

מבחר מפירושי הספר

# הכתב והקבלה

## במדבר

רבי יעקב צבי מקלנבורג

מהדורה מעוצבת

עיצוב: זהבה גרליץ

בחירת הפירושים, פיסוק, הדגשות, הסברים וההדרה:

יהודה איזנברג

דעת

ירושלים תשע"ח

|          |                   |         |                     |
|----------|-------------------|---------|---------------------|
| 93.....  | <b>פרשת חוקת</b>  | 3.....  | <b>פרשת במדבר</b>   |
| 93.....  | פרק יט            | 3.....  | פרק א               |
| 102..... | פרק כ             | 6.....  | פרק ב               |
| 105..... | פרק כא            | 7.....  | פרק ג               |
| 113..... | <b>פרשת בלק</b>   | 11..... | פרק ד               |
| 113..... | פרק כב            | 12..... | <b>פרשת נשא</b>     |
| 117..... | פרק כג            | 13..... | פרק ה               |
| 122..... | פרק כד            | 24..... | פרק ו               |
| 124..... | פרק כה            | 28..... | פרק ז               |
| 125..... | <b>פרשת פינחס</b> | 30..... | <b>פרשת בהעלותך</b> |
| 128..... | פרק כו            | 30..... | פרק ח               |
| 131..... | פרק כז            | 31..... | פרק ט               |
| 134..... | פרק כח            | 34..... | פרק י               |
| 136..... | פרק כט            | 37..... | פרק יא              |
| 138..... | <b>פרשת מטות</b>  | 42..... | פרק יב              |
| 138..... | פרק ל             | 46..... | <b>פרשת שלח</b>     |
| 145..... | פרק לא            | 46..... | פרק יג              |
| 149..... | פרק לב            | 52..... | פרק יד              |
| 151..... | <b>פרשת מסעי</b>  | 60..... | פרק טו              |
| 151..... | פרק לג            | 80..... | <b>פרשת קורח</b>    |
| 155..... | פרק לד            | 80..... | פרק טז              |
| 155..... | פרק לה            | 85..... | פרק יז              |
| 161..... | פרק לו            | 87..... | פרק יח              |

## הכתב והקבלה במדבר

### פרשת במדבר

#### פרק א

**ב. למשפחתם.** דע מנין כל שבט ושבט (רש"י)

ורא"ם גרס:

לידע מנין כל שבט ושבט, לא לידע מנין כל משפחה, שהרי לא הזכיר בכתוב מנין המשפחה רק מנין כל שבט ושבט עכ"ל.

ר"ל שמנין המשפחות לא היה לצורך ידיעת מנין כל משפחה ומשפחה, אבל לצורך ידיעת מנין כל שבט ושבט, ולכן לא הזכיר הכתוב מנין כל משפחה בפרט, רק הזכיר מנין כל שבט אשר הגיע לנו מידיעת מנין המשפחות, אבל בבני קהת הזכיר הכתוב גם מנין כל משפחה ומשפחה, לפי שיש צורך בידיעת מנין כל משפחה ומשפחה לעצמה בעבור הבדל עבודתם כי הייתה עבודה מיוחדת לכל משפחה ומשפחה לבדה (ר' בנימין זאב היינדהיים).

**ג. תפקדו אתם.** לא אמרו תספרו אותם, כי לא היו ישראל נמנין לגולגולתם. לכן הזכיר לשון פקידה שהוא ענין השגחה כלומר שישגיחו עליהם לידע כמה הם, והשגחה זו על ידי חצאי שקלים (רבנו בחיי). ועיין מה שכתבתי ריש פרשת פקודי.

**כל יוצא צבא.** טעמו לדעתי כל זרע כשר. כי לשון יציאה ישומש על התולדה והזרע, כמו צאצאי עמך (ישעיה כ"ב) ומלכים מחלצין יצאו (לך לך י"ז ו'), צבא כמו צבאות גויים (ירמיה ג' י"ט) דתרגומו תושבחת עממיא. וכן צבי היא לכל הארצות (יחזקאל כ' ו' וט"ו) תרגומו תושבחה. וטעם 'יוצא צבא' - זרע משובח. ויהיה צבא תאר ליוצא. והמכוון בזה להודיע שהתייחסותם לבית אבותם לא היה מצד שהולכים אחר רוב בעילות שהם מן הבעל, כי-אם אמנם היו באמת זרע משובח וכשר, כי לא הייתה זנות ביניהם. ולפי שהיה המנין הזה בזמן גמר מלאכת המשכן, שיקויים מאמרו ית' ושכנתי בתוכם, להשכין שכניה ביניהם, ואין השכינה שורה אלא על משפחות מיוחדות שבישראל, כדאמרינן קדושין (ע' ע"ב).

לכן הקפיד הכתוב להודיע שהיו כולם יוצא צבא, כלומר זרע משובח זרע כשר מסולק מכל פגם משפחה. וחזר הכתוב עוד ואמר, תפקדו אותם לצבאותם, שהתכלית המכוון בפקידת המנין היא לצבאותם, לדעת מנין זרע המשובח שאין בהם פסול מאומה, וראויים להשראת השכינה ביניהם.

### ומצאתי במדרש רבותינו (הובא ברבנו בחיי):

תפקדו אותם לצבאותם, זהו שאמר הכתוב מאשר יקרת בעיני נכבדת ואני אהבתיך, אמר ליה הקדוש ברוך הוא ליעקב: יקר אתה בעיני, שלכל אומה לא נתתי להם מנין ולך נתתי מנין. משל למלך שהיה לו גרנות הרבה, והיו כלן מלאות תבן וקשין ולא היה מדקדק במנין. הייתה לו גורן אחת מלאה חטים, אמר לבן ביתו: מנה לי כמה כורין יש בו, ע"כ.

מבואר בדבריהם שפירשו מלת לצבאותם לעניין החשיבות והיוקר. ולהיות דבר זה יקר מאד שבמחנה גדולה כזו, משש מאות אלף, לא ימצא פסול משפחה, לכן החזירו הכתוב יותר משלשים פעמים בפרשה זו, בכל שבט ושבט הזכיר 'יוצא צבא' ו'לצבאותם', וכן בסדור הדגלים אמר בכל אחד, דגל מחנה לצבאותם, וחזר ואמר בהם, וצבאיו ופקדיו, להורות על העניין הנפלא הלזה, שכל אחד מהם היה יוצא צבא, כלומר זרע משובח, ולכן חל גם על כללותם שם לצבאותם. והנה בכל שלש דגלים הראשונים אמר בכלל מספרם לצבאותם, רק בדגל מחנה דן השמיט בכלל מנינם לצבאותם, [1] ואפשר שהוא מפני אותה הישראלית ששלט מצרי בגופה שהייתה משבט דן כמבואר בסוף פרשת אמור.

והנה רש"י פירש:

יוצא צבא מגיד שאין יוצא לצבא פחות מן עשרים שנה, ואפשר לפי שאינו חזק למלחמה בפחות מעשרים שנה כמו שאמרו בן עשרים לרדוף.

והרמב"ן פירש:

יוצא צבא, כל היוצא להקהל בעדה כי הנערים לא יקהלו בתוך העם, כי כל אסיפת עם תקרא צבא, וכן לצבוא צבא בעבודת אהל מועד, ישוב מצבא העבודה, במראות הצובאות אשר צבאו, וכן צבא השמים וכל צבאם, ולכן יפרש באנשי מלחמה מצבא המלחמה והתייחסם בצבא המלחמה, ואמר כאן כל יוצא צבא כדרך כל יוצאי שער עירו, ואמר לצבאותם שהם צבאות רבות כי כל שבט ושבט צבא גדול, עכ"ד.

ולא ידעתי אם לדברים נקלים כאלה ירבה הכתוב להזכיר בפרשה זו יותר משלשים פעמים לשון יוצא צבא ולצבאותם. עיין מה שכתבתי (וארא ו' כ"ו) על צבאותם. ובאמת גם אם נפרש לשון יוצא צבא כפשוטו יוצאי מלחמה, אין בהם זרע פסול, כי הלא גם מחוסר אבר אינו יוצא למלחמה, כמאמרם על פסוק כי תצא למלחמה (שופטים כ') ואף באבר שאין בו שום תועלת במלחמה, כחסרון שן, מכל מקום גם מצד מום כזה נמנע מיוצאי צבא, מכל שכן מום דפסול זרע.



**כ. תולדתם למשפחתם לבית אבותם.** פירוש שכל אחד בא אל משה והתייחס לפניו על משפחתו ועל בית אב שלו, שהמשפחות חלוקין לבית אבות, וכל אחד כתב את שמו לפניו ולא שם אביו, וזהו שאמר לגלגלותם שהשם עיקרו בגולגולת, והודיענו בזה שלא שלחו שמותם למשה רק באו הם עצמם לפניו, וכתב כל גולגולת בשמו; ואמר 'במספר שמות', דלא תימא שכתב הכללים לבד בכל משפחה או בית אב או כל אב כמה בנים יש לו.

**במספר שמות.** להגר"א דפסוק זה על הייחוס, והפסוק הבא על המניין, כי אחר שהגידו שמותם מנו כל השמות של כל השבט, אם כן אין במספר לשון מנין כי אם לשון הגדה, כמו כשמוע גדעון את מספר החלום (שופטים ז') לתבונתו אין מספר (תהלים קמ"ז) שעניינם הוצאת דברים בכלי מבטא, וטעם במספר שמות - בהגדת שמות, כל אחד הגיד את שמו.

**מבן עשרים וגו' כל יוצא צבא.** הם שני תנאים: שיהיו בן עשרים, ושיהיו יוצא צבא, להוציא הזקנים והחלשים; והנה פסוק זה הוא על הייחוס, והפסוק הבא הוא על המנין, והמנין הוא רק על השבט בכללו, כי אחר שהגידו שמותם מנו כל השמות של השבט יחד ולא מנו לא לבית אבות ולא למשפחות, וזה שאמר פקדיהם למטה וגו', וכן אמר (למעלה י"ח) ויתילדו על משפחותם, רוצה לומר שהתייחסו, ואחר כך אמר ויפקדם במדבר סיני.

**כב. פקדיו במספר.** להורות שלא נאמר שהתייחסו כל השבטים ביחד ואחר כך ייחס כל שבט לבדו, אלא מתחלה באו כל השייכים לראובן ואחר כך לשמעון. וזה שאמר בכולם לבני, בלמ"ד, שבאו כל השייכים לשבט זה ויתילדו, וממילא נדע שכן היו בכולם; ואמר בבני נפתלי בלא למ"ד, כיון שלא נשאר רק הם; ואמר בראובן ושמעון כל זכר, שצריך ג' תנאים: זכר, מבן עשרים, יוצא צבא. ובשאר קצרה התורה, ובודאי כל יוצאי צבא הם זכרים, אלא שדרך התורה לבאר בכלל ובפרט, מתחילה בכלל כל זכר, ואחר בפרט מבן עשרים, ולכן קצרה בשאר (הגר"א).

**פקדיו.** מה נשתנה שמעון שנאמר בו פקודיו, שאינו בשאר שבטים, מלמד שהיו עתידין להיפקד משבטו, שהרי חסרו בחומש הפקודים ל"ז אלף ומאה, (עיין שם בשם פסיקתא דר"ט) דבפרשת פינחס (כ"ו י"ד) היו משפחות השמעוני שנים ועשרים אלף ומאתים, ורש"י כתב שם לפי החסרון שחסר משבט שמעון ממנין הראשון שבכאן, נראה שכל הכ"ד אלף שמתו במגפה בדבר בלעם, משבטו של שמעון נפלו. ואפשר שמטעם זה בא שנוי לקמן פרשה ב', דכל 'והחונים' שם, חסרים וי"ו ומלאים יו"ד: "וְהַחֹנִים עָלָיו", בר מן והחונים דשבט שמעון כתיב מלא וי"ו חסר יו"ד: "וְהַחֹנִים עָלָיו מִטָּה שְׁמַעוֹן"

**מד. אחד לבית אבותיו.** המיוחד והחשוב שבבית אבותיו, כי מלת אחד יורה גם על התייחדות הדבר בעניינו, שאין דוגמא לחשיבותו, כמו שכתבנו (שופטים י"ד ו') על פי עד אחד.

**מה. ויהיו כל-פקודי בני-ישראל לבית אבתם מן עשרים שנה ומעלה כל-יצא צבא בישראל :**

**מה. ויהיו כל פקודי.** דרך התורה לכלול, אחר שפרט תחילה. וכן כאן אחר שפרט בכל אחד מהשבטים שלושת התנאים במניינם: שהיה לבית אבותם, ומבני עשרים ומעלה, ושהיה יוצאי צבא, חזר ואמר על כלל המנין שהיה בו שלושת התנאים הללו. ומלות 'לבית אבותם' הוא נשוא המאמר, וכן הבא אחר זה, דלא כחושבים אותו למותר וכמאמר המוסגר.

## פרק ב

**ד. וצבאיו ופקדיהם.** הפקודים הם בעצמם הצבא, ככתוב בהם כל יוצא צבא, לכן יאמרו המפרשים שהו"ו הוא לביאור: כלומר צבאיו דהיינו פקודיו. ואין בזה טעם, אחר שהוזכר בכל שבט ושבט הפקודים שהם יוצאי צבא, מה לו לכפול אותו בזו הפרשה עוד הפעם בכל שבט ושבט. וכבר ראית דעת רש"י ודעת רמב"ן בפירוש יוצא צבא.

**ונראה לי** כי צבאיו ופקדיו הם שני חלקים:

**פקודיו** הם הנמנים מן עשרים שנה ומעלה,

**וצבאיו** הם שלא באו לכלל מנין והם אנשי בית אב.

וזה כל הנשים הבנים והבנות של הנמנים. אין ספק כי כל אלה היו נוסעים עם שבט שלהם בנסוע המחנות, ולא היה להם גבול מיוחד נפרד לעצמם, ככתוב וירא את ישראל שוכן לשבטיו, מה טובו אוהליך יעקב, שראה פתחיהן שלא היו מכוונין זו כנגד זו, שלא יציץ לתוך אהל חברו, כי כל איש היה לו אהל מיוחד לאשתו ולאנשי ביתו. וכאשר יחנו כן יסעו כתיב. מבואר מזה כי בכל שבט ושבט היה שני חלקים כללים:

**האחד:** הנמנים מן עשרים ולמעלה, והם נקראים פקודים.

**השני:** אנשי בית של כל אחד ואחד, והם נקראים לדעתי צבאיו.

כי אין צבא בכל מקום על חיל היוצא למלחמה, כי גם בלויים שאינם מיוצאי מלחמה רק מיוחדים לעבודת המקדש נאמר עליהם צבא (לקמן ד' ג') כל בא לצבא לעשות מלאכה באהל מועד, אבל שם צבא הונח על כל התחברות אנשים יחדיו לעשות דבר מן הדברים: חיל היוצא למלחמה נקרא צבא להתאחדותם בכנופיא חדא, וכן אנשי משמר מן הלויים המתחברים יחדיו לעמוד על משמרת עבודת המקדש נקרא צבא, כלומר חברה.

ועיקר שורש צבא שתי אותיות צב, ומזה שול תשלו לה מן הצבתים (רות) והוא כרך שבלים חבור שבלים נפרדים. ומזה לרבותינו ארחן רחיקא וצבתן בסימא (סוכה נ"ב); לצבתא בעלמא (פסחים פ"ט); צבתא דחרש; אימא בברתה מצטבתא; על התחברות בני אדם יחד (עיין **ערוך**

צב). כן כל אנשי בית אב, אשתו בניו ובנותיו הכרוכים אחריו ונטפלים עמו אחוזים ודבוקים אליו נקראו צבאיו.

ואמר הכתוב כאן בכל אחד מן השבטים [2] צבאיו ופקדיו, להודיענו שלא היה איש מהם נפרד ונבדל מאנשי ביתו אף בדרך מסעותם, ולא הייתה כאן סבה להיות לאחד מהם דעתו מוטרדת בדאגה ממעמד אנשי ביתו. וכן הזכיר כאן בכל דגל מלת **לצבאותם** על כוונה זו, והלמ"ד יורה על הצירוף, כמלת **עם**. כמו השלימה **אל** בני ישראל (יהושע י"ט) תרגומו **עם** בני ישראל; וכן את כל פשעיהם לכל חטאתם. וטעם 'לצבאותם' - הדגל היה במחנה עם הצבא של כל אחד ואחד.

## פרק ג

**א. ואלה תולדות אהרן ומשה.** ואינו מזכיר אלא בני אהרן, ונקראו תולדות משה לפי שלמדן תורה. (רש"י)

והרמב"ן אמר, כי מקרא זה שב גם על פרשת מנין הלויים הסמוכה, ששם נמנו גם תולדות משה, כי אמר שם משפחת העמרמי (להלן כ"ז) וודאי הכוונה על בני משה, כי בני אהרן כבר הוזכרו לבדם, ולא היה לעמרם בנים רק אהרן ומשה. וזה דחוק כי משפחת העמרמי הוזכרה אחר שלשה פרשיות המופסקות זו מזה בשלש דברות. ולדעתי אין מקרא זה בא להודיענו מבני אהרן ומשה, אבל הוא מוסב על האמור בפרשה הקודמת בהודעת סכום הכולל לפקודי בני ישראל, שעולה תר"ג אלף וחמש מאות וחמשים [603,550]. וכמו שבפקודי ערבות מואב הודיע הכתוב שלא היה בהם איש מן הפקודים שבכאן, ככתוב (פינחס כ"ו ס"ד) ובאלה לא היה איש מפקודי משה ואהרן אשר פקדו במדבר סיני, ככה הודיע הכתוב כאן היפוכו, שאותן הפקודים כאן הם בעצמם אותן האנשים שכבר באו אל הפקודים בזמן קודם לזה. הפקודים שבכאן שהיו בגמר מלאכת המשכן שבא הציווי עליהם מאהל מועד, כאמור בתחילת פרשה זו: **וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד**, הם בעצמם אותן האנשים שבאו אל הפקודים בנדבת מלאכת המשכן שהיה אחר יוהכ"פ בשנה ראשונה, שנצטווה אז למנותם (כמו שכתב רש"י ר"פ כי תשא). וכיון שהיה קודם שהוקם המשכן, על כן לא בא הציווי לפקדם כי אם בהר סיני. וזהו שאמר כאן: אשר דבר ה' אל משה בהר סיני. וטעם 'תולדות' כאן, כמו **ויתילדו על משפחותם**, שפירושו התייחסות השבט. כמו שכתב רש"י, הביאו **ספרי** יחוסיהם ועידי חזקת לידתם, כל אחד ואחד להתייחס על השבט.

הנה אחר שהודיע הכתוב מקודם סכום הכולל הפקודים האלה, שהיה כעת בגמר מלאכת המשכן שבא הציווי עליו בדבור אהל מועד, בא כאן הכתוב להודיע, כי הפקודים האלה הם בעצמם אותן הפקודים שבא ייחוס שבטיהם על ידי אהרן ומשה בעת שהיה הדיבור אל משה בהר סיני. דהיינו הפקודים שהיו בנדבת מלאכת המשכן. על זה אמר "ואלה תולדות אהרן ומשה ביום דבר ה' את משה בהר סיני".

והשמיענו הכתוב בזה דבר גדול, אף שבין המנויים האלה היה המשך זמן שבעה חדשים, המנין הראשון היה מיד אחר יוהכ"פ בשנה ראשונה, והמנין הזה השני היה באחד לחדש השני בשנה השנית, בכל המשך זמן זה לא מת גם אחד מכל הקהל הגדול הזה, כי אותן האנשים שבאו אל הפקודים במנין ראשון הם עצמם באו אל הפקודים במנין זה השני, ומספרם שווה, שבשני המנויים היו תר"ג אלף וחמש מאות וחמשים. (עיין רש"י פקודי ל"ח כ"ו לכל העובר על הפקודים לשש מאות אלף וגו').

ואף שדבר זה הוא הפך מנהגו של עולם הטבעי, כי עם התורה אין בכל עניני האומה רק נסים נסתרים ונפלאות נעלמים, לא טבע ומנהג. ירידת המן בכל יום יוכיח, והקפת ענני הכבוד, והבאר והשלו. הנה למי שנעשו להם כל אלה הנפלאות בכל יום עניינים שאינם כנוהג העולם, אין תימה אם לא מת אחד מהם בהמשך שבעה חדשים, וכבר האריך הרא"ם בכי תשא להצדיק דברי רש"י, והביא דברי רבותינו **במדבר רבה** שמבואר בו דמנין שנות המדבר הוא מתשרי, שהוא ר"ה לברייתו של אדם הראשון, דלא כרמב"ן שם.

ויתכן כיון שהנדבה למלאכת המשכן הייתה להורות כפרת עוון עגל, (כמו שכתב רש"י ר"פ כי תשא), ואהרן שהייתה לו נגיעה קצת בו, אין ספק שהשתדל הרבה בנדבה זו, לכן הקדים הכתוב כאן את אהרן למשה. ורבותינו שאמרו לפי שלמדו ממשה נקראו בניו, אין זה להם כוונה ראשונה במקרא, רק כיון דלהורות על מנין הראשון לבד הוי מצי קרא למימר, ואלה פקודי אהרן ומשה וגו', והוציאו הכתוב בלשון תולדות שיש בו גם כוונה תולדות הבנים, על זה אמרו, דבכוונה שניה זו ללמד בא, שהם בניו ללימודם ממנו. ולדרשה זו צריכים לפרש **ביום** דבר' - **מיום** דבר. דבאותו יום עצמו שדיבר ה' עם משה בהר סיני לא למדן, כמו שכתב הרא"ם.

**יב ואני הנה לקחתי את-הלויים מתוך בני ישראל תחת כל-בכור פטר רחם מבני ישראל והיו לי הלויים :**

**יב. מתוך בני ישראל.** מסיבת חורשי עוון ובעלי מזימות שבבני ישראל לקחתי את הלויים תחת בכור. דמשחטאו ישראל בעגל ונטפלו הבכורים עמהם, לכן נפסלו. 'מתוך' - כמו ומרמה ותוך (תהלים י'), ולא ימיש מרחובה תוך ומרמה (שם צ"ה), מתוך ומחמס יגאל נפשם (שם ע"ב), דתרגומו **שקר**. ולרש"י בעלי מזימות [ג] חורשי עון, כמו איש תככים (משלי כ"ט): מחשבה רעה הלנה בפנימית הלב.

**והיו לי הלויים. אבל הלויים נשארו אז באמונתי ולא טעו מאחרי בעוון העגל, פעל 'היה' עם למ"ד אחריו, יורה על קנין דבר. כמו ויהי לי שור, ויצאה והייתה לאיש.**



## יג כי לי כל-בְּכוֹר בְּיוֹם הַכֹּתִי כָל-בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הַקְּדָשְׁתִּי לִי כָל-בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל מֵאֲדָם עד-בְּהֵמָה לִי יִהְיוּ אֲנִי ה' :

**יג. כי לי כל בכור.** פירוש אבל בכורי הלויים ישארו לי כמקדם ולא יכנסו בכלל שאר הלויים להיותם פדיון על בכורי ישראל, כי אין בכור פודה בכור, ודיים להפקיע את עצמם. כי אז במצרים הקדשתיים לי, ובקדושתם הראשונה נשארו תמיד, ובקדושת בכור יהו נשארים לי, ולא מבחינת פדיון בכורי ישראל. וזהו שסיים 'לי יהיו'.

ומפני שאמר תחילה "ולקחתי את הלויים", שמשמעותו כל שבט לוי, אף בכוריהם יהיו לפדיון בכורי ישראל, לשלול זה אמר אחריו: "כי לי כל בכור".

ומצאנו מלת **כי** על שלילת משמעות מאמר הקודם, כמו לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלוהים; ולסבת מאמר זה נמצאו בכורי ישראל עודפים על בכורים, ולדבריהם מאמר **מתוך בני ישראל** מיותר, כמו שלא הזכירו (בפסוק מ"א ופ' מ"ה), גם לפירושם והיו לי הלויים הוא להבא, ולי יהיו שאחריו הוא מוסב גם כן על הלויים, והאחד למותר; והרביעי שבמלת 'הלויים' הפסיקו ממלת 'מתוך', מסכים למה שביארנו וכדעת רבותינו.

## כט מִשְׁפַּחַת בְּנֵי-קֵהֶת יַחֲנוּ עַל יַרְךָ הַמֶּשְׁכָּן תִּימְנָה :

**כט. יחנו על ירך.** שינה בעל הטעמים בבני קהת, מבני גרשון ומררי, כי בהם חיבר פעל יחנו עם מקום תחנותם, "אחרי המשכן יחנו", "על ירך המשכן יחנו צפונה". וכאן הפסיק פעל יחנו באתנח. ואפשר לרמז בה על שנמשכו בני קהת אחר עדת קרח במחלוקת הכהונה (עיין **רש"י** כאן), וכאילו ביזו הקדש והמקדש, וכבוד המשכן בקלון המירו, לכן הפריד מקום תחנות המשכן מחנייתם, להורות שאינם ראויים להיות שכני ירתי המשכן.

ואפשר שמטעם זה עשה הכתוב עוד שני אחר בהם, דבאינך הזכיר במשמרתם את שמותיהם כאמור "משמרת בני גרשון", "משמרת בני מררי", וכאן אמר "ומשמרתם", ולא הזכיר שמותיהם. ולזה אף שבבני גרשון ובני מררי אמר פקודיהם במספר, השמיט בבני קהת מלת פקודיהם ולא אמר רק במספר כל זכר, כי המנין בזה יורה על חשיבות הנמנים ועל חביבותם לפני המקום למנאם ולדעת מספרם.

**לב. ונשיא נשיאי הלוי.** טעם שהזכיר זה סמוך לבני קהת, גם איתמר היה ממונה על בני גרשון ומררי ולא הזכירו בפרשה זו.

אמר במדבר רבה

לפי שאלעזר היה גם כן שותף במשאן של בני קהת שהיה נושא מעבודת הקדש עמהם, כדכתיב בסוף הפרשה ופקודת אלעזר וגו'. מה שאין כן איתמר, שלא היה שותף עם עבודת בני גרשון ובני מררי.



**מה. בהמת הלויים.** לא אמר לשון רבים בהמות, כי גם בהמה אחת של לויים פוטרת כמה פטרי חמורים של ישראל, כמו שכתב רש"י.

**מו. מבכור בני ישראל.** פירוש: מצד הבכורים הם עודפים על הלויים רע"ג, אף שמצד מנין הלויים הם עודפים על בכורי ישראל כ"ז, כי אלה היו כ"ב אלף ורע"ג, ואלה היה כ"ב אלף ושלוש מאות, אבל מצד הבכורים יש תוספת בישראל על הלויים, כי ג' מאות בכורי לויים דיים להפקיע את עצמם.

וכן איתא במד"ר:

במנין לא היו עודפים הבכורים על הלויים, אבל בבכורות היו עודפים עליהן, הוצא מהן הבכורות, שאין בכור פודה בכור, והיו ג' מאות בכורים. נמצא בכורי ישראל עודפים על הבכורים רע"ג.

הוא פירושא דקרא, ועל זה אמר שם ריב"ז אין אתה ידע לדרוש, כלומר לעומק פירושא דקרא. ובזה אין צריך לסרס המקרא (כל המפרשים).

**מט. כסף הפדיום.** המ"ם תחת הנו"ן, כמו גרשום (ראב"ע). ובא במ"ם, כי הנו"ן מיוחד לנקבות בכל הפעלים והשמות. וכאן שאין הפדיון רק לבכור זכר, נפלה הנו"ן ובא המ"ם במקומו.

וכן בבנות צלפחד נאמר "נתן תתן להם", ובבנות יתרו ויבאו הרועים ויגרשום, הוא מטעם זה כמו שכתבתי שם.

ואמר כאן פדיום, ואחר כך פדויים, דבשעה שלקחו משה מן הבכורים אינם עדיין פדויים, לכן קראו כסף הפדיום, שם תארו על הכסף המוכן לפדות בו, אמנם אחר זה כשנתנם משה לאהרן קראו כסף פדיום, שבבוא לאהרן הכהן אז הם נפדים.

**על פדויי הלויים.** על אותן שפדו הלויים בגופם (רש"י).

**ואיני מביין:** אחר שכבר אמר (פ' מ"ו) על רע"ג היתרים, שהם העודפים על הלויים, ובפסוק מ"ט חזר ואמר עליהם פדויי העודפים בהם, שנקראו עודפים מצד הלויים הפודים, למה חזר עוד לקרותם בשם עודפים על פדויי הלויים רוצה לומר שהם יתרים מצד ישראל הנפדים.

**ולולי פירוש רש"י** הייתי מפרש פדויי הלויים נקראו אותן שלש מאות בכורים שהיו בלויים שהפקיעו את עצמם, ולא יכלו להפקיע קדושת בכורי ישראל. כי לשון פדה אין עניינו דווקא נתינת דבר בעד דבר, כי כל הנעשה חפשי משעבוד דבר, והנפטר מן החוב שהיה מוטל עליו, נקרא 'פדוי', כמו 'ופדויי ה' ישובו', 'פדני מעושק אדם'. הנה כמו שנקרא פדוי הנעשה חפשי משעבוד עול הגלות, ככה בכורי הלויים: שהיה מוטל עליהם תחילה חוב ועול העבודה



בקדשים והקרבתם, ועתה נפטרו מזה ונעשו חופשיים שאינם עושים עוד עבודת ההקרבה בקדשים, כי אם שרות הכהנים. שפיר נקראו 'פדויי הלויים', כלומר אותן הלויים שנפטרו ונעשו חופשיים מעבודתם הראשונה.

ולפי זה מבואר [3] במקרא עצמו מה שהזכירו רבותינו שהיו שלש מאות בכורות בסכום הלויים ולכן אמר בדרך כלל פקודי הלויים שהיו רק שנים ועשרים אלף, אף שבפרטן היו עוד שלש מאות, וכמו שכתב רש"י (פסוק ל"ט). ולסבת שלש מאות בכורי הלויים האלה, היו בכורי ישראל יתרים על הלויים סך רע"ג; וטעם העודפים על פדויי הלויים, שהיו עודפים לסבת אותו סך הלויים שהיו צריכים להיות פדויים ופטורים מצד עצמם להיותם בכורים ודיים להפקיע את עצמם. ו'על', מצאנוהו על הסבה, כמו "אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך".

## פרק ד

**ה. בנסע המחנה.** אחר שנסתלק הענן, כי קודם לכן היה אסור להם לכנוס (רע"ס).

**ו. ושמו בדיו.** לרבותינו (יומא ע"ב א') שהיו הבדים מתפרקין ואינם נשמטים, שבראשיהם היו עבים והכניס ראשן אחד בדוחק בטבעת ובאמצען היו דקין והולכין לכאן ולכאן אבל אינם נשמטים לצאת מהם לפי שהם עבים בראשיהם, אם כן מה ושמו בדיו שאמר כאן בנסוע המחנה?

ופירשו **התוספות** שם בשם **רבנו יעקב מאורלייניש**<sup>1</sup>. ד'ושמו בדיו' - על כתפי הנושאים להולכין. ומגמגמים שם בפירוש זה שהרי בני קהת לא היו שם עדיין עד לאחר שהיו מכניסין כל הכלים לנרתיק שלהם כדכתיב "ולא יבאו לראות כבלע את הקדש", ופירשו שם פירושים אחרים, עיין שם.

וה**רמב"ן** פירש ושמו בדיו שיתקנו אותם להיות יוצאים לשאת אותו בהם, כי היו הטבעות רחבים ויאריכו הבדים בהם כרצונם, ובלבד שלא יסורו ממנו.

**ז. ועל שלחן הפנים.** תרגם **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** פתורא דלחם אפיא, הוסיפו תיבות. ובאמת אינו חסר במקרא, כי שלחנות היו ללחם הפנים:

**האחד** - שהיו מונחים עליו תמיד והוא היה בפנים בתוך הקודש לפני קדש הקדשים, **והשני** - היה באולם מבחוץ שעליו היו מניחים את הלחם ביציאתם בו מן הפנים בשעת הקטרת הבזיכין (עיין מנחות צ"ט ב'). לכן אמר ועל שלחן הפנים יפרשו וגו' כלומר על השלחן

<sup>1</sup> נקרא גם בשם "רבנו יעקב הקדוש" מבעלי התוספות שחי באורליאן שבצרפת הוא נרצח 1189 בלונדון בפרעות ביום הכתרתו של המלך ריצ'רד הראשון. היה תלמידו של רבנו תם. רבים מחידושי מודפסים בתוספות של התלמוד ובספרי ההלכה של הראשונים.

העומד בפנים יפרשו התכלת ויתנו הקערות וגו', לא על השלחן השני העומד באולם. כי אף שתשימו היה ללחם הפנים אינה כי אם הנחת שעה לא תמידית. פנים הוא לשון פנימי הפך החיצון, כמו שכתבנו בשם לחם הפנים, תרומה כ"ה ל'.

**טו. ואחרי כן.** אלו אמר אחרי בלא וי"ו, היה משמע שמיד אחר כלות אהרן הכסוי באו בני קהת לשאת. ובאמת היה שיהיו זמן בין זה לזה, כי היו צריכים להמתין עד אשר ציוה אהרן לפקוד איש איש על עבודתו ואל משאו, כבמקרא שאחר זה, לכן הוסיף וי"ו להורות על תוספת זמנו, כלומר ועוד אחרי כן. עיין מה שכתבתי בבהעלותך ט' י"ז 'ואחרי כן'.

**יח. אל תכריתו.** אל תניחו את המשאות באופן שיזכה בהן כל הקודם, כי בזה האופן יקרה שידחפו זה את זה, וזה יהיה סיבה להכריתם, כמו שספרו חז"ל (יומא פ"ב) שקרה בתרומת הדשן.

**יט. ושמו אותם.** ולא שיהיה כל הקודם זוכה, אבל ימתין כל אחד להיות מצווה ועושה.

**כ. ולא יבאו לראות.** כשהכהן מכסה את כלי הקדש כדי להקדים איש את חברו ולא ינהגו קלות ראש באופן שיתחייבו מיתה (רע"ס).

**כבלע.** רש"י פירש לשון כסוי, שלא יבאו הכהנים לראות בעת שנותן הקודש וכליו אל הכסוי שהוא נבלע בתוכו.

**ורשב"ם** פירש לשון סתירה, כעניין ודרך אורחתיך בלעו. וטעמו, כשמתחילים לפרק את המשכן, יתרחקו בני קהת בל יראו שם.

אמנם **ברבה** איתא: מהו כבלע? א"ר לוי: כבלע הזה שהוא נופל מן העין, פירשו כבלע כשיעור הרף עין שהעור המכסה את העין יורד עליו ומכסה אותו, וחוזר ונגלה מהרה, וזהו 'הרף עין', שנרפה העין מראיתו.

דומה לזה אמר חד מן המבארים כבלע ענינו זמן מועט, 'כרגע' ו'הרף עין' (כבאיוב ז' י"ט) "עד בלעי רוקי". וכן המנהג בלשון ערבי כשירצה לומר "המתן לי רגע אחד", יאמר "המתן לי עד בלעי רוקי". וטעם המקרא: אף כרגע והרף עין לא יראו את הקדש. אמנם התביר ב'לראות' והמרכא ב'כבלע' ימאן בפירוש זה.

## פרשת נשא

**כב. נשא את ראש.** 'נשא' - מקור במקום צווי. כמו זכור, שמור.

ואמר במנין ישראל 'שאו' (לעיל א' ב'), כי מנינים היה תחילת התנשאותם לעשותם ארבעה מחנות ארבעה דגלים. אמנם הלויים שכבר היה להם התנשאות להיות כלגיון של מלך, וה'

~~~~~

נחלתם, גם סביב למשכן יחנו. ומניינם כעת, שהוא לייחד עבודה מיוחדת לכל אחת ממשפחותיהם, והוא נשיאות ראש חדש על מה שהיה להם. לכן לא אמר 'שאו', כי אם 'נשא', לשון מקור, שיורה על המשך נשיאות ראש הולך ומתנשא ממדרגה למדרגה (רמ"א – ר' משה אלשיך)<sup>2</sup>

**כג. הבא לצבא צבא.** פירוש 'צבא', חברת אנשים המשתתפים יחד לעמוד במשרת עבודתם. וטעם לצבא צבא, כל הבא להיות שותף החברה, כמבואר למעלה 'וצבאיו ופקדיהם'.

**כד. לעבד ולמשא.** לעבוד בחנייתם, ולמשא בעת המסע. לפי שלמעלה כשאמר ומשמרת בני גרשון באוהל מועד דבר על משמרתם בעת חנייתם, אמר כאן שכל מה שהיה תחת עבודתם במשמרת החנייתם, היה גם כן במשמרת המשא בעת המסע (ר' עובדיה ספורנו).

**כו. ואת כל אשר יעשה.** בעת החנייה תהיה משמרתם על כל הכלים האלה ועל כל הכלים אשר יעשה להם ובשבילם כדי לעבוד, כגון צבת ומקבות לנטוע ולעקור היתדות. (ר' עובדיה ספורנו).

**כז. לכל משאם.** המסע ולכל עבודתם בעת החנייה (ר' עובדיה ספורנו).

**מז. עבדת עבדה.** הוא השיר (רש"י), כי כשם שהמצווה עבודה לה' יתברך כן השמחה על המצווה [ד] נקראת עבודה, כמו שכתוב "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוהיך בשמחה". הנה השמחה היא שלמות העבודה, לכן השיר שהיו הלויים משוררים לעורר השמחה על מצות הקרבה, כדי להיות מעשה המצווה בשמחה, נקרא 'עבדת עבודה'. ומקרא מלא הוא (דה"ב ל"ט) "והמשוררים בני אסף על מעמדם", אין להם לסור מעל עבודתם (רבנו בחיי).

**מט. על עבודתו ועל משאו.** מנה כל אחד מהם על העבודה, שיעשה בעת החנייה, ועל משאו, בעת הנסיעה שידע כמה משקל משאו. ואמר 'ופקדיו' - שידע שמות הכלים שישאו הנקובים בשם, כאמור ובשמות תפקדו את כלי משמרת משאם (ר' עובדיה ספורנו).

## פרק ה

ג. מזכר עד נקבה. לשון רלב"ג:

---

<sup>2</sup> משה אלשיך - רמ"א נולד בטורקיה 1520-1600 למד בשלוניקי עלה לארץ והשתקע בצפת. נסמך לדיינות על ידי ר' יוסף קארו. כתב פירוש לתורה ולספרי הנביאים והכתובים "תורת משה" "רוממות אל" על תהילים. "רב פנינים" על משלי, "חלקת מחוקק" על איוב, "שושנת העמקים" על שה"ש, "עיני משה" על רות "דברים נחומים" על איכה, "דברים טובים" על קהלת, "משאת משה" על אסתר, "חבצלת השרון" על דניאל. פירוש על הגדת פסח ו"מאה שערים" - ספר דרשות. עמד בראש ישיבה ובין תלמידיו היה ר' חיים ויטאל.

שהאנדרוגנס נכלל בזה, וכל שכן הטומטום, וזה מבואר מעצם הלשון הנזכר בזה המקום, וזה, כי האנדרוגנס, אם היה כמו ממוצע בין הזכר והנקבה, הנה הוא נכלל במה שאמר "מזכר עד נקבה תשלחו", כי הזכר והנקבה הם הקצות והוא מה שביניהם, ע"כ.

והדברים נראים נכונים. אמנם דעת רבותינו אינו כן, דאמרינן (נדה כ"ח) טומטום ואנדרוגנס שראו לובן ואודם כאחד אין חייבין על ביאת מקדש, שנאמר מזכר עד נקבה תשלחו זכר ודאי ונקבה ודאית, ולא טומטום ואנדרוגנס, וכן פסק הרמב"ם (בפ"א ממשכב ומושב ה"ז), ובספרי דמחייב טומטום ואנדרוגנס בשלוח על כל פנים. (אף שאינו חייב על ביאת מקדש) מכל מקום אינו מרבה אלא מלשון 'תשלחום' דאמר קרא. עיין שם **בזרע אברהם**<sup>3</sup>

**1. חטאת האדם.** חטא שבין אדם לחברו (**ספרי זוטא**), וכולל בזה כל הנזכר סוף פרשת ויקרא: "וכחש בעמיתו בפיקדון וגו' או מצא אבדה וכחש בה ונשבע על שקר". ובלשון ואשמה הנפש היא נכלל שבועתו לשקר, כי אשמה ענינו שממון הנפש והוא הכרת שנענש בו הנשבע לשקר, כמו שכתבנו (ויקרא ה' ב') בנפש אשר תגע.

**2. והתודו. יש מפרשים** וי"ו זו לתשובת התנאי, ורוצה לומר לא די לו במה שמתחרט בלבו, אבל צריך להתוודות בפה לעיני כל. **ואינו נכון** כי אין מצווה מן המובחר לפרסם חטאו ברבים, כי יש בו משום כבוד שמים. אבל מאמר זה הוא חלק התנאי, ורוצה לומר אם יודה מעצמו לבעל הממון שחייב לו מה שכפר לו תחילה בשבועה, אז חייב בתוספת חומש ואיל לאשם האמור אחר זה. כדעת רבותינו דכשבאו עדים והוא עומד בכפירתו, אינו משלם רק הקרן לא החומש, כי החומש עם הקרבן לכפרה הם באים, ואינו מביאם אלא על פי עצמו.

**אשמו בראשו.** פירש **ראב"ע** בראשו כאשר הוא לא פחות ממנו. וזה מקרא שאינו צריך, כי מ'השיב את אשמו' ידענו שישוב כולו לא מקצתו. אבל בראשו עניינו **תחילה** כמו ראש חדשים. וטעמו: תחילה ישיב את הממון שכפר, ואחר זה יתן החומש, ויביא איל האשם שהם לכפרה. כי אין מקום לכפרה טרם השיב לבעליו את אשר לו.

---

<sup>3</sup> הספר נכתב על ידי אברהם כטורזא 1821 על כמה מסכתות ואליו נלווה קונטרס סיני בקודש על כל ההלכות שנאמר בהם הלכה למשה מסיני וביאורים על לשונות הרא"ם על פירוש רש"י. היה תלמידו של המהרי"ל - ר' יצחק בן יעקב לומברוזו שהיה מגדולי חכמי תונסיה.

**ונתן לאשר אשם לו.** למי שנתחייב לו (רש"י):

מקרא זה מיותר, כי אחר שאמר מקודם והשיב את אשמו, למי ישיב אם לא למי שחייב לו, ולמה חזר ואמר ונתן לאשר אשם לו? עיין מה שכתבתי (ויקרא ה' כ"ד) בפסוק לאשר הוא לו. ונראה לי כי פעל ונתן כאן אינו חוזר על האיש המחויב בהשבה, אבל הוא מן הבלתי מיוחדים, כמו ויגד ליעקב ויאמר ליוסף ראש פרשת יוחי, וכן ושחט את בן הבקר, והפשיט את העולה, שאינו מיוחד את איש פרטי המגיד והאומר השוחט והמפשיט, וביאורם אחד פרטי, יהי מי שיהיה. כמו כן מלת ונתן כאן אינו מיוחד את האיש הנותן, והטעם יש כאן חיוב נתינה יהיה באיזה אופן שיהיה, אף שאין נכסים לזה המחויב בהשבה מכל מקום החוב מוטל עליו או על הבית דין להשתדל להמציא מקום לגבות ולשלם את חיובו, כגון אם יש לזה המחויב חוב אצל אחרים, גובין את החוב מן האחרים ומשלמין את חובו;

ונראה לי שכן דעת רבותינו בפירוש מקרא זה, כי אמרו (כתובות י"ט):

**מנין לנושה בחברו שמוציאין מזה ונותנין לזה, תלמוד לומר ונתן לאשר אשם לו, ע"כ.**  
פירשו המקרא על כוונה הנזכרת, מטעם שהיה נראה להם כמאמר מיותר לגמרי, וכדכתיבנו.

אמנם ראיתי שם ברש"י שלא הבין על דרך זה, כי כתב שם, ד"ה "ונתן לאשר אשם לו":  
**ולא כתב לאשר הלואה אלא לאשר האשם שלו. ואשם הוא קרן למי שהקרן שלו.**

וכן כתב רש"י (בפסחים ל"א), וכן הר"ן שם.

וכן הרא"ם כאן העתיק דבריו אלה, והוסיף עליהם וזה לשונו:

אם אותו ממון שגזל ונשבע עליו של ראובן וראובן חייב לשמעון לא יתנהו לראובן.  
אלא למי שנתחייב לו ראובן דהיינו לשמעון וכו' וכאלו אמר לאשר הקרן שלו שהוא המלוה הראשון.

**ט וְכָל-תְּרוּמָה לְכָל-קִדְשֵׁי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר-יִקְרִיבוּ לִכְהֵן לוֹ יִהְיֶה :**

**ט. וכל תרומה.** בשביל שתרומה אין לה שיעור, אמר 'כל תרומה' אשר יקדישו שיפרישו וירימוה, תהיה לכהן. ודווקא כאשר יקריבו אותה הבעלים לתתה לו, ולא שיטלנה הכהן בזרוע. וכן איתא בספרי: רבי עקיבא אומר: בא הכתוב ללמדך שאם רצה לעשות כל גרנו תרומה עושה ובלבד שישיר מקצת. (רמב"ן).

**י. ואיש את קדשיו.** כל הקדשים שלא צוה בהן הכתוב ליתנם לכהן, יהיו לבעלים, כגון מעשר שני ונטע רבעי ומעשר בהמה, אף על פי שהם נקראין 'קדש לה', אף על פי כן מותרין לבעלים.

**איש אשר יתן לכהן.** קדשים שצוה בהן הכתוב לתתם לכהן, כמבואר בפרשת קרח, יש לבעלים זכות בהם שהם לכהן אשר יתנם לו, ולא יוכלו שאר הכהנים לגזולם ממנו, וממילא נלמד שטובת הנאה לבעלים. (רמב"ן).

**יב. איש איש.** עיין **רש"י** ובמכילתא **דרשב"י** - **זוהר** - (קכ"ד א')

מאי איש איש? דהא בחד סגי, אלא איש דאיהו איש וקיים קרא דכתיב שתה מים מבורך, איש לגבי אתתיה.

פירשו איש הראשון לכינוי גוף סתמי: יהיה מי שיהיה, כמו איש אל ידע. ואיש השני על בעל האשה, כמו בין איש לאשתו. וכוונתם למה שאמרו רבותינו על ונקה האיש מעון, אם האיש מנוקה מעון, שלא בעל בעילה אסורה מימיו, אז המים בודקין את אשתו.

**כי תשטה.** תט מדרכי צניעות ותיחשד בעיניו. כמו "שטה מעליו ועבור" (רש"י). כי 'שטה' ו'נטה' שני שורשים מעניין אחד, לכן פירש **רש"י** תט מדרכי הצניעות לדרכי הפריצות, ולסיבה זו יש עליו לספק פן נטמאה, ואמר עוד "ותחשד בעיניו" כדי להודיע הטעם למה האריך הכתוב לומר כי תשטה, והיה די לומר איש כי תמעול אשתו מעל וגו', אמנם אמר כי תשטה, להודיע ששטייתה מדרכי הצניעות היא גרמה לה שתחשד בעיניו (**הרא"ם**);

ונראה לי כי עניין החשד נכלל גם כן במלת **תשטה** שהוראתו 'נטיית'. כי שורש 'נטה', במובן המוסרי עניינו נטיית הדעת והרצון אל אחת הדעות והמחשבות משני דעות חלוקות, ורובו מורה נטייה מדרך הישר והטוב אל המעוקם והמעוות הרע. כמו (תהלים כ"א) כי נטו עליך רעה, דתרגומו "דחשילו עלך בשתא", כלומר חרשו עליך רעה, כי חורשי רעה תרגומו וחשלין בשתא. לב חרש מחשבות, תרגומו "לבא דחשיל", והוא בעצמו עניין החשד, נטיית המחשבה לחובת חברו.

וכן בלשון ארמי שורש 'סט' ענינו הנטייה התנועה והטלטול הנה והנה, כאמרם המסיט את הזב או שהזב מסיטו (עיין **ערך** סט). ומזה שם סיטא - סיוט כמו שכתב ר"א המתורגמן. ושם סוטה המוזכר בתלמוד הוא תואר לאשה החשודה לנטייה אל דרך הפריצות. וכן בלשון תשטה דקרא מובנו הוראה כפולה: רוצה לומר שבנטייתה אל הפריצות גורמת להיות חשודה על רשעה גמורה, שהיא נטמאה. לכן אמרו **בספרי** ספק נבעלה ספק לא נבעלה - לא שמענו מה יעשה לה, תלמוד לומר וגו' כי תשטה. ואחרי שבמלת תשטה נכלל גם כן הוראת החשד, ממילא מאמר "ושכב איש אותה ונסתרה והיא נטמאה", שאמר אחר כך, איננו שכיבה וטומאה וודאית, כי אם ספקית, רצה לומר שהיא חשודה על השכיבה והטומאה פן נטמאה. ומצאנו כזה לשונות רבות במקרא, שנאמרו כפי מחשבת צד אחד מן הצדדים המתעצמים בנושא. כמו 'אלוהים אחרים', שהם אלוהים במחשבת העובדים. וגונב מבית האיש, דהיינו כפי טענת השומר שרוצה לפטור עצמו בטענת גנב או אונסין, ואפשר שהוא בעצמו.



**יג. ושכב... ונסתרה.** סיפא פירושו דרישא, כלומר כיצד באה לידי חשד ששכב איש אותה, שנסתרה והלכה עמו לבית הסתר, ושהתה עמו שם כדי טומאה שהוא שיעור שכיבה. וי"ו של ונסתרה היא וי"ו לביאור משפט הקודם, וזהו שאמר בספרי [ה] ובתלמוד (סוטה ע"א): ונסתרה כמה שיעור סתירה? כשהוא אומר והיא נטמאה, הוי אומר כדי טומאה, שהוא כדי לצלות ביצה ולגמעה.

ודלא כראב"ע שכתב "ונסתרה - שלא גילתה היא הדבר". דלדעתו מלת 'ונסתרה' אינו מוסב על האשה, כי אם על הטומאה. ואינו נכון, דאי כדבריו היה ראוי לומר היא סתרה טומאתה.

**ונעלם.** פירוש חשד השכיבה שעל ידי סתירתה, איננו מצד ראיית הבעל, אבל נעלמה ממנו סתירה זו; כי אם הבעל ראה אותה שנסתרה עם זה שקנא לה עליו, ושהתה עמו כדי טומאה, אין האשה שותה, דהלכה כר' יהושע שאין יכול להשקותה על פי עצמו. רק אם נודעה הסתירה לבעל על פי שנים עדים, שבאו והעידו שנסתרה עם זה ושהתה כדי טומאה, אז שותה, ומזה קרא איירי.

**ועד אין בה.** שאין כאן שום עדות שיעיד על טומאתה, כי אם קנא לה בעלה בפני עדים, ונסתרה אחר קנוי בעדים, ויש כאן עד אחד המעיד עליה שנבעלה בפניו עם זה שקנא לה עמו אינה שותה, כי זו אסורה על בעלה לעולם. וכן פירש רש"י:

**ועד אין בה, הא אם היה בה אפילו עד אחד שאמר נטמאת, לא הייתה שותה, ע"כ.**

**יד. רוח קנאה.** רוצה לומר רוח טהרה שיהא הוא וביתו טהורים ונקיים מכל חטא ועוון, כי קנא יורה בלשון ארמי על טהרת הדבר ונקיותו (כמו שכתבנו בפינחס בקנאו את קנאתי). ויורה גם על האזהרה והתראה, כי המכוון בהתראה הוא שיהיה המותר נקי וטהור מכל סיג חטא וחלאת עוון, דומה לשורש זהר שיורה על המראה הבהיר, יזהירו כזהר הרקיע, ויורה גם על האזהרה והתראה (והזהיר את העם), כי על ידי ההתראה יתעורר המותר ללכת באור התורה ולא יכשל במכשולי האיוולת והחטא. ושפיר אמרו (סוטה ג') אין קנוי אלא לשון התראה, ובעלי הלשון לא ירדו בזה על דעת רבותינו.

וטעם ועבר עליו רוח קנאה וקנא, שקנאתו באשתו והתראתו בה אל תסתרי עם איש פלוני איננה מתוך שחוק ושיחה בעלמא, ולא מתוך קלות ראש ומריבה ולהטיל עליה אימה, כי אם מצד שנכנסה בו רוח קנאה, רוצה לומר רוח טהרה, ומזהיר בה להסירה מכל מכשול, ובדברי נחת ומתון רוצה להוליכה בדרך ישרה להיותה טהורה מכל חטא ועוון. וזהו שאמרו (ריש סוטה) אין אדם מקנא לאשתו אלא אם כן נכנס בו רוח טהרה. ומבואר יותר **בתלמוד ירושלמי** מובא **בכסף משנה** סוף הלכות סוטה, וכמו שכתב **הרמב"ם** שם.

~~~~~

ונראה לי עוד מדהזכיר הכתוב בכל הפרשה מליצת 'ועבר עליו רוח קנאה', שהוא התפעלויות הרוח הפנימי, שאין זה נהוג רק בדברי שיריות לא במצות התורה, דדינא רבא אתי לאשמעינן בזה, והוא מה שאמרו (סוטה כ"ה) בעל שמחל על קנויו קודם שתסתר קנויו מחול, והוא כאילו לא קנא לה מעולם. כי מליצה זו יורה על התגברות איזו מידה בנפש אדם: יאמר 'כגבר עברו יין על התגברות יין השכרות, 'עונותי עברו ראשי' על גודל התחזקות העונות.

וכן 'ועבר עליו רוח קנאה' - יורה על התחזקות רוח מידת הקנאה בו, כלומר מה שקינא לאשתו והתרה בה אל תסתרי עם איש פלוני, לא הייתה פעולה קלה לשעתה לבד, שברגע זו חשש בלבו על סתירתה והקפיד עליה, וברגע שאחריו הסיח דעתו ממנה ואין עוד דאגה בלבו לחוש על הסתרתה. אבל קנאתו בה הייתה פעולה חזקה ונמשכת, שסתירת אשתו עם איש מרחפת תמיד ברעיוניו ולא תזוז ממחשבתו, לחוש פן במסתרים תזן עליו אשתו, על זה אמר "ועבר עליו רוח קנאה וקנא", שקנאתו בה הייתה מצד התגברות מידת הקנאה בלבבו, שלא תנוח דעתו עליו בסתירתה פן תבגוד בו ותקלקל עליו. ורק בזה האופן מהקנוי החזקה יוכל להשקותה אם תסתתר עוד, אבל לא בקנוי קל, שאינו אלא לשעתה וברגע שעבר אינו חושש עליו ומוחל.

והנה פעל 'ועבר' הוא פעל מוקדם, כלומר קודם סתירה (כבסוטה ג'), ועבר וכבר [5] עבר, דבתר סתירה וטומאה קנוי למה לי. ולפי הסדר היה ראוי לומר, כי תשטה אשתו ועבר עליו רוח קנאה וקנא, ונסתרה והיא נטמאה, והביא את אשתו, כמו שכתבו הרא"ם וצד"ל - **צדה לדרך**.

**ונראה לי** טעם שהזכיר הקנוי אחר הסתירה, להורות בזה דלאחר שכבר נסתרה, על כן קנוי הקודם אליה במקומו עומד, ואין ביד בעל עוד למחול על קנויו ומוכרח להשקותה, וכמו שאמרו דלאחר שתסתתר תו אין הבעל יכול למחול על קנויו. והמפרשים יבינו לשון קנאה דפרשה דילן דומה לשאר מקומות, כעניין קנאת איש מרעהו, ואין לנו אלא דעת רבותינו.

**או עבר עליו**. יש שני מיני קנאה על שני מיני סתירה המצריכים את האשה לשתית הבדיקה, **האחד**, על סתירה שיש בה רגלים אל הטומאה באמת, כגון שנסתרה עם אחד מאנשי הארץ הפחותים, אשר מטבע נפשם יתאוו אל הזנות, כמאמרם אין אפוטרופוס לעריות; **והשני**, על סתירה שאין להעלות בה על דעתה שנטמאה, כגון שנסתרה עם אביה או אחיה או עם איש שחוף שאיננו מתקשה, כי אין בו כח, והוא חולה המוטל במטה ובשרו כלה ויבש (עיין **רמב"ם** ריש הלכות סוטה, **ורש"י** סוטה כ"ה ב'), אשר כמעט נמנע הוא מצד הטבע שיתאוה האב אל הבת והאח אל האחות, והשחוף מנוע הקשוי גם הוא רחוק מצד הטבע להתעורר

למלאות תאוותו בשעה קלה כזו, שהוא כדי לצלות ביצה ולגמעה, שהוא שיעור טומאה שנאסרה בה האשה לבעלה.

