

מבחר מפירושי הספר

# הכתב והקבלה

## בראשית

רבי יעקב צבי מקלנבורג

מהדורה מעוצבת

עיצוב: זהבה גרליץ

בחירת הפירושים, פיסוק, הדגשות, הסברים וההדרה:

יהודה איזנברג

דעת

ירושלים תשע"ח

184.....	פרק כו	<b>פרשת בראשית</b> .....	3
189.....	פרק כז	פרק א.....	3
<b>213.....</b>	<b>פרשת ויצא</b>	פרק ב.....	22
213.....	פרק כח	פרק ג.....	37
223.....	פרק ל	פרק ד.....	45
231.....	פרק לא	פרק ה.....	59
234.....	פרק לב	פרק ו.....	60
<b>235.....</b>	<b>פרשת וישלח</b>	<b>פרשת נח</b> .....	66
237.....	פרק לג	פרק ז.....	67
240.....	פרק לד	פרק ח.....	69
246.....	פרק לה	פרק ט.....	71
251.....	פרק לו	פרק י.....	78
<b>252.....</b>	<b>פרשת וישב</b>	פרק יא.....	80
252.....	פרק לז	<b>פרשת לך לך</b> .....	85
264.....	פרק לח	פרק יב.....	85
267.....	פרק לט	פרק יג.....	92
272.....	פרק מ	פרק יד.....	94
<b>279.....</b>	<b>פרשת מקץ</b>	פרק טו.....	98
279.....	פרק מא	פרק טז.....	113
290.....	פרק מב	פרק יז.....	118
297.....	פרק מג	<b>פרשת וירא</b> .....	118
300.....	פרק מד	פרק יח.....	118
<b>302.....</b>	<b>פרשת ויגש</b>	פרק יט.....	132
303.....	פרק מה	פרק כ.....	137
307.....	פרק מו	פרק כא.....	141
311.....	פרק מז	פרק כב.....	143
<b>314.....</b>	<b>פרשת ויחי</b>	<b>פרשת חיי שרה</b> .....	156
315.....	פרק מח	פרק כג.....	156
320.....	פרק מט	פרק כד.....	160
328.....	פרק נ	פרק כה.....	168
		<b>פרשת תולדות</b> .....	172

## פרשת בראשית

### פרק א

**(א) בראשית.** הבי"ת הוא ב' הזמניי כמו ביום, כי הזמן עצמו נברא ומורה על עת הבריאה שהייתה בחלק הראשון מזמן הנברא. ומה שאמר 'ראשית' ולא 'ראשון', וגם מה שאינו כמשפטו להיות דבוק, כמו בראשית ממלכת יהויקים, כי יש הבדל בין לשון ראשית לראשון, ראשון נופל בבחינת זולת השני לו, אבל יצויר כי עדיין נמצא זולתו הקודם לו, דרך משל: א' ב' ג'. ב' הוא ראשון לג' בערך הג' אבל לא בערך הא', אמנם ראשית הונח להורות על ראשית ההחלטי אשר לא יצויר דבר נמצא קודם לו, לכן הוא בא במאמר דבוק, ראשית-ממלכת יהויקים, כי שם לא יתכן מלת ראשית לבדה הנופלת על ראשית ההחלטי, לכן הוא מצורף אל ממלכת יהויקים, כי בערך המשך ממלכתו הוא ראשית לו. אמנם בתחילת עצם הבריאה לא יתכן לבוא מאמר מצטרף והכרחי להיות ראשית לבדו, כי לו משפט הבכורה הקודם לכל הנמצאים, בלתי מצורף אל זולתו, ולהוציא מדעת המינים האומרים שהיו שני חומרים קדמונים חלילה (הגר"א).

**ברא.** עיקר שרשו **לר' שלמה פפנהיים**<sup>1</sup> שתי אותיות **'בר'**, וענינו ברירה, כי הבריאה היא ברירה מחשבית לברור דבר אחד מסוג האפשר כולו כדי להמציאו לפועל. על דרך משל, היוצר יש ספוק בידו לעשות כלים מכלים שונים, והוא מחשב איזה כלי יעשה, ואם גומר בדעתו לעשות קערה, יפול על גמר המחשבה ההיא לשון בריאה, ולומר שברא קערה, דהיינו שבריר מחשבת הקערה משאר המחשבות על הכלים שאפשר לו לעשות. אמנם לא שייך לומר לשון בריאה כי אם בפעולת הבורא יתברך לא באדם, כי מחשבתו איננה פועלת כלום, אבל מחשבתו יתברך בעשיית דברים הוא מציאותו וגמרו. ומה שנאמר אצלו יתברך גם לשון עשייה ויצירה, הוא בבחינת הנברא לפי שינוי הענינים שבו, כי בבחינת שנברר במחשבתו יתברך משארי האפשריים, יפול בו לשון בריאה. ובבחינת מציאותו בפועל, יפול בו לשון עשייה. ובבחינת תארו וצורתו, יפול בו לשון יצירה, אבל בבחינת הבורא אין שם מדרגות בעשייתו, כי כל מה שהוא בורא, הוא מיד גם כן נעשה ונוצר בקומתו וצביונו. וכן ויד ברא (יחזקאל כ"א) **לרש"י**<sup>2</sup> **ורד"ק**<sup>3</sup> הוא מן "ברו לכם איש". וכ"א בספר הבהיר: חושך דלא הוי ביה עשייה אלא הבדלה והפרשה קרא ביה בריאה, עמ"ר

<sup>1</sup> ר' שלמה פפנהיים 1740-1814 בלשן משורר מגרמניה, שימש בדיינות בעיר ברסלאו. חשב שלא כל השורשים בעברית הן בני שלוש אותיות.

<sup>2</sup> ר' שלמה יצחקי נולד בצרפת מגדולי פרשני התנ"ך והתלמוד. 1040-1105.

<sup>3</sup> ר' דוד קמחי, בצרפת 1160-1235, מגדולי פרשני המקרא והדקדקנים של השפה העברית.

בקרח ב"ואם בריאה יברא ה'", ואמר הגר"א, המפרשים אשר יאמרו שהוראת ברא דבר מחודש יש מאין, מה יענו על ויברא ה' את התנינים, וכן ויברא ה' את האדם בצלמו. אמנם הנראה כי לשון בריאה נאמר על עצם הדבר ואפילו יש מיש, ולשון יצירה על ציור הדבר, כגון האברים באדם כמותו ואיכותו בגודל מדתו, ולשון עשיה על תקון הדבר בשלימותו אף בדברים שחוץ לגופו, כמו ויעש להם כתנות, עשה לי את החיל, עשה את כל הכבוד וכיוצא, כי תוארי הנמצאים נחלקים על שלשה אלה והוא: **העצם, המקרה הדבוק, והמקרה שאינו דבוק.**

דרך משל: כלי עץ, העץ הוא **העצם**, תואר השולחן בכמות הוא **המקרה**, כי לכל אשר יחפוץ הפועל יטנו אם להיותו קערורי או מרובע בצלעותיו, וזה **המקרה דבוק** הוא אל העץ ולא יתפרד ממנו. אמנם תקונו ואופן יפיו הוא **מקרה שאינו דבוק**, כמו משיחת הששר והוד גוונ, וזה אינו רק נצמד אליו ונטפל אצלו.

שלשה אלה תנאי הנמצאים נקבו בשמות **בריאה יצירה עשיה.**

**מלת בריאה** הונחה להורות על חדוש העצם אשר אין בכח הנבראים לחדשו, כגון הדומם הצומח וכל מיני מתכיות.

**יצירה** הונחה על צורת הדבר בכמות והוא במקרה הדבוק.

**עשיה** הונחה על תקון עשייתו והוא מקרה שאינו דבוק.

ואצל בריאת האדם נאמרו שלשתן:

ויברא א' את האדם בצלמו,

ויצר ה' א' את האדם,

נעשה אדם בצלמו.

**בריאה** לעומת נשמתו צלם אלוהים,

**יצירה** על ציור ותואר אבריו,

**ועשיה** על אופן תקונו הנטפל אליו בשמירת בריאותו, כמו: ויעש ה' כתנות עור וילבישם.

לכן נאמר: ויברא ה' את התנינים כי הם בבחינת העצם, וכן תקנו קדמונינו בברכת הנהנין 'בורא פרי...!', כי אינו בכח הנבראים לחדשו בעבור שהוא עצם פועל ה', וכן אמר: יוצר אור ובורא חושך, מפני שהעצם והמקרה יבחנו בבחינת דבר מי מהם יקום, כמו שראינו בחומר המים אשר נמצאו לו שתי תכונות שונות: קרה ולחה, ולא ידענו איזה מהן עצם ואיזו מקרה.

אמנם כאשר יופשרו המים, אז הקרירות הולך ממנו ורק הלחות לבדו קיים, ומזה נדע שהלחות עצם לו, ולא הקרירות. וכן בשתי תכונות המתנגדות, האור והחושך, כאשר חשך השמש בצאתו יעדר האור ונשאר החושך קיים. וכן בעצם היום כשיסוגר הבית והחלונות מבוא האור, יגיע חושך ויתפשט בכל פנות הבית ולא נודע אופן הגעתו. ומזה נדע כי הוא עצם

הבריאה, אמנם דוחה את החושך עד מקום שקרני נגהו מגיעות, וכאשר יעדר מקבילו אז נשאר קיים על מתכונתו. לכן על חידוש החושך נאמר בריאה, בורא חושך, בעבור שהוא חומר עצם שאין כוח באדם לדעת תוארו. ועל זכות האור הונחה מלת יצירה כי גבול שם לו לדחות החושך כפי כוח ממשלתו והפקת נגהו. כמו צורת הכלי הוא בכמות, כן צורתו הוא בגבולו אשר לא יעבור.

#### אלוהים. הדעות מתחלפות מאד בביאור שם זה:

א. **לרש"י** (פ' ויראו בני האלוהים) כל אלוהים שבמקרא לשון אדנות וגדולה היא, ויהיה לפי דעתו אלוהים היותר חשוב בגדולה ואדנות, וטעמו קרוב לשם הוי' ב"ה לפי הקרי.

ב. **לרמב"ם**<sup>4</sup> נקרא אלוהים להיות שופט על הכל, וזה יסכים למה שאמר (שמות רבה פ"ג) כשאני דן את הבריות אני נקרא אלוהים.

ג. **לראב"ע**<sup>5</sup> טעם אלוהים כמו מלך (עיין בפירושו ריש פ' בראשית). ולדבריו למה הצריכו בברכות השם ומלכות.

ד. **לר"ע ספורנו**<sup>6</sup> מלת אלוה תורה על נצחי, ויאמר עליו אלוהים לשון רבים להורות שהוא צורת כל הצורות הנצחיות, ולהורות על מעלת נצחיותו אשר ממנו נאצל נצחיות שאר הנבדלים נאמר שהוא אלוהי אלוהים (עיין בפירוש ריש בראשית, ובפסוק בצלם אלוהים), ולפי זה טעמו קרוב לשם הוי' ב"ה לפי הכתוב.

ה. **ל"טורי**<sup>7</sup> **ובית יוסף**<sup>8</sup> **באו"ח סי' ה'**, טעם אלוהים תקיף ואמיץ אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים, כי אל לשון כח וחוזק הוא, כמו ואת אילי הארץ לקח, והיא דעת **רמב"ן**<sup>9</sup> שכתב ראש פרשת בראשית, אלוהים, בעל הכוחות כולם, כי המלה עיקרה אל שהוא כח, והיא מלה מורכבת אל הם, כאלו אל סמוך, והם ירמוז לכל שאר הכוחות כלומר כוח הכוחות כולם.

ו. **לדעת החכם בעל נוח שלום** (מ"א פי"ד) יקרא אלוהים כי הוא פועל בכונה ורצון, לא על צד החיוב.

ז. **לדעת החבר (כוזרי ד', א')**<sup>10</sup> אלוהים הוא תאר למושל בדבר מן הדברים ולדיין.

ח. **לרלב"ג**<sup>11</sup> נקרא אלוהים מצד שיושפע ממנו המציאות וינהגהו בהנהגה המתוקנת בתכלית, וכן דברי **ר' יצחק אברבנאל**<sup>12</sup> שהרצון בשם אלוהים המשפיע וממציא כל הדברים בכוחו, ונקרא בשם אל, רוצה לומר היכול החלטי בהשפעתו.

<sup>4</sup> ר' משה בן מימון, נולד בספרד. חיבר את "משנה תורה" הקרוי היד החזקה, וספרו הפילוסופי מורה נבוכים. 1135-1204.

<sup>5</sup> מטולדו בספרד. משורר פרשן מקרא ופילוסוף 1089-1164

<sup>6</sup> פרשן תורה איטלקי שימש כרב וכרופא 1468-1550

<sup>7</sup> רבי יעקב בן הראש, המכונה בעל הטורים. פוסק הלכה. נולד בגרמניה, חי 1270-1343

<sup>8</sup> בית יוסף הוא ספרו של ר' יוסף קארו מחבר שולחן ערוך. בית יוסף הוא פירוש לטור 1488-1575

<sup>9</sup> ר' משה בן נחמן מגדולי חכמי ספרד פרשן פוסק מקובל ורופא 1194-1270

<sup>10</sup> ריה"ל - ר' יהודה הלוי נולד בספרד משורר ופילוסוף מחבר ספר הכוזרי 1075-1141

וכך כתב רבינו הגדול הגר"א בפירש ראש פרשת בראשית אלוהים [אדרת אליהו]  
 הוא מורה על כח המנהיג כל העולם ומלאו, ומביט אל כל מעשיהם, ושם זה הוא  
 מושאל אל כל מנהיג ומשגיח, כמו עד האלוהים יבוא דבר שניהם, וכן המלאכים, לכן  
 תמצא אצל זה השם אלוהי אלוהים, מפני שכל כוכב משפיע על כל העולם,  
 והשפעותיהם מתחלפות בהשתנות הכוכבים: הא' משפיע החיים, הב' עושר, הג'  
 גבורה, הד' בנים, וכן כולם, והש"י הוא אחד באחדות, הוא המשפיע לכל כוכב וכוכב  
 כפי הכשר קבלתו, לכן נקרא אלוהי אלוהים. ונקרא אלוהי אבותינו אלוהי אברהם  
 יצחק ויעקב, לפי שהיו מושגחים מאתו השגחה פרטית. וכן יפלו על פניהם ויאמרו ה'  
 הוא האלוהים, לפי שהיו מודים בבורא עולם, אבל אמרו עזב ה' את הארץ ונעשה  
 הכל ביד המזלות, וכשראו שינוי הטבע, נפלו על פניהם מפני הכלימה מדעתם  
 המשובשת, והודו שה' הוא האלוהים המשגיח בפרטית ושומע בקול עבדו, עכ"ד  
 בקוצר.

הנה הבין בשם אלוהים ענין ההנהגה וההשפעה, והוסיף עוד ענין ההשגחה.

**ובליקוטי ביאור הגר"א (על מכילתא דרשב"י (ח"ג ד' קכ"ו) כתב שני השמות: אל, אלוהים.**  
**אל - על כחו הגדול המשפיע לכל אחד די מחסורו, ואלוהים - הוא על שם השגחה בתחתונים**  
**במעשיהם, ומכל מקום אף בעת ההיא משפיע אלא שהוא לפי המעשים בדיון, ע"כ דבריו**  
**הטהורים.**

ומבואר דעתו מזה, כי עיקר והוראה הראשית בשם אלוהים היא ההשגחה בתחתונים, אמנם  
 הוראת ההשפעה על פי הדין הוא רק הוראה צדדית. והנה כל הדעות הנזכרות בטעם שם  
 אלוהים לא ביארו לנו טעם ביאורם לפי הוראת שורש התיבה עצמה, כי אם הרמב"ן שאמר  
 שהיא מלה מורכבת: **אל הם**, לכן פירש בעל הכוחות כולם, ורוצה לומר כי הכוחות כולם הם  
 מאת העליון יתברך, ולכן נקראו אלוהים אשר בו כח ואילות כלומר מאל הם.

ועל זה טען הר"י יצחק אברבנאל ואמר, בהוראת שם אל קצרו דבריו, כי אין ענינו בלבד תקיף  
 וחזק, אלא שהוא גם כן בעצם וראשונה משפיע, ובמה שכתב שאלוהים ענינו מאל הם, הוא  
 דבר שאין בו ממש, כי לכל דבריו היה ראוי שיהיה המ"ם בתחילת אלוהים, להודיע שהכח  
 הוא מאל, ועוד שלדעתו לא יהיה ענין ליו"ד שבין הה"א והמ"ם, והיה ראוי שיהיה שם אלוהים

<sup>11</sup> ר' לוי בן גרשום, צרפת. פרשן מקרא, מדען ורופא. היה מגדולי הפילוסופים היהודיים 1288-1344  
<sup>12</sup> נולד בפורטוגל, מדינאי, פילוסוף, פרשן מקרא וממנהיגי היהודים בזמן גרוש ספרד 1437-1508

בלא יו"ד, יעוין שם מה שאמר הוא, ששם אלוהים הוא חיבור שם אל עם חצי שם המפורש שהוא י"ה.

ואחרי שהרשונו ז"ל לומר ששם אלוהים היא מלה מורכבת, גם אנכי לא אחשוך מלחפש שורש להוראה הראשית שבשם אלוהים לדעת הגר"א שהוא ענין ההשגחה בתחתונים כי לענין ההשגחה והבטה על הדבר צריכים לעמוד נוכח אותו הדבר, וכמאמר המלך החכם (משלי ה'): נוכח עיני ה' דרכי איש וכל מעגלותיו מפלס, וכן אמר המלך המשורר האלוהי: שויתי ה' לנגדי תמיד. כי זהו מעלת הצדיקים באמת לשער בנפשם תמיד, כי מלא כל הארץ כבודו, וכאילו השכינה עומדת תמיד נגד פניהם ורואה את מעשיהם, לכן אמר גם כן אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך, ועיין שם שהשכינה נוכחת תמיד נגד האדם נקראת בשם זה, שהיא מלה רומזת על העומד נוכח, כבמנחות נ"ג ב': זה - זה הקדוש ברוך הוא דכתיב: זה אלי ואנוהו.

#### ובמכילתא דרשב"י - (זוהר פ' ויחי ד' רכ"ח)

רוח קודשא אקרי זאת דאשתכח תדיר עמיה דבר נש. וכן זה ה', זה אלי, וכן הוא

#### במכילתא דרשב"י (פקודי ד' רל"ו).

לכן אני אומר, ששם אלוהים נגזר ממילת אלה, שהיא גם כן מלה רומזת אל רבים נוכחים, ויהיה טעם אלוהים - העצם הנבדל ית"ש שהוא נכח כל אחד ואחד, ועומד נגדו להשגיח עליו. ויהיה תרגום אלוהים.

ואחרי שהתבאר תוכן ענין ההשגחה לפי הוראת השם, יובן ממילא בו ענין ההשפעה גם כן, כי ההשפעה תכונה בשם הארת פנים, יאר ה' פניו, כמו שמניעת ההשפעה תכונה בשם הסתרת פנים.

ולזה ישמש שם אלוהים גם על הדיין והשופט, אלוהים לא תקלל, כי הדיין להצטרך לרדת אל תוכיות הדבר הנדון להתודע כל פרטי הענין זמנו ומקומו, כאילו עומד נוכח הדבר ורואה אותו בעת עשייתו, כי רק בזה יוציא לאור משפט צדק. כאמרם ז"ל וירד ה' לראות לימד לדיינים שלא ידונו עד שיראו ויבינו.

ובזה יובן גם כן אמרם (בראשית רבה ספ"ב) ששם הוי' ב"ה מיוחד על המחשבה, ושם אלוהים מיוחד אל המעשה, כי המעשים הם נוכחים עומדים לנגדנו ונראים.

וכמה יבואו על נכון בזה דברי הרב בנפש החיים (שער ג') בהבדל שבין שני שמות הויה ואלוהים, שאמר:

שם העצם הויה ב"ה מורה על הבחינה שהוא מצדו יתברך, שהעולמות בטלים

במציאות נגדו יתברך מצד זה השם הנכבד.

אמנם לפי ענין שם אלוהים משמע שיש במציאות גמור גם עולמות וכוחות מחודשים מרצונו הפשוט יתברך, שצמצם כבודו והניח מקום כביכול למציאות כוחות ועולמות, אלא שהוא יתברך הוא נשמתם ומקור שורש כח חיותם שמקבלים מאתו יתברך, שמתפשט ומסתתר בתוכם כביכול, עם כל זה גם הכח והעולם התחתון ישנו במציאות, והיא כפי אשר מצדינו בענין השגתינו.

עיין שם דבריו בהרחבה, וכולם נכוחים למבין אותם וישרים למשכיל עליהם.

מכלל הדברים יצא לנו שהמכוון בשם אלוהים הוא בעצמו מה שקראו המחברים להתקשרות המאציל ב"ה עם התחתונים בשם **שכינה**, כי כשרצון המאציל ב"ה לפעול בברואים ההנהגה הכללית והיא השגחתו עליהם, הרי הוא כאילו שוכן בקרבם ולזה נקרא שכינה.

**את.** מלה זו הונחה להורות על הנפעל כמו ראובן הכה את שמעון, אם נאמר ראובן הכה שמעון, לא נדע מי המכה ומי המוכה, ועל ידי מלת את נדע שהמוכה הוא שמעון, ומה שאמר את השמים לרבות תולדות השמים, דע על מה אדני דרשת רבותינו הטבעו, והוא: כי כל מלה שם ופעל משותף בהבנה לכמה ביאורים, ופשט המלה הוא ביאור המלה לפי המשך עניינה, והדרש הוא הבנת ביאורה המשותפת לה.

והבנת מלת את היא לשני פנים:

**האחד** אשר יורה על הנפעל,

**והשני** על דבר המצטרף, כמו אתי אתך.

הנה לפי השקפת ביאורו הפשוט מלת את הכרחית כאן, ולרבותינו כפי הבנה המשותפת את השמים עם השמים, ולזה אמרו תולדות השמים.

והא לך לשון רבותינו במדרש:

רבי ישמעאל שאל את רבי עקיבא, וא"ל: בשביל ששמשת את נחום איש גם זו, הדין **את** דכתיב הכא מה הוא? א"ל: אם נאמר בראשית ברא אלוהים השמים וארץ, היינו אומרים שמים אלהות הן. א"ל: כי לא דבר ריק הוא, ואם ריק הוא - מכם, למה שאין אתם יודעים לדרוש. אלא: את השמים לרבות חמה לבנה ומזלות, ואת הארץ לרבות אילנות דשאים וגן עדן. ע"כ.

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



**השמים.** הוא לשון גובה ומעלה, וכן שמי שמים לשון גבוה על כל גבוהים, וכן בלשון רבותינו שמי קורה, וכן הוא בלשון ערבי, כמו שכתב **הראב"ע**.

**ולי נראה** שהוא לשון השתוממות, מן פנו אלי והשמו (איוב כ"א) על יומו נשמו אחרונים, אשר שם שמות בארץ (תהלים מ"ז), כי הרואה גודל גופים השמימים גבהן חוקותיהן מסלותיהן ומרוצותיהן פעולות שני המאורות הגדולים ששימו משטרם מרום מעמדם עד עומק הארץ מתחת, המידה והמספר שהטבעו ביצורים הנפלאים האלה הלא ישתומם ע"ז ויתפלא עליהם. וכ"א **בבראשית רבה** ספ"ד, שמים שהבריות משתוממות עליהן, עיין מה שאמר בדברים א' ערים גדולות ובצורות בשמים.

**ב. הייתה.** אינו כאן לעבר כמו היה גבור ציד, אבל הוראתו כמו יהי אור ויהי אור, שענינם העשות דבר מה שלא היה. וטעם והארץ הייתה, בעת בריאת עולם התחתון עד יסודותיו, נתהוו חמשה חומרים אלה:

א' תהו,

ב' בהו,

ג' חושך,

ד' רוח,

ה' המים, (הגר"א).

**תהו ובהו.** ענינם לר' שלמה פפנהיים הוא זה: הציירים הבנאים כשרוצים לצייר איזה צורה, לבנות איזה בנין, עושים להם מתחילה על הנייר בעט ברזל ועופרת העתקה ורשימה לדוגמה מהצורה והבנין שרוצים לעשות. והוא על זה האופן: בתחילה עושים קו החיצון המקיף את שטח הצורה כולה אבל אין עושים קו גמור כי אם נקודות בסבוב, עד שכמעט אין הסבוב הזה מורגש בחוש רק במחשבה, הסובב היולני הזה נקרא בלשון עברי **תהו** על שם שהוא מתהו את גבול הצורה (מן תתאו להם הר ההר), ובפנימית זה הסובב דהיינו בשטח התיכון עושים שוב נקודות נקודות לסימני גבולי החלקים ומרחקם וערכם זה לזה, ועל השטח כולו, וזאת הרשימה הפנימית תקרא בלשון עברי **בהו**, מלשון בו ובתוך רצונו תוכניות שלו.

ואמר **הייתה תהו ובהו**, פירוש שהייתה בתחילת הווייתה בבחינת הקו החיצון המקיף בה ובבחינת החלקים התיכוניים שבשטחה, תהו ובהו, כלומר צורה גולמית היולנית שלא נשלמה עדיין. וזה מסכים עם רבותינו בחגיגה: תהו זה קו ירוק המקיף את כל העולם כולו, בהו אלו אבנים המפולמות שמהן יוצאים מים, שהן כעין הנקודות שבשטח הצורה הגולמית, שאין בהן ערך ויחס עדיין, שהמים הם העיקר המעמידים והמקיימים לכל מה שבארץ.

והושאלו שתי תיבות אלה לכל מה שאין בו ממש או שנפסדה צורתו, ולא נשאר ממנו כי אם איזה רושם מחשבי, לאמור עליו יחס תהו ובהו כי תהו המה, יעלה בתהו ויאבדו ודומיהם.

**תהום. לרלב"ג** התהום הוא השטח השפל מהמים והוא עומק המים.

**ולרש"י** תהום ענינו קבוץ רבוי המון מים והעד עינות ותהומות, תהומות יכסיומו, ומה שמצאנו ויוליכם בתהומות כמדבר, בי"ת **בתהומות** עניינו תוך ואמצע, כי זה אחת משימושי הבי"ת, לא שיהיה ענינו קרקע הים, ועיקר יסודו הם לשון המיה ומהומה, וממנו מים וכן ים (רוו"ה).

**רוח אלוהים.** היא רוח הנושבת, וסמך אותה אל אלוהים, לפי שהייתה חזקה. וכן מנהג הלשון כשירצה להגדיל הדבר סומך אותו לאלוהים כמו עיר גדולה לאלוהים, תחת אלוהים, חרדת אלוהים<sup>13</sup>, ולשון **מרחפת** שענינו נדנדוד ותנועה יכריע כן, כי לשם רוח שהיא רוחנית תוסמך לו הוי' או מנוחה כמו הייתה עליו רוח אלוהים, ותהי עליו רוח אלוהים, ותנח עליהם הרוח, נחה רוח אליהו על אלישע ודומיהם (רל"ש – ר' ליב שפירא, **הרכסים לבקעה**).

**ג. יהי אור.** אף שלא היו המאורות ברקיע השמים כי אם ביום הרביעי, יתכן בריאה על האור גם בשלשת ימים הראשונים, כי מהות האור הוא עצם נברא, זך ספוגי וגשמי, דק מאד, קל התנועה, והוא מלא כל האויר עד למעלה מן הרוח. וכשילד בו תנועת הרעדה על ידי השמש והכוכבים או על ידי אש ארצי, יתעורר אור הזה ויורה את חציו וקרנותיו בזה, יזהיר את כל הגופים המונחים במקום שקרנותיו מגיעים בלי מסך מבדיל, ואז יקרא **אור בפועל**, ובהעדר התנועה ההיא ישאר **אור בכח**, כ"כ המפרשים.

וכבר אמרו שהאש הוא אויר זך שחלקיו מקורבים ומפני ריבוי חלקי האויר שיש בו הוא עולה במהירות למעלה ויתפרדו חלקיו מיד כשיסור ממנו כח המחברו, ולפי זה יש לשם **אור** הוראה תאומית ומוכפלת:

**הא'** על פעולת הארתו;

**והב'** על מקום שכינתו ותחנותו תוך האויר כי אותיות אויר ואור דומות ממש;

ואפשר שאין לקרות מלת אויר בפת"ח וציר"י אבל האל"ף חלומה והוי"ו והיו"ד שאחריו נעלמים בקריאה כמלת אור; ובב"ב כ"ה א': מאי אוריה - אויר יה, ולזה נקרא הגשם והמטר בשם אור (יפיץ ענן אורו - איוב ל"ז). כי תחילת התהוות הענן וסופו להיות הגשם איננו כי אם על ידי האויר, כמו שכתבו הטבעיים, כי עלית האידיים והקטורים מכל אשר על פני האדמה שהם המה להיות הענן, אינו כי אם על ידי התרחבות חלקי האויר אשר בהם, ועל ידי זה הם נעשים קלים יותר מאויר החיצוני התחתון, לכן הוא דוחה אותם לרוב קלותם עד אשר יגביהו

<sup>13</sup> (רשב"ם - ר' שמואל בן מאיר נכדו ותלמידו של רש"י פרשן מקרא ומבעלי התוספות 1085-1158)

עוף, ולהנשא למעלה עד אויר הקר העליון והוא הוא אשר יקרר אותם ומורידם למטה והיה גשם על הארץ, ולהיות האויר יסוד עיקרי וסיבה הכרחית להיות הגשם לכן נקרא על שמו בשם אור. וקרוב לומר גם כן כי מיני ירקות הנקראים בשם אור (ללקט אורות מ"ב ד') הם הנקראים כמהין ופטירות הגדלים מן האויר (ברכות מ, ב) ולזה כל נקב וחלל הנעשה באדמה נקרא אור, כי בפתיחת הסתום יתרחב מקום לשכונת האויר, ובחנת ותדע שבהעדר חום השמש בלילה, על ידי הקור שבו חלקי האויר מצומצמים מאד עד שנעשים כבדים, והיא סיבה לשכבת הטל בבוקר בקיץ, ולכפור הדק הנקרא ע"פ האדמה בחורף, ולערפל ותמרות עשן הנראה לעין בכל יום טרם חום השמש עד שמחשיכים קצת מאור היום ויורגש למראית עין, הנה להיות האויר מורגש וממשי לעת חשכת הלילה לכן יתואר החושך בשם אור (ולילה אור בעדני, תהלים קל"ז, רש"י ותרגום).

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

**כי טוב.** פירש מצד טובו הגדול עשה להוציא את הנעדר אל המציאות. וכן אמר בכל יום ויום ממעשי בראשית: וירא אלוהים כי טוב, וכן על כלל הבריאה וירא אלוהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד. כי המוקדמים ביצירה אינם בבחינת מעלתם במדרגות המציאות, רק לפי צורך הנבראים אחריהם, והכל לצורך האדם שהוא המעולה לסבת יכלתו להשיג נצחיותו בבחירתו החפשית בדרכי התורה. ובאמת היה יכול לברוא את האדם בלי שמים בלי צמחים ובע"ח, אבל מציאות האדם בזה האופן כמו שהוא עכשיו הוא יותר נאה, ומצד טובו הגדול רצה במציאות היותר שלם. וזהו כי טוב.

ועל פירוש **רש"י וראב"ע** כבר טען **רמב"ן** כי יראה כעין המלכה ועצה חדשה, כאלו אחר הבריאה ראה אותו כי טוב הוא, כענין באדם שלא ידע טובו של דבר עד היותו.

**ויבדל.** שהיו נצמדים כשני חצאי כדורים האור מלמעלה והחושך מלמטה, ונבדל האור מן החושך בשלשה:  
**הא'** שלא יתערבו יחד,  
**הב'** שזה ישמש ביום וזה בלילה,

הג' שיהא האור נדחה ויסוג אחור מפני החושך וחושך מפני אור. ולא כדעת האומרים שהחושך העדר האור, אבל הוא בריאה, רק שאין טובו נגלה כ"כ, ולכן לא נאמר כי טוב אצל החושך אף שתועלתו גדולה לנוח עבדים וכדומה, מכל מקום אינו נגלה (הגר"א).

### [המילים נוגה, לילי, לילה, חושך, יום]

ונראה לי דהנך תרי אתרי דפליגי בקריאת שם לילה (פסחים ג'), באתריה דר"ה קרו נגהי ובאתריה דרבי ישמעאל קרו לילי, בהנך תרי דעות פליגי. מר סבר כי חשכת הלילה אינה כי אם העדר האור, ומר סבר שישנו עצם אחד בלילה שהוא מחשיך. באתריה דר"ה סברי שאינו כי אם העדר האור, ולזה קראו הלילה בשם נגה, כי בשם זה נכלל גם ענין העדר והסרת האור, כמו נוגי ממועד (צפניה ג') הגו סיגים מכסף, הוגה מן המסלה. ולהוראה תאומית וכפולה זאת קראו את הלילה בשם נגה, להורות שאינו כי אם העדר האור. ובאתריה דרבי ישמעאל סברי שחשכת הלילה היא מסיבת עצם המחשיך. ולזה קראוה בשם לילה. ותנא דמתני דלא קרי ללילה בלשון נגהי, כדי לכלול בלשון זה העדר האור, א"כ יראה מדעתו דסובר דחשכת הלילה היא מסיבת עצם המחשיך. מכל מקום לא רצה לכתוב במתני' לשון לילה, כי אם לשון אור, בלישנא מעליא. עיין שם בגמרא.

ודע דל"א הוראת שם חושך הוא העדר ומניעה, כמו מיודעי מחשך (תהלים פ"ח), **לרש"י** כבש"ן שמאלית, וביחזקאל ל' בתחפנחס חשך היום, השי"ן שמאלית על פי המסורה. והוראת שם חושך לפי זה העדר ומניעת האור.

**ולי נראה** כי שם חושך הוא מורכב משתי תיבות מן **חש** ומן **שך**, אשר כל אחד מהם יורה על השקט ומנוחה, כמו ויחשו גליהם, וישכו המים, כי בחשכת הלילה ישקטו וינוחו בני אדם מיגעתם כל היום בעסקיהם. וטעם חושך, עת ההשקט ומנוחה. וכמו ששם חושך עיקר הוראתו עת ההשקט והמנוחה, ככה עיקר הוראת שם **יום**, יורה על היפוכו, כלומר עת ההמיון והרעש, להיותו מיוחד למהומת בני אדם והתרעשם בעיני עסקיהם, כי עיקר יסוד הוא הם. וכן שם 'מים' ושם 'ים', **לרו"ה** עיקר שרשם 'הם'.

**ה. לאור.** אמר **לאור** בלמ"ד הקנין, ולא את האור או את שם האור כדרכו בכ"מ בקריאת השם, כי לא יאמר כן רק כשהנקרא מחוסר שם, אבל כשהנקרא כבר ידוע בשם והכתוב רצה לצרף עמו ענין אחר מבלתי שיעקר שם הראשון ממקומו, אז יחובר לו השם החדש בשימוש הלמ"ד. כי הענין השני אשר יסודו בשם, הוא כדמות קנין לו: צידונים יקראו לחרמון שריון והאמורי יקראו לו שניר (דברים ג') ויקראו ללשם דן (יהושע י"ט), אבל ויקרא שם העיר דן

(שופטים י"ח) כי בפירוש הזכיר הכתוב ואת העיר שרפו באש ובנו אחרת תחתיה ולא כן בספר יהושע (רו"ה).

וכ"כ רל"ש: בדבר ששמו עליו, רגיל לומר בשם השני בלמ"ד, כגון ואביו קרא לו בנימין, וכאן כבר נקרא אור, ובשם הראשון רגיל לאמור ויקרא שמו.

ויתכן שאין המכוון בזה לשנות שם אור לשם יום, כענין לא תקרא שמה שרי כי שרה שמה, כי אין כאן סיבה להשתנות השמות, כי אמנם שם אור שמו עליו כבתחילה, וקריאת שם יום איננו על עצם האור כי אם על פעולתו, כי ממשפטי הלשון לשמש שם העצם גם אל פעולתו, וכמו שפה שהוא שם האבר כלי המבט, וישמש גם על המבטא שהוא פעולתו. ודומים לזה הרבה כמו שכתוב (יתרו י"ט ט"ז) קול שופר, ככה שם אור על עצמות האור וישמש גם על פעולתו שהוא מאיר. ולאותו חלק זמני שהאור יוצא בו מן הכח אל הפועל להאיר קרא יום, וכן החושך בלילה. דוגמת אמרם (ריש פסחים):

"קרייא רחמנא לנהורא, ופקדיה אמצוואתא דיממא; וקרייא רחמנא לחשוכא, ופקדיה אמצוואתא דלילא".

ולפי שהקריאה איננה על העצם, לכן לא אמר ויקרא את האור. ועל דרך זה גם ויקרא לרקיע שמים, רקיע הוא שם עצמותו להיות מתוח ומתפשט, וקראו גם שמים. על שם פעולת הרקיע, שהבריות משתוממות על יקרת מציאותם כמבואר במלת שמים.

### ח ויקרא אלהים לרקיע שמים ויהי ערב ויהי בקר יום שני:

ח. לרקיע שמים. לדעת הגר"א אין זה מה שאמר ביום ראשון ברא את השמים, כי יש שמים ושמי שמים, כי שבעה רקיעים נחלקים לשנים, חמש בפני עצמן ושנים בפני עצמן. וחמשה רקיעים העליונים נבראו ביום ראשון, ועליהם אמר ברא את השמים, ואלה נקראו שמי שמים. ורקיע התחתון שבו חמה ולבנה כוכבים ומזלות נברא ביום שני, ועליהם אמר יהי רקיע. ונקרא גם כן שמים, כל הרקיעים יחד נקראו שמים והוא שם הכולל, וכל אחד לבדו יש לו שם פרטי, כמו שכל הכוכבים כולם בכלל נקראו כוכבים, וכל אחד יש לו שם פרטי בפ"ע כמו שצ"מ חנכ"ל, (שבתאי צדק מאדים חמה נוגה כוכב לבנה). ויש בהם אחד ששמו הפרטי דומה לשם הכללי, והוא מזל כוכב, ככה רקיע התחתון שם פרטי שלו שוה לשם הכללי, ונקרא בעצמו גם כן שמים, וע"ז התחתון אמר "יהי מאורות ברקיע השמים" וכן "ועוף יעופף וגו' ע"פ רקיע השמים". כדי שלא לטעות שהוא השמים שנברא ביום ראשון.

השמים העליונים שנבראו ביום ראשון נקראו שמי שמים, לפי שהם רחוקים מאד בגבהם, כי מלת שמים נגזר ממלת 'שם' - המורה על דבר המקביל מרחוק, והוא לשון גובה, כמו ערים גדולות ובצורות בשמים. וכן בלשון חכמים: שמי קורה. ולשון שמי שמים ענינו גבוה על

גבוהים, והרקיע התחתון הנקרא רקיע שמים זהו הנברא מאש וממים, ועל ידי רקיע שמים נגזז האור הנברא ביום ראשון, כי כאשר נשתטח רקיע השמים נשאר האור למעלה, לכן בא מאמרו יתברך יהי מאורות ברקיע השמים, שיתהוו גופים מוכנים לקבל אור השמש הגנוז למעלה, הם מורידים האור לנו להאיר שבעת ימי המעשה. וכן מה שאמר בורא שמים ונוטיהם, שמים הוא שמי השמים, ונוטיהם הוא רקיע השמים.

**יא. תדשא הארץ.** תזדרע הארץ פעם ראשונה מעצמה, כי אין כל חדש תחת השמש לאחר מעשה בראשית, ולכן הייתה זריעה עם היצירה, שיהיה כן לדורות שיזרעו ואחר כך תוציא הארץ צמחה.

**ויהי כן.** שנתעברה הארץ תחילה, ואחר כך הוציאה צמחה, ומפני שכל חלקי הצמיחה הם שלוש: אילנות וזרעונים, והזרעונים נחלקו לשנים: ירקות וזרעונים, ירקות הם אשר הירק מהם נאכל ולא הזרע, כמו לפת וצנון והם נקראים דשא (כברכות ל"ה: על הירקות אומר בורא מיני דשאים), והזרעים הם אשר הזרע מהם נאכל ולא העשב, כמו תבואה וקטניות (כבתוספתא פל"ד: על התבואה הוא אומר בורא מיני זרעים), וזהו עשב מזריע זרע, שאין העיקר אלא להזריע זרע. ואמר **תדשא** ולא **תעשיב**, מפני שהוא מתפעל על תיבה ראשונה, כי כן דרך הכתוב: ותדבר מרים ואהרן אמר לשון נקבה מפני שהזכיר מרים תחילה.

**עץ פרי.** עץ שבכחו לגדל פירות.

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

**אשר זרעו בו.** שיהיה בו גרעינים שיוכל לטעת עוד.

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

וז"ל הגר"א:

**למינהו** נכתב ה"א וי"ו, כי רבותינו דרשו על ישקני מנשיקת פיהו, כנשיקת חתן וכלה, ואמרו כן בעבור תוספת ה"א וי"ו, אלו נאמר פיו היה נשמע מנשיקת זכר, ואלו נאמר

פיה היה נשמע נשיקת נקבה, עכשיו שנאמר פיהו נשמע נשיקת זכר ונקבה. וז"ש נשיקות חתן וכלה, וכן רמז כאן למינהו בה"א וי"ו על מין זכר ונקבה.

**יד. ברקיע השמים.** ביאורו: ברקיע הנקרא שמים (הגר"א).

**טז. שני המארת הגדלים.** שוים נבראו, ונתמעטה הלבנה על שקטרגה (רש"י מרבתינו). ומפרשי הפשט יאמרו שנקראו השנים גדולים כנגד הכוכבים. ושמעתי דלא ניחא לרבתינו בזה, כי מלת 'שני' יורה על ההשתוות, כמו שני שעירי יוה"כ, דילפירש ממלת שני על השוותם בדמים במראה ובקומה, ולזה יאמרו דבשעת הבריאה היה משתווים בגדולתם. ובאמת אין לשון שני בעצמו יורה על השתוות, אלא מיתורא דמקראות אמרו הכי. עתי"ט (נגעים פי"ד מ"ה).

ונראה לי עוד כי דעת רבתינו כמעט מוכרחת, כי לדעת מפרשי הפשט שנקראה הלבנה גדול בערך שאר הכוכבים, יקשה עליהם שהוא הפך המציאות, דעל כרחנו נודה לחכמי ההבטה, שכוכב צדק וכל הכוכבים (חוץ מכוכב ונוגה) הם גדולים מהלבנה. וצריכים לדחוק שלא נקרא הירח גדול במידת גופו, רק במידת אורו. ולפי שהלבנה יותר קרובה לארץ, אורה כפלי כפלים מכל הכוכבים. ולדעת רבתינו אין צריכים לזה, כי גם במידת גופו היה הירח גדול מכולם בתחילת הבריאה.

**כו. נעשה אדם.** נמלך בפמליא שלו (רש"י).

אמנם במכ"ח דרשב"י (ד' ט"ו א') אמר:

חזרנא על כל התורה כולה ולא מצינו שנתיעץ הקדוש ב"ה עם המלאכים וגו'. אבל כהדין מלכא דהוי שליטא על כולא אי בעי לאחזאה גרמיה דכולהו כלילין ביה והוא כלא עביד גרמיה, אמר בלישן דסגיאין, כך קודשא בריך הוא לאחזאה דכל עלמא דידיה כלילה כוליה בידיה, אמר לישן דסגיאין לאחזאה דהוא כולא.

וכ"כ ראב"ע בשם גאון: מלת נעשה בא בלשון רבים, שכן הוא מנהג המלכים לדבר.

**בצלמנו.** שם צלם הוא לדעת גדולי המפרשים תואר לאותן כוחות רוחניות אשר בהם יתעצם דבר מן הדברים הנקראים צורות נפשיות. מלשון (תהלים) וצורם לבלות שאול.

ונראה לי טעם קריאת הצורה הנפשית בשם צלם, כי כמו שצורת שטח גשם החיצוני עגולו ורבעו נקרא בשם תואר מלשון הארה, מפני שנראה לעין הגשמית (כמו שכתב ר' שלמה פפנהיים), ככה הצורה הפנימית הנעלמת מעין הגשמי, ואינה מושגת כי אם בחוש השכלי, נקראת בשם צלם, ענין חושך, כי שם זה נרדף תמיד עם שם חושך, כמו יגאלהו חושך

וצלמות, אין חושך ואין צלמות, תשלג בצלמון. וכן בלשון ערבי נקרא החושך צלם. וכן פירש רש"י אך בצלם יתהלך איש. וכן הצל נראה חשך ושחור.

וכמו שתמונת הצל תראה לעין הרואה על ידי הגשם, שאין נצוצי האור יכולים לעבור תוך עצם המקשה, ככה כוחות הנפשיות לא תראינה כי אם באמצעות כלי הגוף הפועלות בהן. ופירוש **בצלמנו** - בצורתנו הנעלמת, וכל"א בתיקון ס"ט (ד' קי"ד): בצלמו - רוצה לומר כגוונא דאיהו רואה ואינו נראה דיהא איהו הכי.

ואין טענה ממה שנאמר צלמי מסכותם, צלמי עכבריהם, המורות על הגופיים, כי כמה דברים רוחניים מצאנו היותם גם כן תוארים לגופיים, כמו רוח שהוא על הרוחני ועל האויר הנושב, ושם אלוהים עצמו לעד.

**כדמותנו.** כהתדמות אלינו, וטעמו כערך שיטהר האדם את עצמו בעיונו ובמעשיו לעלות מעלה מעלה, להתדמות ולהשתוות במדותיו אל מדות הרוחניות, ככה נשפיע אליו פעם ופעם צלם ונפש מטוהרה ומצחצחה יותר עליונה במדרגה; כי אצילות הנפש אינה נפסקת מן האדם לעולם בעודו בחיי גשמיותו, ויותר שיתעלה האדם בנפשו בטהרת מחשבתו השגתו ומעשיו על פי התורה והמצוה, ככה תרומם צלמו ותתעלה נפשו לבקש יותר שפעת עליונים בהשגה וטהרה, וכעדות הכתוב והתקדשתם והייתם קדושים, כשם שמקדש האדם את עצמו מלמטה כך מקדשין אותו מלמעלה, וכמאמר קדמונינו בצח לשונם, "הצדיקים מדמין צורתם ליוצרם".

**כז. ויברא בצלמו.** באמירה הזכיר הכתוב לשון **נעשה** וכאן לא אמר כי אם לשון **בריאה**, וכן השמיט כאן ענין הדמות שהוזכר באמירה, ולא הזכירו עד אחר ספור ענין עץ הדעת, ככתוב שם בדמות א' עשה אותו.

**ונראה לי** כי הייתה כוונתו יתברך ששלימות האדם יהיה תלוי בו בעצמותו, הוא ישלים עצמו להחליף נטיית גשמיותו וחמריותו אל טבע השכל רוחנית אלוהית (וכמו שכתב בביאור מלת כדמותינו). וקודם ענין עץ הדעת, שהיה האדם מצד טבעו כאחד ממלאכי מרום העושים רצון קונם מצד תכונתם, ועבודתו ומעשיו אינם מצד הבחירה החפשית הגמורה, הנה בזה האופן במה יתדמה האדם לעליון להשתלם מצד עצמו? לכן לא אמר כאן רק לשון בריאה, אשר לא יורה כי אם על היות עצם הדבר, כי לא נשתלמה עדיין כוונתו יתברך בבריאת האדם, ולכן לא הוזכר גם כן ענין הדמות כאן.

אמנם אחר עץ הדעת שנתמזגה נטיית טבעו, ונתחדש בו כח הבחירה הגמורה ונשתלם, אז על ידי ידיעת טוב ורע בכח חדש להתדמות בהשגתו ומעשיו לעליונים, לכן אמר שם בדמות אלוהים עשה אותו, הזכיר הדמות וגם לשון עשיה אשר יורה על הבאת דבר אל תקון



שלמותו, כי נשתלמה כונתו יתברך במה שאמר נעשה כדמותינו. וסוף מעשה במחשבה תחילה, וכבר ידענו כי ידיעתו יתברך משארת אחריה טבע הבחירה, ולא היה האדם מוכרח בטבעו לחטוא.

ובזה יתישב לנו מאמרם (עירובין י"ג) נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא משנברא. שהוא תמוה איך יסכימו לגנות מעשי ידי יוצר ב"ה, הלא כל העולם לא נברא אלא בשביל האדם, והוא מבחר הבריאה ותכליתה, ואם הסכימו בטוב העדר האדם, גם העדר כל העולם כלו היה טוב יותר. וכי יאמר מעשה לעושהו מדוע עשיתני, והעדרי יותר טוב לי?!

ולדברינו לא עלה ההסכם על העדר **עשיית** האדם, רק על העדר **בריאתו**, שבתחילת הויתו אינו רק **בריאה** והוא הווית עצם האדם, וממעמד בריאה זו יביא הוא את עצמו לגדר **עשייה**, בהשלימו את נפשו על ידי בחירתו בדרך התורה והמצוה. ואחרי שבני עליה כאלה מועטים המה מאד, ורוב בני אדם לא ינשאו את נפשם למדרגה גבוהה זו, להוציא את עצמם מגדר **בריאתם**, ולהתעלות לגדר **עשייתם** להשתלם שלמות המקווה, לכן הסכימו שהיה נוח לו לאדם אם היה מיד מתחלת הויתו בגדר עשייה שהיה עושה רצון קונו מצד תכונתו הטבעית, ולא היה מתחילה בגדר **בריאה**, עד שאינו יכול לעשות רצון קונו כי אם על ידי בחירה, ולהיות תמיד נלחם המלחמה החזקה נגד יצרי תאות הלב.

**בצלם אלוהים.** לפי המבואר מקודם מלת צלם שענינו צורה הנפשית הנעלמת, יהיה שם אלוהים כאן להגדיל כמו שכתוב ברוח אלוהים.  
**זכר ונקבה.** זכר שם תואר לאיש בעבור אותו האבר אשר ממשלת הזכרון בו אף שלא מדעת. מה שאין כן ביתר איברי הגוף. כ"כ המפרשים.

**ואין דעתי נוחה** בהנחת זו בשם זכר ונקבה, להיותם עיקר בהוראת האדם הנכבד, לכן נראה לי שהבן יקרא זכר על שם זכר האבות הנשאר לעולם על ידי תולדת בנו, כי הבן בונה את בית אבותיו אחריהם, הוא יורש נחלתם ושמם וזכרם בנחלתם לעולם תהיה, וגם אם ישא אשה שאינה ממשפחת אבותיו, הבן הולך אחר האב, כי משפחת אב לבד נקראת משפחה, אם הוא כהן לוי או ישראלי, ועל ידי כן לא ימחה שם אבותיו מנחלתם ומתולדתם, ולעולם לא יכרת שמם וזכרם.

הנה לסיבה זו הונח על הבן שם זכר, להיותו מיועד להעמיד זכרון מולידיו לדור דור, ובעבור שהבן קם תחת אביו לשלוט בנכסיו נקרא הבן גם כן נין לשון שר ושליט כמו שכתב רש"י (משלי כ"ט, תהלים ע"ב).

**אמנם הבת אינה מיועדת לקיים זכר ושם אבותיה, לא בתולדתה ולא בנחלתה, כי אין הבת יורשת, וכל מה שמכנסת לבעלה מנכסי אבותיה על שם בעלה יקראו והוא יורש אותה, וכל מה שקנתה אשה קנה בעלה, וכן אם היא נשאת לאיש שאינו ממשפחת בית אבותיה לכהן או ללוי משפחת אם אינה נקראת משפחה, וכל הבנים הולכים אחר האב להיותם כהנים לויים, ומטעם זה נאמר בבת לשון העברת נחלה (במדבר כ"ד) על שם שהיא מעברת את הנחלה משבט לשבט.**

הנה מסיבות כל אלה הבת היא כאילו נבדלת ונפרשת מבית אבותיה בין בתולדה בין בנחלה, ועל שם הפרישה וההבדלה הזאת הונח עליה שם נקבה, מן אשר נקבו בשמות, נקובי ראשית הגויים המתורגמים לשון פרישה, וגם ההבדל והפירוד המתילד בין חלקים המתדבקים יקרא מטעם זה בשם נקב, ולזה קראו רבותינו לבית אבי האשה בשם "בי נשא", מלשון נשני את כל עמלי, כי הנשים הנשואות שוכחות בית אביהן (עיין [ערוך ערך נשא](#))<sup>14</sup>.

**הנה בבחינה זו הבת היא הפך הבן, כי הוא נשאר לעולם מאוחד ומדובק בבית אבותיו, והיא נבדלת ונפרדת ממנו.**

**ברא אתם.** הבריאה הייתה מתחילה מזכר ונקבה ונשמתו כלולה בהם, אבל היצירה הייתה יצירה לאדם ובנין צלע לאשה כאשר יספר בסוף, לכן הזכיר כאן בריאה, ובפרשה שלמטה הזכיר יצירה, והמשכיל יבין (רמב"ן).

**כח ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ :**

**כת. ויאמר להם.** לשון דבור ואמירה שאצלו יתברך איננו כי אם המצאת קול דברים הנשמע רק לנביא לא אל זולתו, ואנחנו לא נדע באיזה אופן נתגשם רצון הש"י ונתהווה לדבור עד שיהא נשמע לאוזן.

ורמזו ע"ז **במכילתא דרשב"י** (ספר הזוהר) דט"ז

ויאמר אלקים מאן דאוליד ליה אוליד בחשאי דלא אשתמע כלל כיון דנפק מניה מאן דנפק אתעביד קול דאשתמע לבר עיין שם.

וגם דרך הדבור באדם אין אנו מבינים איך הנפש פועלת בו אף על פי שהיא רוחנית והגוף גשמי, על כל פנים לא יצוייר רק מגרון ולשון וכלי דבור. ואין מקום לכל אלה אצלו יתברך המרוחק מכל מקרי גשמיות תכלית הריחוק, ולזה כל אמירה ודבור הכתובים בו יתברך אין לתרגמם כפעל עצמי רק כפעל מסבב.

<sup>14</sup> **ערוך** – מילון שנכתב על ידי ר' יונתן מרומי במאה ה-11 הספר מפרש מילים קשות בתלמודים ובמדרשים.

**ומלאו את הארץ.** ברכם שימלאו העולם לרובם, ויפרדו הגויים למשפחותם בקצווי תבל לרובם ולא יהיו במקום אחד, כמחשבת אנשי דור הפלגה.

**וכבשה.** נתן להם כח וממשלה בארץ לעשות כרצונם בבהמות ובשרצים וכל זוחלי עפר ולבנות ולעקור נטוע ומהררים לחצוב נחושת וכיוצא בזה (רמב"ן).

אמנם לשון מלאו על הפרוד דחוק מאוד, וכן לשון כבישה על הבנין ועקירת הניטעות וחציבת הנחושת אינו מיושב, כי הם דוממים, והממשלה בבעלי חיים, זה מבואר במה שאמר אחר זה ורדו בדגת הים וגו'.

**לכן נראה לי** כי לשון **מלאו** הוא על השלמת חסרון בדבר, אם חסרון הזמן, את מספר ימין אמלא. אם חסרון הדיבור. ומלאתי את דבריך. אם חסרון המבוקש, ימלא כל משאלותיך. **במכילתא דרשב"י** - (זוהר תזריע מ"ב): גם הנפש לא תמלא, לא תשתלים לסלקא לאתרא.

והנה האדם שהיה האחרון בבריאה, אף שהיה מוצא הכל מוכן לפניו, כל מיני דשאים תבואות ופירות אילן, מכל מקום היה קשה עליו ליהנות מהם, כי היה חסר מכל מיני כלים, לא היה בידו לא חרמש לקצירת תבואה, לא מזרה לנקותה, לא ריחים לטחון חיטים לקמח, לא תנור לאפות בו, ולא בית לדור בו ולמצוא בו מחסה מזרם וממטר. לכן הייתה הברכה ממנו יתברך לתת לו דעת ותבונה להמציא לעצמו תחבולות אשר באמצעותם יוכל להשלים כל חסרונותיו אלה, עד שיוכל ליהנות מכל מה שהוכן לפניו בארץ למאכל להחיות את נפשו. לכן אחר שברכו פרו ורבו, שהוא קיום המין לדורות, ברכו גם בדברים שהם צריכים לקיום המין לשעתו כל ימי חייו, שיהיה בכח דעתו להשלים אמצעים וכלים שהיו אז חסרים בעולם, שמבלעדם אי אפשר לו לחיות חיי זמנו.

הנה על השלמת חסרונותיו אלה אמר:

**ומלאו את הארץ** השלימו לעצמיכם דברים החסרים לכם בעולם. העולם התחתון נקרא **ארץ**, כמו והארץ הייתה תהו.

**ברכה זו היא גדולה מאד, שיוכל להמציא לו כלים מכלים שונים להקל באמצעותם עבודתו,** כי מבלעדיהם כמה היו קשים עליו מזונותיו, והיה צריך להתפעל רק בפועל כפיו לתלוש התבואה בידים מעט מעט, לבור כל גרעין וגרעין משבולת, לרכך אותם על ידי אבנים ולכתשם לקמח, ואחר היגיעה הגדולה הזאת מבוקר עד ערב, יהיו מזונותיו מצומצמים מאד ולא לשבעה.

אמנם טובה זו היא גדולה מצד גופו, אמנם מצד נפשו יש בזה צד רע, כי לסיבת ריבוי מלאכה יקל מעליו הטורח הרב, וגם במעט זמן יוכל לעשות הרבה, וישארו לו כמה שעות ביום להיות בו פנוי ובטל מכל מלאכה, וכבר נודע הרעות הרבות הנצמחות מן הבטלה שמביאה לידי שעמום ולידי זמה. גם מסיבת רבוי כלי מלאכה יוכל להרבות מאד בקנינים הארציים, לצבור תבואות רבות באוצרות לעשות מקנה וקנין לאסוף הון ולהרבות עושר.

זהו גרמא גדולה בנזקי הנפש, כמאמר החכם (משלי ל, ח) ועושר אל תתן לי... פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה'. כי ברבות ההון והעושר ימצאו תאוות הגופניות מקום להתעורר באדם ולהתחזק עליו, יום יום יתחדשו בו ומעט מעט יתגברו בו כלל התאוות והחמדות למאכל למשתה לחמדת נשים וליתר תענוגי הגוף שדרך להזיק ולהרע את הנפש המשכלת, ותגדל ממשלת התאוה על האדם, עד שהנפש המשכלת תהיה נכנעה ומשועבדת תחת עול התאוות המגונות, הנפש המשכלת תהיה שפחה לשמוע עצת גברתה שהיא הנפש המתאוה. כמאמרם (סוכה נ"ב ב') בתחילה דומה להלך ואחר כך נעשה אורח ולבסוף הוא איש בעל הבית ורודה במי שהיה ראוי להיות אדון עליו. וכמאמר החכם מכל אדם (משלי שם) "מפנק מנוער עבד ואחריתו יהיה מנון", רוצה לומר, אחר שברכו.

"מלאו את הארץ" שישלימו דברים החסרים להם בעולם הארצי, להקל מעליהם טורח הגוף, דאית ביה מצד אחר חששא גדולה, שמרבוי הקנינים הארציים יהפך העבד לאדון והאדון לעבד, והאדם הראוי להיות כובש ומכניע תחתיו את תאוות גופו, יתהפך להיות כבוש תחתיהם.

לכן חתם הברכה, **וכבשוה**, השתדלו שתהיו אתם הכובשים בחזקה על העולם הארצי, ואתם תהיו המכניעים תחתיכם את התבל הלזו להשתמש בהם רק לתועלתכם, והשמרו מאד שלא יהפך עליכם הסדר, ויהיה העולם הארצי מושל עליכם ואתם כבושים תחתיו, ללכת אחרי תענוגות הארציים. וזהו וכבשוה: הארצי יהיה כבוש תחתיכם, ולא הפכו. ובדרך זה אין האמירה הראשונה ממנו יתברך אל האדם בדברים הנוגעים אל הגופני לבד, שאינו תכלית האמיתי המכוון בבריאת האדם.

**כט. זורע זרע.** שיאכלו זרועי העשב כגרגרי החטה והשעורה והקטניות זזולתם, ויאכלו כל פרי העץ. אבל העץ עצמו אינו להם לאכילה גם לא העשב, עד שנתקלל האדם ונאמר לו ואכלת את עשב השדה (רמב"ן).

ואם נחזיק בדעת האומרים שהכלאים הוא סיבה להפסק התולדה מהנולד מכלאים, כמו שכתב רלב"ג פ' קדושים, וכן פירשו לשון כלאים שהוא לשון מניעה כלומר בטול הכוחות, כענין בית הכלא שהניתן שם הוא מתבטל ממלאכתו.

וכן פירש הר' עובדיה ספורנו על עץ עושה פרי למינו, כי **המורכב משני מינים לא יוליד**, וע"ז אמר שם אחריו ויהי כן: **נתקיים כן בלתי שיקבל הפחות והיתר, באופן שאם יקרה צמח מורכב משני מינים לא יוליד.**

לפי זה מה שהוסיף קרא כאן על פרי עץ לשון זורע זרע, שפירושו גרעיני הפרי שממן האילן צומח כשנוטעין אותו, א"כ לא התיר לו לאכילה מפרי העץ רק כשהוא זורע זרע, שיש בו גרעינים המוכשרים להצמיח אילן, לאפוקי פרי עץ שאינו זורע זרע, דהיינו כשהרכיב אילן באילן שאינו מינו, דכשהוא מורכב אינו מוליד, וכדעת ר"א (סנהדרין נ"ו ב') ופסקו הרמב"ם (פ"ו ממלכים ה' ו') דבני נח נצטוו על הכלאים כלומר בהרכבת אילן.

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

**לא. והנה טוב מאד. מאד - מלת הענין להפלט הדבר בכמותו ואיכותו,** יתלוא אל הפעל להוראת הפלגת הפעולה. כמו ויחר לקין מאד והוא תאר הפעל, ויגביל גם התואר כמו יפה הוא מאד והוא תואר התואר (רוו"ה).

**ואני תמה** על שלא העירו המפרשים על מלת 'והנה' במאמר זה, כי לפי המונח מבעלי הלשון מלת הנה תורה בכל מקום על התחדשות דבר נעלם הידיעה מקודם, כמו בבוקר והנה היא לאה שהייתה מקודם בהעלמת ידיעה, ויקץ פרעה והנה חלום (כמו שכתב הרשב"ם שם), וזה אין לו שייכות אצלו יתברך.

וכן מלת **מאד** אין לה מקום פה, כי מן המבואר שאין למלת מאד מקום כי אם במקום המצטרף, כי לא נוכל לומר על דבר שיש לו יתרון והפלגה אם אין זולתו דבר במציאות שהוא פחות ממנו במעלה זו, כי נאמר על דרך משל הר גבוה מאד, לפי שיש במציאות הרים נמוכים ממנו, אמנם כאן שמדבר על כללת הבריאה הן עולמות עליונים הן התחתונים וכל מה שבא אל ישות הבריאה, ולא נשאר א"כ דבר מצוי בעולם חוץ ממנו יתברך, ואיך יתכן לומר שיש לכללת הבריאה יתרון והפלגה אם לא נשאר שום דבר בעולם זולת הבריאה לחול עליו ענין הפחיתות והגריעות נגד יתרון והפלגת הבריאה, בכדי שנוכל לומר שיש למציאות הבריאה יתרון עליו.

### [מאד זהו המות]

ונראה לי שמסיבת שניים אלה התעוררו רבותינו במדרשם לאמר על מלת מאד זהו המות, שיערו מלת מאד לנשוא המאמר, והמכוון לדעתם בזה שראה אלוהים להיות ענין המאד טוב בכללת הבריאה, רוצה לומר שהסכימה חכמתו העליונה ודעתו הבלתי משוערת, שתחול בכללת הבריאה דבר חדש מה שלא בא עד הנה, והוא ענין המאד, אשר המכוון בה ענין המיתה.

אמנם לא הוציאו רבותינו מלת מאד מכוונתה הפשוטה המורה בכל מקום על היתרון והפלגה, כי באמת ההעדר וההפסד שבכל הנבראים הוא יתרונו:

**הלא תראה הד' יסודות פושטות צורתן העצמית ולובשות צורת הדומם, הדומם פושט צורתו ולובש צורת הצומח, ובהפסד הצומח והוא בהיותו נאכל מן החי הוא פושט צורתו הצומחת להיות חלק מן החי ובהפסד החי בהיותו נאכל מן האדם הוא פושט צורתו ולובש צורת הבשר והדם שבאדם, ובאדם לובש צורת הזרע בעת אשר שלט האדם באדם להוליד ונעשה אדם.**

הנה תראה שתכלית כל הברואים איננה להיותם עומדים בענינם שהיו בו בעת מציאותם, אבל תמיד יתבטל ממציאיותו הפחות במדרגה ויתעלה אל מדרגה יותר עליונה וחשובה ממה שהיה במציאותו מקודם. כי הצומח יפסד להיות מזון אל החי ונהיה כמוהו בהפסדו, החי בהפסדו יתעלה להיות חלק באדם שהוא מבחר הבריאה, וכן האדם בהפסדו ובמיתתו יתעלה להיות שכל רוחני נבדל וצורה עצמית מעלותית, הנה באופן זה ההעדר וההפסד שבכל הנבראים הוא יתרונו להתעלות במדרגתם, ולזה המיתה היא המאוד, ההפסד הוא יתרון הברואים.

ובזה יהיה טעם המקרא לדעת רבותינו, שהסכימה דעתו העליונה יתברך שכל הנבראים יהיו באופן שיעתקו תמיד אל מדרגה יותר עליונה ממה שקדמו בה, וזה אינו כי אם בהפסדם שהוא מיתתם ואז יתעלו במדרגתם, מבואר מזה כי המות הוא המאד והיתרון. ואין סתירה לזה מאמרם אלמלי לא חטא אדם הראשון לא היה מת מימיו, כי כבר ידענו שידיעתו יתברך משארת אחריה טבע הבחירה, הנה הדרשה תסייענו להסיר קושי המקרא.

### פרק ב

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

**וישבות.** הוראתו ההפסק, כמו "זקנים משער שבתו", שפסקו לשבת בשער המשפט כי הלכו בגולה, וכן "שבת משוש תופים", מרוב הצרה פסק הלב מהיות שש בקול תופים. וטעמו כאן להורות, שאל יחשוב האדם אחר שנעשו ארץ ושמים במדה במספר ובמשקל כפי שאנו רואים, ולא הפליא היוצר ב"ה לעשותם יותר גדולים ומתפשטים, ויטעה לומר שלא היה בכחו חלילה להגדילם כהנה וכהנה, על זה אמר וישבות ביום השביעי, פירוש: פסק ממלאכתו, אף על פי שהיה בכוחו לעשות ככה יותר גדול אלף פעמים, פסק ממלאכתו, כי כן גזר בחכמתו העליונה על המידה והמספר והמשקל הזה - לא יותר (רנ"ו והגר"א).

ואין נכון לפרשו לשון מנוחה, כי אינו נאות למי שלא יעף ולא ייגע, ורק בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם.

**ג. ויברך.** ברך ה' יום השביעי במה שנתן לכל הבריות בו ביום ברכה מעליא, להתמיד היותם בהולדת דומיהם, כי בששת ימי הבריאה לא היה לדברים הנבראים כי אם קנין הצורה המשלמת והמעצמת ההוה ההוא, שבעבורם הוא מה שהוא, וזה היה להם שלמות הראשון לבד, הדשאים והצמחים עמדו באותו מצב שנבראו מבלי שיולידו בדומה, וכן הדגים והעוף לא הגיעו בששת ימי המעשה כי אם לשלמותם הראשון, והוא תכלית ההויה לבד. אמנם ביום השביעי הגיע להם השלימות והתכלית האחרון, כי אז התחיל כל דבר לפעול בעצמו להוליד דומיהם להתמיד מינם, והוא תכלית ההוה לפעול כי אם כפי טבעו וצורתו.

וזהו ויברך א' את יום השביעי, שהייתה הברכה שמיום השביעי והלאה יפעלו בריות בראשית פעולותיהם בעצמם, כפי הטבע המסודר והמוגבל בהם.

והנה נתיחסה זאת הברכה **ליום** השביעי ולא לבריות, שכמו שהפסד וגרעון הנברא ייחוס בלשון הכתוב ליום הנעשה בו, כמאמר הנביא (ירמיה כ') "ארור יום אשר יולד בו", "יאבד יום אולד בו", כן ברכת הדבר תיחוס ליום שהתחלה בו; התבאר מזה שענין "ויברך א' את יום השביעי", דומה למה שאמר בדגים ואדם, "ויברך אותם אלוהים", וזהו שאמר (בראשית רבה פס"ח) שהוא מזווג זווגים, רוצה לומר שבששת הימים ברא ה' חדשות בארץ דברים שלא היו קודם לכן, ומיום השביעי ואילך התחילה התמדת קיום אותה ההויה, והוא הזווגים להזדווג הפשוטים בהרכבה והחומר והצורה בהויה. (ר"י עקדה, **ור' יצחק אברבנאל**).<sup>15</sup>

<sup>15</sup> ר' יצחק עראמה נקרא על שם ספרו "עקדת יצחק". מחכמי ספרד בעת הגירוש עבר לנאפולי שבאטליה חי בשנים 1420-1494.

ומתוך גלגול דברים אלה אנו למדים טעם נכון למה שאמר (כתובות ס"ב) דמערב שבת לערב שבת הוי עונת ת"ח והוא אשר פריו יתן בעתו. עיין שם רש"י ר"ן<sup>16</sup> ותי"ט<sup>17</sup>.

**ברא לעשות.** לעשות משמעו לעתיד, כי אף על גב שהכל נברא בששת ימים הראשונים, מכל מקום הכל בכח לבד אבל בפועל הקדוש ברוך הוא מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית והוא הוצאתו לפועל, וזהו ברא לעשות שברא הכל לבד לגמור בפועל (הגר"א).

**ובמדרש הנעלם (דט"ז ד')**: מאי לעשות? להוליד ולהוציא כל דבר כמותו, שלא ישנה הכנתו מאותו הענין שעשאהו, ושכל אחד ואחד יוציא תולדתו הראוי לו מכאן ולעולם, וכפירוש **הראב"ע**: לעשות השרשים בכל המינים שיתן בהם כח לעשות דמותם.

**ד. ה'.** השם המיוחד נקודו נעלם והוא סוד שם המפורש, ופירושו לפי הכתיב אינו כדעת המפרשים היה הוה ויהיה, אלא נמצא קיים. ופירוש קריאתו הוא אדון הכל, וכן עיקר לפי עומק הדין כי בכל הולכין אחר הקריאה ואינו צריך להרהר כלל על הכתיבה אף שיש בהכתיבה סודות גדולות, והם הלכה למשה מסיני, וכן כאן הולכין אחר הקריאה בנקודתו.

וכן איתא במדרש רבה (פי"ז)

["א"ל אדם להקב"ה: לך נאה להקראות ה', שאתה אדון לכל בריותיך.](#)

וראיתי להחכם **רל"ש**<sup>18</sup> שטען גם כן על זה ואמר תלונה על המעתיקים שם העצם נצחי כי ידוע שכל מלה בהשתנות הנקודה ישתנה טעמה ומשמעה, כגון יקום יקום יקום. ועתה אחרי שנקוד אמתי של שם העצם יתברך כבר נשכח משנות דור ודור, מאין ידעו אלה מה הוא, לדעת תרגומו ומשמעו, מי הוא בעל הלשון אשר ישען על בינתו למצוא לו שרש דבר מה והמה בקשו חשבונות בשם המיוחד יתברך. ודבריו נכונים.

ומצאתי לרבותינו **במכילתא דרשב"י - (זוהר בלק רפ"ז ב')**:

["וירא אליו ה' באלוני ממרא אתחזי ליה אדני באלף דלת וגו' אתחזי ליה רבון ושליט, עיין שם.](#)

הרי שלא השגיחו כלל על הכתיבה, אף דכתיב הויה פירשוהו כקריאתו באדנות.

<sup>16</sup> ניסים בן ראובן גירונדי, המכונה "רבנו נסים" מבין הראשונים, היה מגדולי פרשני התלמוד, היה מקובל מדען פילוסוף ורופא חי בספרד בשנים 1320-1380.

<sup>17</sup> יום טוב הלר המכונה גם בשם "תוספות יום טוב" על שם חיבורו למשנה היה מגדולי חכמי אשכנז ופולין, עסק בקבלה בפילוסופיה במתמטיקה ואסטרונומיה. חי בשנים 1579-1654.

<sup>18</sup> לייב שפירא, רב ואב"ד בקובנא בשנים 1787-1853



ושם אלוהים מבואר למעלה. וזהו שאמרו קדמונינו **במכילתא דרשב"י** - (זוהר ואתחנן ד' רס"ד א', ובתרומה ד' קס"א ב'):

**תורה שבכתב נקרא הויה, ושבע"פ נקרא אלוהים**, כי המדבר לחברו על ידי כתב, נעלם ממנו המדבר, לכן תורה שבכתב נקראת הויה בשם הנעלם. והמדבר לחברו פנים אל פנים, המדבר נכח השומע. לכן שבע"פ נקרא בשם אלוהים שהוא לפי המבואר עצם הנבדל יתברך שהוא נכח כל אחד ואחד.

**ה. וְכַל שִׁיחַ הַשְּׁדָה טָרַם יְהִי בְּאֶרֶץ וְכַל-עֵשֶׂב הַשְּׁדָה טָרַם יִצְמַח כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֱלֹהִים עַל-הָאֶרֶץ וְאָדָם אֵין לְעַבֵּד אֶת-הָאָדָמָה:**

ההבדל בין מלת **ארץ לאדמה** הוא להגר"א בכונת המדבר, אם ירצה לרמוז על אדמת עפר לעבוד אותה או על הפירות, אז יאמר אדמה. וכאשר ירצה לדבר על מדתה, יאמר ארץ. או כלל העולם, או ארץ ישראל בפרטות. לכן אמרו רבותינו:

על פירות הארץ אומר בורא פרי האדמה, שהמכוון על הפירות הצומחות מן האדמה שנזרעה ונעבדה. חוץ מן הפת, שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ, מפני שלשבעת המינים מיוחדת להם א"י. לכן מברכין אחריהן ברכת על הארץ. ותפלת משיב הרוח ותן טל ומטר לא על א"י, לכן תיקנו על הפת לומר מן הארץ, המורה על א"י אשר שאר ארצות שותים התמצית ממנו, לכן אמר כי לא המטיר א' על הארץ, על כלל הארץ, ואין אדם לעבוד את האדמה, על פרט האדמה שעובדים בה, ואמר "ואד יעלה מן הארץ" מפני שהאדים עולים מתערובת הארץ ויסודותיה, והשקה את כל פני האדמה הפרטית הנצרך לעבדה (הגר"א).

**ז. עפר מן האדמה.** עפר הוא עפר תיחוח, אדמה היא אדמת סלע הקשה, ולפי שיצר אותו בשר ועצמות והוא עיקר בנין האדם, כי הגידים הם לחיבור האברים, והעור לסככו, לכן יצר הבשר מן עפר תיחוח, והעצמות מן האדמה הקשה. וכן הוא אומר: "ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו", לפי שיחיה אותם ויבנה תחילה עצמותיהם ואחר כך הבשר. לכן אמר אדמת עפר, וכן אמר "אך עצמי ובשרי אתה", לפי שהאב מזריע הלובן שממנו העצמות, והאם מזרעת האודם שממנה הבשר, ולכן היה עם יעקב ממשפחה אחת מצד אמו, שהיה אחי אמו, ומצד אביו ממשפחת נחור. לכן אמר עצמי ובשרי אתה (ב).

**נשמת חיים.** אמר חיים בלשון רבים כי נשמת האדם השכלית אף שהיא אחת בנושא הרי היא רבת הכוחות, כי היא כוללת כל מיני החיים הצמיחה ההרגש וההשכלה, או טעם חיים על

השכלים הנבדלים שהם חיים וקיימים, וכן הנשמה חיה לעדי עד לכן נשמת חיים שם מיוחד לנשמת אדם (רו"ה).

**לנפש חיה. הודיעתנו התורה בתואר נפש חיה, המעלה היתרה שישנה לאדם על כל יציר מעלה ומטה, והיא הבחירה החפשית שמדעתו ורצונו יוכל לבחור לעצמו את הדרך ילך בה ואת המעשה אשר יעשה לטוב, ולהפוכו.**

וזה עצמו נכלל בלשון נפש חיה, כי יש במלת נפש גם כן המובן ענין החירות והחפשית לפי הבחירה והרצון, כמו "ושלחתה לנפשה" האמור בשלוח לחירות האמה המשועבדת, וכן "אם יש את נפשכם", "לאסור שריו בנפשו", כחפצו ורצונו, "אל תתנני בנפש צרי". ושם חיה הוא כמו "חיות", וכמו שכתוב למעלה (א' כ').

וטעם המקרא הוא תכלית ביאת האדם לכלל הויה הוא לחיות חיי הבחירה הרצונית והחפשית.

וכן אמרו במדרש רבה:

**לנפש חיה - עשאו עבד משוחרר בפני עצמו, דאי לא לעי לא נגיס, אי לא לעי באורייתא בלילא, ביממא לא מטי, כי מצד שהוא בן חורין לבחור בטוב ובהפוכו, הברירה בידו אם לעמול בתורה ובמצותיה בזה, ולאכול פירותיה בבא, ובהפוך בהתרשלו מהם.**

ואין צורך לשבש נוסחא הישנה: 'מכור' במקום 'משוחר'. וזה ממש כדברינו. ואין טענה מקדימת תואר למתואר כי יש לזה דומים הרבה, כמו "משנה כסף", "רבים עמים", "אחד קדוש", "אחד נפש", "בכור שורו", "שופר תרועה".

וכבר כתב **הראב"ע** (תהלים קי"ב) טוב איש כמו איש טוב, והכל נכון בלשונו, עיין שם. ויש לפי זה הבדל גדול בין נפש חיה האמור בשאר הברואים, לבין האדם. אף ששנים בקריאתם, מובדלים הם לפי המכוון תכלית הריחוק.

**ח. גן-בעדן.** אם פירושו גן בתוך ארץ עדן. הרי הגן עיקר ועדן טפל, ולא היה לו לבעל הטעמים לחבר גן במק"ף לעדן, כאלו הגן טפלה לעדן. ולפחות היה ראוי טעם מרכא לגן, ואין זה דומה אל ויניחהו בגן עדן, מקדם לגן עדן, כי באלה 'עדן' תואר לגן. לכן יראה כי אין עדן זה שם תחום ומדינה, אלא פירושו עונג ועידון, ואין בעדן ב' השימוש, כמו בארץ בשדה באהל, אלא היא באה להפליג העדון ולהגדילו, ויש הרבה בכתובים בי"ת ההפלגה כמו 'והוא באחד' - פירש אחד ומיוחד לבדו, וכן 'ה' לי בעוזרי' - הגדול בכל העוזרים, 'ואת היית בעוכרי' - גדול מכולם. משה ואהרן בכהניו היקרים והגדולים שבהם, שמואל בקוראי שמו, כי ברבים היו עמדי רבים עד מאד, ועתה מלת בעדן תואר לגן, והקיפוח לתואר שלה כמו לב-חכם רוח-דעת, ים-המלח ודומיהם, ופירוש גן-בעדן - גן העדון והתענוג. (הרב **רל"ש**).

**ח וַיֵּטֶע ה' אֱלֹהִים גֶּן-בְּעֵדֶן מִקְדָּם וַיִּשֶׂם שָׁם אֶת-הָאָדָם אֲשֶׁר יָצַר:**  
**ט וַיִּצְמַח ה' אֱלֹהִים מִן-הָאָדָמָה כָּל-עֵץ נֹחֵמֵד לְמַרְאֵה וְטוֹב לְמַאֲכָל וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הַגֶּן**  
**וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע:**

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

**ועץ החיים.** פריו היה כל כך נאות למזג אנושי שבאכילתו ישוב הבשר והליחות כמו אותו שניתך ממנו בלי חסרון, והיה מונע התכת הגוף, ובזה היה האדם מאריך ימים בתמידות, כמאמרם אלמלי לא חטא אדם הראשון לא היה מת, כ"כ המפרשים. ולמה שפירשו רבותינו **לעבדה ולשמרה** על התורה והמצוה, כדאיתא **בספרי** (עקב פ' מ"א) לעבדה זה תלמוד ולשמרה אלו מצות; **ובפרקי ר' אליעזר**<sup>19</sup> (פי"ב) "לעבדה - לעסוק בדברי תורה". ובתרגום **יונתן בן עוזיאל** למהוי פלח באורייתא ולמינטר פקודהא. ועדיין לא שמענו שהייתה תורה מצויה בגן. ואין ספק בזה השמיענו קרא בלשון עץ החיים בתוך הגן, כי בשם זה קרא שלמה את התורה, באמרו (משלי ג') עץ חיים היא למחזיקים בה. ובברכות (ל"ב א') עץ חיים - היא התורה. אמנם לקריאת התורה בשם עץ יש בה שתי בחינות: האחת מבואר **במכילתא דרשב"י** - (זוהר בלק י"ב) דאיתא התם:

"כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה והיה כעץ וגו'" אמאי דא סמיק לדא, אלא מאן דאשתדל באורייתא לא ליהוי כאעא יבישא, אלא כעץ שתול על פלגי מים. מה אילן אית ביה שרשין ואית ביה קליפין ואית ביה מוחא ואית ביה ענפין ואית ביה טרפין ואית ביה פרחין ואית ביה איבא, שבעה זינין אלין סלקין לשבעה עשר לשבטין, אוף מלין דאורייתא אית בהו פשטיה דקרא, דרשה, רמז דקא רמיז חכמתא, גימטריאות, רזין טמירין, רזין סתימין, אלין על אלין, פסול וכשר טמא וטהור אסור והיתר. מכאן ולהלאה מתפשטין ענפין, והיה כעץ וודאי. עיין שם.

ובשם ס"י האמונה **לר' יוסף יעבץ**<sup>20</sup> ראיתי:

התורה נמשלה לעץ כי יש באילן בדים ענפים ועלים וכלם לצורך וקיום הפרי. כך יש מצות קלות וחמורות וגו' וכשם שקיום כל מה שבאילן תלוי בשני חלקים והם הגזע

<sup>19</sup> פרקי ר' אליעזר - ספר מדרשים ואגדות על מעשה בראשית וימות עולם, מנהגים ודינים. מיוחס לתנא ר' אליעזר בן הורקנוס, דור שני לתנאים.

<sup>20</sup> יוסף יעבץ, בזמן גירוש ספרד. חיבר ספר אור החיים על עניני אמונה וספר חסדי ה'. חי בשנים 1440-1508.

הנגלה, והשורש הטמון ומכוסה בארץ כך בתורה יש אשר טעמם נגלה וגו' והכרת ענף או בד או עלה א' לא יפסיד בעבור זה גוף האילן כך העובר על אחת ממצות התורה אינו מומר לכל התורה ולא ביטל התורה בשביל זה, מה שאין כן בפוגם במחשבה באחת משורשי האמונה הדומה לשורש האילן ע"כ.

ומוהר"א<sup>21</sup> במעלות התורה אמר:

התורה נמשלה לעץ, כמו שבעץ שורש אחד מתפשט לכמה ענפים, וכל ענף וענף לכמה שרביטין, וכל שרביט לכמה פירות, וכל פרי יש בו כמה וכמה גרעינים, וכל גרעין יש בו כח להוציא אילן שלם עם שורשים וענפים ושרביטין ופירות וגרעינים בתוכם עם הכח להצמיח עוד אילן וכן לאין תכלית, וכן מכל ענף יוכל לנטוע אילן שלם עם כל הפרטים הנזכרים, ככה הוא בדבורי התורה והמצוה, כל דבור ומצוה כולל כל המצות והדבורים לאין תכלית.

והבחינה השנית, כי בכמה מקומות נקראה התורה בשם עצה, כדאיתא **בספרי** האזינו, כי גוי אובד עצות המה. איבדו ישראל עצה טובה שניתנה להם, ואין עצה אלא תורה, שנאמר: לי עצה ותושיה. ובע"א י"ז ב': הפליא עצה, עצה זו תורה.

ובמכילתא דרשב"י - (זוהר יתרו פ"ב)

שית מאה ותלת עשר זיני עיטא יהבה אורייתא לבר נש. ועל כוונה זו אמרו (רבה פרשת נשא פרשה י"ב) אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון, בעצת התורה המלובנת בדברים ברא הקדוש ברוך הוא עולמו, וכן הוא אומר לי עצה ותושיה, ע"כ.

התבונן כי הבינו רבותינו לשון עצה במלת עצי, כי כמו שישמש קרא על חומר האילן לשון עצה, כרתו עצה (ירמיה ו') שהה"א רפויה והיא ה"א הנקבה ואיננה בכינוי (עיין שם **רשב"ם** **ורש"י**) והנה כמו שישמש קרא על חומר האילן שתי לשונות עץ ועצה, ככה הרשו רבותינו להם לשמש על התיעצות המחשבה והסכמתה שתי לשונות: עצה ועץ. כי הם היו בעלי הלשון באמת וידעו עמקי שורשיה על מכונם, ואין לנו חסרי מדע להרהר אחריהם.

ובאמת עיקר הוראת שם עצה (על הסכמת המחשבה) ושם עץ (על חומר האילן) אחת היא, כמו שכתב **ר' שלמה פפנהיים**<sup>22</sup>:

---

<sup>21</sup> ר' אברהם אחי הגר"א ת"ח ודרשן חיבר ספר בשם "מעלות התורה", העוסק בשבח מעלת התורה ולומדיה. בספר מובאים מאמרי חז"ל מהתלמוד והמדרשים ומספר הזוהר חי בשנים 1722-1807 בליטא.  
<sup>22</sup> שלמה פפנהיים, מחבר הספר "יריעות שלמה". שיטתו הייתה לתת משמעות לכל אחת מאותיות הא"ב, ולתת משמעות מורכבת מחיבור שתי אותיות כבסיס של מילה. לדעתו יש בעברית שרשים של שתי אותיות.

הנחת שם עץ על ההסכמה הטובה שיסכימו דברים רבים זה עם זה להשלים דבר על ידי שיתופם, ולזה יורה שם עץ על הצמח הקשה, עץ פרי עץ מאכל, מטעם הסכמת חלקי הרכבתו ודביקותם שעל ידי כן הוא קשה וחזק משאר צמחים שאין חלקיהם אדוקים היטב, לפיכך הם רכים וחלולים. - ונקראה השדרה עצה ("לעמת העצה יסירנה") מטעם שמעמיד ומדבק חלקי הגוף. וכן התחברות עפעפי העין זה לזה שלא לראות נקרא עצה, (עֲצָה עֵינָיו לְחֹשֵׁב תִּהְיֶה מִשְׁלֵי ט"ז, ל).

ומגזרת **עץ שם יעץ** - לשון עצה, לכה איעצך, עצת נפתלים, יועץ חכם, נועצו לב יחדיו, כלם מלשון הסכמה ודבק טוב בין דבר לדבר כדי להשלים דבר, הכונה ההיא לעשות דבר כדי להשלים דבר תקרא עצה, בין שתהיה רוחנית או פעליית, רוצה לומר בין שתהיה מוסכמה במחשבתו לעשות כך וכך לפי מה שהוא חושב שהוא דבר ראוי, בין שיהיה עושה דבר בפועל לפי מחשבתו הקודמת שהוא דבר ראוי מסכים על האמת, על כולם יפול שם עצה, ואותו שיש בו ההכנה לחשוב או לפעול דברים מסכימים לאמת וצדק נקרא יועץ, ע"כ.

הנה נתאמתה דעת רבותינו לבאר שם עץ כמו עצה, ושפיר אמרו עצי לבנון עצת התורה המלובנת. ולפי זה הונח על התורה שם עץ חיים, על שהיא במצותיה נותנת עצה לאדם שבאמצעותם יושגו החיים הנצחיים, והודיענו הכתוב ועץ החיים בתוך הגן שהייתה התורה הקדושה מצויה שם ללמוד, וע"ז אמר אחר כך לעבדה ולשמרה. ומלת בתוך הגן אינו מוכרחת על הנקודה האמצעית, כתרגום אונקלוס באמצעיתא, רק הפך החיצון כמו בתוכי ירושלים. וכבר טענו מן המפרשים על אונקלוס בזה.

**ועץ הדעת.** כלומר ועוד עץ אחר הצמיח ה' בגן אשר הוא לדעת טוב ורע, באמצע הגן ממש לא היה כי אם עץ החיים לבדו כי הוא היה העיקר וכל הקוים ממנו יצאו ואליו ישובו, וקרוב אליו היה עץ הדעת.

ובענין עץ הדעת כתב הרמב"ן:

שהיה האדם עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדות כאשר יעשו השמים וכל צבאם פועלי אמת ולא ישנו את תפקידם ואין להם במעשיהם אהבה או שנאה, ופרי האילן הזה היה מוליד הרצון והחפץ שיבחרו אוכליו בדבר או בהפוכו לטוב ולרע, ולכן נקרא עץ הדעת טוב ורע, כי הדעת יאמר בלשונו על הרצון, כלשונם. לא שנו אלא שדעתו לחזור, וכלשון הכתוב, מה אדם ותדעהו, תחפוץ ותראה בו, ידעתיך בשם, בחרתיך מכל אדם. וכן מאמר ברזילי הגלעדי, האדע בין טוב לרע, שאבד ממנו כח הרעיון לא היה בוחר בדבר ולא קץ בו, והיה אוכל מבלי שהיה טועם, ושומע מבלי שיתענג בשיר. והנה בעת הזאת לא היה באדם ובאשתו התשמיש לתאוה, אבל בעת

ההולדה יתחברו ויולידו, ולכן היו האברים כולם בעיניהם שוים ולא יתבוששו בהם. והנה אחרי אכלם מן העץ הייתה בידו הבחירה, וברצונו להרע או להטיב בין לו בין לאחרים, וזו מדת אלוהים מצד אחד, ורעה היא לאדם בהיות לו יצר ותאוה. ע"כ.

ודבריו נכונים במלת דעת על הבחירה, כי ידיעה וראיה הם משותפים בהוראתם, שעל הרוב הידיעה מסובבת מן הראיה לכן ישמשו זה תחת זה, פעם אמר **לדעת** את שלום אסתר, ובמקום אחר **ראה** את שלום אחיך, פעם אמר **ידעו** ה' פנים אל פנים, ובמקום אחר **ראיתי** אלהים פנים אל פנים, וכן ישמשו שתי הלשונות על התשמיש, **ידעה** איש, **וראה** את ערותה. לכן כמו שלשון ראיה ישמש על הבחירה, כמו יראה לו השה, ירא פרעה, בכל מקום אשר תראה, וירא ראשית לו, ככה ישמש לשון ידיעה על הבחירה. ומלבד זה כיון ששורש ידע ישמש גם על האהבה והחיבה, כמו ידעתינו למען אשר יצוה, יודע ה' דרך צדיקים, לכן ישמש גם על הבחירה, כי האוהב את הדבר בוחר בו, ושפיר פירש **הרמב"ן** עץ הדעת - עץ הבחירה.

וגם אם נחזיק בדעת אינך מפרשים שהיה בעל בחירה גם קודם החטא, להטות עצמו לכל אשר יחפוץ ולבחור בטוב ובהפוכו, נראה שלא הייתה ענין בחירתו הקודמת דומה לבחירה המאוחרת.

**מתחילה היה האדם ישר לגמרי ומזוכך בטוב גמור בלי שום נטיה לצד ההפך, ובחירתו ברע היה אפשרי לו גם כן, רק אמנם על ידי התאמצות והתגברות נגד טבעו הנוטה רק לישר ולטוב,** כמו שהאדם בעל בחירה לכנוס אל תוך האש;

אמנם **אחר החטא נתחדשה לו בחירה ההפוכה מראשונה מן הקצה אל הקצה, הבחירה ברע נתהוה בו כטבע ראשון** כי החלו הכוחות הנוטים לרע להתגבר בו ולהיות להם ממשלה חזקה, וכמעט קט מתפתה ובוחר בו, ונקל לו לאדם בחירת הרע מבחירת הטוב, כי הבחירה בטוב היא קשה עליו מאד, וצריך התגברות והתאמצות ללכת בדרך מישרים. וגם אם יצליח להשכיל על דרכיו היטב וללכת באורח החיים האמתיים, מי זה האדם אשר יעשה רק הטוב הגמור שלא יהיה בו גם נטיה לאיזו פניה חיצונית המפלגת את הקודש.

**טו. וינחה בגן עדן.** כבר אמר לפני זה "וישם שם את האדם", למה חזר כאן לומר **וינחהו?** ויתכן שאין וינחהו כאן לענין עזיבה והנחה במקום, אבל הוא כענין "רוח המקום נוחה הימנו", (אבות פ"ג) רוח חכמים נוחה הימנו (ב"מ מ"ה), שפירש רש"י שיש נחת רוח לחכמי ישראל במעשיו ודעתם נוחה עליהם.

ומענין זה גם במקרא: "פני ילכו והניחותי לך" (כי תשא ל"ג) טעמו אעשה לך נחת רוח במלאת מבוקשך, כי כל דבר הערב לאדם וממציא לו תענוג יתן מנוחה ומרגוע לנפשו. וכן "יסר בנך ויניחך ויתן מעדנים לנפשך" (משלי כ"ט), 'ויניחך' - נגד 'מעדנים'. אם תייסר את בנך בנעוריו יניחך להבא, תנוח דעתך עליך ותהיה לך ממנו נחת רוח. וכן "כנוח עליהם הרוח" (בהעלותך י"א כ"ה), התפשטות שכינתו יתברך הנקרא רוח כשימצא נושא המסוגל לקבלו שם ינוח, ויש לו כביכול נחת רוח וערבות מנוחה בו, כי יותר משהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק. וכענין ריח ניחוח בקרבנות, שאמרו בו נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני.

וטעם **וינחהו**, נתן לו דבר שימצא בו מנוחה ומרגוע לנפשו, דבר שתהא דעתו נוחה עליו בו, ויהיה לו לנחת רוח. ומה הוא דבר זה שנתן לו להיותו למנוחת נפשו ולנחת רוחו, אין זה כי אם התורה, כי התורה נקראת מנוחה, כאמרם **בתנחומא** ויחי<sup>23</sup>, וירא מנוחה כי טוב, מנוחה זו תורה שנאמר (ירמיה מ"ה) יגעתי באנחתי ומנוחה לא מצאתי.

וכן אמרו **במכילתא דרשב"י** - (זוהר שם רמ"ב):

וטעם הנחת שם מנוחה על התורה. כי בלא תורה היה האדם הולך אחר תאות לבו, וכל יום ויום היה הולך ומתגבר במלאת תאותיו עד שכל כוחותיו הפנימיות הומים בו, כאשר הטביע הוא יתברך בנפש האדם, בעשותו אחת מהנבלות יצר לו ויעציבהו עקב החטא כי הרשע, השקט לא יוכל בפנימיותו ולבו נוקפו והומה עליו תמיד יריגזוהו ויעוררהו על העונש המעותד עליו, ולעולם לא ימצא מנוחה ומרגוע בנפשו, ככתוב (ישעיה נ"ז) והרשעים כים נגרש כי השקט לא יוכל אין שלום לרשעים. כמו שהים השקט לא יוכל, כי בכל רגע ורגע יבוא גל אחר גל אל השפה ויגרשהו מימיו רפש וטיט מקרקע הים אל היבשה, כן הרשעים לעולם לא ינוחו מעשות מעשים מגונים ומכוערים, והשקט ומנוחה לא ימצאו ואין שלום בנפשם, כי מלחמת תאותיהם הולכת ומתגברת בכל עת ורגע מצד יצר הרע המושל בנפשו.

אמנם התורה היא תבלין ליצר הרע, כי על ידי עסק התורה וקיום מצותיה ישתדל תחילה לסלק ממנו כל מדות הרעות ומונע עצמו מלעבור על אחת ממצות לא תעשה על ידי מלחמתו עם היצר, עד שכובש אותו ומנצחהו להיות מושל עליו. ואחר שהרגיל את נפשו מעט מעט בכבישת היצר, יוטבעו בו כל מדות הטובות בטבע גמור, עד שאינו מתאוה לעברות כלל, ואין כח עוד ביצר הרע לגרות בו, כמאמר דוד ולבי חלל בקרבי. וכשיגיע האדם למדרגה זו, אין עוד מלחמה בנפשו, וכל כוחות נפשו הם במנוחה גמורה.

<sup>23</sup> מדרש ארצישראלי לתורה. נקרא על שם אמורא ארצישראלי שחי במאה הרביעית. נערך במאה התשיעית.

ולפי שלהשיג מדרגה זו היא באמת תכלית כונת התורה, הונח עליו שם מנוחה, כי היא תמציא מנוחה אמיתית בנפש האדם.

והתבונן דבכונה רצויה שינה הכתוב כאן לכנות את התורה בשם מנוחה (הנכלל בפעל ויניחהו) דבכל שאר מקומות נקראת תורה, שהמכוון בו הוראת דרך כענין הורני ה' דרך, את מי יורה דעה, ויורהו ה' עץ, כי התורה במצותיה תורה לנו את הדרך אשר בה נלך, כי מצד חומריותנו וגשמיותנו אנו כעיורים לא נוכל לראות, ואנחנו הולכים במקומות החושך שבהם מכשולים רבים, ובנקל נוכל ליפול אל באר שחת. והתורה במצותיה היא עומדת לפנינו בפרשת דרכים המסוכנים האלה, ותורה לנו באצבע בזה הדרך תלכו לא בדרך אחרת, כי רק בדרך זה אשר אנכי מורה לך תבוא אל מקום האמיתי המיועד לאדם. הנה שם **תורה** נאות לה לכל הבאים אחר אדם הראשון היודעים מטוב ורע וציורים רעים טבעיים מושלים בהם מטבעם, ויש לפניהם שני דרכים: האחד המלאה לה מוקשי יצר הרע, והאחד המוליך אל החיים האמתים, לכן צריכים למורה דרך, והיא נקראת תורה.

אמנם אדם הראשון להיותו יצר כפיו של הקדוש ברוך הוא, ונברא בקומתו וצביונו מתוקן בתכלית הכבוד והיקר כי נופח בו נשמת חיים מלאה חכמה תבונה ודעת והיה בעדן גן אלוהים משמש את קונו כאחד מצבאי מרום במרום ומשכיל בדרכיו שכל טוב, כי יצר לבו לא היה אז כמו שהוא בבאים אחריו, והיה לבו מושל בציורים טובים, וכל כוחות נפשו היו נכנעים לאדון כל היוצר אותו, וכולם היו פועלים בו בדרך אמת, כי ידיעת טו"ר היה נעלם ממנו, וכמעט שלא היה אפשר לו להתאוות ולחמוד אליהם, כי יצר הרע לא היה אז בו רק כחוט של בוכיא, ולא היה הדרך הרע פתוחה לפניו להכשל בו. ומצד טבע נפשו לא היה לפניו רק דרך אחד להתהלך בה מישרים, א"כ לא היה צריך לדבר שיוורה לו דרך, לסיבה זו לא נקראה התורה בשם תורה, רק בשם מנוחה נקראת, כי אדם הראשון אף שהיה מתחילה מצד טבעו איש מנוחה, כי היה ישר לגמרי ומזוכך בטוב גמור בלי שום נטיה אל ההפך, מכל מקום הבחירה ברע היה אפשרי לו על ידי התאמצות והתגברות נגד טבעו הנוטה רק לישר ולטוב, ובחירתו היה הפך גמור מבחירת כל הבאים אחריו שהבחירה ברע בהם היא דבר נקל, והבחירה בטוב היא קשה עד שצריך התגברות ללכת מישרים.

ולאדם הראשון, להיות יצר הרע שבו רק כחוט של בוכיא, היה צריך התחזקות לנטות אחר יצר הרע לפי שהיה נגד טבעו, והיה עסק התורה אליו רק להשאר בטבעו אשר נוצר בו להיות איש מנוחה. לכוונה זו כינה הכתוב כאן את התורה בשם **מנוחה** שתהיה למנוחת נפשו ולנחת רוחו, וזהו ממעלת התורה, ככתוב (משלי ח' למ"ד) ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום, ושעשעי את בני אדם.



ירצה, התורה משתעשעת מזיו כבודו יתברך והיא מראה כבודה לעין האדם להשתעשע בה, וגם היא נהנית ומתענגת ממה שמאצלת כבודה לאדם והשעשוע שוה בשניהם. וע"ז מסיים קרא, לעבדה ולשמרה.

- לעבדה טעמו לעסוק בה כי לשון עבודה נאמר גם על המלך המשים עין השגחתו לצוות על תקון המדינה, ככתוב (מ"א י"ב ז') אם היום תהיה עבד לעם הזה ועבדתם, וגם העסק בשיר וניגון נקרא עבודה, לעבד עבודת עבודה (במדבר ד') ואמר על עסק התפלה ואותו תעבוד, ועבדתם את ה"א.

- ולשמרה, שמירת הדברים בלב כדי לקיים אותם. והה"א בלעבדה ולשמרה מוסב על התורה הנקראת כאן בשם מנוחה הנכלל במלת ויניחהו.

הכי נראה לי פירוש דקרא לרבותינו שאמרו **בספרי** (עקב פ' מ"א) לעבדה זה תלמוד ולשמרה אלו מצות, וכן תרגם יונתן בן עוזיאל למהוי פלח באורייתא ולמנטר פקודהא. וכן **בפרקי ר' אליעזר לעבדה**, לעסוק בדברי תורה.

והמפרשים יבארו לעבדה ולשמרה, על עבודה ממשית: חרישה וזריעה. ולפי שהגן כאן הוא לשון זכר ולא יחול עליו כינוי ה"א הנקבה, לכן נבוכו בפירוש. עיין **ראב"ע** ובמה שהשיב עליו **רו"ה**.

### לעבדה ולשמרה.

שמה תאמר יש מלאכה בגן עדן לפתח ולשדד את האדמה, והלא כל האילנות נצמחים מאליהן. או שמה תאמר יש מלאכה בגן עדן להשקות הגן והלא נהר יוצא מעדן להשקות את הגן. אלא לעבדה ולשמרה - לעסוק בדברי תורה ולשמור מצותיה, שנאמר: לשמור את דרך עץ החיים כמא דאת אמר עץ החיים היא למחזיקים בה **(בראשית רבה<sup>24</sup> הובא בילקוט)**.

והכי אמרו **במדרש הנעלם**:

אמר ר"ש ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה. וכי מאי עבודה הכא? אלא עבודת הנשמה וכו' הניח הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון בגן עדן, ונתן לו תורתו לעבוד בה ולשמור מצותיה.

וכן תרגם יונתן בן עוזיאל למהוי פלח באורייתא ולמנטר פקודהא.

ובסנהדרין נ"ו ב' למדו רבותינו מן המקראות שנצטוה אדם הראשון על ע"ז ועל ברכת השם ועל שפיכות דמים ועל גן עדן ועל הגזל ועל הדינים, עיין שם.

<sup>24</sup> מדרש רבה הוא קובץ מדרשים על התורה וחמש מגילות שנערכו בזמנים שונים.

**יז. מות תמות.** לשון זה אינו רגיל רק במחוייבי מיתת ב"ד לפי שהם משונות, אבל במיתה בידי שמים לא בא בכפל, כמו שכתוב (שופטים י"ח ב'), וכאן שאמר בכפל מות תמות, נראה לי לפי שאין מיתה זו האמורה כאן לעונש על אכילתו, כי באמת נענש יותר תשע קללות. וכמו שכתב הגר"א שלא הודיעו כאן רק טבע אילן זה, כי אילמלי לא חטא לא היה מת מעולם, לדעת רבותינו.

ואף שכל מורכב יש בו התכה אשר מסיבתה הוא מעותד להפסד, זה אינו רק לפי טבע המחודש אחר החטא, אבל קודם לזה היה החפץ האלוהי שיהיה נזון במאכלו כשיעור מה שהותר ממנו בכל יום, והיה הגוף יכול להתמיד על ידי זה ולהתקיים כל הימים. לכן הודיעו יתברך בזה שבאכלו ממנו ישתנה עליו טבעו הראשון, כי לא יהיה מעתה במאכלו תמורה למה שניתך ממנו מן הליחות השרשיות, וזה סיבה להתמעט בו הכוחות הטבעיות והליחות, ובזה מעותד להפסד ולמיתה. ולהיות שהמיתה הזאת הטבעית מוספת והולכת להתמעטות הליחות השרשיות מעט מעט, לכן אמר בכפל מות תמות.

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

**יט וַיִּצַר ה' אֱלֹהִים מִן-הָאָדָמָה כָּל-חַיֵּית הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל-עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל-הָאָדָם לְרֹאוֹת מֶה-יִקְרָא-לוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא-לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ:**

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

**וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו.** טעמו: כל שם אשר יקרא לו האדם לפי נפש חיה שלו, שיהיה בשם הוראת ענין אותו דבר הוראה עצמית בטבעו וסגולתו - הוא שמו (הגר"א).

לפי זה למ"ד במלת **לו** מוסב גם על נפש חיה, **וכל** שבראש הכתוב הוא במקום השם הנקרא. וענינו: **וכל מה אשר יקרא, וכמו שכתב תחילה לראות מה יקרא לו, שמלת מה** הוא הענין הנקרא אל **נפש החיה**, וא"כ אינו צריך לסירוס המקרא כלרש"י.

ואפשר כי **נפש חיה** הוא תואר לאדם, כלומר האדם, שהוא נפש חיה, רוצה לומר בעל בחירה, (כמו שכתוב בפ"ז) שיוכל לשקול במאזני שכלו בין דעות שונות זו מזו, ובזה לא תהיה אצלו קריאת השמות לפי הסכמת הלשון לבד, אבל כפי הפעולה המיוחדת לצורתו ולתכונת נפשו, ולזה צריכה חכמה נפלאה.

כמו שכתוב ב**בראשית רבה**:

בשעה שבא ה' לברוא אדם הראשון הביא לפני המלאכים עופות ובהמות וחיות אמר להם מה שמו ולא היו יודעין. העבירן לפני האדם וא"ל זה מה שמו, ואמר זה שור וזה חמור זה סוס וזה גמל וכו'.

והנה בחקירתו במזגי נקבות המינים כולם אם יש בהן בית קבול אל זרעו להוליד בדומה לו, ראה שאין באחד מהם מזג מתיחס אליו. עד שבאה חוה, והבין לפי מה שהשיג טבעה שהיא ראויה להוליד ממנו פרי בטן, וזהו ולאדם לא מצא עזר כנגדו. ולזה כיונו באמרם שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקרה דעתו בהם. והמכוון במקרא, אם בבעלי חיים אלו שהובאו לפניו ימצא האדם אחד מהם שראוי לקרותו בשם, נפש חיה, רוצה לומר בעל חי שיש לו בחירה חפשית ורצונית כן ישאר שמו עליו, ותהיה לו לעזר, כי יהיה דומה בדומה, כי גם הוא נקרא בשם נפש חיה, לבחירה חפשית ורצונית שיש לו, כמבואר (לעיל ב', ז), ויהי האדם לנפש חיה. וכאשר לא מצא בהם אחד שראוי לקרותו כן, אמר: ולאדם לא מצא עזר.

**כב ויבן ה' אלהים את-הצלע אשר-לקח מן-האדם לאשה ויבאה אל-האדם:**  
**כג ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה-זאת:**

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

**אשה - כי מאיש.** מכאן שנברא העולם בלשון הקודש (**רש"י** מרבתינו). וזה היפך דעת האומרים שהלשון שנתנה בה תורתנו הקדושה היא הסכמי, שהסכימו בו שם ועבר עם בניהם, עד שהם הסכימו שיקרא המים מים והאור אור והיד יד, וכן כל הלשון כולה. וכאשר יחשבו כן ימשך אליהם מבוכה רבה, כשימצאו בתורה דבר מורה על גשמות או דבר שאין ציור השכלי מקבלו.

וכן הרמב"ם ז"ל טרח מאוד (בחלק א' מספר המורה) לבאר השמות המושאלים והמשותפים, כדי ליישב הציור השכלי בקצת ענינים שנכתבו כן בתורה, מתיחסים אליו יתברך והיו חסרון בחקו. וכל זה נמשך בחשבם שלשונו הקדוש הסכמי מן בני אדם.

**ואין הדברים כן**, כי לשונו הקדושה בה דבר הש"י עם אדם, וכן היה מדבר בה עם נח, ועם שם ועבר, באופן שכל הלשון היא מן העליונים, ויכולת ה' נקרא יד ונכתב ביו"ד ודל"ת, והשגחת ה' נקרא עין ונכתב בעי"ן יו"ד נו"ן, והשמעת רצונו אל זולתו נקרא קול נכתב בקו"ף וא"ו למ"ד, באופן שאין דבר בכל התורה כולה שנתייחסה להש"י שתהיה גשמית, כי כולם נאמרו עליו והם נמצאים בו.

\*\*\*

ולהיותנו בני אל חי, הרשה לנו לקרוא היד - יד מפני שכל יכולתנו עם היד, והעין - עין שראותנו והשגחתנו על ידי עין. ולכן גם כן מה שאמר **בצלמנו** יתכן לבארו כפשוטו ואין הפסד מזה, שגם כאשר תעשה אדם מצוייר בכותל או מסכה, תאמר שהוא בצלם אדם, וכבר ידע שאין למסכה ההיא לא יד לא עין ולא פה רק בשתוף השם. כמו כן נקראים אנחנו בצלם אלוהים, יש לנו יד ועין ופה בשתוף השם לבד, כי בו הוא היכולת וההשגחה ונקראים יד ועין. וכינוי הכוונה על הכלי שיכולתנו בו והכלי שהשגחתנו בו. וכן הכלים שאנחנו שומעים נקרא אוזן, ושמיעתו נקרא אָזן. וענין השכינה שתתגלה לנביאים במקומות מתחלפים נקראים רגליו, וכאשר היה הרגל כלי להתהלכותנו, קראנוהו רגל, וא"כ אמרו ועמדו רגליו, הוא כפשוטו כיון שגליו השכינה נקרא רגל. וכאשר תעין בשכלך בכל השמות והפעולות שנאמר בשי"ת, תמצאם כולם שהם מושאלים אלינו. וכבר אחז"ל ברמז: כל התורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא, באופן שבין שם דבר או שם הפעולה שנאמרה בו יתברך אליו הם נאמרים באמת ואלינו דרך השאלה.

**וכאשר תזכה למצוא את הימים אשר בהם חפץ, ויאות לך לעסוק בחכמת האמת, תדע כי השמות הללו הם מכלל ספירות והמדות, ואזי יתאמת אצלך כי דברינו זה היה על נכון.**

עם כל זה רציתי להועילך שלפעמים תמצא שם דבר או שם פעולה שיורה על הגשמות, ולא יעלה בידך לומר שהשם ההוא הוא מושאל אצלו יתברך רק בדוחק עד אשר יצר לך, הנה תדע שהוא מושאל אצלנו. וכאשר תמצא שם או פועל שהוא זר אצלך לומר בו שהוא מושאל אצלנו, תדע היותו מושאל אלינו. ובזה ירווח לך מאוד באמונתך ותינצל ממצרי הדוחקים, עד אשר יגיע התור שתדע בחכמת האמת, אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל. שכאשר תסיר מעליך המבוכה הזאת מתורתנו, יתגלו אליך סתרי תורה, ודדיה ירווך. (ר' אליעזר אשכנזי, ספר מעשה ה')

ומזה הערה לאותם אנשים המבלים ימיהם להשתמש בלשון המקודש בכתיבת שטרי הדיוטות ומכתבי פלסטר ובשירים שקולים, אשר תוכן עניניהם פחיתות ודברים מגונים, המתגלגלים ובאים להיות מושלכים לאשפתות. עיין **רמב"ם** בפירוש למשנה פ"א דאבות בחלק החמישי מן הדבור.

## פרק ג

**א. אף כי אמר.** פירוש כעס וחמה יעורר אשר אמר אלוהים "לא תאכלו", כי על ידי המניעה מאכילת פרי הגן תרגיש הנפש צער ודאגה, כי מוכרחים אנחנו לעמוד תמיד על משמרת נפש המתאוה לאכול פרי יפה עינים וטוב רואי כאלה; מלת "אף" חברו של כעס חמה וצער.

וכן איתא **במכילתא דרשב"י** (ספר הזוהר) ל"ה: באף פתח ואף אטיל בעלמא. ומלת כי טעמו כמלת **אשר**, כמו "וישמע אברם כי נשבה אחיו", ובזה לשון המקרא על מכונו בלי חסרון ובלי תוספת דברים. (כל המפרשים).

**ג. ולא תגעו בו.** הוסיף לה אדם הראשון סייג לדבר (אבות פ"א) והוא לתוספת זהירות. ותלתאה באמירת אלוהים, לומר שרצון ה' הוא כן, כי אמירה הוא רצון. ואמרה "פן תמותון", כך אמר לה אדם, כי היה ספק בדעתו אם בא הצווי גם עליה, מפני שהייתה בו בגוף אחד, או בעבור שנתייחד הדבור אליו, לא בא הצווי עליה (**הגר"א**).

ולמה שיתבאר שאדם טעה בלשון הצווי, וחשב שאין האזהרה על האכילה, כי אם על השחתת אילן שלא לחסר ממנו פירותיו, לכן הוסיף באזהרת הנגיעה, כי על ידי הנגיעה בו יתנענע האילן, וינשר פירותיו. ולדעתו עיקר האזהרה היא לבלי השחית האילן לחסר ממנו פירותיו.

**ה. והייתם כאלוהים.** כשופט וכמנהיג. כפירש **הרמב"ם** במורה ללשון **אונקלוס**, שתרגם כרברבין, מענין "אלוהים לא תקלל". וטעמו כאן: מעצמיכם תהיה ביכולתכם לשפוט מהו טוב, ותבחרו בו; ומהו רע ותמנעו ממנו. ולא תהיו דומים לשאר בעלי חיים שהם מוכרחים במעשיהם, ואין להם כח השפיטה והנהגה להתנהג מכח עצמם בבחירה ורצון.

ובכוונה זו יתבאר גם כן מלת כאלוהים מענין תוקף ויכולת, כלומר תהיו בעלי היכולת לבחור מדעתכם את הטוב מבין הרע, ולא תצטרכו אל המצוה עליכם. ויתכן שהכ"ף הוא לאמתת הדבר, ככ"ף אעשה לו עזר כנגדו, ויהי העם כמתאוננים וכדומה הרבה.

## ח וַיִּשְׁמְעוּ אֶת-קוֹל ה' אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ בְּגֵן לְרוּחַ הַיּוֹם וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי ה' אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הַגֵּן:

**ח. קול ה"א.** מתהלך כינוי לקול, כענין קולה כנחש ילך, כן הוא במדרש רבה, וכן כתבו הראב"ע והרמב"ם.

**והרמב"ן** כתב כי טעם מתהלך בגן כטעם "והתהלכתי בתוכם", "וילך ה' כאשר כלה לדבר אל אברהם", "אלך אשובה אל מקומי", והוא ענין גלוי שכינה במקום ההוא או הסתלקותו מן המקום שנגלה בו.

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

**ט. איכה.** המבקש לדעת מקום המבוקש יאמר איפה הוא, איפה הם רועים, איפה שמואל ודוד, איפה לקטת היום, אבל השואל **איה**, הוא אינו כי אם מתמיה שלא מצאו במקומו הרגיל, כמו "רואיו יאמרו איו", "איה חסדיך הראשונים", "איה שרה אשתך", כלומר מדוע איננה פה עמך.

וכן כאן "איכה?" פירש מדוע נחבאת ואינך במקומך הרגיל. לכן לא תסמוך לו פעולה לאמר איה היית, איה הלכת, כאשר יאמר "איפה היית בייסדי ארץ", "איפה לקטת". אבל הוא מוכשר לכינויים איו איה איכה, ולא כן איפה (**רל"ש**<sup>25</sup>), ואמרו (סנהדרין) "איכה" - לאן נטה לך, וכפירוש **הגר"א**: איכה, התבונן בעצמך, איך נפלת ממעלתך, איה מדרגתך?

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

**יג. השיאני.** אינו לשון גרוי ושסוי, כי לזה הונח לשון הסתה. אבל לשון השאה הוא ענין הטעייה, וכן תרגמו אונקלוס ויונתן בן עוזיאל בכל מקום. ואיננו נופל כי אם על טעות הלב והמחשבה (**הרו"ה**).

**ורל"ש** אמר, המשיא בא להסיר יראת העונש מלב המושא, "לא מות תמותון", "אל ישיא אתכם יחזקיה לאמר לא יבא מלך בבל הנה", "אל תשיאו בנפשכם לאמר שוב תשובו" וגו'

<sup>25</sup> ר' יהודה ליב שפירא, מחבר הספר "רכסים לבקעה", 1815.

(טיישען), והמסית מיפה הרעה בעיני המוסת, כמו ברוך בן נריה מסית אותך בנו, וכן אמרו, המסית יאמר כך יפה לנו.

**יד ויאמר ה' אלהים אל-הנחש כי עשית זאת ארור אתה מכל-הבהמה ומכל חית השדה...**

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

**טו. ואיבה אשית.** איבה גדולה משנאה, והעד "תכלית שנאה שנאתים, לאויבים היו לי", השנאה מעשים בסתר, והאיבה בגלוי. והכלל, "כל אויב שונא, ואין כל שונא אויב" (רל"ש).

**טז אל-האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרנך בעצב תלדי בנים ואל-אישך תשוקתך והוא ימשל-בך:**

**טז. בעצב תלדי.** לכאורה המאמר מיותר, אכן אין **תלדי** לשון לידה, כי אם לשון גידול. כלומר תגדלי אותם בצער יותר משאר בע"ח. ולשון לידה נופל גם על הגידול, כאמרו (ש"ב כ"א) חמשת בני מיכל בת שאול אשר ילדה לעדריאל (רו"ה), ובעירובין ק' אמרו כי צער גידול בנים נכלל במלת עצבונך.

**יז. ארורה האדמה בעבורך.** שפיר אמר הרנ"ו, האדם בדמות עולם קטן, ונפשו העליונה משוכללת כמו מעשי שמים וארץ וצבאותיהם, לכן המליצות בכתבי קודש שוות בעניניהם. שהמשילו דרך הרשעה למוץ, ודרך החכמה ללחם, והמוסר ולמודי החכמה דמו לחרישת החורש ולזריעת הזורע. כי כמו שצריכה הארץ חרישה וזריעה טללים וגשמים להוציא לחמה, כן צריכה נפש האדם חרישת המוסר וזריעת הלימוד וטללי הדעת וגשמי השכל והבינה, ומבלעדי זאת לא יחכם. כי אם יונח על טבעו, ידמה לאדמה שלא נחרשה ושלא נזרעה שתוציא קוץ ודרדר, והגשמים והטללים היורדים עליה יוסיפו להצמיח קוצים ודרדרים. כן הנפש תצמיח בה הכוחות לרעה, והשכל והדעת והבינה ישרתו להשלימם יותר.

בעבור כן אחר חטא אדם הראשון נתקללה האדמה, כלומר כמו שחרבת את נפשך ופרצת גדרי הכוחות הנפשיות שיציירו רע מאליהן, כן תהיה האדמה שיעלו כוחותיה קוץ ודרדר מאליהם, ולא תוציא לחמה רק אחר יגיעה גדולה לחרוש ולזרוע. וכמו שאתה לא תוציא בנפשך לחם החכמה, עד שתתיגע מאד למשול על טבע היצר. וכמו שכל ימי חיך אתה ביגון ובעצב להלחם עם יצרך. כמו שאמרו אוי לי מיצרי אוי לי מיוצרי, כן לענין האדמה בעצבון תאכלנה כל ימי חיך.

אבל קודם שחטא, בהיות עדיין לבו מצייר דרכי החכמה, הייתה גם האדמה מבורכת ולא הייתה מעלה קוץ ודרדר מאליה, וכמו שהיה מושל בחכמה בלי יגיעה ועמל כן היה מוציא לחם מן האדמה בלי יגיעה וזיעה כלל. ועל כן הבהמה והחיה שאין בהן כוחות והפוכי כוחות, כי כל עניניהן בהכרח כפי מוסדות טבע כל אחת מהן והן צומחות מאליהן, לפי שלא נתנו המנהגים בבחירתן, ולא יתכן לומר עליהם טוב ורע או מוץ ולחם, כמו כן תוציא להן האדמה מאכלן בלי עמל, כי חציר לבהמה צומח מאליו, ואפילו אחר החטא עד היום הזה. והבן בדברים אלה כי נכונים הם.

### כ ויקרא האדם שם אשתו חוה כי הוא היתה אם כל-חי:

תחילה קודם החטא קראה בשם אשה כי מאיש לוקחה, להיות לו לעזר במושכלות והיו שניהם שוים בזה לכן נקראו שניהם בשם אחד איש ואשה, ואחר החטא אין תשוקתה למושכלות כי אם לתאוות, כאמרם רוצה אשה בקב ותפלות, ונשארה לו לעזר רק לבנים לקיום המין, לכן קרא אותה בשם אחר, חוה, כי הייתה אחר החטא רק אם כל חי והוא לקיום המין (הגר"א).

ונכון הוא כי לפי מרוצת לשון המקרא יראה שקריאת שם זה היה אחר החטא, ונודע לו העונש (עיין רש"י), ועדיין יקשה מלת כל חי שהוא סוג הכולל גם בהמות וחיות, והיא לא הייתה אם רק לבני אדם. ואונקלוס תרגם כל חי - כל בני אנשא, וזה אינו בלשון המקרא. (ואפשר שמפרש מלת כל מענין כללו יפ"ך) (יחזקאל כ"ז) כי כליל הוא בהדרי (יחזקאל ט"ז) שעניינם הדור ועילוי הדבר בשלמותו. וטעם 'כל חי' - רוצה לומר המעולה והמשובח בשלמות על כל בעל חיים, והוא האדם. גם בשם חוה מחלף הוי"ו במקום הוי"ד כמו שכתבו המפרשים. ולי נראה אחרי שנודע לו שאשתו גרמה בחטאה המיתה לכל בני אדם ומזה נמשכה המיתה גם לכלל בעלי חיים, וכ"ז היה מקלות דעתה להתפתות מן הנחש, לכן קראה בשם חוה על שם הנחש שנקרא בלשון ארמי חויה.

וטעם המקרא לפי זה קראה בשם הנחש חוה לפי שהייתה אם ומקור לכיליון והשחתת ב"ח,



וכן איתא **במדרש רבה**: ויקרא האדם שם אשתו חוה, ניתנה לו לחיותו ומייעצתו כחויא, ורא"א "חויא חויר, ואת חויא דאדם" (הנחש הסיתך, ואת נחש לאדם – ר' אחא בילקוט שמעוני).

#### ובמכילתא דרשב"י - (זוהר יח"ב)

תרגום נחש חויא הוא חויא זכר היא חוה נקבה וגו' ויקרא האדם שם אשתו חוה וגו' קרא לה על שם העתיד, היה לו לקרוא אותה חיה על שם חיה ונקראת על שם העתיד חוה דעתיד חויא למסתי לחוה עיין שם.

**כא. כתנות עור.** עיין רש"י שתי דעות, ולדעת שניהם כתנות סמוך אל עור. אלא שלדעת ראשון הכוונה בעור. עור אדם וחוה, והסמיכות כמו **אחזת קבר** שבא להגבלת התכלית. ולדעת שני דבר הבא מן העור, והסמיכות כמו **כלי כסף** שהוא להוראת החומר שממנו נעשה. ואמרו עוד **במדרש רבה**, כתנות ככלי פשתן הדקים, כי כתנות הנאמר בכל מקום היא של פשתן, כתנות בד, ותרגום "הפשטה והשעורה" - וכתנא ושערי.

ואמרו עוד **במדרש רבה**: בתורתו של ר"מ מצאו כתנות אור, לדעת המפרשים ידבר ר"מ בכתנות אור שהיה לאדם תחילה קודם החטא, שהיה גופו ספירי, כאומרם תפוח עקבו היה מכה גלגל חמה. ולאחר החטא נהפך לו לכותנות עור חומרי גשמי. והוא דחוק, שאחר החטא יודיע מעלתו שהיה לו קודם.

ונראה לי דר"מ אתי להורות פליאת חכמה העליונה הנראה בעור, כדאיתא **במכילתא דרשב"י** - (זוהר יתרו ברזי דרזין ד' עיין)

מתחלפין חיזו דרשימין וקמיטין במשכא דבר נש לפום עובדיו מזמן לזמן, (ומלין אלין לא אתמסרו אלא לזכאי קשוט למנדע ולא לפא חכמתא סגיא) מזמן לזמן לפום עובדיו דאדם הכי אתילידו ואתרשימו ואתחלפו ביה רשימין מזמן לזמן, דדא בזמנא דרוח קודשא שריה בגויה הכי עביד תולדות ואחזי רשימין ההוא רוח לבר, ובזמנא דמתעברא וזז מניה רוח קודשא ואתיה רוח מסאבא, ההוא רוח מסאבא מכשכשא בגויה ואחזי לבר חיזו ורשימין ידיעאן דאשתמודען ביה בקמיטין במשכא לבר, ושם ע"ו א' עור דאיהו סכוכא לבר בבר נש, דאיהו רקיע דסכיך על כלא, אית ביה רשימין ושרטוטין ואינן כוכביא ומזלי דהאי עור לאתחזאה בהו ולמנדע בהו מלין ורזי סתימין, כוכביא ומזלי לעייני בהו חכימי לבוא ולאסתכלא בהו למנדע אסתכלותא באנפין.

והדברים מבוארים שם באר היטב ליודעי בינה.

הנה העור כמו אור להאיר את הנעלם והנסתר בנפש האדם פנימה.

**ואונקלוס** שתרגם כתנות עור. לבושין דיקר על משך בשריהון, וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל**, מבואר דעתם להרכיב מלת אור דר"מ על מלת אור דקרא בחדא משתעי שניהם לאחר החטא, כדברינו.

וקרוב לומר בטעם **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** שתרגמו "כתנות עור - לבושין דיקר", עם דעת רבי מאיר אור באל"ף, כי האור כשהוא עצום מאד הוא מונע את העין מלהביט בו, כמו אור החמה שמונע ההבטה ומעוור את העין. לכן האור הנצח והבהיר מאוד נקרא ערפל: משה נגש אל הערפל (יתרו כ' י"ח). וכן נגע הבהרת שמראיתו לבן עזה כשלג, נקרא כהה הנגע (תזריע י"ג ו') כי השלג מחליש ומכה את העין מלהסתכל בו, ככה כתנות עור, שהיא אורם יקר בזהרו עד שהכה את העין ומעוורים אותו.

כדאיתא **במכילתא דרשב"י** - (זוהר כ"א ל"ט ב')

[על הנך כתנות דאינון זהרא עלאה דיהב לון קב"ה ובאינון לבושין דמו כגונא דלעילא.](#)

לעצם זהרם שהיה צח ובהיר נקראו כתנות אור, ולפעולה היוצאת מהם להכהות העין ולעור אותה נקראו כתנות עור, עור מן יעוור עיני חכמים, דומה אל הבוקר אור (מקץ מ"ד ג') שהוא עבר וענינו כמו האיר.

**כב. הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן-ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם:**

תרגם **אונקלוס** הא האדם הוה יחידי בעלמא מניה.

לדעתי כוונתו: האדם היה מיוחד בעולם ממנו ומעצמו על ידי אכילתו מעץ הדעת, ומהו יחידתו? לדעת **טו"ר**, שיוכל מעתה לבחור בטוב ובהפוכו. (ובחנם הסבו המפרשים דעת **אונקלוס** לכוונה אחרת, וחברו מלת ממנו עם מלת לדעת, הפך הנגינה). והכ"ף במלת **כאחד** הוא כ"ף האמתי הרגיל מאד בכ"ק, וכמו שכתוב ב'והייתם כאלוהים'. לכן השמיטו **אונקלוס** בתרגומו, ומעתה בהיותו בתכונה זו לא יגיע בזה העולם אל האושר הנצחי המקווה, לכן טוב לו יותר למנוע ממנו פרי עץ חיים, למען ישוב גופו לעפרו כשהיה.

**כד. ויגרש את האדם.** אחר ששלחו מגן עדן לא רצה לעבוד את האדמה אשר לוקח משם, ויגרש אותו אל המקום אשר לוקח משם, מקדם לגן עדן, לשם שולח האדם ושם שכן כמו שכתוב למטה וישב בארץ נוד קדמת עדן (**הגר"א**).

**את הכרובים ואת להט.** לדעתי יכלול במליצה זו השתנות תכונת האדם ממדרגה העליונה שהיה בה בתוך הגן. והתחלפו לתכונה פחותה וגרועה בהגרשו ממנו להיות מקדם לגן עדן. וזה בתחילה בהיותו בגן עדן היה ישר לגמרי, ידיעת טוב ורע הייתה נעלמה ממנו, ציורים רעים הטבעיים היו נפלאים מדעתו, ולא היה מרגיש בהרגש היצר המצייר בלבו הדרך הרע, כי היה מושל תמיד בציורים טובים והיה נכנע לאדון כל יתברך, וכל פעולותיה היה כפי שרשמה החכמה שנטע בו הקדוש ברוך הוא, כי היה מתוקן בתכלית הכבוד העליון והיקר הנפשי לשמש את קונו כאחד מצבאי המרום במרום, כי היה מזוכך בטוב גמור בלי שום נטייה אל צד ההפך. כי מצד טבעו היה נוטה רק לישר ולטוב, והבחירה ברע, אף שהיה גם אז בעל בחירה, מכל מקום הייתה הבחירה ברע קשה עליו ונגד טבעו, ורק על ידי התאמצות והתגברות נגד טבעו הנוטה לטוב, היה האפשרי בו לעשות רע, כמו שהאדם הוא בעל בחירה לאבד נפשו ולהפיל עצמו אל תוך כבשן להשרף.

