלכים שונה מההנהגה עם הדיוטות.

וכן הוא נמי בהשגחת הבריאה, הקב"ה משתמש בכל הנמצאים לסבב רצונו והשגחתו בעולם, גם בטבע גם בנפש חיה גם בבני אדם, וכמה פעמים יארעו לאדם מאורעות בין לטוב בין לרע שאינם לפי מעשיו אלא כדי לקיים תפקידו במרחבי ההשגחה אע"פ שאין זה נוגע לו בפרט, אכן עם מלכים יש להקב"ה הנהגה מיוחדת, ואינו משתמש במלך כאמצעי לסבב איזה דבר שאינו נוגע להמלך עצמו, וכל מה שקורה למלך הוא כפי ענינו והנהגתו, אם טוב הוא ייטיב לו, ואם רשע הוא יענש, ולא יארע לו שום רע כדי לקיים ההשגחה בנוגע לאחרים, אכן חידש רבי יוחנן, דאע"פ שכן ההנהגה עם המלכים בדרך כלל, שאינו לפי כבודם להשתמש בהם לסבב ענינים שאינם נוגעים להם בפרט, אמנם לצורך הצדיק גם מלכים נעשים כלי ההשגחה, דלצורך יוסף הקצין מלך על עבדיו, כמו שמצינו ביוסף, ויתר על כן לצורך הצדיק סיבב הקב"ה גם כן שעבדים יקצפו על אדוניהם, כמו שמצינו במרדכי.

רפואה קודם למכה. במגילת אסתר כתיב (ג, א) אחר הדברים האלה גדל המלך אחשוורוש את המן בן המדתא האגגי וגו', וכתב רש"י וז"ל: אחר הדברים האלה, שנבראה רפואה זו להיות לתשועה לישראל, גדל המלך את המן, שהקב"ה בורא רפואה למכתן של ישראל קודם שיביא המכה עליהם, יעו"ש, והוא מעשה בגתן ותרש שממנה נשתלשלה תשועתם של ישראל, ויש לעיין בענין זה שהקב"ה בורא הרפואה קודם המכה, וכי אם לא בקשו בגתן ותרש לשלוח יד במלך לא היה שייך להושיע את ישראל, והלא אין שיעור לאופני הישועה שהיה הקב"ה יכול להמציא לפי המצב שיהיה גם בלא בגתן ותרש, ואיזה ענין נתוסף במעשה דבגתן ותרש, ולמה הוצרך לברוא הרפואה קודם המכה.

ונראה דבודאי יש כמה וכמה רפואות בכחות הטבע שבהם יכול הקב"ה לרפאות כל מכה ולבטל כל גזירה, אלא שענין רפואה קודם למכה הוא יחוד הרפואה, שרפואה זו נתיחדה לרפאות המכה, והוא חסד גדול מאת הקב"ה שהוא נותן המכה ברחמים, וגם כשמכה בידו אחת מראה אהבתו במה שהוא אוחז רטית המכה בידו האחרת.

אי נמי יש לומר בדרך זה דכשהקב"ה מיחד הרפואה הרי יש בזה כבר התחלת הישועה, וזוהי טובה לכלל ישראל שאין צריכים לפעול בתפילותיהם וזכויותיהם ישועה חדשה רק להמשיך הישועה שהתחילה מכבר.

הגדה של פסח

הא לחמא עניא. הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישאל השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין. עצם סדר מגיד מתחיל עם שאלת מה נשתנה שאז מוזגים הכוס, ומספרים סיפור יציאת מצרים בלשון הקודש, אכן קודם שמתחילים מקדימים ואומרים הקטע של הא לחמא עניא להכין דעתם של המסובים למצות סיפור יציאת מצרים, ואומרים דברים אלו בלשון ארמי בשפה שהיתה מדוברת בבבל בימים ההם, כמו שכתבו המפרשים, ונמצא דברים אלו צריכים להיות הכל מבינים אותם יותר מעצם הסיפור, ואף אם לא יבינו כל מלה ומלה של סדר מגיד די בכך כל זמן שמבינים תוכן הדברים, אבל הא לחמא עניא צריכים כולנו להבין לגמרי, ויש לעיין מהי החשיבות הגדולה של הקדמה זו.

והנה בענין מה שאומרים הא לחמא עניא כבר פירש הגר"א דלא קאי על מצת מצוה שנתחייבנו על שלא הספיק בצקם להחמיץ, דמצה זו לא אכלו במצרים, אלא קאי על הלחם שאכלו במצרים בהיותם עבדים לפרעה, שדרכם של המצריים היה להאכיל מצה כזו לעבדיהם, יעו"ש, וצריכים להבין למה באה הזכרה זו כהקדמה לסדר מגיד שהוא קיום מצות סיפור יציאת מצרים, והיאך נתקיימה מטרה זו באמירת הא לחמא עניא שלא מדובר כלל אודות הגאולה אלא על ימי העבדות, ולמה עלינו לדעת איזה לחם אכלו בימים ההם.

גם יש כמה וכמה דקדוקים בלשון הא לחמא עניא, שאנו אומרים כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח, והלא היה לנו לומר דברים אלו בבית הכנסת ששם נמצאים עניים הנצרכים, ולמה ממתניים להזמין את הנצרכים עד שחוזרים הביתה ונועלים את הדלת, ועוד קשה דהיאך נאמר כל דצריך ייתי ויפסח, והלא אין הפסח נאכל אלא למנויו, כדאיתא בפרשת בא (יב, ד), יעו"ש, ואינו יכול להזמין מי שלא נמנה על הקרבן קודם שחיטה.

עוד יש לדקדק במה שאומרים השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישאל, שלא מצינו לשון זה בשום מקום, אלא המנהג הוא לומר לשנה הבאה בירושלים, כמו שאומרים בגמר הסדר ובסוף יום הכיפורים, ומכונים לבית בחירתנו שתבנה במהרה בימינו, וגם לשון השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין אינו מדוקדק כל כך, והלא אין אנו עבדים אלא באופן כללי שהגלינו מארצנו לארץ נכריה ואנו תחת שעבוד מלכות.

ונראה דכששומעים סיפור דברים שאירעו לבני אדם במקום רחוק לפני הרבה זמן קשה מאד לתאר הסיפור באופן חושי ומוחשי כאילו הוא רואה את האנשים ומכיר אותם, והוא חי עמם בשעת המאורעות, ואף אם אותם אנשים היו זקנינו וזקנותינו, ואם כן אין הסיפור מעורר ההרגשים כל כך, אולם אם בא לנו אדם ומראה לנו מעיל ישן מאד, ואומר לנו שזה המעיל הוא המעיל של אבות אבותיך, הבט עליו, ואז מספר לנו על מאורעות שאירעו לאותו זקן, אז הוא ענין אחר לגמרי, שעל ידי המעיל אשר לפנינו חי אותו זקן בדמיונינו, והועיל המעיל להמחיש המאורעות כאילו חיים אתנו כיום.

כן הדבר בסיפור יציאת מצרים, לא רצה בעל ההגדה שנקרא הסיפור באופן שכלי מובדל מן ההרגשים הפנימיים, ורצה שהסיפור יכנס ללב, שנהיה אנחנו נושאים בעול עם אבותינו ומרגישים בכאב הגדול שלהם כשהיו מעבידים אותם בפרך וממילא נרגיש באופן מוחשי גם את השמחה הנפלאה כשנגאלו לבסוף, אולם אין לנו מעילים או שאר חפצים מהם כדי לעורר את ההרגשים, אכן יש לנו דוגמת המאכל שהיו אוכלים, ולכן קבע בעל ההגדה שנאמר הא לחמא עניא, מגביהים את המצה ומראים להמסובים שזה היה הלחם

שהיו אוכלים כשהיו עבדים נרדפים והיו מניחים אותם לנוח לשעה קטנה לאכול משהו שלא ימותו, וגם באותה שעה דאגו לזולתם באמרם כל דכפין ייתי ויכול וכו', וגם אמרו כל דצריך יתי ויפסח, דהיינו שיבא ויכנס, כמו שכתב רש"י בפרשת בא (יב, יא) דפסח הוא לשון פסיעה, ואין לשון יתי ויפסח מורה כלל על קרבן פסח, וגם היו אומרים השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל, שעדיין לא ידעו מירושלים, השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין כפשוטו.

והרי על ידי אמירת הא לחמא עניא אנו רואים מה שהיו אבותינו אוכלים, ושהיו מתנהגים זה עם זה באהבה וריעות ומתחסדים זה עם זה בעת צרתם, ושבעומק האפילה היו חושבים בעוז בטחונם שבקרוב יגאלו, וכששומעים המסובים דברים אלו, בשפה המדוברת אצלם ומובנת להם, מיד הומחשו אצליהם אבותיהם ואבות אבותיהם כאנשי בשר ודם אשר רוח חיים באפם, ואז שפיר יש להתחיל לספר בגאולתם, שמעתה בטוחים אנו שהנסים ונפלאות יעוררו ההרגשים והדברים יכנסו ללב.

עבדים היינו. עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלהינו משם ביד חזקה ובזרוע נטויה ואילו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משעובדים היינו לפרעה במצרים. קטע זה של עבדים היינו בא לענות על שאלת מה נשתנה ומכיל את תמצית ענין סיפור יציאת מצרים, והוא שעבדים היינו לפרעה ויוציאנו ה' משם, ונתחייבנו לספר בענין הגאולה, וכל זה הוא מן המקרא, אך מה שאנו אומרים ואילו לא הוציאנו וכו' אינו מפורש במקרא, והוא מדברי חז"ל, ובודאי הדברים אמיתים כנתינתם מסיני, אבל כמה וכמה מדרשים דרשו חז"ל בענין יציאת מצרים, ולמה ראו לכלול מדרש זה בקטע של עבדים היינו.

ובגוף הדברים יש לעיין מה שאמרו חז"ל אילו לא הוציאנו הקב"ה, כלומר שלא נהג עמנו בדרך נס למעלה מן הטבע אלא היה מתנהג עמנו בהנהגת הטבע, היינו עדיין עבדים במצרים, והלא בכל דברי הימים של העולם מיום הוסדה עד היום הזה לא אירע דבר כזה שאומה אחת תשתעבד בחברתה עולמית, וכל הממשלות מן המלכויות, הן מלכות אנגליה הן מלכות רוסיה, כולן נפלו מפני שלא היו יכולין להחזיק באומות הנלכדות עולמית, והיאך יהיה דבר כזה שאנחנו היינו נשארים עבדים במצרים על פי דרך הטבע למאות ואלפים שנים.

ונראה דהא גופא באו חז"ל להשמיענו, ששעבוד מצרים היה כל כך חזק שהיה יכול להימשך עולמית אם לא הוציאנו הקב"ה בנס, וענין יסודי מאד בסיפור יציאת מצרים הוא לדעת ערך השעבוד שממנו הוציא אותנו הקב"ה, אךן עדיין הדבר צריך ביאור, דמה היה באמת חוזק וכח השעבוד ששעבדו מצרים את ישראל שלפי דרך הטבע היה נמשך בלי גבול ותכלית, אולם הענין מתבאר על פי מאי דכתיב בריש פרשת יתרו (יח, א) וישמע יתרו וגו' כי הוציא ה' את ישראל ממצרים, ופירש רש"י וז"ל: מה שמועה שמע ובא קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, ומה שהוציא ה' את ישראל ממצרים זו גדולה על כולם עכ"ל, יעו"ש, ומה היתה הגדולה במה שהוציא ה' את ישראל ממצרים יותר מקריעת סוף וכיוצא בו, על זה כתב רש"י שם (יח, ט) וז"ל: עד עכשיו לא היה עבד יכול לברוח ממצרים שהיתה הארץ מסוגרת ואלו יצאו ששים רבוא עכ"ל, יעו"ש.

ולהסביר הדבר יש לומר דמה שלא היה עבד יכול לברוח ממצרים לא היה מפני רבוי השומרים, דמה שעבד תמיד עלול לברוח הוא מפני שהאדון קנה רק גופו, אבל לבו ודעתו עדיין של העבד ולעולם מחפש תחבולות לברוח, אבל במצרים קנו ושעבדו גם לבו ודעתו

של העבד על ידי העבודה זרה ומילוי כל תאוה שבעולם ומ"ט שערי טומאה, ועל ידי זה נשתעבד צד הגשמי וצד הרוחני שלהם, ולא ברחו ישראל משם משום שלא רצו לברוח, והיו מוכנים לסבול עבודת פרך כדי להנות מסיר הבשר של מצרים, וגם במדבר אמרו זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים וגו' (במדבר יא, ה), והקב"ה הוציא ישראל ממצב כזה, ושיבר את עבותות התאוה לא רק מעבד אחד אלא מששים ריבוא, זה היה דבר נפלא עד מאד יותר מקריעת ים סוף.

וזהו הביאור במה שהיינו עדיין משועבדים לפרעה אילו לא הוציאנו הקב"ה, דנשתעבדנו בשעבוד נפלא, שעבוד רוחני, ולא היה ברצון אף אחד לברוח מבית העבדים הזה, וגם בזמנינו שאנו יושבים בגלות הארוך והחושך הזה, הגם שיש איזה מדינות שאינם משעבדים בישראל, ונותנים לנו שויון זכויות בכל הענינים, עלינו לדעת שעדיין משועבדים אנו לרוח הטומאה והכפירה ששורה בין האומות, ואנחנו בשעבוד רוחני שהוא קשה הרבה יותר מן הגשמי, אמנם ימי הפסח הם ימי החירות לא רק בימים ההם אלא בכל שנה ושנה, והחג הוא זמן חירותינו, לא זמן חירות אבותינו בלבד אלא גם זמן חירותינו, שאנחנו יוצאים לחירות בפסח, והיינו משום דבכל דור ודור חייב אדם וכו', כמשי"נ שם. והנה יש בזה עוד ענין עמוק, יום הכיפורים הוא מלבן ומטהר אותנו מן החטאים, ואחר יום הכיפורים מדרך העולם לשוב לכסלון ולחטוא עוד הפעם עד שבא יום הכיפורים הבא ומלבן אותנו עוד הפעם, ובדרך זה אדם עולה ויורד עולה ויורד, ובמשך חייו קונה לו איזה מדרגות על ידי כך, ואילו לא היה יום הכיפורים בא בכל שנה ושנה היה נופל ונופל עד דיטא התחתונה, וכבר האריך בזה החינוך, וכן בחג הפסח, ימים אלו מסוגלים להוציא אותנו, כל אחד לפי מדרגתו, מן השעבוד הרוחני המשפיע עלינו מכל צד, ואם אחר הפסח אנו חוזרים ונופלים עוד הפעם תחת ההשפעות הרעות בא פסח של שנה הבאה ומוציא אותנו עוד הפעם מהשעבוד הרע, ובמשך שנות חייו של האדם יכול לאחוז בחג הנעלה הזה, ולשאוב חיזוק מהשפעותיו הקדושות, ולהסיר מעליו על כל פנים במקצת את השעבוד הרוחני שלא ישקע בו מידי שנה בשנה ביותר עומק אלא להחזיק בתורה הקדושה, ועל ידי זה לצאת מאפלה לאורה ומשעבוד לגאולה.

ואפילו כולנו חכמים. ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. כבר עמדו בזה המפרשים דכי משום דחכמים ונבונים אנחנו נפטר ממצות סיפור יציאת מצרים, עוד יש לדקדק בהא דיש מצוה להרבות בסיפור יציאת מצרים מה שלא מצינו בשאר מצות, כגון מצה שיוצא מצותו באכילת כזית אין עליו לאכול ריבוי כזיתים, ואין המרבה בזה משובח, ומאי שנא במצות סיפור יציאת מצרים שהמרבה משובח, ואם נאמר שיש מעלה בסיפור יציאת מצרים למה לא אמרו דהמרבה לספר ביציאת מצרים בכל יום יותר ממצות זכירת מצרים המוטלת עליו זה משובח. ונראה דבזה חלוק מצות סיפור יציאת מצרים ממצות זכירת יציאת מצרים בכל יום, דבכל יום המצוה היא על השכליות, שיזכור שה' הוציא אותנו ממצרים, וזהו יסוד כמה וכמה מצות ובו נשרש עקרי האמונה, ודבר זה יכול להתקיים ברגע, והכל עובר במחשבתו כשהוא מזכיר יציאת מצרים, אבל סיפור יציאת מצרים הוא ענין הנוגע אלא ההרגשים, שישפר כל העובדות והתלאות, ועל ידי זה יכמרו רחמיו ויורידו עיניו דמעות, ויתן שבח והודאה להקב"ה מעומקא דלבא. ואם כן אפילו כולנו חכמים ונבונים, דהיינו שיודעים הרבה ומבינים דבר מתוך דבר,

כמו שכתב רש"י בפרשת כי תשא (לא, ג), יעו"ש, ואפילו כולנו זקנים וכבר ישבנו בכמה סדרי פסח וזוכרים את כל הסיפורים בכל פרטיהם, ועל ידי דברים מועטים יכולים לזכור את כל הסיפור, אין זה סיפור אלא זכירה, והמצוה היא לספר, דעל ידי זכירה אין ההרגשים מתעוררים, ורק על ידי סיפור מתעוררים, ואפילו דבר הידוע לנו, אם מספרים הסיפור עוד הפעם הרי זה מעורר ההרגשים עוד הפעם, ולכן מצוה עלינו לספר את כל הסיפור, בין אם הוא מחדש לנו איזה דברים בין אם כבר נודע לנו את הכל. ומהאי טעמא כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, דבמצוה אם מרבה לאכול אחר שכבר אכל כזית אינו מוסיף שום דבר בהמצוה, שהרי כבר קיים מצות אכילה, וכן במצות זכירת יציאת מצרים, אבל כל זמן שהוא מרבה בסיפור הוא מעורר יותר אותם ההרגשים, ואינו רק הוספה בכמות אלא גם באיכות, שכשהוא מרבה לספר הרי הסיפור הוא יותר הרגשי, והרי זה סיפור אחר לגמרי, והרי זה משובח על שעה מצוה מן המובחר, ומביא על זה מעשה דתנאים שישבו בבני ברק והרבו לספר ביציאת מצרים עד שהגיע זמן קריאת שמע להראות שאפילו חכמים כאלו מצוה עליהם להרבות בסיפור יציאת מצרים.

אמר רבי אלעזר בן עזריה. אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך ימי חיך הימים כל ימי חיך הלילות. מקורו ממשנה דברכות (דף יב:): ונחלקו שם בן זומא וחכמים לענין מצות זכירת יציאת מצרים בכל ימי השנה אם מזכירין בלילות, דהיינו אם אומרים פרשת ציצית בקריאת שמע של ערבית, אבל במצות סיפור יציאת מצרים בפסח לכולי עלמא מצותה בלילה, כדאיתא לקמן בסדר מגיד, יכול מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואם כן קשה מה ענין דברי בן זומא לכאן, וכבר עמדו בזה המפרשים. ונראה לפרש עפ"י מש"נ במאמר אפילו כולנו חכמים דמצות סיפור יציאת מצרים חלוק ממצות זכירה שבכל יום, שבכל יום הוא ענין שכלי אבל בליל הפסח המצוה הוא רגשי, ומשום הכי אמרינן דכל המרבה לספר הרי זה משובח, ונראה דרבי אלעזר בן עזריה הוציא יסוד זה מפלוגתת בן זומא וחכמים, דלפי דעת חכמים דבכל ימות השנה אין מצות זכירה אלא ביום ולא בלילה, אם כן הא דכתיב והגדת לבנך שפיר איכא למימר דלא חידשה לנו התורה בזה מצוה אחרת לגמרי, אלא שהתורה מחייבת זכירה בליל הפסח אע"ג דבכל שאר לילות אין מצות זכירה, ואם כן לא אמרינן המרבה משובח, אבל לבן זומא דגם בכל לילי השנה איכא מצות זכירה, אם כן על כרחך בא והגדת לבנך לחדש בליל פסח גם מצות סיפור, שהוא ענין רגשי, כמש"נ, ומשום הכי כל המרבה לספר הרי זה משובח.

כנגד ארבעה בנים דיברה תורה. ברוך המקום ברוך הוא ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא כנגד ארבעה בנים דברה תורה אחד חכם ואחד רשע ואחד תם ואחד שאינו יודע לשאול. יש לדקדק למה בא כאן באמצע מצות מגיד ענין חינוך ארבעה בנים, שיש ללמד את החכם ולהקהות שיני הרשע וכו', מה ענין זה לסיפור יציאת מצרים, עוד יש לדקדק במה ששינה בעל ההגדה סדר הבנים, דבקרא כתיב שאלת הרשע בפרשת בא (יב, כו), ואחר כך שאינו יודע לשאול (יג, ח), ואחר כך תם (יג, יד), ואחר כך חכם בפרשת ואתחנן (ו, כ), והסדר מתחיל מן המדרגה הנמוכה ועולה עד מדרגה עליונה, אבל בעל ההגדה לא הביא סדר זה, וגם לא ההיפוך מעליון לנמוך, אלא חכם ורשע תם ושאינו יודע לשאול, ולמה לא נחית לסדר הקרא.

ונראה דכל התשובות לאותם הארבעה בנים כולם הם אופנים שונים בקיום מצות סיפור יציאת מצרים, וגם בן הרשע כלול במצות הסיפור, ומה שכתב בעל ההגדה ואף אתה הקהה את שניו, היינו אופן הסיפור לבן כזה, שצריכים להקהות את שיניו ולומר לו לי ולא לו אילו היה שם לא היה נגאל, ועל ידי זה יכנס בלבו סיפור הגאולה, וגם מה שאומרים לחכם הלכות הפסח עד אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שבזה מסיימת מסכת פסחים, גם זה הוא לקיים מצות סיפור יציאת מצרים, דהרי באמת כל מצות היום של פסח כולן באות זכר ליציאת מצרים, ובכל פרטיהם מרומז כל העניינים הנפלאים של סיפור הגאולה, והחכם שהוא במדריגה גבוהה כל כך יכול לקיים המצות סיפור באופן נעלה ביותר שהוא על ידי הלכות הפסח, ולתם יש לספר את הדברים באופן פשוט, ולשאינו יודע לשאול את פתח לו יש למושכו בדברי אגדה, כמו שכתב רש"י (יג, ה), יעו"ש, ותם ושאינו יודע לשאול אינם בנים שוטים אטומי מוח אלא מורה על מדרגתם הרוחנית, ועלינו מוטל לספר הסיפור לכל אחד כפי מדרגתו.