על שני מיני סתירות אלה, אשר אחת מהנה קרובה אל הטומאה והאחת רחוקה ממנה, אמרה תורה שתי מיני קנאות, כמו שכתוב ועבר עליו רוח קנאה או עבר עליו רוח קנאה, **הקנאה האחת**, על אופן סתירה הקרובה אל הטומאה, על זה אמר וקנא את אשתו והיא נטמאה, כלומר לפי שפיטת אומד הדעת הייתה בסתירה זו טומאה;

**והקנאה השנית**, על אופן הסתירה הרחוקה מן הטומאה, על זה אמר וקנא את אשתו והיא לא נטמאה, כלומר כפי הוכחת אומד הדעת לא הייתה בסתירה זו שום טומאה. ועל כל אחד משתי הקנאות האלה אמרה תורה שתבוא האשה לידי מי בדיקה, **על הקנאה הראשונה** אף שהסתירה קרובה לטומאה בכל זאת איננה אסורה לבעלה מבחינת סתירה לבד אבל די לה בבדיקה. **ועל הקנאה השניה** אף שסתירה זו רחוקה מן הטומאה, בכל זאת לא נחוש על מחיקת השם, וגם על חשדה זו הקלה נצריכנה בבדיקה.

וכבר אמרו המפרשים שמאמר התורה "ושכב איש אותה", אינה אלא כפי מחשבתו של בעל, וכן "והיא נטמאה" שנאמרה בסתירה, אינו בודאי אלא שהוא כן במחשבתו (עיין ר' יצחק אברבנאל);

**ורש"י** פירש "ואין ידוע אם נטמאה או לא". איני מבין מה הנה שתי קנאות האלה, הלא ידענו שאין קנאה המביאה את האשה לידי שתיית הבדיקה, כי אם אחת באמת, והוא שיקנא לה על סתירתה שיעור הראוי לטומאה, שיש להסתפק אם נטמאה בסתירה זו, או לא הייתה כי אם סתירה לחוד בלתי טומאה. והיה ראוי לפי זה שיאמר הכתוב בלשון קצרה כזה: "ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו ולא נודע אם נטמאה אם לא". ולמה לן אריכות לשון המקרא שאמר או עבר עליו וגו' כאלו יש כאן קנאה אחרת?!

**יח. ופרע את ראש.** סותר את קליעת שערה (רש"י).

אף על פי שהפריעה בכל מקום הוא לשון גילוי, והרב בעצמו כתב בכי תשא כי פרוע הוא מגולה, נתגלה שמצו וקלוננו, כמו 'ופרע את ראש האשה', וכאן פירש אותו לשון סתירה. באמת אין כאן שום סתירה כלל כמו שכתב ר' בנימין זאב היינדהיים, שכבר בא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם, והוא במשנה (ריש פ"ב דכתובות), ושם פירש רש"י כי פרוע ראש, הוא כשהשערות מוטלות על הכתפיים. ומפירושו זה למדנו שפריעת ראש הוא לשון גלוי, אלא שגלוי הראש הוא מצד הסרת המגבעת והמצנפת מעל הראש, אף על פי שעדיין ראשו מכוסה בקליעת שערותיו. אמנם לשון פריעת הראש הוא הגלוי מצד הסרת הקליעות מעל הראש,

ויהיו שוכבות על הכתפיים, לא מצד הכסוי שעל ראשו. שהרי במצורע אמר "ראשו יהיה פרוע ועל שפם יעטה", ואמרו ז"ל (בספרא פי"ב ה"ז), "ועל שפם יעטה - חופה ראש כאבל". וזה שדייקו רז"ל שם בסוטה באמרם: אם כן מה תלמוד לומר 'ופרע את ראש', כלומר למה הוציאו הכתוב בלשון 'פרע', ולא אמר וגילה את ראש האשה? מלמד שהכהן סותר את שעה. וזהו שדייק שם רש"י בפירושו, מרבה בגלוי שסותר קליעתה, ולכן אין כאן שום סתירה, ודברי רז"ל מיוסדים בעיקר הלשון והמליצה. ודברי הרא"ם בזה דחוקים.

**מי המרים.** מים שהם מרים, מחמת דבר מר הניתן לתוכם, כדאמרינן (סוטה כ'), צריך שיתן מר לתוך המים. מאי טעמא, דאמר קרא מי המרים - שמרים כבר. ולא נקראו מרים על שם קללת בדיקתם, דהא קודם המחיקה לאו בני מיבדק נינהו (עיין שם רש"י). וכן כתב הרמב"ם (פ"ג מסוטה ה"י): ונותן לתוכן דבר מר כגון לענה וכיוצא בזה, שנאמר מי המרים;

**ורש"י** שכתב: "מי המרים, על שם סופן שהם מרים לה", הוא מן הספרי. ולשון המקרא מכוון יותר לפירוש התלמוד, דלספרי צריכים אנו לומר שבא הסמוך במקום המוכרת, כי הראוי 'המים המרים', ולתלמוד מי המרים הוא סמיכות אמת, מי הדברים המרים, וזה דלא כרא"ם.

**יט. ואמר אל האשה.** ולהלן כ"א נאמר 'ואמר לאשה'.

נראה לי כי שם מאמר התנאי 'אם נטמאת' יתברר בקיום תשובת התנאי 'ובאו בה המים המאררים למרים', כי חבלי ענשה ממשמשים ובאים עליה מיד, כי פניה מוריקות ועיניה בולטות והיא מתמלאת בגידין עד שתמות בצביית בטן ונפילת ירך. ואחרי שהושג בירור מאמר התנאי, כי נודע שנטמאה, לכן אמר לאשה בלמ"ד, להורות על השגת בירור מאמר התנאי. אמנם כאן בתנאי "אם לא נטמאת", שעליה תשובת התנאי "ונקית ממי המרים", בזה אף בקיום תשובת תנאי זה לא יתברר מאמר התנאי, כי אף אם אחרי ההשקאה תהיה נקיה מכל רשמי חולי ולא יתראה בגופה שום השתנות לרעה, עד שמתירין אותה מפני זה לבעלה, מכל מקום אין כל זה מוציא אותנו מלהסתפק בה חשש טומאה, כי אולי ישנם בה אותן הסבות המונעות ממנה לשעתה בדיקת המים המרים, כגון זכות תלמוד תורה המזכה אותה לתלות לה כמה שנים, או שאין האיש מנוקה מעון, או שיש על טומאתה עדים במדינת אחרת, שבכל אחת מאלה אין המים בודקין אותה לשעתה. ואחרי שגם בקיום תשובת התנאי לא התברר מאמר התנאי, לכן אמר בזה **אל האשה**.

ודע דאיתא כאן בספרי ואמר אל האשה בכל לשון שהיא שומעת, ופירש רש"י (בסוטה ל"ב ב') אל האשה משמע דברים הנכנסים בלבה שתהא מכרת הלשון.

**כ. ואת כי שטית.** מאמר זה מחובר עם מאמר הבא אחריו "יתן ה' אותך". וטעמו, ואת כאשר שטית תחת אישך וכאשר נטמאת, ויתן בך איש את שכבתו מבלעדי אישך, יתן ה' אותך לאלה ולשבועה. אמנם בעבור אריכות התנאים חזר קרא פעם אחרת ואמר "והשביע הכהן את האשה" ולפרש שהיא שבועת אלה (רמב"ן).

והא דאמרינן בתלמוד (קדושין ס"ב), דבעינן תנאי כפול, ולא אמרינן מכלל הן אתה שומע לאו, ודרשו מפני זה המקרא מסורס, לפי המקרא אם לא שכב תהא נקייה, ולפי המסורס אם שטית - חנקי (עיין שם **רש"י ותוספות**), אין זה אלא לרב דאמר (סוטה י"ח) ששתי שבועות ישנן בסוטה:

**אחת** קודם השקאה,

**ואחת** לאחר השקאה,

ולדעת זה, מאמר "ואת כי שטית" אין לו התחברות עם מאמר "יתן ה' אותך", לכן השתדלו התלמודיים להעמיס גם עניין קללה במלת הנקי. אמנם למסקנא (דליתא לדרב) שאין בסוטה אלא שבועה אחת קודם ההשקאה, אין מקום לקושיית התלמוד שם מעיקרא, דהא הקללה מפורשת בקרא "בתת ה' ירכך נופלת ובטנך צבה", ותו אין צריך להעמיס במלת **הנקי** עניין הקללה והעונש.

### **זה לשון ר' עובדיה ספורנו:**

הנקי. מפני שכבר נאמר "לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו", באופן שאף על פי שישבע אדם על האמת בשבועות האלה, אם יהיה הדבר בלתי צריך, כמו הנשבע על הידוע, לא ינקה הנשבע מן האלה, וְאֵת שגרמת להיות הדבר ספק אצלנו ולחייב עצמך בשבועה זו, היה ראוי שגם אם תשבעי על האמת לא תנקי, מכל מקום קבלי את האלות על זה התנאי, שתנקי מהם אם לא שטית. וְאֵת גם כן קבלי עליך, כי שטית תחת אישך וכי נטמאת, שתחול עליך בסבת מה ששטית ונטמאת, ולא בסבה אחרת. ובהיות הסבה סרה ובלתי אמתית, לא יהיה שום חלות לדבר האלה.

ואמרה אמן אמן, אני מקבלת כל התנאים שאמרת, שאם לא שטיתי אנקה, ואם שטיתי תחול האלה;

ואמר ואם לא נטמאה האשה ונקתה, כלומר מעונש השבועה שגרמה, אף על פי שנאמר כי לא ינקה, הנה בזה העניין (שנתבזה לעיני כל) רצה האל ית' שתנקה האשה כי הוא ידע יצרנו.

עכ"ד הנעימים. ולמדנו מדבריו טעם נכון על שכפלה התורה לשון והשביע לטהרתה ולטומאתה.

**כג. בספר.** ממלת בספר ילפינן שאין כותבין רק על הקלף לא על הנייר ולא על הדיפתרא שאינו מעובד כל צרכו (בפ"ב דסוטה).



**כד. והשקה את האשה.** אחרי אשר מחה אל מי המרים (כבמקרא המוקדם) ישקנה, ואחר כך מקריב מנחתה (כבמקראות שאחר זה).

ורש"י שכתב אין זה סדר המעשה, אלא מקריב תחלה את מנחתה, דלא כהלכתא, דלרבנן דפליגי אר"ש והילכתא כוותייהו, בתחילה משקה ואחר כך מקריב את מנחתה; ודע דבלא זה יש שניים הרבה בעניין סדר מעשה הסוטה בין המקראות לבין המשנה, ומבוארים באר היטב **במשנה למלך** (פ"ג מסוטה ה"א). וכבר כתב **תוספות** (סוטה י"ז ד"ה דכתיב) דסדר המקרא דווקא, וכל שבא בדברי המשנה דלא כסדר הכתוב בתורה, הוא לאו דווקא, ואפילו בדיעבד נמי לא.

ודברי הרמב"ם תמוהים בזה שהוא נטה מסדר המשנה ומסדר התורה, עיין שם **במשנה למלך**.

**כו. ואחר ישקה.** אין פירוש מלת 'ואחר' איחור בזמן, כמו ואחר ישתה הנזיר יין (לקמן ו' כ'), כי כבר השקה אותם קודם הקרבת המנחה, ככתוב מקודם והשקה את האשה (כ"ו), וכבמתניתין (סוטה פ"ג) משקה ואחר כך מקריב את מנחתה.

אבל מלת 'ואחר' - ענינו לדעתי עיכוב והמתנה, מן 'אתה ה' אל תאחר' (תהלים ע'), 'ועשה אל תאחר' (דניאל ט') בחי"ת פתוחה, שענינם עצירת הדבר ועיכובו מלחול בזמנו. 'ואחר נדרים לבקר' (משלי כ') שפירושו **ב"ר** (וישלח פ"א) "המאחר מלשלם נדרו מבקרים פנקסו". "מוכיח אדם אחרי" (משלי כ"ח), יש מפרשים 'אחרי' - תאר למאחר הדרך הטוב.

וטעם "ואחר ישקה", שהשקאה תהיה במתינות ובמשיכת זמן, שלא תהא עניין ההשקאה בעיני הכהן לדבר נקל, שבבוא סוטה לפניו ותרצה בהשקאה ישקנה מיד, אבל יעכב ויתמהמה להרבות אליה דברים המעוררים את הלב, אולי תודה על האמת.

### **כבמתניתין (פ"ק דסוטה)**

מאיימין עליה ומפחידין אותה פחד גדול שלא תשתה, אומרים לה, בתי הרבה יין עושה, הרבה שחוק עשה, הרבה ילדות עושה, הרבה שכנים רעים עושים וכדומה מן הדברים הגורמים להודות על האמת.

ובמכילתא דרשב"י - זוהר - (קכ"ד א):

כהנא לא עייל גרמיה להאי אלא כד היא יהבת גרמה קמיה לזכאה, זימנא ותרין שאיל לה, כיון דאיהי בעיא לאשתכחא זכאה כדין כהנא עביד עובדא בגין לאסגאה שלמה (בין איש לאשתו).

וכן כאן אחר גמרו כל מעשה הכהן באשה חוזר על הפרטי להודיע שהשקאה תהיה במתינות לא בזריזות, ועל זה אמר ואחר ישקה וגו'; ושם (סוטה י"ט) אמרו ואחר ישקה מבעי ליה לשרשמו ניכר.

ובירושלמי אמרו דאחר ישקה בא להורות שמשקין אותה על כורחה שלא בטובתה. ועיין שם בתוספות ד"ה ואחר ישקה, שבא להורות על דיעבד, שאם הקריב מנחתה ואחר כך השקה כשרה.

ובדברינו הראית לדעת כי גם בדרך הפשט המקראות מיושבים אליבא דרבנן דהלכתא כוותיהו, וכבר למדונו רבותינו אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והרשות נתונה לפרש המקרא בדרך נוטה לא בדרך סותר את המקובל, עיין מה שכתבתי בחוקת, ונתן עליו מים חיים.

**כז. והשקה את המים.** הודיענו בזה פעולת ההשקאה, וכלשון המשנה (סוטה כ') אינה מספקת לשתות עד שפניה מוריקות ועיניה בולטות והיא מתמלאת גידין וכו'. **ורש"י** שפירש בזה להורות שמשקין אותה בעל כורחה, הנה זה כבר ידענו ממאמר ואחר ישקה.

**כט. אשר תשטה וגו' או איש.** עיין **רש"י**, ולי נראה כי הכתובים ידברו כאן משתי מיני קנאות המוזכרים למעלה פי"ד:

**האחד** על סתירה שיש בה רגלים לטומאה,

**והשני** על סתירה שכמעט יש בה רגלים על שלילת הטומאה. כמו שכתבתי שם.

ואמר הכתוב אם עשה הכהן לאחת משתי אלה, התורה הזאת בהשקאה, ובהקרבת מנחתה. ומצטרף לזה עוד תנאי אחד. שהוא ונקה האיש מעון, כגון שלא בא עליה משקינא לה ונסתרה, או שלא בעל בעילה אסורה מימיו (עיין **רמב"ן**), אז יעשה ה' הפלא הזאת בישראל להראות לעיני כל שהאשה תשא את עונה, למען ידעו כל העם כי חפץ ה' בצדקת ישראל ומנקה אותם מן הממזרות. ואתיא כמאמרם בזמן שהאיש מנוקה מעון המים בודקין את אשתו ואם לא, לא.

**ל. או איש.** אם איש קנאי הוא, **או** כמו **אם** (**רש"י**).

**ולדעתי** מלת או יורה כאן על תנאי רצוני יורה על התנאי כמלת אם, כמו שכתב **רש"י**, ויורה על הרצון, מעניין 'אווה למושב לו', 'בכל אות נפשך', כי תנאי זה הוא לרצון לפני ה'. ומצווה היא על הישראלי לקנאות לאשתו בראותו בה דבר הנוטה לרע, ואם אינו מקפיד על זה הרי זה חוטא.



## פרק ו

**ב. כי יפלא.** דאתפרש משאר בני עלמא לאתקדשא ולאשתכחא שלום (מכילתא דרשב"י - זוהר).

**להזיר לה:** להיות פרוש מן התענוגים המורגלים למען יהיה כלו להשם להתעסק בתורתו ללכת בדרכיו ולדבקה בו.

**ג. מיין ושכר יזיר.** לא יסגף עצמו בצום שממעט במלאכת שמים ולא יצער גופו במכות פרושים כמנהג צבועים, אבל יפריש עצמו מן היין, שבזה הוא ממעט את התיפלה מאד ומכניע יצרו ולא יתיש כחו בזה כלל (רע"ס). כי לא ירע בעיני ה' השותה יין שלא בדרך שכרות, והמטיב לבו בו לפקח שכלו בתורה, כאמרם חמרא וריחני פקחין הבו לדרדקי חמרי כי היכי דלימרו, וכן אין חפץ להשם הנודר נזירות מתוך כעס עם בני ביתו, או דרך הגזמה, לא כן הוא, רק הירא פן יצרו ידיחנו לעשות רע, ורוצה לפרוש עצמו מהנאת העולם ובפרט מן היין הבוגד הגדול המבלבל הדעת, זהו אשר יזיר להשם להתקדש ולהתבודד להשם (רמ"א).

**מיין ושכר.** תרגם **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** חמר חדת ועתיק וכפירוש **רש"י** שהיין הישן משכר.

ובספרי אמרו:

והרי יין הוא שכר ושכר הוא יין, אלא שדברה תורה שתי לשונות, ר"א הקפר אומר: יין זה מזוג, שכר זה חי. מדכתב הסך נסך שכר לה' חי אתה מנסך ואי אתה מנסך מזוג; ואף דלשון "יין ושכר אל תשת" הנאמר בכהנים (שמיני י') יבואר מלת שכר על שאר משקין המשכרין (עיין כריתות פ' אמרו לו), וכן פסק הרמב"ם בפ"ה מביאת מקדש: כהן ששתה משאר משקין המשכרין ועבד עבודה לוקה, מכל מקום הכא בנזיר הקבלה תכריע שאין המובן במלת שכר רק ביוצא מן הגפן. וכן פסק הרמב"ם (פ"ה מנזיר)

שכר של תמרים או של גרוגרת וכיוצא בזה מותר לנזיר, ושכר זה שנאסר עליו בתורה הוא השכר של תערובת היין, עכ"ד.

והראב"ע העתיק תחילה דברי רז"ל ואמר:

על דעת המעתיקים שכר גדול מהתירוש, והוסיף ואחרים אמרו, שכר ממש כל דבר שישתכר האדם ממנו, ע"כ.

ודע כי אחרים אלו הם הקראים הממאנים בקבלת רז"ל (עיין כוזרי מ"ג סי' מ"ט).



**ד. מגפן היין.** אף דבכל מקום סתם גפן הוא עץ המגדל ענבי יין, מכל מקום כיון שיש מין גפן הנקרא גפן שדה המגדל פקועות, והוא מין אבטיחים קטנים שעושים מהם שמן (מ"ב ד' ל"ט, ע"ש ר"ש ב"מ) לכן ביאר הכתוב כאן גפן היין.

**ה. נדר נזרו.** לא אמר "כל ימי נזרו" אבל הוסיף מלת נדר, כי יש ימים שנוהג בהם דיני נזירות אף שאינם מכלל נדרו, כגון נזיר שנצטרע, שכל ימי חלוטו וימי ספירו נוהג בדיני נזירות [7] ואינם עולים למנין נזירותו, והוא מותר בתגלחות שלו שהוא מצווה עליה, לכן אמר כל ימי נדר נזרו תער לא יעבר, שבנזירות שהוא נוהג מטעם נדר הוא דאסור בתגלחת, אבל בנזירות שנוהג שאינו לקיום נדרו מותר בתגלחת.

**ה כל-ימי נדר נזרו תער לא-יעבר על-ראשו עד-מלאת הימים אשר-יזיר לה' קדש יהיה גדל פרע שער ראשו :**

**קדוש יהיה.** פרש רש"י: קדוש יהיה שער שלו, לגדל הפרע של שער ראשו; דבריו לקוחים מספרי.

כתב הרא"ם:

ומלת קדוש אינו תואר לנזיר להיות קדוש קדושת הגוף, דעל קדושת הגוף אמר לקמן כל ימי נזרו קדוש הוא לה'. ועוד, דאם כן לא היה לו לכתוב בין תער לא יעבור ובין גדל פרע שער ראשו.

אלא על כורחך מלת קדוש תואר לשער שלו, ואף שלא הוזכר שער למעלה, מכל מקום הוא בכוח מאמר תער לא יבוא על ראשו, שפירושו שער ראשו. ואחר כך פירש במה יהיה קדושת שער ואמר, לגדל פרע, שלא יחתך אותו אלא יניחהו להיות גדל והולך עד מלאת ימי נזרו, והוסיף אות למ"ד במלת גדל, ומלת 'פרע' סמוכה למלת 'שער', וכאלו אמר לגדל גדול השער של שער ראשו.

אמנם לבאר המקרא בהתאחדות המכילתא והתלמוד יראה לומר שיש כאן שני מאמרים:

**הא'** קדושת השער להיותו אסור בהנאה,

**והב'** המצווה לגדל השער פרע.

ומלות שער ראשו ישרת לשנים, כלומר: קדוש יהיה שער ראשו, גדל פרע שער ראשו. כי מלת יהיה יורה על כל אופני מציאות הדבר וכל העניין.

**תער לא יעבור.** לרבותינו (נזיר ל"ט) תער לאו דווקא, הוא הדין תלישה ביד או קציצה בזוג מעיקרה כעין תער; דבריהם נאמנה כי עיקר שורש [ח] תער שתי אותיות ער שעניינו גלוי כמו פשוטה ועורה (ישעיה ל"ב), ואת ערום ועריה (יחזקאל ט"ז), ולכן נקרא מכסה הבשר עור על

שם שהוא המסך החיצון הגלוי ונראה, ונקרא סכין הגלחים תער על שם שמסיר את השער ומגלה את עור הבשר, לכן כל העושה פעולות התער נכלל בו;

והנה לא אמר קרא "ולא יעביר", כמו והעבירו תער על כל בשרם, כי בא להורות על אזהרות המגלח כמתגלח, כי גם איש אחר המגלח את הנזיר עובר בלאו. לכן אמר לא יעבור, דבלשון לא יעביר האזהרה היא על פועל ההעברה, והוא הנזיר המדובר ממנו, וכשאמר תער לא יעבור - האזהרה היא על פעולת ההעברה, ונכלל גם איש אחר המגלח. והיא דעת רבותינו (בנזיר מ"ד), וזהו שאמר שם קרי ביה 'לא יעבור' - הוא, ו'לא יעביר לו' - אחר.

**ו. לא יבא.** היינו באהל המת, וכן הוא בכהן גדול באמור כ"א י"א, עיין שם רש"י. כי באהל שייך לשון ביאה. ומדלא אמר לנפש מת לא יטמא, רק הוציאו בלשון לא יבוא, להורות רק על המת המוטל באהל, שהוא משומר בו ואינו מוטל בביזיון, הוא דלא יטמא, אבל מת שאינו באהל רק בשדה, שהוא במקום שאינו משומר בו והוא בזיונו, הנה הוא מת מצווה, והנזיר מותר לו להיטמא למת מצווה.

והא דאמרינן לאביו ולאמו לא יטמא אבל מטמא הוא למת מצווה, נראה לי דלאו מיתורא לחוד הוא דאמרינן הכי, אלא דיתורא דקרא מגלה לן המכוון שבלשון 'לא יבוא'. והכי משמע לי מרהיטא דלישנא (דנזיר מ"ח א'): נפש מת לא יבוא, אפילו נפש בהמה משמע, הרי הוא אומר לא יבוא, בנפשות המטמאות בביאה הכתוב מדבר. לאביו ולאמו לא יטמא אבל מיטמא הוא למת מצווה.

ובספרי איתא:

על נפש מת לא יבוא. שומע אני נפשות בהמה במשמע? תלמוד לומר: לאביו ולאמו.

במה העניין מדבר? בנפשות אדם.

ותמה המפרש לספרי בזרע אברהם: אם כן, איך יליף בברייתא מ'לאביו ולאמו לא יטמא', אבל מיטמא הוא למת מצווה, הא אצטרך למעוטי נפש בהמה, והניח בצריך עיון. ולדידי ניחא, דלאו מיתורא לחוד הוא דילפינן לה, שאין הייתורא רק גילוי מילתא בעלמא להבין הכוונה שבלשון לא יבוא.

**ט. בפתע פתאום.** שניהם ישמשו על ביאת דבר שלא בהכנה אליו, וההבדל ביניהם כמו שכתב הר"י שלמה פפנהיים, פתע נאמר בבחינת הפעולה עצמה, ושם פתאום נאמר בבחינת מקבל הפעולה, רוצה לומר כי פתע נאמר על פעולה מתייחדת מבלי סיבה קודמת, ואף על פי שאין דבר בלא סיבה הנה הייתה הסיבה נעלמת בלתי גלויה, והרי הדבר המתייחד כאלו נתהווה בלי סיבה, שבאופן זה הרי המעשה עצמה משונה משאר מעשים הרגילים ושכיחים; ופתאום נאמר על קבלת דבר מבלי שיהיה המקבל מוכן אליה, שבאופן זה הייתה סבת הדבר



גלויה לכל ובלתי משונה משאר דברים, אלא שהמקבל לבד לא היה מוכן אליו ובלתי משער עליו שיתהווה.

המשל בזה ביום צח כשהאירה השמש בכל עז, בפעם אחת נתקשרו השמים בעבים ויהי גשם על הארץ, נאמר על הגשם שבא בפתע, לפי מה שלא הרגשנו שום סיבה באוויר לשיהיה גשם כל כך מהרה, אחר שראינו עכשיו את האוויר צח ונקי, אמנם כשראינו את האוויר צח ונקי בעת שנכנסנו למשכב, ולאור הבוקר שמענו מטר דופק על הגג, הנה לא יצדק לנו לומר שזה המטר בא בפתע, כי מהנשף עד הבוקר זמן מרובה ויש בו ספוק לקשור עננים ולהתהוות מטר, אלא שאנחנו לא מצאנו את עצמנו מוכנים אליו;

**כלל הדבר: פתאום נאמר על המקבל דבר בלי הכנה, ופתע על הפעולה עצמה הבאה במהירות ובבת אחת שאין סבתה גלויה ומפורסמת;**

ואמר כאן כי ימות מת עליו פתע פתאום בפתע שב על המת עצמו, כאלו תאמר שמת מיתת אסכרה רוצה לומר מבלי חולה קודמת, ו'פתאום' שב אל הנזיר, דהיינו שבא אליו מיתת חברו בהיסח הדעת, שלא היה מוכן אל הדבר. ואו או קתני: דהיינו או שמת עליו בפתע דהיינו באופן מיתה שלא קדם לו שום חולי, שבזה האופן הרי הנזיר אונס גמור שנטמא. או אפילו שמת עליו פתאום, כלומר שלא הכין הנזיר את עצמו שיתטמא באהל המת, כגון שנכנס לבית בבלי דעת שיש שם חולה, ובהיותו שם מת החולה ההוא, ובזה האופן הנה הוא שוגג ולא אנוס גמור.

וזהו שפירש רש"י מדברי רבותינו בספרי: **פתע זה אונס, ופתאום זה שוגג.** אמנם זהו לדעת ר' יאשיה שם בספרי, ולר' יונתן הוא בהפך: פתע זה שוגג פתאום זה אונס, וכן דעת התלמוד (כריתות ט') פתע שוגג פתאום אונס (ע"ש בגמרא).

**יח. וגלח הנזיר פתח.** רוצה לומר בתחילת המבוא אל אהל מועד יגלח, שהוא התחלת החיל, ששם הייתה עזרת נשים, ושם בקרן מזרחית דרומית הייתה לשכת הנזירים, ושם היה מגלח שערו.

ואין לפרש פתח אהל מועד כבשאר מקומות, פתח עזרת כהנים, ששם הייתה שחיטת הקדשים, שיהיה בזיון המקדש לגלח שם.

ומלת פתח פירושו כאן כמו פתח דבריך (תהלים קי"ט) שהוא תחילת דבריך, וכמו כן פתח אוהל מועד, התחלת כניסת אהל מועד. כי הדביר וההיכל נקראו אהל מועד, ומה שממנו עד החיל נקרא פתח אהל מועד או חצר אהל מועד, כמו שכתב רש"י (בתצוה): "ואכל אהרן פתח אהל מועד, כל החצר קרוי כן".

וכבר מצאנו שקרא הכתוב את העזרה בשם קדש קדשים, כמו "בקדש הקדשים תאכלנו" (לקמן י"ח י') שהוא העזרה (עיין שם רש"י). ובשאר מקומות לא נקרא בשם קדש קדשים אלא לפניו מן הפרוכת.

**י. ישתה הנזיר יין.** הנזיר נוסף, כי אחרי מלאת ימי נזרו איננו נזיר עוד. אמנם כשהייתה נזירותו להשם באמת להכניע יצרו, תישאר לו הפרישות מן התאוות בקניין, וגם אחרי מלאת ימי נזרו ואחרי שתותן יין, עדיין תואר נזירות יצדק בו ולא יבגוד עוד (רמ"א).

**כג. אָמור לָהֶם.** כמו זָכור, שָׁמור (רש"י). ובשמות (כ' ח') כתב רש"י, זָכר - תנו לב לזכור תמיד את יום השבת. ורוצה לומר לפי שהמקור עומד במקום עבר ועתיד, כי הוא שם הפעל בלתי מוגבל בזמן זולת זמן. ולזה אמרו קדמונינו כאן: 'אמור' - מלמד שהש"ץ אומר להם על כל דבור ודבור.

**כז. ושמו את שמי** - לא נוכל לפרשו מן 'שם על שכמה', שעניינו הנחת חפץ במקום, אבל הוא מעניין "ושמתם את דברי אלה על לבבכם", שהמכוון בו עיון והתבוננות. ומכל מקום אינו יוצא מעיקר הוראתו, כי דומה כאלו חיוב הדבר מוטל עליו ודבוק בו בל יוכל לעזוב אותה. וטעם ושמו את שמי על בני ישראל, במה שהם מברכים את הברכה הנזכרת, שמייחדים בה כל הטובות והצלחות הזמניות והנצחיות רק אליו ית', בזה יעוררו את לב בני ישראל שלא ישימו ביטחונם בכוחם ועוצם ידם לעשות חיל, כי כל זה שווא ונתעה אם ה' לא יפתח את אוצרו הטוב לברכם ולשמרם ולהשפיעם בכל טוב. ומבט תקוותם לא יהיה רק על ה', וכל דאגת לבבם רק להיות דבוק בו בלי פירוד מחשבי.

ורבותינו יאמרו בספרי ובתלמוד: יברכום בשמי המיוחד לי, שבבית המקדש יברכום בשם המפורש. לדבריהם אלה יבוא על נכון מלת ושמו, כי לשון שימה יורה על דבר שיהיה לו איזה סדר מחוייב ונאות.

ולזה כיון שבשאר המקומות משנין קריאת שם הויה ב"ה לשם אדני, וכאן הצריכה התורה לבלי שנות קריאתו, אבל יהיו קורין אותו כפי מה שהוא מסודר לפנינו בכתיבתו לכן אמר ושמו את שמי.

## פרק ז

**א. ביום כלות משה.** יום הקמת המשכן היו ישראל ככלה הנכנסת לחופה (רש"י בשם רבותינו).

**ג. עגלות צב.** אין צב אלא מחופים, וכן בצבים ובפרדים (ישעיה ס"ו) עגלות מכוסות קרויות צבים (רש"י).

ור"ש ב"מ אמר עגלות צב תרגומו כד מחפיין והם כלים מעצים מחוברים שנושאים בהם בני אדם ע"ג בהמה. ו**תרגום ירושלמי** עגלן מזווגן כלומר כל עגלה היה לה זוג בקר המושכים אותה, לדעתו מלת צב נרדף עם של תשלול לה מן הצבתיים (רות ב') שפירושו אגודה.

וכמורגל בתלמוד "מצאן צבתים צבתים" - רוצה לומר אגודות קשורות יחד. ומזה שם כלי צבת בצבת עשויה שני חלקים המחוברים וקשורים יחד (עיין מה שכתבתי בפרשת בא צבאות ה'), וכן עגלות צב - זוג בקר אגודים וקשורים בעגלה.

ובתרגום **יב"ע** - **יונתן בן עוזיאל** עגלן מחפן ומטקסן, הוסיף מלת מטקסן שענינו סדר ותכונה, כי "ומדדו את תבנית ותכונתו", תרגומו וטקוסיה, שהיו העגלות מתוקנות על סדר ראוי ותכונה יפה. ויהיה 'צב' מן 'צבי לכל ארצות' - לשון יופי והדור. עיין מה שכתבתי בויקהל במראות הצבאות.

### **ט ולבני קהת לא נתן פי-עבדת הקדש עליהם בכתף ישאו:**

**ט. בכתף ישאו.** לפעמים תשמש הבי"ת כמלת **על**: הבהמה אשר אני רוכב בה (נחמיה ב'). אמנם לפי שבכל המקומות שמדבר ממשאת כתף נאמר בהם מלת על, ישאווה על כתף (ישעיה מ"ו) על כתף תנשאנה (שם מ"ט) על כתף תשא (יחזקאל י"ב).

רק כאן במשאת ארון, וכן בדברי הימים (ל"ה ג'), אמר בלויים: אין לכם משא בכתף. וכן (בד"ה א' ט"ו ט"ו) אמר וישאו את ארון בכתפם במוטות עליהם.

**נראה לי** שבכוונה השמיט במשאת ארון מלת **על**, כדי לכלול גם כוונה שניה. וזה מדאמרי רבותינו (רבה פ"ה) מעולים היו בני קהת מכל הלויים, שכל הלויים היו טועניין בכלי מקדש היו מהלכין כדרך פניהם כנגד הדרך אבל בני קהת היו מהלכין אחוריהן לחוץ ופניהם לארון, כדי שלא ליתן אחור לארון.

ומזה כתב **הרמב"ם** (ספ"ב מכלי מקדש) נושאי הארון היו מהלכין פנים נגד פנים. וידוע שהבדים היו נתונים לרחבו של ארון, וארכו של ארון מפסיק בין הבדים אמתיים וחצי בין בד לבד, שיהיו שני בני אדם הנושאים את הארון מהלכין ביניהם, כמו שכתב **רש"י** ריש פרשת תרומה ממנחות צ"ח ב', ואחרי שבדרך משאם היו פנים נגד פנים, אם כן לא היו יכולים לעשות פסיעותיהן לפניהם כדרך כל אדם, ועל כורחן היו צריכים לילך לצדדיהן.

ומצינו מלת כתף ישמש בכתובים גם לעניין צד וצלע, 'ולכתף השנית', 'כתף ים כנרת', 'כתפות הפתח' (יחזקאל מ"א) כלומר צדדי הפתח. וזהו "בכתף ישאו" - כלומר בפסיעות צדדיות.

ולכלול גם כוונה זו השמיט בכל המקומות במשאת ארון מלת על. ובזה מיושב שם בד"ה מלת 'עליהם' אחר מלת 'בכתפם', וביהושע ג' י"ז אמר, 'ויעמדו הכהנים נושאי הארון הכן', ופירש **רש"י** מכוונים וניצבים זה כנגד זה, כלומר פנים אל פנים. כמו אמת נכון הדבר, על כוון העדות.

## פרשת בהעלותך

### פרק ח

**ג** וַיַּעַשׂ כֵּן אֶהְרֵן אֶל-מוֹל פְּנֵי הַמִּנְוָה הַעֲלָה נִרְתִּיךָ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת-מֹשֶׁה :  
**ד** וְזֶה מַעֲשֵׂה הַמִּנְוָה מִקְשָׁה זָהָב עַד-יָרֶכֶה עַד-פְּרָחָה מִקְשָׁה הוּא כַּמְרָאָה אֲשֶׁר הָרָאָה ה' אֶת-  
מֹשֶׁה כֵּן עָשָׂה אֶת-הַמִּנְוָה :

**ב** דָּבַר אֶל-אֶהְרֵן וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּהַעֲלֹתְךָ אֶת-הַנֵּרוֹת אֶל-מוֹל פְּנֵי הַמִּנְוָה יָאִירוּ שִׁבְעַת  
הַנְּרוֹת :

ב. אל מול פני המנורה. לרבותינו (עיין רש"י) אין לפרש מלת 'פני' הפך 'האחור' כרשב"ם, כי אין פנים ואחוריים למנורה. אבל פני הוא מעניין פנימי הפך החיצון, וזה היה באופן שראשי הפתילות מהנרות הצדדים היו פונות כולם אל נר האמצעי, ונר האמצעי היה פיו לנוכח עצמו כמנהג כל הנרות, שאינה נוטה לאחת מן הצדדים, ובאופן זה היה כל שבעת הנרות מאירות אל מול האמצעי הפנימי.

**ד** וְזֶה מַעֲשֵׂה הַמִּנְוָה מִקְשָׁה זָהָב עַד-יָרֶכֶה עַד-פְּרָחָה מִקְשָׁה הוּא כַּמְרָאָה אֲשֶׁר הָרָאָה ה' אֶת-  
מֹשֶׁה כֵּן עָשָׂה אֶת-הַמִּנְוָה :

**ד.** עד ירכה עד פרוחה. מן הראוי לומר מן ירכה עד פרוחה, כמו "מגדיש ועד קמה", "מהארז עד האזוב".

לכן נראה לי פירוש מלת עד פה מן ותעד נזמה וחליתה (ישעיה ס"א), וענינו תכשיט וקישוט, ולזה מלת עד הוא נרדף עם מלת שלל (בבקר יאכל עד).

**ו** קַח אֶת-הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְטַהַרְתָּ אֹתָם :

**ז** וְכֹה-תַעֲשֶׂה לָהֶם לְטַהַרְתָּם הַזֶּה עֲלֵיהֶם מִי חֲטָאת וְהַעֲבִירוּ תַעַר עַל-כָּל-בְּשָׂרָם וְכַבְּסוּ  
בַּגְּדֵיהֶם וְהִטְהַרוּ:

**ז.** והטהרו. פירש ראב"ע אחר כבוס בגדים יהיו טהורים בטהרם במי חטאת. ואין זה נכון כי הוא צווי בפני עצמו שיטהרו במי מקווה, כבמצורע י"ד ח' וכבס וגו' וגלח וגו' ורחץ במים וטהר. וכתרגום יב"ע "וידכון בארבעין סאין דמיא", ועיין מה שכתבתי במצורע ט"ו כ"ח ואחר תטהר.

**טז** כִּי נִתְּנִים נִתְּנִים הֵמָּה לִי מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת פְּטַרְתָּ כָּל-רַחֲם בְּכוֹר כָּל מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל  
לְקַחְתִּי אֹתָם לִי :

**טז.** נתונים נתונים. נכנעים המה לי לבלי סור ממצוותי, כמו שנקראו (בעזרא ח', ובנחמיה ג') הנכנעים לעבודת הקדש בשם נתינים. וכפל כאן נתונים נתונים להגדיל את כניעותם, שבלב

שלם התפרדו מעדת החוטאים בעגל להישאר תחת כנפי השכינה. עמ"ש בסוף פרשת ראה איש כמתנת ידו.

### **כד. זאת אשר ללוים מן חמש ועשרים שנה ומעלה יבוא לצבא צבא בעבודת אהל מועד : כד. מבן כ"ה שנה.**

ולמעלה (נשא ד' ל') נאמר מבן שלשים שנה הא כיצד? בן שלשים עובד, בן כ"ה בא ללמוד הלכות עבודה. (רש"י מרבתינו).

ולשון המקרא עצמו יורה על זה, כי בבן שלשים אמר שם כמה פעמים "לעבוד עבודה", אמנם כאן אמר "יבוא" בעבודת אהל מועד, ומכוונו שיבוא עם הצובאים בעבודה. כשהלוי בן כ"ה יבא להקהל בתוך הנקהלים בעבודת אהל מועד, שיעבוד עימהם ויראה תמיד עבודתם בכל יום ובליילה כדי שילמוד הלכות עבודה בתלמוד ובמעשה.

ונראה לי שאין המכוון במקרא להכשיר את הלויים לעבודה רק מבן כ"ה ולמעלה ולא קודם לכן, דאם כן איך הפקיד דוד את הלויים מבן עשרים שנה ומעלה (דה"א כ"ג כ"ו)? וכן בערכין (פ"ב מ"ו) תנן אין קטן נכנס לעזרה לעבודה, דמשמעותו דמשיצא מכלל קטנות ראוי לעבודה. וכן כתב הרמב"ם (בפ"ג מכלי מקדש) "אינו נכנס לעבודה עד שיגדיל ויהיה איש שנאמר איש איש על עבודתו" (עיין שם ובכסף משנה).

אבל התורה דברה כאן מזמני החיוב, שמבן כ"ה ומעלה מחויב ליכנס להתלמד בעבודה, אבל קודם זה אין החיוב מוטל עליו, אבל הרשות בידו ליכנס להתלמד.

ובחנם טרחו הרשב"ם והראב"ע ליישב סתירת המקראות, ואין לדבריהם יסוד בלשון המקרא, ודברי רז"ל מיוסדים על אדני האמת ומבואר היטב משינויי הלשונות, במה שכתוב שם לעבוד עבודה וכאן אמר יבוא בעבודת אהל מועד.

### **פרק ט**

**ב. ויעשו בני ישראל את הפסח.** מלבד מה שעשו בשמיני למילואים וחנוכת הנשיאים, יעשו גם כן את הפסח, שלא יפטרו ממנו בשביל שמחת המצות שקיימו, כמו שקרה בבית ראשון שספרו רז"ל שביטל שלמה את יוה"כ בשביל חנוכת הבית (ר' עובדיה ספורנו). ואין אם כן הו"ו נוספת.

(ו) לעשות הפסח ביום ההוא. לא היה יכולים לעשות בו ביום אבל היה יכולים ביום של אחריו (פסחים צ') שחל שביעי שלהן להיות בי"ד, וטבלו והוזה עליהם, והרי הם ראויים לאכול קדשים לערב. לכן שאלו אם ישחוט עליהם הפסח והם יאכלוהו לערב (עיין רמב"ם פ"ו מק"פ ה"ב) [ו] וכן מה שכתב רש"י "ויאכל הבשר לטהורים", כלומר להם עצמם שיהיו טהורים לערב. (עיין משכיל לדוד).

**ז. האנשים ההמה.** היה ראוי לקצר ויאמרו אליו, מה הוא האנשים ההמה שהוסיף? מגיד שאין נשאלים אלא לבעל המעשה (ספרי).  
 אם הוצרך אדם דבר לשאול, הוא בעצמו ילך לשאול, ואם שולח שלוחו אין משיבין לו, כי השליח אינו יודע לסדר העניין היטב. לכן הוסיף האנשים ההמה, בעלי המעשה עצמם סדרו שאלתם (ז"ר).

**י. בדרך רחוקה.** כגון שעומד ביום י"ד בתחילת בין הערבים במקום שלא יגיע לעזרה בשעת שחיטת הפסח, וזה כדעת ר"ע שאמר (פסחים צ"ב) איזוהי דרך רחוקה מן המודעים ולחוץ, וכמידתה לכל רוח, והם חמשה עשר מילין. וכדאמר עולא התם, דסובר דדרך רחוקה לגבי פסח הוא כל שאינו יכול לכנוס בשעת שחיטה, כל שעת השחיטה מהלך ואינו מגיע.  
 מחצות ועד שקיעת החמה היא מהלך ט"ו מילין (עיין רש"י), וכדעת ר"ע פסק הרמב"ם, אלא שפירש שנקרא רחוק כל שאינו יכול ליכנס בתחילת שעת שחיטה. שכתב "מי שהיה בינו ובין ירושלים, יום ארבע עשר עם עליית השמש, חמשה עשר מיל, הרי זו דרך רחוקה" (עיין שם בכסף משנה).

**ורש"י** שפירש כאן רחוקה נקוד עליו לומר לא שרחוקה ממש אלא שהיה חוץ לאסקופת העזרה כל זמן שחיטה, היא דעת ר"א שאין הלכה כמותו, וכבר השיג עליו הרמב"ן.  
 והרא"ם רוצה ליישב דעת רש"י שבחר בדעת ר"א שהיא קרובה לפשוטה של מקרא יותר מדעת ר"ע, מפני שהנקודה בכל מקום מוציאה הדבר ממשמעותו, לכן גם מלת רחוקה אינה כמשמעה, יעויין שם. הנה הרחיק את הקרובים לעזרה, והניח מלת רחוקה המפורשת, ותלה עצמו בנקודה לפרש דלא כהלכתא.  
**ואין זה נכון**, דודאי לשון המקרא יותר מכוון לדעת ר"ע דהלכתא כותיה, ולחשוב את העומד ט"ו מיל מירושלים לרחוק, ואת העומד סמוך לעזרה לקרוב.  
 ורמז הנקודה לר"ע, שפיר אמר רמב"ן, שבא להורות שאין רחוקה רחוקה ממש, אלא שרחוקה לו בעשיית הפסח.

**בדרך רחוקה.** לא הנך תרתי לחוד, אלא כל שנאנס או ששגג, ולא הקריב בראשון, חייב בפסח שני. (מתניתן ריש פ"ט דפסחים). ויליף ליה בירושלמי מטמא ודרך רחוקה ב'מה הצד', עיין שם תוי"ט.

ומזה פסח שנמצא שהיה בעל מום חייב בפסח שני, כדתניא (פסחים פ"ח) חמשה שנתערבו עורות פסחיהם, ונמצאת יבלת בעור אחד מהם, אם קודם זריקת דם נתערבו - חייב כולן בפסח שני, שאין כאן כשר, שלא נזרק הדם לאכילת בשר.



**ועשה פסח.** תרגם יב"ע וידחי למעבד פסחא. פירוש נדחה מלעשות פסח ראשון ומחויב לעשות פסח שני, כמבואר אחר זה. תחילה אמר החיוב בדרך כלל, ואחר כך יפרט הזמן. והמפרש ועשה פסח - ירצה לעשות פסח, טועה. כי שחיטת פסח שני הוא מצווה בפני עצמה.

**יב. ככל חקות הפסח.** שה תמים זכר בן שנה ולצלי, כן הוא בגמרא.

**יז. ואחרי כן יסעו.** אות וי"ו במלת 'ואחרי', למפרשים הוא למותר.

**ולי נראה** אי הוי כתוב בלא וי"ו היה המובן שהתחילו לנסוע מיד שראו הסתלקות הענן מעל האהל ולא הייתה שום שהוי זמן בין ההסתלקות והנסיעה, ובאמת לא היה כן כמו שאמרו רז"ל שבהסתלקות הענן מעל האהל היה מתקפל ונמשך על גבי בני יהודה ואז תקעו והריעו ותקעו ולא היו מהלכין עד שמשה אמר קומה ה' (ועיין **רש"י** פסוק ל"ח), חזינן שהוי זמן בין הסתלקות הענן מעל האהל לבין נסיעתם, לכן אמר ואחרי כן בוי"ו, אשר יורה על התוספת הזמני, כאלו אמר ועוד אחרי כן עיין מה שכתבתי במדבר ד' ט"ו ואחרי כן.

**והר' עובדיה ספורנו אמר:**

אחרי העלותו היו נוסעים אל אותו הצד שהיה הענן פונה, ולפי זה יהיו המובן במאמר ואחרי כן יסעו, כוון המקום, רוצה לומר שהיו נוסעים אל אותו צד שיהיה הענן פונה.

**ובמקום.** סיפר זכותן של ישראל בלכתם אחריו במדבר, שהיו חונים במקום אשר ישכן שם הענן אף שהיה במקום יליל ישימון.

**יט. ושמרו.** שהיו ממתנינים המתנתו זמן ארוך אף שהיה המקום רע מאד, ולא יסעו לתור להם מקום טוב ממנו לחנות בו.

**כ. ימים מספר.** אף שהייתה חנייתם במקום נאות להם, ולא היה שוכן שם הענן רק ימים מספר, מכל מקום על פי ה' יחנו, לא מאהבת אותו מקום, ועל פי ה' יסעו, אף על פי שהיו צריכים לנסוע מאותו מקום הטוב להם.

**כא. מערב עד בקר.** שהוא זמן בלתי מוכן ומספיק לצרכי חניית ולצרכי מסע, שלא היה להם פנאי לסדר עניינם ועיני מקניהם, וכמו רגע היו מסתלקין והורסים כל הכנותיהם (**ר' עובדיה ספורנו**).



## פרק י

### ח. ובני וגו' יתקעו.

#### ר' יצחק אברבנאל כתב בשם רז"ל:

בדברים שישתמשו בהם לדורות אחרי בואם אל הארץ והם אשר יזכיר אחר זה, יהיו התוקעים בני אהרן הכהנים הראויים לשמש בכהונה פרט לבעלי מומין, אבל בדברים שכבר זכר ממקרא העדה וממסע את המחנות לא דקדקה התורה מי יהיה התוקע כי כל אדם יוכל לתקוע, ע"כ.

והוא טעות. דבהדיא מבואר בספרי הפך דבריו, דאמרו שם:

ובני אהרן וגו', למה נאמר לפי שהוא אמר ואם באחת יתקעו שומעני אף ישראל במשמע ת"ל ובני אהרן, ע"ש.

ולזה פירש רש"י, ובני אהרן יתקעו במקראות ובמסעות הללו, השמיט בלשונו מלת כהנים דקרא להורות דבמקראות ובמסעות בני אהרן דווקא צריכים, אמנם כהנים לא צריך רק לדברים הבאים לדורות.

**ט. והרעותם וגו' ונזכרתם.** קול המרעיד יחריד לבב האנשים, כענין היתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו, ובזה ישובו על ה' ויהיו נזכרים לפני ה' וישעו מאויביהם. וענין הזיכרון הוא כי בהיותם פושעים לפני ה' יסתיר פניו מהם והוא ענין השכחה, רוצה לומר באופן שיהיו נזכרים לפניו (ר' יצחק אברבנאל).

לדבריו התשובה והוא העיקר חסר מן המקרא, לכן יתכן לכוון הדברים יותר על לשון המקרא, לבאר מלת והרעותם ענין שבירת הלב ונמיכת הרוח,

כבמכילתא דרשב"י - זוהר - (מקץ קצ"ה):

ואזבחה באהלו זבחי תרועה דכתיב זבחי אלהים רוח נשברה, ע"ש.

וכמו שכתבנו באמור בזכרון תרועה, עיין שם.

והמכוון במלות והרעותם בחצוצרות, על ידי חצוצרות תסבבו שבירת הלבבות ונמיכת הרוח, וכהוראת ההפעיל, וכן לשון ונזכרתם לפני ה' אלוהיכם לדעתי אין הכוונה בו שהתרועות יעלו זיכרוכם לטובה לפניו ית', כאלו בלעדי התרועות השכחה מצויה אצלו חלילה, אבל טעם ונזכרתם אתם תהיו נפעלים מן התרועות להתעורר בלבבכם לזכור את אשר שכחתם עד הנה, כי עזבתם מללכת בדרכי ה', והאויבים שבאו עליכם הם שלוחי השגחתו ית' להענישכם על שהיו מצוותיו כשכוחים מלבבכם, ועתה תתנו לב להיות זכורים ונזהרים לנטות ולפנות מהיום והלאה אל מצוותיו; מלת לפני ענינו כאן לדעתי ענין נטיית הרצון ופניית המחשבה, כמו לפנות בוקר, פנות אל המנחה

ועל דרך זו יתבאר גם כן מה שנאמר אחר זה. והיו לכם לזיכרון לפני ה' אלוהיכם, רוצה לומר יזכירו אתכם להיות נטווי הדעת ופנויי המחשבה בכל עניינים אל ה' יתברך.

ויותר יתכן אחרי שמצאנו שהדבר אשר יובא אל כח הזיכרון מקושר גם באות למ"ד, כמו זכור **לעבדך** לאברהם ליצחק וליעקב (עקב ט'), זכרה לחסדי דוד (דה"ב ו'), שבשפלנו זכר לנו (תהלים קל"ו), גם כאן הלמ"ד דלפני יורה על זה, ואין לפני מלת היחס, כי אם הוא שם להשגחת ה' יתברך, כמו הסתרת פניך הייתי נבהל, יאר ה' פניו אליך, רוצה לומר פני ההשגחה.

וטעם **והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה'**, התרועות יזכירו אתכם בהשגחתו ית', ולא נשים מבטחנו אל הכנות טבעיות והשתדלות בני אדם, כי שווא תשועת אדם, כי אם עזרתנו תמיד מן המושיע העליון המשגיח עלינו, הוא ישלח עזרו מקדש לדכא תחת כפות רגלנו את המתקוממים עלינו; וזה בעצמו המכוון במה שאמר אחר זה, והיו לכם לזיכרון לפני ה' אלוהיכם, שבזמני המועדים שהם העתים שנקבעו אל השמחה, אשר טבע החומר כשיכול כל בעניינים המשמחים אותו לצאת מדרך היושר יותר מדאי, ובנקל יוכל האדם לנפול ברשת הטמון לרגליו לשכוח את ה', ככתוב פן תאכל ושבעת ושכחת את ה' אלוהיך, וכעניין וישמן ישרון ויבעט, לכן המציא הוא ית' תרופה לזה, שבעתים כאלה יתקעו בחצוצרות, שהם יזכירו אותנו בהשגחתו העליונה, כי תמיד עיניו ית' עלינו, הרוצה לזכות עמו וצאן מרעיתו, הוא אשר קבע לנו הזמנים האלה, למועדי שמחה, לזכור בהם הנסים והטובות אשר גמלנו למען נזכה לפניו בכל מעשינו, ולא נתור אחרי שרירות הלב.

**לא. כי על כן ידעת חנתנו במדבר והיית לנו לעיניים.** אחר שלא היינו נצרכים במדבר למורה דרך, להליכת עמוד האש והענן לפני המחנה, אם כן אין מקום לפרש לשון והיית לנו לעיניים, להורות הדרך וכדומה. ונראה לי בכוונת המקרא כי אחרי שידעת אופן חנייתנו במדבר, שהייתה מלאה נסים וגבורות, בזה תהיה לנו לעיניים לעדות בפני האומות ממה שראית בעיניך האותות והמופתים הגדולים, המה ישמעו את דבריך ויקחו מוסר ויכנסו תחת כנפי השכינה, כי להיותך אתה כהן מדין אשר מהמפורסם שעברו עליך כמה מהניסיונות בענייני עבודות אלוהי נכר הארץ, ובכל זאת אחרי בואך להכרה האמתית להודות באלוהי אמת, עד שאמרת עתה ידעתי כי גדול ה' מכל אלוהים, הנה תוכל להיות עד הרואה בעיניו על אמתות הדבר, וגם המה ישובו לאמר כמוהו כמונו, גם אנחנו נחסה ונתלונן תחת כנפי אמונה זו. ורז"ל בספרי פירשו שם חנתנו לשון חן שראית המן שניתן לאבותינו, עיין שם. וכבר מצאנו שורשי חנן על משקל נחי ל"ה וחנתי לבני בטני (איוב י"ט).

**לב. והיה כי תלך.** למפרשים הוא מחובר למה שאחריו, ואין הנגינה מסכמת לזה בריית האתנח, לכן נראה לי שהוסיף משה לדבר אל לבו לאמר, אם לא תעזוב אותנו כעת, ותתרצה לילך עמנו לארץ אשר ניתן לנו לנחלה, גם בזה תהיה לנו לעיניים ולכל שומעי שמעך לאמר,



ראו האיש הנכבד הזה עזב ביתו ונחלתו מפני רוע האמונה שביניהם והלך לו אל ארץ לא לו, בכדי להתדבק באלוהי אמת, גם אנחנו נלכה באור האמונה האמתית הלזו, על זה אמר והיה כי תלך עמנו רוצה לומר כמו שהיית לנו לעיניים בקבלת אמונת תורתנו, זאת תהיה ביתר שאת בהליכתך עמנו, כי תחזיק בזה יתר עז האמונה האמתית בעבודת אלוהי אמת ובעזיבת אלוהי נכר הארץ.

**והיה הטוב וגו' והטבנו לך.** חתם משה בדבריו אלה להגדיל העניין בלבו לאמר, כל טובות שיגיע לנו אתה תהיה סיבה חזקה הגורמת והמעמידה הטוב הוא לנו, ונהיה מחויבים להחזיק לך טובה ותודה על זה, ובזה מבואר כפל מלת והיה אשר למפרשים הוא למותר.

**לג לתור להם מנוחה.** לתקן להם מקום חנייה (רש"י). וכן תרגם **אונקלוס** **ויב"ע** - לאתקנאה. ולשון הספרי: מתקנת להם מקום שיחנו וישרו.

נראה שפירשו תור בתי"ו דומה לטור בטי"ת טור אודם פטדה דתרגומו סדור, וכן נאוו לחייך בתורים, תורי זהב נעשה לך, כלומר שורות מסודרות היטב בפנינים ואבני יקר. וטעמו כאן לסדר ולתקן להם מקום ישר לנוח בו שתנוח כל המחנה בתכונה אחת ישרה ומסודרת, שלא ינוחו קצתם בעמק וקצתם בהרים וגבעות, והוא תיקון מקום חניית המחנה, כעין תכין לך הדרך (שופטים י"ט ג').