אמנם כעת כאשר גורש להיות מקדם לגן עדן, נתחדש בו בחירה הפוכה מן הראשונה מן הקצה אל הקצה. הבחירה ברע נתהווה בו כטבע ראשון, הכוחות הנוטים לרע מתגברים והולכים תמיד ויש להם בו ממשלה חזקה, ונקל לו להתפתות ולבחור בהם, והבחירה בדרך הטוב קשה עליו מאד, וצריך התגברות גדולה והתאמצות חזקה ללכת בדרך משרים על פי התורה.

ולסיבה זו אין שלום בנפשו, וכל ימי חייו הוא במלחמה פנימית, כי הריב והמצה תמיד בנפש המשכלת לבין נפש המתאוה, כל הימים שתי אלה פוגעות זו בזו ונלחמות יחד אשה ברעותה, פעם יתגברו כוחות נפש המתאוה ויתרוממו בלב להשחית את הנפש המשכלת, פעם הנפש המשכלת תמשול לעמוד על משמרת התורה והעבודה להכניע את הנפש המתאוה בל תעבור על גבולי התורה והמצוה, ותשים מעצר לרוח החמדה לבלי לכת אחרי שרירות לבבם הרע.

זוה הוא המכוון לדעתי במה שאמר קרא: **וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים וגו'.** כלומר: כאשר גורש האדם אל מקדם לגן עדן, השכין הוא יתברך בו שני עינים אלה, **הכרובים, והחרב המתהפכת,** מצד נפש המשכלת שבו מעותד להתדמות לכרובים הפורשים בכנפים למעלה, והיכולת ביד האדם לעבוד את קונו כאחד מצבאי מרום במרום, להתהלך לפני ה' בדרך עץ חיי התורה והעבודה.

אמנם מצד נפש המתאוה שבו, הוא מעותד אל המלחמה הפנימית, וחרב המתהפכת תמיד בידו, כי הנפש המתאוה ללכת תמיד כפי שרירות יצר הרע, חרב משחית בידה לפרוץ פרוצות בחקי הצדק והיושר, ולהתמרמר על עול התורה והעבודה, כי הנפש המתאוה מלאה לה בגאון וגאה ברשע וכסל, בחמדת נשים ותענוגי הגוף בתאות העושר והממשלה והכבוד המדומה,

כל אלה חוברו לה יחדיו לעמוד בחרב גאותם להתגבר על הנפש המשכלת, ויוסיפו בה השחתה על השחתה, ונגעה חרב ההשחתה עד הנפש לכלות אותה, למנעה מנתיב החיים ולקרבה אל שערי שאול. חרב פתחו רשעי התאווה מעצת יצר לבבם הרע להשחית את הנפש המשכלת להטותה מדרך עץ החיים ולהוליכה בנתיב המות לנצח.

והנפש המשכלת גם היא עומדת להלחם מלחמת ה' בחרב פיות בידה לשלוט על הנפש המתאווה ולרדות על האויב היושב לה פנימה, בחרב נוקמת נקם ברית התורה; הנפש המשכלת גם היא אזורת חיל להכניע את מורדיה הפנימים, לנהג כולם כשבויות חרב בל תתגבר בה יד הזדון ולא תמשול בה זרוע הרשעה, ובחרב של שלום שביד הנפש המשכלת תחליש גבורת היצר ותביא למוסר התורה כל כוחות נפש המתאווה, להכניעם תחת עול התורה והעבודה למצא במ חן בעיני ה', ותנהג אותם בנתיב אל-מות, ללכת בדרך מישרים בדרך עץ החיים לעולם.

והנה החרב הניתן בידי אדם להלחם בה מלחמת ה' מלחמת מצוה, חרב מתהפכת היא מטוב לרע ומרע לטוב לפי הבחירה הנתונה לו:

**אם ישכיל על דרכיו** לעשות כל פעולותיו על פי התורה והמצוה, הנה חרב לה' צבאות בידו לעשות לבו חלל בקרבו ולהכניע בה תחתיו את הנפש המתאווה בכל כוחותיה.

**ואם תועה ילך** בדרכי יצר לב הרע, הנה חרב משחית בידו, להשחית נפשו המשכלת עד לכלה.

### **ולשון לשמור את דרך עץ החיים משתנה במובנו לפי הבחירה שבאדם:**

**אם בעצת יצר הלב הרע** תתרומם בו הנפש המתאווה להתגבר בחרב המשחית שבידה, הנה היא תעמוד כשומר במבוא דרך עץ החיים לכלוא רגל העוברים אל נתיב החיים, ולמנוע כפ רגל כל איש מלדרוך בדרך החיים, כי אל מוקשי מות תפילם, ולהביאם שערי שאול סלה.

**ואם הנפש המשכלת תמשול באדם** על הנפש המתאווה בחרב על ידי התורה שבידה, תעמוד לשמור את דרך עץ החיים, לפתוח מבוא פתחי שערי החיים ולאט לאט תנהלם בנתיב אל-מות, ותנחם באורח החיים אשר למעלה, לאור באור החיים ולחזות בנועם ה' בארץ החיים סלה.

ואמר להט החרב, והוא מן משרתיו אש לוחט (תהלים ק"ד) ענין שריפה והתלהבות, ויורה על התלהבות תאוה עזה לעשיית דבר, כי בכל תאוה עזה יתלהט הגוף ויתחמם.

וקצת רמזים לפירש זה מצאתי בדברי רבותינו עיין רש"י (יחזקאל כ"ח) את כרוב ממשח הסוכך הנאמר במלך צור, דרבותינו (באגדת ב"ב ע"ה) שם כרוב הוא תואר לאדם הראשון, וכאן על חרב המתהפכת אמרו **במדרש רבה**, חרב תורה, שנאמר חרב פיפות בידם, כי על

ידי התורה האדם כאלו אוחז חרב בידו לעמוד נגד מעוז היצר להשביתם מן הלב, כמו שכתוב בראתי יצר הרע בראתי לו תבלין תורה. ועל חגור חרבך על ירך אמרו (שבת ס"ג) היא בדברי תורה כתיב: להלחם מלחמתה של תורה, לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי, אמרו (בראשית רבה פצ"ז) במצות ובמעשים טובים.

וכן כח נפש המתאוה קראהו הכתוב בשם חרב (משלי ה') חדה כחרב פיפיות, ובדברי רבותינו חרבא דמלאך המות, הוא השטן הוא יצר הרע. ועל חרב המשחית של הנפש המתאוה התפלל דוד (תהלים כ"ב) הצילה מחרב נפשי.

### ומכילתא דרשב"י - (זוהר ויחי רכ"א)

בשעתא דברא קב"ה לאדם אוקיר ליה ביקירי עלאה בעא מניה לאתדבקא ביה בגין דישתכח יחידאה ובלבא יחידאי ובאתר דדבקותא יחידאי דלא משתני ולא מתהפך לעלמין הה"ד ועץ החיים בתוך הגן, לבתר סטי מארחא דמהימנותא, ואתי לאתדבקא באתר דמשתני ומתהפך מגוונא לגוונא מטב לביש ומביש לטב וכו' הה"ד אשר עשה האלוהים את האדם ישר וגו' כדין אתהפך לבייהו זמנין לטב זמנין לביש וכו' וכדין אשתני אדם לכמה גוונין זמנין דינא זמנין רחמי זמנין מותא זמנין חייא, ולא קאים בקיומא תדיר בחד מנייהו, בגין דההוא אתר גורם ליה, ועל דא חרב המתהפכת, המתהפכת מסטרא דא לסטרא דא מטב לביש מרחמי לדינא משלם לקרבא מתהפכת היא בכלא טב ורע דכתיב ועץ הדעת טוב ורע וגו'.

### ובלקוטים דמכילתא דרשב"י - (זוהר ח"א סימן כ"ט)

וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים וגו', בגין אורייתא דאתמר בה עץ חיים היא, ואיהי אורייתא דבע"פ אם זכה בר נש איהי סם חיים דיליה ואם לאו היא מתהפכת לו לסם המוות.

## פרק ד

### א.והאדם ידע. כבר קודם ענין של מעלה (רש"י), וכתב הרמ"ה<sup>26</sup> :

דע שמדרך העברי להשתמש בפעלים העתידיים עם וי"ו בראשו להפך העתיד לעבר כמו ויאמר וידבר ויקם וילך ודומיהם וזה דוקא במאמרים הבאים על דרך ספור בשמרו הסידור בקדימה ואיחור כפי הזדמנות הענינים, ונכון לקרוא העבר הזה המסודר, אמנם כאשר ירצה לספר ענין אשר התחיל ונזדמן קודם הענין שיסופר לפניו, בין שיהיה הענין מן הנושא הוא בעצמו, בין שיהיה מנושא אחר, הנה אז ישמש בפעל

<sup>26</sup> מאיר הלוי אבולעפיה, מקובל משורר וחוקר המסורה היה בין מפרשי התלמוד, נמנה עם הראשונים, שמש כדיין מחכמי ספרד בשנים 1170-1244.

לבד, ולעולם בקדימת השם אל הפעל כגון כאן והאדם ידע, הקדים הנושא והשתמש בפעל עבר גרידא, וענין העבר הזה נכון לקראו עבר המוקדם. וזהו שאמר רש"י, 'אילו היה כתיב וידע האדם, היה משמע לאחר שנטרד' וגו', וכן זה' פקד את שרה פירש רש"י קודם שריפא את אבימלך. וטעמו, מדלא אמר ויפקד ה', וכן ואל משה אמר (שמות כ"ד) קודם עשרת הדברות, וכן ואל הזקנים אמר (שם כ"ד) בצאתו מן המחנה, וכן ודבר אבנר היה (ש"ב ג') קודם לכן, וכן ואלישע דבר אל האשה (מ"ב ח') פירש בו זה שבע שנים מדלא כתיב וידבר אלישע וכן במקומות אין מספר.

### קניתי איש את ה': עיין רש"י.

#### והרמב"ן פירש:

הבן הזה יהיה לי קנין לה', כי כאשר נמות יהיה במקומנו לעבוד את בוראו. וכן דברי אונקלוס שאמר "קדם ה'", וכמוהו ונראה אל הכהן לכהן, ויגש דוד את העם אל העם. או יהי את ה' כמו ויתהלך חנוך את האלוהים, את האלוהים התהלך נח. וקראה האחד בשם קנין והשני הבל, כי קנין האדם להבל דמה, ולא רצתה לפרש זה. ע"כ לא נכתב טעם בשם השני, ע"כ.

#### ובמדרש הנעלם איתא:

לאחר שחטאו וידעו עונם על מה שעברו התמררו על מה שחטאו והיא יותר מפני שהיא תחילה לעברה לעבור על שמו הגדול, כיון שנולד לה בן הרגישה בדבר ואמרה קניתי איש את השם, שהוא השם המיוחד, וע"כ לא אמרה שם המשותף. אמר ר"א חזרה חוה להתודות על אותו עון שעברה, ואמרה לא יהיה זה כמונו לתת כבודו לאחר זולתו. אבל זה את השם ממש ולא לאחר. וכן חנה אמרה ונתתיו לה' כל ימי חיי, ולא לשם אחר, ועל זה אמרה תורה כי לא תשתחוה לאל אחר כי ה' קנא שמו אל קנא הוא, ע"כ.

מסתר לשונם לסיים במקרא מדבר מלשון קנאה, שעניינו התפעלות הנפש בהעברת הכבודו מן הראוי לבלתי ראוי, וגם התחיל בלשון לתת כבודו לאחר זולתו שהוא בעצמו המכוון בלשון קנאה, נראה לי שפירושו קניתי - על כונת קנאה. ואין זה תימה כ"כ, כי מצאנו (יחזקאל ח') סמל קנאה המקנה, שהיה משפטו המקניא (רשב"ם), ובא כדרך בעלי הה"א משרש קנאה.

ויהיה טעם קניתי איש את ה', אנכי בפשעי גרמתי לאישי להקניט את ה', וענין הקניטה וכעס נכלל גם כן בלשון קנאה, כמו הם קנאוני בלא אל. ולשום פשעה ועוונה נגדה תמיד קראה הבן

בשם 'קין' על ההפך, שהוא יהיה איש שיקנא לכבוד ה', לחוס על כבודו יתברך ולנקום נקמת ה' בעובדי פסל שימירו כבוד עליון לבלתי ראויים. ולזה לא אמרה קניתי **בן** כי אם **איש**, שמוסב על בעלה ואישה, כנ"ל כוונתם אף שיש לפי זה קצת זרות בלשון המקרא. ולפי זה גם שם הבל על כוונה זו לזכרון עוונה תמיד, שעשתה מעשה הבל ותעתועים.

**ידע את חוה.** אמרו המפרשים שפעל "ידע" ישמש על התשמיש. כי על ידי ידיעת צורת הנאהבת תתעורר הדבקות בה, והם דברים דחוקים. ולי נראה כי שורש ידע משותף בשורש יעד (בהפוך אתוון): יעד יורה על קביעות דבר והגבלתו בזמן או במקום, כמו (ש"ב כ') "מן המועד אשר יעדו", "בלתי אם נועדו" (עמוס ג') "ומי יעידני" (ירמיה מ"ט) לשון יעד וקביעות זמן. מי יעידני (איוב ט') - פרשוהו לשון עדות, מי יעיד לי, וכן שורש **ידע** מצאנוהו על הקביעות והגבלה (כבאיוב ל"ח) ידעת השחר מקומו, פרשו בו אם אתה קבעת והגבלת מקום השחר.

וכן "וידוע חולי" (ישעיה כ"ג) כלומר חלאים קבועים בו תמיד, כתרגומו ומזומן למרעין. ומזה לדעתי (ש"א כ"א) ואת הנערים יודעתי, כלומר קבעתי להם מקום מיוחד להמתין שם. וכמו ששורש ידע ויעד משותפים להוראת הקביעות, ככה הם משותפים להוראת ההתחברות: ונועדו אליך הנשיאים - התחברותם והתקבצותם יחד; עדה - התחברות הפרטים יחד, (פעראיין). וכן וידוע חולי - רוצה לומר מדובק בחלאים.

ושפיר פירש **הרח"ו**<sup>27</sup> (בנפש החיים פ"ח) ענין עץ הדעת טוב ורע, כלומר שנתחברו יחדיו הטוב והרע להיותם זה בתוך זה ממש. כי דעת פירש התחברות. ולזה ישמש שורש ידע על האהבה: **ידעתי** למען אשר יצוה את בניו, כלומר **אהבתי**. וכן **ידע** ה' דרך צדיקים, כי אין אהבה כי אם התחברות רצון האוהב והנאהב יחד ודבוקים זה בזה.

ובבחינה זו הונח גם כן שם דעת, על אותה ההשכלה המחברה יחדיו שתי קצות החכמה והבינה. כמו שכתב **הגר"א** במשלי שבדעת כלולות יחד החכמה והבינה. ושפיר ישמשו הכתובים שורש ידע על חבור זכר ונקבה. ודומה ממש ללשון 'יעדה' 'ייעדנה' הנאמר באמה העבריה ראש פרשת משפטים, עיין מה שאומר שם. ואינם כי אם הפוך אתוון, כמו כבש כשב וכדומה.

---

<sup>27</sup> ר' חיים ויטאל ממקובלי צפת כמו"כ למד הלכה בישיבתו של האלשיך וקבלה בישיבתו של הרמ"ק כשהגיע האר"י לצפת היה תלמידו המובהק הוא כתב את תורת רבו בספר שמונה שערים. חי בין השנים 1543-1620.

**ב. את אחיו.** יתכן שאין אחיו כאן על הוולדו מרחם אם שנולד הראשון, דאם כן הוא מיותר, אבל הוא מלשון המורגל ברבותינו, מאחה את הקרע, והוא התחברות יחד שני דברים הנפרדים. ויורה כאן שהיה השני מחובר ומשותף לראשון בבטן האב, וכדעת רבותינו (רבה פכ"ב) קין והבל תאומים היו. עיין מה שאומר במקץ "ותרעינה באחו".

**רעה צאן.** לא לתקוות תועלת ושכר בחר לו הבל להיות רועה צאן, כי להיותו לבדו עם אחותו שהיא אשתו ואין בכל הארץ רק אביו ואמו קין ואחותו, מה לו להרבות בעדרי צאן? וכן קין שבחר להיות עובד אדמה, מה לו ליגע בעמל עבודת האדמה בחרישה וכדומה? והיא יגיעה רבה ללא צורך לאנשים המעטים שהיו אז עימהם.

לכן נראה כי רועה צאן הוא שם תואר לכל איש המופרש מדרכי ההמון ומתבודד ללון במקומות הרחוקים מבני אדם, בל יטרידוהו המון הבלי מעשי אנשי תבל, והשדה הוא לו מקום מנוחה והשקט כי שם ימצא את נפשו יותר מוכנת להתעורר ולהתרומם להסתכל ברוממות ה' בברואיו הנפלאים. ולסיבה זו בחרו אבותינו אברהם יצחק יעקב שבטי יה משה ודוד, להיות רועי צאן, כי זה הוא עסק שאינו מטריד את המחשבה ואינו מכביד עול על הגוף. ובזה הנפש פנויה מכל טרדה, ותוכל לשוטט ברעיונות נשגבות להביט בנפלאות תמים דעים יתברך, המביאים את האדם אל השלמות האמתי,

והבל אף שבשעתו כל המקומות היו ראויים להתבודדות נפשו, מכל מקום יכנה הכתוב התבודדותו בשם רועה צאן כמו לדורות הבאים אחריו. ויש בענין רעיית צאן עוד תועלת נפשי כי מעלית נפשיות שבכנסים המתקדשים והמתטהרים לעבודת ה' ומתרחקים מכל דבר הפוגם את הנפש ימשילנה בכ"ק אל עדר הרחלים, כאמור בשיר הקדש, "כעדר הרחלים שעלו מן הרחצה, שכולם מתאימות ושכולה אין בהם". כמו שכתב רש"י שם, "הרחלה הזאת כולה קדושה: צמרה לתכלת, בשרה לקרבן, קרניה לשופרות, שוקיה לחלילין, מעיים לכנורות, עורה לתוף (עיין במשנה סוף קנים, **פרקי דרבי אליעזר** פכ"א).

הנה עדר הרחלים הוא לעיני הרועה מזכרת גדולה להתנהגות נפשו, ילמוד ממנו שלא יהיה אדם נופל למטה מן הבהמה, ויקדש גם הוא כל בנין גופו רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו לעבודת ה' להיותו כלי קדוש, והמשים את מחשבתו ורעיונו על דבר נקרא רועה, כענין ורעה אמונה (תהלים ל"ז).



היוצא לנו שלא היה הבל רועה צאן להתעשר בם או לאכול בשרם לשתות חלבם ולהתכסות מעורם וצמרם, רק לענין הנרצה לפני ה'. ולשון פרקי דרבי אליעזר (פכ"א) הבל היה אוהב לרעות צאן, ובתיקונים (תס"ט קי"ז א') אמר מחשבתייה הוה בהווא אתר וכו' ועתיק יומין וכו' שער ראשיה כעמר נקי.

וכבר אמרו קדמוננו על הבל שהיה מציץ בכבוד עליון, ועל שהיה מציץ יותר מדאי נתחייב מיתה.

### **אמנם קין היה עובד אדמה.**

לא רצה להתעלות ולהתרומם אל מעלות נפשיות, אבל הוריד והשפיל את נפשו להתעסק בדברים ארציים חומריים.

ובתרגום יונתן בן עוזיאל -

קין אמר לית דין ולית דיין ולית עלם אחרן ולית למיתן אגר טב לצדיקיא, ולית למפרע

מן רשיעיא. והבל אמר אית דין ואית דיין ואית עלם אחרן ואית למיתן אגר טב

לצדיקיא ואית לאתפרעא מן רשיעיא.

וראיתי לר' יצחק אברבנאל שכתב הבל היה גדל לב, רודף אחר הכבוד המדומה והשררה לכן נעשה רועה צאן, מנהיג ורודה בבעלי חיים ולזה נקרא **הבל**, כי הכבודות והשררות הבל המה מעשה תעתועים, עיין שם. ולא יתקנו דבריו להרשיע בם את הצדיק. ואם כדבריו למה אמר הכתוב וישע ה' אל הבל, הלא תועבת ה' כל גבה לב, והוא כאילו ע"ז, והעיקר המכוון בקרבן היא ההכנעה. ולמה נרצה לפני ה'.

**ג. ויהי מקץ ימים.** אם יהיה עניינו, באחד מן הזמנים, לא ידענו ממנו מתי נעשה, והכתוב יכוין להודיענו זמנו המוגבל. וכן אם נפרש ימים לשון שנה, כמו ימים תהיה גאולתו, עדן אין זמנו ידוע, כי התחלת הזמן שממנו נדע קצו וסופו לא נודע במקרא.

וראיתי בפרקי דרבי אליעזר (פכ"א)

שאמר הגיע ליל י"ט של פסח אמר אדם לבניו בליל זה עתידין ישראל להקריב

קרבות פסחיהם הקריבו גם אתם לפני בוראנו והביא קין ממותר מאכלו קליות וזרע

פשתן והבל הביא מבכורות צאנו ומחלבהן.

למדנו דמעשה זו הייתה בי"ד ניסן. לפי זה אפשר לכוין זמן זה בלשון מקץ דקרא, כי חצי ניסן הוא התחלת זמן הקציר (**ב"מ** ק"ו ב'), ולשון קץ נרדף עם לשון קציר, כי קציר יורה על כריתות התבואה, והוא הושאל משם קצר, לשון קצור - דהיינו קצור אורך השבולת, וכן קצץ

שיורה על הכריתה, נגזר משורש קץ לשון קצה, כלומר שעל ידי הקציצה נתהוה בדבר הנקצץ קץ וסוף שלא היה בו תחילה בהיותו שלם ומחובר.

וכבר יבאו שתי הלשונות לענין אחד: ונפשנו קצה, ותקצר נפש העם. וכן יהודה שת קציר לך (הושע ו') פירשוהו ענין קץ וסוף, כמו קציר תבואה בבשולה. לפי זה טעם 'מקץ ימים' - מתחלת זמן קצי. ואף שיש לגמגם בזה מצד הלשון, מכל מקום ניחא לן בזה יותר, ממה שלא נדע זמן המעשה שבא הכתוב להודיעו. ואין דרך הכתוב לסתום אלא לפרש. וכמו שנאמר משורש 'חנן' - חן; כן מן 'קצץ' נאמר קץ. ומשמש כאן על קציצת התבואה.

ואף שעיקר שורש קצץ הונח על דבר שצריכים התאמצות כח עד שיוכרת, ושורש קצר הונח כשהנכרת הוא דבר רך כתבואה ודשאים, שדי לו הולכה והובאה לבד, מכל מקום הוציא כאן הכתוב ענין קצירה בלשון קציצה, כי כן היה באמת לפי שעתו וזמנו. כי טרם ביאת נח לעולם לא היה להם מחרישות מזלגות וקרדומים, והיו חסרים מכל כלי מלאכה, והיו מצטערים מאד בענין חרישה וקצירה, ככתוב זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו, כמו שכתב רש"י שם בשם רבותינו.

ומבואר יותר בדברי **הרא"ם** ל"ה, ושפיר נקראה אז הקצירה בשם קציצה, להצטרך אז אל התאמצות כח לקצירת התבואה.

**מנחה.** לשון **מנחה** נופל על הדורן הבא מן הנקלה אל הנכבד לקדם פניו ולהניח לו. וההפך לשון **משאת** משה עבד ה' (דה"ב כ"ד), איננו לשון דורן כמו שפירשו **רד"ק** כי אם כפירוש רש"י לשון כי תשא את ראש, שתרגומו תקבל (**רוו"ה**). עיין מה שאמר מזה ויקרא ב'.

**ד. והבל הביא גם הוא.** מה היה מקרא חסר אם היה משמיט מלת גם הוא, ולא היה אומר רק והבל הביא מבכורות? ויתכן כי מלת גם הוא שם תאר לאיש המרובה במעלות, כמבואר לקמן יו"ד כ"א: ולשת יולד גם הוא. וכיון שהזכיר את הבל הזכירו בשבחו, גם הוא רוצה לומר המרובה במעלותיו, כמבואר בקודם, בבחרו להיות רועה צאן.

**וישע ה'.** ואונקלוס תרגם והות רעוא מן קדם ה', וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל**, ובמדרש **רבה** אמרו וישע - נתפייס ממנו; לא שעה - לא נתפייס ממנו. נראה שפרשוהו מלשון "ואשעה בחקיך תמיד" (תהלים קי"ט) דתרגומו **ואגעגע**, לשון שעשועים ונחת. ומלת אל ישמש כאות בי"ת, כמו לא השלימה אל בני" (יהושע י"א) לכן תרגם בהבל ובקרבניה, בקין ובקרבניה.

**ג וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרִי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַה' ד וְהֶבֶל הֵבִיא גַם-הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוּ וּמִחֲלִבְהֶן וַיֵּשַׁע ה' אֶל-הֶבֶל וְאֶל-מִנְחָתוֹ: ה וְאֶל-קַיִן וְאֶל-מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו.**

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

**ז. הלא אם תיטיב.** מלת הלא מחוברת ממלת השלילה לא ובה"א התימה והשאלה. ובזה תתהפך הוראת השלילה לאמת החיוב. כן הוא דעת בעלי הלשון. ונראה לי אחר שמצאנו התחלפות מלת הלא במלת הנה, כמו הלא הם כתובים (מ"ב ט"ו ל') ובדה"ב כ"ז ז' הנם כתובים, וכן מ"ב כ' כ' ודה"ב ל"ב ל"ב, וכן בכמה מקומות כתוב במקום אחד מלת הלא, ובאותו ענין כתוב במ"א מלת הנה. ולכן אומר אני שהם דומים זה לזה גם להוראת ההתעוררות, והוא מלת הקריאה לעורר כוונת השומע על הדבר, ומזה הלא כי משחך ה' (ש"א י"ד). וכן כאן והלא אם תיטיב.

**לפתח חטאת רובץ.** לעת פתיחת ההתקשרות שבין הנפש והגוף והוא בעולם הנשמות, שם ירבו החוטא תחת משא העונש. כי כמו שהחלל המפסיק בין צדדי כותלי הבית נקרא פתח, על שם פירוד המתדבקים, ככה יום המיתה נקרא פתח, על שם התפרדות הנפש מן הגוף שהיו אחוזים ודבוקים יחד בעולם הגשמי, לכן הלמ"ד פתוחה להורות על הפתח הידוע. וקרוי לזה תרגם **אונקלוס** ליום דינא, וכן **רש"י** בפתח הקבר. ומלת **חטאת** אינו שם המקרה אבל הוא שם התואר, כי מכניס את האיש במעשיהו לתדירותו בו, כמו שבתך בתוך מרמה, ואני תפלה, ורשעה תסלף חטאת. פירש **רש"י חטאת** כמו חוטא, ועל שהוא רשע גמור קראהו חטאת. וכל"ת שם הסורי חטאת חטיאה. ומלת **רובץ** כענין רובץ תחת משאו, והוא היפך **שאת** דברי שא. וטעם המקרא לפי זה: אם ייטיב האדם את דרכיו יתרומם ויתנשא למעלה ראש, ואם לא ייטיב אז החוטא יהיה נופל למטה לרבוץ תחת משא העונש ביום הפרדו מן החיים. דומה לזה אמרו בתקונים (ד' ק"י):

לפתח חטאת רובץ. מאי רובץ? אלא כי תראה חמור שנאך רובץ, (ובד' קי"ח) ודא פתח דגיהנם דתמן חובין דילך שלטין עלך.

ואמר **שאת, רובץ ולא תשא, תרביץ בנוכח, כמו תיטיב בנוכח**, כי על השכר והעונש בכלל ידבר, שהוא עניין לכל באי עולם ולא לקין בפרט. ולרבותינו (קידושין פ"א ב') **שאת - אגרא**, פרשוהו מענין ויתן משאת כיד המלך (אסתר ב'), לשון מתנה הניתנת מן המכובד אל השפל ממנו, שהוא רוממת מעלה למקבל, והוא שכר

עוה"ב המכונה בכל מקום מתן **שכר**, והוא התנשאות הנפשי הנצחי. ולפי זה מלת חטאת דסיפא הוא הפכו. כלומר עונש עוה"ב, כי חטאת ישמש גם על עונש הבא עקב החטא, כמו (זכריה י"ד) זאת תהיה חטאת מצרים וחטאת כל הגויים, דתרגומו פורענות מצרים.

ויתכן לומר כי מלות **לפתח**, **רובץ** דסיפא ישרתו גם לרישא, וכאילו אמר לפתח שאת רובץ. רוצה לומר בזמן פתיחת קשר הנפש מן הגוף, שתתפרד הנפש לשוב אל מקומה הרוחני, שם השאת רובץ, שם ההתנשאות שוכן בהשתוקקת גדולה וימתין, בבוא הנפש שהכשירה מעשיה בעולם הגשמי, לעטרה בעטרת תפארת התנשאות רוחנות מעליתות נצחות לבלי תכלית, וכן להפך.

**אם לא תיטיב - לפתח חטאת רובץ**, העונש ירבוץ שם וימתין לחתור גחלי רתמים לגמול מעשי ידיה המגונים והפחותים. ואמר רובץ בלשון זכר על שאת וחטאת, שהוא לי נראה, להורות על הזריזות הגדולה בין לשכר בין לעונש, כי בהשתדלות עצומה לא ימנעו שם את הטוב הצפון להולכי תמים. ובהשתדלות גדולה ינוח שבט הרשע על גורל הרשעים, כמו (שופטים ד') עמד פתח האהל, ולא אמר עמדי, ופירש רש"י שם זרזי עצמך בדבר.

**וכמה השתדלו המחברים למצוא בתורה מקום שידובר בו מן שכר ועונש בעולם הרוחני, ולפי המבואר תמצאוהו כאן בלשון מבורר.**

**ואליך תשוקתו.** לדעתי אינו ענין תאוה וחפץ, אבל הוא ענין נהימת קול, כי מקול נהימת הדוב אמר דוב שוקק, ומקול נהימת הרוח ממשק חרול (צפניה ב') ומקול נהימת המים בנפלים מגבוה לנמוך כמשק גבים שקק בו (ישעיה ל"ג). והשתוות הנחים והכפולים ידוע, ושם שוק (בשוקים וברחובות) גם כן על שם המיון רב אדם בו. וכן שם תשוקה על התאוה והחפץ (ואל אישך תשוקתך), הוא מענין זה, כי תתגבר בו התאוה עד שכל כוחותיו הפנימיות הומים עליו. ויקרא כאן **תשוקה** לקול הנהימה שבלב ונפש האדם בעשותו אחת מהנבלות, כאשר הטביע היוצר י"ת בנפש האדם שייצר לו ויעציבהו בעקב החטא. כי הרשע - השקט לא יוכל בפנימיותו, ולבו נוקפו והומה עליו תמיד, ירגיזהו ויעוררהו על העונש המעותד עליו. וכתמי הנפש ולכלוכי הלב אשר יטונף הרשע במעשיו לא ימחו לעולם מלוחות לבו ונפשו, וכאילו ישמיעו קול צעקה אל החוטא ונוהמים עליו להעציבהו לבלי היות מרגוע בנפשו. ועל קול עצב מנהימה הפנימית שבלב החוטא שלא תתן מנוחה לנפשו אמר כאן **ואליך תשוקתו**, והודיע אם כן בזה עונש החוטא בזה ובבא.

**ח. אל הבל אחיו.** בשביל אחיו, על מה שנשאל למה חרה לך ולמה נפלו פניך, ע"ז השיב קין ואמר בשביל הבל אחיו חרה לו ונפלו פניו. ומלת **אל** לשון **בעבור**, **בגלל**, כמו (ש"א א') אל הנער הזה התפללתי - בעבור הנער. וכן (יחזקאל מ"ד) ויפרו את בריתי אל כל תועבותיהם -

בעבור כל תועבותיהם. וכן (מ"א י"ט) וילך אל נפשו - בעבור נפשו להצילה. וכן כאן **אל הבל אחיו** - רצונו לומר **בעבור הבל**, ובזה אין המקרא חסר כלום.

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

**יד. הן גרשת.** לדעתי המכוון במקרא, הוודוי הגמור שהתודה קין בכל לב על גודל חטאו לאמר:

גדול עוני וחטאתי מאד בשפיכת דם אחי, כי רב הוא מנשוא ומלסלוח. בצדק ובמשפט חרצת עלי להיות נגרש ומטלטל בארץ, וכלימת מעשי המכוער תכסה פני להיותי מסתתר מאור פניך, ולא מצאתי לב לבקש על נפשי הסליחה והכפרה, ואני מצדיק יושר משפטיך ואקבל בכל לב להיות נע ונד בארץ. ומי יתן ותהיה התנודדי הנה והנה סיבה למותתני, כי יפגעני איש בדרך ויקח את נפשי ממני, ותהיה מיתתי כפרה גמורה על כל אשר הרעותי לשלוח יד רצח אל אחי.

מלת **הן** משמשת להצדיק דברי חברו. כמורגל ברבותינו "האומר לחבירו מנה לי בידך, וא"ל הן". וכן אמר לָבָן ליעקב: הן לו יהי כדברך, שבמלת הן הצדיק לבן תביעת יעקב.

וטעם "הן גרשת" - בצדק ובמשפט גרשת אותי. וטעם "מפניך אסתר", כמאמר עזרא הסופר בהתודותו: "אלוהי בושתי ונכלמתי להרים אלוהי פני אליך". ומלת **והיה** יעיד על פירוש זה להיותו מאמר בפני עצמו, בלתי מחובר אל "והייתי נע ונד", כמסובב אל הסיבה, כפי המפרשים ששניהם מאמר אחד. כלומר, שהנע והנד יהיה סיבה שיהרגוהו כל מוצאו. דאם כן מלת **והיה** מיותר.

עיין מה שאמר בלך לך "הן לי לא נתת זרע". ובושב: הן אדוני. וסמוכים לפירוש זה ממדרש רבותינו, שאמרו:

כשיצא קין פגע בו אדם הראשון, וא"ל: מה נעשה בדינך? א"ל: עשיתי תשובה ופשרתי נתקרר ונח ממני רתיחת מדת הדין.

ובויקרא רבה פרשה י' על דרך דרבי ישמעאל בראשית רבה: תשובה עשתה הכל. ובמכילתא דרשב"י (זוהר - בראשית ל"ו ב') וכד אהדר בתשובה מאי קאמר? הן גרשת וגו'.

**ובפרקי דרבי אליעזר** (ס' כ"א) איתא, אמר קין: רבון העולמים גדול עוני מנשוא שאין בו כפרה, ולא עוד אלא יעמוד אחד בארץ ויהרגני. עיין שם.  
**ובתקונים** (תקון ס"ט ד' קי"ז):

"גדול עוני מנשא" - הכא תב בתויבתא ואתחרט, בגין דא וישם ה' לקין אות וגו' ויצא קין מלפני ה' בהאי נפק מן דינא וגו' ובגין דתב בתויבתא וגו' שוי ליה קדמת עדן דבגיניה זכי לגן עדן.

הנה להראות גודל כח התשובה בא הסיפור הזה בתורה. ואמר לו ה' כל הורג קין שבעתים יוקם, כלומר ההורג את קין אעניש אותו שבע על חטאתו, כי לא יהרג קין בעבור התודותו לפני. עיין **רמב"ן** שטען על פירש רש"י "שבעתים יוקם - לסוף שבעה דורות", דאם כן היה ראוי לומר לשבעתים.

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

**וישב בארץ נוד קדמת עדן.** פירש הגר"א נגד עדן. כמו על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ומים. פירש שלא הביאו לקראתכם לנגדכם. והארץ המכוונת נגד עדן - היא א"י.

**בארץ נוד.** היא א"י. ונקרא ארץ ישראל נוד, על שם שעתידין ישראל לנוד ממנו כמו שתרגם **אונקלוס** "גלי ומטלטל" (**הגר"א**).

ואפשר שנקרא כן גם על שם שמחה, כי הכל היה מתאווים להתנודד מארצם לשבת שם, כאמרם אין לך כל מלך ושלטון שלא קנה לו פלטרין ואחזזה בא"י. כי הייתה חשובה לכולם. הוא שנאמר "נחלת צבי צבאות גויים" (עיין רש"י וזאת הברכה ל"ג י"ז אפסי ארץ). ונאמר (ישעיה ב')

והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונהרו אליו כל הגויים והלכו עמים רבים ואמרו לנו ונעלה אל הר ה' וגו'.

ומצאנו שורש נדד גם על התנועה והטלטול הנעשה בשמחה, מלכי צבאות ידדון ידדון (תהלים ס"ז), להתקרב בחיבה אל המעמד הנבחר (עיין שבת פ"ח ב').

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

**ויהי בונה עיר.** רבים אמרו לתכלית מה בנה קין עיר, והוא היה אדם השלישי ע"פ כל הארץ ואין צריך לעיר לו ולבניו?! גם קשה שאדם יחיד יבנה עיר מבלי עזר רבים ומבלי כלי מלאכה נמצאים.

**ובערכין** (משנה) (פ"ט מ"ו) נקרא 'עיר' - שלש חצרות ובכל אחד שני בתים.  
ויאמר הרו"ה:

ידענו כי קדמוני בני אדם היה להם נקרות סלעים וחורי עפר וכפים למחסה ולמסתור מזרם וממטר, ועוד היום נמצאים כאלו לרוב במדינות אסיה והמה כעת מאין יושב ובמדינות אפריקי עדיין יש יושבי מערות, ונקראים טרוגלודיטין. ומסתבר כי קין היה הראשון אשר הכין מערה כזאת לו ולמשפחתו, והיא הייתה נקראת עיר בלשון עברי בהנחתה הראשונה כאשר עדיין נקראת כן בלשון ערבי, ונשאר השם עיר גם אחרי אשר החלו לבנות בתים ע"פ ארץ, ויתכן כי כן טעם בעיר מצור, כלומר כאילו אני בעיר מצור, כי לא היה דוד בעיר מצור כי אם נחבא במערה. והאמת כי עיר ומערה שניהם מיסוד אחד הם, ויאבה לו הדקדוק.

**שם העיר כשם בנו חנוך.** לדעתי הודיענו הכתוב קריאת שם בנו ושהעיר אשר בנה היה קורא בשם חנוך; להודיענו כי אחר שיצא קין מלפני ה' שמח מפני שנתקבלה תשובתו לפני אב הרחמים, והיה משתדל להמציא תחבולה להרגיל בו נפשו ביום ההוא והלאה להתחנך במעשים רצוים לפני ה', כי כעת נתן אל לבו כמה קשה עליו לשרש שורשי טבעו הרע שהיה בו עד הנה, אשר ממנו היה פורה אליו רוש לתענוגי תבל ולענה למחמדי חמריותו עד שהגיעה ההשחתה אל נפשו להתגעל בהריגת נפש אחיו הצדיק, לכן המציא עצה בנפשו לקרוא שם בנו ושם עירו חנוך, ושם זה יהיה לו לאות וסימן תמידי להזכירו שהוא כתינוק הנצרך אל החנוך והרגילות, להתרגל מעט מעט להתקרב אל ה', ובכל שעה ושעה שיעלה שם זה על שפתיו יתעורר לשום מחשבתו על כל תנועה שבמזג טבעו הרע, וישמור את נפשו לבלי הלכד עוד הפעם ברשת אשר יטמין למוקש אדם, לבלע את הקודש.<sup>28</sup>

**הנה התבאר שאין ענין קין והבל ספור מעשה לבד, אבל ילמדנו גודל כח התשובה, עד שלעון היותר חמור הועילה התשובה, גם יודיענו ההשתדלות המצטרקת לשב לשום משמרת לפניו בל ישוב עוד הפעם לכסלה.**

**יט. עדה וצלה.** לפי קבלת רבותינו אין עדה וצלה שמות תולדותיהן, כי אם שמות כינוייהן. כי מנהג רע היה בימי דור המבול לקחת להם שתי נשים, אחת לפריה ורביה ואחת לתשמיש, שהיה משקה אותה כוס של עיקרין כדי שלא תלד.

<sup>28</sup> ושנוי השם הוא אחד מן הדברים שמקרעין גזר דין של אדם (ר"ה ט"ז ב') והוא מדרכי התשובה כמו שכתב הרמב"ם פ"ב מתשובה, שזה גורם לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח.

אותה של פריה ורביה היה מכנה אותה שם "עדה" כלומר זו היא להריון לבד להוליד ממנה בנים, שאין לבעלה עמה שום קרבת הדעת וחביבות, כי נשארה נזופה ואבלה יושבת גלמודה מרוחקת וסורה מבעלה. לכן כנו אותה בשם **עדה**, שבלשון ארמי נקרא ההריון עדוי, עצבונך והרויך - תרגם ועדוייך, וגם בלשון עברי יש דוגמתו, שההריון נקרא עדנה: "אחרי בלותי הייתה לי עדנה", תרגם **יונתן בן עוזיאל**: עדוייך. ונכלל בשם עדה גם לשון ריחוק וסרה, כי תרגום ויסר - ואעדי.

ואותה האשה שלקוחה לתשמיש לבד היו מכנים אותה בשם **צלה**, כלומר זו היא היושבת מקושטת בצל בעלה וכנפיו, ולשון צל הוא כינוי לטובה הזמנית שיתענג בה האדם לשעתו. כבקהלת ויעשם כצל. והודיע הכתוב כי גם למך הלך במנהג הרע הזה לקחת לו שתי נשים על כוונה מגונה זו.

**כ. אבי יושב אהל ומקנה.** פירש הגר"א רבן של כל יושבי אהל ה' וכן יושבי מקנה היו גם כן פרושים במדברות ומתבודדים לעבודת השם יתברך.

**כא. תופש כנור ועוגב.** המוציא החכמה המפוארה לעשות מיני כלי זמר.

**כב. וצלה גם היא.** כלומר אף שהשקוה כוס של עקרין, מכל מקום ילדה.

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

**לוטש.** הוא שם תואר אל האיש המחדד.

**נעמה.** שהיו מעשיה נעמות מאד, והיא הייתה אשת נח שהולידה לו שלשת בניו שמהם הושתת כל העולם (**בראשית רבה**).

**כג. ויאמר למך לנשיו.** לדעתי הוא עבר מוקדם, כלומר וכבר אמר קודם שהולידו לו מאמר זה. זמן מה אחר נשואי שתי נשיו אלה נתן אל לבו המעשה הרע אשר עשה, ונשבר רוחו בקרבו ונתחרט על אשר עשה.

וכבר נאמר מרבתינו **במדרש רבה**, כי למך הברור והמובחר שבדור המבול היה, לכן אמר לנשיו במר רוחו "איש הרגתי... וילד" אוי לי, מה עשיתי כי השקיתי לזו כוס של עיקרין להיותה עקרה ולא תלד, להיות תשמישי עמה לזנות ולא לפרוץ, ולהשחית זרעי בה לבטלה, אשר עון



זה חשוב בעיני כאלו הרגתי את הנפש. וכמאמרם (יבמות ס"ג) כל שאינו עוסק בפריה ורביה כאלו שופך דמים. ואמרו (נדה י"ג) המוציא שכבת זרע לבטלה הרי זה כאלו שופך דמים.

**וכבר הצדיקו המחברים מאמרם זה, כי מחקרי הטבע מצאו בטיפה הזרעית של אדם בעודו בחמימותו (על ידי כלי הבטה המגדל את הראות) בריות קטנות מאוד כדמות וצלם אדם, והם חיים ומתנועעים הנה והנה תוך הטיפה. וכל משכיל ישפוט בצדק, כי לפי זה ראוי להיות עון העושה זאת כשופך דמים ממש וכמעט יותר גדול ממנו, כי זה שופך דם איש אחר, וזה עומד על דם בנו וירצח נפש היוצא מירכו.**

הלא תראה כי גם דם זרעיותיו של הבל צעקו מר על המרצח, אף שהיו באמת בהעדר מוחלט, ואין שום הויה ממשית מהם בעולם. מכל שכן האישים הקטנים מושגים לחוש ראות בטפה הזרעית מתנועעים חיים, שהויתם ישנם במציאות גמור, והויה ממשית נמצא כבר בעולם, שהם נושאים קול בכי על אביהם המשחיתם מן המציאות. ובפרט בבן נח שדינו לחייב מיתה אף בשלא הרג רק עובר במעי אמו כבסנהדרין נ"ז ב'.

אף שלכל ההמון לא נחשב מצד הדין כזה להשחתה, להיותו תועלת לולד, מכל מקום האלוהיים האלה מצד קדושה יתירה שבהם ושהיה ספוק בידם להשמר גם מזה נכנסו לפנים משורת הדין. וכן בעקרה גם לדעת הפוסקים כשיושבת תחת בעלה אין בה משום השחתת זרעו בה, היינו כששתתה מדעתה הסממנים המעקרים, אבל כשהבעל משקה לה למען העמידה על יופיה לשעשוע ותענוג, בזה כל בר דעת יודה שתשמישו בה היא השחתת זרע. עיין יבמות ס"א ב' כל ביאה שאין בה פרצה אינה אלא זנות.

ועל זה היה למך מקונן שהרג כמה נפשות, איש וילד, והרבה בזה פצעים וחבורות על נפשו. ואמר דבריו אלה לאזני שתי נשיו כמקונן לפניהם על אשר חטא לשתיהן, לזו חטא בהרחיקו אותה מכל מיני חביבות, ולזו שהגדיל בה פשעו להשקותה להתעקר.

והוסיף עוד לומר. כי שבעתים יוקם קין. הגדיל בזה פשעו וחטאתו הרבה יותר מעון קין, כי זה את נפש אחיו הרג, והוא הרג את נפש בנו יוצא ירכו. ואם קין שהיה עליו באמת משפט מות מכל מקום (מצד רחמי ה' עליו) הוקצב על ההורג את קין עונש שבעתים, אני ששפכתי נפש יוצא ירכי, שאין בו דופי חף ונקי מכל מום, מן הראוי לחרוץ עלי משפט עונש כפלי כפלים שבעים ושבעה.

והמפרשים המציאו בזה ספורים אין זכר למו במקרא גם אין להם מקום בתורה כי אין בהם לא חכמה ולא מוסר, לכן נטיתי מדרכיהם ובחרתי בדרך שאין צורך להוסיף בו על לשון

המקרא, ויש בו מוסר השכל גדל הערך. גם למדנו מזה דעת שכר התאוננותו על חטאו, כי הוליד בנים יושבי אהל ה' ומתבודדים בעבודתו, מחדשי חכמות נפלאות, וכלי אומניות לתועליות רבות, ומבתו הושתל עולם מלא.

ובמשנה למלך<sup>29</sup> פרק י"ד ממלכים ה"ז:

כי לא ידעתי היכן רמיזה איסור השחתת זרע לבני נח. ועוד קשה אמאי לא קא מנו לה בהדי ז' מצות דבני נח, והדבר צריך תלמוד. עיין שם שהאריך בזה, אמנם למאי דאתין עלה דהשחתת זרע מטעם שפיכת דמים, שפיר איתנהו בז' מצות דבני נח דאזהרו על שפיכות דמים. ודע דכאן במדרש רבה איתא, שאמרו נשי למך אליו, למחר המבול בא, איך נשמע לך ונהיה פרות ורבות למארה. והקשה שם בידי משה, ואונקלוס תרגם והלא מצות פרו ורבו לא נאמר לבני נח. ויש לומר דכל מצוה שנאמר לבני נח ונשנית בסיני, לזה ולזה נאמרה; לבני נח ולא נישנית בסיני - לישראל ולא לבני נח. ופירש רש"י לישראל נאמרה מסיני ואילך, עכ"ד.

ובמחילת כבודו שגג בזה, דמאי שייכא הך כללא דנאמרה ונשנה או לא, להך ענינא דלמך, דהדבר פשוט דכלל זה אינו אלא לבני נח. מסיני ואילך, שיצאו ישראל לקדושה, הם עמדו באיסורייהו, ומבני נח נטלה. אבל קודם סיני, מה שנצטוו בני נח מחוייבים ומה שלא נצטוו פטורים. ופשוט הוא דמצות פרו ורבו נצטוו בני נח קודם סיני, כפשטא דמתניתין (יבמות ס"ה ב') אין אשה מצווה על פרו ורבו משום דכתיב וכבשה. וריב"ב דפליג, קאמר דעל שניהם נאמר פרו ורבו, הרי דלכולי עלמא היו מצווים בפרו ורבו מאדם ואילך. ואף אי נימא כברייתא דבר קפרא ריש כתובות, הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם, דמשמעו דפרו ורבו הנאמר לאדם אינו למצוה כי אם לברכה, וכסתמא דתלמודא (סנהדרין נ"ט ב') דפריה ורביה שנאמרה לבני נח הוא מדכתיב (בנח ט' ז') ואתם פרו ורבו, ולא הביאו קרא דאדם מטעם לברכה נאמרה. אם כן קודם נח לא היו מצווים על פרו ורבו, גם כן לא קשיא, כי נשי למך לא אמרו נקיים מצות פרו ורבו, כי אמרו נהיה פרות ורבות למארה. כלומר נביא מארה לעולם ולא ברכה, הפך הכוונה האלוהית שתהיה פריה ורביה לברכה. (עיין ברא"ם שם בפרשת נח ובמשנה למלך שם באורך).

**כו. אז הוחל.** לשון חולין, לקרוא שמות אדם ושמות עצבים בשמו של הקדוש ברוך הוא לעשותם אלילים ולקרואם אלהות, (רש"י).

ולשון המקרא חסר לפירש זה. ונראה לי דהקריאה בשם השם היא התפילה, כמו זה עני קרא וה' שמע, אני קראתיך כי תענני, וטעמו: חשבו בדעתם המשובשת שהתפילה אל הקדוש

<sup>29</sup> הרב יהודה רוזאינס תלמיד חכם ופוסק הלכה טורקי. ספרו "משנה למלך" הוא על משנה תורה לרמב"ם דרכו בפסיקת הלכה הייתה לקולא ורב דרשותיו היו מיוסדות על מעשה צדקה ואהבת א". היה בין הרודפים את כת שבתאי צבי, חי בשנים 1235-1310.

ברוך הוא הוא דבר חולין וגנאי אליו, כי לגודל ערכו יתברך ולרוממותו לאין תכלית אין מהראוי לבריאה קלה כמו האדם, שיגש לערוך תפילתו אליו, כמו שאין כבוד למלך אם איש הכפרי יגש לשפוך תחינתו לפניו בלתי אמצעית שר ונכבד. ככה דימו בדעתם הרעה להיותו יתברך נעלה ומרומם לבלי תכלית, פחיתות כבודו הוא אם האדם השפל ישפוך שיחתו לפניו בלתי אמצעי. ולסיבה זו בחרו הכוכבים וצבא השמים להיותם אמצעים בינם ובין הבורא יתברך, אחרי שהם ברואים עליונים ונכבדים להיות משמשים לפניו במרומים ולהשפיע מטובם צרכי הנהגת העולם השפל. לא היו כופרים במציאותו יתברך אבל היו מודים בעילת העילות ושהכל נמשך ממנו. רק לגודל ערכו יתברך ולפחיתות ערך האדם השתבשו לאמר שמהראוי לערוך התפלה אליו יתברך על ידי ברואים נכבדים כאלה, להיות אמצעים, כאיש הכפרי יפנה למלך על ידי שרים ונכבדים הקרובים אליו.

והרו"ה פירש הוחל - משרש יחל, כמו שבעת ימים תוחל (ש"א יו"ד), דוגמת הורד הושב שהוא מן הורד הושב, כן הוחל מן הוחל, וענינו איחור וביטול, וכן לא יחל דברו (במדבר ל') פירש רשב"ם לא ימתין ויאחר את נדרו. וטעם אז הוחל - אז נתבטלה הקריאה בשם ה' וכפירש במ"ב.

## פרק ה

### ה וַיְהִי כֹל-יְמֵי אָדָם אֲשֶׁר-חַי תְּשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיָּמָת:

ה. אשר חי. לשון זה מיותר, וגם בחיי אברהם אמר כן בפרשת תולדות, ועיין מה שאמר שם.

**תשע מאות ושלשים שנה.** קלי דעת אמרו לא היו השנים הקדמוניות באותם דורות הראשונים שנות חמה, כי אם חדשי לבנה המשלמת סבובה בכ"ח ימים בקרוב, ומהלכה תקרא שנה מלשון **שניות** לפי שחוזרת שנית למקום שהתחילה ממנו. (עיין בדברי ר' יצחק אברבנאל שהאריך להשיב עליהם).

הנה האנשים האלה יתמהו מאורך חיי האנשים בדורות ההם ולא יתמהו מאורך ימי האלה והאלון אשר כח גדולם וצמוחם עומד במ ד' מאות שנה, ועומדים דשנים ורעננים עד אלף שנה כנודע. ולמה יאמינו אל ספורי עמים בחבוריהם, כי האלון העומד באפרקי על חוף ים, יש בהקיפו חמשים אמה, ישלח פארותיו וענפיו חמשה ועשרים אמה, ועומדים שם ממינים אלה אשר ישנים יותר מאלף ושמונה מאות שנה, ועד היום הזה הם דשנים ורעננים מוציאים פרח בכל שנה ושנה. ומפליאים המחברים עוד לומר כי נמצא ממין אלון זה הישנים כארבעת אלפים שנה, אשר יש בהם כח הגידול והצמיחה.

ולמה לא יפקחו אלה האנשים את עיניהם לראות כי גם בדורות הראשונים בראשית הבריאה היה ימי חדש שלשים יום ושנים עשר חדשים בשנה, מעדות הכתובים (ח' יו"ד) בשבעה ועשרים יום לחדש, התחלת המבול היה בי"ז לחדש השני בשנת ת"ר, חמשים ומאת יום נמשכה תגבורת המים (ז' יו"ד) והם חמשה חדשים לחשבון שלשים יום לחדש והם כלים בי"ז לחדש השביעי כמבואר בקרא (ח ד') חסרון המים היו הלוך וחסור עד חדש העשירי אשר בו נראו ראשי ההרים, כדאמר קרא (ח' ה'), וממנו מ' יום לשליחות העורב, וממנו כ"א יום לשליחת היונה באחרונה, עד שבשנת תר"א באחד לחדש הראשון הייתה הארץ עדיין לחה כמין טיט ולא נתייבשה להיותה ראויה למדרך כף רגל עד כ"ז לחדש השני בשנת תר"א. וכל זה מבואר באר היטב במקראות, אמנם דרך קלי הדעת עינים להם ולא יראו, לא יאמינו כי למה יאמנו. עיין בספרי (דברים פסקא ב') בעשתי עשר חדש באחד לחדש מלמד שהשנה י"ב חדש.

### **[בני האלוהים ובנות האדם]**

#### **פרק ו**

#### **ב וַיֵּרְאוּ בְנֵי-הָאֱלֹהִים אֶת-בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בְּחָרוּ:**

**ב. בני האלוהים.** כמו שהונח על יחיד שם איש אלוהים להתייחדו לעניינים רוחניים אלוהיים, ככה הונח בני אלוהים על רבים המיוחדים עצמם לכמו אלה, כי שם **בן** שיחובר אל אחד משמות המקרא, יורה על המתואר במקרה ההוא. כמו בני נביאים, בני בלעל, בני עולה, בני חיל. או יהיה שם אלוהים כאן חול, והוא תואר על כומרי אלילים, כי לדעתם המשובשת תארו את שם כומריהם בשם אלהות, ועליהם נאמר (בא י"ב י"ב) ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים כמבואר שם.

והודיע הכתוב שהאנשים האלה הרשיעו מעשיהם, הם החלו לפרוץ גדר העריות, כי עד הנה כל הנולדים היו תאומים זכר ונקבה, ותהי האחות אשה לאחיה הנולד עמה. לכן היו גדורים מעריות, ולא היה איש שם על לב לתת עיניו באשה אחרת, כי הורגלו באחיותיהם שהיו עצמם ובשרם. כמו שבדורות אשר אתנו לא יעלה על לב איש לתת עיניו באחותו, וליקח אותה לו לאשה, אף שהיא יפת תואר, כי תועבה הוא בעיניו ונגד טבעו, ככה היה אז להפך בטבע בני אדם, שלא היה נותנים עיניהם על יופי אשה שאינה אחותו ולחמוד אותה. אמנם אלה הכומרים החלו לפרוץ גדר זה, וישאו את עיניהם לראות על יופי בנות בני אדם, ויקחו להם נשים לפי בחירתם כאשר התאוה נפשם, ולא השגיחו בין נשואות לפנויות, לכן הוסיף מלת **מכל**.

#### **וַיֵּרְאוּ בְנֵי-הָאֱלֹהִים אֶת-בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בְּחָרוּ:**

**כי טבת הנה.** כשהיו מטיבין אותן מקושטות לכנוס לחופה היה גדול נכנס תחילה ובועלה (רש"י מרבתינו), לדעתם יאמר רז"ה מלת ויראו כטעם וידעו, והוא כינוי לשכיבה. וכטעם וראה את ערותה והיא תראה את ערותו (ויקרא כ'). ומלת טבת אין ענינו כאן על היופי המראה, רק לשון קשוט, דוגמת ותיטיב את ראשה (מ"ב ט') טוב מאד (לעיל א') תרגומו תקין לחדא.

ולפי זה חלק ראשון דקרא הוא מאמר שלם מחובר מנושא ונשוא, יאמר שבני אלוהים ידעו את בנות האדם כאשר היו מקושטות, וסתם זמן הקשוט לבנות הוא עת הכנסתן לחופה, וטעם מלת כי – כאשר. ובחלק השני מן הכתוב הוסיף חמס, אחר כי לקחו בחזקה את הנשים ללקוחים גמורים כי הענין הראשון לא היה רק דרך זנות בעלמא, ודברי הרא"ם בזה דחוקים.

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

**ד. הנפלים.** תאר לאנשים המופלאים בגובה קומתם ויוצאים מדרך הטבעי. כי כל דבר מובדל היוצא חוץ לטבע הרי הוא כאילו נפל מכלל הסדר הטבעי המתפשט על כל המציאות הטבעי, (ר' שלמה פפנהיים).

ויתכן כדעת המפרשים כי הנולדים מאדם וחוה היו מופלאים בגובה קומתם ובחוזק גופם, ותחילה היו מיוחדים לעניינים רוחניים אלוהים, והיו עובדים לאלוהי אמת. והיו נקראים בני אלוהים. ואחר זמן תעו אחרי אלילים והיו כומרים לאלוהיהם. והם אשר גברה יד יצרם עליהם ויפרצו גדר העריות לקחת נשים מבעליהן בחמס, ואחר זמן הוסיפו סרה לעשות המזמתה לבוא אל בנות האדם גם דרך זנות. והולידו בנים מופלאים בגבהם וחזקם שנקראו נפילים.

**אשר מעולם אנשי השם.** גם אחר המבול כאשר ראו גבורים יזכירו אלה ויאמרו כבר היה גבורים כאלה בעולמים אשר לפנינו, והיו אנשי שם בכל הדורות אחרי כן (רמב"ן).

והנה תואר אנשי שם הוא תאר לאנשי מעלה שמסיבת מעשיהם הנכוחים שם תפארתם מפורסם בעולם, ולא יניח הכתוב שם שהוא לשבח על רשעים כאלה, לזה אמרו רבותינו

**במדרש רבה**, בני נבל בני בלי שם ואת אמרת אנשי שם. אלא אנשים שנקבו בשמות ונמוחו, כמו שכתב רש"י. ולולי דבריהם הייתי מפרש מלת **מעולם** על כלל המציאות, כמו הליכות עולם לו (חבקוק ג'), גם את העולם נתן בלבם. ומצוי הרבה בדברי רבותינו כאמרם (סוף ברכות), משקלקלו המינים ואמרו אין עולם אלא אחד, התקינו מן העולם ועד העולם, ששני עולמות יש, עה"ז ועה"ב.

וטעם אשר מעולם אנשי שם, מפי המון עם שבעולם היו הרשעים האלה מתוארים אנשי שם כדרך ההמוניים שמצד פחיתות מדרגתם, גם מעשה היותר מגונה בעיניהם הוא טוב וישר, הנה אנשי שם שהוא תאר לשבח, הגנות בצדו, להודיע אף שהיו בני נבל בני בלי שם, מכל מקום בני עה"ז ההמוניים, הם אשר ייחסו להם שם המשובח והמפואר לקרותם אנשי שם. ומעולם, כלומר מבני עולם, כמו "ותרעב כל ארץ", וכל הארץ באו", שטעמו עם הארץ.

**ובמכילתא דרשב"י** - (זוהר כ"ה ב):

**אנשי שם. אינון דבנין בתי כנסיות ומדרשות ושוין בהון ספר תורה ועטרה על רישיה ולא לשמא דהש"י, אלא למעבד לון שם.**

**ה. רעת האדם בארץ.** אם יהיה מלת בארץ להורות על המקום, הוא למותר. לכן יתכן שיורה על סיבת רעותיהם הרבות, ואותו בי"ת היא בי"ת הסיבה, כמו ויעבד ישראל באשה - בשביל אשה, בשביל הארץ, שהארץ הייתה סיבה גורמת להם ללכת אחר שרירות לבבם הרע, כמבואר ברבותינו (**מדרש רבה** פל"ד) מי גרם להם שימרדו, על ידי שהיו זורעים ולא קוצרים. כי פעם אחת לארבעים שנה היה זורעים, והיה להם אויר יפה כל ארבעים שנה כמן פסח ועד עצרת, וכל פעם שהיו צריכים היו הולכים לשדה ולקחו כפי צרכם, ולא הייתה המלאכה כבדה עליהם כמו עתה, שמוכרחים לקצור בפעם אחת מפני החורף המפסיד התבואה שבשדות. כי בימיהם הייתה התבואה עומדת בשדה כל ארבעים שנה מזריעה אחת, לפי שהיה להם אויר יפה תמיד אויר צח ונקי, וכל העתים היו שוות להם כזמן קציר (עיין בפירוש **ידי משה**<sup>30</sup>) הנה לרוב שפעת ברכת הארץ בעטו בעליון יתברך כמאמר איוב (כ"א ט') בתיהם שלום מיוחד וגו', ישאו בתוף וכנור וישמחו לקול עוגב יבלו בטוב ימיהם וגו', ויאמרו מה שדי כי נעבדנו וטעם המקרא רעת האדם הייתה מתרבה בשביל הארץ שהייתה ארץ מבורכת ומרוב שפעת טובה קלקלו מעשיהם.

ועל כוונה זו אמר אחרי זה, "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ", כלומר בארץ מבורכת כזו שהיא סיבה הגורמת למעשיהם הרעים.

<sup>30</sup> ר' משה אלמושינו מחכמי סלונקי נולד למשפחת אנוסים מאורגון, דרשן, פרשן, מדען ופילוסוף, ספרו "ידי משה" הוא פרוש על חמש מגילות חי בשנים 1515-1580.

**יצר מחשבת לבו.** תאות לב האדם ורעיוניו נקרא יצר, לפי שהוא יוצר ופועל הענינים בלב שהלב מתאוה אליהן רד"ק.

ורו"ה אמר: מעשה האדם נקרא יצר מחשבות הלב, כי ממחשבת הלב הוא נוצר והנה הוא כדמות יציר כפיו.

**וַיִּנְחָם ה' כִּי-עָשָׂה אֶת-הָאָדָם בְּאָרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֶל-לְבוֹ:**

**ז וַיֹּאמֶר ה' אִמְחָה אֶת-הָאָדָם אֲשֶׁר-בְּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד-בְּהֵמָה עַד-רֶמֶשׂ וְעַד-עוֹף הַשָּׁמַיִם כִּי נִחַמְתִּי כִּי עָשִׂיתִם:**

**ו. וינחם ה'.** פירש וירחם ה', כמו "יחד נכמרו נחומי" (הושע י"א) דתרגומו "רחמי". "ומי יודע ישוב ונחם האלוהים" (יונה ג') דתרגומו ויתרחם, וכן (ישעיה י"ב) "ישוב אפך ותנחמני" - תרגומו ותרחמני, וטעם המקרא שהתנהג ה' עימהם במדת רחמיו להאריך להם מאה ועשרים שנה אולי ישובו, כמו שכתוב והיה ימיו מאה ועשרים שנה. אף שמצד מעשיהם הרעים היו ראויים מיד להשחיתם, מכל מקום לא רצה לאבדם מיד, לפי שהם מעשי ידיו וחס עליהם כאשר יחוס האומן על הכלי אשר עמל ויגע בעשותו, כמו שכתב הכתוב (איוב ג') "הטוב לך כי תעשוק כי תמאס יגיע כפריך". זהו המכוון במה שאמר "וינחם ה' כי עשה" וגו', כלומר האריך אפו ריחם עליהם לפי שעשה אותם, והם יצירי כפיו.

**וכן אמרו במכילתא דרשב"י (ספר הזוהר דף נ"ז)**

אף על גב דחייבי עלמא חטאן קמיה לא בעי לאובדא להו מעלמא ואתנחם עליהו על דאינון עובדי ידוי ואוריך לון בעלמא ובגין דאינון עובדי ידוי נטיל נחמה ואתנחם עליהו וחוסי עליהו.

**ויתעצב אל לבו.** ויתעצב לשון קלקול והפסד, כמו "למעצבה תשכבון" (ישעיה מ"ט) "עצביכם תנגשו" (נ"ח), תרגומו לתקלותכון, "דרך עוצב בי" (תהלים קל"ט) לפירש רש"י שם. ועל דרך זה יש לפרש "מסיע אבנים יעצב בהם", "בוקע עצים יסכן בהם" (קהלת יו"ד). יעצב לשון קלקול והפסד, ובזה הוא דומה למלת יסכן דסיפא, שפירש ענין סכנה, ומענין זה נקראו גם פסילי האלילים עצבים כמו עצביהם כסף וזהב, לפי שהם מקלקלים את הזונים אחריהם בדעות משובשות.

וטעם "ויתעצב אל לבו". האדם נתקלקל ונשחת בלבו, לא נתפעל מאומה ממה שהתנהג ה' במדת רחמיו שהאריך להם זמן לתשובה, לא הטו אוזן לשמוע בקול מוסר אשר התרה בהם יום יום זה זמן ארוך, אבל הוסיפו עון על עונם, עד שפשה קלקול המרחם אל לבם, כלומר במחשבותיהם שלא יעשו מעשיהם הרעים מהגברת התשוקה לבד ורק למלא תאותם, אבל

גם בלבם נפסדו, גם במחשבותיהם נתקלקלו עד שחשבו רע על ה' כמבואר עליהם (איוב כ"א) "ויאמרו לאל סור ממנו, ודעת דרכיך לא חפצנו, מה שדי כי נעבדנו, ומה נועיל כי נפגע בו" (שם כ"ב). "מה ידע אל הבעד ערפל ישפוט עבים סתר לו ולא יראה".

הנה על קלקולם במחשבות נפסדות כאלה אמר ויתעצב אל לבו. לכן נגזר עליהם העונש הגדול הזה, ואמר אחריו "ויאמר ה' אמחה".

והמפרשים פירשו וינחם לשון השתנות המחשבה, ודברה התורה כלשון בני אדם, כי לא אדם הוא להנחם. ולדברינו אין אנו צריכים לזה. וכן פרשו "ויתעצב" - ענין הרגשת צער. וזה קשה מאד לייחס מדת העצבון אליו יתברך המרומם ונשגב מכל מדה פחותה. ולדברינו ענינו קלקול והפסד, והוא מוסב על האדם. וגם **לאונקלוס** מוסב על האדם וכמו שכתב רש"י דעתו, עלה במחשבתו של מקום להעציב האדם. לדברינו גם מלת אל לבו מוסב על האדם. ויש קצת הכרעה ממקרא עצמו שנאמר ויתעצב אל לבו אינו מוסב על הש"י דאם כן היה שם הויה ב"ה למותר באמירה שלאחרי זה.

**ונראה לי עוד כוונה אחרת במקרא זה**, לשון ויתעצב יש לפרש מענין 'טפח עצב' שבלשון רבותינו (עירובין ג' ב') שענינו **מצומצם ומכוון בשיעורו לא פחות ולא יותר**. ומענין זה לדעתי "ולא עצבו אביו" (מ"א ו'), לא צמצם אותו במעשיו, לא עשה לו גבול וגדר בתהלוכותיו, אבל הניחו חפשי לעשות כל מה שלבו חפץ (בערשראנקט). וכן "כל היום דברי יעצבו" (תהלים נ"ז) יצמצמו את דברי לא יניחו לגמור דברי כי יפסיקו אותם בדבריהם, והוא בזיון גדול למדבר כאילו אינו ראוי לדבר כי אין ממש בדבריו ואינם ראויים לשמעם. ומזה "והמה מרו ועצבו את רוח קדשו" (ישעיה ס"ג יו"ד) - צמצמו והגבילו אותו יתברך כאילו הוא מצומצם ומוגבל במעשיו, את זה יכולת בידו לעשות וזה לא, כלשון המשורר "וקדוש ישראל התוו", רוצה לומר שייחסו גבול וגדר עד כמה כחו מתפשט. (עיין מה שאמר בהעלותך י"א ד' התאוו תאוה).

והנה ישנם **שני מיני צמצום: צמצום בצער וצמצום בשמחה**.

האוכל לחם צר ומים לחץ מפני דחקו, או שיש לו עושר ונכסים ואינו צריך לחסר נפשו מכל טובה, והוא מקמץ מאד בהוצאותיו, כי תמיד כל היום עושה חשבון על עשרו, וכשיוציא פרוטה אחת יחרד בלבבו לאמור הנה חסר עשרי ממה שהיה, ולחמו בדאגה יאכל כי דואג פן יענה וירד מגדולתו, זה הוא **צמצום בצער**.

ומי שהוא בעל נכסים רבים וביתו מלא כסף וזהב בכל זה הוא מקמץ מאד בהוצאותיו ולא יאכל רק מה שהוא הכרחי לו ללחמו וללחם ביתו, כי לא יחמוד ליתרונות ונפשו רחקה



מתענוגי הזמנים הכלים ואובדים אין בה מועיל, ונפשו שבעה שמחה במעט אשר יאכל כי יאמר די לי בזה, **והוא צמצום בשמחה.**

והנה אדם שחורש זזרע שדותיו הרבות ונכש וכסח ועדר את כלן, ובשעת הקציר בא שדפון והלקה את כולן ולא השאיר לו מהם רק כאמה על אמה, כמה ידאוג ויצטער בראותו כי כל יגיעותיו לריק, כי זה המעט הנשאר אין שוה בעיניו. ובא הכתוב להודיע שלא כמידת בשר ודם מדת הקדוש ברוך הוא, אף שכל מלאכת מעשה בראשית לא הייתה רק בשביל האדם, שיעשו רצון קונם, בראותו כי כל הדור ההוא נשחת במעשיו ורבה רעת האדם בארץ, וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, בכל זה היה תנחומים לפניו במצאו אחד בכל יושבי תבל שהיו מעשיו נכוחים ומצא חן בעיניו, עד שכל מלאכת הבריאה ראויה לו לבדו. כמאמרם (יומא ל"ח ב') אפילו בשביל צדיק אחד נברא העולם. וכדאיתא **בתנא דבי אליהו** (רפ"א)<sup>31</sup> הקדוש ברוך הוא צופה לטובה ואינו צופה לרעה, עשיר ושמח בחלקו. ע"כ  
דכיון שאינו צופה לרעה רק לטובה א"כ לא היו הרשעים תכלית המכוון בבריאה, כי אם הצדיק. אחרי שהושג העיקר המכוון בו ונעשה רצונו.

### **ח וְנַחַם מִצָּא חֵן בְּעֵינֵי ה':**

והנה האיש שמצא חן בעיני ה' בדור ההוא, ובו הייתה תכלית הבריאה, תארו הכתוב כאן לב, כי כל עיקר הדבר ויסודו נקרא לב, כי הוא עיקרו של האדם, ועוד כמו שהלב הוא מקור חיי הגוף וכל חיי האברים תלויים בו, ככה הצדיק הוא מקור לחיי העולם, וכל חיות העולם תלויים בו, לכן שפיר יתואר הצדיק לב העולם.

וכדברי הרב **בנפש החיים** (שער א' ספ"ד)<sup>32</sup>

ויהי האדם לנפש חיה, שהאדם בנפש החיים שבתוכו הוא נעשה נפש חיה לריבוי עולמות אין מספר, כי כמו שכל פרטי הנהגות הגוף ותנועותיו הוא על ידי כח הנפש שבקרבו, כן האדם הוא הכח ונפש החיה של כל העולמות, כי כלם מתנהגים על ידו. עיין שם.

ורבותינו תארו כי נגע עד לבך, זו סנהדרי גדולה שהם קרואים לבן של ישראל. כן תאר הכתוב את נח שהיה היותר מעולה והיותר חשוב באנשי דורו בשם **לב**, ועל זה אמר ויתעצב אל לבו,

<sup>31</sup> ספר זה נקרא גם בשם סדר אליהו רבא וסדר אליהו זוטא, תוכן הספר דרשות לעודד את הגולים. קיימות השערות לגבי המחבר יש שאומרים שאלו דרשות שלימד אליהו הנביא את האמורא רב ענן פעמים, בפעם ראשונה למדו פי ארבע מהפעם השניה ולכן הספר נקרא רבא זוטא. ויש המייחסים את חיבורו לאיש רומי או ארצישראלי שהלך כפעם בפעם לגולה שבבל.

<sup>32</sup> ספר קבלי שחבר ר' חיים מוולוז'ין, מתלמידי הגר"א, ייסד את ישיבת וולוז'ין. תוכנו של הספר על גדלות האל גדלות התורה גדלות התורה וגדלות האדם. חי בשנים 1749-1821.

כלומר הוא יתברך צמצם את רצונו וחפצו אל האיש שהיה לבו של עולם, היות חשוב ומעולה באנשי דורו, אף שהיה ברצונו יתברך בבריאת עולמו לטובת כל שוכני ארץ, וכולם יעמדו יחדיו לעשות רצון קונם, אף שהשחיתו דרכם ולא נתמלא רצונו הטוב ולא היה בכל הבריאה רק איש אחד שהיה בתוך שאר כל אדם, כמו שהלב הוא המובחר בגוף.

בבחיר זה מצא הוא יתברך תנחומים במה שברא כל העולם, כאילו בשביל זה לבדו היה העולם נברא, וצמצם רצונו הקדוש בתכלית הבריאה אל היחידי הזה שהיה לבן של בני אדם, וצמצומו זה היה צמצום בשמחה, וכמו שכתוב וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ, רוצה לומר תנחומים היה לפניו במה שברא את האדם בארץ, אף שהושחתו דרכיהם לפניו, בכל זה מצא תנחומים באדם יחידי אשר מצאו ראוי אל תכלית הבריאה, כי היה הלב של כל אדם, ואל הלב הזה צמצם את רצונו הקדוש. והוא מה שאמר אחרי זה ביתר ביאור, **כי נחמתי כי עשיתם ונח מצא חן**, כלומר נחמה היא לפני בעשיית כולם, בשביל אחד הפרטי אשר מצא חן בעיני.

**ז. כי נחמתי.** פירש אף שהיתי מרחם עליהם לפי שהם מעשי ויצורי כפי, כעת כלו רחמי לפי שנתקלקלו עד תכליתם, ואינם ראויים להישאר במציאות הויה. **כי**, לשון "אף על פי", כמו כי עם קשה ערף הוא, רפאה נפשי כי חטאתי, כי המה הבל.

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

## פרשת נח

**ט אלה תולדת נח נח איש צדיק תמים היה בדרתיו את-האלהים התהלך-נח:**

**ט. איש צדיק.** אלו שני התוארים אפשר שיצדקו נפרדים: איש צדיק ותמים. ויהיה דוגמת "שמש ירח עמד זבולה" (חבקוק ג'), שיחסר וי"ו התוספת, (וירח). גם אפשר שיצדקו מחוברים באיש, כלומר שהיה צדיק ושלם בצדקות. כי כל תואר איננו בשלוח [-בהחלט, בשלמות] במתואר, כי אם בצירוף זולתו. ולכן בא **תמים** להודיענו שצדקת נח הייתה שלמה. ותמים הוא תואר על תאר, ואין הכרע לאחד משני הפירושים.

**יב וירא אלהים את-הארץ והנה נשחיתה כי-השחית כל-בשר את-דרכו על-הארץ:**

**יב. דרכו על הארץ.** מלת **על** כמלת 'בשביל', כמו "אל ירע בעיניך **על** הנער ועל אמתך", בשביל הנער, בשביל הארץ, כי הארץ הייתה סיבה הגורמת להשחית דרכם, כי הייתה ארץ

מבורכת, ומרוב שפעת טובתה קלקלו מעשיהם, כמבואר ב"רבה רעת האדם בארץ". לכן בעונש נכלל גם הארץ **הנני משחיתם את הארץ**, גם הארץ תשחת, שיותש ויוחלש כח טבעה ולא תוציא עוד פירות בשפעת טובה כמו עד הנה.

**יג ויאמר אלהים לנח קץ כל-בשר בא לפני כי-מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את-הארץ:**

**יג. מפניהם.** תרגם **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** מן קדם עובדיהו בישיא, ולי נראה: מפניהם, פירש מדעתם ומכוונתם, כמו "מגמת פניהם", ו"נשאים פנים בתורה" (מלאכי ב'). **והנני משחיתם את הארץ.** אשחיתם יחדיו עם הארץ, אשחית את מזג הארץ והאוויר בנטות גלגל חמה, שנשתנה מהלכה מן המבול ואילך, כמו שפירש הוא יתברך במענהו לאיוב. ולכן נתמעטו שני חיי מין האנושי תיכף אחר המבול, כי לא היו עוד המזגים והפירות על שלמותם הראשון, ולזה הותר למין האנושי אחר המבול אכילת בעלי חיים (**ר' עובדיה ספורנו**) ולפניו נדבר יותר מזה.

**יז. את המבול מים.** **לרד"ק** שורשו 'נבל', מן "ונבלי שמים", וענינו מטר השמים. **ולדעות אחרות** הוא מענין בלילה וערוב כי מדרך המים שיעשו זה. **ולרש"י** הוא מלשון בלייה והשחתה, גם מלשון הובלה והולכה.

**יז ואני הנני מביא את-המבול מים על-הארץ לשחת כל-בשר אשר-בו רוח חיים מתחת השמים כל אשר-בארץ יגוע:**

**יח והקמתי את-בריתי אתך ובאת אל-התבה אתה ובניך ואשתך ונשי-בניך אתך:**

**והקמתי את בריתי.** לכל המפרשים המקרא חסר, לכן יבארו כל אחד ענין אחר על מה הייתה הקמת ברית, **לרש"י** על הפירות שלא ירקבו ושלא יהרגוהו רשעי הדור, **לראב"ע** שלא ימות במבול, **לרמב"ן** ברית הקשת, **לר"א** על קיום העולם, **לרא"ש** על ברית התורה.

**ולדעתי אין המקרא חסר כלום,** וענין הברית מבואר במקרא עצמו, וזה הוא המכוון בדרך כלל. הנני עושה אתך דבר חדש ופלא גדול, והוא שהתיבה הקטנה מאד בכמותה לפי ערך וסכום כל החיות העופות והרמשים, בכל זאת תכיל אותם.

## פרק ז

**א ויאמר ה' לנח בא-אתה וכל-ביתך אל-התבה כי-אתך ראיתי צדיק לפני בדור הזה:**  
**ב מכל הבהמה הטהורה תקח-לך שבעה שבעה איש ואשתו ומן-הבהמה אשר לא טהרה הוא שנים איש ואשתו:**

**ב. שבעה שבעה.** שבעה זכרים ושבעה נקבות, לא שאני צריך להם, אלא לחיות זרע על פני כל הארץ (מדרש רבה). נראה מדעתם שהיה הציווי בהכנסת הטהורים יותר מן הטמאים, כי הטהורים הם הכרחיים יותר לחיי האדם מן הטמאים. ושפיר מסיים קרא "לחיות זרע".

ולרש"י שכתב שבעה כדי שיקריב מהם קרבן בצאתו, מהו לחיות זרע? ונצריך לדברי רמב"ן דלחיות זרע על פני כל הארץ היא הודעה אליו, שבזכות הקרבנות שיקריב בצאתו ימלט אותו ואת ביתו ויחיו מהם זרע לדורות.

**ז. מפני מי המבול.** מקטני אמנה היה שלא נכנס עד שדחקוהו המים (רש"י מרבותינו) וזה למאן דדרש בדורותיו לגנאי. ולמאן שדרשו לשבח, נכנס נח אל התיבה בעשירי לחדש, בו ביום שנצטווה.

והכי איתא בפרקי דרבי אליעזר:

**בעשירי לחדש נכנסו כולם אל התיבה, ובי"ז בו ירדו מי המבול על הארץ.**

ולדידה טעם "מפני המבול", להודיע שבאו גברי לחוד ונשי לחוד, אף שהיה שבעה ימים קודם לפורעניות מכל מקום פירשו מסיבת הצער המעותד לבוא (משכיל לדוד)<sup>33</sup>

ומה שאמר אחרי זה, בשבעה עשר יום לחדש וגו' בעצם היום הזה בא נח וגו', היינו שבי"ז הייתה ביאה מוחלטת שלא יצאו עוד ממנה, אבל בעשירי שבא מפני הציווי, היא הייתה ביאה שאינה מוחלטת, כי בשבעת הימים האלה היה יוצא ובא, להביא אל התיבה דברים הנצרכים, כלי בית כלי תבשיל ומיני מאכל לו ולבהמתו, גם לימי אבלו של מתושלח היה להספידו.

ולמה שאמר (סנהדרין ק"ח) שקבע להם הקדוש ברוך הוא שבעת ימים אלו לשוב בתשובה, היה נח יוצא אליהם לדבר עימהם אולי ישובו (רז"ל). וכבר מצאנו לשון ביאה שאינה אלא תנועה והכנה אל ביאה תכליתית ומוחלטת, כמו "והנה גמלים באים", "אורחת ישמעאלים באה מגלעד", "בעל החלומות הלזה בא", שאין בכל אלה ביאה תכליתית ומוחלטת כי אם תנועה המכשרת אל תכליתה. וכזה ביאת נח בעשירי לחדש, אמנם ביאתו בי"ז היא הביאה התכליתית והמוחלטת, ובביאה זו האחרונה הוסיף הכתוב להודיע, כי החיות והבהמות הרמש העופות שבאו אל התיבה, למיניהם באו, רוצה לומר כל השייך למין החיה וכל מה שיתייחס אליו מין בהמה, וכן בכלום. עיין מה שאמרתי בראשית א' י"א למינו.

<sup>33</sup> משכיל לדוד – חבור על פירוש רש"י על התורה. המחבר ר' דוד פארדו מגדולי חכמי איטליה סרביה וירושלים, חיבר פירושים על התוספתא, הספרי, המשנה, השגות על אור החיים וספרי שו"ת. חי בשנים 1718-1792.

**יא. וארבות השמים.** ארובה הוא חלל העשוי בגג הבית להוריד ולהעלות חפצים (רש"י מנחות ל"ד), והשתמש בו הכתוב למשל על השפע הרב היורד מלמעלה, כמו אם לא אפתח לכם ארובות השמים והרקותי לכם ברכה (מלאכי ג'), וכאן הוא משל לריבוי המים אשר נתהוו אז במקום הויית המטר עד שירדו בשפע כאילו נפתחו להם ארובות; והנה הסכימו שתי אלה הסיבות יחד, רוצה לומר התהוות ריבוי המים בעומק הארץ, והתהוות ריבוי המים בחלק האמצעי מן האוויר אשר יתהווה בו המטר, עד שגברו המים בזה האופן שזכר (רוו"ה).

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

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

## פרק ח

**א. רוח על הארץ.** לא אמר על המים רק על הארץ שהיה רוח גדולה וחזק יוצא מבטן הארץ על פני התהום, ומנשבת במים, ויסכרו בו מעינות התהום, וטעם וישכו - וינוחו מלהתגבר ולעלות. או לשון הסתר הדבר והבלעו, ללמוד שנבלעו מי התהום במקומם, וכן אמרו בסדר עולם, המים העולים למעלה נגבה אותם הרוח, והיורדים למטה נבלעו במקומם.

**יח. נח ובניו.** הפריד ביציאתם הזכרים מהנקבות, כבביאתם אל התיבה שנאמר (ו' י"ט) אתה ובניך, האנשים לבד והנשים לבד, לאסרם בתשמיש המיטה, היפך הצווי שחברם יחד: צא אתה ואשתך, להתירם בתשמיש המיטה. מזה אמרו **בבראשית רבה**, אמר נח איך אצא ואהיה פרה ורבה למארה? עד שנשבע לו המקום שאינו מביא מבול לעולם. ועיין רש"י 'ואני הנני מקים'.

**כא. וירח ה'.** פירש נתרצה ה' ומצא חן לפניו החפץ והרצון האהוב. שמחשבת המקריב היה לרצון לפני ה', וכפי חפץ העליון יתברך.

כי תכלית המכוון בכל הקרבנות על דרך הפשט הוא החפץ והרצון, ככתוב "לרצונו לפני ה'". כלומר שיקריב האדם את עצמו ורצונו וחפצו לפני ה', כאלו המקריב מורה חיוב הקרבת עצמו בכל כוחות נפשו לעבודת בוראו ושכל מאווי נפשו וחפצו לדבקה בו ולעלות על מזבח קדשו הרוחני, כמו שיעלה אותו הקרבן על מזבח מקדשו בארץ.

הנה האהבה הגדולה הזאת, המתילדת במחשבת המקריב ודבקות האלוה המתחדשת בחפצו ורצונו בעת הקרבת קרבנו הוא הנקרא לדעתי **ריח ניחוח**, כי הכתובים יכנו מעשי האדם ופעולותיו בשם פרי, כמו פרי מעלליהם יאכלו, מפרי פי איש ישבע טוב, וכן שם טעם שהוראתו על בחינת המר והמתוק, ישמשו בו להוראת הבחנת הדעת, כמו טעמו וראו כי טוב ה'. כי כמו שהחייך יבחין בטעימת המאכל, ככה ישכיל השכל בהשכלת המחשבה. והחפץ והרצון מכונה בשם ריח, כי התייחסות רצון אדם וחפצו אל מעשיו ופעולותיו כהתייחסות הריח אל הפרי. מזה אמר (ישעיה י"א) והריחו ביראת ה', כלומר כל חפצו ורצונו יהיה בענין יראת ה' (עיין שם רש"י). ומענין זה אמר (עמוס ה') "שנאתי מאסתי חגיכם ולא אריח בעצרתכם", כלומר אין רצוני וחפצי בהתאספכם להתפלל וכדומה.

ומלת ניחוח הוא כמורגל ברבותינו "רוח חכמים נוחה הימנו, כל שרוח הבריות נוחה הימנו", "לא ניחא דעתאי", "נחת רוח לפני", וכלשון המקרא "והנחותי לך".

והמכוון במלת ריח ניחוח, הרצון האהוב. מזה אמר (יחזקאל כ') בריח ניחוח ארצה אתכם, כלומר אתרצה אליכם ברצון אהבה. וכן וירח ה' ענינו חפץ ורצון, וטעם וירח ויתרצה, וממה שאמרו (זבחים מ"ז) על ריח ניחוח לשון נחת רוח (עיין רש"י תצוה כ"ט י"ח) יראה שהבינו גם כן ריח לענין רוח החפץ והרצון.

**ויאמר ה' אל לבו.** אחר שבנה נח את המזבח, וערבה מנחתו לה', הבטיחו שלא ישחית עוד עולמו, "ויאמר אליו לא אוסיף עוד לקלל וגו' ולא אוסיף עוד להכות" וגו'. והנך תרי לאוין אמר ה' לנח לשם שבועה, כי לא רצה נח לעסוק בפריה ורביה עד שנשבע לו ה' דכתיב: "וידבר א' אל נח צא אתה ואשתך ובניך ונשי בניך", וכתוב "ויצא נח ובניו ואשתו", כמו שכתוב בבואם אל התיבה "ויבא נח ובניו ונשי בניו" - שאסרם בתשמיש המטה כל ימי היותם בתיבה, והתירם הקדוש ברוך הוא בצאתם, ולא רצו לקבל ההיתר עד שנשבע להם.

אמנם **במדרש הנעלם** (וירא קי"ד ב') איתא כגרסת תלמודא דידן דפ' שבועת העדות ל"ו א'. ולפירוש זה לשון "ויאמר ה' אל לבו", כמו "וידבר על לב הנערה", וכמו "דברו על לב ירושלים", שענינם דברי ריצוי המיישבין את הלב. אף כאן "ויאמר ה' אל לבו", דיבר אל נח דברי רצוי

ופיוס, על אשר הצטער בחורבן העולם, ויישב דעתו במה שהבטיחו בהבטחה גמורה שלא יחרב עוד העולם על ידי מבול מים.

ופירוש זה יותר מתיישב על הלב להסב אל לבו של נח, מלהסב אותו אל המקום ב"ה המרוחק מכל תוארים ואברים גשמיים.

## פרק ט

**ב וּמִרְאֵכֶם וְחַתְכֶם יְהִיָּה עַל כָּל-חַיִּית הָאָרֶץ וְעַל כָּל-עוֹף הַשָּׁמַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׁ הָאָדָמָה וּבְכָל-דְּגֵי הַיָּם בְּיַדְכֶם נִתְּנוּ:**

**ומוראכם וחתכם.** חתת גדול יותר **ממורא**, כי הוא לשון בעייתת פתאום. ונופל לשון חתת כשהסכנה קרובה, אבל מורא הוא לשון דאגה כשהסכנה רחוקה. ולכן שעור הכתוב כן הוא: **מוראכם יהיה על כל עוף השמים, וחתכם יהיה על כל חית הארץ.**

### [יתרונו של האדם על בעלי חיים]

**ב. בְּכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׁ הָאָדָמָה וּבְכָל-דְּגֵי הַיָּם בְּיַדְכֶם נִתְּנוּ:**

נראה לי שילמדנו המקרא ענין גדול, והוא, **למה זה הושלט האדם להשחית שאר ב"ח לאכול אותם.** דבהשקפה ראשונה האדם יותר גרוע מכל שאר בע"ח, כי יצירתו היא מטיפה סרוחה, ואין כן הצמחים המתהווים מגרגרי זרע שאינם מסריחים. גם זרע הבהמה אין בו סרחון כ"כ כבאדם, וכן במות האדם צריך להיקבר בארץ לפי שנבלתו מעלה צחנה והבאש, ואם יוטל ע"פ השדה יפסיד האוויר. ואין כן האילן כשיבש והבעלי חיים כשימותו שאינם מעלים כ"כ ריח רע, ולכן נבלתם מוטל על פני האדמה. וכן בתולדה וגידול האדם פחות יותר מן הבע"ח, כי בעלי חיים כשנולדים נגמר צביונם, ומה שיהיו בבואם בשנים הם מיד בצאתם לאוויר העולם כאמור שור או כשב או עז כי יולד, והאדם בהיבראו במה הוא נחשב. אין בו גם מנהג אנושי, אבל צריך שתגדלו מיניקותו על חיקה, ושאר מנהגי התינוקות המאוסים, גם צואת האדם יותר נבזה ונמאסה, יותר מסרחת, ומעלת צחנה הרבה יותר מגללי בהמה.

הנה מבחינה זו, למה זה הושלט הפחות על המעולה ממנו, על מה נתנה הממשלה לאדם להשחית שאר בעלי חיים, הלא עינינו רואות שהם מעולים בבחינת גשמיותם על האדם!?

דבר זה בא הכתוב ללמדנו, שאין הדבר כן באמת, ואין הפחות בולע ומשחית את המעולה ממנו, ונהפוך הוא, יש יתרון מעלה לבעלי חיים אם יאכלנו האדם, וזה, רואים אנו בעינינו שרצונו יתברך היה בתחילת הבריאה כי ההעדר וההפסד שבכל הנבראים הוא יהיה יתרונו.

הלא תראה כי הד' יסודות פושטות צורתן העצמית ולובשות צורת הדומם, הדומם פושט צורתו ולובש צורת הצומח, ובהפסד הצומח בהיותו נאכל מבעלי חיים, הוא פושט צורתו הצומחת ונתהווה לחלק מן החי. ובהפסד החי, כאשר נאכל מן האדם, הוא פושט צורתו ולובש צורת הדם והבשר שבאדם. ובאדם לובש צורת הזרע בעת אשר שלט האדם באדם להוליד ונעשה אדם.

**הנה תראה כי תכלית כל הברואים איננה להיותם עומדים בעניינם שהיה בו בעת מציאותם, אבל תמיד יתבטל ממציאיותו הפחות במדרגה ויתעלה אל מדרגה יותר עליונה וחשובה ממה שהיה במציאותו הקדום: הצומח יפסד להיות מזון אל החי הנעלה ממנו במדרגת הבריאה, החי בהפסדו יתעלה להיות חלק באדם שהוא מבחר הבריאה.**

לכן כשהצומח נפסד להיותו מזון אל החי, הוא גמרו והשלמתו של הצומח, כי נגמר ונשלם בו המכוון עליו בבריאה, שבטרם האכלו ועודנו בצורת צומח הוא חסר שלמותו. וכן כשהחי נפסד להיות מזון לאדם, הוא גמרו והשלמתו של החי שהגיע אל המכוון אליו בבריאה להחיות את מבחר הבריאה ולהתעלות ממדרגה שפלה שבו אל מדרגה יותר עליונה בבריאה, אמנם אימתי ישיג הנאכל שלמות יותר נכבד ממה שהיה בו מקודם, זה אינו רק כשנאכל מאדם, שהוא מצד נפשו מבחר הבריאה, כי תעשנו להיות מוכן ומוכשר לשרת בקדש.

ומטעם זה אמרו (פסחים ל"ו) כי לא תוכל שאתו אין שאת אלא אכילה שנאמר וישא משאת מאת פניו אליהם, כי אם אין המאכל נאכל מצד ערבותו אל חמר הגוף, רק לתכלית היותו משמש להבריא את הגוף להיותו מוכשר לעבודת השם יתברך, המאכל עצמו נתרום ונתנשא ממדרגתו הפחותה למדרגה רמה ונשאה, ודומה למאכל משרתי ה' הנקרא בשם תרומה, לשון רוממות והתנשאות.

אחרי שאמר "ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ", בא הכתוב להודיע טעם דבר זה, למה זה יהיו כל בעלי חיים תחת ממשלת האדם, על זה אמר, בעבור וכו' נתנו בידכם, כלומר לתכלית זה נתנו תחת ממשלת ידכם, למען שלמות הרמשים אשר תרמוש האדמה ולמען שלמות דגי הים, הם עצמם ישיגו שלמותם תחת ידכם, כי בעלי חיים אלו בעודם חיים הם חסרי השלמות המיועד להם לפי כוונת הבריאה, לכן נתנו בידכם להשתלם ולהתעלות אל מדרגה יותר נעלה, להחיות את האדם שהוא מבחר הבריאה, לעשותו מוכן ומוכשר לשרת במ בקדש,

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



**ד. בשר בנפשו לא תאכלו.** לרבותינו (סנהדרין נ"ט) אסר בזה לבני נח אבר מן החי, ופירש **רמב"ן** בשר בנפשו - שהוא דמו - לא תאכלו, כי נפש כל בשר דמו הוא. **ורלב"ג** פירש לא תאכלו הבשר אשר בנפשו דם הבשר ההוא רוצה לומר לא תאכלו בשר הלקוח מבעלי חיים בדרך שישאר כח בנפש הבעלי חיים ההוא להוות הדם אשר היה ראוי שיובילוהו אל החלק ההוא מהבשר, ולזה ראוי שלא יקחו בשר לאכול מבעלי חיים בערך שישאר הבעלי חיים ההוא חי. ואמרינן תו התם יכול אף בשרצים יהא אבר מן החי אסור בהם, ת"ל **אך**, עיין שם במה דמסיימו מאי תלמודא. ודעת **רבי חנינא בן גמליאל** שם לאסור מזה הפסוק גם דם מן החי. ופירושו דקרא לדעתו מלת בנפשו נדרש לפניו ולאחריו, בשר בנפשו דמו לא תאכלו, כלומר הבשר בעודו עם נפשו וכן כשעם נפשו דמו, כלומר כשדמו עודנו עם נפשו; ולדעת **הרא"ם** פירוש זה מתיישב יותר בפשוטו של מקרא.

וכל מעיין ישפוט בצדק דנהפוך הוא, דלחכמים דהלכה כדבריהם לשון המקרא יותר מיושב, ומה שהתעורר **הרא"ם** ממלת דמו, המעיין בסוגיית התלמוד שם יראה להדיא דעיקר מיעוטא דשרצים אינו ממלת דמו, רק ממלת **אך**, רק משמעותה דדרשה זו סמכו על מלת דמו. ועיין מה שאמר ב'ראה' ב"לא תאכל הנפש עם הבשר".

**ולי נראה** שיישוב המקרא שאות וי"ו של בנפשו הוא במקום מלת "של". וטעם בנפשו דמו - בנפש של דמו, רוצה לומר הנפש המחוברה עם הדם שבו תפעל הנפש לכל מין ומין בבעלי חיים שמכח הנפש יתנועע הדם בתנועותיו להחיות את הבע"ח, כי יש בדם חלקים דקים לאין מספר ממינים שונים המתפעלים מן הנפש, כנודע מן חכמי הרפואה. ושם **בשר** כאן הוא על חומר גוף הבעלי חיים, וטעמו לא תאכל את הבעלי חיים עם נפש של דמו, והוא אבר מן החי. ובאמת היה די לומר: בשר בנפשו. ולמה הוסיף מלת דמו? למעוטי איסור אבר מן החי בשרצים שאין בהם משום דם, (עיין סנהדרין נ"ט ב').

### **[בשר שנחתך בעוד הבהמה בחייה – אבר מן החי]**

הנה לכל הפירושים אין רמז במקרא על שנחתך הבשר ונבדל בחייה הבהמה. לכן נראה לי כי זה מבואר במלת **אך**. כי מלה זו שהיא בכל המקומות מלת הטעם והענין, להוציא דבר מן הכלל.

וכמה מדוייק בזה לשון רבותינו באמרם (ריש פסחים ובכמה מקומות) **אך - חלק**, יורו בזה כי מלת אך הוא מלשון הכאה, שענינו התחלקות הדבר, ומזה מלת אך כאן, וטעם "אך בשר",

בשר שנחלק ונפרד. ולהורות על הזמן מתי נחלק ונפרד בשר זה אמר, "בנפשו", כלומר בחייו.

... וטעם אך בשר בנפשו. בשר שנחתך ונפרד בעוד הרמש בחייו, ומהו חייו – דמו. הנה דעת רבותינו מבואר היטב בלשון המקרא.

### ה. **וְאֵךְ אֶת-דַּמְכֶם לְנַפְשֵׁיכֶם אֲדַרְשׁ מִיד כָּל-חַיָּה אֲדַרְשְׁנוּ וּמִיד הָאָדָם מִיד אִישׁ אָחִיו אֲדַרְשׁ אֶת-נַפְשׁ הָאָדָם:**

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

דע כל מקום שנזכר שם חיה לבד, ואינו סמוך לבהמה עוף ורמש, וגם אין עמו שם לוו, יורה תמיד על נשמת אדם, שהיא אחת מתוארי צלם אדם, וכשידבר על בעלי חיים נסמך לבהמה כמו תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש, זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה, או שיש עמו שם לוו כמו והשבתי חיה רעה, חיה רעה אכלתהו, חית השדה, חיתו יער, להורות שמדבר על בעלי חיים בלתי מדברים. ולפי יסוד זה שם חיה שבמקרא זה הוא על נשמת אדם, והכוונה אך את דמכם לנפשותיכם דהיינו ההורג את עצמו, מיד החיה רוצה לומר מן הנשמה אחרי הפרדה מן הגוף אפרע ממנה על עונה, ולכן קראה חיה כי מדבר על הזמן שאינה עוד בגוף, והוסיף מלת כל לומר שלא ינקה העושה זאת אפילו יש בידו תורה ומעשים טובים. ע"כ.

ולהוסיף על דבריו נראה לי שבא להורות במלת **כל חיה** גודל העונש, כי החומר שבעונשיה שהוזכר בתורה הוא הכרת, וענינו פירוד וריחוק הנפש מחברה הרוחנית העליונית, הפך המבואר משכרה והייתה צרורה בצרור החיים.

והנה בעונש כזה אין כליון ואבדון בנפש עצמה מכל וכל, ואין זה דומה אלא כאבדה שיש אפשרות שתחזור לבעלים, וכמו שכתבו רבותינו, כרת זו אינו יודע מה הוא כשהוא אומר והאבדתי, הווי אומר אינו אלא אבדה. אמנם בעון חמור כזה במאבד עצמו מרצונו ענשו יותר חמור מן הכרת, כי תלך הנפש עצמה לכליון גמור ואבדן תכליתה בכללה עדי עד, וזהו הנכלל לדעתי בלשון כל חיה רצוני הנשמה כולה.

ויותר נראה לפרש לשון **מיד כל חיה** - מיד המכלה ומשחית את חייו באיזה דרך שיהיה, כי אחר שאמר "את דמכם לנפשותיכם אדרוש", להעניש את השופך דם עצמו על ידי סכין וכדומה, הוסיף בזה להודיע עונש שאר המאבדים עצמן על ידי חניקה או על ידי שתיית סמי המוות שאין בהם שפיכת דמים.

והיותר נכון בכוונת מקרא זה דעת רבותינו:

את דמכם לנפשותיכם אדרוש זה ההורג את עצמו. **מיד כל חיה אדרשנו** זה המוסר את חברו לפני חיה לטרפו. **מיד האדם ומיד איש אחיו** זה השוכר אחרים להרוג את חברו. (עיין **רמב"ם** פ"ב מרוצח ה"ג).

ולפי זה אות מ"ם במלת **מיד** אינו מ"ם ה"מ", כי אם מ"ם הסיבה, כמו **משועת** עניים **מאנקת** אביונים כלומר בסיבת שועת עניים אקום. ושם **יד** כמו תחת **יד** פרעה, ויקח את כל ארצו **מידו**, רוצה לומר כח ורשות, כי כל מה שביד האדם הוא ברשותו ובכחו לעשות בו כרצונו. ומאמר **את דמכם** הוא מוסב על כל הנאמר אחריו, כאלו אמר: את דמכם מיד כל חיה. כלומר שפיכות דם שלכם שתהיה בסיבת כח ורשות חיה, שיסבב להביא את חברו תחת יד חיה, שכפתו והשליכו לפני הארי לטרפו. ועל דרך זה מיד האדם וכו'.

### [שני סוגי רצח]

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

**יג. קשתי נתתי בענן.** רבים ישאלו: הלא עינינו רואות שהקשת הוא דבר טבעי, כי מתילד מלהט השמש באויר הלח, וגם אם יושם כלי מים לפני השמש יראה אחורי הכלי כמראה הקשת!?

ואמרו (מ"ר פי"ג) אחת למ' שנה היה אד עולה מן הארץ והיה משקה את האדמה, וזה הספיק להם על מ' שנה.

והנה אחרי שידענו שאין הקשת נראית לעיני בני אדם כי אם בתנאים מיוחדים, והוא בעת הזילוף קודם פסיקת המטר, ובעת שאין כל כיפת השמים מכוסה בעבים כי אם מקצתו, ושאר העננים כ"כ עבים וקשים כי אם רפויים מעט, וגם שלא יהיו רחוקים וגבוהים מאד מן הארץ. מצורף לכל אלה שלא הגיע השמש עדיין לרום השמים מ"ה מעלות, כי בהגיע השמש לרום מ"ה מעלות וממנו והלאה לא תתראה הקשת על הארץ, אבל תתרשם אז בגבהי מרומים ולא יורגש לעין האדם באדמה (כמו שכתבו חכמי הטבע), הנה אין תימה אם לא הזדמנו יחדיו כל התנאים האלה קודם שנות המבול להתראות הקשת, בעת שלא היה גשם על הארץ כי אם פעם אחת לארבעים שנה, ואשר מהלך השמש היה תמיד בקו משוה היום, והיו שנותיהם כלו כזמן הקציר והאביב אשר בו הגשם סימן קללה לעולם.

**העולה מזה כי התראות הקשת לעינינו דבר רחוק היה להתהוות קודם המבול רק אחריו לפי השתנות טבע העולם בכללו, והנה הוא עתה דבר טבעי.**

**טז והיתה הקשת בענן וראיתה לזכר ברית עולם בין אלהים ובין כל-נפש חיה בכל-בשר אשר על-הארץ:**

**טז. וראיתה לזכור.** פירש בחרתי בהיות הקשת בענן להיות זיכרון לעיני הברואים, שבכל עת ראייתם אותם יזכרו בריתי אשר כרתי, וראיתה. כמו אלוהים יראה לו השה, ירא פרעה איש נבון, פן תעלה עולתיך בכל מקום אשר תראה. שעניינם לשון בחירה. וטעם וראיתה – בחרתיה, והוא פעל עבר. ומלת לזכור מוסב על בני אדם הצריכים סימנים להזכירם ואינו מוסב עליו יתברך, כי אין שכחה לפני כסא כבודו, ולא יצטרך סימן להזכירם שום דבר, ובזה אינו צריך למה שאמרו המפרשים שיחסו בזה הראיה והזכירה אליו יתברך על דרך דיברה התורה כלשון בני אדם.

**יט. נפצה כל הארץ.** למפרשים עניינו נפצו כל אנשי ארץ. ובתרגום יונתן בן עוזיאל אתבדרו למיתב בכל ארעא, ולשון המקרא קטוע.

**ונראה לי** שהוא מענין יפוצו מעינותיך חוצה (משלי ה') תפוצינה ערי מטוב (זכריה א'): התפשטות הריבוי חוץ לגדרו. וטעמו כאן הושפעה הארץ ברוב בני אדם עד שאין שיעור למספרם. ואף דלפי זה היה האות פ"א ראוייה להיות חלומה, מכל מקום לשון המקרא יותר מיושב.

### כ. ויחל נח וגו'.

בהוא יומא דשתיל לה עבדת איבין ואניצת לבלבין וענבין והוא סחיט לה ושתי מן

חמרא ורוי (מכילתא דרשב"י (זוהר) ע"ג).

וכן אמר (בפ' תולדות ק"מ ב'): חמא חמרא תקיף דלא צליל מחד יומא ואשתי וגו'. וכן הוא

בתרגום **יונתן בן עוזיאל**.

כי חיבור הפעלים זה אחר זה ויטע-וישת יורה על תכיפת הפעולות באין שיהוי זמניי בינתיים, כמו שכתוב בויבא אל הגר ותהר, ויגש יעקב ויגל.

והדבר בעצמו אינו תמוה, כי אז לא היה העולם באותו מצב שהוא עתה, כי היה אז במדרגה היותר שלם, כמו שכתוב בענין הקשת. עיין מה שאמר רש"י (איוב כ"א י"א) ישלחו כצאן עויליהן, וברש"י (קהלת ד') אין קץ, אשה מתעברת ויולדת לשלשה ימים.

**ויחל נח איש האדמה ויטע כרם.** לפי משפט הלשון יבא מקור אחר לשון התחלה: כמו ויחל

לבנות, החלם לעשות, תחל לספור, ורבים כאלה, והיה ראוי גם כן לומר...לנטוע כרם, לכן נראה שהוא מדרך הכתובים לחסר מלת **להיות**. כמו "ועיניו החלו כהות" שמהראוי **להיות כהות**, וכן כאן פירושו "ויחל נח להיות..." (רל"ש).

וכתרגום **יונתן בן עוזיאל** ושרי נח למיהוי גבר פלח בארעא.

**כב. וירא וגו' ערות אביו.** אמרו (סנהדרין ע'):

רבעו. אמר כאן **וירא** ואמר "**וירא אותה שכם בן חמור**". ע"כ.

ומצאנו לשון ראייה יאמר על המשכב המגונה, כמו שכתוב וראה את ערותה והיא תראה את ערותו. ואפשר שהעוף המסופר מנקבתו, שבהתמדת הסתכלותה על הביצים תחמם אותם ותוציא מהם אפרוחים בראיתה לבד, הוא העוף הטמא הנקרא בתורה בשם **ראה** לחוזק הראיה (עיין חולין ס"ג).

**כג. השמלה.** שמלה בלשון הקודש איננה כמו שלמה, כי שלמה שם פרט, והיא שיכסה בה האדם כמו עוטה אור כשלמה, אבל שמלה היא כמו בגד, כי היא כסותו לבדה היא שמלתו לעורו. הנה שמלה כפל לשון של כסותו. ומזה: כל שלמה – שמלה; ואין כל שמלה - שלמה (רו"ה).

**כה. עבד עבדים.** להראב"ע טעמו

עבד כאחד העבדים, ואילו היה עבד העבדים היה טעמו עבד לעבדים והעד "קדש

קדשים", "בקדש הקדשים". עכ"ל.

ויפה דקדק בהבדילו בין "עבד עבדים" בלא ה"א לבין "עבד העבדים" בה"א, שטעמו עבד לעבדים.

אמנם במה שאמר כי עבד עבדים, טעמו עבד כאחד העבדים, לא מסתבר. דאם כן לאיזה טעם נסמך היחיד אל הרבים. והיה די באמרו עבד יהיה לאחיו. לכן הנכון שבא בסמוך להורות הפלגת השיעבוד.

וכמו שכתב הרמב"ם (בפירושו למשנה ד' פ"ו דנדרים) על דג דגים וכו' ז"ל:

דע, כי בלשוננו כשיתחבר שם אחד עם הרבים, הרי זה מורה על הכלל ועל הפלגה בריבוי, כמו "הבל הבלים". (רוו"ה)

כי עבד ישמש לכל העושה רצון חבירו אף הנכבד לנקלה, כמו (מלכים א' י"ב) תהיה עבד לעם ועבדתם. וכמה פעמים אמרו אחי יוסף אליו עבדיך, שאינו רק כינוי לכבודו. לכן כפל עבד עבדים, להפליג העבדות, להיות קנוי קנין גוף עולמית, לכן תרגם אונקלוס עבד פלח.

**כז. עבד למו.** המפרשים יבינו מלת למו כמו להם, בחשבם שהוא רבים כמו זרח משעיר למו. לכן נלחצו לפרש לומר לשם ולא להויו או לזרע שם שהם רבים. ואחרים יאמרו שחוזר על לאחיו שבפסוק הקודם, אמנם אין צורך לזה כי כבר מצאנוהו לסימן לשון יחיד לבד כמו עשהו פסל ויסגד למו (ישעיה מ"ד) ותרגומו ובעא מיניה (רוו"ה).

## פרק י

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

**ט. הוא-היה גבר-ציד.** צד דעתן של בריות ומטען למרוד במקום. (רש"י מרבתינו). וכן תרגם יונתן בן עוזיאל גבור בצידא ומרודא, ועיין מה שאמר (תולדות כ"ה כ"ח) כי ציד בפיו.

**לפני ה'.** מתכוין להקניטו (רש"י). ולשון לפני ישמש על התנגדות. גם כן ויצא לפניהם (דברי הימים א' י"ד) ויצא אסא לפניהם (דה"ב י"ד) ובקרח ויקומו לפני משה.

**כא ולשם ילד גם-הוא אבי כל-בני-עבר אחי יפת הגדול:**

בעבור שיאחר תולדות שם וסיפר תולדות אחיו הקטן ממנו כאלו לא היו לו בנים, אמר בו "גם הוא" (רמב"ן).

ור' **יצחק אברבנאל** אמר להיות שם עוסק תמיד בעיונים אלוהיים היה עולה על הדעת שלא נזדווג לאשה כלל. לכן אמר בו גם הוא.

**יש מן המפרשים** שמחברים מלות גם הוא למה שאחריו, והאתנח במלת הוא לא יאבה בזה. **ולי נראה** אחרי שידענו מקבלת רבותינו כי שם היה אחד מאנשי מעלה הגדולים, עד שאמר יעקב אבינו למד בבית מדרשו של שם ועבר, ומלכי צדק מלך שלם והוא כהן לאל עליון הוא שם בן נח (עיין שם **רש"י ויונתן בן עוזיאל**) ואמרו שם במדרש גלה שם תורה לאברהם, **ובתנא דבי אליהו** (ח"א פי"ח) שם התנבא ארבע מאות שנה בכל ארצות, אומר לי לבי כי גם הכתוב לא העלים מלהודיע מעלתו, וכללו במלת **גם הוא**.

זוה מלת **גם** כפי מה שגדרוה בעלי לשון, הוא לשון תוספות וריבוי, אם להוסיף נושא על נושא, או נושא על נושא, גם הצאן והבקר אל ירעו, הוא תוספות נושא, ויאכל גם אכל את כספינו, הוא תוספות נושא. ולפי שעיקר הוראתו הוא תוספות וריבוי, לכן אומר אני שלא ישמש גם כאן רק למלה בעלמא, אבל ישמש גם לתואר השם, ויורה על תוספות וריבוי מעלה שישנו בדבר, וטעם גם יתרון מעלה.

ואמר עוד ממעלות שם:

**אבי כל בני עבר**. כלומר כל התלמידים שהיו בבית מדרשו של עבר, הוא היה המלמד והמורה אותם, שם היה המשתדל להבינם ולהורותם הידיעות האמתיות; והמלמד והמורה יקרא אב, כמו (ש"א י, יב) "ומי אביהם", וכמו (מ"ב י"ב) "אבי אבי רכב ישראל". והתלמידים נקראו בנים, ככתוב בני הנביאים. ועָבַר במקום זה הוא אבי פלג המפורסם מאד במעלתו, כקבלת חכמינו שנביא גדול היה, ואברהם בעת ברחו מנמרוד למד מעבר דרכי ה' ומוסרים, הנה בבית מדרשו היה שם המלמד והמורה.

והוסיף לומר ממעלות שם, "אחי יפת הגדול". רוצה לומר לא היה לו אחוה וקרבות עם שאר אחיו, רק עם יפת שהיה גדול המעלה והשלמות, כמו שתרגם **יונתן בן עוזיאל** אחוי דיפת רבא בדחלתא דהשם. הגדול הוא תואר ליפת, כי אם היה תואר לשם, צריך להיות אחי יפת במרכא טפחא, ודלא כה**רמב"ן**.

**כה. נפלגה הארץ**. נפלגה שני חיי בני הארץ. כי עד פלג תמצא כלל השנים ד' מאות לבד הפרטים, ומפלג ואילך לא תמצא כי אם מאתים. גם יתכן שהודיע בזה מעלת עבר שכיוון ברוח הקודש מה שעתיד להיות בימי בנו, וקרא שם בנו פלג להודיע סיבת קיצור שני חיי האדם מפלג והלאה, כי אמנם סיבה זאת הייתה חטאת בני דור הפלגה וענשם, שקלקל מזגם בהשתנות פתאומי מאוויר לאוויר (רוו"ה).

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

### פרק יא

**א. כל הארץ שפה אחת.** יתכן שמוסב על ארץ בני יקטן המוזכר לפני זה שהתיישבו עד הר הקדם, וטעם "כל הארץ" - כל הארץ ההיא. כמו תשיתמו לשרים בכל הארץ, ירצה בכל ארץ ישראל; הלא כל הארץ לפניך, רצה לומר כל הארץ הזאת; וכל הארץ באו מצרימה, הנה לא באו מאחרית ים ומקצוי ארץ, רק כל ארץ כנען וסביבותיה, וכן כאן הכוונה כל הארץ ההיא (רל"ש).

**רבנו בחיי**<sup>34</sup> אמר: שמעתי כי בוני המגדל היו שבעים. ובתרגום קהלת ז' על פסוק "אדם אחד מאלף מצאתי", אמר: אלף מלכין אתכנשו למעבד מגדלא דבבל.

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

**ג וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ הִבֵּה נִלְבְּנָה לְבָנִים וְנִשְׂרָפָה לְשָׂרְפָה וְתֵהִי לָהֶם הַלְבְּנָה לְאֶבֶן וְהַחֲמֵר הִיָּה לָהֶם לְחֵמֶר:**

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

נִלְבְּנָה לְבָנִים  
וְנִשְׂרָפָה לְשָׂרְפָה  
וְתֵהִי לָהֶם הַלְבְּנָה לְאֶבֶן  
וְהַחֲמֵר הִיָּה לָהֶם לְחֵמֶר:

<sup>34</sup> (רבנו בחיי – מפרש התורה. סרגוסה. מת בשנת 1340. פירושו לתורה כולל ארבע גישות א. דרך הפשט. ב. דרך הדרש בו הרחיב לשון למען ישתמשו בו בשבתות. ג. דרך השכל להורות כי תורתנו כלולה כל החכמות. ד. דרך ה' – דרך הקבלה ע"פ הרמב"ן.)



**ד. נבנה לנו עיר.** לרבותינו לא היו טיפשים לבנות עיר אשר תספיק לכל באי עולם, אבל פשעו ומרדו בה' וכולם על שם ע"ז נתכוננו.

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

**וראשו בשמים.** ראש הצורה ההיא יהא נטוי למעלה נגד השמים, וטעמו ירים הנהגתו נגד הנהגה השמימית, ובזה לא יהיו עוד יושבי תבל נכנעים תחת הנהגה הטבעית המוטבעת בצבא השמים ממעל. כי הנהגתו יתברך בעולם התחתון הוא באמצעות צבאי השמים וחייליהן כפי מה שהשפיע להם טבע מסודר לחייב באלה התחתונים מה שיורו צבאי השמים במצביהם ובתנועותיהם, ככתוב ה' בשמים הכין כסאו, ירצה: באמצעות צבא השמים הכין כסאו, רוצה לומר הנהגת עולם התחתון. והטיפשים האלו דימו בדעתם המשובשת שיוכלו לשנות ולהפך תולדות הטבעיות על ידי צורה הנעבדת בעבודות ידועות אצלם. ואותו ב' בשמים כמו אם ה' הסיתך **בי** כלומר נגדי וילחם בישראל נגד ישראל, וכן בשמים, נגד השמים, כלומר נגד הנהגה הטבעית המסודרת בשמים.

**ונעשה לנו שם.** נעשה לנו אלוהות כי תיבת שם מצאנוהו בכתוב שנופל ביחוד על אלוהות, כמו שכתב **רד"ק** בשורשו. וכך דרשו רבותינו:

כתיב הכא ונעשה לנו שם. וכתוב התם ושם אלוהים אחרים לא תזכירו, מה להלן ע"ז אף כאן ע"ז.

והוא מענין שקוץ שומם (דניאל י"ב י"ב). וכמו שפירש **רש"י** אנשי השם (בראשית ו' ה') - אנשי שממון ששממו את העולם. והייתה כלל כוונתם לעשות להם אלוה מעשי ידי אדם ולעבדו להינצל מפגעי הזמן, וזו היא המלחמה שזכרו **במדרש רבה**, אמרו בו: נעשה לנו מגדל ונשים עבודה זרה בראשו, וניתן חרב בידה, ויהא נראה כאלו עושה מלחמה. ואמרו על "נתנה ראש" - אין ראש אלא עבודה זרה.

(ובמכילתא דרשב"י (ספר הזוהר):

וימצאו בקעה בארץ שנער מתמן נטלו בלבייהו לאפקא מרשותא עלאה לרשו אחרא וגו' כלהו בעיטא בישא אתו לסרבא ביה בהקב"ה וגו' בחכמה דרשיעו אתו בגין לנפקא מרשו עלאה לרשו אחרא ולאחלפא יקריה ליקרא נוכראה וגו' בגין דכד דינא אתא לאשראה הא אתר דא לקבליה ומהכא יתהני עלמא דהא לעילא דחיקא היא לאתזנא עלמא מניה וגו' בגין זעירו דחכמתא דאשכחו אלין מההוא חכמה דקדמאי

אתגרו ביה בקב"ה ובנו מגדל ועבדו כל מה דעבדו וגו' מציאה אשכחו תמן מרזי  
דחכמתא מקדמאי וגו' ובה אשתדלו למעבד בהווא עבידתא דעבדו לסרבא ביה  
בהקב"ה וגו'.

**ה. וירד ה' לראות.** נחת מקודשא לחול לאשגחא במה דבנו. מהו **לראות** וכי לא הוה ידע  
מקדמת דנא אלא לראות לאשגחא בדינא כמא דאת אמר ירא ה' עליכם וישפט.

**מכילתא דרשב"י**, ספר הזוהר, דע"ה ע"א וע"ב. ובפרשת וירא (דק"ה)

**ארדה נא ואראה, מדרגא דרחמי לדרגא דדינא.**

כוננו בזה כי לשון ירידה המיוחסת אל הבורא יתברך, אין הכוונה בהם ירידת מקום חלילה,  
כענין הירידה שבאדם שיעתיק גופו ממקום גבוה אל מקום נמוך. יתעלה השם מאלה  
הדמיונים עליו רב לבלי תכלית, אבל המכוון בו, כי לפי שאנחנו בני אדם בתחתית המדרגה  
בערך מאישים הנכבדים העליונים, אף כי בערך אל הש"י, כי אין ערך אליו בגדולה  
והתרוממות, והוא נעלה ונשגב על כולנו. לא בענין המקום, כי אם לפי אמתת המציאות  
והגדולה וההתרוממות, לכן כשהוא יתברך פוקד מעשי בני אדם, וגוזר עליהם עונש לטובת  
הנענש עצמו, ולטובת אחרים, שלא תפרח נגע צרעת הרשעה גם לאחרים, יכונה ענין זה  
בשם **ירידה**, כלומר ירידת העינין ופנות הרצון אל פחות ממנו במדרגה. כי להגדול במעלתו  
והעצום בחשיבותו, כשנותן ידיעתו על ידי דבר הפחות והגרוע במדרגה, נקרא ירידה. וכמו  
שכתב הרמב"ם **במורה**.<sup>35</sup>

ויתכן עוד, שאין **וירד** פעל להוראת עצמו, כי אם להוראת פעל לראות, כענין 'נחבאת לברוח',  
שהפעל 'נחבאת' מבאר גדר ומושג שבפעל 'לברוח' – ופירושו: 'ברחת בהיחבא' (כמו שכתוב  
בדברים בהואיל באר). ככה 'וירד', מבאר גדר ומושג שבפעל לראות. ופירושו: וירא בירידה,  
כלומר ראייה זו הייתה ירידה ופחיתות מעלה אליו יתברך. והיותר נכון כתרגום "וירד" -  
ואתגלי, וטעמו מבואר ביתרו בירד ה' וגו' על הר סיני.

**ו. לא יבצר.** כלומר א"כ לא תהיה להם מניעה מהשלים כוונתם, כיון שהסכימו כולם אל כונה  
אחת (ר' **עובדיה ספורנו**). ואין צורך בהוספת ה"א התמיהה **כלרש"י**.

**ז. הבה נרדה.** אם נאמר כדעת המפרשים, שהוא מלת הערת הזמנה, הוא זר מאוד כאן, הכי  
הוא יתברך יצטרך להתעוררות הזריזות וההזמנה חלילה? גם מלת נרדה הוא מיותר, שכבר

<sup>35</sup> **המורה** - הוא מורה נבוכים לרמב"ם. ספר פילוסופי שנכתב במאה ה-12. אחד הספרים החשובים בהגות  
היהודית. היו לו מתנגדים: ר' שלמה מן ההר, ר' יונה גרונדי ועוד. תרגמו לעברית ר' שמואל אבן תבון. תרגומים  
נוספים: אלחריזי, יהודה אבן שמואל, הרב קאפח, והתרבוּם המשובח מכולם - מיכאל שוורץ.

הוזכר בתחילת הענין וירד ה'. ועוד, אם מלות הבה נרדה יהיה הכנה והזמנה לעשיית הדבר שנאמר אחריו, היו ראויים בטעם מחבר לא בטעם מפסיק.

והנה לדעת המפרשים, שלא חטאו כלל בבנין העיר והמגדל, כי זה מפאת עצמו אינו חטא, אבל זה היה סיבה להמשך ממנו חטאים גדולים שלא נתפרשו לנו, ולא היה רשעתם כדי לענשם אבל מפני הקלקול הנמשך מזה בסוף, כענין בן סורר ומורה שירדה תורה לסוף דעתו. ועל זה אמר אשר יזמו לעשות, נענשו על המחשבה הרעה שהסכימו לעשות בכלות בנין העיר והמגדל. כי הבנין הלזה היה להם הכנה והזמנה לעשיית רעות רבות לעתיד, אחר גמר הבנין.

לפי זה אפשר שנקרא הבנין הלזה בשם "הבה", לפי שלא היה הבנין רע מצד עצמו, רק מצד היותו הכנה והזמנה לעשיית הרע בתוכו בעתיד. ועל ההכנה וההזמנה הלזה אמר 'נרדה', כלומר נשפיל ונכניע, שלא יעלה בידם, ולא יבואו אל מחוז מטרת חפצם לגמור הכנתם זאת. ואף שמלת נרדה הוא מן הקל, הנה בשורש ירד גם הקל ישמש ליוצא, כמו ותרדנה עינינו דמעה, שהוא במקום ותורדינה, והרבה כ"ב, כמו שכתוב בארמי אובד אבי.

וקצת סמוכים לזה ממה שאמר **במדרש רבה**, המגדל הזה שבנו, שלישו נשרף [כג] ושלישו שקע.

ועוד אמרו שם, נפרעו מדה כנגד מדה, הם אמרו **הבה נבנה**, והוא כנגדם מדד **הבה נרדה**. וכמו מלת **ונבלה** שהוא **לראב"ע** מבנין הפעיל, והיה ראוי להיות בתשלום ונבלילה, רק שהוקלה המלה. ככה אומר במלת נרדה, שמהראוי נורידה, ולהקל אמר נרדה בקל.

כח. על פני תרח אביו.

מאי איריא הכא, אלא עד ההוא יומא לא הוה בר נש דמית בחיי אביו בר דא.

(מכילתא דרשב"י (זוהר, לך לך דע"ז ב').)

ולא אמר זה רק מתולדות נח. דהא הבל מת קודם, וכן למך מת בחיי מתושלח אביו (מקדש מלך<sup>36</sup> בשם רט"ז). ואל יקשה לך מעבר, שאמר הכתוב ויחי עבר אחרי הולידו את פלג ארבע מאות ושלשים שנה, וכל חיי פלג לא היה רק רל"ט שנה, הרי דבחיי אביו מית. כי אותן רל"ט שנים של פלג כלים אחר מיתת הרוך, צא וחשוב פלג הוליד כשהיה בן למ"ד, ורעו בנו הוליד בן ל"ב, ושרוג בנו בן למ"ד, ונחור בנו הוליד את תרח בן כ"ט, א"כ בלידת תרח היה פלג בן

<sup>36</sup> **מקדש מלך** - פירוש על הזוהר אותו חבר ר' שלום בוזגלו 1700-1780. נולד בסאלי במרוקו ובעקבות רדיפות של מלך מרוקו עבר ללונדון, עסק בקבלה והיה מורה הוראה ושם חבר את ספריו.

קפ"ח, ותרח לא היה חי אחר מות פלג כי אם שבע עשרה שנה, א"כ היה הראשון שמת בחיי אביו. וזהו דאתי קרא לאשמעינן. (שמעתי מפי הרב ר' מתתיה שטראשון).<sup>37</sup>

**כט. יסכה.** זו שרה, על שם שסוכה ברוח הקודש, ושהכל סוכין ביופיה וכו' (רש"י מרבתינו סנהדרין ס"ב).

והיודע בטיב דרכי הלשון וטבע הדבורים יודה לדבריהם מהכרח לשון הכתוב בעצמו. כי מדרך הלשון לייחס הבלתי נודע בנודע, והנקלה בנכבד, להיות הנכבד יותר מפורסם מן הנקלה. כמו קיש אבי שאול ונר אבי אבנר, כי שאול ואבנר יותר מפורסמים ונכבדים מאבותם. והנה הכתוב רוצה להודיענו יחוס הרן, ואמר שהוא היה אבי מלכה ואבי יסכה. והנה מלכה מפורסמת שהולידה משפחות, כדכתיב הנה ילדה וגו', אבל יסכה, אלו הייתה אשה בעלמא, לא ידענו את האשה ואת שיחה, כי לא מצאנו זכרה בקרא בשום מקום זולת כאן, ואיך ייחס אליה הרן לומר שהוא היה אביה ולא ידענוה? לכן ברור שמלכה ויסכה הן הנה מלכה ושרי הנזכרים בקרא, ושתייהן מפורסמות עד שראוין לייחס אביהן אליהן. והודיענו הכתוב ששרי היא הנקראה יסכה על שם תכונתיה (רו"ה).

ואין ספק כי סיבה העיקרית לקריאת שמה יסכה, הייתה על שם יפיפותה, שהוא דבר הנראה לעינינו, כי מי עשה אבותיהם לנביאים לדעת תכונת נפשה שעתידה להיות סוכה ברוח הקודש?

ולזה לא נקראה בשם יסכה רק כל זמן היותה פנויה, כי אז יפיפותה יעורר רבים עליה לנשאה. אמנם מנשואין ואילך, שהיופי לנשואה אינו רק לבעלה, לכן שינו את שמה לקרותה שרי. וכמו שקראו אשה כושית לצפורה היפיפיה כמו שכתבתי שם. והא דקראה שרי כלתו ולא שרי בת בנו, כמו שכתוב בלוט בן הרן בן בנו, כי נוח לו לאדם לראות ביוצא חלציו נשואות לאחד ממשפחתו ולא לאיש זר, לכן קראה בשם החביב עליו - כלתו.

**לא. ויצאו אתם.** מלת **ויצאו** שב אל לוט ואל שרי, ומלת **אתם** שב אל תרח ואל אברם, כי לוט נלווה אל תרח זקנו, ושרי אל אברם (כ"כ המפרשים).

**מאור כשדים.** לדעת רבתינו יהיה אור כשדים כפשוטו מלשון "חמותי ראיתי אור". ואמר ויצאו אתם מאור כשדים, ותרח לא יצא מן הכבשן, אבל אברם הוא העיקר.

---

<sup>37</sup> **מתתיה שטראשון** היה רב ליטאי ומייסד ספריית שטראשון הידועה בוויילנא. למד גם מתמטיקה פילוסופיה ושפות זרות. חי בשנים 1817-1885.