וסדר מגיד מתחיל באמירת עבדים היינו, שהוא מאמר קצר שבו נכלל כל הענין, ומאמר זה נאמר לכל הבנים כמות שהוא, אבל אחר כך מתחילים להרחיב על הענין ולדבר בו פרטים, מתחלה עובדי עבודה זרה וכו', ובחלק זה של מצות מגיד יש להתאים הסיפור לכל אחד מן הבנים כפי הבנתו ומדרגתו להאריך לזה ולקצר לזה ללמד הלכות לזה ולספר אגדות לזה, כמש"נ, ולכן מזהיר בעל ההגדה לסוף סדר מגיד בשם רבן גמליאל דכל שלא אמר פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו, דאע"ג שאפשר לשנות הסיפור לפי ערך הבנים, כנ"ל, מכל מקום חובה עלינו להזכיר שלשה דברים אלו.

והנה בהא שסידרה התורה סדר הבנים בסידור זה, רשע, שאינו יודע לשאול, תם, וחכם, היינו לפי שזה עולה במדרגה ממטה למעלה, כמש"נ, ויש לומר דהתורה מרמזת לן דזהו מסילת החינוך, שהבן מתחיל במדרגה נמוכה ועולה מעלה מעלה עד שנעשה שאינו יודע לשאול, ומשאינו יודע לשאול לתם, ולבסוף חכם, ואולי יש כאן רמז נוסף בענין זה דרשע ותם ואינו יודע לשאול כולם נזכרים בפרשת בא זה מיד אחר זה, אבל חכם אינו נזכר אלא בפרשת ואתחנן בספר דברים, וזה מורה לנו שבניקל ובמהרה אפשר לעלות דרך אותם שלש דרגות ראשונות, אבל להגיע לדרגת חכם הוא מרחק גדול, ויש קודם ללמוד הרבה תורה, כל ספר שמות ויקרא ובמדבר שבהם כתובים כל המצות והחוקים והמשפטים, ורק אז יוכל האדם להגיע למדרגת בן חכם, וכל דברים אלו יוצאים מן הסדר שהוזכרו הבנים בתורה.

אמנם בעל ההגדה לא בא להורות לנו מסילת החינוך, אלא בא להורות היאך לקיים מצות סיפור יציאת מצרים להארבעה בנים שהם מסובין סביבות שולחנו, באשר הוא שם, ולכן בחר לו סדר אחר, וחיבר רשע עם החכם ואינו יודע לשאול עם התם, שבאמת שתי זוגות הם, והחכם והרשע דומים זה לזה בתכונת נפשם, החכם יש לו עוז בטחון ואמונה, והרשע הוא תקיף בכפירתו, ואותם הכוחות שהרשע משקיע בכפירה, אם היה מנצל כוחות אלו לתורה יכול להתהפך לחכם, כמו שמצינו שאהבה בניקל נהפכת לשנאה, וכן להיפך, ולכן אף אתה הקהה את שניו, ועל ידי זה ישוב, אבל תם אין אש בוערת בקרבו, ואינו מעונין כל כך בענינא דיומא, רק מעט, לכן מגידים לו בצורה פשוטה, והאינו יודע לשאול אינו מעונין כל עיקר, אבל אין הכפירה בוערת בו כמו ברשע, ובו לא יועיל להקהות את שניו אלא את פתח לו, משכהו בדברי אגדה.

ויש לומר דענין זה מרומז באמירתו ברוך המקום ברוך הוא, ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא, ברוך המקום הוא ענין נשגב שכבודו מלא עולם, ונרמז בזה החכם שיש

לו השגות נשגבות, ואחר כך אומר ברוך הוא, שהוא בלשון נסתר, שענין זה הוא נסתר אצל הרשע, אבל בכוחו טמונות אוצרות נשגבות להתקרב אל ה' ויכול להגיע אליו, והוא להיפך מן החכם, כנ"ל, ואחר כך אומר ברוך שנתן תורה לעמו ישראל, שהוא נחלת כל אחד ואחד, וגם לתם יש אחיזה ותפיסה בתורה לפי השגתו, ואחר כך ברוך הוא שחוזר על ענין זה לשון נסתר לרמז על האיניו יודע לשאול, שהוא צד השני של התם, כנ"ל.

רשע מה הוא אומר. רשע מה הוא אומר מה העבודה הזאת לכם ולא לו ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר אף אתה הקהה את שניו ואמור לו בעבור זה עשה ה' לי לי ולא לו אילו היה שם לא היה נגאל. הנה כתיב בפרשת בא (יב, כו-כז) והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו' ויקד העם וישתחוו, יעו"ש, ושאלת מה העבודה הזאת לכם זו שאלת הרשע הנזכרת בהגדה כאן, וכמו שכתב רש"י לקמן שם (יג, ה), יעו"ש, עוד כתיב לקמן (יג, ח) והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבוד זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, וכתב רש"י וז"ל: (יג, ה) וכאן והגדת לבנך בבן שאינו יודע לשאול והכתוב מלמדך שתפתח לו אתה בדברי אגדה המושכין את הלב עכ"ל, יעו"ש, וזה מרומז בלשון והגדת, דבשאר הבנים כתיב לשון אמירה, ואמרתם ואמרת, והכא לשון והגדת, וזה מרמז שתפתח לו בדברי אגדה, והנה בהתשובה שעונים לבן שאינו יודע לשאול כתב רש"י וז"ל: (יג, ח) עשה ה' לי, רמז תשובה לבן רשע לומר עשה ה' לי ולא לך שאילו היית שם לא היית כדאי ליגאל עכ"ל, יעו"ש.

והנה כבר תמהו המפרשים שתשובה זו לרשע שנרמזת בקרא דאינו יודע לשאול הובאה בהגדה של פסח כתשובה לשאלת הרשע, אבל מה שהגיד לן קרא להשיב לו ואמרתם זבח פסח וגו' לא הביא בעל ההגדה, עוד קשה למה נרמז תשובה לרשע גבי אינו יודע לשאול, ולמה לא נכתב בתורה במקומו אצל הרשע בפרק הקודם. עוד יש לעיין, דהנה מצינו דלגבי שלשה בנים מתוך ארבעה נאמרו בלשון יחיד בבן שאינו יודע לשאול נאמר והגדת לבנך, בבן התם נאמר (יג, יד) והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים, וכן בן חכם נאמר (דברים ו, כ) כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדת והחקים וגו', יעו"ש, אמנם שאלת הרשע באה בלשון רבים כי יאמרו אליכם בניכם, ומאי שנא.

עוד יש לדקדק במה שכתב רש"י וז"ל: ויקד העם, על בשורת הגאולה וביאת בארץ ובשורת הבנים שיהיו להם עכ"ל, יעו"ש, ואם בנים אלו הם בנים רשעים, כפי הנראה מתוך שאלתם מה העבודה הזאת לכם, איזה בשורה טובה היא זו.

ונראה דהנה הני ארבעה בנים שכנגדם דיברה תורה, חכם, רשע, תם, ושאינו יודע לשאול, לא כך נולדו מובדלים בארבעה סוגים אלו, שהרי אמרה תורה כי יצר לב האדם רע מנעוריו, וכל אדם בשעה שנולד לפתח חטאת רובץ, היצר הרע עומד בפתחו, ולכן תחלת תכונתו היא לרע, ורק על ידי חינוך ולימוד תורה מזדככת נשמתו וסר מן הרע לצד הטוב. ומעתה אם הבן מתחיל בשאלתו מה העבודה הזאת לכם כשאלת הרשע אין בזה שום חסרון ותביעה עליו, שהרי כך הוא טבעו, אלא שהחובה מוטלת על אביו לחנכו ולהורות לו הדרך אשר ילך בה, אמנם אם אחר שדיבר עמו אביו עדיין נשאר בשאלת הרשע כמעיקרא, ולא קיבל דברי אביו, זהו בן רשע, ואם הוא מקבל דברי אביו וסר משאלת הרשע רק שלא נולד בלבו חשק ותשוקה לשאול עוד שאלות נוספות להרחיב דעתו בעניני קודש, זהו האיניו יודע לשאול, ויש שנולד בו קצת חשק אבל אינו משכיל לשאול יותר מן מה זאת, זהו הבן תם, ואם הוא יורד לעומקו של דבר הוא בן חכם, אבל מתחלה כולם נמצאים במקום אחד,

וכולם נוטים לשאול שאלת הרשע, שכן הוא טבע של אדם שיצרו רע מנעוריו, רק אחר כך מתעלה ועולה מעלה מעלה.

והיינו מאי דקאמר קרא והיה כי יאמרו אליכם בניכם, כל בניכם בלשון רבים, שמתחלה בודאי כולם ישאלו שאלה זו של מה העבודה הזאת לכם, שכן היא תחלת טבעו של כל אדם, ובודאי יש ליתן שבח והודאה על בנים כאלו שנתן לו ה' שיחנכם ויגדלם ויורה להם הדרך, ואמרה תורה ואמרתם זבח פסח וגו', כן תענה לכל בניך כשישאלו בתחלה מה העבודה הזאת לכם, ורק אחר חינוך זה מתחלקים להארבע סוגים הנזכרים בהגדה. ושוב כתיב והגדת לבנך וגו', ולא מצינו שם שהבן שואל, אלא הגם שאינו שואל אתה אמור לו בעבור זה עשה לי וגו', וטעם הדבר למה הבן שותק, או מפני שעדיין לא נולד בו התשוקה להרחיב ידיעותיו, והוא הבן שאינו יודע לשאול, או משום שעדיין הוא עומד בשאלתו דאשתקד מה העבודה הזאת לכם, והוא לא קיבל תשובת אביו זבח פסח הוא וגו', אלא עומד ברשעו, והוא הוא הבן הרשע, ולא אותו ששאל כן מתחלה מצד טבעו אלא אותו שעומד ברשעו למרות דברי אביו, וכאן רמז לו הכתוב תשובה לאותו רשע, לי ולא לו אילו היה שם לא היה נגאל, ומובן למה שאר הבנים נאמרו בכתוב בלשון יחיד, שכבר נתפרדו לארבעה דרכים, אבל מתחלה דיבר על כלם באופן כללי קודם שנתפרדו כל אחד לדרכו, וכללם בלשון רבים.

יכול מראש חדש. יכול מראש חודש תלמוד לומר (שמות יג, ח) ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. יש לדקדק היאך בא ענין זה בתוך סדר מגיד שהוא ענין סיפור יציאת מצרים, והלא קודם ההגדה היה לו לומר שמצותו בלילה ולא ביום, ואחר כך להתחיל בסיפור הדברים, ולמה נטר עד כאן.

ונראה דזה בא כאן על הסדר לפימשי"נ, דאחר שהסביר להמסובים פרטי הסיפור והרחבתו ושצריך להיות לכל אחד כפי הבנתו ומדרגתו, כמשי"נ, הריהו מסביר להם עכשיו שסיפור זה אינו רק ספירת דברים בעלמא שמודיע להם מה שקרה לאבותינו לפני כמה אלפי שנה, אלא הוא חלק מעבודתו של החג, וצריך לכוין לעבוד את הבורא יתברך בעצם הסיפור והשמיעה, והיינו מה שאומרים בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך, כלומר שצריך לצרף ולהכניס הסיפור לעבודת החג שהיא מרוכזת על המצה ומרור, ולהלן כשיאמר מצה זו וכו' יפרש ענין המצה והמרור בפרט, אבל השתא הוא נותן סימן על המצה ומרור רק לענין דהם מצות מעשיות שבהם מקיים עבודת החג, וגם הסיפור צריך להיות בגדר זה, ולא רק לסיפור ולידיעה בעלמא, אלא לעבוד את הבורא, כמשי"נ.

והנה הקשו המפרשים דמאחר שיש לנו דרשא דבעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, למה לן דרשא דאין מתחילים בהגדה של פסח מראש חודש, הלא גם זה נוכל למילף מבעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך ולא מראש חודש.

עוד יש לדקדק דבכלל למה יעלה על דעתנו להתחיל בקיום מצות והגדת לבנך מראש חודש, ואי משום שכבר עסוק מאז בעניני הפסח, והלא שואלים ודורשים בהלכות הפסח שלשים יום לפני הפסח, כדאיתא בפסחים (דף ו.ו.), יעו"ש, ורק רבן שמעון בן גמליאל אמר התם שתי שבתות, אבל אגן קיימא לן כתנא קמא, וגם אין לומר דהוא ענין פרוס הפסח שבו תורמים השקלים שבלשכה, כדאיתא בשקלים (דף ז.ז.), יעו"ש, דהא דין זה הוא רק מדרבנן, והכא סלקא דעתיה דחייב הגדה מתחיל מראש חודש מדאורייתא, ואיצטריך קרא למעט, ועוד דפרוס הפסח היינו חצי של שלשים יום, והיינו חמשה עשר יום לפני

הפסח, ואין זה נופל בראש חודש אלא בערב ראש חודש. ונראה דסלקא דעתיה דמתחילים מראש חודש הואיל והיא מצוה ראשונה שנצטוו בה כלל ישראל, כדכתיב בפרשת בא (יב, ב) החודש הזה לכם, יעו"ש, וכן כתב רש"י בפרשת בראשית (א, א), יעו"ש, ועל ידי קידוש חדש ניסן הם קידשו את חג הפסח, כדאמרין מקדש ישראל והזמנים, מקדש ישראל שהם מקדשים את הזמנים, כדאיתא בברכות (דף מט.), יעו"ש, והנה באמירת בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים הוא מצביע על מצוה שבזכותה נגאלנו ממצרים, וסלקא דעתיה דמצביע על מצות קידוש החודש שהיא מצוה ראשונה שנצטוינו בה כשנעשינו לאומה, והיא שייכת לחג הפסח, כמש"נ, ועל זה קאמר תלמוד לומר ביום ההוא, דמצות והגדת לבנך נוהגת ביום ההוא, דהיינו בחג הפסח עצמו ולא ביום שנתקדש החג.

ולאחר מכן קאמר יכול מבעוד יום, דסלקא דעתיה שיתחיל להגיד מבעוד יום כדי שכבר יבינו הבנים עניני החג בשעה שהחג נכנס, ועוד דמבעוד יום מקריבים הקרבן פסח, תלמוד לומר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, והיינו דאם מצות הגדה היא ביום ההוא, בחג הפסח עצמו, הרי ההצבעה של בעבור זה היא על מצות קרבן פסח, שבזכות מצוה זו נגאלו, ואם כן צריכים מצה ומרור מונחים לפניך, דבודאי כשמצביעים על המצוה מצביעים עליה כשהיא בשלימותה, ושלימות מצות קרבן פסח היא ביחד עם מצה ומרור, כדאמרין בפסחים (דף צ.ז.) דמצה ומרור כיון דהכשירו דפסח הוא כגופא דפסח דמי, יעו"ש.

מתחלה עובדי עבודה זרה. מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו שנאמר ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה' אלקי ישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר וגו' ואתן לו את יצחק ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים. כאן מתחיל עיקר סיפור יציאת מצרים, ויש להבין למה מביא הדברים מימי תרח וכו', ומה ענין קרבנו המקום לעבודתו, והיאך שייך כל זה לסיפור יציאת מצרים.

אכן נראה שבעל ההגדה רצה להורות לנו ששעבוד מצרים והגאולה אינם אלא חלק מתכנית גדולה, להראות שהקב"ה מנהיג את ישראל וכל העולם כולו, והכל כדי לקרב אותנו לעבודתו, וכל מה שאירע לנו ולאבותינו הוא שלב נוסף ונתיב בתכנית הגדולה הזו, ופתח בעל ההגדה דמתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו בעבר הנהר ואברהם בכוח הגדול הכיר את בוראו, ועל ידי זה זכה לסיעתא דשמיא מיוחדת, כענין פתחו לי פתח כחודו של מחט ואני אפתח לכם פתח כפתחו של אולם, ומאז והלאה היתה נוהגת השגחה עליונה ומיוחדת לקרב כלל ישראל לעבודת הבורא יתברך, ולתרח היה שני בנים, אברהם ונחור, ונחור נשאר בעבר הנהר, אבל אברהם עלה במסילה, וליצחק היו שני בנים, יעקב ועשו, לעשו נתן את הר שעיר ושם נשאר, אבל ההמשך היה על ידי יעקב, והוא בירור וליבון האומה, ויעקב ובניו ירדו מצרים, גם זה הוא להמשך הדברים בתכנית הגדולה שהוא הדבר הנצרך לקרב את ישראל לעבודתו, והכל קשור לתועלת הענין ונמשך ממנו.

ברוך שומר הבטחתו לישראל. ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא, שהקדוש ברוך הוא חישב את הקץ לעשות כמה שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים שנאמר ויאמר לאברהם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה.

ומסיים הכתוב ואחר כך יצאו ברכוש גדול, ובשעת יציאתם אמר הקב"ה למשה דבר נא באזני העם וישאלו וגוי' (יא, ב-ג),

וכתב רש"י וז"ל: דבר נא אין נא אלא לשון בקשה בבקשה ממך הזהירם על כך שלא יאמר אותו צדיק אברהם ועבדו וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, יעו"ש, והקשו המפרשים על אמרו שלא יאמר אותו הצדיק אברהם ועבדו וענו אותם קיים ואחר כך יצאו ברכוש גדול לא קיים, ממה נפשך, אם ההבטחה מחייבת שיצאו ברכוש גדול גם בלי תביעתו של אברהם היה צריך לצוות שישאלו כלי כסף וזהב מבני מצרים, ואם אין ההבטחה מחייבת אם כן איזה פתחון פה יש לו לאברהם לתבוע. עוד יש לדקדק למה כינה לאברהם אותו צדיק, ואיזה צדקות היא זו במה שתובע ממון לבני בניו, ובכלל צריך עיון למה יעמיד עצמו כל כך על ענין זה של הרכוש גדול שיבא לתבוע הממון מאת הקב"ה, עוד יש לדקדק במאי דכתיב גם האיש משה גדול מאד בארץ מצרים, ומה ענין זה לשאלת הכלים מבני מצרים ואסיפת הרכוש גדול.

והנה באמת יש להעיר בברית בין הבתרים במאי דכתיב וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, וכי מה ענין זה להברית וההבטחה לאברהם, ואף דבודאי מצרים יבואו על ענשם מכל מקום איך באו דברים אלו לתוך הברית, וגם מה דסיים בקרא ואחר כך יצאו ברכוש גדול לא מובן כל כך, למה הונח דגש כל כך חזק על הרכוש, בין בברית בין הבתרים בין ביציאת מצרים.

ונראה דהנה אע"פ שהקב"ה אמר לאברהם ועבדו וענו אותם ארבע מאות שנה לא היה השעבוד אלא מאתיים ועשר שנים, וכבר כתבו המפרשים דמשום קושי השעבוד נתקצרה להם הזמן, כלומר דארבע מאות שנה הוא שיעור בקושי ועומק השעבוד, אבל למעשה נתכנסו כל הארבע מאות שנה במאתים ועשר שנים, וליישב פשוטו של מקרא דרשו חז"ל שהארבע מאות שנה התחילו בשעת לידת יצחק, ואילו לא היה השעבוד קשה כל כך היו עובדים את מצרים ארבע מאות שנה, ולא היה חשבון הארבע מאות שנה מלידת יצחק אלא מהתחלת השעבוד.

ואם כן יש לומר שפחד אברהם אבינו דכי היכי דאפשר לצמצם ארבע מאות שנה במאתים ועשר על ידי קושי השעבוד, כמו כן להיפך אפשר שימשך השעבוד לזמן ארוך אם יקל השעבוד, או מאיזו סבה אחרת, ועיין בכלי יקר (יב, מא) שבאמת נתארך להם הגלות עוד שלשים שנה, ואם כן אין אנו יודעים מתי יבא השעבוד לידי גמר והשלמה, דארבע מאות שנה אינו סימן מובהק על כך, ואף אם לא יעבדו את מצרים עדיין לא בטלה בזה השעבוד, שהרי בראש השנה קודם יציאת מצרים הפסיקה העבודה ולא נגאלו עד ניסן, ואם כן אפשר שיפסק העבודה ועדיין הם משועבדים, ואולי תתחיל העבודה עוד הפעם או ימשיך ענין השעבוד בעניני רוחניות אפילו בתום ארבע מאות שנה.

ועל זה נתן לו הקב"ה אות וסימן על גמר והשלמת השעבוד, והוא שגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי, וזה מורה על הפסקת השעבוד, ואחר כך יצאו ברכוש וגודל שלא יגרשם מארצו כבזויים אלא בעושר וכבוד גדול, ואז בודאי נדע שכבר נגמר השעבוד ולא נשאר ממנו מאומה, אי נמי יש לומר דהיה נצרך שישתלחו באופן מכובד כדי שיחשבו עצמם כבני חורין ולא כעבדים שנדחפו.

והנה בשעת הגאולה כשנתן ה' את חן העם בעיני מצרים, והיו מוכנים להשאל ליהם כליהם, לא רצו בני ישראל לבלות זמנם לאסוף הכלים, ומחלו על אותו רכוש שהיו זכאים בו, ומכל מקום ההבטחה של אחר כך יצאו ברכוש גדול נתקיימה שהרי היו נכבדים בעיני מצרים, וגם משה היה גדול מאד בארץ מצרים בעיני עבדי פרעה ובעיני העם, הרי שישראל

ומנהיגם לא היו עוד בעיני מצרים כעבדים, אלא נכבדים ונחשבים עד מאד, אם כן הרי נתקיימה בזה ההבטחה אע"פ שלא נטלו בפועל את ממונם, והיה נחשב אצליהם כאילו כבר קיבלום.