**לה. ויהי בנסע הארון.** עיין רש"י, [11] ואם תמנה הפרשיות שיש מן ויהי בנסע הארון עד במדבר ב' י"ז ונסע אהל מועד, תמצאם חמשים, ולכן הסימנים מנין נו"ן, ללמדך שפרשה זו פונה לסוף חמשים פרשיות כי שם מקומה (רבנו בחיי).

**קומה ה'.** כדרך בני אדם לעמוד ולהלחם (ראב"ע).

והרמב"ם כתב:

אין קימה או ישיבה לה' יתברך, כמאמרם אין למעלה לא ישיבה ולא עמידה. אמנם לשון קימה הנאמר בו ית' ענינו קיום הדבר ואמיתותו, עתה אקום יאמר ד' (תהלים י"ב) ירצה בו עתה אקים דברי ויעודי לטוב ולרע. אתה תקום תרחם ציון (שם כ"ב) תקיים מה שיעדת בו לרחם עליה, עכ"ד.

**ולי נראה** כי לשון קומה בו ית' ענינו קימת העזר, כמו מי יקום לי עם מרעים (תהלים צ"ד) שפירש רש"י זכות מי יעמוד לי, וכמו שכתבנו בויצא ה' נצב עליו, ובבשלח הנני עומד לפניך, ובזה מרוחקת ההגשמה כראוי.

**ויפוצו אויביך.** כי לולא שלחו המרגלים היו נכנסים לארץ ישראל מיד ובזולת מלחמה, כי האומות היו בורחים מפניהם כעזיבת החורש והאמיר אשר עזבו מפני בני ישראל.



**לו. שובה ה'.** מעניין בשובה ונחת תיוושעון, והוא יוצא, וטעמו ישקיט ויניח ה' את ישראל אף שהם ריבוי גדול (**ראב"ע**). והנה קומה בה"א וכן שובה, שיורה על הבקשה והתפלה, לכן תרגם **יונתן בן עוזיאל** הוה משה מצלי ובעי רחמין מן קדם ה'.

**רבבות אלפי ישראל.** אולי היו ישראל אז מגיעים לאותו מנין בין אנשים ונשים וטף (**רע"ס**).

## פרק יא

**א. כמתאוננים.** עיין **רש"י**, הכי איתא **בספרי**: מתאוננים מתרעמים מבקשים עלילה לפרוש מאחרי המקום, ר"י אומר כמתאוננים כמדוים את עצמם, שנאמר לא אכלתי באוני ממנו, כמו שכתב **הרמב"ן**:

שהיו מצטערים בעצמם לאמר מה נעשה ואיך נחיה במדבר הזה מה נאכל ומה נשתה.

והמפרש **לספרי** אמר:

לפי שהילודים במדבר לא מלו והיו אסורים לאכול שלמים, והיו כמו אונן שאסור לאכול בקדשים, ואף שהיו מותרים בבשר תאוה, מכל מקום היו מתרעמים, דעיקר כוונתם היו לפרוש מאחרי המקום,

ואמרו עוד **בספרי**:

ר"א אומר כמתאוננים כמתלהמים וכה"א דברי נרגן כמתלהמים (משלי כ"ו).

**ויהי העם כמתאוננים.** שהיו חושבים שהם מסולקים מהשגחת השם ומשולחים למאורעות רעות, והוסיף הכתוב אות כ"ף **כמתאוננים**, דומים למתאוננים, כי לא גילו בפרוש דעתם הרעה, רק היו דברים הנראים מבחוץ לטוב ונעים, ופנימית מחשבתם הרע טמון בתוכם, דברו על דרך משל על שנמנעו מאכילת בשר קדשים כשלמים וכדומה, וזה לא הייתה אמיתית כוונתם, כי אם בקשת עלילה לפרוש מאחרי המקום.

וזהו שאמרו **בספרי** כמתלהמים, **דבלשון ערבי** נקרא מתלהם, דבר מר ומזיק המעוטף מבחוץ בדבר המתוק לחיך. כך תביעתם הייתה נעימה מבחוץ אבל תוכה טמונה מרמה, ושפיר סיימו על זה **בספרי**, (כפי נוסחת כת"י) "הם פיו כמתלהמים", והסכין ירדה משמים ובקעה את כריסם. על דרך הכתוב (משלי כ"ו) "דברי נרגן כמתלהמים והם ירדו חדרי בטן".  
ודברי המפרש **בזרע אברהם** דחוקים הרבה בזה.

**ד. התאו תאוה.** מדברי המשורר מבואר כי לא תאוה בלבד הייתה, כי היו כופרים גמורים ביכולתו ית'.

~~~~~

שאמר (תהלים ע"ח)

ויוסיפו עוד לחטא לו למרות עליון בציה וינסו אל בלבבם לשאול אכל לנפשם וידברו באלוהים אמרו היוכל אל לערוך שלחן במדבר הגם לחם יוכל תת אם יכין שאר לעמו. לפי זה נראה לפרש מלת תאוה מעניין עד תאוות גבעות עולם (ויחי מ"ט) שפירושו גבול, וכן והתאוותם לכם לגבול (מסעי ל"ד יו"ד) וטעם התאוה הגבילו גדר וגבול בו ית' לאמר זה יש ביכולתו לעשות וזה לא. וכלשון המשורר שם וקדוש ישראל התוו, שייחסו לו גבול וגדר עד כמה כחו מתפשט, לכן סתם הכתוב ולא אמר התאוה תאוות בשר כמבואר אחר זה, כי רצה לכלול בלשון התאוה גם המרי הגדול שהיה בלבם עליו ית', [יב] לכן אמרו רבותינו בספרי על 'היד ה' תקצר' - אינם מבקשים אלא עלילה, יאמרו קצרה יד ה', ואין בו כח לתת לנו שאלתנו.

**ה. זכרנו את הדגה.** לא הזכירו פה פירות החשובים כי לא היו נותנים להם וכן מה שהזכירו את הדגה כי היו נותנים להם מהדגים הנבאשים, שהיו להם ד' וה' ימים משניצודו, לכן לא אמרו את הדגים או את הדג, כי בכל מקום שתמצא דגה הוא הדג הנבאש, ממה שכתוב והדגה אשר ביאור מתה, גם תמצא ביונה וימן ה' דג גדול, הזכירו תחילה בשם דג וכאשר בלעו והשלים מינויו ומת קראו דגה כמו שכתוב שם ממעי הדגה (רב"ח).

**ח. וטחנו בריחים.** לרבותינו בספרי לא ירד לרחיים ולא לקדרה ולא למדוכה אבל משנה היה טעמו (עיין רש"י), אין כוונתם לומר הפך המבואר בקרא וטחנו ודכו ובשלו, אבל כוונתו להודיע דבאמת לא היה צריך לירד לרחיים ולא היה צריך לבישול, כי גם במניעת תיקונים אלה היה טעמו מתבשם לטוב, אבל מקטני אמנה שבהם מתאוות לבם השתדלו בתיקונים שלא היו צריכים להם, ולזה אמר יב"ע בתרגומו:

חספין רשיעיא ומקלטין וטחנין בריחותא, ומן דהוה צבי הוי שחיק וכו'

ובמכילתא דרשב"י - זוהר - (בשלח ס"ב):

שטו העם ולקטו בשטותא דגרמייהו בעאן לאטרחה עליה, הדא הוא דכתיב: וטחנו בריחים, עיין שם.

**לשד השמן.** רבותינו פי' לשון שדיים (יומא ע"ה שמות רבה פ' ה'), לדבריהם הלמ"ד לשימוש, ומלת השמן לשון שמנונית, מן וישמן ישורון, והוא תאר לשד, ופירש שד שהוא שמן;

**יא. למה הרעת.** מאמר זה קשה כי איך יאמר נאמן בית ה' עשית רע עמדי? ועוד, אם המכוון במלת הרעות עשיית הרע, אינו מקושר עם שאלה שניה למה לא מצאתי חן, כי אם רע עשה עמו בידוע שלא מצא חן, וכן אמרו לשום את משא וגו', צריכים אנו לומר שהוא מוסב על

מאמר למה הרעת, כי על מניעת מציאת החן שייך לשון שלילה, והוה ליה למימר בלתי שום משא וגו', וזה דרך עיקש בכתובים.

לכן נראה לי לפרש מלת הרעת מן עתה תרעה את עמי (ש"ב ה'), לרעות את עמי (מ"ב ז'), וענינו ממשלה והנהגה, והמכוון למה הרעת לעבדך למה שמת את עבדך לרועה ולמנהיג על העם הזה (ולמ"ד לעבדך במקום את כמו הרגו לאבנר), והוסיף עוד לאמר, ואם חכמתך העליונה הסכימה לשומי לרועה ולמנהיג עליהם, למה לא מצאתי חן בעיניך לשום בידי וברשותי את היכולת למלאות תמיד משאלות לבם ובקשתם. וזהו המכוון במה שסיים, "לשום את משא כל העם הזה עלי". כי לשון משא ענינו גם כן התקווה ותאוות הנפש שהאדם נושא עיניו ונפשו עליה תמיד, כמו יחזקאל כ"ד משא נפשמ. ובפרטות יורה שם משא על המאכל, כמו משאת המלך (ש"ב י"א) דתרגומו סעודתא, וכמו ותרב משאת בנימין.

ולשון **לשום עלי**, כלומר הגיעני הדבר הנצרך, כענין לשום לכם שארית (ראשית מ"ה), וכענין ואשימה עיני עליו. והוסיף לבאר בדרך מליצה חסרון יכולתו בהנהגתו עימהם ואמר:

**יב. האנכי הריתי אם אנכי ילידתיהו.** כלומר אין ביכולתי להתנהג עמהם כהתנהגות האם עם בנה אשר הורתו והולידתו, כי האם הוכן לה בטבעה למלאות בכל שעה תשוקת בנה להיניקהו משוד תנחומיה ומחלבה, ולהשקיט המיית יונקה בבכייתו עליה, ולי לא שמת היכולת הזאת בהנהגתי עליהם, רק אנכי עמם כאומן זכר הנושא ילד על כתפיו וכו'.

**כאשר ישא האומן.** המכוון בזה למה תעשני כאומן ולא כאומנת, כי האומנת כאשר תישא את היונק אם יבכה תפייסהו בתתה לו מחלב שדיים, אבל האומן שהוא בעל ואיש, לא יכול לפייס את התינוק ואם יבכה אין לו שדיים וחלב יפייסהו במ (ר' יצחק אברבנאל).

**טו. ככה את עושה לי.** תשש כחו של משה כנקבה כשהראהו הפורענות (רש"י). וכתב הרמב"ן ולא הבינותי זה, שכנוי את כלפי מעלה הוא, ע"ש. ודברי הרא"ם בזה דחוקים.

**ונראה לי** דקדושי עליון המדמים צורה ליוצרה המתדבקים בו ית' התאחדות גמורה עד שיתבטלו בעיני עצמם כאילו אינם במציאות כלל, וכל יש הנמצא מהם אינו רק הוא ית', עד שאמר הנביא (ישעיה כ"ו ט') "נפשי אויתיך בלילה אף רוחי בקרבי אשחרך", שהנביא קורא את ה' יתברך בשם נפשי ורוחי, כאילו הנפש והרוח השוכן בקרבו אינם לעצמו, רק הוא ית' הוא נפשו ורוחו, ואמר, אתה נפשי אותך אני מתאוה, אתה רוחי אותך אשחר.

ואמר הנביא (חבקוק ג' י"ט) ה' אדני חילי, הכח שיש לי אין בו ממש וכאילו אינו במציאות כלל, רק הוא ית' הוא כחי וחילי. ואם שאר נביאים היו במדרגה גדולה כזו להתאחד ולהתעצם בו ית' עד שקוראים אותו בשם נפש ורוח עצמם, וכחו ית' בשם כח עצמם, קל וחומר בן בנו של קל וחומר משה אבי הנביאים, אשר פי ה' יקבנו "בכל ביתי נאמן הוא", ושאמרו עליו השכינה

מדברת מתוך גרונו של משה, מכל שכן שכחו המתפעל תמיד מכח העליון ית' והתעצם להתאחד בכחו בכל עת, עד שנוכל לומר בו כחו ית' נקרא בשם כחו של משה. וכשאמרו תשש כחו של משה, ולא אמרו כחו של הקדוש ברוך הוא, אינו רק בדרך כבוד כלפי מעלה.

**הרגני נא הרוג.** כדי שתוכל למנות אחרים שעל ידם תהיה הנהגת העם שלמה, כמו שאמרו רז"ל (תענית פ' קמא) על שמואל שמת קודם ימיו כדי שתעמוד מלכות בית דוד.

**ואל אראה ברעתי.** ברעת חסרון ההנהגה המסובבת בגללי, כי זה יהיה קשה עלי מן המוות (רע"ס).

**כ. לזרא.** חשק תאוות הבשר ישוב לכם למיאוס גדול, לכן נכתבה מלת לזרא באל"ף להפלטת המיאוס, כי כל תיבה שצריכה להיכתב בה"א ונכתבה באל"ף הכוונה להפליג הדבר, כמו קראן לי מרא (רות) שמשפטו בה"א ואמרה מרא באל"ף להפליג המרירות, וזהו כי המר לי מאד. וכן יוצא בחמא גדולה להשמיד (דניאל י"א) שנכתב בחמא באל"ף להגדיל החמה, וכן כאן לזרא באל"ף להגדיל המיאוס, וזהו שכתוב עד אשר יצא מאפכם (רבנו בחיי). עיין מה שכתבתי בויתרו ה' אלוהיך אל קנא.

אמנם **אונקלוס** תרגם לזרא - לתקלא, מעניין ויהודה את מזורו (הושע ה'), ולא יגהה מכם מזור (שם), לחמך ישימו מזור (עובדיה א') דתרגומו תקלא, מכאוב. וזה מסכים יותר אל העונש שהגיע אליהם מאכילה זו, כמו שאמרו **בספרי**, **מכילתא**, שהיו מצטערים ומתמצין בו על מטותיהן על שיצא נשמתם, כמו שכתב **רש"י**, וכעדות הכתוב (לקמן ל"ג) ויך בעם מכה רבה. אמנם בלשון ערבי ישמשו לשון 'זר' על השיקוץ והתיעוב, ומסכים לדברי **רבנו בחיי**.

**כב. הצאן ובקר ישחט.** מי שכתוב בו 'בכל ביתי נאמן הוא', לא יאמר אין המקום מספיק לנו. אלא כך אמר לפניו: שש מאות אלף רגלי וגו' ואתה אמרת בשר אתן לחודש ימים ואחר כך תהרוג אומה גדולה כזו?! הצאן ובקר ישחט להם כדי שיהרגו, ותהא אכילה זו מספקתן עד עולם?! וכי שבחך הוא זה, אומרים לו לחמור טול כור שעורים ונחתוך ראשך.

ולדעתי דלר' שמעון מלת 'ומצא' הוא לעונש, כעניין צרה ויגון אמצא, ומצאוהו צרות רבות ורעות, וכן סתם לשון מצא הוראתו העונש (ירמיה י'), והצירותי להם למען ימצאו, תרגומו בדיל דיקבלון פורענות חוביהון. וטעם **ומצא להם**, יגיע להם עונש כזה. ומאהבת רועה הנאמן את צאן מרעיתו לא רצה להעלות על שפתיו עונש המיתה הנקנס עליהם, ולא הזכירו רק בהבלעה בלשון ומצא להם.

והנה משה רועה הנאמן דרש טוב לעמו, לומר אליו ית' שאין אומרים לאדם טול ככר ורד לשאול, תתן להם ותהרגם, והשתדל אם כן בהצלתם. והוא ית' שמע בקולו ומלא רצונו גם





בזה, לא ענש את כל השש מאות אלף רגלי שהזכיר משה בדבורו אליו ית', ולא המית רק מכה בעם אשר לא מבני"י המה, רק מן העם, שהם הפחותים הנקראים ערב רב, אשר עליהם אמר והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאווה, הם הם שנענשו במכה רבה, מעדות [יג] המקרא כי שם קברו את העם המתאוים, אבל מבני ישראל אשר עליהם לא העיד הקרא רק ויבכו בני ישראל תנה לנו בשר, מאלה לא מת גם אחד. והצלה גדולה זו הועיל משה במאמר הצאן ובקר וגו'.

זהו הנכלל לדעתי במאמרו ית' **היד ה' תקצר עתה תראה היקרך דברי אם לא**. יד ה' אינו יד היכולת ובעלת הכח להספיק צרכם, אבל הוא כעניין הנה יד ה' הויה במקנך (שמות ט') שהוא לעונש, והה"א שבמלת היד ה' הוא לאמיתת הדבר, כמו ה"א הכי קרא שמו יעקב שתרגמו יאות, בקושטא, וכמו שכתב הראב"ע שם, וכן הרצחת וגם ירשת (מ"א כ"ה), המן הסלע הזה, וכן הכי אחי אתה.

וטעם היד ה' תקצר האם רצונך לקצר ולהקטין את העונש, מיד תראה כי אמלא רצונך, כי נתייקרת בעיני, ובדבורי תתכבד ותהיה יקר בפני כל העם, בראותם כי בטלתי רצוני מפני רצונך, ובדברך אשר דברת טוב אל ישראל לדרוש זכותם בטלתי הגזרה אשר נגזר עליהם.

**כח. כלאם.** עיין רש"י.

ובמכילתא דרשב"י - זוהר - (קנ"ה ב):

מאי כלאם? מנע מנהון אינון מלין, כד"א ויכלא העם מהביא, ויכלא הגשם מן השמים מניעותא ממש.

וכתרגום יב"ע - יונתן בן עוזיאל וכלי מנהון רוח נביאותא.

**לב. הממעית אסף.** לרש"י הם העצלים והחיגרים, ובאמת זה לאו דווקא כמו ששמעתי בשם איש אלוקי הגר"א, כי החונה באמצעית מחנה ישראל אף שלא היה לא עצל ולא חגר לא היה ביכולתו לאסוף יותר מעשרה חמרים, כי מחנה ישראל בכללה הייתה שלש פרסאות, והחונה באמצעיתה שהיה לו עד מקום השלו פרסה וחצי לא היה יכול לילך ולשוב בעונה אחת רק שלשה פעמים, כי מהלך אדם בינוני ביום אינו אלא עשר פרסאות, ואם כן בשלשה העונות היה חוזר ושב עשרה פעמים, ובכל פעם אסף חומר אחד שהם ל' סאים, וזה היה משא של אדם אחד בימים ההם, עיין מה שכתב רש"י בשלח לך במשא האשכול.

**לד. קברות התאוה.** מהראוי היה לקרוא את המקום קברות המתאוים, שהמתאוים נקברו ולא התאווה. אמנם יראה כי שארית ישראל אשר ראו בעיניהם כמה נענשו העם המתאוים, ובשביל תאוותם לקברות הובלו, שם פחדו פחד ובטלה מהם כל תאווה פן יארע להם כמותם, באופן שבאותו רגע היו שתי קברות: התאווה עצמה שנקברה ונאבד מתוך הקהל ורחקו ממנה, והיה זה לפי ששם קברו את העם המתאוים והמה ראו וחשו לעצמם (ר' עזריה פיגו).

~~~~~

## פרק יב

**א. על אודות. אונקלוס** תרגם אשה כושית, אתתא שפירתא, והוא לשון כבוד, כאשר נקרא העֵר סגי נהור, וכמו שקרא בלעם את עצמו שתום עין להתפארו לחזות מראות אלוהיות כמתורגם דשפיר חזי, וכאשר יקראו הישמעאלים לזפת לבן, והאשה הכושית פה היא צפורה אשת משה, ונקראת כן על שם גודל יופיה.

או כמו שכתב **הראב"ע** שנקראת צפורה כושית להיותה מדיינית, והמדיינים הם ישמעאלים הדרים באהלים. ומסיבת חום השמש אינם לבנים אבל שחורים ככּוּשִׁים.

ויתכן גם כן לומר טעם לזה, לפי מה שנהגו רבותינו בדברם עם אשה לקרותה בשם בת, כדתנן (ידיים פ"ג) אשה אחת באת לפני ר"ג אמר לה בתי וכו', ואמרו אם באת אשה אצלך לבית המדרש על השאלה תהא רואה אותה כאלו יצאה מירכך, כדי להרחיק ההרהור (עיין שם **בקול הרמז**), ככה בדבר מרים ואהרן מעניין ההזדקקות באשת יפת מראה, כנו את היופי בהיפוכו, כעניין בית מכוער בית מפואר, ותערומת מרים ואהרן במשה היה על שפירש ממנה לבלי הזדקק לה, כמו שכתב **אונקלוס** ארי אתתא שפרתא דנסיב רחיק, וכן פירש **רש"י** לדברי רז"ל, ולזה הסכים **ראב"ע** ור' **יצחק אברבנאל**.

ורוב המפרשים ימאנו בפירוש זה באמרם דאם כן עיקר הספור חסר במקרא, שהיו מדברים עליו על שהרחיקה והפרישה ממנו, כי לא הזכיר רק לקחו אותה לאשה, ולזה בחרו יותר לפרש כפשוטו של מקרא שהתרעמו עליו על שנשא כושית בהיותו מלך מ' שנה בארץ כוש, כמסופר בספר דברי הימים של משה, ובזה בחר **הרשב"ם**.

ואנכי לא כן אדמה, כי משמעות לשון המקרא יורה לנו דלא כפירוש [13] **רשב"ם**, דאם תערומתם על משה היה לפי שנשא אשה כושית, הוי ליה למקרא לומר, על אשר לקח אשה כושית. לא לאחר הלקוחין ולהקדים האשה, וזה יודה כל חך הטועם טעם מליצת הלשון.