או המקום נקרא כן בעבור הנס, כמו ובתבערה ובמסה ובקברות התאווה. וירמוז הכתוב כי בצאת אברם מן הכבשן יצאו כולם משם, ופירוש "באורים כבוד ה'" לדעתי כדבריהם, כי הם ההרים הגבוהים ששם עושים אור ומשיאין משואות, להודיע החדשות מהר למרחקים, כאשר אמר "באיי הים שם ה' אלוהי ישראל". והענין שיודיע בכל העולם הנס והפלא הנעשה להם בכבוד השם. וכן מאורת צפעוני, החור שלו, ששם אורו וחמימותו הגדול, כמו שקורא אותו שרף.

וראיתי במדרש קומי אורי, "על כן באורים כבוד ה'", במה מכבדין אותו? באלין פנסייא, כגון העששיות שמדליקין בבתי כנסיות בכל מקום, אפילו באיי הים, לכבוד השם, הרי שהם עושים באורים מלשון אש כפשוטו (רמב"ן). ועיין מה שאמר בפרשת לך לך.

## פרשת לך לך

### פרק יב

**א. מארצך וממולדתך ומבית אביך.** כל הליכה תנועה והתרחקות ממה שממנו - למה שאליו, בין תנועה גשמית ממקום שבו למקום שאליו, כמו ללכת ארצה כנען; בין תנועה רוחנית, רוצה לומר התרחקות מחשבי מעסק אשר בו, אל התעסקות ועיון מחשבי אל מה שלפניו או שלמעלה, כענין 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים'.

ואופני ההתרחקויות האלה הפוכים המה בעניניהם, כי התרחקות מקומי - הולכת ממדרגה שלפניו למאחר ממנו. אם יחזיק, על דרך משל, בדרך, יתרחק תחילה מאנשי ביתו שהיה מתגורר עימהם בבית ובחדר אחד, ותתגדל ההרחקה מעט מעט להיפרד גם מאנשי ביתו המתגוררים בעירו או הקרובים אליה, עד שלבסוף יעזוב כל ארצו וילך לו אל ארץ אחרת. אמנם התרחקות המחשבית, הולכת מאחור לפנים, מן הרחוקים על הקרובים יותר אליו. כי המתגורר במדינה אחרת עדן ביתו ומשפחתו ירחפו לנגד עיניו ובמזימותיו, אף שלא יעלה על מחשבתו עוד עניני ארצו. [23] וברוב הימים גם משפחתו כנכריה תחשב לו. אמנם אנשי ביתו עדן ימצאו משכן ברעיוניו.

הנה אחר שהזכיר כאן תחלה התרחקות הארץ, שניה לו מולדתו, וביתו באחרונה, יורה לנו שאינו מדבר מהתרחקות מקומית, דאם כן היה ראוי לומר בהפך: מבית אביך ממולדתך ומארצך. ובאמת כבר היה מרוחק מארצו ובא עד חרן (כמו שכתב רש"י). אמנם המקרא מדבר מהתרחקות המחשבית, והכוונה במאמר זה על עזיבת ההרהור בענייני התנהגות

אנשי ארצו הרעים, ועל הסרת זכרונם בדרכי משפחתו המגונים, וגם עניני בית אביו יהיו מרוחקים ממנו לבלי העלותם על דעתו, כי כולם היו שווים בגנות המעשים ובפחיתות הדעות. ועל כונה זו פתח ר' יצחק פרשה זו (בראשית רבה) "שכחי עמך ובית אביך", עיין שם, כי בשכחה - והוא התרחקות המחשבי - העם מוקדם לבית אביו.

## ב. ואעשך לגוי גדול.

זה שאומרים אלוהי אברהם, ואברכך זה שאומרים אלוהי יצחק, ואגדלה שמך זה שאומרים אלוהי יעקב, יכול יהא חותמין בכולן? ת"ל והיה ברכה, בך חותמין ולא בהם (רש"י מרבתינו בפ' ערבי פסחים).

ונראה לי בכוונתם, כי **מציאות אלוהות, אחדותו, השגחתו ויכולתו** נודעת לנו, אם מצד הידיעה והשכלה המחקרית, אם מצד האמונה, ושתייהן כאחת טובות. כי הידיעה לבדה איננה מספקת בכל עת וזמן, כי הדעת ושכל האדם ישתנה לפי המקרים, ובעתים רעים אין דעתו צלולה עליו, ובנקל יוכל לפול ברשת הספק באמתיות אלה.

וגם האמונה לבדה איננה מעלה נכבדת, כי מצד שאלות המינים אפשר להתרפות באמונה לבדה. ולזה האמונה היא עזר הידיעה, והידיעה משענת האמונה, וכל אחת צריכה לחברתה, לא ירף מלחקור בדעתו על אמתת אמונתו.

אמנם גם מה שנעדר ממנו הידיעה וההשכלה, יתלה החסרון בדעתו ויחזיק באמונתו.

(ועל שתיים אלה - רוצה לומר הידיעה והאמונה - תיקנו אנשי כנסת הגדולה<sup>38</sup> **אמת ואמונה** בברכה שלאחר קבלת מלכות שמים ואחדותו ועול מצוותיו יתברך. **אמת** על ידיעת אמתות אלה לאנשי חקרי לב, **ואמונה** על ידיעת אמתותה מצד קבלת אבותינו שבידינו).

והנה אברהם אבינו הראשון הכיר את בוראו מצד החקירה, להיות שידיעת אמתות אלה שמצד הידיעה וההשכלה **תועלתה** לכל באי עולם, כי זה כל אדם, אף שאינו מזרע אברהם, כולם ישתעשעו בהשגת אמתות הנכבדות האלה. לכן אמרו ואעשך לגוי גדול, זה שאומרים אלוהי אברהם, כי כל גויי הארץ וכל איש מאנשי העולם אשר יעלה בדעתו השגת האמתות האלה יאמר אלוה זה שהשגתיהו בשכלי ודעתי, הוא האלוהים שאמתתו ואחדותו נתברר לאברהם, ואשר השתדל מאד לפרסם אמתתו לכל באי עולם. ובזה יזכר שם אברהם לעולם לאב ראשון בענין נעלה כזה;

ולהיות שהידיעה לבדה איננה מספקת בכל עת, כמבואר במה שקדם, הוסיף הוא יתברך לאברהם להבטיחו בברכה כי גם זרעו אחריו ימלאו מקומו ויחזיקו בידיעת אמתותם, ויתחזקו

<sup>38</sup> **כנסת הגדולה** – כנסיה של נביאים וחכמי ישראל שקבעו סדרים ותקנות. נוסדה בזמן עזרא ונחמיה, המאה הרביעית לפני הספירה, עד לתקופתו של שמעון הצדיק, במאה השלישית לפני הספירה – תחילת בית שני.

לו גם כן באמונה, על זה אמר **ואברכך**, זה שאומרים אלוהי יצחק, שכל באי עולם אשר יאמינו באמתות האלה יאמרו הוא האלוהים, אשר אמתותו התחזקה ליצחק עד שבא אצלו בגדר האמונה בל תמוט;

והוסיף עוד בברכתו אותו לאמר **ואגדלה שמך**, זה שאומרים אלוהי יעקב, שגם זרעו השלישי יחזיק במעוז האמונה הזאת, והחוט המשולש לא במהרה ינתק.

והוסיף בברכתו אליו, שגם דורות העתידים לעמוד מבניו יחזיקו באמתות אלה משני פנים: מצד האמונה, גם מצד הידיעה. וכמו שקרה לאבותינו בהיותם תחת רועה הנאמן, שאמר להם "אתה הראית לדעת כי ה' הוא האלוהים אין עוד מלבדו, וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלוהים". וגם בימים הבאים הבטחנו מן הנביאים "ומלאה הארץ דעה את ה'", וזהו אמרם יכול בהם חותמין, רוצה לומר שבניהם אחריהם יחתומו ויסיימו באמונה לבדה, בהעדר הידיעה השלמה. ת"ל 'והיה ברכה' - בך חותמין, רוצה לומר חתימת וסיום ימי העולם יהיה כפי ערך מדרגתם, וסוף זרעם בימים הבאים יהיו מן יודעי אלוהים באמת.

**והיה ברכה.** יש מפרשים טעמו והיה איש ברכה, ויש מפרשים ברכתך תהיה כ"כ גדולה עד שתהיה ברכה לאחרים.

ויותר יתכן פירוש הר' עובדיה ספורנו:

היה לי ברכה, וזה יהיה במה שתתבונן ותקנה שלמות ותלמד דעת את העם, כי ברכת ה' היא שישמח ה' במעשיו, כאמרם ישמעאל בני ברכני, אמרתי לו יהי רצון מלפניך שיגולו חסדיך על מדותיך. ע"כ.

ולפי זה אינו צריך לתוספת או להיפך.

וכזה הבינוהו רבותינו באמרם (במדרש רבה) בדרך מליצה:

והיה ברכה, קרי ביה בריכה, מה בריכה זו מטהרת את הטמאים, אף אתה מקרב את רחוקים ומטהרם לאביהם שבשמים. ע"כ.

ואין כוונת אמרם "קרי ביה" - שינוי הקריאה, כי אם שנוי המובן. כי בְּרָכָה ברי"ש קמוצה ענינה גם כן כמו ברי"ש צרויה: תנה לי בְּרָכָה (שופטים א') פירשוהו מענין בריכת מים, והם חריצים שיש בהם מים מכונסים (עיין שם ר"ש ב"מ), ונראה שהונח על מקום מקווה מים שם בְּרָכָה, על שם שכונת הדגים בתוכה, שהוא מין שתחול בו ברכת הריבוי יותר מכל מיני ברואים. כי בְּרָכָה הוא מקוה מים שעושים לדגים, כמו שכתב רש"י ישעיה ז', וקהלת ב'.

והכתובים יכנו ברכת הריבוי בשם **דגים**, כמו שכתוב וידגו לרוב.

וזה שכתב **במכילתא דרשב"י** (זוהר בלק ק"ץ):

מאי ברכו משיכו ברכאן מאתר דכל ברכאין נפקין, עד דיתעבדון בריכה. ומגו סגיא דמיין מההיא בריכה יפשוו מיין נונין סגיאין לכמה זינין.

#### ו. **ויעבר אברם בארץ.** נכנס לתוכה, כפירוש רש"י.

כי יש הפרש בין לשון עברה שאחריו שימוש מלת **את**, ובין אשר אחריו שימוש הבי"ת. כי עם מלת **את**, עניינו העברה מקצה לקצה, כמו "ויעבור את מעבר יבק", "ויעבור את הנהר". אבל עם שימוש הבי"ת עניינו הכניסה לארץ, גם ההתהלכות בארץ, דוגמת **ויעבור בכל ארץ מצרים**. ולפי שאמר בפסוק הסמוך שכבר באו עד גבול ארץ כנען, לכן פירש רש"י "ויעבור - נכנס לתוכה" (רו"ה).

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

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

**ח. והעי מקדם.** בכל המקרא כתיב העי בה"א הידיעה, שלא כמנהג שם עצם פרטי, כי לא יתכן לומר האברהם, הירושלים, ואמר **הרד"ק**:

נראה כי עיר אחרת הייתה ששמה עי, אבל הייתה גדולה מאחרת וידועה. לפיכך נזכרת בכל מקום עם ה"א הידיעה, ובערי בני עמון הייתה עיר ששמה עי, כמו שכתוב (בירמיה מ"ט ג') שודדה עי. עכ"ד.

אמנם מה יענה על זבח וצלמנה בקרקר (שופטים ח') אשר פתחות הבי"ת תורה על ה"א הידיעה. ולא מצאנו בכל המקרא שיהיה שם קרקר אחר עד שהוצרך להודעה. לכן יותר נראה כי עי, גם קרקר, אינם שמות עצמים כי אם שמות תוארים, ונקראו כן על שם מקריהם. וידענו כי עי לשון חרבה ושממה הוא, ובנו שם בחרבה עיר וקראו לעיר בשם



החרבה. וכן קרקר לשון הריסה הוא. ועל שמות מקומות כאלה ודאי נופל עליהם ה"א הידיעה. ואולם על עיר הנקראת על שם הבונה, לא יפול ה"א ידיעה (רו"ה).

**ויקרא.** תרגם **אונקלוס** וצ"ל. ויש מפרשים לשון הכרזה, כמו ויקראו לפניו אברך (בראשית מ"א). שהיה מכריז ומפרסם אלוהותו יתברך. ולסיבה זו נטה אוהלו בין שתי עיירות גדולות, בית אל ועי, למען ירבו הבאים לשמוע בקראו בשם ה'.

### [אמרי נא אחוּחי את]

**יֵא וְיְהִי כְאֲשֶׁר הִקְרִיב לְבֹא מִצְרִימָה וַיֹּאמֶר אֶל-שָׂרֵי אֲשֶׁתּוֹ הֲנֵה-נָא יִדְעֹתִי כִּי אִשָּׁה יִפְתּוּ-מִרְאֵה אֶת: יֵב וְהִיא כִּי-יֵרְאוּ אֶתְךָ הַמִּצְרַיִם וְאָמְרוּ אֲשֶׁתּוֹ זֹאת וְהָרְגוּ אֹתִי וְאֶתְךָ יִחִיו: יִגְאֲמְרוּ-נָא אַחֲתִי אֶת לְמַעַן יִיטַב-לִי בְעַבְדְּךָ וְחִיתָה נַפְשִׁי בְגִלְלָךְ:**

**יא. הנה נא ידעתי.** הנה נא הגיע השעה שיש לדאוג על יופיך. ידעתי זה ימים רבים כי יפת מראה את (רש"י).

לדבריו מלת "ידעתי" נפרד מן "הנה נא", ומחובר עם "כי אשה", וזה אינו לפי הטעם, דמלת ידעתי מוטעם בזקף קטן. גם לא ידעתי לכוין ענין הדאגה בלשון הנה נא. לכן נראה לי כי מלת ידעתי הוא מענין "ידע תדע פני צאנך" (משלי כ"ז), שטעמו נתינת הדעת על הדבר ושימת כוונה ומחשבה להשגיח עליו היטב. כלשון התלמוד "הב דעתיה ומדכר". וטעם הנה נא ידעתי, עתה הגיע השעה שאני מוכרח לתת דעתי ומחשבתי איך אתנהג. ומבאר סיבת דבר זה ואמר, כי אשה וגו'. והרגו וגו', כלומר יען שיפת מראה את, בנקל יסובב מזה בין שטופי זימה והרגו אותי, מלת כי כמלת יען על הסבה, כמו כי עשית זאת ארור אתה, כי שמעת לקול אשתך ארורה האדמה, העשיה והשמיעה הם סיבות הגורמות עונש הארור. לכן הקדים לפניהם מלת כי. כן כאן היופי היא סיבה להריגה, הקדים לפניה מלת כי.

**יג. אחתי את.** ירצה הסכם בדעתך, הסכמה אמיתית, לבלי היותך לי עוד לאשה רק כאחותי ופנויה. ובזה לא תהיה מצדך ביאת איסור כלל, ואציל את נפשי ממות. [24]

כי אין לדמות ענין האישות שהיה נוהג קודם מתן תורה למה שאחריו. כי קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא להנשא מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו ובין עצמו ותהיה לו לאשה (כמו שכתב הרמב"ם ריש הלכות אישות), גם אז לא היה נוהג הגירושין בשטר כריתות, רק משיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה, או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה. ואין הדבר תלוי בו לבד, אלא כ"ז שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה, פורשין (כמו שכתב הרמב"ם פ"ט ממלכים ה"ח).

והוא **מבראשית רבה** פי"ח, שאין להם לבני נח גירושין, או ששניהם מגרשין זה אחר זה: אשתו מגרשתו. וכן הוא **בירושלמי**.

**הנה בזה עצת אברהם היא נכונה מאד, כי לא היה דרך אחרת לפניו להציל את נפשו ממות ולהצילה גם היא מעשות בה המזימתה. כי גם אם הערה למות נפשו בזה, לא היה מצילה מלהתעולל בה. לכן התיעץ עם שרה אשתו שבהלקחה בעל כורחה לאחד הנבלים, יתרו שניהם להתיר קשר האישות והנישואין שביניהן, ולא תהיה רק פנויה המותרת לכל העולם.**

ואף שבכל התורה שמר את התורה כתיקונה, בחר בזה להתנהג כדין בני נח, כי לא היה מצווה במצות התורה.

וכמו שנשא יעקב שתי אחיות, ועמרם נשא דודתו, לפי שראו בעין חכמתם התועליות הגדולות שיתילדו מזה (כמו שכתוב בס' **נפש החיים למר"ח וולאזין** בשער א' פכ"א), ככה שינה אברהם בזה להתנהג כדין מצות בני נח להצלת נפשו.

ועוד, שלא היה לו מקום קבוע לישיב בו, כי כל פעם היה נוסע ממקום למקום, לא היה אפשר לו להתנהג בכל פעם על פי דבר תורה לפוטרה בגט ולהחזירה, לכן עשה על כל פנים מה שמחוייב בו מדין בני נח. וכמו שכתוב (וירא כ' י"ג) ואמר לה וגו' אל כל המקום אשר נבוא שמה אמרי לי אחי הוא. ובאמת כשלא היה לו סיבות המונעות כאשר בא עליו הציווי לשמוע בקול שרה, ולגרש את הגר, התנהג כדבר תורה, ככתוב (וירא כ"א י"ד) וישלחה, שתרגם בו **יונתן בן עוזיאל** ופטרה בגיטא.

ולפי שלא הייתה שרה מגורשת רק מדין בני נח, לא מדבר תורה, לכן הותפס אבימלך לאמר לו "והיא בעולת בעל".

ולשון **אמרי נא** אין במכוון בו אמירה בעלמא הפך האמת, שתשקר אישיות שבה ותאמר אחותו פנויה אני לבד. אבל מכווננו אמירה אמתית, שאין לה לאברהם שום התקרבות אחרת רק שהיא אחותו. והיינו בהפרדה באמת ממנו, ואינה רוצה להיות עוד לו לאשה.

כי בכמה מקומות ישמש לשון אמירה על היות הדבר והשתנותו ממעמד זה למעמד אחר, לא על אמירה ריקנית. כמו "קדוש יאמר לו" (ישעיה ד') כלומר קדוש יהיה, "עיר ההרס יאמר לאחת" (שם י"ט) רצה לומר עתידה להיות הרוסה וחרבה, "משרתי אלוהינו יאמר לכם" (שם ס"א) פירש יהיו משרתי. "לא יאמר לך עוד עזובה לא יאמר עוד שממה" (שם ס"ב) רצה לומר לא תהיה עזובה ושממה. "יאמר להם לא עמי אתם" "יאמר להם בני" (הושע ב') פירש לא תהיה בתואר לא עמי, כל לשונות אלה של אמירה יורו על היותם והשתנותם ממעמד זה למעמד אחר.

**למען ייטיב לי בעבורך.** רוצה לומר ישיגני טובה בענין הנוגע אל עצמך וגופך. דוגמא לזה ארורה האדמה בעבורך (בראשית ג'), שפירושו האדמה תהיה ארורה כדי שיגיע [כה] לך צער ונזק ממנה. וכן כאן, באמרך אחותי את, תהיה הכנה וסיבה גורמת אל השגת טובה גדולה. והטובה הגדולה היא **בעבורך**, רוצה לומר בענין הנוגע בך. כי אף אם תבעלי לאחד מהם, לא תהיה מצדך נבלה וטומאה, כי פנויה תהיה כאשר נסתלק ממך איסור האישות, והרי את מותרת להם.

**אבל אם נפרש ייטיב לי בעבורך, שבסבתך ייטיבו עמדי, ואת תהיה סיבה להשיגי מהם מוהר ומתן, תהיה התמיהה הגדולה על אברהם אבינו אהוב ה', איך יסכים שאשתו הצדקת עם ערלים תשכב, עם התוחלת לקבל מתנות כשיבואו עליה ויחללוה והיא בעולת בעל והוא משבע מצות בני נח.**

### [אברהם לא חטא בפרשת שרה ואבימלך]

**ורמב"ן** אמר שבאמת חטא חטאה גדולה בזה, עד שנגזר על בניו גירות ד' מאות שנה. ואין נראה כן מדעת רבותינו, שמנו (**אבות דר"נ**<sup>39</sup> פרק ל"ג) ענין זה בכלל עשרה נסיונות שנסה בו הקדוש ברוך הוא את אברהם אבינו, והוא עמד בכולם. ואם היה בו עון אשר חטא, איך יחשבוהו לו לזכות?!

וכן ממה שאמרו במדרש על פסוק 'ויזכר אלוהים את אברהם וישלח את לוט', מהו זכירתו של אברהם על לוט? שמע לוט שאמר אברהם במצרים על שרה אחותו היא, ולא גילה הדבר, לפיכך חס הקדוש ברוך הוא עליו.

מבואר מזה דעתם שלא חטא אברהם בזה מאומה.

ועוד דגזירות גירות ארבע מאות שנה שבברית בין הבתרים, היה מוקדם לזמן ירידתו למצרים חמש שנים, כי פרשת ברית בין הבתרים היא מוקדמת לפרשת לך לך לדעת רבותינו, כמו שיבוא לפנינו. גם ממה שאמרו בשכר ששתק לוט על אומרו אחותי היא נעשה כבנו וירש ארץ עמון ומואב (עיין רש"י דברים ב' ה'), הנה אין חטא באמירת אברם.

גם מלת **בעבורך** מתנגד לפירוש זה, כי מדרך הכתובים להשתמש במלת בעבור עם המושג המתאחר, כמו שכתוב (בפ' בא, "בעבור זה עשה ה' לי"). ולדבריהם יהיה מלת בעבור כאן על הסיבה הגורמת, וזה הפך הוראתו.

ועוד, לפירושם איך יקדים אברהם הרווחת מוהר ומתן שהוא הטפל, ויאחר בהצלת נפשו מן הסכנה שהוא העיקר.

---

<sup>39</sup> אבות דר' נתן - מסכת בתלמוד, ברייתא או תוספתא למשניות אבות. מיוחסת לר' נתן הבבלי שחי לפני ר' יהודה הנשיא. המסכת מכילה מאמרים מלוקטים על דרך הלימוד והמוסר. קיימות מחלוקות בדבר זהותו וזמנו של ר' נתן. קיימות שתי נוסחאות של הספר: אבות דר' נתן א' ואבות דר' נתן ב'.

**טז. ויהי לו צאן.** אם פרעה נתן לו הצאן והעבדים היה ראוי לומר ויתן לו כמו שנאמר באבימלך, גם לא יתכן לקרוא טובת הנאה אם נתן לו מתנה גדולה כזו עבדים שפחות צאן בקר וגמלים. והנה במלך סדום שהיה נותן לו את הרכוש, לא רצה לקבל, ואיך יקבלם מפרעה!?

אבל פירוש ויהי לו צאן - כלומר נשאר לו, כענין יהי לך אשר לך, רוצה לומר שלא לקח ממנו את אשר היה לו. ולכוננה זו אמר אחר כך וישלחו אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, לומר שלא לקחו משלו דבר (רבנו בחיי ורא"ש) וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל** והווי ליה מדילה.

### פרק יג

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

**כי אנשים אחים אנחנו.** כל אנשים שבמקרא יורה על חשובים: "כולם אנשים ראשי בני ישראל" (שלח י"ג ג') "ונתת לאמתך זרע אנשים" (ש"א י"א) עיין רש"י. ונתן שתי סיבות למניעות המריבה: האחת - שהמריבה מצויה בין פחותים ונבזים לא בין חשובי ערך, השנית - מצד קרבת משפחה ראוי קרבת הדעת ואהבה זה לזה לא פירוד הלבבות ומריבה.

**ט. אם השמאל וגו' ואם הימין.** תרגומו אם את לצפונא וכו' ואם את לדרומא, וכן יאמרו המפרשים, אם אתה תבחר השמאל. ולא ניחא לן בהוספת דברים על לשון המקרא. גם היה יכול לומר בלשון נוכח: אם תשמאל ואם תימין.

לכן נראה לי שאין כאן חיסור לשון, כי מלת לפניך ישרת גם כאן. וזה, לפניך אין פירושו קדמך הפך האחור, אבל פירושו נטיית המחשבה והרצון לבחור בו, מענין לא פנה אל רהבים, כי פנה אל אלוהים אחרים. לכן ישמש מלת פנים על הבקשה, כי פניית הדעת מתחייבת אל הבקשה. וכל המבקש דבר פונה דעתו ומחשבתו על כל צדדי הענין, ויחפש סיבות נכוחות המביאות אל השגת המבוקש. מזה אמר (וירא י"ט) נשאתי פניך, רוצה לומר קבלתי מבוקשך. וכן "אודנו ישועות פני" (תהלים מ"ג) הוא יתברך המושיע בכל דבר שאני פונה לבקשו. (עיין מה שאמר ואתחנן ז' י': "אל פניו ישלם לו").

ויאמר כאן, כל הארץ לפניך, רוצה לומר כל הארץ היא לפניית דעתך עליו, למלא מבוקשך. אם השמאל אם הימין, רוצה לומר כל אחד משני הצדדים האלה היא לפניך, רוצה לומר למלאת מבוקשך, כי מלת לפניך תשמש גם לאלה.

על הה"א שבמלות ואימינה ואשמאילה, יאמר ר"ה שהן נוספות. וכבר עוררנו בכמה מקומות כי כל הה"ן שבפעלים שיחשבום המחברים לזרים אינו כן. כי יורו כולם על עשיית הפעולה ברצון [25] טוב ובנפש חפצה, וכן כאן אמר אברהם, בלב טוב אקח אותו הצד שהוא כנגד הצד שתבחור אתה, אף שיהיה הרבה גרוע מצדך.

**י. כי כלה משקה.** עניינו בעלת משקה, והוא שם דבר תחת שם תאר (רד"ק).  
ויותר מסתבר לפרשו בלא תוספת ובלא חסרון, ומשקה שב על הירדן, והרצון: הירדן היה משקה כולה (רד"ק).

**כגן ה'.** שאינו צריך להשקות, כי הנהר משקה אותו. כמו שכתוב ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן, וכן ארץ מצרים הנילוס עולה ומשקה אותה, כידוע, עוד היום. (רו"ה).

**יא. ככר הירדן.** תרגם אונקלוס ויונתן בן עוזיאל מישר ירדן. לרש"י (לקמן י"ד ו') מישור של ירדן ככר שמו.

אבל לרמב"ן, שם "ככר הירדן", לשון מישור ממש הוא. וכן יקרא בלשון הקודש שהנהרות מתפשטים בהם במרוצת המים הנגרים השוטפים שם. ולכן אמר, "ואל תעמוד בכל הככר ההרה המלט".

**ויסע לוט מקדם.** ידענו כי ככר הירדן מזרחי לבית אל ולעי, והם היו בין בית אל ובין העי, ואם כן מאי מקדם? ודברי רש"י כאן תמוהים, שהם הפך המציאות. וכבר העיר עליהם הרא"ם,

ולזה כתבו המפרשים שאין "מקדם" - מקדם העולם, כי אם מקדם בית אל. כלומר שנסע מן המקום אשר קראו "קדם לבית אל" למזרח העולם. ובאור מקדם כמו בקדם - רצה לומר מצד קדם של א". ואחד משימושי המ"ם לשמש במקום ב"ת. והוא דוחק גדול.

ונראה דלזה תרגם אונקלוס מקדם - בקדמיתא, ענין קדימה בזמן. להודיע כי לוט הקדים עצמו בבחירת מקום שבתו להתרחק מאברהם, ומצד המוסר היה ראוי אליו להמתין ולהשאיר לאברהם הבחירה באיזה צד יבחר למקום שבתו.

**יד. אחרי הפרד לוט.** כל זמן שהרשע עמו היה הדיבור פורש ממנו (רש"י).  
ולעיל שהיה לוט אצלו וכתוב (י"ב ז') וירא ה' אל אברם, באותה שעה כשר היה (תוספות בחומשי אמסטרדם), ובזה נכון דלעיל (י"ב ד') כתיב וילך אתו לוט, וכאן (י"ג א') כתיב ולוט עמו, כי בעת רשתו שהלכו עם אברהם אינו רק כטפל לגבי עיקר לכן אמר עמו, אמנם בעת

כשרותו יאמר **אתו** שיורה על ההשתוות. עיין מה שאומר בחיי שרה "ורגלי האנשים אשר אתו".

**טו. לך אתננה.** לא הנחילה בפועל לאברהם, רק לזרעו. וטעם לך ולזרעך, אתה תחזיק במתנה מעכשיו להנחילה לזרעך, כמו שכתבו רבותינו, ירושה היא להם מאבותיהם (רמב"ן). וגם אברהם עצמו היה בעיני התושבים נשיא אלוהים ונשוא פנים (ר' עובדיה ספורנו).

**טז. למנות את עפר.** לא נוכל לפרש למנות ענין מספר ומנין, דהא מבואר במופת **שיש** מנין ומספר לעפר הארץ, כמו שכתב החכם ר"י קנדיא בס' האלים<sup>40</sup>. אבל מלת **למנות** פירש ענין חשיבות, מן ואחריתו יהיה מנון (משלי כ"ח). וטעמו: היש אפשרי להגביל חשיבות עפר הארץ, גם זרעך ימנה, ככה יהיה חשיבות זרעך. כלומר כחשיבות עפר הארץ לתועלת העולם לענין חיים הגשמיים, ככה יהיה תועלת זרעך ליושבי תבל לענין חיים הרוחניים, שבאמצעותם יכירו וידעו כל יושבי תבל את האלוהים האמתי.

דומה לזה אמרו **במכילתא דרשב"י** - (זוהר משפטים ק"ה) והיה זרעך כעפר הארץ: מה ההוא עפר עלמא מתברך בגיניה.

**ובמדרש (רבה)** אמרו על ושמתי את זרעך כעפר הארץ:

מה עפר הארץ מסוף העולם ועד סופו, כך בניך יהיו מפוזרים מסוף העולם ועד סופו. ומה עפר הארץ אינו מתברך אלא במים, אף ישראל אינם מתברכים אלא בזכות התורה שנמשלה למים. ומה עפר מבלה את כלי מתכות והוא קיים לעולם, כך ישראל קיימים לעולם. ומה עפר עשויה דיש, אף בניך עשויים דיש.

(עיין מה שאמר בבליק במי מנה עפר יעקב) ועיין מה שאמר בבשלח (ט"ז ט"ו) מן הוא.

## [מלחמת ארבעת המלכים]

### פרק יד

**ה. את רפאים.** ספור המלחמה שעשו ארבעה מלכים את החמשה, ושארבעה הכו את רפאים והזוזים והאימים והחורי, נראים דברי מותר, אחר שלא היה בענין זה פעולה נמשכת לאברהם. והיה מספיק לומר ויצא מלך סדום ומלך וגו' ויערכו מלחמה בעמק השדים את כדרלעומר וגו', וכל שאר הספור אין בו צורך כלל.

ואמר **הרא"ש** שבא להודיע שאלו המלכים נצחו במלחמתם את [כּוּן] רפאים הזוזים והאימים והחורי, ואלו הם אשר ניתנו לבני לוט ולבני עשו (כנראה בפ' דברים), והורה לנו שבדין ירושה באו בני לוט ובני עשו אל המקומות האלה, אחר שאברם נצחם, הרי כל מה שכבשו באותה

<sup>40</sup> ר' יוסף שלמה דלמדיגו המכונה גם בשם יש"ר מקנדיא, היה רב פילוסוף, מתמטיקאי ואסטרונום מכרתיים. חי בשנים 1591-1655, ספרו **אלים** עוסק במתמטיקה ואסטרונומיה.

מלחמה זכה בה אברם, ועשו ולוט ירשו אותם מאברהם, לזה בא הספור מלכידת אותן העיירות.

**ט. את כדרלעמר.** אין מלת את כאן לסימן הפעול, כי אמר אחריו ארבעה מלכים את החמשה. גם אין טעמו כטעם עם.

אמנם הוא לסימן הפועל, כמו ובא הארי ואת הדוב (ש"א י"ז) ואת מלכינו שרינו (נחמיה ט') וכן נראה מן המסורת (רוו"ה).

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

**ויפלו שם.** מרצונם נפלו להיחבא שם. כענין על פני כל אחיו נפל, וכן כל "ויפל על פניו", שהרי הבארות הנזכרים לא היו מלאים טיט אלא על שם שמוציאים מהם אדמה לעשות טיט (רוו"ה).

### [אין שנאה כשנאת הדת]

**יב בן אחי אברם.** כבר ידענו מי הוא לוט, ולא בא הכתוב כאן רק להודיענו. שלא לקחו את לוט ורכושו מסיבת היותו נכלל תוך שאר יושבי העיר ההיא, רק לסיבה פרטית שבו, כי רכוש כל שאר התושבים לקחו משנאתם אותם לסיבת מרדם בהם ולהלחם עמה. אבל את לוט לקחו לסיבת היותו בן אחי אברם.

ואברם להיותו חולק עליהם באמונת אלוהות, ופרסם ברבים אמונה הכוזבת אשר עימהם, לכן שנאוהו כל האומות. כמו שאמר מלכי צדק, אשר מגן צריך בידך. ובפרט אמרפל מלך שנער, שהוא נמרוד לרבותינו, והוא אשר חרץ משפט מות על אברם להפילו בכבשן האש באור כשדים על ששיבר האלילים, **ואין שנאה כשנאת הדת.** לכן כאשר מצאו את לוט שבו אותו, ואת רכושו, למען הכעיס את אברם. ויתכן שבכוונה לא המיתו את לוט רק השאירוהו בחיים, פן ישתדל אברם לפדותו מהם, על ידי זה יבוא גם הוא לידם, וימצאו מקום להינקם גם בו.

ובמכילתא דרשב"י - (זוהר פ"ו ב'):

כל ההוא קרבא בגיניה דאברהם הוה. מאי טעמא, בגין דהוה אברם אפיק בני עלמא מפולחנא נוכראה, ואעיל לון בפולחנא דקב"ה.

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

**לאברם העברי. בבראשית רבה** איתא שלש דעות בטעם שם עברי:

**הא'** שהוא שם משפחה להיותו מבני בניו של עבר,

**הב'** שהוא שם מקומי להיותו מעבר הנהר ושהוא מדבר בלשון עברי.

(כי שאר האומות שינו את לשון העברי המוקדם בלשונות אחרות לדעת רבותינו, וקבעו להם כל אחד לשון לעצמו ככתוב נפרדו איי הגויים בארצותם איש ללשונו. אמנם אברהם החזיק בלשון זה),

**ודעה שלישית** כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחד.

כי שם עבר ישמש גם על שני הפכים המתעצמים בדבר שלישי, כגון שני בעלי דינין המתעצמים בדין, הנה נושא המשפט שביניהם הוא דבר ממוצע אשר עליו תערובות טענותיהם, והם עצמם יקראו עבר אחד מזה ועבר אחד שכנגדו, או צדדים: צד אחד מזה וצד אחר שכנגדו. כבשמואל (א' י"ד) אתם תהיו לעבר אחד ואני ויונתן לעבר אחד.

ואברהם להיותו חולק עם אנשי דורו אודות האמונה האמתית, וזה היה דבר הממוצע בין שני הצדדים, ואברם היה הצד שכנגד בכל דורו החולקים, על שם זה נקרא עברי (הצד שכנגד), כי עבר ישמש גם כן כמו מול ונגד, כביהושע (כ"ב י"א) על עבר בני"י (ובמת"כ לא פירש כן).

ואין ספק שדעה זו האחרונה להיותו כשם תואר לאברהם לעמוד יחידי בעולם בצד מתנגדת לכל אנשי דורו מכחישי אל, הוא יותר עיקרי אליו, משנאמר שהוא שם משפחה או מקומי לבד.

גם לא יתכן לומר שעיקר טעם הנחת שם **עברי** יהיה לבד לשם משפחה, כי מדרך הכתובים לייחס את הבלתי נודע באיש המפורסם ממנו ביותר, כמו קיש אבי שאול, מייחס קיש הבלתי נודע בשאול המפורסם מאד, אמנם אברם להיותו המפורסם לנו בכתובים במעשיו הנכבדים יותר מעבר, אשר רק מצד הקבלה ידענוהו לנביא, איך ייחס אברם הנודע בעבר הבלתי נודע. וכן לא יתכן לומר שטעם העיקרי יהיה מצד מקומו, הלא גם שאר אומות רבות היה תושבי עבר הנהר (כבמלכים א' ה') מלכי עבר הנהר, וזה לעד כי לא באו רבותינו רק להודיע כי גם מצד המשפחה והמקומי מוסכם הנחת שם עברי לאברם, אבל עיקר הנחתו עליו הוא מצד תארו הנכבד.

**יד. עד דן.** יקרא כן בימי השופטים, כדכתיב ויקרא ללשם דן (יהושע י"ט), ומשה כתב כן בנבואה. וכמוהו מול הגלגל (דברים י"ב) כ"כ **הראב"ע**.



ויותר מסתבר מה שתרגם הירושלמי ורדף עד דן דקיסריון, והוא ידוע לבעלי המסעות, ואיננו דן אשר בסוף תחום ארץ ישראל לצפונה, שזה הוא "דן יען", ככתוב (ש"ב כ"ד) "ויבואו דנה יען" ותרגומו "ואתו לדן יען" (רו"ה).

**יט. קנה שמים וארץ.** כמו עושה שמים וארץ. על ידי עשייתן קנאן להיות שלו (רש"י). ואלה שני פנים הם, כי יבוא לשון קנין בענין העשיה, וכן כי אתה קנית כליותי, שיכפול תסכיני בבטן אמי, וכן "הלא הוא אביך קניך הוא [26] עשך ויכוננך", כי הלשון יאמר קנין בעשיה. וההפך אשר עשו בחרן.

ולי נראה **מלת קנה הוא לשון תיקון סדור הישרה והכנה**, מענין מעוות לא יכול לתקן, תקן משלים הרבה. וכשם תקנה ברבותינו, להכנה וגדר שלא יבוא לידי קלקול. וגם בלא תי"ו אמרו (גטין וי"ו) שמע קן קולמסא קן מגילתא, והוא תיקון וחתוך הקולמס, תיקון החלקת הקלף להיות ראויים לכתיבה (עיין שם רש"י). וכן "הלא הוא אביך קנך", פירש רש"י תקנך בכל מיני תקון. ובלשון ערבי יקרא להכנה קין.

ואפשר שלזה יקרא מדור העוף קן צפור, להיותו מסודר ומוכן לשמירת האפרוחים והביצים בל יפלו לארץ ויתקלקלו. והוא גם כן לשון תקנה. וגם לרבותינו מלת קנה ענין תקון.

כי אמרו (בראשית רבה פמ"ג)

קנה שמים וארץ מוסב על אברהם שהוא תיקן את העולם מקלקול מעשיהם ומשיבושי דעותיהם, בהכירו לבני אדם מציאותו יתברך והשגחתו עליהם (עיין שם ובמתנת כהונה וידי משה).

ועל דרך הפשט נסוב את המאמר על הש"י, ויהיה טעם קנה שמים וארץ, מקיים אותם על תיקונם הראוי, מאורות השמים וכל צבאם מתוקנים ועומדים בסדר הראוי, ולא ישנו תקופת מהלכתם, וכן צאצאי הארץ וכל הברואים עומדים בתקונם ומכונם הראוי,

ובמכילתא דרשב"י (ספר הזוהר) פ"ז

קנה שמים וארץ, מלך העולם, כי שם מלך הוא המוליך והמנהיג והמתקן ענין ארצי להישירם על מכונם וסדרם הראוי.

**כ. מגן צריך.** כי בתוך המלכים האלה היה אמרפל שהוא נמרוד, והוא הוא המפורסם היותו צורר לאברם על אשר התעיב לעיני כל את האלילים.

ובפרקי דרבי אליעזר איתא:

אמרפל וחבריו אמרו נתחיל ראשון **בבן אחי אברם ואחר כך נתחיל בו**.  
ובאגדה אמרו, **חרב פתחו רשעים (אמרפל וחבריו), להפיל עני ואביון (זה לוט) לטבוח**  
**ישרי דרך (זה אברם)**.

**כב. הרימתי ידי**. רש"י פירש לשון שבועה: מרים אני את ידי אם אעכב לעצמי מן השבי.  
**ולא הבינותי**, וכי הרכוש דבר יקר כ"כ בעיני אברם, עד שהוצרך שבועה לזרזי נפשו לבלי  
קחתו, וכי לא יהיה זה בערך אדם גדול כאברם כשבועת שווא וחינם?

ובמדרש רבה אמרי רבנן:

**הרימותי - עשאן שירה. הד"א "זה אלי ואנוהו אלוהי אבי וארוממנהו"**.

לדעתם, הרימותי - עניינו רוממות השיר והשבח, וכן ידי כמו תודתי, כענין "רום ידיהו נשא"  
(חבקוק), שפירושו העליונים ישאו קול תודה. (עיין מה שאמר ב"ירים משה ידו", ובפ'  
"ותרומת ידיך").

וטעם המקרא יהיה: הרימותי ידי וגו', ארומם את אלוהי השמים בקול שיר ותודה שלא אצטרך  
ליקח מכל אשר לך, כי ברכת ה' היא העשרתני, ולא אצטרך לידי מתנת בשר ודם. ו"אם  
אקח", פירש שלא אצטרך לקחת, כמו "אם יראו את הארץ", שפירושו שלא יראו.  
ולולי דבריהם הייתי אומר לשון "הרימותי ידי אל ה'" מענין "הרים יד במלך" (במ"א י"א),  
שהוא לשון מרידה. וטעם המקרא, מרידה גדולה במלכו של עולם הייתה חשובה בעיני, אם  
אקח ממך מאומה, כי בזה היה נראה כאלו משים אני בטחוני באדם, ולא במי שהעושר ממנו  
לבד.

וכן "לשונם ומעלליהם אל השם" (ישעיה ג' ח'), פירש רש"י לנגדו ולהכעיסו. וכן "ויקם קין אל  
הבל אחיו" - כלומר נגדו.

ולזה סיים, "ולא תאמר אני העשרתי", שלא תאמר, הוי"ו במלת **ולא** במקום **שי"ן**, כמו דבר אל  
בנ"י ויסעו, **שיסעו**. ולפירוש זה מלת **אם**, כפשוטו, ואינו צריך לפרשו לשלילה.

## פרק טו

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

**במחזה.** הוא הפחות שבלשונות הנבואה. וגם בבלעם בן הנכר נאמר כן, והוא כעין חזיון לילה וחלום, לכן אין לתמוה על החרדה שחרד אברם אחרי אשר הובטח פעם אחר פעם בזרע וברכה, לפי שזאת הייתה לו כמדבר בחלום וחזיון. הלא תראה אחרי אשר נגלה אליו דבר ה' כאחד הנביאים, כמו שכתוב והנה דבר ה' אליו, הנה באמת היה באמון לבו, ככתוב והאמין בה', (רל"ש). [כז] עיין מכילתא דרשב"י - ספר הזוהר פ"ח ב' ס"ת.

**ב. מה תתן לי.** פירשו בו: מה תועלת יהיה בשכר שתתן לי אחרי שאני כערער בערבה, ואני הולך ערירי בלי בנים, אין יוצא ואין בא בביתי זולתי אליעזר איש נכרי מדמשק, ואינו לא מבית אבי ולא מארצי, ואותו הפקדתי על אשר לי. והנה אני ענוש ואבוד שכרי אשר הבטחתי בו, כי איש נכרי יירשני.

- והדבר מתמיה, שאברהם ראש המאמינים יחוש על תועלת מדומה מי שיירש ממונו, כי אין ספק כי הבטחת "שכרך הרבה מאד", אינו על טובות זמניות הנחשבים לאין ותהו לכל הולך בדרך אמת, אף כי לאברם אהוב ה'.

וכן אמרו (במדרש רבה פ' זו): אמר הקב"ה: שכרך הרבה מאד, שכרך מתוקן לעתיד לבוא.

ועוד יפלא אחרי שכבר הבטיח ה' לאברם לאמר ("ג ט"ו") "כי כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם, ושמתי זרעך כעפר הארץ", למה האמין בהבטחות אלה ויתרעם כעת לאמר "מה תתן לי ואנכי הולך ערירי", וכאילו הבן חשוב בעיניו יותר משכר עוה"ב? ועוד, איך יתיימשך מן הבנים, הלא באותן הזמנים עיקר הולדת בנים הייתה באותו סך שנים שהיה בו אז אברהם: בן ע"ה שנים, וגם אביו הולידו בהיותו בן שבעים.

לכן הנראה בכוונת מאמר זה כמתמיה על עצמו ומשתומם על הבטחת 'שכרך הרבה מאד', אחרי שראה היותו במעמד הגרוע להיות נמנה עם מי שנאמר עליו בדרך ענוש (ירמיה כ"ב) "כתבו את האיש הזה ערירי גבר לא יצלח", היה לבו נוקפו עליו פן אשמת נפשו סבבה עליו להיות נכרת מארץ החיים ולנוח בקהל רפאים, אשר מצד פשעם נגזר עליהם עונש כריתות הנפש וערירים ימותו. וכמאמר המשורר האלוהי "הנה נחלת ה' בנים וגו', אשתך כגפן פוריה וגו' בניך כשתילי זיתים וגו' כי כן יבורך גבר ירא ה' ". (עיין מכילתא דרשב"י - זוהר, וירא ד' קט"ו, ובויצא ד' קפ"ח). ולאיש אשר אלה לו, איך יתכן הבטחת **שכרך הרבה מאד**? והורה לנו הכתוב בזה גודל מעלת אברהם אבינו, איך הקטין בעיניו כל מעשי צדקותיו אשר עשה מימיו, והייתה הדאגה בלבבו פן מחסרון שלמות נפשו נחרצה עליו משפט עושה עול להיות ערירי, והייתה הבטחת השכר עליו כשני הפכים בנושא אחד. ולזה אמר מה תתן לי, כמתמיה. והוא דרך תימה, כמו "מה עשית לנו" ו"מה חטאתי לך".

**והכי איתא במכילתא דרשב"י (ספר הזוהר):**

אמר ליה קב"ה לאברם: אנכי מגן לך בהאי עלמא, שכרך הרבה מאד בעלמא דאתי. מיד אתער אברם ברזא דחכמתא ואמר: מה תתן לי, דהא ידענא דלא יקבל אגר ולמיעל ביה בההוא עלמא בר נש דלא אוליד בר, ועל דא אמר מה תתן לי, דהא לא תתן לי דלא זכינא ביה דבר נש דלא זכה בבנין בהאי עלמא, לא זכה בההוא עלמא לאלעלא גו פרגודא. עיין שם.

**ובמדרש הנעלם (פ' כי תצא ד' מ"ז):**

כל מי שאין לו בנים בעולם הזה הוא כאילו לא נברא ולא היה, ונקרא ערירי מן עוה"ז ומן עוה"ב.

**ובן משק ביתי.** אונקלוס תרגם "בר פרנסא הדין די בביתי".

**[אברהם מקבל עליו את דין הבורא]**

**ג וַיֹּאמֶר אַבְרָם הֵן לִי לֹא נִתְּנָה זְרַע וְהִנֵּה בֶן-בֵּיתִי יוֹרֵשׁ אֹתִי:**

**ד וְהִנֵּה דְבַר-ה' אָלָיו לֵאמֹר לֹא יִרְשָׁךָ זֶה כִּי-אִם אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעֶיךָ הוּא יִרְשָׁךָ:**

**ג. הן לי.** לדעת המפרשים יש גם במאמר זה תרעומות נגדו יתברך, והנה מלבד שאין לחשוד לאהוב ה' על זה, גם הוא מאמר מיותר, כי הם הדברים בעצמם שבמאמר הקודם, וככפל ענין במלות שונות. וגם הנגינה קשה, שהפסיקה מלת **לי** בזקף קטן ממה שאחריו, כי היה ראוי בטעם מחובר.

**ונראה לי** שהתנהג אבינו הזקן בזה כמו שהוא ראוי לעובד ה' באמת, שיניח כל ענייניו אל גזרת העליון יתברך, ולירא לבקש דבר פן לא יהיה בו תקנתו. לכן אחר אמרו תחילה "ואנכי הולך ערירי", התעורר דעתו עליו בל יהיה נתפס בלשונו ובמשמעות דבריו אלה כתרעומות. לכן גילה דעתו כי נהפוך הוא, שבשמחה גמורה ובנפש חפצה הוא מקבל מה שנגזר עליו להיות ערירי, וזהו "הן לי", מלת **הן** משמשת להצדיק דברי חברו, כמורגל בדברי רבותינו "האומר לחברו מנה לי בידך, ואמר לו הן". וכן לבן אמר ליעקב "הן לו יהי כדברך", שבמלת הן הצדיק לבן תביעת יעקב.

(עיין מה שאמר בבראשית הן גרשת אותי, ובוישב הן אדוני לא ידע).

וטעם "הן לי", משפט אמת וצדק הוא לי, שלא נתת לי זרע. ולפי המבואר (לקמן ט"ז ב' הנה נא עצרני) שהמכוון במלת **הן** והנה, לשון הנאה הרגיל ברבותינו, יש לפרשו כן גם כאן, וטעם הן לי - **הנאה יש לי במניעת נתינת זרע.** וזה יותר נכון. מתרצה אני בכל לב מה שהסכימה חכמתך העליונה עלי לבלי נתן זרע, כי אתה המטיב לכל בריותך טובות לבלי תכלית, ואם הייתה [27] לטובתי, לא היית מונע ממני את הטובה הזאת. ובטוח אני שמניעת הזרע ממני הוא ממדת טובך עלי, כי פן לא יהיה זרע ברך ואינו הגון.

וסמוכים לפירוש זה **מבראשית רבה**, דאיתא התם:

אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבש"ע, אם עתיד להעמיד בנים שיכעיסוך,  
מוטב לי להישאר ערירי.

- ואחרי קבלו באהבה גזרת אלוהים עליו במניעת הזרע, התפלל על עבדו נאמן ביתו שהוא  
ישאר אחריו במקום זרע. על זה אמר "והנה בן ביתי" מלת **והנה** ישמש על הבקשה, כי כמו  
שישמש מלת הן להודעת קבלת דברי חברו ושייטיבו דבריו בעיניו, (כמו שכתוב בשם **רש"י**  
ותרגם **יונתן בן עוזיאל**), ככה ישמש מלת **הנה נא אדוני**, דתרגם **אונקלוס** הנה **בבעו**. וכן כל  
'הנה נא הואלתי' (שבתפלת אברהם על סדום), תרגם **יונתן בן עוזיאל** הנה **בבעו**.

ובמ"ר **במדבר רבה** ד, רי"ד

**ואני הנה לקחתי את הלוי, ואני הנה בשמחה וברצון.**

'ואני הנה נתתי לך' (קרח י"ח, ח') - תרגם **יונתן בן עוזיאל** ואנא בחדוה יהבית לך. וכן כתב  
**רש"י** שם בשם **ספרי**.

ויתכן שאין כוונתו בזה ירושת הממון, כי אם ירושת האמונה האמיתית. כי ענין ירושה הוא  
העתקת דבר מרשות לרשות, וישמש גם בענין הרוחני, כי על התורה הנעתקת מדור לדור  
ויוצאת מרשות האבות לרשות הבנים נאמר מורשה קהלת יעקב. ולהיות שאליעזר למד ממנו  
האמונה האמתית, וכמו שספרו רז"ל שהיה דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים, ועל ידי  
אתעבידו ניסין לאברהם בדמשק, ושהיה זיו איקונין דומה לאברהם, ושהיה שליט ביצרו, ועליו  
אמרו, יפה שיחתן של עבדי אבות, יפה רחיצת רגל עבדי אבות. הנה למעלתו הגדולה הזאת  
מצאו אברהם ראוי להתפלל עליו להישאר הוא אחריו במקום זרע.

אמנם הוא יתברך הודיעו לא יירשך זה, כלומר האמונה האמתית לא תהיה נעתקת ממך על  
ידי אליעזר, כי לא תתנחל אצלו אל זרעו אחריו. וכמו שכתוב **בפרקי דרבי אליעזר** (כ"ד) כי  
כל הנפש אשר עשו בחרן, לא נמשך לזרעם אחריהם.

והנה מדלא אמר בלשון עתיד "בן ביתי יירש אותי", הוראה ברורה שאינו מדבר מירשת  
הקניינים שאינם באים ליורש רק אחר פטירת המוריש, אבל אמר בלשון "יורש אותי", וזה על  
ירושה הרוחנית, כי אליעזר בחיי אברהם כבר נתעלה במעלה הנפלאה להשקות לאחרים  
מתורת רבו ולהודיעם ידיעות אלוהיות.

אמנם מידיעתו יתברך שלא תתנחל ירושה הרוחנית הלזו גם לזרעו אחריו, לכן אמר "לא  
יירשך זה, רק אשר יצא ממעיך הוא יירשך". הוא בעצמו יירש אותך ירושה הרוחנית לפרסם  
ברבים מציאותו יתברך ואחדותו וכדומה ממדעות אמתיות, וממנו תתנחל ירושה זו גם לזרעו

אחריו, כמו שכתוב "כה יהיה זרעך", שיהיו דומים לכוכבי מרום באיכותם להאיר ליושבי תבל אור דעת אלוהים.

### ה וַיֹּצֵא אֶתֹּ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הֶבֶט-נָא הַשָּׁמַיְמָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם-תּוּכַל לְסַפֵּר אֶתֶם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זְרַעְךָ:

**וספר הכוכבים.** מאמר וספור נראה כמאמר בטל, כי על דבר שעשייתו בלתי אפשרי במוחלט לא יאמר אדם לחברו עשה זאת, כי לא יוציא דבריו לבטלה (עיין מה שאמר בפסוק אם יוכל איש למנות את עפר הארץ).

◀ ונראה לי כי מלת וספור הוא מקור, אף שהסמ"ך בשו"א, כמו עת ספוד ועת רקוד, והמקור נקרא גם כן שם הפעל והוראתו כשם דבר כמו **עשה** צדקה ומשפט (משלי כ"א) במקום **עשיית** צדקה, **קנה** חכמה מה טוב (שם) **קניית** חכמה, וכן **וספור** הכוכבים כמו **ומספר** הכוכבים. והוא מחובר למה שאמר הבט נא השמימה, וטעמו: יביט אל השמים ואל מספר הכוכבים אם תוכל לספור אותם.

ויתכן לומר גם כן כי ענין ספירה שאמר כאן, לא על הכמות כי אם על האיכות, כמו כי עתה צעדי תספור (איוב י"א), וכל צעדי יספור (שם ל"א), שאין עניינם לדעת כמות מצעדי רגליו, אבל עניינם העיון והשגחה על איכות צעדי והנהגותי. וכן שבעה שבועות תספור לך, עניינם על כמות ואיכות הימים כמו שכתוב, וכן משמע ממה שסיים כאן לאמר כה יהיה זרעך, כי מלת כה לא מצאתיו על שיעור הכמות רק על איכות, כמו "למה תעשה כה לעבדך", "כה אמר עבדך יעקב". והטעם על איכות הכוכבים המאירים לארץ ולדרים עליה, וכמאמר הכתוב (דניאל י"ב) "והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד".

### ו וְהָאֱמֵן בֵּה' וַיִּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה:

**ו. ויחשבה לו צדקה.** נראה לי שמאמר "והאמן בה", אינו מוסב על הבטחת הזרע, כי אין בזה שבח לאברהם באמונת הבטחה זו, כי אין זה יוצא מגדר התולדות, כי באותה הזמן עיקר תולדות הבנים היה באותו סך השנים שהיה בו אברהם.

אבל הוא מוסב על מה שהבטיחו ה' בשכר עולם הבא, באמרו אליו "שכרך הרבה מאד". והוא, כי אם היה מצות ה' כמצות האדון אל עבדו, שתועלת העולה מן הציווי היא לתועלת המצווה האדון, היה מקום לומר שאין מהראוי שיבטיח ה' על שכר העולם הבא, כי באופן זה היה שכר עולם הבא מחויב שיגיע למי שראוי לו. ובאמת אין מצות ה' כמצות האדון לעבדו, להיותו יתברך איננו מקבל תועלת מזולתו, ככתוב "אם חטאת מה תפעל בו, ואם צדקת מה תתן לו", אבל כל מצותיו הם. לרפואות נפשנו ולתועלת גופינו, וכמצות הרופא לחולה

שתועלת הציווי היא למצווה שהוא החולה, ולא יעלה על הדעת שכאשר נתרפא החולה יתבע מן הרופא מתן שכר על ששמע מצוותיו. וגם אם יבטיח הרופא את החולה שכר, לשמוע מצות תרופת חוליו, היאמין החולה לדבריו ולא יחשיבהו רק כמפליג בדברים לבד?!  
ולזה שבח הכתוב את אברהם בהאמינו לדברי ה' בהבטחת שכרו לעולם הבא, לפי שהוא דומה ממש כנתינת שכר הרופא לחולה. וכן אם הרופא שלם ישלם שכר לחולה על שמעו מצוותיו, הנה הוא מתחסד עם החולה, ועושה עמו לפנים משורת הדין. ככה מתן שכר עולם הבא הוא מצד חסדו יתברך, וכמאמר המשורר האלוהי (תהלים ס"ב) "ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו". וכמו כן אמר פה "ויחשבה לו צדקה". מתן שכר עולם הבא שהבטיחו חשב להנהגת לפנים משורת הדין.

והבדל שבין צדק לצדקה ידוע, שצדק הוא מה שמגיע לפי מדת הדין, וצדקה מה שלפנים משורת הדין. ואף ששם שכר מחובר בפעלים בלשון זכר, כמו "כי שכר הוא לכ"ם", "זהו שכרי", מכל מקום מצאנוהו גם בלשון נקבה בהתחברות התי"ו, כמו "משכורתך", "ותיה משכורתך שלמה". ושפיר יחובר אליו מלת **ויחשבה** בה"א הנקבה.

ובמכילתא דרשב"י - (זוהר נשא קמ"ח א')

**ויחשבה לו צדקה, אנא שמענא דקב"ה חשבה לאברהם, ולא אתישבא בלבאי, א"ל הכי אוקימנא אברהם וודאי חשבה לקב"ה. ע"ש.**

**צדקה.** מעשה טוב לפנים משורת הדין, וכן כמעט כל לשון צדקה, צדק הוא משורת הדין וצדקה לפנים מהשורה, וכן משפט לשון העברי ברוב השמות כשנתוסף ה"א בסוף מגדלת הענין ומאדירו, כגון ישע ישועה, אור אורה, רשע רשעה, חטא חטאה, ולפעמים מוסיף עוד ה"א שנית כגון עול עולה עולתה, צר צרה צרתה (**רל"ש**).

**ז. ויאמר אליו.** דע דלתנא **דסדר עולם**<sup>41</sup>, ולרבי אליעזר ברי"ה בל"ב מדות, ולתלמודא דידן, פרשה זו ד'ברית בין הבתרים', נאמרה קודם פרשת לך לך, כשיצא אברהם פעם ראשונה מחרן, ואז היה בן שבעים שנה. ואחר כך חזר לחרן ונשתהה שם חמש שנים, ואז יצא פעם שניה, ועל זה נאמר (ראש פרשת לך לך) "ואברם בן ע"ה שנים בצאתו מחרן". אלא דלתנא **דסדר עולם**, כל הפרשיות מריש לך לך עד כאן נאמרו על הסדר, שירידתו למצרים ולמלחמתו במלכים היה בשנת ע"ה לחיי אברהם. אמנם לתלמודא דידן גם פרשת מלחמת

<sup>41</sup> חיבור מתקופת התנאים העוסק בכרונולוגיה של תקופת המקרא ואחריה, על בסיס מסורות ופשטי כתובים בשילוב דברי הלכה ואגדה. לפי מסורת התלמוד חיברה ר' יוסי בן חלפתא, דור רביעי לתנאים, לדעת צונץ סדר עולם נסדר בשנת 806.

המלכים ("ויהי בימי אמרפל"), ע"כ היא מוקדמת לפרשת לך לך, ואז היה אברם בן ע"ג שנים (עיין **תוספות** ברכות ז' ד"ה לא היה **ותוספות** שבת י' ד"ה ושל).

ובזה מתיישב לן מה שטען באלה על בשורת הזרע וירשת הארץ, "הן לי לא נתת זרע... במה אדע כי אירשנה", ובפרשיות הקודמות לא טען עליהם, (לך לך י"ב ז') "לזרעך אתן את הארץ הזאת", (ושם י"ג י"ד) "כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה". הנה שם קבל הבשורות האלה בתודה ויבן שם מזבח, כי כל אלה היה מאוחרות למה שהובטח עליהם תחילה.

**מאור כשדים.** היותר נכון מה שאמר **הרא"ש** שאין המקום נקרא אור כשדים, אבל פירש אש כשדים, כמו "שלישית באור תבעיר" (יחזקאל) וכן "אור לו בציון ותנור..." (ישעיה), ואמר קרא "וימת הן באור כשדים", כלומר מת בעיר מולדתו ארם נהרים על ידי האש ששרפוהו הכשדים, וכמו שספרו לנו רבותינו (עיין רש"י).

ובי"ת **באור**, איננה להוראת המקום, רק לאופן המיתה. שלא הייתה מיתתו מיתה טבעית, רק על ידי מעשה אדם ובאש. והבי"ת הוא בי"ת הכלי, כמו הרגו **בחרב**; וכן "ויצא אתם מאור כשדים", פירש שיצאו מפני אש הכשדים. והמ"ם - כמ"ם **מרוב** כל, **מחטאת** נביאיו, שפירושו **מפני**, ואמר כאן "הוצאתיך מאור כשדים" פירש מכבשן האש. ולפי זה מפורש בקרא הנס שסיפרו לנו רבותינו שנעשה לאברהם בכבשן שהפילוהו לתוכו. ולא נצטרך לבאר מלת אור כמו **באורים** כבדו ה', ומאורת צפעוני.

**ח. במה אדע כי.** לדעתי אין במאמר זה שום שאלה ובקשה, כי חלילה לאהוב ה' להסתפק באמתת דבורו יתברך ובקיומו, כי מלת **אדע** הוא ענין גדולה רוממות וחשיבות, כמו ידעתיך בשם שפירש הגאון כבדתיך בשם, כמו שפירש **ראב"ע** שם. וכן ידעתיך למען אשר יצוהו (דלקמן) פירש **הרמב"ן** גדלתיך ורוממתיו, כמו מה אדם ותדעהו. וכן ידעתיך בשם.

ולפירוש רש"י שם הוא לשון חיבה ואהבה, ול**רמב"ן** הוא אהבה וחיבה הנראית בפועל ממש על ידי הכבוד והגדולה הנעשה בנאהב. ולפי זה מאמר "במה אדע כי אירשנה" מאמר הנאמר לעצמו ולנפשו, כמתמיה על הפלגת הטובה הגדולה שיבטיחנו הש"י בזה, כי חשב אברהם את עצמו לעפר ואפר שפל מאד, וכל מעשי צדקותיו אשר עשה לא היו חשובים בעיניו למאומה, ולא מצא בנפשו שום מעשה עד שיהיה ראוי לתשלום גמול ולגדולה זאת, ומכל שכן לזכות לו ולדורותיו אחריו בירושה נכבדת כזאת. כדרך שאמר דוד (ש"ב ז') מי אנכי כי הבאתני עד הלם. ובדרך פליאה ותמיה אמר בנפשו "במה אדע כי אירשנה", במה אהיה חשוב ונכבד כ"כ בעיני המקום ב"ה, עד שאעלה לכל הגדולה והרוממות הזאת לרשת עד עולם דבר נשגב כזה.



ואין במה שאלה המצפה על תשובה, אבל הוא מאמר תימהון ופליאה, כמו "מה אדם ותדעהו". ופעל **אדע** דומה למלת **תשב** (ירמיה י"ז) "ארץ מלחה ולא תשב", שביאורה תהא מיושבת, וכן בכמה מקומות. כן אדע - אהיה מודע,

◀ וכל פעלים עומדים מצד שהם נפעלים מעצמם לא על ידי אחר, יפרשם **רש"י** בלשון הופעל, כמו "וימררו ורבו" - נעשו לו אנשי ריב, "כהה הנגע" - הוכה ממראיתו, וכמו שפירש שם **רו"ה**. הנה לפירוש זה בטח אברהם בלב שלם בקיום מאמרו יתברך, כי כל דבריו אלה אינם כי אם לנפשו ולעצמו מצד ענוותנותו ושפל ערכו בעיניו.

והמאמר הבא ממנו יתברך אליו אחרי זה אינו תשובה לדבריו, כי לא היה כאן שאלה הצריכה תשובה, אבל הוא רק תשלום דברים ראשונים בביטחון נתינת הארץ, ועתה גמר כריתת הברית עליו.

והדעה המייחסת מאמר במה אדע לחטא עד שנגזר על בניו הגירוש, איננה מוסכמת, כי יש סיבות אחרות לזה כנודע מן המחברים, ועיין מה שאמר אחרי זה בפסוק גר יהיה זרעך.

וכבר העיד הרב הגדול **בצדה לדרך**<sup>42</sup> (פ' שמות),

ממנו וגמרו שלמים וגם רבים, שכל הטעמים המוזכרים במס' נדרים ובמדרשים על גלות מצרים התלויים בחטא אברהם, לא באו כי אם ליתן טעם למה הודיע הקדוש ברוך הוא הגלות לאברהם וציערו בזה, אבל הגלות עצמו יש לו טעמים אחרים. ע"ש.

**ובבראשית רבה:**

במה אדע, לא כקורא תגר אלא כאומר באיזה זכות. ע"ש.

**ט. עגלה משלשת.** שלשה עגלים (**רש"י** מרבותינו).

◀ **אבל מפרשי הפשט** ימאנו בזה, כי משולשת הוא שם תואר לא שם המספר, גם שם עגלה הוא שם המין ולא יפול עליו שם המספר.

לכן פירש **הראב"ע** משלשת - בת שלש שנים.

ולהרד"ק פירוש משולשת - שלישי לבטן.

אמנם דעת רבותינו נאמנת וקיימת יותר כמו שכתב **רו"ה**, כי התארים על דרכים שונים, יש תואר שהוא נלקח משרשו, כמו אדם מאדמה אשה מאיש. ויש תואר על דרך מקרה, כמו משה - מן המים משיתיהו, ובריעה - כי רעה הייתה בביתו (דה"א ז') ואי כבוד - כי גלה כבוד

---

<sup>42</sup> ר' מנחם בן אהרן בן זרח מתקופת הראשונים שפעל בספרד במאה ה-14 חיבר את הספר צידה לדרך בספר חמישה חלקים חלק א'. על ברכות ותפילות המקביל בטור אור החיים. חלק ב'. בהלכות איסור והיתר המקביל לטור יורה דעה חלק ג'. הלכות נשים המקביל לטור אבן העזר. חלק ד'. בידי שבתות ימים טובים וחלק ה' על תעניות המקבילים לחלק השני לטור אור החיים ומסיים במאמר על ביאת המשיח בהקדמתו לספר מביא את השתלשלות ההלכה מחתימת המשנה עד ימיו.

מישראל (ש"א ד'). ויש תואר נגד אחרים, כמו מלך, גם אלוה. ויש שהתואר בעצמו, כמו חכם גיבור. וכולם מחוברים מעצם ומקרה.

וככה תארי המספר, כי מי שהוא במדרגה שניה למלך יקרא משנה, ומי שהוא במדרגה שלישית יתואר בשם שלישי. והנה התואר כנגד אחר במדרגה, ויתואר בשם שני שלישי ורביעי לאחרים במנין, ויתואר הדבר בשם משולש ומרובע, כשמספר שלשה וארבעה בו בעצמו. כמו שולחן משולש, כשיש בו ג' צלעות; ומרובע בעל ארבע צלעות, וכן והחוט המשולש (קהלת ד'). כפול שלוש - רוצה לומר בעל ג' חוטיין.

כמוהו עגלה משלשת ואיל משולש, ובעבור היות עגלה עז ואיל שמות המינים, אשר לא יתכן בהם הכפלות מצד [כט] עצם ציורם כי אם מצד אישיותיהם, לכן פירשו תואר המספר על הפרטים, שהשלוש יהיה בכל מין ומין: העגלה בעלת שלש עגלים, וכן העז והאיל דוגמת והחוט המשולש. אולם עגלה בת שלש שנים לא יתכן להתאר בשם משולש, כי אם בשם שְׁלִישִׁית, וכן איל מן ג' שנים יתואר שלישי.

וזוהו שאמר (מסכת פרה א,א)

אמר רבי יהושע: לא שמעתי אלא שלשית (רוצה לומר פרה שלישית). א"ל מה לשון שלישית? אמר ליה בן עזאי אם אתה אומר שלישית לאחרון במנין (רוצה לומר שלישית לבטן שנולדה בלידה שלישית), וכשאתה אומר שְׁלִישִׁית בת שלש שנים (שְׁלִישִׁית - כן הוא הניקוד האמתי, וכך כתב הגר"א שם ודלא כבעל תוי"ט ע"ש), כיוצא בו כרם רבעי אם אתה אומר רביעי רביעי לאחרים במנין, וכשאתה אומר רְבִיעֵי בן ארבע שנים. ע"כ.

ואין להשיב עליהם מצד הסברא כי הם היו בקיאים בלשון יותר ממנו, לכן גם בשימושי הלשון אחר קבלת רבותינו נרדוף ונלכה באורחותם כי מהם תצא תורה.

**יג גר יהיה זרעך.** הגזרה הייתה שיהיו ת' שנה בין גירות בין בארץ לא להם, ובין עבדות ועינוי, כאלו יאמר קצתם בגירות קצתם בארץ לא להם וקצתם בעבדות. שכבר היה מספיק לאמר והיה זרעך בארץ לא להם ועבדום, וזה ידוע שהוא גר. אבל אמר כן, לכלול את יצחק, כי יצחק היה גר בא"י, ועליו נאמר גר יהיה זרעך, אבל לא יאמר עליו שהיה גר בארץ לא לו. אבל יעקב ובניו עליהם נאמר בארץ לא להם, דהיינו בארם ששם נולדו השבטים (רא"ש).

ועם זה הגיד קורות השעבוד והעינוי העתידיים לקצת דורות מזרעו בסיבתם, כי אמנם זה לא קרה להם בדורות הצדיקים, שכל זמן שהאחד מהשבטים קיים לא התחיל השעבוד, אבל קרה כאשר העוו את דרכם, כמו שהעיד הנביא באמרו "וימרו ולא אבו אלי איש שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גלולי מצרים לא עזבו ואומר לשפוך את חמתי עליהם לכלות אפי בהם בתוך

ארץ מצרים ואעש למען שמי". וכל זה הגיד למען ידעו דור אחרון בקבלה כי דבר ה' הוא, ולא ייחסו הדבר לזולתו. כענין הנביא באומרו "ואגיד לך מאז בטרם תבוא השמעתך פן תאמר עצבי עשם" (ר' עובדיה ספורנו).

ומלות גר יהיה זרעך, תרגם **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** דירין יהון בנך. וענינו דירת עראי.

**ועבדום.** ועבדו את הגויים ההם. ואין לפרש שהגויים יעבדו אותם, דאם כן היה לו לומר ועבדו בהם, וענו אותם הגויים; ארבע מאות שנה מוסב על גר יהיה זרעך, ולא על ועבדום, לכן האתנח במלת אותם (רל"ש).

**ארבע מאות שנה.** ובאמת התמשך גרותם ת"ל שנים, מעדות הכתוב, "ומושב בני ישראל... שלשים שנה וארבע מאות שנה".

וכמה האריך הרמב"ן שם בפ' בא, בענין שלשים שנתוספו, יעויין שם.

◀ **ולדעתי אין צורך לאריכות בזה,** כי מלשון המקרא עצמו נתיישב הדבר, כי יש הבדל בין אחרי כן בלא וי"ו. לבין **ואחרי כן** בוי"ו. בלא בוי"ו יורה על תכיפות ביאת הדבר המאוחר אל המוקדם אליו, ובי"ו יורה על התאחרות והתמהמות בין המוקדם והמאוחר, אמר (בא י"א) "עוד נגע אחד אביא על פרעה וגו' אחרי כן ישלח אתכם" ואמר (שמות ג' כ') "והכיתי את מצרים בכל נפלאותי וגו' ואחרי כן ישלח אתכם". כי בבוא נגע האחרונה, שהיא מכת בכורות מיד, באותה רגע קם פרעה בחצי הלילה, וצעק צאו מתוך עמי גם אתה גם כל העם, ולא היה שום שיהוי זמני בין ביאת הנגע והשלוח. לכן אמר **אחרי כן** ישלח בלא וי"ו. אמנם במכות הקודמים למכת בכורות, הנקראים נפלאות (כי מכת בכורות קראן הכתוב שפטים, ככתוב וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים) (וארא ו' ו') אשר בהם סרב עוד בשילוח העם, ונשתהה עוד להתרצות בשילוח עד בא עליו השפטים הגדולים, לכן אמר **ואחרי כן** בוי"ו. כי הוי"ו הוראת התוספות, כלומר ועוד אחרי כן.

והנה בלילה בשעה שהתרצה פרעה לשלחם לא יצאו ישראל, לבלי היות כעבד הבורח בהיחבא בלילה, ולא יצאו עד אור הבוקר, ככתוב (בא י"ב מ"א) "בעצם היום הזה יצאו". לכן אמר משה (בא י"א ח') "וירדו כל עבדיך אלה וגו' לאמור צא אתה וגו' **ואחרי כן** אצא". לא אמר אחרי כן בלא וי"ו, כי אז היה צריך לצאת מיד בלילה באמרו צא אתה, אבל אמר בוי"ו, להורות על שיהוי זמני שיהיה בין בקשתו לצאת ובין יציאתם באמת.

ואומר (בהעלותך ט' י"ז) "ולפי העלות הענן מעל האהל ואחרי כן יסעו", בא בוי"ו, כי באמת היה שיהוי זמני בין הסתלקות הענן לנסיעתם, כמו שכתבתי שם ע"ש. ואמר (אחרי ט"ז כ"ו ח') "ורחץ את בשרו במים **ואחרי כן** יבוא אל המחנה", הוסיף וי"ו, כי אחרי הטבילה מיד עדיין אסור לבוא אל המחנה כי טבול יום אסור לכנוס למחנה שכינה, ואינו מותר עד הערב

בשקיעת החמה. ובראש פרשת חיי שרה אמר ואחרי כן קבר אברהם, אמר עליה **במכילתא דרשב"י** - (זוהר שם ד' קכ"ח ב') מאי **ואחרי** כן על שם שהיה שיהוי מפסיק בין הקנין והקבורה. וכן כאן שאמר **ואחרי** כן יצאו, בוי"ו, יורה על תוספות השלשים שנה, והוא פשוט.

**יד. וגם את הגוי.** וגם לרבות ד' מלכיות (רש"י).

**ועל דרך הפשט נאמר** כאשר דנתי את בניך בגלות ועינני על עוון אשר חטאו, גם את הגוי אשר יעבדו אדון [29] על החמס אשר יעשו להם. **והנכון בעיני** כי טעם **וגם**, אף על פי שאני גזרתי על זרעך להיות גרים ועבדום וענו אותם, אעפ"כ אשפוט את הגוי אשר יעבדו על אשר יעשו להם, ולא יפטרו בעבור שיעשו גזרתי. והטעם כמו שכתב הכתוב "קנאתי לירושלים ולציון קנאה גדולה וקצף גדול אני קצף על השאננים, אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה". וכן היה במצרים שהוסיפו להרע כי השליכו את בניהם ליאור וימררו את חייהם וחשבו למחות את שמם, וזה טעם "דן אנכי", שאביא אותם במשפט אם עשו כנגזר עליהם, או הוסיפו להרע להם.

וכבר הזכירו רבותינו ענין זה, אמרו (בשמות רבה)

גזר הקדוש ברוך הוא שיהיו ישראל משועבדים במצרים, עמדו עליהם ושעבדום בחוזק. אמר הקדוש ברוך הוא, היה לכם לנהוג במ כעבדים ויעשו צרכים, אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה. (**רמב"ן**, עיין שם שהאריך עוד בנועם דברים). לפירושו מלת **וגם** כמו אעפ"כ. ולא מצאתי דוגמתו בכ"ק. ועוד הו"ל לקרא לפרש, שלא ידין אותם רק על תוספות השעבוד, לא על השעבוד שהוא לפי הגזירה.

**לכן נראה לי** כי זה נכלל במלת **וגם**. כי מבואר הוא שעיקר הוראת מלת גם הוא תוספת וריבוי, כמו שכתוב בפ' נח "ולשם יולד גם הוא". ומלת **את** ישמש גם ליחה"ג שממנו, כמו כצאתי את העיר - מן העיר, כן את הגוי - מן הגוי, התוספת והריבוי של הגוי אשר יעבדו, כתרגום **אונקלוס** דיפלחון בהון, כי חוזר על הנעבד, כלומר התוספות והריבוי של הגוי אשר יכריחום ויאנסו אותם לשעבדם יותר מן הראוי אני אדון ואשפוט.

◀ **ואחרי כן יצאו.** אם יהיה המכוון במלת **ואחרי כן** האיחור בזמן, ורוצה לומר שבכלות ד' מאות שנה, או בגמר העונשים אשר ידון אותם יצאו, היה די לומר ואז יצאו. ומדאמר **ואחרי כן יצאו**, נראה לי שבא להודיענו טעם ללקיחת הרכוש הגדול שהממון הרב אשר יקחו אתם לא באיסור גזל יבא להם, ולא ידונו כבוזזים ושוללים ממון אחרים, אבל שלהם יקחו והוא שכר עבודתם זה זמן ארוך.

מלת ואחרי, כמו "אחרי הודיע אלוהים אותך את כל זאת". "אחרי אשר הטמאה", אשר ענינם המסובב מן הסיבה. כלומר, יציאתם ברכוש גדול מסובב להם מן העבודה, כי אין מהראוי שישעבדו המצרים בהמון רב כזה, ויגיעתם לריק תהי ויצאו מהם בידיים ריקנים. כי אמנם העבודה סיבה ראויה ומחויבת היא לקחת הרכוש חילוף עבודתם. וזהו ואחרי כן יצאו, וכמאמרם (סנהדרין צ"א) בני מצרים תבעו תנו לנו כסף וזהב שנטלתם, א"ל תנו לנו שכר עבודה של ששים ריבוא ששיעבדתם ת"ל שנה. זהו הנכלל במלת **ואחרי כן**.

### [ואחרי כן יצאו ברכוש גדול]

**יצאו ברכוש גדול**. כל משכיל על כרחו יודה שאין רכוש הממון תכלית המכוון בשעבוד, כי היתרצה איש לסבול תחילה עינוי ועבדות בשביל הרווחת ממון אחרי? הלא יאמר לא מעוקצך ולא מדובשך. גם הכי נמנע בחקו יתברך להשפיע להם רכוש ממון בדרך אחרת?! ועוד, רכוש ממון מכסף וזהב הבל המה לכל משכיל על דרך אמת.

ומוכרחים אנו לומר כי אחת דבר אלוהים שתיים זו שמענו, ואף שהדברים כפשטן, בכל זאת אין ספק כי רכוש **נפשי** היה תכלית המכוון בשעבוד. וזה, אחרי שהבטיח הוא יתברך לאברהם להוציא זרע קודש ממנו שיהיו ככוכבי שמים להאיר ליושבי תבל אור אמתת מציאותו השגחתו ויכולתו, וכדומה מידיעות אמתיות, וראתה חכמתו העליונה כי למעלה גדולה כזו לא היו מגיעים אם היו יושבים בשובה ונחת שלווים ושקטים, גם לא היה באופן זה מקום לשיתחדש ביניהם המסות הגדולות האותות והמופתים הנצרכים להקדימם לפרסם בעולם על ידיהם ידיעות האמתיות, גם לא היו מתרצים לקבל עליהם עול התורה והמצות, לכן הסכימה חכמתו העליונה יתברך להכניע הדור ההוא תחת עול השעבוד, כדי לצרפם כצרוף את הכסף שיתבררו ויתלבנו להיות זכים וטהורים, להסיר מתוכם כל טומאה ולכלוך לזכך נפשם מכל דעה משובשת. ועל ידי האותות והמופתים שנעשו במצרים על ידיהם, נתפרסם ברבים אמתות מציאותו השגחתו ויכולתו. כמו שכתוב כמה פעמים "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ". ונעשו ישראל מוכנים וראויים להנהגה אלוהית בלתי אמצעי ולרשת התורה הקדושה. הנה זה הרכוש הנפשי הגדול בערכו לבלי תכלית, אשר לתכליתו היה העינוי והשעבוד.

וזוהו בלי ספק המכוון העיקרי שהודיעו יתברך לאברהם באמרו אליו יצאו ברכוש גדול, ועל זה אמר (ואתחנן ד' כ') ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה. עיין מה שאמר שם.

וסייעני בזה ידידי **מוהר"ש חן טוב**, מדמצינו בהרבה מקומות שמחובר לרכוש מלת **רב**, כי היה רכושם רב (לעיל י"ג), כי מלת רב בהנחה ראשונה יורה על רבוי הכמות, וזה שייך יותר לרכוש ממון, ושינה כאן, לחבר לרכוש מלת **גדול**, שיורה בהנחה ראשונה על האיכות

וחשיבות הדבר, כי גדול ה', והאיש משה גדול, הנה יורה בבירור, שהמכוון ביצאו ברכוש גדול גם רכוש נפשי. ודבריו נכונים מאוד.

**טו. אל אבתיך.** אבות אברהם היו עובדי גילולים, ואיך יאמר הש"י שיבוא אליהם, כי הנה גופו לא יקבר עם גופם, ונפשו חלילה שתהיה במחיצתם. וכתב רש"י לתקן זה, למדך שעשה תרח תשובה. והריב"א טען על זה, שלא אמר אל אביך, כי אם אבתיך, ואם תרח עשה תשובה שאר אבותיו לא עשאוה; ואין זה טענה.

**דאיתא במכילתא דרשב"י** (זוהר - לך לך ע"ח)

**תבו בתויבתא [ל] תרח וכל בני ביתיה וכל בני מאתי.**

**וברעי מהימנא** (זוהר בהר רי"א)

**דלאבוי תרח אהדר בתויבתא ואעיל ליה ולאימיה ולכל מארי דהוא דרא בגן עדן.**

◀ **ואפשר לפרש** שהשארות הנפש בנצחיותם אחרי חיי ההבל הלזו, להיותה תכלית החפץ והרצון לכל המשתדלים בקנין שלמות נפשם, יקרא כאן אבתיך. ויהיה אבתיך שם מפעל **אבה** שהוראתו החפץ והרצון, וכבר מצאנו שם מזה השורש גם בכינוי כמו (איוב ל"ד) אבי יבחן איוב (פירש אבי - תאותי ורצוני) כמו שפירש רש"י שם. וכן מתורגם שם צבינא; וטעם תבוא אל אבתיך, תבוא אל הנועם העליון הנצחי אשר אליו תתאוה נפשך ותשתדל לקרב אליו, עיין מה שאמר בבחקותי בעונות אבותם אתם ימקו.

**יז. תנור עשן.** **אונקלוס** תרגם תנור דתנן, ויונתן בן עוזיאל אמר, מסיק תננא וגומרין דאשא ומבעיר שביבין דנור.

◀ נראה שלא הבין מלת תנור לשם כלי המוסק לאפיה ולבישול שאין לו שייכות למראה, אף שהיה ברוחני, והבין דמלת תנור הוא מורכב משתי תיבות, **תן נור**. תן הוא דבר המתפשט ומשתרע לארכו, כדעת האחרונים ממחקרי השורשים בשם תנין, נור הוא אש בארמי. ויהיה טעם תנור. אש המתלהב ומתמר ועולה.

**וראיתי ברא"ם** דברים הקרובים לשמוע דהמשולשים שהזכיר בזה, הם רמז למתן תורה, דומה למאמרם, בריך רחמנא דיהיב אוריין תליתאי לעם תליתאי על ידי תליתאי בירחא תליתאי ביזמא תליתאי, והראה לו גם שהערב רב כמעט יהיה סיבה לכלות את ישראל. וידמה אותם לעיט שיורד על הפגרים לכלות אותם. וחטא עגל נסלח להם בזכות אברהם כתפלת משה זכור לאברהם. על זה אמר כאן "וישב אותם אברם". והזכיר ענן ולפיד אש כמו שהיה

במתן תורה וכל העם רואים את הלפידים ויעל עשנו - וכן שלמה קרא את התורה בשם שלישי הלא כתבתי לך שלישי (משלי כ"ב) והמשולש שבתורה יתכן שהם שלשה דברים שהעולם עומד עליהם: התורה והעבודה וגמילות חסדים.

### [המושג ברית]

**יח. כרת ברית.** שם **ברית** על משקל **שבית**, "ובנותיו בשבית", והוא לשון ברירה לר' **שלמה פפנהיים**. והוא מה ששני צדדין בוררין להם איזה דבר שיהיו שניהם מחויבים בו בפרטות, הן קיום או שלילה, חוץ מן החיובים שכל אדם מחויב לחברו מצד המוסר והחברה המדינית, כאלו תאמר שמחייבין את עצמן לבוא זה לזה כשהוא עושה משתה לחתנות בנו ובתו, או שלא לעשות דבר פלוני ופלוני, הנה החיוב ההוא יקרא **ברית** על שם שנתברר ביחוד להיות משותף בין הצדדים, והוא הנושא.

ופעל הברירה של אותו החיוב יקרא כריתה, דהיינו כריתת דבר פלוני וחיתוכו משאר דברי רשות שבין בני אדם. שכולם הם רשות, וזהו לבדו נכרת מהם ונעשה חיוב. כי על כל פסוק דבר לחיוב יאמר בלשון עברי לשון כריתה, כמו "ואת אשר נגזר עליה", "שבועים שבעים נחתך אל עמך", "אנחנו כורתים אמנה" (נחמיה י"ד). וכל מה שיאמר העברי קוצץ דמים, קוצב הדבר, כולם מלשון כריתה שנכרת מכל השאר. והוא ענין כל כריתות ברית שבמקרא, כי החיוב ההסכמי המוברר בין הצדדים יקרא ברית, וההגבלה לעשות את הדבר ההיא מחוייב יקרא כריתה, והצדדים העושים זה יקראו כורת ברית.

ולפעמים עושים כרתי הברית ביניהם איזה דבר לסימן שיתפרסם שהם בעלי ברית, כאלו תאמר שנושאים על ראשיהם או בבגדיהם איזה דבר לסימן הברית שביניהם, אותו הסימן יקרא **אות הברית**, זהו שאמר "זאת אות הברית אשר אני נותן" וגו', "את קשתי נתתי בענן", שהברית בעצמו הוא שלא יהיה עוד מבול, והכריתה הוא שיהיה שלילת המבול חיוב לא רשות, וכרתי הברית הם הש"י מצד אחד והבריות צד שני, והאות עליו הוא הקשת המתהווה ביום הגשם.

וכן אות ברית המילה, והיה לאות ברית ביני וביניכם (לקמן י"ז), שהברית הוא שיהיה הוא יתברך לאלוהים, והכריתה הוא החיוב שבו, והאות עליו המילה. וכן אות השבת והמועדים והתפילין, כי התורה כולה בעצמה תקרא ברית, כמו ספר הברית, לוחות הברית, ויגד לכם בריתו (דברים ד'), והאות על ברית התורה היא המילה והשבתות והתפילין.

הנה אופני הברית שנים: האחד שיתחייבו הצדדים זה לזה בדברים שווים, כענין שיתחייבו המלכים לסייע זה את זה בעם ובממון לעת הצורך, והשנית מה שיתחייבו הצדדים זה לזה זה בעם וזה בממון זה בהכנסת תבואות למדינה וזה בהכנסת סחורות, וכענין ההתחייבות והתנאים שבין איש לאשתו.

מהאופן האחרון הוא ענין הברית שבין בני אדם למקום ב"ה, שבני אדם מחויבים לקיים מצוותיו יתברך, והוא התחייב להיטיבן להם בכל מיני טובות.

### והגר"א כתב (בפירוש לספר היצירה<sup>43</sup> פ"א ע"ח)

ענין ברית הוא, אדם שיש לו אוהב כנפשו ורצה שלא יפרש ממנו, אבל א"א להיות אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליה, והם נקשרים על ידי הדבר ההוא. אף על פי שנטל ממנו הדבר, מכל מקום כל מחשבתו שם. והוא לשון ברית, והוא הבטחה שעל ידי הדבר ודאי לא יתפרד ממנו. וזהו ענין לשון כריתה שכורת ממנו הדבוק לו ונותן. וכן הוא הקשת שהוא דבר מאצילותו יתברך. ונשתבשו בה כל הפילוסופים והמפרשים הנמשכים אחריהם, לפי שהוא דבר למעלה מן השכל. וכן התורה והמילה הן דברים אמצעים בין הבורא יתברך ובין ישראל, וכל זה לפי שאין יכולת להשיג בעצמותו יתברך, וכן היו צריכין ישראל במשכן ומקדש לאמצעים כמו ארון וכרובים. ונקרא ארון [30] הברית הכלל לפי שאי אפשר להשיג רק על ידי אמצעים, עכ"ד היקרים.

ובזה יותר נכון לשון כריתה המחובר עם ברית, אשר לדעת המפרשים הוא קשה ההיתוך, כי איך יונח כריתת והבדלת דבר המתאחד לשני חלקים, להורות על דבקות ואהבת הצדדים, ויותר היה ראוי לכמו זה דבקות והתאחדות שני דברים הנפרדים.

והנה לדעתו נכלל ענין נתינה בלשון כריתה, וכדמצאנוהו בשאר מקומות, ואתנה בריתי בבשרכם, הנני נותן את בריתי, ואין ענין נתינה זה בלשון כריתה, כי גם בשאר לשונות משותף ענין החלוקה בענין הנתינה והשתתפות; ההשתתפות בצער חברו ושמחתו כאילו הוא מתאחד עם חברו ומגיע גם לו חלק מה מן הצער והשמחה, המודיע לחברו דבר מה יאמר שחברו יהיה משותף עמו בידיעת הדבר, וכל אחד יש לו חלק בה. וכן מלך העושה חסד לאיש, ונותן לו דבר יקר או קורא לו בשם נכבד, יאמר כאלו נותן חלק מכבוד עצמו לחברו. אמנם יש הבדל בין לשון נתינה ובין לשון כריתה המשמש לנתינה, כהבדל שבין חלק מחכמתו ליראיו, ובין נתן מחכמתו לבשר ודם. חלק מכבודו, נתן מכבודו (בברכות נ"ח) - והבן ענין זה.

---

<sup>43</sup> ספר קדום מתורת הסוד יש המייחסים אותו לאדם הראשון ויש המייחסים אותו לאברהם אבינו ויש מסורת המייחסת אותו לר' עקיבא. הספר נכתב בלשון מאד מסתורית מלאה ברמזים וסודות, גדולי ישראל לדורותיהם התייחסו לספר זה ביניהם רב סעדיה גאון ר' יהודה הלוי ברמב"ן ר' משה קורדבירו הגר"א ועוד. תוכנו של הספר הוא על ההשפעה האלוקית באמצעות עשר הספירות ועמהן סמלי כ"ב אותיות ול"ב נתיבות החכמה, תורת העולם הגדול של הכוכבים ויחסו אל העולם הקטן של גוף האדם, כוחות היצירה הטמונים בצירופי אותיות.



**יט. את הקיני וגו'.** חשב כאן עשר אומות וכולם מכנען ובניו המוזכרים בפ' נח (י, טו) משונים בשמותם. כי קיני קנזי קדמני דכאן הם ארודי צמרי חמתי דשם. פרזי דכאן הוא ערקוי דשם, רפאים דכאן הוא חוי דשם, והא דלא חשב כאן גם צידון וסיני המוזכרים שם לבני כנען, כי רק אלו העשרה היו יושבים בתוך הארץ, אמנם צידון וסיני היו יושבים על הגבול. סיני בדרום כמו שכתוב (ישעיה מ"ט י"ב) "מארץ סינים" - תרגומו מארעא דרומא. וצידון בצפון כמו שכתוב בגבול נפתלי. ולפי שהיו יושבים חוץ לא"י, לא חשבם כאן, ולעתיד יתוספו גם אלו על נחלת א"י כמו שניבא יחזקאל שיתוסף לדרומה ולצפונה. (עיי' **בראשית רבה** סוף פרשה מ"ד) וקנזי לקחו בני עשו, וקיני וקדמני לקחו עמון ומואב, כי היה ראוי לישראל, כמו שכתוב (דברים א' ז') "פנו וסעו לכם ובואו הר האמורי ואל כל שכניו", ואמרו עליה **בספרי** זה עמון ומואב ואדום (כלומר קיני קנזי קדמני). ובחטא מרגלים לא ניתן להם מעשו ומעמון ומואב (לכן סמך הכתוב (בסדר דברים) אזהרת עשו ועמון ומואב לפרשת מרגלים). ולעתיד יירשו גם אלו כמו שכתוב, אדום ומואב משלוח ידם וגו'.

לכן בפרשת ואתחנן (ז, א) לא נאמר רק ארץ שבעה עממים, ובמראות הסנה (שמות ג' ח') לא נאמר רק ששה, כי הראה לו סוף המעשה, והגרגשי פנה מעצמו, וכן בפ' שופטים (כ' י"ז) לא הזכיר גרגשי לפי שפנה מעצמו ואין עליו הציווי החרם תחרימם, ובפ' בא (י"ג ה') לא חשב רק חמשה כי שם אמר ארץ זבת חלב ודבש, ופרזי לא היה כן (**הגר"א**).

## פרק טז

◀ **ב. הנה נא עצרני.** מלת הנה ימשש גם שימוש ההמשך, לחבר שני משפטים שהאחד תולדת השני, זה סיבה לזה, כמו "הנה אנכי הולך למות - ולמה זה לי בכורה", חלק השני תולדה מחלק הראשון שבמאמר. וטעמו אחרי שאנכי מעותד למיתה, למה לי. וכן הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים - ונהפכו לדם, הפיכת הדם יהיה הנמשך מן ההכאה, ולכן יקדם להם מלת הנה לשימוש ההמשך. וכן כאן הנה נא עצרני ה' מלדת, בא נא אל שפחתי. אחר שעצרני לכן בא.

מלת הן ימשש שימוש ההמשך, כמו הן קרבו ימיר למות - קרא את יהושע, הקריאה נמשכת מסיבת קריבת הימים, הן גביר שמתיו לך - ולכה אפה מה אעשה, מניעת הברכה היא לסיבת היותו גביר עליך. הן עשו אחי איש שעיר - אולי ימשני והייתי וגו'. ועל דרך זה הן לא הובא את דמה - אכל תאכלו אותו (שמיני יו"ד), הן היום הקריבו וגו' - ואכלתי וגו' חטאת (שם) הן עוד היום גדול - לא עת האסף.

ומעתיקי התורה ללשון אשכנזי האחרונים הרגילו עצמם לתרגם בכל מקום מלת הן הנה כמלת הקריאה... אין מתפארת הלשון להרבות כל כך במלות הקריאה, ומיעוטן יפה, כאשר יטעם כל חירך בעל מליצה.

עין מה שאמר ב'לך לך' "הן לי לא נתת זרע" שם העירונו מדעת המתרגמים **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** ומדעת רבותינו, שיש במלת הנה גם המכוון על ההתרצות בדבר והשמחה בו, וענין הבקשה. ובאמת עניינים אלה קרובים זה לזה, כי ההתרצות בדבר מן הדברים גורם להשתדל להשיגו ולבקשו, ואם השיגו ישמח בו. ויראה שמזה הסתעף מלת הון על העושר והנכסים (הון ועושר בביתו), כי כל רצון וחפץ האדם בזה ומשתדל בהשגתו והנה הוא שמח בו.

◀ וממלת הנה שהוראתו ההתרצות בדבר, שמשו רבותינו לומר על דבר שהוא לפי החפץ והרצון (בראשית רבה פ"ג) דין [לא] הניין לי יתהון לא הניין לי, כלומר העולם הנברא עתה הוא כחפצי ורצוני. ואמרו (בראשית רבה פע"ח) ואני אתנהלה לאטי - להיני להיני אני מהלך, ופירש רש"י והערוך: להיני - בנחת, והיינו כפי החפץ והרצון.

וכן לשונות הנהה הרגיל בדברי רבותינו, הרוצה להנות יהנה כאלישע, ברא בריות ואילנות להנות בהם בני אדם, כל הנהנה מן עוה"ז וכדומה, כולם מסתעפים ממלת הן והנהה, לפי מכונו על ההתרצות בדבר והשמחה בו. לפי זה המכוון במלת הנני, חפצי ברצונך. וכן ותהינו לעלות ההרה (דברים א' מ"א) ותהינו כמו ותתרו, הפך המיאון הקדום.

ושתי הוראות שבמלת הנה על הרצון והמבוקש מכוונים במאמר (ישעיה מ"א) ראשון לציון הנה הנם, מלת הנה על ההתרצות, ומלת הנם על המבוקש, כלומר נתרצה מבוקשם. וטעם המקרא, הדבור הראשון אשר יאמר לעתיד לציון היא "הנה הנם" כל הטובות והצלחיות אשר בקשו מאז, עתה באו ונתמלאו, ובזה רישא דקרא דומה לסיפיה.

**אבנה ממנה.** בזכות שאכניס צרתי לתוך ביתי (רש"י).

אפשר שכונתו בזה למה שיאמרו שהסיבה לעקרות הוא השומן והדשנות הסותמות מעברי הזרע לקבל הזרע, ולכן בחרו האמהות לתת שפחתן לבעליהן. כי בראותן שפחה יורשת גבירתה שוכבת בחיק בעלה, יקבלו התפעלויות וצער גדול, ואולי בתחבולה זאת וצערן יתמעט הדשנות, וכעובדה דריב"ז<sup>44</sup> עם אספסינוס קיסר. וזהו **אבנה ממנה** רצה לומר בסיבתה. (כן כתב במנחה בלולה<sup>45</sup>).

<sup>44</sup> ר' יוחנן בן זכאי מגדולי התנאים חי בשנים שלפני חורבן בית שני ולאחריו היה נשיא הסנהדרין והקים את ישיבת יבנה תיקן תקנות כזכר למקדש עסק במעשה מרכבה עם חברו ר' אלעזר בן ערך  
<sup>45</sup> מנחה בלולה - ספרו של ר' מנחם יעקב הכהן רפפורט 1520-1595. רב מלומד פרשן ורופא באיטליה ספרו הוא פרוש לתורה

ואין ספק שלא סמכו על זה, כי אמנם עיקר תוחלתם על העליון אשר העתירו אליו. ולקחת הצרות לביתם הייתה אצלם להוציא כחניות הדבר אל הפועל באיזה דוגמא וסי' כדעת הראשונים, שכל גזירת עירין אין קיומם מוחלט ואפשרי הוא להתבטל בעוד שלא יצא לאיזו פעולה דמיונות, כמבואר בענין המקלות שהציג יעקב בפרשת ויצא.

#### **ד. ויבא אל הגר ותהר.** מביאה ראשונה (רש"י מרבתינו).

דבריהם אלה מיוסדים על אדני פסקי הטעמים כמו שכתב רש"י, בכל מקום שכתוב ויבא אליה, ותהר, בכולם הפסיק בעלי הטעמים ביניהם במפסיק היותר גדול שהוא הסילוק, והעמיד ויבוא אליה בסוף פסוק, להפרידו מן ותהר שהוא בתחילת הפסוק שאחריו. ככה עשה אצל בלהה, גם אצל בת שוע, חוץ מבמקום זה שחברם יחד, להגיד שהביאה וההריון התאחדו יחד, לכן אמרו שנתעברה מביאה ראשונה;

ומה שיורה על אמתת זה הוא הכתוב במעשה יהודה ותמר, כי גם שם חיבר בעל הטעמים יחד ויבא אליה ותהר לו (לקמן ל"ח), כי גם תמר נתעברה מביאה היא בעצמה כמבואר בקרא להדיא (והרא"מ ובמתנת כהונה<sup>46</sup> ויפה תאר נדחקו מאד בביאור כוונת מאמר זה), ראה כי מדרשי חכמינו בכור הדקדוק מזוקקים.

**ה. חמסי עליך.** שם חמס כאן יראה הוראתו ענין הקללה החרוף והבזיון, כמו "חמסו תורה ויחללו קדשי" (יחזקאל כ"ב) "חללו קדש חמסו תורה" (צפניה ג').

**ותרא כי הרתה.** ותרא רוצה לומר אתה אברהם תראה, כאשר הרתה הקילה בי מפני הריונה (תי"ו ותרא - נכח זכר. כמו "ותרא את עני אבותינו"). והייתה תרעומת שרה לפני אברהם לאמר, כל עוד היות השפחה ברשותי, הייתה נוהגת בי כבוד, ומיום תתי אותה בחיקך, היא מקלה בכבודי. ועתה בעיניי תראה אלה. ועל זה השיבה אברהם, "הנה שפחתך בידך" וגו' כלומר אני אין עלי להוכיחה, כי שפחתך היא כמקדם, ומדרך המוסר לא הוכחתי, דאם כן היה נראה כאילו אינה שפחתך עוד. ובאמת אין הדברים כן, עדיין לא יצאה מרשותך, ושפחתך היא, לכן לא הוכחתי אנכי, וכטוב בעיניך עשי עמה. (רא"ש).

**ישפוט ה' ביני וביניך.** לרבתינו חטאה בזה שמסרה דינה לשמים (ר"ה ט"ז ב. עיין שם רש"י).

---

<sup>46</sup> מתנות כהונה מאת הרב יששכר בער הכהן חי בסוף המאה ה-16. הספר הוא פירוש על מדרש רבה לחמישה חומש תורה ולחמש מגילות נולד בפולין ועלה לארץ והיה מלמידי הרמ"ק - ר' משה קורדיברו.

אמנם **יונתן בן עוזיאל** תרגם: יתגלי קדם ה' עולבני ויפרוס שלמי ביני ובינך ותתמלי ארעא מינן ולא נצטרך לבנהא דהגר. נראה שלא פירש ישפוט על פסק דין ועונש, כי אם על הסדר והמנהג הטבעי, כמו כמשפט הראשון (וישב מ' י"ג), וכן כמשפט הזה (יהושע ו' ט"ו), דתרגומם **כהלכתא** כלומר כסדר וכמנהג.

ולפי שסדר העולם כמנהג הטבעי כל איש ואשה מולידים ואינם עקרים, ומאמר שרה אמנו בזה בביטחון גמור על ה' לאמר, ישפוט ה', כלומר יעשה ה' לפי סדר העולם וכמנהג הטבעי, וגם אני ואתה נזכה להביא תולדהו לעולם (כעין מאמרם אברם ושרי אינם מולידים. ובשינוי שמותם לאברהם ושרה ישתנה המזל ויולידו). לפי זה אין **ביני ובינך** כאן על ההבדל, כי אם להשוות בין המתחלפים. כמורגל בדברי רבותינו. בין בזה בין בזה, בין כך בין כך, כמו בין איש לאשתו (מטות ל' י"ז) בין דם לדם (דברים י"ז ח') ויהיה טעם "ביני ובינך" - בין עמי ובין עמך.

**ו. ותענה שרה.** השתעבדה בה בקושי [31] יותר ממה שהייתה רגילה לתכלית טוב, כדי להשיבה אל הממוצע, שלא תתנהג עוד בגאווה וגאון ודרך רע, כי תיקון המוטבע במידה פחותה הוא בהכרחו להטותו לצד המנוגד. כמקל המעוות מישרים אותו על ידי הטיה לצד המנוגד [**ריב"א**, דלא **כרמב"ן** שמאשים בזה לשרה].

כי לשון עינוי מצאנוהו גם על חסרון דבר שהיה רגיל בו, כמו לענות נפש [מטות] שאינו כי אם למנוע מאכילת בשר ושתיית יין; אם תענה את בנותי, להעדר תשמיש; עד מתי מאנת לענות מפני. להיות נכנע לשמוע את המצווה עליו. וזהו שענינתה שרי שלא תתרומם נגד גברתה, אבל תתנהג בהכנעה לשמוע את אשר תצווה עליה, כחייב שפחה אל גברתה.

ומי זה יכריח את **הרמב"ן** לפרש עינוי זה כמו "למען ענותם בסבלותם" "ענו בכבל רגלו", ולהאשים את שרה אמנו. אמנם הגר הייתה פורעת מוסר ותברח מפניה, והמלאך אמר לה שובי אל גברתך והתעני תחת ידיה, אין ראוי לך להתגאות או להשתוות אליה, אבל תתנהג עמה בהכנעה, ואז ייטב לך.

**ז. בדרך שור.** תרגם **אונקלוס** באורחא דחגרא, והוא בגבול א". והודיע בזה כי הייתה דעתה לצאת מא".

**ח. אי מזה באת.** אין זה דרך שאלה, אבל דרך תוכחה. והטעם איך לא יעלה על לבך מאין יצאת, מבית אברהם עשיר ונדיב לב, ואנה תלכי, במדבר השומם, התמצאי בו בית נכבד כאברהם, הביטי וראי הגבול שממנו תצאי, והגבול שאליה תלכי.

והשיבה מפני שרי גברתי אנכי בורחת, רוצה לומר אמת הוא כי הבית שממנו יצאתי הוא בית נדיב, ולא מביתו אני בורחת רק מפני שרי גברתי, לא אוכל לסבול ענויה (ר' יצחק אברבנאל).

**יא. שמע וגו' אל עניך.** תרגם **אונקלוס** קביל צלותך, כי לשון עניה הוא גם כן לשון צעקת תפלה (כבתהלים כ"ב) ולא שקץ ענות עני, דמתורגם צלותהון דעניי.

**יב. פרא אדם.** להמפרשים היה זה בשורה רעה אליה, מחסרון ישמעאל והיותו לסטים משחית ומושחת.

**ואינו נכון,** כי איך יגיד העתידות האלה המלאך להגר, ובזה אין בשורה מוצאת, ואיך יתייחס זה לענין תשובתה לבית אברהם?

**ולכן נראה לי** כי המלאך הוכיחה מפאת הצריך לולדה. למזה זה יצאת מבית אברהם ובחרת להיות במדבר שמם. כאמרו והוא יהיה פרא אדם, שהוא דרך שאלה ותמיה, כלומר: והבן אשר תוליד, האם יהיה פרא אדם? רצה לומר אדם מדברי, כמו הפרא שאינו נכנס בישוב אדם, וכמו שכתוב "פרא למוד מדבר באות נפשה שאפה רוח", האם יהיה בן פרא אדם? באמת לא יהיה כן! (ר' יצחק אברבנאל).

**והוא דחוק** לחסרון ה"א התימה. ועוד, היה ליה לומר אדם פרא, כי כל תואר יבא אחר שם העצם, איש טוב, אדם גדול.

**לכן נראה לי** פרא הוא מענין "ותשברנה פראותיו" (יחזקאל ל"א), "בין אחים יפריא" (הושע י"ג), שהוא לשון פרי, כלומר יפריה ויתרבה.

והודיע לה המלאך מה שהודיע הוא יתברך לאברהם לאמר: ולישמעאל שמעתיך הנה ברכתי אותו וגו' והפריתי אותו במאד מאד ונתתיו לגוי גדול. כל זה נכלל בשם פרא אדם, כלומר מרובה באוכלסין.

**ובמכילתא דרשב"י** (זוהר - יתרו פ"ו א')

פרא אדם משום דאתגזר ושירותא דאדם הוה ביה ע"ש ואמר "ידו בכל ויד כל בו", כלומר שיהיה איש מדיני בעל חברה, נושא ונותן עם כל אדם.

וכן תרגם **אונקלוס**:

"הוא יהא צריך לכולא ואף כל בני אנשא יהון צריכין ליה".

**יג ותקרא שם-ה' הדבר אליה אתה אל ראי כי אמרה הגם הלם ראיתי אחרי ראי**

**ותקרא שם ה' הדבר.** נתנה תודה ותפלה לה' הדובר אליה באמצעות מלאכיו אלה, וקראה אותו אתה הוא הרואה והמשגיח על כל. וכן תרגם **אונקלוס** וצליאת וגו' אלהא חזו כולא. **ראי** שם המקרה, על משקל **עני, דמי**.

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

### פרק יז

**א וְיְהִי אֲבָרָם בֶּן-תְּשָׁעִים שָׁנָה וְתֵשַׁע שָׁנִים וַיֵּרָא ה' אֶל-אֲבָרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי-אֵל שְׂדֵי הַתְּהַלֵּךְ לְפָנַי וְהָיָה תְּמִים: ב וְאֶתְנָה בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ וְאֶרְבֶּה אוֹתְךָ בְּמֵאֵד מֵאֵד:**  
**ב. במאד מאד.** להמפרשים הכפל לחזק כלומר הפלגת הפלגה, אמנם לפי זה אות בי"ת היא למותר.

לכן נראה לי כי מאד השני לבד היא מלה להורות הפלגה, ומאד הראשון הוא שם דבר, ופירושו יתרון ומעלה. ואות ב' הנטפל לשם מאד, היא בי"ת המשמשת בשם שבו חל הפעולה, כענין "כבד בבקר ובצאן", "עשיר בכסף", וכדומה, וטעם **ארבה אותך במאד מאד**, ארבה אותך מאד באחת מן היתרונות, באחת מן המעלות.

## פרשת וירא

### פרק יח

**א. וירא אליו ה'.** לבקר את החולה (**רש"י** מרבתינו י"ד), בכמה מקומות מצאנו לשון ראייה שיורה על בקור ודרישת פני החולה, כמו לראות את יורם (מ"ב ח') לראות את דוד (ש"א י"ט) ועל שניהם תרגם **למסעד**, ועל כונה זו אמר המשורר (תהלים ל"א) ואם בא לראות, ותוכן ענין

המזמור שם בחולה הצריך בקור. והמפרשים הלכו בדרכים רחוקים למצוא מקום לדברי רבותינו אלה, עיין **צד"ל**, ולפי המבואר הוא משמעות הלשון עצמו.

**באלני ממרא.** תרגם **אונקלוס** במשרי ממרא, וכן הוא במדרש, וכן תרגם אילון פארן (לך לך י"ג) מישר פארן, ופירש שם **רש"י** דעת **אונקלוס**, שאין איל לשון מישור אלא מישור של פארן איל שמו, ושל ממרא אלוני שמו. ולא תרגמם בשמותם, כי אין הכוונה בם בעבור השמות ההם בעצמם רק בעבור המישור; ודעת **הרמב"ן** בכוונת **אונקלוס** שנקרא המישור בשם איל ואילוני, על שם האלה והאלון הרגילים להיות נטועים במישור לפני המדינה, והם לעיר כמו מגרש, והם שמות התואר לא שמות העצם **כרש"י**. ו**אונקלוס** תרגם הענין ולא המלות. **והרא"ם** הרבה להשיב על דרך **הרמב"ן**.

**ולי נראה** שנקרא המישור **איל ואלוני** להורות על ההבדל שבינו לשם מישור סתם, כי שם מישור אינו רק בבחינת עצמו, שהוא שטח ישר בלתי מעלות ומורידות, ואין בו חשיבות אחרת, שבעצמו אפשר שהוא יבש וחרוב מלא חול, שאינו מוכשר לזריעה ולמרעה הבהמות. אבל אלון הוא מישר, שמלבד שהוא שטח ישר ושוה, יש לו גם חשיבות שראוי או לזריעה או למרעה הבהמות, שיש בו ליחות מימי ממוזג היטב, וקרקעיתו דשנה ושמנה וקשה קצת, שעל ידי כן הוא מוכשר בין לזריעת תבואה בין למרעה בהמות. ועל שם רוב כחו שהצמיח הונח עליו שם אלון, משום אל המורה על הכח.

◀ **במדרש הנעלם** (צ"ז ב') מהו באלוני - רוצה לומר תוקפו. כמו שהונח מטעם זה שם איל לזכר הכבשים, לפי שהוא התקיף שבשאר הצאן שבמינו שהם חלושי כח; ולפי שזנב האיל הוא שמן ביותר וכאלו כח האיל בזנבו הונח עליו שם אליה. וכן יש מין אילן הנקרא אֵלָה אֶלון, "תחת האלה אשר עם שכם" "תחת האלון" (וישלח ל"ה, ד' ח') על שם שהוא חזק בעל שרשים גסים ועבים או שעצו קשה וחזק; ככה שטח ארץ המישור נקרא אלון על שם כח השמנונית המושפע בו לגדל זרעים. סמוכים לזה ממה שכתוב **במדרש רבה** על נפתלי אילה שלוחה, שהוא בקעת גנוסר, ונקרא אילה לפי שהוא קלה לבשל פירותיה כאילה זו שהיא קלה לרוץ. (עיין מה שאמר שם).

**א וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֵי מִמְרָא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח-הָאֵהָל כָּחַם הַיּוֹם:**  
**ב וַיֵּשֶׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נֹצְבִים עָלָיו וַיֵּרָא וַיֵּרֶץ לִקְרַאתָם מִפֶּתַח הָאֵהָל**  
**וַיִּשְׁתַּחוּ אֲרָצָה:**  
**וַיֵּרָא וַיֵּרֶץ.** התעוררו המפרשים על כפל מלת וירא ועל יתור מפתח האהל, דכשהיה יושב בפתח האהל, ידענו כשרץ לקראתם מפתח האהל היה.

ויראה שהודיענו הכתוב בזה ענין גדול, להוראת הפלגת זריזותו אל קבלת פני האורחים, שלא במרוצתו לקראתם לבד הראה חשקו וחפצו הנמרץ לקבלת פניהם, אף גם זאת עשה שבכל פסיעה ופסיעה היה רואה ומביט בשמחה גדולה עד בואו אליהם, כדרך הולך אל עיר אשר שם מקום מחוז חפצו, שעיניו לא תשבענה מלהביט מרחוק מקום מחוז חפצו כי בכל פסיעה ופסיעה תתגדל השמחה בלבו להתקרב אליו. ועל זה אמר וירא וירץ לקראתם מפתח האהל כלומר הראייה והריצה לקראתם שתיהן התחברו יחד אצלו בעמדו מפתח האהל.

### ג. אל נא תעבר.

הר"י יצחק אברבנאל אמר:

אין נא לשון תחנה ובקשה, רק לשון עתה, וטעמו כי זה הדבר היה בבקר בתחילת היום כמו שכתוב כחום היום, והם רצו ללכת לדרכם, כי אין ראוי לנוח בבקר סמוך לתחילת הליכתם, ע"כ אמר אל נא תעבור, רוצה לומר עתה עם היותו בבקר, ולכן אמר גם כן יקח נא מעט מים, כי עדיין בוקר והליכתם מועט ולא יצטרכו לרחיצה רבה, לכן אמר מעט מים לא להיותו כילי בהם רק להיותם בלתי נצרכים כעת לרחיצה רבה כפי מעט הדרך שהלכו עד הנה. ואמר והשענו תחת העץ, להתחמם כי היה זה בוקר השכם ועדיין קרירות הלילה מתגברת. ואמר וסעדו לבכם כמנהג ההולכים בתחילת היום שיאכלו מעט קודם ההליכה לחזק כוחם. עכ"ד.

◀ ומן התימה על חכם כמותו שלא שם עין השגחתו על דרכי הלשון בזה, כי לשון **כחום היום** על עץ הצהרים או קרוב לו שאויר היום בוער וחם מהכאת ניצוצי השמש, אמנם על עת השחר והבוקר הונח לשון **כחום השמש**, והוא נץ החמה תחילת עולתה על האופק; ויבואר לך זה ממה שתראה באיש בשת (ש"ב ד') ויבואו כחום היום אל איש בשת והוא שוכב את משכב הצהרים, וכתוב עוד (ש"א י"א) מחר תהיה לכם תשועה כחום השמש, רוצה לומר מחר כעת הבוקר אביא לכם לתשועה. לכן אמר שם ויהי ממחרת ויבואו באשמורת הבוקר ויכו את עמון עד חום היום, והדברים מבוארים; ורבותינו (ברכות כ"ז. רבה פ"ח) אמרו גם כן כחום היום, בשעה ששית דטולא ושמשא שריבין כחדא, כחום השמש בארבע שעות, דטולא קריר ושמשא שריב. ואמנם אמרו מעט מים, לא הייתה כי אם למניעת נזק הגוף (כמו שכתב ר' עובדיה ספורנו) כי בחום היום אשר נקבי הבשר יפתחו ההיזק קרוב בבוא עליו רבים וקרים, לכן אמר מעט מים ללחלח מעט כדי לכבות עייפות רגלים בלבד.

ה. אחר תעברו כי על כן [לד] עברתם.

כתב ר' יצחק אברבנאל:



לשון 'כי על כן' יורה על הסיבה, ולא נצטרך לדחוק המפרשים לאמר שהוא כמו 'על אשר', כי בכל מקום לשון **על כן** יורה לשון סיבה, כמו על כן לא יאכלו, על כן באה אלינו. והמכוון כאן לתת טעם וסיבה על מה שאמר 'אחר תעבורו', וירצה מה שאמרתי אחר תעבורו אין זה מדרך הכילות להתנות עם האורח לילך מיד אחר האכילה, אבל אינו כי אם להיותי יודע שדעתכם לא לשבת פה, כי אם ללכת לדרככם. וזהו כי על כן עברתם, עכ"ד.

ולדעתי לשון אחר תעבורו הוראתו סיבה וכמלת יען, כמו אחרי הודיע א' אותך, אחרי אשר הטמאה, ונותן בזה סיבה וטעם לאכילתם אצלו, יען שאתם עוברי דרך ומן הצורך לכם לחזק כוחכם אל הדרך באכילה; והוסיף עוד לתת טעם וסיבה לאורחיו בל ימנעו סעודתם אצלו, לפי שכעת היא סעודת הצהרים, הזמן המיועד לאכול, וזה המכוון במה שאמר כי על כן עברתם, מלת **כן** ביאורה כמו כן דברת (שמות י"ד) שפירושו יפה ובזמנו דברת, וכמו ולא יכין לדבר כן, (שופטים י"ב) כראוי וכצורך, ולא מצאו להם כן (שם כ"א) לשון הכנה והזמנה, וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל** בגין כדין באישון שירותא אזדמנתון.

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

**כן תעשה.** המפרשים יעוררו על לשון תעשה נוכח. ויותר היה להם לומר נעשה מדבר בעדו. ונראה לי שמדרך ארץ אמרו כן, כי בעל הבית המכניס אורחים לביתו ומכבדם במאכל ומשתה, מראה להם על ידי זה פנים יפות להורות להם שמתכבד ביקרת האורחים וכאילו הוא מקבל כבוד מהם במה שהם מכבדים אותו לבוא להתלונן בצל קורותיו וליהנות משלו. ואף שהאמת הוא כן בלב בעל הבית, מכל מקום אין מהראוי לאורח המכובד מבעל הבית, להראות בדבוריו ובמעשיו שדעתו כדעת בעל הבית, כאילו הוא ינחיל כבוד אליו במה שמסתופף בצלו. כי אם אמנם ההפך מראה לו שישמח ויתכבד במה שיכבדהו בעל הבית, ויתר שאת לו במה שיכניסוהו לביתו לשאת משאת עול האורח עליו, והוא הוא המקבל כבוד מבעל הבית ולא כאשר ידמה בעל הבית. ולזה אחרי הראות אברהם להם גודל השתדלותו עימהם לסעוד אצלו, והראה להם שמחת לבבו אם ימלאו רצונו, הנה אם היו משיבים על דבריו לשון כן נעשה, היה הנראה ממשמעות דבורם שכוונתם גם כן ככוונתו, שאברהם הוא המקבל כבוד מהם. לכן אמרו תעשה, נוכחי, ויורו בזה כי כל השתדלותו עימהם נוחה עליהם והיא לכבודם ותפארתם.

ו. **מהרי שלש סאים.** להמפרשים הוא לשון קצר. וצריך לומר לכי מהר וקחי שלש סאים, ואולם המבין בחכמת ההלצה יבין כי אין כאן שום חסרון, כי **כן טבע הממהר לדבר דבר נחוץ ורב המהירות שלא להוציא מפיו כי אם העניינים הראשיים ויעזוב התיבות והמלות הטפלויות**

**המובנות מעצמן, כי המה עליו למשא,** וזהו ההבדל שבין דברי הנפש המשכלת ובין דברי הנפש המתאווה (רוו"ה).

**קמח סלת.** אם האשה היא טובת עין, אין בעלה צריך לבאר לה כל פרטי הדברים המשובחים שתסדר לפני אורח נכבד הבא אל הבית, כי היא מעצם טוב לבבה תכין את היותר משובח כראוי לפי דעת בעלה לערך הנכבד. ולפי שהאריך אברהם להזכיר באר היטב לקחת את הקמח ואת הסלת (זה לעמילין של טבחים וזה לעוגות, **כבמדרש וברש"י**) שהם דברי מותר, שיראה מזה אילו לא היה מבאר לה היה חושדה שתקח מן הקמח הגרוע ולא מן הסלת, לכן דייק ר' יצחק (ב"מ פ"ז) כתיב קמח וכתוב סלת מכאן שאשה עיניה צרה באורחים. והדברים פשוטים, ואינו צריך לדברי **מהרש"א**<sup>47</sup> שם בח"א לומר דדברי ר' יצחק אינם מסכימים עם דברי המדרש שמחלק בין קמח לסלת. ונהפוך היא, שדברי שניהם מכוונים ומתאחדים. **ורש"י** כתב שם בדברי ר' יצחק היא אמרה קמח והוא אמר סלת, ולא ידעתי למה הוציא ר' יצחק מפשטן, והרב בעל **עין יעקב**<sup>48</sup> האריך שם בדברי **רש"י** והוסיף בדחוקים, והוא ללא צורך. כי דברי ר' יצחק נוסדו על ייתור לישנא דקרא, וכאמור - על כל פנים יצא לנו מרבותינו ההבדל שבין קמח לסלת. ולדבריהם חסר וי"ו במלת סלת, וטעם חסרונו הוא מפני שהסלת נכלל בקמח והוא יוצא ממנו ונחשב כדבר אחד עמו, דומה למה שאמר (חבקוק ג') שמש ירח עמד זבולה, שחסר וי"ו ולא אמר עמדו לשון רבים, מפני שהירח נכלל בשמש ומקבל האור ממנו, ושניהם כאחד קרובים.

◀ ויראה ששם **קמח** הונח בכלל על גרעיני התבואה הטחונים ושחוקים, כמו שהם שנתערבו בו עוד החלקים שאין בהם צורך ותועלת למאכל, כגון הסובן והמורסן ועפרורית הדק, וכך כתב **רש"י** (בסוטה י"ד), קמח הכל מעורב כמו שנטחן. לכן נקרא קמח על שם המחוי, רוצה לומר מחוי והתמעכות הגרעינים. ושם **סלת** הונח בפרט על החלק החשוב והמשובח הנשאר לבדו מגרעיני התבואה אחרי הטחנם והוסר מהם על ידי הניהול כל שאין בו תועלת למאכל, כגון הסובן והמורסן, וגם הקמח הדק שהוא כעין עפרורית לבנה שאין בו צורך. לכן נקרא סולת על שם חשיבותו כעין שורש סלל שהוראתו השבח והחשיבות, כמו "סלו לרוכב בערבות"; "סלסלה ותרומך". "עודך מסתולל בעמי" - תתרומם ותתחשב על עמי. וגם בלשון ערבי תקרא התבואה המפוצלת מהקליפה [34] החיצונה בשם סלת.

<sup>47</sup> ר' שמואל אליעזר בר' יהודה מפרש התלמוד 1555-1631 נולד בקזימיר ליד קרקוב. הייתה לו ישיבה בפוזנא שחמותו תמכה בה וע"כ חתם את שמו כשמה אידלש. שימש כאב"ד בכמה ערים. עסק בקבלה ולמד את ספרי הפילוסופיה של חכמי ימי הביניים. ספריו חידושי הלכות על הש"ס ובו הוא מבאר במיוחד את דברי התוספות וחיידושי אגדות על אגדות חז"ל.

<sup>48</sup> ר' יעקב ריישר מרבני מץ 1670-1734 נולד בפראג כתב חידושים על שולחן ערוך ספר תשובות וספר בדיני מיגו וספיקות. ספרו עין יעקב הוא חיבור על האגדות הנקרא גם "עין יעקב".

**ור' שלמה פפנהיים** אמר נקרא הקמח המזוכך והנקי ביותר בשם סלת, מענין סלסלה ותרוממך, שעניינו (**לרש"י** שם והוא מדברי רבותינו) חזור בה חזור בה, וכענין מסלסל בשערו, שמסדרם בחזרה הנה והנה בדרך היותר נאות. ומזה מלת סלה שבמזמורי תהלים וחבקוק, והוא גם כן ענין החזרה והכפלה, והוא סימן שיחזיר המנגן פרק השיר והמזמור עוד הפעם, וכל דבר שיש בו תשמיש מרובה בעוברים ושבים הנה והנה, נקרא מטעם זה בשם מסלה, וכן על שם העסק המרובה שצריך לעשות בקמח לשיצא קב ונקי נקרא סלת. ואמרו (מנחות ע"ו) שהחטין של מנחות צריכות שלוש מאות שיפה, וחמש מאות מאות בעיטה, והוא כדי להסיר הקליפה והחרצן שלו היטב, ויצא הקמח נקי ביותר. ואף ר"י דפליג התם, מודה הוא שצריך על כל פנים בעיטה מרובה להזדקקות הקמח.

**הארכתי קצת בזה לפי שראיתי לאחד המגמגם בדברי רבותינו בענין זה, באין מבין שדבריהם בנויים על אדני שורשי הלשון.**

**ט. איה שרה וגו' הנה באהל.** לפי המונח לבעלי הלשון שמלת **והנה** לא ישמש כי אם בדבר התחדשות (כמו שכתוב למעלה א' ל"א) אין למלה זו מקום פה, ונראה לי אחר ששאלוהו בלשון **איה**, שאין המכוון בו לדעת מקום מושבה כי אם כמתמיה: מדוע איננה פה (כמו שכתוב לעיל במלת איכה), כלומר מדוע היא תשנה מנהג העולם, שהנשים מסדרות ומעריכות השולחן, וביותר כעת שאתה עודך חלוש וחולה מן המילה, היה מן הראוי לה שתעמוד היא לשמש את העוברים והשבים אצלך, ולא אתה בתשות כחך. לכן השיב בלשון הנה באהל, כלומר באמת הוא דבר חדש היום במה שמונעת עצמה מהשתדלות בצרכי הכנסת האורחים הפך דרכה בזה בימים העברים, שהיא יושבת היום באוהל; ואפשר שנכלל בסתר דבריו התחדשות חזרת אורחה, כדעת רבותינו מובאת ברש"י.

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

**בן לשרה.** ובפסוק י"ד אמר בהפך ולשרה בן, כי הנראה מדרך הלשון להקדים תחילה את העיקר והחשוב ולאחר את הטפל, כמו השדה נתתי לך והמערה אשר בו לך נתתיה, הקדים בשדה פעולת הנתונה למלת הגוף, לפי שהוא דבר חשוב וראוי להיותו מתנה גם בין אנשים גדולים, לכן מלת הגוף בא אחריו, לפי שאיננו רק ביאור מי הוא האיש החשוב הראוי למתנה כזו; אמנם המערה שהיא בערך השדה פחותה וגרועה מכדי נתינה בין אנשים חשובים כאלה,

יזכיר תחילה מלת הגוף לך, כלומר גם זה הוא שלך, ופעולת הנתינה באה אחריו כטפל ובאור באיזה אופן תהיה שלו;  
ומזה אמרו (חולין פ"ח):

**וכסו בעפר: אלו הוי כתיב ובעפר יכסנו, הוי משמע דוקא בעפר ולא בדבר אחר.**

**השתא דכתיב: וכסו בעפר, משמע שהכסוי בכל דבר.**

וכן אמרו (רפ"ח דגיטין) ונתן בידה מדלא כתיב ובידה יתננו, משמע מכל מקום שברשותה. כי לעולם יקדים העיקר המכוון ויאחר הטפל שאינו אלא לביאור;  
וליסוד זה היה מן הראוי לומר בהמתך כלאים לא תרביע, להקדים הנושא ולא לאחרו. לכן דרש ר' עקיבא עליו באמת (מכות כ"ב ב') עיין שם רש"י.  
וכן בשביעית שאמרה תורה שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר, ולא הקדימה שלילה הפעולה שהוא כאן העיקר. והיה מן הראוי לומר לא תזרע שדך לא תזמור כרמך, ומשאחרה שלילת הפעולה יורה ששלילת פעולת אלה לאו דוקא, דה"ה כל מלאכה שבשדך ושבכרמך בכלל (עיין מועד קטן ג' א');

וזה הבדל הלשונית בין כבוד האבות ובין מוראם, דבמוראם הקדים האם (אמו ואביו תיראו) דעיקר הצווי על האם, דבאב הוא טבעי. ובכבודם הקדים האב (כבוד את אביך ואת אמך) דבזה עיקר הצווי על האב, דבאם הוא טבעי, כמו שהתעוררו רבותינו.  
וכן גבי בשורת הבן הקדים תולדת הבן שהוא העיקר כאן, אשר הבשורה סובבת עליו, ואחר כך הזכיר ממי תהיה ההולדת, ואמר לשרה; אמנם אחרי אשר צחקה שרה לחשבה שאין בשורת תולדת הבן מגעת לה לעצמה כי אם לשפחתה, רוצה לומר שהשפחה תלד בן ושרה תגדל אותו (על דרך ותלד על ברכי), ולכן אמר שם המבשר לשון ולשרה בן, הקדים הגוף אשר ממנו תהיה ההולדה, כי שם היא העיקר המכוון בה, להורות הפך כוונתה, והבן הנולד הוא כטפל שם במאמר. לכן בא אחריו (וצ"ע בפסחים ע"ה במה דאמרינן התם כתיב באש והדר תשרף עיין שם).

**יא. זקנים.** בבעל חי יאמר זקן, ובשאר ברואים ישן, ומה שאמר ונושנתם בארץ הכוונה שיבתכם בה תהיה נושנה, ובדרך דמיון יאמר "אם יזקין בארץ שרשו". (רל"ש).