אולם אמר לו הקב"ה למשה בבקשה שיזהירו בני ישראל שעם כל זה ישאלו כלים מן המצריים שלא יאמר אותו צדיק אברהם וכו', כלומר הגם שעצם ההבטחה נתקיימה במה שהמצריים היו מוכנים להשאיל להם, כמשי"נ, מכל מקום בודאי יבא אברהם ומתוך צדקתו הנשגבה והתמסרותו לבני באהבה עצומה יטעון שאולי יבא קטיגור ויאמר שאם לא יטלו הרכוש עדיין נשאר איזה שריד ושמץ של השעבוד ולא נתקיימה ההבטחה במילואה, ואולי חס ושלום ישארו דבוקים באיזה צד ופניה לשעבוד והשפעת מצרים, וכדי לישב דעתו של אברהם ביקש הקב"ה ממשה שיזהיר את בני ישראל שלא ימחלו על זכותם לקחת הרכוש וילכו וישאלו כלים ממצרים להפיס דעתו של אברהם, ועיימש"נ בזה בפרשת בא (יא, ב-ג).

והיא שעמדה. והיא שעמדה לאבותינו ולנו שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם. ויש לדקדק על איזה ענין מוסב מלת והיא שעמדה, ויש מן המפרשים שכתבו שהיא מורה על ההבטחה של ברית בין הבתרים, וקאי גם על כל שאר השעבודים שיבואו אחרי כן, אולם קצת קשה דהא שאר שעבודים נרמזים בקרא דלפני זה ודרשוהו מתיבות אימה חשיכה גדולה נופלת עליו, כדאיתא במדרש (בי"ר מד, יז), יעו"ש, ובעל ההגדה לא הביא פסוק זה. ואולי יש ליישבו עפימש"נ לעיל, במאמר מתחלה עובדי עבודה זרה, שבא בעל ההגדה להורות לנו שכל מה שקרה לאבותינו ולנו הוא חלק מתכנית גדולה של התקרבות לעבודת הבורא, ובכלל זה גם הירידה למצרים והשעבוד שם, כמו שכתב להלן אנוס על פי הדיבור. וזהו המכוון של והיא שעמדה, רצה לומר אותה תכנית שהראה יהושע לעם ישראל היא התכנית שעמדה לנו ולאבותינו בכל הדורות, שלא נגמרה ביציאת מצרים, אלא שזה חלק ושלב של ההתקרבות שהתחילה בימי אברהם ונמשכת הלאה עד ביאת גואל צדק, וכל מה שיקרה בכל הדורות הוא על ידי ההשגחה עילאה שבו נוהג ה' את עמו, והוא מעורר אותנו לשוב אליו והקב"ה מצילנו מידם, ועל ידי זה נמשכת ההתקרבות אליו שהתחילה מאז בימי אברהם.

צא ולמד. צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ולבן בקש לעקור את הכל שנאמר ארמי אובד אבי. והנה רש"י כתב בדברים (כו, ה) שכשלבן רדף אחר יעקב ביקש להרגו, יעו"ש, אולם לא מצינו שרצה להרוג גם הילדים, אלא הכונה היא דאם היה יעקב נהרג והבנים היו חוזרים לבית לבן לא היה נשאר שריד ופליט לכלל ישראל, דבלי יעקב אבינו, בחיר שבאבות, לא היה מתייסד עם ישראל על ידי חינוך האמהות בלבד, ויתר על כן, שאם היו מתחנכים בבית לבן תחת השפעתו לא היה אפשר להם בכלל להגיע אל אותן המדרגות הנעלות של שבטי ישראל.

אלא שעדיין יש לדקדק דכפי משמעות הדברים בא בעל ההגדה להורות שפרעה לא נתכוון לרעתם של ישראל כל כך כמו לבן, והרי זה כמו מעשה לסתור, שבא לספר סיפור יציאת מצרים היאך שנשתחררנו מפרעה, ובתוך כך אומר שפרעה לא היה רשע כל כך כמו לבן.

ונראה דהדברים מתבארים עפימש"נ לעיל, במאמר עובדי עבודה זרה ובוהיא שעמדה,

שבעל ההגדה מורה לן התכנית הגדולה שבו מתנהג ה' עם עמו ישראל בהשגחה עילאה ומיוחדת, והכל נובע מן המקורות הראשונים ונמשך עד סוף כל הדורות כדי לקרב אותנו לעבודתו, ואנחנו מכירים השגחה זו ומודים עליה להקב"ה באמירת והיא שעמדה ומה שבא אחריו, ומגיד לנו בעל ההגדה דגם בהיות כלל ישראל במצרים כבר הכירו בהשגחה והתקרבות זו, ועל זה היה מבוסס עוז בטחונם, ובאו אל ההכרה בראותם שלבן הארמי ביקש לעקור את הכל וה' הציל את יעקב מידו, ואם כן בודאי בטוחים שגזירת פרעה שלא היתה כל כך קשה נמי תתבטל, וה' יצילנו מידם ויגאל אותנו.

ונצעק אל ה'. ונצעק אל ה' אלקי אבותינו כמה שנאמר (שמות ב, כג) ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה וישמע ה' את קולנו כמה שנאמר (שם ב, כד) וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב. ויש לדקדק דהנה בעל ההגדה מזכיר הצעקה, וגם שהיתה הצעקה אל ה' אלקי אבותינו, כלומר שהזכירו ברית אבות מה שלא הוזכר בפסוק שהביא מפרשת שמות, ואיברא דגבי בכורים בפרשת כי תבוא כתיב (כו, ז) שצעקת בני ישראל היתה אל ה' אלקי אבותינו, אכן בפסוק אשר לפנינו שהביא בעל ההגדה לא מצינו הזכרת האבות, עוד יש לדקדק דאחר כך כשמזכיר בעל ההגדה ענין שמיעת קולנו לא הזכיר זכירת הברית, אמנם בפסוק שהביא מפרשת שמות הוזכרה זכירת הברית בהדי שמיעת קולנו, ובפסוק השני שמדובר אודות שמיעת קולנו לא הוזכרה ברית האבות רק שם הביא מקורו בכתוב שבו הוזכרה ברית אבות.

והנה ההעמק דבר פירש שבני ישראל היו אז בשפל המצב ולא היה ביכולתם להתפלל כהוגן אלא לעורר רק זכות אבותיהם, ולפי זה יש לומר אע"פ שאין התורה מספרת אלא זעקתם ותו לא, מעצמנו אנו יודעים שזעקתם היתה לעורר רחמי שמים בזכות אבותיהם. והנה בהמשך ודוי בכורים נאמר וישמע ה' את קולנו, והיינו את נאקתם, כמו שמפורש בפרשת שמות, ונאקה היא הרמת קול מתוך צער והיא בלי דברים, ומדויק לשון וישמע ה' את קולנו, היינו הקול עצמו ולא הדברים, ויש לעיין בסדר הדברים, שמתחלה זעקו ותעל שועתם, אבל ה' שמע את הנאקה, ומהי מעלת הנאקה, ועוד שהרי בודאי היתה נאקה גם מקודם, ולמה לא עוררה אז שישמע ה'.

ונראה דכיון שהיו כלל ישראל באותו זמן בשפל המצב ולא היו להם הכוחות והמוחות לצרף דעתם וליחד לבבם לא היתה תפילתם צלולה וטהורה שתוכל לפעול להם, מה שאין כן הנאקה כשאדם צועק אל ה' מתוך צער ושבירת לב, הרי צעקה זו באה מעומק הלב, והיא טהורה ומזוככת, וה' שומע אותה כביכול, אכן כל זה הוא אך ורק כשהיא מכוונת כדבעי כלפי מעלה, ולכן כשהתחילו בזעקה ובקשו רחמים בזכות אבותיהם עשו מסילה כלפי מעלה, ואע"פ שלא היתה התפילה ראויה לפעול מצד עצמה פתחה דרך להנאקה שאחריה, קול צעקה בלי דברים, שתביא כל הבקשות והתחנונים לפני המקום בצורה נכונה, וכל מה שלא הספיקו להביע מקוצר רוח הביעה הנאקה בשלימות.

פרישות דרך ארץ. וירא את ענינו זו פרישות דרך ארץ כמה שנאמר וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים. והמפרשים חפשו רמז בההיא קרא לפרישות דרך ארץ, ואולי יש לומר דכשהאדם נמצא בצער גדול כל מחשבתו ושימת לבו על אותו הצער, ואפילו אם יש לו עוד דברים המצערם אותו אינו משים לב עליהם כלל מפני שהצער הגדול ממלא מחשבתו מן הקצה אל הקצה, ולמרות כן שאינו מחשב כלל אלא על הצער הגדול, עדיין

הדברים הקטנים מפריעים ומזיקים לו אלא שאינו משים לב על כך. והנה בני ישראל הצטערו מאד מחמת קושי השעבוד, וכשזעקו אל ה' לא היה בדעתם אלא שיופסקו ההכאות והרציחות, ולא עלה על דעתם כלל לבקש ממנו יתברך על פרישות דרך ארץ מחמת קושי השעבוד, אכן וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים, אע"פ שלא שמע אלקים שנצטערו מחמת פרישות דרך ארץ בתפלתם, שהרי לא התפללו אלא על עיקר צערם, מכל מקום הביט על בני ישראל והבין וידע כל הנצרך להם אע"פ שלא בקשוהו, ואיזה דבר שהיה מציק להם ועל ידי צערם הגדול נשכח הדבר מלבם, זו פרישות דרך ארץ, כמש"נ.

וכן מצינו שפירש בעל העמק דבר על הפסוק וירא את לחצנו דהכונה בזה היא דירות קטנות שהיו צר להם, יעו"ש, וגם בזה בודאי לא היו מתפללים כשהיו נרדפים ונהרגים, ומכל מקום היה דבר זה צרה להם, ושייך בזה ראית ה' ולא שמיעתו, שהרי הם לא התפללו על כך, ומכל מקום ראה הקב"ה את צרתם ואת עניהם.

ובמורא גדול זו גילוי שכינה. ובמורא גדול זו גילוי שכינה כמה שנאמר (דברים ד, לד) או הניסה אלקים לקחת גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובורוע נטויה ובמוראים גדולים. יש לעיין היאך מוכיח יותר על גילוי שכינה קרא דפרשת ואתחנן מה שלא מוכיח הכא קרא דפרשת כי תבא בודוי הביכורים שבעל הגדה קאי עליה ודורש אותה, והלא שתי המקראות מיירי בענין אחד ודומים בלשון אחד ונראה דהנה תיבת מורא יש לה שני מובנים, האחד יראה ופחד, והשני מראה וחזיון, כמו שכתב אונקלוס, ואם תיבת מורא בהאי קרא בא לן מלשון ראייה אז בודאי מורה על גילוי שכינה, שבודאי לא בא הפסוק להודיענו שהיה שם מראה גשמי גדול, אלא דעדיין לא ידעינן שהמכוון הוא מראה, דילמא מורא הוא מלשון יראה ופחד, לזה מביא קרא דפרשת ואתחנן, דהתם כתיב במוראים גדולים בלשון רבים, ואם המכוון הוא יראה לא שייך בזה לשון רבים, ובודאי המכוון הוא מראה וחזיון, ובזה שייך לשון רבים, והיינו גילוי שכינה, ועיימש"נ שם בפרשת כי תבא (כו, ח).

ויוציאנו ה' ממצרים. ויוציאנו ה' ממצרים לא על ידי מלאך וכו' שנאמר ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור וגו'. הנה לא הוזכר כאן אלא ענין מכת בכורות, ורק בלישנא בתרא דלקמן דבר אחר ביד חזקה שתיים וכו' אלו עשר מכות וכו' הזכיר בעל ההגדה שאר המכות, אבל בלישנא קמא לא דיבר אלא על מכת בכורות, וגם ביד חזקה זו הדבר כמה שנאמר הנה יד ה' הויה במקנך וגו' קאי על מכת בכורות, שהרי מיתת הבכורות היתה על ידי מכת דבר, והביא קרא דמכת דבר להוכיח דלשון יד מורה על דבר, ואם כן הכא נמי דכתיב ביד חזקה זו הדבר שהיה במכת בכורות, וכן הזרוע נטויה זו החרב קאי על שהיו הבכורות הורגים את אבותיהם בחרב, כדאיתא במדרש, וכן ובמופתים זה הדם קאי על שפיכת דמים שהיתה במכת בכורות, ומביא מקור מספר יואל דלשון מופתים קאי על דם ואש ותמרות עשן, ואם כן ובמופתים דפרשת מכת בכורות קאי על דם, שהרי במכת בכורות לא היה אש ותמרות עשן וכן לא היה בכל המכות.

וטעמא דמפרש כל הפסוק על מכת בכורות משום דמכות הראשונות לא היו אלא הכנה ליציאה, ובאו להורות כחו יתברך בעולם, אבל לא פעלו שום יציאה ממצרים, ואדרבה גם מתחלה אמר הקב"ה שיחזק את לב פרעה שלא יוציאם, כדכתיב בפרשת בא (י, א) כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אותתי אלה בקרבנו, ורק על ידי

מכת בכורות הסכים פרעה לשלח את בני ישראל, ולכן רק במכת בכורות שייך לשון ויוציאנו, וכן הוא בברכת קריאת שמע דשחרית שאומרים ומבית עבדים פדיתנו כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, וכן הוא נמי בברכת קריאת שמע דערבית המכה בעברתו כל בכורי מצרים ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם, לא הזכירו אלא מכת בכורות שהיא לבדה הוציאה את ישראל לחירות, ועיין מה שנתבאר בפרשת וזאת הברכה (לג, כז).

רבי יהודה היה נותן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב. יש לדקדק דכאן בא בעל ההגדה לדרוש קרא דודוי בכורים ויוציאנו ה' אלקינו ביד חזקה וגוי, ומה ענין סימני רבי יהודה לכאן, וכי מפני שהזכיר עשר מכות המרומזין בהך קרא צריך להגיד שרבי יהודה נתן סימנים בהם.

אכן נראה לבאר הדבר עפימשי"נ לעיל דנחלקו התנאים לענין מה היתה המעשה הוצאה שפעלה חירות עם ישראל, אם ההוצאה היתה מכת בכורות בלבד, שמחמתה שלח פרעה את ישראל מארצו, אבל לאחר המכות הראשונות החזיק פרעה את לבו ולא שלחם, או אם כל המכות הם חדא ענין שהלך מדרגא לדרגא, ועל אף שבפועל לא שלח פרעה את ישראל אלא מחמת מכת בכורות, מכל מקום גם המכות הראשונות מצורפות להמעשה הוצאה, והלישנא קמא של ההגדה דרש קרא דויוציאנו כוליה על מכת בכורות, כמשי"נ, אבל תנא בתרא דרש לה על כל המכות ביד חזקה שנים וכו' אלו עשר מכות וכו', כמשי"נ. והביא סמך לתנא בתרא ממימרא דרבי יהודה שהיה נותן בהן סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב, ומבואר בדברי חז"ל דהם שלש קבוצות של מכות ולכל אחת מהן יש תפקיד מיוחד, והיוצא לנו דמכת בכורות לא היתה ענין בפני עצמו, וכן כל המכות, וממילא מסתברא לומר דכולן מצורפות גם לגבי המעשה הוצאה וקרא דויוציאנו קאי על כל המכות.

לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף. ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה אני ולא מלאך והכיתי כל בכור בארץ מצרים אני ולא שרף ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה' אני הוא ולא השליח אני ה' אני הוא ולא אחר, כן הוא הנוסח בכמה הגדות דגבי מלאך ושרף קאמר בפשיטות אני ולא מלאך אני ולא שרף אבל אצל השליח אמר אני ה' אני הוא ולא השליח. ויש לעיין מאי שנא בשליח דקאמר הכי מה שלא אמר באחרים, ונראה דהנה מצינו דגדול כח השליח מכת המלאך, דמלאך כידוע אינו יכול לעשות אלא שליחות אחת, וכן שרף, אבל שליח יכול לעשות הכל, כמו שמצינו (שמות כג, כ) הנה אנכי שולח מלאך לפניך, מתחלה רצה הקב"ה שמלאכו ולא הוא ילך לפני ישראל עד שפייסו משה בתפילתו, ואילו היה שולח מלאך זה הרי היה מנהל את מחנה ישראל במקום הקב"ה כביכול ועושה כמה וכמה דברים שונים, מה שאין המלאך יכול לעשות, והרי מצינו אצל הגר שהוצרך לה מלאך מיוחד על כל דיבור ודיבור, עיין מה שכתב רש"י בפרשת לך לך (טז, ט), וחזינן דשלוחו של מקום עושה כל מה שהיה הוא עושה בעצמו.

והנה במה שאמר בעל ההגדה אני ולא מלאך שפיר מובן חשיבות הענין, שהרי לא דמי המעשה באיכותו של המלאך למעשה של הקב"ה בעצמו יתברך שמו, ובזה מורה לנו בעל ההגדה שמכת בכורות היתה מכה גדולה עד מאד, שהרי נעשה על ידי הקב"ה ולא על ידי מלאך או שרף, אכן אין הדבר מובן כל כך, דמהי המעליותא של אני ולא השליח, והלא השליח נשתלח לעשות כל מה שהיה הקב"ה עושה, ואם כן מה גריעותא אם היה נעשה על ידי שליח, על זה אומר לנו בעל ההגדה אני הוא אני ה' ולא השליח, אע"פ כן לא דמי איכות

מעשה השליח למעשה המשלח הקדוש ברוך הוא.

והנה במה שכתב אני ה' אני הוא ולא אחר, יש לדקדק מה מוסיף לנו בעל ההגדה בזה, ויש לומר דדרשא זו מגלה על הראשונות, דלאו בכל מקום שהזכיר עשית הבורא יש לדייק ממנו אני ולא מלאך וכו' אולם כיון דכתיב אני ה' אני הוא ולא אחר ממילא יש לנו לדרוש מרישא דקרא אני ולא מלאך וכו', אי נמי יש לומר דמרישא דקרא ילפינן לגבי איכות המעשה שהיה על ידי הקב"ה בעצמו ולא על ידי אמצעי, ועשה בכבודו ובעצמו כדי להכביד עליהם המכה, והשתא מוסיף עוד שהקב"ה עשה בעצמו משום חביבות ישראל שמכת בכורות היא מעשה יציאת מצרים ורצה הקב"ה להוציאם בכבודו בעצמו.

אלו עשר מכות. דבר אחר ביד חזקה שתים וכו' אלו עשר מכות וכו'. מצינו כאן פלוגתא בין לישנא קמא ולישנא בתרא שהביא כאן בעל ההגדה, לישנא קמא לא הזכיר כלל ענין עשר מכות, ולדידיה הוידוי דבכורים מזכיר השעבוד והגאולה, והגאולה היא מכת בכורות, שעל ידי מכה זו שלח פרעה את ישראל ממצרים, אבל אידך תשע מכות לא היו חלק מן הגאולה, שהרי בכל מכה ומכה היה פרעה משלח את ישראל ממצרים אילו לא החזיק הקב"ה את לבו, ולכן במכת בכורות שלא החזיק לבו מיד גרש את ישראל ממצרים, והענין של המכות הראשונות היה למען שיתי אותותי ומופתי להראות גדלותי יתברך וכח גבורתו אבל לא להוציאם ממצרים, אלא אדרבה החזיק את לב פרעה כדי שלא יוציאם עד שיבואו עליו עוד אותות ומופתיים ולכן לא כלל לישנא קמא בכלל יציאת מצרים ולא הזכיר כלל המכות, ועיימש"נ לעיל במאמר ויוציאני ה' ממצרים.

ובסברת הלישנא בתרא יש לומר דאין הכי נמי דיציאה הגשמית ממצרים לא נפעלה על ידי המכות הראשונות, רק על ידי מכת בכורות, וכמו שכתב בלישנא קמא, אכן להיציאה רוחנית הוצרכו כל עשר מכות, שהרי היו ישראל מדובקים בטומאת מצרים, שקועים במ"ט שערי טומאה, ואילו היה פרעה משלחם מיד במכת דם היו יוצאים לחירות אבל היו מביאים עמהם את קליפת מצרים, ורק על ידי ההתגלות הנוראה של כל עשר המכות נקלף מעליהם הטומאה ויצאו ממצרים נקיים וטהורים, בני חורין זכים בגשמיות וברוחניות, ולכן דרש לישנא בתרא קרא דיוציאנו על כל עשר המכות.

כמה מכות לקו על הים. רבי יוסי הגלילי אומר מנין אתה אומר שלקו המצריים במצרים עשר מכות ועל הים לקו חמשים מכות וכו' כמה לקו באצבע עשר מכות אמור מעתה במצרים לקו עשר מכות ועל הים לקו חמשים מכות. יש לעיין בזה היאך בא ענין קריעת ים סוף בתוך ההגדה שאינה מדברת אלא בענין יציאת מצרים, והרי קריעת ים סוף היתה לאחר יציאת מצרים, ולא היה לו להזכיר דבר זה אלא בכמה מעלות טובות בלבד, ששם בא בעל ההגדה להשלים לשון ודוי ביכורים שאומר ויוציאנו וגו' ומיד ויביאנו וגו', ומה היה בינתיים, ובא בעל ההגדה ברשימה של הטבה, ובכללה קריעת ים סוף ומעמד הר סיני וחניות ישראל במדבר עד בנין בית הבחירה, אבל אין כל דברים אלו שייכים לסיפור ההגדה ואין בעל ההגדה מרחיב בהם, אכן בקריעת ים סוף הוא מרחיב בארוכה על מנין המכות שלקו בים, ואמאי, ועוד יש לדקדק שעצם קריעת הים לא הזכיר כאן רק המכות שלקו על הים.