אמנם טענת המפרשים בחסרון הודעת הרחקתו והפרשתו ממנו אינה טענה לדעתי, אחר שנתבונן בעיקר הוראת מלת אודות; מלת אודות מתורגם בכל מקום עסק, ובעלי הלשון גדרוהו לעניין גרם וסיבה, ואמרו שכן נקראת הסיבה אוד בלשון ערבי; ואין זה נכון לדעתי כי בכל מקום מחובר הוא עם מלת על, על אודות הבאר, על אודות האשכול, על אודות ישראל, ואחרי שמלת על לבדו יורה גם כן על הסבה הגורמת, כמו על הברכה אשר ברכו, על עזבם את תורת, אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך, וכמוהם רבים אין מספר שמלת על הוראתו סיבה, ואיך נפרש אם כן מלת אודות המחובר אליו גם כן לשון סיבה, למה לנו לחבר יחד בכל מקום להוראת הסיבה שתי מלות אם די באחת מהן. לכן נראה לי לפרש מלת אודות לשון הרחקה פרישה והבדלה, כי בלשון ארמי שרש אד הוראתו על גלגול ותנועת הדבר להתרחק (מדבר), כי על הגורם להפיל ולהתיז דבר מיד חברו אמרו (ב"ק צ"ח) אדי אדי, וכן על הגורם להפריש ולהרחיק שלהבת מגחלת אמרו (ביצה ל"ח) אדי אדי, ופירש **רש"י** שם שהוא מלשון עברי וידו אבן בי (איכה) לידא את קרנות הגויים (זכריה ב'), ודומה לזה וידא ירבעם את

~~~~~

ישראל מאחרי ה' (מ"ב י"ז), ונאמר על המרוחק מארצו ומתנועע בארץ לא לו יקדמוני ביום אידי (תהלים י"ח) דתרגומו ביום טלטולי, וכן המקל שמנידין בו העצים הבויעים באש עד שיבדלו זה מזה כדי שיאחז האור בכל צדדיו יקרא אוד, אוד מוצל מאש (עמוס ד', זכריה ג'), כמו שכתב ר"ש ב"מ שם, מכל אלה אני אומר כי גם מלת אודות פירושה הבדלה והרחקה, לכן יהושע וכלב שהבדילו עצמם להתרחק מעצת מרגלים מקדש ברנע, אמר (יהושע י"ד) אשר דבר ה' אל משה על אודותי ועל אודותיך, מלת על פירושה הסיבה, ומלת אודות פירושה הבדלה והרחקה, ורוצה לומר בשביל הבדלתי והפרשתי ובשביל הבדלתך והפרשתך, וכן כאן על אודות האשה רוצה לומר בשביל הרחקת האשה. ואם נחזיק גם בספר ד"ה הנזכר, לפי שהזכר עניין זה גם בתרגום יב"ע - **יונתן בן עוזיאל** על מקרא זה, יש להבין בו מאמרי כי אשה כושית לקח, שהוא באמת תוספת שאינו צריך, (ורבותינו דרשוהו בספרי **רבא זוטא** עיין **ילקוט**), ורמזו בזה על האשה הכושית האמתית אשר לקח אז במלכו בארץ כוש, וכנותנים טעם לתערומתן עליו בהפרשו כעת מצפורה, וכאלו יאמרו, עתה הוא נזהר בפרישות גדולה להתרחק ההזדקקות מאשה ראויה והגונה אליו, ואז לא הקפיד גם על נשואי אשה אשר גם לאיש המוני אינה ראויה. ונרוויח בזה גם כן טעם קראם את צפורה בשם כושית, והוא לזווג המלות כושית מדומית והיא צפורה, עם כושית אמתית בהיותו מלך בכוש, וכעניין לשון נופל על הלשון הנהוג בכתבי קודש, כמו בתי אכזיב לאכזב (מיכה א') עיין שם הרבה כזה, הנה על כל פנים מבואר המקרא לדברי רז"ל יותר על פשטיה ממה שפירושו זולתם.

**ג. ענו מאד.** לא מגופו כי אם מדעתו (ספרי) כי ישנם כמה סבות גשמיות הגורמים כניעה ושפלות לאדם, כגון חלישות כוח הגוף מפני החולאים או ממזג רע וחלישות הרכבתו, או כשימצאוהו פגעים או ריש עד שהוא מצטרך לבריות, המעצבים את הרוח ומשברים את הלב ומכניעים אותו. וכל אלה לא היו במשה, אבל מדעתו ורצונו התנהג בדרך ענוה, ואף שלא היה נעלם ממנו סגולותיו היקרות, ידע שהוא אב לחכמים ולנביאים, בכל זה היו כל זולתם הפחותים ממנו נחשבים מאד בעיניו, העביר זיכרון סגולותיו ומעלותיו הנפלאות מנגד עיני לבו והטה עיניו לטובת כל זולתו, ונפש כל אחד מישראל היה יקר בעיניו יותר מנפש עצמו, עד שבחר להמחות מספר החיים למען הציל נפשות ישראל. וזה הפלא ופלא ומעלה שאין אחריה עוד, ועל זה העיד הכתוב שלא היה כמוהו במידת ענוה. ומזה יתבאר לנו מה שנקרא כאן בתואר איש, ובמקום אחר בתואר אדם, כמאמרם (**במדרש קהלת**) אדם אחד מאלף מצאתי, 'אדם' - זה משה שבא לאלף דור, כי מצד בריאת מזג טבעו היה נוטה לרע יותר מלטוב, והוא תאר אדם, אמנם הוא זיכר וטיהר חלק חומריותו כל כך עד שנתהפך בו לטבע שני להיות נטיית חומריותו רק לטוב, והוא תאר איש. (עיין מה שכתבתי בבלק לא איש אל ויכזב בהבדל שבין אדם לאיש, ובריש פרשת וזאת הברכה משה איש האלוהים).

**ו. אם יהיה נביאכם.** רש"י פירש אם יהיה לכם נביאים, וכתרגום **אונקלוס**. ולראב"ע חסר הנסמך ופירוש נביאכם – נביא ה'. ולרשב"ם נביאכם במקום שם המקרה נבואתכם. ולדעתי אין צריך לכל הדחוקים האלה, כי מאמר זה חוזר אל משה, כנגד מה שאמרו הלא גם בנו דבר, והשוו מעלתם למעלת משה כמוהו כמוהם, וכמו שהם במדרגת נביאים, כך משה איננו במדרגה יותר עליונה מהם, וגם הוא אינו כי אם נביא, על זה בא מאמרו ית' אליהם להודיעם שאיננו במדרגת נביא לבד, כי אם במעלה יותר גבוהה. על זה אמר **אם יהיה נביאכם** - רוצה לומר אם לא יהיה משה כי אם במדרגת נביא לבד - **ה' במראה אליו אתוודע** וגו', רוצה לומר היה די לו אם אנכי ה' הייתי נראה אליו במדרגה קטנה, והיא [יד] מראית הלילה. והנגינה מסכמת לזה, ולדברים האלה שפיר אמר קרא מלת אליו בו לשון יחיד.

**במראה אליו אתוודע.** פירש רש"י שכינת שמי אין נגלית עליו באספקלריא המאירה, ועל **ומראה ולא בחדות** הנאמר במשה, פירש מראה זה מראה דבור שאני מפרש לו דבורי במראית פנים; והוא מן הספרי.

**וביקרא רבה:**

**כל הנביאים לא ראו אלא באספקלריא מלוכלכת ומשה ראה באספקלריא מצוחצחת.**

ממשמעות הדברים יראה שמלשון המקרא למדו כן, מדכתיב מראה פעם בקמ"ץ פעם בסגול". ובאמת אין שנוי נקוד זה ענין חסרון ויתרון מעלה כי אם שזה מתוקן בלשון זכר וזה בלשון נקבה, וכמו שהעיר החכם ר' בנימין זאב הינדהיים עיין בדבריו.

ונראה לי כמו ששנוי נקודותיהם יורו על הבדל זכר ונקבה, הוא עצמו ההבדל לחסרון ומעלת הנבואה, כי כל דבר שבטבעו מקבל השפעתו מדבר אחר ידובר בו בלשון נקבה, כי על השמים שהם משפיעים לארץ יאמר האזינו השמים בלשון זכר, ועל הארץ המקבלת השפעתו ממעל לה יאמר ותשמע הארץ בלשון נקבה. וכן הלב שבאדם אשר ממנו תוצאות חיי הגוף, והוא המשפיע בכל האיברים ידובר בו בלשון זכר, ולבי ראה הרבה חכמה, אמנם שאר איברי הגוף שכולם בכלל מקבלים השפעתם מן הלב, ידובר בם בלשון נקבה, ידיים שופכות, רגלים ממהרות, עיניך ראות, שמעה אזני, וכן בשאר האברים;

והנה לוח הזכוכית המלוטש מאד, אשר מצד אחד שבו משוח טיחה על פניו, ועל ידי זה יתעכב עין הרואה מלהסתכל בצורה העצמית העומדת בצד השני, ואמנם בצד המלוטש יתרשמו הצורות העומדים נגדה, הצורה הזאת המתרשמת בתוך הזכוכית יוכל הרואה לראות, והוא המכונה מראות הצובאות. ולהיות הלוח הזכוכית באופן זה להראות התמונה המקבלת בצד המצוחצח שבה מדבר העומד נגדה, לזה ידובר בה בלשון נקבה, מראה באל"ף קמוצה. הנה לסיבה זו לפי שכל הנביאים שלא זכו להשיג הדבור האלוהי הנבואי בעצמותה, והיה מן הצורך אצלם שיתלבשו הדיבורים הנבואיים במשלים וחדות, כמו סיר



נפוח, מנורת זהב, מקל שקד וכדומה, הנה באופן זה לא ראה הנביא במראיתו הדבור העצמי המדובר ממנו כי אם דוגמת הרואה הצורה המתרשמת בלוח הזכוכית, שאינו רואה עצמות הדבר כי אם דוגמתו, ולזה תכונה מראית נבואתם בשם מראָה בקמצת האל"ף בלשון נקבה. אמנם משה להיותו זוכה למראית פנים פנים אל פנים להשיג הדיבור האלוהי בעצמותו בלתי התלבשותו בדמיונות, עד שאמרו עליו השכינה מדברת מתוך גרונו כביכול, לזה תכונה מראית השגתו המעליתית בשם מראה בסגול"ה האל"ף, בלשון זכר, שהוא הלוח הזכוכית שאין טיחה משוחה בו ויוכלו לראות מתוכו הצורה העצמית העומדת מצד השני, ואין התמונה מצטיירת בזכוכית, ועין הרואה יכולה לשלוט בדבר העצמי כמו שהוא.

**ז. בכל ביתי נאמן הוא.** כאדם הנאמן בבית חברו ויכול לכנוס כל עת אשר יחפוץ כן הוא יכול לדבר כל צרכיו בכל עת לפני כעניין עמדו ואשמעה, כך כתבו המפרשים. אמנם אין לשון **ביתי** מבואר היטב לדבריהם, ולדעתי יודיע במקרא זה מן זכות וספירות חומר, שלא יעצרנו הגשם מלהתרומם אל מעלת הנבואה. כי שאר הנביאים חומר גופם היה מעכב אותם מהשראת הנבואה אליהם, בעוד רוחם עם גויתם, וכל זמן השתתפות נפשם עם חומר גופם, לכן איבריהם היו מזדעזעים תחילה וכשל כח גופם עד שתתפשט הנפש מן גשמיותו ותפרוש הנפש לצד מה לעצמה ותישאר לבדה פנים מן הגוף, אז תחול עליהם הנבואה. או כשהוא ישן שמראים לנפשו המסתלקת אז מן הגוף, כמו שנאמר באברהם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו, ובדניאל הודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח. אמנם משה רבנו עליו השלום לגודל טוהר חומר הזך והנקי לא נמנעה ממנו הנבואה גם בהקיץ, כי מצד זכות חומריותו לא היה מסך מבדיל לעכב עליו ההשגה היותר גבוה ומרומם במעלה גם בהשתתפות גופו עם נפשו, כעדות הכתוב כאשר ידבר איש אל רעהו. כמו שאין אדם נבהל ומזדעזע לשמוע דברי חברו, כך היה משה בשמעו דברי אלוהים בכח גופו בלתי הזדעזעות וחלישת איברים, מבלי שום יראה בהלה והתמוגגות הגוף. ועל זה אמר מלת 'נאמן', שענינו הקיום והעמידה, הפך חלישות הגוף וכשלון האיברים. כמו יתד במקום נאמן, דתרגומו באתר קים.

ושם **ביתי** הוא כנוי אל בית החכמה, כמו 'חכמות בנתה ביתה'; וטעם הנחת שם בית על החכמה, כי בית יאמר גם על התוך והפנימית, כמו מבית ומבחוץ תצפנו, ופנימית החכמה האמתית נעלמה מעיני כל חי, לכן ישמשוהו רז"ל גם על חכמת התורה (כבסוטה מ"ד), אחר ובנית ביתך זה גמרא יעוין שם **רש"י**, ומכילתא **דרשב"י** - **זוהר** - בראשית (נ' ב') אורייתא קאי בין תרין בתים; וטעמו בכל בית החכמה, בכל עניני השגות הפנימיות, אף היותר גבוהות ונעלמות, הוא נאמן רוצה לומר הוא קיים בכח גופו, לא יחלשו איבריו כי הם מזוככים ומטוהרים עד שגם הם ראויים להשתתף בהשגת הנבואה.

**ח. פה אל פה.** תרגם **אונקלוס** ממלל עם ממלל, הרחיק את ההגשמה כדרכו. ולמפרשים טעמו בלתי אמצעי.

אמנם לדבריהם מה הוא לשון אל פה, והוא ליה למימר פה אל אוזן. גם שם פה המיוחס אליו ית' מבואר במחברים שהוא כנוי אל המלאך [14] השלוח מאתו ית' לדבר דבר בשמו, כמו שכתוב כי פי ציוה, ואיך יורה מלת פה כאן על היפוכו, על בלתי אמצעי? ולדעתי אין מלת פה אל פה הוראתו כאן על אבר הדבור, אבל הוא דומה למה שכתוב (מ"ב י') "וימלא את בית הבעל פה לפה" (ושם כ"א) "מלאו את ירושלים מפה לפה", (ובעזרא ט') "הארץ אשר מלאוה מפה אל פה", שהמכוון בכל אלה - מן הקצה אל הקצה, מתחילת העיר עד סופה, משפת הבית מקצה מזה עד סוף קצה האחרון שבו. וכן כאן, אחר שאמר שהוא הנאמן בכל בית החכמה, הוסיף לאמר: פה אל פה אדבר בו. כלומר מן קצה הראשון שבבית החכמה עד קצותה האחרון אוכל לדבר עמו, שאינני צריך להעלים ממנו שום ידיעה וחכמה, כי מוכן הוא להתקשר באותן הצורות הקדושות והטהורות עד שיוכל להסתכל מצורה הראשונה עד טבור הארץ.

**ותמונת ה' יביט.** פירש רש"י **מספרי**: זה מראה אחוריים, כעניין שנאמר 'וראית את אחורי'. עניין מראה אחוריים כבר פירשו הראשונים שהיא ההשגה מצד פעולותיו ית'. ובחנת ותדע שבשם תמונה יובן עניין מראה אחוריים, כמאמר רז"ל וכפי הבנת הראשונים הנ"ל שהיא ההשגה מצד פעולותיו. כי כבר הבדילו בעלי הלשון בין שם פסל לשם תמונה, והוא: שם פסל הונח על צורה הנפסלת כתבנית איזה נמצא מהברואים, מבלי השגחה על פעולת הנמצא ההוא. אמנם שם תמונה הונח על צורה אשר בתבניתה תרמוז על איזו פעולה, כמו שנהגו משוררי העמים על רמיזת היושר יציירו תמונת אשה מכוסת עיניים ובידה מאזני משקל וכדומה כנודע.

וב**מכילתא** (פ' יתרו בפ' לא תעשה לך פסל וכל תמונה) אמרו פסל - גלופה, תמונה - אטומה, יעוין שם. ויהיה לפי זה טעם 'ותמונת ה' יביט' - רוצה לומר יבין וישכיל פעולותיו ית' המנהיגות המציאות.

## פרשת שלח

### פרק יג

**ב. ויתורו.** פעל הריגול והחיפוש נקרא 'תור', על שם סופו, כי הוא המביא לידי התר ספק. כי תכלית המחפש להתיר לו מה שהוא מסופק בו ושאיננו יודע. וכאשר ראה או השיג אותו דבר המחופש כבר הותר ספקו והעלמתו.



**טז. לתור את הארץ.** יש הבדל בין תר למרגל **לשד"ל**: האיש אשר יתור הוא מבקש הטוב, לתור להם מנוחה, לתור לכם מקום לחנותכם, אל ארץ אשר תרתי להם, וכן ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם לרדוף אחרי התענוגים; ובהפך המרגל יבקש את הרע, כמו מרגלים אתם, לראות את ערות הארץ באתם, וכן הלא בעבור לחקור ולהפך ולרגל הארץ באו עבדיו אליך, וכן וירגל בעבדך אל אדוני המלך, לא רגל על לשונו, כולם עניינם גלוי הגנות והרע. והנה משה רבנו עליו השלום בשלחו שנים עשר אנשים לראות ארץ כנען, ידוע הדבר כי לא לצורך שלח אותם, כי היותה ארץ זבת חלב ודבש פי ה' דבר, והיות העם היושב עליה חזק או רפה מה מעלה ומה מוריד, וה' ילחם להם. אך שלחם לתור את הארץ למען יראו את טובה ויגידו כבודה אל עם הארץ, ויחזקו ידיהם ללכת אחרי ה'. והמה השחיתו התעיבו עלילה והפכו מחשבת שולחם, על כן אנחנו קוראים להם בשם מרגלים, גם כי בפרשת שליחותם לא נקראו כי אם בשם תרים.

ואולם במשנה תורה כתוב לאמר יבואו עד נחל אשכול וירגלו אותה, כי באמת כן היה הדבר, כי מעשה מרגלים עשו ולא מעשה תרים, גם כי לתור נשלחו ולא לרגל, ע"כ כתוב שם אחר הדברים האלה:

**ויקחו בידם מפרי הארץ ויורידו אלינו וישיבו אותנו דבר ויאמרו טובה הארץ אשר ה' אלוהינו נתן לנו ולא אביתם לעלות.**

והנה למראה עיניים העיקר חסר, כי זה שלא אבו לעלות לא היה על אודות טובת הארץ אשר אמרו המרגלים, כי אם בעבור אמרם אפס כי עז העם. ועל פי דרכנו אין המקרא חסר דבר, כי באמרו וירגלו אותה, כבר הודיענו כי הוציאו עליה שם רע, ולא נשאר לו להגיד רק את הטוב שאמרו, על כן הוסיף "ואמר ויאמרו טובה הארץ", להזכירם כי גם כי הוציאו עליה דיבה, הנה לא יוכלו להכחיד תחת לשונם את יקר תפארתה. ובדברים אמר ויחפרו. ועיין מה שכתבתי שם.

**יח. החזק הוא.** חזק לב וכביר רוח, הרפה רפה ידיים ונמוג לב, כמו רפתה דמשק, ורפו בה כל ידיים; ולא אמר העצום הוא אם חלש, כי דבר כזה אין נקל למרגלי ארץ להתבונן, אבל נקל להכיר בין אביר לב לנכה רוח ונעצב (**ר' לייב שפירא**).

**יט. הבמחנים אם במבצרים.** מחנה ישמש בלשון זכר ובלשון נקבה, אל המחנה האחת, מי לך כל המחנה הזה, בתוך המחנות, ולא יטמאו את מחניהם (ובריבוי הזוגי, כמחולת המחנים) וכן כאן 'הבמחנים', ועינו קבוץ חיל החונים למערכת מלחמה, והוא מוסב על 'ומה הערים'. לפי שיש עיירות פתוחות מאין חומה, ונוח לו לשונא לבוא עליהם, לכן חונים סביב העיר חוצה לה חיל אנשי מלחמה העומדים נגד האויב. וזהו '**הבמחנים**', אם הערים הם במחנים, ששוכנים חוצה להן מחנה באנשי חיל, '**אם במבצרים**', שהערים הם מוקפות חומה דלתים ובריח ואינם צריכים לשמירת חיל מחנות חוצה להן.



ואם נפרש הבמחנים כתרגומו הבפצחין, ערי פרזות, צריכים לדחוק מאד בהתקשרות המקרא, כמו שאמר הרא"ם שהוא מוסב על החזק הוא הרפה. גם קשה [טן] לאונקלוס מה שנתנה כאן ממקומות אחרות שבתורה שנקראו ערים פתוחות מאין חומה בשם חצרים: 'בחצריהם ובטירותם' (חיי שרה כ"ה ט"ז) 'בתי החצרים' (בהר כ"ה ל"א) דתרגומם פציחיא, וכן ערי פרזי (דברים ג' ה') תרגומו פציחיא. והיה לו לומר גם כן: הבחצרים או בפרזים.

### כא ויעלו ויתרו את-הארץ ממדבר-צן עד-רחב לבא חמת :

**כא. עד רחוב.** תרגם יונתן בן עוזיאל 'עד פלטיות', נראה שפירוש רחוב מעניין רחובות קריה, וטעמו עד הרחוב שהיא במבוא חמת.

והגר"א אמר, לפי שיש עוד רחוב (יהושע י"ט כ"ח ל') ורחוב וחמון, ואפק ורחוב, לכן אמר כאן אותו רחוב שעל דרך חמת, שהיא צפונית מערבית של ארץ ישראל. כי הם הלכו אז לאורכו ולרחובו, כי מדבר צין היא מזרחית דרומית, וחמת היא מערבית צפונית, וחמת אינו מערי א"י, ולעיתיד יהיה גם הם מערי ארץ ישראל, כמו שכתוב מדמשק עד חמת, דהיינו מדמשק שהיא בצפונית מזרחית עד חמת שהיא בצפונית מערבית.

**כב. וַחֲבֵרוֹן שִׁבְעַ שָׁנִים נִבְנְתָה לִפְנֵי צֶעַן מִצְרַיִם** לרבותינו יודיענו במקרא זה שבחה של ארץ ישראל, כי עפר מדינת חברון הוא דק וקלוש ויבשה מטבעה, לזה לא היו חורשים וזורעים אותו תבואת מאכל אדם, כי איננו ראויה כי אם אל מרעה הצאן האוכלים עשבים הנצמחים שם. ובכל זאת היו פירותיה יותר משובחים מפירות הגדלים במדינת צוען המשובחת מאד בפירותיה. ולפי זה מלת 'שנים' דקרא, הוא מעניין 'ולא שנה לו' (ש"ב כ' י'), שענינו כפילת הדבר. כי גם שנה שהונח על המשך זמן שנים עשר חדש, הוא מעניין ההחזרה ההשבה ההכפלה, כי ממנו והלאה יחזרו וישבו ארבע עתות השנה לסדר מהלך טבעם. וכן מלת נבנתה אין עניינו כאן בנין הבתים והחומות, אבל ענינו בנין הגידולים והפירות (וכמו שכתב רש"י מלשון אבנה ממנה), כלומר מיושבת בפירות. ומלת 'לפני' יבוא כאן לענין הערך, כמו אל תיתן את אמתך לפני בת בלייעל (ש"א א'), וכענין והיו לאחור ולא לפני (ירמיה ז') שהוא עניין חשיבות.

והרא"ם נדחק בזה. ומסתייע דברי רז"ל בזה שבשבח פירות חברון דבר הכתוב, ממה שכתוב אחריו ויבואו עד נחל אשכול, שהוא קרוב מאד לחברון (כאשר יודיענו כתבי גלילות הארץ), אשר כרתו משם האשכול היוצא בשבחו מגדר טבע פירות שאר הארצות.

**כג. עד נחל אשכול.** אף שעודנו לא היה שמו כן, הזכיר שם זה לפי מה שנקרא המקום ההוא אחר כן על ידי אותו המעשה (הראב"ע). ולרבותינו (במדבר רבה) אשכול אוהבו של אברהם היה (ענר אשכול וממרא, והם בעלי ברית אברם), ונקרא אשכול על אודות האשכול שעתידים ישראל לכרות ממקומו. לדעתם היה שמו כן מימים קדמונים בימי אברם, והיה נקרא אז נחל



אשכול, כלומר אחוזת נחלה וקנין של אשכול. נחל - מעניין ונחלו נחלה, אשכול - הוא שם עצם פרטי לאוהבו של אברהם. ושם זה שהיה לו מקודם נשאר לו, אבל לא לפי המכון הראשון, כי אם לשם כוונה אחרת על שם המאורע על שם האשכול אשר כרתו משם. וקראוהו 'נחל אשכול', נחל - עניין עמק ומישור, אשכול - על הפרי.

ואפשר שלכוונה זו אשכול הראשון הוא חסר וי"ו, כמו שם עצם הפרטי שהוא חסר בלך לך (וי"ד י"ג), גם (שם כ"ד). ואשכול השני, שהוא על הפרי, הוא מלא וי"ו, להורות על שינוי המובן שביניהם. וכבר מצאנו שם אחד למקום והוא לכוונת מתחלפות, באברם נאמר (וירא כ"א ל"א) קרא למקום ההוא באר שבע כי שם נשבעו שניהם, וביצחק אמר (תולדות כ"ו), ויקרא אותה שבעה על כן שם העיר באר שבע (עיין שם **בראב"ע** ו**ברמב"ן**). ופירש 'אשכול ענבים', שריג שבו קבוץ ענבים. ולפעמים יבוא מילת אשכול לבד בלא מלת ענבים אחריו, ויורה על הפרי, כמו (ישעיה ס"ה) התירוש באשכול (מיכה ז'), אין אשכול לאכול.

**במוט בשנים.** בהשתנות ובהתחלפות הנושאים, שהנושאים אותו על דרך משל בפרסה הראשונה, לא היו יכולים לנשאה גם בפרסה שניה מכובד משאו, אבל היו צריכים שנים אחרים לבוא ולהתעסק בו, וכן ממקום למקום היו נושאים מתחלפים זה עם זה, והוא מעניין ולא שנה לו (ש"ב כ'), כסיל שונה באולתו (משלי כ"ג) שעניינם כפילת פעולה אחת. ושנה את בגדי כלאו (ירמיה נ"ב) - התחלפות. ומלת שנים שיורה על מספר הזוגי, אינו רק כפילת האחד. דומה לזה "תועבת ה' גם שניהם" דמחיר כלב, שהוא לבית שמאי (תמורה ל' ב') שינוייהן. **יונתן בן עוזיאל** תרגם תרין מנהון.

דוגמא לדברי איתא **במכילתא דרשב"י - זוהר** - דבתחילה נשאוהו כלב ויהושע, ואחר כך נתנוהו לאחרים לנשאו. ובתלמוד גמגמו על זה שהוא למותר, כי הנשיאה במוט אי אפשר רק בשנים, ופירשוהו בשני מוטות ושמונה נשאוהו.

**וישאוהו במוט.** לפי הנראה הוא כמו ונתנו על המוט (במדבר ד') והוא עץ שנותנין עליו דבר לשאת אותה.

אמנם **במכילתא דרשב"י - זוהר** - (ק"ס ע"ב) איתא:

אשכול הוה תליה בזמורה, ובעוד דהוה מתחבר באתריה אקרי זמורה, לבתר קרייה מוט, דכתיב וישאוהו במוט ההוא דאשתמודע היא דכרתו.

כי הבי"ת פתוחה כלידוע, והזמורה עצמה הוא המוט.

**כד למקום ההוא קרא נחל אשכול על אדות האשכול אשר-כרתו משם בני ישראל :**

**כד. על [15] אודות האשכול.** אחרי שהוראת מלת 'על' הוא על הסבה: 'אל ירע בעיניך על הנער', 'על הברכה אשר ברכו', 'על עזבתם את תורתי'. ואם נפרש מלת אודות גם כן מעניין סיבה, אם כן למה לנו שתי מלות להורות על הסיבה, והיה די באמרו על האשכול, וגם אם

נפרש אודות "עסק ועניין", כתרגומו, עדיין אינו מיושב לגמרי, מהו עסק ועניין האשכול, הלא ענינו מפורש באר היטב במה שכתוב אחר כך, אשר כרתו משם;

**כו. וילכו ויבואו.** אם מלת וילכו יורה על פעולת הליכה, הוא למותר, דכבר אמר וישבו. לכן נראה דמילת וילכו יורה על הזריזות והתאמצות, כמו לכה נשקה את אבינו יין, דלשון לכה לא יורה על פעולת הליכה כי אם על זריזות פעולת 'נשקה' הנאמר אחריו, וכן 'וילכו', יורה על זריזות פעל ויבואו, כי בואם לפני משה לדבר בגנות הארץ הייתה עדות גדולה מהם, כי היפוכו מפורסם, ושקר גמור דבורם "אוכלת יושביה היא", דבאמת ידענו כי הייתה מלאה מעמים רבים, ככתוב (יהושע י"א) "עם רב כחול אשר על שפת הים לרוב", ונאמר "ונשל גויים רבים מפניך שבעה גויים רבים ועצמים", לכן הקדים מלת 'וילכו', שזירזו עצמם לחצוף פניהם לבוא ולדבר דברי גנות.

**כז. וגם זבת חלב.** הרמב"ן הוסיף מלות ואמר, וגם חקרנוה כאשר ציויתנו ומצאנוהו שהיא טובה; ולדעתי שימוש וי"ו במלת 'וגם', תשמש במקום מלת 'ואם', כמו (מלאכי ו') "ואמרתם במה בזינו", "ואמרתם במה גאלנוך", "ואמרתם הנה מתלאה", "ואמרתם על מה", "ואמרתם במה הוגענו", שכולם מתורגמים "ואם תימרון". וכן כאן: **'וגם'** פירושו: 'ואם גם', וטעמו "אף שהאמת הוא שהארץ זבת חלב ודבש, אפס כי עז העם". יגיעתנו תהיה לריק להגיע אל הארץ הנחמדת. והסתכל שמשתי מלות אלה "וגם", "אפס" וגו', מהם נתעורר כלב שכוונתם לרעה, לכן השתדל להשתיקם.

### זבת חלב ודבש.

כל דבר שקר שאין אומרים בו קצת אמת בתחילתו אין מתקיים בסופו (רש"י ממדרש רבה וכן הוא במכילתא דרשב"י, דף קס"א):

ותו איתא התם:

ר' חייא אמר, הכי אמרו: עאלנא לההיא ארעא דהוית משבח לה כל יומא, ואמרת דלית דכוותה, וגם זבת חלב ודבש היא וארימת שבחה על כלא, לאו הכי, דהא זה פריה, אתכלא חד מאינון זעירין קטפו, אמרו אי לדא אחסין קב"ה לישראל וסבלו כל אינון עקתי וליאותין, הא בארעא דמצרים אית אתכלין ואיבין דארעא יתיר על חד תרין, ע"כ.

נראה דעתו לבאר מלת 'שלחתנו' מעניין "תשלח קציריה עד ים" (תהלים פ'), עניין התפשטות והתרחבות. "נפתלי אילה שלוחה", על התפשטות והתרחבות ארצו. וכמו שמשמש על הכמות ככה ישמש על האיכות, דומה לשרש גדול, כמו "גדלו לה' אתי", "גדלה נפשי בעיניך". וכינוי נו כינוי ארץ הנגב נתתני, שטעמו נתתי לי, ככה שלחתנו, כלומר הרחבת והגדלת את הארץ לפנינו לרומם ולנשא אותה במעלות יתרות.



וכן מלת גם הוראתו כאן עניין תוספת [טז] וריבוי מעלה כמבואר בנח י', כ"א "ולשם יולד גם הוא", עיין שם. והוא מוסב על הארץ, כלומר הארץ אשר הרבית לרוממו והוספת לנושאו שזבת חלב ודבש הוא, ואינו כן, כי זה פריה הפחותה נגד פרי ארץ מצרים. לפי זה מלת אפס שאמרו אחר זה, אינו על שלילת הקודם, כי אם כטעם זולת, כמו "אני ואפסי עוד", דתרגומו "בר מני ואין עוד". "אפס אלוהים" (ישעיה מ"ה), תרגומו "ולית עוד אלהא בר מינך". וטעמו כאן: זולת פחיתת הארץ מצד פירותיה, פחותה היא גם מצד יושביה.

**לא. כי חזק הוא ממנו.** (בסוטה ל"ה) אמרינן אל תקרא ממנו [מאתנו], אלא ממנו [מאתו], כביכול אפילו בעל הבית אין יכול להוציא כליו משם. וכן הוא (במנחות ל"ג, ובערכין ט"ו) עיין שם רש"י בסוטה, שאין הפרש קריאה בין ממנו שנאמר על יחיד (נסתר) שנדברים עליו, לממנו של רבים שאומרים על עצמם.

ובתוספות ערכין כתבו אל תקרי ממנו רפי, אלא ממנו דגוש. ושפיר כתב **בתיקון סופרים** שיש חילוף קריאה בין אנשי מזרח לאנשי מערב במלת ממנו, לאנשי מזרח כל לשון רבים בנו"ן רפה, וכל לשון יחיד דגוש, ולאנשי מערב אין חילוק כי כולם דגושים. וידוע כי אנשי מזרח הם בני בבל, והכי קאמר אל תקרי ממנו לשון רבים בנו"ן רפה' אלא ממנו לשון יחיד בנו"ן דגוש, כביכול וכו'.

ולדעתי אפשר לבאר מאמר זה גם לאנשי מערב ולספרינו, שכל ממנו דגוש. והוא למה שפירש רש"י משלי (כ"ט כ"א) "ואחריתו יהיה מנון", מנון - לשון שר ושליט. וכן "חסד ואמת מן ינצרוהו" (תהלים ס"א) תרגום "מן מרי עלמא". וכלשון זה שמשוהו רבותינו, "מנו ביתיה" (ב"ב צ"א). לפי זה יהיה טעם במאמר אל תקרא ממנו בסג"ל וחיר"ק, אלא ממנו בפת"ח וחול"ם, רוצה לומר חזק העם יותר מן האדון המושל עליו. ושפיר בחר בעל המאמר לשון בעל הבית. דומה לזה אמרו **במכילתא דרשב"י - זוהר -** (שמות י"ז א'):

רב ועצום ממנו, מאי ממנו, רוצה לומר ממנא דלהון, אינון אמרי בלבייהו דחילא ותוקפא דילהון רברבא ותקיפא ממנו משולטנא דילן.

אמנם מה שהניע את בעל המאמר לאמר ככה, הוא לדעתי, כי אחרי שאמרו המרגלים קודם לזה "אפס כי עז העם", והוא יורה על הכח שלא ינוצח ועל אמוץ הלב לנצח כל הקמים נגדו, כמו שכתבו בעלי הלשון בשורש עז, מה זה שחזרו לומר אחר כך "כי חזק הוא ממנו", והוא לשון שמשמעותו התאמצות כח למטה הרבה מלשון עז. לכן ייחס בעל האגדה את מאמרם האחרון כלפי מעלה.

ודע שיש לבעל הערוך גרסא אחרת באגדה זו, ובהפלאה שבערכין שיבח נוסחתו, ולא ראה בספר המעריך להחכם לונזאנו<sup>4</sup>. טובה תוכחת: שהשיב על נוסחתו ועל פירושו, והועתקו דבריו במנחת שי.

**לב. אנשי מידות.** הרשיעו להתנכל בערמימות לחיפוש בלבם עיפוש הארץ בכליו היושבים בה, שהיא הגורמת מרוע טבעה ולא מסיבות אחרות. וזה כי כבר היה אפשר שיהיו מעותדים אל הכיליון לסיבת עצמם, היותם מתכונה נפסדת בלתי מסודרים בהנהגתם, משולחים אל בולמוס תאוותם, מפליגים בריבוי המאכל והמשגל המזיקים את הגוף, וכן בכל שאר הפעולות המפסידות הבריאות. וכיון שהם בלי רסן והשערה גרמו בעצמם המיתה, עם היות טבע הארץ טוב.

לזה אמרו כי אין הדבר כן, אלא הארץ עצמה אוכלת יושביה, היא ממש ולא לסבתם, כי אדרבה הם כולם כאחד מקטנם ועד גדלם אינם אלא אנשי מידות, ולא יתנהגו כלל בשום עניין מענייניהם, כי אם בהיות הכל עפ"י המידה הנאותה וההשערה מכוונת, לא יצאו נקודה אחת כלל חוץ מן המידה. אם כן אין זה כי אם רוע הארץ, והיא היא האוכלת (רע"פ).

**לג וְשֵׁם רְאִינוּ אֶת-הַנְּפִילִים בְּנֵי עֲנָק מִן-הַנְּפִילִים וְנָהִי בְּעֵינֵינוּ כַּחֲגָבִים וְכֵן הָיִינוּ בְּעֵינֵיהֶם :**  
**את הנפילים.** שם מעניין פלא שהונח על ההבדלה היוצאת חוץ לטבע, כמו והפילתי ביום ההוא, ונפלינו אני ועמך, והאנשים האלה היו מופלאים בגובה קומתן ויוצאים מדרך הטבעי, או ששם נפילים מלשון נפילה שנפלו מכלל הסדר הטבעי בקומת בני אדם (ר' שלמה פפנהיים).

## פרק יד

**ח אִם-חִפֵּץ בָּנוּ ה' וְהֵבִיא אֶתְנוּ אֶל-הָאָרֶץ הַזֹּאת וְנִתְּנָה לָנוּ אָרֶץ אֲשֶׁר-הוּא זָבֶת חֶלֶב וְדָבָשׁ :**

**ט אַךְ בַּה' אֶל-תִּמְרֹדוֹ וְאַתֶּם אֶל-תִּירְאוּ אֶת-עַם הָאָרֶץ כִּי לַחֲמֵנוּ הֵם סָר צֶלֶם מַעֲלֵיהֶם וְה' אֶתְנוּ אֶל-תִּירָאֵם :**

**ח. אם חפץ בנו.** התעוררו המפרשים על תשובה זו: הלא המרגלים גם כן אמרו "בשנאת ה' אותנו הוציאנו מארץ מצרים לתת אותנו ביד האמורי להשמידנו" (דברים א') והסכימו על מניעת רצונו ית' להביאם שמה, והם השיבו גם כן בדרך תנאי אם ירצה (עיין בדברי הרא"ש שדחק מאד בזה), ולדעתי מלת "אם" כאן, אינו מלת התנאי, אבל הוא מלה אמיתית, כמו "אם

<sup>4</sup> מנחם די לנזאנו הרמד"ל 1550-1611 רב מקובל חוקר המסורה ומהדיר ספרי מדרש חיבר ספרים ומאמרים ספרו "אור תורה" הגהות התורה שבכתב יחד עם דברי הרמ"ה ומנחת שי. "מעריך" תשלום לספר "הערוך" של ר' נתן מרומי, הספר הוא בירור מילות זרות בתלמוד במדרשים ובספר הזוהר "עבודת מקדש" סדר עבודת הקורבנות בבית המקדש שיש לאומרו בכל יום הספר כולל את הספר "שתי הלחם" ושירים ופזמונים לזכר שירת הלויים ע"פ חכמת הקבלה, "דרך חיים" שירים בענייני הלכה, "שיר בן שלש מאות ושמונים בתים בתוכחות מוסר.

ללצים הוא ילוץ" - באמת ללצים ילוץ, ומובנו כאן באמת חפץ בנו ה'. ולכן חתמו דבריהם גם כן בביטחון גמור לאמר "וה' אתנו".

**ט. כי לחמנו הם.** רש"י פירש "נאכלם כלחם". ויונתן בן עוזיאל תרגם "ארי בידנא מסורין אינון". נראה לי לדעתו לפרש לחמנו מעניין מלחמה, אשר יורה גם כן על הניצחון, כמו לא לגיבורים המלחמה (קהלת), כלומר מנוצחים הם ממנו, כאלו כבר מסורים בידינו, ומליצה זו קצת נעימה יותר.

**סר צלם מעליהם.** כלומר 'ותך השמש על ראשם ויתעלפו', כמו שנאמר ביונה כשיבש הקיקיון, "ותך השמש ויתעלף". והוא דמיון למורכ לבבם ורפיון ידם (ר' לייב שפירא).

**יא. ינאצוני.** פירש רש"י ירגזוני.

ולהרחיק התפעלות הכעס והרגזנות ממנו ית' המרוחק מכל אלה תכלית הרחוק, שינו **אונקלוס** ו**יב"ע** ותרגמו "מרגזין קדמי".

אמנם אין צריך לזה, כי עיקר הוראת נאץ הוא לשון ביזיון, [16] כמו "נאצו האנשים את מנחת ה'" (ש"א ב'), וכן תרגמו לקמן (פ' כ"ג) "וכל מנאצי". ואין כאן התפעלות אצלו ית' חלילה. ומצאתי לרז"ל **ברבה** (פרשה זו) שאמרו

עד אנה ינאצוני - הה"ד (משלי י"א) ותפרעו כל עצתי ותוכחתי לא אביתם, נאצו כל תוכחתי.

הנה כווננו בזה להורותינו שאין לפרשו לשון כעס והרגזה, רק עניין חירוף וביזיון כמו בקרא דמשלי שם.

והנה מלת 'אנה' בכל מקום תורה על שאלת המקום, כמו אנה אנחנו עולים, ולפירוש המפרשים יורה כאן על שאלת משך הזמן. ויותר נכון פירוש ר' **עובדיה ספורנו** שכתב:

עד אנה ינאצוני. עד איזה גבול מהבזוי אסבול שיבזוני, ועד אנה לא יאמינו בי. עד איזה גבול מהנפלאות אעשה קודם שיבטחו בי וישענו אל דברי.

**יג. ושמעו מצרים כי העלית וגו' ואמרו אל יושב הארץ וגו'.** למפרשים אמירה זו מחוברת אל מה שנאמר בסוף העניין מבלתי יכולת, ויש כאן הפסק עניין בין המאמרים, ומלת כי לפירושם הוא כמו אשר, גם יוסיפו עניין השמיעה היא הריגתם; ואין לשון המקרא מסודר היטב, דאי סיפא דקרא על איזה מצריים ישמעו היה ראוי לומר: אשר מקרבו העלית, ולא להעמיד מלת מקרבו בסוף המאמר (כמו שהערונו על זה בבראשית אנכי עשו בכרך).

ונראה לי לפרש מלת 'ושמעו' - לשון הבנה ושימת לב על הדבר, כמו שמע ישראל, כי שומע יוסף, ומילת 'ואמרו' הוא לשון התפארות, כמו "יתאמרו כל פועלי און". והמכוון בזה ידענו

שכוונתו ית' בכל הנפלאות שעשה במצרים לא הייתה חלילה לענות את המצריים, כי אם להביאם לידי הכרה אמיתית במציאותו ית' ובהשגחתו הבלתי בעל תכלית, ובאמת באו מהם לידי הכרה זו, כמו שכתוב "הירא את דבר ה'", ופרעה אמר "ה' הצדיק", ולזה השתדל משה לאמר אם אתה ה' תגמור משפט דינך הצדק, להעניש ולכלות את דור המדבר בזה, יאבדו מן המצריים הלימודים היקרים שהשיגו על ידי נפלאותיך, לא יאמינו עוד שאתה אלוהי עולם המנהיג את העולם בכח בלתי תכלית, אבל יאמרו שִׁכַח אלוהותך לא היה יכול להתפשט אלא נגד אלוהי המצריים, אבל נגד אלוהי יושבי כנען אין ביכולתו להשפיל ולהכניע (ע' **רמב"ן** וכן הוא **במ"ר**). ובזה יתנו המצריים יקר ופאר אל אלוהי יושבי כנען לאמר אלוהותם של אלהי המה בעלי כח מנועי הניצוח ממך, ויחולל שמך הגדול. וזהו "ושמעו מצרים כי העלית בכחך", וגו', ירצה מחריצת משפטך על עמך כעת יבינו המצריים שמכחך הגדול עליהם לבד הוצאת את העם הזה מתוכם, ולא אלוהי כל הארץ יקרא שמך, ולזה מנעת להביאם אל הארץ אשר כוונת בראשונה אליה, ובזה ירוממו וינשאו את אלוהי יושבי כנען.

גם יש לפרש מלת **ושמעו** כפעל עבר, והו"ו כטעם 'הלא', לנתינת טעם לסתור הקודם, כמו "המכסה אני מאברהם ואברהם היו יהיה", שטעמו **הלא** אברהם יהיה. 'ושמעו' - טעמו הלא מצרים כבר באו לכלל הבנה שבכחך הוצאתם, ודבר זה כבר הודיעו גם אל יושבי ארץ כנען, עד שגם אלה האומות יודעים שהוצאתם בכוחך (וכעדות הכתוב (יהושע ב') שמענו את אשר הוביש וגו' בצאתכם ממצרים ואשר עשיתם לשני וגו') גם אלה ואלה שמעו כי גם עתה שכינתך בקרב העם הזה, ועתה אם תמית ואמרו מבלתי.

**יד ואמרו אל-יושב הארץ הזאת שמעו כי-אתה ה' בקרב העם הזה אשר-עין בעין נראה אתה ה' ועננך עמד עליהם ובעמד ענן אתה הלך לפניהם יומם ובעמוד אש לילה :**  
**יד. עין בעין נראה.** המדקדקים אומרים כי בא נראה במקום נראית. לדבריהם העיקר חסר, כי לא ידענו למי היה נראה, גם חלילה חלילה שיהיה האל נראה עין בעין.

**וענך עומד עליהם.** תרגם **אונקלוס** וענך מטיל עליוהו, וכן תרגם **יב"ע**: מטיל עליוהו שלא יהנזקו משרבא ומטרא, יראה שפירש מלת **עומד** לשני פנים:  
**האחד** ענין התפשטות, שהיה הענן מתוח על המחנה להיות עליהם כצל.  
**והשני** עמידת העזר, שעל ידי מכסה הענן היו ניצולים משרב ושמם ומזרם מטר, כי לשון עמידה אינו באמת כי אם התפשטות הדבר להיות זקוף הקומה למעלה, ולזה ישמש גם כן על התפשטות הדבר והרחבתו במרחב זמני, כמו למען יעמדו ימים רבים, והארץ לעולם עומדת, ויורה כאן לשון עמידה גם כן על התפשטות והתרחבות הענן מרחב מקומי להיות מכסה על כל המחנה, וכן ישמש עמידת העזר (דניאל י"ב) העומד על בני עמך להפוך בזכותם, ובקהלת חכמתי עמידה לי, והוא להשיג דברים נכבדים, (ובתהלים ק"ט) יעמוד לימין

אביון, לעמוד על נפשם, והוא להצילם מכל צרה, ושתי הכוונות האלה כללו המתרגמים במלות עומד עליהם, כלומר מתוח עליהם להיות כצל להצילם משרב וזרם.

ודע ששם ענן בעניין זה אף שרגילים לפתרו שהוא שם לקיטור דק העולה מן הארץ שיש בו לחלוחית, כמו בענני ענן על הארץ, אינו כן באמת, [יז] למה שביארו רבותינו מתועליות עמוד הענן שהגביה כל הנמוך והשפיל הגבוה הכה נחשים ועקרבים מכבד ומרביץ לפנייהם. ובמכילתא דרשב"י - זוהר - (ויקהל ר"ג):

ההוא עננא דכתיב וענן ה' עליהם יומם ועננך עומד עליהם האי איהו עננא דנהיר וזהיר וכל נהורין אתחזין גו ההוא עננא,

ואין זה פעולת ענן הטבעי. ובאמת הוראה העיקרית של שם ענן הוא כסוי ועטוף כמו שכתבו בעלי הלשון, והביאו מלשון ערבי ראייה לדבריהם והוא הנכון.

ולזה הונח על אחיזת עיניים שם מעונן, על שם כיסויים והעלמם, ומזה הושאל על הקיטורים שם ענן, על שם שהם כמו מכסה על ראשינו, וזהו שקראו רז"ל את ענני הכבוד בשם סכות, ויבוא סכותה אין סכות אלא ענני הכבוד שנאמר וברא ה' על מכון הר ציון ענן יומם כי על כל כבוד חופה ותהיה לצל יומם, ותרגום על ענן יומם (ישעיה ד') ענן יקר יהא מטיל עלויה ביממא, בצל שדי יתלונן (תהלים צ"א) תרגומו בצל ענני יקרא דשדי יבית, ישית חשך סתרו סביבותיו סכתו (תהלים י"ח) תרגומו ואשרי שכינתיה בערפלא ואתחזי בעננא יקרי היך מטללתא, וכאמרם (חגיגה י"ב) מלך אל חי רם ונשא חושך ענן וערפל מקיפין אותו. ושפיר פירש הגר"א (בחבקוק ג):

ונוגה כאור תהיה קרניים מידו לו ושם חביון עוזו, היינו עמוד אש ענן ושכינה שהיו מהלכין לפני ישראל במדבר, ונוגה הוא עמוד האש, כי נוגה הוא אור החוזר, ואור הלילה הוא גם כן אור החוזר, וזהו שאמר ונוגה כאור תהיה רוצה לומר כאור המאיר ביום תהיה, קרניים מידו לו הוא עמוד הענן שהוא זהירה עלאה והוא אור החוזר מאור השכינה, וזהו מידו לו, ושם חביון עוזו הוא שכינת כבוד אל המתלבשת בתוך עמוד הענן, כמו שכתוב וירד ה' בענן, כי בענן אראה, וכן ה' אמר לשכון בערפל, וכמו שכתוב במדרש שהקב"ה נתן סוסו וכיסו לאלוהו ולבושו למשה, עכ"ד.

מכל זה מבואר שעיקר הוראת ענן הכבוד הוא ענן המכסה, והעטיפה ששכינת כבוד אל מתלבשת בו, ולזה אמר כאן במכילתא שענן הכבוד היה מקיף את מחנה ישראל מכל צד, אם כן היה על המחנה כעין סוכה. ואמרו בתורת כהנים בסכות הושבתי את בני"י - הם ענני כבוד.

**רחום וחנון.** שמות אלה שהם מורים על התפעלויות, לא שיתפעל הוא ית' וישתנה ממידה אל מידה. אבל מכנים לו שמות אלה מצד התפעלות הברואים המקבלים השנוי מכח גזירת ה' ומעשיו. כלומר הפעולה אשר יבוא מן המרחם על המרוחם, שהוא נמשך באמת מצד המיית החמלה והרחמנות והוא התפעלויות גמורה אצלו. אבל ממנו ית' יבוא כל זה מצד חסדיו, לא

להתפעלות חלילה. כי באדם שמות רחום וחונן באמת אינם באים רק מצד חלישות נפשו והמיית טבעו, שהוא נחלש בצער זולתו וכואב בראותו עמל חברו, כי מטבעו להיות הומה וכואב כשרואה באבדן איש שהוא בצלמו ודמותו, כי כל המקריים והחליים שבזה האיש אפשר שיגיעו אל עצמו ואל בשרו, לכן מטבעו לרחם על מחלתו אף שאינו בא מצד הצדק והיושר שראוי לרחם ולחונן על זה המעונה, רק בא אליו מצד טבעו, מה שאין כן מידתו ית' המרוחק מכל מיני התפעלויות לא נקרא רחום וחונן רק מצד שיוצאים ממנו עניני רחמים וחנינה, כשם חסיד ועניו שמתואר בהם האדם שאינם מצד ידיעתו עניני החסידות והענוות, ככה שם רחום וחונן אצלו ית' אינם מצד התפעלויותו בהם חלילה, כי אם מצד הפעולות היוצאות ממנו בדרך סבות אמצעיות, אם רוחניות מלאכיות אם אמצעיים מעשים טבעיים, שגזרה חכמתו ית' על זה האדם להגיעו סיבות שנמשכות מהן הרחמים והחנינה עליו. כלומר, להביא עליו טובות שכדמותן אינן באות מאדם לאדם רק מצד הרחמים והחנינה. אבל מצדו ית' אין כל הטובות האלה באות על האדם מצד התפעלויות הרחמים והחנינה חלילה, כי אם מצד הצדק והיושר הנמשכות ממנו תמיד, דומה לתאר עניו שאין בנפשו שום הרגשה והתפעלויות על זאת, כי בהרגישו ממנה איננו עניו באמת, כי אם מצד פעולות עונה הנעשים ממנו הוא נקרא ענו. (את זה למדתי מדברי הרמב"ם במורה ומדברי החבר **בכוזרי**, אלא שהוצרכתי להוסיף דברים, כי הם קצרו מאד כדרך הראשונים).

תדע ששמות אלה אינם בבחינת עצמותו ית' כי אם מבחינת מקבלם, כי אם היו שמות תוארים אליו ית', היה ראוי לומר מרחם וחונן, אבל אמר 'רחום' 'חונן' בלשון פעול, בזה בא ללמדנו שהנחתם לבד מבחינת המקבלים, שמידת הצדק והיושר יוצא ממנו ית' על המקבל אותם להיותו מרוחם ומחונן. כשאר שמות שאינם נקראים ע"ש תחילתן כי אם על שם סופן ותכליתן, כמו "וטחני קמח" (ישעי' ל"ז), "אפיתי לחם" (שם מ"ד). אף שבאמת נטחן החיטה ונאפה העיסה, אבל על שם סופן ותכליתן נקראו כן. ככה מידת הצדק והיושר שהוא אמיתות שמותם לפי מה שהם אצלו יתברך, נקראו על שם סופן ותכליתן, להיותם פועלים הרחמים והחנינה במקבלים. ויתכן דלכוונה זו קדם תמיד לפני שמות אלה שם אל, שהוא לשון כח. וטעם אל רחום וחונן, הוא יתברך בעל הכח האמתי להשפיע כל אותן האמצעים והסיבות הפרטיות הבאות על האדם לטובתו. רחום וחונן, רצה לומר מרוחם ומחונן. ודעת המפרשים נטויה לכאן ולכאן באיכות חשבון הי"ג מידות (עיין רבנו בחיי ור' יצחק אברבנאל).

והרמב"ן כתב:

חונן ורחום אך אפים הם באל עליון, לכן לא הזכיר מרחם מחונן ומאריך, כי הוא עצם

פעול למידות ההם.

ודבריו אלה [17] הסתומים נודעים ליודעי חן.





## ור' יצחק אברבנאל כתב:

כי מידת רחום בו יתברך מורה בפרטות על הטובות שעושה עם העובר בהיותו ברחם האם בהתהוותו וגידולו שם, ומידת חנון נאמר בו יתברך על ההשכלה והדעת אשר יחונן לאדם אחרי בריאותו, ולפי שאלו המידות אינם כפי המקבלים, כי אינם עדיין ראויים לשכר, לכן בא בלשון פעול, כאלו יורה שהם ממנו ית'.

ולא ידעתי כוונתו כי באמת כל שאינו לפי המקבלים ראוי להיקרא פועל, וכל שהוא לערך המקבלים ראוי להיקרא פעול, כנתינת הצדקה לעני וכתשלומי שכר שכיר.

**יח. ארך אפים.** יאריך פני השגחתו על בריותיו לבלי התנהג עמהם בהסתרת פנים מהם, וענינו מבואר בשמות בוחר אף ה' במשה. עיין **תיקונים** ד' קכ"ח ע"ב: ארך אפים - מאי אפים דיליה? וכו' יאר ה' פניו, ישא ה' פניו.

**נושא עון.** תרגם **אונקלוס** שביק, **יונתן בן עוזיאל** תרגם שרי. וכבר מצאנו לשון נשא על ענין הביטול והסילוק, "כמעט ישאני (איוב ל"ב) פירש **רש"י** יסלקני מן העולם. ומזה וישאם דוד (ש"ב ה') סילק וביטל העצבים מן העולם. וכן ותשא הארץ מפניו (נחום א') - תתבטל ותסלק, ותרגומו וחרובת. ומזה ולא ישא אליהם נפש (ש"ב י"ד), כלומר אין רצונו לבטל ולסלק הנפש, כי בשוב רשע מדרכו וחיה לבל ידח ממנו נדח.

**ונקה לא ינקה.** מעניין ונקה לא אנקך (ירמיה ל') דתרגומו ואישיצאה לא אישיצינך, ולרש"י שם לשון טיאוט והשמד.

## זזה לשון הר"ש ב"מ שם:

ענין כריתה כמו ונקתה לארץ תשב (ישעי' ג'), כי כל הגונב מזה כמוה נקה (זכריה ה'), וגם הם מעניין נקיות, כי הנכרת מן העולם - העולם נקי ממנו, ונקה לא אנקך מן העולם, שישאר העולם נקי ממך, ע"כ.

ויתכן שמזה ונקיתי דמם לא נקיתי (יואל ד') הראשון לשון כריתה והשמדה והשני שלילת נקיון העונש, וכן כאן ונקה לא ינקה, לא יכרית וישמיד לגמרי, על דרך מאמרם הכריתות אינה אלא אבדון, וכל אבדה אינו רק לבעליה.

**פקד עוון אבות.** מעניין לא נפקד ממנו איש, ויפקד מקום דוד, וטעמו מנכה ומחסר עוון האבות הרשעים בשביל בניהם הצדיקים שיצאו מהם.

ומבואר ביתרו. ובמכילתא דרשב"י - זוהר - ח"ב ד' רע"ד א':

ופקדתי בשבט פשעם, ופקדתי זעיר זעיר, פוקד עון אבות על בנים זעיר. נותן זעיר

על דא זעיר על דא וישתזיב הוא ואבוי מענשא דהוא עלמא דהא ברא מזכא אבא

עיין רש"י כי תשא ל"ב ל"ד ופקדתי גו'.

### כ ויאמר ה' סלחתי כְּדַבְּרְךָ :

כ. סלחתי כדברך. כשאמרתי אכנו בדבר, סלחתי בזה האופן שאתה אמרת, כי לא הייתה

כוונתי להמית את כולם יחדיו, כי אם מעט מעט אמיתם במדבר ולא יכנס איש אל הארץ (ר'

עובדיה ספורנו), ולכן אמר סלחתי בעבר ולא אמר סולח אני, כי אין שנוי בדעת עליון ית'.

### כא ואולם חי-אני וימלא כבוד-ה' את-כל-הארץ :

כא. חי אני וימלא. פירושוו לשון שבועה: כשם שאני חי וכבודי מלא כל הארץ, כך אקיים להם

כי כל האנשים הרואים וגו'.

אמנם לפי זה לשון וימלא כבוד קשה, כי היה ראוי וכבוד ה' מלא.

ולולי דבריהם הייתי מפרשו שלא בדרך שבועה רק דרך הודעה, שהודיע הוא ית' למשה את ההפך ממה שאמר והמת את העם הזה כאיש אחד, ואמר אליו חי אני, כלומר אינני כבשר ודם הממהר לעשות נקמה במורדיו כי ירא שימות קודם ראותו נקמתו בהם, כי אני חי וקיים לעולם, ואינני צריך למחר ולהמית בפעם אחת כל העם כאיש אחד, כי אמנם לאט לאט אלך בענשי אותם ויתמשך זמן ארבעים שנה כאשר ביאר אחר כן. ונגד מה שחשש משה בתפלתו עליהם, שבהענישו את העם יתחלל כבוד ה' לעיני העמים, כאומרו והמת את העם ואמרו מבלתי יכולת, על זה השיבו: לא כן יהיה, כי אעניש אותם ומן העונש עצמו יתיילד שיתגדל ויתקדש שמי בכל העמים וימלא כבודי בכל הארץ, וכאשר היה באמת כן, כי על ידי העונש לבלי בוא אל הארץ מיד, והיו צריכים לרעות במדבר ארבעים שנה, כמה נתפרסם בזה כבודו ית', במה שהיה מפרנס מאתים ריבוא נפשות בלחם שמים בדרך נס ופלא וכלכלם במן ארבעים שנה, וכן פתח להם צור ויזובו מימיו בדרך נפלא בארץ ציה ועייף בלי מים והשקה מים לעם רב כזה כל זמן התמהמהותם במדבר, וכן בכל משך זמן זה היו ענני כבוד ה' לעיניהם יומם ולילה ואין לך פרסום כבוד ה' בעולם יותר מזה.

ויתכן שנכלל בזה גם התועלת הנפשי שהיה מגיע אליהם מעונש זה, כי אם היו באים לארץ מיד והיו מתפזרים איש איש אל נחלתו לעבוד את האדמה אשר נפלה לחלקו ולהיות מוטred בפרנסת מעשי ידיהם, לא הייתה תורת ה' קבועה כל כך בלבם. ועל ידי עונש זה, לא היו מוטרדים כלל בבקשת מזונותיהם, והיו יום יום רואים את רועה הנאמן לפנייהם שומעים מפיו תורת ה' ודרכיו, וכל אחד ואחד מהם היה תלמיד משה איש אלוהים רבן של כל ישראל,



ונשרשה תורת ה' בלבם, הנה העונש היה מסבב טובה גדולה לישראל להשתעשע זה כמה באור ה' אשר זרח עליהם, והאירה כל הארץ מכבודו [יח] ית'.

**כב כי כל-הַאֲנָשִׁים הָרְאִים אֶת-כְּבֹדִי וְאֶת-אֹתֹתַי אֲשֶׁר-עָשִׂיתִי בְּמִצְרַיִם וּבַמִּדְבָּר וַיִּנְסוּ אֹתִי זֶה עֶשֶׂר פְּעָמִים וְלֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי :**

**כג אם-יִרְאוּ אֶת-הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְתָּם וְכָל-מְנַאֲצֵי לֹא יִרְאוּהָ :**

**כג. אם יראו את הארץ.** פירשו רש"י ורע"ס: לא יראו. כמו חי ה' אם יומת, ומוסב על חי ה' שהוא לשון שבועה. אמנם דחוק הוא לפרש כן, מדאמר אחריו "לא יראוה", וכפל זה למה? לכן נראה לי דמילת 'אם' הוא על הספק כברוב מקומות, ומוסב על וינסו אותי, ומבאר בזה שהיה ניסיונם להסתפק אם יבואו לראות את הארץ, אם אקיים את אשר נשבעתי לאבותם להביאם שמה. ומאמר 'וכל מנאצי' מחובר עם כל האנשים וגו'. וטעמו: כל הרואים את כבודי ... ובמדבר, וכל מנאצי - לא יראוה. ומאמר "וינסו אותי ... לאבותם", הוא מאמר מוסגר להודיע סיבת ענשם, לפי שהיו תמיד מנסים ומסתפקים בקיום שבועתו ית'.

**וכל מנאצי לא יראוה.** וגם מבניהם שאינם בזאת הגזרה, שלא הגיעו לכ' שנה, כל אותן שינאצונו לעתיד לא יראוה, כמו שקרה להם בדבר פעור ועל דבר קרח ובנחשים השרפים (הנ"ל).

**ל נשאתי את ידי.** כלשון בני אדם כי השמים למעלה (ראב"ע), ולדעתי טעמו גליתי במראה הנבואה, וכמו שכתבנו ריש פרשת וארא. והוא קרוב לדעת **אונקלוס** ו**יב"ע** שתרגמו קיימית במימרי.

**לד. יום לשנה.** כל יום מהארבעים לשנה יחשב לכם לעניין העונש כן כתבו המפרשים, אמנם לפי זה היה לו לומר שנה ליום, ושפיר אמר הר' **עובדיה ספורנו**, תשעה באב של כל שנה, כמבואר בתענית פרק בתרא, שבכל מ' שנה לא היו מתים, רק בתשעה באב שבכל שנה ושנה, עיין שם **בתוספות**. ובזה מתורץ קושית **התוספות** (סוטה י"א) כיון דנפרע במרגלים יום לשנה, אם כן הייתה מידת פורענות מרובה ממידה טובה של מרים.

**מה. ויכום ויכתום.** ויכום הוא הריגת האנשים, ויכתום הוא כתינת מערכת הצבא, שלא נשאר שנים זה אצל זה רק ברחו זה לכאן וזה לכאן, כמבואר למעלה בביאור שם כתת.

## פרק טו

### י וַיֵּן תִּקְרִיב לְנֹסֵךְ חֲצֵי הַיַּיִן אֲשֶׁר רִיחַ-נִיחֹחַ לַיהוָה :

י. **אשה ריח.** אינו מוסב אלא על המנחה והשמן, אבל היין אינו אשה שאינו ניתן על האש (רש"י).

ובזבחים (צ"א ב') כתב רש"י בשם ברייתא דספרי:

דעקרינן למשמעותיה דאשה למדרשיה נחת רוח הוא לפני כאשים. ולולי דברי רבותינו הייתי אומר, כיון שהיציקה היא על יסוד המזבח בקרן מערבית דרומית ומשם יורד לשיתין.

ויסוד המזבח קרא כאן בשם אשה, והוא מלשון נפלו אשיותיה (ירמיה נ') שפירושו יסודותיה, ויש דומים לזה במקרא ובמשנה כמו שכתב רש"י שם.

והנה **יונתן בן עוזיאל** אמר בתרגומו וחמר עינבא תלתות הינא בספלי לניסוכא מטול לאתקבלא ברעוא קדם ה'. השמיט לתרגם מלת אשה.

ואונקלוס תרגם אשה בכל המקומות בשם קורבן, אף באימורים העולים לאשים.

ונראה לי דדעתו דבמלת אשה עצמו המכוון בו קרבן, כי שם קרבן הוא על שתי בחינות:

- אם שיש בו קריבה למזבח,

- אם שיש בו גם עניין אהבה וחיבה וקירוב עיוני, שמתקרב בדעתו אל השם ית'.

על דרך "כי כן קרבו אלי בבורחי מפני אבשלום", וכמו שכתוב "אשר לו אלהים קרובים אליו", כי בעל הקרבן בהתייצבו אל קרבנו בהתבוננו על פרטי עבודותיו יעשו רושם גדול בנפשו, עד שתהיינה כל פעולותיו מן אז והלאה מכוונות רק לרצון לפני ה' בעיונו ובמעשיו להתדבק בו ית' בנפש אהבה. ודבקות אהבת נפש כינה בשיר הקדש בשם אש: "רשפיה רשפי אש שלהבת יה מים רבים לא יוכלו לכבות". ושפיר תרגם אשה בשם קרבן, כי שניהם עניינם קרבת הנפש ודבקותה באהבת ה'. לפי זה גם על נסוך היין היורד לשיתין שפיר נופל לשון אשה וקורבן.

יח. **בבואכם.** אלו אמר כי תבואו היה משמע ביאה חשובה, ולא התחייבו בחלה אלא לאחר כבוש וחלוק, עכשיו שאמר בבואכם מלמד חיוב החלה מיד כשנכנסו בארץ אפילו קודם כיבוש וחילוק (רש"י מרז"ל, ועיין **תוספות** נדה מ"ז א'). והנה באמת אין הבדל בין אמרו כי תבואו לבין בבואכם, וכן מיום העלותי אותם מארץ מצרים (ש"א ח'), למן היום אשר העליתי את ישראל (דה"א י"ז), כי הלשונות האלה עוברות בלשון בשלוח, אמנם יש ביניהם הבדל דק לפי מחשבת המדבר (כמו שכתב הר' **בנימין זאב היינדהיים** בפסוק כחצות לילה אני יוצא), כי השימוש בלשון עתיד יורה על השלמת זמן העניין, והשימוש במקור הוא מוכרע בין לעבר בין לעתיד, ואם תטיל אות ב' בראשו יורה על התחלת זמן העניין, ועם כ"ף בראשו יורה על משך זמן העניין.

- כי באמרך לחברך **כי תבוא אל העיר ועשית כך וכך**, הרצון בו אחר כלות ביאתו שמה, רוצה לומר אחר שסר מעליו שם ביאה,  
- ובאמרך **בבואך העיר ועשית הרצון** בו בכניסתו מיד ולאלתה,  
- ובאמרך **כבואך העיר**, הרצון בו במשך זמן הביאה, כל עוד ששם ביאה עליו: לא מיד ולאלתה, ולא אחר זמן.

ואין טענה ממה שמצאנו המקור עם כ"ף גם על העבר, כמו "ויהי כראות את הנזם [18] וכשמעו" וגו', "כשמוע עשו את דברי אביו" ודומיהם, כי כן דרך מליצת העברי ברצותו לספר המאורעות הקדומות להעמיד עצמו בזמן מוקדם להם ולספר המאורעות כאלו הוא עומד עליהם ורואה אותם באים ושבים לפניו, אלא שלעולם יקדים בתחילת הספור מלת ויהי, להודיע שהדברים כבר עברו, ובאופן זה המאמר מורכב מעבר ועתיד, וזה טעם כל ויאמר וידבר ויקם וילך ויבז ודומיהם שכולם מורכבים מעבר ועתיד. הנה בזה דברי רז"ל מיוסדים כאן על אדני יסודות הלשון.

ועוד אמרו ז"ל **בבואכם** בביאת כולכם ולא בביאת מקצתכם, לכן חלה בזמן הזה בא"י אינו מהתורה (עיין כתובות כ"ה), גם דבריהם אלה יש להם יסוד בעומק הלשון, כי אף שכינויי הפעלים הם כטעם **אותי אותך אותם אתכם וגו'**, מכל מקום יש הבדל בין אם נאמר בכינוי, בין אמרו בפירוש **אותי אותך וגו'**. וזה, כינויי הנפעלים הוא כולל הכל, ומלת **אותי אותך וגו'** יורה על הפרט דווקא, וממעטים בו כל מה דאפשר למעט, כמו:  
יערוך **אותו** אהרן ובניו מערב עד בקר (פסחים נ"ט),  
ואכלתם **אותו** בחיפזון - ממעטים אותו נאכל בחפזון וכו' (שם צ"ו),  
והתנחלתם **אותם** לבניכם - ממעטים אותם לבניכם ולא בנותיכם לבניכם (כתובות מ"ג),  
ובפסחים כ"ב לכלב תשליכון **אותו**, אותו אתה משליך ואין אתה משליך וכו'. משום דמלת אותם מיעוט הוא.

אמנם כינויי הנפעלים כוללים הכל, בעשותה אחת העושה את כולה ולא העושה מקצתה (שבת ג') מדלא כתיב בעשות אותה.  
**ושמו** בנחת שלא יפזר כלו, (פסחים נ"ז) מדלא כתיב **ושם אותו**.  
**והקטירם** שיהיה כלו כאחד (שם ס"ד) מדלא כתיב **והקטיר אותם**.  
ואמרו (שבועות כ"ז) **שבועה שלא אוכל ככר זו** כיון שאכל כזית ממנה חייב, **שבועה שלא אוכלנה** אינו חייב עד שיאכל כולה.

וכן כאן יורה כנוי **כם** על הכלל (העירני על זה הרצמ"ש בעירוב פרשיות). והא דאמרינן בספרי (ואתחנן פיסקא ל"ד) **'ושננתם'**, אלו בשנון, ואין 'קדש לי' בשנון, **'וקשרתם'** אלו בקשירה ואין 'ויאמר' בקשירה, נראה לי דלאו מאות הכינוי הוא דיליף למעט, רק ממה שאמר לפניו, והיו הדברים האלה, על זה אמר ושננתם וקשרתם, כלומר דברים אלה תשנן ותקשור, ושפיר

ממעטים דברים אחרים. אמנם מה דאמרינן (ב"ק מ"ד ב') 'ולא ישמרנו', לזה ולא לאחר, צריך יישוב, ועיין מה שכתבתי בווישב ולא יכלו דברו לשלום, ובמשפטים ולא ישמרנו בעליו.

**בבואכם.** משתכנסו בה ותאכלו מלחמה תתחייבו בחלה (רש"י) ואף על גב דבשבע שנים שכבשו אפילו כתלי דחזירי הותר להם, (ולחד לישנא) אפילו דידיהו שאינו משללם (כבחולין י"ז א'), יש לומר דלא הותר להם אלא איסור שאי אפשר לבוא לעולם לידי היתר, כבשר נחירה ודבר טמא, אבל איסור שאפשר לבוא לידי היתר ע"י הפרשה - לא.

**יט. מלחם הארץ תרימו.** מצות הפרשת חלה אינה אלא מן העיסה לכתחילה, ובדיעבד מפרישין מן הלחם, ועוד דזמנין לא מיחייב להפריש כשהוא עיסה כשאינן בה כשיעור המחייב בחלה, ואחר כך כשהוא רודה הפת מן התנור ונותנין לסל, מיחייב על ידי צירוף סל, דאז הוי לחם, לכן אמר כאן מלחם, ואמר כאן מלחם הארץ, שאין חיוב חלה אלא בפת העשוי מחמשת מיני תבואה אלו חטים שעורים שיבולת שועל כוסמין ושיפון, ולאפוקי פת העשוי מן אורז ודוחן, עיין מה שכתבתי בפרשת ראה בלחם עני.

**כ. עריסותיכם.** פירושו בצק (ר"ש ב"מ), אמנם יש הבדל ביניהם, בצק נקרא כשכבר נגמרה הלישה ונעשה כולו גוף אחד, אם שכבר הוחמצה ונעשה נפוחה, או שהיא קרובה אליו, כי בצק ישמש על הנפיחה כמו ורגלך לא בצקה; ושם עריסה הונח על התחלת הלישה תיכף כשיתערב הקמח במים, כי ערס ישמש על התערבות (ככלאים פ"ו) אם עירסן מלמעלה, עריס היוצא מן הכותל, והוא התערבות ענפי האילן על ידי קליעה ושבכה, וכן שם ערש בשי"ן שמאלית, ערשו ערש ברזל שהונח על המטה, הוא גם כן מטעם התערבות הקליעות, כי מטותיהן היו קלועים ושבוכים, (כבמשקין פ"ו) מסרגין את המטות, (כלים פט"ז) המטה משיסרג בו ג' בתים, (פכ"ב) סירגן בגמי או במשיחה. ומה שלא זכר קרא לשון בצק רק עריסה נראה לי דג' זמנים לעניין חלה:

- דבעודו קמח הוי כמו דגן שלא הביא שלישי,

- וכשנתן מים לקמח הוי ההפרשה כמו דגן שהביא שלישי,

- וכשגלגל הוי כמו מירוח בדגן,

ובא כאן להורות על התחלת זמן חיוב חלה שהוא תיכף כשיתערב הקמח במים, וזהו שאמר בספרי ראשית עריסותיכם למה נאמר לפי שהוא אומר והיה באכלכם מלחם הארץ שומע אני אף הקמחים (שמותר להפריש חלה מן הקמח) תלמוד לומר עריסותיכם משיתערס (משיתערב הקמח עם המים), אמרו אוכלים עראי מן העיסה עד שנתגלגל בחטים (כלומר שיתערב יפה, לפי שאין שם עיסה עליה קודם גלגול). ושם עיסה המורגל בלשון רז"ל על הבצק יסודו גם כן בלשון עברי, מן ועסותם רשעים (מלאכי ג'), עשו דדיהן בתוליהן (יחזקאל



כ"ג), על שם הכתישה והדחיקה הנעשית בשעת לישה, ובזה סרה תלונת מחקרי הלשון האחרונים המחפשים מכוון חדש בשם עריסה.

**חלה תרימו.** לא יתכן לפרש שם חלה עוגה, כי ההפרשה איננה עוגה כי אם עיסה כמות שהיא, והמבאר לתלמוד אמר החלק המופרש מן העיסה אינו נקרא חלה כי אם תרומה, והעיסה כולה נקראת חלה, אמנם אמרה תורה ראשית עריסותיכם חלה, ללמוד על השיעור [יט] שחייב בתרומה זו הוא שיהיה כשיעור חלה שאתם רגילים ללוש במדבר והוא עשירית האיפה, ופחות משיעור זה לא יתחייב בתרומה זו, וחז"ל נתנו לתרומה זו שם חלה על שם חלת העיסה שממנה הופרשה, והמכוון במקרא לפי זה ראשית עריסה העומדת לעשות ממנו חלה ועוגה. ולי נראה שהחלק הנתרם מן העיסה נקרא בשם חלה על שם שמחללת את העיסה ומוציאה מן הקדש אל החול כי קודם שתתן תרומה זו העיסה הוא קדש, כמו פירות בשנה הרביעית קודם הפדיון קראן הכתוב קדש, קדש הלולים לה', ועל ידי הפדיון נעשים חולין ומותרים להדיוט ככתוב נטע כרם ולא חללו, ככה העיסה קודם שנתרם ממנה חלק למשרתי ה' הכהנים, כולה נקראת קדש לה', ועל ידי הפרשת החלק הזה ממנו לגבוה נעשה שאר העיסה חולין ומותרת להדיוט, ועל שם שחלק זה גורמת הסתלקות הקדושה מן העיסה להיותה חולין נקרא בשם חלה, שמחללת ומחלפת את העיסה מן הקודש אל החול. דומה לשם מאכלת לסכין השחיטה על שם פעולת האכילו הנשחט, וכשמות הרבה שהן על שם פעולתם.

ובספרי אמרו חלה תרימו את שמורם קדש והשאר חולין ולא שזה וזה קדש להוציא עיסת תרומה, וזהו כדברינו. (והמתרגמים **אונקלוס** ו**יונתן בן עוזיאל** שינו גם כן, ולא תרגמו שם חלה כאן כבשאר מקומות גריטצא שהוא שם לפת עבה וגדולה). התבונן דבמקרא זה לא יזכיר לשון נתינה, כי כאן לא ידבר רק מעניין הפקעת איסור טבל מן העיסה, אשר קודם ההפרשה היא אסורה באכילה, ועל ידי ההפרשה נפקע איסור טבל והותרה העיסה באכילה, ואף אם אחר כך יחזיק בעל העיסה את החלה לעצמו ולא יתננה לכהן אין כאן אלא גזל השבט, והעיסה הותרה באכילה וכן יש נפקא מינה מזה היכי דלא שייך מצות נתינה, כגון כהן שיש לו עיסה משלו, אשר גם הוא אסור לו לאכול טבל, אמנם להיותו כהן לא שייך גביה מצות נתינה, מכל מקום צריך להפריש על כל פנים כל שהוא להתיר עיסתו ולהפקיע מאיסור טבל. ולפי דלעניין להפקיע איסור טבל מן העיסה אין לו שיעור מהתורה דאפילו משהו פוטר את העיסה, כתרומת גורן שחטה אחת פוטרת כל הכרי, לכן כאן קרא את החלק הנפרש שם חלה על שם שהוא מפקיע את העיסה להיותו חול ומותר באכילה. ולעניין זה אין צריך שיעור לכן לא הזכיר לשון נתינה.

אמנם במקרא שאחר זה יאמר תתנו תרומה, כי שם ידבר ממצווה העיקרת ליתנה לכהן, הנה כדי לקיים מצות נתינת צריך ליתן כשיעור, והוא אחד מכ"ד בעשרון.

לפי זה יהיה נוסח הברכה להפריש חלה מלשון המקרא, ויותר נכון מלשון להפריש תרומה, כי לשון תרומה כולל גם תרומת דגן וכדומה, ולשון חלה יותר פרטי ומבורר על העיסה. ועוד דלשון תרומה נגזר מפעל רם שענינו העתקת דבר ממעמד השפלות למעמד התרוממת, והוא עניין כל תרומה הנאמר במקדיש וקדשיו ומתנות כהונה, שכל שמפרישין הוא לה' יתברך או למשרתיו עושי רצונו, והרי הוא נעתק ממדרגה שפלה למדרגה גבוהה. ואם כן אין מקום ללשון להפריש תרומה רק כשבאמת תבוא לידי כהן. אמנם לדידן שאין לנו רק חלת האור איך שייך לקראו בשם תרומה כשתלך לכליון על ידי שריפת אש הדיוט. וגם אם חלה אינו בלשון המקרא שם לחלק הנפרש, הלא כמה ברכות אינם על לשון המקרא להניח תפילין - נטילת לולב - וכדומה.

ונראה עוד בטעם הנחת שם חלה על חלק הנפרש מן העיסה, שהוא לשון התחלה מעניין ויחל נח, היה שם אהלה בתחילה, להוראת ההתחלה שאין דבר מלפניו, ומזה גם כן ותחולל ארץ, לפני גבעות חוללתי לעניין יצירה, שהוא גם כן התחלת הוית הדבר, ולהיות שחיוב ההפרשה היא מיד בתחילת הוית העיסה כי מיד כשיתערב הקמח במים חל עליו חיוב ההפרשה, לכן הונח עליו שם חלה, להיותו התחלת הוית העיסה. (כי שם חלה יתכן שהוא מן הכפולים ששורשו חלל, והדגש מורה על חסרון אות הכפל והה"א לנקיבה, ואפשר הוא מנחי ל"ה, וה"א שורשית, והה"א הכתובה היא לנקיבה, והדגש לסימן שהוא ממשקל השמות הכבדים, והראוי בתשלומו חלה, על משקל בקשה); אף על גב שכבר קראו הכתוב ראשית עריסותיכם, מכל מקום לא ימנע מלייחד על חלק הנפרש שם חלה, וזה כי בשם ראשית לא ידענו רק הקדימה בזמן, שיהיה הפרשת החלה מוקדמת היינו שהשימוש הראשון שהוא משמש בעיסתו תהיה הפרשה זו, ושאסור לאכול ממנו קודם ההפרשה, ועדיין לא ידענו מתי תחול זמן חיוב ההפרשה, וגם אם יפריש בגמר הלישה שמה ראשית, כי בתואר ראשון יובן הקדימה בערך אל מה שלאחריו, שבהכרח ימצאו שם לכל הפחות ב' דברים שהאחד קודם לחברו בזמן, ויפול על הא' תאר ראשון בערך אל הב' המתאחר, ששימוש העיסה יהיה מאוחר משמוש [19] החלק הנפרש ממנו; אמנם בקריאת את חלק הנפרש בשם חלה שענינו התחלה, ידענו הרגע שבו חל חיוב ההפרשה, והוא בהתחלת הוית העיסה כשיתערב הקמח במים, כי לשון תחילה יורה על הקדימה בערך אל מה שלפניו, שלא קדם לו דבר מאותו עניין, אבל המתחיל הוא הרושם החיצון להתגלות אותו דבר, שבזה האופן לא יתחייב כלל שימצאו שם דברים יותר מאחד הנערכים זה לזה בערך הקדימה והאיחור, כי גם אלו יהיה המתחיל נפרד ומשולל מכל מתאחר יפול עליו תאר ההתחלה בבחינת חול התגלותו אחר שהיה נעדר.



דברים הנ"ל דלצאת ידי נתינת חלה לכהן צריך מן התורה שיעור כתבתי לפי דעת בעל **נודע ביהודה** (בתשו' מה"ת סי' ר"א) שכתב דמה דאיתא ב**ספרי** תתנו שיהא בה כדי נתינה היא דרשה גמורה, ומהתורה חייב לתת לכהן מתנה חשובה אם אחד מכ"ד או ממ"ח שבעיסה, והא דאמרינן אין שיעור לחלה היינו לאפקועי איסור טבל מהעיסה, ויישב בזה דברי **רש"י** כאן שבתחילה כתב שלא נאמר שיעור בחלה רק חכמים נתנו בה שיעור ואחר כך כתב תתנו שיהא בה כדי נתינה, שדבריו סותרים זה את זה, ולחילוק הנ"ל דברי **רש"י** מיושבים, וחולק בזה על **הרא"ם** שכתב:

דהא דדרשו **בספרי** תתנו שיהא בה כדי נתינה אינו אלא אסמכתא בעלמא, שהרי גבי תרומת גורן נמי כתיב נתינה, ועם כל זה אמרו שאין לה שיעור מהתורה אלא חיטה אחת פוטרת את הכרי, והראיה הגמורה על זה שהרי כתב בה כתרומת גורן, מה תרומת גורן אין לה שיעור מהותרה אף חלה אין לה שיעור מהתורה, עכ"ד **הרא"ם**.  
ועל זה חולק בתשובות הנ"ל.

אמנם מצאתי לר' **אליעזר ממץ** בעל התוספת כדעת **הרא"ם**, שכתב **בס' יראים** (סי' קפ"ג):  
אחרי שהוקשה חלה לתרומה אין לה שיעור כתרומה גדולה, ויש **בספרי** ברייתא דורשת מן המקרא שיעור לחלה, דתניא תתנו לה' תרומה שיהא בה שיעור נתינה מכאן אתה אומר שיעור חלה של בעל הבית א' מכ"ד ושל נחתום א' ממ"ח, ונראה לי שאסמכתא בעלמא הוא, עכ"ד.

וכן כתב **הרא"ה** - ר' אהרן הלוי בעל ספר החינוך בספר החינוך (סי' שפ"ה):  
החלה אין לה שיעור מהתורה וכו' אבל חכמים חייבו להפריש חלק א' מכ"ד וסמכו הדבר במה שאמר הכתוב תתנו כלומר תן לכהן מתנה ראויה.

הנה מבואר לפנינו דעת ר' **אליעזר ממץ** ודעת **הרא"ה** - ר' אהרן הלוי בעל ספר החינוך כדעת **הרא"ם** ודלא כבעל **נודע ביהודה**. ובאמת אין לו בתשובה הנ"ל שום ראיה מכרעת לדעתו, כי מה שהביא מפירוש המשנה לה**רמב"ם** פ"ב מ"ז דחלה דמבואר ממנו שיש על כל פנים שיעור מהתורה לנתינת חלה לכהן, אני העני אינני רואה מבואר כן מדבריו, כי ממה שכתב תתנו שיהא בו כדי נתינה, זה לא ילמדנו שדעתו שהוא מהתורה, כי התחיל שם בלשון "מה שחייבו" זה יורה דרבנן חייבו שיעור נתינה ממלת תתנו. גם מה שכתב **דמרמב"ם** בחבורו (פ"ה מבכורים ה"א נ') נראה על כל פנים שמן התורה יהיה דבר הראוי ליתנו מתנה, אין זה נראה לדעתי, שהרי **הרמב"ם** התחיל שם מצוות עשה מהתורה להפריש תרומה מן העיסה לכהן שנאמר ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה וראשית זו אין לה שיעור מהתורה אפילו הפריש כשעורה פטר את העיסה, הנה כתב להפריש לכהן, וראשית זו, אפילו

כשעורה. מבואר מדבריו באר היטיב שראשית זו שמפריש לכהן היא אפילו כשעורה, וזה ודאי אין בו כדי נתינה.

והנה כל בנינו שם בתשובה הוא כדי ליישב דעת רש"י (מנחות ע"ז ב') ד"ה ונליף מתרומת חלה, שפירש רש"י שם שהוא א' ממ"ח שהוא תמוה מאד, דהא שיעורי חלה אינו רק מדרבנן, לכן המציא חילוק הנ"ל דלצאת ידי נתינת חלה לכהן בעי שיעורא מהתורה. אמנם אין צורך לזה, דבלאו הכי נוכל לומר, כמו שכתוב בספר **מראה אש** שם: דהא חכמים נתנו האי שיעורא מדכתיב תתנו ופחות מזה אין כדי נתינה אם כן הוי כמו מדאורייתא, עיין שם.

ואף דהך תירוצא אינו ברור כל כך, מכל מקום ניחא לן למימר הכי מלמיפש פלוגתא בין רש"י וגדולי ראשונים. וגם בתלמודא לא אשתמיט בשום דוכתא לאשמעינן הך חידושא, דאף דלמפטר העיסה מטבל די בכל שהוא, מכל מקום למיפק ידי נתינה לכהן בעי שיעורא. ולכאורה יש ראייה **מתלמוד ירושלמי** דלא בעי שיעורא כלל, דאהא דתנן ריש פאה אלו דברים שאין להם שיעור, קמקשו בירושלמי למה לא תנינן תרומה (עיין שם בר"ש), ואם איתא דיש לחלה שיעור מהתורה בכדי נתינה מדכתיב ביה תתנו, אם כן על כורחך גם בתרומה דינא הכי יהיה, דגביה כתיב גם כן נתינה ראשית דגנך וגו' תתן לו (דברים י"ח ד'), אם כן הא דאמרינן חטה אחת פוטרת כל הכרי, היינו כדי לאפקיעה מטבלה, מכל מקום למצות נתינה לכהן בעי שיעורא אם כן מאי מקשו בירושלמי למה לא תנינן תרומה; וטרח שם לאשכוחי כמה תירוצא, [כ] הא הקושיא מעיקרא ליתא, דבאמת תרומה בעי שיעורא דכדי נתינה לכהן. אם כן מוכח דלא בעי' שיעורא כלל אף בנתינה לכהן.

(והך תתן לו דרשו בו בספרי שם ובחולין קל"ה שיהא בו כדי מתנה לעניין ראשית הגז שהוזכר בהך קרא, וגם לעניין תרומה אמרו עליו (שבת כ"ה ב') לו ולא לאורו. עיין שם בתוספות ובתוספות גטין כ' א' ד"ה דילמא. ויראה דממה שהוזכר בתרומה לשון נתינה, טרחו רבותינו מקראות לאוכוחי מנייהו כמה שיעור כדי נתינה, כדאיתא בירושלמי (מובא בר"ש פ"ד דתרומות מ"ג) אם מקרא דיחזקאל ששית האיפה מחומר החטים, או מקרא דבתורה אחד אחוז מן החמשים, עיין שם וברש"י (חולין קל"ז ב'). גם ממה דמקשו בתלמודא דידן (חולין קל"ז ב') דאורייתא בשישים האמר שמואל חטה אחת פוטרת כל הכרי, ולא משני דהא דדאורייתא בשישים היינו כדי לצאת ידי נתינה לכהן, והא דחטה אחת פוטרת כל הכרי היינו לסלוקי מניה איסורא דטיבלא, שמע מינה דאין שיעור כלל מהתורה אף לנתינת כהן. ומה שהתעורר בתשובה הנ"ל בקושיתו על בעל **זית רענן** וכתב:

שאין שייך בתרומה לשער כדי נתינה א' משישים כיון שאין שיעור ידוע לכרי שיתחייב בתרומה ובאיזו כרי נשער חלק שישים אם כרי של קב או כרי של מאה כור דלעניין שיהיה בו שיעור נתינה אין לומר כל כרי לפי מה שהוא עכ"ד.

לא ירדתי לסוף דעתו בזה, וכי שיעור שישים מכרי היותה קטן לא יהיה הרבה יותר משיעור כ"ד או מ"ח מחמשת רבעים קמח, מכל מקום חזינן דקרו להך שיעורא זוטא כדי נתינה, מכל שכן שיעור שישים מכרי שהוא על כל פנים רבה מניה טובא).

**כב. ולא תעשו את כל המצות.** משפט לשון מקרא זה יראה שמי שלא קיים כל מצות עשה שבתורה ושגג באחת מהן מלעשותה חייב להביא קרבן, ולפי המקובל מרז"ל אין חיוב קרבן אלא בשעבר על מצות לא תעשה שיש בה מעשה ויש על זדונה כרת, וכבר התעורר הרמב"ן על זה וכתב:

פרשה זו סתומה במשמעה, ויטעו בה בעלי הפשט לומר שיש חיוב קרבן על מי שלא עשה בשוגג מה שציוה לעשות, ודבריהם דברי רוח וכו', אבל טעמו שתשגו ולא תעשו מה שציוה ה' אבל תעשו היפוכו, או יאמר שתשגו ולא תעשו מצוותיו במה שהזהיר אתכם שלא לעשות, כי המניעות בלא תעשה יקראו מצות, כמו שכתוב כי תחטא בשגגה מכל מצות ה', ושיעור הכתוב וכי תשגו ללכת אחרי אלוהים אחרים ולא תעשו דבר מכל מצות ה', כי המודה באלוה זולתו כבר בטל אצלו כל מה שציוה השם הנכבד, בין במצות עשה בין במצות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו יראתו ומצוותיו וכל החיוב בהם אינו כלום.

ע"כ דבריו בקצור.

(יעויין שם לשונו בביאור יותר, ואחריו בדרך זו הלך ר' יצחק אברבנאל), ולדבריו פירוש כל המצוות שום מצווה כמו ודורשי ה' לא יחסרו כל טוב (תהלים ל"ד) שום טוב, וכן תרגם יונתן **בן עוזיאל** ולא תעבדון חדא מכל פקודיא האילון; הנה בכל הדברים האלה אין לשון המקרא מיושב היטב לפי דעת רבותינו דבעבודת אלילים לחוד קרא משתעי, לכן נראה לי ידענו כי מלת כל הוראתו לתואר הקף הדברים הפרטים הנכללים במין, וזה על שני דרכים: - אם על הכלל והמקובץ המתפשט על כל אחד מן החלקים, כמו וירא אלהים את כל אשר עשה,

- אם על הכלל והמקובץ בלתי מתחלק אל הפרטים, כאלו נאמר כל עשרה נקראים עדה, הנה אין כל אחד מהם נקרא בשם עדה רק כלל העשרה, ומזה (קהלת ה') ויתרון ארץ בכל היא, ירצה יתרון מדינה זו נגד מדינה אחרת תלוי רק בכללת ההנהגה, אף אם לא תהיה מסודרת על צד היותר טוב בכל פרטיה, ואיננה מנוקה מכל חיסרון בכל חלקיה, הנה יתבאר מלת כל כפי מובן מלת כלל בכפל למ"ד הפעל, כמו כלילת יופי, (עיין פרשת נצבים פ' וכתבת עליהן את כל דברי התורה), ובשתי דרכים האלה יתבאר לשון כל המצוות הנאמרות בתורה, אם על כללת וקבוצת המצות המתפשט על כל אחת מן המצוות, אם על כללת וקבוצת המצות לבד, הבלתי מתפשט על פרטיהן. ואחרי שקבלת מלכות שמים והרחקת עבודת אלילים הוא כלל כל המצוות, לכן נקראו בשם כל המצוות, כבספרי (פרשה זו ס' קט"ו) וזכרתם את כל

מצוות ה' זו פרשת שמע, צא וראה איזהי פרשה שיש בה מלכות שמים ומיעט בה עבודת אלילים אין אתה מוצא אלא פרשת שמע;

ואמרו **במדרש רבה** (ריש סדר ראה) שמור תשמרון את כל המצוה הזאת, מהו את כל המצוה הזאת? א"ר לוי זו קריאת שמע, רבנן אמרי זו שבת שהיא שקולה כנגד כל המצות שבתורה, כדאמרינן בעלמא כל המחלל שבת בפרהסיא כאלו כופר בכל התורה כולה; והנה אף שלא שמענו במעמד הקדוש מפי הגבורה כי אם אנכי ולא יהיה לך לדעת רז"ל, בכל זאת אמרה תורה (יתרו) וידבר אלהים את כל הדברים האלה, כי שתי דברות אלה להיותן קבלת עול מלכות שמים והתרחקות עבודת אלילים, שהם כלל התורה והמצוות ויסודם, קראן הכתוב כל הדברים רוצה לומר כלל הדברים, ועיין בספרי (פרשה נשא פסקא מ"ב) רבי אומר וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר, ואומר אחת דבר אלהים שתיים זו שמענו. ובדרך זה יתבאר גם מאמר הכתוב (דה"א כ"ט) כי כל בשמים ובארץ דתרגומו דאחיד בשמיא ובארעא (כמובא בתיקוני זוהר תיקון כ"ב ד' ס"ו ובתיקון מ"ז דף פ"ו ב') יבאר מלת כל על הכלל, והכלל הוא אחדות כל פרטיו, כי כל הפרטים מתאחדים [20] תוך הכלל, והנה כל פרט מפרטי הברואים שבעולם הגשמי הם צוררים ואגודים זה בזה חלק זה מקושר בחלק אחר ממנו עד שכולם יחד הם עצם אחד שלם בתכלית האחדות, הנקרא בפי חכמים שלשלת הבריאה, וכן בעולם הרוחני כל פרטי כוחות העליונים לכל אחד מהם יש שורש, ושורש לשורש גבוה מעל גבוה וכולם תלויים ומשתלשלים ממקור העליון מד' אותיות הוי' ב"ה עד שכולם צוררים ואגודים כחלקי השלשלת (עיין מה שכתבתי בפ' כי תשא ל"ג כ"א ונצבת על הצור).

ואמר כי כל בשמים ובארץ כל פרטי הנבראים שבשמים ושבארץ הוא ית' כל שלהם כלומר הוא אחדותם, וכולם יחד הם עצם אחד בתכלית האחדות, והוא ית' הסבה הראשונה לכל המסובבים והוא המציאם, והוא אם כן כלל הנמצאות, לכן יתואר בשם כל ומזה מלת כל השני שבמקרא (תהלים קי"ט) כל פקודי כל ישרתי, כלומר כל פקודי ה' שהוא כלל כל הנמצאים (עיין **מכילתא דרשב"י - זוהר - תרומה קל"ד ב'**) וכן ראשית כל בכורי כל וכל תרומת כל (יחזקאל מ"ד) וכן בכור כל מבני ישראל (בהעלותך ט' ט"ז) ואין צורך להוסיף שם מלת איש. מעתה גם את כל המצות האלה דקרא דילן פירושו כלל המצות האלה, ואיננו מתפשט על כל אחת מן המצוות, רק על המקובץ והיסוד של כל המצות שהוא עבודת אלילים. ומלות ולא תעשו דאמר קרא לא קשיא לן, כי שורש עשה הוראתו גם כן על קיום הדבר, את מאמר מרדכי אסתר עשה רוצה לומר קיימה, וכמו ויעש אלוהים את הרקיע דפירש **רש"י** חזק וקיום, וכן לעשות עצה (ישעיה למ"ד), וקראה התורה במקום אחר מניעת הפעולה בשם עשיה, לעשות את יום השבת דפירוש לקיים מצוות יום השביעי, וכן כאן ולא תעשו ולא תקיימו, כלומר תעברו על המצוה הכללית שהיא אחדות ה' שהיא אנכי ולא יהיה לך, הנה נתבארה קבלת רז"ל ביישוב לשון המקרא על מכונו בלתי תוספת דברים;



ומצאתי בספרי (פרשה זו סימן קי"א):

נאמר כאן כל ונאמר להלן כל, מה כל האמור להלן בעבודה זרה מדבר אף כל האמור  
כאן בעבודה זרה מדבר, ע"כ.

לדעתי גזירה שווה זו היא עם מלת כל האמור בפתיחת עשרת הדברות, וידבר אלוהים את כל הדברים, וכמאמר רבי בספרי דלעיל, ופירוש מה להלן על כורחך פירושו כלל הדברים האלה והוא עבודה זרה, אף כאן פירש מלת כל הכלליות, וכמו שביארנו. **ובזרע אברהם** פירש כל האמור להלן, היינו לא תעשה לך פסל כל תמונה, ואין בזה טעם. והא דהוציא הכתוב איסור עבודת אלילים בלשון שלילה ולא אמר בלשון חיוב "וכי תשגו לעבוד אלוהים אחרים" נראה לי לפי שרצה לכלול שני מיני עבודת אלילים,

- העובדה בכפירת עיקר אלוהותו ית',

- והעובדה בשיתוף שמשותף שם שמים ודבר אחר, לכן בחר בלשון שלילה "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות" רוצה לומר שלא יקיים מצות קבלת מלכות שמים. ובזה נכלל גם עבודת השיתוף כי בעבודת אחד מהאמצעיים פורק עול מלכות שמים. וקבלת עול מלכות שמים הוא כלל כל מצוות התורה, ועל זה אמר "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות" רוצה לומר כלל המצוות, כלומר לא תקיים מצווה אחת הכוללת כל שאר המצוות. והמצווה הכוללת הוא דבור הראשון מעשרת הדברות אנכי ה' אלהיך וגו' שהמכוון בו בדרך כלל, שהיה ב"ה שהוציאו ממצרים הוא לבדו האלוהים, והיינו קבלת מלכותו עלינו בלתי שום שיתוף כח אחר מן האמצעיים.

והנה דבור זה אנכי ה' אלוהיך איננו מכלל מנין המצוות לדעת הגאון ר"ש בעל הלכות גדולות<sup>5</sup>. וכן דעת הראב"ע ור' יצחק אברבנאל, כי לדעתם דבור אנכי ה"א איננו אלא הקדמה לכל המצוות והאזהרות להודיעם מי הוא המדבר אתם שאינו לא מלאך ולא שרף כי אם הוא ב"ה לבדו בעצמו ובכבודו הוא הוא המצווה עליהם את כל המצוות. ולפי זה ענין קבלת עול מלכותו ית' עלינו לא בא בתחילה דרך צווי רק בדרך הודעה ודבור. אמנם אחר כך נצטוונו גם עליה כמה פעמים בתורה כמו שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד, לכן אמר כאן תרי לישנא דבור וצווי, "אשר דבר, אשר ציוה", וטעם המקרא שבשוגג לא יקיים מצווה אחת הכוללת כל המצוות, והיינו שלא יקבל העניין הגדול הנכלל בענין קבלת מלכותו ית', שחיובו בא אלינו תחלה מדבורו ית' בפומבי במעמד הנורא במתן תורה, וגם התחייבנו בו מצד צווי. והא דקפד קרא להודיע שענין קבלת מלכותו ית' לבדו בא אלינו מצד דבורו לבד הצווי, נראה לי טעם הדבר, כי עבודת השיתוף, אם אין דעת העובד להוציא את עצמו מרשות אדון

<sup>5</sup> ספר שנתחבר ע"י ר' שמעון קיירא 741 מחכמי ישיבת סורא בבבל בדור שני של הגאונים. מטרת הספר לסדר את פסקי התלמוד לפי המסכתות וע"פ העניינים. הספר עוסק בעיקר במצוות הנהוגות בזמן הזה. סגנונו כלשון הגמרא שמשם תורגמו הדברים. בספר שבידנו יש בו הוספות של רבי יהודאי גאון והשמטות רבות. מקורותיו העיקריים הוא ספרו "הלכות פסוקות" של רב יהודאי והשאלות דרב אחא וכן ב"ספר המעשים" של בני א"י. הוא ספר הלכתי שנתחבר בא"י אחר חתימת התלמוד הירושלמי.



האדונים ב"ה רק מדמה שזהו כבודו של אל עליון לשבח ולפאר את צבאי מרום שמשמשים לפניו ית' במרומים, אין במשפט השכל הכרעה לאוסרה, לולי שהוא ית' אסרה לישראל שהוציאם ממצרים ושעשה להם הנפלאות האלה, אליהם ציוה שלא יעמדו תחת ממשלת צבאי מרום שלא יעבדו לזולת מן האמצעיים אף בשיתוף אף שלא יעשהו כי אם לכבודו ית'. ומטעם זה, אמר הר"ן בדרוש התשיעי:

אמרו רבותינו אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, שמפני שהשכל הוא שופט ההפך משתי אלו המצות הוצרכנו שנשמעם מפי הגבורה (יעוין שם דברים הנכונים מאד דלא כרמב"ם), ולסבה זו עצמה, כאן בעניין קבלת מלכותו ית', שהוא ההפך הגמור מעבודת אלילים, הוסיף להודיע שמלבד הציווי עליו היה גם כן דבורו עליו בפרסום המעמד. והנה פרשה דילן נאמרה אחר פרשת נסכים וחלה שנאמר בהן כי תבואו אל ארץ מושבותיכם, כבואכם אל הארץ, והיה מקום לטעות דשגגת עבודת אלילים אינה נוהגת גם כן אלא בארץ, וכעניין כל הדר בחוץ [כא] לארץ דומה כאין לו אלוה וכדומה מן הטעות, לכן הוסיף קרא לאמר "מן היום אשר ציוה והלאה" להורות על תמידיות מצווה זו ושאינ הבדל בה בארץ מן הארצות ובזמן מן הזמנים. כן נ"ל ביאור כפל ויתור לשון המקראות האלה.

**כד. מעיני העדה.** הם הבית דין הגדול של שבעים ואחד הראויים להוראה. מ"ם מעיני כמ"ם משוד עניים מאנקת אביונים שהיא מ"ם הסיבה, מסיבת שוד מסיבת אנקת, מסיבת עיני העדה, כלומר מסיבת הוראתם שהורו לעם לאמר על דרך משל מותרים אתם לכרוע לעבודה זרה בלא פשוט ידיים ורגלים. ודבר זה שהורו עשה העם שהיו מדמים שהורו כדת ולזה סמכו על הוראתם, וזהו שאמר נעשה לשגגה, כלומר העם עשה את הדבר לשגגת הוראת בית דין. למ"ד לשגגה כלמ"ד נסו לקולם, מקול נפלים רעשה הארץ (ירמיה מ"ט כ"א), כלומר לסיבת שגגה, נעשה הדבר מן העם לפי ששגגו הבית דין והורו להם היתר עשיית דבר זה, והעם סמכו על הוראתם.

אמנם יש עוד תנאי בדבר זה, שצריך גם שגגת העם העושים, כי אם היו הבית דין שוגגים בהוראתם, והקהל ידעו שטעה הבית דין ושאינ ראוי לקבל מהם, ואף על פי כן עשו אין כאן חיוב קרבן, כי אם שהעם העושים היו גם כן בשגגה, ועל זה אמר אחר כך כי לכל העם בשגגה. כן הוא ביאור לשון המקרא לפי המבואר בסוגיות התלמוד ריש הוריות. וביונתן בן עוזיאל מתורגם מלת לשגגה בשלו נראה שהוא טעות סופר וצריך לומר לשלו כבאונקלוס, דאם לא כן יחסר שגגת בית דין בהוראתם.

**כה. בחטאה בשגגה.** איתא בספרי להוציא את דקדוקי עבודה זרה, יסוד דרשתם על מלת בחטאה, שהח"ת בסג"ל והה"א נחה על פי המסורה, שזה יורה שאינו המקור מבנין הקל והה"א לכינוי נסתרת על הנפש, דאם לא כן היה ראוי הפ"א בק"ח בחטאה והה"א במפיק,



עכשיו שהחיות בסגול"ל הנה הוא שם דבר של חטא, כמו חטאם ישאו, איש בחטאו יומת, והה"א הנחה היא הנוספת בשמות להגדיל הדבר ולחזקו, כמו ישועתה, עזרתה, שהה"א הנוספת יורה על חוזק הישועה והעזרה, (כמבואר וזאת הברכה ל"ג ט"ז, ובאתה לראש יוסף, וכמו עונה בה שבפרשה זו) וטעם בחטאה, בחטא חמור ולהורות שחיוב קרבן חטאת אינו אלא בששגג בגופו של עבודה זרה, להוציא בששגג במה שאינו אלא דקדוקי עבודה זרה כגון המגפף והמנשק, שאינו אלא בלא תעשה, כדאיתא בסנהדרין ס', שאינו חייב בשגגתו חטאת. והנה הטפחא שבתיבת בשגגה הוא מפסיק יותר מן התביר שבתיבת השוגגת, זה יורה דתיבות בחטאה בשגגה הוא מאמר מוסגר, ושעור לשון המקרא וכפר הכהן על הנפש השוגגת לפני ה', ובמאמר המוסגר יבאר שאינו רק בשגגת חטא חמור.

**כט. תורה אחת.** לפי דקודם גירותו היה חייב מיתה בעברו על אחת משבע מצות בני נח אף בשוגג, דאזהרתן זו היא מיתתן, כמו שכתב רש"י (מכות ט' א') גר תושב או נכרי שהרגו נהרגין ואפילו בשוגג שאין בני נח צריכין התראה, לכן אתיא קרא ללמדנו דכשנתגייר אשתני דיניה ונדון כישראל דלא לחייב על שגגתו רק קרבן. ולדעת הרמב"ם (פ"י ממלכים) דבני נח ששגג באחת ממצוותיו פטור מכלום, דנהי דהתראה לא בעי לחייבו מכל מקום צריך שנדע שעשה הדבר במזיד ובכוונה שמוכח מתוך מעשיו, אבל אם מעשיו מוכיחין דהוי שוגג פטור (עיין שם בלחם משנה) וכן דעת הרמב"ן בחדושי ריטב"א שם במכות. אתי קרא דידן ללמדנו דבגירותו חייב על כל פנים קרבן על שגגתו, אי נמי יש לפרש שגגה דקרא באומר מותר, דבן נח שלא ידע דעבודת גילולים אסורה ועבד נהרג (רמב"ם שם כרבא) והגר (שנתגייר בין הנכרים) כסבר שאין עבודת גילולים בתורה אינו חייב רק חטאת (שבת ע"ב ב') בשאר מצוות שגג בלא מתכוון חייב ומוקמיה ליה בעעבודת אלילים ובאומר מותר לרבא. ועיין (סנהדרין ס"א ב') כהן משוח באלילים בשגגת מעשה ומוקי לה רבא באומר מותר לגמרי).

והנה בספרי כאן אמרו:

תורה אחת יהיה לכם, ליחיד ולנשיא ולמשוח, פירוש אף על גב דבשאר מצות שחייבין על זדון כרת ועל שגגתן חטאת, אלו השלשה חלוקין בקרבנם, שהיחיד מביא כשבה או שעירה, והנשיא שעיר, והכהן המשוח פר, כמבואר בפרשת ויקרא.

מכל מקום בשגגת עבודת גילולים כולם שווים להביא שעירת עזים (עיין הוריות ט' א') על זה אמר כאן תורה אחת יהיה לכם, שהושוו כולם לקרבן זה. דלא ניחא להו לרבותינו לומר דלא אתי קרא, רק להשוות הגר לאזרח לחוד, דאם כן מלת לכם מיותר לגמרי, או דהוי ליה למכתב להם בנסתר כברישא בתוכם (לא בתוכם) ומדשני קרא מנסתר דרישא ואמר בסיפא לכם בנוכח, זה יורה דאתי להשוות גם אחריני מלבד האזרח והגר.

ואיתא עוד בספרי:

האזרח בבני ישראל, למה נאמר שהיה בדין ישראל נצטוו על עבודת גילולים והגרים נצטוו על עבודת גילולים אם למדתי לישראל שמביא על שגגת גלולים אף הגרים מביאים על שגגת גלולים ת"ל האזרח בבני ישראל מביא על שגגת גלולים ואין הגר מביא על שגגת גלולים, ע"כ.

והדברים תמוהים דמקרא מפורש לפנינו היפוכו. ונראה לי **ספרי** אתיא כמאן דאמר (יבמות מ"ח) מפני מה גרים בזמן הזה מעונין ויסורין באין עליהן מפני שלא קיימו ז' מצות בני נח קודם גירות ונפרעין מהן כדי למרק חובתם, אלמא דהגר איתנהו בדיני שמים על מה שעבר מקודם (עיין **תוספות** סנהדרין ע"א ב' ד"ה בן נח) והיה עולה על הדעת שיביא עכשיו על שגגתו בגלולים קודם גירותו (כמו שמחייבין אותו מיתה אחר גירות כשהרג ישראל קודם גירותו) דאי עביד השתא בר חיוב קרבן הוא, זה אתי [21] **ספרי** ללמדנו לפטרו על מה שקדם. **ובזרע אברהם** הלך בדרך אחרת בזה.

**ל. ביד רמה. רש"י** פירש במזיד, ולא מצינו מליצה זו אצל שאר מזידין, והיה יותר נכון לומר והנפש אשר תזיד לעשות, כמו וכי יזיד איש על רעהו להרגו, והראב"ע כתב: ביד רמה להראות לכל שאיננו ירא מה'.

ולדעתי הוא מעניין הרים יד במלך (מ"א), שהיא מליצה על המורד במלכות, וכן העובר על אחת ממצות ה' במזיד לא מצד תקיפת היצר רק מצד פריקת עול, שאינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים ולשמוע אל מצוותיו, כדרך המינים והאפיקורסים הפורקים עול מצות ה' מעליהם, הפושעים ומורדים במלכות שמים, על זה אמר והנפש אשר תעשה ביד רמה רוצה לומר מצד פריקת עול; ואין זה דומה לשאר מזידין שיש בהם הבדל בין עברה קלה לחמורה, והעונשים נבדלים אם מלקות אם מיתה, אם כרת, או פטור מכלום, אבל זה העובר מצד פריקת עול, ופושע ומורד במלכות שמים, ככתוב את ה' הוא מגדף, שמסיר מעליו ממשלת אדון הכל ית' ואינו שומע למצוותיו, אין בו הבדל בין קלה לחמורה ואפילו לא עשה אלא קל שבקלות דינו להיענש בכרת בהיותר חמור, ולכן אמר סתם והנפש אשר תעשה, ולא זכרה מה עשתה, כי על כל מה שתעשה אפילו מן הקלות.

**לא. כי דבר ה' בזה.** אין לפרש מאמר זה כנתינת טעם, למה הוא בכרת לפי שבזה דבר ה', כי כבר אמר מקודם לזה את ה' הוא מגדף שהוא עוון יותר גדול ממנו, אבל מילת כי הוא לתנאי, כעניין כי תפגע שור אויבך, ונגד מה שדבר לפני זה בפורק עול בקום ועשה, דבר במקרא זה בפורק עול בשב ואל תעשה לבד, לכן אמר ואת מצוותו הפר, כי לשון הפרה היא בטול מקיום מעשה, כעניין וחסדי לא אפיר מעמו, הפר כעסך עמנו, וכן הפרת נדרים שעניינם המניעה והביטול מקיום מעשה, וכן אמרו רז"ל (סנהדרין צ"ט) ואת מצוותו הפר זה המפר בריתו של אברהם אבינו (עיין ר"ה י"ז קרקפתא דלא מנח תפלין ובתוספות שם), וטעם



המקרא המונע עצמו מקיום מצות עשה מצד בזוי דבר ה', שמבטל מצות עשה בשב ואל תעשה מצד בזוי מצווה, גם על זה החמירה התורה לענשו בכרת.

והנה מה שסיים הקרא עונה בה הוא סתום מאד, כי מי לא ידע שהמגדף והבוזה דבר ה' עוון גדול, והיותר תמוה שבכל כתבי קודש לא הזכר רק לשון עוון, ורק כאן אמר עונה בתוספת ה"א, ונראה לי למה שלמדנו מדברי רש"י שתוספת ה"א הבא בסוף השם יורה לגדל ולחזק, עיין לך לך בויחשבה לו לצדקה, ובוארא והדגה אשר ביאור מתה, כמו שכתוב (בנחום ב') רכבה רוב רכב, ה"א יתרה הופך הלשון לכמה מרכבות, וכן סיר אשר חלאתה בה (יחזקאל כ"ד) זוהם רב, וכן (יחזקאל מ"ז) למינה תהיו דגתם לשון רוב מינים, וכן (ישעיה כ"א) כל אנחתה השבתי, אנחתה לא מפיק ה"א והוא לשון אנחה מרובה, וכן (ירמיה ו') כרתו עצה לשון הרבה עצים, וכן דגה לשון הרבה דגים, וכן כאן, עונה, להגדיל ולחזק, ולהודיע אף שאין זה אלא בשב ואל תעשה, מכל מקום מצד שהוא פורק עול המצווה מחמת בזיון דבר ה', הנה הוא עושה עוון גדול, לכן ראוי להיענש בעונש החמור.

**לב. מקושש עצים.** מקושש פעל מרובע מן הכפולים, הקש הוא התבן הדק או העצים הדקים, ונגזר ממנו מקושש כלומר לקיטת הדברים הדקים תבן או עצים (ר"ש ב"מ). הנה על הלקיטה לבדה לא התחייב מיתה רק על אוספו אותם יחד, והמאסף דברים המפוזרים יחד הוא מלאכת מעמר; או שנתחייב מיתה על העברתו אותם בשעת לקיטתו ד' אמות ברשות הרבים (כבשבת צ"ו); אמנם לפי זה עיקר החלול אינו מוזכר בתורה. ובמתניתא תנא מקושש תולש מן הקרקע הוא, לדעה זו מילת מקושש הוראתו התלישה והעקירה מן המחובר, דוגמא לזה (יחזקאל י"ז) ואת פריה יקוסס שפירושו יקוצץ בחלוף זש"ר"ץ, ומשורש זה אמר (איוב כ"ח) וכרם רשע ילקשו כתרגומו מכסחון (והמפרשים שם נדחקו בפירושו), ומזה הונח לדעתי שם מלקוש על המטר היורד סמוך לקצירה [וגם בזה בחרו בעלי לשון דרך רחוקה]. ובלשון ערבי מלת קשה עניין חתיכה אומנית, וכל לשונות של לקיטה יורו גם על התלישה מן המחובר, וארוה כל עוברי דרך (תהלים פ') ותרגום וארוה ומכסחין, (וכרמך לא תזמור מתורגם לא תכסח עיין שם רש"י), וכן לרעות בגנים וללקוט שושנים (שה"ש ה'), מחטב עציך מתורגם מלקט אער, וכן בלשון משנה הלקיטה היא הקציצה מן המחובר, (כבשבת פי"ב) המלקט עצים אם לתקן את האילן וכו', ולזה יפה תרגם **יונתן בן עוזיאל** מקושש עצים תלש ועקר. **ואונקלוס** שתרגם מגבב אעין, הנה גבינה בארמי אין ענינו הלקיטה והאסיפה לבדה אבל יורה עניין חתיכה, מגבבין מן החצר (ביצה ל"ג), דיקלא ועבד גובי (ב"ק צ"ו), הנה לפירוש זה עיקר החלול מבואר בקרא.

**לג. המוצאים אותו מקושש.** שהתרו בו ולא הניח מלקושש והתרו בו (רש"י מספרי), דאם לא כן המוצאים אותו מקושש עצים למה לי, הרי כבר כתיב וימצאו איש מקושש עצים, והיה די



לומר ויקריבו אותו אל משה, ופשיטא דהאי ויקריבו אמוצאים אותו דכתיב לעיל מניה קאי, אלא הכי קאמר ויקריבו אותו המוצאים אותו, עודו מקושש ולא הניח מלקושש (רא"ם); ובסנהדרין מ"א פירש רש"י שקישש עצים לא נאמר אלא מקושש, לאחר שראוהו ומצאוהו היה מקושש, ומה טעם תלוי בכך אלא שהתרו בו ועדיין [כב] היה מקושש. אמנם דבריהם אלה יתכנו אם כבר היינו יודעים ממקום אחר חיוב ההתראה, אז היינו יכולים לומר, כי יתורא דקרא אתיא לאשמעין שלא הניח מלקושש גם אחר ההתראה, אמנם למה דאמרינן שם בסנהדרין מנין להתראה מהתורה? תנא דבי ר' ישמעאל המוצאים אותו מקושש עצים, דעיקר חיוב ההתראה מהך קרא יליף, לא הבינותי מהיכן נפקא ליה, דילמא בא לאשמעין חוצפא יתירתא דהוי בהך גברא שלא התבושש מלהניח הקשישה נגד הרואים אמנם התראה שלא ידענוהו עדן ממקום אחר לא היה. לכן נראה לי בדעת רבותינו, מדאייתר לישנא דקרא, לא פירשו מלת המוצאים לשון השגת דבר ופגישתו כמו ומצאה את רעהו, רק פירשוהו לשון השגת שכל כמו שדי לא מצאנוהו, אשרי אדם מצא חכמה, החקר אלוה תמצא, ומוצא אני מר ממות, וגם יש בלשון מצא גם מקרה העונש כמו התלאה אשר מצאתנו, ברעה אשר ימצא את עמי, והצרותי להם למען ימצאו (ירמיה י') דתרגומו בדיל דיקבלון פורענות חוביהון.

הנה משתי הוראות האלה פירשו רבותינו מלת המוצאים אותו, וטעמו השיגוהו והבינוהו העונש אשר יקרהו שהמחלל שבת חייב מיתה, והיינו התראה. תדע שממילת המוצאים עצמו הוכחת רבותינו, שמצאנום גם במקום אחר בדרך זה, כי אמרו בספרי כי ימצא איש גונב נפש (כי תצא כ"ד ז') ימצא בעדים והתראה, וכן כל ימצא שבתורה, וכמו שכתב גם רש"י שם. וכן אמרו בספרי, כי ימצא איש שוכב (שם כ"ב כ"ב) ימצא בעדים, וכן במכילתא על פסוק וגונב איש ומכרו ונמצא בידו, אמרו ונמצא אין מציאה אלא בעדים.

והתבונן עוד דלדרך הפשט מלת אותו השני מיותר לגמרי כי היה די ויקריבו אותו המוצאים אל משה וגו', אמנם לדרך רבותינו יש למלת אותו השני ביאור אחר, אותו הראשון הוא מילת הכינוי לנסתר ואותו השני הוא מעניין ואתה מרבבות קדש, העירותי מצפון ויאות (ישעיה מ"א) הגידו האותיות לאחור (שם) שטעמם עניין ביאה, דבר הבא לעתיד והכתובים ישמשו לשון ביאה על השכר ועל העונש המעותדים לבוא על הצדק והרשע, אמר מחרוץ תבואתה (משלי ג') על השכר הבא על המתנהג על פי חכמת התורה. ואמר על עונש הרשע תבואת שפתיו ישבע (שם י"ח) ומעניין זה לשון אותו השני, וטעם המוצאים אותו, האנשים שהודיעו לו והשיגוהו לדעת את העונש המעותד לבא על המחלל שבת על ידי קשישת עצים מן המחובר ואות וי"ו שבסוף מילת אותו, הוראתו כמילת של, כמו בנו צפור בנו בעור, שטעמם בן של צפור של בעור, וכן למעינו מים, וחיתו ארץ (בראשית א' כ"ד) טעמם למעין של מים, וחית של ארץ, כמבואר שם, כן אותו מקושש עצים, אות של מקושש עצים, וטעמו עונש של מקושש המעותד לבוא.

ואם תשאל למה בחר הכתוב להוציא עניין ההתראה והודעת ענשו בלשון המוצאים אותו, ולא בחר בלשון היותר ברור, המודיעים לו עונש מקושש, נראה לי שבא הכתוב בלשון זה לכלול עוד תנאי הכרחי למחויבי מיתת בית דין, דלא די בהתראה והודעת העונש לחוד, כי צריך המחויב לקבל התראה זו, ואמר על מנת כן אני עושה ויתיר עצמו למיתה (כבסנהדרין מ"א וברמב"ם י"ב מסנהדרין), ועניין זה נכלל גם כן בלשון המוצאים אותו, מלת אותו יבואר לפי זה מלשון יאותו לנו האנשים (וישלח ל"ד ט"ו) ששורשו אות כמבואר שם, ומזה וקשרתם לאות על ירך (בא י"ג ט"ז) שטעמם לשון התרצות, ולשון מוצא ישמש גם על היות דבר ע"י חקירה, כמו מוצא אני מר ממות, וטעם המוצאים אותו לפי זה, חקרו ומצאוהו מתרצה להיות מקושש אף שנתוודע לו ענשו.

ודע דבמדרש איתא דהמקושש לשם שמים נתכוון שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהם שלא לכנוס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחוייבין במצוות עמד וחלל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים (תוספות ב"ב קי"ט ט"ב ד"ה אפילו) וקרוב לזה אמר **יונתן בן עוזיאל** בתרגומו בשנוי קצת, (ואין טענה במלת המוצאים שהוא עומד, דכבר הראיתי לדעת כמה פעלים עומדים ויוצאים, עיין בשלח ט"ז כ"ט אל יצא איש ממקומו).

**לד. כי לא פרש.** בבחינה העיונית נקרא חתוך הדין הפרשה, וכן לפרש להם על פי ה' (ויקרא כ"ד י"ב), כי קודם פסיקת הדין יתרגשו במחשבת הדין כמה פנים לזכות וכמה פנים לחובה, ועדיין הדבר אצלו בספק לאין הדבר נוטה, אך אחר ששקל כל אופני הסותר והחיוב בפלס שכלו ודמיונו היטב, והוציא אופן אחד מכל שאר האופנים לחתוך הדין על ידו יפול על זה לשון פרישה, דהיינו פרישת צד אחד מכל שאר צדדי הקיום והשלילה החיוב והפטור (ר' שלמה פפנהיים).

ור' שמואל דוד לוצאטו בהבדלו בין שלשת השורשים פרש באר פתר כתב, כי הפירוש הוא להודיע הבלתי נודע, לפרוש להם על פי ה', כי לא פורש מה יעשה לו, וכן ויקראו בספר תורת אלקים מפורש, שהודיעו משמעות הכתוב לעם הארץ אשר לא היה מבין, מכאן אמרו מפורש זה תרגום. והתבונן על אשר מצאנו במקלל לפרוש להם בבנין קל, ובמקושש כי לא פורש בבנין חזק, והטעם כי בעניין המקלל לא היו יודעים דבר מדינו, לא אם הוא חייב מיתה ולא [22] באיזה מיתה יומת, והנה הניחוהו במשמר לפרוש להם על פי ה', שיודיעם בהודעה פשוטה מה יהיה דינו, אבל המקושש יודעים היו שחייב מיתה ולא ידעו איזו מיתה, כי לא פורש בשלמות מה יעשה לו, ובא הפיעל להורות על חוזק הפעולה ושלמותה.

**לת. ועשו להם ציצית.** אין זה צווי כי באמת אין חיוב לקנות בגד כדי לעשות בו ציצית (כמבואר בפוסקים ובאורח חיים סי' י"ז וסי' כ"ד), אמנם המכוון בזה כמו ועשיתם אשה לה'

(לעיל ט"ו) שאיננו צווי אלא כשתעלה על לבבכם לעשות אשה לה' (עיין שם רש"י), וכן כאן ועשו להם ציצית הכוונה כשיהיה להם בגד המחויב וירצה ללבשו, לבישה זו אסורה להם עד שיעשו בו ציצית;

זזה לשון החינוך:

דע שאף על פי שאין חיוב מצווה זו מן התורה אלא כשיש לו לאדם כסות ד' כנפיים, כמו שאין חיוב מצות מעקה אלא במי שיש לו גג, אף על פי כן הזהירו כן חכמים במצווה זו הרבה ואמרו שראוי לחזור עליה, ע"כ.

ומן התימה על ר' יצחק אברבנאל שכתב:

ועשו להם ציצית שיעשו על כל פנים בגד מד' כנפות ויעשו בו ציצית לשלול טעות האומרים שאם ירצה שלא ללבוש טלית בת ד' כנפות אינו חייב במצות ציצית, עיין שם. ודבריו נגד הלכה שבידינו.

**ציצית.** שם ציץ לר' שלמה פפנהיים הונח על הצמח שהוא עדיין בהתחלת צאתו מן השורש והתגלותו לחוץ, ובלשון מושאל יורה גם כל על עצימת עין במקצת כדי לראות היטב, כמו מציץ מן החרכים (שיר השירים ב') והיינו שמצמצם את העפעפיים עד שלא נשאר התגלות העין אך במקצת, שהוא כעניין התגלות הצמח רק במקצת, ומלשון הצצה והסתכלות נגזר שם ציצית של בגדי כהונה, וציצית של בגדים, כמו ועשית ציץ זהב טהור, והיינו טס המונח בגובה הראש שהכל מסתכלין בו, וכן ציצית הבגדים דהיינו להסתכל בהם כמו שכתוב וראיתם אותו, והנה במקום אחד יקרא ציץ אף על פי שכבר יצא כל הצמח כולו, והוא ויקחני בציצית ראשי (יחזקאל ח'), והיינו השערות הצומחות מן הראש, והטעם שאמר כאן לשון ציץ אף על פי שכבר גדל, לפי שאין בשער הבשר חלוקי עניינים ומעמידות בבחינת צמיחותו וגידולו כמו שיש בשאר צמחים, שכל שאר צמח בתחילה הוא ציץ אחר כך נעשה בעל עלים וענפים, אחר כך מוציא פרח ועושה פירות ומתייבש ונופל, ומכל אלה העניינים ושינוי המעמדות אין גם אחד בשער הראש, שהוא לאחר שגדל הרבה כמו שהיה בתחילת צמיחותו, אין נוסף בו שום איכות חדש, לכן יפול עליו שם ציץ תמיד, אחר שלא נעשה בו עניין חדש, ומאחר שתחילת איכותו ציץ שוב אין כאן סבה שיהיה נעתק מזה השם להיות נקרא בשם אחר, וזהו שאמרו (מנחות מ"ב) ועשו להם ציצית, אין ציצית אלא ענף, וכן הוא אומר ויקחני בציצית ראשי.

ולכאורה יקשה ענף מי זכר שמו, שהרי בפסוק שהביא ראייה ממנו לא נזכר שם ענף כלל, אמנם העניין שנקראו השערות ציצית על שם הצמיחה שצומחות מן הראש כעניין הענפים שצומחים מן הקנה והסדן של צמח, וכמו שבכל הצמחים הצמח גופו צומח וממנו שוב צומחים הענפים כך בשער הראש הנה הראש גופו צומח ושוב השערות צומחות ממנו, שהראש הוא



כסדן האילן והשערות הם הענפים, לזה הביאו ראייה מן ציצית הראש לציצית הבגדים, שצריך שיצא מן הבגד גדיל והוא נחשב כקנה של צמח וכראש הבעלי חיים, ומן הגדיל צריך שיצא שוב ענף דהיינו החוטין הנבדלים והמתפצלים לכאן ולכאן כענפי הצמח וכשערות הראש; אלא לפי שבלשון ציץ לפי הוראה הראשונה תחילת צמיחת הצמח שאינו בזמן ההוא אלא משהו, אמרו גם כן (מנחות מ"א ע"ב) אין ציצית אלא משהו והיינו שאין צריך להיות גדול כל כך כי אם כצמח בתחילת צמיחתו שנקרא ציץ בהנחה ראשונה; וכן איתא שם גם כן אין ציצית אלא יוצא, על זה שאין ציצית אלא יוצא לא הביאו ראייה כלל, כי הוא מובן ממילא שגזרת ציץ מן יצא לשון יציאה (ושורש יצא רק הצד"י בלבד המורה בהנחה ראשונה על יציאה מדבר, וכבר נמצא לשון יצא בלי יו"ד כמו צא מן התיבה, לצאת כצאת, הנקרא אצל המדקדקים חסרי פ"א, וימצא גם כן בלי אל"ף שקראו המדקדקים נחי ל"א, כמו היא מוצת (בראשית ל"ח) כפי גרסת ר"ח בתוספות (כתובות ס"ז), וכן הוצת מבין רגליה (משנה תורה כ"ח), שמזה מוכח שאין שורש במלת יצא רק הצד"י בלבד, ונגזר ממנו שם ציץ על תחילת יציאת הצמח לאוויר העולם, וזה העניין כבר מונח בקריאת שם ציצית, ואינו צריך להביא ראייה לכך.

**לט. והיה לכם לציצית.** אמר והיה בלשון יחיד מלמד שהתכלת והלבן אף על פי שאין אחד מהם מעכב את חברו אינם שתי מצות אלא מצווה אחת (**רמב"ם** פ"א מציצית ה"ה והוא מן הספרי מובא במגדל עוז<sup>6</sup> שם. ולא מצאתיו בספרי שלפנינו). וארבע ציציות (תנן במתניתין ספ"ג דמנחות) מעכבים זו את זו שארבעתן מצווה אחת, והעיר בתוי"ט דלא אמרו בגמרא מנלן הא, ונראה לי שיצא להם זה מדאמר וראיתם אותו בלשון יחיד, יורה שארבעתן כאחת נחשבים. ויתכן דלכוונה זו כל ג' פעמים הוזכר בפרשה ציצית הם חסרים יו"ד בתראה, וזה יורה על התאחדותם יחד.

**והיה לכם לציצית.** כלומר תנו דעתכם ולבכם שחוטין אלו לכם להצצה והבטה, כי בבלתי כוונת הלב על זה אף אם תתעטפו כל היום בבגדי ציצית אין בם תועלת לעשות רושם פנימי בנפש, כמו הקושר חוט באחת מאצבעותיו בלי כוון דעת להיותו לו למזכרת דבר מה, אין מן התימה אם ישכח אחר כך חפץ שהיה [כג] צריך אליו לזכרו, כי אין בקשירת החוט תועלת לזיכרון רק אם בעת קשירתו התכוון שיהיה לו בו מזכרת על דבר מיוחד (**רמ"א**).

**וראיתם אותו.** אין וראיתם פה לראייה בעלמא כי אם להשגחה ושימת לב על הדבר, התבוננות והסתכלות בעיון, כמו אין מי רואני (ישעיה מ"ז), ואבי ראה גם (ש"א כ"ד י"א),

<sup>6</sup> שם טוב אבן גאון 1287-1330 מגדולי התורה בספרד. למד עם הריטב"א בבית מדרשו של הרשב"א. עסק בקבלה וחיבר כמה ספרים בקבלה הידוע מביניהם הוא "כתר שם טוב" בו הוא מבאר את דברי הסוד המזכרים בפירוש רמב"ן לתורה. חיבורו הגדול "מגדל עוז" הוא על משנה תורה לרמב"ם בו הוא מביא את המקורות התלמודיים והמדרשיים להלכותיו של הרמב"ם ומטרתו העיקרית הייתה ליישב את השגות הראב"ד. כמה מגדולי הדורות השיגו עליו כמו המהרש"ל והש"ך הרידב"ז והחתם סופר.

ומלת אתו ענין סימן ורושם, מן והיה הדם לכם לאות, וכמו עד דרוש אחיך אותו, וכן למועד אשר דבר אותו (וירא כ"א ב') למדו רבותינו ממלת אותו סימן השריטה (ע"ש רא"ם). ורוצה לומר התבוננו מאד ותנו על לבכם הסימן והאות הנעשה בבגדיכם על ידי חוטים אלה, ופירש ואמר על איזה הדבר יהיו החוטים האלה לסימן ואות. וזכרתם את כל וגו', כלומר בין בהטלת הציציות בבגד בין בהתעטפכם בבגד הציצית תשימו תמיד על לב, שהציציות האלה נתונים בבגד זה לסימן ואות להזכיר את האדם את חיובו במצוותיו ולעשותם, ולבלי נטות אחר תאוות הלב ומזימותיו הרעים. למען תזכרו וגו' הבטיחה התורה שהעטיפה בבגד הציצית על הכוונה הנזכרת, יעשה קנין חזק בנפש עד שיעשו מעשי המצות בפועל בנקלה ובלו קושי, עד שגם בלי ראות הסימנים האלה כגון בלילה או ביום כשנושא בגד הציצית תחת בגדיו האחרים, יזכר ויעשה האדם את המחויב עליו מן המצוות.

**וזכרתם את כל מצות ה'.** הנה חייבה אותנו התורה בזה לשום אות וסימן בכנף המעיל שהוא תמיד לנגד עינינו כדי שנזכור תמיד היותנו עבדי ה' כדרך שעושה האדון במלבוש עבדו לאות כי הוא עבדו הקנוי לו להיות נכנע לעבודתו (עיין במנחות ד' מ"ג ע"ב) **בתוספות** ד"ה חותם, שמדמה התלמוד חותם של טיט שעושים אותו לעבד כשקונים אותו לשם סימן עבדות, לציצת כי הציצית מעידים על ישראל שהם עבדי הקדוש ברוך הוא כבלא דעבדא, עיין שם.

ומזה יתבאר לנו לשון להתעטף בציצית. שתקנו לנו מתקני הברכות אף שאין צריכה עטיפה באמת, כמו שהעיר **בית יוסף באורח חיים** סי' ח', ואפילו בטלית קטן שאין בו עטוף, עיקר נוסח הברכה להתעטף בציצית, וכל מה שאמרו בזה אין הדעת מתיישבת בו, למה שנו מתקני הברכות ממה שכתוב בתורה בפרשת ציצית לשון כסוי אל לשון עטיפה, אמנם לפי המבואר לכוונה הפנימית תקנו לשון מתעטף, לבאר בו התכלית האמתי המכוון במצות ציצית, כי מצינו לשון עטיפה על ההכנעה, כי אחר שאמר (ישעי' נ"ז) שהוא ית' שוכן את דכה ושפל רוח להחיות רוח שפלים ולב נדכאים אמר, כי רוח מלפני יעטוף, שפירושו כשרוח האדם נעטפת ונכנע לפני כמו שכתב **רש"י** שם, ולכן ישמשו הכתובים לשון עטוף גם על השרוי בצער, כמו בהתעטף עלי רוחי (תהלים קמ"ב), כי האדם בצערו הוא נכנע ודעתו כפופה בו כאלו מעוטף קצת הגוף בקצתו, ורוח בקרבו גם הוא כאלו מתעטף וכפוף עד שאין לו מקום להתרחב, ולזה בחרו מתקני הברכות לשון להתעטף, שכולל שתי עניינים, כסוי הגוף, כמו ועמקים יעטפו בר (תהלים ס"ה), שמכוסים בתבואה שתרגומו ומישריא יתחפון עבורא, וכלל גם כן הכנעת האדם בקרבו כעבד לפני אדון כל הארץ.

#### **וברעיא מהימנא אמר:**

וראיתם אותו וזכרתם, כל זמנא דברא דחמי רצועה דאבא דחיל מאבוי, אשתזיב מרצועה אשתזיב מכלא, מאן גרם ליה לאשתזבא ההוא דחמי בעינוי ההיא רצועה,



ההיא רצועה גרם לי' לאשתזבא, ועל דא וראיתם אותו וזכרתם ועשיתם ודאי ואי לאו הא רצועה, דהאי יגרום לכון למהוי תבין לפולחנא דילי תדיר וכדין ועשיתם, עיין שם. ידמה חוטי הציציות התלויים בגדיל לרצועות המחוברות במקל שהוא בית יד שיאחז בו המכה את המחויב להלקות. ועל כוונה זו הזכירו רבותינו (מנחות מ"ד) לשון, ארבע ציציותיו טפחו לו על פניו.

**ולא תתורו.** תתורו עניין חקירה וחיפוש, והטעם שלא ירדוף האדם אחר הרהור לב וכל אשר שאלו עיניו (**ראב"ע רשב"ם** ועל דרך **אונקלוס**), ולולי דבריהם הייתי מדייק מדלא אמר ולא תלכו אחרי וגו', כמו שכתוב אם אחרי עיני הלך לבי, אפשר בכוונת מליצה זו, דמילת אחרי הוראתו גם כן עניין האיחור במעלה, כמו שכתב ר' **שלמה פפנהיים**: **והנה איל אחר**, מגיד לך הכתוב שבחו של אברהם שהיה האיל נחשב בעיניו מאוחר במעלה לעלות על גבי אישים בערך אל יצחק בנו, והיה ניחא ליה יותר להעלות את בנו לעולה, ומעניין זה מתתי אותה לאיש אחר, כלומר למי שהוא מאוחר במדרגתו ממך, וכן ולבש בגדים אחרים כלומר פחותים במעלה, ואמרו (יומא כ"ג) בגדים שבישל בהם קדרה לרבו אל ימזג בהם כוס לרבו, והוא גם כן עניין אלוהים אחרים, ואל אחר, מלשון פחיתות וגריעות (עכ"ד).

וכן ויצאה והייתה לאיש אחר לפחיתותו, וכמו שאמרו זה הוציא רשעה מביתו וזה מכניסה, וכמו שחלק הטוב והמועיל שבדבר יקרא פניו, ככה חלק הגרוע ממנו הרע והמזיק שבו יקרא אחוריו, או אחוריו, (כי אחוריו ואחרי מתחלפים, כמו באחרי החנית ש"ב ב'ב', וחלקי הרע והמזיק בלב ועין הוא אם משתמשים בהם לסרסור החטא לראות ולחמוד, וכדי להישמר מן המזיקים הרעים האלה צריך האדם להתנהג בהם כמו שמתנהגים באדם רע המזיק, שיאסרו אותו בנחשתים ובעבותות עד שאין ביכולתו לצאת חוץ מגבולו לילך ולהזיק, ככה צריכים לאסור הנך תרי סרסורי דחטאה בל ילכו העין והלב חופשים בפעולות חמידתם כפי טבעם, לראות ולחמוד בלבבו יפי המראה וטוב [23] הרואי המזיקים לנפש, להשחית דרכיו ולגרוע ערך האדם מחיתו יער.

ועל מאסר הרוחני הזה הזהיר שלמה ואמר הביאה למוסר לבך, ואמר איוב ברית כרתי לעיני מה אתבונן וגו', ואוי לו לאדם אשר לא יתאמץ על אחרי עיניו ולבו, אשר לא יתגבר לכבוש תחתיו את כח הרע והמזיק שבשני סרסרים האלה, ולא יביא במאסר את רגלי מזיקים כמוהם, הוי לו ואוי לנפשו אם יפתח מהם את מאסרם ויתיר אותם מקשרם לפרוץ בפעולתם את הגבול שגבלה להם התורה, הנה על פתיחת המאסר והתר קשר המזיקים האלה הזהירה התורה ולא תתורו עיין מה שכתבתי ריש פרשת שלח על ויתורו את ארץ כנען; אחרי לבבכם וגו' פחיתות לבבכם ועיניכם, כחות הרעות שבהם.

## פרשת קורח

### פרק טז

**ה. ויודע ה' את אשר לו.** המאמר סתום כי אין מבואר בו מי הוא זה הנקרא אשר לו, לכן הוסיף **רש"י** את אשר לו לעבודת לוויה, וכן כתבו **רמב"ן** ו**הראב"ע** כי היו נקהלים בעבור קדושת אהרן, ובגלל קנאת מעלת הלויים שהחליפם משה בבכורים, וקרח בכור היה, וקשר דתן ואבירם בעבור שהסיר הבכורה מראובן אביהם, ואלה נשיאי העדה היו בכורים כמו שכתב **הראב"ע**, ואמר ויודע ה' את אשר לו, שיודיע ה' אם הבכורים לו יהיה כמו שכתוב כי לי כל בכור, או שהחליפם בלויים כמו שכתוב והיו לי הלויים, יעוין בדברי המפרשים; הנה בכל אלה המקרא סתום, ואין דרך התורה לסתום אלא לפרש.

**לכן נראה לי** שאין מלת אשר כאן מלת הטעם, אבל הוא שם דבר, הנפרד משרש אשרי מענינו השבח והתהילה, כמו שכתבנו במקץ בויפתח יוסף את כל אשר בהם לדעת רז"ל, שהנפרד ממלת אשרי הוא אשר בחטף-פתח וסגו"ל, והראינו סמוכים לדבריהם משם אשרה, ודלא כדעת בעלי הלשון האומרים שהנפרד הוא אושר בחול"ם וסגו"ל או אישר בחיר"ק ושורוק, או אשר בשש נקודות, יעוין שם.

והדברים מבוארים יותר **במכילתא דרשב"י - זוהר -** (בראשית מ"ט):

**אינון דפלחין לסיהרא איקרון עובדי אשרה על שום דכתיב באשרי כי אשרוני,**

וכיון שזכינו לביאור מלת אשר כמו באשרי כי אשרוני, יהיה טעם ויודע ה' את אשר לו. יודיע ה' את המאושר והמשובח בעיניו, אם הבכורים או הלויים משובחים להיות ראויים לשרת בשם ה'; ולכוונה זו שינו **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** לתרגם מלת אשר דכשר; ובזה המכוון מפרש באר היטב בלשון המקרא ואין צריך לתוספה.

**ח. שמעו נא בני לוי.** כי משה היה בתוך מחנה לוי, ככתוב והלויים יחנו סביב למשכן העדות, והחונים לפני המשכן משה ואהרן ובניו, לכך הסב משה דבורו אל כל בני לוי, כי חשש פן ישתתפו עמו. ואחר זה חזר דבורו אל קרח, ויקרב אותך ואת כל אחיך בני לוי, אמרו במדרש לפי שהיה קרח גדול שבשבט נעשו אחיו טפלה לו.

**ט. המעט מכם.** הדבר מעט הוא אצליכם (**ראב"ע**), וכתרגום **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** הזעיר הוא לכון. החליפו המ"ם בלמ"ד.

**ולדעתי** לא אמר לכם, כי בזה היה מדבר בגנותם, כי משמעות לשון זה היה, דלפי ערכם די להם מתנה זו הקטנה, ואינם ראויים למתנה גדולה הימנה. וחלילה לו לנאמן בית ה' להיות עינו צרה בטובת חברו, הלא שמענוהו לאמר בעין יפה מי יתן והיה כל עם ה' נביאים, אמנם