**באים בימים. כתב רמב"ן:**

האדם בימי בחרותו יקרא **עומד בימים**, ויקראו ימיו כי הם שלו, כלשון את מספר ימך אמלא. אבל כאשר יזקין ויחיה ימים רבים מרוב בני אדם בדורו יקרא **בא בימים**, מפני שהוא כבא בארץ אחרת, נוסע מעיר ובא לעיר אחרת מיום אל יום. ע"כ.

לדבריו למה הבי"ת פתוחה, שיורה על ימים ידועים, גם לא מצאנו מליצה זו רק באנשים גדולי המעלה ביותר, כיהושע ודוד וכדומה.

לכן נראה לי אחרי ששמות יום ולילה ישמשו גם לחיי עוה"ז וחיי עוה"ב, כי בחיי הזמני האדם שבע רוגז, חלוש [לה] ההשגה, מזומן אל טעיות בעיני ההשגות הרוחניות, וחשכת לילה תכסה את הנפש במושכלות. אמנם חיי הרוחני המיועד לנפש בעולם הנשמות, הוא מלא על כל גדותיו מכל מיני שלמויות האפשריות, וכל מצפוני הידיעות נגלות ונראות בעליל לעיני הנפש, ואור היום תאיר שם בבתי הנפש. כמאמרם: עוה"ז דומה ללילה, למיעוט וקוטן אור הנפש בהשכלות עיונות, ועוה"ב דומה ליום, לגודל ראות עיני הנפש; והנה אנשי המעלה כל השתדלותם לחיות בעוה"ז חיי הנפש בעסקים רוחניים דוגמת חיי עוה"ב, (כמאמרם עולמך תראה בחייך ואחריתך לעוה"ב), וכל עוד שמזקינים ונחלשים ויפסידו כוחות גופם, תרבה חכמתם ויתחזק שכלם ויוסיפו שלמות על שלמותם (כמאמר: זקני תורה כל זמן שמזקינים דעתם מתיישבת עליהם), אור ההשגה תתגדל ותתרבה תמיד בבתי נפשותיהם, ענני מצפוני החכמות לא יחשיכו מאור עיניהם כי תמיד ילכו ויבואו בהשכלות עיונות וכולן אור; **זהו הנכלל לדעתי במליצת באים בימים** לגודל ראות עיניהם;

וראיתי (במ"ר) באים בימים בפילון מפולש, מפולש לחיי עוה"ב, כלומר מקום מפולש ואורח ישר;

#### **ובמכילתא דרשב"י - (זוהר חיי שרה קכ"ט):**

בא בימים באינון יומין עלאין באינון יומין ידיעאן ברזא דמהימנותא, ואמר (תולדות קמ"ב) ואברהם זקן בא בימים באינון נהורין דנהרין ואיהו סיב כדין אזיל ונהיר כמא דאת אמר הולך ואור עד נכון היום.

#### **ובמדרש הנעלם (חיי שרה קכ"ז)**

בא בימים באותו העולם שהוא ימים, ולא בעוה"ז שהוא לילה.

והדברים מתאחדים בדברינו.

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

**יג. ואני זקנתי.** למפרשים הוא בעצמו מה שאמרה היא אחרי בלותי, ולפי זה כשאמרה שרה לא צחקתי הוא הכחשה גמורה, אמנם לרבותינו שמאמר ואני זקנתי הוא משונה ממה שאמרה ואדוני זקן, ולהורות דמותר לשנות מפני דרכי שלום, ומאמר שרה 'אחרי בלותי הייתה', היא שמצידי אין לי להתיימש מללדת, כי אנכי הרואה אף שעד הנה חדל ממני אורח כנשים, כהיום נתחדש לי וסת הנדות. רק "ואדוני זקן", שמצדו יש כאן מניעה גדולה.

א"כ כשאמרה אחרי כן לא צחקתי. אין כאן הכחשה כלל.

כי זה דומה לראובן שאמר, אוכל היום ענבים ולא תאנים, והוא שומע דברי שמעון שאומר לחבירו למה זה אמר ראובן שלא יאכל היום ענבים. אם על שמיעת דברים אלה ישב ראובן: 'נשבע אני שלא אמרתי שלא לאכול היום ענבים', הנוכל לתפוס את ראובן ששבעתו שקר?

ככה כששמעה שרה דברי המלאך שתולה הצחוק על המניעה מצידה, והשיבה אליו 'לא צחקתי', אין כאן שקר. ומה הוא דאמר קרא ותכחש שרה? דמכל מקום אף שאין בתשובתה הכחשה גמורה, מכל מקום אינו אמת גמור. דמתשובה סתמית לא צחקתי, משמעותו שלא צחקה כלל.

**ודבר גדול ילמדנו בזה, עד כמה צריכים אנשי מעלה להיזהר מלהילכד ברשת השקר, אף שהדבור בעצמותו אינו שקר, מכל מקום כשיש ממשמעותו דבר שאינו אמת גמור, מן הראוי להרחיק ממנו.**

ולמפרשי פשט שדבורה היה הכחשה גמורה יהיה גנות גדול לאותו הצדקת. ואין מדרך התורה לדבר מגנות אנשי מעלה ללא תועלת.

**יח. היו יהיה.** הכפל לחזק. כלומר ודאי יהיה. וכן בכל מקום לפי ענינו: שתי תשתה טעמו צריכים אתם לשתותו, מות יומת, עזב תעזב, ודומיהם, כולם אינם שפת יתר ועומד טעמו בו (רל"ש).

**יט. כי ידעתי.** נגד מה שאמר המכסה אני מאברהם, אמר כי ידעתי, כלומר אודיעהו את הדבר אשר אני עושה, כמו "משפטים בל ידעום" (תהלים קמ"ז), דתרגומו הודיעוני, וכמו "עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה", שפירשו הרס"ג<sup>49</sup> והרשב"ם: ידעתי - כמו הודעתי.

---

<sup>49</sup> רב סעדיה גאון - גאון סורא 892-924 מחבר ספר "אמונות ודעות" ספר פילוסופי העוסק בחידוש העולם, אחדות הבורא, ומציאות הנפש. היה בקי בחשבונות העיבור ובקביעת המועדים וע"כ פרצה מחלוקת בינו לראש הגולה דוד בן זכאי, הוא סרב לחתום על פסק דין לא ראוי של רא הגולה, ונאלץ לברוח מסורא ובגולה חיבר את ספריו. לבסוף השלים עם ראש הגולה וחזר לעירו. חיבר ספרים רבים, חלקם כתובים ערבית. ספר על תפילות פיוטים, פירושים למשנה ולגמרא ועוד. מת במרה שחורה והוא בן חמישים.

וכשאר פעלים מסבבים מוזכר ב'בשלח', ב'מה תצעק אלי'; ואמר סבת ההודעה הוא, כדי שידעו דורות הבאים טעם עונש הרשעים האלה, ויהיו נשמרים מלעשות כתועבותיהם, וזה שאמר "למען אשר יצוה וגו' ושמרו צדקה ומשפט", כי בשני אלו קלקלו אנשי סדום, יד עני ואביון לא החזיקו, כעדות הנביא (יחזקאל ט"ז); ושם צדקה כאן הניתן לעניים מצד החנינה והנדיבות; וכן עותו הדין והמשפט, כנודע מדברי רבותינו במעשה הריבה, ועליהם נאמר הנשכחים מני רגל (איוב כ"ח). עיין שם רש"י.

ושמירת הצדקה והמשפט יהיה סיבה שיזכו אל הטובות הנצחיות המיועדות אליהם מאת ה', וזהו למען הביא ה' וגו', והוא מוסב על מאמר ה' **כי ידעתינו**, וטעמו התכלית האחרון יהיה ממה שאודיעהו סיבת העונש, כדי שיזכו בניו במעשיהם, ויהיו ראויים לקיים בהם דברי הטוב אשר דברתי אל אברהם. ואמר הביא ה' במקום הביאי כמו נשי למך ולא אמר נְשֵׁי וכמו שכתב רש"י אצל מאת ה' לקמן י"ט כ"ד.

**ורש"י** פירש למען הביא, כך הוא מצווה לבניו: שמרו דרך ה' כדי שיביא ה' על אברהם. קשה מאד, כי היצדק בעיני ה' לעבוד ע"מ [35] לקבל פרס.

**דרך ה'.** ומה הוא דרכו? עשות משפט וצדקה, כי באלה הוא חפץ; וכל מה שקראו חכמים **מדות** נקרא בלשון המקרא **דרכים**. והעושה חסד משפט וצדקה נקרא **הולך בדרכיו, שומר דרכיו**; והמתבונן במדותיו להשכיל באמתתן ולדעת אותן איך מתנהג עם בריותיו אם לשבת אם לחסד, על גוי ועל אדם יחד, נקרא **יודע את ה'** בכל המקרא, והוא המוצא חן בעיני ה'.

וכמו שכתב משה "הודיעני נא דרכיך ואדעך, למען אמצא חן...", ונאמר על יאשיהו "אביך הלא וגו' ועשה משפט וצדקה הלא היא הדעת אותי נאם ה'".  
**מבואר מזה שאינו צריך כל כך בחקירת הנפלאות על יחודו ואמתו, כי רק שמירת דרכיו למי שיודע אותן, היא נקראת דעת את ה' (רל"ש).**

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

**כא. ארדה נא ואראה הכצעקתה הבא אלי עשו כלה ואם לא אדעה.** להמפרשים יש במאמר זה לשון המסתפק בידיעת הדבר: אראה, אם יהיה הדבר - אעשה כן, ואם לא, אעשה הפוכו; ולהיותו יתברך יודע העתידות לבלי תכלית, ואין מקום אצלו לידיעה מסופקת, לכן האריכו המפרשים למעניתם להינצל מרשת הספק;

◀ **ולדעתי אין מלשון המקרא הכרע** לבארו כמאמר מסופק הידיעה, והוא בשנבאר תחילה פתרון המלות, דע שאין בלשוננו סימן מיוחד לבינוני והוה, לכן המנהג כאשר ירצה לספר הבינוני, ידבר פעם בלשון עתיד ופעם בלשון עבר, כמו שכתב **הראב"ע** במאזנים ובצחות.

וכן כתב **רש"י** (לקמן כ"ד)

טרם אכלה לדבר, טרם שאני מכלה, וכן כל לשון הוה פעמים בלשון עבר ופעמים בלשון עתיד, כמו 'אמר איוב', הרי עבר; 'ככה יעשה איוב', הרי עתיד. ופירוש שניהם הוה, כי אומר היה איוב, היה עושה כך. ע"כ

◀ וזה שלא כדעת המדקדקים האחרונים שנתנים סימן מיוחד לזמן ההוה וקראוהו בינוני פועל, וכן המדקדק הגדול **רו"ה** הצדיק דין ראשונים בזה, שאין בלשון הקודש סימן מיוחד לזמן ההוה בעבור שאין לו מציאות באמת, כי הוא בין הקודם ובין המתאחר מבלי גבול, והעברי לא יסמן כי אם שני גבולים הנמצאים באמת העבר והעתיד, ומה שיקראו האחרונים בינוני פועל, קראוהו הקדמונים שם הפועל.

והנה אומר על דרך זה, העתידים אשר במקרא שלפנינו, **ארדה אראה** הם ישמשו פה על זמן ההוה, ופירש ארדה הנני יורד, ופירש אראה הנני רואה, והה"א במלת הכצעקתה איננה ה"א השאלה כי אם ה"א הבאה במקום מלת אשר, כמו ה"א במלת "הבאה אלי". ורבות כהנה ע"פ המקרא, כמו "ההוא יקרא ארץ", פירש אשר הוא נקרא (כמו שכתב **הרמב"ן** שם), וכן "ההקדיש שמואל הרואה", "ההושיבו נשים נכריות". "כלה", "כמו כולם", כפירוש **הראב"ע** והר' **עובדיה ספורנו**, דומה לו "כלה גרש יגרש"; ואם לא, כמו "אם לא בתים רבים" (ישעיה ה') וכן "אם לא זאת אעשה להם" (פ' שלח), אשר יורו ההפך מה שיאמר, ורוצה לומר באמת יהיה כך. "אדעה", כמו "וידע בהם את אנשי סכות", "וידוע חולי", ענין ייסורין ופרעון עונש, וכמו שתרגם **אונקלוס** "אתפרע".

על פי פתרון המלות האלה המכוון במקרא שלפנינו כזה: הנני יורד לסוף דעתם, והנה אנכי הרואה שעשו כולם (את הרע) כאשר באה אלי הצעקה (באמת עליהם), העל זאת לא אפקוד עליהם את חטאתם לייסרם ולהענישם? וי"ו ממלת ואם לא, הוא לתמיה, כו"ו במלת "ועתה לא יבצר מהם דפרשת נח", וכו"ו במלת "ולקחת את דודאי בני".

ורבותינו (**במדרש** על פסוק זה) הבינוהו גם כן שלא בדרך ידיעה מסופקת, כי פירש ה"א של **הכצעקתה** כה"א הידיעה, ורומז על הצעקה הנודעה ונתפרסמה אז, במה שהתעוללו ברשע עם ריבה אחת. וכן על "ואם לא - אדעה" – אמרו:

אפילו אם אני מבקש לשתוק, דינה של ריבה אינה מניח אותי לשתוק, ע"כ.



רצונם, אף שלפי מידת רחמים היה לי להסתיר פנים, הנה מידת הדין אשר בי תעביר ממידת הרחמים. ובזה המקרא מבואר למאמר ידיעה ודאית כראוי אליו יתברך.

**כב. ואברהם עודנו עומד לפני ה'.** היה לו לכתוב וה' עודנו עומד לפני אברהם אלא **תיקון סופרים** הוא זה (רש"י מרבתינו בראשית פ' מ"ט).

אין הכוונה לומר ששינה שום אדם דבר מה בתורתנו הקדושה חלילה, כי אין אדם בעולם שיזייף ספר ויאמר אני זייפתי ותיקנתי כך וכך, ואיך יאמרו **תיקון סופרים**<sup>50</sup> הוא זה? אבל כוונתם בזה (כמו שכתב **בעל העקרים**<sup>51</sup> מ"ג פכ"ב), שלפי ענין משך הפרשה היה ראוי להיות כן, ומה ששינה הכתוב לא היה אלא כסופר המתקן דבריו דרך כבוד כלפי מעלה.

**כג. ויגש.** ההקרבה למלך וגדול או למקום סכנה נקראה **הגשה**, כמו למה נגשתם אל החומה, הניגשים אל ה' וכן כולם. לכן בבן אדם יאמר ונגשו אל המשפט, והגישו אדוניו וגו', אבל בהקב"ה נאמר **וקרבתי אליכם** למשפט. ומה שאמר ונקרב בעל הבית אל האלוהים, הוא קריבה על כורחו, יהי נקרב במצות השופט (**רל"ש**).

**כד. אולי.** הוא מלת הענין נופלת על הספק, והיו"ד כדמות יסוד בו לא לכינוי, והוא לשון **שמא** הידוע בדברי רבותינו; ונראה כי שם דבר **אולת** מסתעף מזה; והמספק לכל הדברים נקרא אויל, וידענו כי הייתה כת בין הקדמונים הנקרא בלשונם (סקפטיים) אשר כחשו המדעים גם כחשו המוחשות, ואמרו כי אין אמת לשום דבר כלל לא לידוע ולא למוחש (והזכירם ר"ס **גאון** בס' **האמונות והדעות**), ואלא הם הנקראים אוילים באמת (**רוו"ה**).  
[ראה, לדוגמה, את תיאור **הפירוניזם** או **מטודת הטלת הספק של דקרט**]

**האף תספה** ולא תשא. פירש אף על פי שתספה ולא תשא לרשעים בשביל זכות הצדיקים, חלילה לך להמית את הצדיק; ובחינם האריך **רש"ד** – [ר' שלמה דובנא המבאר], ליישב הסתירות שבתפלה זו, איך הוסיף להתפלל שיצילו הצדיקים גם את הרשעים, ועדיין לא נענה על הראשון, עיין שם בדבריו. ולפי המבואר אין כאן סתירה כלל.

<sup>50</sup> בשמונה עשר פסוקים מונה המסורה "תיקון סופרים". בהסבר מושג זה כותב בעל מנחת שי בהערותיו לזכריה ב, יב: עיקר הפירוש כמו שכתב הרשב"א שהסופרים והחכמים דקדקו ומצאו לפי ענין כל אחד ואחד מן הכתובים ההם שעיקר הכוונה לא הייתה כפי שנראה מן הכתוב בספר, אלא צד כוונה אחרת, ולא היה לו לכתוב כן, אלא ששינה הכתוב ולא קראוהו תיקון סופרים אלא שהן דקדקו ופרשו שהם כינויים, והכתוב עצמו כינה כן.  
<sup>51</sup> ר' יוסף אלבו 1380-1444 מחבר ספר "העיקרים". בספרד. בתקופתו אולצו היהודים להתווכח עם הנוצרים. בשנת 1413-1414 היה ויכוח בין יהודים ונוצרים בעיר טורטוזה, ר' יוסף אלבו היה מראשי המדברים. אחרי הויכוח היה משבר רוחני קשה ויהודים רבים המירו את דתם. ר' יוסף אלבו חיבר את "ספר העיקרים" הכולל ויכוח עם הנוצרות והגדרת עיקרי היהדות.

ושיעור הכתובים כך הם (לרו"ה): אולי ימצאו חמשים צדיקים אזרחים ולהם ישות בתוך העיר שהם בה, ואף שתספה ולא תישא למקום ההוא אף לא למען הצדיקים כלומר לתכליתם, כי איככה יראו באבדן מולדתם ולא ירע לבבם? מכל מקום חלילה לך.

והייתה אליו תשובת השם, כי לא לבד למען הצדיקים, כי אם גם בעבורם ישא לרשעים אף שאינם לא ממשפחתם ולא מתושביהם, כי אם ימצאו שם דרך הזדמן בלבד. ולא לבד העיר אשר הצדיקים בתוכה, כי אם לכל המקום כלומר לכל יתר המקום, והיינו לכל המקומות; ואולם הזכיר סדום, כי יש לחשוב שבה ריבוי הצדיקים יותר מבזולתה כי היא הגדולה, ולכן הוסיף ואמר **בתוך העיר** להורות כי סדום לאו דווקא, אלא אפילו עיר אחרת; וטעם בתוך העיר או בתוך העיר שימצאו שם תהיה איזה שתהיה, ונשאתי לכל המקום בעבורם.

**כד אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר האף תספה ולא תשא למקום למען חמשים הצדיקים אשר בקרבה: כה חללה לך מעשת כדבר הזה להמית צדיק עם-רשע והיה כצדיק כרשע חללה לך השפט כל-הארץ לא יעשה משפט:**

### [חלילה]

**כה. חלילה לך מעשות.** חולין הוא לך. (רש"י וכן תרגם יונתן בן עוזיאל).

◀ ושרשו **חלל**, והוא הפך הקדושה, כמו "ואחלל שרי קדש", "כהנים חללו קדש". ואונקלוס תרגם קושטא אינון דינך, וכן (ש"א ב') "נאום ה' חלילה לי", מתורגם קושטא אינון דיני, שנה המתרגם בדבור שבין האדם אל האלוהים, שלא לייחס אליו יתברך פחיתות וחסרון וגריעות החשיבות;

אמנם יש להתבונן על מה בחר אברהם במאמר כזה שיש במשמעותו פחיתות וחסרון, ולתועלת מה הציגה לנו התורה דבורו זה שאינו ראוי גם בין איש לרעהו איש המעלה; ועוד היה ראוי לחבר אחריו מלת **אם**, כמו (ש"א כ"ד) "חלילה לי אם אעשה", וכן (איוב כ"ז) "חלילה לי אם אצדיק אתכם", כי בכזה המכוון שבעשיית הדבר יהיה חילול ובזיון הכבוד. אבל לא בהתחברות מ"ם אחריו שיורה על השלישי, כמו שומר שבת מחללו ושומר ידו מעשות כל רע, שפירש לבלי חללו, לבלי עשות רע, וכן ואחשוך אותך מחטו לי (לקמן כ"ו) לבלי חטוא, ואם כך מלת מעשות פירש לבלי עשות, והוא הפך המכוון במאמר כאן, ששלילת העשיה לא תגרום החלול והביזיון; ואין לפרש מלת מעשות כמו שם הפועל כענין וירד מעשות החטאת (שמיני), וכמו ולא ימיש מעשות פרי (ירמיה י"ז), שפירושם מעשיית חטאת מעשיית פרי, כי כאן איך סומך לנסמך, ויותר היה ראוי להתחבר עם למ"ד, ולומר חלילה לך לעשות, כמו חלילה לנו למרוד בה' (יהושע כ"ב);

**ובמדרש רבה:**

ר"י אומר חלילה הוא לך, ברייה הוא לך; גירסא אחרת: בדייה הוא לך.

ובתנחומא פרשת כי תשא,

חלילה לך חול הוא לך, וי"א נכריה הוא לך, כענין אשה זונה וחללה.

ולא ידעתי לכווננו במלת חלילה;

ונראה לי לפרש מלת חלילה לשון המתנה ועיכוב, מענין "שבעת ימים תוחל" (ש"א יו"ד) "ויוחל שבעת ימים" (שם י"ג), שטעמו המתנה עם עיכוב וביטול הדבר עד זמן מועד. "לא יחל דברו" (במדבר למ"ד) שפירש הרשב"ם לא ימתין ויעכב זמן נדרו, "אז הוחל לקרוא בשם ה'" (בראשית) פירש רונ"ה ענין אחור ובטול, שנתבטלה הקריאה בשם ה'. וכן ע"פ "לא יחיל טובו" (איוב כ') - לא יתעכב. "יש רעה חולה" ((קהלת ה')) פירש ענין עכבה, וקרוב הוא לענין "וחלה חרב בעריו" (הושע י"א); "לא חלו בה ידים" (איכה ד'), שענינים מציאות הנושא בדבר והיותו בו זמן רב.

ולפי זה חלילה לך מעשות כדבר הזה, פירש המתן נא והתעכב מלעשות כדבר זה, מלת חלילה הוא מלה בקשית, לכן הטעם מלעיל כדין, ובזה אות המ"ם על משפטו, ואין במאמר שום נדנוד פחיתות וחסרון מעלה.

**והיה כצדיק כרשע.** תרגם אונקלוס והיה זכאה כחייבא. וכן תרגם יונתן בן עוזיאל, השמיט הכ"ף של כצדיק דמוסב על להמית צדיק, ובזה יהיה צדיק כרשע. וקרא דקאמר כצדיק, כי כולל בתפלתו גם הצלת הרשעים בזכות הצדיקים, ובזה יהיה רשע כצדיק, ככל שני כפי"ן שבשני שמות, שיורה להשוותם יחד פנים ואחור ואחור לפנים.

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

**כז. הואלתי.** רציתי (רש"י ראב"ע ורד"ק), ויתכן שאין כוונתם הרצון הפשוט, רק התאמצות הרצון והתחזקות, כי עיקר שרשו אל, לשון חוזק וכח (עמ"ש בשמות ויאל משה). וטעמו, כי עד הנה לא התפללתי רק על הצלת הצדיקים, שלא ימותו גם הם במות הרשעים, וכשמעו דברי הש"י שיש מקום גם להצלת רשעים בזכות הצדיקים בכמות החמשים, בזה מצא התאמצות ברוחו הטוב להתפלל על הצלת רשעים גם במיעוט כמות מספר הצדיקים. על זה אמר הואלתי. ואפשר שעל כוונה זו תרגם אונקלוס, הואלתי - אסגיתי. עיין מה שאמר בדברים בהואיל משה באר.

**לג. וילך ה'.** לשון הליכה ישמש גם על הפסק הדבר וסילוקו (כבתהלים ע"ח): רוח הולך, על הסתלקות רוח החיוני מן הגוף, ועל הפסק הסתלקות הגשם (36) והמטר (שה"ש ב'): הגשם חלף הלך לו. לכן תרגם **אונקלוס** כאן **וילך - ואסתלק** על הסתלקות גלוי שכינתו יתברך.

### פרק יט

**א. ויקם לקראתם. להרש"ד - ר' שלמה דובנא -** מקרא קצר הוא, וענינו ויקם ללכת לקראתם, או ויקם וילך לקראתם. ואינו צריך לזה, כי המכוון שקם ממושב לנגדם, כי כן טעם לקראתם, וכמוהו ויקם המלך לקראתה וישתחו לה וישב על כסאו (מ"א ב'), שטעמו קם מעל כסאו לנגדה ואחר כך שב וישב על כסאו (רוו"ה).

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

◀ **אוציאה נא.** לדעת המחברים ה"א נוספת. ואינו כן כי יש הבדל גדול בין אוציאה בה"א ובין אוציא את בני ישראל הנכתב בלא ה"א, והוא זה: יש שני מיני עתיד, **האחד** עתיד החלטי והוא שיודיע בו המדבר עשיית הדבר בהחלט, **השני** עתיד רצונו או בקשו, והוא שיודיע בו המדבר רצונו וחפצו על עשיית הדבר, העתיד החלטי יבוא בלא ה' בסוף, כמו אוציא את בני", אבוא אל אדוני שעירה, ועשיתי כל אשר אדבר, כל אלה הם עתידים מחליטי הפעולה. אמנם העתיד הרצוני והבקשה, יבוא בה"א לבסוף כמו אבואה אל אשתי, אדברה וירוח לי, וכן כאן אמר אוציאה בה"א, הוא עתיד המגלה לבד רצון המדבר אל פעולתו, ונכלל בו גם כן ענין הבקשה. וכן הוא בכל הבניינים העתידים.

◀ **ומצאתי בחבורי מחקרי הלשון האחרונים, ובתוכם החכם שד"ל, שעמדו גם כן על הכלל החדש הזה. ולפנינו יבואר כי דעת רבותינו גם כן היא.**

**ח הנה-נא לי שתי בנות אשר לא-ידעו איש אוציאה-נא אתהן אליכם ועשו להן כטוב בעיניכם רק לאנשים האל אל-תעשו דבר כי-על-כן באו בצל קרתי:**

◀ **לאנשים האל.** והגאון יאמר כי בעבור השלישי שלא בא אמר כן. וזה הטעם רחוק (ראב"ע).  
 ◀ אמנם קמצת הלמ"ד לאנשים, כבר יורה על הנודעים הנוכחים. ואין צורך עוד למלת האל.

שהוא הודעה אחר הודעה. לכן יותר נכון לפרש מלת האל מענין "צדקתך כהררי אל" (תהלים ל"ו), ענפיה ארזי אל (שם פ'), שלמפרשים להפלגת הדבר במעלה וחשיבות. וכמו אילי הארץ לקח (יחזקאל י"ז), פירש רש"י שרי הארץ. ומתורגם שם רברבי ארעא. וטעם לאנשים האל. המופלגים במעלה וחשיבות, אולי לא יעזו פניהם לשלוח יד בהם. וקרוב לזה אמרו במדרש רבה. האל - הקשות. (ועיין יבמות כ"א א').

**כי על כן באו.** הטובה הזאת תעשו לכבודי על אשר באו בצל קורתי (רש"י). כפל לשון. כי על כן קצת קשה גם אין דרך בני אדם לאמר לאחרים עשו בקשתי בשביל כבודי.

לכן נראה לי בטענת לוט, כי האנשים האלה לא באו אל ביתי מדעת עצמם, רק אחר הפצרת דברי פיוס עליהם, וביטלו רצונם מפני רצוני ויסורו אלי, לכן אף שתקנות העיר הזאת לכלוא את רגלי עוברי אורח, בודאי לא הייתה התקנה רק למנוע אנשים ריקים פוחזים המטילים עצמם על אחרים, שאינם עוסקים בישובו של עולם לאכול לחמם בזיעת אפיים. אמנם אנשי מעלה אשר יזמין אותם אחד מאנשי העיר, ויבקש מהם להתכבד בכבודם ולשמוח בחברתם, לאלה לא יתכן להרחיקם מבתינו. וזהו "כי על כן באו".

מלת **כן**, עניינו הכנה והזמנה. כמו "היו נכונים לשלשת ימים", "שלחו מנות לאין נכון לו" (נחמיה ח') שאין מזונותיו מוכנים ומזומנים אליו. ולשון זה מורגל בהזמנת הקרואים לסעודה. תרגום "בראש הקרואים" – "בריש זמניא". וכדברי רבותינו לשון המזמין את חברו. על המבקש את חברו לבוא אל ביתו לחברת מרעות, וזהו "על כן באו" - לסיבת הכנה והזמנה באו, לא מדעת עצמם.

מלת **על**, כמו בעבור, רוצה לומר סיבה גורמת, כמו על הברכה אשר ברכו. על עזבם את תורתו. - ויתכן דמטעם זה לא אמר באו אל ביתי. דבלשון זה היה משמע ליהנות ממאכל ומשקה שהוא בביתי, כענין "מתי אעשה אנכי לביתי". כלומר צרכי ביתי. לכן אמר באו בצל קורתי. כי לשון צל יורה על מקום התענוג שישתעשע בו האדם לשעתו. כבקהלת "ויעשם כצל". ויורה בזה שלהתענג ולהשתעשע יחד בחברתו באו.

וכאשר שמעו אנשי סדום דבריו אלה הרשיעו להשיבו: "האחד בא לגור וישפט שפוט". אתה גר בארץ נכריה, ומי שמך לאיש שר ושופט לחדש דבר בתקנותינו. ואתה יותר אשם בדבר. לכן נרע לך מהם.

**ט. גש הלאה.** התקרב עוד יותר אלינו. הלוך אותו ריחוק מעט שיש ממעמדו עד היותו קרוב אליהם, הוא התקרבות להלאה ממקום מעמדו. כי כוונתם הייתה לפגוע בו, לכן השתדלו התקרבותו עד בואו אל ידיהם.

וממאמרם האחד וגו' נרע וגו'. בארו בפירוש מה שסתמו בתחילה: גש הלאה. כי כל ויאמר ויאמר במדבר אחד. השני פירוש לראשון (כמו שכתוב שמות ג' י"ד) ויאמר כה תדבר. (לז).

**ויפצרו באיש.** פירשוהו לחיצה ודחיקה בגופו, שהיו דוחקים אותו מן הדלת, לפי שלא היה רוצה להתרחק מפתח הבית.

אמנם מאמרם "נרע לך מהם", נראה כוונתם לעשות עמו רעה גדולה מאד, ודחיקתם אותו בגופו להרחיקו לבד ממקומו הוא דבר נקל לפי מחשבתם הרעה. לכן יותר יתכן לומר כי מלת ויפצרו כמו ויפצו בהפוך אתוון, כמו כבש כשב. וכבר מצאנו כי שתי הלשונות אלה מתחלפין זה בזה. אמר (ש"א כ"ח) ויפצו בו עבדיו במקום ויפצרו, ויפץ בו (מ"ב ה') במקום ויפצו. ויהיה כאן טעם ויפצרו עשו בו שברים חבורות ופצעים, כענין "יפצני פרץ על פני פרץ" (איוב ט"ז).

גם לחד ממחקרי לשון שרש פצר תמצית מובנו גרידה ושרטוט.

**באיש בלוט.** הוסיף מלת איש, להורות על גודל עזות פניהם, אף שלוט היה איש, כלומר חשוב במעלתו, עד שמינוהו לשופט עליהם, כמו שכתוב יושב בשער סדום, בכל זה לא נסוגו אחור מלפגוע בו.

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

**יז ויהי כהוציאם אתם החוצה ויאמר המלט על-נפשך אל-תביט אחריך ואל-תעמד בכל-הכף ההרה המלט פן-תספה:**

**אל תביט אחריך.** שיעור הכתוב אל תעמוד בכל הככר ואל תביט אחריך אחר שתנצל, כי עד היות לוט ההרה לא תרד עליהם רעה. ובעבור כן אמר "ואנכי לא אוכל להימלט ההרה פן תדבקני הרע" בהיותי בכיכר, כי אתה לא תאריך לי רק מעט, כאשר אמרת מהר המלט (רמב"ן).

לדבריו המקרא מסורס: שאחר בואו ההרה אל יביט, שהרי קודם לכן לא נעשה דבר; ואין צורך לזה. כי ממה שאמר אחרי זה "וה' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש", ואמר אחריו "ויהפוך את הערים האל ואת כל הכיכר ואת כל יושבי הערים וצמח האדמה".

מזה נראה שאין הכל ענין אחד, כי חילקם בשני כתובים. וזכר בראשון רק הערים, ובשני פרט הכיכר והצמח. בראשון זכר האש, ובשני המהפכה.

מכל זה נראה שהיו שם שני עניינים:

**הא'** שירד גפרית ואש. ולא ירד זאת כי אם על הערים סדום ועמורה להעניש יושביהן הרשעים הפלא ופלא.

**והב'** היא המהפכה, שנהיה רעש גדול מתחת מקום הכיכר, ונהפכו הערים וכל הכיכר והיה הכל למים. וזהו ים המלח המפורסם לכל. ורעש ההפוך מקומות נהוג בטבע, אבל בעת ההיא היה בהפלגה גדולה ועל דרך נס.

והנה גפרית ואש ירדו מיד בעלות השחר כרגע צאת לוט מסדום, אבל המהפכה לא נשלמה עד צאת השמש על הארץ שבא לצוער. ולכן כרגע שהיה חוץ לעיר, הזהירו אל תביט אחריו בעבור רדת האש, והאשה שהביטה נדבקה בה המכה ונעשתה נציב מלח. ומה שנאמר "כי לא אוכל לעשות דבר", שב על המהפכה (רנ"ו).

ומדלא אמר וימטר ה' בקדימת פעל לה', יורה שאינו סדור הדברים, ולהורות שלאחר שיצא השמש ולאחר בואו צוערה המטיר. רק אמר וה' המטיר בקדימת השם לפעל, שזה יורה על העבר המוקדם (כמו שכתוב בבראשית והאדם ידע), והיינו מיד כצאתו מן העיר נתהווה המטר.

**יח ויאמר לוט אלהם אל-נא אדני :**

**יח. אל נא אדני.** אמרו ספ"ק שבועות העדות, כי שם זה קודש, ופירוש **רש"י** דקרא הכי קאמר: "ויאמר לוט אליהם אל נא יהי כן", אל תאמרו אלי להימלט ההרה, וחזר כלפי הקדוש ברוך הוא ואמר לו "אדני הנה נא מצא עבדך" וגו', ולפי זה שם אדני דבוק עם הנה נא. וקשה כי הוא בסוף פסוק. **והריטב"א**<sup>52</sup> פירש ויאמר אליהם, בפניהם. כמו ויהללו אותה אל פרעה, שפירשו לפני פרעה (מנחת שי<sup>53</sup>).

---

<sup>52</sup> יום טוב בן אברהם אשכלי מגדולי מפרשי הש"ס בסברא ובהלכה. חי 1250-1330 בספרד בעיר אשכנז תלמידו של הרשב"א. כתב ספרים רבים ונתחברו תחת השם "חידושי הריטבא". חיבר פרוש על האלפסי פסקי הלכות על הרמב"ם וכן ספר זיכרון להגן על הרמב"ם מפני השגות הרמב"ן ופירוש על הגדה של פסח.  
<sup>53</sup> חיבור של ר' ידידיה שלמה רפאל נורצי מחכמי מנטובה איטליה במאה ה-16. הספר כולל הגהות והערות על המקרא הוא מביא שינויים בנוסח המקרא שמצא בספרים וכתבי יד וכל מה שדנו בעניינים אלו בספרות התלמודית והמדרשית עד ימיו עד היום רבה חשיבותו של הספר לקביעת הנוסח המדויק של המקרא.

**ולי נראה** שבהיות לוט בסכנת מות, לא הייתה דעתו צלולה להתפלל אל ה'. לכן פנה אל האנשים שלוחי ה' שהשתדלו בהצלתו, לאמר אליהם שהם יתפללו אל ה' בעדו לחמול עליו לתת לו מקום פליטה בעיר הקרובה.

**כא. נשאתי פניך.** כלומר קבלתי מבוקשך. נשאתי - לשון קבלה. כמו לא חמור אחד מהם נשאתי. פניך, טעמו כמו מבוקשך, כמו שכתוב בואתחנן במשלם לשונאיו אל פניו.

**כה. ויהפך את הערים.** לפי הפשט הפיכה ממש, כמו שכתבו רבותינו הפכן מלמעלה למטה, כי אם יהיה ענינו הפיכת טבעם לטבע גפרית ומלח, היה לו לומר ויהפך את הערים לגפרית ומלח. כי דרך הלשון כשענינו התהפכות והשתנות גשם לגשם, להזכיר הענין אשר אליו נשתנה המשתנה, (37) ולחברו אל המשתנה בשימוש למ"ד. כמו הפך מימיהם לדם, והמטה אשר נהפך לנחש. והוא פשוט.

**וצמח האדמה. אריב"ל**<sup>54</sup> עכשיו ילקט אדם מעפרה של סדום ויתן בערוגה אחרת אינה צומחת, וכן ספרו בעלי המסעות. עוד יודיעו שלא יצמח במחוז ההוא כי אם צמח אחד כדמות תפוח נחמד למראה, ובתוכו עשן ואפר אשר לא יצלח לכל, ורמז ע"ז בספר **חוכמתא רבתא דשלמה** בסימן י' (רו"ה).

#### [תפוח סדום](#)

**לא. אבינו זקן.** ולא יתאמץ להרחיק נדוד אל ארץ אחרת. **ואיש אין בארץ.** בזה הגליל אין איש ראוי לבוא עלינו כדרך כל הארץ, שהמנהג הוא שלא תינשא האשה כי אם להגון לה. ונשכבה ונחיה, העיד הכתוב כי לא למלא תאוותם עשו זאת, כי אם להחיות זרע, כי אין אשה אלא לבנים. אמנם המתכוונה לזנות מתהפכת ומזנה שלא תתעבר.

ולכוונה זו אמר הכתוב "ותשקינה בלילה ההוא", כי להיות שכוונתם רק לקיום המין, לא התמידו לעשות כמו אלה כרודפות אחר הזימה למלא תאוה, כי אם פעם אחת. ואמרו (נזיר כ"ג א') שתי בנות לוט לשם מצווה נתכוונו, ויתכן דלזה לא אמרו לבוא **אלינו** כמנהג ברוב המקומות לחבר מלת אל ל-ביאה, אבל להיות שמצאו עצמן מחויבות לביאה להעמיד תולדות, לכן אמרו לבוא **עלינו**, כמו שכתוב בכי תצא ביבמה יבוא עליה.

**לג. ובקומה.** נקוד עליו. לומר שבקומה ידע (רש"י מרבתינו הוריות י').

---

<sup>54</sup> ר' יהושע בן לוי, אמורא ארצישראלית בדור הראשון לאמוראים, בראשית המאה ה-3. מגדולי הדרשנים וחכמי האגדה.



**כי התיבה המנוקדת תורה על ענין ממוצע בין המחק לבין הכתב, כי הנקודה תעשה על התיבה למחוק מה שעליו הנקודה. כמו שאנו רואים בספרים קדמונים כתבי יד, כשיש שם תוספת מה לא מחקוה, אבל שמו נקודות עליה, להורות שהיא תוספת וצריך תיקון, ולפי שכבר נשארה התיבה בכתוב עם הנקודות שעליה, הורה שאינה נמחקת מכל וכל ואינה נכתבת.** (בעל העקרים; רלב"ג<sup>55</sup>).

והיא דעת רז"ל באבות דר"נ (פ' ל"ג) ובמדרש רבה (במדבר פ' ג').

**לה. ותקם הצעירה ותשכב.** בבכירה שהתחילה לפתות את הצעירה, גם בושה לא כסתה פניה מלפרסם שמאביה נתעברה, והיה המעשה אצלה כדבר נקל בלתי התנגדות פנימית, לכן אמר בה ותבוא ותשכב. אבל הצעירה שהיה לבה נוקפה מלהודיע גנות מעשיה, וגם בגוף המעשה הייתה לה קצת מניעה מלעשותו אחרי שכבר הרגיש אביה ממעשה הבכירה בלילה ראשונה, והייתה צריכה להתאמץ על המעשה, לכן אמר בה ותקם ותשכב, כי בכל פעולה הצריכה התעוררות וזריזות, ייאמר לשון קימה, כענין "כאשר יקום איש על רעהו ורצחו".

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

**לז. הוא אבי מואב. הוא אבי בני עמון.** אשר ירשו את הארץ, כי מפני שהייתה כוונתן רצויה היו זרעם לשני גויים יורשי אברהם במקצת, כאמרם בכל דרכיך דעהו, אפילו לדבר עברה (ר' עובדיה ספורנו).

## פרק כ

**א ויסע משם אברהם ארצה הנגב וישב בין-קדש ובין שור ויגר בגרר:**

**ב ויאמר אברהם אל-שרה אשתו אחתי הוא וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את-שרה:**

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

**ג ויבא אלהים אל-אבימלך בחלום הלילה ויאמר לו הנך מת על-האשה אשר-לקחת והוא בעלת בעל:**

---

<sup>55</sup> רלב"ג – לוי בן גרשון פילוסוף מפרש מקרא מהנדס ורופא. צרפת 1288-1344. חיבר פירוש לתורה וספר פילוסופי בשם "מלחמות ה'", העוסק בעיקרי האמונה. הוגה דעות מקורי. קרוב לשיטת אריסטו.

**וַיְבֵא אֱלֹהִים -**

מכילתא דרשב"י - זוהר דף קי"א

וכי קב"ה אתא לגבייהו דרשיעיא? כה"ד ויבא אלוהים אל בלעם, ויבא אלוהים אל לבן.  
אלא ההוא ממנא שליחא דאתפקדא עלייהו הוה בגין דכלהו כד עבדי שליחותא נטלי  
שמא דא.

וכך כתב הרע"ם. מוכרחים אנו לומר שאין אלוהים כאן קודש, כי אם היה הקדוש ברוך הוא המדבר, לא היה אומר ויתפלל בעדך.

**ו. השב אשת האיש כי נביא הוא.** לרבותינו (מכות ט') דבור זה הוא לסתור טענת אבימלך שהצדיק נפשו לסבת אמרם אחותי היא. כי לפי המבואר (לעיל י"ב י"ג) דאמירת אחותי היא הגירושין הגמורים לדינא דבני נח, ונעשית פנויה ומותרת לכל אדם, א"כ טענת אבימלך טענה גדולה היא, למה נגזר עליו עונש מיתה?

הנה לסתור טענה זו בא המאמר "השב אשת האיש כי נביא הוא", לומר: טענתך טענה צודקת אם אשת הדיוט, אבל להיותה אשת נביא אין לך טענה מספקת להפטר מעונש, כי אף דלדין בני נח הותר קשר האישות באמירה בעלמא, דבגלוי דעת בעלמא די להו שאין רצונם עוד בהתקשרות האישות, מכל מקום מצד אברהם להיותו נביא הדבוק בהתהלכות דרכי השם ובמעלות נפשיות לקיים מצות התורה, (כמאמרם קיים אברהם אבינו כל התורה כולה), לא הייתה חשובה מגורשת גמורה, כיון שלא כתב לה ספר כריתות.

ובאמת בשלחו את הגר למאמר שרה, נאמר "וישלחה", דתרגם **יונתן בן עוזיאל**, ופטרה בגיטא. אמנם בשרה שלא רצה אברהם לגרשה גרושין שעל פי דין תורה, גם לא היה אפשר לו לפטרה בכל פעם בגט, להיותו נוסע ממוקום למקום בארץ לו לא, ורק להצלת נפשו לרוע אנשי המקום הייתה השעה דוחקתו והכריחו להתיר קשר האישות לכל הפחות לדינא דבני נח, אף שאינה גירושין גמורים לדין תורה.

ולפי זה הייתה שרה מגורשת ואינה מגורשת, מגורשת מדין בני נח, ואינה מגורשת מדין תורה. הנה להיותה מגורשת מדין בני נח באמת חשובה מגורשת לכל אדם מבני נח, אבל לאבימלך, להיותו מחזיר עליה לשאול אם אשתו היא, ומסיבתו הייתה השעה דוחקת לאברהם להתיר קשר האישות על כל פנים לפי דין בני נח, הדין נותן לחשוב אותה לאבימלך כאינה מגורשת, (לח) כמו שהוא ע"פ דבר תורה, ונימא שלא אהניה ליה מעשיו לאבימלך כדי שלא יהא חוטא נשכר, ולא ליתהני מאיסורא.

והתבונן על שנוי לשון המקרא, שמתחילה אמר על שרה והיא בעולת בעל, וכאן קראה אשת איש, כי מתחילה מדין בני נח אתא עליה דבדידהו החיוב בבעולת בעל דוקא, לכן אמר בה והיא בעולת בעל, אמנם השתא דמצד דין תורה בא לחייבו, ואף בשלא הייתה בעולת בעל איסור אשת איש שריה עלה, לכן קראה אשת איש. הכי נראה לדעתי טעם מקרא זה לדעת התלמוד (מכות ט') שאמרו:

### תלמוד בבלי מסכת מכות דף ט/ב

אשת נביא הוא דתיהדר דלאו נביא לא תיהדר? אלא כדאמר ר' שמואל בר נחמני. דאמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: הכי קאמר ליה, ועתה השב (את) אשת האיש מכל מקום. ודקאמרת 'הגוי גם צדיק תהרוג, הלא הוא אמר לי אחותי היא' וגו' נביא הוא, וממך למד. (רטב"א: פירוש - לא הטעה אותך, כי ידע מה שבלבך, שאתה הולך בעקיפין, ולכך אמר לך שהיא אחותו). אכסנאי הוא שבא לעיר, על עסקי אכילה ושתייה שואלין אותו. כלום שואלין אותו: אשתך זו, אחותך זו? מכאן שבן נח נהרג שהיה לו לתלמוד ולא למד:

כלומר שהיה לו לתלמוד שיש הבדל גדול בין הדיוט לנביא, ושיש חילוק בין המשתדל להתיר האישות לאינו משתדל. ואומר 'מותר' - קרוב למזיד הוא, כדרבא.

וטעם **השב**, פייס בדברי נחת את האשה עד שתמצא מרגוע בנפשה והשקטה ברוח על מה שנצטערה בבשתה להיות נלקחת בחזקה מיד בעלה ליד איש זר. ולהגדיל חיוב פיוסו אמר כי נביא הוא, שהוא אשת האיש מגדולי המעלה והחשיבות, לכן בושטה מרובה מאוד, וחיוב הפיוס לפי ערך חשיבותה. **והסמ"ע**<sup>56</sup> **בחושן המשפט** סי' תכ"ב וכן **בתוי"ט** הבינו חיוב הפיוס מן ויתפלל בעדך, כלומר שיפייסנו כדי שיתפלל.

**יא ויאמר אברהם כי אמרתי רק אין-יראת אלהים במקום הזה והרגוני על-דבר אשתי:**  
**יא רק אין יראת.** הנה יראת אלוהים הוא הדבר היותר גדול והתכלית העיקרית לבני אדם, והמקום שחסר בו שלמות העיקרית הזה אין בו מאומה, א"כ מה הוא מלת **רק** האמור כאן? ונראה לי לפרשו מלשון ריקות והרקה, כלומר שהורק דבר מן הכלל, או שהכלל נתרוקן מן הדבר, וענינו שלא נשאר שום יחס בין דבר זה לשאר, ומכווננו יציאת דבר מן הכלל לגמר, והמכוון במאמר, המקום הזה הוא יוצא מכל שאר המקומות בענין שלילת יראת אלוהים בו, ואין שאר מקומות דוגמתה בחסרון שלמות העיקרית הזה.

<sup>56</sup> ר' יהושע פלק כץ 1555-1614 ספרו מאירת עינים לחושן משפט. מגיה שגיאות שנפלו בשולחן ערוך, מפשר בין השולחן ערוך לרמ"א, ולעיתים חולק על הש"ע. מביא הלכות חדשות של חכמים לאחר הש"ע.

וידידי הר"מ בערלינער נ' אמר מלת רק אינו מוסב למה שאחריו כי אם לשלפניו, על "כי אמרתי", והוא אמירה בפה, וטעמו: אם אמרתי אחותי, לא היה בו סיבה אחרת רק סיבת מניעת יראת ה' במדינה, והוא נכון.

**יג. התעו אותי.** האלילים שבבית אבי הם גרמו לי לעזוב את ארץ מולדתי ולהיות תועה בארץ אחרת, וליסע ממקום למקום לפרסם בעולם ביטול האמונה הכוזבת. כן הוא לפי נגינת הטעם שהפסיק אלוהים ממלת אותי שהוא ברביע, והטעם מחבר אלוהים למה שאחריו. ולפי זה אינו שם קדש. וכן **ליונתן בן עוזיאל** הוא שם חול, וכן לפירש הרע"ם.

**טז ולשרה אמר הנה נתתי אלף כסף לאחייך הנה הוא-לך כסות עינים לכל אשר אתך ואת-כל ונכחת:**

**טז. כסות עינים.** המכוון במקרא קשה מאד, ועל פירש רש"י כבר טענו, היאך ימנע על ידי זה הקלון, הלא לכל זונה יתנו נדה. **ונראה לי במכוונו.** כיון שהסתכלות באשת איש אסור, כדכתיב ולא תתורו וגו'... ואחרי עינים.

**ונודע הוא כי במדינות מזרחיות מקפידים האומות גם היום מאד בהבטת פני נשואה, ובפרט בנשי המלכים והשרים שאין רשות לשום אדם להביט בה זולת הסריסים שמשרתים בהיכלם (ערביות יוצאות רעולות, ומדיות פרופות. שבת ס"ה).**

ולזה מעת הנישואין ואילך, הרי הוא כאילו הבעל עושה כסות ומכסה לעיני כל אנשים מלהביט באשתו. (ואפשר שמזה נשתרבה ענין הינומא, כתובות י"ז ב' לכסות פניה, עיין בערוך). וזהו כסות עיניים דקרא, כי אחרי שראה אבימלך כי אברהם ושרה העלימו נשואיהן, וגם בני ביתם עבדיהם ושפחותיהם לא גילו שהיא נשואה, (כמו שכתב רש"י פ"ה לדעת רבותינו) והנה היא כפנויה לעיני כל, ומסיבה זו אין אנשים אחרים נמנעים מלנשוא עיניהם להביט בה ולחשוק אותה, ולזה נכשל גם הוא לקחת אותה אל ביתו.

לכן אמר לה: **הנה נתתי אלף כסף**, כלומר ממון רב הייתי מבזבז לתתו לאחייך אם לא היה מעלים כ"כ נשואין שלכם, אבל היה מגלה, לכל הפחות על ידי בני ביתו העבדים והשפחות, כי הוא אישך, ובזה היה מכסה עיני כל אנשים מלתת עיניהם ביופיך. וזהו **"הנה הוא לך כסות עיניים לכל אשר אתך"**, כלומר אם על ידי העבדים והשפחות שהם אתך בבית היה מראה שהוא לך כסות עיניים, כלומר אישך, כי אם אלה לא היה מעלימים את הדבר, ממילא היה הדבר מפורסם לכל אדם.

וזהו **"ואת כל ונכחת"**, כלומר גם לכל אדם היה הדבר מבורר בלי ספק, יהיה כולם ניצולים מלהיכשל בה.

◀ מלת **נתתי** איננו פעל עבר ודאי כי לא הזכר מקודם רק נתינת צאן ובקר, לא אלף כסף, גם אם היה נתינת סך ממון כזה לא היה מעלימו נגד צאן ובקר שהוא טפל אליה, אבל נתתי הוא פעל מורכב, הלואי שנתתי, ומלת **הנה** יורה על החפץ והרצון (כמו שכתוב לעיל הנה עצרני). וטעם הנה נתתי, בחפץ ורצון גמור הייתי נותן, ומלת הנה השני ישמש להצדיק הדבר ולאמת אותו (כמו שכתוב לעיל בהן לי לא נתת זרע). וטעם **הנה הוא לך כסות עיניים**, אם היה האמת ומצדיק שהיא אישך.

## פרק כא

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

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

**י. לא יירש. חלילה לשרה אמנו לאמר כדברים האלה מצד הקנאה** וכדומה מסיבת דעות נפסדות המוניות, כאשר יאמר **הראב"ע** שקנאה בו בעבור שהיה גדול מבנה. ולא תודיענו התורה התנהגות מדת הקנאה באבות העולם.

ולי נראה בזה בעבור הזכירה שלילת הירושה לבדה **לא יירש**, ולא אמרה בפירוש לא יירש אותנו, כמו בן ביתי יורש אותי, לא יירשך זה, וכן לא שללה בפירוש את ירושת הקניינים, ולא אמרה לא יירש את נחלתנו או את אשר לנו, כמו ביום הנחילו את אשר לו, מזה אפשר לומר שאין המכוון במאמר **לא יירש** שלילת ירושת הקניינים, אבל כוונתה לא הייתה כי אם להרחיקה מן הבית, בל תהיה לו שום התחברות עם יצחק, ולא יהיה ביכולתו עוד להתנשא על בנה ולהתראה כראש ומושל עליו ולצחק בו, כאשר התנהג עד הנה.

וכאמור **במכילתא דרשב"י** (זוהר דף קי"ח) כי לא יירש בן וכו'

וכי ס"ד דקניה ליה שרה, אי הכי לא אודי קב"ה עמה, דכתיב כל אשר תאמר אליך שרה, אלא בגין דחמאת ליה בע"ז, בגין כך אמרה כי לא יירש וכו', אנא ידענא דלא ירית לעלמין חולקא דמהימנותא, ולא יהא ליה עם ברי חולקא לא בעלמא דין ולא בעלמא דאתי.

**יא וַיִּרַע הַדָּבָר מְאֹד בְּעֵינֵי אַבְרָהָם עַל אֹדוֹת בְּנוֹ:** על שיצא לתרבות רעה (רש"י משמות רבה), אין כוונתם שזהו הדבר אשר עליו אמר הכתוב "וירע הדבר מאד", דאם כן מלת **הדבר** אך למותר, והיה די לומר וירע מאד בעיני אברהם על אודות בנו, מהו הדבר?

אבל כוונתם כמו שכתב הרו"ה, לקשר סוף הפסוק עם ראשו על דרך סיבה ומסובב, ופירש וירע הדבר (היינו הגירוש הנזכר) מאד בעיני אברהם, להיותו על אודות בנו. רוצה לומר שיהיה סיבה לשיצא לתרבות רעה, כי חשב אברהם כי לסיבה זו בעצמה היה יותר טוב להניחו בביתו שיוכל להוכיחו ולהוליכו בדרך טוב אולי ישוב; ועל זה בא לו מאמרו יתברך אל ירע בעיניך וגו'.

**והרא"ם** מתקשה מאד במאמר זה, עיין שם. ולמה שאמר "על אודות האשה הכושית", ענין **אודות** שטעמו הרחקה ועזיבה, יהיה כאן טעם על אודות בנו, בשביל רחקות ועזיבת בנו, שיהיה מרוחק ונעזב ממנו, ולא יוכל להוכיחו ולהדריכו בדרך ישרה.

**יב. שמע בקלה.** מכאן שהיה אברהם טפל לשרה בנביאות (רש"י מרבתינו). ומכאן ראייה שלא היה קשה בעיניה ירושת ממון, רק ירושה נפשית, כי ראתה בנבואה שישמעאל עתיד לעבוד עבודה זרה ולגלות עריות ולשפוך דמים. וזהו כוונת אמרם ראתה אותו מצחק; בעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, כי עתה כשר היה, כאמרם באשר הוא שם, כי עכשיו כשר היה **והקפדתה הייתה לגרש אותו כי לא יירש ירושה הנפשית, להודיע ברבים אמתת מציאותו יתברך השגחתו ויכולתו, כאשר עשה אברהם (רא"ש).**

**יד וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר וַיִּקַּח-לֶחֶם וַחֲמַת מַיִם וַיִּתֵּן אֶל-הָגֵר שָׁם עַל-שִׁכְמָהּ וְאֶת-הַיֶּלֶד וַיִּשְׁלַח וַתֵּלֶךְ וַתִּתַּע בְּמִדְבַּר בָּאֵר שָׁבַע :**

**יד. שם על שכמה.** את החמת לאות שפחות, על דרך 'והתעני תחת ידיה'. אבל לא חדל הצדיק מתת להם די מחסורם, כאמרם ז"ל: ויהי אלוהים את הנער, לרבות חמוריו גמליו ופועליו. ולכן לא חסר לה דבר זולתי המים בתעותה במדבר (ר' עובדיה ספורנו). ואמר תחילה לשון נתינה, כי הלחם והמים מדעתו נתן לה, ואחר כך לשון שימה, להורות על סדר ואופן הנחתו על השכם דווקא, ככל לשון שימה שישמש על הסדור והערכה, כמו שכתוב בסוף פקודי. ואמר אחר כך ואת הילד, אינו מוסב על הנתינה, כי בן האמה הוא ומעצמו שלה הוא ללכת אתה, אבל מוסב על השימה, דלסיבת חלישות גופו לא היה יכול ללכת ברגליו כדעת רבותינו.

והרמב"ן כתב "ואת הילד" נמשך למעלה, "ויתן אל הגר ... ואת הילד", א"כ לשון המקרא אינו מסודר.

### טו. ויָקְלוּ הַמַּיִם מִן-הַחֲמַת וַתִּשְׁלַךְ אֶת-הַיֶּלֶד תַּחַת אֶחָד הַשִּׁיחִים:

אם ביום הגמל את יצחק, הוא כפשוטו, וכדעת רבן ביום שנגמל מחלב, היה ישמעאל אז כבן ט"ו שנים. ולרב אחא דיום הגמל הוא ביום שנגמל מיצר הרע, והיינו בשנת י"ג ליצחק, אם כן היה ישמעאל אז בן כ"ז שנה. ואמאי קראו ילד? - לפי שמחמת חולשתו וחוליו נעשה כילד שאין בכחו לנענע אבריו להלוך מעצמו, וצריך להינשא על שכם אמו. (עיי' במדרש רבה ובפירוש ידי משה בשם רש"י).

אמנם מצאנו שם ילד גם לבן ארבעים, שנאמר (מ"א י"ב י') ויועץ את הילדים אשר גדלו אתו. ורחבעם במלכו היו בן מ"א שנים כמבואר (שם י"ד כ"א).

**כג. השבעה לי.** אחרי שילדה שרה, ואמרו מלכי הארץ בודאי יקיים הקדוש ברוך הוא שבועתו לאברהם מה שהבטיחו "לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים" וגו', לכן השתדל אבימלך לכרות עמו ברית.

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

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

### פרק כב

**א . נסה את אברהם.** אמרו המפרשים שאין המכוון בנסיון זה ענין בחינה לדעת מה שלא היה מקודם, כי לפניו יתברך כל הדברים העתידיים להיות גלויים מקודם. אבל עניינו שהביא את אברהם לעשות דבר קשה ונפלא, כי גם השלם בתכלית השלמות והיראה בכח, אם בא לידי ניסיונות קשות וחזקות והוא מנצח אותם וגובר עליהם בפעל, תגדל מעלתו וערכו בעבור התאמצות כוחותיו בפעל להתגבר עליהם.

ופעולת העקידה, אף שלא הוסיפה ידיעה ובירור ספק בעצם המנסה, הלא הוסיפה שלמות וערך במנוסה, שהתעצם במידה גדולה זאת ותגדל שכרו. ולרבותינו נסה גדלו כנס הזה (בראשית רבה).

**כי הפעל הנפלא הלזה שעשה אברהם בדבר ה', עומד לנס עמים כדגל רם ונשא, אליו כולם ידרושו ויביטו אחריו. כי אחר שהעיד הקדוש ברוך הוא בתורתו על המעשה הנפלא הלזה, עדות ה' נאמנה וכל בני אדם מודים ומאמינים באמתות הספור הזה, כאלו בעינינו ראינו את המעשה כי נורא הוא, ובזה אברהם כדגל ונס לכל העולם ללמוד ממנו להתדמות אליו לעבוד את ה' בכל לבבינו ובכל נפשנו כמו שעשה אברהם.**

ומעיקר הוראה זו ישמש שורש נס לכל דבר שהמכוון בו היותו לאות וסימן, הדגל שהוא אות וסימן למחנה ללכת אחריו נקרא נס, ונשא נס לגויים; המפה אשר בכלונס הספינה שהוא אות וסימן לפניית צדדי הרוחות יקרא נס, בל פרשו נס; ממעשה הנפלא אשר יורה על מעלת האיש אמר במשיח ה' (ישעיה א') עומד לנס עמים אליו גויים ידרושו, כי מעשיו הנפלאים יהיו אות וסימן לכל באי עולם עד שידעו אמתותו; וגם אהבת ה' הנפלאה אשר הראה אברהם במעשה זה (בזמן השלילה כאשר יבוא לפנינו) הוא אות וסימן לכל דורות הבאים עד היכן תגיע היכולת באדם להתנשא ולהתרומם במדרגת אהבת ה';

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

**ואת יצחק בנו.** לא לקח את יצחק קודם לנעריו, לבלי ירגישו מזה שביצחק נוגע הדבר ושהוא עיקר נסיעתו לדרך, לכן לקח הנערים תחילה, כאלו הם הנצרכים לעיקר נסיעתו, ויצחק אינו אלא כאגב גררא (רמ"א<sup>57</sup>).

**ד. ביום השלישי וגו'.** גם בזה הודיעה התורה החשק הנמרץ שהיה לו לזקן המופלג לקיים מצות הש"י, שלא בלבד בעת הציווי כי אם גם אחר שעברו כבר שלושה ימים עדיין לא נתקרר בלבו חשקו וחפצו הנמרץ למלא את דבר ה', כי היה רואה ומביט מרחוק בכל פסיעה ופסיעה בשמחה גדולה ובחשק נמרץ אל מקום מלאת החפץ, לכן היה רואה את המקום אף שהיה מרחוק, כדרך הולך אל עיר אשר שם מקום חפצו, שיראה ויביט בכלים מכלים שונים לאמר מתי אזכה לראות אף ראש המגדל אשר בתוך העיר (מצאתי).

<sup>57</sup> ר' משה אלשיך, מרבני צפת 1520-1600. נולד באדריאנופול ולמד בישיבות שאלוניקי. עלה לארץ והשתקע בצפת. למד אצל ר' יוסף קארו ונסמך על ידו. דרשן נודע. חיבר פירוש לתורה שהיה ביסוד דרשותיו. עמד בראש ישיבה ובין תלמידיו היה ר' חיים ויטאל.



**ה. ונשתחוה ונשובה אליכם.** לשון זה סובל שתי כוונות, אפשר שיהיה מאמר החלטי שהודיע להם המעשה אשר יעשה במקום ההוא - **השתחויה**, וגם **שישובו שניהם אחר גמר המעשה**. ואפשר שאינו רק מאמר תנאי, **אם נשתחוה אז נשוב עליכם**, כי אות וי"ו ישמש גם לתנאי, כמלת אם, כמו ואמרתם במה אהבתנו (מלאכי א'), תרגומו ואם תימרון. וכן ואמרתם במה בזינו (שם ג'), וכן וצמית והלכת אל הכלים (רות ג').

◀ גם ישמש אות וי"ו לחשובת התנאי כמלת אזי, אם בחקותי תלכו ונתתי גשמכם, אז אתן; אם את הדבר הזה תעשה ויכלת עמוד, אז תוכל. ושתי ההוראות האלה כאן, וי"ו דונשתחוה הוא לתנאי, וי"ו דונשובה לתשובת התנאי. וטעמו אם נעשה שם מעשה השתחויה, אז שנינו נשוב, ושיבת שניהם תלוי בתנאי השתחויה, ובביטול התנאי בטל ממילא גם תשובת התנאי, דכשלא יעשה שם מעשה השתחויה אין החיוב על שניהם לשוב.

והנה אחרי שהייתה לאברהם ההחלט הגמור לשחוט את בנו לעולה, ולא ישוב רק הוא לבדו, איך יאמר למאמר החלטי ונשובה לכלול גם את יצחק, וחלילה לאבינו הראשון להילכד ברשת השקר, שנאמר עליה (משלי י"ב) תועבת ה' שפתי שקר?! אם כן אין ספק שבלבו לא היה מתכון רק למאמר תנאי, דכשלא יעשה שם מעשה השתחויה (שלא עשהו שם באמת, רק עקידת בנו) [40] לא ישוב רק הוא לבדו. ואין כאן שקר. ולא רצה אברהם לפרש לנעריו המכוון האמתי, פן על ידי זה יתיליד לו ריעותא פן ירגישו בדבר ויהרסו הלכת אחריו בחשאי, ולראות את אשר יעשה. ואולי יטרידוהו ויעכבוהו. לכן אמר להם בלשון המובן גם למאמר החלטי, ויתעכבו הנערים במקומם עד שובו עליהם, ולא תהיה לו שום מניעה ועיכוב במלאכת המצווה.

ולשון **רש"י** כאן: "ונשובה, נתנבא שישובו שניהם", כוונתו ניבא ולא ידע מה ניבא. ולשון התלמוד (מ"ק י"ח א') ברית כרותה לשפתיים וגו' ואיסתייע מלתא דהדור תרווייהו, ולשון זה נאמר על המכוון בלבו הפך הדיבור שלא במתכוון יצא לשון זה מפיו, כבאחזה דמר שמואל שם, וכן (בסנהדרין ק"ב א') יהוא יעבדנו הרבה.

**ז. האש והעצים ואיה השה.** הבאת עמך מן הבית דברים הנוחים להשיגם גם בהר, עצים מאחד השיחים אשר סביב, ואש נוכל להוציא מן הרעפים, ודבר שאינו נמצא בהר לא הכינות להביא עמך מן הבית. זהו 'ואיה השה לעולה'. והשיבם: אין אנו צריכים לשה, כי אין חפץ להשם כעת להקריב לפניו אחת מן הבהמות, כי בחר לו יה להעלות לפניו על אשה ה' דבר יקר מאד, והוא בני, וזהו 'אלוהים יראה לו השה לעולה, בני' (רמ"א).

והעיד הכתוב כי גם אחר שנודע ליצחק כי הוא הנבחר להיות עולה על אשה ה', התרצה לזה בנפש חפצה, ושניהם הלכו יחדיו בכוונה רצויה, זה להקריב, וזה להקרב. אמרו באגדה, הובא בילקוט:

**אברהם דומה כמי שעושה חתנות לבנו, ויצחק דומה כמי שעושה חופה לעצמו.**

ובפרדס הגדול הביא אגדה שאמר יצחק שירה כשנעקד על גבי המזבח, וזהו שאמר "יצחק ירנן".

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

**יא. ויקרא מלאך ה'.** העירו המפרשים איך שמע אברהם לקול המלאך בביטול מה שצוהו אלוהים; וכן אין המלאך רשאי לומר "ולא חשכת ממני" כמדבר בעדו, אלא **ממנו** בנסתר; ואיך אמר לבסוף עקב אשר שמעת בקולי, שאיני ראוי אלא לאלוהים המצוה?  
וראיתי לרבתינו (ריש **ויקרא רבה**) שאמרו ויקרא מלאך ה' אל אברהם, המלאך קורא והדבור מדבר. יעויין שם. נראה דעתם כי האמירה הייתה מפי הקדוש ברוך הוא, והמלאך לא קרא אלא את שם אברהם, לעוררו אל שמיעת הדבור שיבוא אליו מפי הקדוש ברוך הוא.

**ורבנו בחיי** אמר כי אין המלאך הזה מן הנפרדים, רק מן הנטיעות אשר אין להפריד ולקצץ בהם, והוא המלאך הגדול שבקרבו ה', והוא האדון אשר בו הרחמים, עיין שם;

והנה למה שלמדונו רבותינו שהוא יתברך נקרא גם כן בשם מלאך, והוא נגזר משם **מלאכה**, להיותו יתברך כביכול פעל במלאכות הבריאה, אם כן גם כאן יש לפרש "מלאך ה'" - מלאך שהוא ה', כמו שני שמות ה' אלוהים, שפירושו ה' שהוא אלוהים. ואף ששם מלאך כאן הוא פתוח, אינו יורה על סמיכות יחס הקנין, אבל הוא סמיכות מדומה, רוצה לומר נראה מורה יחס ואיננו רק שם אחד מורכב. כענין "חכם לב", "גדל כח", שהשם אחד מגביל השם השני בפרטות יותר ליתרון ביאור. וכבר יבאו שני שמות שמושגם אחד לחזק הענין, כמו "ירק עשב", "קל מהרה", "מלאכת העבודה".

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

**יב. ואל תעש לו מאומה.** אחר שאמר אל תשלח ידך, למה הוסיף עוד לאמר "ואל תעש לו מאומה"?

ויפה למדונו רבותינו, שתוספת מאמר זה יורה לנו שהעליון יתברך הבוחן משכיות לבב מצא את לבב אברהם נאמן לפניו במדרגת אהבה גדולה כ"כ, עד שהרהר בלבבו על אזהרת "אל תשלח ידך", והייתה נפשו משתוקקת בקרבו למלאות צויו הקדום ולהעלות בנו לעולה באחד מן הדרכים האפשריים. לכן הוסיף באזהרתו "אל תעש לו מאומה".  
כמו שכתוב **במדרש רבה:**

אל תשלח ידך, אמר אברהם אם כך לחנם באתי לכאן. אעשה בו חבלה ואוציא ממנו מעט דם, א"ל אל תעש לו מאומה,

ואמרו עוד:

אחר מאמר אל תשלח ידך, התחיל אברהם לתמוה ואמר: אין דברים הללו אלא דברים של תמיה, תחילה אמרת קח נא את בנך ועכשיו אתה אומר לי אל תשלח ידך, אתמהה?

ובמכילתא דרשב"י (ספר הזוהר) אמרו:

צרת דאברהם הוי בשעת דאיתמר ליה אל תשלח ידך אל הנער, חשב דקרנא לא אשתלים ולמגנא עבר בסדור כלא ובנה מזבח.

### כי עתה ידעתי.

הקושיות במקרא זה מפורסמות:

א. כי איך יתכן חידוש ידיעה בו יתברך, כי שלילת ידיעה הוא חסרון, והתחדשות הידיעה היא שלמות.

ב. ועוד, הא מצות עשה יוצא ממידת אהבה, ומצות לא תעשה יוצא ממדת היראה, ופעולת אברהם בענין העקידה הוא מצוות עשה, ואיננה ממידת היראה רק ממידת אהבה [מא] והיה לו לומר כי **אוהב** אלוהים אתה, ולא כי ירא אלוהים,

ג. ועוד, הלא קודם זה עשה אברהם דבר המורה יותר על יראתו, והוא הפלתו בכבשן האש באור כשדים, שלא היה בו דבור ה' אליו, ולעקוד את בנו היה מצווה מפיו יתברך בביאור,

ד ועוד, למה ייחס הניסיון לאברהם ולא ליצחק שהיה אז בן ל"ז שנה, כי צער יצחק המוסר עצמו למיתה גדול יותר מצער אביו שאינו אלא המביאו אליה, והיה ראוי לייחס פועל זה המשובח ליצחק, ולפחות לשניהם גם יחד. והמפרשים יאריכו בזה.

ולי עוד מהדיוק:

ה. אחר שעיקר מעלת אברהם היה לשמוע בקול ה' ולעשות היפך טבע האב המרחם על בנו, היה ראוי להקדים במאמר מה שעיקר המכוון אליו ולומר "את בנך יחידך לא חשכת", כי עיקר כוונת האומר ידענו מסדר התיבות המאמר במאמרו, כענין חיים תפשו, תפשו חיים. ו. ועוד, למה העמיד בעל הטעמים רביע במלת ידעתי, שהוא מפסיקו ממה שאחריו. כי לדעת כל המפרשים מאמר עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה הוא מאמר אחד, ולא היה ראוי להפסיק ביניהם בטעם.

ונראה לי בזה בהשקפת מעמד אברהם בענין זה בשני זמנים נבדלים:

**האחד** זמן החיוב, רוצה לומר בעוד שמצא אברהם את עצמו מחויב למלאות רצון יתברך, **והשני** זמן השלילה, רוצה לומר כאשר בא אליו הציווי ממנו יתברך לבלי מלאת מה שהיה חפץ בלבו לעשות.

ואין ספק שהשתדלותו בזמן החיוב אשר בו עשה בגבורת לבבו הטהור לכבוש טבע רחמניותו, שלא נכמרו רחמיו על בנו יחידו, יורה על הפלגת שבח חריצותו ומעלת נפשו הנפלאה לכבוש רחמיו תחת רצונו יתברך, ולבטל טבע חומריותו. עד שמלבד שלא התפעל ממנו בו התנגדויות אל רצונו, אבל נהפך טבע לבו בקרבו שבאהבה רבה ובשמחה עצומה היה מוכן לשרת עבודת הקודש; ועם כל השבח הגדול הזה יראה שלא היה זה עיקר המכוון ממנו יתברך בניסיונו אותו, כי כבר הראה פעולה היותר חשובה מזו בענין אור כשדים כמבואר במה שקדם.

אמנם עיקר המכוון ממנו יתברך בניסיונו אותו, צ"ל שהוא כשהיה אברהם במעמד זמן השלילה, כי במעמד זה הראה אברהם גודל אהבתו ודבקותו הנפלאה אליו יתברך במדרגה אשר אין למעלה ממנו, כי כאשר באה אליו ההודעה ממנו יתברך "אל תשלח ידך", אשר צווי השלילה יסכים עם טבע האנושי, והיה מן הראוי שיתעוררו בו מדת רחמים על בנו יחידו ולקבל באהבה הציווי השלילית, ואנחנו ראינוהו שלא התפעל מאומה גם בעת השלילה ממידת הרחמנות, אבל התעורר אל ההיפך ממנו, לדמות בנפשו צווי השלילית הזאת לחסרון בחיקו, להיותו נמנע מלעשות נחת רוח לפניו יתברך, והצטער על שנתעכב מלמלאות צווי הקדום, הנה הראה בזה גודל תוקף אהבתו לה, כי התאזר גם במעמד זה ביתר עוז למלאות צווי הקדום, עד שנתוספה האזהרה אליו אל תעש לו מאומה.

ועל האהבה הנפלאה שראה בו בוחן הלבבות בזמן השלילה הזאת אמר: כי עתה ידעתי, רוצה לומר מעלת נפשך הנפלאה אשר אני רואה במשכיות לבבך כעת בזמן שלילת צוויי, מעלה זו אהובה אלי מאוד.

**ידעתי**, לשון אהבה וחיבה כמו כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו. ומלת עתה, כענין "עתה באתי" דיהושע, שפירושו **על של עתה באתי**, והוא מאמר בפני עצמו ואינו מחובר למה שאחריו, ולכן הועמד ברביע שהוא מפסיק גדול.

והוסיף לבאר מה הוא שנתהווה העתה הגורם אל החיבה היתרה הזאת, ואמר "כי ירא אלוהים אתה ולא חשכת וגו' ממני", רוצה לומר במה שהתבוננתי במשכיות לבבך וראיתי שלא נתת שמחה בלבך באמרי אליך "אל תשלח ידך", אבל היית מצטער על האזהרה השלילית הזו, עד שהוצרכתי להזהירך אזהרה אחר אזהרה "ואל תעש לו מאומה", ויותר היית שמח אם לא הייתה מניעה מצדי, הנה בזה נתת אות על דבקות הגמור ואהבה הנפלאה שבלבך לאלוהים. וזהו "ולא חשכת את בנך את יחידיך ממני", רוצה לומר יותר טוב היה בעיניך אם מצדי לא הייתה מניעה ולא הייתי מזהירך למנוע;

ואחרי שמניעתו מלעקוד את בנו הייתה שלא לרצונו רק מצד לבלי עבור על אזהרת אל תשלח ואל תעש, והוא בגדר היראה, לכן אמר ירא אלוהים ולא אוהב אלוהים.

ובאמת היראה והאהבה אינם אלא דבר אחד לא שתיים, האהבה היא סיבת היראה, והיראה היא שלמות האהבה, גדולה ממנה במעלה, כדרך האב עם בנו הקטן שמתירא תמיד שלא יגיע צער ונזק ופגם אליו מן הנפילה. ומה ענין יראתו זאת ומה הסיבה אליה? הוי אומר זו האהבה שהוא אוהב אותו, לכן דרכו לירא תמיד פן יקראנו אסון, וזו בעצמו ענין אהבה הגדולה ויראת הרוממות להש"י, כשהוא אוהב את ה' באמת והוא ירא תמיד פן יפגום בכבודו חלילה.

ויזכה אליה מי שנכנס לפניו משורת הדין בכל מעשיו. אף על פי שהיה אפשר מצד הדין לפטור עצמו מהם, כי האוהב השלם הוא יירא תמיד מעשות דבר נגד רצון אהובו, וכמו שכתב החכם, האהבה היא מלאה יראה. לכן ישתדל לעשות לו גדרים וסייגים כדי שלא ליגע במה שלא תהא דעת הנאהב [41] נוחה הימנו. הנה מבואר כי דגל היראה היא גבוה מעל גבוה על דגל האהבה לכן תארו כאן בשם יראה.

והתבונן על מה שאמר ולא **חשכת**, ולא אמר ולא **מנעת**, כי ההבדל שבין מנע וחשך הוא, כשהעסק ראוי להיות והעיכוב ממנו הוא בלתי ראוי, יפול עליו לשון מנע, כמו "מונע בר יקבוהו", "מרעב תמנע לחם", "אל תמנע טוב מבעליו". אמנם כשהעסק בלתי ראוי להיות,

והעזיבה ראויה, אז ישומש לשון חושך, כמו "ואחשוך גם אנכי אותך מחטו לי", שהעיכוב מן החטא היה ראוי, וכן "ואת עבדו חשך מרעה" (ש"א כ"ה), כמו שכתב הר' שלמה פפנהיים.

ואם היה מאמר ה' בזה על מה שרצה אברהם לקיים צויו בזמן החיוב, היה צריך לומר ולא מנעת, כי בזמן חיובו אילו היה נמנע הייתה המניעה מתנגדת אל רצונו יתברך ובלתי ראויה. אבל כשהוא מוסב על מעמד אברהם בזמן השלילה, שהיה הציווי האלוהי מסכים עם טבע רחמי האב לבלי עשות, ואם היה מונע את עצמו ולא הרהר מאומה נגד מאמר השלילה, הייתה המניעה ראויה מכל צד, בין מצד הטבע ובין מצד צווי האלוהי, והוא לא עשה כן, אבל מצד אהבתו הגדולה התאמץ לעשותו, לכן אמר ולא חשכת, כלומר לא היה ניחא דעתך עלך בהמניעה אף שהיא ראויה מכל צד.

וכמה נכון בזה אמרם ז"ל **במכילתא דרשב"י** - (זוהר ק"ב א')

'אברהם אברהם' - פסיק טעמא בגווייהו, דלאו אברהם בתראה קדמאה. בתראה -

שלים, קדמאה - לא שלים.

(ועיין **במכילתא דרשב"י** נשא קל"ח א'), קרי קדמאה בזמן מעמד חיובו, דאף על גב שהשתדל לעשות רצון קונו, מכל מקום בזמן מעמד השלילה הראה שלמות יותר ודבקותו בו יתברך במדרגה שאין למעלה הימנה.

**יג. והנה איל אחר.** הנכון כפירוש **רשב"ם** ורבי **עובדיה**, דמלת אחר פירש אחר כך, כמו ואחר באו משה ואהרן (שמות ה'), וכן וסעדו לבכם אחר תעברו, והטעם כי נשא אברהם את עיניו וירא והנה איל, ואחר כך ראהו שהוא נאחז בסבך בקרניו, מזה התבונן שלא נזדמן שם רק להעלותו לעולה תחת בנו, כמו שהוציא בשפתיו אלוהים יראה לו השה לעולה. ואלו לא היה כן, כגון שראהו אסור או מותר, לא היה מקריבו, שמא יש לו בעלים שהניחוהו שם. ולזה הטעים בעל הטעמים והנה **איל** בזקף קטן, **אחר** בזקף גדול.

ולדעתי יראה כי מלת אחר פירש משונה כלשון איש אחר שיורה על הזולת, והזולת בעצמו הוא השנוי. וכמו שכתוב מלארך ודמעך לא תאחר, לא תשנה, וכמו שכתבתי שם, והודיע במלת אחר, שהיה האיל משונה משאר האילים, וכמו שנזכר במדרש משנויי איל זה, בין מצד בריאותו בין בשאר ענייניו.

**תחת בנו.** עיקר הוראת מלת תחת היא מטה במקום הפך מעל, תחת העץ. ומשמש על המטה במדרגת החשיבות, ואתה תרד מטה מטה, תכריע קמי תחתי, ויבוא מלת תחת להוראת מלת במקום ומחיר דבר אחר, תחת הבל.

ורוב שימושים בהוראה זו אין השני ממלא את הראשון בכל ענייניו, רק פחות מעט ממנו אם בכמות אם באיכות, עין תחת עין, שור תחת שור, שהדמים אינם ממלאים חסרון העין, וחסרון השור, כי רוצה אדם בקב שלו, והכהן אשר יעמוד תחתיו מבניו (צו ו') לולי שנאמר אחריו ואשר ימלא את ידו היה משמעותיה אף שאינו ממלא מקומו, כעיקר הוראת תחת על המטה והפחת.

והודיע כאן תחת בנו, והיא מעלת אברהם שהצטער אותו צדיק על שלא עלה בידו להעלות את בנו, והוצרך למלאותו במה שלמטה ממנו במדרגה. וטעם תחת, מלוי מקום במקצת. וקרוב לכוונה זו אמרו במדרש רבה:

**אמר לפניו: רבש"ע, הוי רואה כאילו הקרבתי את בני יצחק תחילה, ואחר כך הקרבתי את האיל הזה תחתיו.**

**יד. בהר ה' יראה.** למפרשי הפשט חסר מלת הכבוד, והיה לו לומר **יראה הכבוד**. ופירוש רש"י שאמר בהר זה יראה הקדוש ברוך הוא לעמו, הוא נגד הטעם, כי מלות "בהר ה'" מחוברות במרכא טפחא. **ולכן נראה לי** כי מקרא זה כולו יורה על טוהר נפשו ומעלתו הגדולה, כי התכווין בזה להכניע מידת נפשו לבלתי ירום לבבו להתגאות מבשורה הגדולה שנתבשר בה, להודיעו "עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה", וזה, כמו שהחכמה והגבורה והעושר הם סיבות טבעיות לרוממות לב האדם וגאותו, ככה השבח והתהילה גורמים אל האדם המפואר בהם רוממות לב וגאווה; וכמו שישן לאיש המשכיל על דרכיו שתי סיבות אשר בהן יכניע את לבבו לבלתי ירום מן החכמה והגבורה והעושר, אותן שתי סיבות בעצמן הן כלי תשמיש בידי איש המעלה בל יתרומם לבבו בקרבו מן התהילה והשבח שמיחסים בני אדם אליו.

ושם שתי סיבות הנכבדות האלה שהן כלי יקר בידי אדם הן:

**האחת** סיבה מוקדמת,

**והשנית** סיבה מאוחרת.

**הסיבה המוקדמת** היא שמשער בנפשו כי מעלות האלה מתת אלוהים הנה, כי הוא יהיב חכמה לחכימין, והוא אשר נתן אליו הכח לעשות חיל ועושר, ואיך יתפאר האדם במה שהיא מתנה בידו בתורת חסד וחנינה;

**והסיבה המאוחרת** היא בהעלותו על דעתו השתנות והתחלפות הדברים, כי כמעט קט יאבד העושר בענין רע, יחלשו כחי טבעו ויבער האדם מדעת, ואבדה חכמתו. כי גם רגע אחת אינו בטוח במעלות אלה, כי לא לעולם חוסן, רגע זו ישנן בידו, וברגע אחרת חלפו ועברו ואין בידו מאומה מהם.

כן האדם המעולה שהגיע אל המדרגה העליונה שעומדים בה עובדי ה' באמת, וזכה אל המעלה הנפלאה להיות עומד תמיד לפני ה' עד שיראת ה' הטהורה שולטת בלבבו, צריך להישמר מאוד לבלי הלכד ברשת הגאוה והגאון בראותו בני אדם סביביו כולם עובדי חומר משועבדים אל יצר לבם הרע. אף שבעיניו יראה פחיתותם ובלבבו יבין מעלתו עליהם, בכל זאת לא יתגדל בעיניו ולא יתרומם בלבבו, כי יאמר אף שהבחירה נתונה בידי אדם לבחור ברע כמו בטוב, עד שמצדה יש מקום אל השכר והעונש, הנה אחרי שבחירתי בטוב לא הייתה בידי אדם לבד, כי הייתי נצרך תמיד לעזר האלוהים המסייע תמיד לכל הבא להיטהר לפניו, וביותר הידיעה האלוהית המוקדמת הייתה סיבה הגורמת לבחירתי, ובחירתי בטוב איננה רק גמר והשלמה אל ההכנה הנפשית אשר בי מידיעה האלוהית המוקדמת.

ואם בחירתי בטוב איננה רק מחסד אלוהי עלי, עד שמצדה אין תקווה אל השכר, כי גם זה אינו רק מצד חסדו, כאמור ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, כי עבודתי בעצמה היא שכרי, והעבודה האמתית על מנת שלא לקבל פרס היא. הנה בזה יש לו לאדם המעולה סיבה מוקדמת, בל יתרומם על הנשאים, כי יכניע את מעלתו שאינה מעלה עצמית רק תלויה בידי היוצר כל, ובחסדו הגדול לבחרו בטוב;

וגם סיבה מאוחרת גורמת ההכנעה בלב העובד האמת, כי תמיד יראתו על פניו ודאגה בלבבו אם יראת ה' הטהורה תעמוד בו לעד כל ימי חייו, כי יצר לב האדם רע מנעוריו תמיד כל היום יגור בו מלחמות, ואיזה הוא הגיבור הכובש את יצרו תמיד, וכאמרם אל תאמין בעצמך עד יום מותך.

והנה אברהם בשמעו הבשורה האלוקית שהודיעתו שכבר נתעלה ונתרומם אל המדרגה הנפלאה, לאמר אליו "ידעתי כי ירא אלוהים אתה", ירא לנפשו פן יתרומם לבו בקרבו מן התהילה והשבח הלזה. לכן לקח עצה הטהורה בנפשו להכניע בו את לבבו, והיא הסיבה המוקדמת, רצוני הידיעה האלוהית שהיא הגורמת אל השגת מעלה זו.

לכן אמר ה' יראה, ויד ה' עשתה זאת במה שראה מקודם עלותי למעלה זו, ואין בידי טובי. וקרא את שם המקום ההוא בשם ה' יראה, להיות המקום תמיד אות וסימן לפניו בלתי יתרומם לבבו בקרבו.

ולהחזיק ההכנעה תוך משכיות לבבו, תפש גם הסיבה המאוחרת הגורמת ההכנעה, והיא שאין ראוי לאדם המעלה להאמין בעצמו עד יום מותו, ואין מקום על השבח והתהילה למעלות נפשיות, כ"ז היותו בעולם הגשמי עולם התמורה וההשתנות. רק אחר היותו בגבהי מרומים אחר שישבו העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלוקים בעולם האמת, שאין שם מקום אל ההשתנות והתמורה, שם יש מקום אל תהילת המעלות הנפשיות. על זה אמר אשר



**יאמר היום**, ירצה הבשורה הנפלאה שנתבשרתי בה כעת, איננה ראויה לבשרני בה רק בעת שאין עוד חששה לנפילת המדרגה, והוא כשתהיה הנפש שם בהר מרום ה'. **הר ה'**, הוא כינוי **לחיי עוה"ב** כמו שכתב הרמב"ם פ"ח מתשובה ה"ד.

**טז. נאם.** גזרת נאום מן 'אם', שהוא שרש למלת אמת ואמן, וירצה בנאום תת התאמתות לדבריו, שהם אמת ואמונה, שהדבור מוחלט באמתותו, כי כה יהיה וכה יקום (ר' שלמה פפנהיים). והמפרשים ביארוהו לשון דבור נבואי, וכן תרגם **אונקלוס** אמר ה'.

**יען.** מלת יען תורה על התייחדות דבר מסיבה קודמת על צד הגמול: אם שכר אם פורענות, וכן יען וביען במשפטי מאסו וכדומה, שהענין בכולם התנענע הדבר המאוחר וצאתו אל הפועל מחמת סיבה קדומה, והוא גם כן ענין מלת למען, כמו למען ירבו ימיכם, כי שתיהן בנות אם אחת, ועיקר יסודן 'ען', לשון ענה ומענה, שענינו השבה וגמול. אלא שמלת למען מתעצמת בפעל התולדיי, בבחינת שיתנועע מחמת סיבתו, ומלת יען מתעצמת בהסיבה עצמה המביאה אל הפעל הגמוליי המתאחר, שהוא פועל תנועת התולדה והוצאתה אל הפעל. ולכן הוטלה הלמ"ד במלת **למען**, שהיא למ"ד הקנין, וחיבור התולדה לסיבתה (ר' שלמה פפנהיים).

והדין עמו, וזה לך האות (כמו שכתב ר"ה), כי מלת יען ולמען נבדלים בשימוש הלשון. מלת **יען** לא יחובר לא עם שם מן השמות, גם לא עם הכינוי אשר בא תמורת השם, כי לא תוכל לומר יענו, יענך, יעני, כמו שתאמר למעני למענו למענך ודומיהם. גם לא מצאנוה כי אם על ענין עבר, יען אשר עשית, יען אשר מלא אחרי, יען אשר לא הלכו עמי, יען התרגזך עלי, ודומיהם. וההפך במלת **למען**, שלא מצאנוה כי אם כשהענין לעתיד: למען תברכך נפשי, למען יאמינו, למען תחיו וכדומה הרבה.

וזה לשון הרמב"ן בפסוק למען ספות הרוה:

הוא כמו לספות, יאמר הכתוב כי בעבור זה יהיה כך, כי בכל סיבה אם עלול יאמר **למען** בין שיעשה אדם הגורם לרצותו בעלול, כמו למען אשר ייטב לך, בין שיהיה אדם הגורם כן שלא מדעתו, כמו למען למוג לב, למען יאשמו, כספם וזהבם עשו עצבים למען יכרית, ורבים כאלה.

**עשית... ולא חשכת.** מתקשים בזה: מה הוא המעשה אשר עשה אברהם? ולא ידענו ממנו מעשה בזה הענין, רק בנין מזבח ועריכת עצים והשתדליותו לעקוד את בנו, ומה שהיה בלבו לעשות בו. גם למה באו שתי הלשונות בחיוב ושולל, ובאמת אינם אלא אחד, כי הדבר אשר עשה אינו אלא שלא חשך את בנו. ויהיה אם כן אחד מהם כפול ומותר.

ונראה לי כי פעל **עשית** איננו פעל עבר ממש, רק עבר לפי החפץ [42]-והרצון (כמו מלת "כי עתה **שבנו**" שזכרו למעל ב'ולא חשכת'), וידבר כאן משני מעמדות אברהם שזכרנו למעלה, ממעמדו שבזמן חיובו, שבתוקף אהבתו לה' כבש רחמי טבעיותו לעשות רצון קונו לשחטו לעולה, על זה אמר יען אשר עשית, רוצה לומר בחפץ גדול היית שוקד לעשות ולהשלים חיובך. וכן מעמדו בזמן השלילה, אחרי שנצטווה אל תשלח ידך, והוא היה מצטער על שלילת אזהרה זו. על זה אמר ולא חשכת, כלומר יותר טוב היה בעיניך אם לא היית נמנע מלהראות בפועל ממש דבקות אהבתך לאלוהים. והתבונן שלא אמר כאן מלת ממני כמו שכתוב למעלה, כי שם לא הזכיר מעשייתו שבזמן חיובו לכן הוסיף שם ממני, אבל כאן שידבר מן העשייה הקודמת, ממילא יובן שבזמן השלילה התאוה שלא תהיה מניעה מצדו יתברך.

**יח. עקב אשר שמעת בקלי.** כבר אמר בתחילת הדיבור יען אשר עשית, ומה לו לחזור עוד הפעם לתת סיבה לנתינת הברכה?

ואפשר לומר בזה, למה שאמרו המפרשים, כי גם מתחילה כשאמר הוא יתברך העלהו שם לעולה, לא היה רצון ה' שישחוט את בנו, דאם כן איך ישנה את דבורו אחר כך לאמר אל תשלח, והשנוי נמנע בחיקו יתברך. אבל לא ציוה אותו רק בלשון והעלהו שם לעולה, ולשון זה סובל שני פירושים, כי לפעמים יבוא לשון ציווי ואין המכוון בו לעשותו באמת, רק שיתגולל וישתדל לעשיה, כמו (ירמיה ל"ה) והשקית אותם יין, וזהו המכוון אצלו יתברך באמרו "והעלהו", לא שירצה עשייתו בפועל רק שיתגולל ויתעסק בהעלות העולה.

וכן במלת לעולה יש לכווין בו שתי פנים, כי לפעמים ישמש הלמ"ד על הפעול, כמו והעלהו לעולה תחת בנו, ולפעמים שימוש הלמ"ד מלת תחת, כמו ותהי להם הלבנה לאבן. והייתה כוונתו יתברך **להעלהו תחת העולה**, רוצה לומר יהיה חשוב כקרבן עולה. והכוונה האלקית הייתה, לנסות בו את אברהם אם יחשוב בלבו שרצון ה' היא לעשות את יצחק עולה ממש כליל לפניו, ויסכים על זה בכל לבבו ובכל נפשו מיראתו מלעבור על מצות אלוהיו, ויעקוד את יצחק על גבי המזבח וישלח את ידו לשחוט ברצוי מופלג. ואף שלבסוף ימנעו מן העשייה בפועל לשחטו, ירצה לפניו כאלו נקרב עולה, כי אחר כוונת הלב הן הן הדברים.

הנה דיבר לו דברים הסובלים שני הפירושים, הקדוש ברוך הוא יכוין בו האמת להקל, ואברהם יוכל להבין בו להחמיר על עצמו (יעוין בדברי המפרשים); ואברהם בשמעו את דברי ה' הסובלים שתי כוונות מתחלפות, מצד אהבתו הגדולה בחר לעשות הפועל הנפלא הזה על פי הכוונה להחמיר עליו. על זה אמר כאן והתברכו וגו', עקב אשר שמעת בקולי, רוצה לומר חוץ מן השכר שהקדמתי לך על עשיית הדבר ועל הבלתי חשיכה, והיא ברוך אברכך וגו' עד ויירש זרעך את שער אויביו. חוץ מזה אייחד לך ברכה בפני עצמה, והיא והתברכו בזרעך כל

גויי הארץ עקב אשר שמעת בקולי. רוצה לומר עקב ששמעת דברי, שהם סובלים שתי כוונות מתחלפות, להקל ולהחמיר, ואתה בחרת מה שיש בו חומרה, שכרך יהיה והתברכו וגו'.

וטעם הנחת שם עקב על השכר, כתבו המפרשים בעבור שהוא בא בסוף המעשה, כמו שהעקב בסוף הגוף. וכמוהו נקרא השכר אחרית, כמו אם יש אחרית (רש"י תהלים י"ט). ויש לו חבר בלשון המשנה בעקבות משיח.

להרחבה: [המאמר "שבחו של אברהם" מאת סירן קירקרגור](#)

כא. [קמואל אבי ארם](#). תרגם יונתן בן עוזיאל רב קסומיא דארמאי.

**ובמד"ר** אמרו הוא לבן הוא קמואל. ולמה נקרא שמו קמואל, שקם כנגד אומתו של אל. **ובילקוט** איתא הוא בלעם הוא קמואל. ונראה לי דלית בין הנך תרי לישנא ולא כלום.

לדברי **יונתן בן עוזיאל**, בתרגומו ראש פרשת בלק:

**לבן הארמי** הוא בלעם, דבעא למבלע ית עמא בית ישראל. **בר בעור** דאיטפש מסוגעי חכמתיה, ולא חס על ישראל זרעא דבני בנתיה (עיין סנהדרין ק"ה א').

ובספר הישר<sup>58</sup> אמר:

בני קמואל ארם ורחוב וגו'. וילך ארם בן קמואל ורחוב אחיו מהלאה הרבה וימצאו בקעה בארץ על נהר פרת ויבנו שם עיר ויקראו שם העיר בשם פתור בן ארם, היא ארם נהריים עד היום הזה, ע"כ.

ושם היה מושבו של לבן, ככתוב (חיי שרה כ"ד, י') וילך אל ארם נהריים אל עיר נחור. ושם מושבו של בלעם כתוב בבלק: פתור ארם נהריים, והדברים מסכימים זה לזה. אמנם אין דברי רבותינו בזה כפשטן, דהא מבואר דלבן הארמי הוא בן בתואל, שהיה אחי קמואל בן נחור. וכן על בלעם אמרו (סנהדרין ק"י ב') בלעם חגירא בר תלתין ותלת שנין הוה כד קטיל יתיה פינחס. אבל כוונת אמרם **קמואל הוא לבן הוא בלעם**, שהוא היה השורש להפריא רש ולענה בלבן ובלעם, וממנו צמחו פרחי הקוסמים האלה.

**ובמכילתא דרשב"י - (זוהר ויצא קס"ו ב')**

---

<sup>58</sup> סיפורים על תולדות ישראל מאדם הראשון עד תקופת השופטים הספר מיוחס לר' יוסף בן גוריון הכהן כנראה שהספר נערך במאה התשיעית או העשירית.

לבן הארמי הוה חרש בחרשין ורב בקוסמין. ואבוי דבעור הוה, ובעור אבוי דבלעם.  
ולבן חכם בחרשין וקוסמין יתיר מכלהו. וכל מה דידיע בלעם מניה הוה.

## פרשת חיי שרה

### פרק כג

**א מאה שנה ועשרים וגו'.** מדרך הלשון להקדים מספר הרב על המעט. ונמצא גם להפך בשני חיי יעקב;

◀ ומנהג הלשון בחשבון האחדים לכנות הנספרים בלשון רבים, שבע שנים, שלשה ימים והפך בחשבון העשרות והמאות שיכונה הנספר בלשון יחיד, מאה שנה ועשרים שנה, אחד עשר יום, שנים עשר חדש (רו"ה), ונזכיר מזה בכי תצא ב'ארבעים יכנו'.

**שני חיי שרה.** התעוררו המפרשים על יתור מאמר זה, אחר שכבר הקדים ויהיו חיי שרה וגו'. ונראה לי שיודיענו בזה מעלה גדולה ונפלאה של שרה אמנו.

זוהי האדם למעלתו על כל הנבראים מצד הרכבתו מחומר העפר והנפש הרוחני, יש לו מעלה עליהם מצד הנהגתו את עצמו. כי כל ברואי מטה אינם חיים רק חיי גשמי, והברואים העליונים חיים הרוחני לבד, אבל האדם מיועד כל זמן היותו לחיות חיים כפולים: חיות גשמי וחיות רוחנית. כי מן הצורך אליו להשגיח תמיד על דברים הנצרכים אל חיי גופני כאכילה שתיה ושינה, גם לכל דברים האמצעים שהם הכנה לקיום גופו כמו עבודת אדם ועסקיו ומשא ומתן שלו שאינם רק מצד צרכי עוה"ז לבד, גם מן החיוב עליו לחיות חיות הרוחני מצד נפשו העליונה, והוא העסק בעניינים רוחניים כמו העיון בתורה ובקיום מצוותיה.

ושני מיני החיים האלה, המיועדים לכל אדם מצד היותו מובחר הבריאה, צריכים להיות אגודים אחוזים ונצמדים יחד לא יתפרדו לעולם. כי גם בעסקו בענייני צרכי גופו לא יהיה תכלית המכוון ממנו רק צרכי עוה"ז, אבל צריך שיתלווה אליו תועלת רוחניתו ונפשו שהם חיי עוה"ב. כי אם תהיה עסקו באכילה שתיה והליכה ושיבה וקימה ותשמיש ושיחה לצרכי גופו לבד, להנאת עצמו ולהשלמת חפצו ותאוותו לבד, הנה הוא מתדמה אל הברואים הפחותים ממנו במדרגה, אל הבהמות וחיות שאינם מתעסקים רק בצרכי גופם לבד.