ונראה דלא הביא בעל ההגדה דברי תנאים האלו אלא לפי לישנא בתרא דקאמר ויוציאנו וגו', אלו עשר מכות, דלישנא קמא ס"ל דלא דיבר הכתוב אלא במכת בכורות שעל ידה הוציא הקב"ה בני ישראל ממצרים, כמש"נ, וכל מכות הראשונות לא היו אלא

להראות גדלותו יתברך, ואדרבה הרי החזיק את לב פרעה שלא יוציאם, כמשי"נ, אבל לישנא בתרא ס"ל דאין הכי נמי דציאה הגשמית היתה על ידי מכת בכורות בלבד, מכל מקום יציאה הרוחנית להפרישם מקליפת מצרים ולהעלותם ממ"ט שערי טומאה היתה על ידי התגלות אלקות של כל עשר המכות, וכל מכה ומכה הראה כחו ושליטתו בבחינה פרטית, כמו שמבואר במדרש, וכשראו ישראל בגלוי כל כוחותיו נזדככה נשמתם ויצאו ממצרים גם יציאה רוחנית, כמשי"נ.

ומוסיף בעל ההגדה לבאר עד היכן הגיעו הכוחות האלקיות הכרוכות בכל מכה ומכה, שהרי אותה מכה הנתונה באצבע כשניתנה ביד נתפשטה על הים לחמש מכות, ונמצא דכל זה היה בכח המכה מתחלה, ורק שלא יצא לפועל אלא על הים, וכן לרבי אליעזר ורבי עקיבא, מכל זה נתברר לך ערך הכוחות ששלטו במצרים, ורק על ידי סיכום כל כוחות אלו יצאו יציאה רוחנית משעבוד מצרים.

העבירנו בחרבה. אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה דיינו. הנה כל הדברים הנזכרים ברשימה זו של המעלות הטובות הם דברים גדולים וחשובים, וביניהם מצינו דבר שהוא לכאורה קטן מכולם, ענין העבירנו בתוכו בחרבה, שלכאורה הכונה שלא רק העבירנו במקום שאין מים אלא במקום שהארץ יבשה ואין שם אפילו בוץ, ולכאורה מה איכפת לנו, הרי העיקר שקרע לנו את הים והעבירנו בתוכו והצילנו מן המצרים, ומה לי אם נתלכלכו נעלינו בבוץ או אם עברנו בחרבה, וכי דבר זה הוא כל כך גדול שכדאי להזכירו ברשימת המעלות, וחתני הר"ר צבי יהודה פוללמן שליט"א תירץ דבאותה שעה שעמדו על שפת הים, המים לפניהם והמצריים אחריהם, מלאו לבם פחד נורא, וכשנקרע הים וראו שיש מקום מנוס לא היה פחדם מתמוטט אילו היו צריכים ללכת רגליהם שקועים בטיט, אכן כשהחריב להם הקב"ה את שולי הים ועברו בתוך הים כמו בדרך המלך אז נפוג פחדם וחיתה לבם בקרבם, ועברו ביד רמה ובלב שמח, והיתה ההעברה בחרבה חסד נפלא מאת הקב"ה לעמו ישראל.

אילו קרבנו לפני הר סיני. אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו. ויש לעיין מה היה ענין קרבנו לפני הר סיני אם לא לקבל את התורה, והנה בפרשת יתרו כתיב (יט, ב) ויסעו מרפידיים ויבאו מדבר סיני, וכתב רש"י ז"ל: ויסעו מרפידיים למה הוצרך לחזור ולפרש מהיכן נסעו והלא כבר כתב שברפידיים היו חונים בידוע שמשם נסעו אלא להקיש נסיעתן מרפידיים לביאתן למדבר סיני מה ביאתן למדבר סיני בתשובה אף נסיעתן מרפידיים בתשובה, יעו"ש, ומרמז לך הפסוק על ידי ההיקש של נסיעתם מרפידיים לחניתם במדבר סיני דכשם שביאתם למדבר סיני היתה בתשובה על מה שהתלוננו על משה בשביל מים, כמו כן היתה נסיעתם מרפידיים בתשובה, אכן יש לדקדק דהיכן מצינו דביאתם למדבר סיני היתה בתשובה, ואף שהדבר מובן שלא היה אדם מתקרב להר סיני לקבל את התורה אם עדיין לא עשה תשובה, מכל מקום לא יתכן לעשות מסבא כזו היקש למקום אחר אם אין שום רמז בתורה שבאו למדבר סיני בתשובה.

במטבע הברכות תיקנו אנשי כנסת הגדולה בתפילת השמונה עשרה שמתחלה מברכים השיבנו אבינו וכי' והחזירנו בתשובה שלמה לפניך ואחר כך מברכים סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו כי פשענו, ולכאורה הסדר היה צריך להיות להיפך, מתחלה לבקש על סליחת החטא ואחר כך לתשובה שלמה, ובמגילה (דף יז:) קאמר למה נסמכה תשובה לבניה ולא לרפואה, אבל לא נתפרש למה תשובה קדמה לסליחה, יעו"ש.

אלא נראה דעיקר ענין התשובה הוא שהאדם יכול להתקרב אל ה' ברצונו בלבד, ואפילו אם מעולם לא חטא, שהרי המרחק בין אדם למקום הוא בלי גבול, ואולם כשאדם חוטא הוא מתרחק מן ה', וצריך תשובה להתקרב מריחוק החטא, כמו שכתב המבי"ט בספר בית אלהים, יעו"ש, ואכן תפילת החזירנו בתשובה שלימה לפניך אינה שייכת כלל לחטא ופשע, אלא היא תפילה גרידא על התקרבות האדם למקום, ונכלל בזה גם תורה ועבודה, וזו היא התשובה השלימה, שהלומד והעובד ממילא נתקרב ושב אל ה', ואחר כך הוא מתפלל על תיקון הריחוק הבא על ידי חטא ופשע.

ולפי זה נמצא דביאת כלל ישראל למדבר סיני היתה בעצם ענין של תשובה, שקרבנו לפני ה' סיני, ועל ידי כך באו ישראל מריחוק לקרובה, ומפני כך אמר בעל ההגדה אילו קרבנו לפני ה' סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו, וכל ענין מעמד ה' סיני היה תשובה והתקרבות למקום, ויש ללמוד בהיקש לנסיעתם מרפידים שעשו תשובה על תלונתם. וחטאתם והתקרבו למקום מריחוק החטא, ועיימש"נ לעיל במאמר תשובה יום הכיפורים.

פסח מצה ומרור. רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור פסח שהיו אבותינו אוכלים וכו' מצה זו שאנו אוכלים על שום מה וכו' מרור זה שאנו אוכלים על שום מה וכו'. ויש לעיין איזה חובה לא יצא אם לא אמר פסח מצה ומרור, ולכאורה כונתו שלא יצא חובתו של מגיד, דהיינו מצות סיפור יציאת מצרים בליל חמשה עשר, ונמצא דעיקר מצות סיפור היא לומר שלשה דברים אלו. אכן עיין ברמב"ם פ"ז חמץ ומצה הל"א-ה"ל"ה וז"ל: מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן וכו' מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו וכו' וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו וכו' וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח וכו' כל שלא אמר שלשה דברים אלו בליל חמשה עשר לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור וכו' ודברים האלו כולן נקראין הגדה עכ"ל, יעו"ש, הרי שלא הביא הרמב"ם ענין אמירת פסח מצה ומרור עד לבסוף, לאחר שהזכיר שצריך להתחיל בגנאי ולסיים בשבח ושאר כל עניני סיפור יציאת מצרים שלכאורה אין מעכבים בקיום המצוה, ורק לבסוף הביא דין זה דכל שלא אמר שלשה דברים אלו לא יצא ידי חובתו, ואם הכונה שאינו יוצא מצות סיפור יציאת מצרים היה לו להביאו מיד כשהזכיר המצוה בה"ל"א שם.

ונראה דעיקר מצות סיפור יציאת מצרים היא אמירת עבדים היינו ומתחיל בגנות ומסיים בשבח וכל ההגדה, אלא דיש עוד חיוב נוסף לקשר הסיפורים למעשים שהוא עושה בשעת הסדר שהם מחזקים ומגשמים הזכרונות הלאומיות של השעבוד במצרים והגאולה, והוא ענין אכילת הפסח מצה ומרור, שכל אחד מהם קשור לחלק מיוחד של הסיפור, כמו שרבן גמליאל היה אומר, והיינו מאי דקאמר כל שלא אמר שלשה דברים אלו לא יצא ידי חובתו, שלא יצא חיובו להגשים הסיפור על ידי מעשיו, ולהכי הזכירו בעל ההגדה לבסוף, שאין אמירת דברים אלו שייכים לעצם הסיפור, אלא דלאחר שנגמר הסיפור צריך לקשר מה שכבר אמר להמעשים שהוא עומד לעשות אחר הסיפור

וגם הרמב"ם הביא הלכה זו לבסוף, והדר קאמר ודברים אלו כולם נקראין הגדה, דהיינו גם כל הסיפור גם קישורו למעשיו, כל דברים אלו בכלל נקראים הגדה, ומהאי טעמא נמי הביא בעל ההגדה לבסוף ענין בכל דור ודור חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, דגם זה לא הוי מעצם מצות סיפור יציאת מצרים אלא הוא חיזוק ועידוד

לסיפורו שיושרש בעומק הלב.

פסח שהיו אבותינו אוכלים. פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש קיים על שום מה על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים שנאמר (שמות יב, כז) ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל וגו'. ויש לעיין למה הביא קרא דואמרתם זבח פסח הוא וגו', והלא בקרא לעיל שם בפרק כבר הוזכר שתי פעמים שהפסח הוא על שפסח ה' על בתי ישראל, חדא כשהקב"ה מסר הציווי למשה לעשות הפסח (שם יב-ג), ושנית כשמשה מסר הציווי לזקנים (שם כג), ולמה לא הביא בעל ההגדה מקראות אלו, ועוד יש לדקדק מפני מה הוצרכה התורה להזכיר הטעם פעם שלישית, ולמה לא אמר קרא בקיצור והיה כי יאמרו אליכם בניכם וגו' ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו', ותו לא מידי, שהרי כבר נודע לן טעמא דקרבן פסח, ועוד יש לעיין דלמה קאמר בעל ההגדה פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש קיים, ולא קאמר פסח שאכלו אבותינו במצרים. אכן טעמא דמילתא משום דפסח מצרים ופסח דורות היו שני ענינים נפרדים לגמרי, פסח דורות היה קרבן מגדרי שלמים קדשים קלים, אבל פסח מצרים לא היה באמת קרבן כלל, שלא היה בו זריקה גמורה לגבוה אלא מתן דמים על המזוזות והמשקוף, וחז"ל קראו לזה שלשה מזבחות בפסחים (דף צו.), יעו"ש, ולא היתה בו הקטרת אימורים כלל, אלא שאכלו את החלב צלי כשאר הבשר, כדאיתא שם, שעדיין לא נאסרו בחלב, ופסח מצרים איקרי פסח גרידא, אבל כשבאו לארץ אז היה זבח פסח, ולכן הוצרך לפרש הטעם עוד הפעם מאחר שהזכיר הזבח פסח, ואילו היינו אנחנו עושים הפסח היינו עושים את הקרבן פסח של דורות, ולכן אומרים פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קיים, ועיימש"נ בפרשת בא (יב, כד-כז).

מצה זו על שום מה. מצה זו שאנו אוכלים על שום מה על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם שנאמר (שמות יב, לט) ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם. והנה מה שגרשו אותם המצריים מבואר לעיל שם בהא דכתיב (יב, לג) ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ כי אמרו כולנו מתים, וכתב שם רש"י וז"ל: אמרו לא כגזירת משה הוא שהרי אמר ומת כל בכור וכאן אף הפשוטים מתים חמשה או עשרה בבית אחד עכ"ל, יעו"ש, והוא על פי מה שכתב רש"י לעיל שם (יב, ט) וז"ל: כי אין בית אשר אין שם מת וכו' מצריות מזונות תחת בעליהן ויולדות מרווקים פנוים והיו להם בכורות הרבה פעמים חמשה לאשה אחת כל אחד בכור לאביו עכ"ל, יעו"ש, והמצריים לא הבינו למה כל כך הרבה מתים, וחשבו שהגזירה היתה לא רק על הבכורים אלא גם על הפשוטים, ולא כמו שאמר משה, ולפיכך אמרו כולנו מתים והחזיקו על ישראל לגורשם מן הארץ.

ולפי זה יש לעיין למה הוקבע זכרון יציאת מצרים על ידי המצה שמזכירה לנו שהמצריים החזיקו על אבותינו וגרשו ממצרים, והלא אין זה מראה אלא על טעותם של המצריים שחשבו שגם פשוטים מתים במכת בכורות, ואין זה אלא פרט קטן ודבר צדדי בהמאורע הגדולה של יציאת מצרים.

ולפום ריהטא היה אפשר לומר שהמצה מצוירת לנו יציאתם כמות שהיתה, שיצאו עם בצק על שכמם, כדכתיב (יב, לד) וישא העם את בצקו טרם יחמץ משארותם צרורות בשמלותם על שכמם, וכתב שם רש"י וז"ל: על שכמם אע"פ שבהמות הרבה הוליכו עמהם

מחבבים היו את המצוה עכ"ל, יעו"ש, ואם כן היה אפשר לומר שהמצוה באה להזכיר לנו אמונתם ואהבתם של אבותינו שהיו נושאים הבצק על שכמם, אכן בדברי רבן גמליאל במשנה דפסחים (דף קטז:), שהוא מקור דברי בעל ההגדה, לא הזכיר פסוק זה שנשאו הבצק על שכמם אלא פסוק דלהלן שאפו הבצק עוגות מצות כי גורשו ממצרים, יעו"ש, ואם כן צריך עיון איזו זכירה מעוררת לנו המצוה, ומהי החשיבות של ענין הגירושין שטעו המצריים וחשבו שכולם הולכים למות אם לא יגרשו את ישראל מן הארץ מיד.

עוד יש לדקדק בהא גופא שמחמת רוחב המכה טעו המצריים וחשבו שכולם הולכים למות, דהנה בבשורת המכה כתיב (יא, ד) ויאמר משה כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים, וכתב רש"י וז"ל: שאמר משה כחצות דמשמע סמוך לו או לפניו או לאחריו ולא אמר בחצות שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא אבל הקב"ה יודע עתיו ורגעיו אמר בחצות עכ"ל, יעו"ש, ומבואר שהקפיד משה לומר כחצות שלא יטעו ויאמרו בדאי הוא, ואם כן למה היתה צורת המכה באופן שיטעו המצרים ויאמרו לא כגזירת משה הוא, שהוא אמר ומת כל בכור וגם הפשוטים מתים, ולמה לא היתה המכה רק על הגדול שבבית כדי שיהא הדבר ברור ומבורר להמצריים שנתקיימו דברי משה בדקדוק.

ובאמת מצינו שהקב"ה הדגיש ענין הגירוש עוד לפני התחלת המכות, כדכתיב בסוף פרשת שמות (ו, א) ויאמר ה' אל משה עתה תראה אשר אעשה לפרעה כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו, וכתב רש"י וז"ל: על כרחם של ישראל ולא יספיקו לעשות להם צדה וכן הוא אומר ותחזק מצרים על העם וגו' עכ"ל, יעו"ש, והדבר צריך ביאור, דלמה בישר הקב"ה למשה בהקדם כל המאורעות שלבסוף יטעו המצריים במכת בכורות ויגרשו את ישראל ממצרים, ולמה היה ענין זה כל כך חשוב שגם בעצם הבשורה היה צריך להזכירו.

ונראה דהנה תוקף השעבוד על ישראל במצרים היה שעבוד הרוחני שנתפסו כלל ישראל בקליפת מצרים וירדו למי"ט שערי טומאה ונדבקו בתאותם, ועיין מה שכתב רש"י על הא דכתיב בפרשת יתרו (יח, ט) ויחד יתרו על כל הטובה וגו' וז"ל: אשר הצילו מיד מצרים, ועל כולן אשר הצילו מיד מצרים עד עכשיו לא היה עבד יכול לברוח ממצרים שהיתה הארץ מסוגרת ואלו יצאו ששים רבוא עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה אין דבריו מובנים, דמה שהעבד לא היה יכול לברוח היה מפני שלא נעשו בשבילו נסים ונפלאות אותות ומופתים, אבל אלו הששים רבוא הלא הכה הקב"ה את מצרים עד שהוכרחו להוציאם. אכן נראה דמה שלא היה עבד יכול לברוח לא היה מפני השמירה המעולה, דאי אפשר לשמור כל כך שלא יארע כלל שעבד יחתור ויברח, אלא שהעבדים לא רצו לברוח, ששעבוד מצרים לא היה רק על הגוף אלא גם על הלב והמוח והרוח עד שלא נשאר בעבדיהם שום אישיות שלא היתה תחת תפיסת ושליטת מצרים, ובכך היתה הארץ מסוגרת, ומשום כך לא היה עבד יכול לברוח, שאי אפשר היה להשתמט מתחת שליטת מצרים ברוחיהם ולא נשארו בהם שום אישיות ובחירה חפשית, ולכן ויחד יתרו שהיו ששים רבוא שרצו לצאת ממצרים, ומאחר שנשתחררו ונפטרו משעבודם הגופני היו מוכנים לצאת מדעתם ורצונם מן הארץ והתרבות שהיו קשורים להן בלב ונפש, ולא רצו להשאר שם כבני חורין, וזה היה הנס הגדול על כולן, כמשי"נ, וניתק לגמרי הקשר והיחס שלהם לארץ מצרים.

והנה אמרו חז"ל (ברכות לא). הנפטר מחבירו אל יפטר ממנו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זכרהו, יעו"ש, היינו אפילו בשנים שהיו לומדים בחברותא כמה שנים כשבאו ליפרד זה מזה ורוצים שהיחס שלהם והידידות לא יבוטל מודיעים לנו חז"ל שהכל תלוי באופן הפרידה, אם הפרידה תהא פשוטה וקלה לא תהא לאותה יחס תקומה, ורק אם

יופטרו מתוך דבר הלכה, ובפרט אם הוא עושה לו סעודת פרידה, אז בטוח הוא שישארו חברים ידידים, שמתוך כך זכרו, וכן הוא נמי להיפך, דאם הוא רוצה שינתק הקשר גם זה תלוי באופן הפרידה, וכל מה שגרוע הפרידה כן מתנתק היחס יותר, ולכן אם יגרש את חברו אז יבוטל היחס לגמרי.

וזה היה ענין הגירושין ממצרים, הקב"ה רצה שיצאו לא רק מתחת סבלות מצרים ושעבודם הגופני אלא גם משעבודם הרוחני שהיו אדוקים בלבם במוחם וברוחם לתרבות מצרים, וגם כשיצאו ממצרים היה אפשר שיהיה להם געגועים על מצרים, ולכן סיבב הקב"ה שיטעו המצריים ויגרשו את ישראל, ואז יצאו גם משעבודם הרוחני, וזהו מה שבישר הקב"ה למשה בהקדם לכל המכות, ביד חזקה יוציאם וביד חזקה יגרשם מארצו, שיצאו לבסוף גם משעבוד גופני גם משעבוד רוחני, וזהו מה שמזכרת לנו המצה שאנו אוכלים על שום שגרשו אבותינו ממצרים, שהציאה מעבדות לחירות משעבוד לגאולה היתה בתכלית השלימות.

בכל דור ודור. בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר (שמות יג, ח) והגדת לבנך ביום הוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים לא את אבותינו בלבד גאל הקדוש ברוך הוא אלא גם אותנו גאל עמהם שנאמר (דברים ו, כג) ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו. וכן שנינו במתניתין בפרק ערבי פסחים (דף קטז:): בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים עכ"ל, יעו"ש, אלא דתנא דמתניתין לא הביא אלא קרא דספר שמות, ובעל ההגדה הוסיף מקור מספר דברים, והרי"ף והרא"ש שם בפסחים השמיטו בבא זו דבכל דור ודור, יעו"ש, וצריך עיון למה.

ועיין ברמב"ם פ"ז חמץ ומצה הל"ו וז"ל: בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא וגו' ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית עכ"ל, יעו"ש, והנה הרמב"ם הביא רק המקור השני שהביא בעל ההגדה מה שלא הוזכר במתניתין, ונמצא דבמתניתין הביא פסוק דספר שמות, ובעל ההגדה הביא מספר שמות וגם מספר דברים, והרמב"ם הביא רק מספר דברים.

והביאור בזה הוא דהחויב להראות עצמו כאילו יצא ממצרים בודאי מקורו מקרא דוהגדת לבנך וגו' דספר שמות, דהך קרא משתעי במצות סיפור יציאת מצרים, אכן מהך קרא לבד אין להכריע, דאולי משום הכי אומר בצאתי ממצרים משום דגופא דעובדא הכי הוה, שהרי משה מדבר ליוצאי מצרים, ואולי בדורות הבאים יהיו אומרים בצאת אבותינו ממצרים, ולא נחשיב עצמינו כאילו אנחנו יצאנו עתה ממצרים, לזה בא קרא דספר דברים שאמר משה לישראל ואותנו הוציא משם, ואז דיבר משה לדור באי הארץ, וכבר מתו יוצאי מצרים, ועדיין משה אומר ואותנו הוציא, הרי שצריך אדם להתדמות במחשבתו ובלבו ולהראות עצמו כאילו יצא עתה ממצרים, ואם כן הא דכתיב בצאתי ממצרים במצות סיפור יציאת מצרים דספר שמות מצוה לכל דור להגיד בלשון זה ולא רק ליוצאי מצרים, ומתניתין דפסחים הביאה רק קרא דספר שמות דמשם ילפינן דבכל דור ודור וכו', ובעל ההגדה הביא גם קרא דספר דברים המגלה על קרא דספר שמות, כמש"נ, והרמב"ם לא הביא קרא דספר שמות הואיל ואין בזה מצות עשה דאורייתא אלא אסמכתא לתקנת חז"ל, אבל הביא קרא דספר דברים להורות על עצם הענין שכל הדורות נחשבים כאילו

יצאו ממצרים, כמש"נ.