~~~~~



כוונת משה היה להוכיחם בל יהיו כפויי טובה להקטין בעיניהם המתנה הניתן להם, לכן אמר המעט מכם במ"ם, כלומר הכי ראוי מצדכם ומבחינת עצמיכם להקטין ולמעט את אשר חנן ה' אתכם, עד שתשתדלו להשיג מעלה יותר גבוה.

**יא. לכן אתה.** למפרשים חסר כאן נשוא המאמר, ויאמרו שהוא התראה ואזהרה לבלי הודיע מה יהיה ענשו, על דרך שכתב רש"י (בראשית ד') במלת לכן כל הורג קין. והר' עובדיה ספורנו אמר לכן אתה וכל עדתך הנועדים, אני אומר לכם, על ה', דעו שאני משליך יהבי על ה' שיתבע הוא עלבוני ולא נתקומם אנו עליכם כלל.

**ולי נראה** כי מלת לכן מורכבת משתי מלות לא - כן, דבלשון ארמי הלמ"ד קמוצה, ואחרי שהציע לפניהם דברי תוכחה, חתם דבריו לקרוא אליהם, אתה וכל עדתך הנועדים על ה'! אתם אשר עשיתם וועד ואסיפה, להריב עם ה'! תדע לכן! לא-כן יהיה, עצתכם תופר ולא תהיה. וכן במאמר ה' אל קין יתפרש מלת לכן על דרך זה, אחרי אמרו והיה כל מוצאי יהרגני השיבו ה' לכן כלומר לא - כן, לא יהרגך שום אדם כי שבעתים יוקם, וכן יתפרש (בהושע ב'), לכן הנני שך את דרכך, הפך מחשבתם הרעה שהוזכר שם מקודם. ומצאתי לר' בנימין זאב היינדהיים שם בבראשית בשם **תרגום סורי** שתרגם מלת 'לכן' - לא היכנא.

**יג. תשתרר עלינו גם השתרר.** למפרשים הוא מהופך והראוי כי גם השתרר תשתרר עלינו.

**ולי נראה** כי יש במאמרם שתי תלונות:

**האחת** על משה שהוא מתנהג עליהם כשר ומושל,

**והשנית** שגם אחרים יעמיד עליהם למשול בהם.

ומצאנו התפעל יוצא כמו שכתבנו בויתנכלו אותו להמיתו, וכפירוש הרמ"א.

**יד. ותתן לנו.** מוסב על האמור למעלה, לא הביאותנו ולא נתת לנו נחלת (רש"י).

**ור"י אדרבי** פירש עדיין לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו ואתה מדבר דברים כאלו כבר נתת לנו נחלת שדה וכרם, שציותנו כמה מצות שדה וכרם, שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמר כרמך (לקט שכחה פאה עוללות הכרם וכדומה), הנה נראה מדברך שאתה מסמא את עינינו, לפיכך לא נעלה שאין בדברך ממש.

**העיני.** תרגם **יונתן בן עוזיאל** העיניהון [כד] דגובריא האינן דבארעא ההיא תסנוור ותנצח יתהון. הסב האנשים ההם על יושבי הארץ המדובר ממנו, וטעמו גם אם יעלה בידך להתגבר על יושבי ארץ כנען ולנקר עיניהם, בכל זאת לא נוכל לעלות שמה, כי סבות אחרות יעמדו נגדינו למנעינו מביאת הארץ. ופירוש זה יותר יתכן לפי העניין והנגינה.



**טו. לא חמור אחד מהם.** לא חמורו של אחד מהם וכו' (רש"י).

**הרשב"ם** והחזקוני תפשו על רש"י ואמרו אילו היה נקוד אחד בפת"ח היה פתרונו של אחד מהם, כמו אחד העם, ולא הרעותי את אחד מהם. והנה כמעט שכב אחד העם (בראשית כ"ו) שהוא סמוך יתכן להיות מן הקל ומן הכבד, אלא שהסברא הישרה נוטה שהוא מן הכבד ורומז בו על המיוחד שבעם הוא המלך, בעבור שאמר אחריו והבאת עלינו אשם ולא אמר והבאת עליו, וככה על אחד ההרים אשר אמר אליך (בראשית כ"ב) יתכן שרומז בו על הר המוריה המובחר שבהרים. גם יתכן לפרשו על הר מן ההרים כמו תחת אחד השיחים (שם כ"א), אכן במקום שהתיבה בלתי סמוכה ודאי כגון ולא הרעותי את אחד מהם דענינא, שיש אחריה מ"ם השימוש ואין סמיכות על המ"ם, אין להסתפק בה שהיא ודאי מן הקל ואין בה שום יחוד וביחוד, לכן ברור שפירושו ולא הרעותי שום איש מהם, יהיה מי שיהיה. ואלו היה אומר לא חמור אחד מהם נשאתי היה פירושו כמו כן לא חמור אחד של שום איש מהם נשאתי, עכשיו ששנה ואמר לא חמור אחד מהם משמעו לא חמור של דבר המיוחד מהם נשאתי, ואיזהו הדבר המיוחד בהם הוי אומר זה קופת הצבור המיוחדת לכל צרכי צבור.