אבל מן החיוב לו להיות עובד את בוראו תמיד גם בעסקו בצרכי גופו: באכילה - להבריא את גופו להיות ראוי לעבודת בוראו, בשינה - לתת לגופו מנוחה לצורך הבריאות שלא תיטרף עליו דעתו מחמת מניעת השינה. כלל הדבר, האדם מצד מעלתו צריך תמיד לשקול במאזני שכלו לצרף תכלית נפשי ורוחני בכל תשמישי ארציים וגופניים, כי רק בדרך זה ממלא התכלית

~~~~~

המכוון בהרכבת גשמיותו עם רוחניותו, אם יצרף ענין הרוחני ונפשי גם בעסקי גופני גשמי. והאדם הנמנע מלשום לב על שני מיני החיים האלה, ואינו משגיח רק בעסקי עניינים ארציים, אף שהוא חי, אין חיותו רק מצד גופו וכחיי הבהמה, אבל הוא מת מצד נשמתו. כמאמרם, הרשעים בחייהם קרויים מתים.

מבואר מזה כי האושר האמתי לאדם הוא בהיותו חי חיים כפולים, חיי הגוף עם חיי נפשי, מתעסק בענייני גשמי בכוונת תועלת רוחני, ועל דרך זה הוא חי עוה"ז מצורף עם חיי עוה"ב. וזהו שהעידה התורה על שרה אמנו שבכל משך זמן עמידתה בארץ הנשמה הלזו, הייתה חיה חיים כפולים הנזכרים, וזהו שאמר הכתוב שני חיי שרה, רוצה לומר שלא הייתה חיותה חיות גופי לבד, אבל הייתה מצורף אליו גם חיות הרוחני. ולפי זה מלת שני שם למספר הזוגי. וזה שאמר במדרש רבה:

**מה צריך לומר שני חיי שרה באחרונה, לומר לך שחביב חייהם של צדיקים לפני**

**המקום בעוה"ז ובעוה"ב;**

והדברים מכוונים עם מה שאמרנו.

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

**ג. ויקם מעל פני מתו.** כשרצה להעריך דברי מבוקשו להשגת מקום קבר, העמיד עצמו סמוך לצד מתו במקום שפניה מגולה ונראה לעין, דבזה ירכך לבב שומעיו ונקל לו יותר להטות דעתם למלאות מבוקשו.

ולשון **יב"ע**: וקם אברהם מן מחמי אפין על מיתו - מלת **מעל**, כמו מעל למזבח הקטרת (דה"ב ב"מ י"ט), שפירושו 'סמוך לו', כמו 'ועליו מטה מנשה', 'וזבחת עליו', (ע"ש ר"ש ב"מ). וכן 'שרפים עומדים ממעל לו' (ישעיה ו').

וכן כתב הגר"א שם שהוא בדרך משל, כמו בתלמוד: דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא. לפי שר"ח ישב והוא עומד, וכמו שכתוב והוא עומד עליהם. ומזה "הפרד נא מעלי", "סורו מעל אהלי האנשים".

- ולשון קימה ישמש גם על עמידה שאינה אחר ישיבה ושכיבה, רק לענין הכנה וזירוז והתחלת פעולה: וקמת ועלית, קום קח את אשתך, ויקומו לפני משה.

ור' **יצחק אברבנאל** כתב שהיה אברהם מוטל על פני מתו, עיניו על עיניה פיו על פיה, ובוכה וצועק על פרידתה. ואמר הכתוב כי אברהם עצר ברוחו לדבר אל בני חת. ודרך זה מגונה לאיש ההמוני, מכל שכן לאברהם.

**ד. ואקברה מתי מלפני.** כי כל זמן שלא נקבר המת והוא מוטל ונראה לעין, יעציב מאד את לב קרוביו, ואף שהקבורה חיובה לעצמה, משום בזיונא [43] דמיתא, מכל מקום הזכיר אברהם מלת **מלפני**, לצרף בבקשתו גם גודל צערו בהעדר קבורתה, כדי לרכך לבב שומעי דבריו: אם בשביל כבוד המת, אם עבור כבודו להקל מעליו צערו. וכן אחרי זה בעודו משתדל בהשגת מבוקשו, אמר "לקבור את מתי מלפני". אמנם אחר שהבטיחו עפרון "השדה נתתי לך קבור מתך", ולא הוצרך להשתדל עוד, השמיט מלת מלפני, ולא אמר רק "ואקברה את מתי שמה", כי באמת עיקר השתדלותו הייתה מפני כבוד המת.

**ו. קבור מתך.** כתב הטור בשם הר"ר מאיר:

בכל הפרשה אמר אברהם לשון יחיד: תחילה "ואקברה מתי מלפני", על מת אחד. והשיבו לו דרך מוסר: קבור מתך, אף אם הם רבים. וכן אחר כך "אם יש את נפשכם לקבור את מתי מלפני", ועפרון השיבו "נתתיה לך קבור מתך", וכן "ואקברה את מתי שמה", לשון יחיד, והוא השיבו, "ואת מתך קבור", אף אם הם רבים, ע"כ.

דבריו מיוסדים על מה שאמרו במדרש:

קבור את מתך - מתים הרבה.

ובמתנות כהונה כתב על זה, מדכתיב **מתך** ולא **מתך**.

**במחילת כבודו שגה ברואה**, דבמסורה איתא

"מתך ג' דהכא חסרים יו"ד, דבחד מיתא מיירי; יחיו מתך (ישעיה כ"ו) מלא יו"ד, דבמתים רבים משתעי".

וב'פה תאר' כתב דדריש אם למקרא, כאלו כתיב מתך ביו"ד.

**ולי נראה** דממלת **את** קדרשי הכי, דלעולם מלת **את** בא לרבות. על כל פנים אין מקום לדברי ר' מאיר על דרך הפשט, ובאמת לא הייתה בקשת אברהם לקבורת מתו זו לבדה, כי ביקש **אחוזת קבר**, שפירושו קרקע שתהיה לו לאחוזתו לעשותו בית הקברות.

**ז. וישתחו.** להראב"ע השתחוויה הוא שישח ראשו, וזה משפט הנותן שבח לאחר, וכן יתרו השתחווה לחתנו. אמנם **לרש"י** (מקץ מ"ב ו', מ"ג כ"ו) לשון השתחואה משתטח לארץ בפישוט ידיים ורגלים הוא. ונראה שיש הבדל בין השתחוויה סתם ובין השתחוויה לארץ שזה יתכן שהוא בפשוט ידיים ורגלים (רוו"ה).

**י. ועפרון ישב.** כתיב חסר. אותו היום מנוהו שוטר עליהם (רש"י מרז"ל). כשתדקדק תמצא, שבכל מקום שיאמר הכתוב פלוני **ישב בתוך** העם או בתוך הקהל ועדה וכדומה, הרצון בו לעולם שהיה נוהג שררה ביניהם, וזהו שימוש מלת **תוך**, שמורה על אמצעות הדבר, שהוא המקום הנכבד, כָּלֵב באמצע הגוף. ולכן היושב באמצע העם הוא הנכבד והנוהג שררה ביניהם; וזהו טעם קללת שמעי הנחלמי, לא יהיה לו איש יושב בתוך העם הזה (ירמיה כ"ט), ופתרונו: שלא יצא מזרעו איש הנוהג נשיאות בעם; וזהו טעם תשובת האשה הגדולה השונמית על שאלת אלישע, היש לדבר לך אל המלך או אל שר הצבא, ותאמר בתוך עמי אנכי יושבת (מ"ב ד'), ורוצה לומר אני האשה הנוהגת שררה ונשיאות בתוך עמי, ואינה צריכה לסרסור ביני ובין המלך או שר הצבא, כי כאחד השרים אנכי, וכשיש לי דבר אל המלך אביאנו אליו בלי סרסור. ולזאת קראה הכתוב בתחילת הספור **אשה גדולה**, רוצה לומר אשה חשובה ושוררת. ולכן יפה ארז"ל שעפרון היה שופט בתוך בני חת, מדכתיב חסר וי"ו, אמרו אותו היום מינוהו, ולא היה לו התואר הזה בקבע אלא מאותו היום (רוו"ה).

ובאמת גם לשון ישיבה לבד יורה על התמנות לשופט או למלך, כמו **ישב** על כסא דוד אבי (מ"א ב') ואתה ה' לעולם **תשב**, שהישיבה בזה יורה ישיבת ממשלה ומשפט, כי כסא המלוכה וכסא המשפט אחד, ועל שניהם נאמר יושב: **ליושב** על המשפט (ישעיה כ"ה), ו**ישב** משה לשפוט את העם. לכן על "ולוט יושב בשער סדום" ארז"ל: מינוהו שופט עליהם.

**יא. נתתי לך וגו' לך נתתיהו.** בשדה הקדים פעולת נתתיהו למלת הגוף ובמערה להפך, מבואר ראש פרשת וירא, 'בן לשרה'.

**יג. אם אתה לו שמעני.** **אונקלוס** תרגם "אם את עביד לי טיבו". נראה שלדעתו לו שם תאר הוא לאיש שוחר טוב, וכפיו כן לבו. ולכן שם בעל הטעמים טעם מפסיק במלת **לו**, להפרידו מן שמעני. ויהיה **שמעני** כפשוטו לשון פיוס הבא ע"מ הצווי בכל מקום. והמבאר לא הבין דברי **אונקלוס** על דרך זה, ולכן האשימו שהוא מתנגד לבעל הטעמים (רוו"ה).

**טו. ואת מתך קבר.** עד הנה שהיו משתדלים בהשגת קרקע קבורה, וזה היה העיקר להם, לכן הקדימו פעל הקבורה: קבר מתך. וכעת שמקום הקבורה כבר הוסכם ביניהם על ידי מכירה, לכן הקדים את כבוד הנקבר, מתך קבר. דומה למה שאמר ב"והנה בן לשרה"; "ולשרה בן".

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

### פרק כד

**א וְאֶבְרָהָם זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וְהָ בָרַךְ אֶת-אֲבָרָהֶם בְּכָל:**

**ב וַיֹּאמֶר אֲבָרָהֶם אֶל-עֲבָדָיו זָקֵן בֵּיתוֹ הַמִּשְׁל בְּכָל-אֲשֶׁר-לוֹ שִׁים-נָא יָדָךְ תַּחַת יָרְכִי:**

**ג וַאֲשֶׁבִיעֶךָ בְּה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וְאֵלֵהִי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לֹא-תִקַּח אִשָּׁה לְבְנֵי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אֲנִי יוֹשֵׁב בְּקִרְבּוֹ:**

**ד כִּי אֶל-אֶרְצִי וְאֶל-מוֹלַדְתִּי תֵלַךְ וְלִקַּחְתָּ אִשָּׁה לְבְנֵי לְיִצְחָק:**

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

**יב הקרה נא לפני.** יראה טעם עשות אליעזר דבר זה, כמו שכתב רמ"א [רבי משה אלשיך], כי חשש פן אחי [מד] אדוניו יתנו כתף סוררת וימאנו לתת בתם למרחקים, לכן עשה הניסיון הזה, שבהודיע להם כזה וכזה שאל מאת ה', ויקם ה' את כל הדברים שיצאו מפיו, זה יהיה סיבה גדולה להאמין שיש השגחה אלוהית בדבר, ויאמרו שמה' יצא הדבר, ובטוב לב יסכימו לתת בתם לארץ נכריה. וכאשר דימה העבד כן היתה.



**יד. אתה הוכחת.** אונקלוס ויונתן בן עוזיאל תרגמו יתה זמינתא, ורש"י פירש ביררת, והרד"ל<sup>59</sup> הביא בשם ר"ש פרחון<sup>60</sup>: הוכחת הוא מענין נוכח, שמשותף בהוראתו עם מלת כנגד. וטעמו להיותה נצבת לנגדו לעזר. שבכל שאר בעלי חיים אין הנקבה עומדת לנגד הזכר תמיד כמוכנת למשמעתו ולשרתו. ואף אותן בעלי חיים שאין מזדווגים רק בבן זוגם כיונים, בכ"ז אינם מצויים יחד תמיד להשתתף יחד במזונותם לעזור אחד לחברתו, כאדם עם עזרתו. אמנם באיש ואשה להיות תמיד אצלו בענייניו ובצרכיו, ולזה במלת כנגדו הוא עיקר המכוון שמוצא בה עזרתו.

**ובמדרש רבה** (ויקרא פכ"ה) האשה קראה לבעלה בר קבלי, כלומר העומד לנגדי, והוא בעצמו במלת 'הוכחת' לשון נגד.

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

**יט. ותכל להשקותו.** היא דקדקה בדבריה, ולא אמרה כמו שאמר העבד שתה וגם גמליך אשקה במאמר אחד, כי בזה תשווה אותו לגמלים: שתה אתה והגמלים, לכן פסקה ואמרה "שתה אדוני" לבד, ואחר שעה אמרה "גם לגמליך אשאב". גם שינתה ולא אמרה גם לגמליך אשקה, כדי שלא להשוותו בשום ענין עם הגמלים, כי שתייה והשקה אחד הוא. לכן אמרה לגמליך אשאב (ר"י אדרבי<sup>61</sup>).

**כא. מחריש.** כי אחרי שהעבד לא אמר בתחילת הענין הנערה אשר תשקה לגמלים, כי אם "אשר תאמר אשקה", אם כן לא היה ראוי לו להטריחה עד שתשקה כל הגמלים, כי גם באמרה נשלם מבוקשו. לכן אמר הכתוב שבהיותו משתומם ומתיבהל על המראה, היה סיבה שהחריש לה, ולא מנעה מטרחת השקאת הגמלים (רא"ש).

<sup>59</sup> ר' דוד לוריא 1798-1855. רב פוסק מקובל ודרשן, מגדולי התורה בדורו. חיבר פירושים לתלמוד הבבלי ולפרקי דרבי אליעזר.

<sup>60</sup> שלמה פרחון - מילונאי באלג'יריה שהגר לאיטליה. ממפיצי תורת הלשון הספרדית במאה ה-12. בן דורו של רבינו תם. המילון שחיבר נקרא בשם "מחברת הערוך". הוא כותב בהקדמתו למחברת כי שאב מספרי יונה אבן ג'נאח מחשובי המדקדקים בימי הביניים.

<sup>61</sup> ר' יצחק אדרבי מחכמי שאלוניקי 1520-1584 מרביץ תורה ואב"ד. חלק על מהרשד"ם ורבינים אחרים. בגלל חילוקי דעות קרא לספרו בשם "דברי ריבות". היה ידידו ועמיתו של ר' שמואל דה מדינה - הרשד"ם. היה מקובל ובקי בספרות ההלכה.

**כב. כאשר כלו.** וזה היה זמן מה בהכרח אחר שהשלימה לשאוב, וראה שלא הייתה מבקשת דבר עבור טרחתה, אבל היה כל מעשיה על צד החסד הגמור. (ר' עובדיה ספורנו).

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

**מקום לנו ללין.** לינה אחת. לין שם דבר. והיא אמרה ללון, כמה לינות יכול אתה ללון אצלנו. (רש"י מבראשית רבה).

**כה. תבן.** הקדימה צרכי הבהמות ואחר כך האנשים מקום לינתם, כמאמרם על ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת (רא"ש).

**כט וְלִרְבֵּקָה אָח וְשָׁמוּ לְבָן וַיִּרְץ לְבָן אֶל-הָאִישׁ הַחוּצָה אֶל-הָעַיִן:**  
**ל וַיְהִי כִּרְאֵת אֶת-הַנָּזֶם וְאֶת-הַצְּמִדִּים עַל-יְדֵי אָחִיתוֹ וַיִּשְׁמְעוּ אֶת-דְּבָרֵי רְבֵּקָה אָחִיתוֹ לְאָמֵר**  
**כֹּה-דָבַר אֵלַי הָאִישׁ וַיְבֵא אֶל-הָאִישׁ וְהִנֵּה עֹמֵד עַל-הַגְּמְלִים עַל-הָעַיִן:**  
**ל. ויהי כראת.** הכתוב הזה כנותן טעם אל הכתוב הקודם לו, לבאר למה היה לבן נבהל כל כך ונמהר לרוץ אל האיש, וחצי הפסוק עד 'כה דבר אלי האיש', הוא כדמות מאמר מוסגר כי איננו מעיקר הספור כי אם צד מצדדיו: ויבא אל האיש, מחובר עם וירץ לבן שלפניו (רוו"ה).

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

**לא. פניתי הבית.** מעבודת אלילים (רש"י מרבתינו).  
 נראה שיצא להם כן, מדלא אמר **בערתי** הבית, כמו בערתי הקדש מן הבית, ואמר לשון **פניתי** אשר בכל מקום בואו בלשון כבד יורה על המפנה ממקומו דבר שהוא מוקש המזיק או מצער את האדם. כמו סלו סלו **פנו** דרך הרימו מכשול וכדומה לזה. והדבר להיותו עבד אברהם

אשר נתפרסם מהכרזתו בביטול דעות עבודת גילולים, אין לך דבר מוקש המצער, כמו להיותו מתגורר בחדר מלא גלולים.

**לב. ורגלי האנשים אשר אתו.** ולפנינו (פ' נ"ד) יאמר והאנשים אשר עמו, כי ההבדל בין עמו לבין אתו הוא זה: אם ההתחברות וההשתתפות מצד **השתוות והתדמות** האנשים יחד זה עם זה, אז יבוא מלת **אתו** (כמאמרם אתך בדומה לך). אמנם אם **ההתחברות כטפל לעיקר** כהליכת העבד עם אדוניו שאינו אלא לשמשו וכדומה, אז בא מלת **עמו** (כמו שכתב בויהי בועלו אתו כל עבדי פרעה, ובבלק ע"פ לא תלך עימהם).

לכן בתחלת ביאתו אליהם, שלא נודע עדיין לבית בתואל חשיבות אליעזר על האנשים הבאים עמו, ונשתווה עימהם באופן עניני הרחיצה בלי הבדל ביניהם, לכן אמר כאן ורגלי האנשים אשר **אתו**. אמנם אחר שסידר דבריו אליהם, ונודעו שהוא הנשלח מאדוניו לגמור ענין האירוסין, ונתגלה להם מעלתו על אנשיו, שהוא העיקר והאחרים טפלים לו לשמשו על הדרך וכדומה, ובלי ספק שלא נשתווה אתם בענייני כיבוד בעת הסעודה, לכן אמר שם לשון **עמו**.

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

**לח. ואל משפחתי.** שם **משפחה** לבעלי לשון הוא לשון התקרבות והתחברות, דומה לשורש **ספח** כמו ונספחו אל בית יעקב, מהסתפח בנחלת ה', כלומר **התדבקות**. ולזה אברהם שלא הייתה לו קרבת הדעת והתחברות עם בני משפחתו, להפרידו מהם באמונת יחידו של עולם, והם עדיין היו דבוקים באלוהי נכר, לכן לא כינה אותם בשם משפחה כי אם בלשון **מולדתי**, אמנם אליעזר כעבד נאמן לבלי פרסם לעיניהם התרחקות אברהם ממנו, קראם בשם **משפחה**. ולזה שינה גם כן בלשונו, לאמר ה' **אשר התהלכתי לפניו**, אף שאברהם אמר ה' **אשר לקחתי מבית אבי**. כי לא רצה לגלות להם בביאור גמור שבכוונה ורצון הוא מרוחק מהם.

**לט. אלי לא תלך האשה.** אלי כתיב בת הייתה לאליעזר והיה מחזיר למצוא עילה (רש"י), אמנם **במדרש רבה** שלפנינו מאמר זה למעלה (פ"ה), באמרו לאברהם אולי לא תאבה, ושם מלת אולי מלא וי"ו כתיב, ויראה שיצא לרבותינו מכון זה מלשון אולי עצמו. כי יש הבדל בין מלת פן ובין אולי: **פן** ישמש כשאינן **המדבר חפץ במציאות הדבר**, כמו פן ישלח ידו, פן נפוץ ע"פ כל הארץ, פן יקראנו אסון, שבכולם דעת המדבר על השלילה. ולכן מלת פן לא יחובר עם מלת לא כי הוא בעצמו השלילה. אמנם מלת **אולי** ישמש גם כן כשהמדבר **יקווה וייחל על**

**קיום הדבר**, כמו [מה] אולי יחנן, אולי ישא פני. אילו אמר פן יחנן, פן ישא, היה משמעותם לא יחנן, לא ישא.

ולזה בהתקשרות השלילה עם מלת אולי, הוראתו גם כן התקווה והתחלת על שלילות הדבר. לכן באמור העבד לשון **אולי לא תאבה** המובן ממנו גם כן הלוואי שלא תאבה, וכדברי רבותינו.

ועקב שאמר **אולי ימושני אבי**. אין מלת אולי מוסב אלא על **ימושני**, כי באמת היה מייחל שימושש מאביו, כי שימת הידיים מן המברך על המבורך היא סגולה אל חלות הברכה, כמו בברכת יעקב למנשה ואפרים, וברכת משה ליהושע. ולא חשש יעקב כי אם שלא יתוודע לאביו שאינו האיש המכוון ממנו אל הברכה ולהיותו בעיניו כמתעתע, ושמעתי שקדמני בזה בעל אפי"ן יהודה ליב הלוי מזמושטץ, בספר אפיקי יהודה].

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

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

**מג. העלמה היצאת**. ולמעלה קראה נערה, כי נערה ועלמה שניהם הם כינויים לאותו המעמד כשיצאה ממעמד הילדות והינקות ובאה למעמד שנתקשרו האברים היטב ונולד מקשיות בגוף שעל ידי זה הוא מוכשר לפעולות השייכות לאדם.

אמנם שם **עלמה** הונח לר' **שלמה פפנהיים** בפרט על מעמד הנעורים בבחינת הגשמיות, שהוא הזמן שהאדם במעמד העליה לעלות ולהתפשט בשטח גופניותו מיום ליום, ושם **נערה** הונח על מעמד הנערות בבחינת הרוחניות. כי בימי הנעורים יתעורר אור השכלי לעלות ולהתגבר לקנות לו יתרון הכשר לשמוע בלמודים. לכן כשהעריך אליעזר מלין לגבי עלאה, הוציאה בלשון נערה על ימי נעוריה בבחינה המעליתית הרוחנית, ובדברו אל האנשים שעל

הרוב עיניהם פקוחות רק על חומריות הדברים, לכן הזכירה בלשון עלמה שהם ימי נעורים בבחינה הגשמית.

**מה אני טרם אכלה לדבר אל-לבי והנה רבקה יצאת וכדה על-שכמה ותרד העינה ותשאב ואמר אליה השקיני נא:**

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

**מז. בת בתואל בן נחור.** היא ייחסה את בתואל אחר אמו ואמרה (לעיל כ"ד) בת בתואל בן מלכה. כי כשהושלך אברהם לאור כשדים וראו שלא שלטה בו האש, אמרו בלבם הלא הרן אחי אברם מלא קסמים וחרשים והוא לחש על האש שלא תשרוף את אחיו, מיד נפלה אש מן השמים ושרפו, כמבואר בתרגום **יונתן בן עוזיאל** ס"פ נח.

הנה על ידי הרן נתקדש שם שמים ברבים, לכן ייחסה רבקה את בתואל אביה על שם אמו מלכה, להיותה בת הרן איש המעלה שנתקדש שם שמים על ידו ברבים. וכמו טפל הבא אחר העיקר הוסיפה אחר כך אשר ילדה לנחור. אמנם אליעזר בהיותו בבית בתואל אדוקי אלילים, לא הוציא בשפתיו כלשונה ממש, שהיה נראה כפוחת בכבוד בתואל לבלי ייחסהו אחר אביו, לכן אמר בת בתואל בן נחור, ולידת מלכה כטפל אחריו.

**נא. כאשר דבר ה'.** לא היה כאן דבור ה' ממש, רק מקרה מאת ה', וכמו שכתב בתפלתו הקרה נא לפני, שרוצה לומר שבעל המסבות יתברך בהשגחתו העליונה, המוליך והמנהיג כל דבר שבעולם אל התכלית המכוון ממנו יתברך, אף בלי השתדלות אדם לכך וחריצותו אליו, הוא יביא גם זווג זה אל התכלית הנרצה. ועל הנהגה העליונה אמר כאן כאשר דבר ה'. ולשון דבור ישמש גם על הנהגה, כמו ידבר עמים תחתינו; כמו שכתוב בפינחס (כ"ו ג') בוידבר אותם לאמר מבן עשרים.

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

**נח. ותאמר אלך.** מעצמי, ואף אם אינכם רוצים (רש"י מרבתינו). ושם יוסיפו עוד, **התלכי** - מרמזין היו לה, עיין שם.

ולדעתי יצא לרז"ל זה מדרכי הלשון, כי כבר ידענו ההבדל שבין עתיד עם ה"א בסוף, שהוא עתיד רצוני, ובין עתיד שאין ה"א בסוף, שהוא עתיד החלטי (כמו שכתוב למעלה אוציאה נא). ולזה אם רצונה הייתה לגלות לשואלים הליכה רצונית לבד, והייתה אומרת אלכה עם ה"א בסוף, אז הייתה משמעות תשובתה לגלות רצונה לבד אל ההליכה, ואין בזה הסכמה עדיין ללכת נגד רצון בית אביה; אבל עכשיו שהשיבה אלך בלא ה"א בסוף, והוא עתיד החלטי, הנה בזה גילתה הסכמתה אל ההליכה, בלי לתלות כלל עם הסכמתם;

ומזה יצא לרבתינו לפרש ה"א **דהתלכי**, כה"א התימה, כמו היפלא מה' דבר, אשר יורה השלילה. וכן כאן **התלכי**, מרמזין היה לה לשלול ההליכה ולמאן. **והרא"ם** אמר בכוונת מאמר זה, מדלא השיבה בלשון כן או הן, עיין שם.

ומה יענה על תשובת הרועים ליעקב **ידענו**, ולא השיבו כן או הן. ועל תשובת עשו **ויאמר אני**, ועל תשובת יונדב (מ"ב יו"ד) **ויאמר יש יש**. אבל בוחר המשיב תמיד מלה אחת ממלת השואל, המכלכלת תשובה אליו;

### **סב ויצחק בא מבוא באר לחי ראי והוא יושב בארץ הנגב:**

#### **סב. ויצחק בא מבוא.**

אחר שאמר ויקח העבד את רבקה וילך, הליכה זו נקראת ביאה אצל יצחק, כי אף שיצחק היה נמנע מללכת חוצה לארץ, והוצרך לבקש לו אשה על ידי שליח, מכל מקום היה רוצה לצאת ידי חובת דרך ארץ לצאת לקראתה ולקבל פניה על הדרך, (ככתוב מי האיש ההולך בשדה לקראתנו), כי פחיתות גדולה הייתה לרבקה לבוא אל בית יצחק בלתי ראותה תחילה דעתו ורצונו לקבלה בעין יפה ובכבוד. לכן כשהיה יצחק משער זמן בואה, הקדים ללכת לקראתה לקבלה דרך כבוד.

זזהו כוונת המקרא, מקום מושב יצחק היה בארץ הנגב, ומסיבת בוא רבקה בא לו יצחק לבאר לחי רואי, ומשם יצא אל השדה אל הדרך שנוסעים בו המחנות הבאים מחרן, שם עמד להתפלל על הצלחת זווגו. והודיעו הכתוב שנתקיים בו טרם יקראו ואני אענה וגו', כי בנשאו עיניו ראה גמלי בית אביו באים עם זווגו. והעלים הכתוב דרך הנהגתו עמה לקבל פניה, כי אין זה מדרך התורה, ובפרט בקדוש עליון כיצחק. ולא הודיע רק ראשית הנהגתו ללכת לקראתה לכבודה, ותכליתה ויביאה האהלה.

וגם זה בכלל אמרם במדרש רבה על 'ויספר העבד ליצחק':

**כללה של תורה מרובין מפרטיה, שאילו בא לכתוב, שנים ושלוש דפין היה כותב.**

- ומדרך הכתובים להשמיט אות למ"ד, בא שמואל הגלגל (ש"א י"ג) שכם בא כל ישראל (מ"א י"ב) כי באה אשה הגורן (רות ג') ויבא יעקב שלם עיר שכם, ויבא יעקב ממרא. הכא נמי **וַיִּצְחָק בָּא מִבּוֹא בְּאֵר לְחַי רְאִי**, הראוי לבאר, וכן אמרו כאן במדרש רבה, להיכן הלך, באר לחי רואי הלך. ובזה נגינת הטעם על מכונו.

**אהלה שרה** - טעמו למשכן דירה של שרה. ונתוספה ה"א קדמאה להורות על כוונה שניה שבמלה זו, שהוא לשון אור, ונכלל פי הוראות שתיים במלת האהלה: וטעמו **משכן** שנתמלא אורה.

**וינתן בן עוזיאל** אמר בתרגומו ואעלה יצחק למשכנא דשרה אמיה, ומן יד נהרת בוצינא דטפת בזמן דמיתת שרה. ולפי המבואר מכוון זה בלשון המקרא עצמו.

**ויאהבה**. מה לו לכתוב להזכיר אהבת איש באשתו? אבל בא הכתוב לרמוז, שהיה מצטער מאד על אמו ורחק ממנו מנחם, עד שנחם באשתו באהבתו אותה. **ואונקלוס** פירש ויביאה יצחק האהלה, והנה היא שרה אמו. ולכן הזכיר האהבה, כי מפני צדקתה וכשרון מעשיה אהבה ונחם בה.

וכן הזכירו רבותינו: עד שלא מתה שרה הייתה ברכה מצויה בעיסה (**רמב"ן**).

**ולדעתי נראה**, מדשינה קרא כאן ממקומות אחרות, שבהם ייחס הנישואין לאיש במאמר אחד: ויקח אברם ונחור להם נשים, ויקח את מחלת וגו' לו לאשה, ויקח עמרם את יוכבד וגו' לו לאשה, ויקח אהרן את אלישבע וגו' לו לאשה. וכאן ייחס הנישואין לה ולא לו, באמרו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה, כי למאן דאמר דבת ג' שנים הייתה רבקה כשנשאת, לא היה יצחק נוהג בה מנהג אישות, כיון דאינה בת לידה, ויש בבעילתה משום השחתת זרע לבטלה. לכן לא תלה קרא נישואין אלו מצדו, רק מצדה: היא הייתה לו לאשה לעשות כל מה שאשה עושה לבעלה, אבל מצדו לא הייתה אישות גמורה, שלא היה בא עליה, ולא הייתה בינו ובינה רק קרבת אהבה,

**וינחם אחרי אמו.** תרגם **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** בתר דמיתת אמיה. ולא ניחא לן בהוספת תיבה על לשון המקרא.

ויתכן למה שימש שורש **אחר**, גם כתואר לאיש הממלא מקום אחר, כמו ואחריתכן בסירות דוגה (עמוס ד') תשבר מלכותו ולא לאחריתו (דניאל י"א) שלא תישאר מלכותו לזרעו הבא אחר אביו. וכן המתנהג במעשיו לפי עצת איש אחר וכמצוותו, יאמר אחרי ה' תלכו, לכתך אחרי במדבר, כלומר שהתנהגו במעשיהם כפי המצווה להם ממנו יתברך. לפי זה אני אומר כי מלות **אחרי אמו**, הוא כמו **תאר לרבקה** לפי שהייתה ממלא מקום אמו בישיבת אהלה, והייתה מתנהגת בכל מעלותיה הנפשיות ובכל מעשיה הטובים. וחסרון אות בי"ת השמוש מצוי מאד: כי ששת ימים עשה ה', והקול נשמע בית פרעה וכדומה הרבה, וכן כאן כאילו אמר אחרי אמו. כי יצחק היה מתעצב אחר מיתת אמו בראותו כי אהלה נתרוקן מכל דברים טובים שהיו מצויים ונראים תמיד בו, ובבוא רבקה חזרו כל אלה, ובזה התנחם.

## פרק כה

### א וַיֹּסֶף אֲבְרָהָם וַיִּקַּח אִשָּׁה וְשָׁמָּה קְטוּרָה.

מאי ויוסף?

מכילתא דרשב"י - זוהר קל"ג ב'.

אי תימא דעל שרה איהו דאוסף, לאו הכי, אלא ביומאה דשרה אזדוג בהדה זמנא חדא, ולבתר תריך לה על עסקי דישמעאל, ולבתר ויוסף כמלקדמין זמנא אחרת על מה דנסיב לה בקדמיתא. קטורה דא היא הגר, דבתר דאתפרשא הגר מניה דאברהם טעת בתר גלולי דאבוא, לבתר אתקשרת בעובדין דכשרן, ובגין כך אשתני שמא ואקרי קטורה בעובדין דכשרן.

כי לשון **תוספות** הוא ממאמר המצטרף, שהדבר הנוסף מצטרף עם הדבר המתוסף, דבר המתחדש כעת מצטרף עם הקדום אליו. ואם יהיה לשון ויוסף כאן על שרה, דאישות קטורת מצטרפת עם אישות שרה, א"כ משהו אותם יחד, וזה אינו, דלמעלות נפשיות וחשיבות עצמיות של שרה, אין לנו לחשוב את קטורה כמצטרפת אליה. אבל לשון **'ויוסף' כאן הוא כענין הכפלה וחזרה** כמו ולא אוסף להכות את כל חי, שההכאות שוות, ולא יספה שוב אליו עוד, ההחזרות שוות, וכן כאן לקיחת קטורה השניה אחר מיתת שרה, מצטרפת עם לקיחתה הראשונה שבחיי שרה, והן שוות. **ובבראשית רבה יש בזה דברים שצריכים ביאור.**



**ו וְלִבְנֵי הַפִּילִגְשִׁים אֲשֶׁר לְאַבְרָהָם נָתַן אַבְרָהָם מִתְּנַת וַיִּשְׁלַחם מֵעַל יֶצְחָק בְּנוֹ בְּעוֹדוֹ חַי קִדְמָה אֶל-אֶרֶץ קְדָם:**

**ו. מתנת.** שם טומאה מסר להם (רש"י מרבתינו) רוצה לומר הודיע להם שמות אלה, כדי ליתן אל לבם לדעת להשתמר, מהם ולא יבואו להחליף שם טומאה בטהרה ולעבדם בלתי ידיעה.

**ז וְאֵלֶּה יְמֵי שְׁנֵי-חַיֵּי אַבְרָהָם אֲשֶׁר-חַי מֵאֵת שָׁנָה וְשִׁבְעִים שָׁנָה וְחֲמֵשׁ שָׁנִים:**

**ז. אשר חי.** מלת אשר חי מיותרות, כי פשיטא חייו הם אשר חי ולא אשר מת.

**ולרבתינו** שחסר הוא יתברך חמש שנים משנותיו ליציאת עשו לתרבות רעה, הנה היו ימי חייו קצובים יותר מן קע"ה שנים, והיה לו לחיות עוד, אבל נתקצרו מסיבה הנזכרת. לכן הוסיף אשר חי, כי שאר ימי חייו שהיו קצובים לו נחסרו ממנו ולא נשאר בחייהם (רע"פ<sup>62</sup>). וכן באדם הראשון נאמר (בראשית ה') ויהי כל ימי אדם אשר חי, לפי שנתקצרו שנותיו ע' שנים בשביל דוד, כאמרם באגדה אמר אדם הראשון כמה ימי שני חיי אלף שנים, שבעים שנה משנותי יהיה לדוד, לכן אמר אשר חי, שהיה ראוי לחיות יותר.

**ח. ויגוע וימת.** שם **גוע** להוראת המיתה נשתלשל לר' **שלמה פפנהיים** משם **יגע**, שהוראתו העיפות ובטול התנועה.

כי המיתה היא גם כן חולשת הדבר והסתלקו מן התנועה, וכטעם "וגבר ימות ויחלש, ויגוע אדם ואיו" (איוב י"ד). ואמרו (ב"ב ט"ז) שבצדיקים נאמרה לשון גויעה. והוא ממה ששם יגע בהנחתו הראשונה הונח בבחינה הגשמית על בטול התנועה, (לא על ריבוי ולא בבחינה הרוחנית), והוא ענין מיתת הצדיקים, שאין במיתתם כי אם בטול התנועה הגשמית, כי הנפש תישאר בתנועתה;

אלא שהקשו שם, הלא בדור המבול גם כן אמר גוע? ומשני גויעה ואסיפה קאמרינן, שבצדיקים נאמרה גויעה ואסיפה, שהגויעה שב על הגוף שנתבטל בתנועתו, והאסיפה שב על הנפש שנאספה למנוחת הכבוד. לא כן הרשעים שמגשימים נפשם השכלית בהתקשר למעדנות כסילות ואיוולת, והקשר הולך ורב בתלם עבודת החושים, לכן נאמר בהם גויעה סתם, שבמיתתם תתבטל תנועת הכל, הנפש עם הבשר.

**זקן ושבע. אונקלוס** תרגם ושבע יומין, **ויונתן בן עוזיאל** תרגם ושבע כל טובא.

ובאמת אינו צריך להוסיף על לשון המקרא, כי מלת שובע בלשון הקודש הוראתו הסתפקות, שהנפש מתענגת במה שיש לה ולא תתאוה אל התוספת. ותרגום שבע הוא בעצמו המלה

---

<sup>62</sup> ר' עזריה פיגו מחכמי איטליה 1579-1647 למד תורה ומדע היה רב פוסק ודרשן. דרשותיו נדפסו בספר "בינה לעיתים" וכן חיבר את הספר גידולי תרומה שהוא מעין פירוש לספרו של הדיין הספרדי מברצלונה ר' שמואל בר יצחק הספרדי "ספר התרומות" בדיני ממונות לדיינים.

האשכנזית, וכן ואכלתם לחמכם לשובע. ועיין מה שאמר בעקב בואכלת ושבעת, ורז"ל אמרו (ב"מ ד' פ"ז) ואכלת שבעך, ולא אכילה גסה. ואין לנפש הצדיק תענוג יותר גדול ממה שיש לו בעת מיתתו, ככתוב ותשמח ליום אחרון, בהיותו אז קרוב לבוא אל מחיצות קדושים עליונים להתענג תענוגים רוחניים, לכן קראו חכמים **יום מיתת אנשי מעלה - יום הילולא**.

ואמרו כאן **בראשית רבה**

**בשעת סילוקן של צדיקים הקדוש ברוך הוא מראה להם מתן שכרן ושבעה נפשם והם ישנים.**

ותענוג זה הרוחני הוא באמת שביעה נפשית.

**ויאסף אל עמיו.** על מליצה זו הנאמרת בענין המיתה יאמר הרד"ק **והראב"ע**, כי המת ההולך בדרך שהלכו אבותיו כאילו נאסף עליהם; **והרע"ם** אמר:

**לפי שנאסף אל צרור החיים לחיי העולם עם צדיקי הדורות שהם עמיו ודומה אליו, ע"כ.**

ובכל זה אין מלת **עמיו** מבוארת היטב.

ונראה לי כי **מלת עם**, הנחתו על התאחדות הפרטים שמשותפים ומצטרפים זה עם זה על ידי נימוס או דת והנהגה או שאר ענין, ולא בלבד על התאחדות רבי המספר, כי אם גם במספר שלשה האנשים בלבד. כמו כי אתם עם (איוב י"ב), דתרגומו אתון חבריא. ולזה נשתמש מלת עם גם לאיש אחד פרטי, כבדברי רבותינו עם הארץ, להשתתפותו והתחברותו במעשיו בענייני ארציות לא שמימות.

ונקרא משה לבדו בשם **עם** (ישעיה ס"ג) ויזכור ימי עולם משה **עמו**, ונקרא בשם עם להתאחדו ולהתדבקו בו יתברך. וכן **לעם** נכרי לא ימשול למכרה, תרגם **אונקלוס** לגבר אחרן. וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל** וכפירוש רש"י שם;

ואחרי שעיקר הוראת מלת עם הוא בהתחברות וההשתתפות, הנה כל נפשות הצדיקים המצויים בעולם הרוחני הם נקראים עם של נפש הצדיק, שהשתתפה עימהם במעשיהם.

אמנם להנחת **לשון אסיפה על העדר החיים והמיתה**, נראה לי כי מלת **אסף** תשמש גם כן על כניסת דבר שמחוץ לגבולו, אל מקום המיוחד אליו. כמו ואספתו אל תוך ביתך, שהוא כניסת הבהמה ממקום ההפקר אל בית השומר. וכן ולא יאסף הביתה, וירד עליהם הברד, וכן ואין איש מאסף אותם הביתה - כניסת האורח מן הרחוב אל הבית. ודומה לזה נפש האדם, כל זמן היותה מחוברת עם החומר הגשמי בארץ, היא דומה להולך דרך ולנוטה ללון, ודירתה

דירת עראי בעוה"ז הזמני. ועיקר ביתה המיועד לה הוא העולם העליון, שדירתה דירת קבע ונצחי. ועל שם הסתלקותה מדירת עראי וכניסתה אל דירת קבע הונח ע"ז לשון **אסיפה**.

**יג. בשמתם לתולדתם.** שמות אנשים משתנים לפעמים מסיבות שונות, כגון בנישואין שנושא פחות המעלה את בת חשוב המעלה, משנה שמו לשם המשפחה המכובד ביותר. וכן לפעמים שנוי מקום האדם גורם לו לשנות שמו, שכשקונה או יורש נחלה המפורסמת, יתכבד האדם להיקרא על שם נחלה הבאה לו.

לכן אמר, בשמותם לתולדותם, לומר כל תולדותיהם וזרעם אחריהם לא שנו שמותיהם. כי ישמעאל מצד בן לאברהם, היה מפורסם ונודע בחשיבות מעלתו והיה להם לכבוד ולתפארת להיות נקרא בשמו לבדו, וכן כשבאו לנחלת חצרות עיירות וכרכים, לא שנו את שמותם, כי הפוך הוא, החצרות והטירות נתעלו בחשיבות בהיותם נקראים על שם בעליהם ממשפחת אברהם. לכן אמר אחרי זה ואלה שמותם בחצריהם ובטירותם.

**טז. ובטירתם.** תרגם **אונקלוס** ובכרכיהון, והם ערי מבצר [מז], ערים גדולות ובצורות (דברים א' כ"א) תרגמו וכרכין, ובלשון יוני עיר מוקפת חומה נקרא כרך.

וכן **יונתן בן עוזיאל** תרגם טירותם **קסטרוותהון**, והוא בלשון רומי מבצר. לדעתו יהיה טירותם מענין נוטרה את הכרמים, כרמי שלי לא נטרתי, לשון שמירה. ונקראה עיר מבצר טירה, להיותה משומרת מן השלל והביזה, גם על ידה משתמרת כל המדינה ממלחמת האויבים.

עיין **רש"י** שה"ש נבנה עליה טירת כסף. ובמטות ל"א יו"ד ואת כל טירותם.

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

**על פני כל אחיו נפל.** פירשוהו נחלתו תתפשט ותתרחב כנגד כל אחיו. אמנם זה נראה למותר, כי ענין זה כבר הודיע יותר בפרטות, במה שאמר תחילה וישכנו מחילה עד שור, ולדעתי יתכן שהודיע בזה חשיבות המדינה ומעלתה אשר ישכון ישמעאל עליו: מלת פני הוא לשון משובח וחשוב, כמו לחם הפנים שהוא **לרשב"ם** לחם חשוב. דומה ויתייצבו פינות כל העם (שופטים כ'), וכמורגל ברבותינו **פני** הדור, על החשובים שבדור, כי לכל דבר החשוב הכל פונים ונותנים דעתם עליהם, וטעם על פני כל אחיו ישכון, שכוונת ישמעאל תהיה על חלב המדינה המשובח במעלה הרבה יותר ממדינות כל אחיו, והוא ארץ כנען, ככתוב

(יחזקאל כ"ז) ארץ זבת חלב ודבש, צבי הוא לכל הארצות. ואמר (ירמיה ג') ארץ חמדה נחלת צבי צבאות גויים.

וכולם היו משתוקקים להושיב שם כסא מלכותם, והגרוע שבארץ כנען כגון חברון, היה יותר משובח ומעולה על צוען שהיה המשובח במדינת מצרים (רש"י שלח י"ג כ"ב). וישמעאל הוא שזכה להיות ממשלתו על מדינה זו המשובחת.

כדאיתא במכילתא דרשב"י - (זוהר וארא ל"ב א')

ההוא זמנא דאתילד ישמעאל בעלמא ואתגזר, מה עבד קב"ה יהב להו חולקא לתתא בארעא קדישא בגין ההוא גזירא דבהון, וזמינין בני ישמעאל למשלט בארעא קדישא כד איהי רוקניא מכלא זמנא סגי.

עיין שם ותבין מה שאמר כאן נפל, ולעיל (ט"ז י"ב) אמר ישכון, וידענו שבשנת שע"ד לאלף החמישי<sup>63</sup> הגיעו הישמעאלים להיות אומה שולטת ממשלה כללית בארעא קדישא.

ואמר במכילתא דרשב"י - (זוהר יתרו פ"ג א')

על פני כל אחיו ישכון - כלומר ישוי מדוריה וחולקיה לעילא מכלהו.

עיין שם ענין נשגב בזה.

## פרשת תולדות

כ וְיְהִי יִצְחָק בֶּן-אֲרָבָעִים שָׁנָה בְּקָחְתוֹ אֶת-רַבֵּקָה בַּת-בְּתוּאֵל הָאֲרָמִי מִפְּדַן אֲרָם אַחֹת לְבֵן הָאֲרָמִי לוֹ לְאִשָּׁה:

כא וַיַּעֲתֵר יִצְחָק לֵה' לִנְכַח אִשְׁתּוֹ כִּי עָקְרָה הוּא וַיַּעֲתֵר לוֹ ה' וַתֵּהָרֶבֶקָה אִשְׁתּוֹ:

**כא. לנכח.** פירשוהו כמו בעבור, ואין לזה דמיון במקרא, ונראה לי לפי המבואר בשורש **וכוח** שעיקר הוראתו התחזקות והתאמצות, לחזק דבריו לפני השופט בראיות, או התחזקות להצדיק עצמו ולהפריע דעת חברו אליו כענין וכוח. ועיקר שורשו שתי אותיות **כח**, ומזה יהיה מלת לנכח כאן גם כן ענין התאמצות והתחזקות (עיין במהר"ש יפה<sup>64</sup> בשם מהר"י בן לב<sup>65</sup>).

<sup>63</sup> שנה זו היא שנת 614 לספירה הנוצרית. בתחילת המאה ה-7 הצליחו המוסלמים להביס את האימפריה הביזנטית המוחלשת ממלחמותיה עם האימפריה הסאסאנית - איראן של היום - ואחרי תבוסה בקרב בודד איבדו הביזנטים את השליטה על כל סוריה, וכתוצאה מכך, גם על ארץ ישראל. התאריכים המקובלים היום מאוחרים במקצת משנת 614.

<sup>64</sup> מהר"ש - שמואל יפה אשכנזי מחכמי טורקיה 1525-1595 חיבר את פירוש "יפה תאר למדרש רבה פירוש על התורה "יפה תאר" ופירוש על התלמוד הירושלמי.

<sup>65</sup> מהרי"ב בן לב - יוסף בן לב נולד באדריאנופול בגיל 34 עבר לשאלוניקי כהן כרב וכאב"ד פנו אליו בשאלות מארצות רבות. תשובותיו נדפסו בשם "שו"ת מהריב"ל" נרדף על ידי בעלי שררה בעקבות פסיקותיו ועבר לקושטא שם עמד בראש ישיבה שנתמכה על ידי דונה גרציה.

כי יצחק להיותו עולה תמימה שנתקדש בהר המוריה לא שת לבו בעסקי עוה"ז, ולהתפלל בעד הריון, ועיקר תולדותיו היה עבודת הש"י. ומזה הטעם הוצרך אברהם לצוותו לאליעזר על זווגו, כי הוא לא היה חושש לענייני עוה"ז ממנו ומעצמו, וגם כאן לא הרבה להתפלל רק להפצרת אשתו בלבד, שהייתה מתאמצת ומפצרת בו להתפלל עבור בנים. וטעם לנכח אשתו, שהתפלל שיהיה לאשתו כח ויכולת להוליד זרע. ולפי זה מבואר בקרא ענין תפלתו. אמנם מדלא אמר קרא להוליד או להזריע אשתו, לתת לה הריון או פרי בטן וכדומה מהלשונות, ושינה ללשון **נכח**, לזה מצאו רבותינו מקום לדרוש גם כונה שנייה, להורות על מקום התפלה, ושהתפללו שניהם זה בזוית זה וזו בזוית אחרת.

### **כב. אם כן למה זה אנכי.**

המקרא קשה עיין רש"י.

**וראב"ע** פירש שהיא שאלה לנשים שילדו אם אירע להן ככה, והן אומרות לא. ותאמר אם כן הדבר למה זה אנכי בהריון משונה.

**והרמב"ן** טען עליו, שלפירש זה הכתוב חסר ואינו שלם, ופירש הוא:

כי אמרה אם כן יהיה לי למה זה אנכי בעולם, הלואי אינני, שאמות, או שלא הייתי,

כטעם אשר לא הייתי אהיה, ע"כ.

וכן תרגם ירושלמי והסורי.

**ושמעתי פירש נאה ומתקבל**. כי תיבת **כן** במקום זה איננה מלת הענין כברוב המקומות, אמנם הוא שם תאר ליחיד, מגזרת כנים אנחנו, כן דברת, כן בנות צלפחד דוברות. וטעמו: **ישר ונכון**. ומלת **אנכי** שב על **אם כן**. ושיעור הכתוב **אם כן למה זה**, כלומר: אם זך וישר אני, למה זה העיני והצער?

ואין תימה על מלת **אנכי** שבא מאוחר, כי נפש אשר עלו שאוניה, לא תקפיד על סדר המלות הנהוג בלשון, שהוא מדברי הנפש המשכלת (**רוו"ה**).

ולדעתי יותר מכוונים [47] דברי **הרמב"ן**, ויש לתבל דבריו לפי מה שאמר (שמות ע"פ למה משה ואהרן) כי מלת **למה** בלשון הקודש הוא שם לדבר **ריק והבל**, כי בהרגישה במעיה שינוי גדול כזה, מה שאינו בשאר מעוברים, יראה לנפשה פן יש במעיה שינוי בתולדת היצירה, ואין זה הריון בן אדם. לכן אמרה: אם כן, היותי בעולם איננו כי אם לריק והבל, כי אין אשה אלא לבנים, וכל שאין לה הריון הראוי הנה היא ללא תועלת בזה העולם. ומלת **זה** כמו עלו זה בנגב, אין זה כי אם בית אלוהים, שענינם כמו **בזה** ב-ב'.

**ותלך לדרש**. פירש **רמב"ן** לשון **תפלה** כמו דרשתי את ה' וענני, דרשוני וחיו. וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל** למבעי רחמין.

**כג. שני גויים בבטנך ושני לאמים.** מנהג הנבואות להכפיל הענין במלות שונות, כמו שכתב רש"י (תהלים ב'). ומנחם פתר לאומים ואומים וגויים, כולם קרובי ענין; אמנם אינם שווים בענין, כי אין זאת מתפארת הלשון שימצאו בו תיבות נרדפות משותפי הוראה מכל צד.

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

◀ **כה. אדמוני.** לדעת כל המדקדקים יהיה אדמוני שם תואר לאיש אשר יחול בו מקרה האדמימות, ואין הבדל לדעתם בין אדמוני ובין אדום (דודי צח ואדום) שגם זה תואר השם.

**כו. ויקרא שמו יעקב.** זה ישאר בעקב ובסוף. כי זה יורה היות ידו אוחזת בעקב אחיו. וכבר אמרו רבותינו האל י"ת קרא לו כן כי אמנם הוא ישאר אחר כליון כל האומות כאמרו כי אעשה כלה בכל הגויים ואותך לא אעשה כלה (ר' עובדיה ספורנו).

ונראה לי בטעם שם יעקב הוא ידרוך ויפסיע בדרך מהלך השלמות התכליתי. כי שם עקב שהוא על חלק היותר בולט בכף הרגל הוא היותר פועל בפעולת ההליכה, לכן ישמש גם על פעולת ההליכה, כמו צאי לך בעקבי הצאן (שה"ש א') והוא דריכת העקב. נחמסו עקביך (ירמיה י"ג) פירש רש"י הולכי דרכים, הורני ה' דרך חקיקך ואצרנה עקב (תהלים קי"ט) פירש רש"י אשמרנה בכל מעגלותיה ועקבי נתיבותיה. ולפי שהעקב הוא סוף הגוף, ישמש גם על תכלית כל דבר וסופו.

עקב ענה - יראת ה', שטעמו הענוה היא דרך ומסילה לבוא בה אל יראת ה' שהוא תכלית האמתי לאדם.

יצא לנו מזה, **כל דבר שהוא כדמות דרך המוליך אל התכלית נקרא עקב**, ויורה שם יעקב שהוא יפסיע וידרוך בדרך מהלך שלמות התכליתי, ונקרא כן על שם אחיזתו בעקב, ואחיזת יד בדבר יורה על התחזקות הנפש והתאמצותה במידה מן המידות, כמו ותאחז במשפט ידי (האזינו ל"ב) שיחזיק במידת המשפט, וכן ויאחז צדיק דרכו (איוב י"ז ט'). וכן אתה מוצא שנתקיים בו שם יעקב, רוצה לומר התהלכותו מהלך השלמות התכליתי, עד שזכה לקרוא אותו בשם היותר נעלה: ישראל. ולרבותינו עוד יותר גבוה בשם אל בית אל.

- ומבואר כי שם יעקב על כוונה זו הוא באמת מעלת אדם על מלאכי מרומים, כי הם אינם רק עומדים במדרגה שנבראו בה. והאדם מצד בחירתו נקרא הולך, כי יתהלך במעלות נפשיות יום יום מעלה מעלה.

התבונן כי נגד מה שנקרא הראשון בשם עשו, לפי שהיה נעשה ונגמר בשערו כמו שכתב רש"י (וכנודע בהבדל בריאה יצירה עשיה), שזה יורה על מדרגה שפלה שבו. כי הברואים שלמטה ממדרגת אדם, הם בהוולדם שלמים בצורתם כמו שהם בזקנותם. כי שור בן יומו נקרא שור, ואין כן האדם בחיר הבריאה, שהוא בתחילה עולל ויונק בל ידע מה, עד יגדל ויעמול וילמוד, כי מצד נשמת חיים שבו יש לו הבחירה לטוב ולהפוכו, ואם יזכה ידמה באחריתו לבר אלוהין ועוד יותר. לכן הילד השני שהיה מעותד למעלות נפשיות אלוהיות נקרא בשם המפואר יעקב, להורות על עילוי התהלכותו מעלה מעלה.

**כז. וְיַעֲקֹב אִישׁ תָּם יוֹשֵׁב אֹהֲלִים:** תרגם **אונקלוס** משמש בית אולפנא. וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל**, והוסיף עוד תבע אולפן מן קדם ה'. וכן איתא (**במדרש רבה**) "בית מדרשו של שם ובית מדרשו של עבר".

יראה דלא ניחא להו לפרש כפירוש **הראב"ע** ו**הרשב"ם**, מענין יושב אוהל ומקנה, כי מה לו להודיענו שהיה יעקב רועה את צאן אביו, גם אין לענין זה הצטרפות עם מה שהודיענו ממנו שהיה איש תם, שהיא מידה ממעלה נפשית. לכן פירש גם מלת יושב אוהלים לענין מעלה נפשית שהיה משתדל בלמודי ה'.

ויראה שאין כוונתם להוסיף על לשון המקרא, כאלו אמר קרא יושב אוהלי **תורה וחכמה**, כי באמת יש לכווין כוונה זו במלת אוהל עצמו. כי **שורש אוהל הוראתו גם ענין אור**, כמו עד ירח ולא יאהיל (איוב כ"ה), דתרגומו ולא ינהיר, וכן לשמש שם אוהל בהם, מתורגם שם אהל לשון זהרורית האור עיין שם<sup>66</sup>.

והתורה והחכמה נמשלה לאור כמו שכתב הכתוב כי נר מצוה [48] ותורה אור. כי כמו שאור הגשמים מאיר לגופות, שעל ידו אנו מבדילין בין דבר לדבר, ובהעדרו לא יראו המוחשים, ויורה דרך לבני אדם ללכת בהם; ככה התורה והחכמה תחלק אורה לנפש להזריח בה הידיעות ותבנית הנמצאות, להבדיל בין האמת והשקר, ובין הטוב והרע.

וכמו שהאור כל חיי הגופות תלויים בו, ואם יחדל אורו מכל וכל יגווע כל בשר יחדיו, ככה אור התורה והחכמה חיי הנפש תלויים בה, והנלוז ממנה הולך בחושך ואין לו חיי הנפש. וכמאמר יש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך;

<sup>66</sup> הערת המחבר: יראה מדעת המתרגם שם שהשמש מקבלת אורה מאור אחר שממעל לה, או מהמקיפה סביב, כדעת מקצת מחקרים האחרונים. וכן אמרו **במכילתא דרשב"י** (בראשית ט"ו ע"ג) שמשא לא נהירותא דיליה הוא, אלא אתמשך חד חוטא דזיוויא דנהיר לשמשא, ועיין רש"י (איוב כ"ח) ותעלומה יוצא אור.

ובאמרו **יושב אוהלים** ענינו התמיד שקידתו בעניינים המחלקים אור לנפשו. ומלת **יושב** ענינו עכבה והמתנה, כמו ימים רבים תשבו לי (הושע ג'), ומלת **אהל ישמש גם על דירת קבע** כמו והלכת לאהליך, אם אבוא באהל ביתי (תהלים קל"ב) וישב עליו באמת, באהל דוד (ישעיה ט"ז), שכל אלה בתים קבועים במקומם.

**איש תם.** (מכילתא דרשב"י - זוהר שלח לך קס"ז).

באברהם כתיב והיה תמים. יעקב דאשתלים יתיר, כתיב ביה איש תם, אמאי איקרי איש תם, בגין דלא אשתאיר ביה פסולת כלל.

**כת. כי ציד בפיו. אונקלוס** תרגם ארי מצידו הוי אכיל.

**ולרבותינו** שהיה עשו מרמה את אביו, והתראה לפניו לאיש נקי כפים (עיין **רש"י**), וראה לפרש מלת ציד על דרך זה.

**ויונתן בן עוזיאל** תרגם ארום מלו רמיותא בפומיה, והוא יותר נכון.

וכן **הראב"ע** פירש: יודע ציד - לעולם מלא מרמות. כי רוב החיות בדרך מרמה יתפשו. ויעקב הפך עשו, כי היה איש תם שאינו יודע לרמות, וכמו שכתב רש"י.

ולדבריהם אלה תתיישב דעתנו ממה שיקשה להמפרשים סבת אהבת יצחק לעשו, ויאמרו שהייתה אהבת התועלת שהיה אוכל מצידו, ואין זה נכון, אבל סיבת נטייתו אליו הייתה מחלקת אמרי פי עשו, וזהו שגילתה התורה ויאבה יצחק כי ציד, שהאבה הייתה מסיבת מרמה. ודע כי ציד הוא שם דבר, לא תאר לאיש, כי התאר ציד, בדגשות היו"ד וקמוץ ומלרע.

**כט. ויזד יעקב נזיד.** תרגם אונקלוס ובשיל יעקב תבשילא.

### [מכירת הבכורה ליעקב]

ויזד יעקב נזיד, שהיה מתעסק לעשות ההכנה אל הבישול, ולא הגיע עדיין לגמר בישולו. כי לפעמים אם לעת הצהרים יהיה השעה דחוקה, ולא יהיה פנאי ושעה מרווחת לבשל את התבשיל כראוי, יקדים איזו שעות להרתיח את התבשיל. ובהגיע עת הצהרים יחזיר הקדרה המצונן אל האש, ובשעה מועטת יוגמר להתבשל היטב.

ויודיענו הכתוב בזה מדת רעבתנותו של עשו, שלא המתין עד גמר בישולו כדרך כל אדם. אבל בהיותו עוד במעמד שאינו ראוי לאכילה, תאוות נפשו השתוקקה למלא בטנו. ומאכל זה שמצד עצמו אינו ראוי לאכילה עדיין, היה אוכל בהלעטה, לפתוח פיו והאחר יפיל המאכל לתוך גרונו. כלשון המשנה מלעיטין את הגמל, וכדרך טמן עצל ידו בצלחת נלאה להשיבה אל פיו.



**ל. על כן קרא שמו אדום.** הוא אדמוני ונתאווה לאכול אדום, ובשביל רעב תאוותו מכר בכורתו. ולשם בזיון קראו לו כן, שבשביל מאכל אדום מכר בכורתו (**רשב"ם**). והר' **יצחק אברבנאל** אמר אין פירושו שמפני מאמר זה נקרא עשו בשם אדום, כי שם זה הונח עליו מפני מראהו שהיה כולו אדמוני. אבל פירש הכתוב הוא שמפני שהיה עשו עיף, קרא את הנזיד אדום, באמרו מן האדום האדום הזה, כי מרוב עייפותו לא היה משער מה היה הנזיד ההוא, ולא היה יכול לשאול עליו, לכן קראהו בשם מראהו אדום. ובא בסגול"ל כמו בצע אַמרתו, אַשתך כגפן פוריה.

◀ **לא. מכרה כיום.** להמדקדקים מלת מכרה כאן בא על דרך הזרות, כי המ"ם בחיר"ק על דרך אותן שהם מגזרת פעל, כמו מן שכב - שְכבה עמי, מן שלח - שְלחה הנער. ובאמת הוא מגזרת פעול, וראוי להיות מְכרה - המ"ם בק"ח (קמץ חטוף), כמו מן זכר - זְכרה; מן שמור - שְמרה.

**ולבבי לא כן ידמה,** כי אין כאן זרות, ועל משפטו יבוא, ויגלה לנו ענין גדול באיזה אופן באה הבכורה ליעקב. לא כאשר יחשבו בתחילת ההשקפה, שבתחבולת מרמה בא יעקב על עשו עת היות עיף, וכמעט מוכרח אל המכירה, וגם אינו כדעת המפרשים שיאמרו כי המכירה הייתה בכסף, ומאכל הנזיד אינו רק לעדות ולקיום, שלדבריהם העיקר חסר בתורה; ולמה הזכירה בדיוק גמור את קנין מערת המכפלה, שאין ענינו חשוב כל כך אצל האומה, כענין הבכורה, וקיצרה עיקר קנינה, ומסתפקת בדבר הטפל אל המכירה.

ועוד, כי אז היו בני י"ג שנה (כמו שכתב **רש"י** בויגדלו הנערים) ועדיין היו ברשות אביהם, ולא היה להם עסק משא ומתן להרוויח בו, ובפרט יעקב שהיה מיושבי ביהמ"ד של שם ועבר, מאין היה לו ממון לתת דמי כסף מחיר הבכורה.

אמנם יעקב התנהג בענין זה כראוי לבחיר האבות, והוא זה: כאשר התאוה נפש עשו אל המאכל, וביקש מיעקב בעת עייפותו ויגיעתו להשביע נפשו השוקקה, לא נשתהה יעקב אף רגע מלמלאות מבוקשו, והאכילו מיד כאשר התאוה נפשו, ולא נדבר עמו מאומה מענין הבכורה. אמנם עשו כטוב עליו לבו במאכלו ובמשקהו, התחיל לסבב פני הדבור מענין הבכורה, ונתגלגלו הדברים ממנו להראות קוטן מעלת הבכורה, ושאין לה חשיבות בעיניו. ויהי כאשר שמע יעקב את דבריו אלה מביזיון הבכורה בעיניו, תפסו בדבורו והוכיחו על פניו, להראות לו שמיום הזה והלאה אינו בכור עוד, כי בדבריו האלה העיד על עצמו שאינו איש הראוי לתאר יקר וחשוב כזה. כי כמו שלא יתאר אדם בשם חכם (אף שלמד חכמה) אם אינו מתנהג כפי החכמה; ולא נקרא איש בשם חסיד, מסיבת ידיעתו דרכי החסידות לבד, כי אם

מצד התנהגותו על פי דרכי החסידות; ככה אין נכון לתאר את האדם בשם בכור באמת, אם היא בזויה בעיניו, וגם לא יבוש למאסה ולגנותה בפני אחרים; וביותר בשני אחים האלה, יעקב ועשו, שזה היה בכור ללידה וזה ליצירה (כמו שכתב רש"י); הנה מבחינה זו נסתלקה מעשו חשיבות תאר בכור, כיון שאין זה חשיבות אצלו כי אם פחיתות ובזיון לפי דבריו, ומעצמה היא מסורה לאחיו בכור היצירה, שמצד מעשיו וממעלת נפשו ראוי אליה.

וזה שאמר יעקב אליו מכרה כיום את בכורתך לי, לא שביקש יעקב מעשו למכור לו הבכורה בדרך מקח וממכר, כי אין זה ענין הניתן למכירה, אבל אין במאמר זה כי אם הודעה לאמר לו: דע לך אחי, שכיום הזה אחר שגילת דעתך בשפה ברורה ממאוסות ענין הבכורה בעיניך, הנה מזה נשתלשלה ונסתלקה ממך, ובידי היא נתונה מעתה.

◀ ולזה לא ננקדה מ"ם של מלת מכרה בק"ח, דלא לישתמע מניה הבקשה אל המכירה, אבל היא נקודה בחיר"ק, להורות שהוא שם דבר, ואינו מהנפרד **מכר** שהמ"ם בו שרשית, אבל הנפרד מכרה הבכורה, משורש **כרה**, מענין וגם מים **תכרו**, והמ"ם **כמקנה** משנה וכדומה, והוא מענין 'ורחוק מפנינים **מכרה**', ומן 'ונתתי **מכרם**' (במדבר כ'). וטעם מכרה כמו מכורה.

הנה התבאר מנקודת המ"ם (שהוא זר לפירוש המפרשים) שלא השתדל יעקב לא במעשה ולא בדבור לקחת בדרך משא ומתן את הבכורה מאחיו, ולכן לא הוזכר סך דמי המקח. אבל עשו מעצמו מסיבת נפשו המתאוה לאכילה ושתיה התנהג בפעל המגונה לבזות את הבכורה, ונבול פיו פרסם לכל שאינו הבן הראוי לחשיבות הבכורה, והיא אמנם נסתלקה ממנו ונמסרה ליד יעקב בכור היצירה, ובזה נקודם המ"ם כדין.

**את בכרתך.** הבכורה יש בהן תועליות, אם זמניות אם נצחיות.

**הזמניות** הן הירושה פי שנים בנכסי האב, או הכבוד להיותו גדול הבית שיכבדוהו שאר אחיו, **והנצחיות** הן יעודים נפשיים, והיא ירושת ברכת אברהם אשר ברכו ה' לייחד ההשגחה בו ובזרעו בירושת הארץ שנמשך ממנה.

כי שני היעודים האלה כאחד הם כמו שכתוב בברית מילה:

והקימתי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריו לדורותם לברית עולם להיות לך לאלוהים ולזרעך אחריו ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגורך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לאלוהים.

ואין ספק שיעודים הנפשיים האלה אינם חלים רק על איש ירא את ה', במצוותיו חפץ מאד, ועובד את ה' תמיד. ולעניינים כאלה מסוגל יותר מי שהוא בכור ראשית פטר רחם. וכמו שהוא מצווי התורה לנהוג קדושה בכל מה שהוא ראשית, בכור אדם, בכור בהמה, ראשית בכורי

אדמה, ועבודת המשכן לא היה מיוחד תחילה רק לבכורים, כמו שכתוב קדש לי וגו' פטר כל רחם, והבל שהביא מבכורות צאנו שעה ה' אל מנחתו.

והנה אף שהיה יצחק מלא ברכת ה', מעדות הכתוב ויגדל האיש וילך הלך וגדל עד כי גדל מאד ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר ועבדה רבה ויקנאו אותו פלשתים, בכל זאת אין ספק שלא השתדל יעקב בקניות הבכורה לתועלת הזמניות, לירש פי שנים או להתנהג בשררה וכבוד, כי מי זה יעיד שקודם מתן תורה היה נהוג פי שנים, וגם אם היה נהוג, לא נוכל לומר [49] שהייתה השתדלותו לזה, הלא ראינו כי לא נתקיימה בו: ברח מפני אחיו ונתגרש מביתו, גם לא נזכר בכתוב שירש פי שנים, וגם קרא לעשו אדון ואת עצמו עבד, כמו שכתוב "כה תאמרן לאדני לעשו כה אמר עבדך יעקב". ובלעדי כל אלה, ליעקב בחיר האבות איש תם, תועליות זמניות כולם הבל ורעות רוח.

אמנם תכלית תאוותו בבכורה אינה רק לתועליות הנפשיות, כמו שכתבו המפרשים. אמנם כל אלה אינם רק עניינים הנמשכים מן הבכורה, לא הבכורה עצמה. ומה זה לשון מכרה את בכורתך, וימכר את בכורתו, כאילו הבכורה עצמה נמכרת, וזה דבר בלתי אפשרי להימכר או להימחל, כי מי שהוא בכור באמת לא יסור מהיות בכור, והנולד אחריו לא יוכל להיות נולד ראשון על ידי מכירה ונתינת ממון;

**לכן נראה לי**, אחרי שבכמה מקומות יחסרו המקראות מלת **את** שיוורה על דבוק והתקשרות הנושא עם הנשוא, והפועל עם הפעולה אם הם נגלים מעצמם בטופס המאמר, כמו תמכר עמך בלא הון, הנה עתה לקח ברכתי, ויקח ברכתך, וכדומה הרבה, שחסר מלת את, כי הוא מובן מעצמו. וכאן דקדק להזכיר מלת את: מכרה את בכורתך, וימכר את בכורתו, את בכורתו לקח.

**הוסיף מלת את להורות בזה, שאין המכונן במכירת הבכורה, הבכורה בעצמותה, כי הוא דבר בלתי אפשרי לעשות את מי שאינו בכור ישנו, אבל עיקר המכונן הוא, הענין המחובר והמקושר עם הבכורה, ועל זה יורה מלת את, שהוראתו החבור והתקשרות.**

כמו: את יעקב איש וביתו באו, היו את מקנהו, את כדרלעומר. ומלת את שהוא בשאר מקומות מלת היחס, הוא כאן שם דבר.

### **[דברים בזכותו של יעקב]**

**מכרה כיום.** לדעת המפרשים שמכירה זו היא מקח וממכר ממש בנתינת כסף מלוקח למוכר, וזה נעשה קודם שהאכילו הנזיד, ומלת כיום פירושו בעת זאת, לפי זה אתה מאשים את יעקב בדבר שהוא גנות גדולה גם לאיש ההמוני, שבבוא אחיו ויעף מן השדה ומבקש להשיב נפשו במאכל, לא יתן לו מיד רק יתמהמה עמו עד שרעבון נפשו תאנסהו למכור דבר שלא מרצונו,

וגם ההמוני אשר יעשה כזה, לא יעז פניו לגלות כוונתו המגונה שהתמהמהותו היא למען השיג המקנה בעודו במעמד אונסו, אבל יעלים כוונתו הגרועה, ויחפש תחבולות מרמה לייפות בו שהייתו בדבר אחר, כי גם איש עושה עוולה יעלים עולתו בכל האפשרי לבלי הגלות לאיש בליעל. ויעקב אבינו גם בושה זאת לא כיסתה פניו אבל אמר בפה מלא מכרה כיום, השבעה לי כיום, העיז פניו לאמר כיום, כלומר ברגע זו שהשעה דחוקה לך מרעבון נפשך, שעה זו מוכשרת ומשחקת לי להשיג מה שלבי חפץ, למכור ולהישבע לי שלא מרצונך. **וכי זו היא דרכה של תורתנו לדבר בגנות הצדיקים ולהודיע לדורות שעשו מעשים אשר לא כן!?**

והאמת יורה דרכו שאין הדבר כאשר יאמרו המפרשים, כמו שהראית מלשון הכתוב ויעקב נתן (לא ויתן יעקב). שיעקב נתן לו מאכלו מיד אחר בקשתו ולא אחר מאומה. וממלת מכרה הנקודה בחיר"ק (לא בק"ח - קמץ חטוף) מבואר שלא ביקש יעקב כלל למכור לו, ולא היה כאן מקח וממכר בכסף, רק עשו מסיבת בזותו את הבכורה גילה דעתו שמסתלק מבכורתו, ואין רצונו להיות לו עסק בה, ובזה נעשה הבכורה כהפקר, ועל זה אמר יעקב מלת כיום, כלומר בעת זאת שגלית דעתך שאין הבכורה חשובה בעיניך לכלום, ברגע זו סילקת עצמך ממנה ונעשית הפקר, ואני זכיתי בה ומעתה היא מכורה ונתונה בידי.

ובכוונה רצויה הוסיף מלת כיום להורות בו כי רק מדבורו שביום זה נודעה הסתלקותו מבכורתו, לא מן מעשים הקדומים. כי אף שממעשים המקולקלים נודע וניכר שאינו מן הראויים לבכורה אשר תכליתה להתקדש לעבודת הש"י, מכל מקום אין מזה ראייה ברורה על הסתלקותו ושהכריע בדעתו לחשוב את הבכורה לדבר בזוי, כי אולי כל מעשיו אינם רק מצד התאוה שלא יוכל לכבוש נפשו המתאוות, אף שבלבו דעתו ומחשבתו להתקדש ולהתטהר. אמנם כיום הזה, שבשעת אכילתו הוא מעצמו בלי סיבה גורמת הסב דבורו לגלות דעתו ומחשבתו בענין הבכורה, מזה נתבאר באר היטב שבלבו הוא מתייאש ממנו ושהכריע דעתו לבזותה, ורק בדרך זה יש לדונו כמסלק נפשו לגמרי מענין בכורתו. ובזה נתן מקום להיותה כהפקר בעלמא, ויוכל אחר לזכות בו.

וזה נכלל גם כן במלת כיום, כפירוש רש"י לדעת **אונקלוס**, כיום שהוא ברור ומוחלט כאור יום. כי רק בדבורו נתברר דעתו ומחשבתו, לא ממעשיו המקולקלים. וכן בשבועה הוסיף מלת כיום על כוונה זו, כלומר בעת זו גלית דעתך שאין הבכורה חשובה כלל בעיניך, וחזרת ואמרת למה זה לי בכורה, בלשונות אלה לא הודעת רק הסתלקותך ממנה, אמנם עדיין אין במשמע דבריך שלא יהיה בלבך עלי אם אני אזכה בה, לכן אבקש ממך לבאר דעתך בהסכמת בירור גמור שרצונך להחליטה לי, [נ] וזהו השבעה לי כיום.

◀ ואמר השבעה לי, בה"א סופית, ולא אמר השבע לי בלתי ה"א סופית, (כי המקור מצאנו בלא ה"א, או השבע שבועה, והכלל שבכל הגזרות ובכל הבניינים הציווי ליחיד שווה למקור זולתי בבנין הקל). כי בכל פעלי העתיד הבאים בה"א סופית יורה על הבקשה להתרצות, ובלי ה"א סופית הוא צווי, כמו רד רדה, שב שבה, לך לכה. ואם היה אומר השבע לי בלי ה"א סופית, היה משמעותו שאמר לו כן בדרך צווי, בשעה שהיה עשו אנוס מסיבת רעבונו. אבל אמר השבעה בה"א סופית, זה יורה לנו שהיא בקשה להתרצות, כדבור שני אוהבים בלשון המורה על דבקות אהבתם לא מצד אונס והכרח.

**לב. הנה אנכי הולך למות.** אחר שהודיע יעקב לעשו מהסתלקות ענין הבכורה ממנה, שנה עשו באיוולתו ופרסם פחיתות דעתו באמרו הנה אנכי הולך למות. הודיע בלא בושה שאינו מאמין בהשארת הנפש ובנצחיות אחרי חיי ההבל הלזו. כי המשתדל בקנין שלמות נפשו הוא הולך ומתקרב תמיד אל החיים הנפשיים, חיי גופו לא יחשוב כי אם להכנה והזמנה אל חיי הנפש, לכן גם מיתת גופו איננה בעיניו כי אם התרחקות מחיי ההבל והתקרבות אל החיים הנצחיים. ובאופן זה בכל חיי הבלו נקרא הולך אל החיים, ככתוב 'אורח חיים למעלה למשכיל, מה לעני יודע להלך נגד החיים'.

אמנם המשוקע בתאוות הזמניות יתיאש מנועם החיים הנפשיים, כי לדעתו בכלות ימי חיי הבלו הכל כלה עמו ואין אחר המוות כלום, ובכל יום ויום מתקרב אל המוות באמת, ונקרא הולך אל המוות.

ובתרגום **יונתן בן עוזיאל** הנה אנכי הולך למות, הא אנא אזיל לממת ולית אנא חיי תוב בעלם אחרון, ולזה אמרו רבותינו ז"ל במליצתם באותו יום הרג עשו את הנפש, כי האיש אשר לא יחשוב כי אם על חיי ההבל הלזו, ואין אצלו עת אחר אחר המוות, חיי ההבל הוא נצחיותו (ככתוב משנאי ה' יכחשו לו ויהי עתם לעולם, עתם הזמני הוא הנצחית) ובמעשה ידיו ימית נפשו בקרבו.

**למה זה לי בכורה.** מלת זה מצוי בלשון שאלה, למה זה אנכי, למה זה הבל איגע, ויאמרו שאינו אלא תיקון הלשון, אמנם מדמצאנוהו גם בלא זה, למה נחבאת לברוח, למה לא הגדתי לי, לכן נראה לי לבארו כאן במלת פה, כרומז על המקום שבו, כמו עלו זה בנגב, נסעו מזה. כי בהכחיש עשו בהשארת הנפש, כאמרו אנכי הולך למות, למה לי מעלה הנפשית שבבכורה להתקדש ולהתטהר במעשי ולהימנע בעולם הזה מכל תענוגי הגוף, וזהו למה זה לי בכורה, כלומר פה בעולם הזה מה לי בכורה.

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

ומצאתי במכילתא דרשב"י - (זוהר ד' קל"ט):

יתב ר"ש ושאר חבריה, עאל קמיה ר"א בריה. א"ל לר"ש: מלתא רבתא בעי למבעי קמך בענינא דיעקב ועשו: איך לא בעא יעקב למיהב לעשו תבשיל דטלופחין עד דזבין ליה בכירותא דיליה. ועוד דאמר עשו ויעקבני זה פעמים, א"ל בהדין שעתא אתון חייבין לקבלא מלקות דהאמנתון לפתגמין דעשו ושקרתון לפתגמין דיעקב, דהא קרא אסהיד עליו ויעקב איש תם, ותו כתיב תתן אמת ליעקב. אלא כך הוא ענינא דיעקב ועשו, בגין דעשו הוי סני לבכירותא בקדמיתא, והוי בעי מניה דיעקב דלסבה ליה אפילו בלא כסף, הה"ד ויאכל וישת ויבז עשו את הבכורה. ע"כ.

מבואר היטב שהדברים האלה בנויים על דרך הלשון שהזכרנו מקדימת [50] השם לפעל הנהוג, אשר יורה על העבר המוקדם. ולכן מביא ראה מקרא דויעקב נתן וגו'. ואף שהוזכר בסוף הענין, כל הרגיל בדרכי המקראות ידע כי הוא דבר הנהוג הרבה להזכיר בסוף דבר פרטי אף שבאמת היה בתחילת הענין, ומכל שכן שהכתוב גילה לנו זאת בקדימת שם יעקב לפעל נתן, שהוא עבר מוקדם, להורות שנתינת הלחם והנזיד היה מוקדם, דאם לא כן היה אומר בפעל מסודר ויתן יעקב.

הלא מצאנו יותר מזה בענין הספור מה שהיה בינו יתברך למשה בימי הגבלה קודם מתן תורה, שהתחילה התורה לספר מקצת ממנו בפרשת יתרו, ושיירה חלק גדול ממנו וכתבה בסוף פרשת משפטים: ואל משה אמר, כמו שכתב רבינו שלמה יצחקי שם בשם רבותינו. וכן השמיט קרא מתחילה להודיע מין הנזיד, ובסוף הענין הודיע שהיה עדשים.

- ויתכן לתת טעם להתעקרות המקרא ונכתב שלא במקומו בסוף הענין, להורות שלא היה בזיונו במעלת הבכורה בשעה זו לבדה כשהיה עיף ויגע ומתאוה לאכול, ואחר כך התחרט

על זה, אבל גם אחר גמר המעשה כאשר כבר מלא את נפשו המתאווה, לא נשתנה דעתו עליו להראות כי מעלת הבכורה בזויה בעיניו.

**ולא יתקש אדם בזה כי אם מחסרון ידיעה או מדרך העקשות, וכל אוהב אמת יודה על האמת ויתן ליעקב האמת.**

**ויקם וילך.** מדרך ארץ שישב האדם בעת אכילה ושתייה. כמו שנאמר באברהם והשענו תחת העץ וסעדו לבכם, ובבני יעקב וישבו לאכול לחם, וכן אמר יעקב לאביו קום נא שבה ואכלה, שיזמין אביו את עצמו לאכול בישיבה.

אמנם עשו להיות משוקע בבולמוס התאוות המגונות התנהג כדרך נמהרי לב אשר נפשם רק למאכל תתאווה, ולא יקפדו באיזה אופן ימלאו בטנם. וגם בעת אכילתם יגלו פחיתות מידותיהם, לא ישבו לאכול לאטם ובנחת, כי אם בחיפזון בקימה והלוך, לכן דבריו כמידתו לאביו יקום אבי ויאכל, לא הזכיר הישיבה וכן כאן אמר עליו ויאכל וישת ויקם וילך, כלומר אכילתו ושתותו הייתה בקימה והלוך בדרך חיפזון, כי בולמוס תאוותו תאלצהו למהרו שביעת בטנו, ולא תרחיב לו זמן להשהות מעט עד שישב ובעוד המאכל בכפו יבלענה.

### **[מעלת הבכורה]**

**ויבז עשו את הבכורה.** מעלת הבכורה היא בנפשית ובחומרית:

**הנפשית** היא להתקדש ולהתטהר במעשים נכונים להיות מוכשר לעבודת ה' בהקרבת קרבנות על הבמה שהיה נוהג קודם מתן תורה.

**ומעלה הגשמית**, שהבכור נוטל פי שנים בנכסי אביו, והוא המכובד בהנהגת הבית.

ואין ספק שלא בזה עשו את הבכורה בבחינת מעלה הגשמית שבה כי המופקר אל תאוות העולם ותענוגיו, הוא רודף אחר הכבוד המדומה ואוהב ריבוי נכסים, כי על ידי זה יוכל למלא תאוותיו. אמנם לא היה מבזה רק מעלה הנפשית שבבכורה, כי אלה הם מעכבים אותו מתענוגי עוה"ז, ויעקב לא השתדל לזכות רק בבחינת מעלה הנפשית שבבכורה, לא במעלה הגשמית שבה. לכן היה נכנע תמיד לפניו לקרותו אדוני עשו, עבדך יעקב.

לזה שנו שניהם את לשונם לפני אביהם:

עשו אמר בנך בכורך, ויעקב השמיט מלת בנך.

כי מעלה הגשמית שבבכורה לא ביזה עשו, ולא זכה בה יעקב, ונשאר עשו בכור לנחלה. לכן אמר בנך בכורך, שבבחינת בן לאביו נשאר להיות יורש פי שנים בנכסי אביו.

ויעקב שלא זכה בבחינת גשמית הבכורה, לא תאר עצמו בשם בן בכור, כי אם סתם בכור, שאיננה בבחינת בן לענין ירושה, רק בכור במעלה הנפשית שבה.

## פרק כו

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

## ב. שכן בארץ. ג. גור בארץ.

יראה כי שני ענינים הם, "שכן", ישיבת קבע באותה הארץ אשר אומר אליך לאחר זמן, אבל עתה בימי הרעב "גור" בארץ הזאת. ולא מצאנו בשום מקום לקרוא "שכונה" לישיבת גירות (רל"ש).

**ורו"ה** אמר, דע שעל הרוב ישמש מלת **שכן** עם ב', כמו ואהבי שמו **ישכנו בה**, ולפעמים חסר ב', כמו **שכן ארץ** ורעה אמונה, כי רשעים ישכנו ארץ, אני חכמה שכנתי ערמה. ויש הבדל הגיוני ביניהם, כי באמרך אני שוכן בבית זה, הכוונה בו באחד ממקומות הבית לא בכולו. ובאמרך אני שכן הבית הזה, הכוונה בו בכולו, ואין מקום בבית שאין משכני בו, ואמר "אני חכמה שכנתי ערמה", טעמו בכל הערמה, ואין דבר בערמה נעלם ממני. ואילו היה אומר שכנתי בערמה, היה משמעותו באחד ממקומות הערמה לא בכולה, ויתכן שיש מקומות בערמה והחכמה לא תדעם.

וזהו ההבדל בעצמו בין מאמר **שכן ארץ** שהרצון בו בכולו, ובין מאמר **שכן בארץ** שהרצון בו באיזה מקום בארץ.

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

**הארצת האל.** כמו האלה (רש"י). ויתכן שהחסיר הה"א לכלול גם חשיבות הארץ ומעלתה, כי אל ענינו גם חשיבות מעלה. כמו אילי הארץ, תרגומו רברבי ארעא. כמו שכתוב ב"רק לאנשים האל אל תעשו דבר" דלוט, ובמדרש רבה אמרו:



**הארצות האל – קשות, כמא דאת אמר ואת אילי הארץ לקח.**

**דבר אחר: למה לא נאמר האלה אלא האל, לומר מקצתן אני נותן לך וגו'. ע"ש.**

**ח. מצחק.** אין ספק שלא ראה אותם עושים משגלם ושהיה משמש, כי איך יעשהו נגד החלון, אבל ראה אותם מצחקים ומשתעשעים כחבוק וכדומה מן הרמיזות, מה שלא יתכן שיהיה לאדם עם אחותו.

**ורש"י** שכתב ראהו משמש מיטתו, לא כיון על הראיה החושית, אבל על הראיה השכלית, (כמו ולבי ראה חכמה), ומן השעשועים שפט בדעתו על המעשה. **והרא"ם** לא אמר כן, וכן **במשכיל לדוד**<sup>67</sup> הרחיק עצמו בזה מפשוטו.

**טז. כי עצמת ממנו מאד.** כלומר יותר ממנו. כך כתבו המפרשים. ואם כן היה מלת ממנו ראוי באחרונה, כי עצמת מאד ממנו. אבל טעמו עצם וגודל עשרך בא לך מסיבותינו. כי ממכירת תבואותיך בשנות הרעבון בא לך העושר הזה. כדרך ההמוניים ממאני ההשגחה, שתולים הכל במקרים טבעיים, וכ"ד רבותינו באמרם כל אותן עצמות שעצמת, ממנו היה לך. ואחר שהתרחק יצחק מהם, ויעל לבאר שבע, וגם שם ראו הצלחתו, הודו על שיבוש דעתם, ורק ברכת ה' תעשרהו. לכן אמר אבימלך אליו: אתה עתה ברוך ה'.

**יח. ויקרא להן שמות.** אם יהיו שמות הבארות האלה שמות פשוטות בעלמא בלתי מורות על ענין מה, מה אהדר קרא לאשמעין בהם, מה לנו בשמות שהיה להן תחילה, ומה היה ההפסד בבטולן, ומה התועלת שהתאמץ יצחק להחזיר שמם הראשון עליהן. ויתכן דקריאת שמות לבארות היו דומה לשאר קריאת שמות שהיו לזיכרון חסדי ה' ופעולותיו, כענין "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה", "ויקרא שם המקום ההוא בית אל", "ויקרא שמו ה' נסי", "על כן קרא לבאר באר לחי רואי".

ככה עשה אברהם בבארות אשר חפר, שקרא את שמם בשם ה', ולפי שהייתה מדתו של אברהם להשתדל בכל מאמצי כחו להשיב רבים מעון, ללמדם דעת את ה', ולהורות להם שאין ממשות באילים שהיו מוטעים לעבדם, וכדי להמציא מציאות רוחני למכחישי אל, המציא תחבולה נפלאה להכניס על ידה את המוטעים אל תחת כנפי השכינה: כל באר אשר קרא אותה בשם אשר יורה על אמתת מציאת ה'. על דרך משל, לפי שהיו הטועים לומר שהנהגת העולם תלוי רק במערכת השמים, וכל הצלחת אדם איננה רק מהשפעת הכוכבים והמזלות, לכן חשבו אלו לאלוהים ועבדו אותם, לבטל מהם הדעה המוטעת, קרא שם דבאר, "ה' אל

<sup>67</sup> ר' דוד חיים פארדו 1718-1790 נולד בונציה ועלה לארץ 1782 פרשן ספרות חז"ל ראש ישיבה פוסק ומשורר. חיבר ספרים רבים ביניהם "משכיל לדוד" פירוש על פירוש רש"י לתורה, כן חיבר פירוש על המשנה ועל הספרי שו"ת על ארבע חלקים של שו"ע ומאמרים על סוגיות תלמודיות.

עולם", או "ה' אלוהי צבאות", בזה הרגיל בפי הבריות הבאים לשאוב מים מבאר, באמרם נלכה נא לשאוב מים מבאר הנקרא כך, שנתעוררו על דעתם המשובשת ויתנו לבם אל השגה אמתית, ההויה ב"ה לבדו הוא אלוהי עולם ותחת ממשלתו לבד יתנהג העולם. וילמדו דעת כי כל צבא השמים הכוכבים והמזלות אין השפעתם מעצמם רק מה שהויה ב"ה משפיע לכל כוכב כפי הכשר קבלתו, ולזה אין ראוי לעבוד עבודה רק למי שהוא אדון על כל, לא למי שממשלת יד אחר עליו.

ככה עשה אברהם בכל באר ובאר אשר חפר, לפי שבארות מים הם צרכי רבים וכל המון עם הורגלו בזה לדעת ידיעות אמתיות ולהכיר את אל העליון יתברך, ודבר גדול עשה אברהם אהוב ה', שהיה כעבד הנאמן למלך המשתדל להביא אנשים שברחו להם ממדינתו מפני מרדם בו, והוא ידבר אל לבם ויודיעם מטוב הנהגת המלך ויטה את לבבם עד שיתנו שכמם תחת עול המלכות, ככה עשה אברהם להטות את לבב מכחישי אל לקבל עליהם עול מלכות שמים.

והודיע הכתוב שבעודנו חי והיה נשיא אלוהים בתוכם היה מוראו על אנשי הארץ הניחו את הבארות והיה שמותן עליהן. אמנם אחרי מותו חזרו לגלוליהם, וכדי לבטל מפי הבריות שמות הבארות האלה, לפי שהיו כולם מורים הפך דעתם המשובשת, לכן סתמו הבארות, ובהתבטל הבאר נתבטל שמותן. ובא הכתוב להודיע כי יצחק אחז במעשי אברהם אביו, והתאמץ לחפור אותן הבארות ולהחזיר שמותן עליהן, כדי להחזיר עטרת אמונה אמתית למקומה.

ומצאתי **במכילתא דרשב"י** (ספר הזוהר) בתוספות ח"ג דש"ב ב' שכתב:

כיון דמליוה פלשתים עפרא, דאהדרו בני עלמא לע"ז, והוה עלמא שמם, דלית דידע לקב"ה.

כיון דאתא יצחק, מה כתיב: וישב יצחק ויחפור וגו'. מאי וישב? אלא דאתיב עלמא לתיקוניה, ואוליף לון לבני עלמא דידעין ליה לקב"ה, וגומר.

**כ. ויקרא שם הבאר.** אין אדם נותן שם לדבר שאינו שלו, ומזה ראה ששם היות שרבו על הבארות נשאר ליצחק, והיה מתקיים בו לא הניח לאיש לעשקם (רא"ש דלא כרמב"ן). וסיפר הכתוב ענין הבארות ויציאתו מגרר, והליכת אבימלך אליו, להודיע שנתקיים מה שנאמר לו לך ולזרעך אתן כל הארצות האל, כאילו הוא היה אדוני הארץ. ולזה הודיע אף שהם ברשעתם סתמו כל הבארות שהיה מימי אברהם, כדי שלא יהנו מהם רועי יצחק, וגם אבימלך אמר אליו לך מעמנו כי עצמת ממנו, כלומר שלרוב מקנהו לא היה מקום למקנה הארץ, ויצחק הלך משם, ולא נתרחק מן העיר וישב בנחל גרר סמוך לעיר ושב

וחפר הבארות שמימי אברהם, והשתרר עליהן לקרות להן השמות שקרא להן אביו, להודיע שבעל כורחם עשה כן, וגם חפר ומצא מים חיים, ואף על פי שרבו עוד לאמר לנו המים, באמרם שמי הבאר היה באים שם מן הנחל, עם כל זה נשארו הבארות ליצחק, וכל זה יורה ששיבתו בארץ היה כאלו הוא אדון הארץ, עד שאבימלך הלך אליו לבקש אהבתו. (ר' **יצחק אברבנאל** דלא **כרמב"ן** שכתב שאין בחפירת הבארות תועלת ולא כבוד ליצחק).

הנה אמר **ויריבו רעי גרר**, ולשון ריב הוא לשון רבנות והתרברבות, כמבואר במשפטים: לא תענה על רב. אמר ויריבו, שהיו משתדלים לנצח ולהיות רב ושליט על באר זה, ואחר שהייתה יגיעתם לריק, כי לא היו הם המנצחים ולא נעשה מה שהתכוונו, וביותר לרבותינו שבבוא הבאר לידי רעי גרר מצאוהו שנתייבשו מימיו, כמו שכתוב בתרגום **יונתן בן עוזיאל**, והוא צבו מן שמיא ויבשת ובכן אהדרו יתה ליצחק, הנה השתדלו להשיג באר מים חיים, ומצאוהו ריק אין בו מים, ולא השיגו מה שהיו מתכוונים אליו. והייתה מריבתם למפרע רק כמתעסקים, השתדלות בכוונה מוטעת, לכן קרא שם הבאר עשק כי התעשקו.

ולהמפרשים עשק והתעשק ענין ערעור ומריבה, למה לא היה קורא את שם הבאר מריבה, כי רבו אתו, וכן שטנה שבבאר השני ענינו התנגדות המשבית את שלום חבירו, כמו 'כתבו שטנה' (עזרא ד'), והמחרחר ריב עם חבירו לנצחו, ולא עלתה בידו, הנה לא הייתה מריבתו כי אם השבתת השלום **לפי שעה**.

לפי המבואר שמות הבארות הם הם לזיכרון תודה להשם, שלא הניח לאנשי תושב לעשוק את הגר, והחליף מריבתם לעסק ושטנה, והייתה כל יגיעת מריבתם לריק ולהבל ולא הועילו מאומה.

**כה. ויכרו.** טעמו כמו ויחפרו, וכן וכי יכרה איש בור, ולשון כריה הוא עשיית גומא בקרקע, וממה שמצאנו בור כרה ויחפרהו, נראה כי **החפירה** עמוקה יותר מן **הכריה**, ואפשר לחפור אחר הכריה ואי אפשר לכרות אחר החפירה.

ונראה עוד כי כל **לשון חפירה עיקרו לשון חקירה ודרישה**, דוגמת ויחפרו לנו את הארץ, ובעבור כי הכורה צריך להיות מרגל ולדרוש המקום הנאות לחצוב לו באר מים, לכן הוציאו בלשון חפירה (רו"ה).

ועל הבאר הזה אשר כרו בבאר שבע, רוצה לומר אשר החלו לחפור, אמר (פ' ל"ב) ויגידו לו על אודות הבאר אשר חפרו, רוצה לומר שהגיעו לעמקה הראויה ויאמרו לו מצאנו מים, כמו שכתב **הרמב"ן** שם.

**כו. ואחזת מרעהו.** פירש **קבוצת אוהביו**, ותיבת אחוזת סמוך אל מרעהו, ויהיה כינוי וא"ו לסימן הרבים, דוגמת בהתפללו בעד רעהו (איוב מ"ב) מגן גבורהו (נחום ב').  
ודרך לשון עברי לומר רעהו ומרעהו בתוספת מ"ם, ומכל מקום יש הבדל בין רע ובין מרע: רע הוא האיש הנבחר מזולתו להיות לו רע, אמנם **מרע** יקרא האיש המבקש להיות רע לזולתו. וכן אוהב ומאהב, כמו שכתב **הראב"ע**, קראתי **למאהבי**, **טעמו למבקשים שאוהב אותם**. ואין זה כמו אוהבי;

**ובבראשית רבה** אר"י **אחזת מרעהו** היה שמו, וכן תרגם הסורי ואחוזת רחמיה. וכן לדעת **בעל המסרת** כך היה שם האיש רעה המלך: **אחוזת**, והתי"ו כתי"ו של אסנת בשמת מחלת ודומיהם משמות עצמים, והוא יותר נאה לפשוטו, כי לא מצאנו בכל המקרא שיקרא קבוצת אנשים אחוזה כי אם חברה, ולא יפול לשון אחוזה כי אם על הקרקע (רוו"ה).

**כת. ראו ראינו.** דברי ההתנצלות הזאת הטעים החכם ר"מ קאלאו בס' **מנחה חדשה** ואמר, רצו להתנצל בדברי שקר ואמרו חלילה לנו לעשות דבר זה מפני השנאה אבל בהפך, כי ראינו שהיה הש"י עמך, ורצוננו לחדש ברית אבותינו, ואמרנו תהי נא אלה שהייתה בין אבותינו בינינו וביניך, כלומר אלו אמרנו לך בארצנו שתכרות ברית עמנו לא הייתה בינינו וביניך, מאחר שאתה בתוכינו ואינך ברשות עצמך, שתוכל לומר מוכרח הייתי בברית ההיא, והייתה השבועה מצדנו לא מצדך. ולכן בקשנו תחבולה מתחילה שתלך מעמנו, כדי שתהיה השבועה קיימת בינינו וביניך, כלומר שכמו שאנחנו ברשותינו תהיה גם אתה ברשותך, ותהיה השבועה בינינו וביניך, ולא יהיה לך שום פתח. וכן עשינו עם אביך שלא כרתנו עמו ברית עד שהלך מארצנו, שלא היה הכתוב צריך לומר **ובינך** מאחר בינינו שהוא כולל אלו ואלו; ואמר שעשה להם משתה וקבל מהם התנצלותם, אף על פי שידע אמתות כוונתם, **וכן ראוי לכל בן דעת לקבל התנצלות דברי חברו אף שידע שאין התנצלותו באמת.**

**לב. על אדות הבאר.** קרוב לומר כי **מלת אודות משותף בהוראתו למלת מאד** אשר יורה על הפלגת הדבר, וטעמו שהגידו לו על חשיבות הבאר וטיב מימיו, וכמו שאמרו רבותינו שהיה מימיו מים חיים, עיין מה שאומר מזה בפ' שלח על אודות האשכול.

**לה. מרת רוח.** משפט הלשון בנקבות רבות לדבר בלשון יחיד. כי הראוי מרות רוח ששתים היו, וכן ידיו אמונה, בנות צעדה, תקראנה מלחמה, חכמות בחוץ תרונה, חכמות נשים בנתה ביתה, מחשבות בעצה תיכון, כנפי יונה נחפה בכסף, וחטאתינו ענתה בנו, ועלתה ארמנותיה סירים, רגזה בוטחות, ישועות בל [נב] נעשה ארץ, הרי לך **שבנקבות רבות ידבר בלשון יחיד**, ולא כן בזכרים ולא נתברר טעם השנוי הזה, (רל"ש).

ואפשר כיון שמטבע הנשים להיות דעתן קלה עליהן ורובן מעשיהן ודיבורן אינם באים מישוב דעת עצמן כי אם על דרך הדמיון, כל מה שרואה ושמעת מחברותיה תעשה ותדבר גם היא, לכן עשיית נשים רבות ודיבורן, אחרי שאין כוונה מיוחדת לכל אשה בפני עצמה בעשייתה ודבורה, רק מחמת התלוותה בחברתה, מעשי כולן אינה חשובה כי אם למעשה אחד.

וכן אנשים רבים שיש במעשיהם כוונה אחת מיוחדת נאמר בלשון יחיד, כמו ויחן שם ישראל.

## פרק כז

**א.ויקרא את עשו.** איתא במכילתא דרשב"י - (זוהר קמ"ב א') ההוא זמנא ערב פסח הוה, וכן בתרגום יונתן בן עוזיאל בארביסר ניסן.

ובפרקי ר' אליעזר (פל"ב) מבואר יותר:

והכי איתא התם, הגיע ליל פסח וקרא יצחק לעשו בנו הגדול ואמר לו, בני, זה הלילה כל העולם כולו אומרים בו הלל (כלומר שעתידין ישראל לומר בליל זה הלל על הפסחים ועל הנסים של יציאת מצרים) ואוצרות טללים נפתחים בזו הלילה, עשה לי מטעמים עד שאני בעודי אברכך. ורוח הקודש משיבה ואומרת אל תלחם את לחם רע עין. וגו'. אמרה רבקה ליעקב בנה, הלילה הזה וגו' אוצרות טללים נפתחים בו, העליונים אומרים שירה, הלילה הזה עתידים בניך להיגאל מיד שעבוד, הלילה הזה עתידים לומר שירה, עשה מטעמים לאביך עד שהוא בעודו יברכך וגו' הלך והביא שני גדיי עזים, וכי שני גדיי עזים היה מאכלו של יצחק? וגו', אלא אחד כנגד הפסח ואחד לעשות לו מטעמים לאכול. דתנינן הפסח אינו נאכל אלא על השבע, ע"כ.

ובתרגום יונתן בן עוזיאל אמר חד לשום פסחא וחד לשום קרבן חגא. ויראה לפי שעל לילה זה אמר הכתוב (בא י"ב) ליל שמורים הוא לה', שהיה הקדוש ברוך הוא שומר ומצפה לו לקיים הבטחתו להוציאם ממצרים, והוא הלילה שאמר לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך.

בט"ו בניסן נגזרה גזרת בין הבתרים, בט"ו בניסן נולד יצחק, ומשנולד יצחק נתקיים כי גר יהיה זרעך, ומלידתו עד יציאת מצרים כלו ארבע מאות שנה הנאמר בגזרת בין הבתרים (עיין שם רש"י). לכן השתדל יצחק ביותר לשמור לילה זה ולעשות בו דוגמא לפסח יוצאי מצרים.

פסח כדינו היה אסור לו להקריב בבמת יחיד, כמבואר בבתרא דזבחים, וכך פירש הרמב"ם, לכן לא עשה כי אם דוגמא לפסח יוצאי מצרים, ושם נאמר וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים

נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם, ואמרו שם **במכילתא דרבי ישמעאל**<sup>68</sup>, ככה תאכלו אותו, כיוצאי דרכים שצריכין להיות מזורזין, מתניכם חגורים, מזומנים לדרך (רש"י), להורות על הביטחון הגמור בו יתברך, בהיותם מכינים עצמם לדרך בעודם בבית הכלא. לכן לר"ט דסובר שתולין כרעיו ובני מעיו חוצה לו קרא את הפסח גדי מקולס, דומה כגיבור הנושא כלי זיינו בצדו (פסחים נ"ג וע"ד).

דוגמא לזה רצה יצחק בצוותו את עשו ללכת השדה מזוין בכלי זיינו, באמרו שא נא כליך תליך וקשתך וצא השדה. והתכוין להשיגו על ידי צידה, ויקרא מאכלו זה בשם צדה, שהוא מאכל הולכי דרכים, וציידים המתעסקים בצידתם ביער כל היום ואין להם פנאי ללכת לביתם בזמן סעודה, לכן לוקחים אתם מביתם מזונות כל היום, והולכי דרכים לכמה ימים, כלשון הכתוב, צדה לדרך. והתכוין לזה יצחק למען יקרא בשם צדה, ויהיה בזה גם כן דוגמא לפסח יוצאי מצרים שהיו מחויבים לאכול כדרך יוצאי דרכים. ולפי שנאמר בפסח מצרים ואכלתם אותו בחפזון, שאמרו עליו שם **במכילתא דרבי ישמעאל**:

[בחפזון דשכינה. זכר לדבר: קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות](#)

[דומה דודי לצבי או לעופר האילים, קומי לך וגו' ולכי לך.](#)

ודימה המשורר ברוח הקודש את חפזון דשכינה לצבי המדלג ומקפץ למהר את הקץ להעלותם ממצרים.

לכן רצה יצחק לעשות דמיון לזה, לצוד לו ציד חיה טהורה, והוא צבי.

ובלשון שאמר יצחק "וצודה לי ציד", יש קרי וכתוב, הקרי ציד, והכתיב צידה, זה לשון זכר וזה לשון נקבה. לשון זכר הוא נגד הפסח, שצריך להיות זכר; ולשון נקבה הוא נגד חגיגה, שהוא שלמים, ויוכל להיות נקבה. ולפי שהפסח הוא העיקר, והחגיגה אינו רק כטפל כדי לאכול הפסח על השובע, לכן ציד שהוא לשון הזכר הוא הקרי, שהוא העיקר.

וכן יעקב שהביא במצות אמו שני גדיי עזים, אחד דוגמא לפסח ואחד לחגיגה, הזכיר גם כן בלשונו דברים שיש בהם דוגמא לפסח מצרים, כי אמר ליצחק, קום נא שבה ואכלה, הזכיר שתי לשונות: קימה, וישיבה. כי פסח מצרים הנאכל בדרך חפזון, במתנים חגורים, במנעלים ברגליהם ומקלם בידם, ובאופן זה הייתה אכילתם בעמידה.

אמנם החגיגה שלא באה רק כטפל לפסח היה נאכל כדרכו בישיבה כראוי, וכדנתיא **בדרך ארץ זוטא**<sup>69</sup> פ"ה: ת"ח לא יאכל מעומד. לכן הזכיר יעקב **קום נא**, נגד הפסח שהיו אוכלים

---

<sup>68</sup> מכילתא דר' ישמעאל - פירוש ספר שמות בדרך ההלכה ואגדה. המכילתא של ר' ישמעאל נחלקת לשלושה חלקים: 1. פרשת בא. 2. פרשת בשלח ויתרו. 3. פרשת משפטים עד סוף הספר.  
<sup>69</sup> מסכת דרך ארץ נמנית עם המסכתות הקטנות. היא עוסקת בעצות והדרכות להתנהגותו של אדם במידות טובות ובעבודת ה'. מסכת זו היא מתקופת התלמוד ועריכתה בזמן הגאונים.

במצרים בקימה, **שבה** נגד החגיגה. ולפי שבאכילת הפסח טעון הלל, מדכתיב, השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, ליל פסח המקודש לחג טעון הלל באכילתו (פסחים צ"ה ב'). ואין אומרים שירה אלא על היין (ברכות ל"ה א'), לכן הביא יעקב ליצחק גם את היין. ועשה בזה דוגמא לדורות ולעליונים שאומרים הלל ושיר בליל זה, כדאמרי יצחק ורבקה.

**היוצא לנו** [52] **מכל הדברים האלה**, כי אכילת המטעמים היו לסיבת הזמן, הזמן גרם לאכילת מצווה זו, גם הזמן גרם לו ליצחק לברך את בנו, כי ליל זה הוא זמן ברכה שאוצרות טללים נפתחים בו לברכה. ולזה היה תחילת ברכתו: ויתן לך מטל השמים.

ובזה יתיישב לנו מה שעמדו בו המפרשים, **למה תלה יצחק את הברכה באכילת המטעמים** כאשר הרבה על זה הציווי לעשו, ולא כן עשה יעקב בברכו את בניו? אף משה לא עשה כן בברכו את ישראל, ועל זה הרבו המפרשים דברים קשוי הציור. גם לדבריהם שהיו המטעמים לעשות בם הכנה ראוי לנפש המברך והמתברך, והיו לפי זה המטעמים הסיבה העיקרית להשפעת הברכה ולקבלתה, יקשה לן לישנא דקרא, שאמר **בעבור תברוך נפשי**, כי לשון בעבור ישמש בהתקשרות המסובב עם סיבתו בבחינת המושג המסובב, ויותר היה לו לומר לשון **בגלל זה תברוך נפשי**, בבחינת סיבה הגורמת (עיין פ' בא י"ב ח' בעבור זה).

אמנם לפי המובא מדברי **פרקי דרבי אליעזר**, אין לברכה התלות במטעמים, ואין המטעמים סיבה מוכרחת לברכה. כי אמנם הזמן היה הגורם לשני דברים אלה: לאכילת מצווה, ולהשפעת ברכה. והאחרון בא בסור הראשון זה אחר זה, לכן אמר לשון **בעבור**. ונראה לי כי יסוד דברי **פרקי ר' אליעזר** רמוזים בלשון שהתחיל בו יצחק, באמרו, ועתה שא נא כליך, מלת ועתה יורה על הזמן כאלו אמר הזמן הוא הגורם לשני דברים אשר אומר אליך.

**בנו הגדול**. לא קראו הכתוב בכור לפי שהאביד בידיים את משפט בכורתו, שהייתה מבוזה בעיניו והפקירה ליעקב בלא מחיר, כמבואר במקומו.

**ד. ועשה לי מטעמים**. אין כוונת יצחק בשאלת המטעמים לתענוג הגוף וחוש הטעם, רק כדי שתהיה נפשו שמחה ומתענגת, ומתוך שמחת הנפש תחול עליו רוח"ק, וכמאמרם אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה, שנאמר והיה כמנגן המנגן - ותהי עליו יד ה' (רבנו בחיי).

ויש להוסיף על זה, כי **המברך הוא כצנור להוריד שפע עליון אל המתברך, ולהיות שהמברך אמצעי להשפעת ברכה אל המתברך, לכן יקריב אותו אליו ויעמידנו נכחו**. כמו בהחיות אליהו את בן הצרפית, שהתמודד על הילד שלשה פעמים. וכן אלישע בהחיותו בן השונמית שכב עליו ושם פיו על פיו. ותחילה אמר ושמתי משענתי על פני הנער, וכן יעקב אמר קחם נא אלי ואברכם, וישת ידו עליהם. וכל זה מורה כי להורדת השפע אל המתברך

באמצעות המברך ראוי לזה שיקרב אליו במקום. וכן יצחק העתיר לנכח אשתו, העמיד אותה נכחו להקריבה אליו, כדי שיכוין אליה דעתו יותר, כמו שכתב הר"ן בדרוש השני.

ולזה גם המברך יקרב עצמו בכל יכלתו אל מקור שפעת הברכה, יתבודד בדעתו ויקשר מחשבתו בעניינים קדושים אלקיים להיות מוכן וראוי להוריד על עצמו השפעה העליונה, ובזה יוכשר להציק על ראשו שמן שפע הנבואי, ויש לו כח להציק שפעת ברכה העליונה אל המתברך הקרוב אליו.

וכבר דימו ענין הנבואה אל הלב אשר ממנו תוצאות חיים לכל האברים, וכל הקרב הקרב מן האברים אל משכן הלב יוקדם לו השגת החיים. דוגמא לזה אמרו, המתפלל צריך לכוין לבו אל בית קדשי הקדשים, כדי לקשר נפשו במקום המקודש, (ועל דרך זה כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחננו, שאמרו עליו באגדה שנשאו עימהם מאבני ירושלים ועפרה לבנות להם בבבל בהכנ"ס).

והייתה מכוונת יצחק לקשור נפשו בשעת הברכה אל המקום המקודש ביותר, לכן אמר: צא השדה, והוא המקום שהוא מיוחד אליו תמיד לתפילה, כמו שכתוב ויצא יצחק לשוח בשדה, והוא הר המוריה מקום עקדתו (כבפסחים ד' פ"ח), והוא המקום אשר אמר עליו יעקב אין זה כי אם בית אלוהים וזה שער השמים, ששם הוא מקום חול שפע הנבואה ומראה החזיון מן השמים. וממקום המקודש הלזה יצוד לו ציד חיה או עוף, וממנו יעשה לו מטעמים, בטעימת דבר אשר ממקום המקודש יבוא, תתאחד נפשו במקום אשר בו מקור הנבואה מבוע הברכה.

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

**ז. לפני ה'.** ברשותו שיסכים על ידי (רש"י).

**ורשב"ם** כתב לפני ה', בשם ה'.

אבל גיבור ציד לפני ה', פירוש בכל העולם. וכן עיר גדולה לאלוהים, בכל עולמו של הקדוש ברוך הוא לא הייתה עיר גדולה כנינוה, ועיין מה שאמר ביתרו לאכל לחם לפני ה'.

**ואברככה לפני ה'.** ברשותו שיסכים על ידי (רש"י).

כי יש בלשון פנים ענין דעת חפץ ורצון. וברבותינו רגיל לשון פנים על הרצון והדעת, כאמרם זכין לאדם שלא בפניו, אין מתירין לו אלא בפניו, כלומר מדעתו ורצונו. וכן בהסכם על דבר הזכר לשון פנים, קץ כל בשר בא לפני. ולשון לפני ה' שאמרה רבקה, אין זה שנוי ממה



שאמר יצחק תברכך נפשי, דמדקאמר **נפשי**, והיא תדע ברוח הקודש אם יסכים הקדוש ברוך הוא (**משכיל לדוד**).

ובאמת הא והא חד הוא, כי הברכה היוצאה מפי קדושי עליון איננה כפי העולה על דעתו, רק כפי מה שמושפע אליו משמים, כי יתדבק במחשבתו לעניינים רוחניים אלקיים, ונפשו מופשטת [נג] מחומריותו ומתקשרת בעליונים, וכאילו עומדת שם לפני ה', להמשיך מטוב ה' אל המוכן לקבל הברכות.

**ובזה תוסר התלונה מעל הצדקת הזאת** איך הרשתה לעצמה לרמות את יצחק ולעשות הפך רצונו. אמנם בבואנו אל עיקר הכוונה, מעשיה נכונים מאד, כי אחרי ששמעה דברי יצחק לברך ברכת הנפש, שהמכוון בו לפני ה', כלומר לפי רצון ה', הנה היא ידעה בבירור גמור שברכתו לעשו איננה לפי רצון ה', כמו שנאמר לה מפי הנבואה ורב יעבוד צעיר, שהגדול יהיה נכנע תחת הצעיר. והיא גם היא ידעה בגדול זה, שמעשיו מקולקלים ואיננו ראוי לברכה, איך תניח את יצחק לעבור פי ה' לברך את הגדול ולעשותו ראש על אחיו, וברכתו זאת תהיה ברכה מוטעת, לפי שלא ידע מאמר הנבואי ורב יעבוד צעיר. וגם לא ידע שמעשיו מקולקלים ואינו ראוי לברכה. ואם תניח אותו לברך את הגדול, תהיה מכשילה זאת תחת ידיה, ותאשים נפשה בזה. ולא רצתה להודיע אמתת הדבר ליצחק, לבלי צער אותו לדעת כי יש לו בן המקולקל במעשים.

**לכן צדקה מאד לעשות בתחבולת מרמה שלא יאונה לצדיק זה מכשול לעשות בטעות הפך רצון ה'. ובחכמה נפלאה השתדלה שיברך יצחק כפי רצונו לברך ברכת הנפש שהוא כפי רצון ה'. וזה הייתה כוונת יצחק באמת.**

והדבר דומה למי שרואה איש עור יוצא לזרוע שדהו והולך ובא אל חלקה אחת משדותיו אשר גפרית ומלח שריפה כל ארצה, והאיש הרואה אותו אינו רוצה לומר בפירוש טעות הוא בידך, כי בזה היה מצערו להתאונן על חסרון ראייתו, לכן בתחבולת מרמה יעשה עד שלא ירגיש כי איש אחר ימנעו מלהפיץ זרעונו על החלק אשר לא תזרע ולא תצמיח, כי יטה את ידו לשלוח אותם על חלק שדהו הראוי לזריעה. הנה כל משכיל ישבח את האיש הלזה אשר בתחבולת מרמה עשה את עצמו בעיניים לעיוור להסיר ידו ממקום המקולקל ולהטותה אל מקום הראוי לזריעה.

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

**יב. אולי ימשני אבי.** היה לו לומר **פן** ימשני, כי לשון פן ישמש כשאין המדבר חפץ במציאות הדבר, כמו פן ישלח ידו, פן נפוץ ע"פ כל הארץ, פן יקראנו אסון. ואם היה חפץ שלילת המשוש הוה ליה למימר פן ימשני.

מזה נראה כי יעקב איש התמים לא הייתה דעתו נוחה לבטל רצון אביו, והייתה ניחא ליה שיברך אביו לאשר יחפוץ לברכו, והיה מקווה ומייחל בביטול השתדלותו בזה, לכן אמר לשון אולי, דלשון זה ישמש כשהמדבר יקווה קיום דבריו, כמו אולי יחנן, אולי ישא פני. עיין מה שאמר בח"י שרה כ"ב ל"ט אולי לא תאבה האשה.

והרמב"ן אמר, שלא חשש יעקב שימושהו אביו בכוונה להכיר אותו, כי אם אולי יקרב יצחק אליו לנשק לו או לשום ידו עליו, כדרך חיבת האב אל בנו, ובמשמוש זה ימצאהו חלק. לדבריו מלת אולי נכון בפשוטו.

#### **כמתעתע.** מגזרת תעה.

אמנם אחרי שאהבת יצחק את עשו הייתה אהבה בטעות, כי לא היה נודע לו ממעשיו הרעים, רק עשו היה איש ציד ומרמה ובתחבולות ערמה עשה להיחשב בעיני אביו לאיש נקי כפים, מעדות הכתוב ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו, כלומר שבחלקת פיו ובתחבולות מרמה קשר נפש יצחק לאהוב אותו, ומסיבת טעותו זאת הייתה דעתו לברכו להיותו בכור.

ואם היה נודע ליצחק האמת, שאין זה ראוי לברכה מצד מעשיו המקולקלים, לא בלבד שהיה נמנע מלברכו, אף גם זאת היה עושה לקלל חלקו בזה ובבא, אם כי ההשתדלות שלא יבוא מכשול כזה לידו הוא באמת רצונו, והדבר אשר יעשה שלא כרצונו המוטעה הוא רצונו המאומת, והמשתדל לבטל רצונו המוטעה כדי שיקיים רצונו המאומת, אינו מתעהו באמת, רק נראה בהשקפה ראשונה כמתעתהו. לכן אמר כמתעתע בכ"ף.

**קללה ולא ברכה.** אפילו ברכה אחת שהוא עתיד ליתן בסוף אינו נותנה לי (רבה), ואהיה נלקה בשתים: בקללה ממשית כעת, ובמניעת ברכה לעתיד. כי כל בן מקווה ברכה מאביו. וכן פירש הר"י עובדיה ספורנו: אם אולי יאציל לי ברכה לא יברכני אם אטעהו.

**יג. עלי קללתך.** עלי להיכנס תחתך אם תארע לך קללה, כמו שאמרו ז"ל שעשה שלמה שקיבל עליו קללת יואב והשיגוה (ר"י עובדיה ספורנו).

[53] וכן תרגם יונתן בן עוזיאל אין לווטין מלטטינך ייתון עלי ועל נפשי. ואונקלוס תרגם עלי אתאמר בנבואה דלא ייתון לוטיא עלך, יראה שפירש מלת עלי ענין הסתלקות, כמו העלו מסביב משכן קרח, מטרף בני עלית. אל תעלני בחצי ימי, כעלות גדיש

בעתו, וטעמו כאן: קללתך היא מסולקת ממני, אין בלבי שום חששא שיקללך ואין לי לדאוג על זה, כי דבר ברור הוא אצלי שלא יקללך.

### ובמכילתא דרשב"י - (זוהר קמ"ב א'):

בשעתא דקרא ליה יצחק לעשו בריה יעקב, לא הוה תמן ושכינתא אודעת לה לרבקה,

ורבקה אודעת ליה ליעקב.

ושפיר רמז לה **הגרד"ל** (ר' דוד לוריא, הגהות לפרקי דרבי אליעזר ל"ב) במה שאמרה רבקה, לאשר אני מצוה אותך, שבשם אני שהיא השכינה, צווי זה אליך.

ובדברים אלה יתפתחו לנו כמה מנעולין בענינא דרבקה אמנו בהשתדלותה הגדולה נגד רצון בעלה, והכריחה את יעקב לעשות נגד דעת אביו, כי כל אלה עשו לקיים דברי הנבואה בשעתה, מצורף לזה מה שנאמר לרבקה בעת הריונה, ורב יעבוד צעיר.

ובפרקי דרבי אליעזר איתא:

בשעה שאמר יצחק לעשו עשה לי מטעמים, רוח הקדש משיבה ואומרת: אל תלחם

את לחם רע עין ואל תתאו למטעמותיו.

ועל רבקה שומעת בדבר יצחק, אמר **יונתן בן עוזיאל** בתרגומו שמעת ברוח קודשא.

**יד. וילך ויקח ויבא.** אין ספק שהייתה הברכה חביבה על יעקב, וכאשר ראה שהשעה דחוקה ובמעט התמהמהות ישוב עשו מן השדה ויבא את המטעמים לאביו, והיה לו ליעקב למהר ולהזדרז בהבאת הגדיים לאמו, ובפרט לקיים מצות אמו, ואם כך הווי ליה לקרא להזכיר מלה דזירוזא. כאמור באברהם: וירץ לקראתם, ובאליעזר: וירץ העבד לקראתה, וברבקה: ותמהר ותורד כדה, ותמהר ותער אל השוקת, אף כאן ביעקב היה ראוי לומר וירץ ויבא לאמו. ולא אמר קרא כן, רק וילך ויקח, זה יורה שלא היה מזדרז בדבר להיותו כמרמה את אביו, רק לבו אנוס לעשות רצון אמו. וכדברי רבותינו במדרש רבה: וילך ויקח ויבא - אנוס וכפוף ובוכה.

טו. בגדי החמדת. עיין רש"י.

אמנם **במכילתא דרשב"י** - (זוהר בא ל"ט) איתא:

החמודות - בגדי מלכות במשי זהב. וארחא דעלמא דגנזין להון בבוסמין וריחין ליקרא דלבושין, ומה דאמרו דאינון לבושין אתו להווא רשע, דעשו דנסיב להון מנמרוד, והיו של אדם הראשון, קשיא מלה דאינון לבושין דאתלבשו בהו אדם ואתתיה, לא אתלביש בהו בר נש אחרא, עיין שם.

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

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

**טז. הלבשה על ידיו.** כבר אמר החכם עת לכל חפץ, כי לכל הדברים בין החיוב בין הסותר יש זמן קבוע, שאם בא בזמנו הוא משובח, ושלא בזמנו הוא מגונה, הלא תראה, כי מהדברים המגונים בתכלית הגנות הוא, שיהרוג אדם את אביו בידים ובדעה מיושבת, כי היא פעולה המתנגדת לטבע למוסר ולדת. ומכל מקום יש זמן שמצווה על אדם וחובה עליו להתאכזר על אבותיו להאבידם מן הארץ, והוא כשיסיתו לעבוד אלילים, ואז יהיה פועל משובח בתכלית השבח, ככתוב לא תחמול ולא תכסה עליו, ידך תהיה בו בראשונה להמיתו, שמצווה ביד הניסת להרגו אפילו הוא בנו. וכמה שיבח אבי הנביאים את בני לוי בדבר זה באמרו עליהם האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו. וככה הוא בכל הפעולות, דבשעה זו הוא מגונה מאד, ובשעה אחרת יש בה צד שבח. וכאמרם פעמים שאתה מתעלם בהשבת אבדה, ואמרו גדולה עברה לשמה ממצווה שלא לשמה.

וככה הוא בענין זה דרבקה ויעקב, ענין הרמיה היא מגונה מאד לכל אדם, אף כי לאשה עם בעלה ולבן עם אביו, אבל לפי העת והזמן פעולתם משובח. כי יצחק להיותו מוטעה מחלקת לשון עשו, והיה מחוסר ידיעה מכל תועבותיו, לכן היה חשוב בעיניו להשפיע עליו ברכתו, ומה היה להם לרבקה וליעקב לעשות, בידועם כל תועבותיו. ומארת ה' ראוי לחול על בית רשע כזה, והברכה אליו היא לרעתו. כי בתוספות טובות זמניות אליו יוסיף רשע על רשעתו ככתוב עושר אל תתן לי פן אשבע וכחשתי לאל. ואם היו שותקים, היו מחייבים עצמם לעבור על לפני עור לא תתן מכשול, כי יצחק מצד טעותו הוא כעיוור בדרך, והמניחו ליפול ברשת פעולה לא טובה, הוא הוא הפורש רשת לרגליו להילכד במעשה רע. ואם היו הולכים ומודיעים ליצחק את תועבותיו היו נלכדים ברשת חטא חמור בעון לשון הרע, שהוא כעבודת אלילים כגילוי עריות וכשפיכות דמים.

מצורף לזה, כמה מן הצער והיגון היו מביאים בזה אל יצחק בהודעו שיש לו בן שהתנכר לאביו שבשמים, בן שמסיבת מעשיו המתועבים היה מקצר ימי חייו אביו אברהם חמש שנים. הנה להינצל מכל הדרכים הרעים האלה, לא היה דרך אחרת לפנייהם כי אם לעשות פעולה,

המדומה כשקר וכרמיה למי שלא ידע טוב הענין, והוא אמת לאמתו למי שנודע תוכן הדבר ובירורו. והיא פעולה שהמרומה עצמו יודה וישבח את המרמה אותו על שהצילו מלהיות מצדיק את הרשע ומרשיע את הצדיק, וכמו שעשה יצחק באמת אחרי כן בשלחו את יעקב לחרן ברכו בנפש חפצה בברכת אברהם.

זזה שאמר **ריב"ל** (מדרש רבה פס"ה)

מצדיק רשע ומרשיע צדיק תועבת ה' גם שניהם, לא ממה שהייתה רבקה אוהבת את

יעקב יותר מעשו עשתה את הדבר הזה, אלא אמרה לא יעול ויטעי בה הוא סבא, על

שם תועבת ה' גם שניהם, ע"כ.

והדברים מכוונים.

**יז. ותתן את המטעמים.** לא אמר ויקח את המטעמים, כי יעקב מצד עצמו לא היה מתעורר

לקחת אותם כי כל מה שעשה בזה היה שלא לרצונו, רק רבקה התאמצה לתת אותם בידו.

ואמרו **במדרש רבה** (פל"א) -

"ליותה אותו רבקה עד הפתח, והוא מדלא אמר ויבא כלשון האמור בעשו".

משמע שלא הייתה ביעקב שום הבאה, רק רבקה ליותה אותו עד סמוך לפתח, ושם נתנה את

המטעמים בידו, ולא נשאר ליעקב כי אם הכניסה אל חדר אביו.

יט. אנכי עשו בכרך.

**רבנו בחיי** (בביאורו לפסוק זה) אמר:

אנכי במקום עשו לבכורה, כי בשביל הבכורה רצה יצחק לברך את עשו, לכן היו

הברכות ראויות ליעקב במקומו, שכבר לקח ממנו הבכורה והוא מכחו בא, כי הבא

מכחו של חברו הרי הוא כמוהו ועומד במקומו. שהרי המלאך כשהיה מדבר עם הנביא

היה אומר אני ה', וכן הנביא כשהיה מדבר עם ישראל. ומפורש מצאנו שאמר המלאך

ליעקב אנכי האל בית אל, כי ידבר בלשון שולחו, ולזה אמר יעקב אנכי עשו בכורך,

שאלו אמר אנכי עשו בלבד, היה דבור בלתי אמת, ומפני זה הזכיר בכורך כי בסיבת

הבכורה הוא במקום עשו. וכן כשאמר לו יצחק האתה זה בני עשו, השיב אני. לא

אמר אני עשו אלא אני כלומר אני הוא שאתה ראוי לברך, עכ"ד.

ולי נראה מנועם סדור לשון בחיר האבות, שלא בלבד שלא הוציא שקר מפיו, אף גם זאת

עשה לעורר דעת אביו לשום אל לב שהוסרה הבכורה מעשו ובאה לגורלו. והוא זה:

א' משאמר לשון אנכי ולא לשון אני,

ב' משלא הזכיר מלת בנך,

ג' משהקדים שם העצם לשם התאר.

באור הדברים, כי יש הבדל בין מלת אנכי למלת אני, מלת אני שוללת התואר ומלת אנכי שוללת גוף אחר, ואם הייתה דעת יעקב להוציא שקר מפיו כדי לרמות אביו, היה לו לומר מלת אני, כי בזה לא היה כי אם הודעה על שאלת מי אתה להודיע תארו. אבל חלילה לבחיר האבות להכשל ברשת השקר והרמיה, ופיו ולבו היה שווים באמרו אנכי עשו, כי במלת אנכי נתן מכשול לעצמו אשר על ידי זה תעורר ספק בלב אביו על אמתת אמרי פיו, כי כל הרוצה לשקר ולרמות את חברו הלא ישמור מאד פיו ולשונו לבלי הוציא בסדור דבריו אף מלה אחת אשר ממנה יתעורר לב השומע להסתפק באמתות הדברים.

כי במלת אנכי שהיא שלילת גוף אחר, שלל בתחילת תשובתו לאמר, שהמדבר לפניו כעת הוא עשו ולא איש אחר, ובכוונה עשה כן והשכיל בדבריו, כדי לעורר דעת אביו ולהכניס בלבו ספק באיש המדבר לפניו; ואפשר שבאמת מזה נתעורר יצחק אל המשמוש;

◀ ולכונה זו הקדים גם כן שם העצם לשם התאר, כי מדרכי הלשון להקדים תמיד עיקר המכוון ולאחר הטפל (כמבואר לעיל ע"פ והנה בן לשרה אשתך), ואם הייתה כוונת יעקב להכחיש ולרמות את אביו, היה לו להקדים שם התואר ולומר בכורך עשו, לפי שהבכורה תכשירהו אל הברכה והיא סיבה אל נחלתה. אמנם לא כן עשה בחיר האבות, שמר פיו ולשונו והקדים שם העצם כי הוא העיקר לפי המכוון ממנו, להורות על עצם גופו שעומד במקום עשו, והבכורה נטפלת ממילא. לכן אחר מלת בכורך, ולזה השמיט יעקב גם כן מלת בנך כמ"ש עשו, כי אז היה משמעות דבריו היותו בכור התולדה ואין זה אמת;

בינה זאת קורא משכיל בין לשון שאמר עשו אני בנך בכורך עשו ובין לשון שאמר יעקב אנכי עשו בכורך, ותראה איך השתמר יעקב בהשכל מלהוציא שקר, וסידר דבריו באופן שהיה אביו יוכל להסתפק באיש העומד לפניו.

ובחכמה סידר יעקב את דבריו אלה להיותם משתמעין לתרי אפי, כי היה ירא לאמר האמת לאמתו שהוא יעקב ומשתדל להשיג הברכה, כי היה מצער את אביו להודיע שהבן שהוא משתדל לברכו אינו ראוי לברכה מצד מעשיו המקולקלים, הנה להינצל מזה היו מוכרח לסדר דבריו באופן שלהשומע יובנו בדרך המתחלף למדבר, ואין זה שקר רק דברים שאינם ברורים, וכמו שיהודה אמר על יוסף ואחיו מת, שלא הוציא בזה שקר מפיו כי אם דברים שאינם ברורים שמשתמעין לתרי אנפי, כמו שכתבתי שם.

**עשיתי כאשר דברת אלי.** דבור זה הוא סתום, ובהשקפה ראשונה משמעותו כל אשר דיבר יצחק לעשו לצאת השדה לצוד ציד ולעשות המטעמים.

ואמר **קום נא שבה**, הקימה הוא הפך הישיבה, ויאמר המפרשים, דלשון קימה בזה אינו רק הכנה אל הישיבה לאכול לאט ובנחת.

ולוי נראה דמאמר קום נא מוסב על מה שאמר תחילה עשיתי כל אשר דברת אלי, שנכלל בזה גם כל מה שאמר יצחק, גם מה שנוגע לעצמו, שהבטיח לאכול מן המטעמים, וכאילו אמר, אני קיימתי מה שצווייתני, לכן אבקש, קיים גם אתה מה שאמרת לאכול.

**קום נא** טעמו קיים נא דברייך, דומה לזה פירש הרמב"ם במורה, כל לשון קימה הנאמר בו יתברך, עתה אקום יאמר ה', טעמו עתה אקיים דברי ויעודי, אתה תקום תרחם ציון, לומר אתה תקיים מה שיעדת לרחם עלינו.

ואמר שבה ואכלה, להמפרשים הה"א אלו נוספות. ואינו כן, כי לשון שב אכול הוא לשון צווי מוחלט, ולא יאמרנו כי אם האדון אל עבדו, אבל לשון שבה ואכלה בה"א, לשון בקשה, כראוי לבן אל אביו, וכמו שהוסיף מלת נא לשון בקשה במלת קום.

### [האם שיקר יעקב בדברו?]

אמנם יש להתבונן עוד על מאמר עשיתי וגו' אם הייתה באמת כוונת יעקב בזה להודיע מה שעשה בענין זה, היציאה לשדה, והצידה ועשיית המטעמים, אם כך טימא יעקב אביו את שפתותיו בטומאת השקר, ודובר שקרים לא יכון בעיני השם. ואם נצדיק אותו, דלסיבה זו אמר דבריו בלשון סתום כי היכי דלישתמע לתרי אנפי, יצחק יטעה להבין בו עשיית דברים הנאמרים לו בזה הענין, והוא יכווין בלבבו אמתת הדבר, עשיתי כמה דברים אחרים מה שציווני אבי, כמו שכתב רש"י, מכל מקום יש בזה גמגום, כי אף בלשון דמשתמע לתרי אנפי הותר לנו אף בדברים היותר חמורים כבאלילים ובעריות (כביו"ד סי' קנ"ז ס"ב), מכל מקום אין לבחור בכמו אלה רק באי אפשר להימלט בדרך אחרת, אבל ליעקב לא היה כאן דבר המכריחו לדבר דבריו אלה, כי לא היה לו רק להשיב על שאלת אביו מי אתה בני, ואם היה משיב על זה, אנכי עשו בכורך הבאתי המטעמים, בלשון זה הייתה תשובתו מספקת לגמרי, והיה יצחק יודע מה שהיה רוצה לדעת, ובדבריו אלה היה דובר אמת לאמתו, ולמה נכנס יעקב בפרצה דחיקה כזו, לכווין בלבבו עשיית דברים אחרים שאין להם שייכות כלל בזה הענין שמתעסק בו כעת, ובזה ישקר לאוזני אביו להבין בהם דברים שכולם שקר גמור. הכזה פועל חכם יחשב לעזוב לשון הבאתי המטעמים שכולו אמת, ויבחר בלשון עשיתי וגו' דמשתמע לחד אנפי דבר שהוא שקר מעיקרו.

ואם הרשה יעקב לעצמו לומר אנכי עשו בכורך. אף שבאמת אינו עשו, כבר הצדיקוהו המחברים, כיון שכבר מכר לו עשו את הבכורה, הוא בא מכחו והרי הוא כמוהו ועומד במקומו, כמו שהמלאך היה אומר לנביא אני ה', לכן היה יעקב יכול לומר באמת אנכי עשו, ולדבור זה

היה מוכרח כדי להשיב על שאלת אביו, אבל לדבור עשיתי וגו' לא היה מוכרח, והרי הוא כמוסיף חטא על פשע, חלילה;

**לכן אתה המשכיל על דרך אמת הט אזנך ושמע,** כי בכוונה מיוחדת הוסיף יעקב מאמר עשיתי וגו' וזה רגילות הוא לשנות שם התולדה לשם אחר שהוא לפי מעשיו, יתרו נקרא בשם פוטיאל (וארא ו' כ"ד) לפי שפיטם עגלים. עשו נקרא בשם אמורי (אשר לקחתי מיד האמורי, ויחי מ"ח כ"ב) לפי שבאמרי פיו רמה את אביו, עיין שם **רש"י**. ודומים לזה הרבה בכתבי קדש, ואחרי שהדבר היה רגיל אין כאן תימה אם יעקב יכנה את עצמו בשם עשו, דזיל בתר טעמא, למה נקרא אחיו בשם עשו, מלשון עשיה שהיה עשוי ונגמר מתולדה (בעהאארט), ככה יעקב להיותו עושה תמיד מצות אביו יכנה את עצמו בשם עשו גם כן לשון עשיה (טהאטיגער), ולזה אחרי שאמר יעקב אנכי עשו בכורך, הוסיף לאמר, עשיתי כאשר דברת אלי, יבאר בזה, מה שקראתי את עצמו בשם עשו הוא לפי שעשיתי וגו' ולפי מעשי אני נקרא. יתבונן הקורא איך היה יעקב נוצר לשונו להישמר מן השקר, כי בלשון יצחק לעשו לא הזכיר קרא רק לשון אמירה, ויעקב הזכיר כאשר דברת. כי הבדל גדול יש בין דבור ואמירה, דבור הוא בכלל, ואמירה הוא בפרט, (כמבואר ויקרא א' א' דבר ואמרת, ובואתחנן ד' י"ג עשרת הדברים). ולשון יצחק לעשו הוא דבר פרטי מפורש באר היטב מה שיש לו לעשות, לכן כינהו הכתוב בלשון אמירה, ואם הייתה כוונת יעקב לרמות את אביו להודיע שעשה הדבר הפרטי, היה לו לבחור בלשון אמירה, ולומר עשיתי כאשר אמרת אלי, אבל יעקב איש התמים בחר לשון ערומים, הזכיר לשון דבור שהוא בכלל, להורות שהיה עושה ומקיים בכל עניינים למלאות רצון אביו.

ומלת כאשר האמור כאן איננו כבדור מקומות להורות על ההשתוות והדמיון, כמו כאשר צוה ה' את משה, כאשר ידבר איש אל רעהו דתרגומם כמא, אבל **כאן יורה מלת כאשר על העת והזמן**, כמו כאשר [נה] הקריב לבוא מצרימה, כאשר תמו כל הגוי לעבור דתרגומם כד, וכן ישמש מלת כאשר, על פעמים שונים בחלופי זמנים, כמו כאשר ירים משה ידו וכאשר יניח. וזה טעמו כאן: כאשר דברת, כלומר כל פעם ופעם בכל עת ובכל שעה - וכן להבדל שבין אמירה לדבור, שהדבור נופל על ענין הגשמי הנעשה בכלי הדבור, תנועת השפתיים וחיתוך הלשון שבהם יוציא הדבור, והאמירה נופל על רוחניות הדבור כלומר הכוונה המכוונת בו (כמו שכתב ר' שלמה פפנהיים).