והנה אע"פ שהרמב"ם פסק כאן דבכל דור ודור חייב אדם להראות עצמו כאילו יצא עתה ממצרים, כשהביא הרמב"ם סדר אמירת ההגדה לקמן בפ"ח הל"ד והל"ה, השמיט קטע זה של בכל דור ודור וכו', ומבואר דאין קטע זה חלק מלשון ההגדה, אלא דכן היא ההלכה שצריך להראות עצמו כאילו יצא ממצרים, אבל אינו צריך להוציאו בשפתיו, ולכן הביאו הרמב"ם בפ"ז אבל לא בפ"ח, ומה שבעל ההגדה הביאו לא משום שזהו בכלל נוסח ההגדה אלא להורות לנו שכן צריך לעשות, ומשום הכי השמיטוהו הרי"ף והרא"ש שלא הביאו אלא אמירת ההגדה עצמה.

ועדיין יש לדקדק במה שכתב הרמב"ם בסוף דבריו שם בפ"ז הל"ו ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית, כנ"ל, ולא הוזכר מקור זה לא במתניתין ולא בהגדה, ומנליה להרמב"ם מקור לזה, והנה פסוק זה וזכרת כי עבד היית בארץ מצינו בשלש מקומות, בפרשת ואתחנן (ה, טו) וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך וגו' על כן צוה ה' אלקיך לעשות את יום השבת, ועוד בפרשת ראה (טו, יד-טו) העניק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך וגו' וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' אלקיך על כן אנכי מצוך את הדבר הזה היום, ולהלן שם (טז, י-יב) ועשית חג שבועות לה' אלקיך וגו' ושמחת לפני ה' אלקיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה וגו' וזכרת כי עבד היית במצרים, יעו"ש, הרי שצווי זה של וזכרת הובאה לגבי מצות שבת מצות הענקה לעבד עברי היוצא לחירות ומצות חג השבועות, והיכן ראה הרמב"ם בפסוקים אלו מקור להא דבכל דור ודור חייב אדם וכו'.

ונראה דהנה עיין מה שכתב הרמב"ם שם פ"ז חמץ ומצה הל"א וז"ל: מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים לביל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת עכ"ל, יעו"ש, ענין זכירה זו לאו היינו שיעלה ענינים אלו מתוך זכרונותיו, אלא הענין הוא שיעשה מזכרת להמאורעות שאירעו לאבותינו בצאתם ממצרים, כמו דזכירה בשבת שהיא זכר למעשה בראשית אין בזה ענין זכרונות של ימי מעשה בראשית אלא עשית מזכרת, ומזכרת זו היא יסוד סיפור יציאת מצרים, ושוב יש דין שני שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא עצמו יצא ממצרים, וצריך לתאר בדעתו ודמיונו שהוא עצמו יוצא עתה ויעורר בלבו ההרגשים של עבד שנשתחרר מחדש ושש ושמח על חירותו, וזה מבואר במתניתין ובהגדה, כמש"נ.

והוסיף הרמב"ם ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כנ"ל, ונראה דקאי על קרא דפרשת הענקה, דזכרת כי עבד היית שכתבה תורה במצות שבת ומצות חג השבועות הרי פירש שם רש"י על מנת כן פדאך שתשמור ותעשה את החוקים, אבל גבי הענקה כתב רש"י וז"ל: וזכרת כי עבד היית והענקתי ושניתני לך מביזת מצרים וביזת הים אף אתה הענק ושנה לו עכ"ל, יעו"ש, ולא כתב רש"י על מנת כן פדאך שתקיים מצות הענקה, והיינו משום דאין מצות הענקה קבועה, ואע"פ שיש לה שיעור למטה אין לה שיעור למעלה, ועיין מה שכתב הרמב"ם פ"ג עבדים הל"ד, יעו"ש, והתורה רצתה שיתן בטוב לבב ועין יפה כפי הברכה אשר נתן לו אלקים, ורצתה התורה לעורר ההרגשים של האדון שיזכור שהוא היה עבד במצרים והוא יצא לחירות והקב"ה העניק לו, וכשיזכור השמחה שהרגיש אז יתעורר לשמח את עבדו היוצא לחירות ויעניק לו ברוחב יד, ולזה לא מהני מה שעושה מזכרת ליציאת מצרים, אלא צריך ממש זכרונות פרטיים שחרוט בזכרונו

שהוא עצמו יצא לחירות, רק אז ישא בעול עבדו ויעניק לו כראוי.
 והנה באמת מנא ליה לאדם זכרונות כאלו, והלא לא נשתעבד לפרעה במצרים ולא יצא
 משעבוד לגאולה, וזהו מה שכתב הרמב"ם על דבר זה צוה הקב"ה וכו', שכיון שבכל דור
 ודור חייב להראות עצמו, והוא יושב בכל המשך ליל הסדר ומתאר לעצמו כאילו הוא עתה
 יצא ממצרים, על ידי זה הוא קונה זכרונות ממש ביציאת מצרים, וצוה הקב"ה וזכרת כי
 עבד היית, המכוון שתזכור ליל הסדר ומשם תשאב הזכרונות של עבדות, ויתעורר בלבך
 לישא בעול עם העבד היוצא ותגמול לו ותעניק לו כראוי.

עוד כתב הרמב"ם בהמשך דבריו שם הלי"ז והלי"ח וז"ל: לפיכך כשסועד אדם בלילה
 הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב
 לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין וכו' ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית
 מצה ובשתית ארבעה כוסות האלו ושאר אכילתו ושתיתו אם היסב הרי זה משובח ואם
 לאו אינו צריך עכ"ל, יעו"ש, ויש לדקדק שכתב דצריך לאכול ולשתות בהסיבה קודם
 שהביא דין ארבעה כוסות בכלל, ועוד דכאן כתב שצריך לאכול ולשתות בהסיבה, ולבסוף
 כתב שאינו צריך שתהא כל אכילתו ושתיתו בהסיבה מלבד לכזית מצה וארבעה כוסות,
 וכל השאר הרי זה משובח.

אלא נראה דשני עניני הסיבה הם, מתחלה כתב הרמב"ם דצריך להיות מיסב כדי
 לקיים חיובו שבכל דור ודור צריך להראות עצמו כאילו הוא יצא עתה לחירות, ולחזק
 הענין בדעתו ודמיונו צריך שתהא אכילתו ושתיתו בהסיבה, דעל ידי זה הוא מגשים את
 ההרגש שהוא עבד משוחרר, ואחר כך כתב הרמב"ם דצריך לשתות ארבעה כוסות, והם
 למזכרת על ארבעה לשונות דגאולה, ויש בזה דין הסיבה דכיון שהוא מזכרת לגאולה צריך
 לעשותו דרך חירות, וענין דרך חירות אינו חובה אלא בכזית מצה וארבעה כוסות, אבל
 בשאר סעודתו אין צריך לעשות דרך חירות, אלא דאם עשה הרי זה משובח, ומכל מקום
 צריך להיות מוסב לקיים ענין בכל דור ודור חייב אדם וכו', כמש"נ.

לא את אבותינו בלבד. בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים
 וכו' לא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמהם. והענין הוא לא רק
 לעורר בלבנו ההרגשים של אהבה ויראה והכרת הטוב אלא שכל אחד ואחד בכל דור ודור
 יראה את עצמו ממש נגאל ממצרים, וכן מוכח מהברכה שבה מסיימים סדר מגיד, אשר
 גאלנו וגאל אבותינו, גם אנחנו גם אבותינו.

והנה בחנוכה ובפורים לא מצינו שיש חיוב עלינו לראות את עצמנו ניצולים מגזירת
 המן או מגזירת היונים, ומאי שנא ביציאת מצרים שהגאולה שייכת לכל אחד ואחד בפרט,
 אכן הענין הוא שביציאת מצרים נתהוינו לעם, ואם כן גם מה שאנחנו בני ישראל נתהוינו
 על ידי יציאת מצרים, והרי הגאולה שייכת לנו באופן פרטי, אבל בנסי חנוכה ופורים היו
 מאורעות שאירעו לאבותינו בימים ההם, ואף שהישועות וההשפעות נעשים גם בזמן הזה,
 ועלינו להודות לה' על כך בכל שנה ושנה שבכל דור ודור, אולם הנסים הללו לא יצרו מהות
 של כלל ישראל, ולכן איננו חייבים לראות את עצמנו כאילו היינו שם.

ימי הספירה

ספירת העומר. כתב המחבר באו"ח סי' תפ"ט סעי' ו' וז"ל: אם פתח ואמר בא"י אמ"ה אדעתא דלימא היום ארבעה שהוא סבור שהם ארבעה ונזכר וסיים בחמשה והם חמשה או איפכא שהם ארבעה ופתח אדעתא דלימא ארבעה וטעה וסיים בחמשה אינו חוזר ומברך עכ"ל, יעו"ש, וכתב הט"ז בסק"ט וז"ל: ותו בחלוקה השניה דסיים שלא כראוי מאי מספקא לאבי עזרי פשיטא דלא יצא, וכל שכן דקשה על השו"ע דפסק שיצא בזה, וזה הקשה מו"ח ז"ל דהרי יצא שקר מפיו והנלע"ד וכו' ובחלוקה שניה וסיים ארבעה אין פירוש שספר כן אלא אסיוס הברכה קאי וכו' עכ"ל, יעו"ש, הט"ז הבין בדברי המחבר דאם בירך אדעתא דארבעה כנכון וטעה וסיים בחמשה אינו חוזר ומברך, דכונתו שיצא מצות ספירה, ולכן תמה על דבריו ונדחק ליישבם באופן אחר.

אכן באמת המחבר לא כתב דאינו חוזר וסופר אלא דאינו חוזר ומברך, וכן כתב המגן אברהם בסק"יב וז"ל: נראה לי דאינו חוזר ומברך רק יספור שנית דהא בברכה ראשונה יצא אלא אם כן הפסיק הרבה, ואם נזכר תוך כדי דיבור ואמר ארבעה יצא אע"פ שלא ידע מתחלה שהם ארבעה, וכל שכן כשידע שהם ארבעה רק שטעה בדיבורו ונזכר תוך כדי דיבור דיצא, וכמו שכתב סי' ר"ט וסי' תפ"ז עכ"ל, יעו"ש, ולפי דבריו בודאי חוזר וסופר שהרי טעה, אכן אינו חוזר ומברך, שהרי ברכתו היתה נכונה, והרי היא מצטרפת לספירתו אם חזר בו תוך כדי דיבור וספר כהוגן.

ולפי זה מה שכתב המחבר אינו חוזר ומברך קאי על שתי החלוקות ביחד, והרי כל אחד לפי טעמו, בחלוקה ראשונה אינו חוזר ומברך שכבר הפסיד ברכתו, שבירך אדעתא דארבעה והם חמשה, וכיון שסיים בחמשה יצא מצות ספירה, אלא דחסר לו הברכה, ומכל מקום אינו חוזר ומברך דשוב לא הוי עובר לעשיתם, ונמצא לפי זה דאם נזכר שטעה קודם שסיים בחמשה צריך לחזור ולברך כהוגן עובר לעשיתם ואז סופר, והברכה שבירך בתחלה נפסדה, ובחלוקה שניה אינו חוזר ומברך שהרי מחשבתו היתה נכונה ולא נפסדה הברכה, ואם חזר וספר כהוגן הרי יש לו גם המצוה וגם הברכה, ונמצא לפי זה דאם האריך זמן קודם שנזכר שטעה שפיר צריך לחזור ולברך, ששוב אין ברכתו מצטרפת לספירתו, וצריך לחזור ולברך קודם שיספור.

אכן יש לעיין במה שכתב המגן אברהם דכדי לצאת בברכתו צריך לחזור ולספור כהוגן תוך כדי דיבור, וכמו שכתב סי' ר"ט וסי' תפ"ז, והלא בסי' תפ"ז מיירי שאמר מקדש השבת במקום מקדש ישראל והזמנים, יעו"ש, והתם בודאי צריך לתקן הברכה תוך כדי דיבור שהרי אין זו הברכה של יום טוב, וכן בסי' ר"ט לענין ברכת הפירות, יעו"ש, אולם בדין הרי במה שסיים בטעות וספר חמשה אין זה מפסיד הברכה אלא המצוה, והברכה אינה צריכה תיקון, והנידון כאן הוא אם יש הפסק בין ברכתו לעשית המצוה, ולזה לא בעינן תוך כדי דיבור אלא שיהיו עדיין עסוקים באותו ענין, וכמו שפסק המחבר סי' ח' סעי' י"ב וז"ל: אם יש כמה בגדים של ארבע כנפות כולם חייבים בציצית ואם לבשם כולם בלא הפסק והיה דעתו מתחלה על כולם לא יברך אלא ברכה אחת וכו' עכ"ל, יעו"ש, וכתב המגן אברהם וז"ל: פירוש אם סח ביניהם וכו' ואם הפסיק הפסק גדול לכולי עלמא צריך לברך דהוי היסח הדעת וכו' עכ"ל, יעו"ש, הרי שהשיעור הוא כל שאין בו היסח הדעת, והדין לענין סח הוא אם יש בכך היסח הדעת, אבל בדין מה שהוא ספר בטעות בין ברכתו לספירתו הנכונה אין זה נחשב כשיחה צדדית שיש בה היסח הדעת, ואם לכאורה השיעור שבו יכול לחזור ולספור ולצרף ספירתו לברכתו צריך להיות יותר מתוך כדי דיבור, ואולי

יש לומר דכיון שספר בטעות וחשב בדעתו שיצא בזה מצות ספירה הרי זה גופא נחשב לו היסח הדעת אם לא חזר בו תוך כדי דיבור.

שלא נהגו כבוד זה בזה. איתא ביבמות (דף סב:) אמר רבי עקיבא למד תורה בילדותו ילמוד תורה בזקנותו היו לו תלמידים בילדותו יהיו לו תלמידים בזקנותו שנאמר בבקר זרע את זרעך וגו' אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה והיה העולם שמם עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע והם הם העמידו תורה אותה תנא כולם מתו מפסח ועד עצרת וכו', יעו"ש, ובספרי הקדמונים מבואר שהמגפה נעצרה בל"ג בעומר, ועושים אותו יום חג ושמחה

כל אלפי התלמידים של רבי עקיבא מתו, ולא נשאר אפילו אחד עד שהלך רבי עקיבא לדרום ולימד תורה לרבי מאיר וחבריו, וכל זה מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והדברים נפלאים, שהרי רבי עקיבא היה צדיק יסוד עולם, ובלי שום ספק שהיה בעל מדות להפליא, והיה מכבד את כל הבריות, והיאך יתכן שכל תלמידיו לא למדו מהנהגתו ולא חששו לכבוד חבריהם, ואפילו אם נאמר שהיו בין תלמידיו יחידים שלא למדו מדוגמת רבי עקיבא, אבל היאך אפשר שכולם נכשלו בדבר זה, עוד קשה דאפילו אם נימא שלמרות שהיו תלמידי רבי עקיבא היה חסר להם מדות טובות, אכן למה נתחייבו מיתה בשביל כך. עוד יש לדקדק שהרי הנה מצינו כמה פעמים בהתלמוד שגדולי אמוראים דברו זה לזה בדברים חריפים ולא הוזקו, עיין ביבמות (דף כד:) אמר רב ששת אמינא כי ניים ושכיב רב אמר להאי שמעתתא, יעו"ש וכן בעוד מקומות, ועיין שם (דף י.) כמדומה אני שאין לו מוח בקדקדו, יעו"ש, ועיין בבבא קמא (דף סה:) אמר ליה רחמנא ניצלן מהאי דעתא אמר ליה אדרבה רחמנא ניצלן מדעתא דידך, יעו"ש, וכן הרבה.

עוד יש להבין הא דאיתא במגילה (דף ז:) רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי איבסוס קם רבה שחטיה לרבי זירא למחר בעי רחמי ואחייה וכו', יעו"ש, ועובדא זו היא להפליא עד מאד, היאך אפשר שרבה נהפך לשיכור פראי עד כדי כך שהגיע עד רציחה כשנכנס בו יין והשתכר, ומה ראה לשחוט את רבי זירא אפילו במצב השיכורת שלו? אולם נראה דהכל מתבאר על פי הא דאיתא תענית (דף ד.) ההוא צורבא מרבנן דרתח אורייתא היא דקא מרתח להו, יעו"ש, והיינו דצורבא מרבנן שרתח אין זה בא ממדת כעס, אלא שהתורה היא כל כך חשובה ואהובה לו, שנכנסת לנימי נשמתו, ואם הצורבא מרבנן רואה שאומרים דבר בתורה שאינו אמת לאמיתו אינו יכול לסבול, והוא קם כגיבור ללחום בשביל האמת להגן על טהרת התורה שלא יכנס בה דבר שקר, ובדרך כלל היו האמראים יכולים על עצמם להביע את דעותיהם בלי לפגוע בכבוד חבריהם. אבל לפעמים מועטים היתה הריתחא דאורייתא בוער כל כך בלבם עד שפלט מפייהם דברים חריפים כמעט בניגוד לרצונם, ובין כל הממרות שבתלמוד היו פעמים אלו מיעוטא דמיעוטא דמיעוטא, ורב אשי ורבינא כללו גם דברים אלו להורות לנו היאך גדולה היתה ריתחא דאורייתא של בעלי התלמוד שהיו קשורים זה לזה באהבה עצומה, אבל היו קשורים יותר להתורה הקדושה, ויצאו ללחום לכבוד התורה.

וזהו מה שקרה ביום הפורים כשרבה ורבי זירא עבדו סעודה בהדי הדדי, שהרי רבה ורבי זירא היו בעלי פלוגתא בכל הש"ס, ובודאי כשישבו לסעוד בפורים היו דברי תורה ביניהם, וכרגיל מיד נפלה פלוגתא ביניהם, ובדרך כלל היתה שיחתם זה עם זה בדרך כבוד,

ששלטו על ריתחא דאורייתא שלהם, אבל בפורים כששתו יין לא היה להם כל כך שליטה על הריתחא דאורייתא, והאש שבער בלב רבה פרצה עד כדי כך שעמד ושחטיה לרבי זירא. ובזה נבין למה תלמידיו של רבי עקיבא לא נהגו כבוד זה לזה, לא משום שהיו חסרי מדות טובות, שבודאי השפיע עליהם רבם לשפר מדותיהם, אולם רבי עקיבא הדליק בלבם ריתחא דאורייתא גדולה, ולא היה ביכולתם להשליט כל הצורך על האש הגדול שבער בלבם, ולכן דברי זה לזה בדברים חריפים, ולא אירע דבר זה רק לפעמים רחוקות, אלא כן היתה היחס ביניהם בכל יום, ונזרה עליהם מן השמים מיתה, לא מפני פגיעתם בכבוד חבריהם, אלא משום שאם יתפשטו כל אלו בכל תפוצות ישראל יעשו היזק גדול להעם, כמו שמצינו דאפילו רבה האמורא הגדול שחטיה לרבי זירא כשנרפה שליטתו על הריתחא דאורייתא, ומוטב להוציאם מן העולם ולא יגרמו היזק לישראל.

חג השבועות

מתוך שלא לשמה בא לשמה. איתא בחגיגה (דף טו.) יצתה בת קול ואמרה שובו בני ישראל שובבים חוץ מאחר, יעו"ש, ומבואר בגמרא דהיינו אלישע בן אבויה שיצא לתרבות הרעה אחר שהיה גדול מאוד בתורה, והתוס' כתבו וז"ל: בירושלמי מפרש למה אירע לו כך וכי (הוא אמר על עצמו) אבויה אבי הוה מגדולי ירושלים וביום שבא למהולי קרא לכל גדולי ירושלים והושיבן בבית אחד ולרבי אליעזר ורבי יהושע במקום אחר מן דאכלין ושתין שרין מטפחין ומרקדים אמרי עד דאלין עסקין בדידהו נעסוק בדידן ישבו ונתעסקו בדברי תורה ירדה אש מן השמים והקיפה אותן אמר לון אבויה אבא גברין מה באתם לשרף ביתי אמרו לו חס ושלום אלא יושבין היינו וחוזרין דברי תורה מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני לא באש נתנו אמר הואיל וכך כחה של תורה אם יתקיים הבן הזה לתורה אני מפרישו ולפי שלא היתה כונתו לשמים לפיכך לא נתקיימו בי וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דהואיל ולא כיון אביו לחנכו לתורה לשם שמים סופו שיצא לתרבות הרעה.

ומקשין העולם דהא איתא בסנהדרין (דף קה:) אמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה שבשכר ארבעים ושתים קרבנות שהקריב בלק זכה ויצאה ממנו רות, יעו"ש, וכן בכמה מקומות בגמרא, ולפי זה קשה למה יצא אלישע בן אבויה לתרבות הרעה, והגם שאבויה אביו לא כיון לשם שמים וחנך את בנו על דרך זה, מכל מקום למה לא פעל בו באלישא ענין מתוך שלא לשמה בא לשמה.