ומבואר ברבה ובתנחומא שאמרו:

מה שהיה דרכי ליטול לא נטלתי מהם, בנוהג שבעולם אדם שהוא עושה בהקדש נוטל שכרו מן ההקדש, בשעה שהייתי יורד ממדין למצרים היה דרכי ליטול מהם חמור (מקופת ההקדש) שבשביל צרכיהם ירדתי ולא נטלתי, ע"כ.

הרי לך מבואר שאין פירושו לא חמור של שום איש מהם נשאתי אלא לא חמור של המיוחד מהם והיינו ההקדש. הנה לפניך שפירושי רז"ל הם בהירים ומדוקדקים למעיינים בהם הדק היטב, והם מיוסדים בעיקר הלשון, לכן הפוך בהם ומהם לא תזוע.

**טז. ויאמר משה אל קרח.** תחילה אמר להם (פ' ו') קחו לכם מחתות קרח וכל עדתו וגו' ולא אמר שיהיה אהרן עימהם, חזר ואמר כאן אתה ואהרן, גם מתחלה היו דתן ואבירם בכלל מה שנאמר קרח וכל עדתו, וכאן הוציא מכללם דתן ואבירם, וזה טעם חמשים ומאתים מחתות, דאם לא כן מה צורך להזכיר העניין במקום זה, והייתה כוונתו להוציא מכללם את דתן ואבירם, כי אחר ששלחו אליו לא נעלה ויחר למשה מאד רצה לגזור עליהם שלא ימותו כמות כל אדם (רמב"ן דלא כראב"ע).

ולדבריו יש לתת טעם על שניי הלשונות שבין מאמרו זה למאמרו הראשון, כי למעלה הזכיר אצל המחנות לשון נקבה, ותנו בהן, ושמו עליהן בנו"ן, וכאן אמר ונתתם עליהם במ"ם, וכן שם אמר אצל הקטורת לשון שימה וכאן אמר לשון נתינה, כי במאמרו הראשון [24] הייתה באמת כוונת משה להראות אות ומופת אמתי על המובחר לכהונה, כמאמרו שם והיה האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש, לכן אמר שם לשון שימה בקטורת, שהוא יורה על ההתנהגות



בקטורת על סדר הראוי והנכון בו, ולהיות המכוון בו להיות מופת ברור על אמתות הכהונה, אם כן עבודה ראויה היא, הקטורת ראוי לסדרו על המחיתה כדין, והמחתות עומדות מכוונות לקבל את הקטורת אל תוכן, לכן כתב שם בנו"ן הנקבה, כמו בכל מקום שהוזכר לשון נקבה על דבר הראוי לקבלה;

אמנם כאן אחר שהתפלל אל תפן אל מנחתם, והיה בטוח בתפלתו שלא תשוב ריקם, והקטורת בלתי ראויה תהיה, לכן לא הזכיר לשון שימה רק לשון נתינה והוא הנחה בעלמא בלתי סדר הראוי ונכון אליו, והזכיר גם כן המחתות בלשון זכר, ונתתם עליהם כמו על דבר שאינו ראוי לקבלה; אמנם האנשים הרשעים האלה בחשבם שהקטרתם ראויה תהיה והתכוונו לשום הקטורת על סדר הראוי והנכון בו לכן אמר בהם וישימו. עיין סוף פרשת פקודי ההבדל בין שימה לנתינה.

**היו לפני ה'.** המכוון בו עמדו פתח אהל מועד כמה שכתב ויעמדו פתח אהל מועד, ולא בחר משה לשון זה, כי לא היה משה רוצה שיעמדו ברשעתם אלא ישובו, דמטעם זה נתן להם זמן עד למחר, לכן אמר לשון היו לפני ה' לכלול בו גם כוונתו האמתית שתשתנה דעתם עליהם ויהפך לבבם לטוב כראוי לפני ה'. כי לשון היה יורה גם על השתנות דבר ממעמד שהוא בו למעמד אחר, דבהשנות המטה לנחש אמר יהי לתנין, ובהשתנות המים לדם אמר ויהיו לדם ביבשת, ולכוונה זו לא כלל משה את אהרן במאמר זה לומר, אתה וכל עדתך ואהרן, כי אהרן היה תמיד לפני ה' באין צורך אליו להשתנות לדעה אחרת, לכן חזר וכלל את אהרן עימהם במאמר מיוחד, אתה והם ואהרן מחר. והנה אף שעמידתם היה ביום המחרת, לא אמר קרא בפירוש ויהי ממחרת להורות על רשעת קרח, שלא היה נח כל הלילה וילך ממחנה למחנה לפתות שאר השבטים (כמו שכתב רש"י) ועשה לילה ליום כאילו אין כאן יום מחר.

**כא. הבדלו וגו' העלו.** שלא תגין זכותכם עליהם כעניין ימלט אי נקי (ר' עובדיה ספורנו).

**מתוך העדה.** הם עדת קרח. שהרי משה ואהרן היו עימהם פתח אוהל מועד, ומשה חשב כי העדה הזאת על כל ישראל ולפיכך השיב לו האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף, וה' יתברך פירש לו מיד, כי העדה שאמר על עדת קרח הוא (רבנו בחיי ור' עובדיה ספורנו).

**כב ועל כל העדה תקצוף.** אונקלוס ויונתן בן עוזיאל תרגמוהו יהי רוגזא, ואינו חזר עליו ית'.

**כח. כי לא מלבי.** אם יהיה המכוון בזה לא מדעת עצמי, הוא למותר כי הקדים ה' שלחני, ומן החיוב נודעה השלילה, ויתכן שהוא מוסב על מאמר הקודמו, כלומר לא היה בכל מה שעשיתי רק קיום שליחותי, ולא נתערב בו גם הרגשת הנאה הבאה מצד לבי, אף שמטבע האדם להרגיש שמחה בלבו אם אחד מבית אביו יתרומם לגרם מעלות, לא כן הייתי בהתרומם אחי



לכהונה גדולה ובהתנשאות שבט אבי להיות משרתי ה' במקדש, עבד נאמן הייתי לקיים בהם שליחותי למנותם, ולא נשתתף בקיום שליחותי גם הרגש שמחת לבבי מסיבת היותם קרובי מבית אבי, כי השתתפות כזה תחליש השליחות. ואין קיום השליחות בשלמות, ודומה למי שמשתף שם שמים ודבר אחר יחד.

**כט. ופקדת כל אדם.** יום המוות נקרא יום פקודה, אם שבו נפקדו ונזכרו מעשיו, או שבו יפקד ונעלם מן העולם, כמו ויפקד מושבך.

ורז"ל אמרו אם ימות על מטותיהם כדרך שכל בני אדם מתים והרופאים מבקרים אותם ככל החולים, הנה פירשו לשון פקודה ענין דרישה וחקירה ובקור אחר שלום הבריאות והמעמד, כמו ואת אחיך תפקד לשלום, ופקדת נוך. אמנם לפי זה היה ראוי להקדים הפקידה למיתה.

**לכן נראה לי** על דרך הפשט קרא מדבר מענין הפקידה שאחר המיתה שהיה נהוג בדורות ראשונים שלא היו קוברים מתיהם מיד תוך קברות הארץ ולכסות עליהם גושי עפר כסוי שאין אחריה גלוי, כפי הנהוג אצלנו, אבל היו נותנים אותם בכוכין במערות והשגיוחו כמה ימים אחר המתים ולבקר עליהם לראות אם הוא מת מוחלט או אינו כי אם מת מדומה אשר לגודל התגברות חולשתו הוא כמת למראה עיניים, כמו שאמרו (**באבל רבתי**<sup>7</sup> פ"ח) יוצאין לקברות ופוקדין על המתים שלשה ימים (מובא **ביורה דעה** ס"י שצ"ד), וזה הוא פקודת כל אדם אשר יומתו על מטותיהם אחר שכבם על ערש דווי, שיש מקום להסתפק על מיתה מדומית. אמנם האנשים הרשעים האלה ימותו מיתה פתאומים נפלאה ויאבדו מתוך הקהל, עד שלא ישלוט עין הרואה להשגיוחו עליהם ולפקוד אותם ולביקור אם עוד רגשת חיים בקרבם. ועל כוונה זו שמעתי לפרש פקדו את הארורה הזאת וקברוה (מ"ב ט'), אחרי ההשמטה והרמיסה הייתה החששא פן יש בה רוח חיים ואין מהראוי לקברה חי, לכן אמר פקדו, כלומר השגיוחו עליה ותבקרו בגופה קודם הקבורה אם היא מתה באמת.

**ל. ואם בריאה יברא ה'.** הראב"ע פירש לשון כריתה כמו וברא אתהן בחרבותם, דלא ניחא ליה לפרש בריאה על המצא יש מאין, כי כבר נבקעו מדינות רבות וירדו הדרים בהם שאולה, והרמב"ן השיב עליו כי אף שבקיעת האדמה אינה בריאה מחודשת אבל פתיחת הארץ לבלוע הוא חידוש שלא נהיה מעולם, כי כאשר תבקע האדמה כמו שנעשה פעמים רבות ברעש, תישאר פתוחה [כה] גם ימלא הבקע מים ויעשה כאגמים, אבל שתפתח ותיסגר מיד כאדם הפותח פיו לבלוע ויסגור אותו אחרי בלעו, זה הדבר נתחדש ביום ההוא כאילו הוא נברא

<sup>7</sup> אחת ממסכתות הקטנות בש"ס או "שמחות" בלשון סגי נהור כי עניינה דיני אבלות. מסכת שמחות שלפנינו הוא ילקוט משניות וברייתות עתיקות מיסודו של ר' אלעזר ב"ר צדוק בלודא בימי רבן גמליאל השני ור' היא הוסיף עליהם. ילקוטים אלה כמו כל המסכתות הקטנות נעשו בא"י והם השתמשו הרבה בתלמוד הירושלמי. המסכת הובאה לבבל בזמן הגאונים ונוספו בה מאמרים מהתלמוד הבבלי. המסכת הייתה ידועה במקומות רחוקים.



מאין, והרא"ש טען על זה דאפילו הכי אין כאן בריאה חדשה, ורז"ל אמרו שפי הארץ נברא בין השמשות כאילו אין זה מטבע הנברא מששת ימי בראשית, ואם הדבר כן שהמנהג הוא לפתוח ולסגור ואין הפרש אחר רק שכאן סגר מיד, ודאי אין זה מספיק להיקרא בריאה חדשה שנברא יש מאין.

ור' יצחק אברבנאל נדחק בזה עד שאמר מלת יברא הוא עתיד במקום עבר והיה ראוי לומר ואם בריאה ברא ה', יעוין שם בפירושו.

ולי נראה מלת בריאה כאן הוא מן ויד ברא (יחזקאל כ"א) שפירש רש"י בשם **מנחם**<sup>8</sup> לשון בחירה וברירה, וכפירוש הרד"ק מעניין ברו לכם איש, אלא שזה מבעלי הה"א וזה מבעלי האל"ף, והונח לשון ברירה ובחירה על הפרשת והבדלת דבר אחד מן השאר, ויהיה טעם ואם בריאה יברא ה' שיתהווה כאן דבר המופרש והמובדל בעניינו, שלא תהיה מיתתם מיתה טבעית הנהוגה, והוא הפך מה שאמר מקודם אם כמות כל אדם. ומזה לדעתי ועם נברא יהלל (תהלים ק"ב) כלומר העם הנבחר לה' והנברר אליו הם יהללו. ובתחילת בראשית עוררנו על מלת ברא שהוא גם כן מעניין ברר, עיין שם.

**נאצו.** תרגם **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** ארגיזו קדם ה'. הוסיפו מלת קדם, כי אין התעוררות אצלו ית'. ואין צורך לזה, כי יש לפרש נאצו, כמו נאצו כל תוכחתי וכמו (ש"א ב') נאצו את מנחת ה' דתרגומו בזו. וכפירוש רש"י שם לשון בזיון.

**לב. ותפתח.** לרבותינו שנעשה האדמה אשר תחתיהם מדרון שיתגלגלו אל מקום הבליעה (כמו שכתב רש"י דברים י"א, והוא **במ"ר** פ' זו), יתכן לבאר מלת ותבקע נגזר מן שם בקעה ומדרון, ובזה אין כאן כפל עניין בקיעה ופתיחה.

## פרק יז

**ב. כי קדשו.** כאן נתן טעם על הרמת המחנות לבד שלא יניחום לאבוד לפי שקדשו רוצה לומר אחר שחלה עליהן אש מאת ה' הרי נתקדשו לשמים, שהאש היא קדושה, וציוה אחר כך לעשותם צפוי למזבח, נתן טעם לפי שקדושה זו באה עליהם כי על ידם הייתה נקמת המתקוממים כנגד ה' ולכן ראוי לעשות מהם צפוי למזבח להיותם לזיכרון, לכן חזר ואמר את

<sup>8</sup> 920-970 לערך. היה פילולוג ומדקדק במאה העשירית בספרד. ספרו החשוב "מחברת" על שורשי העברית והארמית הורה שיש שורשים בעלות אות אחת שתיים, שלוש, ארבע, וחמש אותיות. תלמידו ר"י חיוג חלק עליו ולדעתו כל השורשים בעלות שלוש אותיות. הספר כתוב בעברית ורש"י חשב על מנחם שהוא הבר סמכא בענייני דקדוק והביאו בכמה מקומות. דונש בן לברט מפס במרוקו חלק עילו ר' חיסדאי חרף אותו וגרשו מביתו, שונאיו העלילו עליו שהוא נוטה לדת הקראים ושהוא אינו מאמין בדרשות חז"ל.

מחנות החטאים וגו', שמצד שהחטאים הקריבום לפני ה' ויקדשו על ידי האש להענישם, לכן ראוי לעשות מהם אות לזיכרון שלא יחטאו עוד (**ר"ש יפה - שמואל יפה אשכנזי**).

**י. הרמו מתוך העדה הזאת.** אם יהיה המכוון בזה להיותם מופרשים ומובדלים מן העדה כדעת המפרשים, איך יצווה משה את אהרן ללכת להם ואיך שמע אליו לעבור את פי ה', ואם הולכת הקטורת היה גם כן מציווי ה' כמו שכתב **רש"י** שאמר אהרן משה לא אמר כלום מלבו אלא מפני הגבורה, למה לא הוזכר בקרא שנצטווה משה על זה, לכן נראה לי דעניין זה נכלל במאמר הרומו מתוך העדה. מלת מתוך הוא מעניין לא ימוש מרחובה תוך ומרמה, ומזה איש תככים, כמבואר (במדבר ג' י"ב מתוך בני"). וזה תואר כאן לאותן אנשים שאמרו אתם המתם את עם ה', הצדיקו את קרח ועדתו לקרותם עם ה', גלו דעתם שהיה מן הראוי להתחבר עם קרח במחלוקתו, רק שלא העיזו פניהם לעמוד בפרסום עמו, והיו אם כן חורשי רע בלבבם כאנשי מרמה ותוך, וזה טעם, הרומו מתוך העדה הזאת, הפרישו והבדילו את העדה מכל תוך ומרמה שלא ישאר ביניהם איש תככים, ומזה הבין משה שעל ידי הקטורת תיעשה הפרשה והבדלה שלא ישאר בתוך העדה רק אותן שאינם מאנשי מרמה ותוך. ולא אמר כאן כבקודמים הבדלו, כי פרישה זו היא לרוממות הניצולים, וכן בהפרשת המחנות לרוממות קדושתם אמר בהם וירם את המחנות. ודקדוק מלת הרמו עיין **ר"ש ב"מ**.

**ואכלה אותם כרגע.** אינו מוסב על העדה רק על אנשי תוך ומרמה שביניהם, אותם רצוני לכלות, ולבלי יתפשט הפורענות גם על הכשרים דכיון שנתנה רשות למשחית אינו מבחין, לכן תעשו הפרשה בין שאינם מחויבים למחויבים. גם יהיה בזה אות לבני ישראל, שאין הקטורת מיוחדת לפורענות כאשר יחשבו מעונש עדת קרח, אבל הוא מיוחד להציל את הראוי להינצל ולהבדיל בין החיים למתים.

**יא. יצא הקצף.** תרגם **יונתן בן עוזיאל** נפק מחבלא דשמיה קצף. עיין מה שכתבתי בסוף פרשת דברים בהתאנף ה'.

**כג. ויוצא פרח.** נראה לפי הפשט כשהוציאו משה מצאו שפרח ולא יותר, כדכתיב והנה פרח מטה אהרן אבל אחרי כן ויצץ ציץ לעיני כל ישראל, ואחר כך ויגמול שקדים, שאילולי כן היה העניין תחילה, הנה לא הייתה נראית לא הפריחה ולא הניצה, וגם לא היה לו לכתוב והנה פרח, אלא והנה גמל שקדים מטה אהרן, (**רשב"ם**).

ולפי זה ויוצא משה הוא פעל מוקדם כמו וירם תולעים ויבאש, שפירושו וירם תולעים אחר שהבאיש תחילה, וכן כאן ויוצא ויצץ ויגמול אחר שהוציא משה, ועל זה אמר ויראו כלומר ראוי יציאת הפרח תחילה, וראו כאשר הנץ הציץ, וראו כאשר גמל השקדים. והנה לפעמים הוזכרה היציצה קודם הפריחה, כמו יציץ ופרח ישראל, צץ המטה פרח הזדון, וכאן הפריחה קודמת



ליציצה, כי היציצה והפריחה שתי מעמדיות ראשיות שבצמח, שהיציצה תחילת הצמיחה שמתחיל להתבקע מן השורש ולהתגלות ואין בו עדיין שום היכר [25] של עליו וענפים הנמצאים ברוב הצמחים, והפריחה תחילת עשיית הפרי, שבזולת היציצה תחילה אין כאן צמיחה, ובזולת הפריחה תחלה אין כאן פרי (והונח שם ציץ על התגלות הצמח שהוא תחילת הצמיחה, והוראת שם פרח על הצמיחה הנגלית ביותר כשהצמח כבר במעלה גדולה מן הצמיחה).

אמנם אין עניין נציצה נאמר דווקא על התחלת היציאה מן השורש, כי גם התחלת יציאת הענף מן הקנה והסדן, והתחלת יציאת העליון מן הענף יקרא יציצה, כי כל התחלת צמיחה אחרי העלמה וטמינתה יקרא ציץ, לכן יקדים לפעמים פריחה לנציצה, שכפי הנראה הוא שלא כסדר רוב הצמחים, שיציצו תחילה ואחר כך מוציאים פרח.

ועניין ציץ שבכאן אינו התחלת צמיחה מן השורש כי אם התחלת צמיחת העליון מן הענף, שבקצת צמחים יקדם התגלות הפרח להתגלות העליון, כבאפרסקין ואתרוגים, וכמאמרם בתפוחים מה תפוח זה פריו קודם לעליון וכו', ופריו שאמרו היינו הפרח המתגלה בתפוח קודם שיתגלו העליון, שהעלים הם עדיין במעמד הציץ. עיין ר' שלמה פפנהיים ח"א ד' ע"ד, וח"ג ד' נ"ב.

**כת. כל הקרב הקרב.** אין לפרשו ככפל פעולות לחזק, כאחד המפרשים, כי יש פסק אחר הקרב הראשון, אבל פירושו כמו שכתב הרא"ם:

הקרב הראשון בחצר אהל מועד, והקרב השני בתוך אהל מועד, וכאלו אמר כל הקרב לחצר אהל מועד משיקרב לתוך אהל מועד ימות, עיין שם.

ולולי דבריו הייתי מפרש הקרב הראשון על הישראלי והקרב השני על הכהנים והלויים, כנאמר עליהם (יחזקאל מ"ה ד') לכהנים הקרבים לשרת, ונאמר (שם מ' מ"ו) הקרבים מבני לוי. ועליהם אמר כאן הקרב אל משכן ה', וטעמו כל איש ישראל הקרב לכהן או ללוי הקרב אל משכן ה', כלומר בעבודתם כדלקמן (י"ח ד') וזר לא יקרב אליכם.

## פרק יח

**ב. מטה לוי שבט אביך.** ר' שמואל דוד לוצאטו יבדיל בין שני השמות מטה שבט, והוא: שנים עשר בני"י נקראים שבטים לא מטות, וזרעו של כל שבט נקרא מטה, מטה לוי הם אחיך בני לוי, ולוי עצמו הוא שבט אביך, שממנו בא אביך, ומפני שראש המשפחה נקרא שבט והיה בימי קדם ראש המשפחה נשיא בתוכם, על כן נקראו הנשיאים והקצינים שבטים, וזה טעם לא יסור שבט מיהודה, וכן דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל, וכן וקם שבט מישראל וכן ראשיכם שבטיכם, ואיננו סומך, ובני השבט הנקראים באמת מטה הם נקראים גם כן לפעמים שבט בבחינת אב אחד אשר

לכולם, ומכל מקום נקראים על הרוב מטה שהוא שמם העצמי ועל המעט יקראו שבט אשר לא יצדק בהם רק בהשאלה, ובמובן הטבעי מטה ושבט דבר אחד הם רק כי המקל בצד ראשו יקרא שבט ובצד סופו נקרא מטה, והנה שבט עב ממטה אף על פי שהם מדובקים בגוף אחד.

**ז. עבודת מתנה.** רוצה לומר עבודת הכהונה המסורה לכם בייחוד, כולם תוכן עניינם שיש בהם מתנה, כלומר נתינה על דבר אחר, כגון זריקת הדם והקטרת חלבים ואיברים, ניסוך המים והיין, ורק על עבודת אלה שהן מתנות אם קרב זר עליהם חייב מיתה, אבל עבודה שאיננה מתנה כלומר שאין בה נתינה, כגון תרומת הדשן שאין בה כי אם עבודת סילוק, שמסלקין ומסירים מעל המזבח אין בה חיוב מיתה לזר אם קרב אליה, זהו המכוון במקרא לדברי רז"ל (יומא כ"ד), ומיושב על לשון המקרא היטב, עיין **רש"י ורמב"ן**.

**ח. ואני הנה.** התחיל לומר ואני בוא"ו והוא תחילת דבור, כי כן דרך הכתובים במקומות הרבה, כמו ואביה ירק ירק (לעיל י"ב), וכן ויתן לך האלהים (בראשית כ"ו), וכן ויעשו בני ישראל את הפסח, וכן ויאמר ויהי נא פי שנים ברוחך אלי, ואין ספק כי יש לכל אחד טעם מכוון אלו השגנוהו (**רבנו בחיי**).

**י. בקדש הקדשים תאכלנו.** קדש הקדשים הוא מקום הארון לפניו מן הפרוכת כמו שכתוב והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים, וכתוב ונתת את הכפורת על ארון העדות בקדש הקדשים, ואין שם אכילה ושתייה, שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביוהכ"פ, ומה הוא בקדש הקדשים תאכלנו, אבל פירושו שתהיה אכילתך בהם בקדושה חמורה, ולפי שכבר פירש במנחה ובחטאת את החומר שיש באכילתן יותר מקדשים קלים במקומם ובזמנם לא הוצרך להאריך כאן אלא לומר שיהו כולן קדש קדשים באכילתם שתהיה אכילתם בהם בקדושה חמורה לא כקדשים קלים, ושמושי הבי"ת רבים, כי בי"ת הכלי כאשר תחזיק המקום והזמן כן תחזיק העניין וכן בעיצובו תאכלנו (**הרמב"ן**) ויש לפרש הבי"ת על הסמוך והקרוב, כמו ישראל חונים בעין (ש"א כ"ט א') האזוב אשר יוצא בקיר (מ"א ה' י"ג) סמוך לעין סמוך לקיר, כן בקדש הקדשים, סמוך לקדש הקדשים, והוא חצר אהל מועד והעזרה.

**יא. כל טהור בביתך.** וחזר ואמר (פסוק י"ג) כל טהור בביתך, כפלה התורה זה התנאי במורם מקדשים קלים, ואחר זה בתרומה וחלה ובכורים, ולא תספיק לזכור זה התנאי פעם אחת לבד, כי יש הבדל בין טהור הנזכר בחלה ותרומה ובכורים ובין טהור במורם מקדשים קלים, כי לאכילת תרומה וחלה ובכורים די בטהרת הערב שמש לבד [כז] כאמור ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים שהיא תרומה, אמנם לאכילת המורם מקדשים קלים צריכה טהרה היותר שלמה אחר הערב שמש והבאת הכפרה (**רלב"ג**).





**לכל תנופות בני ישראל.** טעם הסגול שבישראל מלמד שהוא כלל לכל מתנות קדש וקדשים, שאם נאמר דווקא על הדברים הצריכה תנופה היה הסגול בתיבת מתנם, ואפשר שבספרי רש"י היה נמצא טעם אחר (ר' לייב שפירא).

**יג. בכורי כל אשר בארצם.** ממלת כל יראה דבכורים נוהג בכל מיני פירות שבא"י, אמנם רז"ל למדונו (בכורים פ"א מ"ב) שאין כל הפירות מחויבים בבכורים אלא שבעת המינים בלבד, שנשתבחה בהן א"י; ויראה דלדעתם אין מלת אשר כאן מלת הטעם, אבל הוא שם דבר, משם אשרי שעניינו המשובח והמהולל (על דרך המבואר למעלה בוידע ה' את אשר לו), וטעמו בכורי כל המאושר בארצכם רוצה לומר כל פרי המשובח בארצם והם שבעת המינים, ובזה הכתב מתאים עם המקובל. ודע שבמנחות (ד' פ"ד) מבואר דבמנחות משתעי קרא דילן, יעוין שם.

וברמב"ם (פ"ב מבכורים ה"ז) בכורי כל אשר בארצם, אחד הנוטע ואחד העומד מאליו. אמנם בספרי יבוטא על הבכורים כפשטיה שאמרו בא הכתוב ולימד על הבכורים שתהא קדושה חלה עליהם במחובר לקרקע.

**טו. פדה תפדה.** בבכור אדם הקדים מעשה הפדיון לנפדה, ובבכור בהמה הקדים הנפדה למעשה הפדיון, כי בבכור אדם הפדיון חיוב הכרחי, ואף שהפריש חמש סלעים לפדיון בנו, אם נאבדו חייב באחריותו עד שיבואו ליד כהן, וכיון שנתנית הפדיון חיובי, לכן הקדימו במאמר לנפדה. אבל בבכור בהמה אין הפדיון הכרחי, שאם אין רוצה לפדותו עורפו לפטר חמור, וכן אם הפריד שה לפדיון פטר חמור וקודם שבא ליד כהן מת השה אינו חייב באחריותו ופטור, דמיד כשהפריש השה יצא הפטר חמור לחולין, לכן בא מעשה הפדיון מאוחר לנפדה. (עיין בכורות י"ב ב' נ"א א'). וכבר הוזכר כח מצב המאמר בקדימה ואיחור התיבות שבו (באחרי מות י"ז י"ג וכסהו בעפר) דלעולם התיבה המוקדמת עיקר המכוון בו. ורבותינו הלכו בדרך זה **במכילתא דרשב"י - זוהר -** (ויקרא י"ד ב):

או יחזק במעזי יעשה שלום לי שלום יעשה לי, תרין שלמין אמאי הכא וכו' מאי איכא בינייהו וכו' דאקדים שלמא בכלא ובגין כך שלום קדם. יעשה שלום לי מאי טעמא לא אקדים שלום הכא וכו'.

עיין שם רעיון נשגב.

**בכור הבהמה הטמאה.** לא בכל בהמה טמאה נוהגת דין בכורה, רק בחמור לבד (ספרי) ואפשר שלזה הוסיף ההי"ן, הבהמה הטמאה להורות על מין בהמה טמאה שהזכיר במקום אחר ופטר חמור (בא י"ג י"ג) ובספרי דרשו על לשון בהמה טמאה דאמר קרא.

**יח. ובשרם יהיה לך.** מכאן ילפינן דאף בכור בעל מום ינתן לכהן (בכורות כ"ח א') והכהן יוכל לזמן את ישראל לאכילת בכור בעל מום ואפילו נכרי, מדכתיב בבכור בעל מום (ראה י"ב ט"ו) הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל, ורק בכור תם אתקש בקרא דילן לחזה ושוק (בכורות ל"ג).

**יט. ברית מלח.** שם מלח הונח על שם שנתערבו בו יחד יסודות הפוכיות שנתאחד בו יסוד האש עם יסוד המים, והעירותי על זה (למעלה בויקרא) כי עיקר הוראת מלח הוא התערבות, עיין שם. והנה רוב מן עדת ישראל הם עוסקים חיי שעה לתקון העולם ויישובה, והכהנים לבדם בחרם ה' לעמוד לפניו תמיד בעבודתם ולהיותם קרובים אליו בענייני חיי העולם הרוחני, לכן נתוספו באזהרות יתרות לקדושת מעלתם, ולהיותם נבדלים ופרושים מכל עניני חיי העולם העובר לבלי התעסק בהם כמו שכתוב בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם אני חלקך ונחלתך, ולכן התחייבה האומה הישראלית בכללה לתת להם עשרים וארבעה מתנות כהונה המפורשים בפרשה, והם דברים הנצרכים לצרכי חיי הגשמי למה שהם בני אדם, הנה בזה הייתה השתתפות והתאחדות בין הכהנים ובין האומה בכללה, אלו הספיקו לאלה כדי צורך חיי הגשמי, וכנגד זה זכו אלו את אלה לעמוד במקומם בעבודת עולם הנצחי הרוחני, התחייבות האומה בכ"ד מתנות כהונה והתחייבות הכהנים לעמוד במקומם תמיד על משמרת עבודת כהונתם, שתי התחייבויות האלה המשתף בין שני הצדדים, והשיתוף וההתחברות שנעשה ביניהם יקרא ברית מלח לפי עיקר הוראת מלח שענינו התערבות והתאחדות הדברים (כמבואר ריש ויקרא) התחייבות המביא לידי אחדות והשתתפות תמיד.

**כא. חלף עבודתם.** שנים בפרשה, ואין להם דומה במקרא, וזה מלמד דעת הכתובים האלה שמקצתן סתומים ומיותרין, כי כבר נתבאר שסתם חליפה הוא מגרוע למשובח וכן ממעט לרב, והנה המעשר הרב הזה שנתן ללויים בשכר עבודתם הוא נראה כיותר מדאי, ואמר הכתוב אני נתתי לכם המעשר בישראל והוא מרובה מידי עבודתכם באהל מועד שאינה רבת העמל והיגיעה ליטול בשכרה המעשר הרב מכל ישראל, לכן אצווה לכם ליתן ממנו חלק לכהנים מעשר מן המעשר ואז לא תישאו עליו על השכר הרב ההוא חטא, לא תענשו עליו כאלו חיללתם קדשי בני ישראל ליטול מהם יותר מהראוי ולא תמותו, וזהו ולא תישאו עליו חטא אם תרימו את חלבו ממנו, כל מה שמפרישין לכבודו ית' קרוי כן (כמו שכתב הרמב"ם במאכלות אסורות), וקורא כאן תרומת מעשר חלב, ובזה את קדשי בני ישראל לא תחללו וגו' (ר' לייב שפירא).

**כג. ועבד הלוי הוא.** לפי שנאמר חלף עבודתם שומע אני רצה יעבד רצה לא יעבד ת"ל ועבד הלוי הוא בעל כורחו (ספרי ועיין שם).

**כו. בנחלתכם.** במקום נחלה שהיה ראוי לכם, כי אם היו הלויים נוחלים בארץ הי' מגיע לחלקם חלק י"ב וכנגד זה ינתן להם העשור מכל התבואות, ואף שזה עודף על חלק שנים עשר, אמנם צריכים אנו להסיר את הלויים מן המעשרים ונתחייבו להפריש תרומת מעשר לכהן והוא המעשר מן המעשר ובזה יצא החשבון, כי המתנות האלה נערכות עם החלק שהיה ראוי להם לקחת בארץ כשאר השבטים לא פחות ולא יותר.

**כז. ונחשב לכם תרומתכם.** ר"ל המעשר שקראן הכתוב (למעלה כ"ד) בשם תרומה, אשר אתם לוקחים מישראל, יהיה חשוב בעיניכם כאלו הוא שלכם, כאלו היה הדגן מגרנכם והתירוש מיקבכם, ואת שלכם אתם מקבלים, כי הוא חלק הנחלה שהיה ראוי לכם בארץ, והישראל הוא העובד עבודתכם לדוש תבואתכם ולמלאות חביות יין מיקביכם, לכן לא תצטערו על שאתם צריכים להיות מן המקבלים ולהיחשב למאן דאכל דלאו דיליה, ולזה למדו רז"ל ממקרא זה גמר מלאכתן של פירות לעונת המעשרות.

**ונחשב לכם תרומתכם.** אמרו בירושלמי מניין שאין תורמין לא במידה ולא במשקל ולא במנין ת"ל ונחשב לכם תרומתכם, במחשבה אתה תורם ואין אתה תורם לא במידה במשקל ובמנין, כי אם במחשבה כלומר מאומד, ואף על גב דהאי קרא בתרומת מעשר הוא דכתיב אם אינו עניין לתרומת מעשר, שהרי נתנה בו תורה שיעור מעשר מן המעשר וצריך שימדוד כדי שיתן השיעור הראוי, תנהו עניין לתרומה גדולה שלא נתנה בה תורה שיעור. (עיין ר"ש פ"א דתרומות מ"ז, ובפירוש הרמב"ם שם). ובאמת אין רבותינו מוציאים בזה את המקרא מפשטיה, דקרא משתעי גם מתרומה גדולה של הלויים להפריש משדותיהן של עצמם, כדאיתא בספרי גם לתלמודא דילן (תמורה ה' ב') סיפיה דקרא מכל מעשרותיכם [כז] תרימו, מיירי בתרומה גדולה, ובא ללמדנו בשהקדים לוי את הכהן ולקח מעשרותיו בכרי שחייב בתרומה גדולה, אף על גב דעבר אמימרא דרחמנא להקדים המעשרות, מכל מקום אהני ומה שעשה עשוי. ובזה אתי נמי שפיר מה דילפינן מן והרמותם ממנו דצריך להפריש תרומה גדולה מן המוקף, דממנו משמע מן הסמוך לו ותרומת מעשר עצמו נטלת שלא מן המוקף. דבאמת קרא מתרומה גדולה נמי משתעי. אמרו בירושלמי כל הדברים למדין על עצמם ומלמדין על אחרים, ותרומת מעשר מלמידת על אחרים ואינה למידה לעצמה, עיין פרק ב' דבכורים מ"ה וברפ"ב דתרומות בהגר"א.

**וכמלאה.** לשון בשול תבואה שנתמלאה (רש"י) וכן כתב רד"ק מלא עיניו השלמה והיינו שנשלם ונגמר בשול הפרי. ואין הענבים ביקב עד גמר בשולם, לפירושם צריכים להוסיף מלת תירוש ויצהר, כלומר תירוש ויצהר של מלאה. וכן תרגם יונתן בן עוזיאל כחמרא דמליתא.

**ולולי דבריהם הייתי אומר**, שהתירוש והיצהר עצמו נקרא מלאה, להיותם עתה אחר הדריכה עומדים להתמלאות בחביות, והרבה דברים נקראו על שם סופם, וכמו וטחנו קמח, להיות שהחטים עומד להיות קמח אמר עליו וטחני, וכדומה לזה הרבה, ושורש מלא נופל על המקום ועל המתקומם.

**מן היקב.** יקב הוא הבור שלפני הגת שהיין יורד לתוכו. וכל לשון יקב חפירות קרקע הוא, (רש"י) אמת שכן תרגום יקבי המלך (זכרי' י"ד) שיחי מלכא, וכן והשיקו היקבים תירוש ויצהר, תרגומו ויטופין נעויא חמרא ובירא משחא, והוא הבור והשוחה שלפני הגת שהיין והשמן זב לתוכו. אמנם מצאנו שם יקב על הכלי אם על החלל שדורכין בו הזיתים והענבים, כמו יקבים דרכו (איוב כ"ד) ביקבים לא ידרוך (ישעיה ט"ז) ותרגומם מעצרתא, וכן תרגום **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** כאן, ובזה אתי שפיר מה שכתוב **בתוספתא וירושלמי**, מאימתי תורמין את הגת משיהלכו בה שתי וערב, מאימתי תורמין את הזיתים משיטענו הקורה עליהם, ומהך קרא ילפינן שאין תורמין רק מן הגמור (עיין **רמב"ם** פ"ה מתרומות ה"ו).

**כה. כן תרימו גם אתם.** כמו שאתם הלויים תקבלו המעשר שלכם לאחר גמר מלאכתן כמבואר בכתוב הקודם, כן תרומת המעשר שאתם חייבים לתת לכהן ממעשרותיכם רוצה לומר ממה שאתם מעשרים את תבואת שדותיכם צריך שיהיה דגן ותירוש, כלומר לאחר שנגמרה מלאכתן; ולשון אשר תיקחו מאת בני"י רוצה לומר כמו שאתם מקבלים מאת בני"י, ומצאנו מלת אשר על דרך זה כי אשר ראיתם את מצרים (שמות י"ד) דתרגומו כמא דחזיתון ית מצראי; כנ"ל לפרש לרבותינו ב**ספרי** דאוקמי הך קרא במעשרות של הלויים שמפרישין משדותיהן של עצמם, וממלת מכל מעשרותיכם דרשו (**ירושלמי** מובא בר"ש פ"ב דבכורים) להורות דתרומות מעשר מפרישין אף שלא מן המוקף, אפילו מעשר אחד במדינה זו ומעשר אחד במדינה אחרת מפרישין תרומה מאחד על הכל וכן פסק **הרמב"ם**; והרלב"ג טעה בפירושו דהך קרא טעות שתיים, כי חייב את הלויים להפריש תרומה גדולה ותרומת מעשר בהקדימו בשבילים, וזה אינו, כמבואר להדיא הפוכו (בברכות מ"ז), וגם בקרא דילן ליתא למלות כל תרומותיכם, עיין שם.

**ל. את חלבו ממנו.** הרי זו אזהרה לב"ד (של לויים) שלא יהיו תורמין אותו אלא מן המחובר (**ספרי**). מן המחובר היינו מן המוקף, ונפקא ליה ממלת ממנו, ותימה דהא תנן בפ"ב דבכורים, תרומת מעשר נטלת שלא מן המוקף, והכי איתא ב**ירושלמי** רפ"ב דתרומות מנין לתרומת מעשר שנטלת שלא מן המוקף, שנאמר מכל מעשרותיכם אחד ביהודה ואחד בגליל, לכן נראה עיקר כגירסת ה**ילקוט**, שלא יהו תורמין אותו אלא מן המובחר, ונפקא ליה ממלת חלבו. (כך כתב **בזרע אברהם** בפירושו ל**ספרי**).

ולדעת הראב"ד (בהשגות פ"ג דתרומות):

הלוי אינו תורם אלא מן המוקף ועליו הוא אומר והרמותם ממנו תרומה מן המחובר, הטעם שמא ישכח ויעשה את התרום תרומת מעשר על מקום אחר, אבל ישראל התרום תרומת מעשר תורם שלא מן המוקף שאין לחוש לכך, ע"כ.

לדבריו אין צורך לשבש ואין כאן קושיא, דהא קרא בלוי משתעי והוא מחויב להפריש מן המוקף דווקא. והנה ממשמעות דברי הראב"ד חיוב מוקף אינו אלא מדרבנן, מדכתב שמא ישכח, אמנם דעת הרשב"א דחיוב מוקף הוא מהתורה (עיין במשנה למלך שם) ונראה דגם לשיטה זו יש לחלק בין לוי לישראל, דעיקר מצות הפרשת תרומת מעשר היא על הלוי, כמו שכתוב ואל הלויים תדבר כי תקחו.

וכן כתב הרמב"ם (שם פ"ג הי"ב):

מצות תרומת מעשר שיפריש אותו בן לוי ממעשרו שנאמר וכי תקחו מאת בני ישראל את המעשר.

ויש לישראל להפריש אותה (ועי' בספר המצוות מצוה קכ"ט ובחינוך) וישראל התורם תרומת מעשר אינו אלא מסלק איסור טבל מן המעשר, ואין בו קיום מצווה רק רשות, לכן לא איכפת לן באיזה אופן הוא מסלק איסור טבלו אף שלא מן המוקף, אבל הלוי שהוא מצווה להפרשה זו, לכן מחויב לקיים מצוותו כתיקונו דווקא מן המוקף.

## פרשת חוקת

### פרק יט

א. אל משה ואל אהרן. י"ח פעמים נתייחד הדבור למשה ולאחרן ביחד, ואלו הן, וארא ו' י"ג, שם זי"ן חי"ת, ושם ט' ח'. בא י"ב א', ושם י"ב א', ושם י"ב מ"ג, שמיני י"א א', תזריע י"ג א', מצורע י"ג ל"ג, ושם ט"ו א', במדבר ב' א' שם ד' א', שם ד' י"ז, בהעלותך י"ב ד', שלח י"ד כ"ז, קרח ט"ז כ', וכאן בפ' חקת ריש הפרשה, כ' י"ב, כ' כ"ד.

ומה שאמר להם הקדוש ברוך הוא שיאמרו לישראל הם י"ג פעמים, כי דל מהנך י"ח ה' פעמים שלא הי' שליחותן לישראל רק אליהם לבד הי' הדבור, ואלו הן:

- ויאמר ה' דכי ידבר אליכם לא נשתלחו לישראל רק לפרעה,

- ויאמר ה' דקחו לכם מלא חפניכם גם כן לא נשתלחו רק להביא מכת שחין,

- וידבר ה' דנשא את ראש בני קהת,

- וידבר ה' דאל תכריתו גם שם לא הי' המצוה לישראל, רק למשה ולאחרן לבדם שיקבלו מספר בני קהת ולהזהיר על כלי מקדש,

- ויאמר ה' פתאם גם כן לא נשתלחו כלום רק שהיה תוכחת מוסר למרים ולאהרן על תלונתם במשה,

ואם כן לא נשתיירו רק י"ג פעמים שנצטוו בשליחותן לישראל, והיינו דאיתא בתורת כהנים י"ג דברות בתורה למשה ולאהרן, וכנגדן י"ג מעוטין שלא נשמע קול הדבור רק למשה לבד, כי אין צריך למעט את אהרן רק בי"ג דברות, והבן, והי"ח פעמים שנאמרו למשה ולאהרן, וכן הי"ג פעמים שנצטוו על שליחותן לישראל הם בסוד י"ג י"ח (הגר"א).

### **ב. אדמה תמימה.** שתהא תמימה באדמות (רש"י).

וכן איתא בספרי:

פרה שומע אני שחורה או לבנה ת"ל תמימה לאדמות, או תמימה למומים? כשהוא אומר אשר אין בה מום הרי מומים אמורים הא מה ת"ל תמימה? שתהא תמימה לאדמות, עכ"ל.

וכוונתו כמו שכתב הר' בנימין זאב היינדהיים ששתי תיבות האלה אדמה תמימה שתיהם שמות [כח] תארים, ואפשר נמי לפרש שניהם נפרדים כל אחד לעצמו תאר לפרה, שתהא אדומה ושתהא תמימה בלי מום, לזה אמר כשהוא אומר אשר אין בה מום הרי מומים אמורים הא מת"ל תמימה? לאדמות, ואם כן תמימה איננה תאר לפרה מצד עצמה כי אם מצד תארה אדומה שתהא תמימה לאדמות.

**לא עלה עלי על.** עול פוסל אפילו לא יעשה עם ההעלאת שום מלאכה ועבודה רק כשהעלה העול לבדה פסולה (הגר"א מגמרא דסוטה מ"ו ע"א).

**ד. ולקח מדמה באצבעו.** זהו קבלת הדם, שביד דווקא יקבל הדם מן הפרה, לא בכלי, (הגר"א). כן הוא בספרי, וכן פסק הרמב"ם (פ"ד מפרה ה"ד) קבל דמה בכלי פסולה שנאמר ולקח באצבעו מצוותה ביד לא בכלי, (עיין שם בהשגת הראב"ד פ"ג ה"ב).

**מדמה שבע פעמים.** מדמה מיותר כי כבר הוזכר מקודם, אבל בא ללמדנו שכל אחת משבע ההזאות צריך שיהיה מן הדם שלא יטבול אצבעו פעם אחת וממנה יזה ז' הזאות, אבל צריך להחזיר ולהטביל אצבעו בדם בכל הזיה והזיה (ספרי), וכן איתא במתניתין דפרה (פ"ג מ"ט).

**ז. וטמא הכהן עד הערב.** סרסו ודרששו וטמא עד הערב ואחר יבוא אל המחנה (רש"י). אמנם בא כן ללמד ששנים אלו מעכבים ביאת המחנה, שאם לא כיבס בגדיו גם כן אסור לבוא אל המחנה, אלא שאין חיוב כרת אלא מלקות משום ולא יטמאו (הגר"א).

**ט. ואסף איש טהור.** תרגם **יונתן בן עוזיאל** ויכנוש גבר כהין דכי, וכן וכבס האוסף תרגם ויצבע כהנא דכניש.

**י. וטמא עד הערב.** ולא כתיב כאן ואחר יבוא אל המחנה, שנלמד מן הכתוב שלמעלה, והעניין שלא נכתב כאן וצריך ללמוד אותו, לפי שכל הכתוב למעלה היה דווקא בכהן ודבר הכתוב בהווה שעיקר דירתו של כהן במחנה קדוש הוצרך לכתוב שם שלא יבוא אל המחנה, אבל כאן שגם ישראל כשר לאסיפת אפר הפרה כמו שכתב ואסף איש טהור, לכן לא צריך לכתוב ואחר יבוא אל המחנה, ודרך התורה לדבר בהווה, שהישראל גם בלא זה לא היה צריך להיות במחנה שכינה (**הגר"א**).

**יג. במת בנפש.** מת של נפש אדם (**רש"י**) בי"ת בנפש הוראתו כמלת של, דומה לזה בצמר או בפשתים (תזריע י"ג נ"ב) שפירושו של צמר של [28] פשתים, עיין **רא"ם** שם וכאן.

**בנפש האדם.** זו רביעית דם (**רש"י** מגמרא דחולין ע"ב), דם מאדם קרא הכתוב נפש כי הדם הוא הנפש, אמנם דם האדם אינו מטמא אלא כשיצא כולו לאחר מיתה ואם כן מהו אשר ימות דאמר קרא בלשון עתיד, ונראה לי שבא להורות על שיעור הדם שמטמא והוא רביעית, שהוא שיעור שהמיתה בא על ידו (עיין **רש"י** שם בחולין ד"ה מת).

**משכן טמא.** אין זה טומאת הריחוק מהנגיעה בו, כי אין המשכן נטמא בביאת הטמא בו, אבל טעמו לשון חלול הפך הקדש, כמו וטמאו את שם קדשי (יחזקאל מ"ג), שבביאתו בטומאה למשכן נוהג בו מנהג חול. והא דלא כתיב ובא אל משכן ה', להורות על טומאה שבפנים, כגון שנטמא במקדש ושהה שם שיעור שהייה או שהשתחוה נגד ההיכל נמי חייב כרת, כבשבעות ט"ז ב'.

**טמא יהיה.** לרבות טבול יום אם נכנס למקדש ענוש כרת.

**עוד טומאתו בו.** לרבות מחוסר כפורים הטמאים הצריכים קרבן, אף שטבל והעריב שמשו, אם לא הביא כפרתו ונכנס למקדש חייב (מכות ח'). טעמם כי לשון יהיה הוא דרך החלטה להחליט אותו עוד לטמא, והערב שמש אין בידו לעשותו, וצריך להמתין על ביאת שמש שיעריב עליו, לכן שייך בו לשון החלטה יהיה. אמנם מחוסר כפורים דבר שבידו הוא שיוכל להביא בכל עת קרבנו, לא שייך להחליט אותו לטמא פן יביא קרבנותיו, לכן אמר עוד טומאתו בו, שהוא לשון ספורי, כלומר עוד לא טיהר עצמו מכל טומאתו (תלפיות).



**טו. צמיד פתיל.** צמיד הונח על שני דברים הדבוקים תמיד שנעשו כך מתחילה להיותם דביקים תמיד ולהיות כלי אחד, כמו אצעדה וצמיד (לקמן ל"א), והוא מין תכשיט המחובר משני פרקים. ובקבוץ שני צמידים על ידיה, לכל יד ויד צמיד בעל שני פרקים, וכן יקרא מגופת הכלי צמיד על שם שהוא אדוק תמיד עם הכלי ומתחלה נעשה להיות נצמד ומתחבר עם הכלי וצמיד הוא שם על משקל תמיד נביא כליל. ופתיל, הוא פעל בינוני על משקל יכיל, אלפים בת יכיל (מ"א ז'), יחיל טובו (איוב כ'), ושיעור הכתוב מגופה המדובקת בכלי היטב ע"י פתילים וחוטין. **ר' שלמה פפנהיים.**

ובאמת דבוק על ידי פתילים וחבלים לחוד לא מקרי צמיד פתיל, כבמתניתין (כלים פ"י מ"ד) קשרה במשיחה אם מירח, דמוסיף על הקשירה בעי נמי דבר המתמרזפת ושעווה וכדומה. ודע דלרש"י כאן פתיל הוא החבור, וצמיד הוא המגופה, ובחולין פירש רש"י להפך פתיל הוא המגופה, (עיין רא"ם כאן).

וכן אמר הגר"א:

צמיד הוא החבור שבין הכלי ולפתיל, פתיל הוא הכיסוי מלמעלה, כמו מטך ופתילך והוא הבגד העליון שמתכסה בו.

**טז. על פני השדה.** רז"ל דרשוהו לרבות גולל ודופק (רש"י מחולין ע"ב).

**בחלל חרב או במת.** למפרשים מת הוא בלי מעשה אדם, וחלל חרב הוא שנעשה חלל ע"י חרב, אמנם לרז"ל (נזיר נ"ג) אין פירוש חלל חרב אדם שנהרג ממש, אבל פירש אבר מן החי, כי אבר שנחתך מן האדם דין האבר הזה כמת שלם שמטמא במגע במשא ובאהל; ויאבה לו הפשט, כי כמו שהונח על האדם ההרוג שם חלל על שם ריקותו מנפש החיונית, שיש כאן גשם ורוח אין (כי כל גשם המקיף בריקות יקרא נבוב וחלול, כעניין נקבים חלולים, תוף וחליל, מטעם שאותו הכלי חלול ונקוב), ולכן מצינו שימוש חלל גם על האדם המת בלי מכת חרב, כמו מחללי רעב (איכה ד'), חללים שוכבי קבר (תהלים פ"ח), ככה האבר הנחתך מן החי יתכן לקרותו חלל להרקנותו מן נפש החיונית; וכבר מצאנו שימוש חלל גם על אבר אחד, שאמר המשורר בדרך מליצה ולבי חלל בקרבי; ודיבר הכתוב בהווה, כי אין הבדל בין חלל חרב או חלל אבן או חלל עץ, ומפני שמלת חרב הוא מיותר דרשוהו לומר שהחרב דינו כחלל, ולא בא הכתוב אלא להשוות החרב כחלל לומר שהוא נעשה אבי אבות לטומאה כמת עצמו לטמא אדם וכלים טומאת שבעה, וכל מה שיגע בחרב אשר נהרג בו המת יטמא ז' ימים.

**יז. ונתן עליו מים חיים.** לרז"ל הנותן מים על האפר [כט] פסולים, וכן הלכה; לכאורה יראה מפשטות לשון המקרא היפך דבריהם אלה (עיין רמב"ם מזה), ולכוון את הדברים יחד יראה,





דמלשון המקרא אינו מוכרח לומר שיתן המים על האפר, כי דבר לח הנשפך על דבר לח או על דבר אבקי כמו קמח ואפר, אין הלח ינוח על מה שתחתיו, אבל מתערב עמו ומתאחד בחלקיו הפנימיים, ולזה לא שייך לומר לשון נתן מים על מים על אפר על קמח, אבל יתכן לומר לתון אל או תוך, כמו בתוך מים ישימו (יחזקאל כ"ו), הברזל נפל אל המים (מ"ב ו') וישלך אל המים, ומה שנאמר במנחת סולת ויצקת עליה שמן, הנה שם באמת לא הייתה היציקה בעודו קמח סולת כי אם אחר שהייתה הסולת כבר בלול בשמן כמבואר שם ונעשה כגוש, שפיר שייך ביה לשון ויצקת עליו, אמנם דם שמסיבת שמנותו הוא צף על המים שתחתיו אמר בו (שם ל"ד) דם וגו' על המים, הנה מדלא אמר פה ונתן תוכו אלא עליו, נראה שאין מאמר זה מוסב על נתינת ושפיכת המים באפר שבתחילת הנתינה, כי אין זה נתינה עליו כי אם נתינה אל תוכו (אם שיש לכוון במלת עליו גם עניין התוך), ואין המקרא מדבר כי אם משאיבת המים ומלואו מן המעיין אל הכלי, שאסור לממלא להסיח דעתו ממנו בעת שאיבתו, לכן אין למלאות לו ולאיש אחר או לשני בני אדם יחד, כי אי אפשר לכוון דעת לשני דברים כאחד בלתי היסח הדעת (עיין **רמב"ם** פ"ו מפרה ושם פ"ז ה"ג בדברי **הראב"ד**), ולזה מלת ונתן היא מן הפעלים המתמצעים בין הפועל והמתפעל, וכאלו אמר יהא נתון (והזכרתי מפעל כזה למעלה בוישאלו ממצרים), והיינו על ידי שאיבה ומילוי, או שהוא פעל סתמי, ומילת עליו מוסב על לטמא המוזכר בקרא, ופירושו בשבילי, כמו על בית ישראל ועל עם ה' וגו', וטעם המקרא לפי זה שמים הנובעים יהיו נתונים אל הכלי בכוונת דעת הממלא על הטמא, לבל יסיח דעתו ממנו;

אמנם ממשמעות לשון המקרא ידענו גם כן דאחר שנתן האפר על המים יערבם כל כך עד שיחזיר המים שתחתיו עליו (עיין תמורה י"ב ב').

**והרלב"ג** אמר:

[ונתן עליו, ונתן בעבורו \(כטעם על שאול ועל בית הדמים\)](#), ומזה מתחייב שתהיה

[נתינתו המים החיים אל הכלי בעבור תכלית שינתן בהם אפר החטאת, עכ"ד.](#)

הנה לדבריו מלת עליו מוסב על העפר, על כל פנים המקרא מבואר עד דמפשטיה אין סתירה לדברי רז"ל.

**מים חיים.** תרגם **אונקלוס** מי מבוע לפי שהמים הנובעים מן הארץ הם מתנענעים ומתפשטים תמיד לכן נקראו חיים, אבל מי בור ומקווה עומדים כמתים בלתי תנועה. ולא אמר לשון קצרה מי מעין (כמו מעין ובור מקווה מים), כי יש מעין שמימיו נובעים אבל הם מרים או מלוחים וכיוצא מן הטעמים הרעים הנמצאים בקצת המימות, ולשלול קדוש מי חטאת במי מעין כזה אמר מים חיים כלומר מים נובעים שהם גם בריאים וערבים, כי מלת חיים ישמש על קיום הדבר ובריאותו, כמו הבשר החי, וימרחו על השחין ויחי, עד חיותם, ואמר לשון רופאה על המתקת מים רעים ומלוחים (מ"ב ב') רפאתי למים, ונרפאו המים (יחזקאל מ"ז), והמים



המרים והמלוחים נקראו בלשון משנה מים המוכים (מקוואות פ"א) כלומר מים שיש בהם מכה וחולי, ובלשון ערבי המים המעופשים נקראו מים מתים. והנה במלת חיים נכלל גם כן שלילת הבישול, כמו ולא יקחו ממך בשר מבושל כי אם חי (ש"א ב'). ודע דלשון מים חיים נאמר גם בטבילת הזב (מצורע ט"ו י"ג) ורחץ במים חיים, וכן בטהרת מצורע (שם י"ד ה') אל כלי חרש אל מים חיים, ועל שלשתן תנן במתניתין (פ"ח דפרה מ"ט) המים המוכים פסולים לזבים ולמצורעים ולקדש בהן מי חטאת, ואלו הן המים המוכים המלוחים והפושרים והמים המכזבים. והנה הר"ש שם מדקדק מנלן דמלוחים ופושרים פסולין, ונדחק לומר משום שם לווי, ולפי המבואר פסול כל אלה מבואר מלשון התורה. (ועיין **רמב"ם** בפירושו סוף פ"א דמקוואות).