גם לענין זה היה ראוי שיבחר יעקב לשון אמירה, להורות שקיים כוונת דבורו יציאה לשדה לצוד ציד ולעשות המטעמים, ולא כן עשה יעקב אבל הזכיר לשון דבור, להורות בו שקיים כל



היוצא מפי אביו, אף שהוא דבר היותר קטן, כל היוצא מתנועות שפתיו ומחיתוך לשונו, אף שאין המכוון בו דבר גדול, בכלום היה נזהר לעשותם.

והא דאמר קרא ורבקה שומעת בדבר יצחק, כי באמת היא שמעה דברים הכוללים יותר ממה שהזכיר הכתוב בלשון יצחק לעשו, שמעה מה שהודיע יצחק שהעת היא מיוחדת להלל ולשיר, ומוכנת לברכת הטל, כמבואר **בפרקי דרבי אליעזר** שהעתקתי למעלה, ולשון אמירה שבכתוב אינו רק הפרט נגד הכלל, לכן אמר בה לשון דבור.

ועוד, דלשמיעת אוזן לא שייך לשון אמירה שהוא המכוון, רק לשון דבור, שהוא גשמיות, התיבות היוצאות בחיתוך שפתים. ובהודיעה הענין ליעקב הזכירה, שמעתי מדבר לאמר כלומר שמעתי כלל הדברים, ודבור הגשמי, לאמר על הפרטי ועל המכוון. מה שאין כן בעשיה, אם הייתה כוונת יעקב לבד קיום דבר הפרטי שנצטווה עליו כעת, היה לו להזכיר לשון אמירה, להורות על הפרט ועל רחניות הדבור והמכוון שבצווי אבל הזכיר לשון דבור שיוורה על הכלל, רוצה לומר כל מה ששמע מאביו מיום עמדו על דעתו, לא בלבד צווי דבר שיש בו ענין מכוון, כי אף גם דבור בעלמא כל מה שיצא מתנועות שפתי אביו קיים ועשה.

הנה מבואר דמאמר עשיתי וגו' היה ליעקב דבור הכרחי לבאר בו טעם קריאת שמו עשו, שהוא שם לפי מעשיו, וטעם אנכי עשו בכורך, ולזה לא אמר אני עשו בכורך, דבלשון זה היה גוף המדבר נשוא של תואר שלו, והתואר הוא נושאו, והיה העמדת הטעם על עשו בכורך, והיה שולל בזה משיהיה לגוף המדבר שאר תוארים, ובזה היה מוציא שקר מפיו. אבל באומרו **אנכי עשו בכורך**, בלשון זה גוף המדבר הוא הנושא ובתאר הוא נשואו. והעמדת הטעם על מלת אנכי (לכן אנכי בטעם מפסיק כמו ברוב המקומות) וכשגוף המדבר הוא הנושא, שולל בזה גופים אחרים משיהיה להם תאר זה, ויבדיל את עצמו מאיש אחר, וטעמו, אנכי (לא זולת) הוא עשו: זולתי נקרא עשו מצד תולדתו, ואנכי עשו מצד מעשי, כי עשיתי וגו'.

**יצא לנו מזה, כי לשון יעקב בזה, אף דבהשקפה ראשונה נראה כשקר, המדייק היטב בלשונו כמו שראוי לדייק בלשון אדם גדול, יראה כי לשונו ברור ואמת מכל צד, וחלילה לזרע יעקב לחשדו בדבר שהוא תועבה לפני ה', ככתוב (משלי י"ב) תועבת ה' שפתי שקר. והנביא העיד עליו מפי ה' ואוהב את יעקב, והמתועב אינו אוהב.**

ומה שהוזכר בפירוש **הראב"ע** לחשבו למשקר ומכזב, איננו מלשון החכם **הראב"ע**, כי ידענו מכמה מקומות כי יד אחרים שלטה בפירושו. ואיש האמת יבחר בדרך האמת ויתן האמת ליעקב.

אחר כתבי את הדברים האלה הראני חד ממידועי **שבילקוט ראובני** (70). כתוב בזה הלשון:  
ויאמר לא יעקב יאמר וגו' בא מלאך בדמות עשו ליעקב ויאמר: שקרן אתה, למה אמרת אנכי עשו בכורך? א"ל שקנתי הבכורה. ואמרת 'עשיתי כאשר ציתני' - כמה פעמים. א"ל מה שמך? א"ל יעקב. א"ל לא יעקב לשון עוקבא יקרא שמך, כי אם ישראל, השר לאל וראוי לברכה, שנאמר שארית ישראל לא יכזב. ע"כ.  
מבואר מזה שבמאמר יעקב עשיתי כאשר דברת, הצדיק את עצמו שלא הוציא שקר מפיו במה שקרא את עצמו בשם עשו, כי עשו לשון עשיה הוא, והוא באמת עשה תמיד מצות אביו, ולשם עשיה זו יצדק לכנות את עצמו בשם עשו.

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

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

**כ. מה זה מהרת.** מדהפסיק **מה זה בתביר**, וגם לא אמר מהרה מצאת, נראה לי שאין זה שאלה לדעת איך מצא כל כך מהרה, אבל הוא מאמר תימהון, מתפלא על מהירות הדבר, ומחזיק בו טובה אליו על שהשתדל בחריצות למלא מהרה רצון אביו להביא אליו את שאהבה [55] נפשו; מלת מה זה הוא מאמר תימהון, כדרך כל רואה או שומע דבר היוצא מהרגל הטבעו ישתומם לאמר: מה זה?! וכמחזיק טובה על זריזותו בהשתדלות השגת החפץ המבוקש, אמר מהרת למצוא, והשיב את אביו שאין להחזיק לו טובה על זה, כי לא מהשתדלותו, רק מאת ה' הייתה נסבה להמציא לידו מהרה.

---

<sup>70</sup> ילקוט ראובני - לקט מדרשים מספרי קבלה. נכתב על ידי אברהם ראובן הכהן סופר. מקובל מחכמי פראג במאה ה-17 נפטר ב-1673. חלקו הראשון ערוך לפי סדר א-ב וחלקו השני ערוך כסדר פרשיות השבוע.

**כא. ואמשך.** אמר יצחק בלבו אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו וזה אמר כי הקרה ה' אלוהיך (רש"י).

וחשב יצחק כי בעבור היות עשו איש שדה, ולבו על הציד, אינו מזכיר שם שמים מפחדו שלא יזכירנו במקום שאינו טהור או מבלי כוונה, ונחשב לו זה בעיני אביו ליראת שמים (רמ"ב).

**כב. הקול קול יעקב.** שמדבר בלשון רכה ומזכיר שם שמים. ונראה כי היו האחים הללו דומים בקולם, לכן לא פחד יעקב מהיכר הקול (רמב"ן). ומבואר (ניצבים ל, י) דעיקר המכוון במלת **קול** הוא התגלות, המחשבה הנעלמת מתגלה על ידי כלי הדבור.

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

**כג. ויברכהו.** נתינת הברכה בפועל לא הייתה עד אכילה ונשיקה, כמבואר בקרא. וכאן לא היה רק הסכמת דעת לברכו. אף שהיה מסתפק מי הוא המתברך, אם יעקב אם עשו, בכל זה עלתה הסכמת דעתו לברך יהיה המתברך מי שיהיה. והודיענו הכתוב בזה שלא הייתה הברכה בטעות גמור ושלא מדעת, שאין בברכה כזו ממש ולא כלום היא, אבל הברכה הייתה בכוונה שלמה בדעה מסופקת מי הוא המתברך.

ואחית יצחק נפשיה לספיקא שתחול הברכה, בין שיהיה המתברך עשו כהוכחת הידיים, בין שיהיה יעקב כהוכחת הקול. וטעם ויקרבהו כטעם ויברך אותו שם (וישלח ל, ל) הודה לו על הברכה והסכים עמה, כמו שכתב רש"י שם. ועיין מה שאמר שם. ככה כאן ויברכהו הסכים בדעתו לברכו.

**כז. ויברכהו.** אין לומר שהיו הברכות בלבד אותם שזכר הכתוב ויתן לך אלוהים וגו', אלא יעוד הברכות היה שיהיה המתברך בעל ברית לאלוהים מיוחד להנהגת השגחתו, ושיהיה הוא יורש את הארץ נחלת ה', וזהו כולו נכלל במה שאמר ויברכהו: שהברכה בסתם היא ברכת אברהם, וכמו שכתוב ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלוהים את יצחק בנו. ולא פירש במה ברכו, לפי שנשמך על מה שתורה שם ברכה הנאמרת בזרעו של אברהם, וכך אמר יצחק ליעקב ויתן לך את ברכת אברהם, וכן אמרו כאן ויברכהו - כולל הברכות הנפשיות הנכבדות אשר נתן אלוהים לאברהם, כאלו אמר ויברכהו - והברכה היא הידועה שבירך ה' לאברהם ושבירך ה' ליצחק אחר מות אביו;

אבל בעבור שהטובות הגשמיות צריכות קנין להצלחות האמתיות, אם להיותם עוזרים בהגעתה או להסרת המונעים והמטרידים אותה, לכן אחרי שיצחק בירך את בנו בטובות האמתיות שהן ברכת אברהם, הוסיף לברכו עוד בטובות הזמניות שזכר, ולכן אמר בהם בוי"ו העטף: ויתן לך אלוהים, רוצה לומר ועוד יתן לך אלוהים הטובות האלה שיזכור. כך כתבו המפרשים.

**ובכל זאת הדבר תמוה** שהחזירה התורה הברכה הנפשית שהיא העיקר והתכלית מכוונת מההכנה הגדולה הנעשה בעבורה מרבקה ויעקב.

**לכן נראה לי** שהברכה הנפשית היא נכללת במה שאמר אחריו, ויאמר ראה ריח בני כריח שדה, כי מעשה הצדק והרשע מכונים בכתבי קדש לדברים הנותנים ריח טוב ולמבאישים את ריחם, ממעשה הצדק אמר ריח לו כלבנון, וממעשה הרשע אמר הבאשתם את ריחנו.

(ומזה אמר **ויקרא רבה** ל)

**מה אתרוג יש בו טעם וריח כך וגו' שיש בהם תורה ומעשים טובים, מה תמרה אין**

**בה ריח כך וגו' שאין בהם מעשים טובים.**

**במכילתא** חדתא (נח כ' ע"א) אמר:

**ג' ריחות עלו לפניו ריח עולתו ריח תפלתו וריח מעשיו.**

**ובמדרש הנעלם** (תולדות קל"ד)

**הדודאים נתנו ריח, מאי ריח כשרון מעשיהם לדעת ולהכיר בוראם.**

כי כמו שריח הטוב הוא מבחינת מעמד הדבר על תיקונו ככה מעשה הצדק הוא מצד שלמות האדם לתכליתו. וכמו שהריח הרע הוא מצד הפסד הדבר ותכונתו הטבעי ככה מעשה הרשע הוא קלקול האדם מתכליתו המיועד אליו. ומענין זה הריח המכונה בו מעשה הצדק אמר כאן ראה ריח בני, כלומר, אתה זה בני! בחר לך תכונת הריח, והוא מעשה הצדק.

מלת ראה ענין בחירה, כמו ירא פרעה איש נבון כמו שכתב **רש"י** שם. והנה הדברים המריחים הם שנים: אם בעצמם אם במקרה, השושנים והפרחים הם נותנים ריחם מצד עצמם וטבעם, אמנם הדברים שאין מטבעם להריח רק קולטים ריח טוב ממקום אחר, ריח זה במקרה אצלו לבד. וכן מעשה הצדק באדם, יוכל להימצא בו על שני דרכים אלה, אם בעצם אם במקרה, והם שני המדרגות שקראם **הרמב"ם** (בשמנה פרקיו) הכובש והחסיד, כי כל זמן שהאדם עומד בטבעו ראשון ותאוות נפשו הטבעית מתעוררת בו בכל יום ורק מצד נפשו המשכלת כובש אותם ומכניעם תחתיו, הנה מעשה צדקותיו אשר יעשה הם אצלו במקרה לבד; ואם כבר הגיע למדרגת החסיד שנעשה אצלו כטבע שנייה לשמוע אל נפשו [נז]

המשכלת, ואין עוד בנפשו הטבעית נטיה לתאוות החומריות, אז כל מעשה צדקותיו אשר יעשה הם אצלו בעצם.

ועל זה אמר בדרך מליצה. ראה ריח בני כריח שדה, כלומר: אתה בני, בחר לך תכונת ריח שהוא ריח בעצם, כמו ריח השדה שמטבעו ומעצמו הוא נותן ריח טוב, כי על ריח כזה לבד תשרה עליו ברכת ה', והוא ריח הנחוח לה' באמת.

ובחנת ותדע כי בחר יצחק לברך ברכה הנפשית במליצת הריח, כי נתפעלה נפשו מן הריח שבבגדיו החמודות, ונססה רוחו בקרבו לומר לא בריח כזה שהוא ריח מקרה לבד ראוי לו לאדם להתקשט ולהתנאות בו, אבל החיוב להשתדל להשיג הריח העצמו שהוא שלמות הנפשי באמת ומדרגה גבוה שאין למעלה הימנה.

ואל תשיבני מנגינת הטעם שמלות ריח בני מחוברות במונח זקף קטן, כי דומה לזה בסודם אל תבוא נפשי בקהלם אל תחד כבודי, אף שמלת תבוא מחובר בנגינה אל נפשי, מכל מקום בחרו המפרשים לומר שהוא מדבר אל נפשו. כלומר: את נפשי! בסודם אל תבוא, וכן את כבודי! לשון קריאה, בקהלם אל תחד. וכן מטרף בני עלית, יפרשו: אתה בני! מטרף עלית, עיין שם **רש"י רשב"ם ורש"ד**. (וכן **הר' עובדיה ספורנו** אמר כאן בפירוש אתה בני ראה והתבונן שזה הריח הוא כריח שדה).

והנה מבואר כי אדם הראשון יציר כפיו של הקדוש ברוך הוא נברא בקומתו וצביונו מתוקן בתכלית הכבוד והיקר, שהיה בעדן גן אלוהים, ושמש את קונו כאחד מצבאי המרום במרום, כי לא היה יצר לבו אז כיצר כל הבאים אחריו, אשר לבם מצייר את הכוחות בדרך רע, ודרך הציור על פי החכמה רחוקה ממנו וקשה עליו, אבל לבדו היה מושל תמיד בציורים טובים ולבו היה נכנע לאדון כל יתברך וכל פעולותיו היו כפי שורשי החכמה שנטע בו הקדוש ברוך הוא מצד הפלא, להתנהג כפי פקודת רוח הטובה שנחה עליו, ולא היה מרגיש בהרגש הציור המצייר את הכוחות בדרך רע, כי ידיעות טוב ורע היה נעלם ממנו, והציורים הרעים הטבעיים היו נפלאים מדעתו כמבואר כל זה במחברים.

הנה אדם הראשון כל זמן היותו בגן עדן היה אצלו לטבע ראשונה מה שיצויר למדרגת החסיד לטבע שנייה שזכרנו.

וקרוב לומר כי לענין זה נתכוונו רבותינו במה שאמר שופריה דיעקב כשופריה דאדם הראשון, וזהו כוונתם גם כן במה שאמר שנכנס עם יעקב ריח גן עדן שהזכיר **רש"י**, ודי בזה למבין.

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

**כט. יעבדוך עמים.** ברכתך ברוב דגן ותירוש, לא שאתה תחרוש ותזרע תדוש ותבצור דאם כן תורה ועבודה היכן נעשות, אבל אחרים יהיו לך לעבדים.

וכן אמר **במכילתא דרשב"י:**

יעבדוך דאינון יעבדון ארעא ויפלחון בחקלא כמה דאת דאמר ובני נכר אכריכם וכורמיכם.

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

**לא. יקום אבי.** השמיט עשו מלת נא שאמר יעקב, כי הוא לשון תחינה ומתנגד לטבעו העז כנמר.

יעקב אמר "קום נא שבה", מפני שמלת קום יש לה שני עניינים: אם שיקום אדם על עמדו הפך הישיבה, אם שיכין עצמו למעשה מה. ויעקב אמר לאביו קום נא בענין שני, שיזמן עצמו לאכול, לא שיקום על רגליו. לכן הוסיף מלת שבה, שהוא הפך קום נא, למען יבין אביו. ושתהיה ההכנה הזאת בישיבה, שיאכל לאטו כדרך כל הארץ. אולם עשו לא חשש אם יאכל יושב או עומד, ובלבד שיאכל ויברכהו; וכן אמר יעקב "ואכלה מציד" ועשו אמר "מציד בנו", כי עשו בגאותו היה מדמה בלבו שהוא לבד עיקר זרעו של יצחק ושהוא יירש את ברכת אברהם כי בעשו יקרא ליצחק זרע, ויעקב לא התרומם בכך, לכן לא אמר אלא מציד (שד"ל).

**לב. בנך בכורך.** ויעקב השמיט מלת בנך, ויתכן מאד, לפי המבואר למעלה שלא הייתה מכירה כלל כדעת המפרשים רק מצד שבזה עשו מתחילה את הבכורה זכה בה יעקב כזכיה בהפקר, שעשו מצד טבעו לרדיפת התענוגים לא בזה רק מעלה הנפשית [56] שבבכורה שהיא עבודת ה' בקרבנות, ורק בזה זכה יעקב. אבל מעלה הגשמית שבבכורה לא בזה עשו כפי טבעו ובזה לא זכה יעקב, ונשארה ירושת פי שנים לעשו. לכן אמר עשו בנך בכורך, כי לענין בן לאביו הוא בכור, והיא ירושת פי שנים. אבל יעקב שלא זכה רק במעלה הנפשית

שבבכורה לא בגשמית שבה, ואיננו בכור בענין ירושת פי שנים שבתורת בן, לכן השמיט מלת בן.

\*\*\*

**לג. ויחרד יצחק.** אם נפרש חרדה זו ענין פחד ורתת ובהלה המזעזע את הגוף, דחוק מאוד. כי היה מסופק מתחילה מי הוא המתברך אם יעקב אם עשו. וכשיתאמת לאדם דבר שהיה מסופק בו עד הנה, אין מקום לחרדה גדולה כל כך. לכן יותר נראה לפרש לשון חרדה כאן ענין פליאה ותמהון, כתרגום **אונקלוס** יתוה וכן תרגם **הסורי** וענין תמהון יצחק ופליאותו בזה.

כמו שכתב הרי"ע- רבי יצחק עראמה<sup>71</sup>:

כאשר ראה הזדמנות כל אלו העניינים על כיוון הזמן וצמצומו שלא חסרו ליגע זה בזה כמלא נימא, לכן תמה תמיה גדולה ואמר מי איפוא הוא הצד וגו' ירצה שעדיין איפוא עמי, כמאמרם שנסתר אחר הפתח כאשר פתח אותה עשו לבוא, זה נכנס וזה יוצא, שנאמר אך יצא יצא. והיה הענין פלא גדול בעיניו, שיצוד יעקב ציד ויביא ויאכל מכל לשובע נפשו ויברכהו כאשר עם לבבו בטרם יבא עשו לכן גזר כי מאת ה' הייתה לו להסב הברכה אליו, ע"כ.

ועל כונה זו נראה לי לפרש לשון מי איפוא וגו' ענין מעלה וחשיבות, כלשון שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה, מי פעל ועשה קורא הדורות, מי זאת הנשקפה כמו שחר, מי מלל לאברהם היניקה וגו' שהוא **לרש"י** לשון שבח וחשיבות. כלומר ראו מי הוא וכמה הוא גדול. כן הכא, מי איפוא וגו' כלומר הביטו נא וראו גדול מעלת זה האיש אשר הצליח ה' דרכו בדרך פלא, שלא בא עשו בהיותי אוכל המטעמים ולא בעת הברכה. כי אילו בא אז היה מערער ומערבב הדבר כולו. ובאמת מהשם הייתה נסבה שיעשה הדבר בצמצום גדול, דכאשר כלה הברכה ויצא יעקב, בזו הרגע בא זה.

**"הוא הצד ציד"** הוא שאינו מלומד בענייני צידה מיהר להקדים את עשו היודע בטיב עניני צידה.

ויבא לי; הבאתו המטעמים גם זה נעשה בהמשכת זמן, כמה בחינות בשאלות ובמשמושים ובנשיקות.

**"ואוכל מכל"** אף שאני זקן נעדר התאוה בלתי להוט אחר התענוגים, לא הנחתי מלטעום מכל המטעמים שהביא. וכל זה הצידה ותיקון המטעמים והאכילה נעשה בהמשכת זמן הרבה זה אחר זה כסדר.

**ואברכהו,** גם היה לי שעה מכוונת לברכהו כאשר היה עם לבבי.

---

<sup>71</sup> ר' יצחק עראמה בספר רב דרשן ופילוסוף 1420-1494. בגירוש ספרד עבר לנאפולי. ספרו "עקידת יצחק" כולל דרושים על התורה. דרשותיו גם בדרך המחקר. כתב ספר נגד לימוד פילוסופיה, הרבה להתווכח עם הנוצרים, יצא נגד נברוני שהתנגד למורה נבוכים. ר' מנשה בן ישראל בספרו "נשמת חיים" ביקר את ספר העקידה.

ולא נולד בכל שהיות אלה בטול מצד ביאת עשו. כל אלה הם מופתים ברורים להיות הדבר גזור מבעל המסבות יתברך למעלת יעקב, להורות כי הוא הוא המיועד והראוי לקבלת הברכה. ועל פליאות הזדמנות הדבר על דרך זה אמר קרא ויחרד חרדה גדולה שהתפלא פלא גדול הנעשה בדבר זה. ולמה שאמר (מקץ מ"ג י"א) דמלת איפוא פירושו **אין כאן**, יהיה טעם **מי איפוא** מי זה שאיננו פה, כלומר כמה גדול וחשוב הוא זה שהלך בזו הרגע מלפני.

**מי איפוא**. עיין רש"י. והר' עובדיה ספורנו כתב מלת איפה בה"א משמשת במקום איה כמו איפה הם רועים, אמנם איפא עם אל"ף בסוף משמשת במקום אם כן, וטעמו כאן אם כן שאתה עשו, מי היה זה שהביא לי ציד. וכן ולכה איפוא מה אעשה, טעמו אם כן מה אעשה לך, מה היא הברכה שתועיל לך.

**גם ברוך יהיה**. מלת **גם** ענינו לתוספת, ופירושו לפי שאמר ואברכהו, שלא הייתה מכוונת אליו הברכה שהייתה שלא מדעתו. לכן עתה שהכיר אותו מי הוא, אמר גם ברוך יהיה כלומר אברך אותו בכוונה ודעת, כך כתבו המפרשים. אמנם על כוונה זה היה ראוי להקדים מלת יהיה למלת ברוך, כמו שידענו מסודר לשונות חיים תפשוטם תפשוטם חיים, ומלת גם מיותר לגמרי. **לכן נראה לי לפרש**, כמו שכתוב (נח י', כא) ולשם יולד גם הוא. דמילת גם יפורש לתואר השם, ויורה על תוספת וריבוי מעלה שישנו בדבר. וטעם גם, יתרון מעלה, כמו כן הכא, גם ברוך, טעמו ברכה מעליתית והמשובחת מאד תחול עליו. לא ברכה פשוטה והדיוטית, כי אם ברכה ביתרון מעלה. והמקף המחבר מלת גם עם ברוך יורה על כוונה זו.

**לה. במרמה**. פירש **הראב"ע** שהוציא שקר מפיו לומר על עצמו אנכי עשו בכורך. וזה יקרא מרמה.

**ואין זה נכון** כי חלילה לנו לחשוד אבינו יצחק ולהאשים נפשו בעון חמור לדבר לשון הרע ולגנות שום אדם אף שהוא אמת, וגם התורה לא תודיענו כזאת מאבותינו הקדושים, וכי ללמוד מהם לדבר בגנות חבירו חלילה?

ושפיר תרגם **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** במרמה = בחוכמא. וכפירוש **רש"י**, כי באמת שם מרמה נרדף עם שם ערמה שמשמשים לרע ולטוב, להרגו בערמה - לרע, לתת לפתאים ערמה - לטוב. אני חכמה שכנתי ערמה.

כן שם מרמה ישמש כאן לטוב, כי מעשה יעקב בזה חשבו גם יצחק לזריזות גדולה, ולזה לא כעס עליו ואדרבה אמר גם ברוך יהיה.



ואם נתבונן על עיקר הנחת שם מרמה לא נמצאנו על התחבולה שהיא לרעה דווקא, כי עיקר שורשו לר' שלמה פפנהיים שתי אותיות **רם**, שהוראתו גבהות הדבר בערך אל הזולת, הפך השפלות. ומזה הושאל פעל רמה להוראת הזריקה, כמו רמה בים, רמת לחי, רומי קשת. והוא מונח על אופן הזריקה כשמתכוונים לזרוק הדבר לרום כדי שיפול יותר בכובד למטה, ואז יהיה לו היריה כצורת קשת, שעל ידי כן נקרא התולע שאין לו רגלים לנתר על הארץ [מ] **רימה**, כמו ורמה לא הייתה בו, על שם אופן תנועתו שכשהוא רוצה לצוד ממקום למקום הוא מתאמץ על טבעיותיו הפנימיים שהם כלי תנועתו ומשליך עצמו ממקומו, שבזה האופן הוא עושה קשת בקפיצתו. ומהרכבת כל אלה העניינים יהיה ענין הרמיה המרמה והתרמות שם הבאת האדם את ענינו ברוממת על ענין זולתו על ידי תחבולה וזריקה והשלכה, כענין שיאמר להתגולל עלינו ולהתנפל עלינו; הנה מבואר גם לפי יסוד עיקר הוראתו שנוכל לשמשו בין לרעה, והוא העלמת תחבולה שלא יבנם זולתו טרם צאתם לפועל להרע לאחרים, בין לטובה, המעלים תחבולותיו לטובת עצמו שלא יגיע לו בדרכו הטוב הפסד ולא לרעת זולתו, כענין חכמת ערום הבין דרכו.

ובאמת השתדלות יעקב בזה לא הייתה לרעת עשו, בין שתהיה הברכה להצלחה נפשית בין להצלחה זמנית, כי הצלחות נפשיות לא היו ראויות בעיני עשו לכלום, בבזותו תחילה את הבכורה שהיא העבודה המכשרת את האדם להצלחות נפשיות. ולאיש אשר אלה לו, שהצלחות נפשיות בזויות בעיניו, גם הצלחות זמניות אינם כי אם לרעתו ולרעת אחרים, כמאמר פן אשבע וכחשתי ותפשתי שם אלוהי. ואם מצד המקבל אין כאן מרמה, אף כי מצד הנותן, כי אם היה נודע ליצחק שהמקבל אינו ראוי לברכתו לא היה עולה דעתו להשפיע עליו טובה מאומה.

וכל אשר דיבר יעקב ליצחק, לא היה רק לישנא דמשתמע לתרי אנפי, לבלי צער את אביו, ולבלי נתון לפני עור את המכשול לתת ברכה לאיש אשר נפשו תשנאנו אם היה נודע לו ממעשיו המקולקלים, והיה מקלל חלקו בזה ובבא. ומצאנו לשון מרמה מבואר גם לטוב ולמעלה גדולה, קראתי למאהבי המה רמוני (איכה א') ואיתא עליה התם במדרש רבה,

בנביאי אמת קרא משתעי, שהיו מאהבין אותי להקב"ה, המה רמוני שהיו מרמין בי ואומרים לי הפרישו תרומות ומעשרות, וכי יש תרומות ומעשרות בבבל אלא בשביל לאהבני להקב"ה. ע"כ.

ובמכילתא דרשב"י - (זוהר קמ"ה ב')

אני חכמה שכנתי ערמה ודעת מזמות אמצא, אני חכמה דא כנסת ישראל, שכנתי ערמה דא יעקב דאיהו חכים, ודעת מזמות אמצא דא יצחק, דהוה ליה דעת מזמות לברכא ליה לעשו, ובגין דחכמה אשתתף בהדיה דיעקב דאיהו ערמה, ודעת מזמות אמצא דאתברך יעקב מאביו ושארו עליה כל אינין ברכאן.

הנה מבואר. דלשון מרמה שאמר יצחק ענינו חכמה כתרגום **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל**.

אם תפרשהו **כראב"ע**, ענין מרמה ממש, אתה מרשיע את הצדיק ותשפיל את כבוד יצחק אבינו שהיה עולה תמימה, ותחשבהו לאחד הנבלים השקועים בטומאת שפתים וישלחו לשונם לדבר לשון הרע שהוא מן החמורות, ודומה לעבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים. ולבד זה לפירושו היה האב הנעקד נכשל בלשונו להיות בו משלח מדנים בין אחים, שעליו נאמר (משלי ו') שש הנה שנא ה' ושבע תועבת נפשו וגו' ומשלח מדנים בין אחים, חלילה לזרע ישראל לחטוא ולחשוב כאלה באבות העולם האהובים בעיני המקום.

**לו. ויעקבני זה פעמים.** אין נראה שיעיז פניו כל כך לגנות את הבן בפני אביו ולכנותו בשם איש מרמה, לכן נראה לי כי שורש **עקב** יורה גם כן לשון עיכוב ומניעה, הרגיל מאד בדברי רבותינו. כמו ולא יעקבון כי ישמע קולו (איוב ל"ז), חרפו עקבות משיחך (תהלים פ"ט), רוצה לומר עיכובו ומניעת ביאתו.

ומזה הענין נאמר לדעתי על יעקב (הושע י"ב), בבטן עקב את אחיו, רוצה לומר רצה למנוע ולעכב יציאת אחיו ראשון, על ידי אחיזתו בעקבו. ולזה נקרא בשם יעקב, ויש אם כן בשם זה הוראה כפולה, ענין אחורי הרגל, וכן ענין העיכוב והמניעה; ואמר עשו הכי קרא שמו יעקב תמונה עתידית להורות על התמידות, שיהיה תמיד כן דרכו וטבעו למנוע ולעכב אותי בכל עיני, הנה זה מנעני ועכבני פעמים: לבלי יחול עלי שם הנכבד להיקרא בכור, ולבל תחול עלי גם ברכת אבי.

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

**ודגן ותירש סמכתיו.** כאן מבואר כי הטובות הזמניות שמבוארים בברכת יצחק לא היה ממנו עיקר הברכה, כי העיקר כלל במלת **ויברכהו** בסתם, או במלת **ראה ריח בני** כמבואר שם. אבל הטובות הזמניות שהזכיר, אינם עצם הטוב, רק אמצעיים להשיג השלמות הנפשי ועוזרות להם. כי מי שיעדרו ממנו שפע טובות המדומות, קשה לו לקיים רובי המצות, כצדקה וגמילות חסדים, תרומות ומעשרות, וגם שאר המצות כמעט נמנעים ממנו בהיותו מוכה ממקרי הזמן ופגעיו. כמאמרם עניות מעבירין את האדם על דעתו ועל דעת קונו, וקשה מאוד להשיג שלמות הנפשי אם לא יושלמו לו עיני החסרונות מצרכי הזמן ושלמות מזגו ובריאותו.

לכן אמר ודגן ותירוש סמכתיו, כי אלה אינם עצם הברכה, רק סומכות ועוזרות אל ההצלחה הנפשיות האמתית (**בית דוד**). והוא דקדוק נכון.

**ולכה אפוא.** איה איפוא אבקש מה לעשות לך (**רש"י**).

ולמה שאמר (מקץ מ"ג י"א) אם כן אפוא זאת עשו, דמלת אפוא פירושו "אין כאן" (ניכט דא) טעמו כאן: אחר שברכתי את יעקב בכל הדברים, לך אפוא, כלומר אין כאן לך עוד. (איזט ניכטס דא פיר דיר) ובזה נשלם מאמר אחד, לכן נקוד אפוא בטעם זקף קטן. והוסיף עוד מה אעשה בני, כלומר, אחר שלא נשאר אחר ברכת יעקב, מה בידי לעשות.

**לט. הנה משמני.** על דרך הפשט מסתברים דברי הרמ"ק, כלומר הנה הברכה אשר ברכתי לאחריך היה מטל השמים ומשמני הארץ. ומאחר שאתה תעבדנו ותהיה ארצך בשכונתו, שהרי ארץ אדום הייתה סמוכה לארץ ישראל, הנה על כל פנים משפע ברכת ארצו תבורך גם ארצך. לכן לא אמר ויתן לך האלוהים וגו', רק הנה משמני הארץ, ועל חרבך תחיה ואת אחריך תעבוד, כלומר שלא תעבוד את אחריך בעבודה בזויה, רק תהיה לוחם מלחמותיו ותהיה המוציא והמביא. וכן באמת היה אדום עבדים לרוב מלכי ישראל בבית ראשון ושני.

**משמני הארץ יהיה מושבך.** שיעור המאמר **במקום משמני הארץ יהיה מושבך** (כי משמני שם מופשט), ומטל השמים מעל **ירד לך**; או שמוסב על יהיה מושבך, ושיעורו **במקום שירד טל שמים יהיה מושבך** (**רש"ד** - ר' שלמה דובנא בביאורו). הוסיף תיבות להשלים במ חסרון לשון המקרא.

**והר' עובדיה ספורנו** אמר מטל השמים מעל, ועל חרבך תחיה, שתחיה מטל השמים ולא תצטרך כל כך למטר, ותחיה גם כן על חרבך. הדביק פסוקים הנפרדים זה מזה, גם מלת מושבך קשה לפרשו על מקום ישובו, דבאמת מקום מושבו שבהר שעיר אינו ארץ שמנה, אבל הר שעיר הוא שם, כמו שהעיר הר' **יצחק אברבנאל**.

**לכן נראה לי** ד"מושבך" הוא מלשון בשובה ונחת תושעון (ישעיה ל'), משובת פתים תהרגם (משלי א'), להשיב נפש (איכה א'), שענינם מלאת המבוקש, שבזה דעת האדם מתיישבת. כי בעוד שהאדם משתוקק להשיג דבר, רצונו וחפצו הפנימי הוא בתנועה וטלטול, וכשהגיע אל מבוקשו, דעתו מתיישבת בו והוא במנוחה ומרגוע. ומזה וישבה עוד ירושלים (זכריה י"ב י"ד), שטעמו תהיה במנוחה והשקטה במלאת חפצה ורצונה. וכן תרגם שם **ותתב ותצלח**.

וטעם משמני הארץ יהיה מושבך, שמנונית הארץ ישיגו לך מנוחה והשקטה לישב דעתך במלאת מבוקשך. וכן מטל השמים יהיה מושבך, אף שהגשמים נמנעים מלירד בארצך, הטל יבוא בשפע במקומו, ומסיבתו לא תהיה נמנע מלהשיג כל אשר תאווה נפשך, ליתובי דעתך.

**מ. והיה כאשר תריד.** נראה לי שהוא מלשון רדה הדבש (שופטים י'), שפירש לרש"י הפרשת דבר והבדלתו ממקום חיבורו. וכן רדנו לא נבוא עוד אליך (ירמיה ב'), כלומר נבדלנו ונתרחקנו ממך (עיין שם רש"י). והוא ענין רדיית הפת שבלשון התלמודיים, שמפרישין אותו ממקום חיבורן בתנור; וטעם כאשר תריד ופרקת - כאשר תפרוש עצמך מיעקב ותרחק ממנו, אז אינך משועבד אליו עוד. נגד מה שגזר עליו תחילה "ואת אחיך תעבד", ביאר לו כאן שאין המכוון בו להיות עבדו לעולם, עד שלא יהיה בו כח להימלט ממנו, ובכל מקום מושבו יהיה כננע תחתיו. אבל לא יהיה לו עבד רק כל עת התחברותו עמו, וכל זמן שידור בשכונתו. אבל כשירצה להתרחק ממנו ולעקור מקום דירתו לארץ אחרת, אז פסק עול שעבודו,

ובאמת נאמר מעשו (וישלח ל"ו) ויקח עשו וגו' וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו, שפירש ממנו לבלי היות אתו בארץ כנען. ובהפרדם איש מאחיו תתבטל השנאה. **ורש"י** פירש **תריד** לשון צער, כלומר כשיעברו ישראל על התורה ויהיה לך פתחון פה להצטער.

וכתב עליו **הרא"ש**: זה רחוק מן הפשט. **ועוד**: עשו בין יקיימו התורה בין לא יקיימוה, יצטער. ובכתוב לא התנה רק כשיצטער. והוא פירש תריד - תרצה, וכן הוא בלשון ערבי, וטעמו: כאשר תרצה ללכת בדכי ה' - תפרוק עולו.

**מא. אשר ברכו אביו.** היה לו לומר 'על הברכה אשר נלקחה ממנו', וכדומה מן הלשונות שיורו התרעמו על העדרו מברכת אביו. דבאמת רשע הזה לא היה חושש כלל על ברכת אביו ולא היה מקווה שום תועלת מברכתו, ובכייתו וצעקתו לא היה רק לעיני אביו, לרמותו כדרכו תמיד. אבל המשטמה על יעקב לא הייתה רק על השתדלותו להשיג את גבולו ולקבל הברכה.

מב. מתנחם לך. עיין רש"י.

והרמב"ן אמר:

ופשוטו, מתנחם בך, וכן כי בוחר אתה **לבן** ישי (ש"א א' כ'). או פירושו מתנחם **עליך**,

כמו וישאלו אנשי המקום **לאשתו**, וכמו ויפול **לאפיו**.

**ואונקלוס** תרגם "כְּמֵן לְךְ", אורב לך. נראה מדעתו שטעם 'מתנחם לך', שמראה עצמו

לך מנוחם על ענין הברכות, וכאילו אינו מקפיד בהן. והוא מארב, כדי שלא תשתמר

ממנו. ותרגם הענין אל הלשון.

**ולולי דבריהם הייתי מפרש:** מתנחם - לשון מתפאר ומתהלל, כי מסדרי התפלות שמשו לשון נחמה לענין זה, כי סדרו בקדיש ברכתא תשבחתא ונחמתא, הנה כללו לשון נחמה בענייני שבח ותהילה.

והחכם האמתי מהר"ש פלעסנר הראה דוגמתו בלשון ערבי.

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

## פרשת ויצא

### פרק כח

**יא. ויקח מאבני המקום.** לדעת מפרשי הפשט, טעמו אבן אחת מאבני המקום.

**ורו"ה** השיב עליהם, כי מלבד שהיה לו לכתוב לפירושם ויקח אבן וישם מראשותיו דוגמת ויקחו אבן וישימו תחתיו (שמות י"ז), גם תיבת מראשותיו לא יסבול פירושם כלל, שלפי דעתם מראשותיו תאר אל הכסת או אל כל דבר הנתון מתחת לראש להניח הראש עליו, והמעין בכתובים ימצא שאין זאת מעניינו, אבל הוא שם תאר נופל על הדברים הנתונים סביבות הראש, לא תחתיו. והעד: ויקח דוד את החנית ואת צפחת המים מראשותי שאול (ש"א כ"ו), את חנית המלך ואת צפחת המים אשר מראשותי (שם). היתכן שהניח שאול את ראשו על החנית וצפחת המים!? ועוד: כתיב גבי אליהו (מ"א י"ט) ויבט והנה מראשותיו עגת רצפים וצפחת מים ויאכל וישת.

מכל זה נראה ברור כי טעם מראשותיו הדברים הנתונים סביבות הראש, לכן הנכון כדעת רבותינו שלקח רבים מאבני המקום ועשאן כמין מרזב סביב לראשו מפני חיות רעות (עיין רש"י). ומטעם זה לא תמצא מראשותיו כי אם בלשון רבים לעולם (מהיחיד שלא נמצא מְרַאשֶׁת).

ונראה כי כמוהו מרגלותיו (מְרַגְלֶת), מה שסביב הרגלים.

**ולדעת המפרשים** מראשותיו מה שתחת הראש, אם כי גם טעם מרגלותיו מה שתחת הרגלים, אם כן מה טעם גלוי מרגלותיו האמור ברות, ולא היה שם גילוי. גם מה שאמר בדניאל (י') ומרגלותיו כעין נחשת קלל, נראה שטעמו מה שסביב לרגליו ודלא כראב"ע שם.

וכן אמרו במכילתא דרשב"י - (זוהר קמ"ז ב')

[מאי מראשותיו? אי תימא כמאן דשוי תחות רישיה, לא. אלא מראשותיו - לארבע סטרין דעלמא.](#)

אמנם **במדרש הנעלם** דעת ר' אלעזר ב"ע כמפרשי הפשט: "מאבני - אחת מאבני המקום". וכן אר"י שם: אבן אחת ממש הייתה, משמע דכתיב מאבני ולא אבני, כמא דאת אמר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני - אחת מהן.

**יג. נצב עליו.** לשון עמידה ונציבה לא ישמשו דווקא על העמידה בזקיפת קומה הפך השכיבה והישיבה, אבל ישמש גם על מעמד התעלותי, בין תועלת השירות והשימוש, כמו ועמדה לפני המלך (מ"א א'), היו עומדים לפני שלמה (שם י'), והוא עומד עליהם דאברהם, שכולם תועלות השירות והשימוש, בין תועלות העזר והישועה: יעמוד לימין אביון, אף חכמתי עמדה לי, שענינם תועלת העזר והישועה.

וכן לשון נציבה ישמש גם למעמד התועלותי: הנער הניצב על הקוצרים (רות ב'), שהוא לתועלת סדור ענין הקצירה, שיתעסק כל אחד בריחוק הראוי מחברו כדי שלא ידחוק איש את אחיו ותבטל המלאכה. וכדומה מן תועלות המשגיח על עושי המלאכה, וכן ושמואל עומד ניצב עליהם (ש"א י"ט), הוא גם כן עמידה לתועלת הלימודיים הנצרכים להשגת הנבואה.

לכן תרגם **ירושלמי** שמואל קאים מליף עלויהון, ולכן ישמש שורש נציב על פקידי המדינה אשר עינם תמיד בהשגחת התועלות והרחקת ההפסד והמזק למדינה, כמו שנים עשר נציבים (מ"א ד'); ויעקב שהיה כעת נדחה מפני עשו אחיו, וגם נלקחו ממנו כל נכסיו, כפי שקבלו רז"ל **ובס' הישר**, והיה נפרד מאבותיו, מתרחק מקדושת א"י להתנוודד לחו"ל, שאין ספק שכל אלה היו מצערות את לבבו, ונראה לו במראה הנבואה מאת ה' שהמקום יהיה בעזרתו וישמרנו בכל אשר ילך, וכדומה מן ההבטחות הטובות זמניות ונצחיות כמוזכר במאמר הש"י אליו.

לכן אמר מקודם בדרך כלל **והנה ה' נצב עליו**, כלומר המקום ב"ה עומד לימין עזרתו. ולפי זה מה שאמר **רש"י** ניצב עליו לשמרו, אין מלת לשמרו תוספת על לשון המקרא, אבל הוא נכלל בלשון ניצב, שהוראתו מעמד התועלותי, ומלת עליו אינו שב על הסולם כי אם על יעקב וכדאיתא **במדרש**.

**ואונקלוס ויונתן בן עוזיאל** שתרגמו ניצב - מעתד, יראה שהוא מן ועתדה בשדה לך (משלי כ"ד), שענינו הכנה וזימון לסדר הכל כראוי. וכן כאן ניצב עליו ה' היה מוכן ומזומן לפניו לסדר כל ענייניו לטובתו, והכל הולך אל כוונה אחת להרחיק ההגשמה. והמתרגמו כמו אנכי ניצב על עין המים, מגשם את הבלתי ראוי להגשימו.

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

**יד. כעפר הארץ. אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** תרגמו סגיין כעפרא דארעא, לדבריהם תהיה ההבטחה בזה דרך גוזמא לבד, כענין שנאמר "בצורות בשמים", כי אי אפשר להיותם כעפר הארץ בריבויים, הלא כל איש יש לו על כל פנים צורך לארבע אמות בארץ למעמדו ולמצבו, אם כן אינו אלא הפלגה בעלמא. אמנם, הארץ לעולם עומדת בקיומה ואינה נפסדת.

זזה לשון (בראשית רבה):

מה עפר הארץ מבלה את כל כלי מתכות והוא קיים לעולם, כך בניך מבליים את כל העולם והם קיימים לעולם,

ובמכילתא דרשב"י - (זוהר משפטים ק"ה):

והיה זרעך כעפר הארץ, מה ההוא עפר, עלמא מתברך בגיניה, אף הכי והתברכו בזרעך כל גויי הארץ, ע"כ.

המשילום לעפר הארץ לענין תכלית היוצא מן האדמה אל כל יושבי [58] ארץ, להחיותם חיות הגשמי בצאצאיה ופרחיה. ככה יצא מהם תועלת כללי להחיותם חיות הרוחני, להכירם אלוה האמתי. (עיין מה שאמר בלך לך בפסוק למנות את עפר הארץ).

**טו. אכן.** מתורגם 'בקושטא'.

**ולרשב"ם** הוא מורכב משתי מלות: **אך, כן**. וטעמו: איננו כמו שהייתי סובר, אך כן הוא. **ולי נראה** עיקר המלה הוא **כן** שענינו אמת. כמו כן בנות צלפחד דוברות, כן באו אלי האנשים, דתרגומו בקושטא. והאל"ף מחוברת למלה להורות על המ"ב [=מדבר בעדן], ודומה למלת אפונה (תהלים פ"ח) שהיא גזורה ממלת פן, והאל"ף היא למ"ב, שטעמו אני מסתפק תמיד פן יקרני כך וכך, עיין שם **ר"ש ב"מ**. ככה מלת אכן עיקר המלה כן, והאל"ף למ"ב [=מדבר בעדן] מאותיות אית"ן, וטעמו אני מאמת.

**טז. יש ה' במקום הזה.** כבוד שכינתו נראה במקום זה אל הראויים אליו, כי מקום נבחר יש לגילוי שכינה, כמו שכתוב והיה המקום אשר יבחר ה' בו לשכן שמו שם. ואם הייתי יודע שהוא מקום קדוש כזה לא ישנתי. כך כתבו המפרשים. וכבר טען **הרא"ש** על זה, כי איך יתחרט על השכיבה, שהרי הכתוב מעיד שנמשכה לו ברכה משכבו שם, והנבואה אמרה הארץ אשר אתה שוכב עליה.

ומלבד זה מוכח מסדור מלות המאמר שאינו מדבר מקדושת המקום, דאם כן, היה לו להקדים המקום להשם, ולומר "במקום הזה יש ה'", ואז היה מורה על מקום זולת מקום, כי עיקר כוונת האומר נודע על ידי סדר התיבות במאמרו, כענין 'תפשו חיים' 'חיים תפשו'. וכמבואר באחרי מות ב'וכסהו בעפר'. ומדהקדים "יש ה'", מבואר שזה הוא העיקר המכוון ממנו.

**לכן נראה לי** אף שהייתה מציאות ה' נודע אליו בקבלה מאבותיו, וגם בלי ספק היה לו בענין נשגב זה ידיעות מושכליות, בכל זאת כשזכה פעם ראשונה למראה נבואה זו שנתגלתה השכינה לומר אליו, "אני ה'", שנתאמתה לו מציאות האמת במראה, שהיא בלי ספק מעלה יתירה לבלי תכלית על קבלתו וידיעתו הקודמת לו בזה, הנה מרוב חבה היתרה שנודעת לו ענין נכבד זה, הסיח דעתו מכל ההבטחות הגדולות שהובטח עליהם בה, ובשמחה גדולה התפלא לאמר "אכן יש ה' במקום הזה". ירצה: נתאמת אצלי בהשגה נפלאה מציאות ה' במקום זה.

אחר שמתנאי הנבואה שאינה חלה רק על חכם גדול בחכמה כשנכנס לפרדס ונמשך באותן העניינים הגדולים הרחוקים, ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג (עיין **רמב"ם** יסודי התורה פ"ה ובשביעי לשמונה פרקיו), ואין ספק שנתעלה יעקב אבינו אל השגות הנכבדות האלה בבית אביו ובבית מדרשו של שם ועבר, עד שמצדה לא הייתה לו מחיצה המבדלת אותו מן הנבואה. בכל זאת מדרך הולכי תמים להקטין מעלתם. לכן נדמה בעיניו שחסרים לו עוד מדעות שכליות, עד שמצד חסרון ידיעתו בהם עדיין אינו ראוי לנבואה. לכן אמר **ואנכי לא ידעתי**, ירצה: עדיין לא הגעתי אל הידיעות הראויות למעלה זו.

ויש בלשון ידע ענין הכרה והשגה, כי המשיג דבר - ידע אותו. כמו שכתוב (ש"א ג') ושמואל טרם ידע את ה', דתרגומו לא אלף למידע אולפן מן קדם ה'.

**יז. ויירא. לדעתי** אין זה דומה למה שאמר (לקמן ל"ג ל"ח) ויירא יעקב, שהוא יראת העונש ופורעניות, כי מה לו לירא, הלא הובטח מפי הנבואה בכל הטובות הגדולות האלה. אבל לשון ויירא כאן הוא יראת הכבוד והרוממות, כענין וממקדשי תיראו, שאין הכוונה בו יראת הנזק אבל היראה לבלי פגוע בכבודו ובערכו;

**כי מדרגות רבות ישנן ביראת ה' כפי כח בינת האדם וכפי כח מעלת השכליות שבו**, ויבדלו בה בני אדם בין רב למעט, כמו שנאמר על עובדיהו "היה ירא את ה' מאד" (מ"א י"ח) "ויירא את אלוהים מרבים", וכן יעקב אף שהיה לו עד הנה גם כן ציור יראת ה', והיה ירא את האלוהים באורח השכל והקבלה, הנה כעת זכה למעלה גדולה ויקרה מאד בענין יראת ה', כי נתגלה לו במראה ציורי כבוד אל וגדלו בהרגש הדעת על דרך האמת, כאלו הוא עומד לפני ה', ונדמה לו



יראת ה' ליראת מלך המוטלת על האדם העומד לפניו, שעיניו רואות את המלך ולבו יירא יראת הכבוד והרוממות.

**מה נורא.** אחר שמצד ענותנותו היה קטן בעיניו להחזיק עצמו, אינו ראוי לנבואה, לכן גמר בדעתו שמצד עצמו לא זכה לכך, רק מצד קדושת המקום. ויגזור ויאמר "מה נורא המקום הזה", רוצה לומר המקום הזה מצד קדושתו מוכנת להופיע בו אור הנבואה אף למי שאינם ראויים אליה כל כך. מלת **מה נורא** מענין אור נר ומנורה, כמבואר בבשלח בנורא תהלות, יעוין שם.

**ובמכילתא דרשב"י** - (זוהר יתרו ע"ט):

מאי קא חמא דקאמר דאיהו נורא, חמא שלימו דמהימנותא קדישא דהוה שכיח בההוא אתר כגוונא דלעילא ובכל אתר דהוי שלימותא שכיח אקרי נורא, ע"ש.

**בית אלוהים.** רוצה לומר המקום הזה יש בו קדושה, שמצדו יוכן האדם לקבל בדעתו עניינים אלוהיים. דעת האדם מתקדשת בו להיות פנויה למעלה ולהסתכל בחכמתו של הקדוש ברוך הוא ולדעת גדלו ותפארתו.

**זזה שער השמים.** רוצה לומר בזה המקום יוכשר האדם בשקול ואומדן דעת להעריך דבר אל דבר, לשער ולהבין באותן צורות הקדושות הטהורות השמימיות, ובידיעות שאחר הטבע. וכבר כינו הכתובים אותו יתברך בשם שמים, כמו שתו בשמים פיהם (תהלים ע"ג) רוצה לומר ידברו על אלוהים היושבים בשמים.

**וכן במכילתא דרשב"י** - (זוהר יתרו פ"ה):

[נט] מן השמים דברתי, השמים דא קב"ה, (ושם ע"ב) יגלו שמים עוונו דא קב"ה.

ורגיל בדברי רבותינו לכנות אותו יתברך בשם שמים, כאמרם קמי שמיא גליה, השמים ביני לבינך, יראת שמים, ובהאזינו (ד' רפ"ז) קב"ה - שמים אקרי.

**ובספר הבהיר** (מובא במכילתא דרשב"י, סוף ס' שמות סי' ג')

מנלן דשמים הקדוש ברוך הוא, דכתיב ואתה תשמע השמים. אטו שלמה מתפלל אל

השמים שישמעו תפלתו? אלא שנקרא שמים על שמו. עיין שם.

נראה שפירשו שמים לשון השתוממות, כמו שכתוב ראש פרשת בראשית, ונקרא הוא יתברך שמים. עיין שם התפלאות והשתוממות הבריות בגודל אלהותו יתברך.

**בית אלוהים.** שם בית לא הונח דוקא על בנין מקום דירה, אבל על כל דבר שיש לו תוך הראוי לקבל דבר אחר אל תוכו, כמו מבית ומחוץ תצפנו, בתים לבריחים, בתי ידים, בית סאתים.

זזה שאמר **במכילתא דרשב"י** - (זוהר שמות ד'):

כל דמקבל מאחרא איהו ביתא להווא דיהיב, ועל דרך איש וביתו באו, (ושם ע"ב)

ואינון דבדרגא תתאה אתקרון נוקבתא בית, דאתתא נוקבא דמקבלא מן דכורא.

ולזה יתכן לבאר בית אלוהים על הנפש המוכנת לקבל בדעתה השגת אלוקייית. ושם **שער** כאן הוא לדעתי מן וימצא מאה שערים, וכמו שער בנפשו, שעניינם **אומד הדעת להעריך דבר**. וטעמו כאן לפלס בכח הדעת ולשקול במאזני השכל ולשער במידות הבינה בהדר כבוד השגת רוחניות ותפארת עוזם.

**ית. את האבן.** האבן היותר נכבדת ונאותה למצבה לקח מן האבנים אשר שם מראשותיו, ותחסר המ"ם ממלת אשר כמנהגה לפעמים, כמו קח את פר השור אשר לאביך (שופטים ו') שטעמו **מאשר לאביך**, (רוו"ה).

ויותר נראה לפרש מלת את, כמו כצאתי **את** העיר, שפירש **מן** העיר, כן **את** האבן **מן** האבן, וטעמו לקח מן האבנים אשר שם מראשותיו. ובא האבן ביחיד, כמו ארבעה טורי אבן, שהוא במקום רבים.

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

**כ. אם יהיה.** יתקשה למפרשים על אמרו מאמר זה, כי איך היה מסתפק במה שנאמר לו בנבואה **והנה אנכי, והוא מסתפק אם יהיה אלוהים עמדי**, ונאמר לו **ושמרתיו**, והוא מסתפק בו ואמר **ושמרני**, ונאמר לו **והשיבותיך והוא מתנה כמספק ושבתי בשלום אל בית אבי**. ועוד, איך נעשה יעקב בנדר זה עובד על מנת לקבל פרס: אם יעשה לו כל אלה אז והיה לי ה' לאלוהים, ומכלל ההן ישמע הלאו חס ושלום.

**ונראה לי מלת אם** כאן אינו מלת התנאי, כמו אם יעברו בני ראובן, ונתתם, אבל טעמו כמלת אמנם, אכן, כמו אם יהיה לבער קין, וכן כי אם יש אחרית (משלי כ"ג), ובלא מלת כי גם כן

לענין זה **אם רחץ** ה' את צואת בנות ציון, פירש **באמת רחץ** כמו שכתב הרד"ק, וכן אם ללצים הוא יליץ, והוא מלת הקריאה נגזרת משרש אמן (עיין שם ר"ש ב"מ).  
וטעמו באמת אמר יעקב "אם יהיה אלוהים עמדי", רוצה לומר אמת הוא נאמנה רוחי בהבטחתי שיהיה אלוהים עמדי שישמרני ושיתן לו לחם לאכול, ושאשוב אל בית אבי ושיהיה ה' לי לאלוהים, לכן אני נודר והאבן הזאת וגו'.

**וראיתי במכילתא דרשב"י** - (זוהר ויקהל קצ"ח):

**דיעקב לא אתרחיץ באבוהי ולא באמיה וגו' ואיהו אתרחיץ ביה בקב"ה, דכתיב אם יהיה אלוהים עמדי ושמרני וגו',**  
הנה הבינו מאמר זה למאמר בטחוני ודאי לא למאמר תנאי וסיפוקי.

**כב. והאבן הזאת.** לדעת המפרשים הוא תשובת התנאי, והוא הנדר. כלומר אם יתקיים כל זה אעבוד השם המיוחד בארץ הנבחרת במקום האבן הזאת.

אמנם **במדרש הנעלם איתא:**

**אם האבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלוהים, מיד וכל אשר תתן עשר אעשרנו - נדר המעשר.**  
לפי זה מאמר והאבן הזאת הוא מחלק התנאי, והמעשר הוא הנדר.  
דע **שהרמב"ם** כתב (כ"ב ממכירה)

האומר כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית או יהיה אסור עלי, אף על פי שאינו מתקדש לפי שאינו בעולם, הרי זה חייב לקיים דברו מטעם נדר;  
ובס"פ ו' דערכין כתב ראה לזה מה שאמר יעקב אבינו כל מה שתתן לי עשר אעשרנו לך ונאמר אשר נדרת לי שם נדר;  
ודעת **הרא"ש** דווקא כשהזכיר בלשון חיוב על עצמו כגון שאמר אתננו אז חייב משום נדר, אבל כשאמר יהיה הקדש לא הוי נדר (עיין חוהמ"ה סי' רי"ב [59] ס"ז ס"ט ובסמ"ע וט"ז שם);  
והרב **מהרי"ט** פשיטא ליה מקרא דילן, דוהאבן הזאת יהיה בית, משמע **דיהיה** - לשון נדר הוא.

והוסיף עליו בתשובת **חתם סופר** (סי' רמ"ג)

דאי אפשר לחלוק על זה, דהא לרבותינו נענש במעשה דינה על שאיחר נדרו, והיינו נדר לעשות בית ולהקריב על מצבת אבן, דנדר עשר אעשרנו לא עבר יעקב ובדאי עשר כל אשר לו מכבר, ורק העליה לבית אל איחר, ש"מ **יהיה** - נדר הוא.

אמנם צריך עיון אמאי מייתי הרמב"ם ראייה מעשר אעשרנו, ולא מן יהיה בית אלוהים דמוקדם בקרא. וצריך לומר דהאי הוי דבר שבא לעולם דהאבן היה בעולם וגם א"י מוחזקת, מש"ה מייתי מעשר אעשרנו. וא"כ אכתי אין ראיתו ראייה, דלמא 'אשר נדרת לי נדר' - אבן קאי, ולא אמעשר, ומילתא בעלמא קאמר. עכ"ד.

עיין שם אריכות דברים בזה.

ולמה דאיתא במדרש הנעלם

רבי אלעזר בן ערך אומר: סימן ידוע לקח לו יעקב אמר זוהי דוגמא שלי אם לזו תהיה שום מעלה בידוע שתהיה מעלה לי על כן שם לבו עליה ונדר נדר, דכתיב והאבן הזאת אשר שמתני מצבה. כלומר, אם האבן הזאת אשר שמתני מצבה יהיה בית אלוהים, מיד וכל אשר תתן לי עשר אעשרני לך - נדר המעשר. ע"כ.

והראב"ע כתב על ויצק שמן על ראשה (וישלח ל"ה י"ד) ובבית אל שילם נדרו ונתן מעשר מהונו לכבוד השם למי שהיה בדור ראוי לקחתו. לפי זה אין ראיית המהרי"ט ראייה, והקושיא על הרמב"ם אין לה מקום.

**יהיה בית.** מהראוי תהיה בית, כי אבן נקבה היא, אמנם בלשון הויה לא ישמור לא המין ולא המספר, כמו כי יהיה נערה בתולה, ויהי אנשים (רו"ה).

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

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

**ויגש יעקב ויגל.** כמו שמעביר הפקק מעל פי הצלוחית (רש"י מרבתינו).

◀ נדחק הרא"ם לומר שהוציאו רז"ל זה מדכתיב ויגל - מלשון גלוי, ולא ויגלגל - מלשון גלגול (דהא לא ניקד ויגל אלא ויגל). אמנם נראה לפי שבעדרים נאמר וגללו את האבן, על דרך השלמים, מורה כי הגלילה מעל פי הבאר הייתה בכח גדול וביד חזקה לפי שהאבן גדולה הייתה וגו', א"כ כל שכן שהיה ראוי לומר גבי יעקב אשר היה יחידי ויגלל את האבן וגו', על דרך השלמים. על כן דרשו שהתורה רמזה בזה כי אצל יעקב הייתה הגלילה קלה כמי שמעביר הפקק, כי פעלי הכפל ראוי שיבואו במקראות באות אחד משני אותיות הכפל, והדגש ישלים את השני. אבל כאשר יבואו בהשלמת שתי האותיות על דרך השלמים, אזי מורה חוזק זאת הפעולה בכח גדול וביד חזקה (ר"י הלוי).

ורו"ה אמר כי מדרך הכתוב לחבר שני פעלים להורות על תכיפות שני הפעולות, וזה טעם ויגש ויגל, שמיד כאשר נגש ויגל את האבן כאילו הייתה הגלילה בדבורו ובצויו בלי נגיעה כלל, ולכן שינה ואמר ויגל בבנין הפעיל לומר שנגלל כמעט בצויו.

**יא. וישק יעקב לרחל.** נשיקה עם למ"ד - ביד או בכתף או בצוואר על פי מנהג המדינות, ובלא למ"ד היא בפה (ראב"ע).

ורבותינו אמרו במדרש רבה:

כל נשיקה לתפלות (פריצות), בר מן תלת: נשיקה של גדולה, נשיקה של פרקים ונשיקה של פרישות וגו'.

ר' תנחומא<sup>72</sup> אומר: אף נשיקה של קריבות, שנאמר וישק יעקב לרחל.

כי סבת הנשיקה היא לרוב אהבה וחשק הבווער בלב להתחבר יחד עד ששפתותיו משיקות איש אל אחיו, מלבד אלה השלשה שהם צובעות מצד אהבת הנפש, כי נפשו אוהבת את נפש רעהו. ומדרך אלו השלשה שתתעורר הנפש להדבק עם רעהו, עת שרואהו לפרקים אז תתעורר אהבה עזה בלב, וכן אם רעהו עולה לגדולה, וכן עת יתפרד ממנו, כי קשה עליו פרידתו.

ולר' תנחומא גם בין הקרובים מצד שנפשותם מתאחדות, וזה הייתה נשיקת יעקב, לא מפני דבר אחר.

והנה ת"ק ור' תנחומא פליגי בשתי לשונות דעולא (שבת י"ג) דלחד לישנא לא אסרה תורה אלא קורבה של גלוי עריות לבד, ולחד לישנא אפילו שום קורבה אסור משום לך לך אמרינן נזירא וכו'.

וללשון זה דנשיקה של קורבה גם כן אסור, נראה לפרש נשיקה דכאן, התחברות מחשבי והתדבקות רצוני, כענין צדק ושלום נשקו (תהלים פ"ה), שטעמו על דרך מליצה דבקות מחשבי, שהצדק יהיה מדובק ומתאחד עם השלום ולא יפרדו. וטעם וישק יעקב לרחל,

<sup>72</sup> אמורא בא"י בדור השישי מגדולי האגדה והמדרש במחצית השניה של המאה הרביעית. מדרש תנחומא מיוחס לו ובתלמוד הירושלמי הוא מכונה בשם איסכוליסטיקא. ישנן עדויות שר' תנחומא התווכח עם הנוצרים וכן עם חכמים שהאמינו בדואליזם.

שהתחבר עמה במחשבתו ורצונו, כדאמרינן (מגילה י"ג ב') אמר לה יעקב מינסבת לי, אמרה לו אין.

עיין מה שאומר לך לך ט"ו, 'ובן משק ביתי'.

**יד. עצמי ובשרי.** טעמו: קרובי מצד האב ומצד האם.

עיין מה שאומר בראשית, אצל עפר מן האדמה.

**יח. אעבדך שבע שנים.** יתכן שהרחיב הזמן כל כך, כדי שתשלים רחל י"ב שנה ויום אחד ותהיה ראויה להריון כי קטנה הייתה בת חמש שנים כשבאה עם הצאן ולא הייתה עתה ראויה לאיש כלל. ואף על פי שהיא ראויה לביאה מכל מקום לא היה רוצה להיות עמה עד מלאת הימים שתהיה ראויה לבנים (**רבנו בחיי**).

עיין מה שאמר במה שנאמר ביצחק ויאהבה.

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

כא. ואבואה אליה. עיין רש"י.

**ור' יצחק אברבנאל** אמר אין פירש שישגלנה, אלא שיהיה לו עמה דירה שיבוא אליה בבוא מן השדה, ולא יהיה כאורח נטה ללון בבית חברו.

**ל. שבע שנים אחרות.** אחרות הקיש לראשונות: מה הראשונות באמונה, אף האחרונות באמונה. ואף על פי שברמאות בא אליו (**רש"י** מבראשית רבה).

הרב בפירוש **יפה תואר** תמה, כי לשון **אחרות** משמעותו ודאי אחרות מראשונות, וזה יורה על הפוך מאמרם: הראשונות באמונה ולא האחרונות, וכדאמרינן והייתה לאיש אחר, אחר הוא נגד הראשון לגריעותא: זה הוציא רשעה מביתו, וזה מכניסה. ואמרו (יומא כ"ג) ולבש בגדים אחרים - פחותים מהם.

**ולדעתי הדברים נכונים**, ומלישנא דקרא יצא לרבותינו כן, שבאמת לא עבד יעקב כלל בעבור לאה, כי שבע שנים הראשונות לא היו כי אם בעבור רחל, כאמרו הלא ברחל עבדתיך, ואחר שבא עליו לבן במרמה היה מוכרח לעבוד עוד הפעם שבע שנים, כאמרו אליו נתנה לך גם את זאת בעבודה וגו', וכיון שהאחרונות היו גם כן בעבור רחל כמו הראשונות, היה לו לקרא לומר לשון היותר מכון לפי אמתות הענין, והוא "ועבוד עמו עוד הפעם שבע שנים", כי באמת שתי

העבודות היו בעבור רחל לבד. ולמה אמר קרא שנים אחרות? אמנם בא להורות שהיו שנים האחרונות חשובים בעיני יעקב כאלו היו אחרות, וכמי שלא היה עובד מעולם עבור רחל, וכעת חשב את שנים הראשונות כאלו היה בעבור לאה, ועתה עובד עבור רחל שבע שנים אחרות, ושתייהן באמונה.

**לב. יאהבני.** הבי"ת פתוחה וראויה להיות צרויה – יאהבני (ר"ש ב"מ).

◀ **ולדעתי** נפתחה הבי"ת להורות שאיננה פעל עתיד לבד כי אם פעל מורכב מעתיד ועבר, כי בעבר יבא הנסתר עם כינוי מ"ב בי"ת פתוחה אהבני, וטעמו מעתה ימצאני אישי היותי ראויה להיות אהובה לפניו מאז בתחילת הנשואין' וכאלו לא הייתי מעולם שנואה לפניו. ויבוא על דרך זה בבלק ותראני האתון, עיין מה שאמר שם. ואמרו (רבה פע"א):

כיון שראה יעקב אבינו מעשים שרימתה לאה באחותה, נתן דעתו לגרשה, וכיון שפקדה הקדוש ברוך הוא בבנים אמר: לאמן של אלו אני מגרש?! ובסוף הוא מודה על הדבר. הדא הוא דכתיב: וישתחו ישראל על ראש המטה. מי היה ראש מטתו של יעקב אבינו? לא לאה?!

והדברים מכוונים עם מה שאמר.

**לד. עתה הפעם.** למפרשים הם מלות כפולות ועניינם אחד.

וכן **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** תרגמו שתי מלות אלה כמו שתרגמו במקרא שאחרי זה מלת הפעם, הדא זימנא.

**ויתכן** שאין מלת עתה פה על הזמן ההוא, אבל הוראתו המסובב הנמשך מן הסיבה, כמו הן האדם היה כאחד ממנו ועתה פן ישלח ידו, ובדברי רבותינו בשקלי וטריה רגילים הרבה אלא מעתה כלומר הנמשך מהנחה הקודמת, וטעם עתה-הפעם: הנמשך מהנעשה בפעם זאת יהיה שיילוח אישי אלי.

## פרק ל

**א. הבה לי בנים.** חשבה רחל שלגודל מעלת יעקב יהיה בכחו לתת לה עצה בזה על צד החכמה בדרך שתלד, לכן כעס עליה והודיעה שכמו זה לא יוכל כי אם השי"ת אשר מנע ממנה פרי בטן, ואם היה זה בידו לא היה מונע מנתינת העצה עליה, וכאשר ראתה רחל זה לקחה עצת שרה ונתנה שפחתה בחיק יעקב כדי שתבנה ממנה (רלב"ג).

**והרב עובדיה ספורנו** אמר, ויחר על אמרה הבה לי בנים, כאלו היה בידו לעשות זה. וכעס בקנאה לכבוד קונו, ולא הביט באהבתו אותה בזה.

**מתה אנכי.** טעמו כענין הן אני עץ יבש (ישעיה נ"ו), כיון שאינני משגת התכלית המיועד לאשה, הריני חשובה כמתה, וחיי אינם חיים.

ומלת מתה טעמו מלרע שהוא לשון הווה, או שהוא תאר כמו המתה תמות (זכריה י"א).  
וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל** כמיתא אנא חשיבא. ואין לפרשן אני חפצה במיתתי ואבחרה מות מחיים, דאם כך היה לו לומר בלשון עתיד.

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

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

וכן על בן שני אמרה "נפתולי אלוהים נפתלתי", הצדיקה על עצמה מדת הדין להודות פשעה וחטאתה לה' במה שהכעיסה והעציבה את רוח אחותה לאה, להיותה עלובה ומרוחקת מבעלה. וחשבה מניעת השתדלותה להאחיבה בעיני בעלה לדרך עקש ופתלתול. ולשון נפתולי אלוהים, כלומר נפתולים גדולים ועצומים, כמו עיר גדולה לאלוהים. (ריב"א ורי"ע).

**גם יכלתי.** טעמו התאמצתי והתחזקתי ללכת בדרך עיקש זה, כאלו אמרה במרד ובמעל התהלכי עמה בפתלתולים ועקושים; מלת **יכולתי** כענין מבלי יכולת ה' (עקב ט') שהוא על הכח למלא החפץ. והמפרשים מלת יכולתי ענין הניצוח, אין לו טעם, כי במה נצחה רחל את לאה!?

**ויתן לי בן.** חוטרא לידא ומרא לקבורה (- מקל ליד, ומעדר לקבורה), כיון שנולד על ברכי. והנה הסכימו הגבירות בדבריה אלה שתהיינה השפחות משוחררות, באמרם שהיו בני השפחות להן לבנים לא לעבדים, כמו שהיה הדין אם היה אמותם שפחות, כאמור "האשה וילדיה תהיה לאדוניה". לפיכך לא שיעבדו בהן כמו ששעבדה שרה את הגר בהסכמת אישה, שאמר הנה שפחתך בידך. ובכן היו כל בני יעקב ראויים לירשו, והיו כולם רצויים לזיכרון לפני ה' באפוד ובחשן, שכל אחד מהם נחשב ליעקב זרעו המיוחס אחריו. והפך זה היה בישמעאל, כאמור כי ביצחק יקרא לך זרע. (ר' עובדיה ספורנו).  
וכן בתרגום **יונתן בן עוזיאל**, ושחררת ליה ית אמתה ומסרה ליה לאנתו.

**יא. בגד.** נכתב חד מלה, כי היה ההריון לה בוגד כמו אכזב שפסק ההריון ממנה אחר שהתחיל, כענין אחי בגדו כמו נחל (ר' עובדיה ספורנו).  
**ולי נראה** ששיקר לשון בגידה עניינו העלם וכיסוי, כלשון בגד שהוא הלבוש המכסה את הערום, כן הבוגד יכסה שנאתו במרמה, להתראות לרעהו כאוהבו למען יבטח בו. ולזה בשלא



היה ההיריון ניכר בזלפה (כמו שכתב רש"י), וכל ימי עיבורה היה העיבור נעלם מעיני כל, והייתה אם כך הלידה לידה פתאומית ותימהון, על זה אמרת לאה לפי הכתיב "בגד" על העלמתו עד הנה.

**יד. וימצא דודאים.** שהוא דבר הפקר שאין אדם מקפיד עליו, ולהודיע שבחו בא, שלא פשט ידו בגזל (רש"י מרבתינו).

ואמרו עוד שם על מקרא זה, חנוך לנער ע"פ דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו, יותן את הארץ הזאת לעבדיך. שמעתי כוונתם בזה למה שאמרו במקום אחר (במדרש קהלת ד' צ"א) פ' "ראיתי את הענין", שבט ראובן וגד שהרחיקו עצמם מן הגזל, לפיכך נתן להם הקדוש ברוך הוא נחלה במקום שאין בו גזל, שנאמר והנה המקום הזה מקום מקנה, יעויין שם. אמנם ב"מתנות כהונה" ו"בידי משה" הביאו פירוש רש"י במאמר זה לגנותו של ראובן, ולמה שאמר הוא - לשבחו. ומכוון מאוד.

**טז. אלי תבוא.** אם נפרש לשון זה על ביאת תשמיש, היא חציפות לאשה פחותת המדרגה, אף כי לאחת מאמהות הקדושות. גם יעקב לא היה מחריש מלגעור באשתו אשר כאחת הנבלות תדבר, וכמה מגונה לשון שכרתיך, כאילו היה כאן משכיר ושכיר ושוכר, חלילה ממחשבה מאוסה כזו. ובלא זה, מאמר "שכרתיך בדודאי בני", היה ליעקב מאמר סתום, כי להיותו כל היום בשדה בלי ידיעה ממה שהיה בין רחל ולאה אודות הדודאים, היה ללאה לבאר בלשונה: נתתי לרחל הדודאים בשכר מחילת המשכב.

**לכן נראה לי** כי לאה אמנו התנהגה בזה כאשר יאות למעלתה: לא פערה פיה להוציא דבר מגונה בזה, ולא הזכירה כלום ממה שהיה בינה ורחל ממחילת העונה עבור הדודאים, כי אם אמנם אחרי שהתאוותה לזיווג, להוליד בן אחד המצטרף לשבטי יה, שידלה את יעקב בדבר אחר הראוי לאשה כשרה, וממילא יסובב מהם התכלית ממנה. ובדברה אליו אלי תבוא וגו' לא הייתה כוונתה רק לבקש ממנו שיבוא יעקב היום אל אוהלה וביתה להתענג מפטום ריח [סא] הדודאים שהביא לה בנה, ויוכל להשתעשע בדבר שאין הגוף נהנה ממנו, כי אם הנפש, והוא הריח. ולשון 'אלי תבוא' - פירש אל אוהלי תבוא, כענין 'יבוא נא אלי וידע' (מ"ב ה'), 'אבוא אליך וברכתיך' (יתרו), 'מתי תבוא אלי' (תהלים נ"א).

**וכן מבואר במכילתא דרשב"י** - (זוהר ד' קנ"ז ב'):

אמרת לאה ודאי ידענא דאי ייעול במשכנא דרחל לית לי לאפניא ליה, אלא אוריך ליה הכא, ויעול במשכני ע"כ.

ולשון **שכר** לא הונח על תשלום מלאכת הפועל בלבד, אבל גם על כל מין הרווחה. כי הרבית הבא מיד לזה למלווה נקרא שכר המתנת המעות, ולכן ישמש על כל דבר חשוב, החשובים והגדולים שבעם נקראו שכירים (ירמיה מ"ו 'שכירים בקרבה'), וכן תער השכירה (ישעיה ז') כלומר החשוב, וכן הונח שם שכר על הנאה הנפשיות לבד, כי הטובה הגדולה הצפונה לצדיקים בחיי עוה"ב ומה שנהנין בו מזיו שכינתו יתברך נקרא שכר, שכרך הרבה מאוד (לך לך) וכן ישמשו שם שכר על כל מין הנאת הגוף (כבאות פ"ב) שכר עברה כלומר ההנאה שנהנה מעברה. וזהו טעם שכר שכרתיך בדודאי בני, הנאה נפשית הכינותי לך באוהלי בדודאי בני הנותנים ריח טוב, ולזה בקשתי לבוא באוהלי להשתעשע מעט ולהרחיב דעתך אחרי היותך בעבודת הצאן כל היום. ובזה שפיר אמרו (נדרים כ') דמרצי ארצויי לאה, פיתתה אותו בדברי ריצוי ופיוס, שלא אמרה כי אם לסור אוהלה, לא שתבעתו בפה. לכן זכתה להוליד בן גדול המעלה, כדכתיב מבני יששכר יודעי בינה לעתים. עיין שם **בר"ן**.

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

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

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

**ולי נראה** מלת תנה הוא מלשון הכסף נתון לך, שהוא לשון דורון תשורה ומתנה. והוא כאן המוהר לבתולות והמתנות הנהוגות. ורגיל מאד בלשון נתינה ה'כיניו' במקום 'יחס הגוף' שאליו נתתני, דומה לזה, אמרו (כתובות כ"ב) בנותיכם תנו לאנשים, דנלבשא וניכסה וניתוב לה מידי כי היכי דקפצי עלה ואתו נסבי לה.

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

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

**לא. לא תתן מאומה.** שאם האל יתברך יתן חן בעדי, לא ימעיט את המוכן לך, כאמרם ז"ל אין אדם נוגע במוכן לחברו (ר' עובדיה ספורנו).

**אשובה.** יפרשוהו לענין אחד, אשוב לרעות ולשמור. אמנם התביר באשובה מפסיקו לבדו, ואשמור הוא מיותר כי הרעייה היא השמירה, גם אין לשון שמירה מצוי ברעייה. לכן יראה בטעם אשובה, אשוב ואסוג אחור ממה שהסכמתי תחילה ללכת אל בית אבי, ואמלא מבוקשך להתעכב עוד עמך. וטעם אשמור, כמו ואביו שמר את הדבר, לשון המתנה, ופירש אמתין ואקווה אל השכר המקווה שיגיע לי בעמל רעיית הצאן.

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

**לג. על שכרי לפניך. לרש"ד - ר' שלמה דובנא - המקרא חסר.** ויש אומרים כי מלת לפניך מוסבה על וענתה, וזה הפך הנגינה. ואין צורך לכל זה, כי לדעתי על שכרי פירש סכום שכרי, כמו ולא עלה המספר (דה"א כ"ז), יעלה על המגן האחת (מ"א), וכן על צבאותם, שענינם סכום וכמות, ותי"ו של מלת תבוא איננה לנוכח כי אם לנסתרת, וטעמו כאשר תבוא לפניך סכום וכמות שכרי. ויותר נראה לי לפרש מלת על - ענין סיבה, כמו על חרבך תחיה, שהחרב סיבה אל החיות, לא על הלחם לבדו יחיה, שהלחם יהיה סיבה אל החיים, כן על שכרי פירושו - סיבת שכרי. כלומר הסיבה אשר ממנה יסובב שכרי.

**[תפקיד המקלות שהציב יעקב]**

והודיע יעקב ללבן בפירוש שבהסירו כל העקודים והטלואים ישתדל הוא באחת מן הסיבות אשר על ידם יתילדו נקודים וטלואים, אם שאמר לו בפירוש להציג מקלות חשופי לבן, או אמר לו בסתם אעשה השתדלויות בהשגתי עקודים וטלואים. וטעם כי תבוא על שכרי לפניך, הסיבה אשר ממנה תתיילד שכרי היא תבוא לפניך, כאילו יאמר אתה בעיניך תראה את הסיבה המסבבת את שכרי, ובזה תראה צדקתי.

אף שהדבר מפורסם שכח הדמיון פועל במעוברים מה שנרשם בדמיונה בחוזק, וגם מחקרי הטבע בדור זה מוכיחים בבירור כי כח הדמיון פועל על העובר בין שהוא בשעת ההיריון בין קודם אליו, מכל מקום החוש מעיד שאין מטבע חישובי המקלות להוליד כל פעם כפי מה שהתנה, בשנה זו עקודים, ובשנה אחרת כאשר החליף משכורתו להיות נקודים גרמו המקלות לנקודים, וכשהתנה עליו טלואים יולידו טלואים, כי אמנם הציגתו המקלות לא היה רק מעשה כל שהוא, כהשלכת קמח בסיר באלישע וכנטיית מטה אהרן ודומיהם, והעיקר שתפלתו וצדקתו תועיל בדבר.

ולכן כאשר שמע לבן תקוות יעקב לקבל שכרו בדרך תחבולה שאיננה בדרכי הטבע, שמח בלבו והסכים לתנאי ואמר הן לו יהי כדברייך.

עיין בר"ם כמה התיגע ליישב לשון המקרא לפירוש רש"י וכמה השתדלו המפרשים ליישב איך התנהג יעקב בחיר האבות בדרך רמאות שאינו ראוי אף לפחות אנשים ולאיש זר, ובחיר האבות יעשה כאלה לחמיו ואחי אמו?! ואין למפרשים מנוס רק לומר שהתנה יעקב עם לבן בעשיית תחבולה, וכבר טען עליהם הרא"ש שאין זכר לזה במקרא. ולדברינו תנאי זה הזכיר לו בפירוש באמרו אליו "תבוא על שכרי לפניך".

**ובמכילתא דרשב"י - (זוהר קס"א א')**

דהא יעקב לא עבד בגין דיטול מדיליה למגנא, אלא כלא בקושטא ושלימו דרעותא.  
ולא עוד אלא דאיהו נטיל רשו מלבן.

ובאמת לשון המקרא מוקשה לדעת המפרשים, כי סיפא כל אשר איננו לא נוכל לחברו לרישא וענתה וגו', כי מי שאיננו גנב אין ליחס אליו בזה מעלת הצדקות. ולפירוש רש"י צריכים להוסיף על לשון המקרא כמבואר בדברי הר"א מזרחי (=הרא"ם).

ולדברינו דמלת על ענינו סיבה, מן וישטום עשו את יעקב על הברכה, שטעמו סיבת הברכה, וכן מורגל בדברי קדמונינו לומר עליו יתברך עילת כל העלות, מטעם על שכרי - דבר שישוּב ממנו שכרי המדובר דהיינו עקודים ונקודים. (ולהיות שמלת על לענין סיבה עיקרה בשלמותה עלה בה"א, שפיר מוסב עליו מלת תבוא בתי"ו נקבה נסתרת).

לפי זה, אחר אמרו תחילה שהנולדים עקודים ונקודים יהיה שכרי, יחשוב יעקב לפי שזה יהיה על ידי סגולה תחבולית, שאינו מדרך הטבעי הכללי הנהוג, ואם יעשנה בסתר, יראה כתחבולת מרמה. לכן אמר אליו: "ביום מחר תענה בי צדקתי", כי לא אעלים ממך המעשה אשר אעשה שיסובב ממנו שכרי המדובר בינינו. ואמר אחרי זה "כל אשר איננו" וגו', לחזק תנאו, וכפלו בחיוב ושליה, מה שיהיה בהם כפי המדובר יהיה שכרי, ואשר לא יהיה בהן כן - יחשב כגנבה בידי. וקיים יעקב דיבורו זה כמבואר לפנינו ויקח לו יעקב.

**לו. דרך שלשת ימים.** הרחיקם כל כך לבן כדי שהצאן הנשארות ביד יעקב לא יראו את העקוד והנקוד והטלוא שהיה בצאנו, ולא יהיו נזקקים אלו לאלו באופן שלא יוולדו בצאן יעקב שום נקוד וטלוא, ועל ידי זה יצא יעקב בידיים ריקניות. וכאשר ראה יעקב כוונת לבן הרעה בזה, השתדל לתקנו מצד המקלות, ולולי תחבולות מרמה של לבן, לא היה עושה יעקב תחבולת המקלות (ר' יצחק אברבנאל).

**הנתרת.** הרעועות שבהן: החולות [סב] והעקרות (רש"י מרבתינו).

ר' דוד פדרו (רד"פ) אמר בכוונת דרשתם:

מדסיים קרא לעיל ויתן ביד בניו, ואי קאי על הנקוד והטלוא והחום שהזכיר, היה לו לומר ויתנם, ומדאמר ויתן זה יורה שנתן ביד בניו כל הטובות, ע"כ.  
**ולי נראה דעת רבתינו** מדאמר לשון הנתרות ולא אמר הנשארות, כי לשון נותר יורה על הפחיתות, כמו שכתבנו (שמות י, יב – השאיר הברד). וכמו שכתוב בבראשית רבה (עג, ט):  
 ריש לקיש אמר: הנתרות, מנהון בישין מנהון עקרין מנהון קווסרין, (נתרת כתיב כמד"א ונתר ככיה ושניב דקיסר), ע"כ.

נראה לי כי ממלת נותרת עד סופו, הוא **תוספת אחד התלמידים** שהוסיף דברים אלה דרך פירוש, וכ"נ מלשון כמא דאת אמר וכו' שאין זה נהוג כל כך במדרש להביא פירוש תיבה ממה ששימשו תיבה זו במקום אחר באגדה, גם תוספת זה אינו מוסכם עם מציאות ספרים המדויקים שלנו, שמילת הנתרת מלאה וי"ו אחר הנו"ן. אמנם פירש דברי רבתינו הוא מיוסד על דרכי הלשון מדלא כתיב הנשארות.

**לז. ויקח לו יעקב.** דע כי מה שלקח יעקב מקל לבנה, לא עשה מדעת עצמו רק על פי המלאך, כי כן אמר יעקב לרחל וללאה, שאמר לו המלאך שא עיניך וראה כל העתודים וגו' ואחר כך ויקח לו יעקב מקל לבנה, ואין מוקדם ומאוחר בתורה.

והנה יעקב כשראה המראה הזאת בחלום, ידע שהקב"ה עושה לו נס כדי שלא ירמה אותו לבן, כמו שכתוב ואלוהי אבי היה עמדי, ואמר לולי אלוהי אבי ופחד יצחק היה לי. ואחר שראה כי מן השמים עוזרים אותו, הציג המקלות ההם כדי שיתקיים הנס על ידי מעשה טבעיים, כמו שמצינו שאמר הקדוש ברוך הוא ליהושע במלחמת עי (יהושע ח') שים לך אורב לעיר מאחוריו, וכיון שכל מלחמותיהם של ישראל היה על ידי נס, מה להם לאורב, אבל ציווהו שיעשה דבר להיות סיבה לנס. כן יעקב כשאמר לו המלאך שא נא עיניך וראה כל העתודים האלה וגו' הבין שלצורך משל ודמיון נאמר לו (מדברי רבנו בחיי).

והדבר מיוסד עם מה שאמרו הראשונים, שכל גזירת עירין שעוד לא יצא מכחניותו אל הפועל באיזה דוגמא וסימן, עדיין אין קיומו מוחלט שיהיה, ואפשר הוא להתבטל. אמנם אחר שיצא לאיזה פועל ודמיון שוב אינו מתבטל (עיין רא"ם במאמר הארץ אשר אתה שוכב עליה ואמרו עליו קפלה וגו').

ולכן ציוה הש"י אל הנביאים שיעשו איזה פעולה להתלבש בו דברי נבואתם כדי להחליט קיומם בפעולה זאת, וכן עשה אלישע באמרו (מ"ב י"ג) קח קשת וחצים וגו' הרכב ידך וגו' ירה ויור וגו', והכית את ארם, וכן הוא הענין בחלומות, אף שהחלום מורה לחולמו איזו גדולה וטובה, עדיין אפשרי הוא להתבטל עד בוא הפותר האמתי ופותר את המכוון ומוציאו בשפתיו, עקימת שפתים בזה הוי מעשה להחליט קיומו. כן יעקב כאשר ראה בחלום העתודים העולים על הצאן עקודים וברודים, עשה מעשה המקלות להחליט קיום החלום.

ויתכן דלכוונה זו אמר הכתוב (לקמן מ"א) והיה בכל יחם הצאן המקושרות ושם יעקב וגו' שהיה ראוי לומר שם בלא וי"ו, אמנם בכוונה הוסיף אות וי"ו לעורר ששימה זו הוספה הייתה על מה שקדם לו והוא החלום.

ולפי זה אין פירוש ויקח לו כמו "ויקח לו למך שתי נשים", כי המקלות היו שלו ומה לו ליקח אותם לעצמו. אבל טעם מלת לו, כמו ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים (וירא כ"א) דמלת לו מוסב על ישמעאל, וכמו ויקח לו את כל אלה (לך לך ט"ו י"ד) דמלת לו על המוזכר מקודם שאמר לו ה' קחה לי עגלה משלשת, על זה אמר ויקח לו, שלקח לשמו, שלקיחתו את כל אלה לא הייתה מדעת עצמו, כי אם לסיבת הציווי ממנו יתברך. כן הכא טעם ויקח לו, לקח המקלות לסיבת החלום הנבואי, שהראה לו המלאך עתודים העולים וגו'.

**לת. אשר תבאן.** המפרש אשר תבאנה במקום שתבאנה, הנגינה עומדת נגדו, כי היה האתנח ראוי תחת הצאן השני שבו פסק הדבור, אמנם פירוש אשר תבאן כדי שתבאנה, כמו אשר ייטב לך, ואשר תרבון מאד שפירושו כדי שייטב לך, וכן כאן כדי שתבאנה הצאן לשתות

לנכח הצאן, אלה תבאנה נכח אלה, כדרכן בבואן לשתות, ומתוך שדוחקות זו את זו ימצאו העתודים מקום לעלות ויחמנה, ולפי זה הכל דיבור אחד מן 'אשר תבאן' עד ס"פ (רל"ש).

**לט. עקדים נקדים וטלאים.** לידת שנויי מראות הללו היה בזמנים מחולפים כל פעם כפי מה שהחליף עליה לבן את משכורתו, וכמאמר יעקב (ל"א ח') אם כה יאמר וגו' והכתוב קיצר ואמר דרך כלל שילדו הצאן בשנויי מראות [62] הללו. אמנם זה היה כל פעם בזמן מיוחד לפי מה שהתנה עליו.

**מ. בצאן לבן. אונקלוס** תרגם ענא דלבן, ולא הבינותי למה לא נפרש מלת לבן על מראה הלובן, ויהי המכוון כפשוטו ששם את פני הצאן אשר מראיתם כולו לבן נוכח הצאן שהם עקודים בעלי מראות שונות להתפעל מהם.

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

### פרק לא

**א. כל אשר לאבינו.** הצאן שיש לו הם אשר לאבינו.

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

**יא. מלאך אלוהים.** המלאך לא יאמר אנכי האל וגו' אשר נדרת לי, וצריך לומר שהמלאך ידבר בשם שולחו.

והרמב"ן כתב על דרך האמת יאמר המלאך אנכי האל והוא המלאך הגואל, יעויין שם **וברבנו בחיי**. וגם הפשט יאבה לזה, ותרגום מלאך אלוהים, ומבואר היטב בוירא מלאך ה' אל אברהם. ובוירא מלאך ה' אל משה בסנה.

### כ. ויגנב יעקב את לב לבן הארמי על-בלי הגיד לו פי ברח הוא:

**כ. על בלי.** כי דרך לב האדם לעורר אותו מה שבלב חברו לעשות לו, והיה מן הטבע שלב לבן יגיד לו ויודיענו כי יעקב יברח ממנו, אמנם בחכמת לבו עשה יעקב להתנהג עם לבן באופן שלא יגיד לבבו ולא יודיענו כי יעקב בורח ממנו, כי היה מתראה לפניו כאילו טוב לו עמו וייטב



בעיניו לשבת אתו, ולסיבה זו היה לבן מדמה כי לב יעקב אתו כתמול שלשום, ובדרך זה גנב יעקב את לב לבן, שלא הרגיש בלבבו שום השתנות שיודיענו ויגידנו מבריחתו (רמ"א).

**כד. מטוב עד רע.** לא תפתנו שישוב בתתך לו תקווה להיטיב עמו, ולא תגזם אותו להרע עמו (ר' עובדיה ספורנו).

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

**לא ויען יעקב ויאמר ללבן כי יראתי כי אמרתי פן-תגזל את-בנותיך מעמי:**

**לא. כי יראתי כי אמרתי.** פירש לכן לא גליתי את אוזנך, כי יראתי אם הייתי אומר לך, פן תגזול; כי הראשון הוא נתינת הטעם, כמו ולא נחם כי קרוב הוא, והשני כמלת אם התנאי, כמו כי תפגע שור אויבך. שמעתי מפי ידידי הרבני מוהר"ר משה בערלין מפה, ואין כאן יתור לשון, והוא נכון.

**לב עם אשר תמצא את-אלהיך לא יחיה נגד אחינו הכר-לך מה עמדי וקח-לך. ולא-ידע יעקב כי רחל גנבתם:**

**לב. לא יחיה.** כי חשב שגנב אותם אחד מעבדיו לעבדם ולחזור לסורו, ובזה היה חייב מיתה (ר' עובדיה ספורנו).

**מב לולי אלהי אבי אלהי אברהם ופחד יצחק היה לי כי עתה ריקם שלחתי את-עניי ואת-יגיע כפי ראה אלהים ויזכח אמש:**

**מב. ופחד יצחק.** דדחיל ליה יצחק. כן תרגמו אונקלוס ויונתן בן עוזיאל, מי שיצחק מפחד ממנו, לפי שפחד מה' ומסר עצמו בדבר העקדה (רד"ק).

ולמה דאיתא במכילתא דרשב"י - (זוהר לך לך פ"ז ב'):

יצחק אודע לכלא דאית דין ואית דיין לעילא לאתפרע מרשיעיא, ואיהו אתער דינא

בעלמא בגין דידחלון ליה לקב"ה כל בני עלמא.

נראה דלכן כינה את אלוהים בשם פחד יצחק כמידתו, כי לימד את הרבים לפחד מאימת משפטי ה' ודיניו, כי עזו ואפו על עובדיו, ושלא ינקה ה' כל עושי עול ורשע, ושמים וארץ עומדים לדיניו, כי כולם עבדיו להיות שלוחיו, וכל גילולי עונות העושים כתמים מגואלים בנפש האדם, הם למאור פניו יתברך, ובזה השיב רבים מעון. והזכיר יעקב שם זה, למען הפל אימתה ופחד על לבן, לבלי עשות מה שחשב בלבו, לעקור את [סג] הכל, וימנע מפחד העונש המעותד עליו.



**מג ויען לבן ויאמר אל-יעקב הבנות בנותי והבנים בני והצאן צאני וכל אשר-אתה ראיה לי הוא. ולבנותי מה-אעשה לאלה היום או לבניהן אשר ילדו:**

**מג. הבנות בנותי.** ומה זה יראת פן אגזול אותם מעמך וכי גזילה היא אם אקח מה שהוא שלי? "והצאן צאני", ומה אתה מתרעם בהחליפי משכרתך, הלא כל הצאן שתחת ידיך הם שלי, ורק בהשתדלות תחבולות מרמה השגתם ולא מן הדין, והחלפת התנאים שביני לבינך שנה שנה, אין זו חליפת משכורת שנתחייבתי בו רק חליפת מתנה אשר מטוב לבבי נתתי לך, "וכל אשר אתה רואה לי הוא". ובאמת משמושי וחיפושי את כליך למצוא בתוכם מה שאינו שלך היה ללא צורך, כי כולם שלי, ולזה לא היה לך לדאוג פן אשלחך ריקם כי אם הייתי עושה זאת לא הייתה עולתה בידי, כי כביאתך כן יציאתך, בידיים ריקנים באת אלי, ובידיים ריקנים תצא ממני.

ואחרי אשר כלה איש הבלייעל להצדיק נפשו נגד יעקב בדברי כזבים, לא נמנע מלגלות שיש בלבו טינא על בנותיו על שמרדו בו ושמעו לקול יעקב לברוח עמו בהיחבא, וכמצער על שהוזהר מאלוהים לבלי עשות להם רע, ואמר "**ולבנותי מה אעשה לאלה היום או לבניהן אשר ילדו**" הוסיף מלת **לאלה**, כדרך השונא המדבר לרעהו שאינו יכול להסתכל בו, וכמסתיר פנים ממנו. וכן הוסיף "אשר ילדו" כאילו היה בנים זרים ואין לו בהם קרבת דעת ונטיית אהבה, וטעמו מה אוכל לעשות להם היום אחרי אשר הוזהרתי לבל נגוע בהם לרעה. (והתבונן בדברי הבלייעל שהם דברי נרגן כמתלהמים יורה זיקים חצים ומות, שבמלת "היום" הראה שבלבו טמון אורבו עליהם, היום לא אוכל אבל למחרתו עברתו שמורה עליהם, כאשר באמת הטמין אחר זה רשת השנאה ללכוד אותם בו, בשלחו לעשו לעוררו עליהם למלחמה, כאשר אזכיר בשם **ספר הישר**).

**מד. ועתה לכה נכרתה ברית.** אחרי אשר העיז איש הרשע בפניו לצדק נפשו בכל תועבותיו אשר עשה, חזר לאחוז בדרך הרשעים הדוברים שלום עם רעיהם ורעה בלבבם ומתאמצים להלביש תועבותיהם בבגד תפארה למען התכבד בעיני הרואים להצטדק בפניהם. ככה הבלייעל הזה אחרי הראותו לעיני אחיו בדברי כזביו שהוא נקי וחף מכל פשע והאשמה תלויה בראשו של יעקב, עשה את עצמו כמרדף אחר השלום לאמר, מה שהיה עד הנה ביני ובינך כבר חלף הלך ולא יזכרו עוד, אבל מהיום ולהלאה בל תרשיע עוד נגדי ולא תוסיף עוד חטא על פשע, ותתנהג עם בנותי כראוי בין איש לאשתו. ככה נראה לדעתי כוונת המקראות האלה.

והרמב"ן פירש כוונת **ולבנותי מה אעשה לאלה**, כי נכמרו רחמיו על בנותיו ויוצאי חלציהם. ולא ידעתי למה נהפוך בזכות איש רשע שנאמר עליו בקבלה שהיה צורך יותר מפרעה, כי בקש לעקור את הכל, ורחמי רשע כזה אכזרית היא.

**מט.** והמצפה. קרא שמו דבמקרא שלפניו משרת גם לזה, כאילו אמר קרא שמו גלעד והמצפה. וכבר מצאנו תיבה שבראש פסוק מחוברת גם למקרא שלפניו, כמו ותמנע הייתה פילגש (וישלח ל"ו י"ב) דמלת ותמנע מחובר גם לפסוק העליון, כמו שכתב **רשב"ם** שם בשם **שוחר טוב**.

**נא ויאמר לכן ליעקב הנה הגל הזה והנה המצבה אשר יריתי ביני ובינך:**  
**נב עד הגל הזה ועדה המצבה אם-אני לא-אעבר אליך את-הגל הזה ואם-אתה לא-תעבר אלי את-הגל הזה ואת-המצבה הזאת לרעה:**

**נב. אם אני.** למפרשים מלת **אם** פה, הוא במקום מלת אשר, והוצרכו לכך דאם לא כן לא היה לו לכתוב בלשון שלילה, אלא אעבור בלשון חיוב. והנכון (כמו שכתבו ר"י, ור"י אדרבי) שהתחייבו זה לזה עתה בברית, בבוא צרה וצוקה לאחד מהם, כל אחד יבוא לחברו לעזרתו ליעצו לנחמו ולהצילו ממנה, כדרך אוהבים נאמנים זה לזה, שכל אחד כאח לצרת חברו, וזה טעם לרעה על דרך עושר שמור לבעליו לרעתו, כלומר להצילו מרעתו, ולפי זה מלת אם כפשוטו, והשלילה על מקומה.

## פרק לב

**א. וילך וישב.** בשאר מקומות נאמר וישב לחוד בלא קדימת וילך, וישב אברהם אל נערו (וירא כ"ב) וישב ארצה מצרים (שמות ד') וכאן הקדים לפניו וילך, וכן בבלעם (בלק כ"ד כ"ה) נאמר וילך וישב למקומו, ואפשר שבא כן להורות, שהיה באלה הליכה, כלומר ריחוק ממקום שהיה בו, אל מקום שאליו, והיה בהם גם השבה, כלומר חזרה אל המקום שיצאו ממנו, כענין ודוד הולך ושב לראות את צאן אביו (ש"א י"ז) שטעמו שלא קבע דוד ישיבתו בבית שאול אבל היה הולך ושב מביתו לבית אביו.

והנה בלעם בהלכו כעת מבלק לביתו שב אחר כך עוד הפעם נגד ישראל במלחמת מדין, כדכתיב (מטות ל"א ח') ואת בלעם בן בעור הרגו (עיין שם **רש"י** ובפסוק ו' שם). לכן נאמר בו וילך וישב למקומו, שהייתה ההליכה לביתו רק הליכה זמנית ולפי שעה, כי אחר כך חזר ושב להתנגד לישראל. וכן כאן בלבן אמר וילך וישב, שהליכתו לביתו כעת לא הייתה רק לפי שעה, כי חזר עוד לשוב לעשות תחבולות מרמה נגד יעקב.

כמוזכר בספר הישר:

אחר שעבר לבן מאת יעקב, מהר ושלח את בעור בנו בן שבע עשרה שנה ועמו אבי חורף בן עוז בן נחור אל ארץ שעיר אל עשו, לעורר אותו לבוא על יעקב להרגו. ויעש

עשו כן, ויקבוץ את כל חילו וילך לקראת יעקב, והדבר בא עד רבקה אם יעקב, ותמהר ותשלח שבעים ושנים איש מעבדי יצחק לעזור ליעקב, ויאמר יעקב כאשר ראם, מחנה לעזור לי מאת אלוהים זה, ויקרא יעקב את המקום ההוא מחנים. ע"כ.

## פרשת וישלח

**ז. אל אחיך וגו'.** שהיית אומר אחי הוא אבל הוא נוהג עמך כעשו, עודנו בשנאתו (רש"י מבראשית רבה).

**וגם הלך.** לא בלבד ראינו שלא הייתה בעיניו כל בשורה מוצאת ולא מצאת חן בעיניו כאשר הגדנו לו את עשרך, אבל נהפוך הוא, הוא הולך לקראתך עם ארבע מאות איש, ואין זה אלא להלחם עמך, כענין ויצא אדום לקראתו בעם כבד (עיין ר' עובדיה ספורנו). ולפי זה מלת **וגם** פירש כמלת אדרבה, אשר יורה על הפך הקודם (כמו שכתוב בבלק ב"גם אותכה הרגתי").

**ט. והכהו.** לא אמר והכה אותה בלשון נקבה כאשר התחיל מחנה אחת, כי אם והכהו לשון זכר, כי מוסב גם על עשו, שבהתחלת עשו להכות במחנה יעקב, אין ספק כי גם היא תעמוד נגדו להכות אותו, ויעקב הכין עצמו למלחמה, והנלחמים זה עם זה כל אחד מהצדדים יכם מן הצד שכנגדו, עד התגבר אחד מהם לנצח את חברו. והייתה מחשבת יעקב, שבעוד הלחמם יחד להכות אלו את אלו, תבוא המחנה הנשארת להיות לעזר ולמפלט אל המחנה הראשונה, ולהיות מחנה זו מיועדת לפעול פעולת העזר והפליטה, לכן אמר בה לשון זכר "הנשאר" כמנהג בכל משפיע.

**לפליטה.** לפי שהכין יעקב עצמו למלחמה יתכן שיהיה טעם לפליטה כמו לפליטת אחרים כלומר למפלט אל המחנה שיפול האויב עליה לקום בעזרתה ולישועתה על דרך לפליטה הנאמר ביוסף.

**יד. מן הבא בידו.** ממה שהוא ברשותו ולא ממה שאינו ברשותו, כלומר אף שהודיעו מלפנים שיש לו צאן עבד ושפחה, לא שלח לו כי אם מין בהמות, לא מן העבדים והשפחות, כי אלה אין לו רשות להוציאם מביתו אשר התרגלו בו להיות בכלל עובדי ה' להכניסם לבית עובד אל נכר (רא"ש).

**יט. לעבדך ליעקב.** יתכן מדלא אמר מעבדך שחששת יעקב הייתה שמא יחזיק גם בעבדים ושפחות מוליכי המנחה, כי יחשוב עשו שגם הם בכלל המנחה, לכן ציוה עליהם להשיב על

שאלת למי אתה, לעבדך ליעקב, פירש נשאים אנחנו עבדים ליעקב, ורק המנחה היא שלוחה לעשו לא אנחנו ומטעם הנזכר (רא"ש).

**כג. שתי שפחתי.** לדעתי לא קראן שפחות לפחיתותן רק למעלותן כי באמת לא היו בלהה וזלפה שפחות מנישואין ואילך, ולא שיעבדו רחל ולאה, בהן כי הסכימו להיותן משוחררות, כמבואר **ביונתן בן עוזיאל** ושחררת ית אמתה בלהה ושחררת ית זלפה אמתה ומסרת ליה לאנתו (ועיין פירש הר' **עובדיה ספורנו** בויצא בלידת דן).

וקראן הכתוב שפחות גם אחר נישואין להודיע מדת ענוותנותן, כי אף שנתרוממו להיותן שוות לגבירות בנישואין, לא גבה לבם ולא רמה רוחם להתנשאות, והחזיקו עצמן שפלות במדרגה נגד הגבירות וכאילו היה שפחות כמקדם, וכבר נקרא האיש אדון על אשתו כמו שאמרה שרה על אברהם ואדני זקן; ולזה שנו המתרגמים **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** ולא תרגמו פה מלת שפחה - אמתה כבשאר מקומות, רק תרגמו לחינתא, והוא תרגום של פילגש. וכן ובאהל שתי האמהות (בויצא), וכן ותגשנה השפחות (לקמן ל"ג ו') תרגמו לחינתא, ואמנם אין כוונתם בזה שהיו בלהה וזלפה פילגשים, כי הכתוב קראן סתם בשם נשים, ככתוב (בוישב) בלהה וזלפה נשי אביו, ולא כנו אותן בשם פילגשים רק בערך רחל ולאה שהיו עיקרות הבית; כמו שכתב **הרמב"ן** בפילגש אברהם שבערך שרה היו כל נשיו אצלו חשובים כפילגשים, לפי שאין זרעם ביורשיו אינם נחשבות לו לנשים, עיין שם.

וכמו שמחלק המקרא גם בין רחל ולאה לקרוא את רחל בשם אשת יעקב (ויגש מ"ו י"ט) ובלהה לא הזכיר שם אשת יעקב לפי שרחל הייתה עיקרת הבית, ככה עשו המתרגמים לכנות את אלה בשם פילגש בערך הגבירות הראשונות, לא להיותן פילגשות באמת, (ומה שאמר וישכב את בלהה פילגש אביו, הוא באמת חטא ראובן כמו שכתבתי שם).

**ודע כי עיקר הוראת שם שפחה הוא לשון התחברות, והוא מענין שם משפחה שהוא לשון התחברות וקרבת בני אדם שהם משורש ויחס אחד, ככה השפחה על שם התחברותה והתלוותה עם הגבירה להיותן שתיהן עזר לאדון הבית, וגם האשה עצמה מחויבת כמה מלאכות לעשות לבעלה, ויתכן לקרותה מטעם זה בשם שפחה, והנה בת שבע אמרה לדוד נשבעת לאמתך.**

**כז. ברכתני.** תברכני מבעי ליה מאי ברכתני אם אודית על אינון ברכאין דברכני אבא ולא תהא מקטרגא לי בגינייהו. וכן ויברך אותו שם, דאודי ליה על כלהו ברכאין דברכיה אבוי (מכילתא דרשב"י, וכן כתב רש"י). לפי זה מלת ברכתני הוא מן הפעלים המייחסים תאר הפעל בפעל, כמו וטמאו הכהן וטהרו הכהן.

**ל. ויברך.** יש אומרים שהברכה היא: **לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם-ישראל כי-שרית עם-אלהים ועם-אנשים ותוכל.** והוא כלל שאחר הפרט, ולי נראה שהוא מענין ויברך יעקב את פרעה, שפירש רש"י כדרך כל הנפטרים מלפני שרים מברכים אותם ונוטלים רשות.

### פרק לג

**א. ועמו ארבע מאות איש.** וזה ראייה שלא התכפרו פניו במנחה (ר' עובדיה ספורנו), ועוד עברתו בו וחמתו בערה בו, ולהינקם בא.

**ד. וישקהו.** בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא שנכמרו רחמיו באותו פעם ונשקו בכל לבו (רש"י מרז"ל),

טעמם בזה לפי שאמר כאן ויחבקהו וישקהו בחיבור הכינויים, אבל בלבן נאמר ויחבק לו וינשק לו, הפועל לבד והכינוי לבדו. וההבדל שביניהם, כי בזמן שהפועל מתעצם ומתקשר עם הנפעל ממנו בעצם ולא במקרה וכונה חיצונית, אז ישמש הכתוב בחבור הכינוי עם הפועל, כמו כי אהבת נפש אהבו (ש"א כ'), לא אמר אהב אותו, כי אהבת דוד עם יהונתן הייתה אהבה עצמית איש את אחיהו ידובקו בלתי תלויה אהבה בדבר. אבל בעת שהאהבה היא תלויה בדבר, ראוי להשתמש בפועל נפרד מהכינוי, ואיננו מחובר בתיבה אחת. לכן בספור מעשה לבן עם יעקב, שהכינוי נפרד מהפועל, ואמר ויחבק לו וינשק לו (ולא וישקהו ויחבקהו). דרשו רז"ל **בבראשית רבה** שמא זהובים הביא והנם בחיקו, שמא מרגליות הביא והם בפיו.

אמנם כאן שבידוע שעשו שונא ליעקב, ויקרה מקרה שחבק לו ונשקו, היה לו לומר ויחבק לו וינשק לו כמו בלבן, על כן אמר שאותו הפעם נשקו בכל לבו, וזהו וישקהו בחבור הכינוי (ר"י הלוי).

**והראב"ע** הטיח כאן דברים ואמר שלא חשב עשו לעשות רע לאחיו. אין מן הצורך להשיב עליו, כי אם כדבריו, שתשובת המלאכים אליו: הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו, הוא לכבדו ולקבל פניו, למה צר ליעקב ולמה פחד?

**ח. מי לך כל המחנה.** המחנה שאמרה אלי מנחה היא שלוחה לאדוני, מי היא אצלך, אם היא למנחת כבוד או למנחת חסד, שחשבת שאצטרך (ר' עובדיה ספורנו).

**י. על כן ראיתי פניך.** אחרי שראה יעקב כי השם הפך את האויב לאוהב, ותחת כי בא עשו לקראתו בארבע מאות איש להכות אם על בניו, עתה נהפך לבבו בקרבו לקבלו באהבה רבה בחיבוק ונישוק. לזה החליקו יעקב בדברים לאמר, כי בואו לקראתו זה מהלך רב הוא לגודל

אהבתו אליו, וכדרך אוהבים נאמנים אשר לא התראו פנים זה עם זה זמן כביר, אם יקר מקרה שאחד מהם מתקרב אל האחר בדרך נסיעתו, אז גם רעהו ימהר ויחיש לאסור מרכבות כבודו להלוך לקראת אוהבו לקבלו בדרך בסבר פנים יפות ולהשתעשע עמו באהבים. ככה חשב יעקב כעת הליכת עשו לקראתו מהלך הרב כזה, שהוא לגודל אהבתו אליו להתראות אתו בדרך, ולקבל פניו באהבים. ולהגדיל עוד יותר את כבוד יעקב, לקח אתו צבאיו וחילו ארבע מאות איש, כמו שהוא המנהג בקבלת פני המלכים והשרים, שכל יושבי העיר הולכים לקראתם להראות גודל יקר ערך המעותד לבוא אל מחניהם. לכן אחר שאמר יעקב אם נא מצאתי חן בעיניך ולקחת וגו', הוסיף לבאר מה הוא החן אשר מצא חן בעיניו ואמר:

### כי על כן ראיתי פניך.

מבאר מה זה אופן יוקר הראייה שזכה אליו, ואמר כראות פני אלוהים ותרצני. כלומר הראיתיני רצון וחפץ אהבתך, כאילו קבלת את פני אחד החשובים הגדולים. וטעם המקרא אחרי שבאופן חשוב כל כך זכיתי לראות פניך, כי אתה חשבתני לאחד מאנשי מעלה הראוי לכבוד גדול כזה, להתטלטל עבורו בדרכים לבוא לקראתי בהמון אנשים רבים כדי ליקרני לעיני כל, ולקבל פני באהבה גדולה. מעתה חטיבה מול חטיבה, גם אנכי מחויב להראות לעיני כל כי חשוב אתה בעיני מאוד, ורצוני לעשות אות זיכרון לברית האהבה בקבלת מנחתי זאת הקטנה. פני אלוהים כתרגומו: אפי רברביא.

**ותרצני**, טעמו קבלת את פני באהבה ורצון, כלשון רצוי לרוב אחיו שענינו אהוב. ואם נפרש מלת על כן למשפט מסבב כברוב המקומות כמלת בשביל, כדעת המפרשים, ונחבר כראות פני אלוהים עם ראיתי פניך, להסב אותו על עשו, הנגינה תתנגד לזה, כי פניך מוטעם ברביע שהוא מפסיק, ומלת ותרצני, להיותו מאמר מתבודד למפרשים, היה ראוי להפסיקו במפסיק היותר גדול מאשר לפניו.

**יא. את ברכתי.** עיין **רש"י**, ויקראו המנחה שישלח האדם לרצונו ברכה, כי הוא שולח מאשר ברך אותו השם, כענין אשר ברכך ה"א תתן לו (דברים ט"ו), ככתוב למעלה מן הבא בידו (רמב"ן).

ויתכן עוד למה שהקפיד יעקב לשלוח עדר לבדו, כמו שיראה בכל מין זכרים ונקבות כפי הראוי למלאכת המקנה שיוכלו לפרות ולרבות (כמו שכתב **רש"י** בעזים מאתים), לכן קרא כאן את המנחה 'ברכה', שהיא מנחה שהמקווה ממנה ברכה ותוספת טובה.

**יב. ואלכה לנגדך.** בשווה לך (**רש"י**). ולולי דבריו הייתי מפרש לנגדך מן נגדה נא לכל עמו (תהלים קט"ז י"ד י"ח), דתרגומו איתני כדון, לשון ספור והגדה, כלומר שתשלומי נדריו יהיה בספורים עד שתהיה הגדה וספור ממנו לכל העם. ומזה שיוויתי ה' לנגדי תמיד (שם ט"ז)

שמתי תמיד כל ספורי והגדוטי בעיני ה'. והנה אחר שאמר נסעה ונלכה יחד כשני אוהבים שפרידתם קשה עליהם הוסיף לומר:

**ואלכה לנגדך.** רצוני ללכת אתך בחברתך להשתעשע יחד בדברי ספור והגדה, ולא יהיה הדרך לטורח ומשא עליך, כי הליכת אדם בדרך יחידי שאין איש עמו, כל פסיעה ופסיעה כמשא כבדה היא עליו. אמנם בהשתעשותו בדברים עם חברו יקל עליו הדרך, וכמעט שלא ירגיש אותה. ותוספות ההי"ן בפעלים אלה יורו על העשייה ברצון גמור.

אמר **הרד"ק** שנקראו הבהמות המניקות בשם 'עלות', על שם בניהם שהם עולים, וכן תרגם **אונקלוס: עלות** מניקתא. וכן תרגם **הסורי**, וגם **יונתן** תרגם שתי פרות עלות (ש"א יו"ד) – מניקא. ואם כן פירוש הכתוב כאן, הילדים רכים, וגם הצאן והבקר כמוהם רכים מצד אחר, כי הם עלות עלי, כלומר מיניקות עוללים או מגדלות עולליהם.

**יד. אתנהלה.** הה"א יתרה (רש"י), ובאמת איננה יתרה לגמרי, כי באה להורות שבלב טוב ובנפש חפצה רוצה להתנהל בנחת אתו, ולא יהיה זאת עליו לטורח. כי על פעולה רצונית תבוא ה"א לבסוף כמו שכתוב באוציאה נא בלוט בוירא.

**טו. מן העם אשר אתי.** תחילה נאמר "וארבע מאות איש עמו" (ל"ב ז', ל"ג א'), במלת הצירוף עם. וכאן אמר **אתי**, כי צירוף האנשים האלה נשתנה עתה ממה שהיה עמו תחילה, כי קודם לזה שהייתה הליכתו לקראת יעקב להלחם בו, והיו הארבע מאות איש מצורפים אליו לאנשי מלחמתו, לכן נלווה שם מלת עמו, שהוא צירוף העבד לאדונו לשמשו ולעשות רצונו. אמנם כעת שנהפך לבב עשו בקרבו לחבק את יעקב ולנשקו כדרך אוהבים נאמנים, לכן היו הד' מאות איש בעיניו כאילו גם הם הלכו לקבלת פני יעקב, ולקחם אתו להיותם כמוהו בהגדלת כבוד יעקב. לכן נתלווה במ מלת **אתי**, שהוא צירוף אנשים המתדמים בערכם.

התבונן דבעלות יוסף לקבור את אביו אמר (ויחי נ') ויעלו **אתו** עבדי פרעה זקני ביתו וזקני ארץ מצרים ויעל **עמו** רכב ופרשים. שהרכב והפרשים שהם עומדים למלחמה מצורפים במלת עם, ועבדי פרעה והזקנים שהם אנשי מעלה שהלכו להגדיל הכבוד מצורפים ליוסף במלת אתו.

**יט ויקן את חלקת השדה אשר נטה שם אהלו מיד בני-חמור אבי שכם במאה קשיטה:**

**יט. ויקן. ויצב.** כאמרו איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר (ר' עובדיה ספורנו) ולא רצה להציב מצבה ברשות שאינו שלו.

### כ וַיִּצַב-שֵׁם מִזְבַּח וַיִּקְרָא-לוֹ אֶל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל:

**כ. ויקרא לו.** רלב"ג פירש ויקרא מענין אולי יקרה ה' לקראתי, ורוצה לומר שקרא ובאה לו שם נבואה מהש"י, שהוא אלוהי ישראל. ויורה בזה שהמקום ההוא שבנה בו המזבח היה נכון שתדבק בו ההשפעה האלוהית, כי לא תמצא לאבות בנין מזבח אם לא מצד שהגיעה שם הנבואה. ואולי היא הנבואה שזכר אחרי זה קום עלה בית אל.

פירש זה נכון מאד. כי איך יקרא למזבח אל אלוהי ישראל, חלילה לקרוא בשם הגדול והנורא את אבנים דוממים.

ורש"י פירש לא שהמזבח קרוי אל אלוהי ישראל, אלא שקרא את המזבח על שם הנס. וכבר גמגם עליו ר' **יצחק אברבנאל** דאם כן היה ראוי שיאמר ויקרא שם בשם אל אלוהי ישראל, כמו שכתוב באברהם ויקרא שם בשם ה' לא שיקרא המזבח כן.

להרחבה: בראשית לג: על האותנטיות של "חלקת השדה" - קבר יוסף / ד"ר יואל אליצור

### פרק לד

**א. לראות בבנות הארץ.** למחמי בנימוס בנת עמא ארעא, כלומר לראות באופן מלבושיהן ותכשיטיהן כדרך הבתולות, ככתוב התשכח בתולה עדיה, ובפרקי דרבי אליעזר אמר:

בתו של יעקב הייתה יושבת אוהלים. מה עשה שכם בן חמור, הביא נערות משחקות חוצה לו שהיו מתופפות בתופים, ויצאה חוצה לראות.

**ה. והחריש יעקב עד באם.** לא שלח יעקב לקוראם ולא הודיעם עד בואם, פן יתפעלו יותר מדאי, לכן החריש עד בואם לזמן הנהוג אצלם לבוא (ר' **יצחק אברבנאל**). ולשון הר' **עובדיה ספורנו**, החריש מלצאת לריב עד שיבואו בניו וידעו הדבר וישמרו עצמם מאנשי ריבם.

### ז. וכן לא יעשה. עיין רש"י.

**והרמב"ן** טען עליו ופירש וכן לא יעשה, נמשך עם בישראל וכן לא יעשה עימהם, לכן אמר "בישראל", כי איננה נבְּלָה בין הכנענים.

**ולי נראה** מלת וכן, ענין נכון אמת וישר, כמו כן בנות צלפחד דוברות, על כן באה עלינו הצרה הזאת (מקץ מ"ב כ"א), רוצה לומר על אמתת המשפט הבא על העוול, והודיע הכתוב שלא היה חרון אפם על שכם לבדו פועל הרע בידיים, כי אמנם על כל האנשים הנעשה בפניהם לקחת אותה בחזקה לעיניהם, ולא קם ולא זע אחד מהם לעשות ע"פ האמת, למחות בידו



לבלי עשות חציפות הגדולה, לתפוס בנערה מתוך הרחוב, וזהו **וכן לא יעשה**. אין אחד עושה לפי הנכון והיושר, ומטעם זה אמר על אנשי העיר אשר טמאו אחותם.

**ט. והתחתנו אותנו.** הוה ליה למימר והתחתנו בנו, כדרך לשון חיתון להתקשר עם ביי"ת, כמו לא תתחתן במ, התחתן במלך (ש"א י"ח), בשתים תתחתן בי. מאי "והתחתנו אותנו"? אלא שהיה תולה הכבוד ביעקב, שהיו הם הפועלים ואנשי חמור הפועלים, ולכן שינה גם בלשון באמרו בנותיכם תתנו לנו, אתם תהיו הנותנים כחפציכם, ואת בנותינו תקחו לכם, כלומר וגם בבנותינו הרשות לכם להיות הלוקחים כאשר ייטב בעיניכם, ולא נמחה בידכם, ואולם בדברו אל אנשי עירו שינה הלשון ואמר בנותם נקח לנו, בנותינו נתן להם (רוו"ה).

**יג. במרמה.** תרגומו 'בחכמה'. עיין מה שאמר (תולדות כ"ז ל"ה) "בא אחיך במרמה". ואפשר לומר דמלת 'מרמה' היא בעצמה מה שענו בני יעקב אל שכם וחמור, אמרו אליהם: במרמה כל מדברותיכם! אתם תציעו לפנינו דברי רצוי ופיוס להשיג התרצות מצדנו לתת אותה לכם לאשה, כאילו הנערה מרצונה הטוב באה אל ביתך וחפצה להתדבק בכם, לכן לא תבוא אל בית אביה, ומרצונה הטוב תישאר בביתכם, ואינכם חסרים רק הסכמת רצוננו. אמנם לא כן היא עמנו, ידענו כי שפתותיכם מרמה תדברנה, בחזקה לקחתם אותה אל ביתכם, וביד חזקה תעכבו בה ולא תשלחו אותה לנפשה.

ונפש המשכיל תבין שבהיות האחים בעצבות גדולה על הנבלה הנעשה באחותם והיו מלאים חרון אף וחמה, ובמעמד כזה אין האדם שליט ברוחו להרבות דברים, כי המה עליו למשא. לכן יעזוב במאמרו כל התיבות והמלות [65] הטפלויות במאמר, כי מעצמם יובנו, ולא יוציא מפיו רק תיבה אחת הראשית, ובהתפעלות קראו אליהם תיבת **במרמה**. - ובהוצאתם מפייהם תיבה זו, שככה מעט חמתם בקרבם, והוסיפו לדבר אליהם.

**אשר טמא את דינה אחותם.** הודיעו אליהם: ידענו כי נבלה עשיתם לטמאה אותה, ואף שמעשה הטומאה עצמה היה בלי ספק במקום מוצנע אין רואה, מכל מקום דנו על סוף המעשה מתחילתו, מאשר החציף פניו להרשיע לקחת אותה ביד חזקה מן הרחוב אל ביתו, חזקה שהוסיף רשע על רשעתו לעשות מעשה הטומאה.

**ובמדרש רבה אמרו:**

ויענו וגו' מה את סבור רמיות דברים יש כאן. ורוח הקדש אומרת: אשר טמא. כוונתם לדברינו, מה את סבור, למה אתה תסביר דבריך להטות לבבנו אליך, ידענו כי דבריכם רמיה, ובבירור גמור ידענו כאילו נתאמת לנו ברוח הקדש, כי עולתה פעלתם בטמאכם אותה.

ובמתנות כהונה לא פירש כן.

**אשר טמא.** לרש"י הוא מאמר הכתוב, להודיענו שלא הייתה רמיה מהם, רק בעבור שטמא את דינה אחותם.

ויותר יתכן פירוש הר' **עובדיה ספורנו** שהוא חוזר על מלת וידברו, וטעמו, שהשיבו בני יעקב אל שכם וחמור שאינם ראויים למלאות בקשתם, אחרי שהתנהג עם אחותם בדרך אתנן זונה.

### **טו אַךְ-בְּזֹאת נָאוֹת לָכֶם אִם תְּהִיוּ כְמוֹנוּ לְהַמֵּל לָכֶם כָּל-זָכָר:**

ויתכן ששמעון ולוי לא אמרו שימולו כל בני העיר, כי אם "לא נוכל לתת אחותנו לאיש אשר לו ערלה". ולא הייתה ערמתם רק להרוג את שכם, ודברו לנשיא הארץ בלשון רבים נאות לכם. וכאשר הסכימו שכם וחמור לדבריהם, והיה להם חסרון כבוד שלא ימולו רק הם לבדם, לכן פתו את כל יוצאי שער עירם. וכאשר נודע לשמעון ולוי שכל אנשי העיר נימולו, וסיבת התרצותם להימול היה כדי לגזול ממונם, כאמרם מקניהם וכל קניינם וכל בהמתם הלא לנו הם, לכן התירו שמעון ולוי לעצמם גם כן לבז את ממונם.

ובזה סרה תלונת הרמב"ן שטען איך עשו בני יעקב הצדיקים המעשה הזה לשפוך דם נקי, כי אמנם אחר שנודע שנתנו בני העיר עיניהם על ממונם, ידעו ודאי שאם יברחו יבקשו לעשקם ולהרגם, כל שכן כאשר יראו שהם ירצו לקחת את אחותם ולהרוג את שכם, שבני העיר יקומו עליהם, כי היה דעת כולם מסכמת לגזלם. וכבר נשאו עיניהם במקניהם ורכושם עד שהתרצו להימול לסיבת חמדתם (רא"ש).

**אם תהיו כמונו להמול.** מדלא אמרו בלשון קצר אם תמולו לכם כל זכר, יראה שאין המכוון מהם מעשה המילה לבדה, כי אם גם התכלית העיקרי שעם המילה, והוא שמירת המצות, על כל פנים שבע מצות בני נח שהיו מצווים עליהם. וזהו אם תהיו כמונו, תסכימו להשתוות עמנו, כמו שאנו נזהרים בקיום מצות אלה, ככה גם אתם תהיו נזהרים לשמרם. ולפי שהמילה היא אות למי שנכנס בברית שמירת המצות, לכן ביארו בפירוש מעשה המילה, ואמרו להימול וגו', טעמו: אחר שתהיו נימולים תהיו נזהרים להיות לגמרי כמונו, והם הדברים המצטרפים אל המילה.

ולמ"ד להימול כלמ"ד לשבעת הימים, לצאת בני ישראל מארץ מצרים, שטעמם אחר שבעת, אחר צאת, אחר המול, כי מעשה המילה קדום בזמן אל ההסכמה להיות כמונו, אבל שכם וחמור בדברם אל אנשי שכם לא הזכירו רק מעשה המילה לבד, והעלימו את המצורף עם מעשה זה להיות כמוהם לגמרי בשאר דברים. כי מחשבתם היתה להישאר ללכת אחרי הבלי אלילים, ולא זו בלבד שבטלו את התנאי שהותנה עימם, עוד הוסיפו להרע לעשות מעשה

המילה רק לפנים, ולהיותו סיבה להרוויח קנייניהם, כאמרם מקניהם וגו'. ובזה מצאו בני יעקב מקום להנקם מהם.

**יז. את בתנו.** כמו אחותנו, ומצינו כי האחות נקרא בת, ביורם בן יהושפט, כי בת אחאב הייתה לו לאשה (מ"ב ח'), ולאחאב לא היה בת, וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל**, שהייתה אחות אחאב (רו"ה).

ויתכן שבשליטת הנתינה גדרו אותה בשם אחות "לתת את אחותנו", להורות כי גם מצד האחווה שביניהם לא יתרצו לתת אותה אליו. אמנם פה בהוצאתה מתחת ידו גדרו אותה בשם בת, להורות על התאמצותם כאב על בתו להצילה מידם כשימאנו להשיבה מרצון נפשם.

**כה. ביום השלישי בהיותם כאבים.** תרגם **אונקלוס** כד תקיפו עליהון כיביוהון. וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל** כד הוו מתמקמקין מן כיב גוזרתהון,

והטור העתיק פירוש רש"י, שכל מכה כואבת יותר ביום השלישי, והוא טען עליו דבפרק ר"א דמילה לא משמע כן, דקאמר מרחיצין את הקטן אף ביום השלישי שחל להיות בשבת וכל שכן ביום ראשון. וכך כתבו הר"ן שם **בפרקי ר' אליעזר** דמילה, שסכנת יום שני גדול יותר מיום שלישי.

ומלבד זה לפירושם שמגודל הכאב הכתוב מדבר, לשון המקרא חסר, והיה ראוי לומר כואבים **מאד**. ועוד, אם חבורת המילה הייתה סיבת כאבם, היה לו לקרוא להסב הדיבור אל הכאב, כבאיוב (ב' י"ג), כי גדל הכאב מאוד, ולומר כאן כי גדל כאבם מאוד, ומדלא הסב הכתוב לדבר על הכאב, רק על האנשים הכואבים, נראה לי שאין זה כאב חיצוני שבגופם מחבורת המילה, רק כאב פנימי שבנפש, בענין "יוסיף דעת יוסיף מכאוב" דקהלת, שהוא צער פנימי על דברים הנעשים שלא לרצונו ודעתו. כי אנשי שכם היו מצטערים ומתחרטים על שהתרצו להימול, כי על ידי זה יהיו שנואים בעיני העמים שבסביבותיהם, על שעזבו דתם, ויעמדו עליהם להרגם.

**כי אין [סו] לך שנאה גדולה יותר משנאת הדת.**

וכיון שהקרא מדבר מכאב לב וצער נפשם על התרצותם להימול, לראותם את הרעה הגדולה המעותדת לבוא עליהם מסיבת המילה, וגדלה דאבון נפשם עליהם כי הם גרמו לעצמם הרעה הגדולה הזאת, לכן הוציא הכתוב צער נפשם בלשון **כואבים**, כי הם בעצמם היו הפועלים להביא עליהם כאב לבם וצער נפשם. ועל זה יורה גם מלת "בהיותם", שיוסב הדבור על עצמו, שהיו כואבים ומצטערים על נפשם בעשותם בידיהם דבר בלתי השתכלות על סכנת מות שיגיע להם.

וצריך לומר עוד מדלא הסב הכתוב הדיבור אל הכאב, לומר "כי גדל כאבם", רק על האנשים הכואבים, להודיע עוד מה שהוזכר בספר הישר, דאנשי שכם אחר שנתיישרה דעתם עליהם ביום השלישי, הסכימו ביניהם להתאסף יחד על בני יעקב להרגם. וזה הוא המכוון גם כן בלשון כואבים, כי לשון כאב ישמש גם על השחתת דבר וקלקולו, כי על השחתת תבואת השדה להמית שרשם בגזעם אמר (מ"ב ג') כל חלקה טובה תכאיבו.

וטעם כואבים, משחיתים ומחבלים. ומלת **בהיותם**, אינו כאן על מציאותם וישותם, רק על השתנות דבר והתהפכותו ממעמד זה למעמד אחר, כמו יהי לתנין, והיה לדם ביבשת. וטעם "בהיותם כואבים", כאשר נשתנה דעתם וחזרו ממה שהתמצו תחילה להיות לעם אחד עם בני יעקב, עתה התחרטו על זה ונהפכו להם לאויבים, והסכימו כעת להיות משחיתים ומחבלים את האנשים שאמרו עליהם תחילה שלמים הם אתנו.

ואין טענה לפרש מלת כואבים כפועל, יוצא כי רבים מאד ע"פ המקרא פעלים שהם עומדים ויוצאים. ובזה אין מקום לקושית המפרשים, איך בני יעקב הצדיקים שפכו דם נקי חינם, כי לפי המבואר הכתוב עצמו מגלה לנו, שהם בעצמם גרמו להם הרעה הזאת, יען שהתחרטו והצטערו על שמלו, והסכימו לעמוד על בני יעקב להרגם, לכן השיבו גמולם על ראשם, כי הבא להרגך השכם להרגו.

ונראה כי מה שהודיעה דינה הסכמת אנשי שכם כמוזכר **בספר הישר**, לא נודע רק לבני יעקב, והם העלימו מלהודיע בשורה זו ליעקב בל יוסיפו יגון על יגונו, לכן בהוכיחו אותו על מה שעשו, הצדיקו מעשיהם בדבר אחר: הכזונה וגו'.

**בהיותם כאבים.** שכאב להם ונתחרטו על המילה (מ"ב), וכן סופר **בספר הישר** כי יראו מאחיהם הכנעניים פן יבואו עליהם למלחמה על אשר עזבו את דתם, לכן המתיקו סוד כי אחר שיתרפאו יאספו כולם על בני יעקב להורגם, ודינה שהייתה עדיין בבית שכם שמעה זאת והודיעה לאביה ולאחיה, ועל זה נתמלאו חימה שמעון ולוי ועשו מה שעשו ע"כ.

לפי זה אין כואבים דקרא כאב הגוף הבא להם מחבורת המילה, דאם כן הוא טוב יותר היה לבני יעקב לבוא עליהם ביום ראשון למילתם או ביום שני, כי אז חבורת המילה מכאבת יותר מביום שלישי (עיין ר"ן שבת פ"ו). אבל כואבים דקרא הוא כאבי לב, כי כל המצטער בנפשו עבור דבר שהוא נגד רצונו, נופל עליו לשון מכאוב, גם בשחוק יכאב לב, כי ידעתי את מכאוביו, והוא הרגשת צער פנימי, ולזה שם מכאוב נרדף עם שם כעס, ברוב חכמה רוב כעס ויוסיף דעת יוסיף מכאוב, כי כל ימיו מכאובים וכעס ענינו, כי שניהם התפעלות פנימיות למי שעניניו אינם הולכים מסודרים כחפצו ורצונו. יצטער יתרעם ויכעס ויתחרט על הנעשה לו

בידי אחר, או על מה שעשה הוא בעצמו בלתי מכיר, שיתילד לו מזה דבר המכאיבו והמכעיסו בנפשו.

וכזה קרה לאנשי שכם. בתחילה שמעו לפתווי שכם וחמור, להימול מחמדת ממון, מיהרו בקיום דבריו, ואחר שעברו עליהם שני ימים הראשונים מן המילה שהצטערו בהם מאוד, ונתיישרה דעתם קצת ביום השלישי והעלו על דעתם, כי מזה יתיילד להם רעות רבות וצרות משכניהם הסובבים אותם, בהיוודע להם עזיבת דתם, לכן הצטערו מאוד בנפשותם והיו להם מכאובי לב: מה זאת עשינו להיות שנואים לכל שכנינו, ושכר המקווה בהרווחת קנייני בני יעקב הוא רחוק, והפסד נקמת שכנינו קרוב מאוד. וכאשר נודע הדבר לבני יעקב, כי מילתם לא היו לפי תנאם, להיות כמוהם בדת, ומה שעשו לא היו רק כתקוות הרווחת הקניינים, וגם שכעת מצטערים בנפשם ומכאיבים את לבם על מעשה המילה, ומה נקל להם בחברת שכניהם להרע לבני יעקב, לכן עשו מה שעשו, כי הבא להרגך השכם להרגו.