ויש שרוצים לתרץ דאפילו אם לומד שלא לשמה בשביל ממון או כבוד צריך על כל פנים לכוון לשמה על עיקר מטרת הלימוד, אכן לא משמע כן כלל דהא מביא ראייה מבלק שהעלה ארבעים ושתים קרבנות לקטרג על ישראל, ולא היה בו שום צד לשמה, ובכלל יש להבין הדמיון לבלק וקרבנותיו, שהרי הך עצה דלעולם ילמוד אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה נתנו לנו חז"ל כדי להגיע ללשמה, ובלק מעולם לא הגיע ללשמה, אלא שלאחר כמה דורות יצאה ממנו רות, ומה ענין זה לזה.

ונראה דבעצה שמתוך שלא לשמה בא לשמה אין זה שהלימוד שלא לשמה נהפך ללימוד לשמה, אלא הכונה היא להא דאיתא בפתיחתא במדרש איכה (ב, א) הלואי שעזבו אותי ולא עזבו תורתך שהמאור שבו מחזירים למוטב, יעו"ש, והיינו שלומד תורה ועוסק במצות נפגש בהמאור שבו, ואפילו אם הוא עצמו אינו מרגיש בכך, נשמתו מרגישה בהמאור ונמשכת אליו, והיינו דקאמר מתוך שלא לשמה בא לשמה, דבכל שלא לשמה יש בה נקודה קטנה של לשמה, שנשמתו נפגשת במאור שבתורה ומצות ונלהבת ממנו.

ונקודה זו טהורה היא בלי שום פגם, והיא לשמה בתכלית ההידור למרות שכונתו היא שלא לשמה בשביל ממון וכבוד, ובמשך הזמן נקודה קטנה זו מתגדלת ומתגדלת עד שהצד לשמה בלימוד מתגבר על הצד שלא לשמה, והרי נמצא שלומד לשמה, ויצא לנו דאין הכונה דהלימוד שלא לשמה מתהפך ללימוד לשמה, אלא דהלימוד לשמה יוצא מתוך השלא לשמה, כפשוטו כמשמעו, שבתוך השלא לשמה לעולם יש נקודה של לשמה, והיא מתגדלת ומתגדלת, והשלא לשמה ממתמעט ומתבטל, ונמצא שהוא לומד לשמה.

וזהו מה שמביא בגמרא מבלק וקרבנותיו, דאע"ג שכל כונתו היתה שלא לשמה להזיק את ישראל, מכל מקום נשמתו נפגשה בהמאור שבמצות קרבנות, ואע"פ שהוא לא הרגיש בזה, ונקודה זו היתה טהורה ונמצא שהיה צד לשמה במה שעשה, וזכות זו עמדה לו

שתצא ממנו רות, וממילא אמרינן דאם אפילו בלק היה לו צד לשמה בקרבנותיו כל שכן מי שלומד בשביל ממון וכבוד יש בו צד לשמה על אף שלא הרגיש בכך, ומובטח לו שנקודה זו תתגדל וסופו ללמוד לשמה, כמש"נ.

ולפי זה נבין למה לא זכה אלישא בן אבויה שמתוך שלא לשמה ילמוד לשמה, ולמה יצא לתרבות הרעה, דהרי אבויה ראה החכמים יושבים ועוסקים בתורה והאש על גביהם כנתינתה מסיני, כנ"ל, והרי הוא ראה בחוש המאור שבה ונתאווה לה שלא לשם שמים, ונמצא דגם בהנקודה הפנימית כיון שלא לשמה, ולא היה בכונתו שום צד לשמה כלל, וכל הלימוד שלמד עם בנו היה אך ורק שלא לשמה ולא לשם שמים, ואין לימוד שלא לשמה. והפך ללימוד לשמה, כמש"נ.

שפתותיו דובבות בקבר. איתא בבכורות (דף לא:): הא מילתא איקשיא ליה לרבי ששת באורתא ושנייה בקדמותא מברייתא במעשר בהמה של יתומים עסקינן ומשום השבת אבדה נגעו בה רב אידי סרסיה דרב ששת הוה שמעה מיניה אזל אמרה בי מדרשא ולא אמרה משמיה שמע רב ששת איקפד אמר מאן דעקיף ליעקציה עקרבה ורב ששת מאי נפקא ליה מינה דאמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב אגורה באהלך עולמים וכי אפשר לאדם לגור בשני עולמים אלא אמר דוד רבונו של עולם יאמרו דבר שמועה מפי בעולם הזה דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה שפתותיו דובבות בקבר ואמר רב יצחק בר זעירי מאי קראה וחכך כיון הטוב הולך לדודי למישרים דובב שפתי ישנים ככומר של ענבים מה כומר של ענבים כיון דאדם נוגע בו דובב אף תלמידי חכמים כיון שאדם אומר דבר שמועה מפיו דובבות שפתיו בקבר, יעו"ש.

כתב רש"י דובבות נעות והנאה הוא לו שדומה כחי, יעו"ש, והנה מתחלה כשעסע רב ששת על רב אידי על שלא אמר השמועה בשמו פריד בגמרא ורב ששת מאי נפקא ליה מיניה, כנ"ל, ואע"פ שבודאי היה רב ששת נהנה ומתכבד אם היה אומרה בשמו, סוף סוף מאי נפקא ליה מיניה, וכי לכבוד הוא צריך, ולא היה לו להקפיד אלא אם חסר לו איזו תועלת רוחנית במה שלא אמרה בשמו, אבל על הפסד הכבוד וההנאה לא היה לו להקפיד, ואם כן צריכים לעיין מהי המעליותא של שפתותיו דובבות בקבר, ואילו היה לו איזה זכות בזה שלא רק מפיצים שמועתו אלא מפיצים אותה בשמו שפיר היה מובן למה כעס, שהרי החסיר לו זכות זו במה שלא אמר השמועה בשמו, אבל לא כן פירש רש"י בהא דשפתותיו דובבות, ובאמת איזו זכות נוסף יש לו במה שאומרים שמועתו בשמו, והלא העיקר הוא ששמועתו נמסרת, אלא הכונה היא שכשאומרים שמועה בשמו שפתותיו נעות ודומה כמי דהוא חי, וזוהי הנאה לו, כנ"ל, ולא כתב רש"י שחסר לו שום זכות רק ההנאה שהוא דומה לחי, ומהו הפסד הגדול במה שחסר לו הנאה זו.

עוד יש לדקדק בדברי רש"י דאם המעליותא של אמירת שמועה מפיו היא ששפתותיו נעות ויש לו הנאה שדומה כחי, למה הקפיד רב ששת, הלא רב ששת היה חי ממש, ומאי נפקא ליה מינה שלא גרם רב אידי ששפתותיו ינועו, ובכלל צריכים להבין היאך שפתותיו נעות, ומהי ההנאה של תנועה זו שעל ידי כך דומה כחי.

ונראה דהנה בגמרא יליף מושג זה דשפתותיו דובבות בקבר מהא דהכתוב מדמה לו לכומר ענבים, דכומר ענבים כיון שאדם נוגע בו דובב, כן האומר שמועה בשם תלמיד חכמים שפתותיו דובבות בקבר, כנ"ל, והיינו דכשממלאים כלי ענבים כדי שידחקו ויתבשלו, אם אדם נוגע בהם המשקה ניזול ממנו, וכן נמי בדברי תורה, כשאדם מוסר

שמועה בבית המדרש הרי היא מתפשטת ומתברכת על ידי פלפול התלמידים, ויוצאים ממנה חידושים בירורים וביאורים חדשים, וכמו שכומר ענבים דובב כשנוגעים בו, כן דברי תורה דובבים כשמוסרים אותם בבית המדרש.

והנה כל שמועה או סברא נמסרת בבית המדרש לפי האספקלריא דהאומרה, לפי דרכו בלימוד התורה, ולפי ערך ואופן הבנתו והשגתו, ואם עשרה בני אדם ימסרו שמועה תהיו כל השמועות שונות קצת זו מזו, וברם כך גם הדביבות היוצאות ומסתעפות מן שמועות אלו תהיו שונות קצת זו מזו.

אכן נראה דאם אומר שמועה בשם אומרה אז היא נמסרת ומתקבלת לפי האספקלריא של אומרה, והדביבה היוצאת ממנה דומה יותר לדרכו של בעל השמועה מלדרכו של האומרה בשמו, וזוהי ההנאה לבעל השמועה שדומה כחי, שתורתו מתגדלת ומתברכת באופן שמיוחד לו, והרי הוא קונה הדביבה וזוכה בתורה חדשה על אף שהוא בקבר, אבל אם אינו אומר בשמו אלא כדידיה אז הדביבה היוצאה ממנה אינה שייכת לבעל השמועה, כמשי"נ, ואין שפתותיו דובבות בקבר, ומשום הכי הקפיד רב ששת אע"פ שעדיין היה בחיים, שהרי אם היה רב אידי אומר שמועתו בשמו היתה הדביבה שייכת לרב ששת בצורת לימודיו, והשתא שלא אמרה בשמו תהא הדביבה יוצאת בצורת דרכו בלימוד של רב אידי, ונמצא שגרם לרב ששת חסרון גדול.

תנה הודך על השמים. איתא בשבת (דף פח.) ואמר רבי יהושע בן לוי בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבשי"ע מה לילוד אשה בינינו אמר להן לקבל תורה בא אמרו לפנינו חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים אמר לו הקב"ה למשה החזיר להן תשובה וכו' אמר לפניו רבשי"ע תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים אמר להן למצרים ירדתם וכו' שוב מה כתיב בה כבד את אביך ואת אמך אב ואם יש לכם שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנוב קנאה יש ביניכם יצר הרע יש ביניכם מיד הודו לו להקב"ה וכו', יעו"ש.

וכבר דקדקו המפרשים בתביעת המלאכים שהתורה תנתן להם וכי לא ידעו שקיום המצוות לא שייך אצלם בפועל, וגם אין להם יצר הרע ולא בחירה חפשית, ואם כן היאך סלקא אדעתיהו שהתורה תנתן להם, ויש שרצו לומר שכונתם היתה על פנימיות התורה, אולם קשה לפי זה דאם כן לא ענה להם משה כענין, שהרי שפיר ידעו שאין להם אב ואם ואע"פ כן בקשו שהתורה תנתן להם, ומה ענה להם משה שמיד הודו לו, ועיין מה שכתב המהרש"א.

עוד יש לדקדק שהרי בודאי ידעו המלאכים שבראשית ברא אלקים, בשביל ישראל שנקראו ראשית ובשביל התורה שנקראה ראשית, ומתחלת בריאת העולם כבר עלה בדעתו לתת התורה לישראל, וגם כרת ברית עם האבות, וגם הוציא את ישראל ממצרים כדי לתת להם את התורה, וגם נתן להם חלק מהמצוות במצרים ובמרה, וקירבם אל הר סיני לתת להם את התורה, ולא אמרו המלאכים ולא מידי, ורק כשעלה משה למרום לקבל את התורה, באותה רגע האחרונה, פתאום באו המלאכים בתביעה חדשה שהתורה תנתן להם. ונראה דהענין מתבאר על פי הא דאיתא בבבא מציעא (דף נט:) גבי תנור של עכנאי דיצאה בת קול לסייע לרבי אלעזר וענה רבי יהושע אין משגיחין בבת קול דהתורה לא בשמים היא, יעו"ש, והיינו דחכמי ישראל הם בעלי התורה והוראתם לפי הבנתם זו

היא גופה של תורה, ולכן לא איכפת לך במה שאומרים בשמים, דאין ההלכה נקבעת על ידי הבנת העליונים אלא על ידי הבנת חכמי ישראל.

ועל ענין זה תבעו המלאכים תנה הודך על השמים, דבודאי תימסר התורה לכלל ישראל, הם יקיימו המצוות והם ילמדו התורה וחכמיהם יורו להעם מה לעשות, אולם היכא דלא הסכימו חכמי ישראל על הוראה אחר, והדבר נשאר בחילוקי דעות, רצו המלאכים שהבית דין של מעלה, מפאת קדושתם טהרתם וחכמתם, יהיו הפוסק אחרון לקבוע ההוראה, ורצו שבבחינה זאת נימא שתורה בשמים היא ומשגיחים בבית קול, אבל עצם לימוד התורה וקיום מצותיה בודאי יהיו ביד כלל ישראל, ואמר הקב"ה למשה שיחזיר להם תשובה.

ענה משה ואמר להם כלום יש לכם אב ואם, כלום יש לכם יצר הרע, כלומר היאך אתם יכולים לשמש כפוסק אחרון ולהורות לבני אדם שאין לכם שום מושג במהות האדם, לא הייתם במצרים לא גרתם בין העמים, אין לכם ענין יגיעה ושביטה, אין לכם אב ואם, אין לכם יצר הרע ובחירה חפשית, אתם מרוחקים מחיי בני אדם כמרחק השמים מן הארץ, וכמו שמצינו בסנהדרין (דף לו:): שאין מושיבים בסנהדרין זקן מופלג או מי שאין לו בנים, שאין לו הבנה בצער גידול בנים, יעו"ש, כל שכן וכל שכן שאין להושיב מלאכים שאין להם מושג כלל בחייהם ונסיונותיהם של אנשים בשר ודם לקבוע להם הלכה פסוקה, וזו היתה טענה נצחת, ומיד הודו לו המלאכים.

כתר תורה מוכן לכל ישראל. כתב הרמב"ם פ"ג תלמוד תורה הל"ה וז"ל: תחלת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואחר כך על שאר מעשיו לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה בין שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה עכ"ל, יעו"ש, ומקורו מגמרא סנהדרין (דף ז.ו). דאמר רב המנונא אין תחלת דינו של אדם נידון אלא על דברי תורה וכו', יעו"ש, אכן צריך עיון במה שהוסיף הרמב"ם לפיכך יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה דמתוך כך בא לידי לשמה, ומה ענין זה למה שתחלת דינו על התלמוד. עוד קשה דעיין לעיל שם הלי"ג וז"ל: אין לך מצוה בכל המצוות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה אלא תלמוד תורה כנגד כל המצוות כולן שהתלמוד מביא לידי מעשה וכו' עכ"ל, יעו"ש, ואם כן הוא דהחשיבות של תלמוד תורה היא שמביא לידי מעשה, אם כן העיקר הוא המעשה, והיה צריך להיות נדון קודם על מעשיו.

והנה עיין בתוס' שם בד"ה אלא על דברי תורה וז"ל: והא דאמרינן בפרק במה מדליקין (דף לא.) ששואלין לו נשאת ונתת באמונה ואחר כך קבעת עתים לתורה התם באדם שעוסק בתורה מיירי אלא שלא קבע עתים והכא מיירי כשלא עסק כלל אי נמי ששואלים לו תחלה על משא ומתן באמונה ומכל מקום יקבל דינו תחלה על דברי תורה וכו' עכ"ל, יעו"ש, ותירוצם השני צריך ביאור, דאם נענש תחלה על דברי תורה למה שואלים תחלה על משא ומתן באמונה.

ובביאור הדברים נראה דכשאדם נידון בבית דין של מעלה על חטא שחטא או מצוה שביטל חשוב מאד לקבוע מתחלה איזה סוג של אדם הוא, אם הוא אדם אמיתי שיועד גבוליו ואינו משיג גבול אחרים או אם הוא אדם שפל שאינו מבקש האמת וחי בלי גבולים, וכל מעשיו נמדדים כפי מה שהוא בעצם, ולכן שואלים לו מתחלה על משא ומתן באמונה, על אף שדברי תורה חשובים יותר וראוי ליענש תחלה עליהם, דהשאלה על משא ומתן באמונה היא כהקדמה לכל דינו לקבוע מהותו, ואם הוא אדם אמיתי אינו נענש כל כך על דברי תורה, וסוגיא דסנהדרין מיירי בעצם העונש ובוזה תחלת דינו בדברי תורה.

אכן נראה דהרמב"ם היה לו ישוב אחר לקושית התוס', דהנה בהל"א כתב וז"ל: בשלשה כתרים נכתרו ישראל כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות כתר כהונה זכה בו אהרן וכו' כתר מלכות זכה בו דוד וכו' כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב כל מי שירצה יבא ויטול שמא תאמר שאותם הכתרים גדולים מכתר תורה הרי הוא אומר בי מלכים ימלוכו ורוזנים יחוקקו צדק בי שרים ישורו הא למדת שכתר תורה גדול משניהם עכ"ל, יעו"ש, ומבואר דכתר תורה אינו חלק ממצות תלמוד תורה אלא כל מי שירצה יבא ויטול, והוא ענין רשות. ונראה דמבואר מדבריו שיש שני ענינים בתלמוד תורה, חדא הוא המצוה ללמוד תורה שהיא כשאר מצות, והרי הוא מקיים מצוה זו בקביעת עתים או אפילו בקריאת שמע, ועוד יש ענין של כתר תורה שאינה מצוה אלא כל מי שירצה יבא ויטול, והיינו דישראל ואורייתא וקודשא בריך הוא חד הוא, והתורה היא דעתו ומחשבותיו של הקב"ה, והיא עצמותו יתברך, ורשות ניתן לישראל להיכנס לדעתו ולהתעמק בה וליהנות מן הנפלאות שבה, והיינו תורה לשמה, שאין לימודו רק היכי תמצא לדעת מה לעשות ומה לא לעשות, אלא הלימוד הוא להתחבר ולהתדבק בו על ידי שהוא נכנס לדעתו, וכמו שהוא אין סוף כן דעתו ותורתו אין סוף, ואע"ג דצריך ללמוד לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, בנוגע ללימוד לשמה אין זה משום שההלכה פסוקה נחוצה לו בפועל אלא שמפאת אופן הלימוד צריך לבא לידי מסקנא והכרעה, וזהו הענין של כתר תורה, דאע"ג דאינו מצוה על כך, הרשות ניתן לכל אחד מישראל להתעמק בדעתו יתברך, ובזה נתעלה ונתרומם עד שכתרו גדול מכתר כהונה וכתר מלכות.

ונטילת כתר תורה אינה דבר שנעשה בנקל אלא צריך להתהפך לאדם שאינו מרוכז על עניני גשמיות, או אפילו על קיום המצוה ומעשים טובים, אלא כל תשוקתו ומגמתו היא להתדבק בה' ולהתעמק בדעתו ומחשבותיו, ולהגיע למדרגה הכי גבוה בדיעת ה', והיינו דקאמר שבתני בבית ה' לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, ועל זה כתב הרמב"ם בהל"ו שמי שנשא לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר התורה, שני דברים קיום המצוה וכתר תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים וכו', יעו"ש.

ובהל"ז כתב וז"ל: שמא תאמר עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא עד שאקנה מה שאני צריך ואפנה מעסקי ואחזור ואקרא אם תעלה מחשבה זו על לבך אין אתה זוכה לכתרה של תורה לעולם אלא עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי ולא תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה עכ"ל, יעו"ש, ולכאורה אין דבריו מובנים שכתב שאם עלה בדעת האדם שכשיפנה ישנה אינו זוכה לכתר תורה לעולם, ואחר כך כתב שמא לא יפנה, דמשמע שהוא ספק אם יזכה לכתר תורה, אלא כונתו דכיון דאפשר שלא יפנה, ומכל מקום הוא עושה מלאכתו קבע, אדם כזה אינו שייך לכתר תורה, ואפילו אם יפנה לא יגיע לכתר תורה לעולם.

ובזה נבין מה שכתב הרמב"ם דתחלת דינו של אדם היא על התלמוד, והיינו דנידון תחלה על היחס שלו אל התורה, אם למד רק כדי לדעת מה לעשות, או אם לקח לעצמו כתר תורה עד כפי יכלתו, וזוהי ההקדמה לדינו לענין שכר ועונש, ולא כמו שכתבו התוס' דהמשא ומתן באמונה היא ההקדמה, אלא עיקר ההקדמה הוא ביקוש כתר תורה, ואם לקח לעצמו כתר תורה אז כל מעשיו נראים ונדונים באור אחר לגמרי, וכשדנים על מעשיו דנים מתחלה על משא ומתן באמונה ואחר כך על קביעת עתים לתורה, דהיינו המצוה של לימוד התורה, וכדאיתא בשבת שם, כנ"ל, אבל מקודם שנידון על מעשיו נידון על עצמו אם הוא אדם רגיל או אם יש לו המעלה של כתר תורה.

ולכן מאוד חשוב לכל אדם ליטול לעצמו כתר תורה, שעל ידי כך יכול לזכות בדינו על כל מעשיו, אולם לפעמים אדם מרגיש בעצמו שאינו שייך לכתר תורה, שאין בכוחו ללמוד תורה לשמה, על זה כתב הרמב"ם לפיכך יעסוק בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, דאם רוצה לינצל בבית דין של מעלה ילמוד תורה כדי שיכבדוהו או כדי לינצל בדינו, ועל ידי כך יבא לידי תורה לשמה, ויקבל כתר תורה וינצל מדינו.

כפה עליהם הר כגיגית. איתא בשבת (דף פח.) ויתיצבו בתחתית ההר אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם הרי כגיגית וכו' אמר רב אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא אמר רבא אע"פ כן הדור קבלוה בימי אחשורוש דכתיב קימו וקבלו היהודים קיימו מה שקבלו כבר, יעו"ש.

יש שואלים מהא דאמרינן לקמן (דף קמו.) בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן אמר ליה רב אחא בריה דרבה לרב אשי גרים מאי אמר ליה אע"ג דאינהו לא הוו מזלייהו הוו דכתיב את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ה' אלקינו ואת אשר איננו פה וגו' ופליגא דרב אבא בר כהנא דאמר רב אבא בר כהנא עד שלשה דורות לא פסק זוהמא מאבותינו אברהם הוליד את ישמעאל יצחק הוליד את עשו יעקב הוליד שנים עשר שבטים שלא היה בהן שום דופי, יעו"ש, ומבואר שכל הנשמות של הדורות העתידיים וגם הנשמות של הגרים היו בסיני, וכולם קיבלו את התורה, ואם כן היאך אפשר לומר שחזרו וקבלו ברצון בימי אחשורוש, והלא לא ירדו כל הנשמות לשושן בימים ההם.