**יח. והזה על האהל ועל כל.** לרבות שיכול להזות אפילו על מאה אנשים בפעם אחת, ואין צריך על כל הזאה טבילה, לכן אפילו שיורי הזאה, דהיינו שהזה על אחד יכול להזות אחר כך עוד על השני, וזהו מדלא כתיב מן המים אלא והזה. ודע דבמצורע גבי הזיית הדם מן הצפור לא נזכר במשנה (נגעים פי"ד מ"א) רק והזה עליו שבע פעמים, וגבי שמן נזכר במשנה (שם מ"י) על כל הזיה טבילה, לפי שאצל השמן כתיב בפסוק (מצורע י"ד ט"ז) והזה מן השמן, למעט שבכל פעם יטבול אצבעו בשמן, אבל גבי הזיית דם כתיב סתם [29] (שם זי"ן) והזה על המטהר ולא כתיב מן הדם (הגר"א). **והר"ע מברטנורא** שכתב שם בנגעים דשבע פעמים אטבילת אצבע נמי קאי, וכן כתב **בקרובן אהרן** בפירושו ל**ספרא** שם בה"ל מצורע, מה יענו על והזה בפרשה דילן פ"ד, דלא משתעי קרא מטבילה כלל, ומכל מקום צריכה טבילה על כל הזאה והזאה, **והרמב"ם** בפירושו למ"ט דפרה פ"ג שכתב וטבל והזה על כל הזאה טבילה, הוא תמוה ביותר דהא לא כתיב כלל כאן וטבל. והנכון כהגר"א.

**כ טמא הוא.** בשבועות ט"ז מוקי להך קרא בטהור שבא לעזרה ונטמא בפנים, אם לא מיהר ללכת מן העזרה חייב כרת, עיין שם. ולכן לא אמר טמא יהיה, כלעיל פי"ג, כי לשון זה יורה דבאמת כבר סרה הטומאה ממנו רק אנו מחלטינן אותו עוד לטמא, וזה אינו רק בטמא שטבל רק לא העריב שמשו, שייך להחליט אותו ולומר עליו שתתמשך טומאתו ויהיה עוד טמא, אבל כאן שנטמא בעזרה גופה, לא שייך לרבות טבל ולא העריב שמשו, כי אין מקווה בעזרה, ואין נופל בו רק לשון טמא הוא, כי מזמן ההווה ידבר, כי עתה טמא הוא, ומכל שכן דלא שייך כאן לרבות מחוסר כפורים, לכן לא כתיב כאן עוד טומאתו בו (תלפיות).

**כא. ומזה מי הנדה.** לרבותינו (נדה ט') מאי מזה? נושא, והנושא מי חטאת הוא דטמא, אבל המזה את מי חטאת טהור. והוציא הכתוב משא בלשון הזאה לומר שאין הנושא טמא כי אם בשיש בהן שיעור הזאה וכתב הגר"א:

לכאורה הוא תמוה, שהתורה אמרה בפירוש שהמזה טמא, ורבותינו אמרו שהמזה טהור. אמנם הדין הוא כן, מי שטיהר עצמו לחטאת אין מי חטאת מטמאין אותו לא במגע ולא במשא, רק מי שטיהר עצמו לתרומה שעדיין נקרא טמא לחטאת לפי שלא טבל לחטאת, לזה המי חטאת מטמאין אותו לכל דבר. ואמרם המזה מי חטאת טהור, הוא בסתם מזה שהוא מטהר עצמו לחטאת. אמנם מזה דקרא הוא בשלא טיהר עצמו לחטאת, אף שהוא טהור לתרומה, אם זה יזה מי חטאת הם מטמאין אותו, וטומאתו הוא מטעם שהוא נושא מי חטאת ואינו טמא רק כשיש בו שיעור הזאה.

(עייין בדברי הגר"א בפירושו למשנה דפרה פ"ט מ"ח ופ"י מ"ו. וכאן בפירושו על התורה הלשון קצת משובש). אמנם קשה לומר דמזה דקרא אינו המזה דמשתעי מניה במקראות הקודמות שהוא איש טהור לחטאת. ובאמת הזאה דקרא והזה הטהור לא היה בטהור לחטאת עיין חגיגה כ"ג א' רש"י ד"ה להוציא מלבן. לכן נראה לי דהא שאמרו רבותינו מזה דקרא היינו נושא, כלומר מסיט, דבלשון מקרא יקרא מסיט נושא, כמו והנושא את נבלתם (שמיני י"א כ"ח) דתרגמו הירושלמי דיסיט את נבלתהון, וכמו שכתב רשב"ם שם:

והנושא, מסיטו ממקומו אף על פי שלא נגע, אבל אם טען נבלה על כתפו ולא נגע בו ולא זז ממקומו אינו טמא, וכן שנינו במס' זבחים.

וכן פירש הרנ"ו - ר' נפתלי הרץ וויזל שם:

והנושא, לשון נשיאה על המתטלטל ממקום למקום ע"י דבר אחר כמו וישאו את התבה, ורוח הקדים נשא את הארבה, כאשר ישא האומן את היונק, כן הנושא את הנבלה ר"ל שמסיטה ממקומה.

ובכל מקום משא ומסיט הם דבר אחד שמניע ומטלטל מניד ומזיז (עיין רמב"ם פרק קמא דטומאת מת, ובפירושו למשנה ריש פרק קמא דכלים), עיין תוספות יו"ט ריש פרק קמא דכלים דלא משכחת למשא בלא היסט כלומר בלא הזזה, והגר"א פ"ה דזבים מ"ג, משא האמורה בכל מקום היינו מסיט כלומר המניע ואף שאינו נושא. לפי זה כשאמרו מאי מזה נושא רוצה לומר מסיט, שמטלטל ומניע את מי חטאת, ולשון מזה דקרא הוא משורש זז, כלשון אינו זז משם, שמא יזוז עפר, אין מזיזין אותו ממקומו, והוא מלשון וזיז שדי ירענה, שהוא תאר לחיות השדה שהם מתנועעים הנה והנה, כמו שנקרא רמשים על שם רמיסתם. ומזה שם מזוזת הפתח דכמו שנקרא משקוף על שם שהדלת שוקפת עליו, ככה נקרא מזוזת על שם שהדלת מתנועעת ותסוב על ציר מזוזת הבית. ומעניין זה אפרש גם מאמר (ישעי' נ"ב) כן יזה גויים רבים, יזה עניין תנועת ההשתוממות וטלטול הפנימי שבנפש מרוב הפלא והתימהון, כלומר בראותם ההשתנות הגדולה שבאומה ממדרגתה השפלה לרום ההצלחה, יתנוודו ויתנועעו בפנימית נפשותיהם מרוב הפלא והתימהון. לכן אמר אחריו עליו יקפצו



מלכים פיהם, שמגודל התימהון פיהם יסתם ויסגר ויהיו כאלמים בל יוכלו דבר מאומה. וזה הפך ממה שקדם להם, כאמור שם כאשר שממו עליך רבים וגו' כלומר כערך התימהון שהיה להם מקודם על רוב שפלותך כערך זה יתמהו על גודל הצלחתך (ואם נפרש יזה בדרך אחר אין למאמר שייכות עם הקודם והמתאחר. וכבר ישמשו הכתובים עניין התנועה על ההשתוממות, יתנדודו כל ראה בה). ובלשון ערבי ישמש שורש כזה על טלטול ותנועה. וככה המטלטל ומנענע את מי חטאת יקרא מזה, כלומר שמזיזו ומנענעו (ובא על דרך משגה עור בדרך שמשורש שגג עיין בפ"ו רנ"ו - ר' נפתלי הרץ וויזל ויקרא י"א כ"ח).

ובאמת היה ראוי מזיז מי הנדה, לכן אמרו רבותינו שנשתנה משקל הפעל בזה לכתוב מזה במקום מזיז, להורות גם על עניין הזאה, שהמזיז והמניע את מי חטאת אינו טמא רק כשיש בהם שיעור הזאה. ולפי זה קרא דילן גם בטהור לחטאת משתעי, כי אף שהטהור לחטאת אין מי חטאת מטמאין אותו, היינו כשנושא ונוגע בהם לצורך הזאה, אבל שלא לצורך, מי חטאת מטמאין אותו. כמו שכתב **המשנה למלך** פ"ג מפרה הי"א בשם הר"י **קורקס**, וכן הוכיח **במרכבת [ל] המשנה** פ"ד מפרה הרי זה מדברי **הרמב"ם** בחבורו, ומפירושו על המשנה, ודלא כ**כסף משנה**.

הנה יאמר קרא ומזה מי נדה, שמטלטל ומזיז את מי חטאת, והיינו שלא לצורך. והנה למה שאמרו **בתוספתא** (פ"ה דזבים) הנוגע במי חטאת שיש בהם כדי הזאה מטמא שנים ופוסל אחד שאי אפשר לנגוע שלא יסיט, אם כן מהו והנוגע במי הנדה דאמר קרא, הא הנוגע בהם הוא מסיטם, דמשכחת לה באם הם קרושים כגליד, דלית במגעם היסט והזזה (עיין **רמב"ם** פ"ו מאבות הטומאה הי"ג **ובכסף משנה** שם). אמנם **בספרי** כאן אמרו הכתוב חילק בין מים שיש בהם כדי הזאה לאין בהם, עיין שם. על כל פנים מבואר לשון המקרא עד שהכתב והקבלה תואמים יחדיו.

**יכבס בגדיו**. כל מקום שנאמר בתורה בענייני טומאות לשון כבוס בגדים לא בא ללמדנו שהבגדים שעליו בלבד הם טמאים אלא ללמד שכל בגד או כלי שיגע בו הטמא בשעת חיבורו במטמאיו הם טמאים. (**רמב"ם** פ"ה מפרה ה"ב **מתורת כהנים**). וגם על דרך הפשט יש לכלול בשם בגד גם שאר כלי תשמיש, אף שאינם למלבוש, כמו (במדבר ד') ופרשו עליהם בגד תכלת שאינו רק לכסות ונקרא בגד. וכן דבר הטווי והארוג המשמש מעשה סל וקופה להניח בו חפצים ולקשרם יחד נקרא בגד, כמו ולקחו את כל כלי השרת ונתנו אל בגד תכלת. וכמו שישמש שם בגד גם על שאר כלים, ככה ישמש שם כלי גם על הבגד, כמו לא יהיה כלי גבר על אשה שטעמו לא תלבש אשה שמלת איש המיוחד רק לאנשים כמצנפת וכובע וכלי זיין, דלראב"י דאמר (נזיר נ"ט) כלי זיין לומר אף ששאר בגדיה בגדי אשה אסור כל שכן בגדי איש ממש ודלא כתנא קמא דדווקא לישב וכו'.

והנה שם בגד שהוראתו מלבוש הוא לר' שלמה פפנהיים מורכב מן בא גד לשון אגד, שמאגד ומקשר יחד חוליות הגוף ופרקיו. ולי נראה שנקרא בגד לשון אגד, שחוטי הטווי והארוג אגודים ואחוזים יחד, וכולל גם מה שאינו מלבוש. עיין שבת ס"ד בגד טווי וארוג. ודע שהכיניו במלת בגדיו לא בא למעט בגדים שאינם שלו, דבאמת אין חילוק בין שהם שלו לאינם שלו, וכן אין חילוק בין שהוא לבוש בהם או לא, רק הכיניו יורה לאשמעין דדווקא בגדים שיגע בהם הטמא בשעת חיבורו במטמאיו הוא דמטמא, אבל אחר שפירש הטמא ממטמאיו אינו מטמא בגדים בנגיעתו. עיין משנה למלך פ"ה מפרה ה"ב.

**כב. וכל אשר יגע וגו' והנפש הנוגעת.** מדכתיב בסיפא דקרא והנפש הנוגעת מכלל דרישא בכלים שנגע בו הטמא מיירי, והיינו דכתיב יגע ולא כתיב תגע, דאי קאי אנפש תגע הוי ליה למכתב כדכתיב הנוגעת, אלא על כורחך אכלים קאי, ופירושו כל כלי אשר יגע בו האדם הטמא (המדובר ממנו למעלה) דהיינו שנטמא מטמא שנגע במת או בחרב יטמא הכלי כמו האדם הטמא, כי יטמא דאמר קרא טומאה כיוצא בו אמר, למדנו מזה כלים שנגעו באדם שנגע במת וכלים שנגעו באדם שנגע בחרב שנגע במת טמאים שבעה, וסיפא קאמר והנפש הנוגעת תטמא עד הערב ירצה אבל נפש הנוגעת באדם הטמא שנגע במת או בחרב תטמא עד הערב, או נפש הנוגעת בוכל אשר יגע בו הטמא והוא הכלי שנגע בו הטמא הזה תטמא עד הערב, למדנו מזה אדם שנגע באדם שנטמא במת או בכלים שנגעו במת וכן אדם בכלים שנגעו באדם שנטמא במת או בכלים שנגעו במת טמאים טומאת ערב, ובזה תרי תלתא ארבעה חלקי טומאה המוזכרים במשנה דרי' פ"ק דאהלות מבוארים בקרא (כן כתב הגר"א שם בפירושו למשנה), וכאן בפירושו לתורה קצר קצת.

לכן כתב עליו הרב בעל הגה"ה:

נראה לפרש באופן אחר דקאי הכל על האדם שנגע בטמא מת, כי תלמוד ערוך בידינו שחיבורי המת מטמא את הנוגע בו טומאת שבעה וכשפירש מן המת אינו מטמא אדם רק טומאת ערב, ומדויק לישנא דקרא, וכל אשר יגע בו הטמא רוצה לומר כל זמן שהטמא בו במת בחבורין, אזי יטמא סתם טומאה של מת והוא טומאת שבעה. והנפש הנוגעת רוצה לומר אחר פרישתו מן המת, תטמא עד הערב, רוצה לומר טומאת ערב לבד. ובזה הותר הספק של המשנה למלך אם טומאה בחיבורין דאורייתא ולדברינו מכוח שהוא מדאורייתא עכ"ד.

ואלו ראה הרב בעל הגה"ה את דברי הגר"א הנ"ל בפירושו למשנה, שלשון המקרא מדויק היטב לפירושו, לא היה כותב פירושו זה וכן מה שכתב לפשיטות גמור דטומאה בחיבורין

דאורייתא שבעה, אגב שיטפיה כתב כן, כי דעת הרמב"ם מבואר הפך דעתו, שכתב (רפ"ה מטומאת מת):

אדם שנגע באדם שנטמא במת בין אחר שפרש בין כשהוא עדיין נוגע במת, זה השני

טמא טומאת ערב,

וכן הרמב"ן (בחידושו לע"א ל"ז ב').

אף שבתחילה דעתו בטומאה בחבורין דאורייתא שבעה, מכל מקום לבסוף ישר בעיניו דעת הרמב"ם הנ"ל. גם לישינה דבעל הגה"ה דממקרא דילן מוכח שהוא דאורייתא אינו מדויק, כיון דאית לן פירש דהגר"א, אין כאן הוכחה של כלום; אחר כתבי זאת ראיתי להרא"ם כאן שהביא הך פירוש דבעל הגה"ה בשם קצת מפרשים ותמה עליהם, וסיים כיון דמספקא לן אי טומאה בחבורין דאורייתא, אין לנו לפרש המקרא כאחת מן הדעות.

## פרק כ

**א. ותקבר.** סמוך למיתתה קבורתה. ומכאן אמרו רז"ל (מ"ק כ"ח) שאין משהין מטות הנשים, עיין מה שכתבתי סוף פרשת בשלח בפ' וירא עמלק בשם ר' בנימין זאב היינדהיים.

**ותמת שם מרים.** מכאן ילפינן שהמת אסור בהנאה, נאמר כאן שם ונאמר התם וערפו שם את העגלה מה להלן אסור בהנאה [30] אף כאן אסור בהנאה (ע"א כ"ט ב') לדבריהם יש לפרש מלת שם עניין שממה, והוא מקום שאין בו ישוב לא זריעה ולא נטיעה ואין בו הנאה של כלום לבני אדם, עיין מה שכתבתי ויחי מ"ט כ"ד משם רועה אבן ישראל.

**ה. ודברתם לעיניהם.** אין לפרש לעיניהם על אבר הראות, כי אין הדבור פועל באבר הראות רק באוזן, לכן בכל מקום יחובר אוזן אל הדבור, כמו וידבר אל עפרון באזני עם הארץ, אשר אנכי דובר באוזניכם, והיה ראוי לומר כאן לאוזניהם, מהו לעיניהם? ויתכן שהוראתו כאן עיני ההתבוננות, כמו פקח נא עיניך וראה, ותפקחנה עיני [לא] שניהם, שעניינם השגת ידיעה והתבוננות; והוא לפי מה שביאר רש"י במה שכתוב להקדישני לעיני בני ישראל, שאלו דברתם אל הסלע והוציא מימיו הייתי מקודש לעיני העדה ואומרים מה סלע זה שאינו מדבר ואינו שומע מקיים דבורו של מקום קל וחומר אנו, והיה אם כן המכוון ממנו ית' בזה העניין לעורר במ דעת ותבונה על יוקר וחשיבות דבור האלוקי בצויו אליהם, וזהו לעיניהם.

ואמר הרנ"ו - ר' נפתלי הרץ וויזל:

דע כי דברי התורה נמשלים למים שנאמר הוי כל צמא לכו למים, ולב האדם נמשל לאבן שקשה לחקוק בו דברי התורה והמצווה, לכן עשה השם ב"ה פלא גדול במדבר

~~~~~

להוציא מים מן הצור ומן הסלע והיה יכול להוריד גשמים רבים או לבקע מעיינות בארץ, ולמה הפליא לעשות להוציא מים מן הצור והסלע? אבל עשה כן ללמד לישראל דעת, אף על פי שיצר הלב רע, והוא נגד טבעו להכשירו אל התורה והמצווה, מכל מקום אפשר הדבר, כי ילווה לאדם עזר מן השמים וכמו שהצור הקשה מוציא מים נגד טבעו בכח השם, ככה לב האדם יהיה כמעין המתגבר במצות השם, אלא שבתחילה קשה על האדם להטותו אל התורה והמצווה, וצריך מוסר גדול, וכן רמז במי צור וציוה למשה ברפידים שיכה על הצור במטהו, כי בעת ההיא היה לבם עדיין לב אבן, ולכן בסוף ארבעים שנה כשנתן להם הבאר צוה ודברתם אל הסלע, לא שיכהו, להורות כי הדור ההוא לבם לב בשר ובטבעיהם עושים תורה ומצווה, כי על הדור ההוא כתיב, ואתם הדבקים בה' חיים כולכם היום, וזהו דור דעה שנחלו את הארץ, וכאמרו ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועיניים לראות ואוזנים לשמוע עד היום הזה, כי הדור שלפניו לא זכו ללב מתנה, וכאמרו ואילו נבונים לא מצא, כי הנבון הוא בעל הסגלה הזאת. וכשרבו במי קדש חשב משה שהם חסרים ולבם לב אבן, לכן אמר להם שמעו נא המורים, וכפי מחשבתו בא לכלל טעות להכות את הסלע כמו שעשה ברפידים, ובאמת היה דור דעה והיה די לדבר אל הסלע.

**י. שמעו נא המורים.** ליש מרבתינו חטאו משה ואהרן בזה שהקילו בכבוד ישראל לאמר להם שמעו נא המורים, והמזלזל בכבוד הצבור כאלו מחלל את ה', (**ברבה** ר"פ ואתחנן) בתוכחות על עוון על ידי עוון אחד שהיה ביד משה להוכיח את בניך ואמר להם שמעו נא המורים יסרת אותו והוכחת אותו, ותמס כעש חמודו כל חמדה שהיה מתאוה משה לכנס לארץ ישראל; ואמרו שם אתה החילות אמר לפניו רבש"ע למה איני נכנס לארץ מפני שאמרתי שמעו נא המורים וגו'. והמפרשים טענו על זה דאם כן למה שנה בחטא זה ואמר להם הרבה יותר מזלזול זה, באמרו במשנה תורה ממרים הייתם עם ה' מיום דעתי אתכם, (עיין ר' **יצחק אברבנאל**); ואין זה טענה לדעתי, כי כאן הזיל בכבוד אנשים שלא חטאו, כי המקרא לא הודיענו רק מחטא העם שהם הפחותים הנקראים ערב רב (כלעיל ג') וירב העם עם משה וגו', אבל העדה הם עדת ישראל הכשרים הנקראים קהל ה', לא דברו מאומה בעניין זה, מאלה אמר קרא (לעיל ב') שלא היה מים לעדה ויקהלו על משה ועל אהרן, לא שמענו מהם אף דבור קל רק שנהקלו, אולי לא הייתה רק אל הבקשה לבד ממשה ואהרן שישתדלו בתפלתם להשקיט צימאון נפשותם; וגם הוא ית' לא הזכיר את העם בדברו אל משה רק הקהל את העדה וגו', וכן משה לא הקהיל את העם הפחותים לפני הסלע רק העדה שנהקלו עליו כמו שכתוב ויקהילו משה ואהרן את הקהל אל פי הסלע, ואלה לא חטאו בזה מאומה, ובכל זאת דבר אתם קשות וקראם בשם מורים.

(**וברעיא מהימנא** פינחס רל"ז):

לא אתקריאו קהלה וחבור עד דאתעבר מנהון ערב רב.

**המן הסלע הזה.** כתב רמב"ן חלילה שיהיה התימה למניעות, כי משה הנאמן בכל בית ה' לא יפלא ממנו כל דבר, ואף כי הוא אשר נעשה על ידו פעם אחת בצור בחורב, לכן יאמרו המפרשים כי הה"א כמו הנגלה נגלית, התשפוט שפוט, והיה תמיה מתקיימת;

וראב"ע אמר:

שהמכוון במאמר הוא היש לנו כח בטבע להוציא מים, אבל מאת ה' תהיה בדרך פלא;

רמב"ן אמר שחסר כאן הלאו וראוי לומר בתשלומו המן הסלע נוציא לכם מים אם לא, יעוין שם. ולי נראה בכוונת מאמר זה האם ראוי לכם אתם המורים, לכם שאינכם מאמינים בה', האם לאנשים כאלה ראוי ונכון להיעשות מעשה נפלא כזה לשנות סדר טבעי הדברים ולהוציא מסלע מים, מלת לכם דייקא.

ובזה אין צריך לתוספת דברים של ראב"ע ולהשלים חסרון הלאו דרמב"ן, ואין הה"א תמיה מתקיימת שהיא רק כנופלת; וכן איתא במכילתא חדתא דרשב"י (כי תשא ל"ג ע"ג) תמה משה ואמר המן הסלע הזה נוציא לכם מים כיון דאתון לא אזלון באורח מישר.

**יא. ויך פעמים.** במכילתא חדתא דרשב"י (בבשלח ד' כ"ו ע"ג) איתא: פעמים, חד דעבר וחד דהשתא, לא פירשו מלת פעמים למספר יסודי שהכהו עתה שני פעמים (כמו שכתב רש"י), כי אם למספר סידורי פעם שני, וטעמו כמו שהכה פעם ראשון בצור כן הכה עתה בפעם שני.

יג. ויקדש במ. עיין רש"י, ורשב"ם פירש:

שהוקדש במים מכל מקום אף על פי שלא דברו אל הסלע.

ור' עובדיה ספורנו פירש:

באותם המים עצמם נקדש אחר כך בעניין נחל ארנון שהראה אז לישראל שאותן המים היו בלתי טבעיים כמו שהורו אז בשירתם ומנחליאל במות שהיו המים עולים יותר ממקום מקורם על הפך הראוי למים הטבעיים.

[31] אמנם במכילתא דרשב"י - זוהר - (נ"ח ס"ו א')

ויקדש לאו לשבחא איהו הכא, דאסתאבו בה, עיין שם.

פירשו מעניין (חגי ב') ואל כל מאכל היקדש, דתרגומו היסתאבו, כלומר מופרש ומובדל לטומאה, לפי זה מלת במ חוזר על ישראל, שעל ידי מריבה זו נולדה טומאה בנפשותם, ונפרקה טהרת הקדושה מהם.



**יט. במסלה נעלה.** שבתחילה אמרו לילך דרך עיירות ושדות וכרמים רק שילכו בדרך המלך ולא ישתו מי באר שבעיירות לא מיבעי מי בורות, ואמר לא תעבר בי, וביקשו שלא ילכו כלל בעיירות רק במסילה והוסיפו שאם ישתו מי נהרות שישלמו, שבודאי אין בארות בדרכים מצוי, ובתחילה היו רוצים לשתות מי נהרות בחנם, לכן אמר לא תעבר, ולא אמר בי, (כת"י הגר"א).

**רק אין דבר.** אין שום דבר מזיקך (רש"י) וכן תרגום **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** לית פתגם דביש, נראה שפירשו מלת רק על ההיזק והרע, כי רק בפת"ח שווה לרק בציר"י, הפרות הרקות שבליים הרקות, כי הריקות הוא חסרון שלמות הגוף והדבר הניזק הוא מחוסר שלמותו, וטעם רק אין דבר, אין כאן דבר הגורם ריקות חסרון והיזק, ובראה י"ט ט"ו רק בכל אות נפשך, מלת רק הוא תאר לבהמה בעלת חסרון ומום.

## פרק כא

**ב. והחרמתי את עריהם.** אקדיש שללם לגבוה (רש"י) מלשון אך כל חרם אשר יחרים איש להשם, ולא מלשון ואת כל הנשמה החרים, שהוא עניין הריגה וכריתה והשחתה ואיבוד, ויתכן שנקרא גם ההקדש לגבוה חרם אף על פי שאין שם השחתה ואיבוד, מפני היותו באיסור הנאה אצל המחריים אותו והוא נחשב אצלו כאילו נשחת ונאבד, והא דמפרשים אותו כאן לעניין הקדש ולא עניין השחתה ואיבוד, מפני שאמר וידר ישראל נדר להשם, וזה לא נאמר כ"א על המקדיש דבר לגבוה, לא על המגזם לקחת נקמתו ולהחריב עיירות (הרא"ם) וכיון שהערים לא הוקדשו רק השלל שבהם, היה ראוי לומר והחרמתי את שלל עריהם.

ונראה לי שאין לשון המקרא חסר, כי יתכן לכלול בלשון ערים גם עניין השבי והמלקוח השלל והביזה. כי משרש ער אשר יורה על ההורקה ותער כדה, ויערו את הארון (דה"ב כ"ד) הורקת דבר שבתוך הכד והארון, והוא בעצמו השלל והביזה, שהבעלים נתרוקנו ממה שהיה להם כעניין ונצלתם את מצרים דתרגומו ותרוקנון ודומה לשם עד ושלל על שם שהוסר ונשלל הדבר מן הבעלים ובא לידי בוזזים ושוללים, כמבואר (ויחי מ"ט כ"ז יאכל עד יחלק שלל) ומעיקר הוראה זאת שבשורש ער על ההתרוקנות, ישמש גם כן על החורבן והשיממון, עוררו ארמנותיה (ישעיה כ"ג) כי אף שהארמון אינו מקולקל בבנינו, אם הורק והוסר ממנו השלמות המבוקש ממנו, שאין בו דיורון, נקרא חרב ושממה (עיין מה שכתבתי בחקותי והשמותי מקדשיכם) ומזה ומלאו פני תבל ערים (ישעיה י"ד). כלומר אותן הרשעים שהיו מרבים זהב וכסף על ידי שלל ובזה, כמו שאמר עליהם שבתה מידהבה, אם אנשים כאלה ירשו ארץ, יתרבו בעולם חורבן ושיממון כי יבזו וישללו את כולם, ולפי זה פי שנים בהוראת מלת עריהם כאן:

**הא.** מקום קבוץ בתים למושב בני אדם

~~~~~

**והב.** התרקנות הערים מכל אשר בהם, והוא השלל והביזה.

**ח. וראה אותו וחי.** עיין רש"י

וברעיא מהימנא (פ' שלח ד' קע"ה):

אמר לברא דפריץ גדרא ונשכי' כלבא כל זמנא דאבוי בעי לאוכחה לבריה אמר הוי דכיר כד נשיך לך כלבא, כגונא דא, כד סליק לעינוי וחמי דיוקנא דהוא דנשיך ליה, הוה דחיל וצלי קדם ה', והוה ידע דאיהו עונשא דחייביא כל זמנא דברא חמי רצועה דאבוי דחיל מאבוי, אשתזיב מרצועה, אשתזיב מכלא, מאן גרם ליה לאשתזבא, ההוא דחמי בעינוי ההוא רצועה, ההוא רצועה גרם ליה לאשתזבא, ועל דא וראה אותו וחי, חמי רצועה דאלקי ליה, ואיהי עביד ליה לאשתזבא, ע"כ.

כי יש בראייה שתי בחינות, אם התפעלות טבעי, אם התפעלות שכלי, התפעלות הטבעי היא ההרגשה הגשמית גרידא, דהיינו שרואה צורת הגשם בתבניתו ובמראהו, ואין לו בו לא הרגשה עיינות ולא ציור שכלי, כי איננו פונה מחשבתו אל מה שרואה אם מסבת הזמן, שהוא צריך כעת לפנות מחשבתו לדבר אחר אם מסבת הרצון שאינו רוצה לעשות לו עסק עם הדבר ההוא ולהכניסו אל ההשתכלות, אשר בזה האופן לא נשאר לו כי אם התפעלות הגשמי גרידא, שרואה את הדבר ואינו עושה בו שום שימוש, מעניין זה אל אראה במות הילד, נראו ראשי ההרים, שאינו כי אם הבטת חוש העין לבד. והתפעלות השכלי שבראייה היא כשתתעורר הנפש להכניס את המוחש הנראה אל השתכלות מחשבתו לעשות ממנו איזה ציור ברעיוניו להשתמש בו לאיזה תכלית ותועלת, מעניין ראיתי את כל המעשים רואה בעבים וכדומה הרבה שעניינם השתכלות התבוננות ועיון. ולמדונו רבותינו דלשון ראייה והבטה הנאמר כאן איננה ראייה גשמית לבד, כי באמת אין בתולדת צורת הנחש להתרפאות ולחיות אם רואים אותה, אמנם היא ראייה שבהתפעלות השכלי וההתבוננות, שמסבתה יוכל להירפא, על דרך ערום ראה רעה ונסתר.

**י. ויסעו בני ישראל.** היא הנסיעה שאמר למעלה פסוק ד', ויסעו מהר ההר לסבב את ארץ אדום. הנה רש"י כתב (בגבולין של פ' מסעי) שאדום היה בדרום בצדו ומואב [לב] למעלה מאדום. והרבה הגר"א להשיב עליו (בפ' חוקת, ובפ' בלק מהדורא תניינא) והעלה כי עיקר העניין שאדום היה במקצוע דרומית מזרחית של ארץ ישראל, זוית צפונית של אדום בדרומית של ארץ ישראל, והר ההר למטה ממנה, וקדש עוד למטה ממנה קצת, ומדבר צין עוד למטה ממנה קצת, וקדש הוא קצה גבול ארץ אדום, ונתקרבו קצת להר ההר, שם מת אהרן ונסעו משם לסבב ארץ אדום, והלכו בצד דרום של ארץ אדום עד שבאו לאובות. ובדרך הזה היה צלמונה ופונון (ככתוב בפרשת מסעי ל"ג מ"א מ"ב) ואובות היה בסוף גבול אדום, ולכן לא כתב כאן רק נסיעתו מהר ההר לאובות, ולא חשיב צלמונה ופונון לפי שנכללין בדרך זה, ולא חשיב רק שני הקצוות של ארץ אדום, ונסעו מאובות באלכסון קצת עד שבאו לעיי העברים,

שהוא נגד מדבר מואב, ומואב היה כעין דלת, שהלך מואב נגד המזרח של ארץ אדום, והלך גם בצד צפון של ארץ אדום כרצועה רחבה עד ארץ ישראל. ונסעו מעיי העברים עד נחל זרד, ונחל זרד היה אצל ארץ מואב נגד גבול צפוני של ארץ אדום, שהוא נגד גבול דרום של ארץ ישראל, ומחמת שלא רצו מואב להניח לעבור ישראל בגבולם, הוכרחו לעבור את נחל זרד, ובאו לנחל ארנון, אשר הוא גבול בין מואב ובין האמורי, ונחל זרד נקרא (בפ' מסעי ל"ג מ"ה) דיבון גד, כי עד שם לקח גד לכן כתיב ביה וטרף זרוע אף קדקד, שלקח כמו זרוע, כי עד ארץ מואב אשר לקח סיחון לקח כל הרוחב עד הירדן, ואצל ארץ מואב לקח רצועה קצרה עד נחל זרד. ושם אצל נחל זרד תמו כל אנשי דור המדבר, כי שם התחלת גבול ישראל, והם לא יכלו לראות אפילו פירותיה. משם נסעו ובאו מעבר ארנון, וזה נקרא (בפ' מסעי ל"ג מ"ו) עלמן דבלתימה. ומתחיל לפרש.

יד. על כן יאמר בספר מלחמות. בני ישראל ונסיעתם.

**את והב בסופה.** פירוש בסוף מדבר אדום שהלכו הכל במדבר אשר על פני מואב עד שבאו לזהב, והוא הנקרא (במקרא שלפני זה) נחל זרד, וגם נקרא (בפ' מסעי) דיבון גד. ולכן נקרא והב לשון הב ששם התחיל ארץ ישראל שנתן להם, ושם התחלת יהיבה. כי בתחילה היו במדבר מואב, ואחר כך נחל זרד, והוא דיבון גד, והוא והב, ופירוש והב בסופה סוף המדבר של מואב, נמצא מדבר מואב היה תחילה, ואחר כך הלכו.

**ואת הנחלים ארנון.** והוא עלמון דבלתימה ומשם הלכו אל.

**טו. ואשד הנחלים.** הוא מקום גבוה נשפכים ממנו נחלים, והוא נוטה לער וכן לגבול מואב. וזה נקרא (בפ' מסעי) הרי העברים. ואמר לשבת ער, אבל לא לער עצמו, כי ער היה ממואב. וגבול מואב דכאן הוא ערבות מואב בפרשת מסעי.

**טז. משם בארה.** הוא הנקרא (בפ' מסעי) ערבות מואב, כי שם נקבע ונעשה באר, אבל כל ארבעים שנה נתגלגל עימהם והיה כמין סלע ועכשיו נעשה כמו באר, עד שנגזז אחר מיתת משה רבנו עליו השלום. והוא הבאר הנזכר בקדש ונקרא שם מי מריבה, ומפני עניינים אחרים שהזכרו שם לא הזכיר שם רק כאן השירה שנאמרה עליו.

**יז. עלי באר.** רש"י פירש עלי באר מתוך הנחל והעלי מה שאת מעלה, לפי זה לשון המקרא קצר והעיקר חסר, גם היה ראוי לומר העלי, ועוד שהתחיל בנוכח העלי, וסיים בנוסתר חפרוהו כרוה. כי לשון השירה נמשך עד תשלום כל הפרשה עד הישימון (כמו שכתב רבנו בחיי דלא כראב"ע). ונראה לי למה שלמדונו מחקרי הלשון כי שורש ענה עיקר שורשי שתי אותיות ען,

שבהיפוך אתוון ענינו תנועה וטלטול (נע ונד, נוע תנוע הארץ) כי העניה והמענה גם הוא אינו אלא הנעת הדבור והוצאתו אל הפועל.

וכן מלת **יען** להתייחדות דבר מסיבה קודמת (יען אשר עשית הדבר הזה) אינו רק תנועת הדבר המאוחר וצאתו אל הפועל מחמת סבה קדומה,

וכן מלת **למען** על המסובב (למען ירבו ימיכם) היא תנועת תולדת המסובב ויציאתה אל הפועל מן הסיבה.

וכן שם **מעון** על הדירה (מעון קדשך, מעון תנים) על שם התנועה, כי הדירה הוא המקום שרוב תנועותיו וטלטוליו לתשמישין שם,

וכן שם **ענן** (בענני ענן על הארץ) על שם התנועה שהוא קל להתנועע באוויר.

וכן שם **יענה** על מין שם עוף (שטרויס, בת היענה, כיענים במדבר) על שם אופן תנועתו, שאיננו מעופף באוויר כשאר עופות, כי היא רצה מהר על הארץ ומדי מרוצתה כנפיה מסייעים לה לשתתנועע כל כך במהירות עד שכמעט לא ישיג אותה עוף הפורח, ובמה שאין לה התעופפות באוויר הוטל עליה שם יענה על ענין תנועתה סתם. והוא ענין ממוצע בין תעופת העופות ובין הלוך שאר בעלי חיים (עיין ר' שלמה פפנהיים).

ולשון ענו לה נראה לי שהוא מלשון אענה את השמים והם יענו את הארץ והארץ תענה את הדגן (הושע ב') דלשונות עניה בכל אלה אינם בכלי הדבור כי אם מלאת רצון המבקש, כאילו יש לשמים כח שומע בקשת הארץ למטר והם ימלאו רצונה וטעם ענו לה, יש לבאר זה כח שומע קול מבקשי מים וימלא רצונם.

כשראו ישראל דבר נפלא כזה, שהדומם אשר טבעו לנוח במקומו, ברצון ה' יתנועע להתטלטל עימהם בכל מסעיהם, ובראותם שאחר שגגת הכאותו, בדבור משה אליו לבד נתן מים בכל צרכיהם, ויש לסלע הזה כח שומע לענות ולמלאות רצון מבקשי מים, על שתי הנפלאות האלה שוררו ישראל בשירתם ואמרו, עלי באר, ראו מפלאות תמים דעים, באר שהוא דומם מתטלטל ענו לה, ויש עוד דבר נפלא בו, שיוכל לענות ולמלא חפץ מבקשים. ואף שמלת עלי ענו תמונתם כפעלים יתבארו כשמות דברים, ורבים כאלה, ומהם ארץ מלחה ולא תשב, אף שמלת תשב הוא עתיד, מכל מקום פירושו כשם דבר כלומר תהא מיושבת (עיין ויקרא י"ח ואת זכר לא תשכב, ובהאזינו שחת לו, דומים רבים לזה) ככה עלי ענו אינם פעלים כי אם שמות, עלי כלומר תנועה וגלגול, ענו כח עניה.

**ורש"י** פירש עלי באר, עלי מתוך הנחל והעלי, צריכים אנו להחליף עלי בהעלי.

והמפרשים יאמרו, ענו לה, כאילו יאמרו זה לזה לדבר אל הבאר להעלות מים.

לפי זה שפיר אמר **הראב"ע** תחילת השיר יש כאן ואין כאן חתימה, גם אין בראשית דברים כאלה טעם לשבח אל הבאר המעורר לשורר עליו שירה.

**יח. חפרוה שרים.** משה ואהרן (רש"י) ותארום גם בשם נדיבי עם, כי ברפידים ראינו נדבת משה במעלה נפלאה, אף שהתלוננו שם עליו ויריבו עמו, מכל מקום לא נמנע מלהתפלל לעורר רחמים על ישראל להושיעם מצער הצימאון, כמו שכתבתי שם בויצעקו משה אל ה'.

**במחוקק.** על פי משה שנקרא מחוקק (רש"י). ויתכן לפרשו על השי"ת שנקרא בפי הנביא מחוקק (ישעיה ל"ג) ה' מחוקקנו, וטעמו השרים והנדיבים האלה לא עשו כן מדעת עצמם כי אם מעצת ה' יתברך, ככתוב שם והכיתי בצור. (הפך מה שנעשה בסלע בקדש שלא ברצון ה' יתברך) ולפי שמהצור שברפידים ידברו, וזה היה קרוב מאד לזמן שנאמר שם שם לו חק ומשפט, לכן תארוהו ית' בשם מחוקק.

**במשענותם.** במטותם (רש"י) בכל המקומות נקרא משה משה, מטה אלוהים לא משענת, ויתכן שתארו כאן את המטה בשם משענת כדי לכלול בו גם ענין ההכאה שעשה משה על פי ה' יתברך ברפידים בצור.

ואחר שדברו בשיר על המים הניתן להם בתחילה ברפידים על ידי הכאת [לג] משה, הוסיפו לשבח על חסד השם שהגדיל לעשות עימהם בבואם לקדש, שלא יצטרכו לשום מעשה להוצאת המים, כי גם מדבור משה לבד יעשה להם נס זה. כמו שכתוב ודברתם אל הסלע, וזה שסיימו כאן וממדבר מתנה, כלומר המתנה הגדולה הזאת ניתנה כעת על ידי דבור לבד, כי מקדש ואילך כל פעם שהיו נצרכים למים היה די בדבור משה לבד להוציא מים מסלע, מדבר כמו מדברך נאוה, ישא מדברותיך - ואף שהנס בין בצור שברפידים בין בסלע שמקדש ואילך לא נעשה רק על ידי משה, מכל מקום דברו עליו בלשון רבים, כדרך המקראות לדבר בלשון רבים על יחיד לתפארת כמו נעשה אדם, אדוני יוסף, ולזה לא אמרו משענתו בלשון יחיד רק משענותם.

**וממדבר מתנה.** מהמדבר הגדול שהוא עיי העברים מדבר מואב הלך עימהם הבאר למתנה, הוא ראשית הישוב, הנקרא נחל זרד, גם נקרא דיבון גד, והוא הנקרא בספר מלחמות והב ונקרא כאן מתנה, כי משם התחלת המתנה שניתן לישראל.

**יט. וממתנה נחליאל.** הוא נחלי ארנון.

**ומנחליאל במות.** במות הוא הנקרא בספר המלחמות אשד הנחלים, ובפרשת מסעי נקרא הרי העברים.

**כ. ומבמות הגיא.** הגיא הוא ערבות מואב, כי כל אלו המסעות עבר עימהם הבאר עד מסע האחרון ושם נשאר הבאר.



**ונשקפה.** כי שם נטמן הבאר, ומראש הפסגה היה נראה הבאר על פני הישימון, הוא בית הישימות, שכתוב בפרשת מסעי. ועיין בהגר"א בפ"י ליהושע ט"ו א'.  
ובכת"י הגר"א כתב:

על כן יאמר בספר, שהיה להם ספר לזה, את והב, שכתוב שם מה שנטלו מסיחון ועוג וכתב גם זה שנטלו את עיר והב במקום סופה שגדילים קנים שם, ולקחו הנחלים של ארנון, ואשד הנחלים אשר נטה גם כן לקחו. וזה כתב לראייה כי ארנון עצמו לא לקחו וכמו שכתוב בספר שופטים. ומשם בארה, חוזר למעלה למסעות ונקרא על שם מה שאמר הכתוב היא הבאר, וכן וממדבר מתנה, שכל מסעות האלה היה במדבר, ואחר כך נסעו ממדבר למתנה וממתנה וגו'.

**והרנ"ו - ר' נפתלי הרץ וויזל אמר:**

בכוונת שירת הבאר, הבאר שהיה להם במדבר לא הוציא מימיו תמיד דאם כן כשהיו נוסעים ממקום למקום היה מטשטש הדרכים בנהרותיו וביאוריו כי נהרות רבות נמשכו ממנו ככתוב (תהלים ע"ח) יבקע צורים במדבר וישק כהומות רבה ויוציא נוזלים מסלע ויורד כנהרות מים, ונאמר פתח צור ויזובו מים הלכו בציות נהר, (וממקרא זה יש כדמות ראייה למה שאמרו רז"ל לשון פי הבאר, שהיה פה ממש לבאר לפתוח ולסתום, מדאמר פתח צור, שאין לשון זה נופל רק על פתיחת פה, כמו ותפתח הארץ את פיה, ואלו היה בקיעה לבדה היה לו לומר בקע צור, כבכתוב השני יבקע צורים וכמו בצורות יאורים בקע, אמנם הכתוב הראשון מלמד על חברו שתחלה נבקע הצור ונגלה פיו (שהיה נברא בו מששת ימי בראשית) לדעת רז"ל ואחר שנגלה פתח פיו והוציא מימיו), ונעשה נס זה לפרסם כי יש אלוהים בישראל המפליא לעשות למעלה מדרך הטבע הנהוגה, שאם היה מוציא מימיו בלי הפסק משעה שנפתח עד סוף מ' שנה כדרך הצורים הנבקעים, ומוציאם מים מדרך בקיעתן בלי פה, היו סבורים שהדבר דומה לצורים הנבראים בטבע, עכשיו שהיה לו צורת פה וכל פעם פתח פיו והוציא מימיו לצורך שעה וחוזר וסותמו, ידעו כולם שהיא בריאה נפלאה לפרסם יכולת ה' יתברך. והנה בסוף מ' שנה כשחסרו מים אחרי מות מרים, ורבו עם משה וציוהו ה' שידבר אל הסלע, ובשגגה הכהו, אבל אחר המעשה הזה שוב לא הכהו אלא דיבר אליו שיתן מימיו ונתן, וכשראו ישראל הנס הגדול הזה שבדברו אל הסלע נתן מימיו, שרו שירה חדשה לה', וזהו שגלה הכתוב ואמר, ומשם בארה היא הבאר אשר אמר וגו' למשה אסף את העם ואתנה להם מים, ואם כן בארה בסוף מ' שנה היה, ועל כן מפרש היא הבאר אשר אמר וגו' כלומר זהו עצמו הסלע שאמר ה' למשה שידבר אליו ויתן מימיו, ועל זה אמר אז ישיר ישראל את השירה הזאת. עלי באר ענו לה, מלת ענו כמו וענית ואמרת, וכאלו אמר בצחות השיר, ענו לה עלי באר,

כלומר אין לכם לעשות דבר אלא לענות ולדבר אל הבאר ולאמר אליה עלי באר, כי כדברכם אליה תעלה הבאר לתוך הסלע ותיתן מימיה.

**באר חפרוה שרים.** זהו מרוממת השיר, כי מדרך העולם שהעבדים יחפרו בארות מים כי היא עבודה קשה, וכאמור ויחפרו עבדי יצחק, ואיננו מעשה השרים והנדיבים, וכן החפירה תהיה בכלי ברזל ובמקבות לא במקל יד, לא כן הבאר אשר נתן ה' לנו, לא חלו בה ידיים, כי אם משה ואהרן צוו עליו שיתן מימיו, ולכן אמרו בשיריהם באר חפרוה שרים כלומר הבאר הזאת חופרים אותה השרים עצמם, וזהו על דרך משל, שהמשילו דברי פי משה לחפירה, שכמו שעל ידי החפירה בארץ יעלו המים כן עלו בדברי משה, ונדיבי העם וגדוליו כרוה לא בכלי גרזן כדרך שחופרים באר אחרת, אלא במחוקק במשענותם, כלומר במטה האלוהים ובמשענת אשר בידם, כי מחוקק הוא המצווה כדרך ומחוקק מבין רגליו, חלקת מחוקק ספון, ומשענת הוא הכח כמו כל משען לחם וכל משען מים גיבור ואיש מלחמה.

**וממדבר מתנה.** המתנה הזאת הייתה לנו ממדבר קדש, עד בואנו אל נחל ארנון בגבול מואב, כי שם חנו על הנחל מקום יבלי מים ולא הוצרכו עוד לבאר. ויראה עוד כי המקום שפסקה שם הבאר הוא אשר קראה בארה, ואז שרו השירה על [33] טוב ה' וחסדו, ושינו שמות המסעות המקומות שנתנה הבאר מימיה, להיות מוסבות שם לכבוד ה' כדרך השיר, כי בהר ההר הפעם הראשון שעלה הבאר בדברי משה ומשם נסעו לאובות, ומשם לעיי העברים, ומשם לנחל זרד, ומשם לעבר ארנון ואז פסק, ואלה קרו מדבר, להורות שבארץ ציה ושממה עלה הבאר, וכנגד המסע השניה קראוה מתנה שהוא מתת אלוהים, וכנגד השלישית קראוה נחליאל שהוא נחלת אל לישראל, וכנגד הרביעית קראוה במות, כדרך והרכבתיך על במותי ארץ, וכנגד החמישית שחנו בארץ מואב אמרה שבאה הבאר אל הגיא אשר בשדי מואב, ומאותה הגיא שקפנו על פני הישימון הוא בית הישימות קרוב לארץ ישראל, וכמו שכתוב (במדבר ל"ג) ויחנו על הירדן מבית הישימות עד אבל השיטים בערבות מואב;

והכל להודות לה' על חסדו ולהללו על טובותיו, שהולכים ומתגדלים תמיד ואינם פוסקים, ואינו צריך לדבר כי הוא עושה מאין יש, ולכן יוכל לתת מים בציה, ועל זה אמר וממדבר מתנה שהיה הבאר מתת אלוהים במדבר בארץ ציה ושממה, ואחר שהיה מתנה הגדיל כחו והיה נחלה ולכן קראוה נחל אל, ואחר שהיה נחל הגדיל עוד עד תאוות גבעות עולם, והכל משל בצחות השיר להורות שהדברים האלוהיים נבדלים מן הדברים הטבעיים, כי אלה הולכים וחסרים, והאלוהיים הולכים ומוסיפים.

**כב. אעברה בארץ.** כתב ר' שמואל דוד לוצאטו השמות הכוללים המורים על קבוץ יחידים רבים, כעם, צאן, וזולתם, פעמים מצאנום קשורים עם פעל בלשון יחיד ופעמים עם פעל

בלשון רבים, הלא תראה ובקשתם משם את ה' אלוהיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך, פתח בלשון רבים וסיים בלשון יחיד והדבור מוסב על העם; והנראה בזה כי המדבר אל הרבים או על הרבים יוכל לדבר בהם באחת משתי בחינות, אם שידבר בבחינת היותם אישים הרבה איש איש נבדל מחבריו, ואז יבוא הפועל בלשון רבים, ובקשתם משם איש, איש מכם ישוב בתשובה לבדו, ואם שידבר בבחינת היותם כגוף אחד הכולל חלקים הרבה. ואז יבוא הפועל בלשון יחיד כי עם הכלל כלו ידובר כבכתוב את ה' אלוהים, כי הוא אלוהי ישראל בכלל, והוא יגאלם אם ישובו אליו רובם, ורשעי מתי מספר אשר בקרבם בטלים ברוב, וזה טעם ומצאת, כי ימצא לכלל האומה ויגאלנה, וכן כי תדרשנו כאשר ידרשנו כלל האומה שהוא רובה; על פי הדברים האלה יתבאר לפנינו מה נשתנה סיחון מלך האמורי שאמרו לו אעברה ממלך אדום שאמרו לו נעברה נא בארצך בלשון רבים, וזה כי טעם אעברה בלשון יחיד, נעבור ביחד כעם אחד כאיש אחד חברים, וטעם נעברה ונעבור כיחידים נפרדים;

וטעם החלוקה הזו כי הוזהרו ישראל שלא להתגרות מלחמה באדום אחיהם, על כן הוצרכו לדבר בלשון רכה למען יתנם לעבור בארצו, ולפיכך אמרו לו נעברה בלשון רבים כלומר אל תירא מפנינו כי לא נעבור כיוצא צבא הנחברים לאגודה אחת, אלא כיחידים נפרדים ההולכים איש לדרכו; ומן הטעם זה עצמו הוסיפו מלת נא לשון בקשה, אבל בסיחון שלא הוזהרו עליו כלל אמרו לו אעברה בארצך בלשון יחיד, כעדת גיבורים הנוסעת יחדיו באגודה אחת, וכן אשר לא קדמו אתכם בלחם ומים היחידים, ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור, האומה בכללה כלומר המלך והזקנים.

**כד. מארנון.** ולא ארנון בכלל.

**כו. כי חשבון וגו'.** להודיע שעשו כאשר ציוה ה' שלא נגעו במואב אלא סיחון ועוג טיהרו.

**כז. יאמרו המושלים.** בעלי משלים, באו חשבון, אמרו לכל העולם באו וראו עיר חשבון, כי חשבון לא היה למואב והיא עיר המלוכה לסיחון ואמורי מעולם, ואומרים ראו גדולת עושר ההיא היאך שנבנית עתה רצה לומר שנתגדל בגדולה, וזהו שאמר תבנה ותכונן. ומהו גדולתה? כי אש וגו' ונירם ונשים וגו' הכל שמות מחוזות גדולות ידועות, לכן הוא בפת"ח כמו והנירם, אמר שחשבון איבד לנירם ולנשים (כת"י הגר"א).