**ולפי זה לא עשו בני יעקב שום עוול במעשה דשכם, ואינו צריך לדברי רמב"ם ורמב"ן להצדיק במ את מעשיהם.**

**שמעון ולוי.** שמעון היה אז בן י"ג שנים וד' חדשים. ולוי בן י"ב שנים וט' חדשים, ודינה הייתה בת שמונה שנים וחודש אחד. כך למד הרבנו בחיי מן המקראות.

**כז. באו על החללים.** המפרשים יוסיפו מלת "לפֿשֿט" [על החללים], להודיע תכלית בואם על החללים האלה. והנה מלבד שאין להוסיף על לשון המקרא ללא צורך, גם גוף המעשה נראה זר אחרי שמבאר והולך במקרא פרטי הביזה: צאנם וגו' דברים שהם יקרי ערך, מה להם לפשט בגדי החללים האלה, שהיו לבושים בהיותם כואבים, שמסתמא הם פחותים מאוד בערכם באין שווים בכדי טורח הפשטתם.

לכן נראה לי יותר נכון לפרש מלת **על** מענין על עולת התמיד ומנחתה, על כל לבונתה, שעניינם כטעם מלת מלבד, ויהיה טעם המקרא, מלבד החללים שעשו בהם באו בני יעקב ויבזו [66] העיר ואין כאן לשון קצר, ובא הכתוב להודיע, שלא היה ביזתם אותם לחמדת ממונם, כי אם להנקם מאנשי רשע אשר מעשה הנבלה ישר בעיניהם, עד שהתרצו להימול, וזה שאמר הכתוב 'אשר טמאו אחותם'.

**אשר טמאו.** כלומר אשר גרמו וסבבו הטומאה, כי אף שאנשי שכם לא היו פועלים עצמיים בדבר הנבלה, מכל מקום מפני שהיו יודעים בו ושותקים, וגם התרצו להימול והשתדלו לייפות הדבר, לכן נתייחסה המעשה גם אליהם. על דרך מי שבידו למחות ואינו מוחה הוא נתפס בו.

הלא תראה כי מי המבול שהיו באמת לרשעת עוון הדור ההוא, וקראו הכתוב מי נח, ככתוב אשר נשבעתי מעבור מי נח על הארץ, על שהאשים ונמנע להתפלל עליהם ולהצילם, נקראו מי נח, שהוא היה סיבה לאבד הדור ההוא, כדאיתא **במכילתא דרשב"י** - (זוהר ויקרא י"ד ב').

**ל. להבאישני בישב הארץ.** להבאישני שיאמרו ששקרנו באמונתינו אחר שנמולו (ר' עובדיה ספורנו).

ולא אמר **יושבי** רק **יושב**, להורות על האחדות שבשני האומות, שלא יבצר מהם לעמוד עלי (רמ"א).

**מתי מספר.** נראה שאין 'מתי' 'מתים' אנשים סתם, כי אם חסרי כח מדוכאים ואומללים, כמו "אל תיראי תולעת יעקב מתי ישראל", כלומר חלושי ישראל. וכן "יחי ראובן ואל ימת ויהי מתי מספר", כלומר יהיה בו מעט מן החלשים ומדוכאים. וכן "החרם כל עיר מתים" במלחמת משה ויהושע, וכן באיוב "מעיר מתים ינאקו". בכלם עיר דבוק למתים, ובאיוב יש פסיק בין מתים ובין ינאקו, ומראין הדברים שהיו מייחדים מקום לחלושי כח וחולים כמו שעשו למצורעים וקראוהו עיר מתים, ואמר "מתיך בחרב יפלו וגבורתך במלחמה", הגיבורים יפלו במלחמה והחולים והחלולים על משכבם (רל"ש - רבי לייב שפירא).

**לא. הכזונה יעשה.** כי שכם לא אמר לבני יעקב ששכב עמה אבל היה אומר שהנערה נתרצה לו ושהוא רוצה אותה, וכן חמור לא אמר להם רק שבנו חשק בה ושהיא נתרצה לו, ולא שאנס אותה ושכב עמה. לכן השיבו שמעון ולוי תשובה נכונה ליעקב, הכזונה יעשה את אחותנו, כלומר אם היו אומרים שכם וחמור את האמת שעיינה אותה בעל כורחה, הרי גם אנחנו אז היינו לוקחים נקמתנו מהם על פי המשפט, או באיזה אופן שאפשר. אבל הם שקרו על אחותנו לומר שחשק בה ושנתרצתה לו, אם כך הרי עשו אותה כזונה בשקר ותרמית, באמרם שנתרצית שלא ברשות אביה. לכן גם אנחנו עשינו בתרמית (רא"ש - רבי אליעזר אשכנזי).

## פרק לה

**ג. העונה אותי. אונקלוס** תרגם דקבל צלותי, תרגם לפי המכוון ולא לפי המלה, כי לא שייך עניית דברים בזה.

**ולדעתי** הוראתו ענין השגחה, וטעמו אשר שם עין השגחתו עלי, כמבואר באורך בס"פ כי תבוא בענין וענו הלויים.

**ד וַיִּתְּנוּ אֶל-יַעֲקֹב אֶת כָּל-אֱלֹהֵי הַנֹּכַח אֲשֶׁר בְּיָדָם וְאֶת-הַנְּזָמִים אֲשֶׁר בְּאֲזָנֵיהֶם וַיִּטְמֵן אֹתָם יַעֲקֹב תַּחַת הָאֲלֹהָ אֲשֶׁר עִם-שָׂכָם:**

**ד. הנזמים.** תרגם **יונתן בן עוזיאל** "קדשייא דהוּו באודניהוּו דיתבי קרתא דשכּם דהוּו צייר בהוּו דמות", והוא תוספת דברים על לשון המקרא. **ויותר נראה** כמו שכתוב במ"ב שהוא שב על אלוהי הנכר, כלומר הנזמים אשר באוזניהם של אלוהי הנכר, שבימים הקדמונים היו הנזמים תמיד מוכנים לתכשיטי אלילים, כי העגל נעשה מנזמים, וכן אפוד גדעון.

**ויטמן אותם יעקב.**

**כתב הרמב"ן**

עבודה זרה ומשמשיה אינם מן הנקברים, אבל צריך שיהא מפורר וזורה לרוח או מטיל לים.

והנראה אלי כי בני יעקב לא לקחו עבודה זרה ומשמשיה משכּם עד שנתבטלה והותרה להם, שהנכרי מבטל עבודה זרה בעל כורחו, והנה היא מותרת להם, אבל יעקב צוה להסיר אותה לטהרת הקודש, שיהיו ראויים לעבוד את השם ולהקריב לפניו קרבן, כאשר צוה להם בטבילה וחלוף בגדים, והיה די להם בקבורה, ולכן טמן אותם תחת האלה במקום שלא יעבד בו ולא יזרע, ע"כ.

**ורבנו בחיי** אמר,

אפילו הייתה אליל ממש שאסורה בהנאה, לא היה בידו להוליך לים המלח, כי בדרך היה ואי אפשר לו זה, וגם לא היה יכול לשרפה, פן יתעכב בזה ויתאספו עליו העמים אשר סביבותיו, לכן הוצרך לטמון אותם, כי הוא הקל שבידו. ע"כ.

**ה. הערים.** על עממיא די בקרוי סחרניהוּו, כן תרגמו **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל**. ובאמת אין צורך להוסיף על לשון המקרא, כי יש לפרש על הערים, על האויבים והשונאים, כמו "ויהי ערך" (ש"א כ"ח) "ומלאו פני תבל ערים" (ישעיה י"ד), "והשמדתי עריך" (מיכה ה'), דתרגום כל אלה "בעל דבביה", וכן פירש **רש"י** שם. ונקראו האויבים כן, לפי שהם מערערים ומעוררים על שונאיהם.

**ז. ויקרא למקום אל בית אל.** אין פירש שקרא את המקום אל בית אל, חלילה. רק כפירוש **רש"י**, הקדוש ברוך הוא בבית אל ושם גלוי שכינתו. וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל** אל דאשרי שכינתיה בבית אל. ורמ"א פירש האל יתברך קרא למקום בית אל.

ור' יצחק אברבנאל פירש יעקב קרא ופרסם לכל אדם שמקום השגחת ה' והשפעתו בבית אל.

אמנם לפירוש רש"י ור' יצחק אברבנאל היה יותר ראוי לומר ויקרא שם בשם אל בית אל, כמו שכתוב באברהם ויקרא שם אברם בשם ה'. גם פירש רמ"א ור' יצחק אברבנאל מתנגד אל הנגינה.

לכן יותר נכון נראה לי לפרש ויקרא - מענין אלוהי העברים נקרה עלינו, שפירש מקרה ופגיעה. וכן תרגם אונקלוס שם אתגלי עלנא. וטעם המקרא שקרה למקום ההוא ונתגלה בו אל בית אל, רוצה לומר אל המיוחד שמו בבית אל, כי הוא מקום הנבחר לגלוי שכינה, וכמו שכתוב אין זה כי אם בית אלוהים וזה שער השמים.

י. שמך עוד. ברוב המקומות אם מלת עוד מחובר אל השלילה, יורה לשון לעולם, כמו 'עוד כל ימי הארץ לא ישבתו' - שפירושו לא ישבתו לעולם, 'לא יאמר לך עוד עזובה'. וכן מלות "כי אם" יורו על המוחלט, כמו 'אל תאכלו ממנו נא כי אם צלי אש' (עיין מה שאומר דברים ז' ה'), ויהיה אם כך משמעות המאמר כאן שלא יקרא מהיום והלאה בשם יעקב, אלא בשם ישראל לבד. וזה אי אפשר לומר, שהרי הוא יתברך בעצמו קראו בשם יעקב (לקמן מ"ו ויאמר יעקב יעקב).

ולזה יוסיפו המפרשים תיבות שלמות על המקרא, לא יעקב (לבד) כי אם (גם) ישראל. ולא יתכן, כי התורה תמימה.

ונראה לי כי מלת עוד ענינו תוספת, אם תוספת בכמות: עוד מי לך פה, ואם תוספת בזמן: העוד אבי חי, אם תוספת בפעולה: ותרץ עוד אל הבאר, אם תוספת במעלה, כמו אזמרה לאלוהי בעודי, כי אחר שאמר אהללה ה' בחיי, רוצה לומר בנפש המרגשת, שהיא רוח החיוני אשר בי. אמר אזמרה בעודי, רוצה לומר עם הנפש המשכלת הנותנת לי תוספת ויתרון ועודיות על שאר בע"ח, כי היא למין האנושי לבד (עיין רע"פ). וכן מלת עוד כאן, מענין תוספת המעלה והחשיבות.

והמכוון שם יעקב לא יהיה לך שם החשוב והמעלה, כי אם אמנם שם ישראל הוא יהיה שם המעלה והחשיבות.

(ולזה לא הוזכר שם יעקב רק אצל עניינים חומריים ודברים מורכבים גופניים, ושם ישראל לא הוזכר כי אם אצל דברים הפשוטים הדקים והרוחניים, כמו שכתב רבנו בחיי ראש פרשת ויחי, והביא שם מקראות הרבה על דרך זה).

ובדבר זה תפורש מלת עוד הנאמר (בירמיה כ"ג): לא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה וגומר, כי אם אשר העלה וגומר. גם בזה מלת עוד ענינו יתרון המעלה.

ואמר בימים האלה השבח היותר מעולה לאומה הישראלית הוא בהודאה על הנפלאות הנעשה להם בארץ מצרים. אמנם לעתיד הבטיח הנביא יהיה השבח היותר מעולה היציאה





משאר ארצות, והוא יהיה יותר פלא להשתבח ולהתהלל בו, עד שהיציאה האחרונה תהיה יותר חשובה ומעולה. וזה דעת רבותינו שאמרו לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שיהיה כטפל לגבי העיקר.

וכן אמרו על מקרא שלפנינו לא שיעקר שם יעקב ממקומה, אלא ישראל עיקר ושם יעקב טפל לו, והוא פשטיה דקרא ומדוייק בלישנא.

### ובמכילתא דרשב"י - (זוהר קע"ד א')

לא יקרא שמך עוד יעקב לאתישבה בשמא דא, ובאברהם דכתיב לא יקרא שמך עוד אברם, כתיב אחריו והיה שמך אברהם, ועל דא קיימא בשמא דא, אבל הכא לא כתיב והיה אלא כי אם ישראל יהיה שמך, ולא כתיב והיה שמך ישראל, ואפילו בזימנא חדא גי ליה דלזמנין כך ולזמנין כך עיין שם.

לפי זה מלת **עוד** יתפרש כמלת עוד כל ימי הארץ (נח ח'), עוד יהללך סלה (תהלים פ"ז), שעניינם המשך הדבר על ענינו מה שהיה בעבר גם כן בהווה, וטעמו לא יקרא שמך בתמידות יעקב.

אחר הדברים האלה נתעוררתי על לשון **את שמו**, כי לשון זה רגיל בשם הראשון כשהיה הנקרא מחוסר שם, ויקרא את שמו נח, ותקרא את שמו ראובן, וכן הרבה אם במלת את או בלתו, אבל בשם השני, אחר שהיה לו כבר שם אחר, אז יחובר שם החדש בשימוש למ"ד: ויקרא אלהים לאור יום ולחושך קרא לילה, ויקרא אלהים ליבשה ארץ, ואביו קרא לו בנימן, ויקרא להושע בן נון יהושע, ויקרא לה עיר דוד, (ש"ב ה' ט'), ויקרא למקום ההוא פרץ עזה (שם י"ח).

לכן נראה לי שאין מלת **את** כאן סי' הפעול, אבל טעמו כמו 'את יעקב איש וביתו באו', שהיא מלת הצירוף והחיבור, וטעם את שמו - צירוף שמו, שיהיה שם ישראל שם מצורף ליעקב, לא שיתבטל מלקרותו בשם יעקב, אלא במקומו יעמוד לו שם זה, ויצורף אליו גם שם ישראל, [67] דלפעמים יקרא בשם הראשון ולפעמים בשני.

**יג. במקום אשר דבר אתו.** איני יודע מה מלמדנו (רש"י).

והר' עובדיה ספורנו כתב, שמוסב על המקום אשר דבר אתו בצאתו ללכת לחרן, באותו המלון היה הדבור שם ושם נסתלק, לכן הציב מצבה באותו המקום עצמו.

**יח. בצאת נפשה כי מתה.**

כיון דאמר בצאת נפשה, לא ידענא כי מתה? אלא איצטריך בגין דאית בני נשא דנפקא נשמותיהו ואהדרן לאתרייהו, וכמא דאת אמר ותשב נפשו אליו, ויצא לבם,

נפשו יצאה בדברו, לא נותרה בו נשמה, אבל האי נפקת נשמתה ולא אתהדרת לאתרה ומיתת רחל (מכילתא דרשב"י).

**כב. וילך ראובן וישכב.** אמרו (שבת נ"ה) שלא חטא בשכיבה ממש, רק שבלבל משכבו כמו שכתב רש"י וכן הוא בספר הישר.

ונראה לי הכרע מלשון המקרא לדעת רז"ל, כי על שכיבה ממש לא שייך לשון וילך וישכב, כי לשון וילך יורה על התנועה מן הפנים אל החוץ, לכן לא יחובר עם לשון וישכב. רק לשון ביאה או קימה, כמו ותבוא ותשכב, ותקם ותשכב דבנות לוט, וכן ברות ותבוא ותשכב מרגלותיו, וכן בהרבה מקומות, והוא הראוי לענין שכיבת הזווג שהוא בפנימית החדר לא בקרב חוצות. לכן לא שייך בזה לשון וילך.

(ואין טענה מן וילך וישכב דשמואל, כי שם הייתה הליכת הריחוק ממעמדו עם עלי כמבואר, וגם אין שם שכיבת הזווג).

ולזה יראה לפרש לשון וישכב האמור כאן מה שהוא הפך הקימה, וכמו שלשון קימה יורה על הגדולה והכבוד, כמו מקים מעפר דל, ככה יורה לשון שכיבה על הפוכו, והוא הורדת הביזיון והשפלות, כענין נשכבה בבשתנו.

וכבר מצאנו לשון שכיבה על הירידה וההשפלה מלמעלה למטה, כמו ונבלי שמים מי ישכיב (איוב ל"ח), שפירושו יוריד וישפיל גשמי שמים. ואחר שידענו מעדות המקרא שבלהה לא הייתה פילגש ליעקב כי אם אשתו, ככתוב (לעיל ל') ותתן לו את בלהה שפחתה לאשה, ובביאור אמר קרא (ל"ז ב') בלהה וזלפה נשי אביו.

(וקטורה שנקראת אשה ופילגש, כבר אמר הרמב"ן בעבור שנאמר לאברהם כי ביצחק יקרא לך זרע לא בזרע אחר, היו כל נשיו אצלו פילגשים ולא היו נחשבות לנשים שאין זרען ביורשיו עיין שם).

ואין לך בזיון יותר גדול מלקרוא את האשה הנשואה בנישואין גמורים בשם פילגש, והוא פחיתות לה ולבעלה. וזהו לדעתי מה שייחסו רבותינו לחטא ראובן, שבלבל יצועי אביו, והוא במה שקראה בשם פילגש לעיני כל העם.

ולפי זה טעם המקרא, ראובן הלך ויבז ויורד את בלהה, במה שקראה בשם פילגש אביו, והיא איננה אשתו נשואה בנישואין גמורים. ומקום בזותו אותה לא היה במקום מוצנע, כי אם במקומות נודעות לרבים, עד שמגלגול הדברים באו לאוזני אביו. וזהו מה שסיים קרא וישמע ישראל.

והנה לפירוש זה אין וישכב בהחלט, כי אם על פי הדבור. כי מצאנו כמה פעלים שפעולתם אינם עשיית הפעולה בהחלט כי אם על פי הדבור לא במעשה. וכן ונתן אותם על ראש

השעיר, שהוא להמפרשים רק נתינה בדבור, וכן כל טמא וטמאנו, וטמא אותו, וכן וטהר את הנגע בפרשת נגעים, וכן וישם את אפרים לפני מנשה, אין פעולתם רק בדבור, לא במעשה (ועיין מה שאמר בקדושים בוישכב את אשת).

וקרוב לומר שהסיבה אשר ממנה נתעורר לבזותה בשם פילגש, כי ראה עושה מלאכת כל צרכי הבית אחר הנישואין כמקדם בהיותה שפחה, ולא ידע כי רק מצד ענוותנותה תחזיק עצמה כאחת השפחות. (כמו שכתוב לעיל ל"ב כ"ג שנקראת שפחה עיין שם). וחשב שהוא מצד החיוב עליה, לכן קראה בשם פילגש, שהוא לבעלי הלשון מלה הפוכה ומורכבת, רוצה לומר עומדת לפרקים למשגל, ומשמשת את הבית, כמו שכתב **הראב"ד** בהשגתו ראש פ"א מאישות.

## פרק לו

### יב ותמנע הייתה פילגש.

#### אמרו בשוחר טוב:

ותמנע מחובר גם לפסוק העליון, כי היה גם מבני עשו, וכאילו כתיב ויהיו בני אליפז צפו וגעתם וקנז ותמנע, ותמנע הייתה פילגש, הראשון זכר מבני אליפז והשני נקבה פילגש לאליפז. ודוגמתו (יהושע י"ג ז') לתשעת השבטים וחצי שבט המנשה, עמו הראובני והגדי לקחו נחלתם אשר נתן להם משה. פסוק שני עונה על סוף הפסוק שכתוב בו וחצי שבט המנשה, וידבר בשני חצאי שבט מנשה, לאחד מהם חילק משה ולשני חילק יהושע. ע"כ.

ואמר **הרשב"ם** אני מצאתי פסוק שלישי דוגמתו, (דה"א ט' מ"א מ"ב) ובני מיכה פיתן ומלך ותחרע, ואחז הוליד. ואחז קאי גם אלמעלה כמבואר (שם ה' ל"ה ל"ו).  
ו**הרש"ד** - ר' שלמה דובנא אמר ואני מצאתי פסוק רביעי (דה"א ח' ל"א ל"ב) וגדור ואחיו וזכר ומקלות הוליד, ומקלות קאי גם אלמעלה, כמבואר (שם ט' ל"ו).  
ו**הגר"א** מצא פסוק חמישי (דה"א ח ל"ג) ונר הוליד ונר קאי גם אלמעלה כמבואר (שם ט ל"ו).  
ואני **הצעיר** מצאתי דוגמתו פסוק ששי והוא בתורה, (ויצא ל"א מ"ח מ"ט) על כן קרא שמו גלעד והמצפה עומד במקום שנים, לסוף ולתחילת פסוק כאלו אמר קרא שמו גלעד והמצפה, והמצפה אשר אמר, כי בשני שמות נקרא גלעד והמצפה. ואמר אחרי זה טעם קריאת שם והמצפה, אשר אמר.

**כ. בני שעיר החרי.** לא הוזקק הכתוב לכתוב משפחות החורי אלא מפני תמנע להודיע גדולת אברהם כמה היו תאבים לידבק בזרעו של אברהם, (רש"י).

**ולרמב"ן** להודיע שקודם שבא עשו לשעיר היו שם אנשים גדולים בני שעיר החורי [סח] בני אומה קדמונית וכבשו אותם זרע עשו לקיים מה שנאמר לו ועל חרבך תחיה. והגר"א אמר כל השמות האלה כולן שמות מקומות, וכולם השמידום בני עשו וישבו תחתם ואסור ליקח מארצו עד מדרך כף רגל ולכן הזכירם הכתוב.

### **לא ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך-מלך לבני ישראל:**

**קלי הדעת ישאלו** הלא המלך הראשון לבני ישראל אינו אלא שאול, ואם כך איך נכתיבה הפרשה בזמן משה?

**והם דברי הבל**, שהרי בדברי הימים כתיב וימת הדד ויהיו אלופי אדום, אם כן האלופים קמו אחרי בטול המלכים, וכשהיו אלופים באדום לא היו שם מלכים, והנה משה אמר אז נבהלו אלופי אדום, אם כי בזמן יציאת מצרים היו באדום אלופים ולא מלכים, ואם כן לפני מלך מלך לבני ישראל אינו אלא משה.

ואם תאמר והלא האלופים עשרה הם ואיך אפשר שגם הם ספו תמו לפני מות משה, דע כי האלופים לא מלכו זה אחר זה, אלא אחרי מות אחרון ממלכי אדום, בחרו האדומיים להשבית מלך מעליהם, וחלקו את הממלכה לעשרה חלקים והקימו עליהם עשרה אלופים השופטים כולם בזמן אחד איש במדינתו, כמו חמשת מלכי מדין וחמשת סרני פלשתים; תדע לך שהדבר כן, הוא שהרי משה רבנו עליו השלום אמר אז נבהלו אלופי אדום, בלשון רבים, אפס כי במשך ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר נראה שחזרו האדומים להמליך אליהם מלך (כדרך שעשו גם בדורנו אומות אחרות), על כן מצאנו ששלח משה מלאכים אל מלך אדום (**רשד"ל**).

## **פרשת וישב**

### **פרק לז**

**ב. היה רעה.** כמו רועה ישראל האזינה, אני ארעה את צאנו, שעניינם הנהגה לימוד והדרכה, וטעמו שיוסף היה המנהיג ומלמד את אחיו בענייני הצאן, כי היה מבין ויודע בדברים הנצרכים אל הצאן ואל רעייתם יותר מכל אחיו.

**והוא נער.** כמו גחזי נערו (מ"ב ד') כלומר משרתו, וטעמו שהיה יוסף מתנהג במידת ענוה ושפלות לשרת את בני בלהה וזלפה אף שהם בני השפחות, כל שכן שלא התגאה על אחיו בני הגבירה (**ר' יצחק אברבנאל**).

ויודיענו בזה כי חלומותיו המורות על התרוממותו לא היה הרהורי דיומי, כי אם חלומות נבואיות, ולשכר ענוותנותו, כי לפני כבוד ענוה, ועקב ענוה - עושר וכבוד.

**דבתם.** הכינוי אינו על דרך רוב הכינויים בשמות המורים על התייחסות הפעולה להם במה שהם פועלים אותה, כמו ואני תפילתי (תהלים ס"ח), וכן ומשמרתם הארון והשלחן (במדבר ג'). אבל הוא בכאן על דרך התייחסות הפעולה להם בשהם פעולים ממנה, כמו ושמתים בבית תפילתי. וטעם דיבתם, לדבר הרעה שבהם (רמ"א).

**דבתם רעה.** תרגם **יונתן בן עוזיאל** טיביהון ביש. פירש דרכם ומנהגם הרע. כמו בתרגום שיר השירים (פ' שובי השולמית) מה טיבכון נביאי שיקרא, פירש הערוך מנהגכם ודרככם. וכן מי שאינו יודע בטיב גטין וקדושין, כלומר הלכות גטין וקדושין, כי לשון הלכה הוא גם כן מענין הליכה (כמו שכתוב בערך הלך), דבר שהולך ובא, שישראל מתהלכין בו. ומזה מה טיבו של עובר זה (פ"ק דכתובות), כלומר עסק (כמו שכתב התי"ט בשם התשבי), וכן בלשון ערבי נקרא ההולך, דיבה.

והנה הכתוב סתם במה היה דרכם ומנהגם רע. ורבותינו פירשוהו שאכלו אבר מן החי, ושחשודים על עריות, ושקורים לבני השפחות עבדים. ויש לכלול בלשון **רעה** עניינים אלה: ענין מזונות, כמו האלוהים הרעה אותי, דתרגומו דזן יתי; וענין זנות כמו ורועה זונות יאבד הון; וענין ממשלה כמו רועיהם התעום.

אמנם **רש"י** פירש דיבתם לשון דבור, מן דובב שפתי ישנים, ופירש ויבא יוסף את דיבתם, שהביא העניינים שהיה מדבר לאביו עליהם, לא הדיבורים שדיברו הם כי הם לא דיברו מאומה, רק הוא היה מדבר עליהם. וכאילו אמר, ויבא יוסף את העניינים שהיה דיבורו בהם על אחיו רעה, כמו שכתב **הרא"ש**, ולפי זה לשון המקרא דחוק מאד.

**ורלב"ג** פירש דיבתם רעה, דבריהם הרעים שהיו האחים מדברים דברים מגונים, וספרם יוסף לאביו.

**ור' עובדיה ספורנו** פירש דיבתם רעה, באמרו לאביו שאחיו מפסידים בבלי דעת מלאכת המקנה ומרעה הצאן.

אמנם לכל הפירושים מלת רעה מיותר, כי כל דיבה רעה היא, ולא הזכיר הכתוב רעה רק להפליג. גם היה ראוי לומר **הרעה** בה"א, כמשפט הלשון אחרי שמות הכינויים. כי הכלל במשפט הלשון, שבהתלוות תאר אל מתואר הבא באחד הכינויים בלי גזרת כח השופט כלל, שלא נחייב ולא נשלול עתה דבר מדבר בפועל, כי אם נשקיף במחשבותינו על העצם המתואר כך וכך, אז אין התואר נשוא המאמר כי אם חלק מחלקי הנשוא או הנשוא. דרך משל, דרכיו הרעים, מעשיו הטובים, בזה אין רעים וטובים נשואי המאמר. אבל אם נאמר דרכיו רעים, מעשים טובים, בזה רעים וטובים הם נשואי מאמר, וטעמו דרכיו הם רעים מעשיו הם טובים.

ואם כן כאן לפירוש המפרשים היה ראוי להיות הרעה בה"א הידיעה. ועיין מה שאמר במקץ (מ"ב י"ט), אחיכם אחד.

גם כמה טרחו המפרשים ליישב מעט איך נכשלו יוסף ויעקב בעוון לשון הרע שהוא ככופר בעיקר וכע"א וגלוי עריות ושפיכות דמים, והמקבל לשון הרע יותר מן האומר. כי לא הזכיר הכתוב שגער בו יעקב מלטמא שפתיו בדברים מגונים כאלה. וגם אם האמת כדבריו, היה מן הראוי להזכיר שהוכיח יעקב את בניו ההולכים בדרך לא טובה.

ועוד, שכפי המבואר מן המקרא לא גרם יוסף שום שנאה בלבב אחיו בהבאת דיבתו עליהם, כי מעדות הכתוב הייתה תחילת שנאתם בו על שראוהו אהוב לאביו יותר מכל אחיו עד שעשה לו כתונת הפסים. (והא דכתיב על [68] חלומותיו ועל דבריו, כבר פירש **רמב"ן** ושאר מפרשים, על דבריו, כלומר על שהוא מספר החלום כמתהלל לפניהם, ודלא כרש"י שפירש על דיבתם שהיה מביא עליהם);

**ולולי דמסתפינא הייתי אומר על דרך הפשט שאין המכוון במקרא מענין דבור לשון הרע, כי יש לפרש דיבתם כמו שנאתם, דבלשון ארמי נקרא השונא בעל דבבא.**

כי יוסף מצד התפארו בסיפורי חלומותיו לאחיו היה מעורר שנאתם עליו, ומזה התגלגלה מכירתם אותו, ועל ידי זה גרם צער ואבל גדול לאביו, זהו המכוון לדעתי במה שאמר "ויבא יוסף את דיבתם רעה אל אביהם" - כלומר רעה ויגון הביא יוסף לאביו על ידי השנאה והדיבה שהיה ביניהם.

ואחר שאמר מקודם וישב יעקב, שישב בשלוחה והשקט, אמר אחריו בדרך כלל שקפץ עליו רוגזו של יוסף, ומסיבת בניו באה עליו רעה ויגון. והמקרא שלפנינו הוא הכלל מן הפרט שנאמר אחריו. אמר כאן בדרך כלל, שמצד דיבה ושנאה נתגלגלה רעה ליעקב, ואחריו מבאר פרטי השנאה וסבתה, ופרטי הרעה שקרה ליעקב ממנה. (ויש לגמגם קצת על זה מנגינת הטעם).

ומכל מקום תראה דוגמתו (מקץ מ"א י"ב) איש כחלומו פתר, דטעמו למפרשים שם לכל איש פתר כענין חלומו, אף דאיש כחלומו מחוברים במרכא טפחא. וכן כי זה שנתיים הרעב (ויגש מ"ה ו'), אף שהרעב יותר מחובר למה שאחריו, מכל מקום מוטעם בטפחא. וענין לשון הרע שהזכירו קדמונינו, הוא מדשני קרא לשון שנאה המוזכר באחיו, ואמר כאן לשון דיבה, שהמובן בו גם ענין לשון הרע, והיא על דרך כוונה שניה. אמנם ברהיטת לשון הספור דקרא על פשטיה נראה לי כמו שכתוב.

**אל אביהם.** לא התנהג יוסף ככל מוצאי דיבה שכוונתם לבייש את מי שנאמר עליו ולהבאיש ריחו בעיני זרים, אבל הוא לא הביא הדיבה כי אם אל אביהם, והוא יחפש בדרכיהם וידריכם בדרך הישרה כאב אל בנים.

**ג. וישראל אהב.** הודיע לנו שלא נאשים את יעקב למקבל דיבה, ומסיבה זו אהבו על כל בניו והחזיקו לכשר מכולם, כי אמנם ביושר לבב הייתה אהבתו אליו להיותו לו בן זקונים, והעדיפו אותו על אחיו לא היה רק בעשותו לו כתונת פסים, כי כתונת הוא המלבוש התחתון שבכל המלבושים בלתי נגלה כמעט, כאמרם ז"ל (**בבראשית רבה** פפ"ד) כתונת הפסים הוא התחתון (הנ"ל).

**בן זקנים.** תרגם **אונקלוס** בר חכים, רוצה לומר שמצא בו אביו טעם זקנים לא טעם נערים שבנינים סתירה לרתחת טבעם ומיעוט התבוננותם בדרכי השכל. והודיענו בזה מעלת יוסף שבהיותו עם אחיו הבחורים היה נער, ובהיותו אצל אביו הזקן היה לו בן זקונים בשובה ונחת ומתינות כמנהג הזקנים (**ר' יצחק אברבנאל**).

**כתנת פסים.** לאות שהוא יהיה המנהיג בבית ובשדה, כענין והלבשתיו כתנתך, וכאמרם **בב"ק** בגדול אחי כי היכי דלשתמעון מליה (**ר' עובדיה ספורנו**), כי אחר שהכירו אביו היותו גדל הערך מאחיו, רצה שיהיה מלבושו בערך עליהם לכבוד ולתפארת. כי בימים ההם היו המלבושים נערכים כפי מעלת האיש, ולכן פרעה הלבישו ליוסף בגדי שש למעלתו (**ר' יצחק אברבנאל**).

**ד. ולא יכלו.** יש נמנע מן הדיבור מסיבת חסרון היכולת והכוח, כמו ולא יכול יוסף להתאפק, ולא יכלו אחיו לענות אותו, ויש נמנע מסיבת המוסר והמצווה, לא יוכלון המצרים לאכול את העברים, ולא יכלו לעשות את הפסח (בהעלותך).

וכאן יש לפרשו באחד משני פנים האלו, אם מסיבת מניעת היכולת, שמגודל שנאתם אותו היה להם בלתי אפשרי לדבר עמו דיבורי שלום, אם מסיבת המוסר והמצווה שלא היו רוצים להיות מן הכת הדוברים בפיהם שלום עם רעיהם ורעה בלבבם. וזה דעת רז"ל שהודיענו בזה שבחם, שלא דיברו אחת בפה ואחת בלב.

ולכוננה זו שינו המתרגמים **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** לתרגם ולא צבון, להקטין שנאתם, שלא נמנעו מדברי שלום מסיבת גודל השנאה, רק מסיבת רצון נפשם לבל יעברו על חוק המוסר לבלי התקרב אליו בפיהם ובלבם ירחקו ממנו.

ויראה שפירשו המתרגמים מלת יכלו ענין החפץ ורצון, מן ותכל דוד המלך (ש"ב י"ג), וכמו שתרגם הירושלמי ויכל א' ביום השביעי - וחמד, אשר ממנו אמרו המסדרים האלקיים חמדת ימים אותו קראת; ואף שמסתבר יותר לפרש ולא יכלו - לגנותם, מעדות הכתוב עליהם לכו ונהרגו - מכל מקום ניחא להו לרבותינו לפרשו לשבחם.

**ורב"א** פירש דברו לשלום, כאשר היה יוסף נותן להם שלום לא יכלו האחים לסבול ולשמוע דבריו, כי אף שהיה מרגיש בשנאתם, הוא היה רודף אחר השלום, והיה מקדים להם תמיד שלום.

**לא יכלו**, כמו לא אוכל און ועצרה, גבה עיניים וגו' [סט] אותו לא אוכל, שעניינם מניעת היכולת לסבול ולנשוא, וכמו נלאתי כלכל (ירמיה כ') וחסרי פ"י עם נחי ע"ו משתתפים לרוב בהוראותיהם.

**ה. ויגד לאחיו.** גם בזה הודיע מעלת יוסף, אף שהרגיש שהם שונאו ואין דרך להודיע חלום לשונא, מכל מקום היה מתחבר אליהם לרדיפתו אחר השלום, ולספר להם חלומותיו להורות נטיית אהבתו אליהם, גם להסיר שנאתם עליו מלבבם, כי מן החלום שהוא אחד מס' בנבואה, יראו כי גם מן השמים יבדילוהו למעלה וכבוד, ומתת אלוהי הוא אליו, ואינו מקרה בלבד מה שאביו ירוממהו ויאהבהו יותר משאר אחיו. **ר' יצחק אברבנאל.**

**ט. ויספר אתו.** אף שראה יוסף כי נתוספה שנאתם עליו מחמת החלום הראשון, בכל זאת לא נמנע מלהודיעם חלום שני, כי חשב שבחלום הראשון לא הועיל להם להכיר ההסכמה השמימית לרוממו עליהם ולהסיר שנאתם, כי כן דמו בנפשם, שהחלום אינו חלום נבואי כי אם מהרהור דיומו, או שמעצמו המציא החלום ההוא כדי להכעיסם. אמנם החלום השני שיש בו דברים הנוגעים גם לאביו, שאין בו חשש שישקר בו ושיתגדל על אביו ויקניטנו, לכן הודיעו אותו להם לעורר דעתם שהנבואה השמימית גזרה גדולתו, ותתקרב דעתם להסיר שנאתם. והודיע הכתוב שבאמת הגיע יוסף בזה אל תכלית מבוקשו, כי הכירו שהיא נבואה אמיתית, ומן השמים הסכימו לרוממו עליהם, ופסקה שנאתם, רק ויקנאו אותו קנאת הכבוד והרוממות.

**השמש והירח.** לרש"י הירח הוא על בלהה שגדלתו כאמו.

**והרמב"ן** טען כי בעת שירד יעקב למצרים כבר מתה בלהה גם זלפה, כי הכתוב אמר בספור שבעים נפש מלבד נשי בני יעקב, ולא הזכיר מלבד נשיו ונשי בניו. אבל ענין החלום השמש רמז ליעקב, והירח רמז לבני ביתו כל נשיו שבהן היו תולדותיו וכו', עיין שם.



והנה למה שכתב הרמב"ן בפרשה ויגש, אחרי שהזכיר שם יוצאי ירך יעקב, ונשי בניו היו גם כן יוצאי ירכו (למאן דאמר לאחיותיהם נשאו השבטים), לכן אמר שם מלבד נשי בני יעקב, עיין שם. אם כך טענתו כאן אינה טענה.

והנה ראיתי לרבותינו (במדרש הנעלם ראש פרשת ויצא) שאמרו:

אל תראוני שאני שחרחרת ששזפתי השמש, הא אתחזר על יעקב, דשלטנא דיעקב בקדמיתא הוה שמשא, ואתחזר ההוא שלטנא לעשו ואתעבר מניה דיעקב, אמר אל תראוני שאני שחרחרת, דהא אתיהיבת לי שלטנא דסיהרא דהיא אוכמא לעידנין וזמנין ששזפתי השמש כד אתעבר מני שלטנא דשמשא.

עיין שם (ובעקדה פ' בא מבואר הענין ברחבה). לפי זה השמש והירח שניהם מוסבים על יעקב.

**יח. ויתנכלו אתו להמיתו.** דעת המפרשים, ויתנכלו - נתמלאו נכלים וערמומית. כי תרגום להרגו בערמה (שמות כ"א) - למקטליה בנכילו. ועניינו המחשבה הרעה הצפונה בלב, ויהיה המעשה ממנו בערמה. ומלת **אותו**, לא פרשו ככל אותו שבמקרא, המורה על הפעול, כי פועל התנכלות עומד הוא, ובפרט ההתפעל לא יהיה לעולם יוצא. לכן אמרו כי מלת אותו פה הוא במקום אליו, עיין **רש"י** ובשאר מפרשים.

והדוחק מבואר. מלבד זה לפירושם המאמר למותר, למה לו למקרא להודיענו מחשבותם הרעה, הלא הודיענו דבר שפתותיהם שהוציאו בפה מלא: לכו ונהרגו. ומחשבתם נכרת מתוך מוצא פיהם, והוא יותר גרוע ממחשבה.

**לכן נראה לי** שיודיענו מאמר זה אמתות כוונת האחים בדבורם ובמעשיהם עם יוסף אחיהם, שלא היו כי אם דבורים ופעלים מדומים לעיני יוסף, שרצונם להמיתו ולהעבירו מן העולם, ושלא הייתה כוונתם כי אם לאיימו ולהפחידו. כי ענין אחד להתנכלות ולערמה, הערמה היא הסתתרות והתעלמות המחשבה והפעולה מזולתו, וכן הוא ההתנכלות שהוא משותף במובנו עם שם כלי שהוא הקף חיצוני המסתיר והמכסה בחללו ובפנמיותו דבר מה.

ויש שלשה מיני ערמה ונכילות:

**הא'** הוא גנאי באמת, כשיהיה תכלית בקשת הערמה להרע אל הזולת כמו להרגו בערמה. **הב'** ערמה לשבח, והוא כשיהיה תכלית הערמה להסתיר הענין כדי שלא יתנזק מאחרים, כמו לתת לפתאים ערמה, אני חכמה שכנתי ערמה.

**הג'** ערמה משותפת בשבח וגנאי, והוא כשהנגלה מן המעשה נראה גנות, והנסתר במחשבת העושה היא לשבח. על דרך משל "מערים אדם ואוכל", הנה האכילה בלתי מעושר היא פעולה הנגלית והנראית גנות בעברו על מצות ה', אמנם הנסתר בפעולה זו והוא ההכנסה דרך גגין וחצרות הוא שבחו, כי בדרך זה אין בפעולת האכילה שום איסור. ומזה המין אמרו

הוי ערום ביראה, שמסתתר במעשיו ובעניינים הנוגעים בעבודת ה', באופן שהנגלה ממעשיו איננו משובח בערך הסתתרו במחשבתו הרצוי. ומזה המין גם כן בא אחיך במרמה, שהנגלה נראה פעל מגונה, ובסתר פעולתו הייתה משובחת כמבואר שם בענין הבכורה.

וממין הערמה הזאת דבר הכתוב כאן, והמובן במלת ויתנכלו - פעל ערמה המשותפת בגנאי ושבח, חצוניותו גנות, ותוכן פנימיותו שבח. וכבר ידענו שבנין התפעל יורה גם כן על פועל מדומה, והוא המתאר עצמו בתואר שאין בו באמת, שילביש סתרו המשובח בבגד פעל מגונה. כמו מתרושש והון רב, שכב על מיטתך והתחל (ש"ב י"ג).

והנה תראה שבהתפעל כזה יש פעולה עומדת עם פעולה יוצאת, כי יפעול בפעולתו המדומית על זולתו, שיתפעל האחר מפעל המדומה לחשבה לפעולה אמתית.

והמכוון לפי זה במאמר ויתנכלו אותו להמיתו, באו עליו בערמה לרמות אותו בדעתו, בכדי שידמה בנפשו מדבוריהם וממעשיהם שכוונתם להמיתו. ובא הכתוב הזה בתחילת הספור להודיענו, שכל מה שיסופר אחר כך מדבוריהם וממעשיהם בענין זה, לא היה באמת בלב שלם ובנפש רעה, כי אם דיבור ופעול מדומה לעיני יוסף. וגם אם בשפתותיהם הוציאו בקול לאוזני יוסף לשפוך דמו ארצה, לבם לא כן דימה באמת, רק כוונתם הייתה להפחידו ולהפיל עליו אימת מות. ולזה לא אמר הכתוב ויתנכלו עליו, שאם כך היה משמעותו מין הערמה הראשונה. תוכו כברו והוא להרגו באמת על ידי שיסוי כלבים וכדומה. להתראות בנגלה לנקיים. אבל אמר מלת אותו, אשר יורה בכל מקום על הפעול, כי יוסף היה הפעול מן הערמה, כמבואר, וכאשר יבאו לפנינו בביאור הכתובים הבאים בזה.

**יט. בעל החלומות.** קראהו בעל החלומות שהוא בעל והשליט במ, החלומות לא באו לו מעצמם, לולא היה רעיוניו תמיד למשול בנו, לכן על משכביה סליקו. דומה לזה נוקם ה' ובעל חמה.

**ואמרו בבראשית רבה**

שאינו כבשר ודם שהחמה מושלת עליו לעשות יותר מטבעו, אבל הוא יתברך הוא בעל החמה ואדון עליה לקצר ולהאריך ולמנעה כרצונו (הנ"ל).

**כ ועתה לכו ונהרגו ונשלכו בְּאֶחָד הַבְּרוֹת וְאָמְרָנוּ חַיָּה רַעָה אֶכְלֶתְהוּ וְנִרְאָה מֵהַיָּוִ חַלְמָתוֹ:**  
**כ. לכו ונהרגו.** אחרי שהודיעתנו התורה במאמר ויתנכלו, שלא הייתה כוונת האחים להרגו באמת, כי אם לרמותו בדעתו ולדמות שנמסר בידיים למיתה, ובלבם לא חשבו עליו רק להחרידו ולהפחידו אימת מות, ולנסות את מאמר חלומותיו אם הם הרהורי ורעיוני לבו לבד או הן צודקות נבואיות (כמבואר במה שקדם), עתה חל עלינו להבין באמרם זה "לכו ונהרגו"

וגו', מילי דמשתמע ליתרי אפי'. ובאמת הוא מאמר הסובל שתי כוונות מתחלפות משותפות בגנות ושבח, והוא זה:

**אופן הגנות הוא**, נהרגה ממש בידיים לשלוח בו יד רצח, וכדי להסתיר ולהעלים מעשה הרצח נשליכהו באחת הבורות, ונאמר אסון קרהו בדרך וחיה רעה אכלתהו, וסיימו דבריהם במליצת הקטנה ובדרך לעג, עתה אחרי נפלו בבאר שחת, על מי ימלוך, מי זה ישתחוה אליו, ומה תהיינה חלומותיו. הנה התכוונו האחים האלה להראות כדרך שופכי דמים באמת, לפרסם בקול זדון לבם עד שישמעם יוסף וידמה בדעתו כי יפול בידיהם באמת למות.

אמנם כמו שיובן אופן הגנות ממאמרם זה, ככה יובן בו **אופן השבח**, לפי המסתתר והמתעלם במחשבות לבבם, שאינם רוצים רק לנסות דברי חלומותיו, והוא זה "ונהרגהו" נסבב עליו אופן שיוכל למות בו, והוא, כי נשליך אותו אל אחת הבורות מקום הסכנה אשר מדרך הטבע נוכל לומר עליו חיתו יער תאכלנו, ובזה נראה בניסיון מה הנה חלומותיו, אם נבואיות או הרהורים בעלמא. כי אם הן רק מדומיות, הנה גם אם ימות בבאר שחת אין חמס בכפינו, כי לא שלחנו בו יד רצח ולא הכינו אותו מכת מות, כי אם גרמא בעלמא עשינו להביאו למקום הסכנה, להיזכר לו שם עוון רשעו בהבאת דיבה, וגירא דליה הרגתהו ומידו זאת תהיה לו. כי מצד לישנא בישא גברא קטילא הוא, בן מות הוא מצד הבאת הדיבה, ולא יגרע גרמא דיליה. ואם חלומותיו הן צודקת נבואיות, הנה עצת ה' תקום, ואין מעצר להושיע נביאו המיועד להיות מלך ומושל. ועתה אם ינצל מפח זה הטמון לרגליו, אז נדע כי יד ה' עשתה זאת, ופועל ידי יוצר, נרצה לקבלו עלינו למשול ולמלוך עלינו.

הנה בדרך השבח במאמר זה, נבאר מלת "ונהרגהו" הגורם והסיבה אל ההריגה והמיתה, כי כן מצאנו הרבה פעלים שאין הוראתם פעולה ממשית, רק שימת סיבה וגרם אליה, כמו מעלתם בי (דברים ל"ב), פירש רש"י גרמתם למעול בי. וכן על אשר לא קדשתם אותי, פירש רש"י גרמתם שלא אתקדש. וכן אל תכריתו את שבט (במדבר ד'), פירש רש"י אל תגרמו להם שימותו. וכן אתם המתם את עם ה' (שם י"ז), דתרגם **אונקלוס** אתון גרמתון דמית עם ד'. ועל דוד שסבב סבובים להציג את אוריה מול פני המלחמה נאמר (ש"ב י"ב) ואותו הרגת בחרב בני עמון. ויש פעלים דומים הרבה שהם פעלים מסבבים.

**זהו הנראה לי בכוונת דברי האחים: אחת דברו ושתיים זה שמענו מהם, המדומה והנגלה מדבריהם לפי השקפה ראשונה, והמסתתר במחשבותיהם לפי המכוון באמת.**

וכמו שהודיעתנו התורה תחילה במאמר ויתנכלו וגו', שהתייעצו כך ביניהם לדבר לפניו ולעשות עמו עניינים לרמותו ולהערימו.

וכדמות רמז מצאתי לדברי אלה **במכילתא דרשב"י**, כי אמר שם על פסוק זה:

**משמעון ולוי דאינון מסיטרא דדינא קשיה נפקה רוגזא לתרין סטרין חד דאתברך וחד דאתלטי.**

ע"ן שם קרוב לדברינו להבין במאמר האחים כונה משותפת בגנות ושבח.

**כא. וישמע ראובן ויצלהו.** ראובן לא היה עם אחיו בהתייעצם על יוסף מקדם להתנהג עמו בדרך ערמה לבד, ולא ידע כלום מהתנכלותם אותו קודם מאמרם לכו ונהרגוהו, לכן חשב לאמת הכוונה הראשונה הנראה מדבריהם שרוצים לשלוח בו יד רצח, לכן השתדל להצילו מידם, ויעץ להם להשליכו הבורה ולא ימיתהו בידיים.

**תדע שכן הוא** מלשון המקרא שאמר וישמע ראובן שהוא מיותר, כי מי לא ידע שדבורו אליהם היה אחר שמעו דבריהם, אבל בא להורות שלילת שמיעה אחרת: זאת שמע, רוצה לומר אמרם לכו ונהרגוהו בא לאוזניו, אבל מענין אחר לא שמע, רוצה לומר התייעצותם מקודם להתנכל, מזה לא ידע.

פקח עיניך אתה הקורא המשכיל וראה כי רבותינו הרגישו בזה.

אמרו במדרש רבה:

**וישמע ראובן והיכן היה, ר' יוסי אומר: כל אחד ואחד מהם היה משמש את אביו יומו**

**ואותו היום של ראובן היה. ע"כ.**

והדברים נאמנים.

ויש עוד ראייה לזה שמאמר ראובן אליהם לא היה היפך כוונתם האמתית, באמרם לכו ונהרגוהו, שאם הייתה המכוון האמתי במאמר האחים להרגו באמת, אך מעצת ראובן חזרו האחים ממחשבתם הרעה והודו לדבריו, היה לו לקרא לומר גם כאן "וישמעו אחיו", כאמרו (בפ' כ"ז) אחר דברי יהודה מה בצע. וזה יורה לנו בביאור שלא נתחדש לאחים כלום מדברי ראובן, כי כדבריו גם הם חשבו לעשות, לבלתי המיתו, כי אם להשליכו לבד הבורה, ומניעת שליחות יד רצח בו, גם מעצת נפשם הייתה, לא מעצת ראובן לבד. ולא נתחלפו אלא בתכלית השלכתו הבורה: כוונת האחים הייתה להניחו שמה במקום הסכנה ולעזבו אל המקרים, אם ינצל או לא, כדי לאמת חלומותיו. וכוונת ראובן הייתה להצילו ולהשיבו אל אביו.

**כד. אין בו מים.** אבל נחשים ועקרבים יש בו (רש"י).

לפי מדרש רבותינו שהיו נחשים ועקרבים בבור, צריך לומר שהם לא ראו אותם, שהיו בנדיקת הסלעים. שאם היו רואים אותם, ושאין מזיקים ליוסף, היה הדבר ברור שנעשה לו נס והוא צדיק גמור, והשם חפץ להצילו, ואיך יגעו בו (רמב"ן).

והטור טען עליו:

כי אף אם לא יחשבוהו לצדיק, מכל מקום רשע לא היה, ולא היה חייב מיתה. ואפילו הכי בקשו להרגו, כי השנאה מקלקלת השורה. ע"כ.

ואין זו טענה לפי המבואר במאמר ויתנכלו אותו להמיתו, שלא הייתה אמתת כוונתם להמיתו רק לאיימו ולהפחידו אימת מות, וכוונתם הראשונה לא הייתה רק להפילו הבורה כדי למנעו מלבוא אל בית אביו, וכמאמר יעקב ברצונם עקרו שור, שלא רצו לעשות לו רק כמו שעושים בשור, שמעקרים אותו, רוצה לומר שמנשרים פרסות המונעו מהליכה, כמבואר שם.

**כו. מה בצע כי נהרג.** לכל המפרשים המכוון במאמר זה, מה ממון נתהנה אם נהרגהו, וגם צריכים אנו לכסות ולהעלים את מיתתו, כי לא נוכל להתפאר בה בשביל צערו של אבינו, והנהוג שבעולם כשאדם מתנקם משונאו, אין הנקמה חשובה בעיניו אם לא יוכל להתפאר בה (כמו שכתב הרב בחזקוני<sup>73</sup>).

**הנה דברים כאלה כמדקרות חרב בלב כל איש משכיל, להעלות בדעתו מחשבה בזויה ונמאסת כזו, למנוע עצמם מרציחת האח מחמת שלא יוכלו להתפאר בעולת ידיהם, ולבחור תחתיו למכרו כדי להרוויח ממון על ידו, ומה המה עשרים כסף לתשעה אחים בני יעקב, אשר העיד עליו הכתוב מרוב עושר ונכסים אשר לו, ככתוב ויפרוץ האיש מאד.**

**לא כן אנכי עמדי,** ולדעתי דברי יהודה אלה הם תוכחות מוסר אל אחיו לגנות מעשה השלכתם אותו אל הבור, אשר בנקל יוכל לבוא בה לידי סכנה על ידי פריץ חיות וכדומה מהמזיקים. והגדיל יהודה בעיני אחיו גרם מיתתו כאלו המיתוהו בידיים ממש, כמו שהוא האמת, שאין בין ההורג את חברו בידיים ובין המסבב עליו המיתה, כי אם דינא רבה ודינא זוטא.

ועתה שמע תחילה פתרון המלות הבאים בדברי יהודה, והוא זה:  
"בצע" כטעם 'בצע אמרתו', וכמו 'יבצע מעשהו', והוא לשון הבאת דבר אל גמר תכליתו. וכסונו, אין פירש העלם, כדי שלא יתראה, אבל הוא לשון מכסה ומלבוש (כי לשון כסוי נאמר

<sup>73</sup> ר' חזקיה בן מנחם בן המאה ה-13 מניחים כי מקום מושבו היה בצפון צרפת, ואת פירושו כתב בסביבות 1260, שאז היו מסעי הצלב האחרונים. פירושו לתורה נקרא בשם חזקוני. בפירושו מצטט רבות את רש"י. הושפע מרשב"ם ראב"ע ור' יוסף בכור שור = ריב"ש.

פעם על המכסה על הדבר כמו וכסהו בעפר, ופעם על המתכסה כמו ותכס בצעיף). ופירש וכסינו, נכסה אותנו, כלומר נעשה לנו מכסה ומלבוש. ויש אם כן בדברי יהודה מליצה נפלאה, והוא: ידענו כי כל הנהגה שיתנהג האדם בה, נקראת בדרך מליצה מלבוש או בגד, כמו שכתוב בכל עת יהיו בגדיך לבנים. כי כמו שהמלבוש המכסה את הגוף בו יתראה לעיני אדם, כן תתראה מידת הנפש מפעולה והנהגה חיצונית. כשיתנהג האדם, למשל, בפעולותיו במידת הכעס, נאמר עליו לבש מידת הכעס. כי יתראה לעיני אדם בלבוש זה. כשיתנהג במידת הנדיבות, נאמר שלבש לבוש נדיבות. וכן לבוש קנאה, ה' מלך גאות לבש, וכדומה הרבה במקרא.

הנה על הרשעים הגמורים אשר לא ידעו בושת על החמס שבכפיהם, אמר המשורר בדרך מליצה, יעטוף שית חמס למו (תהלים ע"ג), כלומר יעשו להם מן החמס עטיפת קישוט להתפאר. ואמר הנביא (ישעיה נ"ט) ולא יתכסו במעשיהם מעשי און, רוצה לומר אין ראוי להם לעשות מכסה ומלבוש מן החמס שבידיהם ולהתראות בה.

ומליצה זו עצמה אמר יהודה פה, מה בצע כי נהרג את אחינו, כלומר, הביטו נא אחי וראו התכלית שיוולד לנו מהסבת והגרמת מיתה לאחינו, "וכסינו את דמו". תכלית זו יהיה לנו לעשות לנו מכסה ולבוש מדמו, כלומר רשמי כתמי דם אחינו בכנפי בגדינו ימצאו תמיד, ולעולם נגד עינינו יסובבנו, והחמס לא יתעלם ולא יסתתר ממראה עינינו ולבנו. כאלו תמיד דמיו יהיו צועקים נגדינו: אתם הם ששפכתם הדם הנקי, ובזה תמיד לא נמצא מרגוע לנפשותינו.

ועל המליצה הנפלאה הזאת הכוללת מוסר גדול כזה אמר ר' יהודה בר אילעי, במדרש רבה על פסוק זה:

[בשבח יהודה הכתוב מדבר, כי אין לך שבח גדול מזה, להוכיח את פני האחים בדברי תוכחה ומוסר היורדים תוך חדרי לבם.](#)

וכמדומה כי על המבין בדברי יהודה כוונת הרווחת ממון אמר ר"ש (סנהדרין ו'):

[כל המברך \(מגדף\) את יהודה הרי זה מנאץ.](#)

והטור בפירושו מביא בשם המדרש:

[אמרו לו לבצוע את המוציא, אמר להם למה לנו לבצוע ונהרוג את אחינו.](#)

ובמתנות כהונה פירש:

[בעת שישבו לאכול לחם, ורצו לבצוע, אמר יהודה מה יתרון לנו לברך על הבציעה, כי נהרוג את אחינו, ועל זה נאמר ובצוע ברך נאץ ה'. ע"כ.](#)

ועל כוונה זו יש לפרש גם סיפא דקרא, וכסינו את דמו, וכסינו לשון אכילה, מלשון הכוסס את החיטה, ויש דומה לזה בעברי, כמבואר אצל 'מכסת נפשות', 'תכוסו על השה'. וטעמו כל אכילתנו יהיה מעורב עם דם אחינו. והכוונה איך ינעם אוכל לנפשותינו בשעה שאחינו משוקע בצער ונטוי למות.

**כז. לכו ונמכרנו.** אין טעם נמכרנו מקח וממכר לקבל כסף מחירו, כי מה להם לתשעה אחים בני האדם הגדול במעט ממון זה. אבל ענינו מסירה ונתינה לרשות אחרת, כמו וימכר ה' את ישראל ביד יבין, כמו שכתבתי למעלה בפסוק מכרה כיום, והתכוין יהודה בזה למסור את יוסף לרשות אחרים להיותו עבד למו, ובזה יכנע לבבו בקרבו, ולא תהיה דעתו רמה עליו עוד להתרומם על אחיו ולהתגאות בממשלת מלך עליהם.

**זהו הנראה לי בענין האחים האלה בני יעקב עם יוסף אחיהם, ולא הייתה כוונתם רעה כל כך כאשר נראה מכל המפרשים.**

ואחרי זה בא הכתוב להודיענו, כי גם עצת יהודה לא עלתה בידיהם, ומהש"י הייתה נסבה למנוע מהם גם את זאת, המה לא מכרוהו, כלומר לא מסרוהו בידי אחרים להיות עבד למו, כי בתוך כך עברו אנשים מדיינים ושמעו קול יוסף בבור, הם המה אשר משכוהו ממנו והם המה מכרוהו מיד לישמעאלים.

**וכך כתב רבנו בחיי ושאר המפרשים,** דלפי הפשט האנשים העוברים משכוהו מן הבור ומכרוהו, לא האחים. כפשוט לשון המקרא ויעברו אנשים מדינים סוחרים וימשכו וגו' וימכרו, דמשיכה ומכירה מוסבות על אנשים מדינים דקרא, ומה לנו להוסיף על המקרא ולומר כי וימשכו וימכרו חוזר על בני יעקב, שאינם נזכרים במקרא זה. ומה שאמר להם יוסף, אשר מכרתם אותי מצרימה, פירש הסבותם אל המכירה, כי על ידי השלכתם הבורה מרוחק מבני אדם במקום הפקר, הוסבה המכירה, וכמו שכתבתי שם **רבנו בחיי**.

**הנה על פי המכוון בענין האחים כמבואר בזה, נמדדו במידה אשר מדדו לו, המה הפילוה באימה ופחד, ונמדדו ממנו גם כן עד שנחרדו ממנו ויצא לבם. הם התייעצו והסכימו בעת אכילתם למסרו תחת יד אחרים להכניעו כעבד, ונמדדו שבעת אכילתם הוסב עליהם בדבר הגביע לאמר ליוסף הננו עבדים לאדוני וגם יהודה אמר ישב נא עבדך עבד, ודי בזה.**

**ל. ואני אנה אני בא.** אנה אברח מצערו של אבא (רש"י), ואין לשון בא מתיישב בזה.

**ולדעתי** מלת אנה שם מן אנה לידו, לא תאנה אליך רעה והוא ענין מקרה. ויפה נופל על זה לשון אנה, כי האיש המשוקע באיזו צער ומקרה רע הוא במעמד התשוטטות רעיונותיו הנה והנה למצוא מרגוע לנפשו.

## פרק לח

**א. בעת ההיא.** באותו הזמן שנמכר יוסף למצרים בסיבת עצת יהודה, שאמר למכרו ולא אמר להשיבו, ושכל את אביו, חל על יהודה פרי מעלליו, והוליד שני בני מות ונשאר שכול משניהם, (ר' עובדיה ספורנו).

**ה. והיה בכזיב.** הר' עובדיה ספורנו כתב קראתו שלה לשון אל תשלה שהוא שם בלתי נאות, מפני שיהודה אז היה בכזיב ותוחלתה נכזבה מראות פני אישה בעת לידתה. והוא אם היה שם, לא היה מסכים בקריאת שם בלתי נאות. **ואין זה נראה** כי שם אונן גם כן לא נאה ולא מיחה בה.

**ונראה לי** כי שם שלה וכזיב יש בהוראתם ענין טעות ושגגה, ותרגום שגגה שלותה, ובכתוב ויכהו על השל. וכן כזב עיקר ענינו טעות ושגגה, שטועה במחשבתו וידמה שאומר אמת, כמו שכתוב בהבדל שבין כזב ושקר, שקר הוא שבעת דבורו יודע בעצמו שאינו אמת, וכזב הוא שבעת דבורו ידמה שיקיים דבורו, ואחר כך תתיילד מניעה המפסיק ומונעתו מלמלאות הבטחתו, והוא היה תחילה מוטעה.

וכל ענין יהודה עם תמר היה בטעות ושגגה, הוא הטעה אותה לאמר עד יגדל שלה, ומסבה זו בא הוא בעצמו לידי טעות בבואו אליה, וטעה בדבר מצווה. והודיענו הכתוב בזה, כי שם הילד ושם מקום יהודה היה מסכימים עם מה שנעשה אחר זמן, כעין אמרם "המקום גורם, שמא גרם".

**ה. והקם זרע לאחיו.** פירש הזרע שיולד לא יחשב כבנוך כי אם בן לאחיו המת יחשב. **ורש"י** שכתב הבן יקרא על שם המת, וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל** ואקם זרעא על שמא דאחור, אין כוונתם השתוות בקריאת השם, שאם שם המת יוסף, יקרא הבן גם כן בשם יוסף, דאם כן הוה ליה למימר יקרא בשם המת, או כשם המת. כמו ויקרא שם העיר כשם בנו חנוך, ויקרא לה נבח בשמו.

אמנם לשון על שם לא יורה על זה, כענין כי שם ה' נקרא עליך, רק יקרא שמך עלינו, שאין ענינם השתוות קריאת השם, כי אם ענין התחברות והצטרפות, שיקראו עם ה', המיוחד אליו. ונקראים נשים המיוחדים לאיש זה. ככה קריאת הבן על שם המת, שבלשון **רש"י** ותרגום, טעמו שהבן יהיה לו הצטרפות והתחברות על המת, ליחשב בנו, כאילו המת אביו ולא החי.



והתבונן בלשון **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל**, כי על וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע, תרגמו דלא על שמייה מתקרי זרעא. ומעולם לא מצאנו שיהיה לבן אותו השם עצמו שיש לאביו, ותמיד יש לבן שם משונה משם אביו.

ומן התימה על **הרמב"ן** שהבין בלשון **רש"י** קריאת השם עצמו, אם שם המת יוסף יקרא הבן יוסף, ולכן טען עליו, וכן **הרא"ם** הבין כוונת **רש"י כרמב"ן**, ונדחק לומר דשאני קודם מתן תורה. ובחינם הסבו כוונת **רש"י** לדעה שאינה מובנת בלשונו.

**יא. כי אמר.** כלומר דוחה היה אותה בקש, שלא היה בדעתו להשיאה לו, כי אמר 'פן ימות' - מוחזקת היא זו שימותו אנשיה (**רש"י**).

**והרמב"ן כתב:**

ולא ידעתי למה יתבייש יהודה המושל בדורו מן האשה הזאת, ולא יאמר אליה לך לשלום מביתי ולמה יטעה אותה, והיא אסורה לשלה, כמו שכתבו בנישואין תרי זימני הוי חזקה דהוי קטלנית. ועוד, כי בהיותו מקפיד על זנוניה לחייבה שרפה, נראה שהיה חפץ בה להיותה בביתו, ורחוק הוא שלא שמע יהודה כי בניו חטאו להשם וישלחם ביד פשעם, ואין לתמר בהם חטא.

והנכון שהיה שלה ראוי לייבם, אבל לא רצה אביו שייבם אותה ועודנו נער, פן יחטא בה כאחיו אשר מתו בנעוריהם, כי נערים היו אין לאחד מהם שתים עשרה שנה. וכאשר יגדל וישמע למוסר אביו אז יתננה לו לאשה. וכאשר המתינה ימים רבים וראתה כי גדל שלה בעיניה, והוא עודנו נער לאביו כי אין לו עשר שנים, והיה ממתין לו עוד, אז מהרה תמר ברב תאוותה להוליד מזרע הקודש, ועשתה המעשה הזה, עכ"ד.

**יב. על גזזי.** **רש"י** הוסיף מלת לעמוד.

**וראב"ע** יחליף על במלת אל.

**ורו"ה** יאמר מלת על במקום עם כמו אם על בנים כאלו אומר **ויעל עם גוזזי צאנו לתמנת.** **ולדעתי** אין צורך לחלופין ולהוספה, כי מלת על הוראתו גם העסק והענין כמו על כל דבר פשע, וטעמו ויעל בענין ועסק גזזי צאנו תמנתה.

**יז. גדי עזים.** הוא היה להם מתן כבוד, וכן ישי שלח ביד דוד גדי עזים, ושמשון פקד את אשתו בגדי עזים (**רל"ש**).

**יח. ופתילך.** תרגם אונקלוס שושיפך.

ופירש רש"י שמלתך שאתה מתכסה בה.

**ולא ידעתי** האיך יאמן לה לתת לה שמלתו בעד גדי עזים וגם טבעתו, אבל ידוע כי שמלות הישמעאלים היה להם פתילים וציצית בהם, לא למצווה אבל לסימן (והתורה הוסיפה ענין התכלת ואופן עשייתו בקבלה), ואותו הפתיל היה לכל אחד בסימן למשפחתו בארבע כנפות כסותו, כמו שעושים בדגל שכל שר יש לו בדגלו גוון נבדל להכרת שררתו, וכל אנשיו יהיה להם על בגדיהם אותו הגוון בפתיל שלו. ולהיותו דבר לסימן בקשה אותו. וכן החותם והמטה, ועיין שם שהפתיל קשור בשמלה, תרגם **אונקלוס** שושיפק, והאות שאחר כך נאמר הפתילים לשון רבים, ואם פירושו שמלה, הרי נתן לה שמלות רבות (**רא"ש**).

**כג. פן נהיה לבוז.** ולא חשש יהודה על הזנות, כי הקדשה לא נאסרה רק משנתנה התורה, אבל קודם מתן תורה כבר כתב **הרמב"ם**, היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך. וגם לאחר מתן תורה אין לאו דקדשה מן התורה רק כשהיא ערוה עליו, עד שאין קידושין תופסין לו בה, ולא בפנוי עם הפנויה, (עיין **רמב"ן בספר המצות**<sup>74</sup> מצוה ש"ה, ובחינוך<sup>75</sup> סימן תק"ע). ולזה לא חשש יהודה רק על הביזיון, כי אנשי מעלה היו נמנעים גם מזה מצד מוסר שכלי כי לא נאה לעשות פירות לא למו שלא יהיה זרעו מיוחס אחרי אביו.

**והרא"ם** הלך בזה בדרך רחוקה, וכבר השיב עליו בצדה לדרך.

**כד. הוציאו ותשרף.** לא דן אותה יהודה לשריפת גופה, אלא שישרפו לה רושם על פניה לסימן שהיא זונה (**בעל הטורים** בשם **ר"י החסיד**<sup>76</sup>), וכך כתב **הרא"ש** כמו שהוא עוד היום בבני ישמעאל, שכל זונה שמפקרת עצמה שורפים בחותם של ברזל על מצחה, ולהיותה זקוקה ליבום ענשוה כאשת איש.

**כו. צדקה ממני.** כי מה שעשתה היא היה בדעת ויראת שמים, לא לתאוה גופנית. שאם כן למה לא הלכה אחרי הבחורים, ומה לה להזדקק עם איש גדול בשנים? אבל בראותה כי לא נתנה לשלה, חשבה מחשבת מצווה להתייבם מאבי בעלה המת ולקיים זרע ממני, וכונתה לשם שמים הייתה. אמנם מה שעשיתי אני היה מדרך התאוה המגונה. **רבנו בחיי** בשם **רמב"ן**, וכן פירש **ר' יצחק אברבנאל**.

<sup>74</sup> **ספר המצוות** - חיבור הרמב"ם על תרי"ג מצוות, רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה. בהקדמת לספר חיבר הרמב"ם 14 שורשים (=כללים) לפיהם נקבעת רשימת המצוות.  
<sup>75</sup> **ספר החינוך** - ספר על תרי"ג מצוות. בהוספת טעמי המצווה ודיניה. נכתב בסוף המאה ה-13. המחבר העלים את שמו, וכתב על עצמו 'איש לוי מברצלונה'.  
<sup>76</sup> ר' יהודה החסיד = ריה"ח. ממיסדי חוג חסידי אשכנז. בסוף המאה 12 ובתחילת המאה ה-13. חבר את "ספר חסידים" הכולל הלכות ומנהגים של חסידי אשכנז. בלט בדרישותיו המחמירות מתלמידיו.

ספר בראשית \* מבחר מפרושי הכתב והקבלה \* רבי יעקב צבי מקלנבורג \* [אתר דעת](#) 267  
ור"ע בעקדה הוסיף, אף על פי שצדקתי במעשה זה, כיון שנזדמנה לי אשתי, אבל היא צדקה יותר שנתכוונה לשם שמים. כמאמר רב חייא בר אשי אנא מיהו לאיסורא איכוני (פ' בתרא דקדושין). ולזה נחשבה לו הודאה זו למצווה, כמו שאמרו חז"ל בכמה מקומות.

**כט. כמשיב ידו.** היה כמו משיב ידו. לא משיב באמת, כי לא בפעולת הילד נעשה כן, רק בפעולת כח הדוחה שדחה את אחיו לחוץ, והוסג אחור זה עם ידו (ר' עובדיה ספורנו).

**מה פרצת.** פירש ראב"ע, כאדם הפורץ גדר ויצא ממנו, והנה יש עליך משפט זה הפרץ, אם מת אחיך בדחקך עליו. אמת שהנגינה מסכמת לפירוש זה, כי הושם טפחא במלת מה פרצת, וחובר עליך במונח אתנחתא, אבל אין לשון המקרא מיושב היטב לדבריו, שאם כן היה ראוי לומר, עליך משפט פרץ.

**לכן נראה לי לפרש לשון 'פרץ',** ענין תקיפות חוזק ואמוץ, כתרגום **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל ורש"י**, כי הוא נופל על העושה בזרוע רמה נגד המוחים בידו, כמו המתפרצים על אדוניהם, ובני פריצי עמך, ופריץ חיות. ומזה הושאל גם כן על מי שמתגבר נגד יצרו הקם עליו, כי נוהג כדמות הפריץ לטובה.

מזה הענין מאמר המשורר (תהלים י"ז) לפעלות אדם בדבר שפתיך אני שמרתי ארחות פריץ, שהמכוון בזה, **לרנ"ו**, כל הנוגע לפעולות שצריך האדם לפעול ולהתנהג בדבר שפתיך שציווית, הן באזהרות הן בקום ועשה, אני שמרתי לעשות כארחות הפריץ, כמו שהוא נוהג לעשות מלאכת חפציו שעומד בזרוע נגד מתקוממיו, ככה עשיתי אנכי במנהגים טובים. ומלת **עליך** כאן ענינו התעלות והתרוממות מעלה, כמו ואת עלית על כולנה. הנה אחרי השתוממות המילדת עליו לאמר מה פרצת, מה מאד התגברת והתחזקת, סיימה עליו בברכה, עליך פרץ, פירש עליוך וחשיבותך יהיה פרץ, להתרומם בזרוע רמה נגד מתקוממיו ולעמוד תמיד בפרץ.

ועל כונה זו תרגם **יונתן בן עוזיאל** ועליך אית למתקף דאנת עתיד למחסן מלכותא. ובמכילתא דרשב"י (זוהר משפטים ק"ד א')

בגם כן פרץ אתתקף הוה בתוקפוי מה דלא הוה הכי לכל בני עלמא ועל דרך בניינא

דדוד שארי חשבונא מפרץ.

ודבריו קרובים אל הפשט.

**פרק לט**

**ב. ויהי בבית אדניו.** עומד לשרת בחדר אדוניו, ולשון היו כמו עמד כמו והיו שם, ויהיו שם כאשר ציוני ה' (ר' עובדיה ספורנו).

**ז. ותשא עיניה אל יוסף.** מדהפסיק במאמר ויהי אחר הדברים האלה, בין ויהי יוסף יפה תאר, זה יורה דלא מסיבת יפיפותו התעורר בקרבה תאוותה אליו, כי אם כל הדברים הנאמרים ממעלת יוסף שהצליח בכל אשר עשה ומסיבתו הייתה ברכת ה' בכל הדברים, כל מעלות אלה בצירוף יפיפותו עוררו בלבבה גודל חשיבותו, עד שהוכשר בעיניה להזדקק אליו, ואתיה כמאמרם דלשם שמים נתכוונה גם היא כתמר.

**ח. וימאן.** דרך בני אדם, אם יבואו עליו אנשים המפתים אותו לדבר עבירה, ירבה נגדם טענות להשתיקם, ובאמת אין דרך זה יצילהו, כי אם המפתה הוא איש לשון, בשפת חלקות ישחית דברי הנפחה וילכד ברשתו. כי אמנם יחליט מיד למאן ולומר שלא יעשהו בשום פנים, גם כי ינוצח בטענותיו, ואם ירצה יסדר אחר כך טענותיו נגד המפתה, וזהו וימאן שאמר כאן, שהחליט מיד למאן בה, ואחר כך הציע טענותיו לפניו (רמ"א). והטעם שבמלת וימאן יורה על אסור הדבר ועל היותו נמנע אצלו וממאן בה בתכלית המיאון, כי מתוך הטעמים שבתורה אנו מבינים מה שלא נכתב בה, כענין התנועות שבאדם שמתוכם נדע כוונת לבו (רבנו בחיי).

**אל אשת אדניו.** היה יכול לומר ויאמר לה, אבל הוסיף לומר אל אשת אדוניו, לבאר כי אם היותה גברת אשת אדוניו והיה ירא אותה, את ד' היה ירא יותר (רבנו בחיי).

#### הן אדני.

יוסף ברצותו לגנות תביעת מעשה נבלותה מצד בעלה שהוא אדונו שיתנהג עמו בצדק וביושר, שאינו נותן לב בכל עניני הבית, כי הכל נתן ברשותו, ואינו מחזיק עצמו גדול ממנו, ואין מהראוי לגמול רע על צדקו וישרו. ולזה אמר תחילה דרך כלל הן אדוני בצדק וביושר הוא מתנהג עמי, ופרט מעשי צדקותיו לא ידע וגו'.

**י. ויהי כדברה.** פירש ענין פתויה אותו, ודבר מאנו בה, לא היה פעם אחת, כי אמנם פעמים רבות השתדלה אליו בחזקת אמרים, והוא עמד בצדקתו, וכפל מלת ויהי בזה אחר זה והזקף גדול שבו, יורה על זה. וכן אמר **בתנחומא** יום יום י"ב חדש הייתה מתגרה בו.

**לשכב אצלה.** לא מצאנו אצלה על המשגל, רק עמה או אותה: שכבה עמי, שכב אותה. וענין אצלה כאן הוא, כי הגברת ישבה כמנהג הגבירות על מצע שש ומשי על הארץ, והשרים כי יבואו לדבר עימהן ישכבו על אותן המצעות ומשם ידברו עימהן. והנה היא אמרה ליוסף שישכב על המצע ההיא אצלה לדבר עמה, והוא לא רצה להקרב אצלה כי פחד פן יתפתה לשמוע אליה. (ר' יצחק אברבנאל).

**יא. ויהי כהיום הזה.** מלת **הזה**, שהוא בכל מקום כינוי הרומז על דבר שהוזכר מקודם או אחריו, אין לו ביאור כאן.

**רש"י** כתב יום מיוחד. ופירש עליו **רא"ם** כלומר כהיום הזה הראוי לזה הפועל.

**ורש"ד** - ר' שלמה דובנא - כתב יום בין הימים.

**ורלב"ג** פירש כהיום הזה שהחלה לדבר לו זה בשנה אחרת או בשבוע אחר.

ולא ידעתי דוגמא לכוונות אלה במלת הזה.

**וראיתי לרבתינו (במד"ר)** שאמרו:

אפשר ביתו של אותו האיש משתייר בלא איש? **ריב"א**, נבול של נילוס היה והלכו

הכל לראות. (נבול לשון מבול שהנילוס עלה ונתפשט הרבה. וכן אמר **רשב"ם** בשם

מדרש אגדה, שהלכו לראות נילוס נהר מצרים שעלה על כל גדותיו). **ור"נ** אמר יום

תיאטרון היה, והלכו הכל לראות. ע"כ.

נראה לי שלא פירשו רבותינו מלת **הזה** לכינוי הרומז, כי אין לו מקום כאן, אבל פירשוהו לשון

גבהות ורוממות, כבלשון ארמי משרבו זהוהי הלב (סוטה מ"ו), אין מזההין אותו (חולין ז'),

כגרסת **הערוך** בערך זה, והביא שם בשם תרגם **יונתן בן עוזיאל** על פסוק "שפכי כמים

לבך", שתרגם "שדי קומי זהוהי לבכון". ומצינו דוגמתו בלשון ערבי.

וכענין זה פירשו רבותינו כאן מלת **הזה**, לר' יהודה גבהות מי נילוס, שביום ההוא גברו מימיו

והוגבהו למעלה מעל גדותיו, **וכרב נחמן** על גובה (מושבות) [המושבים] שבבית תיאטור, כי

תיאטור פירש בית שהכיסאות עומדות בגובה לישיב שם ולראות השחקן שעושין למטה,

וישיבתם שם הוא מעלה על גבי מעלה, כי בדרך זה אין שורה זו מונעות הראיה משורה

האחרת.

הנה תרווייהו, ר' יהודה **ורב נחמן**, פירשו מלת **הזה** על הגבהות והרוממות, אם גבהות המים

אם גבהות המושבות. ואפשר לכלול כונה זו גם במלת זה בסוף קהלת, שאמר את האלוהים

ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם, כלומר יראת ה' ושמירת מצוותיו הוא גבהות מעלה

לכל אדם.

**ולדברינו** המכוון בהם לציין רוממות מעלת הדבר וגובה יתרונו: זה סיני, להיותו נבחר למתן תורה. הר ציון זה, להתייחדו לשכינת כבודו יתברך, ולהיותו חביב בעיניו כקנין. וכן משה לרוממות מעלתו תארוהו בשם זה, זה משה האיש (כי תשא), וכן אחת דבר אלוהים שתיים זו שמעתי (תהלים ס"ח), תאר את הדברות בשם **זו** לגודל חשיבות מעלתם ויתרונם. וכן זו פעלת לנו (שם ס"ח) תאר התשועה הגדולה בשם זו.

**לעשות מלאכתו.** שתי מלות אלה נראה כמותר, כי המכוון במקרא אינו רק לספר ענין

המעשה הנוגע בשבח יוסף, ומה לנו לדעת אם נכנס לעשות מלאכתו או לדבר אחר? ויראה דלסיבה זו התעוררו רבותינו, "לעשות מלאכתו ממש" (כמו שכתב **הרצ"ש**), דאם לא כן, האיך הביא יוסף את עצמו לידי ניסיון גדול כזה, לכנס לחדרה ביום אשר אין אחד מאנשי הבית עמה בבית, כי ענין זה בודאי לא נעלם ממנו. ולזה הודיעתנו התורה לעשות מלאכתו, רוצה לומר שהיה מוכרח להשלים עבודתו המוטלת לעשותו. ועל פי צווי אדוניו נכנס, ובאונס על פי דבור אדון הבית היה מוכרח לגמור עבודתו. והיה הענין הזה לעשות בחדר אשת אדוניו, כי בלא זה היה נשמר מלגרות עליו יצר הרע.

ולחד מרבותינו הודיעתנו התורה דבאמת נכנס לעשות צרכיו עמה, וכבר היה מוכן למלא תאוותו, ובכל זאת עמד על נפשו וכבש את יצר תאוות לבו הרע, וכענין עובדא דרב עמרם (קדושין פ"א). ובשבח יוסף דיבר הכתוב, ומיושב מה שהעירו בתוספות (סוטה ל"ו) אהך מ"ד. עיין שם.

**יב. ותתפשהו.** תפש קשה מאחז, שיש בו חיזוק יותר. שהתופס דבר לא ירפנו מהרה, אבל אחיזה היא אך כרגע, כמו שלח ידך ואחוז, ורוב אחיזה באדם היא לרעתו, יאחזמו רעד, יאחז בעקב פח, יאחזוני ימי עוני, ואין כאן לשון תפש (רל"ש).

**ויעזב בגדו בידה.** פשט בגדו במהירות והניחו בידה.

**וינס.** מן החדר פן יתגבר עליו יצר הרע.

**ויצא החוצה.** בהיותו חוץ מן החדר יצא לאטו בלתי תנועת ניסה, שלא ישאלוהו מה לך כי תנוס? ומי רודפך? אבל היא שראתה שיצא מן החדר בתנועת ניסה, יראה שמא עושה כן גם חוץ לחדר, ושאלוהו והגיד. לכן ותקרא לאנשי ביתה לזכות את עצמה. אמנם כאשר ראתה אחר כך שחוץ לחדר לא רץ, וזה ראו גם כן אנשי ביתה, אמרה להם "וינס ויצא החוצה" כמו שהיה באמת. אבל לבעלה שלא ראה הדבר, אמרה וינס החוצה, להורות שעשה תנועת הניסה גם בחוץ להימלט מאנשי ביתה, וכל זה לאמת ענין השקר שלה (ר' עובדיה ספורנו).

**טו. בגדו אצלי.** בהיחפזו לנוס עזב בגדו **אצלי**, ולא נתן אל לבו לקחתו עמו. ולא אמרה ויעזוב בגדו **בידי**, כמו שהיה באמת, כי בזאת הייתה מגלה נבלותה, כי מה לבגדו בידה אם לא שהיא תפסה בו לאנסו.

**טז. ותנח.** הניחתו סמוך למיטתה ולא טלטלה אותה הנה והנה עד בוא אדוניו. ובעיניו יראה וישפוט, כי כל לשון הנחה ענינו עזיבה, והוא קרוב לענין מנוחה, כי העוזב דבר ומניחו מלהתעסק בו הוא נח מהדבר. וכן הדבר המונח הנה הוא נח במקום שניחוהו ולא יניעוהו, כי עיקר יסוד של הנחה ומנוחה הוא **נח**, לשון הנחה בהפעיל ענינו, לבד נתינת המנוחה אל הדבר, נוסף עליו לשון הנחה שהוראתו מלבד הנתינה, גם העזיבה במנוחתו (**רו"ה**). עיין מה שכתבתי בשמות בפסוק אחזק את לבו.

**יט. כדברים האלה.** בשעת תשמיש אמרה לו כן (**רש"י**).

אין הכוונה תשמיש ממש, שהרי סריס היה, אבל התשמיש היה במיני המשמוש בחיבוק ונישוק. כי אלו היה תשמיש ממש, איך אפשר שתודה במה שלא היה ותהיה נמאסת בעיני בעלה? ואלו היה הדבר אמת, היה ראוי לה להסתירו. ואיך תכזב להעליל עליו ולפגום את עצמה? אבל באור הדברים האלה, במיני משמושין, כי העלילה עליו שבא כנגדה לאנוס אותה במיני משמושין וחיבוקין כמוהו (**רבנו בחיי**).

**כ. ויהי שם בבית הסהר.** מלבד כי המאמר כולו למותר - כי הבא אל המאסר ידענו שהוא שם - גם לשונו כפול, כי היו די עם 'ויהי שם', או 'ויהי בבית הסהר'.  
**לכן נראה לי** שאין מלת **שם** כאן לרמיזת המקום, כי אם הוראת המעלה והחשיבות, כי זה לשון **הגר"א** (ראש פרשת בראשית) בביאור מלת שמים:

**שמים** נגזר ממלת **שם**, המורה על דבר המקבילו מרחוק לעומתו.

כי בשטחות הדבר או בגובהו נמצאו שני ראשים: **הא'** הקרוב אליו, **והב'** פאת המקביל. על הראשון נאמר מלת פה, ועל השני נופל לשון שם. ועל כל נמצא בעולם השפל נאמר שם במקרה כפי השתנות הזמנים והמקומות. דרך משל, כאשר ישכון אדם בצפון העולם, יאמר על צפון פה ועל דרום המקבילו שם. וכאשר יעתק משכנו לדרום העולם, אז יקרא לפאת צפון שם. ומלת שם בעצם לא נוכל לקרות כי אם על קצה שאין באפשרות להגיע שם, והוא הרקיע. כמאמרם (סוכה ה') מעולם לא עלה משה למרום. ושמים הוא לשון גבוה כמו ערים בצורות וגדולות בשמים (דברים א'), וכן בלשון רבותינו ככר בשמי קורה (פסחים י'), וכן שמי שמים לשון גבוה על כל גבוהים.

ומה שהונח שמים בלשון רבים כן הוא מדרך לשון הקודש על חלק אחד מחלקי המתאימות בלשון רבים, כמו רכב ורחיים, יד ידיים, מפני שהם נצמדים יחד. כן הרקיעים ש"צ המה למספרם יחד יתלכדו ולא יתפרדו, עכ"ד.

ויסוד דבריו הם דברי **הראב"ע** שם שכתב:

טעם שמים גובה ומעלה, וכן בלשון ישמעאל שרובה על מתכונת לשון הקודש, ויש שמי-השמים ולא יתפרדו: לַרְחִים וְצִהָרִים' ע"כ.

ובפירושו (תהלים קט"ו) כתב:

גזרת שמים ממלת שם בעבור שני מקומות בסדן (רצונו שני הקוטבים) שהם נטועים. וכן כתוב לנטוע שמים וליסוד ארץ. ע"כ,

ועיין שם במפורש **לרא"ה** מעדות מחקרי הלשון, שבלשון ערבי מצוי מלת שם בלשון יחיד על הגובה.

**זזה לדעתי** המכוון במלת שם במקרא שלפנינו. וטעם ויהי שם בבית הסוהר, השיג מעלה גבוהה בבית הסוהר, כי מבית האסורים יצא למלוך, מסיבת התוודעו עם שר המשקים הזכר שבחו לפני פרעה ועשהו לשר ומושל בכל ארץ מצרים. וכן דרך הכתובים להודיע בתחילת הספור תכלית האחרון היוצא ממנו. ומלת ויהי, כמו ויהי שם לגוי גדול, שיורה על ההשתנות מקטן לגדול משפלות למעלה. עיין מה שאמר (ויחי) "ומשם רועה אבן ישראל".

**כב. הוא היה עשה.** תרגומו על מימריה הוה מתעביד. לא שהוא היה עושה מה שהוטל עליהם לעשות, דאם כן הוא היה משרת להם, ומאי ויתן חנו בעיני שר בית הסוהר? אבל פירוש הוא היה עושה, הוא היה המצווה לעשות, כי המצווה לעשות יקרא עושה, כמו ועשית שולחן ועשית מנורת זהב (**רא"ם**). והוא נקרא אצלנו פעל-מסבב.

**כג. מאומה בידו.** תרגם **אונקלוס** סורחן. ולדעתו מאומה כמו אשר אין בהם כל מאום (דניאל א'), ועל דרך זה פירשו רבותינו "ואל תעש לו מאומה" (לעיל כ"ב י"ב) לשון מום וחסרון.

## פרק מ

**א. משקה מלך מצרים.** כל שר יש לו תחתיו משרתים עושי רצונו, ושר המשקים תחתיו עבדים שומרי היין, והם מביאים על שולחן המלך, והשר נותן את הכוס על כף המלך. וכן שר האופים איננו אופה הפת, רק עבדיו, והם לשים ואופים ומביאים אל שלחן המלך, והשר ישיטו ליד המלך. והמשקה והאופה העומדים תחת השר הם חטאו במלאכתם, אמנם פרעה על השרים קצף לא על המשרתים העומדים תחתיהם, כי חטא המשרת הוא חטא השר לחסרון שמירתו ואזהרתו למשרתיו (כך כתבו המפרשים).



**ה. ויחלמו חלום שניהם.** מדלא אמר ויחלמו שניהם חלום, נראה כי מלת חלום נסמך אל מלת שניהם, וטעמו חלמו חלום של שניהם. ומפרש קרא מה הוא חלום של שניהם, ואמר: איש חלומו. רוצה לומר כל אחד מהם היה לו חלום הנוגע לו לעצמו: לשר המשקים מענין השקאה, ולשר האופים מענין אפיה. ואמר איש כפתרון חלומו, רוצה לומר כל אחד מהם היה לו חלום כענין פתרון לחלום, אמנם פתרון זה לא היה לכל אחד על חלום עצמו כי אם על חלום חברו. ולא ביאר הכתוב כן, כי הוא מובן מצד עצמו. דאם לא כן, היה לו לשר המשקים להיות שמח לא להצטער ולהיות זעף.

אבל פתרון חלום חברו ראה כל אחד, שראה שר המשקים בחלומו שיצא הדין על שר האופים להתלות, ושר האופים ראה ששר המשקים חזר על כנו. לכן היו שניהם זועפים. שר המשקים דן בעצמו להתחייב להיות דומה בחטאו לשר האופים, ושר האופים דימה בנפשו מדראה חירות שר המשקים ולא חירות עצמו, דן בנפשו שהוא יתחייב בעונש.

והא דהוסיף אות כ"ף ואמר **כפתרון**, כי פתרון בלא כ"ף לא יאמר רק כשבא אחר שמועת חלום שמכוונו נעלם, והביאור עליו הוא פתרון, אבל כאן שזה ראה רק חיובו של שני, וזה זכות של חברו בלתי הקדמת החלום, לא נוכל לומר שהוא פתרון. רק אחרי שידענו ענין חלום כל אחד, ידענו שזכות חברו שראה זו היא פתרון. וכן בשני. ולכן אמר **כפתרון**.

**ה ויחלמו חלום שניהם - איש חלמו בלילה אחד איש כפתרון חלמו - המשקה והאפה אשר למלך מצרים אשר אסורים בבית הסהר:**

**המשקה והאפה וגו'.** הוא תוספת באור למלת שניהם. ומן איש עד חלומו השני, הוא כמו מאמר מוסגר, ולכן מלת חלמו מוטעמת באתנח המפסיק יותר מכל הטעמים שלפניו (רש"ד).

ויתכן שאין מאמר זה בא להודיע מי הם החולמים, רק יודיע דרך כלל שראו בחלומותיהם נפילת מדרגתם, שאינם במעלת שרים רק במדרגת משרתיהם, זה נושא על ראשו סל במעשי אופה, וזה סוחט ענבים על הכוס, וזה אינו ענין לשר האופים ולשר המשקים רק מעשי המשרתים תחתיהם, וזה גרם להם להיות זועפים, כי מזה שפטו בדעתם שלא ידונו בעונש קל על חסרון השגחתם על משרתיהם, אבל יצא עליהם משפט עונש חמור כאילו הם בעצמם התעסקו במעשי אפיה והמשקה ופשעו במלאכתם.

**ח. הלא לאלוהים פתרנים.** לא יוכל אדם לפתור חלומות בשלמות אם לא בהיות רוח אלוקים נוססה בו. לכן ספרו נא לי אולי יקרה ה' לקראתי ודבר מה יראני והגדת לך (כך כתבו המפרשים).

ולא יתכן, כי עבד החבוש בבית האסורים לא יוציא מפיו דברים המייחסים אותו לאיש מעלה, וגם מתנגד אל הנימוס להתפאר היותו איש מוכן להתנוסס בו רוח אלוהים. **לכן נראה לי** שהמכוון באמרו להקטין מאד ענין פתרון חלומות, עד שאין מן הצורך לחפש אחר איש לפתור אותו. וזה, רוב החלומות באים אם מהרהורי דיומא, או על ידי מערכת השמים, או על ידי רוחות ושדים, ומעוטא דמעוטא מהם באים על ידי מלאך. והחלומות הבאים על ידי מלאך הם אשר אין להם רק פתרון אחד אמתי, והפותר צריך להיות איש אשר צלם אלוהים עליו ורוח ה' מתנוססת בו. ולזה מתענים על מקצת חלומות, כי חוששין פן באו על ידי מלאך, אשר לא ישתנה בפתרון כי אם בתשובה ומעשים טובים.

אמנם רוב החלומות הבאים על ידי סיבות ואמצעיים אחרים, הן הנה שיוכלו להשתנות על ידי פתרון מטוב לרע ומרע לטוב, ועל מין חלומות אלה אמרו חכמים כל החלומות הולכים אחר הפה, כמבואר בפרק הרואה מן כ"ד פותרי חלומות מה שפתר זה לא פתר זה, וכולם נתקיימו, כמו שכתוב שם **הכותב ומהרש"א**.

לפי זה יתכן כי יוסף בהיותו רגיל זה כמה עם שני השרים האלה, והכיר תכונות נפשותם, הבין כי אינם ראויים לחלומות באמצעות מלאך, כי אם באים באמצעיים אחרים, לכן אמר להם לא לאלוהים פתרונים, כלומר אין צריכים לפתרון חלומות לאיש אלוהים אשר רוח ה' מתנוססת בו, כי החלומות הולכין אחר הפה, וכל איש יהיה מי שיהיה יוכל לפתור, לכן ספרו נא לי.

מלת הלא כאן אינו דומה לשאר מקומות, כמו "הלא אם תיטיב שאת", "הלא הוא אמר לי אחי הוא", "הלא הוא אביך קנך". כי באלה ה"א היא השאלה, ומהפכת השלילה לחיוב, ומאמת את הנאמר אחריו. אמנם ה"א התלויה כאן במלת לא, היא ה"א **התימה והפלא**, כה"א "הלבן מאה שנה יולד, הבת תשעים שנה תלד", שהיא ה"א התימה הקיימת, כמו שכתב **רש"י** שם (לך לך י"ז י"ז). וכן "הנגלה נגלית", "הרואה אתה", שהם תמיהות קיימות המעוררות על פליאת הדבר, להיותו זר ויוצא מן המנהג והראוי (כמו שכתב **הרא"ם** שם ושאר מפרשים) ובזה אין ה"א מהפכת השלילה לחיוב.

אבל מלת לא במקומה עומדת בהוראות השלילה, והה"א התלויה בה היא להורות על הפליאה בשלילה זו. וטעם הלא לאלוהים פתרונים, אין צורך לאיש אלוהים לפתור חלומות, שהוא באמת דבר תמוה ופלא, שהחלומות הולכין אחר הפה ומשתנים מרע לטוב ומטוב לרע

על ידי דיבורי הפותר. מלת אלוהים כענין ויראו בני האלוהים, דתרגומו רברביא, "אני אמרת אלוהים אתם" (תהלים פ"ב) שענינו בני עלייה חכמים ומשכילים.

**יג. בעוד שלשת ימים.** תרגם **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** בסוף תלתא יומין, וכן תרגם לקמן (פ' י"ג). ואחד מחכמי הלשון מתקשה בזה:

כי מלת עוד המחובר בבי"ת מורה בתוך המשך הזמן (ש"א ל"ב). **בעוד** הילד חי – כל זמן המשך חיות הילד. **בעוד** כברת ארץ (בראשית מ"ח) בהמשך מקום לא היה יותר מכברת ארץ. וכן (ירמיה ט"ו) באה השמש **בעוד** יומם, בתוך שהיום עוד נמשך, וכל זה לעד כי **בעוד** שלשת ימים פירוש בתוך שלשת ימים, לא אחר ג' ימים, קודם שיכלו. לכן נאמר אחריו ויהי ביום השלישי, ואם תרגומו בסוף היה ראוי לומר ויהי ביום הרביעי, ע"כ.

ואין זה טענה, כי שימוש הבי"ת משונה הוא: פעם יורה על תחילת הזמן, ופעם על האמצעי, ופעם על סופו: כמו **בבואכם** אל הארץ (במדבר), שנתחייבו בחלה מיד שנכנסו לארץ, ואומר (במדבר) בשנת הארבעים לצאת... , והוא היה באחד באב שהוא באמצע השנה, ואם לאו דווקא באמצעו הנה לא היה גם כן לא בתחילתו ולא בסופו. ואמר (דברים) במועד שנת השמיטה והוא במוצאי שביעית, וכן **ברדת** הטל ירד המן עליו, שהיה ירידתו סמוך לו מאחריו, כי אחר שנפל המן על הטל, בהכרח ירד הטל תחילה. וכן **ובמלאת** ימי טהרה (ויקרא י"ב) סמוך לו מאחריו. כמו כן כאן אות בי"ת במלת **ביום** השלישי אינו מורה על תחילתו ואמצעו, רק על סופו, רוצה לומר בסוף יום השלישי (יתרו י"ט ט"ז), פירוש בסוף יום השלישי והוא יום הרביעי שהוסיף משה יום אחד מדעתו (עיין שם רש"י). ומלת לשלשת שם כתיקונו מספר יסודי, ואין צורך לדברי **ראב"ע** שם, שמהפכו למספר סידורי, כאלו אמר ליום השלישי, עיין שם.

וסמוכים לזה שאמר (יהושע א') "כי **בעוד** שלשת ימים אתם עוברים", וזה היה ביום שלשים של אבל משה, והוא ז' ניסן. ואמר שם (ד' י"ט) והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש הראשון (ועיין שם ג' וה' ברש"י), **הנה מבואר כי מלת 'בעוד' פירושה בסוף ולאחריו.**

וכן מתורגם שם בסוף תלתא יומין, וזה לשון **רש"י** שם:

**בעוד שלשת ימים - בסוף שלשת ימים, בעוד שתהיו כאן שלשת ימים ואחר תעבורו, עכ"ד.**

זה יסוד גדול בדרכי לשון, ומיושבים בזה כמה מקראות המוקשים, כמו "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית" (אמור, עיין שם), "וכי תכלה לעשר את כל תבואתך בשנה השלישית" (כי תבא), וכמו שכתבתי שם. עיין שם.

וקרוב לומר שהמתרגמים ביארו מלת 'בעוד' מן 'עד ירח ולא יאפיל', 'ולא עדה עליו השחל', שעניינם ההעברה והסרה. וטעם בעוד שלשת ימים - כאשר יחלפו ויעברו שלשת ימים, לכן תרגמוהו בסוף.

**יד. כי אם זכרתי אתך.** לדעתי אין לחברו עם מה שאחריו, וכלומר כאשר תהיה במעמד הטוב והצלחה תזכרני לעשות עמדי חסד, דאם כן היה ראוי לומר **תזכרני**, לא זכרתי, לשון עבר. גם מלת **אתך** מיותר דלא מצאנוהו בשאר מקומות מחובר בלשון זכירה. וכן טעם הרביע שבמלת אתך יפרידו ממה שאחריו, ועושה כמאמר לעצמו.

**לכן נראה לי** כי טעם זכרתי אתך, הוא כאלו אמר גם אנכי יוסף הזכרתי אתך, כי כמו שראית בחלומך דברים הנוגעים אותך, ככה יש בו דברים הנוגעים אלי יוסף, ובדבריך אלה זכרת ממני כמו ממך, ושנינו כאחד משותפים בפתרון חלומך. כי שלשת השריגים ונתינת הכוס אל כף פרעה, הם רק נוגעים אותך, דלאחר שלשת ימים תשוב למעלתך לתת הכוס אל כף פרעה, אמנם ענין גפן שהיה לפניך, ושהיא כפורחת עלתה נצה והבשילו אשכולותיה ענבים, ואקח את הענבים ואשחט אותה אל כוס פרעה, אין מעניינים הנוגעים אליך, לכן לא הזכרתי מהם בפתרון. (כי באמת משקה כזו אינה ראוי לשתייה אף לפחותי אדם, מכל שכן למלך), אבל אלה הם הרומזים אלי.

#### **במכילתא דרשב"י – זוהר פרשת בלק קפ"ט:**

בגפן שלשה שריגים וגו' עד הכא חזיונא דמלה, דהא מכאן ולהלאה חזיונא דיליה הוה, דכתיב וכוס פרעה בידי. אבל חזיונא דמלה בגיניה דיוסף הוה, ולבשרא ליה דישמע יוסף וינדע.

הגפן רומז עלי יוסף, שאנכי מישראל הנקראים גפן, וגפן זה היה לפניו בחלומו, והיא כפורחת, שממקום שפלת מדרגת יוסף תפרח הצלחתו, והיושב כעת בבית המשמר (הוא כיון המשומר בתוך הענבים), מסיבת השתדלותך תוציאנו מבית האסורים (והוא סחיטת הענבים להוציא המשקה מתוכה החוצה). מלת "כי אם" טעמו כמו כי אם יהיה לבער קין, שענינו לאמת הדבר, כמלת אמנם, אכן. והכוונה כי אם זכרתי אתך, אמנם באמת! כמו שבדבורי חלומך זכרת דברים הנוגעים בך, ככה זכרת בו דברים הנוגעים בי.

ואמר אחריו בדרך כלל כאשר ייטב לך ועשית נא עמדי חסד, כאשר תהיה במעמד הצלחה והטובה תהיה אתה סיבה לעשות עמדי חסד. ומבאר פרטי החסד, והוא שיבוא זמן שתזכירני לפני פרעה ותוציאני מן המשמר.

ולפי שאין דבריו אלה בקשה כי אם פתרון על חלק מהחלום, שאינו נוגע לחלום כי אם לפותר, לכן לא אמר לשון בקשה ועשה, כמו ועשה חסד עם אדוני, עשה עמי אות לטובה, כי אם

"ועשית, והזכירני, והוציאני" (כבישעיה מ"ג הזכירני, ובתהלים כ"ה ממצוקותי הוציאני) "והזכרתני והוצאתני" שהוא לשון הנהוג בסיפור דברים.

ומלת **נא** כאן אינה לבקשה, כמו ידבר נא עבדך דבר, וכמו ישב נא עבדך, דתרגמו **יונתן בן עוזיאל** במטו, בבעו, כי אם לשון **ענה**, וכמו שתרגמו **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל**, כען, כדון. אמנם לא על הזמן ההווה עתה, כי הוא עדין במשמר ואין ביכלתו להטיב, אבל הוא כמו עתה יאהבני אישי, דתרגומם כען, כדון, ויורה על המשך הזמן בעתיד הפך העבר, וכמו "ועתה פן ישלח ידו" שמתורגם כען, כדון. ומכוונו כענין **אלא מעתה**, או **לפי זה** בתלמוד. ויותר יתכן לפרש מלת **נא** לשון בקשה. אמנם אינו מוסב על יוסף, כאילו הוא מבקש ממנו עשיית החסד, אבל הוא מוסב על החסד שיעשה, לומר החסד שאתה עתיד לעשות עמדי לא יהיה דבר שיש לך בו פיזור ממון או השתדלות עצומה בעמל וטורח רב, כי אמנם לא יהיה כי אם חסד דברים בלבד, שתסדר דברים לפני פרעה, שהמכוון בהם בקשה.

הנה ביאר לו בזה איכות החסד שהוא מעותד לעשות, והוא נא, רוצה לומר בקשה. ולרבותינו שאמרו על מאמר שר המשקים, את חטאי אני מזכיר, בלשון רבים, שהזכיר שני חטאים: **הא'** שלא זכר את יוסף וישכחהו מלהיטיב עמו להזכירהו לפני פרעה להוציאו חפשי, **והב'** שראה את פרעה מצטער מאד לחפש אחר איש שיפתר לו את חלומו, והוא לא גלה לו מיד שיודע איש כזה. אם כך החסד נעשה ליוסף על ידי שר המשקים שהיה מוכרח לבקש על עצמו על מה שחטא, וזה שאמר יוסף, ועשית נא עמדי חסד, על ידי נא ובקשה יעשה לי חסד ממך.

שר המשקים, שאמר "וכוס פרעה בידו", דמאמר זה מיותר לגמרי, דכיון שנתן את הכוס אל כף פרעה, מסתמא היה בידו תחילה. ועוד, שאין זה מקום המאמר, כי קודם סחיתתו הענבים מה לו לאחוז הכוס בידו, דלסחיטה צריכה שתי ידיים. הנה מזה הבין יוסף שלא יתיילד לו החסד ממנו מיד, וקרוב לצאתו מבית הסהר, כי אם אחר שיהיה כבר במעמדו הטוב להיותו ממונה לשר משקים. לכן נראה לו בחלומו אחיזת הכוס בידו קודם הסחיטה, שהיא הוראה ליציאתו חפשי מבית הסוהר.

הנה לשון המקרא ילמדנו גודל מעלת בטחונו של יוסף בהשם ב"ה, אף שהיה לו בזה איש המוכשר והמחויב להשתדל בטובתו, לא ערך אליו דברי בקשה כראוי, רק הודעה לפי המובן בפתרון חלק חלומו.

ושפיר אמרו **במדרש** רבה ראש פרשת מקץ:

**אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו ולא פנה אל רהבים, זה יוסף,**

אמנם, אף שהיה בטחונו בבעל הסיבות יתברך ונמנע מן הבקשה, ולא הודיעו הדבר כי אם בדרך פתרון, בכל זאת למעלת צדיק כמותו יחשבוהו לעוון, כי עם הצדיקים הקדוש ברוך הוא ידקדק כחוט השערה, והיה מן הראוי אליו לשום מחסום למו פיו לבלי הזכיר מזה מאומה אף בדרך פתרון. לכן אמרו שנתוספו עליו עוד שתי שנים. אשרי אדם אשר יחשוב ה' לו עוון כזה!

**טו. גנב גנבתי.** אין המכוון בזה להודיעהו שהוא ראוי אל החסד כי אין עול בכפיו, כי לא היו כל דבריו רק פתרון לא בקשה כמבואר מקודם. כי אמנם מוסב על פתרון חלומו שבסחיטת הענבים המכוון יציאתו לחופשי, הוסיף כאן ביאור למה נדמה בחלומו יציאת חופשיותו לסחיטת ענבים, ואמר, כמו שהיין מכוסה ונעלם תוך זג הענבים ומשומר בהם, ככה הוא כל עניניו היו בהעלם וכסוי: נתרחק מארץ מולדתו בהעלם, ויושב כאן במשמר על לא חמס, ונעלם מעין כל אדם אמתת הדבר שבשקר העלילה עליו, ולזה הוא משומר בבית המשמר, וזהו גנב גנבתי.

עיי' דברי **אונקלוס** (פ' ויצא) שכל לשון גנבה המוזכר שם בדברי לבן תרגמם, לשון כסוי והעלם, גנבתי יום וגנבתי לילה, תרגם לשון שמירה.

**כי שמו אתי בבור.** ארי מניאו יתי, כן הוא בתרגום **אונקלוס** המדוייקים, פירש שמו ענין מנוי ופקידה, כמו שום תשים עליך מלך, ושמת עליהם שרי אלפים ומלת כי כמו כי מצאת חן בעיני, כנתינת טעם על הקדום, ממה שאתה רואה שאני ממונה כראש בבית הסוהר, יש לך לשפוט שלא עשיתי פה דבר רע. (שמעתי).

**טז. טוב פתר.** לדעת המפרשים מלת טוב ענינו יפה וכהוגן. וטעמו כשמעו הפתרון ראה בלבו טוב הוא, כי מסכים עם פרטי החלום בכל חלקיו, והכיר מזה דברי אמת. לכן הגיד גם הוא את חלומו. ולולי ראותו כי פתר לחברו יפה וכהוגן, היה מבזה את יוסף בלבו שלא ידע לפתור חלום.

**ואין זה נכון לדעתי.** דבאמת אין חלום שר המשקים מסכים בפרטיו לפתרון יוסף, כי נהפוך הוא, כי סחיטתו הענבים על הכוס לתתו אל המלך לשתות, אין מזה הוראה על חשיבותו והשבתו על כנו, אבל יורה על חטאו ופשעתו, כי מי זה ישתה יין הבא מגיתו, אף כי משקה פגומה בלתי מוטעמת כזו? לכן הנכון כי מלת טוב יורה על כל מה שהוא שלמות לענין ונאות אל המכוון והתכלית, ונופל על הנאה מן המגונה, ועל היושר מן העול, ועל האמת מן השקר, כמו היטבת לראות (ירמיה א').

וטעם **כי טוב פתר - כי אמת פתר**. וזה היה ידיעה לו לראותו בחלומו פתרון חלום שר המשקים, כמבואר במה שקדם לדעת רבותינו.

**כג. ולא זכר**. זכירה הוא ביד האדם לעשות לו סימן ואות לזיכרון. ולכן תקדם תמיד הזכירה לאזהרת השכחה, זכר אל תשכח, זכר את אשר עשה לך עמלק וגו' לא תשכח, וזה לא עשה לו אות לזיכרון לכן וישכחהו, (רל"ש).

## פרשת מקץ

### פרק מא

**א. שנתים ימים**. שתי שנים שלמות, כדכתיב ימים תהיה גאולתו, ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה, וכן ימים או עשור, וכן למועדה מימים ימימה, אבל מקץ שנתיים בלא ימים היה משמע מקץ שנה ויום, כדכתיב, בן שנתו, בתוך שנה קורהו בן שנתו (**רשב"ם**), דוגמת חודש ימים, היינו חודש שלם מימים.

**ופרעה חלם. לרש"ד - ר' שלמה דובנא - אין חלם פעל בינוני, כי לא מצאנו בינוני במקום עבר.** אבל הוא תואר, ותחסר מלת ההרכבה **היה**, ושיעורו 'היה חולם'.

**ב. באחו.** פירש **רש"י** באגם.

**ולרמב"ן** הוא שם לדשא ועשב הגדל באגם ועל שפת הנהרות. וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל** בגו גומיא, מן היגאה גמא (איוב ח').

**ואונקלוס** תרגם באחוא. אפשר שהעשב נקרא כן בארמי, **כבתלמוד ירושלמי** (פ' כיצד מברכין) הב אחוונא לתוריא.

וקרוב לומר שדעתו לפרש באחו, ענין קרבות ואחדות, כמו להפר את האחוה (זכריה י"א), וכלשונם אברהם האחוה את כל באי עולם.

וכמו שכתוב **במכילתא דרשב"י** (זוהר)

**ותרעינה באחו - בחבורא באחוותא דלא אשתכח בהו פרודא.**

**ג. ותעמדנה.** לשון עכבה, היו עומדות אצלם קודם שתאכלנה אותם, להורות שיהיה רעב ושובע יחדיו, רעב בכל ארצות ושובע במצרים (**רוו"ה**).

**ה. ותפעם רוחו.** ובנבוכדנצר אמר ותתפעם רוחו (דניאל ב'), לפי שהיו שם שתי פעימות שכחת החלום והעלמת פתרונו (**רש"י מבראשית רבה**).

והוא לכאורה דרש רחוק מאד ממשמעות התיבות, כי ההבדל שבין בנין נפעל לבנין התפעל כפי שהורנו בעלי לשון הוא, שהנפעל מקבל הפעולה ברוב מזולתו, וההתפעל מתוכו. ועוד יש בהתפעל סגולה מיוחדת שאינה בנפעל, כי הנפעל מורה על דבר שהוא כן באמת, וההתפעל מורה על חיקוי הדברים ודמוי העניינים בנפש, יהיה כן חוץ לנפש או לא יהיה כן. כמו "יש מתעשר ואין כל מתרושש והון רב" (משלי י"ג), ופירש רש"י מראה עצמו עשיר, או שהוא מתעשר בגזל עניים. ולשני הפירושים אין העושר כי אם לפי הדמיון בלבד. וכן "ממתכבד וחסר לחם" (שם י"ב) פירש רש"י ממתכבד בעיניו, וככה "איש מתהלל במתת שקר" (שם כ"ה), "שכב על מיטתך והתחל" (שם י"ב), "וישכב אמנון ויתחל" (שם), הראה עצמו חולה. ורבים כאלה.

ועוד מסגולתו שיורה לפעמים על חזרת הענין והתעסקות בו, מה שלא יורה הנפעל.  
**אבל מעולם לא עלה על הדעת שיהיה בהתפעל כפל ענין הוראת הנפעל, עד שיפורש ותפעם פעימה אחת ותתפעם שתי פעימות!**

ואמר רש"י דלפי המתברר מדברי התנחומא (פ' זו) גם בנבוכדנצר לא היה שכחת החלום באמת, כי אם לפי הראות, שעשה עצמו כאלו שכחו, כי אמר אם אומר להם החלום אולי יבדו מלבם פתרון שלא אוכל לעמוד על אמתתו, כי אולי הוא לזמן רחוק כמו שפתר דניאל באמת, לכן בקש מהם שיגידו לו חלומם אשר חלם, ואם יש בחכמתם כן, אז ודאי ידעו גם פתרונו על נכון. וזה שאמר להן הן חלמא אמרו לי ואינדע די פשריה תהחווני.

היוצא מזה הספור, כי הפעימה של נבוכדנצר פי שנים ברוחה, פעימה ואינה פעימה, פעימה מצד העלמת הפתרון, והיא פעימה באמת, והיא נכונה לבנין נפעל. ופעימה מצד שכחת החלום, והיא אינה פעימה באמת כי אם לפי הדמיון, לכן היא נכונה לבנין התפעל.

**ט. את חטאי. אונקלוס** תרגם סורחני לשון יחיד.

**ויונתן בן עוזיאל** תרגם סורחני לפי המקרא בלשון רבים, דבאמת חטא בכפלים:  
**האחד** חסרון השגחתו ואזהרתו על המשרתים העומדים תחתיו לשמירת היין בעודו מונח באוצר, לבלי יתערב בו דבר המקלקלו והמעכירו;  
**והשנית** שחטא הוא בעצמו בעת הושיטו הכוס על כף פרעה, שלא נתן אז בכוס עינו לראות אם המשקה נקי בלתי עיכור וקלקול.

ורבותינו אמרו **במדרש רבה**, שני חטאים יש בידי:

**אחת** שלא עשיתי ליוסף טובה לפניך,

**ואחת** שראיתיך מצטער על פתרונו של חלום, ולא גליתי לך עליו שהוא יודע פתרונו.



**יב. איש כחלומו פתר.** לפי החלום וקרוב לעניניו (רש"י). וכפירוש רשב"ם: כמשמעות חלומו. וכבר טען רמב"ן דאם כן ימעט בזה חכמת הפותר, כי אם חלום פרעה לא יהיה כן, לא ידענו יוסף. אמנם לרבותינו שלכל אחד מהם חלום עצמו ופתרון חלום חברו, (כמבואר במקומו), וזהו בעצמו שסיפר מתחילה שר המשקים לפרעה, ונחלמה חלום בלילה אחד אני והוא איש כפתרון חלומי חלמנו, הודיע לפרעה בזה שכל אחד מהם חלום גם פתרון חלום חברו, לכן אחר שאמר כאן ויפתר לנו את חלמותינו, הוסיף לאמר עוד, איש כחלומי פתר, הודיע לפרעה בזה פליאת חכמת הפותר, כי פתר לכל אחד פתרון כמו שראה כל אחד מהם בחלומי על חברו.

**יז. בחלומי הנני עומד.** האריכה התורה בספור פרטי חלום פרעה אל יוסף, ולא אמרה בקצור ובדרך כלל 'ויספר פרעה ליוסף את חלומי', כמו שכתב הפסוק בדברו לחכמיו ולחרטומיו.

**ונראה לי** כי בא זה הספור להודיענו גודל השגחתו יתברך על יראיו, כי אף ששינה פרעה כמה דברים בספור פרטי חלומי, אשר ממשמעותם אין להם שייכות אל הפתרון, בכל זאת מהש"י הייתה נסבה להודיע ליוסף ענין הפתרון כפי מה שראה פרעה באמת, אף שאינו מוסכם עם סיפורו את חלומי, והוא זה:

אחר שידענו כי כל מחיית ארץ מצרים הייתה מן היאור, כמו שכתוב (ישעיה י"ט) "ערות על היאור על פי היאור וכל מזרע היאור יבש נדף ואיננו", וכתוב "ואנו הדייגים ואבלו כל משליכי היאור חכה ובושו עובדי פשתים שריקות וגו' והיו שתתיה מדוכאים" וגו', הנה לפי זה מראית החלום היו הפרות העולות מן היאור, שהוא עיקר ומקור מחייתם, יפות מראה. והוא דבר פשוט שזה יורה על שנות שובע, כי 'יפות מראה' איננו שבח לפרות רק לבני אדם, כי המראה היפה בזיו קלסתר וצבע העור כשהוא לבן צח ואדום וכדומה הוא המיפה מראית פני אדם, ובימי השובע הבריות נראות יפות.

וכן 'רעות מראה' איננו גריעות כל כך בבהמה, אמנם בבני אדם היא אחת מהחסרונות הגדולות. והדבר פשוט שהפרות רעות המראה יורו על שנות רעב שיעשו רושם בזיו פני אדם, כל פנים יהפכו לירקון וכל תוארה ישונה למראה מגונה. ועל כן במראית החלום אמר קרא "ותעמודנה אצל הפרות על שפת היאור", מזה הוראה עצומה ששנות השובע יהיה להן התחברות והשתתפות עם שנות הרעב שיבואו אחריהן, על ידי ריבוי ההשפעה מאלה לאלה. אמנם בספור החלום אמר פרעה: 'ויפת תואר', 'ורעות תאר', שהוא שם הונח לבד על צורת הפנים והאיברים, כמו דפוס החוטם המצח הפה ולחיים, אשר הם בערך שווי וממוצע וכן קומת הגוף (עיין רש"י לעיל כ"ט י"ז), הנה מכל אלה אין הוראה על השובע והרעב, כי אין פעולתם על התואר רק על המראה.

גם לא הזכיר בסיפורו בפרות הרעות שהן היו עולות מן היאור, אשר יורה על חסרון המחיה הבא מן היאור, וכן לא הזכיר עמידת הפרות הרעות אצל הטובות, גם הוסיף בסיפורו לאמר מה שלא ראה כלל, והוא, "ולא נודע כי באו אל קרבנה, ומראיהן רע כאשר בתחילה", הנה מדבריו אלה רמז ברור הפך מראיית חלומו, דהיינו שלא יהיה לשנים אלה שום השתתפות והתחברות זה עם זה, הטובות לא יועילו למלאות חסרון הרעות, כמו שלא הועילו הבריאות להבריאה הכחושות.

גם בסיפור חלום השבלים באו שנויים שאין ממשמעותם כל כך השובע והרעב, כי כפי מראית חלומו היו השבלים בריאות, והוא לשון שאין לו שייכות כל כך בשבלים ואינו אלא דרך השאלה. ועל כן יורה על שנות שובע, שבתוספת טובתם יברואו את בני אדם. אמנם פרעה לא אמר רק לשון מלאות, אשר יורה על השבלים עצמן שהן שלמות בגרעיניהן. ואין במשמעות לשון זה הוראה על שנים משופעות בטובה ובשובע, גם הוסיף פרעה מלה אחת שמשמעותה חסרון מוחלט עד שאין בהן מאומה, כי אמר לשון **צנומות**, אשר יורה על קשוי ושאיין בהן לחלוחית. הנה אם השבלים הן דקות ושדופות קדים שלא נגמר בישולם הראוי (עיין **רשב"ם**), וגם אין לחלוחית בהן, מזה יש הוראה עצומה הפך ממראית החלום, שהראשונות היו נראות בריאות, והאחרונות לא היו כי אם דקות ושדופות, שבזה יש רמז גדול שהשבלים הבריאות יועילו אל בריאות האדם משפעת טובה, עד שיפרנסו את בני האדם גם בשנות הדוחק והרעבון;

הנה על פי הדברים האלה יש לנו הבדל גדול בין מראית החלום ובין סיפורו והצעת דבריו אל יוסף, עד שלפי הספור אין במובנם כלל הוראה על השובע והרעב, עד שהראשונות יועילו למלאות חסרון האחרונות, (ואפשר שגם לחרטומיו וחכמיו סיפר חלומו בשנויים כאלה, ולזה לא עלתה על דעתם לפתרו כראוי).

אמנם בעל המסבות הודיע ליוסף פתרון החלום לפי מראיתו, אף שאינו לפי הספור. ולזה כאשר שמע פרעה מיוסף את פתרון החלום, נתן על דעתו פרטי חלומותיו כפי מה שראהו, ומזה הבין שכל ענינו מתאים ומסכים עם דברי הפתרון, לכן אמר אל יוסף שהוא איש אשר רוח אלוהים בו, וכאלו אמר: לא זה בלבד שיבין לפתור החלומות, אף גם רוח נבואה שורה בו לדעת פרטי החלומות כפי מה שראיתם, הפך ממשמעות סיפורי אותם אליו; הנה לסיבה זו האריכה התורה בדבור פרעה אל יוסף בזה.

ודברים קרובים לזה אמרו **במדרש תנחומא**:

[כשבא פרעה לומר לו את החלום, בקש לבדקו והיה מהפך לו החלום, א"ל יוסף לא כך ראית, אלא יפות מראה מלאות וטובות, לא צנומות אלא דקות ושדופות קדים.](#)

התחיל פרעה תמה בעצמו, ואמר לו: אחרי היית כשחלמתי? שנאמר אחרי הודיע וגו' ע"כ.

ובמכילתא דרשב"י - (זוהר קצ"ו א'):

יוסף אסתכל מגו מלולא דפרעה דהוה אמר בדרגין ידיען וחמא ליה דקא טעה. וא"ל לאו הכי אלא הכי הוא בגין דדרגין כסדרן אתיין.

ויש עוד שנוי לשון בספורו מראייתו. דבראייתו אמר "והנה הוא עומד על היאור", ובסיפורו אמר עומד על שפת היאור. ויש הבדל בין שתי לשונות אלה, דבלשון עומד על שפת היאור אין בהוראת העמידה כי אם עמידה לראות שנויים הנעשים בפרות ובשבלים המשונות. אמנם בלשון עומד על היאור נכלל עמידה עצמית, היינו שהועמד הרואה לממשלה ולשלטונות על ענין המחיה והכלכלה, כי היאור הוא לו מקור המחיה והכלכלה. ולשון על היאור, הוראתו ממשלה על היאור (דוגמת ונתתיך על ארץ מצרים). והנה לפי זה יהיה מאמר יוסף ועתה ירא פרעה וגו', פתרון לראייתו עומד על היאור, ואיננו מעצת נפשו, כי לא ליועץ לקחוהו.

ודמיון לכוונה זו ראיתי בדברי רבותינו במדרש רבה שאמרו שם:

אמר פרעה מי מתקיים על מי, אני על אלוהי, או אלוהי עלי? א"ל אתה על אלוהיך, ע"כ.

ואפשר שמזה נשתבש פרעה לאמר "לי יאורי ואני עשיתיני".

**לב. ועל השנות.** מלת על פה לדעתי ענין סיבה, כמו על אשר מריתם, על כי אין אלוהי בקרבי. וטעמו סיבת השנות החלום, ובזה אינו צריך להוסיף על לשון המקרא כאשר חשב ר' שלמה דובנא.

**לג. ועתה ירא פרעה.** התעוררו המפרשים מי נתן את יוסף להיות יועץ למלך כי לא נקרא רק לפתור החלום.

ונראה לי שאין זו עצה מדעתו, אבל גם זה הוא לפתרון. מדהזכיר בסוף חלום הראשון ויקץ פרעה, וכן פרעה בספרו חלומו ליוסף הזכיר בסוף חלום הראשון ואקץ, וכל זה מיותר, כי מה לנו אם הקיץ בינתיים או לא. ומזה למד יוסף כי פרעה בעצמו צריך להיות מתעורר ולתת לבו על הענין הנודע לו בחלומו, להיות זריז ומקיץ על הרע המעותד לבוא בארצו ולעשות כל ההכנות וההזדמנות בזמן ההטבה להמעיט בו בכל יכולתו את הרע שיבוא אחריו, כי כמו שהקיצה תורה על התעוררות מן השינה, ככה תורה על ההתעוררות אל המעשה. כמו העירה והקיצה למשפטי, כי כמו שהישן אין לו כוונה והער יש לו, ככה המתעורר לכווין אל דבר יכונה מעיר משינה.

**ירא פרעה, יעשה פרעה.** אם פרעה יפקיד פקידים, והבר יהיה תחת יד פרעה, מה צורך אל האיש הנבון? ויאמרו המפרשים, יעשה פרעה, מה שזכרתי תחילה שישיית האיש הנבון על כל ארץ מצרים, שזה האיש הנבון יפקיד פקידים והוא יקח החומש מן התבואות. 'ויקבצו' – ויצברו. חוזר על הפקודים.

**ונראה לי להוסיף על דבריהם,** אחרי שמלת ירא כאן משונה היא מכל חבריו בניקודו וטעמו, שבכולם הנגינה מלעיל וכאן מלרע, וכולם הרי"ש בשלש נקודות וכאן צרויה (כמבואר בשום שכל לרזו"ה על פי מסורה), לכן לדעתי אין לפרש ירא ענין בחירה ורצון, כמו יראה לו השה, וכמו בכל מקום אשר תראה, שפירש יבחר ויחפוץ, אבל הוא ענין השגחה ושימת לב על הדבר, כמו אין מי רואני (ישעיה מ"ז), רואה את כל מאומה בידו, והוא כאן פועל יוצא.

וטעם ירא פרעה איש נבון, האיש הנבון והחכם יעשהו פרעה לרואה ומשגיח, כי גביית החומש מכל התבואות, ולקיים התבואה שלא תרקב בשימת דבר המקיים אותה בטבעה, ולנהל כל ארץ מצרים לפי הטף ולתת להם כדי חיותם, ולמכור המותר לארצות אחרות באופן לאסוף עושר וממון לפרעה, - הנה כל אלה אף שיעשו על ידי פקידים העומדים תחת ממשלת האיש הנבון, דבר הכרחי הוא בלי ספק, שלא יעשה הפקידים כל אלה כרצון לבבם, אבל מן ההכרח להיות עליהם משגיח אחד כללי, אשר יתן עין השגחתו על כל פרטי העניינים האלה שיעשום בעתם כראוי ועל סדר הנכון. וזהו התכלית המכוון באמת בהתמנות האיש הנבון. ועל זה אמר ירא פרעה **איש**, כלומר פרעה יעשהו לרואה ומשגיח.

**לח. ויקבצו, ויצברו.** שורש **קבץ** נאמר על התחברות דברים בבחינת היותם זה אצל זה, וזה גם כן הוראת שורש **צבר**, אלא שהדברים הצבורים קרובים זה לזה יותר מן הנקבצים, כמו ויצברו אותם חמרים חמרים;

הנה תחילה קיבץ יוסף אוכל שדה כל עיר ועיר, ונתן אותו בתוך העיר אשר לוקח מסביבותיה, וזה לצורך בני אותה העיר, ואחר כך לקח מכל עיר ועיר היותר מצורך בני העיר, ויצבור אותו באסמיו לצורך הנכרים בני ארצות אחרות, כי המצרים לא היו באים אל יוסף כי בעריהם הופקדו פקידים למכור להם האוכל אשר נשמר שם לצרכם.

לכן אמר פרעה למצרים לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו, ולא אמר והוא יתן לכם שבר, כי הוא לא נתן להם, רק ציוה להיפתח כל האוצרות אשר בעריהם ולמכור להם, וזה טעם ויפתח יוסף את כל אשר בהם כל האוצרות אשר ביניהם ובעריהם, ושאר העמים כגון הכנענים ובני יעקב באו אל יוסף עיר המלוכה לשבור בר אשר נשבר בעיר ההוא לצורך בני הנכר. לכן כתיב

**ויצבור יוסף בר**, ולא **ויקבץ יוסף**, כי הקבוץ היה בכל עיר ועיר, והציבור לא היה אלא אצל יוסף בעיר הממלכה.

ויובן גם כן מה שכתוב "ויקבצו את כל אכל השנים הטובות הבאות האלה, ויצברו בר תחת יד פרעה אכל בערים ושמרו", תחילה יקבצו בכל עיר ועיר, ואחר כך יצברו תחת יד פרעה בעירו, ושמא תאמר כל מה שיקבצו בכל עיר ועיר יצברוהו אחר כך תחת יד פרעה, לכן הוסיף "אוכל בערים ושמרו", כלומר לא את הכל יצברו תחת יד פרעה, כי גם יניחו אוכל בערים, ושמרוהו לצורך בני העיר.

והזכיר האוכל אצל הקבוץ, והבר אצל הצבור, כי ראה יוסף בחכמתו שאין ראוי לו למלא אוצרותיו אשר בעיר המלוכה לצורך כל הארצות בדברים פחותים הממלאים מקום מרובה, ואשר מחירם קל, ולא יתכן שיעמדו בני עיר המלוכה צפופים להניח מקום לאלף אוצרות של צמוקים וגרוגרות, על כן לא צבר באסמיו רק בר שהוא דגן נקי מן התבן, אשר הוא עיקר מזון האדם והוא זן הרבה ומקומו מועט בערך שאר מיני מאכל, אבל ביתר הערים שלא היה לו לשמור בתוכן רק לצורך בני העיר, הניח את כל האוכל, כלומר כל דבר אשר יאכל בר ולחם ומזון וכל מיני זרעונים ואפילו גרוגרות וצמוקים (כדברי **רבנו בחיי**).  
לכן כתיב "ויקבץ את כל אוכל", "ויצבור יוסף בר". והנה כל תיבה ותיבה בכתובים האלה מדוייקות בצמצום, וכל מעשי יוסף בחכמה ובדעת (**רשד"ל**).

**תחת יד פרעה**. תרגם **יונתן בן עוזיאל** תחות אפוטרופין דפרעה, וכפירוש **רשב"ם** תחת ממונה פרעה, יראה שפירש **יד** מן **כי אזלת יד**, ענין כח יכולת וממשלה, והממונה מפרעה הוא בא בכח פרעה, שניתן לו הכח להיות מושל על הדבר.

**מ. על ביתי**. תרגם **אונקלוס** ממנא על ביתי, וכפירוש **הראב"ע** תהיה שר על ביתי, הוסיפו ענין ההתמנות והשררות על לשון המקרא.  
ובאמת אין כאן חסרון, כי מלת על הוא שם תאר, כמו ואל על יקראוהו (הושע י"א), שפירושו עליון, אם כך יהיה על שם נסמך אל ביתי, וטעמו תהיה העליון של ביתי, וכן נתתי אותך על כל ארץ מצרים, ונתון אותו על כל ארץ מצרים, ויצא יוסף על ארץ מצרים, בכלום הוסיף יונתן בן עוזיאל סרכן, שליט, ואין זה תוספת, כי הוא בעצמו המובן במלת על.

**מג. אברך**. עיין **רש"י**. ובעלי לשון אמרו אברך כמו הברך, אל"ף תחת ה"א כמו אשכים ודבר (ירמיה כ"ה) שהוא כמו השכים. וטעם אברך, כל איש יכרע על ברכיו כי הוא ראוי אשר לו תכרע כל ברך.

**ול**י נראה שהוא ענין ברכה. וטעם אברך - זה הוא האיש המביא ברכה קרב הארץ, שבחכמתו הבין הפתרון ובעצתו עשו תיקונים שמסיבתם תנוח שפעת ברכה במדינה. ולפי זה דומה אברך לשם צפנת פענח, שהמכוון בו לרבותינו בהודיעו הצפונות מניח רוחן של בריות.

**ונתן אתו**. הטבעת והבגדים ורביד הזהב היו סימנים אשר הוציא במ אל הפועל את דבורו שאמר אליו "ראה נתתי אותך על כל ארץ מצרים". אמנם להיות יוסף מפורסם עד הנה לעבד שבוי במאסר האסורים זה זמן רב, ולא בנקל יכנס באזני העם להאמין כי עבד מבית האסורים יצא למלך, לכן הוסיף פרעה להרכיבו במרכבת המשנה ולקרוא לפניו אברך, שבזה ישמע ויתפרסם ברבים, כי הוא זה האיש אשר רצון המלך בו להשליטו על כל הארץ. וזהו שאמר ונתן אותו על כל ארץ מצרים, לשון נתינה ישמש גם על פרסום הדבר והשמעתו ברבים, כמו ויתנו קול ביהודה (דה"ב כ"ד) ויתנו את קולם, וכן בלי התלוות מלת קול, כמו שאו זמרה ותנו תוף כינור וגו' כלומר השמעת קול מיני זמר.

ומלת 'אותו' מן יאותו לנו האנשים, שהוא לשון התרצות. וטעם **ונתן אותו על כל ארץ מצרים**. שההרכבה והקריאה הנעשה בפרסום, יהיו סיבה שבו ינתן תודה על כל ארץ מצרים שהוא האיש אשר ההתרצות אליו. אות וי"ו במלת ונתן ישמש כמלת למען, כמו לא ירבה לו סוסים ולא ישיב. שטעמו למען לא ישיב. כן ונתן למען נתון כלומר שההתרצות בו תהיה נתונה.

**מה. צפנת פענח**. צפונות מודיע בדעת, מניח רוחן של בריות בהן (בראשית רבה).

נראה שפירשוהו על שתי כוונות:

**האחד** כפי התרגום דמטמרין גליין ליה,

**והב'** יסכים עם לשון מצרי, שבו לשון, "צפנת פענח" הוא ישועת העולם.

**ויצא יוסף**. אין לפרשו ענין טלטול הגוף ותנועתו, דכבר אמר מיד אחרי זה ויעבור בכל ארץ מצרים, גם אין מלת על נופל היטב על לשון יציאה, אבל הוא ענין הפרשה ויציאה מן הכלל, כמו יצאו אנשים בני בלייעל, שענינו יציאה מכלל דת האומה, ולשון זה נופל על כל דבר זר ונפלא היוצא ממנהג הטבעי.

ואין לך דבר יותר זר ונפלא ממה שנתהווה ביוסף, היה עבד נמכר, יושב בבית האסורים, גר בארץ נכרי, אין איש מכירהו לא אותו ולא משפחתו, מובדל מכל בני המדינה בדת, והוא פתאום יתנשא עליהם למלך, הנה על היציאה הזאת הנפלאה אמר הכתוב ויצא יוסף על ארץ

מצרים. **ואונקלוס** שתרגם ויוסף נפק שליט, אין זה תוספת על לשון המקרא, כי הוא נכלל בלשון ויצא.

**נא. ואת כל בית אבי.** גנות גדולה היא לבן המרוחק מבית אבותיו הנכבדים אם ישכחם עת היותו משופע בכל טוב. ויוסף שהיו בן זקונים לאביו, ואותו אהב יותר מכל אחיו, ומצד אהבתו הגדולה אליו נסתבב התנשאותו להיות מושל המדינה, איך יתייחס אליו דבור המגונה גם מצד טבע אנושי, לאמור נשני אלקים את כל בית אבי, כי יורה בזה פחיתות גדולה וכמבזה בכבוד אביו. והיה ראוי לומר נשני אלוקים את כל אחי, להורות שנמחה מזיכרונו את כל אשר מצאהו מהם ואין לו טינא בלב עליהם.

אבל באמרו כל בית אבי, שכולל גם את אביו, זה נראה דבור בלתי נאות גם לאיש ההמוני אף כי לאיש מעלה כמוהו.

אמנם אין ספק כי זיכרון כבוד אביו אף רגע לא נשכח מלבו, ויצר לבבו על צער אביו היה הרבה יותר מעל צער עצמו, ובמשך זמן הרב שהיה נפרד ונעזב ממנו, אם היה בידו להודיע לאביו מקומו איה אם על ידי מכתב או על ידי שליח או על ידי בני אדם הנוסעים ממצרים לכנען, בודאי לא היה נמנע מלעשותו כדי לשמח את אביו הזקן המתאבל על אבידת בנו.

ומה שלא מצאנוהו משתדל על זה, קרוב לודאי שבהיותו במעמד העבדות היה נמנע מלעשותו מצד נימוסי המדינה להשגיח ביותר על העבדים הנמכרים להם למנעם בל יתערבו עם בני אדם ממדינה אחרת.

**אבל אחרי שהתנשא להיות שר ומושל במדינה, ומארץ כנען רבים באו לשבור אוכל מיד יוסף, והיה לו דבר קל לערוך דברי תנחומין ולהודיע את אשר נעשה ממנו, וזה היה חיוב גדול עליו בין מצד טבע אנושי בין מצד חיוב התורה המוטל עליו לכבד את אביו להפך אבלו לששון ויגונו לשמחה. ולמה לא קיים יוסף הצדיק את החיוב הגדול הזה?**

(ורחוק לומר שמצד חרם אחיו היו נמנע מזה, גם מי זה ידע אם החרים בפניו).