והנה יש להתבונן במה שאמרו שנשמות כל שעתידים להתגייר היו בסיני, דאם כן לא היתה להם בחירה, ואנו מצוים לאהוב את הגר שבחר לעזוב אומתו ובא להסתופף תחת כנפי השכינה, ואיזו ברירה היתה לו, והא כבר גזר עליו הקב"ה שיתגייר במה שהביא נשמתו לסיני, ובודאי אין ידיעה מעכבת הבחירה, כמו שבאר הרמב"ם בסוף הדברים בפ"ח דשמונה פרקים ולא נשאר מזה הענין אלא דבר אחד שצריך לדבר בו וכו', יעו"ש, ובפ"ה תשובה ה"ה, יעו"ש, או כמו שכתב שם הראב"ד שחייב לקבלו בלי הבנה, אכן כל זה הוא מפני שהידיעה היא חוץ לעולם, אבל מכיון שעשה הקב"ה דבר בתוך העולם היא מחויבת להיות, ואין בזה בחירה.

ועיין ברמב"ם פ"ח דשמונה פרקים שהביא קושית בני אדם דכיון דגזר ה' ועבדום וענו אותם למה ענש המצריים, והלא נטלה מהם הבחירה, ותירץ דאע"ג דגזר על האומה המצרית שיענו את ישראל, כל מצרי ומצרי היתה לו הבחירה אם להשתתף לעינוי זה ולחמס בני ישראל או להניח את זה לאחרים לעשות, ועל זה נעשו, יעו"ש, אכן הכא שהביא נשמת הגר העתיד לסיני שוב לא היתה לו בחירה אם להתגייר או שלא להתגייר. אלא הביאור הוא על פי הא דאיתא בתמורה (דף טו:): דאין הציבור מתים, יעו"ש, דהכלל אינו בטל כשמתו כל היחידים שבו, אלא יחידים הולכים ויחידים אחרים באים ונוטלים את מקומם, והכלל במקומו, ואם הכלל חטא ונתחייב כפרה, לא נסתלק חיוב כפרה זו כשמתו כל היחידים שבו, כי הכלל עודנו קיים, והרי הוא מחוסר כפרה. ומובן לפי זה דהכלל ישראל שעמדו בסיני וקיבל את התורה עדיין קיים, ועדיין הוא משועבד להברית שנכרת בסיני, ואם בא נכרי ונתגייר ונתחבר בחיבור חזק להכלל הישראלי, נעשה חלק מן הכלל, וכל חיוב ושעבוד שהכלל קיבל על עצמו גם הוא מצורף להם, ומוטל עליו בגלל שהוא חלק מן הכלל, וזהו נמי יסוד זכירת יציאת מצרים. וזהו מה שאמרו דנשמות כל העתידיים להולד היו בסיני, דהנשמה כללית היתה בסיני,

וכל הנשמות העתידות הן חלק מן הכלל, ובמובן זה היו כולם בסיני, והנכרים העתידיים להתגיייר שפיר יהיה להם בחירה, ואם יבחרו להתגיייר יצורפו להנשמה כללית שהיתה בסיני, וקבלתם בסיני היתה בכפה עליהם הרי כגיגית, אבל בשושן חזרו בני ישראל לקבל את התורה בלי שום כפיה, וקיבלו אותה ביחד ככלל אחד על ידי חכמיה ומנהיגיה, והקבלה החדשה היתה על ידי הכלל, וכל נכרי שיבא ויתגיייר יצורף לקבלה זו, כמשי"נ, ונמצא שבמובן זה גם הוא קיבל את התורה ברצון, בלי שום כפיה, שהרי הוא חלק מן הכלל שקיבלה, ואין מיתה בציבור, כמשי"נ.

ובהא דקיימו מה שקיבלו כבר יש להעיר והא גדול המצוה ועושה ממי שאינו מצוה ועושה, ויש לומר דמכל מקום יש מעלה במי שעושה מרצונו, אבל גדול מעלת מי שמצוה ועושה, והם שקיימו מה שקבלו כבר היו להם שתי המעלות, הם מקיימים מצות לקיים גזירת המקום, ומלבד זה הם מראים עצמם שגם שעבדו עצמם ברצון.

תורה ומצות. בשבתות וימים טובים אומרים קדשנו במצותיך ותן חלקנו בתורתך, תחלה מצות ואחר כך תורה, אולם בברכת קריאת שמע אומרים האר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצותיך, תחלה תורה ואחר כך מצות, וכן בברכת השחר שתרגילנו בתורתך ודבקנו במצותיך, ובאלקי נצור פתח לבי בתורתיך ואחר מצותיך תרדוף נפשי, והדבר צריך ביאור. ונראה דמאי דאמרינן קדשנו במצותיך היינו עצם הצווי לקיים מצות, דבהא גופא אנו מקודשים, ואין זה מורה על איזו מעלה דקדושה, והדבר מובן דבלי קיום המצות אי אפשר לקנות חלק בהתורה, אכן מכיון שציונו ה' לקיים מצות, ואנו מקיימים המצות בכל אופן שהוא, מיד אנו ראויים לקנות חלק בהתורה.

אולם דביקות בהמצות ורדיפה אחר המצות הן מדריגות בקיום המצות, ואי אפשר להגיע למדריגות במצות אלא על ידי הארת העינים ופתיחת הלב בתורה, ורק מי שיש לו השגות בתורה יוכל להגיע למדריגות במצות, דמה שאדם תורם מממונו לקנות תפילין מהודרים וארבע מינים מהודרים אינו דביקות במצות אלא חביבת המצות, אולם לא יגיע לדביקות במצות אלא כשילמוד הלכותיהם וטעמיהם ופנימיותיהם, ונמצא דרק על ידי תורה מגיע לדביקה אמיתית במצות, וכן מה שאדם תורם מזמנו לרדוף אחר המצות אינו רדיפה אחרי המצות אלא גם זה הוא חביבת המצות, אבל רדיפה אחר המצות היא כשנפשו קשורה בהמצות, כאמרו תרדוף נפשי, וקשר זה לא בא אלא על ידי תורה. והנה באלוקי נצור מתפללים להישמר מלשון הרע, ובאמת למה יספר לשון הרע אם לא מפני שמרגיש בעצמו שחיו חסרים ועומד במדרגה שפילה, ומביט על אחרים בצרות עין, ולכן רוצה להוריד גם חבירו ולהתכבד בקלונו, אבל אם לבו פתוחה לתורה, והוא רודף אחר המצות באופן אמיתי אז חיו מלאים כל טוב, ובודאי לא יעלה על לבו לספר לשון הרע.

תורה שבכתב ותורה שבעל פה. איתא במכות (דף יז.). דתניא ותרומת ידך אלו הבכורים אמר רבי שמעון מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ לחומה קל וחומר ממעשר הקל וכו' ונדבותיך זו תודה ושלמים אמר רבי שמעון מה בא זה ללמדנו וכו' אמר רבא דילידא אימיה כרבי שמעון תיליד ואי לא לא תיליד ואע"ג דאית להו פירכא מאי חומרא דבכורים ממעשר שכן אסורים לזרים אדרבה מעשר חמור שכן אסור לאונן ומאי חומרא דתודה ושלמים וכו' אלא מאי דילידא אימיה כרבי שמעון דלמאי דסבירא ליה מסרס ליה לקרא ודריש ליה, יעו"ש, הרי דרבא משבח דברי רבי שמעון שכל שאמו יולדת תבקש רחמים יהי

רצון שיהא כרבי שמעון, כמו שכתב רש"י שם, ושוב חוזר ודוחה כל דבריו ומשיב פירכא על כולם, ומתמה הגמרא דאם כל דברי רבי שמעון נפרכים איזה מעליותא ראה בהם רבא שבשבילה שבח אותו ואמר דילידא כרבי שמעון תליד, ומשני דלמאי דסבירא ליה לדידיה מסרס ליה לקרא ודרש ליה, והיינו שמהפך הקרא ודורש מסופו לתחלתו, ועיין שם ברש"י. ודברי הגמרא נפלאים היאך שייך לומר דילידא אימיה כרבי שמעון תלד ואם לא לא תלד, וכי טוב לה לאשה שלא תלד כלל אם אינה יולדת כרבי שמעון, וכי אין כדאי שתוליד תלמיד חכם סתם או אפילו יהודי פשוט וכשר, ועיין שם בריטב"א דלא גריס ואי לא לא תלד, אבל כך היא הגירסא בספרים שלנו, ועוד קשה דלפי המסקנא זכה לו רבי שמעון בשבח הגדול זה משום דלפי מאי דסבירא ליה מסרס לקרא ודריש ליה, וכי כל כך חשוב דבר זה, ואדרבה צריך ביאור מנלן למדרש הכי ולסרוסי לקרא, וכן הקשו התוס', יעו"ש. ונראה לבאר דברי הגמרא על פי מה שכתב באור החיים בפרשת תזריע (ג, לז)

דכשעלה הלל ומסר להם הקבלה אז נודע להם היאך לדרוש קרא דטהור הוא וטהרו הכהן, וכתב האור החיים שמצינו סתירה בדברי חז"ל, דאמרו שלא היה דבר שלא נמסר למשה בסיני ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, ואמרו נמי שרבי עקיבא היה דורש מה שלא ידע משה, וכתב האור החיים בישוב המאמרים כי הן אמת שכל דבר תורה נאמר למשה ואין חכם יכול לדעת יותר ממה שידע משה, אכן הקב"ה רשם בתורה שבכתב כל תורה שבעל פה שאמר למשה אבל לא הודיע למשה היכן רמוז בתורה שבכתב כל מה שנתן לו בעל פה, וזו היא עבודת בני ישראל עמלי תורה שיישבו ההלכות שנאמרו למשה בסיני והסודות והדרשות כולן יתנו להם מקום בתורה שבכתב, ולזה אמרו רז"ל שדרש רבי עקיבא דרשות שלא ידעם משה, יעו"ש.

ומבואר שתורה שבעל פה היא העיקר ותורה שבכתב היא רמזים לתורה שבעל פה, וענין זה לכאורה מבואר נמי להלן במכות (דף כב:) אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה דאילו בספר תורה כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו חדא, יעו"ש, והיינו דתורה שבעל פה היא העיקר, ואם קבלה היא בידי חכמים שמלקות ארבעים חסר אחת הם דורשים הקרא במספר ארבעים מנין הסמוך לארבעים, ואין דורשים כפשוטו ארבעים יכנו, ותורה שבעל פה מונחת בראש ובלב חכמי ישראל בעלי המסורה, ולכן עדיף לעמוד מפני גברא רבה מלעמוד לפני ספר תורה, ועיימש"נ בענין לעמוד בפני חכמים בעניני חג השבועות ובענין מי חשוב להתאבל על ירושלים בעניני תשעה באב.

ולפי זה מובנים נמי דברי רבא בשבחו את רבי שמעון, ואמר שמעלת רבי שמעון היא דלפי מאי דסבירא ליה מסרס לקרא ודריש ליה, ובענין מאי דסבירא ליה בודאי אין המכוון שבדה מלבו סברא, דהיאך יעלה על הדעת שמפני מה שבדה מלבו ראוי לסרס את המקרא ולדרוש אותו בהיפך, מסופו לתחלתו, אלא המכוון במאי דסבירא ליה היינו מה שקבל מרבותיו במסורה, והוא עיקר תורה שבעל פה, ואם אירע לו סתירה בין המסורה שקיבל מרבותיו ובין פשוטו של מקרא כפי הנראה לעינים עדיף לו לסרס קרא ולדורשו בהיפוך הסדר מלדחות המסורה מפני פשוטו של מקרא, שהעיקר אצלנו היא תורה שבעל פה, שהיא מסורה בידינו, וזהו מאי דקאמר רבא דילידא אימיה כרבי שמעון תלד ואי לא תלד, אם תלד חכם שהוא מרים קרן תורה שבעל פה, והמסורה היא העיקר אצלו אף היכא שהיא מתנגדת לפשוטו של מקרא, חכם כזה תוליד, ואי לא, כלומר אם תוליד חכם שאצלו העיקר הוא פשוטו של מקרא, ואם המסורה סותרת לפשוטו של מקרא הוא דוחה את המסורה, חכם כזה עדיף לה לאימיה שלא תוליד אותו כלל.

לעמוד מפני חכמים. איתא בקידושין (דף לג:): איבעיא להו מהו לעמוד מפני ספר תורה רבי חלקיה ורבי סימון ורבי אלעזר אמרי קל וחומר מפני לומדיה עומדים מפניה לא כל שכן, יעו"ש, ומבואר שם דספר תורה חשיב מתלמידי חכמים, והקשו המפרשים דלכאורה גמרא זו סותרת להא דאיתא במכות (דף כב:): אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה דאילו בספר תורה כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו חדא, יעו"ש, הרי להדיא דגברא רבה עדיף מספר תורה.

והנה עיין במשנה ראשונה דמסכת אבות משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה הם אמרו שלשה דברים הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: והעמידו תלמידים הרבה שאם העמדת תלמידים בבחורתך העמד תלמידים אף בזקנתך שאין אתה יודע איזו מהם יוכשר מחבירו עכ"ל, יעו"ש.

ומקורו מקרא דקהלת (יא, ו) בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע איזה יכשר הזה או זה וגו', וקאמר ביבמות (דף סב:): רבי עקיבא אומר למד תורה בילדותו ילמוד תורה בזקנותו היו לו תלמידים בילדותו יהיו לו תלמידים בזקנותו שנאמר בבוקר זרע את זרעך וגו' אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה והיה העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם וכו', יעו"ש, ושם משמע דצריך שיהיו לו תלמידים בזקנותו שאינו יודע אם ימותו הראשונים, וכן מבואר מדברי רש"י שם שאינו יודע איזה יתקיים, אבל באבות משמע דאינו יודע איזו יהיה גדול מחבריו, וענין אחד הוא.

אכן יש לדקדק דמשמע מדברי רש"י דאילו ידע בבירור שתלמידיו הראשונים יתקיימו ויוכשרו מכל תלמידיו שיהיו לו בימי זקנותו, אם היה לו התגלות על כך מן השמים, שוב אינו צריך להעמיד עוד תלמידים בימי זקנותו, והדברים נפלאים, דהיכן אזלא מצות ושנתם לבניך אלו התלמידים, והיכן אזלא חיובו ללמוד וללמד ולהרביץ תורה, וכי מפני שכבר העמיד תלמידים הגונים שוב יפטר ממצות אלו.

ונראה דהנה משנה דאבות משתעי בהמסורה של תורה שבעל פה, וכדתנן משה קבל תורה מסיני וכו', וגם השלושה דברים שאמרו אנשי כנסת הגדולה לרבנן בעלי המסורה היו מדברים, וכאמרם עשו סיג לתורה, הרי דברים אלו שייכים רק לרבנן דייני הסנהדרין ומנהיגי הישיבות שעושים תקנות וגזירות לחזק קיום התורה בכלל ישראל, וגם באמרם העמידו תלמידים הרבה דברו במיוחד לבעלי המסורה, לא לכל תלמיד חכם ומורה הוראה ולומד עם תלמידים אלא במיוחד לאלו היחידים שבכל דור ודור שהם בעלי המסורה, ועליהם מוטל לקבל המסורה מדורות שלפניהם ולמסור אותה לדורות שלאחריהם, ונמצא דעל אלו הבעלי מסורה מוטל שני חיובים, חיוב הרבצת תורה כללי המוטל על כל אחד ואחד מישראל ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ועוד חיוב מיוחד המוטל עליהם להעביר המסורה על אופן היותר טוב.

והיינו דקאמר רש"י העמידו תלמידים הרבה שאינך יודע איזה יוכשר מחבירו, דאילו היה יודע שהתלמידים הראשונים יתקיימו ויוכשרו מן האחרונים הרי כבר יצא ידי חובתו להמסורה ושוב אין עליו אלא חיוב הרבצת תורה כללי ללמוד וללמד ככל אחד ואחד מישראל, וחיוב זה הרי יכול למלאות בהגדת שיעורים לפשוטי העם ובלימוד אלפא ביתא עם דרדקי, דכל זה הוא בכלל הרבצת תורה, אבל להעמיד תלמידים, כלומר תלמידים גדולים הראויים לקבל המסורה ולמסרה הלאה, לא היה צריך עוד, שהרי כבר העמיד

תלמידים גדולים, אלא דכיון דאי אפשר לדעת איזה מהם יתקיימו ויוכשרו לכן לעולם אינו יוצא ידי חובתו ולעולם צריך להעמיד עוד ועוד תלמידים ראויים להיות בעלי מסורה. ולפי זה נתיישבה היטב סתירת הסוגיות דקדושין ומכות, הנ"ל, דבקדושין מיירי בכל תלמיד חכם, אפילו אינו בעל מסורה, דכל תלמיד חכם בכלל והדרת פני זקן, זה קנה חכמה, ושפיר קאמר בגמרא דאם מפני לומדיה צריך לעמוד כל שכן שצריך לעמוד בפני ספר תורה עצמה, דספר תורה חשיב מתלמיד חכם, אבל במכות מיירי ברבן בעלי מסורה, שהרי איתא שם דבספר תורה כתיב ארבעים יכנו ואתו רבנן ובצרו חדא שלא להלקות אלא שלשים ותשע מלקות, ולאן כל תלמיד חכם יכול לעשות כן אלא בעלי מסורה בלבד, וזהו לשון גברא רבה, דהוא שם תואר בכל מקום לבעל מסורה, וכן מוכח בפסחים (דף קיג.) ולא תימא כהנא אנא וגברא רבה אנא, יעו"ש, ואלו בעלי מסורה הם הכלי קבול לתורה שבעל פה, והרי תורה שבעל פה חשובה מתורה שבכתב, ועיימש"י בענין תורה שבכתב ותורה שבעל פה בעניני שבועות, ואם כן אם עומדים מפני ספר תורה, תורה שבכתב, על אחת כמה וכמה שצריך לעמוד מפני גברא רבה בעל מסורה שהוא התעצמותה של תורה שבעל פה.

מגילת רות

[א, א] ויהי בימי שפוט השופטים. כתב רש"י וז"ל: ויהי בימי שפוט השופטים לפני מלך מלך שאול שהיו הדורות מתפרנסים על ידי שופטים, ובימי אבצן היה שאמרו רבותינו אבצן זה בועז עכ"ל, יעו"ש, והנה בספר שופטים מבואר שאחר מות השופט יאיר הגלעדי עברו שמונה עשר שנה עד שקם יפתח ויפתח שפט את ישראל שש שנים ואחר כך שפט אבצן שבע שנים, והנה מבואר כאן שהיה רעב בארץ יהודה והלך אלימלך לגור במואב ומת שם ואחר כך נשאו בניו נשים נכריות וישבו שם כעשר שנים עד שגם הם מתו ואז חזרה נעמי לעמה, וגם רות עמה, ונמצא דמשעת הרעב עד שחזרו ליהודה היה הרבה יותר מעשר שנים, והרי חזרו ליהודה בשנים שהיה בועז הוא אבצן השופט, ונמצא שיצאו כמה שנים לפני שנתמנה לשופט, דהא לא שפט אלא שבע שנים, ומסתמא יצאו לחוצה לארץ באותן השמונה עשרה שנה שבין יאיר הגלעדי ליפתח, ולפי זה צריך לומר דמה שכתב רש"י ובימי אבצן היה, הכי מתפרש קרא, ויהי בימי שפוט השופטים, כלומר סיפור זה הבא במגילה זו אירעה בימי תקופת השופטים, ובפרט בימי אבצן השופט, שכן עיקר הסיפור היה בימיו, ואחר כך חוזר לאחור איזה שנים לתת הקדמה להסיפור, וקאמר ויהי רעב בארץ, ואותו הרעב היה כמה שנים לפני שהיה אבצן שופט.

[א, א] ויהי בימי שפוט השופטים. כתב רש"י וז"ל: ויהי בימי שפוט השופטים לפני מלך מלך שאול שהיו הדורות מתפרנסים על ידי שופטים וכו' וילך איש, עשיר גדול היה ופרנס הדור ויצא מארץ ישראל לחוץ לארץ מפני צרות העין שהיתה עינו צרה בעניים הבאים לדחוקו לכך נענש עכ"ל, יעו"ש, והנה הדברים תמוהים, וכי אפשר שיצא לחוץ לארץ מפני שלא רצה לתת פרוטה לכל עני ועני, והלא אחד מן השלשה דברים שהדרך ממעטת הוא ממון, וכי היה כדאי לו לצאת לארץ אחרת להשתמט מן הצדקה, ואם מפני שהיו רצים אחריו ודוחקים אותו הרי היה יכול לשכור שומרים להגן עליו, ועוד קשה והיאך לא הרגיש שום אדם בצרות עינו שלא רצה לתת ממון לעניים, והלא באמרם (לקמן א, יט) הזאת נעמי כתב רש"י וז"ל: שאמרו שנענשה מחמת שיצאה לחוץ לארץ עכ"ל, יעו"ש, ולא עלה על דעתם שנענשו מפני צרות העין.

עוד יש לעיין דהא בודאי היה אלימלך מקיים חיוב מעשר ממון, ומסתמא נתן גם יותר, שהרי פרנס הדור היה, ואם שהיה צר עינו לתת להם עוד יותר למה נענש על כך, עוד יש לעיין, דהא אלימלך היה אדם חשוב ומכובד, בנו של נחשון בן עמינדב ואחיו של שלמון אבי בועז, ואם כן היאך קרה דבר כזה שמיד כשמת נטלו שני בניו נשים נכריות. והנה כשנדייק בדברי רש"י יוצא לנו דבר נפלא, דהנה רש"י כתב שבתקופת השופטים היו הדורות מתפרנסים על ידי השופטים, ומיד אחר כך כתב על אלימלך שהיה פרנס הדור, ופרנס היינו מנהיג, ומבואר דאלימלך היה שופט, שהיה ראש הסנהדרין ומנהיג הדור, והגם שלא הוזכר שמו בספר שופטים, הרי בודאי היו כמה וכמה שופטים בתקופת השופטים שלא הוזכרו שמותם בקרא, דהנה שמונה עשר שנה עברו ממיתת יאיר הגלעדי עד שנתמנה יפתח להיות שופט, וכן מצינו פעמים אחרות שעברו שנים בין שופט לשופט, ובודאי היו שם שופטים ומנהיגים גם בשנים האלו אלא שלא היו בעלי ערך כל כך, ולא הלהיבו לבבות ישראל לעבודת הבורא כפי הנצרך, ולכן לא הוזכרו במקרא.

ונתבאר לן לעיל דהרעב היה באותם השמונה עשר שנה שבין יאיר הגלעדי ליפתח, ואם כן יצא לנו שאלימלך היה שופט ופרנס הדור באותם השנים, וכל זמן שהיו ימים כתיקונם היו יושבים בשלום ושלוה איש על מחנהו ואיש על דגלו, הגם שבני עמון כבשו מעבר לירדן, אבל ביהודה היה שלום והיה להם לחם לאכול, ואלימלך היה לומד תורה ומלמד לאחרים ומורה הוראה, והיה נכבד ומרוצה, אולם כשבא רעב בארץ ונתרבו העניים ובאו לדוחקו לא היה יכול לסבול המצב, שהרי היה צר עין, ומבטו על האנשים הדוחקים לא היה באהבה ורחמים אלא כקוצים בבשרו, שבאו להפריעו ולדוחקו, אך כיון שהיה פרנס הדור וראש בית דין לא היה יכול לנעול דלתו ולהעמיד שומרים, כדרך שהרבה עשירים עושים, שהרי היה פרנס הדור ואביהם של יתומים.

ובאמת תורה מביאה לידי אהבת ישראל, כדאמר הלל דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא (שבת לא.), יעו"ש, ולכאורה מה ענין ואהבת לרעך כמוך לכל התורה ואף שבין אדם למקום, אלא דבאמת המניעות לאהבת חברו כמותו באים מצד הפניות ונגיעות וכל מצב הגשמי של האדם, אבל מצד הרוחני אין שום מניעה לאהבת הזולת, ולכן אין אדם מגיע למדרגה של ואהבת לרעך כמוך אלא על ידי התגברות צד הרוחני על צד הגשמי, וזה אי אפשר אלא על ידי התורה, דכשאדם לומד תורה ומקיימה ונעשה חפצא של תורה, על ידי זה הוא נתעלה וצד הרוחני שלו מתגבר, ונסתלקים ממנו כל הפניות והמניעות, ויכול להגיע לאהבה שלימה לזולתו.

ואם כן אלימלך שלא היה בו אהבה מספקת והיה לו צרות עין בעניים גילה בזה שתורתו פגומה, וכל ימיו ששימש כשופט ומנהיג ישראל לא היה ראוי לכך, שלא היה תורתו שלימה, ועל כן נענש.

והנה כשאלימלך החליט לעזוב כסאו לנסוע למואב בודאי לא גילה לשום אדם שקץ נפשו בהעניים ומהם הוא בורח, ובודאי הגיד להם איזה סיפור, למשל שהוא חלה ושם במואב יש רופאים ותרופות שהוא צריך להם או כדומה, ולא הרגיש שום אדם במה שהיה טמון בלבו, ולכן כשתזרה נעמי חסרה מכלום אמרו הזאת נעמי, וחשבו שנענשה מפני שיצאה לחוצה לארץ, כמו שכתב רש"י, כנ"ל, ולא ידעו שום סיבה אחרת, אכן מכל אדם יכול האדם להתחבא ולהראות את עצמו למה שאינו, אבל לא מבני ביתו, שהם מכירים מה שהוא בפנים, ולכן בניו ידעו שאביהם אין תוכו כבדו, ולא נשאים לבם ללכת בעקבותיו, וכל זמן שהיה בחיים לא נשאו נשים נכריות מפני כבודו, אבל מיד כשמת נשאו נשים נכריות.

[א, ז-ח] **ותאמר נעמי לשתי כלתיה לכנה שבנה.** ויש לעיין למה לא אמרה כן נעמי להן בעוד היותם במואב, ולמה הניחה להן ללכת עמה בדרך ורק אחר כך אמרה להם שבנה, ונראה דהנה הן היו בנות מלכים ועזבו את ביתם לינשא לבני אלימלך, ושוב אבדו ממונם ונשארו בעניות יחד עם נעמי, והיו בריחוק גדול מבית המלך, ולא בנקל יוכלו להפרד מנעמי ולחזור לחיים שהיו להן מקודם, והבינה נעמי שכל זמן שעודנה בביתה לא יעלה על דעתם להפרד ממנה, ולכן המתינה עד שיצאו לדרך שנעקרו מביתם ומנוחתם וטעמו קושי הדרך, ורק אז אמרה להם שבנה וגו'.

[א, טז-יז] **כי אל אשר תלכי אלך וגו' באשר תמותי אמות ושם אקבר.** יש מקשין למה שינה הלשון בענין הקבורה, ולמה לא אמרה באשר תקברי אקבר, והנה רש"י כתב דכל אלה הם בכלל מה שמודיעים לגר מקצת עונשים ואיסורים, תלכי היינו ענין תחום שבת, תלכי היינו ענין יחוד, עמך היינו שישראל מובדלים בתרי"ג מצות, אלקיך היינו איסור עבודת כוכבים, תמותי היינו ארבע מיתות, וענין קבורה הוא שתי קברות מוכנים להרוגי בית דין, יעו"ש, והנה כל אלו יש בהם ענין קבלת עול מצות, וגם תמותי היינו קבלת עול מצות שחייבים עליהם מיתות בית דין, ואמרה שכמו שנעמי מוזהרת שלא לעבור על עבירות שחייבים עליהם מיתות בית דין גם היא מקבלת על עצמה, אבל ענין קבורה לא שייך למצוה מיוחדת אלא הוא דין במיתות בית דין, שכל המומתים נקברים לבד, ואין זה אלא פירוש בתמותי אמות, שהיא מקבלת על עצמה מצות שחייבים עליהם מיתות בית דין, והיא יודעת שמי שעובר על כך לא רק שימות בבית דין אלא יהא נקבר לבד, ואע"פ כן מקבלת על עצמה, ולכן לא אמרה באשר תקברי, שהרי אין זה ענין בפני עצמו.

[ד, יז] **ותקראנה לו השכנות שם לאמר יולד בן לנעמי ותקראנה שמו עובד.** אין המכוון שהשכנות בחרו לו השם, דלאו כל כמיניהו לעשות כן, אלא הכונה שהשכנות פרסמו את לידתו, וכהא דכתיב לעיל (ד, יד) ויקרא שמו בישראל, כלומר שיהא מפורסם בישראל, והשכנות פרסמו לידתו באמרם יולד בן לנעמי, ואחר כך כתיב ותקראנה שמו עובד, כלומר נעמי ורות.

תשעה באב

רופא לרבי צדוק. בפרק הנזקין (גיטין נו:) מצינו דכשבא רבי יוחנן בן זכאי לפני אספסיינוס אמר ליה אספסיינוס בעי מינאי מידי דאתן לך ואמר ליה רבי יוחנן תן לי יבנה וחכמיה ושושילתא דרבן גמליאל ואסוותא דמסיין ליה לרבי צדוק, יעו"ש, וכתב רש"י וז"ל: תן לי מאנשיך שירפאו את רבי צדוק שלא היה יכול לבלוע אוכל לפי שנתקרצו מעיו בתעניותיו עכ"ל, יעו"ש.

והנה רבי יוחנן בן זכאי ידע שיש לו באותה שעה הזדמנות מיוחדת לבקש מן הקיסר דברים הנצרכים לעתידות של כלל ישראל, והבין שהבית המקדש עומד להיחרב ואכן בידו להבטיח קיום העם על ידי בקשותיו מן הקיסר, והחליט לבקש שלשה דברים הנ"ל, והנה שתי הבקשות הראשונות, תן לי יבנה וחכמיה ושושילתא דרבן גמליאל, מובנות היטב, יבנה וחכמיה הם שרי התורה שימשיכו המסורה וילמדו תורה לבני ישראל שלא תשתכח מהם, ושושילתא דרבן גמליאל הם שארית מלכות בית דוד מנהיגי העם, ועל ידם לא יהיו חס ושלום כלל ישראל כצאן שאין להם רועה.

אבל הבקשה השלישית לכאורה אינה מובנת, דבודאי היה רבי צדוק צדיק יסוד עולם, והיה דבר חשוב לרפאותו, אבל בודאי היו כמה וכמה צדיקים גדולים במצור ירושלים שהיו חולים ונדכאים ונצרכים לרפואה, ואיזה תועלת לרבים ראה רבי יוחנן בן זכאי ברפואת רבי צדוק.

ונראה שהיה בזה ענין גדול עד מאוד, דהנה יש כמה וכמה ענינים בתורה שהם כתובים בספר ונדרסים תחת רגלי בני אדם, ורק כשרואים העם אדם חי שהוא מוסר נפשו על אותו הענין והוא הסמל של קיום הענין ההוא אז נשרש הדבר בלב העם ומקבלים אותו בחוזק, ובתקופה האחרונה ראינו כן לענין שמירת הלשון שאיסור לשון הרע הרי הוא מן האיסורים החמורים שבתורה, והיה ענין זה פרוץ אצל פשוטי העם עד שבא החפץ חיים ומסר נפשו על כך, ועל ידי זה איכשר דרא בענין זה, וכמה וכמה אנשים נשים וטף נזהרים מאד מלדבר לשון הרע.

והנה במשך השנים היו הרבה חורבנות בכלל ישראל ל"ע, מסע הצלב, וגזירת ת"ח ות"ט, ונחרבו עיירות בישראל ונשחטו כמה רבבות קדושים וטהורים, וקבעו גדולי הדור להתענות על כך ביום כ' סיון, אולם כיום כמעט אין זכרון מענין הגדול הזה, וכמעט שכחו העם את החורבנות האלו, ודאג רבי יוחנן בן זכאי שאולי יארע גם זה לחורבן הבית, והרי אמרו חז"ל כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בבנינה, ואם ישתכח החורבן ח"ו היאך יבאו לידי גאולה, והרי כל עתידו של כלל ישראל תלוי בהתאבלם על חורבנה של ירושלים.

והבין רבי יוחנן בן זכאי שפתרון הענין תלוי ברבי צדוק, שעל ידי שהתענה כמה תעניות על ירושלים שלא תפול, ולאחר החורבן בודאי ימסור נפשו עד מאד להתאבל עליה כראוי, והוא היה החפץ חיים של החורבן כביכול, וכשיראו אותו העם יושרש הענין בלבם ולעולם לא ישכחו ההרגש הלאומי של אבל ואבדון על שנחרב ירושלים, ולכן ביקש שישלח לו רופאים שירפאו את רבי צדוק שלא ימות ברעב, ואז יוכל להתאבל כמה וכמה שנים על חורבן ירושלים וממנו יראו ויעשו אחרים,

והנכון שמה שכולנו מתאבלים על ירושלים וצמים בתשעה באב כל זה בזכות רבי צדוק שהראה להעם סמל חי של אבל עמוק על החורבן שאירע לנו.

מי חשיב להתאבל על ירושלים. בבבא קמא (דף נט:) אליעזר זעירא הוה סיים מסאני

אוכמי וקאי בשוקא דנהרדעא אשכחוהו דבי ריש גלותא ואמרו ליה מאי שנא הני מסאני אמר להו דקא מאבילנא אירושלים אמרו ליה את חשיבת לאתאבולי אירושלים סבור יוהרא הוה אתיוהו וחבשוהו אמר להו גברא רבה אנא אמרו ליה מנא ידעינן אמר להו אי אתון בעו מינאי מילתא או אנא איבעי מינייכו מילתא אמרו ליה בעי את אמר להו האי מאן דקץ כופרא מאי משלם וכו' אמרו ליה אימא לן את אמר להו בששים אמרו ליה מאן אמר כותיך אמר להו הא שמואל חי ובית דינו קיים שדרו קמיה דשמואל אמר להו שפיר קאמר לכו בששים ושבוהו, יעו"ש, ומקשינן העולם דהיאך לא יהא מותר לכל אדם להתאבל על ירושלים, ומאי יוהרא איכא בזה, ועוד היכן מצינו שחובשים בעלי יוהרא במאסר.

וכתב א"ז הגאון מוהר"ר שמואל אהרן רובין זצוק"ל אבדק"ק קארטשין בספר עיני שמואל לתרץ דהנה לפי מה דאמרו ביבמות (דף מג:) חורבן בית המקדש הוא אבילות ישנה, לזאת קיל משאר אבילות, כמבואר בשו"ע, והנה חורבן בית המקדש יש בו שני ענינים, חדא גוף שריפת הבית המקדש אשר נשרף בית אלקינו, הוא דבר אשר יכאיב לב איש בזכרו זאת, כי בהיות בית המקדש על מכונו היה איש איש תחת גפנו ותחת תאינתו, והנה ענין זה שייך לכל ישראל, וזוהי אבילות ישנה.

אמנם יש עוד דברים בגו, כי בעת היתה משכנו על מכונו היתה שכינתו יתברך בתוך ישראל, והיתה השפעת החכמה מרובה על חכמי ישראל, ובפרט במקום המקדש, אשר מפני זה ישבו הסנהדרין בלשכת הגזית, ומעת שחרב בית המקדש אבדה חכמה מישראל, ואין לך שום דין ודין שלא ירבה בו מחלוקת, ועד שמאי והלל לא היתה שום מחלוקת, והכל בא מחמת העדר החכמה, ואין בידינו לברר הדין האמיתי, וחסרון זה אנו מרגישים בכל יום ויום יותר, והוא בכל יום ויום אבילות חדשה, וכדאיתא בברכות (דף מג.) אהדר קרעיה לאחוריה וקרע קרעיה אחרינא אמר נח נפשיה דרב וברכת מזונא לא גמרינן, יעו"ש, ופירש רש"י וז"ל: שקרע עכשיו כיום המיתה על שצריך להוראה ואינו יודע להורות עכ"ל, יעו"ש.

אמנם ענין אבילות זה לא היה אלא אצל תלמידי חכמים, שהם מרגישים בכל עת בחסרון ההוא, ולכך גבי אליעזר זעירא, שראו שהיה מסיים מאסני אוכמי, כדרך האבלים אשר מתו מוטל לפניו, והבינו שהוא מחזיק עצמו לתלמיד חכם גדול, אשר בכל יום אצלו אבילות חדשה, אמרו לו שהוא מיחזי כיוהרא, שמתלבש בלבוש תלמיד חכם גדול, לכך אמר להם שבאמת גברא רבה הוא, והוא מרגיש אבילות חדשה, עד כאן תוכן דברי א"ז זצוק"ל, יעו"ש, והדברים מאירים.

אכן עדיין נשאר לנו ליישב עוד כמה דקדוקים בהגמרא שם, חדא דהיכן מצינו דהיו חובשים בני אדם על יוהרא, וכי היו תופסים כל אדם שהיה עובר בשוק בקומה זקופה, עוד יש לדקדק דאם באמת חשדוהו דיוהרא אית ביה למה ענה להם גברא רבה אנא, כאילו נוטל גדולה לעצמו, היה לו לומר בר אוריין אנא או צורבא דרבנן אנא, עוד יש לדקדק דאם רצה להוכיח להם שהוא באמת תלמיד חכם למה שאל מהם קץ כופרא מאי משלם ונתגלגל הדבר עד שהוצרכו לשלוח לשמואל ובית דינו לברורי מילתא, למה לא סידר משנתו לפניהם, והיה לו להגיד להם כמה וכמה משניות ומימרות והלכות, ויבינו מיד שהוא תלמיד חכם.

ונראה ליישב על פי מה שנתבאר לן בענין לעמוד לפני חכמים בעניני שבועות דחכמי בעלי המסורה הם עדיפי משאר תלמידי חכמים, והם עצמם נעשו כלי קיבול להמסורה, והם התעצמותה של תורה שבעל פה, ונתבאר נמי מן הגמרא דמכות (דף כב:) דלשון גברא

רבה הוא שם תואר המורה על בעל מסורה, עיימש"נ שם, ולפי זה נראה דהך השפעה יתירה במקום המקדש על חכמי ישראל, כנ"ל, היתה דוקא על גדולי חכמי ישראל, כלומר רבנן בעלי המסורה, והם קבעו לעצמם ישיבת הסנהדרין בלישכת הגזית בבית המקדש, אבל שאר תלמידי חכמים היו יכולים ללמוד בבתי מדרשות בכל מקום, ולא היו תלויים בהשפעה מיוחדת של מקום המקדש.

ולפי זה לא היה חורבן בית המקדש אבילות חדשה אלא לבעלי המסורה בלבד, שהם היו מרגישים חסרון בלימודם הנשגבה, אבל שאר לומדי תורה לא היו מרגישים בחסרון השפעה יתירה זו, ולא היה להם חורבן בית המקדש אלא אבילות ישנה, ולכן כשאליעזר זעירא הוה מסיים מסאני אוכמי, דהוא מנהג אבילות של מתו מוטל לפניו, היה מראה עצמו שהוא בעל מסורה ולא רק כשאר תלמידי חכמים, וחשבו אנשי ריש גלותא דיוהרא הוה, ובאמת לא הוי בעל מסורה כלל, ולכן חבשוהו, לא מפני עצם היוהרא, שבודאי לא היו חובשים כל בעלי גאווה, אלא מפני שסכנה גדולה היא שאדם פשוט יסתובב בין העם כאילו הוא בעל מסורה ויורה להם הוראות כוזבות, ויבואו העם לידי תקלה חס ושלוש, ולכן חבשוהו כדי להגן על העם.

ענה להם אליעזר זעירא גברא רבה אנא, ולא אמר כן להתפאר בגדלותו אלא להגיד להם השם תואר המורה על בעל מסורה לומר להם שהוא באמת בעל מסורה, ואמרו לו מנא ידעינן שאתה בעל מסורה, ולא היה מועיל לו להגיד להם משניות מימרות והלכות להוכיח שהוא בעל מסורה, דאין בזה הוכחה רק שהוא תלמיד חכם, ואפילו תלמיד חכם מופלג, אכן מנא הוי ידעי שהוא בעל מסורה, חוליא בשרשרת הזהב של מסורת התורה, לכן שאל מהם קץ כופרא מאי משלם, ודבר זה לא היה ידוע לשאר תלמידי חכמים, והיו נצרכים לשלוח לשמואל ובית דינו לברר הדין, וכיון שראו דשפיר קאמר להו הבינו שהוא באמת בעל מסורה ושבוהו.

אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים. איתא בגיטין (דף נה:): אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, שהיה אדם אחד שעשה סעודה והזמין אוהבו ששמו קמצא, והלך שלוחו והזמין את שונאו ששמו בר קמצא, וכשראה בעל הבית שבר קמצא בא לביתו דחף אותו שיצא, וכל מה שהפציר בו בר קמצא, וגם רצה לשלם בשביל הסעודה, לא הועיל לו, והיו שם זקנים מרבנן שראו כל הסיפור ולא אמרו כלום, הלך בר קמצא לקיסר ואמר לו שהיהודים בוגדים בו, והשתלשלו הדברים עד שחרב בית המקדש, וקאמר בגמרא דזה גרם להחורבן, עוד קאמר בגמרא דבר קמצא הטיל מום קטן בהקרבתן שהרומיים רצו להביא במקדש, מום שפוסל בדין ולא בדידהו, ורצו רבנן לקבלו משום שלום מלכות, ורבי זכריה בן אבקולס התנגד ולא הניחם להביא בעל מום להמזבח, ואמר רבי יוחנן ענותנותו של רבי זכריה בן אבקולס החריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו והגליתנו מארצנו, יעו"ש.

והנה כמובן לא חרב המקדש בשביל דברים אלו שהיו אשמות יחידים, אלא מפני אשמת העם שהיו פרוצים בשנאת חנם, כדאיתא ביומא (דף ט:), יעו"ש, ודברים אלו לא היו אלא המכה בפטיש, הניצוץ שהדליק את התבערה שכבר נגזר שיבא, וגם בלי מה שעשו היה התבערה מוכנת לבא, ואם כן החטא של בעל הבית דבר קמצא והטעות של רבי זכריה לא גרמו כלום, אלא היו אשמות פרשטיות, והיאך שייך לומר שהם גרמו החורבן.

אלא הדבר מתבאר על פי מה שכתב הרמב"ם בפ"ח דשמונה פרקים רשע וז"ל: מה שנאמר לאברהם ועבדו וענו אותם ארבע מאות שנה אמרו הלא תראה שגזר על המצריים שיחמסו זרע אברהם ולמה ענשם הלא בהכרח בגזירת השם יתברך יתעלה השתעבדו בהם

כמו שגזר עליהם, והתשובה לאלו וכו' וכן כל איש ואיש מן המצריים אשר חמסו וענו אותם היה בבחירתו שלא יחמסם אילו היה רוצה כי לא נגזר על האיש בפרט שיחמסם וכו' עכ"ל, יעו"ש, וכמו כן בחורבן בית המקדש, שנגזרה עליה שתישרף, ונגזר גם שניצוץ של אדם פרטי ידליק את התבערה, וכל אחד מישראל היה לו הבחירה שלא לעשות שום דבר שיוכל להוציא ניצוץ שממנו תישרף בית המקדש, ונמצא דבעל הבית דבר קמצא היתה לו הבחירה שלא להדליק התבערה, ועל ידי חטאו הוא עצמו גרם התבערה, והגמרא רצה להראות עד היכן יכולים מעשי אדם פרטי שבפועל בחירתו גרמה חורבן הבית, אבל עצם גזירת החורבן בודאי באה על חטא הכללי של שנאת חנם.