ובאמת גודל צדקת לבבו עם ה' היא מנעתהו מלקיים מצות כבוד אביו, כי כמו שכל התנהגותו עם אחיו כעת, אף דבהשקפה ראשונה נראה כמתנגם במ, להחזיקם כמרגלים, לאסרם במאסר, לצער אותם ואת אביו בהבאת בנימין, לעשותם כגנבים, ואת בנימין שלא פשע נגדו מאומה תפשו לעבד, ובאמת לא עשה כל אלה רק מצד צדקתו הגדולה, לבלי עשות דבר שהוא נגד רצון קונו, כי כן הייתה גזירת עליון אשר הראה לו בחלום הנבואי, ותשתחווינה לאלומתי, אחד עשר כוכבים משתחוויים לי, ובחכמה גדולה ובעצה עמוקה עשה שלא יתקיימו השתחוואות האלה והכנעתם לפניו ביודעם שהוא יוסף אחיהם, כי זאת הייתה להם בושה

ולכלימה גדולה. הנה להצילם מזה השתדל שיתקיימו בלתי ידיעתם מי הוא זה שיכרעו וישתחוו לפניו, כמו שהעיד הכתוב ויזכור יוסף את החלומות אשר חלם להם כמבואר שם ברחבה.

ככה היה יוסף חושש בלבבו, אם בתחילת התנשאותו היה מודיע לאביו שהוא חי ושהוא מושל במדינה, פן על ידי זה יתבטל גזירת עליון מהשתחואות אלומות ואחד עשר כוכבים. הנה לסיבה זו, אף שמצד נפשו הטהורה היה משתוקק לכבד את אביו בבשורה טובה ולשמח את נפשו המלאה לה יגון ואנחה, בכל זה היה צריך להתאמץ ברב כח ולהתאפק על נפשו לבטל מצות כבוד אביו. (כמו שאין מקום למצות כבוד האבות בהבטל על ידי זה אחת ממצות ה') ובפרט דלפי מראה חלום הנבואה נגזר גם על אביו ההשתחואה אליו, ומן השמים נמנע מלקיים מצות כבוד אביו בזה, הנה כדי לקיים רצון קונו היה מוכרח להשכיח מלבו כבוד אביו. אף שהיה מוצא את עצמו בכל רגע מחויב לכבדו ולבשר לו הבשורה הטובה, מכל מקום מצד קיום רצון קונו הנבואית היה מצווה ומוכרח לרחק ממחשבתו כבוד אביו, והיה נותן תודה לעליון יתברך הנותן לו עוז ותעצומה בנפשו ועומד על ימינו לסייעו לבטל רצון נפשו מפני רצון קונו, ולהשליך כבוד אביו מנגד כדי לקיים גזירת עליון. לכן קרא את בנו מנשה לאמר כי נשני אלקים את כל בית אבי, האלוהים הוא העושה זאת, הוא הוא המסייעני לבלתי חשבי כבוד אבי ולהיותו כאילו הוא שכוח מלבי.

ורוב לשון שכחה אינו כי אם מניעת שימת המחשבה על הדבר להיותו בלתי חשוב בעיני לתת עליו דעתו ומחשבתו, כמו עזבני ה' וה' שכחני (ישעיה מ"ט). וטעם נשני אלוהים. ואמר כל בית אביו, לכלול כל המצורפים לאביו, כי כולם היו שווים בעיניו לטובה, ולא היה לו שום טינא בלב על כל מה שעשו לו כאמרו אחר כך אליהם, לא אתם שלחתם אותי הנה כי אם האלוהים.

ומה שאמר **את כל עמלי**, אין כוונתו לתת תודה שבמעמד התנשאותו שכח את כל נגעי לב ורעות רוח שהיו לו קודם כניסתו לכל הכבוד הזה, כי אמנם כוונתו גם בעת עמלו, בהיותו במעמד העבדות, אף שהיה מוכרח להתעסק בדברים בלתי טבעיים לו, לא היה עמלו זה עליו לטורח ולמשא, כי היה מקבלם עליו בלב שמח, והיה נותן תודה אליו יתברך שהיה מסייעו בנפשו בזה לבלי חשוב אותם לטורח ולמשא כי אם לעשות אותם בטוב לב. וכל העמל הגדול היה בשעתו כנעזב וכשכוח, והיה כאילו לא היו, וכמידת אנשי מעלה הגדולים השמחים בייסורים.



**נב. בארץ עניי.** עם כל הגדולה והתפארת והכבוד שהיו לו, ועם עושר התבואה שהיה בידו בכל זאת היה מצרים בעיניו ארץ עניי, להיותו מרוחק מבית אביו ונפרד מארץ הקדושה (ר' יצחק אברבנאל).

**נד. רעב בכל הארצות.** אשר סביב ארץ מצרים (כן פירש **הראב"ע**) כי מה יעשו הרחוקות אם היה בהן רעב כזה?

וכן אמרו **בבראשית רבה**: בשלוש ארצות - בפיניקיא ובערביא ובפלישתיני (**הרמב"ן**). לפי זה נראה לי לפרש מלת **בכל** ענין היקף וסביבה כמבואר (ביתרו י"ט י"ח) ויחרד כל ההר, כלומר סביבות ההר והקיפו, וכן כאן בכל הארצות טעמו בסביבות הארצות, כלומר הארצות סביבות מצרים.

**נו. את כל אשר בהם.** לכל המפרשים המקרא חסר, לכן יוסיפו עליו דברים לאמר, ויפתח יוסף את כל (האוצרות) אשר בהן (תבואה). הנה מלבד הדוחק הזה, כי אין התורה חסרה כלום, יקשה מאד לביאור זה, הכזה פועל חכם יחשב, אם בתחילת שנות הרעב יפתח מיד כל האוצרות למכרם, ולא יחוש פן יתמעטו אחת אחת, ולא ישאר על שנות הרעב העתידות לבוא!?

**לכן נראה לי לפרש** מקרא זה על דרך המליצה באין צורך למלאות חסרונות בו, והוא: שורש פתח ישמש גם כן להוראת התחלת הדבר, כי הוא יוצא מגדר תעלומתו לאור עולם, כמו מצפון תפתח הרעה, וכמו פתח תקוה, ומזה מלת ויפתח כאן ומלת אשר במקרא שלפניו הוא מהנפרד אשרי, על ההצלחה הנפשית והזמנית, (אשריך בעוה"ז). וכן לרבותינו ממלת **אשרי** - הנפרד **אשר**, כאמרם (הוריות י') אשר נשיא יחטא, אשרי הדור שהנשיא יחטא ויביא קרבן, וכן אשר נעשה על הארץ, עיין שם.

**ובמכילתא דרשב"י** (זוהר בראשית ד' מ"ט)

**אשרה - על שם דכתיב באשרי כי אשרוני.**

הנה לדעתם גם כן מלת אשרה מסתעפת ממלת אשר, וכולם מענין עושר והצלחה.

ובמדרש אמרו ויפתח יוסף את כל אשר בהם, את המאושרים שבהם, רוצה לומר את היותר משובח והיותר יקר, והם אוצרות התבואה (עיין שם בקרח בויודע את אשר לו, בכורי כל אשר בארצם). ויהיה לפי זה המכוון במקרא שלפנינו, **יוסף פתח בתוכם פתח ההצלחה הזמנית**; ויודיע הכתוב לנו הודעה כללית אל פרטי העניין הבאים אחרי זה, וישבור למצרים, כי במכירת התבואה פתח פתח תקוה למשוקעי הדאגה מעוצר הרעב, והוציא לחופשי האסורים במאסר הצער והיגון על השנים הבאות עליהם.

**ויחזק הרעב.** יאמר, כי לא פתח יוסף עד שחזק הרעב בארץ, לא כאשר צעקו אל פרעה מיד, כי העם צועקים כשיש להם מחיה מעט, והוא רצה שלא ישאר להם כלום, זה טעם והרעב היה על כל פני הארץ, כי טרם פתחו אוצרותיו היה הרעב על פני כל הארץ, ועוד חזר לבאר שלא מכר להם עד שחזק עליהם מאד, או שיפליג הכתוב לומר שהיה רעב של מהומה (רמב"ן).

**ולדעתי** אין אנו מוכרחים לפרש לשון ויחזק הרעב שנתוסף הרעב, ונתגדל על מה שהיה תחילה, כי יכולים לפרשו על ההפך שנתקטן ונתמעט הרעב, כי שורש חזק מצאנוהו לתיקון הדבר לסעדו ולתמכו, כמו לחזק ידיים רפות, שאינו להגדיל הרפיון כי אם למעטו לעשות סעד ותמוך לידיים שלא יהיו עוד רפיים להחזיק עני ואביון, היינו לעזר וישועה בל ימוטו לארץ לחזק בדק הבית, שאינו להוסיף ולהרבות בדקים, כי אם להסיר כל בדק, יתקנוהו עד שלא ימצא בו כל בדק. ככה **ויחזק הרעב** פירושו מכירת התבואה הייתה סיבה להיות סעד בהסרת הרגשת הרעב, ואף שלא היה להם תבואות למותרות כבשנות שובע, על כל פנים הועיל להם מה שהשביר להם יוסף שלא היה להם דוחק בתבואות, והיו יכולים לסבול רעב כזה. דומה ללשון מחזיק בתים שלש אלפים (דה"ב ד') מיעוט מחזיק המרובה. שהוא מה שיכול הכלי לקבל אל תוכו ולסבול אותו.

ובירמיה נ"ב ו', ובמ"ב כ"ה ג' לשון ויחזק הרעב ענינו התרבות והתגדלות הרעב, ודבר שהוא למד מענינו, כי נאמר מיד אחריו ולא היה להם לחם. אמנם כאן מענינו אנו למדים ההפך, כי שבירת התבואה היה להם לתועלת שבירת הרעבון, ולשינוי הוראת שורש זה, להגברת הכח ולסבול דבר, תמצא דוגמתו בשורש עזב (משפטים כ"ג ה') עזב תעזוב עמו, וכמה שורשים משמשים דבר והיפוכו בנין וסתירה, כמו שכתב רש"י במלת לדשנו (תרומה כ"ז ג').

והנה ממה שאמר יוסף, **ולא יודע השבע מפני הרעב, ולא תיכרת הארץ ברעב**, למדנו ששפעת התבואות שמשנות השובע לא יועילו שיהיה להם בשנות הרעב תבואות למותרות, כי אם בצמצום, בכדי שיכולים לסבול את הרעב ולא יכרתו מפניו, וע"ז אמר ויחזק הרעב, הרעב היה בדרך שהיו יכולים לסבול אותו.

## פרק מב

**ד. אסון.** מיתה שלא כדרכה אם בידי אדם או בידי ה' וכדומה, והמתרגומו מכשול, אינו לפי העברי (רל"ש).

**ז. ויכרם.** לא הכרה פרטית שהם אחיו, כי אם הכרה כללית, שהכיר פניהם ובאו בזיכרונו שכבר ראה אנשים וצורת פניהם כמו אלה, ועדיין לא ידע שהם אחיו. אמנם אחר אמרם שבאו מארץ כנען אז הכירם הכרה פרטית, והכרת פניהם ענתה בם שהם אחיו באמת.

**ט. ויזכר יוסף את החלמות.** מאמר זה עם שאלתו ותשובתו אליו נראה כמותר ואין להם המשך. ונראה כמו שכתב הגר"א כי הסיבה שאמר להם 'מרגלים אתם', מחמת שבאו עשרה יחד, כולם גיבורים בעלי קומה. ואם לשבר אוכל היאך אתרמו יחד. והשיבו: לא אדוני וגו' ותשובה לשאלתך כולנו בני איש וגו' ולכך אנו שווים בגבורה וביופי וקומה ונתוועדנו יחד. ואמר להם: לא כי וגו' שזה הוא שקר שאחד יוליד עשרה כולם גיבורים, והשיבו: אל תתמה על זה, ששנים עשר היינו, והמופת על זה שהקטן עוד בבית אבינו כצורתנו וגבורתינו, ולכך אמר להם: בזאת תבחנו, וכוונתו לא הייתה ח"ו לצערם, וכל שכן לצער אביו על חנם, אלא שידע שעל ידי כן יתקיימו החלומות כסדר, ולא רצה לעבור על רצון הש"י.

וחלום הראשון היה 'קמה אלומתי'. והשיבו לו 'המלוך תמלוך' 'המשל תמשול', רוצה לומר א' המלוכה, וב' שיפלו בידו כדרך האסור. 'קמה אלומתי' - על המלוכה, 'והנה תסובינה' וגו' - הוא על הממשלה.

ואחר כך החלום השני, והנה אכן נתקיימה המלוכה. ואחר כך 'ויאסור אותו במשמר', הרי הממשלה, אבל עדיין בבנימין לא נתקיים, לכך הכריחם להביא את בנימין כדי שאחר כך יוכל להודיע לאביו תיכף. וכשהביאו אותו והשתחוו לפניו בדבר הגביע, לקח גם אותו לעבד, ולכך אמר הוא יהיה לי עבד ואתם עלו וגו', ואחר כך התודע להם ובאו עם אביו, אז נתקיים החלום השני, ולכן הקדימה התורה "ויזכור יוסף את החלומות", להודיע שכל מה שעשה לא עשה אלא מרוב צדקתו שיקוימו החלומות, שלא להתנהג הפך רצון וגזירת עליון. וזהו כלל התורה.

וזה לשון רל"ש:

כל מעשי יוסף ומעלליו עם אחיו בצדקתו עשה לכבוד אביו וכל ביתו, כי כאשר ראה שהשם נשאו להיות אדון על כל מצרים מזה ידע כי כל שאר דברי חלומו יתקיימו אודות אביו ואחיו, ויצר לו מאוד לראות את אביו להשתחוות לפני בנו, וכן אחיו יכרעו לפניו, לכן סבב מסבות להצילם מבושת וכלימה זו, התנכר אליהם בל יבשו כי ישתחוו למושל ארץ הנכרי בעיניהם, ודבר אתם קשות למען יאמינו בכל לב כי נכרי הוא, ויסבב בתחבולות להוריד את בנימין, והוסיף להתעלל בצדק עד כי גמר אומר הוא יהיה לי עבד ואתם עלו וגו', כי אמר עתה ירד גם אבי להציל בן יקירו מיד עושקו,

וכרגע יבוא וישתחווה למושל נכרי בעיניו, אז אתוודע לכולם, והיה כל אשר נעשה כחלום מהקיץ יהיה, ולא יבושו עוד לעולם. אך כדבר יהודה רתת לאמר והיה כראותו וגו' והורידו עבדיך את שיבת וגו' - לא עצר כח עוד והתוודע.

**אשר חלם להם. עליהם (רש"י).**

ונראה שבכוונה אמר הכתוב 'להם' לא 'עליהם', כי בחלומות יוסף היו שני עניינים הפוכים זה מזה:

**האחת** מעלת יוסף להתרומם ולהיות שר ומושל.

**הב'** שפלות האחים להיות נכנעים תחת יד מושל עליהם.

ואם היה אומר שזכר יוסף את חלומותיו אשר חלם עליהם, היו משמעותו דמלבד שהעלה בזיכרונו שפלות אחיו אף גם במעלתו עליהם השתעשע לזכור. לכן השמיט הכתוב מלת עליהם ואמר חלם להם, להם כלומר מהם, כמו לא יבוא להם בקהל ד' שטעמו מהם, להורות שלא העלה במחשבתו רק ענין החלום הנוגע לאחיו, שהם צריכים להיות נכנעים תחת יד אחד. וכדי לקיים מראה הנבואית שבחלומו, ענין הכנעתם, היה יוסף משתדל, כי טוב יותר שהכנעתם תהיה תחת ידו ולא יהיו נכנעים תחת יד אחרים אשר ירדה אותם בפרך.

אמנם ענין החלום הנוגע אל עצמו להיותו הוא שר ומושל עליהם, זה הרחיק מלזכרו במחשבתו, ולא העלה ממנו כלל על רעיונותיו.

והודיע הכתוב בזה מעלת יוסף שלא היה רוצה להשתעשע להתכבד בקלון אחיו. כי חלילה לו לאותו צדיק להיות נכוח באש רדיפת [עט] הכבוד, ולזה לא אמר הכתוב ויזכור יוסף את חלומותיו עליהם, אבל הוסיף לאמר אשר חלם להם, להורות מעלת יוסף וצדקתו.

**מרגלים אתם.** כיון שהוא לא שאל אלא מאין באתם, היה להם להשיב מארץ כנען לבד, והם הוסיפו לומר לשבר אוכל כאלו הם שוללים ענין אחר, לכן מצא בדבריהם מקום להעליל עליהם. אמנם העליל עליהם היותם מרגלים דווקא, ולא עלילת גנבה וכדומה, כדי שלא יהיה להם מקום לפשפש אחריו לידע מי הוא. אבל אתה כאשר נחשבים למרגלים, היו יראים לשאול על שם אדון הארץ, כי בזה היו מחזקים את החשד היותם מרגלים ומחפשים לדעת הנסתרות והנעלמות שבמדינה (ר"י אדרב"י).

**ערות הארץ. עיין רש"י.**

**ואונקלוס** תרגם בידקא דארעא, דעתו כרשב"ם שפירש פרצות הארץ.

**ולי נראה** דיותר נכון לפרשו לשון חורבה ושממה כמו ערו ערו (תהלים קל"ז) כמו שכתב רש"י שם, וכן ערות ערות יסוד (חבקוק ג') וכן עריה תעור קשתך (שם) לרו"ה. וטעמו, באתם לראות באיזה אופן יוכל האויב להחריב את הארץ.

**ויונתן בן עוזיאל** תרגם: 'ערות הארץ' – 'ערית מטעיית ארעא'. תרגום 'אשה זונה' - 'אתתא מטעיא' (אמור כ"א ז') נראה כוונתו למה שאמרו במדרש רבה דשלשה ימים הראשונים טרם בוא האחים ליוסף היו הולכים בשוקי זונות, אולי נמכר יוסף לקובא להיותו יפה תואר ויפדוהו משם. וזה היה נודע ליוסף על ידי שוער העיר יעויין שם. ומזה מצא יוסף מקום לקרותם בשם מרגלים, כי בבתי הקדשים שגדולי העיר מצויים שם, בנקל יוכל להתוודע ממסתרי העיר והמדינה.

**יא. נחנו.** מלת נחנו בלא אל"ף לרשד"ל מרבה תמיד ענין חדש. לא היה להם לומר אלא כולנו בני איש אחד, אבל הוסיפו מלת **נחנו** לומר כן הדבר, אף על פי שהוא רחוק בעיניך. וכן נחנו נעבור חלוצים, לפי שהרבה להם משה תוכחות, וגם אחר שהודו לו ואמרו ואנחנו נחלץ חושים חזר והזהירם ואם לא תעשון כן הנה חטאתם, וגם אחרי שאמרו לו שנית עבדיך יעשו כאשר אדוני מצווה, חזר משה ואמר לאלעזר וליהושע אם יעברו בני גד וגו' ואם לא יעברו וגו', לכן הוצרכו להוסיף אומץ לדבריהם על ידי מלת נחנו, כלומר אף על פי שאתה מרחיק כל כך באמונתנו, הנה ודאי נעבור חלוצים; ונחנו מה דמשה ואהרן הוא להשפיל עצמם, נחנו פשענו ומרינו אתה לא סלחת מורה התנגדות.

**יד. הוא אשר דברתי.** כלומר עד הנה אמרתי במדומה מרגלים אתם אבל עכשיו יש מקום לבררו, על זה יורה מלת הוא. וכן: הוא אשר דבר ה' בקרובי אקדש (רל"ש). **ור' עובדיה ספורנו** פירש אותו האחד שאתם אומרים שאיננו, ואינכם מפרשים אנה הלך, הוא שהלך בעצתכם להגיד מה שראיתם או שהחמתם כדי לרגל, כמו שאמרתי.

**טו. חי פרעה.** עיין רש"י.

ואמר **הרא"ש** הנראה שהוא אמר שיבחנו דבריהם האמת אתם, ואם אין האמת אתם נשבע היותם מרגלים, וכבר הוא היה יודע שהאמת אתם אם כי לאמת נשבע ולא בשקר ולא קלל אם כך את פרעה. וגם כשנשבע בראשונה חי פרעה אם תצאו מזה, רוצה לומר שלא יצאו כולם כי אם בבוא אחיכם, וכן קיים דברו שעיכב את שמעון. ונשמר אם כן יוסף מלשלם לפרעה רעה תחת טובה ולקללו.

**בבוא אחיכם הקטן.** עד הנה נתקיימו דברי חלומי הראשון דבמאלמים אלומים שבו נאמר ויגד אותו לאחיו ויוסיפו שנוא אותו, ולא היו רק עשרה אחים ואין בנימין עימהם בכלל, וכעת לא היו רק עשרה, וחסר עוד להתקיים חלום דאחד עשר כוכבים משתחווים, לכן התחיל להשתדל אחר ביאת בנימין הנה.

**יט. אחיכם אחד.** בא שלא כמנהג, והראוי אחיכם האחד, וכן ושלח לכם את אחיכם אחר, הוא שלא כמשפט, כי הראוי האחר.

אמנם האחים בספרם דברי יוסף לאביהם אמרו כראוי (מ"ב ל"ג), אחיכם האחד הניחו אתי, ויראה שחסרון ה"א בא לחלק הצטרפות האחים, שהאח שיאסר בבית המשמר מיוחד הוא בין שאר אחיו, כאשר סוף מעשה יוסף מוכיח על מחשבתו הראשונה שלקח מאתם את שמעון ויאסר אותו, והוא היה המיוחד בין שאר אחיו בענין הנהגה האכזרית, כאמרם שמעון הוא שהשליכו לבור. לכן אמר אחד בלא ה"א, וטעמו המיוחד שבאחיו, כבמגילה כ"ח אחד המיוחד שבעדרו (עיין מה שאמר פינחס את הכבש אחד).

והאחים שהשתמרו מאד להעלים מאביהם עולת ידיהם שעשו עם יוסף, אמרו אחיכם האחד כראוי, לבלי תת הרגשת מאומה בלבב אביהם, שהאיש אדון הארץ התכווין אל אח מיוחד. ויעקב שאמר על שמעון אחיכם אחר בלא ה"א, הוא גם לחלק ההצטרפות, וכמו שכתב **רמב"ן** כי לא היה שמעון רצוי אביו בעבור דבר שכם. **ורש"י** שכתב שם "אחיכם זה שמעון, אחר זה יוסף", אינו לפי נוסח המדרש שלפנינו, אמנם **הרמב"ן** ו**הרבנו בחיי** העתיקו דברי המדרש כנוסחתנו.

**כא. אבל אשמים אנחנו.** מלת אבל פירש **אונקלוס** בקושטא, כמו אבל אשתך יולדת לך בן, והוא הנהוג בתלמוד כאלו אמרו איננו זה אבל זה. ויהיה אבל אשמים אנחנו, כי יוסף חשדם למרגלים והם אמרו שהם כנים ולא מרגלים, אבל יש לנו עוון שאנחנו אשמים בו במה שעשינו את אחינו (**ר' שם טוב**).

**צרת נפשו בהתחננו.** זה יורה לנו שלא מכרוהו אחיו מעולם, שאלו כן היו להם לומר אבל אשמים [79] אנחנו על אשר מכרנו את אחינו.

**על כן באה.** פירושו על נכון באה צרה זאת ועל הדין, מלשון כן בנות צלפחד דברת (**רבנו בחיי**).

**כב. דמו הנה נדרש.** הרמב"ן נדחק לומר שחשבו שכבר מת, ואינו צריך כי כבר יאמרו דם על הצער עם היותו חי, כמו שכתב דוד ועתה יפול דמי ארצה מנגד פני ה' על ששאל בקש להרגו (רא"ש).

**וגם דמו הנה נדרש.** כלומר לא אכזריותכם בלבד יפקד עליכם, שלא נתתם אוזן שומעת לדברי תחנוניו, אבל עוון היותר חמור מזה תחול עליכם להיענש עליו, והוא שהבאתם אותו בסכנת מות, בהשליכם אותו הבורה בכוונה לגרום מיתתו, וזהו הנחשב לכם כאלו שפכתם את דמו, ולכן יפקד עליכם כעת עלילת מרגלים שיש עליו חיוב מיתה, כי סכנת נפש נקרא גם כן שפיכת דם, כי דוד להיותו בסכנת מות לפני שאול אמר אליו (ש"א כ"ו) אל יפול דמי ארצה מנגד פני ה', ולרמב"ן אמר דמו נדרש, להיותו ילד שעשועים ונמכר לעבדות דבר שלא נסה בו, פן מת מפני הצער.

**כד. ויאסר אתו לעיניהם.** ואחר כך האכילוהו והשקוהו, אמנם מה שאסר אותו עשה לו כדי שיתכפר עונו, כי כמו שאסרו אותו ומכרוהו לעיני כולם ככה עשה להם, וכן השבת הכסף באמתחתם שתי פעמים יתכן שעשה כן שלא יחשדוהו להבא שכל הצער שציער אותם היה דרך נקמה ושנאה, ובאמת לא הייתה כוונתו רק שיתכפר עוונם, ולכן היה ממלא שקיהם ומחזיר כספם, ומזה יודע להם אחר כך שכל מעשיו לשם שמים, ושהייתה לו אהבה מוסתרת לכל אחיו, שאם היה דרך נקמה לא היה ממלא שקיהם ומחזיר כספם, (הנ"ל).

**וידבר אלהם.** לא הזכיר הכתוב מה דבר להם כי הוא מובן מאליו, וכמה מן ההתאמצות היו צריכה ליוסף טרם לקח את שמעון מהם, כמבואר במדרש רבה. אמר להם זה יהיה חבוש עד שתביאו את אחיכם.

**כה. ויצו, וימלאו, ולהשיב.** יש פה קציר לשון, והראוי בתשלומו, ויצו יוסף (למלאות כליהם בר), וימלאו את כליהם בר. (ויצו עוד) להשיב כספיהם. והו"ו של ולהשיב תמשוך מלת ויצו גם על מאמר זה (רש"ד - ר' שלמה דובנא).  
ולי נראה דשני וי"וין אלו הם וי"וי ההמשך, להורות על ביאת פעולה זו בסור פעולה אחרת, וטעמו אחרי התמלאות השקים בבר ישיבו בתוכו הכסף, ובזה אין המקרא חסר.

**כז. אמתחתו.** שקים הם הגדולים שבהם נושאים השבר, והאמתחת הוא שק קטן שבו נושאים המיתרים וכל כלי עבודת משאם, ובם משמרים כיסם עם הכסף, וליתר שמירה ישימום בשק הגדול. ונקרא אמתחת בעבור שהוא נמתח כאשר ימלאוהו. ובזה יתיישבו כל הפסוקים משקים ואמתחת המתנגדים (מ"ב)

**ולי נראה** שאמתחת הוא שק קטן שעוברי דרך תולים אותם בצווארי בהמה המגיע עד מתחת לפיה, ובה ישימו המספוא, והבהמה אוכלת ממנה, והוא צורך גדול לעוברי דרך כדי שיוכלו להאכיל בהמתם בכל עת שירצו, גם במקום שלא ימצאו אבוס לבהמות, ובפרטות לחמורים צריכים לאמתחות כאלה, לפי שאין החמור אוכל מהנשאר ממין בהמה אחרת (כבשבת ק"מ) מקמי תורא לגבי חמרא לא שקלינן. ונקראו אמתחת על שם מתיחותו והתפשטותו מעל צווארי הבהמה. ולפי שהאמתחת הוא להספיא ממנו הבהמה, רגילים הם להטמינו בתוך השק הגדול שבו התבואה שממנו יקחו המספוא, וישימוהו באמתחת לתלותה בצווארי הבהמה להאכילה. והנה אם הכסף היה נמצא בתוך שק התבואה לא הייתה כל כך מן התימה, לפי שהיו יכולים לדון שבשגיאה בא הכסף עם התבואה, בעת עסק שימת התבואה לתוך השק. אבל אחר שהכסף נמצא בתוך האמתחת שאין לבעלי התבואה עסק בו, מזה דנו בבירור גמור שבכוונה הושב שם, לכן אמר הושב כספי, וגם הנה באמתחתי, לא בלבד שכספם בא לחזרה, אף גם זאת שהוא מונח באמתחתי, ולכן לא אמר וירא את כספו באמתחתו, כי אם הוסיף מלות "והנה הוא" להורות על הפלגת הדבר, חזרת הכסף והנחתו שלא במקום עסק בעלי התבואה.

**כח. מה זאת עשה אלוהים לנו.** פירש רש"י להביאנו לידי עלילה זו שלא הושב אלא להתעולל עלינו.

ולשון **יונתן בן עוזיאל** בתרגומו מה דא עביד ה' לא בחובא דילנא. לפי זה התרעמו על מידותיו יתברך כאלו בא עליהם בעקיפים, ומן התימה איך שכחו מהר מה שאמרו אבל אשמים אנחנו.

**ולי נראה** אחרי כי מלות מה זאת, מופסקות בתביר, איננו מחובר למה שאחריו, והם שני מאמרים, בתחילה היו תמהים ומשתוממים על מציאת הכסף ומצטערים על העלילה המכוונת בזה. על זה אמר, מה זאת! ומיד שמו על לבם שאין זה מקרה אבל מאת ה' הייתה זאת להיפרע מהם מידה כנגד מידה, וכמו שהצדיקו עליהם את הדין בתחילה באמרם אבל אשמים אנחנו על אחינו, כי ראו שנפרעו מידה כנגד מידה, שהם חשדוהו למרגל ולמוציא דיבה, וכמו שהשליכוהו לבור כן נחשדוהו למרגלים ונשלכו לבור ולמאסר, וכן שמעון שהיה העיקר במכירתו נשאר עתה מאוסר בבית המשמר, כן עתה כאשר נמצא הכסף בפי אמתחת לוי, שהוא היה גם כן העיקר במכירה, הבינו כי יד ה' עשתה זאת להם, והצדיקו עליהם את הדין ואמרו "עשה אלוהים לנו". אין זה פועל מקרה, אבל בא בהשגחה עלינו;

והנה (בתענית ט') אמר ינוקא דרוצה לומר על מאמרם מה זאת עשה אלוהים לנו, "איוולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו" (משלי), דעתו כדעת המפרשים בזה שהתרעמו על



ספר בראשית \* מבחר מפרושי הכתב והקבלה \* רבי יעקב צבי מקלנבורג \* [אתר דעת](#) 297  
מידותיו יתברך, אמנם ר' יוחנן דקא מתמה ואמר, [פ] עיין שם. נראה שהבין כוונת המקרא  
בדרך שביארנוהו, שהצדיקו עליהם את הדין, עיין שם שמפירוש רש"י שם בגמרא אינו נראה  
כן.

**כט. את כל הקורות אתם.** וביהושע כתוב ויספרו לו את כל המוצאות אותם, כי קורות הם  
דברים המזדמנים לאדם לא שיערו אותם מתחילה ולא העלום על לבם כל כך, כמו פן יקראנו  
אסון היא מיתה פתאומית בלתי משוערת, ותקראנה אותי כאלה, שריפת שני בניו באש מן  
השמים, אשר קרך בדרך כי בא עליהם מאחריהם.  
והנה מה שאירע לשבטים שנשיא הארץ נתנם למרגלים, הם דברים זרים בלתי משוערים, לכן  
אמרו לשון קורות. אבל לשון מוצאות הם על דברים נתהווים בנוהג שבעולם ומשוערים קודם  
בואם, כמו שאירע לשני המרגלים דיהושע, כי אחר מלחמת סיחון ועוג לא היה אפשר שלא  
יהיו רוב יושבי הארץ נמוגים מפני בני ישראל, לכן אמר שם מוצאות (שד"ל).

**לז. בני תמית.** אין לפרש תמית, שימיתם בידיים, כי לא תודיענו התורה דברי שטות כאלה,  
אבל פירש תמית, תחשוב אותם כאילו הם מתים, לבלי הורישם בנחלת אבותם. כעין שתרגם  
**יונתן בן עוזיאל** תקטול בשמתא, כאמרם (מ"ק ט"ו) מאי שמתא שם מיתה, וכבר מצאנו  
פעלים מדומיים, כמו כל 'ונטמאה' שבפרשת סוטה, וכדומה.  
ובחנם הטיח כאן הרלב"ג דברים אשר לא כן.

### פרק מג

**ח. שלחה הנער אתי.** יש הבדל גדול בין לשון שלחה בה"א בסוף, ובין שלח ידך ואחוז בזנבו  
שאין ה"א בסוף התיבה. כי יש שני מיני צווי: אם צווי החלטי, אם רצוני ובקשיתי.  
**צווי החלטי** הוא כאשר יצווה האדון לעבדו, ואז יבוא בלא ה"א, ומזה שלח ידך ואחוז, קרב אל  
המזבח (ויקרא) שוב אל ארץ אבותיך (בראשית), שלח את עמי (שמות).  
**וצווי רצוני ובקשיתי** הוא כאשר יצווה איש אל רעהו ואהובו לעשות דבר מרצונו הטוב, כמו  
כאן שלחה הנער אתי, קרבה אל נפשי גאלה (תהלים ס"ט) שובה ה' רבבות (במדבר), ומנהג  
זה נוהג בכל הפעלים.

**טו. ומשנה כסף.** השמיט כאן הכסף המושב, כי הוא נכלל בלשון משנה כסף. בתחילה כאשר  
התעורר יעקב לחוש פן הוקר השער, לא נקרא כסף משנה כי אם אותו סכום שהוא פי שנים  
בכסף המקנה כפי שער הראשון, ולכן פרט אחריו עוד כסף המושב. אמנם אחר שכבר נתייחד  
סכום הכפל להיותו כסף מקנה, ונתחייבו גם בכסף המושב, הנה אין כאן כי אם שני מיני כסף,

כסף מקנה, וכסף המושב, ושתי אלו נקראות כאן משנה כסף. ואף שאין סכום כסף המושב כסכום כסף המקנה, נקרא משנה כסף, כמו (בעזרא א', י') "כפורי כסף משנים", שפירש רש"י כלים אחרים של מין אחר.

**יח וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים כִּי הוֹבְאוּ בֵּית יוֹסֵף וַיֹּאמְרוּ עַל-דְּבַר הַכֶּסֶף הַשֶּׁב בְּאֲמַתְחֹתֵינוּ בַתְּחִלָּה אֲנַחְנוּ מוֹבְאִים לְהַתְּגַלֵּל עֲלֵינוּ וְלְהַתְּנַפֵּל עֲלֵינוּ וְלִקְחַת אֶתְנוּ לַעֲבָדִים וְאֶת-חַמְרֵינוּ: יח. ואת חמרנו. ולא נוכל לשלחם באוכל להשיב נפש אבינו וכל ביתו וימותו ברעב יחד כולם (רמ"א).**

**כא. באנו אל המלון ונפתחה.** לפי המבואר במקראות למעלה לא פתח רק אחד מהם את שקו במלון, ושאר האחים לא מצאו צרור כספיהם בהיותם בדרך במלון כי אם בהיותם בביתם, ככתוב ויהי הם מריקים שקיהם והנה איש צרור כספו בשקו וגו', וחלילה שיוציאו שקר מפיהם לאמר שבמלון פתחו אמתחותיהם [80] ומצאו בם את כספם. ויתכן שאין מלת מלון כאן פירש מקום מעצר ללין לעוברי אורח, אבל פירש כאן בית מושבם התמידי, כי שורש לון גם על ההתמדה כמו צדק ילין בה, ובצל שדי יתלון, וכן בית המקדש שהיה משכן השכינה תמידי נקרא מלון, כמו ואבואה מלון קצו (מ"ב י"ט). ואפשר שבכוונה אמרו מלת **במלון** לכלול שתי כוונות, מלון ביתם ומלון דרך ארעי, להורות ליוסף שלא שבו מיד למצרים בעת מצאם את כספם בדרך, לבלי עבור על צויו עליהם לאמר לא תראו פני בלתי אחיכם אתכם.

**כז. העודנו חי.** אין חי פה הוראתו הפך המיתה, דאם כן היה ראוי לשאול תחילה על החיים ואחר כך על השלום, אבל חי כאן הוא היפך החולי והצער, כמו האחיה מחולי זה (מ"ב ח'), וכמו ותחי רוח יעקב, להחיות רוח שפלים, שענינם הבריאות והחדווה. ושאל תחילה על שלומו עם שכניו והדרים אתו, ואחר כך על בריאותו הטובה בחיי הנעימות והשמחה, כי שנים של צער אינם של חיים.

**לג. הבכור כבכרתו והצעיר וגו'.** בכור וצעיר הם שמות, לפעמים מוחלטים ולפעמים על צד הערך, במוחלט כמו הבכור ראובן, מנשה הבכור, והיה הבן הבכור לשנואה, שלא קדם להם ילד, ועל צד הערך למה שאחריו אף על פי שקדם לו דבר, כמו ותאמר הבכירה אל הצעירה. וכן צעיר יש מוחלט כמו צעיר אנכי ונבזה, וצעיר שלא במוחלט כי אם על צד הערך עם מי שגדול ממנו בימים, כמו ותאמר הבכירה אל הצעירה, אי אפשר שהייתה הצעירה עדיין תינוקת שלא הגיע זמנה להתעבר ולילד, שהרי נתעברה וילדה בשווה עם הבכירה, אלא

שנקראת צעירה בערך אל אחותה הגדולה ממנו בשנים. וכן ורב יעבד צעיר, יעקב היה צעיר בערך אל עשו שיצא אחרונה.

ושם בכור וצעיר האמור כאן אילו היה שם מוחלט, יהיה בהכרח שיעור המאמר שראובן שהוא הבכור המוחלט ישב בראש, ובנימן שהוא הצעיר במוחלט ישב באחרונה, אבל שאר האחים שביניהם ישבו אף שלא כסדר תולדותם. וזה לא יתכן, שלמה יטיל יוסף קנאה בסעודה שלא יקפיד על סדר ישיבת שאר האחים לפי הזקנה והנערות, לכן בהכרח שם בכור וצעיר כאן שמות הערך. והיה גם שמעון נקרא בכור בערך אל לוי, וכן לוי בערך אל יהודה, וכן כולם, וישבו אם כך כולם כסדר תולדותם. ולא הספיק לומר הבכור כבכורתו, אבל הוסיף והצעיר כצעירתו, להודיע שהייתה כוונת יוסף להראות דבר נפלא, שידע סדר תולדות כל האחים כלו, שאילו לא אמר רק הבכור כבכורתו, היה משמעותו שלבד הבכור ראובן ישב ראשונה ושאר כל האחים ישבו שלא כסדר, וזה אינו פלא כל כך, כי בקלות יש להכיר מי הוא הבכור, לכן אמר והצעיר כצעירתו לומר שכולם ישבו כסדר, שחושב סדר ישיבתם ממעלה למטה וממטה למעלה ואין מקום לטעות עוד.

**לד. וישא משאת.** תרגם **יונתן בן עוזיאל** ונטל חולקין מעל פתוריה. וכן אמר **בתנחומא** הביא מנות בסעודה, לא פירש לשון מתנה לבד רק חלקי סעודה, וכן משאת המלך (ש"ב י"א) מתורגם סעודתא דמלכא. ומזה יאמרו (פסחים ל"ו) אין שאת אלא אכילה.

**ונראה לי** טעם הנחת שם זה על האכילה, כי בבחינת התבטל המאכל ממציאאות הויותו הונח עליו שם אכילה, לפי שבפעולת האכילה ילך גוף המאכל לכיליון ולאבוד, ולשון אכילה ישמש על פעולת הדומות להשחתה, כמו ואכלה אתכם ארץ אויביכם; אבל שם **שאת** הונח על האכילה בבחינת תכליתו המעליתית, כי כל דבר הנאכל יתנשא מדרגה מה מפחיתות מדרגתו הראשונה: כי הצומח הנאכל מבעלי חיים יתנשא ממדרגתו הפחותה להיות אבר מן החי שהוא יותר חשוב בבריאה, וכן הבעלי חיים הנאכל לאדם יתעלה על ידי כן ממציאאות הפחיתות להיותו חלק משמש למבחר הבריאה, ובפרט כשאין המאכל נאכל לאדם מבחינת ערבותו אל חומר הגוף, רק לתכלית היותו הגורם לעבודת יוצרו, והמאכל נאכל לפני ה'

לכן הונח על האכילה לשון **שאת** ענין התרוממות מעלה, דומה למאכל משרתי ה' הנקרא בשם תרומה.

ויתכן שאין המכוון בזה על חלקי סעודה מדברים הנאכלים כדי להשביע, כלחם בשר ודגים, דאם כן למה יתן לבנימין חמשה חלקים יותר מאחיו, וכי יאכל כנגד חמשה אנשים, אבל המכוון על חלקי סעודה ממיני מתיקה ותרגימי, שאינם נאכלים רק לתענוג, ולתפנוקי בעלמא.

## פרק מד

**א. ושים כסף איש.** יאריכו המפרשים למה צוה יוסף לשום כסף איש בפי אמתחתו, ואם ענין הגביע היה צריך לתחבולה, אבל השבת הכסף לא היה צריך, כי עוד מעט היו עתידים לחזור ויתוודע אליהם, ואז יוכל ליתן להם כסף וזהב כרצונו, יעוין בדבריהם.

**ונראה לי** דלפי המבואר לפני זה, כי כל פרטי התנהגות יוסף עם אחיו לא היה רק כדי לקיים דבר ה' שהם חלום נבואי, ומצד מדת צדקתו ושלא יצר לבם בהשתחואותם לאחיהם, התנכר אליהם, ותהיינה כל השתחואותיהם רק כפי המנהג לשר וגדול, כמבואר במה שקדם. הנה לסיבה זו השיב גם כן כסף שברם, כדי לקיים חלום הנבואי שהודיע לו, כי כולם ישתחוו לאלומתו, כי זה לא נתקיים בכל השתחואותיהם אליו, כי כל אלה עשו גם שאר האנשים אשר באו לשבור אוכל, מצד הכבוד כנהוג. [פא] כי ענין השתחואה לאלומתו המכוון בו להיותם נכנעים לצורך אלומות תבואותיו, ואם היה לוקח כסף שברם, הנה באה להם התבואה בדרך מקח וממכר, ואין זו הכנעה מהם לפניו, לכן השיב תמיד כסף שברם, ובאה להם התבואה בלא כסף ומחיר, ונתקיימה השתחואותיהם וכניעתם אל אלומות תבואותיו בדרך כבוד.

**ב ואת-גביעי גביע הכסף תשים בפי אמתחת הקטן ואת כסף שברו. ויעש כדבר יוסף אשר דבר:**

**ב. אשר דבר.** או יהיה מוסב על 'ויעש כדבר יוסף', והוא למותר. ויתכן שהוא על הדבר עצמו, על שימת הגביע באמתחת בנימין, שהודיע יוסף תחילה לבנימין מה שברצונו לעשות, כמוזכר בספר הישר, למען נסות את האחים אם יתנו את נפשם עליו. וכן מסתבר, דלא יתכן שיצער את בנימין על לא חמס. וטעם אשר דבר, כפי המדובר. ומובן מאליו שהוא בין יוסף לבנימין. ולזה לא אמר בגביע שים בלשון צווי כבקודם, כי אם תשים, דרך סיפור והודעה, כיון שנעשה בידיעת בנימין.

**ד. והשגתם ואמרת.** כלומר לא תדבר אליהם דבר עד שתשיגם ותגיע אליהם, אז תדבר עימהם פנים אל פנים, ולא תצעק אליהם עודך רחוק מהם ולומר תפשו הגנבים, כדי שלא ירגיש אדם אחר בדבר ושלא לביישם. וכמאמרם על פסוק ויבא יהודה ואחיו ביתה יוסף והוא עודנו שם, למוד היה לצאת כל יום לבימה לדון, ואותו היום לא הלך, שלא לבייש את אחיו לפני המצרים. (ר"י אדרבי).

**ה. הלוא זה אשר ישתה.** לא הזכיר להם הגביע, אבל דבר עימהם כאלו ידוע שהם לקחוהו, לכן אמר הלא זה שלקחתם הוא אשר ישתה אדוני בו (רמב"ן).

ורבותינו אמרו (**בילקוט**) שגש אותם בדברים, אחד רך ואחד קשה: 'שלמתם רעה תחת טובה' - זה קשה; 'הלא זה אשר ישתה אדוני בו' - הוא רך. ואם נאמר שבתחילת דבריו מיד החליט שהם בודאי לקחוהו, אין לך דברים קשים יותר מזה.

**לכן נראה לי שאין מלת הלא כאן מלת השלילה עם ה"א התימה הבא לאמת הדבר בחיוב,** אבל היא מן 'זרה הלאה', 'מהלאה למגדל עדר', שעניינם ריחוק והסרה. **ולדעתי** נמצא פעל מזה (איוב ט"ז) "אך עתה הלאני", כלומר הרחיקני מחברת בני אדם עד שמקום קבוץ רעי וחברי הוא שמם. וזה שאמר "השימות כל עדתי", כי דבר הנאבד הרי הוא נתרחק ממקומו המיוחד לו והוסר מרשות בעליו - ומלת זה הוא שם על כל דבר יקר וחשוב, כמו שכתב ב"ויהי כהיום הזה" (וישב ל"ט י"א).

וטעם 'הלא זה' - דבר יקר בערכו נתרחק והוסר והלך לאבדן. והוסיף לומר, דמלבד שהדבר ההוסר והנאבד הוא דבר יקר בעצמותו, הוא גם חשוב מאוד מצד תשמישו, כי הוא אשר ישתה אדוני בו, הנה בדרך זה ראשית דבריו עימהם הם דברים רכים, וכאילו מודיעם שנאבד דבר מבית אדוניו, ושואל להם אולי יודע להם מי לקחו. והרביע שבמלת זה יורה שהוא מאמר בפני עצמו. ולפירוש המפרשים אין מקום כאן לטעם המפסיק.

**נחש ינחש.** תרגם **אונקלוס** בדקא מבדק, לדעתו נראה טעם המקרא, אחרי שהוא כלי יקר עד שייחדהו לכלי שתייתו, הנה לגודל ערכו לא ימנע מלחפש אחריו ולבדוק עבורו עד ששייבנו לידו. מלת **בו פירש עבורו**.

וכן טעם נחש ינחש איש אשר כמוני, כמוני המושל במדינה אין מעצר בידו מלחפש במטמוניות ומלבדוק במסתרים עד שיוציאנו מידי הגנב.

ודע דבשאר מקומות, כגון 'לא תנחשו', 'מעון ומנחש', 'כי לא נחש ביעקב', לא תרגמו **אונקלוס**, והניחו כעברי, ורק במקום זה שינה לתרגמו לשון בדיקה, כי לא ניחא ליה לפרשו כענין קסם, וכפירוש המפרשים כאן: נחש ינחש בו כלומר יחקור עליו בעצמו על ידי קסם ונחש, או ישאל לקוסמים בעבורו, כי לגלות הגנבה עם מי, מעשה קוסם הוא, לא פעולת מנחש. והיה ראוי לומר 'קסם יקסום'.

גם פירש **הראב"ע** שכתב נחש ינחש בו, הוא נסה אתכם בו לדעת אם אתם גנבים, ובכוונה שם הגביעה לפניכם, ואחר כך העלים עיניו כדי לנסות אתכם, קשה. דהוה ליה למימר בלשון עבר, לא ינחש בעתיד, ועוד תחסר מלת אתכם, ינחש אתכם. גם מה הוא ינחש איש אשר כמוני, וכי דרך אנשי מעלה לנסות את הבאים לביתם לפי שעה.

**ור' יצחק אברבנאל פירש:** נחש ינחש, יש לו ניחוש שבשתייתו ממנו תגדל מעלתו, ואין בזה טעם.

והנכון כדעת **אונקלוס**.

**י וַיֹּאמֶר גַּם-עִתָּה כְּדַבְּרֵיכֶם כֹּן-הוּא אֲשֶׁר יִמָּצָא אֶתּוֹ יְהִי-לִי עֶבֶד וְאַתֶּם תִּהְיוּ נִקְיִים:**

**גם עתה.**

המכוון בזה, לפי מה שתצדיקו את עצמם מכשרון מעשיכם מהשבת הכסף אשר היה באמתחותיכם, אינכם ראויים לעונש גדול כזה אשר אמרתם, אמנם נהפוך הוא, מהראוי להקטין העונש בכל מה שאפשר;

## פרשת ויגש

**כ. ואחיו מת.** מפני היראה הוציא שקר מפיו (רש"י).

ובאמת אין כאן שקר, כי יש במשמעות לשון מיתה ענין הפסק ובטול ונפילת המדרגה.

כמו שכתוב **במכילתא דרשב"י** - זוהר קל"ה ב'

**כל מאן דנחית מדרגה קדמאה דהויה ביה מיתה.**

ואמר (**במד"ר** ראש פרשת ויחי) אין מיתה אלא לשון השפלה. (ובע"ז ה') ארבעה חשובים

כמתים: **עני, מצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים;**

ועל אמרו יתברך למשה, כי מתו כל האנשים וגו' אמרו ז"ל לא מתו אלא הענו, וזהו גם כן המכוון כאן, ואחיו מת, ירצה בלשון מת לישנא דמשתמע לתרי אנפי, אם מיתה ממשית, אם נפילתו ממדרגת מעלתו שהיה לו בבית אביו, להימכר לעבד שפל ונבזה;

ודוגמת אמירה זו מצינו בתלמוד (מנחות ל"ה)

דאמר רבינא הוי יתיבנא קמיה דרב אשי וחשך והניח תפילין, ואמרי ליה לשמרן (שלא

יאבדו) קבעי להו מר? ואמר לי אין. וחזיתיו לדעתיה דלאו לשמרן הוא בעי, קסבר

הלכה דלילה זמן תפילין ואין מורין כן, ע"כ.

וחלילה דרב אשי הוציא שקר מפיו, אמנם מלת לשמרן משתמע לתרי אנפי, אם השמירה מן

האבידה, ואם השמירה לקיים המצווה, ולהיות שההלכה זו אין מורין, השיבו תשובה

דמשתמע לשומע הפך דעת המשמיע;

**ובילקוט איתא,**

אפשר אדם גדול כיהודה מדבר דבר שאינו ברור: 'ואחיו מת', אלא כך אמר יהודה:

אם אני אומר לו שהוא חי הוא אומר לי הביאהו אלי, לפיכך אמר ואחיו מת, ע"כ.

לא אמר שדברי יהודה הם [פב] שקר, אבל דבר שאינו ברור הוא, כיון שהוא כולל תרי אנפי, לדעת השומע מיתה ממשית, ולדעת המשמיע נפילת המדרגה לבד.

**ויותר.** ויעקב אמר והוא לבדו נשאר, ההבדל בין נותר לשאר הוא אם חלק הנשאר חשוב בעיניו נקרא שאר, ואם חלק המשווייר אינו בעיניו רק כתוספת שאינו שווה - נקרא נותר (כמו שכתוב בהשאיר הברד פ' בא).

והנה ליעקב היה בנימין בנו חביב מאד להשארו לבדו מאשתו האהובה ושהייתה עקרת הבית, לכן קראו שאר, אמנם יהודה מגודל טרדותיו ויגיעותיו על ידי בני רחל שהיו לו עד הנה לפוקה ולמכשול, לכן קראו נותר.

### **כח וַיֵּצֵא הָאֶחָד מֵאֵתִי וְאָמַר אֵךְ טָרֵף טָרֵף וְלֹא רָאִיתִי עַד-הַנְּהָ:**

**ולא ראיתיו.** וי"ו זו ישמש כמלת כי לנתינת טעם, כמו ואתם ידעתם את נפש הגר (משפטים כ"ג ט') שהוא נתינת טעם למה שקדם וגר לא תלחץ כי אתם ידעתם, וטעמו כאן הסכמתי לאמר שהוא נטרף, כי עד הנה לא ראיתיו, ואם היה בחיים לא ימלט שישתדל להראות לפני.

### **פרק מה**

**א וְלֹא-יָכַל יוֹסֵף לְהִתְאַפֵּק לְכָל הַנֹּצְצִים עָלָיו וַיִּקְרָא הוֹצִיאוּ כָל-אִישׁ מֵעָלָי וְלֹא-עָמַד אִישׁ אֹתוֹ בְּהִתְוֹדַע יוֹסֵף אֶל-אָחִיו:**

**א. להתאפק.** היו שם מבית פרעה ומן המצריים אנשים רבים וחלו פניו למחול לבנימין, כי נכמרו רחמים על תחנוני יהודה. ולא יכול יוסף להתחזק לכולם, לכן קרא לעבדיו הוציאו כל איש נכרי מעלי, כי אדבר עימהם (רמב"ן).

**ור' יצחק אברבנאל** השיב עליו לא יעלה על הדעת שלא התוודע יוסף אל אחיו רק מפני שהמצריים יחלו פניו, כי כבר השלים להעניש את אחיו מדה כנגד מדה.

**ואין זו טענה.** כי לא התנהג יוסף עם אחיו בדרך נקמה לשלם להם בגמול ידיהם, כי התורה העידה על הפכו, ככתוב ויזכור יוסף את החלומות אשר חלם להם, להודיע כי כל מה שעשה יוסף עם אחיו לא עשה דרך נקמה כי אם שיקויימו החלומות, והן היו רצון העליון וגזירתו כמו שכתבתי שם. הנה עד הנה לא נתקיים גזרת עליון כי אם באחד עשר כוכבים, ולולא שהמצריים החלו כעת פניו, היה מתאפק עד שיקיים גזרת עליון גם בשמש וירח.

ומכל מקום לפירוש **רמב"ן** חסר העיקר במקרא, והיה ראוי לומר לכל הניצבים **לבקש** עליו.

**ורש"י** פירש לא היה יכול לסבול שיהיו מצריים ניצבים עליו ושומעים שאחיו מתביישים, וכאלו אמר ולא היה יכול יוסף להתאפק בושתם לפני כל הניצבים עליו, כמו שכתב **הרא"ם**. וגם לפי זה לישנא קטיעא במקרא.

**הראב"ע** פירש לכל הניצבים עליו, עד שיצאו כל הניצבים עליו, והוצרך לקרוא להוציאם. וכבר טען **הרא"ם** עליו, איך יפרש הלמ"ד של לכל הניצבים;

והנה כל הדחוקים האלה הוא לפי שמפרשים להתאפק כמו וירחץ פניו ויתאפק (לעיל מ"ב ל"א) ויתאפק המן, שעניינם חיזוק והתאמצות והכרח נפשו לעשות דבר נגד רצונו, או עצירת נפש ומניעת מעשה.

אבל מי יכריחנו לזה, הלא טוב יותר לפרש להתאפק משרש **פוק** שענינו הוצאה, כמו ותפק לרעב נפשך (ישעיה י"ח) שפירושו תוציא אליו רצונך, רוצה לומר כשתפרוס לרעב לחמך, תוציא אליו בשפתיך רצונך הטוב, ולהודיעו שהוא בלב טוב ובנפש חפצה, וכן ואדם יפיק תבונה (משלי ג) דתרגמו מביע, וכן פירש **רש"י** שלומד חכמה עד ששגורה לו להוציאה בפיו.

כי הדבור בפה איננו כי אם הוצאת מחשבה הפנימית, וכן אמרו (עירובין ספ"א) אפיק לשון גלוי הוא, כלומר גלוי המחשבה על ידי דבור. ולפי זה טעם ולא יכול יוסף להתאפק לכל הניצבים עליו, שבפרסום אנשים רבים העומדים עליו לא היה ביכולתו להוציא מלה בשפתיו ולדבר אליהם מה שהיה ברצונו כעת, ולזה הוצרך להוציא כל איש מעליו. ומיושב לשון המקרא על מכונ.

**ג. העוד אבי חי.** שאל להם זה, כי חשב אולי מה שאמרו עד הנה שימות אביהם ביגון היה כדי ששיגו מבוקשם בהשבת בנימין, ובאמת איננו חי, ולזה רצה לדעת האמת (**רלב"ג**), ואפשר שהה"א ה"א התימה, אם אפשר הוא שיחיה עוד אבי אחר עברו עליו כל הצרות האלה?

**נבהלו.** הנבהל - נתקו מזימותיו ועומד נדהם, אבל החרד דעתו עליו, כמו וחרד על דברי, ויחרד יצחק ויאמר.

**ד. אשר מכתם אתי.** לפי פשטות לשון הכתוב (וישב ל"ז כ"ח) ויעברו וגו' וימשכו ויעלו וימכרו את יוסף, רק המדיינים העוברים אשר שמעו קול צעקתו יוצא מן הבור הם משכוהו והעלוהו הם מכרוהו לישמעאלים, כי האחים היו יושבים לאכול רחוק מן הבור לבלי שמוע קולו וצעקת יללתו, והיו מצפים על אורחת הישמעאלים שראו מרחוק, ובעודם מצפים עליהם קדמו



המדיינים לבוא בדרך אחר הסמוך לבור וכשמעם קול צעקתו משכוהו ומכרוהו בלתי ידיעת האחים.

לפי זה מלת מכרתם אינו פעל ממשי רק פעל מסבב, כמו 'מעלתם בי' - שפירושו גרמתם מעילה. וכדומה לזה הרבה פעלים שאינם רק מסבבים. כן טעם 'מכרתם' - גרמתם המכירה. אתם הייתם הגורמים והמסבבים להימכר. וגם אם נחזיק בדעת המפרשים שהאחים עצמם מכרוהו, נצטרך לפרש מכרתם לפועל מסבב, כי דעת האחים היה שישאר לעבד לאנשים שוכני מדברות שאין עוברים ושבים עליהם, ואין מציאות שיתגלה יוסף לאביו, כמבואר **בתנחומא**: אמרו נמכרנו לישמעאלים הם מוליכין אותו לקצוות המדבר. וכן הוא **בפרקי דרבי אליעזר** פל"ח. עיין שם.

כי אם יהיה עבד לאחד מיושבי עיירות, מכל שכן במצרים, שבדרך ארץ פלשתים מצרים קרוב לארץ כנען, גם היא ארץ מרכולת לעמים רבים, דבר נקל הוא [82] שיתוודע יוסף לאביו על ידי עוברים ושבים השכיחים. וכיון שמבואר שהאחים לא התכוונו למכרו להישאר עבד במצרים, מוכרחים אנו לבאר 'מכרתם' לפועל מסבב, שממכירתם למדברות נסתבב להימכר במצרים.

**ז. לשום לכם שארית.** ממונכם ומקניכם בארץ רוצה לומר בארץ הזאת, כי בזולת הארץ הזאת לא ישאר לכם כלום. או אמר שארית בארץ, לפי שהם הוציאו בשתי שנים ראשונות ממון ומקנה רב, ולכן אמר שישאר להם שארית מהקניינים הארציים ההם; ואמר ולהחיות לכם, כי אם לא שלחני ה', אין ספק שהייתם מתים ברעב, כי בהתמעט השבר במצרים אין ספק שלא יוציאוהו מן הארץ וליתנו לזרים (**ר' יצחק אברבנאל**).

ולוי נראה שם שארית, הוא מענין שארה כסותה ועונתה, וימטר עליהם כעפר שאר, עניין מזון. וטעמו: שלחני אלוהים הנה כדי לתת לכם מזון ומאכל. ומלת לכם חוזר אל האחים שהם לפניו, ואמר ולהחיות לכם, זה מוסב על בני ביתם. ולמ"ד 'לכם' במקום 'שלי', כמו למי אתה - של מי אתה, כמו שכתוב שם כל אשר אתה רואה לי הוא, שלי הוא, וכן לה' הארץ ומלואה של ה', כן לכם שלכם, והם בני ביתם. ולפירוש **ר' יצחק אברבנאל** היה לו לומר ולהחיות אתכם.

**ח. ולאדון.** כינוי אדון בעברי מיוחד לבעלי העבד לבד, וטעם לאדון לכל ביתו, כל ביתו הם עבדים לי, ובארץ מצרים למושל, ובדבריו לאביו הוסיף לומר לאדון לכל מצרים, להוסיף לו אומץ (**רל"ש**).

יב כי פי המדבר. עיין רש"י.,

ואמר הרע"פ:

כוונת יוסף בזה לומר, ידעתי באמת כי יקשה מאוד לאבי הזקן לצאת מהארץ, אם לא שיאלצו החשק לראות הפלגת גדולת ועוצם כבודי, והיה על כן מן הצורך שאודיע לכם בפרטות כל שבחי מעלות שיש לי מהגדולה והכבוד, וכאשר תראו כן תספרו, ולא יאות לי בעצמי, כיון שפי הוא המדבר אליכם. ואין זה יאות לאנשי מדות מעולות להתפאר ולהתהלל בעצמו, ואם כך מה שאבקש שתגידו כבודי לאבי, אינו אלא כדי שיבוא אצלי.

**והרבנו בחיי הביא בשם מדרש רבותינו:**

כי פי המדבר אליכם, כפי כן לבי, ואם שלא נזכר לב בכתוב דרשו כן, מפני שהיה יכול לומר כי אני המדבר אליכם, והזכיר פי מפני שהדבור המושם בפה הוא כלי הלב להוציא אשר בתוכו, לכן אמרו כפי כן לבי. עכ"ד.

**ונראה לי להטעים עוד,** כי דעת רבותינו בזה כדעת קצת המפרשים שם פה על החפץ והרצון, כמו ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה (ירמיה ט"ו) שפירשוהו כחפצי ורצוני, וכן הן אני כפיך לאל (איוב ל"ג) פירשוהו כפיך כחפצך וכרצונך, וכן ויתקבצו יחדו להלחם פה אחד (יהושע ט') ענינו הסכמת רצון כולם.

ועל כוונה זו יבואר שם פה המוזכר אצלו יתברך: כמו על כל מוצא פי ה' יחיה האדם, כלומר רצון ה', כן פירש האמור כאן פירושו רצוני, כלומר רצוני הפנימי הוא המדבר, ואין דבורי מן השפה ולחוץ ורצון לבי בל עמו, אבל פי ולבי שווים, ורצון הפנימי מוסכם עם הדיבור החיצוני, ויתורגם כי פי המדבר אליכם. ויותר יתכן לפרש מלת כי, ענין שווי ודמיון, כמלת כמו כמבואר (לקמן מ"ו ל"ד), כי תועבת מצרים.

**וטעמו כאן עיניכם הם כמו פי, כלומר אתם רואים בעיניכם שהכל הוא כמו שאני מדבר בפי.**

**טו. וינשק.** יש נשיקה בלשון קל, כמו וישקו איש את רעהו, ויש בלשון כבד, כמו וינשק לבניו ולבנותיו, וכן כאן, וטעם האחרון להוראות כבדות הפעולה, וענינו הטירדה והעיסוק בנשיקה לרוב אהבה. (רוו"ה).

**יט. ואתה צויתה.** כתוב בה"א בסוף התיבה ע"פ המסורה.

ואמרו עליו **במכילתא דרשב"י** (ספר הזוהר)

ה"א דייקא, דמשמעותו דיוסף תבע להון.

כוונתו בזה, כי אות ה"א הנתלית בסוף הפעלים, יורה על עשיית הפעולה בחפץ ורצון.

ובא כאן הה"א בפעל צויתה, להורות שהייתה צווי פרעה זה אל יוסף מרצונו של יוסף, כי הוא השתדל מעצמו לבקש מאת פרעה לתת רשות לשלוח עגלות לנסיעת אביו, כי בשנות הרעב לא היו רשאים להוציא עגלות ממצרים בתבואה, כדי שלא תחסר התבואה כ"כ מן המדינה. ולפי שהיה הציווי מרצונו של יוסף, לכן נתלית הה"א בסופה. עיין בהעלותך י"א ט"ז אספה לי. ולזה נאמר וירא את העגלות אשר שלח יוסף, ולא נאמר אשר שלח פרעה, ולכן היו העגלות סימן לעגלה ערופה לרז"ל, ואם מצווי פרעה לבד שולחו העגלות, לא יתכן היותם לסימן זה. ראה איך דרשתם מיוסדת על אדני דרכי הלשון.

**עגלות.** תרגם **יונתן בן עוזיאל** סרני דמינגדו בתורתו, וכן פירש **רשב"ם** עגלות ובהמות למשוך, כי לא היה אדם יכול להוציא מן המלכות עגלה כי אם על פי פרעה. ודוגמא לזו בתלמוד "אין פרה וחזירה יוצאה ממצרים אלא אם כן נטלה האם שלה". ולפי זה אפשר עגלות כאן כפול בהוראתו, מן רכב, ופרה רכה, וטעם עגלות, פרות רכות אסורות במיני רכב, ואין קפיידא בשינוי התנועות.

**כב. חלפות שמלות.** בגדים הראויים [פג] להחליפם לעת הצורך, כך כתבו המפרשים. **ואין בזה טעם,** הכי היו בני יעקב חסרים מבגדים הראויים להחליפם לפי העת, ואין בכמו אלה מתנה כבודה וחשובה.

**לכן נראה לי** שחליפות הוא מענין מחלפות ראש (שופטים ט"ז) שטעמו לחד ממחקרי לשון, קליעה ואריגה קווצות שער הקלועים וארוגים יחד. והראה דומים לזה בלשון ערבי וארמית. ויתכן לשון חליפה בענין אריגה כי החוטים מתחלפים ובאים פעם הם למעלה פעם למטה פעם לאורך פעם לרוחב פעם לאחור פעם לפנים. וטעם חליפות שמלות בגדים עשויים באומנות אריגה.

**והמצרים היו מפורסמים באומנות אריגה ככתוב (משלי ז') חטבות אטון מצרים, עובדי פשתים שרקות ואורגים חורי (ישעיה י"ט) והיו יכולים לארג חוטים דק מן הדק כקורי עכביש, והבגד הנעשה מכמו אלה יקר מאוד, ולא היו מתלבשים בהם רק החשובים והנכבדים ליוקר מציאותם, והייתה אם כך מתנה כבודה וחשובה מיוסף לאחיו.**

**כג. עשרה חמרים.** ראיתי ברא"ש שכתב, לכן שלח עשר מכל מין שהוא מספר שלם כדי שיוכל להפריש מהן מעשר כאשר נדר כל אשר תתן לי עשר אעשרנו. **ואין זה נראה,** כי מעשר בקר וצאן אמר רחמנא, ובטמאות ודאי אין מעשר נוהג.

**פרק מו**

**ד אעלך.** אחר שאעלך ואוציאך משם, תוסיף מעלה על מה שהיה לך קודם רדתך לשם כאמרו ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה (**רבינו עובדיה ספורנו**).  
 וישמש מלת גם לשם תאר, כמו ולשם יולד גם הוא (נח יו"ד כ"א) שטעמו הוא המרובה ביתרון מעלותיו, כמו שכתבתי שם. וטעם "גם עלה" עלייה רבת המעלות, וכולל בזה עליית זרעו ממצרים מרובים בתוספות מעלות נכבדות.

**ויוסף ישית ידו על עיניך.** לדעתי היא מליצה על המשתדל לשעשע ולשמח לב חברו אשר נפשו עגומה עליו מדאגה על צרה המעותדת לבוא עליו, כי זה דומה למשים יד על עין חברו בל יראה ברע אשר לפניו. וזה כי ראה יעקב שבירידתו למצרים תתחיל קיום הנבואה שנאמרה לאברהם בברית בין הבתרים, גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם, ואם באברהם נאמר אימה חשכה גדולה נופלת עליו, מכל שכן ליעקב שהיה הולך ומתקרב לבוא בארץ אשר בו ימי העינוי ממשמשים ובאים.

ואף שהודיע יתברך שמירידה זו תצמח לבסוף עלייה גדולה לבניו, בכל זה לא ימלט שנפש יעקב תהא עגומה מצרת בניו אחריו בהמשך ימי השעבוד, לכן בא אליו הדבור "ויוסף ישית ידו על עיניך", כלומר הנני מבטיחך כי שעשועי נפש לאין שיעור תמצא בהיותך קרוב ליוסף, הם ימלאו כל חדרי לבבך בשמחה וגיל, לא יהיה מקום פנוי בלב שתוכל דאגה ותוגה לשכון בתוכו, כי שעשועי נפש אלה שתשיג מבנך יוסף, הם יעמצו ויסגירו עיניך אשר תראה ברע אשר תמצא את בניך אחריו, והתוגה על העתיד אשר תראה בעין שכלך לא תהא שולטת ברעיונותיך להדאיב את נפשך, מרוב שמחה הזמנית שתשעשע עם יוסף.

וכמו שהעיד הכתוב, ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה שאמרו בו המפרשים, כי שבע עשרה שנה שהיה במצרים קרוב אל יוסף, הם לבד היו ימים של חיים, כי כל שנותיו הקודמות היו ימים של צער ואינם ימים של חיים.

מלת עיניך כפול בהוראתו, ראות-השכל, והעינוי. כמו אולי יראה ה' בעיני (ש"ב ט"ז) שפירושו בעניי, כמו שכתב **הרשב"ם** שם, היו"ד שבין העי"ן והנו"ן ראוי להתאחר, ומשפטו **בעניי** וטעמו כאן מראה עיניך בעיני העתיד.

**במכילתא דרשב"י** - זוהר ויחי רט"ז ב'.

כל יומי דיעקב בצערא הוה וכו' וכד יוסף אתפרש מניה מה כתיב יוסף בן שבע עשרה שנה היה רועה וגו' וכל יומין דיעקב לא הוה ליה צער כהאי והוה בכי כל יומא לאינן שבע עשרה שנה דיוסף, מאי קאתיבו ליה ויוסף ישית ידו על עיניך הא לך שבע עשרה שנה אחרנין בענוגין ותפנוקין והנאות וכסופין הה"ד ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה וגו',

**ובפרקי דרבי אליעזר** אמרו, יוסף ישית ידו על עיניך, יעמץ עיניך לאחר מיתה. אפשר שהמכוון בו, הוא יעמץ עיניך בחייך מלראות מה שיהיה אחר מיתתך, כלומר שמצד שעשועיו לא תשים לב על העוני והשעבוד שיהיה לזרעך אחר פטירתך.  
**והרשב"ם** פירש יוסף ישית ידו על עיניך, על עינייך, וצרכיך, הוא ישתדל לעשותם. ולא יתכן כי מה המה העניינים הרבים והצרכים הגדולים שהיו מוטלים על יעקב עד שאין אחד משבעים נפשותיו יכולים להשתדל בהם בלעדי יוסף.

**י. ושאל בן הכנענית.** בתרגום **יונתן בן עוזיאל** שאל הוא זמרי דעבד עובדא דכנענאי בשטים, וכ"א (סנהדרין פ"ב) הוא זמרי בן סלוא הוא שלמיאל בן צורי שדי הוא שאל בן הכנענית.

ואמר **הגר"א** ח"ו שלזמרי יהיו נשמה אחת עם שלמיאל הצדיק בחיר ישראל, אבל הוא על דרך גנאי לו ולמשפחתו ולשבטו, והיה החטא פורח מן השורש משאל בן הכנענית, וכמו שכתוב שורש פרה רש ולענה, שורש שיצמח ממנו פירות רעות. ועל דרך זה אמרו פסל מיכה עבר עם ישראל בים, והלא היה כמה מאות שנים ביניהם, אלא השורש שצמח ממנו איש מיכה שעבד הפסל, הוא שעבר עימהם, וכמו שנסתלקה השכינה בעת שראה יעקב את אפרים שעתיד לפרוח ממנו ירבעם בן נבט.

**יז. ושרח אחתם.** כתב **רמב"ן** (בפרשת פינחס, ושם בת אשר שרח) לא אמר בת אשר כי לא הייתה בתו כי אם בת אשתו שהייתה לה מאיש אחר, [82] וכן תרגם **אונקלוס** בת אשר בת אתת אשר, לכן אמר כאן ושרח אחותם, שהייתה אחותם, מן האם ולא מן האב, עיין שם. וכדבריו אמר **בספר הישר** (הביאו **רו"ה**) אשת אשר הייתה הדורם בת אבימאל בן עבר בן שרו, והיא הביאה עמה מעבר הנהר את שרח בתה, והייתה בת ג' שנים. ותגדל הנערה בבית יעקב.

**והדברים תמוהים** דאם כן איך נחשבה בכלל שש עשרה נפש שילדה זלפה ליעקב. ואף אם נדחוק לפרש ותלד שגדלה אותה זלפה, עדיין יקשה איך נחשבה בכלל שבעים נפש כיון שאינה מיוצאי ירך יעקב, וקרא אמר הבאים ליעקב יוצאי ירכו.

**יח. שש עשרה.** בני האמהות היה כפל מבני השפחות, כל גבירה שני פעמים כמו שפחתה, כי בני לאה ל"ב (ורק יוכבד השלימה למנין ל"ג לרבותינו. **ולמכילתא דרשב"י** יעקב עצמו השלים) ובני זלפה שפחתה החצי והוא ט"ז, בני רחל י"ד ובני בלהה שפחתה שבעה (**הגר"א**).

**כ. אשר ילדה לו אסנת.** כבר הודיענו במקץ כי אסנת ילדה לו את אפרים ומנשה, והיה יכול לומר בקיצור ובני יוסף מנשה ואפרים כבשאר בנים, ולמ"ד במסכת סופרים בספכ"א כי דינה הולידה את אסנת משכם, וכן הוא **בפרקי דר' אליעזר ובמדרש אבכיר**<sup>77</sup> **בילקוט** וישב וכן דעת **יונתן בן עוזיאל**, כי אסנת בת דינה היא הנישאת ליוסף במצרים, אם כי נוכל לומר שהיא השלימה את מנין שבעים נפש, וכלל אותה הכתוב במה שאמר למעלה (פט"ו) כל נפש בניו ובנותיו, אף שלא היה לו אלא בת אחת, קרא את בתו בכלל בנותיו. ולטעם זה הודיענו כאן עוד הפעם אשר ילדה לו אסנת.

ואפשר שנקראת אסנת שהוא בהיפוך אתון אנסת, על שהייתה בת אנוסה, והא דכתיב מלבד נשי בני יעקב, על כן פירוש מלבד הנשים שלא הוזכרו שמותם ושלא היו מיוצאי ירך יעקב, שהרי הזכיר דינה והיא הייתה אשת שמעון לדעת רבותינו.

**כז. ילד לו.** אמר בהם לשון יחיד, וכן לעיל (מ"א נ') וליוסף ילד שני בנים. וכן לקמן (מ"ח י"א) הראה אתי אלוהים גם את זרעך, גם כן בלשון יחיד, וראיתי **בספר הדורות** שהביא בשם **נתיבת ישרים** בשם ב"ש כי אפרים ומנשה תאומים היו, ואפשר שמטעם זה אמר בהם לשון יחיד שבלידה אחת נולדו וכאחד נחשבים.

**ל. אמותה הפעם.** מצרות אחרות נושעתי, ואחר התשועה אפפו עלי רעות, עתה בזאת שנושעתי מצרתך אחרי ראותי את פניך, יהי רצון שאמות בזאת התשועה ולא יוסיף עצב עמה (ר' **עובדיה ספורנו**). ולזה בא הה"א שיורה על הבקשה והרצון, כמו שכתוב בואתה צויתה.

**לד. כי תועבת מצרים.** למפרשים תועבת לשון מיאוס ובזיון, יקשה איך יכנה את אחיו בשם המשוקץ והמתועב בעיני תושבי הארץ ואיך יאמר על מבזים ושממתם שרי מקנה?

והנכון כדברי רבותינו שאמרו **במכילתא דרשב"י** - זוהר פינחס ר"ן ע"א:

מאי תועבת מצרים וכי על דשנאין ליה כתיב תועבת מצרים אלא דחלא דמצראי ואלהא דילהון מקרו תועבת מצרים, כמה דכתיב: כתועבות הגויים, דחלא דשאר עמין, ת"ח חכמתא דיוסף דכתיב ומקצה אחיו לקח חמשה אנשים ואוליף לון למימר אנשי מקנה היו עבדיך וגו', מלכא דהוה שליט על כל ארעא ואבא למלכא עביד כדא יעבוד לאחיו די שנאון להון ולא יחשבון להון, למעבד לון רועי צאן, אלא ודאי תועבת מצרים דחלא ואלהא דילהון אקרי הכי, ועל דרך זה כתיב הן נבח את תועבת מצרים, אמר

<sup>77</sup> מדרש אבכיר - מדרש שלא הגיע לדינו. אבכיר הוא אמן במהרה כן יהי רצון. המקורות המזכירים את המדרש הם מאשכנז סביב המאה ה-13 כנראה שהמדרש נערך באיטליה. מקורות המדרש המבוססים על מדרשי א"י התלמוד הירושלמי ספרות ההיכלות ענייני הלכה ומנהג התואמים את מנהג איטליה. - כנראה נערך בסוף המאה העשירית.

יוסף כל מיטב מצרים היא ארץ רעמסס, והיא ארעא אפרישו לדחלא דלהון לרעיא ולמיהך בכל ענוגין דעלמא וכל מצראי חשיבו לאינן דרעאן לדחליהון כדחליהון, אעבוד לאחי דירתון הוא ארעא ויסגדון לון מצראי ויחשבון לון כדקא יאות, והיינו דכתיב כי תועבת מצרים כל רועי צאן מחשבין לון כדחליהון עיין שם.

ולפי זה תועבת מצרים דכאן אינו רק מצד ישראל, כמו שכתב רש"י בתועבת מצרים (וארא ח' כ"ב).

### פרק מז

**ו ואם ידעת.** אם נחברנו עם ויש בם אנשי חיל, הוא למותר, כי היה די לומר, ואם יש בם אנשי חיל וגו'. לכן נראה לי דמלת **ידעת** ענינו חפץ ורצון, כרגיל בדברי רבותינו דעתו לחזור, כלומר רצונו, וכן בלשון הכתוב מה אדם ותדעהו (תהלים קמ"ד) תחפוץ ותרצה בו.

ומזה למפרשים עץ הדעת טוב ורע, כי פרי אילן זה מוליד באוכליו החפץ והרצון אל דבר והיפוכו. וטעם ואם ידעת, אם תחפוץ ותרצה כשיש בם אנשי חיל הרשות בידך למנות אותם לשרים על אשר לי, אין אני גוזר להיות כן, כי אולי התמנות כזה פחיתות הוא לפי מעלתם, לכן הדבר תלוי ברצונך ולזה לא הוטעם ידעת בנגינה מחוברת לויש בם כי אם ברביע שהוא מפסיק.

**ט. מעט ורעים.** על מה שאמרת כמה ימי שני חייך, אני אומר כי שני חיי, רוצה לומר שנים שהם של חיים בלא צער, היו מעט ורעים ברוב טרדות מזונות ודאגות הקורות, **כי הימים אשר בם יהיה האדם בצרה לא יקראו שני חיים, כאמרם שנים של צער אינם של חיים,** אבל ימי שני מגורי היו בין הכל ק"ל שנה, ולא השיגו ימי שני חיי אבותי בימי מגוריהם, כי אבותי אף על פי שהיו גם הם גרים בארץ לא להם, מכל מקום היו להם ימי חיים רבים בלתי צרות, אבל שני חיי לא השיגו לשני חיי אבותי שהיו להם בימי מגוריהם (ר' עובדיה ספורנו).

וטעם מעט ורעים, ימי שמחה שלי היו מעטים בכמותם, וגם אותו המעט היה מפוזר ומפורד, ולא היה מעולם שמחה הנמשכת כמות זמן מה, לומר שנה זו או חודש זה היה לי לשמחה, כי ימי שמחה המעוטים היו מפוזרים ומרוחקים זה מזה, ויום אחד של שמחה נתבטל ברוב ימי תוגה שקדמו לו, וברוב אנחות שבאו אחריו.

והנה לכל המפרשים לשון **שני מגורי** טעמו גירות טלטול וצער, ולא ידעתי לכוין כל זה בלשון מגורי, כי כל הצרות שהיו לו ליעקב מעשו ולבן דינה ויוסף אינם מצד הגירות, גם דרכו של צדיק להיות שמח בייסורין לא להזכירם תמיד, שנראה כמתלונן. ועוד, מה ראה הכתוב להודיענו בספור זה, והם דברים של מה בכך ואין יוצא מהם תועלת למודי.

**לכן יתכן שיש בדברים אלה לימוד יקר רב התועלת. וזה, יש לכל בן דעת המשתדל אחר שלמות הנפשי, שני דרכים לעבוד בהם את הש"י, אם בדרך הכובש, אם בדרך הישר.**

**דרך הכובש הוא**, שתאוות נפשו הטבעית הבהמית במקומה עומדת, והיא תעשה את שלה להתעורר בו בכל יום, אמנם מצד נפשו המשכלת הרוחנית, כובש אותם ומכניעם לעבודת הש"י, ואף שאינו רוצה בבחירת רצון התאוה הגשמית ויודע שהוא עברה ועוון, מכל מקום הלב מטבעו יחמוד שלא מרצונו והוא נגד בחירתו, הנה העובד את השם בדרך זה הוא במלחמה תמידית בנפשו, כי התאוות הבהמיות יחררו תמיד ריב ומדון בנפשו עם התאוה הנפשית הרוחנית.

וח"י איש העובד את השם בדרך זה קראו יעקב כאן שני מגורי, כלומר שנים שישנם בחרור ריב ומדון בנפש. מגורי מלשון איש חמה וגרה מדון, והתגר בו מלחמה, מתגרת ידך אני כליתי, ומורגל ברבותינו לשון תגרא על הריב והמדון. ומזה (איכה ב') תקרא כיום מועד מגורי מסביב, כלומר מחרחרי ריב ומדון להלחם בו.

**ועבודת השם בדרך הישר**, היא כשהיא תמימה באין ריב ומדון בנפש פנימה, אם הלב מלא באהבת השם ולא נשאר בלב מקום פנוי לשכון שם תאוה בהמית, כענין ולבי חלל בקרבי. שהתאוה הבהמית היא כמת וכחלל, ואינה מתנגדת אל התאוות הנפשיות הרוחניות.

והזוכה למדרגה זו נקרא חי באמת, כי כל כוחות נפשו משתדלים להשגת החיים הנצחיים. וגם כח אחד מכל כוחות הנפשיות לא נעדר מלהשתלם באמצעיים המביאים אל הנצחיות.

והנה אין ספק כי יעקב בחיר האבות היה עובד כל ימיו בדרך הישר וכל יום היה חי חיי השלמות האמתית, ככתוב ויהי ימי יעקב שני חייו, כי כולם היו שנים של חיים, אמנם בדברו אל פרעה היה מקטין עצמו כדרך [84] הצדיקים, לכן אמר ימי שני מגורי, כאילו רוב שנותיו לא היה עובד רק בדרך הכובש, שהוא בריב ומדון בנפש פנימה, והיה צריך ללחום נגד יצרי תאוות הלב ולנצחם, אמנם שנים של חיים, שהוא בדרך הישר בלתי מלחמת היצר, היה בעיניו מעטים, וגם אותו המעט היה בלתי הצטרפות, ורק בזמנים נפרדים זכה לימים הראויים להיקרא חיים באמת, על זה אמר מעט ורעים.



ונגד מה שהקטין מעשי עצמו הגדיל מעשי אבותיו, לאמר שרוב שנותיהם היו שנים של חיים, בימי מגוריהם, רוצה לומר בימים שמצד טבע אנושית להיות בהם בריב ומדון פנימי מצד נפש הבהמית, היה להם שנים של חיים, כולם היו שווים להשגת שלמות הנפשי האמתי ללכת באור החיים, לכן נאמר באבותיו בימי מגוריהם, ימים ולא שנים, להמעיט זמן מלחמתם הפנימי, כי רובי דרובם היה שלום הפנימי בנפשם.

והתכוין יעקב בתשובתו זאת אל פרעה לעורר את דעתו, שאין מה שנקרא בפי ההמון בשם חיים הוא החיים באמת, כי הרודפים אחר בולמס התאוות הזמניות, חייהם אינם חיים אבל הוא מיתתם, כי הרשעים בחייהם קרואים מתים, כי אמנם אינו ראוי לקרוא בשם חיים, רק להמשעבד כל תאוות נפשו לשמים לעבוד במ עבודת השם.

### **יב. לחם לפי הטף.** לפי הצריך לכל בני ביתם (רש"י).

פירש הטף לכל בני ביתם, מפני שהטף מורה על הקטנים בלבד, וכל בני ביתם מורה על כל הנמצאים בביתם, וזהו הרמז במלות ואת כל בית אחיו. והכתוב שאמר לפי הטף במקום כל בני ביתם הוא מפני שדרך הטף לפרר הלחם שלא לצורך, אומר שאף לפי צורך הטף שדרכו לפרר ולהשליך שהוא יותר מכדי צרכו כלכל כל שכן לפי הצריך להם (הרא"ם).

לפי זה אין צורך לפרש מלת הטף על הקטנים. כי אם לשון ריבוי ותוספת כמורגל בארמי וברבותינו, ליקנסייה טפי חד (בכורות ג') דמרגיל טפי (תמורה כ"ד) וכן בהרבה מקומות, וטעם לחם לפי שיעור המרובה.

**יג. ולחם אין.** חוזר לענין הראשון לתחילת שני רעב (רש"י). דאי לאו חזרה לענין הראשון אלא ספור דברים זה אחר זה, דגם אחר שבא יעקב למצרים היה רעב, היה לו לומר ולא היה לחם בארץ. ומדכתיב "ולחם אין", נודענו שאין זה ספור דברים זה אחר זה, אלא חוזר על הראשונות, לפי שהפסיק בספור אחי יוסף וביאת יעקב.

ומלישנא דקרא גלוי לדעת רבותינו בזה דמשבא יעקב למצרים פסק הרעב, מדאמר ולחם אין, להורות שאינו אלא חזרה לספור ראשון, וכן מדאמר ויבואו אליו בשנה השנית ולא אמר בשנה האחרת, משמעותו שלא היה רק שתי שנים בלבד (רד"פ).

דומה למה שאמר רש"י בפ' ויוסף הורד מצרימה, ועל וה' פקד את שרה, ועל והאדם ידע כמו שכתבתי שם.

**יח. כי אם תם.** רש"י פירש אם כמו אשר.

ור' עובדיה ספורנו פירש אם כמו אמת.

**ושמעתי לפרש** כי אם לשון תנאי כברוב מקומות, כי אף שנתנו כספם ובהמתם ליוסף כדי לתת להם לחם עבורם, מכל מקום לא ידעו קצב דמי מחיר הלחם שנתן להם עד הנה. ואולי אחר חשבון הראוי יעלה סכום הכסף והבהמה יותר משיווי הלחם שקבלו, לכן אמרו בלשון תנאי, אם כבר תם הכסף והבהמה עד שאין לנו לייחל עוד לחם עבורם.

**יט. למה נמות.** לשון מיתה נפל גם על דרך שאין בו רוח חיים. כמו בעפר ימות גזעו, כי בטול כחי הצמיחה מן הצומח זהו מיתתו. וזהו גם אנחנו גם אדמתנו.

**כב. אדמת הכהנים.** לא ביארו המפרשים מה התועלת בהודעה זו, ולא עוד אלא שהחזירו הכתוב עוד הפעם בסוף הענין.

ונראה לי שהתכוין בזה תועלת גדולה לבית אביו, כי בהעברת העם לערים עד שלא נשאר אחד בחזקת ארצו, הוציא גם תושבי ארץ גשן לארץ אחרת, והושיב שם כל בית אביו, ועדיין היו בית אביו דומים לשאר תושבי המדינה לתת החמישית לפרעה, לכן המציא תחבולה זו שיאכלו הכהנים את חוקם הניתן להם, ואדמתם לא [פה] תהיה מכורה לפרעה, ואין עליהם עול נתינת החמישית, ובזה גם אחיו יהיו חופשים ממס החומש, כי להיותם רועי צאן החשוב מאד בעיני מצרים, להיותם מגדלים הבהמות שהם אלוהות שלהם, כמבואר במה שקדם, הם דומים בזה לכהניהם משרתי אלוהותם, וכמו שאלו פטורים מתשלומי החומש ככה אלה המקיימים אותם. לכן אמר (פכ"ז) ויאחזו בה, שהייתה ארץ גשן להם לאחזוה, שאין מוטל עליה שום מס, הפך שאר תושבי הארץ שלא הייתה להם אחזוה, לכן התחייבו למס החומש.

**ויונתן בן עוזיאל** אמר בתרגומו:

ארעא דכומרניא לא זבן מן בגלל דחמוון ליה זכותה בזמן דבעא רבוניה למקטליה

ושיזבוהי מן דין קטול.

## פרשת ויחי

**לא. על ראש המטה.** להמפרשים אין להשתחויה זאת התייחסות עם ענין הפרשה (עיין רא"ם).

ונראה לי כמו ששמות מטה ומשכב הונח על הערש שהאדם נטוי עליה לשכב ולישן, כמו מטה כסא ושלחן (מ"ב ד') ירננו על משכבותם (תהלים קמ"ט) תרגמו על דמכיהון, ככה הונח, שניהם על מקום מנוחת המת בקברו. כמו ינוח על משכבותם (ישעיה נ"ז) וילך דוד אחר המטה, ומזה בדברי רז"ל נושאי המטה, המספר אחר מיטתן של ת"ח (ברכות ראש פרשת מי שמתו). כי הצדיקים גם אחר מיתתם קרואים חיים, ושכיבתם בקבריהם אינה כי אם כחי השוכב ישן על מיטתו, על דרך ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו (עיין שם **מהרש"א**).

מזה הענין אמר כאן שהשתחוה על "ראש המטה" אחרי שהבטיחו יוסף וקבל עליו בשבועה להשכיבו במערה עם אבותיו, הנה על גודל חשיבות משכבו זה נתן תודה בהשתחיותו.

מלת "ראש" יורה ענין יקר וחשוב, כמו בשמים ראש, ומלת "על" ענין סיבה כמו על בית ישראל ועל עם ה'. וטעם וישתחו על ראש המטה, שהשתחוה לתת תודה על מעלת שכיבתו.

### פרק מח

**ה. כראובן ושמעון.** כאלו הם בני ממש ולא ירשו ממך כלום, כי אם היה נותן הבכורה ליוסף ומנשה ואפרים ירשוהו, היו למנשה חלק כבכור בארץ גם כן, לכן אמר שיהיו כבניו ממש ואז לא תהיה בכורה למנשה על אפרים. אבל מולדתך רוצה לומר בני מנשה יהיו על שם אחיהם שילדו למנשה ואפרים אחר כך ויחלקו בנכסיך (רא"ש).

### ז. ואני בבאי מפדן. עיין רש"י.

**ורא"ש** טען עליו שאין כאן מקום לענין זה ויותר היה לו לומר דברים אלה בעת שואלו ממנו הקבורה בארץ כנען, לכן פירש שהדברים נוגעים בענין הנחלה, שממנה סיים דבריו, אמר לו כשמתה רחל לא הולכתיה לקברה במקום אחר לפי שמתה בין חלק בנימין ובין חלק אפרים, לכן קברתיה שם שתנוח על משכבה בחלק העתיד ליפול ביד בניה, ואמר היא בית לחם, להודיע אף על פי שנקראת עתה בית לחם עתידה להקראות אפרת על שם אפרים, וסתם בית לחם היא בחלק אפרים, ומה שהוא בחלק יהודה נקראת בית לחם יהודה.

### מאמרים על מקומו של קבר רחל

**יג. ויגש אליו.** ובמקום אחר אמר ויגש לו ויאכל (לעיל כ"ז), וההבדל בזה לר' שלמה פפנהיים הגשה עם מלת לו אז ההגשה היא בעצמה התכלית, דהיינו שיהיה המאכל קרוב וסמוך לו, והגשה עם מלת אל, אז ההגשה אינו רק הכשר התכלית, והתכלית עצמו יבא אחר כך דהיינו שיתברכו עמנו, וזהו ההבדל בכל הפעולות הנופלות ביחוס גבול שאליו כגון, הליכה ביאה יציאה עליה ירידה פניה נטיה השקפה שמיעה וכיוצא בהם, אם יבואו **בלמ"ד** - יהיה הפעל בעצמו התכלית המבוקש, ואותן עם מלת **אל** יהיה הפעל רק הצעה והכנה אל התכלית שיבוא אחרי זה.

**יד. שכל את ידיו.** במשמוש ידיו בלא ראות השכיל והבין שמנשה הוא הבכור (ר' עובדיה ספורנו). ובחנם נדחקו המפרשים.

**טו. ויברך את יוסף.** לרשב"ם כוונתו ויברך את בניו, כי ברכת הבנים היא ברכת האב, וכן פירש הרמב"ן, וכ"א במכילתא דרשב"י (בבלק קפ"ז).



**ולי נראה** כי על כן צריכים אנו לומר כי ברכת יעקב את הנערים הייתה אחר השתדל יוסף עמו לשום ימינו על ראש מנשה הבכור, כי מה יתן ומה יוסיף בהסירו את ימינו מעל ראש אפרים אחר הברכה, אם כבר נעשה כן בשעת הברכה שהיא הזמן העיקרי אל הוראת הגדולה לאחד על האחר. אלא ודאי שהשתדלות יוסף עם יעקב בשימת ימין על ראש הבכור הייתה קודם הברכה.

וכן פירש **הרשב"ם** וירא יוסף כי ישית אביו וגו' רוצה לומר קודם שברכן ראה יוסף ששכל יעקב את ידיו, אמר לא כן אבי, ופירוש ישית לשון עתיד, רוצה לומר שבהורמת ידיו ובהושטתו אותם הכיר יוסף שרצונו להשית יד ימינו על ראש אפרים, לכן תמך את ידיו להסיר אותה מעל ראש הצעיר ולשומה על ראש הבכור, ודבר דבריו אל יעקב.

ויעקב השיב לו ידעתי בני ידעתי, והיה כל זה לפני הברכה. אם כן שלשת הפסוקים וירא יוסף וגו' ויאמר יוסף וגו' וימאן אביו וגו' כל זה היה לפני הברכה, [85] ואחר כך ברך את הנערים בברכה המתחלת האלוהים אשר התהלכו וגו', על זה אמר כאן ויברך את יוסף.

**האלוהים אשר התהלכו.** כל המאמר הזה הוא נושא בלתי נשוא, כי לא נאמר כאן לא מעשה ולא תפילה. ואם הוא שב על הפסוק שלאחריו, הנה בפסוק שלאחריו נזכר נושאו בפני עצמו המלאך הגואל וגו' שאיננו רק שליח ה'.

לכן אמר **הרש"ד** - ר' שלמה דובנא - שהוא מקרא קצר, ושיעורו בתשלומו: האלוהים אשר התהלכו וגו' ישלח את המלאך הגואל אותי מכל רע שיברך את הנערים. והוא כענין שאמר אברהם לעבדו זקן ביתו "ה' אלוהי השמים אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי ואשר נשבע לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת הוא ישלח מלאכו לפניך" וגו'. וכפירוש **הר' עובדיה ספורנו**, עיין שם.

אמנם אינו צריך לתוספת מלין אלה על לשון המקרא, כי קשר המקראות אלו הוא כפשוטו הנהוג בכל המקומות, שהמתפלל מסדר תחילה שבחו של מקום, ואחר כך המבוקש ממנו, כמו (בפרשת וישלח) "אלוהי אבי אברהם האומר אלי וגו'... הצילני נא", כמו כן פה תחילה סדר יעקב שבחו של מקום, בקראו אליו: "אתה האלוהים אשר התהלכו וגו' אתה האלוהים הרועה אותי", ואחר כך סדר תפילתו, והוא "המלאך הגואל יברך את הנערים". וכן הבינו **יונתן בן עוזיאל**. לכן השכיל ואמר בתרגומו: יהא רעוא קדמך דמלאכא דזמנתא לי למפרק יתי.

אמנם כבר תמה **הריב"א** מה ענין המלאך הנזכר כאן? האם הייתה הנהגת יעקב על ידי מלאך? ומה שאמר ביישובו דחוק מאוד.

ועוד יש כאן תמיה רבתא, האיך אמר יעקב המלאך הגואל אותי, למה לא הזכיר הסיבה ראשונה, יתברך שהוא הגואל האמתי, וממנו תבוא הברכה אל הנערים, לא מן האמצעי, וכמו שהתחיל: האלוהים אשר התהלכו.

וראיני דבר חדש במכילתא דרשב"י - (זוהר בלק קפ"ז) כי שם מלאך הוא שמא דקב"ה, וכן איתא בתקונים (ע"ז):

ובגין דשכינתא איהי כלילא מעילאין ותתאין אתקריאת מלאך, הדא הוא דכתיב: המלאך הגואל אותי מכל רע, ויסע מלאך אלוהים, ומלאך פניו הושיעם, יעויין שם.

וכן במכילתא דרשב"י - זוהר בראשית ס"א

וירא דוד את מלאך ד' וחרבו שלופה, קב"ה הוה, כתיב הכא מלאך ה' וכתוב התם המלאך הגואל אותי וכתוב ויסע מלאך האלוהים, ושם (קי"ג) עומד לפני מלאך ה' דא אתר צרורא דנשמתין דצדיקין וגו', (ושם ע"ב) ובגין כך אמר ליה: יגער ה' בך השטן, ולא אמר הנני גוער בך, (ובד' קס"ו) מלאך ה' סביב ליראיו, מלאך ה' דא שכינתא. עיין שם. ובפרשת ויחי (דף ר"ל) המלאך הגואל דא שכינתא, ובהקדמת תיקונים (ד' ב') מלאך סליק כחושבן תרין שמהן כחדא יאהדונהי.

ואף שבהשקפה ראשונה נראה זר מאד לתאר אותו יתברך בשם מלאך, מכל מקום בשום עין הבחינה על עיקר הוראת שם מלאך אין כאן זרות כ"כ, כי שם התואר מלאך הוא מגזרת מלאכה, על משקל 'קשת' 'סלח' 'ציד'. מי שנמסר לו לעשות מלאכת שולחו והוא עומד תחתיו, ובמקומו נקרא מלאך מלשון מלאכה שעוסק במלאכת זולתו.

והנחתו הראשונה על המלאכים העליונים והשכלים הנבדלים העוסקים במלאכת הבורא יתברך בעולמות שברא. ובשיתוף השם נקראו גם כן הכוחות היסודיות הטבעיות הממונים על מלאכת הטבע מלאכים, כמו עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוחט. ונעתק מזה הענין לקרוא גם כן בשם מלאך כל שליח המשולח בשליחות נכבדת לעסוק במלאכת המשלח שהיה הוא בעצמו עושה, ואין בה פחיתות וגריעות כבוד למשולח כאילו היה עבד ומשרת, זה מין השליח יקרא גם כן מלאך, ולכן לא תמצאנו במקרא כי אם במלכים ושרים אשר שולחים צירים נכבדים לפעול ענין יקר ונכבד אצל המלכים והשרים, כמלאכי בלק אל בלעם ומלאכי יפתח וכדומה.

והנה בריאת שמים וארץ עם כל צבאם קראם הכתוב מלאכת ה', כמו שכתוב כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוהים לעשות, והוא יתברך פועל תמיד יום יום במלאכת הבריאה להוציא כל הדברים מן הכח אל הפועל, הנה מבחינה זו שפיר נוכל לתאר אותו יתברך בשם מלאך



מלשון מלאכה שפועל ועוסק תמיד כביכול במלאכת הבריאה, דומה לשם אלוהים שהוא תואר אליו יתברך. ונקראו גם המלאכים כן, וכל שופט ומנהיג, ככה שם מלאך, ונקרא הוא יתברך בשם אומן, כבסוכה מ"ט מעשה ידי אמן, מעדי ידי אומנתו של הקדוש ברוך הוא.

**לפי זה כשאמר יעקב 'המלאך הגואל אותי', אין כוונתו על מלאך אמצעי שליח השגחה, רק על הסיבה הראשונה יתברך, והוא הוא הגואל אותי מכל רע, וממנו יושפעו הברכות, ובזה אין לשון המקרא חסר.**

**טז. ויקרא בהם שמי.** לפי שכל האבות ובניהם ובני בניהם נקראו בשם עברים לפי תולדותם בעבר הנהר, ונתיירא יוסף פן לא יקראו בניו בשם זה רק בשם מצרים אחר [פן] שנולדו שם, לכן ברכם שיקראו בשם עברים כשאר השבטים (ריב"א אשכנזי).

ולדת הסוברים כי אסנת אשת יוסף היא בת דינה שילדה משכם בן חמור החוי (עיין מה שאמר ויגש מ"ו כ' אשר ילדה לו אסנת), אשר לפי שורש גזעם ישנו פגם גדול במנשה ואפרים עד שהיה אפשר לפקפק בייחוסם אם יחשוב אותם תוך שבטי ישראל, לכן ברכם יעקב ויקרא בהם שמי ושם אבותי, שלא יהיו נופלים מלהיחשב בכלל שבטי ישורון, אבל ייחשבו כאחד מבני יעקב. וכן לאומרים שבני יעקב אחיותיהם נשאו, אתי שפיר שבירך יעקב את אפרים ומנשה בברכה זו גם אם אסנת אמם בת פוטיפרע ממש הייתה.

**וידגו לרב.** בלשון זה יש חיזוק יותר מלשון 'ירבו כדגים', וכן 'התעיבו עול', קשה יותר מלשון 'עושה עול נתעב', 'העמיקו סרה' יותר מלשון 'מעשה סרה עמוקה' וכן הרבה (רל"ש).

**וידגו לרב.** בכל הפקודים לא תמצאם יותר משאר השבטים, כאשר נפקדו במדבר ובערבות מואב, כי ברכת יעקב לריבויים לא הייתה רק על זמן כניסתם לארץ, כאשר חתם בדבריו בקרב הארץ, ובאמת בהיכנסם לארץ בשבע שנים שכבשו אז, חלה עליהם ברכת יעקב, כי נתרבו כדגי הים שאין מספר לתולדותם. לכן אמר (יהושע י"ז י"ד) "עד אשר עד כה ברכני ה'", כלומר עד אשר נכבשה הארץ, ולכן השיבם יהושע "לך היערה ובראת לך", ועל זה שפיר אמרו רבותינו (ב"ב קי"ח א') משום טופלא או משום עין הרע, כי בזמן לא כביר נתרבה עד כי חדל לספור.

ופירוש רשב"ם שם במשום טפלא דחוק (הגר"א).

**יז וַיִּרָא יוֹסֵף כִּי-יֵשִׁית אָבִיו יַד-יְמִינוֹ עַל-רֹאשׁ אֶפְרַיִם וַיִּרַע בְּעֵינָיו וַיִּתְמַךְ יַד-אָבִיו לְהִסִּיר אֹתָהּ מֵעַל רֹאשׁ-אֶפְרַיִם עַל-רֹאשׁ מְנַשֶּׁה :**

**יז. להסיר אתה.** כל הפעלים המורים על התנועה הוראתם דבר והיפוכו, רוצה לומר התנועה ממנו והתנועה אליו כפי המלות שיחברו אליו, כמו **וישע** ה' אל הבל - התנועה אליו, **השע** ממני - תנועת ההסתלקות, וכן פעל **נגש**, וכן פעל **סור** כאן, ויש אם כן למלא **הסיר** הוראה תאומית: התנועה מאפרים והתנועה אל מנשה. ומלת להסיר ישרת אם כך לשנים כפי ההוראה התאומית.

**יט. וזרעו יהיה מלא הגויים.** תרגם **יונתן בן עוזיאל** סגיאין בעממיה. וכן פירש **ראב"ע** גויים רבים יצאו ממנו.

ולרש"י מוסב על יהושע שיצא מאפרים שינחיל את הארץ, וכל העולם יתמלא בצאת שמעו ושמו כשיעמיד חמה בגבעון וירח בעמק אילון. ולפי זה יש לפרש **מלא** - מן "בלא יומו תמלא" (איוב ט"ו), "התמלא בסוכת עורו" (שם מ'), שפירושו לשון כריתה. וטעם מלא הגויים, מכלה ומכרית הגויים יושבי ארץ כנען והם ל"א מלכים שכבש יהושע, ולכונה זו תרגם **אונקלוס**: שליט בעממיה.

**כב. בחרבי ובקשתי.** כשהרגו שמעון ולוי את אנשי שכם נתכנסו כל סביבותיהם להזדווג להם וחגר יעקב כלי מלחמה כנגדן (**רש"י**). הוא מבראשית רבה שאמר שם:

ואני נתתי לך שכם אחד - זו שכם ודאי, אשר לקחתי מיד האמורי - זו חמור אבי שכם. וכי אמורי הם? אלא הוי בכלל אמורי, יעויין שם.

**ובמדרש** ויסעו בפ' ויהי חתת אלוהים וגו' ולא רדפו אחרי בני יעקב איתא, וז"ל רבותינו: אמרו אף על פי שלא רדפו אחריהם בפעם ההיא, אבל לאחר שבע שנים. רדפו ונתכנסו כל מלכי האמורי על בני יעקב ובקשו להרגם בבקעת שכם, לפי שלאחר מכן חזר יעקב ובניו לשכם ויבואו שם, אמרו: לא די להם שהרגו כל אנשי שכם, אלא שיורשים את ארצם. נתקבצו כולם ובאו עליהם להרגם וכו', ולפני חצר העיר היה להם מלחמה כבדה וכו', וירה יעקב חצים והרג למלך חצר ולמלך סרתה ולמלך ארם ולמלך מנהגי והרג מן ימינו אל שמאלו וכו', ונתקבצו כל האמוריים ובאו אצלם בלי כלי מלחמה, והיו משתחוים להם ובקשו מהם שיעשו שלום, ואז עשה יעקב עימהם שלום ושלמו לבני יעקב כל הצאן ששבו שנים באחד, ונתנו להם מס, והחזירו להם כל השבי וכו', ומשם והלאה עמדו בשלום עם האמוריים. עכ"ל.

מבואר כי יעקב כבש את שכם מן אמוריים במלחמה וביד חזקה, ובזה נתיישב המקרא על מכונו לדעת רבותינו.

ולדעתם מלת שכם כאן יתבאר בהוראה תאומית וכפולה, שם העיר שכם, והוראת החלק כמו אחלקה שכם, וטעמו נתתי לך עיר שכם חלק אחד יותר על אחיך.

### וכן תרגם יונתן בן עוזיאל

יהבית לך קרתא דשכם חולק חד למתנא יתיר על אחך די נסיבית מידיהון דאמוראי בעידן די עלתון לגווה וקמית וסייעית יתכון בסייפי ובקשתי.

ולפי זה אין כאן התנגדויות מצד הנגינה כמו שחשב הרש"ד בביאורו, וברח מפירוש זה שהוא דחוק בעיניו, ובחר בפירוש שאר המפרשים שהוא יותר דחוק, דלדבריהם לקחתי הוא עבר במקום עתיד. ועוד היה ראוי לכתוב מן הארץ אשר אקח מיד האמורי, דבזולת זה המובן שאותו חלק הנוסף לבד הוא שלקח מיד האמורי.

### פרק מט

**א. האספו וגו' הקבצו.** פעל **אסף** הונח לר' שלמה פפנהיים בדרך כלל על אסיפת דברים מפוזרים למקום אחד בבת אחת. דהיינו שהדברים המפוזרים כבר מצויים לפנינו אך שתופסים מקומות הרבה, ואינם חסרים רק שיתקרבו יחד במקום אחד עד שיהיו נראים כגוף אחד, ופעל **קבץ** הונח על אסיפת דברים הנפזרים אחת לאחת, שאינם נאספים בבת אחת כענין אסיפה, רק נאספים על יד יד במשך הזמן: היום קצת ולמחר קצת, כמו ויקבצו אל כל אוכל השנים, שלא היה האוכל של ז' שנים מצוי בבת אחת ובמקום אחד, עד שיוכל לומר עליו לשון אסיפה, אלא לשון קבוץ, שיהיו מקבצים התבואה אחת לאחת אל האוצרות.

וכן את כל שללה תקבץ אל תוך רחובה, על השלל הנמצא בעיר עצמה היה נופל גם כן לשון אסיפה כמו שכתוב ואוסף שללכם כאוסף החסיל (ישעיה ל"ג), אלא לפי שגם נכסי הרשעים שחוצה לה היו נשרפים עם שלל העיר, והם היו מפוזרים אילך ואילך, לכן אמר בלשון קבוץ. וכן כאן מתחילה אמר להם יעקב היאספו ואגידה, שיתאספו יחד במקום אחד בבת אחת כדי לשמוע יחד חידושי אחרית ימים, ואחר כך אמר בדרך פרט שיתקבצו אחד אחד אליו שישמע כל אחד בפני עצמו את תוכחתו וברכתו, לכן אמר היקבצו.

**ד. פחז כמים.** הוא מוסב על השאת והעז, רוצה לומר השאת והעז נתרקן ממך, ולא נותר מהם לך כלום. ואמר כמים לפי שהם ממהרים ללכת ממקום שנשפכו ולא נותר מהם כלום, כי השמן שנשפך נשאר ממנו מעט דבוק במקומו, ויין שנשפך נשאר ריחו (הגר"א). והוא יותר נכון מפירוש המפרשים שצריכים לתוספות מילין על לשון המקרא.



**כי עלית וגו', אז חללת.** לרבותינו בחטא ראובן שאינו רק בלבול יצועי אביו, - אשר לדעתו הוא במה שקראה בשם פילגש, כמו שכתב למעלה על פסוק וילך ראובן וישכב, יעויין שם - יראה שאין מלת חללת כאן כענין אל תחלל את בתך להזנותה, שנתחללה בביאת איסור על יעקב כמו שיחשבו המפרשים בזה. אבל חללת הוא כענין חלל ממלכה ושריה, חללת לארץ נזרו, שענינם הורדת דבר מיקרו וחשיבותו. וכן מלת עלית, אינו העליה לשכיבה רק ענינו הסתלקות והרחקה, כמו נעלה מעל הכרוב (יחזקאל ט'). ואין זה יוצא מעיקר לשון העלאה, כי ענינו שמעלה מחשבתו למעלה מן הדבר ואינו חושש לדייק בו, כמו שיתבאר זה בלשון מעילה (ויקרא ה' ט"ו), וכענין כי התעללת בי (במדבר כ"ב) שהוא לשון שחוק ובזיון;

**ויהיה טעם המקרא: לא שמת על לבך לחוש על כבוד מעלתה שהיא באמת אשתי, ובלשונוך הרע הורדת חשיבות מעלתה לקרותה בשם פילגש.**

### ה. שמעון ולוי אחים.

אמרו בבראשית רבה

שמעון ולוי אחים. וכולם אינם אחים? אלא אחים בעצה אחת במעשה שכם ובמכירת

יוסף.

זה שאמר אחרי זה כי באפם הרגו איש, אלו אנשי שכם. וברצונם עקרו שור, זה יוסף שנקרא שור.

רצו לעקור את יוסף, לא שעקרוהו, שהרי יוסף מלך היה, אלא מפני שמחשבתם באותו הפועל היה לעוקרו מן העולם, נקראו 'עוקרין'. עקרו - לשון את סוסיהם תעקר. (רש"י ורא"ם).

ומבואר (ע"א י"ג) דעקירה היא נשירת פרסות הבהמה, שאינה נטרפת, ולא תמות מזה, רק צער בעלי חיים יש בו. והיא תוכל לחיות אם יש לה מרעה למאכלה.

הנה מדייחס לשכם פעל הריגה, וליוסף רק לשון עקירה, יש סמך גדול לדברינו במאמר ויתנכלו אותו להמיתו, שטעמו שהמציאו תחבולת מרמה לעשות עם יוסף דבר שידומה לעינו שרוצים להמיתו, ועל כוונה זו אמרו לנו ונהרגהו, אבל במחשבתם לא הייתה כוונתם רק להפילו הבורה, וכמו שעשו לבסוף. ואף לא מעצת ראובן לא היו עושים פעל ההריגה, כמבואר שם מלשון המקרא. והפלתם אותו הבורה דומה ממש לנשירת פרסות הבהמה, הגורם לה צער ומונע ממנה ההליכה כרצונה לבד, ואין מיתה נמשכת מזה במוחלט. וממה שאמר ליהודה מטרף בני עלית, ידענו שידע גם כן מאמר יהודה מה בצע כי נהרוג, כמו שכתב שם רש"י, מבואר שנודע ליעקב כל פרטי המעשים שעשו האחים עמו אז. ואם הייתה אמתת כוונתם ב"לכו ונהרגהו", להרגו באמת, ורק מעצת ראובן נמנעו מלגמור פועל ההריגה, למה אמר לשון עקרו, המקטין פעולתם המגונה, ויותר היה לו לומר המיתו שור, להגדיל פשעם. והתבונן עוד, דלפי המבואר שדבורם לכו ונהרגהו לא הייתה רק מן השפה ולחוץ, כדי

להפחידו ולאיימו, ובמחשבתם לא רצו רק להפילו הבורה, לכן אמר כאן וברצונם, כי רצון לבם לא היה מוסכם עם מוצא פיהם, הוציאו בשפתם לשון הריגה, וברצונם לא היה רק לעקרו כלומר להפילו הבורה.

ודע דמה שכתב **רש"י** כאן, מי הם וכו' יששכר וזבולון לא היו מדברים בפני אחיהם הגדולים מהם, מקור דבריו הם **מתנחומא**.

והמפרשים מתקשים היאך דברו שמעון ולוי בפני אחיהם הגדול.

ואמר **המהרש"ל** שלא היה ראובן באותו פעם שם, שהלך לשמש את אביו.

ובספר **משכיל לדוד** תמה עליו שהרי בהדיא כתיב וישמע ראובן, ויאמר אליהם ראובן אל תשפכו דם, ואמר שהשליכוהו לבור אז הוא שהלך ראובן לשמש את אביו, ע"כ

ותמיהתו אינה כלום, כי לא ראה רק דברי **רש"י** בפסוק וישב ראובן אל הבור, שכתב דבמכירתם לא היה ראובן שהגיע יומו לשמש את אביו, דבר אחר: עסוק היה בשקו ובתעניתו, ולא עיין היטב לראות מקור דברי **רש"י**, כי יש בו משגגת המעתיקים שהעתיקו על פסוק אחד שני מאמרים שנאמרו במדרש רבה על פסוקים שונים, דבפסוק "וישמע ראובן ויצילהו מידם" אמר במדרש רבה, והיכן היה? רבי יוסי אומר: כל אחד ואחד מהם היה משמש את אביו יומו ואותו היום של ראובן היה. ובפסוק "וישב ראובן אל הבור" אמר במדרש רבה, והיכן היה? רבי אליעזר אומר בשקו ובתעניתו.

מבואר בדבריהם דכמו שלא היה ראובן בסוף הענין, דהיינו במכירתם, ככה לא היה ראובן עימם בתחילת הענין, כלומר מה שנעשה בין האחים קודם אמרם לכו ונהרגו. מזה לא ידע ראובן כלום כי לא היה אז עימם. אבל בא אליהם בעת שהרימו קולם לאמר לכו ונהרגו, כי אם היה ראובן עם אחיו בעת כאשר התנכלו אותו להמיתו, כלומר התייעצו לעשות תחבולת מרמה שידומה לעיני יוסף שרוצים להרגו כדי לאיימו ולהפחידו, אף שלא היה מחשבותם רק להפילו הבורה, אם היה ראובן יודע מהתנכלות זה, היה יודע שמאמרם לכו ונהרגו אינו רק איום בעלמא כדי לצערו, ולא היה לו צורך להשתדל בהצלתו.

ושפיר אמר **המהרש"ל** דבאמירתם 'לכו ונהרגו' לא היה מדברים לפני האח הגדול, כי לא היה אז עימם, רק בא אליהם כאשר כבר התחילו אמירה זו. עיקר דברים אלו מבוארים לעיל במאמר ויתנכלו אותו.

**ו. בסודם.** מה שמדובר בחשאי בין מספר אנשים או מאדם לאדם נקרא סוד, מזה הולך רכיל מגלה סוד, מגלה מה שנאמר לו בחשאי. אבל מה שלא נודע כי אם לאחד קרוי סתר או תעלומה, 'דבר סתר לי', 'לחם סתרים', 'כי הוא יודע תעלומת לב' (**רל"ש**).

**בסודם אל תבא נפשי.** כשימתיקו סוד לעשות דבר רע לא ישימוני נגד עיניהם, ואין לנפשי מבוא בדבר ההוא, וכן כשיקהלו לעשות הדבר שהסכימו, לא ייחדו כבודי אתם, לאמר אין זה כבוד לאבינו שאנו כאחדים עמו. ומפני כבוד בית אבינו מן הראוי להימנע מן הרע, עם כל זה לא יחושו אבל ימהרו לעשות כפי העולה על רוחם, (רמ"א) והוא נכון. אבל היה ראוי 'לא' במקום 'אל'.

**ז. ארור אפם.** 'ארור' היפך 'ברוך', וכאשר הברכה תוספת, הארירה מגרעת. ואמר בדרך תפילה שיחסר אפם (ראב"ע). ולא פירש קללה ממש, דלא שייכא כל כך לחול על דבר שאינו ממשי, אף שהרשות נתונה למליצה לעשות את שאינו - כאלו ישנו. אמנם יתכן שאין המכוון בארור אפם, שתחול קללה על האף, כי אמנם טעמו אפם שהוא עז כל כך, עד שתחול קללה על הדבר אשר אפם עלול. כלומר חרון אפם לא ישוב לעולם ריקם כי יעשה רושם שממה וכליון בדבר.

**ט. גור אריה.** ימשילו לאריה שהוא החזק שבחיות, ורוצה לדמותו לאריה קטן לקלותו וזריזותו יותר מאריה גדול, לכן תפס שתי השמות, כי גור לבד יאמר גם על שאר החיות בהיותם קטנים, כמו שכתוב גם תנין חלצו שד הניקו גוריהן, והכוונה פה גור שבמין האריה, והוא סמוך.

וכן תרגמו **יונתן בן עוזיאל ירושלמי** גור בר אריון.

**יד. יששכר חמר גרם.** למה שאמרו רבותינו על "שמח זבלון בצאתך ויששכר באהליך", שעשו שותפות ביניהם, זבלון לחוף ימים ישכון ויוצא לפרקמטיה בספינות ומשתכר ונותן לתוך פיו של יששכר, והם יושבים ועוסקים בתורה.

והתנאי הראשי לקניית התורה מיעוט תענוג (כמבואר בפרק קנין תורה) למעט באכילת מעדנים ושתיית ממתקים, בטיול השדות והכרמים, כמו שכתוב "עד שיתפלל אדם שיכנסו דברי תורה בלבו, יתפללו שלא יכנסו מעדנים לנפשו", ובכלל זה מיעוט דרך ארץ, וכמאמרם עונתן של ת"ח משבת לשבת, ומטעם זה תקנו טבילה לבעלי קריין שלא יהיה מצויים אצל נשותיהם.

הנה יששכר להיותו בוחר בעסק התורה היה משליך אחרי גוו כל דברים המונעים מעסק התורה, והוא אהבת התענוגים, על זה אמר יששכר חמור גרם, רוצה לומר שהיה משבר כל תאוות התענוגים, כי הכתובים יכנו את תענוגי הגופיים בשם **חמור**, על השטופים בתאוות התענוגים אמר (יחזקאל כ"ג) "אשר בשר חמורים בשרם". ושם חמור הונח על בהמה זו לרתיחת דמיה, מן מעי חמרמרו. והיין שמטבעו להרתיח גוף שותיו נקרא מטעם זה חמר (ודם ענב תשתה חמר). והאומה המפורסמת למשוקעי התאוות המגונות, נאמר עליהם עם הדומה לחמור.

והאדם בימי עלייה, שמטבעו אז לרדוף אחר התענוגים, מכונה מרבותינו בשם חמור נוער. ומלת **גרם** הוא מן 'ועצמותיהם יגרם', 'לא גרמו לבוקר' (צפניה ג') ענין שבירת עצמות. ואמר כאן 'חמור גרם' - יששכר היה משבר תאוות נפשו הבהמית בל ילהט אחרי תענוגי חומריותו.

אמנם לפי שאין טוב לאדם לפרוש עצמו מכל דבר חמדה, לאכול לחם צר ומים לחץ ולהתענות, וצריך להיטיב עם עצמו מעט לצורך בריאות גופו, והפורש עצמו מן היין אמרה תורה שצריך כפרה. וכן אי אפשר שיפרוש עצמו מדרך ארץ מכל וכל, דהא מחויב לקיים מצות עונה לפריה ורביה, הנה על אותו מעט מן המעט מתענוגי הגוף שחייב האדם להנהיג בו גופו ולתת מקום לנפשו הבהמית החומרית, אמר **רובץ בין המשפתיים**. משפתיים - מן בשערה ישופני (איוב ט') שפירושו יכתתני, 'ואכות אותו טחון', תרגומו 'ושפית יתיה'. ומזה הוא **ישופך ראש**, יכתת וירצץ ראשך.

הנה אחר שאמר חמור גרם, שתאוות נפשו הבהמית נשברה ונחלשה עד שאין בכחה להתלהט אל רדיפת התענוגים, אמר רובץ בין המשפתיים, רוצה לומר לא שנתבטלה התאוה הבהמית לגמרי אצלם, כי האדם להיותו חומרי צריך להשאיר מעט מבהמת חומריותו ויתן לה מקום מעט לנוח בין שברים קטנים המרוצצים ומכותתים דק דק הדק היטב.

כעין זה אמר **במכילתא דרשב"י** (ספר הזוהר) רמ"ב:

זכאה חולקיה דההוא בר נש דאשתדל באורייתא, כיון דאיהו פתח באורייתא, כל אינון זנון בישין אעיל לון בנוקבי דתהומא רבא וכפית ליה לחמור ונחית ליה בטפסרי דתחות עפרא דזוהמי קסרא, בגיני כך יששכר דאשתדלותיה באורייתא כפית ליה לחמור ונחית ליה מההוא גרם המעלות דאיהו סליק לנזקא עלמא, ושויה מדוריה בין המשפתיים בין זוהממי דטפסרא דעפרא..

**יורא מנוחה וגו'** נגד מה שנאמר בזבלון לחוף ימים ישכון, שפירושו תמיד למקום הסכנה, והם תמיד חסרי מנוחה מפחד גלי הים ורוח סערה, אמר על יששכר, שהוא בחר יותר בחלק הארצי להישאר במדינה לשבת במנוחה, כי התגרנים השולחים אניות בלב ימים נוסעים ממקום למקום לקנות ולמכור, ולבם מלא מחשבות עסקים רבים, אי אפשר להם לעמול בתורה כראוי, כי אם נפשו דבקה בעסקיו, איך תדבק בעיון התורה הצריכה דעה צלולה, כמאמרם לא מעבר לים היא, לא תמצא תורה בסחרנים ובתגרנים. לכן בחר יששכר יותר במנוחת הארצי והמדינית, להיותו מוכשר בו לקנות קנין הטוב האמתי היא התורה להשתעשע בה בנעימות נצח.

**ויט שכמו לסבול**. עול תורה, וסתם הכתוב ולא פירש מה לסבול. ואפשר לפי שהתורה נקראה בשם מתנה ככתוב (תהלים ס"ח) "עלית למרום לקחת מתנות באדם" (עיין שם

**תרגום ורש"י**), וכמו ששורש סבל משותף עם שורש משא לענין מעמסה, ככה משותפים יחד להוראת מתנה, "וישא משאות מאת פניו" דיוסף, לשון מתנה, ככה סבל בלשון משנה על מתנה, שולח סבלונות (קדושין נ'), דמסבלי ואחר כך מקדשי. ונכלל בלשון **לסבול** מתנת התורה, שיששכר קיבל מרצון נפשו לשאת עליו משאת התורה שהיא מתנה וסבלונות השלוחה לישראל מאוצר בית המלך העליון יתברך.

**ויהי למס עובד**. קיום גופו וצרכי חיותו היה לו ליששכר, מן המס והמכס שניתן לו מזבלון שהיה עובד ועוסק כל מיני עסקים במקנה וקנין במיני סחורות.

**ויהי** כמו ויהי ריב ומדון ישא (חבקוק א') **לרש"י** ויהי, הווה ומתקיים. 'ויהי ערך' (ש"א כ"ח). **ויהי** - תרגומו והוה בסעדיה, כלומר דוד שהוא שונא שלך יש לו קיום והעמדה. (ואינו צריך לתוספת מלת **עם** כמו שחשב הרד"ק שם). יהי רקיע בתוך המים, פירש **רש"י** לדעת רבותינו, יתחזק הרקיע, הרקיע שהיה בראשון מים רופפים, בשני יקרוש ויהיה לו העמדה וקיום. "ויהי שם עם ה' ארבעים יום", משה שהיה מחוסר מזון ומחיה, היה לו קיום והעמדה ממזון רוחני אלוהית. וכן יששכר להתמדתו בתורה בלי עסקים מדיניים היה לו מזון ומחיה לקיום גופו מן המס והמכס של העובד והעוסק. **ל' למס, כ-ל'** הרה **לזנונים**: על ידי זנונים, על ידי מס.

**רבץ בין המשפתיים**. אם נפרש **רובץ** על החמור, **ומשפתיים** תחומין, לא נדע מה הן התחומין. והנה בדרז"ל מצוי הרבה לשון מקום השפיתה - שימת קדרה על האש, וכן הוא בלשון מקרא 'שפות הסיר שפות', ובבנין הבית ביחזקאל אמר 'והשפתיים טפח אחד' מקום בשולי הזבחים.

לכן יראה שפעל רובץ נאמר על יששכר, רוצה לומר הוא מתעצל ואוהב המנוחה, ממאן לצאת למלחמה, ובוחר תחתיו להיות למס עובד. ואמר בדרך משל יששכר הוא חמור גרם בעל עצמות דל בשר ורזה, המצונן הרבה משאר חמורים שכולם מצוננים ודלי בשר ביותר, כן יששכר עצל רובץ תמיד בין מקום שפיתת קדרות להתחמם.

ודרך הכתובים לגנות העצל בצינה, טמן עצל ידו בצלחת, הוא כלי בשול חם, מחורף עצל לא יחרוש, וכן ועצל על מיטתו. ודבורה גינתה את הממאן ללכת למלחמת ה' ואמרה למה ישבת בין המשפתיים, להתחמם כעצל מצונן לשמוע שריקות עדרים סביב לביתך; והנה מלת **הנותן אמרי שפר** בנפתלי אין הנותן מוסב על אילה רק על נפתלי (הנ"ל).

**יח. לישועתך קייתי**. הכ"ף לנכח דן, וטעמו אקוה לה' שיושיע לך וישגבך על הלוחמים (רשב"ם וראב"ע).

וראיתי לייש מפרשים' בטעם המקרא, כי אז חזק החולי על יעקב והתפלל שיושיענו השם ויחזק עוד כחו עד שיברך גם שאר בניו. ואין טעם בזה, ומי הרשהו לעשות עצמו כמתנבא לאמר מה שלא ראה.

**יט. והוא יגד.** מלת והוא יורה דבר חידוש, ורוצה לומר אף על פי שבתחילה יבואו גדודים עליו, אמנם בסוף יהפך הדבר כי הוא יגד בארצות אויביו; וכן **זבולון לחוף ימים ישכון**, ובכל זאת יהיה מצוי תמיד לחוף אניות אחרים לעשות סחורה בנמלים אחרים;

וכן **מאשר שמנה לחמו**, ולא זה בלבד כי לחמו שמנה, יהיה כי גם הוא יתן שאר מעדנים הראויים לשלחן מלך ועל זה יורה מלת והוא (הנ"ל).

ודעת רונ"ה כי **יגודנו** הוא מגזרת העורכים לגד שלחן, שהוא שם על כוכב צדק המורה על הצלחה, וכטעם בא גד, והפעולה הנגזרת מן גד הוא יגוד יגודנו, וטעם המקרא בתחילה יצליח הגדוד עליו, אבל הוא יגודנו ויצליחנו לבסוף.

**כא. אילה.** עניינו בקעה ומישור כמו אלוני ממרא, אילון פארן, דתרגומו מישר. עיין מה שאמר ריש פ' וירא.

**שלוחה.** פשוטה בגדלה ורחבה, כמו תשלח קציריה, ישלח שורשיו.

**אמרי שפר.** פירש אילנות חשובות בפירות, כמו החורש והאמיר (ישעיה י"ז) פירש רש"י האמיר הוא יער מקום אילנות.

ולראב"ע שם אמיר הוא המעולה שבזיתים. וטעם המקרא, ארץ נפתלי יהיה בקעה ומישור ומתפשט מאד, המצמיח אילנות בפירות היותר חשובים.

וזה שאמר **במד"ר** (פ' צ"ח צ"ט) מדבר בארצו שכולה בית השלחין, הה"ד מכנרת

ועד ים הערבה, וזו בקעת גינוסר שהיא ממהרת את פירותיה כאיל.

**הנותן אמרי שפר** שארצו מתברכת. וכן משה אמר בברכת נפתלי ומלא ברכת ה', ואמרו עליו **בספרי** זו בקעת גינוסר.

**ים ודרום ירשה,** ים זה ים של סופני (כנרת), ודרום זה ים של טבריה, וביהושע (י"ט) מבואר בנחלת נפתלי רקת, ואמרו (במגילה ו') רקת זו טבריה, ומבואר שם שגבול נפתלי הולך בפאת הדרומי ממערב כלפי מזרח, וחזר הגבול ממזרח כלפי מערב בפאת הצפוני שהוא לדרומה של זבולון, ומערבה של נפתלי למזרחה של אשר, ולנפתלי היה כל הירדן כולה, ולכן קרא את ארצו אילה שלוחה, שהיה מתפשט ומתרחב מאד.

**כז. יאכל עד, יחלק שלל.** הביזה והשלל נקרא **עד** מענין העברה והסרה, כמו עד ירח (איוב כ"ה), מעדה בגד (משלי כ"ה), כלומר יסיר אור הירח, מסיר בגדו. והביזה והשלל יסור מבעליו ויבוא לשולליו. ועל שם זה נקרא הביזה גם כן בשם שלל, והוא גם כן ענין הסרה, כמו ונשל הברזל, מוליך יועצים שולל, למחוסר דעת. וענין שלילה שהוסר ונשלל מבעליו, וזה שתרגם אונקלוס כל לשון **שלל - עדאה**, שהוא ענין הסרה. כי תרגום לא יסורו, לא יעידון, וזה שאמר **במדרש** בקרבנות הכתוב מדבר. בבקר יאכל עד, את הכבש האחד תעשה בבקר, ולערב יחלק שלל, את השני תעשה בין הערבים. וכן תרגם **אונקלוס**. ומכונים הקרבנות בשם עד ושלל, לפי שתכליתם היא הכפרה, שעיקר המכוון בלשון כפרה, קינוח העוון והסרתו, כמו שכתוב באחרי, ותרגום לא תוכלי כפרה (ישעיה מ"ז) לאעדיותא.

**כח. אשר כברכתו.** כמו ברכתו שנתקיימה בו, אלו אמר איש כברכתו, היה פירש ברכה מיוחדת לכל איש, כמו איש כלשונו כל אחד לשון מיוחד, אבל אשר כברכתו משמעו, אשר היא ממש בטובה הבאה לו בעתיד (רל"ש).

**לא. יצחק ואת רבקה.** ואף על גב דאסור לבן לקרוא את אבותיו בשמם בין בחייהם בין לאחר מותם (בקדושין ד' למ"ד), זה אינו רק כשמזכיר שמם לבד. אבל כשאומר אביו מותר כמו אבא חלפתא, אבא יוחי, לזוסטאי אבא, ינאי אבא, (כמו שכתב הגר"א ביו"ד סי' רמ"ב סקל"ד). ואחרי שאמר תחילה קברו אותי אל אבותי, לכן מותר לו להזכיר שמם.

אמנם מה שאמר יוסף אשר נשבע לאברהם ליצחק וליעקב (לקמן נ' כ"ד) וכן יצחק אמר (לעיל כ"ה ד') ויתן לך את ברכת אברהם, צריך ביאור. וקרוב לומר דשאני שמות שלשת האבות מכל שמות בני אדם, כי כל שאר השמות אינם רק מקריים, לפי מה שיזדמן בפי האבות לקרות שם בניהם, וכל עוד שלא ישתדל הבן להכין נפשו אל אחת מן המעלות האמתיות, לקנות לו אחת מן השמות התוארים המשובחים, להיקרא חכם או נבון צדיק או עניו וכדומה, פחיתות גדולה הוא לו אם ישאר כל ימיו בשם תולדתו לבד. ולזה הקורא את אביו בשם תולדתו, יורה בו פחיתת מעלה והעדר כבודו. אבל שם שלשת האבות אברהם יצחק יעקב הם שמות אשר פי השם נקבם להיקרא כן, וכי יש לך חשיבות גדולה מזו אשר טרם נוצרו בבטן וקודם הולדם הייתה עין ה' עליהם להודיעם בשם, אשר יורה בלי ספק על יתרון מעלות נפשיותיהם! ולזה כבוד גדול הוא להם אם יקראום זרעם אחריהם בשם הנכבד אשר מפי השם יצא לקרותם בו.

דוגמא לזה דביומא ל"ח אמרינן דלא מסקינן בשמייהו דרשיעי, וכתב הריטב"א ומכל מקום

מסקינן בשמיה דישמעאל כיון שהקב"ה קראו באותו השם.

## פרק נ

**ט. ויעל עמו.** העלה עמו גם רכב, כמו ויעל עולות לשון מפעיל, כי חשש יוסף פן תקראנה מלחמה על הדרך. או יערערו עליו בני עשו על המערה. וכן היה באמת כמוזכר ב**יוסף בן גוריון**.<sup>78</sup> כי צפו בן אליפז בא להלחם בהם, ויוסף וחילו תפשו אותו ואת כל גיבוריו ויבא אותם מצרימה, וישב שם בבית האסורים כל ימי יוסף.

**יא. אבל.** אין שם 'אבל' לר' שלמה פפנהיים לשון תוגה והספד, כמו שרגילין לפרשו, כי אם לשון בלבול וטרורף הדעת, שאין דעתו של המתאבל מיושב עליו ואינו יודע מה לעשות, וכענין מבוכה. אלא שבמבוכה רוצה לצאת ממבוכתו ואינו מוצא לו מוצא, ובאבלות אינו משתדל לצאת מעניינו, בשכבר נעשה המעשה ואין להשיב, אלא שמחשבותיו מבלבלים ואין להם סדר הראוי.

ולפי שבכל מקום שיש אבל יש תוגה, וכן להפך, לכן בא אבל לפעמים במקום תוגה, כמו נהפך לאבל מחולנו, והפכתי אבלם לששון. אבל בעצם תוגה לחוד ואבל לחוד, שהיגון פועל הלב, והאבל פועל המחשבה, ומשום כך בא לרוב בהתפעל: ויתאבל על בנו, והתאבלו העם מאד. לפי שהמתאבל הוא מסבב לעצמו זה הבלבול, בשהוא מצייר לפניו תמיד מקרה שקרהו ומבלבל מחשבותיו על ידי כן, כי אם לא יזכור תמיד את הדבר, תתיישב דעתו ויחזרו ציוריו לסדרם.

**יד. יוסף וגו' וכל העולים.** בחזרתם היו הולכים האבלים תחילה, ושאר ההולכים היו באים אחריהם, אמנם בהליכתם זכר האבלים באחרונה. שנאמר ויעלו אתו כל עבדי פרעה זקני ביתו וכל זקני ארץ מצרים וכל בית יוסף ואחיו, כי בני יעקב האבלים היו הולכים באחרית המחנה. וכן הוא מנהגינו היום הזה, שכאשר יוליכו המת לקבור, ילכו העם בראשונה והאבלים באחרונה. אמנם בחזרתם מן הקבורה ישובו האבלים בתחילה וישאר העם אחריהם (ר' יצחק אברבנאל).

**טו. לו ישטמנו יוסף.** הלואי שישטמנו יוסף, "אך השב ישיב" וגו', כלומר שיהיה ככה התכלית כמו שהייתה תכלית השנאה אשר אנחנו היינו שונאים אותו (מ"ב), ובזה מלת לו מבואר

<sup>78</sup> ספר המיוחס ליוסף בן גוריון הכהן הוא יוספוס פלביוס, הוא יוסף בן מתתיהו 100-37 לספירה, מפקד היהודים המורדים ברומי בגליל בשנת 70 לספירה. הספר כולל את תולדות ישראל על רקע קורות העמים הקדמונים וביחוד היונים והרומים. הספר מתחיל באדם הראשון ועד חורבן הבית שני ע"י טיטוס. בעל הערוך ורש"י מזכירים אותו. הראשון שהטיל ספק באמיתת החיבור ובמחברו היה ר' עזריה מן האדומים, תלמיד חכם היסטוריון וחוקר יהודי איטלקי 1513-1578.



**כ. חשבתם עלי רעה.** ממקרא זה מוכח דלא כדעת המפרשים המייחסים מכירת יוסף לאחיו. דאי כדבריהם, היה לו ליוסף להזכיר לשון עשיה, הנופל על מעשה המכירה, כי מדרך הכתובים לומר עשיה עם מחשבה, כמו (ירמיה כ"ו) "אשר אנכי חושב לעשות" (שם ל"ג), ואמר (שם י"ח) "חשבת לי לעשות לו" (ובנחמיה ו') "חושבים לעשות לי רעה". והיה לו לומר גם כן חשבתם לעשות לי רעה.

ומדלא הזכיר רק לשון מחשבה, יורה בבירור שאחים לא מכרוהו, רק המדיינים הם משכוהו והעלוהו מן הבור, והם מכרוהו לישמעאלים. ומאמר יהודה לכו ונמכרנו, לא יצא ממנו מן הכח אל הפועל, רק המדיינים שקדמו לבוא אל הבור טרם בוא הישמעאלים הם מכרוהו בלתי ידיעת האחים. ומאמר יוסף "מכרתם אותי", אינו פעל ממש רק פעל מסבב כמבואר שם.

**והר' יצחק אברבנאל** (בפ' ויגש) התעורר להפליא, הא' האחים היו ראויים לעונש גדול, כי מה שנמשך הטוב ממעשיהם לא יצילם מעון, ועל כל פנים היה להם לענות נפשם בצום בכי על פשעם, והם היו אנשים רשומים ראשי שבט ישראל, ואיך בא הסיפור הזה המגונה בתורה מבלי שיזכור שהוכיחם עליו הש"י. ע"ש שהאריך.

תמיהתו גדולה מאד אם תיחוס המכירה אל האחים עצמם, אמנם לפי המבואר שהאחים לא שלחו ידם בפועל המכירה, ומהשם הייתה נסבה שלא יאונה און לצדיקים כמותם, והמכירה נעשה מן המדיינים בלתי ידיעת האחים, וגם מחשבתם למכרו הייתה לפי דעתם לטובתו שחשדוהו מסיבת חלומותיו שמהרהר כל היום להתנשא על אחיו, לכן הסכימו למסרו בידי אחרים ובהיכנעו תחת יד המושל עליו יכניע את לבבו וישפל רוח בקרבו בל יתגאה עוד. גם מאמרם 'לכו ונהרגו', לא היה רק להפחידו אימת מות, לא לשפוך דם נקי כמבואר ב'ויתנכלו אותו'. הנה על כל אלה נשתלמו האחים מדה כנגד מדה: גם עליהם נפלה אימת מות כאשר נחשדו להיות מרגלים, אשר לנימוסי המדינות אחת דתם למות. ומחשבתם למסרו בידי אחרים להיות עבד למו, שב גמולם על ראשם בדבר הגביע עד שנכנעו לאמר ואנחנו נהיה לאדוני לעבדים. ויהודה ראש המדברים למכרו ושכל את אביו, חל עליו פרי מעלליו להוליד שני בני מות ונשאר שכול משניהם (כמו שכתב הר' עובדיה ספורנו), וכמה פעמים התחרטו באמרם אשמים אנחנו וגו' אלוהים מצא את עוון עבדך וגו'.

**כא. אנכי אכלכל.** לפי שהבטיחם לכלכלם ולהאכילם משלו באופן שהם מצפים לשולחן אחרים, על זה נחמם ודבר על לבם על ענין זה, שלא יתעצבו בכך, אבל יחשב בעיניהם מכלכלים משל עצמם בשמחה ובטוב לבב.

בריך רחמנא דסייען