**כט. אוי לך מואב.** יתכן שמלת אוי במקרא זה אינו מלשון צער וכאב, רק מלשון אווה ונאווה, דהיינו הסכמת המקרה הרע עם המעשה שנעשה, שהרע נאווה וראוי למעשה, כמו אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו (ישעיה ג'), והיינו שהרע נאווה לרשע והוא גמולו ופרי דרכו, וכן אוי להם כי נדדו ממנו (הושע ז'), ואמר למי אוי למי אבוי (משלי כ"ג), מלת אבוי חברו של אוי,

~~~~~



שמלת אוי מן אווה ומלת אבוי מן אבה לשון רצון, ופירש המקרה הרע שקרה לו כאלו נעשה ברצונו, שהעושה דבר ויודע שימשך ממנו רעה ואף על פי כן אינו נמנע מלעשותו הרי הוא כאלו חפץ ברעה והיא נאווה לו (ר' שלמה פפנהיים).

## פרשת בלק

### פרק כב

**ג. ויגר.** אימת מות קרוי מגור, מגורי אל חרב, גורו לכם מפני חרב וכן כולם, ולולא כעס אויב אגור פירש רש"י לשון אסיפה (ר' לייב שפירא).

**כי רב הוא.** יודיע הכתוב רשעתם של מואב, אף שראו או שמעו הנסים ונפלאות שנעשו להם במצרים, ואמר הכתוב שמעו עמים ירגזון אילי מואב יאחזמו רעד, בכל זאת לא האמינו היות זה מהשגחה אלוקית, אבל הייתה יראתם לבד מסבת היותם רבים, וחשב את משה שעושה מעשה כשפים ובזה ינהיגם, וכמו שאמרו רז"ל אין כחו אלא בפיו ולזה שלח אל בלעם, שאם הייתה יראתם מפני היותם מושגחים ממנו ית', לא היה כל כך שוטה לחשוב שקללת בלעם תועיל נגדו ית' (רא"ש).

**ד. את כל סביבותינו.** כי כאשר ראו שהרגו ישראל את [לד] סיחון ועוג שיצאו לקראתם, הסכימו הם להישאר בתוך מבצריהם, ולא נתייראו רק מערי הפרזות אשר סביבותיהם כאלו הם אינם יראים מסבת מבצריהם ובהם היו בטוחים, ואם אין אנו מתייעצים להכות בם, הנה העם הזה ילחנו סביבותינו כלחוך השור את ירק השדה, שאינו צריך טורח ויגיעה כי לוחך כדרכו בלתי שום מונע. (הנ"ל).

**ה. וישלח מלאכים.** מלאך הוא שם תואר למי שנמסר לו להשלים מלאכת זולתו והוא עומד תחתיו ובמקומו, והוא מלשון מלאכה שעוסק במלאכת זולתו, והנחתו הראשונה על המלאכים העליונים והשכלים הנבדלים העוסקים במלאכת הבורא ית' בעולמו שברא, ובשיתוף השם נקראו גם כן הכחות היסודות הטבעיות הממונים על מלאכת הטבע, מלאכים, כמו עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוחט (תהלים ק"ד), ונעתק מזה העניין לקרוא גם כן מלאך כל שליח המשולח בשליחות נכבדת, לעסוק במלאכת המשלח שהיה הוא בעצמו עושה, ואין בו פחיתות וגריעות כבוד למשולח כמו שהוא בעבד ומשרת, וזה מין השליח יקרא גם כן מלאך. (ר' שלמה פפנהיים).



**עין הארץ.** תרגם **אונקלוס** עין שמשא דארעא, והנה הוא דרך גוזמא כאלו אין מקום לשמש להאיר על הארץ, כי כולה מכוסה מן העם הזה. ולדעתי היא מליצה נאותה, שיורה על ריבוי כמותם, עד שאין עין האדם שולטת לראות קצוות הקבוץ וכאלו כסות נתון לפני העין המונעת הראייה ממנה, ועניין הארץ כמו וכל הארץ בא מצרימה (מקץ ב') כלומר אנשי הארץ, ותרגום עין הארץ, וקרוב לזה הבינוהו רז"ל באמרם:

**מכילתא חדתא דרשב"י** (ד' מ"ג ע"ב):

**דלא יכילו כל חרשון וכל קוסמין למיקם קמייהו, ודא הוא ויכס את עין הארץ.**

**ז. וקסמים בידם.** פירש **רש"י** שלא יאמר אין כלי תשמישי עמי, וזה תימה שבלעם הקוסם לא יהיה עמו כלי תשמישו, גם לא ראינו שהיה לבלעם שום כלי רק הפה. ואמר **הרא"ש** כי זקני מואב זקני מדין כשהלכו לבלעם לומר לו דברי בלק חשבו שתיכף יקום ללכת עימהם, ולכן לקחו פסילים שלהם עימהם כדי ללוותו בהם, כי כן הוא מנהגם כאשר יבוא מלך ושר ילכו משרתי האלילים בפסיליהם ללוותו ולכבדו. וזהו וקסמים בידם.

**ט. ויבא אלהים.** ענינו מבואר ביתרו, אנכי בא אליך בעב הענן, ועניין אלוהים דעניינא עיין מה שכתבתי בוירא ויבא אלהים דאבימלך.

**(יב) לא תלך עימהם.** הנה בפעם הראשון לא הרשה לו ההליכה, ובפעם שני נתן לו רשות ללכת באמרו ית' קום לך אתם (לקמן כ'), ובוכו המפרשים בזה, ונראה לי שאין כאן שינוי בדעת עליון ית', כי יש הפרש גדול בין לשון הליכה המחובר במלת עימהם, ובין המחובר במלת אתם, כמו שכתבנו (ס"פ ויחי), בויעלו אתו כל עבדי פרעה, לכן באמרו ית' אליו לשון לא תלך עימהם, הנה יורה מניעת הליכת הפועלת, שלא ישתתף עימהם לילך כדי למלאות כוונת משאלותם ולשמשם בקללת העם, ועדיין לא נכלל בלשון זה מניעת ההליכה מכל וכל; אמנם בפעם שנית אמר לו לשון לך אתם, ואין במשמעות לשון זה כי אם ההליכה בעלמא שאין בה תועלת כמו לטיול ולכבוד, ולכן מנע ממנו בפירוש כל מיני השתדלות, כאמרו ואך את הדבר אשר אדבר אליך וגו'.

**וכמו שכתב הר' עובדיה ספורנו:**

**אם לקרוא לך באו האנשים, אם להיוועץ עמך בלבד כעניין קריאי העדה וכעניין ואקראה לך להודיעני מה אעשה, קום לך אתם להזהירם שלא יחטאו. ע"כ.**

והודיעתנו התורה כוונתו הרעה, שבאמת דעתו הייתה הפך הציווי, כי אמרה וילך עם שרי מואב, הנה לשון הליכה מחובר במלת עם, אשר יורה על הליכת התועלת למלא משאלות לבבם ולשמש אותם בקללו את אויביהם וכמה דקדק **יונתן בן עוזיאל** בתרגומו, כי קום לך אתם תרגם טייל עימהו, ועל לא תלך עימהם לא תיזל, וכן וילך עם שרי מואב תרגם ואזל.



ולזה כתב **רש"י** בשם רז"ל וילך עם שרי מואב לבו כלבם שווה; וזה ידענו מלשנא דקרא מדלא אמר לשון וילך את שרי מואב כי אם לשון עם; ואין צורך ללחץ המפרשים בזה. וראה אתה הקורא שני לשונות בדברי רז"ל, בהא דשני נעריו עמו דבלעם אמרו רז"ל במדרשם למידה תורה דרך ארץ שהיוצא לדרך צריך שנים לשמשו, ובויקח שני נעריו אתו דאברהם ארז"ל למידה תורה דרך ארץ שהיוצא לדרך לא יצא בפחות משנים (עיין **רש"י**), דייקו בעניינא דבלעם מלת לשמשו ולא בענינא דאברהם, דשם באברהם לשון אתו, שאין הוראתו השתתפות והתחברות תועלותי וכדומה, אמנם בבלעם נאמר לשון עמו אשר יורה כפי המבואר התחברות התועלת ולתשמישו; וכן בשאול אמר (ש"א כ"ח ח') ושני אנשים עמו, לפי שהיו עבדיו משרתיו כמבואר שם כ"ג. וראיתי בצד"ל - **צדה לדרך** שכתב שהם שני אגדות חלוקות. ואין צריך לזה.

**כב. כי הולך הוא.** שלא היה ענינו בדרך זה כמי שיוליכוהו אחרים כעניין ויקם וילך אחריה, אבל היה הולך הוא, כבעל הדבר ומשתדל מעצמו נגד רצון האל ית', כי לא באו לקרוא לו לעצה כלל (**ר' עובדיה ספורנו**), ומדויק בזה מלת הוא.

**לג. אולי נטתה מפני.** לרש"י מלת אולי כמו לולא וכן תרגם **אונקלוס**, אמנם לא מצאנוהו בכל המקרא באופן זה, לכן פירש הגר"א:

כמו אם התנאי אם היה כן, כי אמר ותט לפני, ואם לא עשתה כן כי אם הייתה נוטה

מפני ללכת לדרכה, כי עתה וגו'; ולכן באו השנויים לפני מפני. עכ"ד.

כוונתו כי שורש נוטה עם מלת לפני ביאורו השפלה והורדה למטה, כמו ויט שמים וירד, והיא הרביצה, ונטה עם [34] מלת מפני היינו הנטיה ללכת לצדדין או לאחרי, והנה באמרו ותט לפני היינו הרביצה תחת בלעם בפעם שלישית, (ובא מספר יסודי תחת מספר סידורי כבהרבה מקומות), ואמר אם הייתה נוטה מפני ר"ל שגם בפעם שלישית הייתה נוטה מפני, שהייתה שבה לאחור או לצדדין, אז גם אותך הרגתי. ונראה לי לפרש על דרך זו מלת אולי כמו הלוואי, כמו אולי ישא פני, אולי יחנן, וכאלו קיווה אל הנטיה השלישית בכדי למצוא עלה להרגה.

**גם אותכה הרגתי.** רש"י יסרס לשון המקרא והראוי גם הרגתי אותכה, כלומר לא העכבה בלבד קראתיך כי גם ההריגה; וראב"ע כתב:

ואותה החייתי. דרך קצרה (מלת גם לעד שמתה האתון אחר שדברה יעוין שם), וכן הטעם כאשר הרגתיה הרגתיך, או הרגתיך לבד ואותה החייתי;

הנה לדבריו אות וי"ו במלת ואותה הוא כמו מלת או, ואין לדבריו טעם, וכבר טען עליו **רמב"ן**, והוטב בעיניו פירוש **רש"י**, וסיום דבריו:

**לא דיבר הכתוב במיתת האתון כלל, ואפשר שהוא מדרך הקבלה.**

ולדעתי מלת גם פירושו אדרבה אשר יורה על ההפך, כמאמר משה אל פרעה (בא יו"ד) גם אתה תתן בידינו זבחים וגו' שהמכוון בו הפך דעתו שאמר צאנכם ובקרכם יוצג, והטעם משלך תתן לנו, לא בלבד שתהיה מוכרח לעשות דבר קטן להניח לקחת מקנינו אתנו אדרבה יותר גדול מזה תהיה מוכרח לעשות לתת בידינו משלך (ע"ש רש"י), ועל דרך זו יתפרש וגם הולך לקראתך (בוישלח), וגם הולך לקראתך (בשמות), גם עתה כדבריכם כן הוא (במקץ) יעוין שם, וכן כאן מלת גם הוא כלשון אדרבה, וזה יורה על הפך הדבר הנעשה, כלומר לא הייתי עושה דבר הקטן להמית הבהמה, אדרבה ההפך ודבר יותר גדול מזה הייתי עושה, אותכה לבד הרגתי ואותה החייתי, ואין צריך לסרס לשון המקרא, ומיתת הבהמה הזכרה גם כן.

**והגר"א פירש:**

שאם נטתה מפני הרגתי אותך תיכף ולא המתנתי לך עד מלחמת מדין שהרגוהו בני" בחרב, וזהו כי עתה וגם אותכה הרגתי פירוש אותך והנערים והאנשים ההולכים עמך את כולם הייתי הורג.

**לד. חטאתי כי לא ידעתי.** חטאתי להקשות עורף היה לי לחוש לזה (ר' עובדיה ספורנו), כי ידעתי מלשון ידע תדע פני צאנך (משלי כ"ז) והוא לשון השגחה ושימת עין, והטעם חטאתי במה שלא שמתי לבי על גודל השנויים שנפלו לי בדרך זה להיות נודע מהם שניצב לקראתי דבר המונע אותי.

**לה. ואפס את הדבר.** למעלה (פ' כ') אמר ואך את הדבר וגו' אותו תעשה כי מלת אך מצמצם דבר בדבר או באופן מוסיף או באופן גורע ומלת אפס סותר לבסוף מה שנתקיים בתחילה וטעמו כאן הגם שנתתי לך רשות ללכת לא יהיה בהילוכך תועלת, כי סוף כל סוף תצטרך לדבר את אשר אשים בפוך, כי לפי שעכשיו כבר היה מוחזק בדרך וקשה לו לחזור גלה לו סוד זה שתהיה מהלכו לבטלה, אבל קודם שיצא אמר לו ואך את הדבר וגו' אותו תעשה, אמר בלשון אך להטעותו שיהיה סובר שברשותו לדבר מה שירצה אלא שחוץ מדבריו יהיה צריך גם כן לעשות איזה דבר שיצונו ה', לכן אמר לו אותו תעשה ולא אותו תדבר, כי אלו גלה לו מיד בתחילה הסוד לא היה יוצא מביתו כלל. (ר' שלמה פפנהיים).

**לז. האמנם.** למפרשים הה"א לשאלה או לתימה, ולולי אות גרונית אחריה הייתה ראויה בשב"א ופת"ח וטעם המלה, אם אמת הוא שאתה חושב שלא אוכל כבדך. וכתרגום **אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** הבקושטא הויתא אמר. אמנם לפי זה צריכים להוסיף המחשבה או האמירה.

לכן נראה לי כי הה"א כאן כה"א הנגלה נגליתי (ש"א ב') שהה"א לאמיתת הדבר, וטעמו באמת לא אוכל כבדך, החניף אליו בעיניו לומר אף שאין ברוב עשרי הספקה לעשות לך יקר וכבוד כראוי לנכבד כמוך, בכל זאת לא היה לך להימנע מבוא אלי. ובזה אתיא על נכון מאמרם ברבה על זה, נתנבא שסופו לצאת ממנו בקלון.

## פרק כג

**ז. זעמה.** זעם ענינו מיאוס וכעס וקללה לדעת המפרשים, וכן בשאר כתבי קודש מתורגם רוגזא ולווטא, וכאן תרגמו **אונקלוס** תירוכין וגירושין. וכן עברה וזעם (תהלים ע"ח מ"ט) מתורגם תריכותא, **יונתן בן עוזיאל** תרגם תרגומו כאן לשון זעיר ומיעוט, ולא ידעתי כוונתם.

**ט. הן עם.** כשהם שמחים אין אומה שמחה עימהם (**רש"י** מרבתינו) יראה שפירשו מלת הן לשון שמחה, וכבר [לה] עוררנו (לך לך ט"ו ג', ט"ז ב') שממלת הן יסתעפו לשונות הנאה המורגל ברבתינו, דין הניין לי יתהון לא הניין לי, הרוצה להנות יהנה כאלישע, כל הנהנה מן עולם הזה, ויהיה טעם המקרא שמחת העם והנאתם היא כשישכנו לבדד מובדל ומופרש בלתי מעורב בין מחולפי הדת הגורמים להשבית אותם משמחת עבודתם, לזה מלות הן עם מחוברים במקף.

**י. מי מנה עפר יעקב.** פירשוהו יעקב שהוא רב כעפר, ומספר כמו ולספור, או מי יספר את רבע.

ור' יצחק עראמה פירש:

אמר כתוהה על הראשונות איזהו אשר מלאו לבו להחשיב יעקב כעפר שאין צו חשיבות, כמוני היום שאמרתי הנה עם יצא וגו', כי ודאי ראוי הוא להחשיבו בשמו, ולמצוא מספר חשוב את רובע ישראל כלומר לדגל אחד מארבעת דגליו, ושיעור הכתוב מי יחשוב לעפר יעקב, ויש מספר וחשיבות אפילו לרובע ישראל. ע"כ.

ומלת מי ישמש לחשיבות ויתרון מעלה, כמו שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה (ישעי' מ'), וכמו שכתב **רש"י** (בוירא כ"א):

מי מלל לאברהם, לשון שבח וחשיבות, ראו מי הוא וכמה הוא גדול. עיין שם.

וכן כאן מי מנה, יראו הרואים וישמעו השומעים מי הוא זה אשר הגדיל במעלה והרים בחשיבות, אם עפר יעקב, רוצה לומר חומר הגשמי הוא הגוף אשר בעפר יסודו; והטעם גם מדרגה זו השפלה שבבני יעקב הרים הוא ית' ליתרון מעלה להיות בעבודתו, כי יקדשו את גופם העפרי, ויפרשו עצמם ממאכלות אסורות ומתאוות זמניות, וישעבדו כל חומריותם לעבודת עליון, ומספר, הוא לדעתי מן אבן ספיר דיחזקאל, לבנת הספיר (בבשלח), ומזה (איוב כ"ח) אז ראה ויספרה, כלומר הבהיק זהרה ויקרתה, (וכן שם ל"ח) מי יספר שחקים מי עשה את השמים בחומר זך ובהיר כזה, וכן ומספר רוצה לומר הטהרה והזיכור;

~~~~~

**את רבע.** ר"ל של ארבע יסודות, וטעם התבוננו וראו מי הוא שהרים בחשיבות את מספר רבע ישראל, הטהרה והזיכוך של ארבע יסודותיהם, שמטהרים ומזככים ארבע יסודות גופיהם כולם להתרוממות מעלה ויתרון חשיבות, לא לעניינים פחותים ארציים, על דרך משל יסוד העפר שבהם שמטבעו להוליד העצבות אינם משמשים להתעצב על מיעוט השגת קניינים הארציים, אבל יתעצבו ויצטערו בתכלית הצער על מיעוט השגתם תכלית האמתיות הרוחניות, וכן התאוה המתילדת מטבע יסוד המים שבאדם לא ישמשה לתענוגות בני אדם, אבל להתאוות תאוה גדולה לאלוהים להתהלך בין העומדים בין ה' ולהתענג באור העליון, וכח הדבור אשר ברוח יסודו הנה ישמרו הבל פיהם כלבוש מלכות ניתן להם ממלך עליון ולהתקשט ולפאר בו את הנפש לעניינים רוחניים אלוהיים להשתעשע בלמודי ה' ולהדריך את העם בדרכי עליון, ויסוד האש שבגופיהם אשר ממנו מידת הגאווה ישמשוהו להגביה לבם בדרכי ה' להיות בוער ברשפי אש שלהבת יה להיות צמא אל התורה והעבודה.

ואמר **עפר יעקב רבע ישראל**, להורות על מדרגת הכובש, העובד את יוצרו ושומע למצוותיו על ידי כבישת היצר ללחום בו ולנצחו, ועל מדרגת הישר, שכבר זיכך וטיהר יסודות הרעות שבנפשו וגופו והמית כל תאוות יצרו עד שמתכונת נפשו אינו מתאוה עוד אל תאוות גשמיות ואין בעבודתו שום סיג תאוות היצר, הראשון בשם יעקב והשני בשם ישראל יכנה. ואחרי אשר דבר ממעלה הגדולה שבאומה זו מבחינת עבודתם את יוצרם בכל גופיהם ונפשם, התאוה אל גמולם הרוחני העליון ואמר תמות נפשי וגו'.

**יג. אפס קצהו תראה וכלו לא תראה.** מאמר וכולו לא תראה נראה מיותר, כי נשמע כבר מן אפס קצהו תראה, ועוד מה חדש באמרו אפס קצהו תראה הלא בפעם ראשון לא ראה גם כן רק מקצת, כמו שכתוב וירא משם קצה העם, ויראה שבמקום שהיה בראשונה לא היה יכול לראות בכל אופן רק קצה העם, ושאר המקצת כלל וכלל לא, ועתה הוליכו למקום אחר טוב מן הראשון, שבו היה יכול לראות כל העם, אך לא בפעם אחת רק בב' וג' פעמים, כשיהיה בדרך משל במזרח המקום היה רואה חצי המחנה המזרחית, ובמערב המקום היה רואה חצי המחנה המערבית, וזהו שאמר שוב אקחך אל מקום אחר שתוכל לראות הגוי כולו, אבל סוף כל סוף לא בפעם אחד שכל פונות שאתה פונה לא יהיה לך רק ראיית מקצת ולא ראיית כולו, ומלת אפס לשון סוף כמו אפסי ארץ, ורוצה לומר סוף הדבר יוצא לעניין סותר את המקויים תחילה (ר' שלמה פפנהיים).

**יט. לא איש אל ויכזב וכן אדם ויתנחם.** הזכיר שני תוארים אדם איש, והגביל לכל אחד פחיתות מיוחד, לזה הכזב ולזה הנחמה, כי יש הבדל בין שני תוארים אלה. כדאיתא במכילתא דרשב"י - זוהר - (פ' תזריע):

תנא בכמה דרגין אתקרי בר נש אדם, גבר, אנש, איש, גדול שבכולם אדם דכתיב ויקרא את שמם אדם ביום הבראם.

ואין כוונת מאמר זה שתואר אדם תמיד יורה על הצדיק, ותואר איש על רע מעללים, כי הרבה מקראות יורו ההפך, ככתוב זה חלק אדם רשע, במות אדם רשע, פדני מעושק אדם, והיפוכו ויעקב איש תם, נח איש צדיק, משה איש אלוהים;

[35] **ונראה לי** בהבדל שני תוארים אלה, כי עינינו הרואות שפרטי בני אדם נבדלים זה מזה במידותיהם מצד טבעם, וזה אמנם בא להם מצד התחלפות מזגי טבעם היסודית, כי הארבע יסודות **אש רוח מים עפר** מולידיים פחיתיות באדם (וכמו שכתבו בעלי הרמז אויבי איש אנשי ביתו, והם יסודותיו והרכבת גופו), ומסיבתם האדם קרוב לבוא לידי עברה, אם התמזגו בו שלא בדרך השווי ואין ערך ראוי ביניהם.

והתמזגות יסודות האלה תתחזק ותחלש לדעת רז"ל כפי חוזק וחולשת המזל שנולד בו, יש שלפי מזלו יתמזגו בו היסודות הטבעיות להיות נטיית מזגו לטוב ויש להיפוכו, כמאמרם האי דמאן דבמאדים יהא שופך דמים, האי מאן דבצדק יהא גבר צדקן, וכפי התחלפות מזגי טבעי בני אדם ומידותיהם כן יתחלפו תוארי שמותיהם, מי שנטיית מזגו נוטה לרעה יתואר לדעתי בשם אדם, ומי שנטיית מזגו נוטה לטוב יתואר בשם איש, לפי שהאדם אשר נטיית מזגו נוטה לרע יותר, היא באה לו מצד הרכבת יסוד גשמיותו אשר בעפר ואדמה יסודם, לכן יתואר בשם אדם, כי מן האדם לוקח והורכב מן היסוד העפרי יותר מחלק רוחניותו; ואם מזג טבעו נוטה לטוב יותר, זה יורה שהרכבתו הרוחנית מתגברת בו יותר מיסודי גשמיותו, לכן יתואר על שם הרכבתו זאת המתגברת בו ביתר עז בשם איש, והוא חלק רוחניותו אשר לה ישיות וקיום נצחי; לכן צבאי מרום יתוארו איש, כמו איש אל עבר פניו ילכו, איש לבוש הבדים, והאיש גבריאל, ועל הבורא ית' אמר ה' איש מלחמה.

וזהו שאמרו רז"ל **במכילתא** הנזכרת שהמתואר בשם אדם הוא במעלה יותר גבוה מהמתואר בשם איש, שהמתואר בשם אדם יש לו מצד בריאותו בחינת יתרון על המתואר בשם איש, שלפי שיתרון האדם על כל הברואים אינו אלא במה שהבחירה בידו לבחור בטוב ובהיפוכו, אשר מצד בחירתו זאת יוכל להשתלם ולהתעלות במעלה רמה, ולזה יותר שיש לו מתנגד מצד טבעו המטהו לרע יותר מעשיו חשובים אם יתגבר נגד טבעו;

אמנם האיש אשר מצד טבעו יותר נוטה לטוב אין מעשה עבודתו חשובה כל כך; ולסבה זו הם נבדלים גם כן בשכרם וענשם, כי המתואר בשם אדם בלתי ספק ששכרו מרובה אם יצדיק מעשיו, מצד התקוממותו נגד טבעו הרע והתגברותו עליו, מה שאין כן בהמתואר בשם איש שמצד טבעו אין לו התנגדויות, וכן להפך המתואר בשם אדם אם ירשיע אין ענשו גדול כל כך כאיש הרשע, כי לפום צערא אגרא, והכל לפי רוב המעשה.

ומה נכונים בזה דברי מיסדי תפילותינו בתפלת ר"ה באמרם, אשרי איש שלא ישכחך וכן אדם יתאמץ בך. אמרו בשבח האיש אם לא ישכח את ה', ושבח האדם אם יתאמץ בך, כי להיות שהמתואר בשם איש אשר לפי המבואר נטיית טבעו יותר לטוב הנה הוא מעותד להוציא נטיותיו מן הכח אל הפועל ולבחור בטוב, אם על דרך משל מצד טבעו יש לו מידת רחמנות שלא יוכל לראות חברו משוקע בצער וירחמהו ויחזקהו בעניו, הנה בזה אינו נקרא עובד ה' מצד הבחירה כי אם עובד ה' מצד טבעו, וכן המתואר באדם אשר לפי המבואר נטוי יותר לתאוות מגונות אפשר שיתגבר להחליש כח תאוותיו מצד פניות חיצוניות, יתרחק על דרך משל מן הגזל מחמת יראת שופטי המדינה, יכניע תאוות המשגל מצד גנות הבריות עליו וכדומה מכוונות נפסדות שאין בהם בחינת חלק עבודת ה', לכן נתנו השבח להמתואר בשם איש אם לא ישכח את ה', רוצה לומר שבחר בטוב מצד ציווי הבורא ית' עליו לא מצד טבעו, ושבח המתואר בשם אדם הוא אם יתאמץ ויתגבר על כוחותיו המתאוות שבו לא מצד פניות חיצוניות כי אם מצד שרוצה להתדבק בו ית' ובמידותיו, מה שאין כן באיש שאין לו צורך התגברות זו. ועל זה אמר שלמה, עיר פרוצה אין חומה איש אשר אין מעצר לרוחו. ירצה כמו שאין חשיבות לגבור בכבשו עיר פרוצה וכדומה, שהיא קל הכבישה שאין ליושביה מגן וצינה לקום בעזרתם, ככה אין חשיבות למי שמתואר בשם איש, לפי שאין מעצר ומונע בו מצד טבעו, ואין מזג טבעו מנגדו מלילך מישרים;

דומה לזה אמר איוב, כי פועל אדם ישלם לו וכאורח איש ימציאנו. אמר באדם שישולם לפי הפועל, שהוצרך להשתדלות רב לעשות דרך חדש בנפשו אשר בה מסלה לעבודת אלוהים, אמנם באיש אמר שיקבל שכרו לפי ארחו, כי דרכו מוכן לפניו מטבעו המטהו יותר אל המעלותיות.

וכאן אמר כי לא איש אל ויכזב וכן אדם ויתנחם, כי המתואר בשם איש כיון שמטבעו נוטה יותר אל המעלותיות, אם הוא יבטיח לחברו להיטיב עמו אין מן הספק שישתדל בכל עוז לשמור מוצא שפתיו ולשמור מבטחו, כי גם טבעו תכריחהו על כך ואין בו חשש פן יתנחם על הטובה אשר דבר לעשות עם רעהו, אמנם מניעה מבחוץ תוכל להיוולד אשר ממנה יסובב לבלתי מלאת דבריו לטובה.

אמנם המתואר בשם אדם כיון שנטיית טבעו יותר נוטה אל הפחיתות הנה מלבד שאין מבטח עליו מצד תולדת מניעה שחוץ ממנו, כי יוכל להיות שיתילד בו מעצמו המניעה מהשלים דבורו, והיא הנחמה שתתרום כעת עליו נטיית טבעו הפחיתת ותמנעהו מלשמור מוצא שפתיו, ואמר קרא שאין בו ית' חשש חסרון הביטחון אשר לאיש והוא הכזב רוצה לומר ההפסק וחסרון היכולת (כמו לא יכזבו מימיו) ועל זה אמר כי לא איש אל ויכזב, וכן אין בו ית'





חשש חסרון בטחון אשר ישנו באדם והיא הנחמה, ועל זה אמר וכן אדם ויתנחם. ובמטות על פסוק תתחטאו (ל"א כ') ובראש פרשת וזאת הברכה ידובר עוד מזה העניין.

**כא. לא הביט.** ענין ההבטה היא לר' שלמה פפנהיים הראיה הברורה, וענין הראיה יורד על הראיה הפשוטה, והראיה הברורה אשר עליה יורה לשון הבטה היא, אם על צד הכוונה, שמתכוון לראות ראה ברורה, ואפשר שלא תתקיים מחשבתו, ואם על צד התולדה שרואה ראה בפועל; מן ההבטה על צד הכוונה לראות, אמר הבט נא השמימה, והביטו אחרי משה, והביט אל נחש הנחושת, דהיינו הכוונה לראות היטב, ואמרו חז"ל שענינו ההסתכלות והכוונה היתירה לאביהם שבשמים, דמשום כך אמר לשון הבטה, שכוונת הראיה מעוררת לכוונה אל אביהם שבשמים, וכן במקומות שנסמך ראה להביט, כגון ויבט הפלשתי וירא את דוד (ש"א ד'), ויבט ארנון וירא (ד"ה א'), הכוונה שנתכוון לראות היטב ועלתה לו שראה, אם אביט אליך ואם אראך (מ"ב ג), היינו לא זו אף זו שלא אתכוון לראותך ראה ברורה גם לא אראך ראה פשוטה, ושימושי הבטה על ראה ברורה בפועל ותמונת ה' יביט (במדבר י"ב), דהיינו שרואה תמונתו ית' ראה ברורה בפועל, לא כשאר הנביאים שאינם רואים ראה ברורה אף על פי שמתכוונים להם (עיין מה שכתבתי שם מזה), ומזה היוצר עין הלא יביט דהיינו רואה ראה ברורה, ואביטה נפלאות מתורתך שאראה היטב, וכאן לא הביט און ביעקב אין הכוונה שלא נתכוון לראות, שכלום יש נשיאות פנים בדבר, אבל ענינו שנתכוון לראות ודקדק אחריו אבל לא מצא כלום.

**כב. כתעפות ראם לו.** למפרשים דמוהו ית' לראם שהוא התקיף והאמיץ בחיות, והיא לסבר את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע, ואין צריך לזה, דזה אינו מוסב על ה' יתברך אבל על מצרים, ורצה לומר הוציאם משעבוד עם מצרים אף שהיה לו למצרים תוקף וחוזק כתעפות ראם, ומצינו על מצרים לשון יחיד ולשון זכר, ויאמר מצרים אנוסה מפני ישראל, וירא ישראל מצרים מת וכהנה במקומות הרבה, וכן פירש ר' יצחק אברבנאל ויתכן שהוא מוסב על ישראל, כאומרם כאן ברבה כשזכו ישראל הוא מעלן ומרוממם.

### כג. נחש וגו' קסם.

תרין דרגין אינון, קסם תליה בעובדא, נחש לא תליה בעובדא אלא באסתכלותא ובמלה דפומא. (מכילתא דרשב"י - זוהר - בחקותי קי"ב ב').

**כד. הן העם.** תרגם יונתן בן עוזיאל יחידאה הוא עמא הדין, פירש מלת הן אחד, דומה ללשון יוני שקורין לאחד הן, כבסנהדרין ע"ו ב'.



## פרק כד

**ב. רוח אלוהים.** עלה בלבו שלא יקללם (רש"י) כיון שאין אחר ותהי עליו שום [36] אמירה כמו דאינך שנאמר ויאמר אליו למדנו שאין ותהי עליו רוח אלוהים בעבור שום אמירה, אלא לומר שנחה עליו רוח אלוהים שעלה בלבו שלא לקלל עוד שמתחלה הייתה בו רוח שטנית הפכית לרוח האלוהית והיה משתדל לקללם, אמר עתה נתהפכה מחשבתו לרוח אלוהית שלא לקללם (רא"ם).

**ואונקלוס** תרגם רוח אלהים רוח נבואה, וכמו שכתב הגר"א שבשעת ברכה היה במדרגת רוח הקדש.

אמנם **במכילתא דרשב"י - זוהר -** (ד' ריא ב') אמר: ותהי עליו - על ישראל, וכן נראה דעת התלמוד (ב"ב ד' ס') ראויין הללו שתשרה שכינה עליהם, עיין שם בתוספת, וטעמו וירא כי ישראל שוכן לשבטיו. גם ראה כי רוח אלוהים הייתה על ישראל.

### ד. מחזה שדי. שדי יש דעות שונות בביאור שם זה:

יש שפירשוהו מגזרת די, אני הוא שיש די באלוהותי לכל בריה, והשי"ן שמושית נגזרת ממלת אשר, ובא בפת"ח כמו בשגם הוא בשר, עד שקמתי דבורה; ויש מפרשים אותו מגזרת שודד שהוא מנצח מערכות שמים ביכולתו הגדולה, והשי"ן שורשית;

ורז"ל (ב"ר פמ"ו ס"י ב') פליגי בזה, יש אומרים אני הוא אל שדי אני הוא שאמרתי לעולמי די שאילולי שאמרתי להם די עד עכשיו היו נמתחים והולכים, ויש אומרים אני הוא שאין העולם ומלואו כדי לאלהות.

**עקילוס** תרגם בלשון יווני לשון נצחי ובלתי נכון להפסד, יעוין שם.

הנה אלה יפרשוהו משרש די ואלה יפרשוהו משרש שודד, כי בעבור שהוא נצחי ובלתי נפסד הוא משדד המערכות חלושי הכח ומעותדים להפסד.

ור' **יצחק אברבנאל** ר"פ וארא טען על זה כי אין ראוי לכנותו ית' בתואר בלתי נאות שהוא תאר למעול וחומץ, בשלום שודד יביאנו. גם מנצח אין ראוי אליו ית', כי אין אחד מבריותיו עושה עמו מלחמה לשיאמר עליו שהוא מנצח אותם.

ובמקץ (מ"ג י"ד) הרכיב **רש"י** שני הפירושים יחד, שפירש שדי בנתינת רחמיו וכדי היכולת בידו.

יש מבעלי לשון שפירשוהו מעניין שדים ורחם, והמכוון בו לפי זה אל המכלכל כל, והיא גם כן דעת רז"ל כי אמרו **במכילתא דרשב"י - זוהר -** פ' פקודי (ד' רנ"ו - ר' נפתלי הרץ וויזל ע"ב)

כדין שדים נכונו ואתמלין מכל טוב לספקא ולאזנא כולא וכו' ואתמלין מגו רחימו  
עלאה כדין אקרא וכו' ואל שדי, ובהאי אסתפק כל עלמא כד אתברי וכו'. כד אמר  
עלמא די הא ספוקא לאתזנא מניה עלמא ולא תקיימא.

וכן מצאתי בשם הגאון רבינו סעדיה שתרגם שדי בלשון ערב אלכפי רוצה לומר המספיק,  
ולפי זה יש לתרגמו.

כן הרב המקובל ר"י גיקטיליא<sup>9</sup> בס' [שערי אורה](#) כתב:

שדי ממנו נמשך הכח והשלמות והשפע וכו', עד שיאמר די, ולפיכך אמרו רז"ל  
(בחגיגה) שדי שבו אמרתי לעולמי די, ואף על פי שמשמע ממה שאמרו שם שהיה  
העולם מרחיב עצמו והולך עד שאמר לו די, העיקר הפנימי הוא כי במידת אל שדי  
הוא נותן מזון לכל בריה ובריה ומשלח ברכותיו עד שיבלו שפתותיהם מלומר די, וכל  
הברכות והטובות למלאות צורך כל בריה על ידי אל שדי הם, כאמרו ואל שדי יברך  
אותך ויפרך וירבך.

**יג. אותו אדבר.** הנה פעם ראשון אמר אשר ישים אלוהים בפי אותו אדבר (כ"ב ל"ח), ששם  
היה מכוון להודיע שהנבואה אינה באה אליו מצד עצמו אלא מרצון ה' יתברך, ולזה אמר  
היכול אוכל דבר מאומה אשר ישים אלוהים בפי אותו אדבר.

ובפעם שני אמר (כ"ג ט"ז) אותו אשמר לדבר, כי שם השיב על מאמר בלק לקוב אויבי  
לקחתיך והנה ברכת פירוש ולא היה לך לומר הברכה, אף שהנבואה מה' יתברך עד שאינך  
יכול לקלל, על כל פנים לא היה לך לברכם, לכן השיב אותו אשמר לדבר, שאני צריך לדבר  
ולשמור מאמר ה' יתברך.

ובפעם שלישי (למ"ד) אמר כל אשר ידבר ה' אותו אעשה, תשובה על מה שאמר בלק גם קוב  
לא תקבנו דעל כל פנים לא היה לך לקללם ולא לברכם והשיב אותו אעשה, אני מוכרח  
לעשות מה שידבר.

ובפעם הרביעית אחר שחרה לו לבלק וחשב עליו שמרצונו וחפצו יקיים דברי השם, השיב  
בלעם לא אוכל לעבור את פי ה' לעשות טובה או רעה מלבי, הודה שאין בו כח לילך נגד רצונו  
ית', והזכיר הדבור והעשיה שבשניהם לא יוכל להתנגד נגד רצון המצווה עליו, מדברי הגר"א.

**יד. לכה איעצך אשר יעשה.** לרש"י הוא מקרא קצר, איעצך להכשילם ואומר לך מה שהם  
עתידיים להרע למואב באחרית הימים.

<sup>9</sup> יוסף בן אברהם ג'יקטיליה 1248-1323 מגדולי המקובלים בספרד. ספרו "שערי אורה" נחשב אצל המקובלים  
לאחד מספרי היסוד והאר"י אמר על ספר זה שהוא המפתח לכל תורת הסוד. גם ר' חיים מוולוז'ין תלמידו של  
הגר"א התבטא שכדי לצאת ידי חובת תורת הקבלה יש ללמוד את ספר "הזוהר" ואת ספר "שערי אורה" בנוסף  
לספר זה חיבר ר' יוסף ספרים נוספים "שערי צדק", "הניקוד", "החשמל", "סוד הנחש" כללי מצוות ספר  
המשלים העוסק בדברי מוסר.



**ורא"ש** אמר איעצך סתם ולא פירש דברי העצה מפני יראתו והמכוון במקרא איעצך כדי שמה שיעשה לעמך לא יעשנה עתה כי אם באחרית הימים ושלוש יהיה בימיך; ולדעתי עצה ענינו גם כן הרמיזה, כמו עוצם ענינו (משלי ט"ז) שתרגומו רמז בעיניו, וכן איעצה עליך עיני (תהלים ל"ב) פירש **רש"י** ארמוז לך בעיניו, וטעמו כאן אודיעך ברמז אשר יעשה העם הזה לעמך, וכמו שכתוב ומחץ פאתי מואב.

**יז. וקרקר כל בני שת. רש"י** פירש על כל האומות. ולא ידעתי למה לא יאמר כל בני אדם, ועוד למה חזר והזכיר עמלקי וקני.

ואמר **הרא"ש** מלת שת פה מגזרת וחשופי שת, וקרא לעמון ומואב בני שת רוצה לומר בני עובדי השתות שלהם. שעושים בשת שפוערים עצמם לפעור, וסרה טענת **הראב"ע**.

## פרק כה

**א. ויחל העם ויצמד ישראל.** יראה שבני ישראל עם היותרם בשטים מקום הזנות עמד טעמם במ ולא פנו אל רהבים, אמנם העם הפחותים הערב רב שהיו עימהם הם חזרו לסורם והלכו אחרי הזנות, ומזה נמשכו גם אחרי אלוהיהן, כי היו קוראות אותן לזבחי אלוהיהן שיהנו משולחנם המגואל לא שיעבדום, ואחרי שהיו שם נמשכו גם כן להשתחוות לאלוהיהן, כי אלוהות הרבה היה להם כדרכם, שכל אחד עובד לאלוהו, ואחר כך נפלו ישראל בעבירת עבודת אלילים, וזהו [לז] ויצמד ישראל פירושו נתחבר לערב רב בענין בעל פעור, כי משאר האלילים שהיו עימהם היו נזהרים, אמנם בזה טעו בחשבם שאין בזה עברה ואולי הוא מצווה לבזותה, אמנם טעו בזה מאחר שעבודתה בכך (**ר' שמואל יפה אשכנזי**).

**ד. קח וגו' והוקע אותם.** ראשי העם לשפוט את העובדים, והוקע אותם את העובדים (**רש"י** סנהדרין ל"ח). ויתכן לומר שיקח את ראשי העם מן החוטאים להוקע אותם, ובזה כל שאר העם ישמעו ויראו מלעבוד עוד בשיראו שהחשובים שבהם נדונים (**רא"ש**).  
**ובמ"ר** איתא:

**ראשי העם תלו על שלא מיחו בעוברים,**

וכן איתא **במכילתא דרשב"י - זוהר -** (שמות ד"ג ב'):

**רישי עמא דיידעו ולא מחו אתענשו בקדמיתא.**

**ההוקע אותם.** הוא תליה כמו שמצינו בבני שאול (**רש"י** מסנהדרין ל"ד ב') ולשון הוקע פירש **רש"י** (ירמיה ו' ח', יחזקאל כ"ג י"ז) הוקעה לשון חבור ותקיעת עץ בארז הוא, עיין שם. נראה דעתו לחבר הוקע עם תקע, ותקעתיו יתד במקום נאמן, שענינו חבור דבר על ידי נעיצה. אמנם פירוש זה יתכן שם בבני שאול שהיו תלויים ועומדים שבעה חדשים ממוצא

~~~~~

יו"ט ראשון של פסח עד מוצאי יו"ט אחרון של חג (ע"ש בילקוט) ושייך למקרי תלייתם עניין חבור שהיו מחוברים בעץ זמן רב. אבל תליית מצווה שאין משהין אותו כלל על העץ דאחד קושר ואחד מתיר כדי לקיים מצות תלייה בלבד (סנהדרין מ"ו ב') איך יתכן לקרוא תליה כזו על שם חיבורו, שכמעט אין העין שולטת בהחברותו על העץ. ואפשר שדעת רש"י דכמו בבני שאול לא חשו על לא תלין מטעם דאמרינן (יבמות ע"ט) מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ויתקדש שם שמים בפרהסיה, הכא נמי לא חשו על לא תלין, וקצת דייק לישנא דקרא הכי, שאמר והוקע נגד השמש שיתפרסם העונש.

ואם נוסיף עוד לומר, דמהך טעמא לא דייקו גם באופן התליה, בהקפת ידיו זו על גבי זו ולתלות בידי (כבמתניתין דסנהדרין מ"ו) כי אם כדרך שהמלכות עושה לתלות בצוואר, אם כן יהיה לנו טעם מרווח שהוציא הכתוב עניין התליה בלשון הוקעה להורות גם על אופן התליה שהייתה מן הצוואר, כי קוע בלשון ארמי צוואר, ממסמס קועיך דמא (חולין כ"ח), אי קועיך לזוגא (ע"א כ"ט) ואפשר דמטעם זה שינה המקרא כאן ולא אמר ותליתם אותם כמו שאמר בתליית מצווה ותלית אותו על עץ, להורות בלשון הוקע על שנשתנה באלה מבשאר נתלים. והדבר צריך ביאור, ודע **דיונתן בן עוזיאל** תרגם הוקע - צליב, ו**אונקלוס** תרגם - וקטול.

## פרשת פינחס

**יא. בקנאו את קנאתי.** בנקמו את נקמתי בקצפו את הקצף שהיה לי לקצוף כל לשון קנאה הוא המתחרה לנקום נקמת דבר (רש"י).

אמנם להרחיק מידות מגונות כאלה ממנו ית', יש לפרש לשון קנאה בו ית' על דרך אחרת, והוא, מצאנו שדמו הנביאים תערובות הרשעים עם הכשרים לתערובות סיג עם הכסף, וכן כליון הרשעים מבין כשרים קראו הנביאים בדרך משל לשון צירוף, כמו שיטוהר ויזוקק הכסף על ידי הסרת הסיג והפסולת ממנו כן בביעור וכליון הרשעים מבין הכשרים הם נשארים טהורים וזקוקים, בל ילמדו ממעשיהם הרעים; מזה אמר (ישעיה א') ואצרוף כבור סגיר כלומר אכלה ממך המורדים והפושעים, וכן (זכריה י"ג) וצרפתים כצרוף את הכסף, ובדרך כלל על הסרת בלתי ראויים מבין הראויים אמר (שופטים ז') ואצרפנו לך שם, והוא דמיון אמתי, כי כמו שהמצרף בהסרת הסיג והפסולת אין עיקר כוונתו לאבדו מצד עצמו כי אם אמנם רק ליציאת הכסף טהור ומזוקק, ככה אין תכלית כוונתו ית' באבוד הרשעים מצד עצמם לנקום בהם כי אם אמנם תכלית המכוון ממנו ית' הוא לבערם מן העולם בל ירשיעו את אחרים ופשתה צרעת מחשבותיהם הרעות גם באחרים ויבחרו בדרכיהם הרעים, וכן העונשים הבאים על האדם אינם מצד הנקמה חלילה כי אם לטהרו ולצרפו בל יוסיף להרשיע, ומזה



אמר (משלי י"ז) מצרף לכסף וכור לזהב ובוחן לבות ה'. רוצה לומר כל כוונתו ית' בייסוריו הוא לבחון הלב ולברר אותו להיות טהור ונקי מכל חטא בל תשרש ותתפשט בו הרע יותר, כדמיון צירוף הכסף והזהב, שאינו בעבור הסיג והפסולת מצד עצמו רק מבחינת הכסף והזהב, וכעניין שאמר (איוב כ"ג) בחנני כזהב אצא. והנה שם צורף מתורגם בארמי קנאה, ויתנהו לצורף מתורגם ויהיביתיה לקנאה, וכן הצורף בזהב יקרענו (ע' ערך קן) והיא מלה עברית, כי (בדה"א ב' נ"ה) הם הקינים פירש רש"י הם הצורפים, עיין שם.

ואפשר שמעניין זה אמר (יחזקאל ח') סמל הקנאה, פירושו פסל שעשהו הצורף, והוסיף המקנה רוצה לומר המכעיס והוא לשון הנופל על לשון.

ויתכן שעל כוונה זו אמר (יואל ב') ויקנא ה' לארצו ויחמול על עמו, עניין ויקנא לארצו ישער את הארץ שהיא כבר מזוקק ומצורף מחלאת העונשים וראוי לרחמים ולחמלה, ולזה תרגם **יונתן בן עוזיאל** שם ויקנא לארצו ויחס על עמיה (עיין שם רש"י), ומזה יש לבאר מלת קנאה הנאמר ממנו ית' (ישעיה ט"ו), כי אחר שדבר מתשועת הצדיקים אחר מפלת הרשעים, חתם ואמר, קנאת ה' צבאות תעשה זאת, ירצה להיותו ית' מתלבש במידת הקנאה שהוא לצרף ולטהר את הצדיקים לבלי היות תקומה לרשעים ביניהם. (ויונתן בן עוזיאל הבין לשון קנאה כבשאר מקומות עניין כעס וחמה, ולכן שינה בתרגומו לתרגם במימרא דה' צבאות תתעביד (דא).

**יב לכן אמור. יונתן בן עוזיאל** תרגם אמר ליה, כי היה ראוי אמור לו, ולי נראה שאין מלת אמור לשון הוצאת דברים בפה כי אם לשון התנשאות ורוממות כמו האמירך היום, אמרו לאלוהים (תהלים ס"ו) לפי שפינחס היה מבוזה מצד היותו בן בתו של פוטיאל שהיה עובד גלולים, ולסיבת מעשה הנפלא שכרו אותו להתרומם למעלת כהונה, לזה אמר תחלה בדרך כלל, לכן אמור. לסיבת המעשה נפלא כזה ההתנשאות ראויה ואחר כך מבאר עניין ההתנשאות הנני נותן לו וגו'. מלת אמור הוא מקור אף שהפ"א בשו"א וישמש לשם פעל כמו עשה צדקה ומשפט (משלי ל"א) שטעמו עשיית, כן אמור טעמו אמירה. ואין כאן לשון קצר במקרא.

### את בריתי שלום. עיין רש"י.

ורבנו בחיי אמר על דרך הפשט הבטיחו בברית שלום שלא יפחד מאחי זמרי שלא ינקמו נקמתו. ומה יהיה שכרו על זה אמר והייתה לו גו' שהכהונה תהיה לו נצחית. ולי נראה מלת שלום נגזר מפעל שלם שהוראתו שלימות ותמימות הדבר, כשנמצא כלו כמו שראוי להיות ולא חסר ממנו כלום. ורבותינו הבינוהו על שלמות הגוף בלתי מום, אמרו (קדושין ס"ו ב') שלום כמו שלם דהוי"ו קטיעא. ולהיות שהתורה במצוותיה תביא אל תכלית שלמויות הנפשיות אמר שלמה עליה (משלי ג') וכל נתיבותיה שלום.



ואמרו בספרי על וישם לך שלום, זה שלום תורה, ולהיותו הוא ית' השלם באמת בכל מיני שלמויות, מתואר בשם שלום, ויקרא לו ה' שלום (שופטים ו') ואמרו (שבת י' ב') השם גופיה אקרי שלום.

והנה הכוונה העליונה ית' היא שישתלמו ברואיו ובפרט מין האדם, שישמש כל כוחותיו הגשמיות והנפשיות להתעלות ממדרגה שפלה שהוא בה אל מדרגה יותר עליונה, ובהגיעו אל מדרגה זו המכוון בו, היא היא שלמותו, שבזה הוא שלם תמים שאין חסר לו עוד. והשגת שלמות זה יש לו מדרגות שונות:

בני נח ישיגו שלמותם בשבע מצות שנצטוו, וכשאינו משתדל לקיימם הוא מחוסר השלמות המכוון ביצירתו, וכשיקיימם הוא שלם לפי מדרגתו בבריאה, על שלמות זה אמר (דברים כ' י') וקראת אליה לשלום, שהוא כולל בין שלום המדיני הנצרך לחברת בני אדם, בין שלום הנפשי, הם ז' המצות המוטלות עליהם לשלמותם, כי מחויבים לקבל עליהם ז' מצות בני נח, כמבואר שם.

- וכן הישראלי בעוד שלא קיים מצווה מן המצות המוטלת עליו הוא חסר השלמות המיועד לישראלי, ובקיימו אותה הוא שלם.

והכהן אף שקיים כל המצות המוטלות על ישראל, כל שלא קיים גם המצות המוטלות עליו כהונתו, הוא מחוסר שלמות נפשו, כי מצות התורה יש להם סדר מיוחד כפי הכנת נפשו.

ואדון כל ית' חקק מצוותיו לפי ערך ומדרגת הנפש, ידע כי זרע אהרן נפשותם מוכשרות בכוחות יקרות בשיעור רב יותר מכל שאר זרע ישראל, לכן הבדילים לעבודתו במצות יתירות על כל ישראל, והם מקבילות נגד נפשותיהם המעולות במדרגה יותר מישראל.

והנה פינחס טרם עשותו פעולה זו הנכבדת לא היה מצד נפשו רק במדרגת ישראל שלא הייתה הכנה בנפשו להשתלם יותר, ועל ידי מעשה זו נתעלה בנפשו ממדרגת ישראל, ונשתנה תכונת נפשו להתעלות ולהיות שלם יותר להיות כהן להשם, וקיום מצות המוטלות על הכהן הוא שלומו כלומר שלמות נפשו, כי לפי ערך תכונת נפשו כעת, אם יחסרו קיום מצות כהונה הוא חסרון לפי גודל ערכת נפשו.

**יג. ויכפר על בני ישראל.** בעשותו הנקמה לעיני כולם כדי שיכופר להם על שלא מיחו בפושעים ולכן הוא ראוי לכהונת עולם אשר בה יכפר בעדם.

**טו. ראש אומות.** כל קבוץ [לח] גדול של בני אדם שיש לו מנהגים ונימוסים מיוחדים נקרא עם, וכשיש לאותו הקבוץ חוקים ומשפטים הצריכים לסדור ותיקון המדיני יקרא גוי, ובבחינת השררה והמשלה המשגחת על קיום וסדר המדינה כשהיא ביד איש אחד יקרא הגוי ההוא ממלכה וכשהיא ביד אנשים רבים ונסיכים יקרא מסכה, וכשיהיה הגוי מושל על עמים וגויים

רבים יקרא הגוי המושל בערך שאר העמים המונהגים על פיו בשם אומה, מלשון אם שהיא בערך אליהם כערך האם אל הבנים, וכל הקבוץ כולו יקרא לאם כמו ולאם מלאם יאמץ (ר' שלמה פפנהיים). ועיין מה שכתבתי ריש פרשת תולדות.

## פרק כו

**ג. וידבר אותם לאמר מבן.** פירוש העביר אותם לפניו זה אחר זה שיאמרו ויגידו כל פרטיהם אשר הם בני עשרים, וידבר מן ידבר עמים תחתינו שפירושו עניין הנהגה, ורעו כבשים כדברים רוצה לומר כמנהגם, על דרך דבר יום ביומו, ושם דבורה לשרץ העוף גם כן על שם הנהגה, והיא המולכת והמנהגת כל עדת הדבורים והכל נמשכים אחריה, ובכתובות י"ז מנהיג העם נקרא מדברא דאומתא, ובדניאל (ג' כ"ד) נקראו המנהיגים הדבריא. ובמכילתא דרשב"י - זוהר - (ואתחנן רס"ב):

ודברת במ, בעי בר נש לאנהגא גרמיה בהו דלא יסטי וכו', בשבתך בביתך, לאנהגא גרמיה בביתיה באורח מישור וכו', ובלכתך בדרך לאנהגא במלי דאורייתא וגומר ולדברא גרמיה בארחי דאורייתא, ובשכבך לדברא גרמי' וכו'.

הנה פירשו ודברת לשון הנהגה.

ולשון העברה והנהגה נוהג במנויים, כל העובר על הפקודים, לפי שצריך שיעברו על פני המונה, כמו תעבורנה הצאן על ידי מונה, יעבור תחת השבט, ומזה כסף עובר שענינו עובר על הפקודים. ולא רצה הכתוב להאריך כאן באיזה אופן יהיו נמנים, ושיהיו למשפחותם ולבית אבותם, ושלא יהיה כאשר תעבורנה הצאן על ידי מונה כי אם בנתינת בקע לגלגלת (כבריש כי תשא ובר"פ במדבר), לכן סתם הכתוב לאמר כאשר ציוה ה' את משה ובנ"י היוצאים מארץ מצרים, שאמר אז למשפחותם לבית אבותם.

ולרש"י ותרגום צריכים להוספות תיבות על לשון המקרא, ואחרים יעקמו עלינו את המקרא, כי יחברו כאשר ציוה ה' את משה אל מבן עשרים שנה, וסיפי' ובנ"י היוצאים מארץ מצרים חברו אל מקרא שאחריו ובני ראובן והוא דרך עקש.

**מ. ארד ונעמן.** אינם נעמן וארד שנחשבו בויגש לבני בנימין, כי אלה נפלו במלחמה שנלחמו כשחזרו מהר ההר כידוע, ולפי שנחסרו מבני בנימין השלימים כאן בבני בלע, וחסר עוד כאן מבנימין שלשה גרא בכר ראש, ומשמעון חסר אחד והוא אהד, וכן מאשר חסר אחד והוא ישוה, וביגש נחשבו בכלל שבעים נפש, ושאר משפחות הכתובים כאן שאינם בויגש אינם חסרים רק נשתנו שמותיהם ודרשום רבותינו, וחשב כאן שמונה בני מנשה וארבע בני אפרים שלא נחשבו בויגש למשפחות הם משלימים השנים עשר שבטים עצמם שנחשבו שם בויגש, הרי בין כולם ישנם כאן ס"ה משפחות. וחסרים חמשה לשבעים, וזהו שאמרו כי אתם המעט, ה' מעט משבעים, וחמשה החסרים נשלמו בחמשה משפחות לוי שחישבם כאן (פ' נ"ח) יתר

~~~~~



על חשבון שבויגש והם לבני חברוני מחלי משי קרחי, (מדברי הגר"א במהדורא תליתאה דבלק, והלשון שם מגומגם קצת, עיין שם).

**נד. לרב תרבה.** עיין רש"י, אמנם רוב המפרשים חולקים עליו בזה וסברי שנתחלקה הארץ לי"ב חלקים שוים, וכן דעת הרמב"ן כאן בפירושו, וכן דעת הרשב"ם בפרק יש נוחלין, וכן פירש הרד"ק ביהושע.

### זזה לשון הר' עובדיה ספורנו:

לרב תרבה נחלתו בכמות הקרקע, כי אמנם נתחלקה הארץ לשנים עשר חלקים שוים בערך הדמים בלתי שווים בכמות אלא כור רע כנגד בית סאה טוב ונטל השבט המרובה באוכלסין החלק רב הכמות והשבט שהיה מועט נטל החלק הקטן בכמות שווה ערך הדמים אל החלק רב הכמות, ובזה האופן נטלו מנשה ואפרים שני חלקים בשביל בכורת יוסף, ולשמעון שנתמעט באוכלוסין יותר מכל שאר השבטים בעת כניסתן לארץ נתן חלק מועט בכמות יתר הרבה בדמים, ובהיות שלא נמצא חלק קרקע יחדיו שווה כל כך מספיק לשמעון ביררו אותו חלק בכמה מקומות בתוך ארץ יהודה, ובזה נתקיים בשבטו של שמעון אחלקם ביעקב. ואמר אך בגורל, רוצה לו אף על פי שעשו חלקים גדולים וקטנים כפי צורך השבטים וכמותם לא נתנו לכל שבט חלק, אלא על פי ה'. ואמר על פי הגורל תחלק, רוצה לומר כשיהיה השבט מחלק את חלקו לגלגלותיו יתן לכל אחד חלקו עפ"י הגורל.

וז"ל הגר"א (בפי' ליהושע י"ז י"ד):

נראה שחתכו מתחלה לשבעה חלקים שווים, ואחר כך כשהפילו הגורל נטלו מן המועטים והוסיפו על המרובים ואחר כך חלקו את הנוסף למשפחות והפילו גורל ואחר כך חתכו מן המשפחה שיש בה מעט בתי אבות והוסיפו על המשפחה שיש בה הרבה, וכשהוסיפו על השבט הוסיפו מן השבט הסמוך לו, לכן לא היו הגבולין במישור אלא פעם מתרחב פעם מתקצר, וזהו שאמר לאלה תחלק הארץ וגו' אך בגורל וגו' פי' שתתן לפי המרובים ולפי המועטים. וזהו שכתוב בפרשת מסעי (ל"ג נ"ד) לרב תרבו את נחלתו ולמעט תמעט את נחלתו אל אשר יצא שמה הגורל לו יהיה למטות וגו', פירוש מה שאמרתי למרובים תוסיף על נחלתו לא תוסיף ממקום אחר, אלא אל אשר יצא לו שמה הגורל לו יהיה נחלתו, פירוש ממקום שסמוך לו תתן לו, עכ"ד.

והא שכתב לשבעה חלקים, כי שני מטות נטלו נחלתם מעבר לירדן, וכן בני יוסף מנשה ואפרים אינם נחשבים רק לאחד כמו שכתוב אצל בני יוסף (יהושע י"ז י"ד) נתתה לי נחלה גורל אחד וחבל אחד. וכן שמעון ולוי לא נטלו חלק בארץ משום קללת יעקב, רק לשמעון אמר

אחלקם ביעקב דהיינו שיטול חלק בתוך שבט אחר, וללוי אמר אפיצם בישראל שלא יטול חלק אפילו תוך שבט אחר רק נפוץ על פני כל אחיו מעט מזה ומעט מזה. ולשבט בנימין לא היו צריכים לחתוך לו חלק, כי ידוע היה להם מתחלה שבית המקדש יהיה בחלקו, כמו שאמר יעקב בנימין זאב יטרף בבקר יאכל וגו' דתרגומו בארעיה תשרי שכינתא באחסנתיה יתבני מקדשא וכו'. וכן משה אמר עליו חפף עליו כל היום וגו' שאמר עליו (מגלה כ"ו) שהיה בנימין הצדיק מצטער עליו בכל יום לבלעו לפיכך זכה ונעשה אושפזיכן לשכינה.

ופירש הגר"א למה שאמרו בג' מקומות שרתה השכינה בשילה ונוב וגבעון ובית עולמים, ובכולם לא שרתה אלא בשבט בנימין, כי בנימין ראה שהשכינה תהא בחלקו בבית המקדש שהוא בית עולמים, והיה מצטער על מקצת המזבח שאינו בחלקו, לכן זכה שנעשה אושפזיכן, אפילו בשעה שהייתה השכינה אושפזיכן דהיינו בשילה ונוב וגבעון שהייתה בהם לפי שעה, זכה גם כן שתהא בחלקו.

ובגבולין דיהושע תמצא רוחב גבול בנימין היה כל רוחב הארץ שבין יהודה ואפרים, גבול דרומי שלו עם גבול צפונית של יהודה, ושם הייתה ירושלם והיה לשני השבטים חלק בה, וגבול צפוני של בנימין ודרומי של אפרים נוגעים זה בזה, ושם הייתה שילה בחלק אפרים ואף לבנימין היה בו חלק (עיין רש"י יהושע י"ח י"ד) וכן תמצא ששבט בנימין נכלל תמיד בשבט יהודה ויקרא על שם יהודה, מכל זה מבואר שחלקו של בנימין היה מיוחד לו מימי קדם, לכן לא היו צריכים לחתוך לו חלקו, ולא נשאר כי אם שבעה חלקים.

אמנם לכל זה אנו צריכים אם נאמר שחתיכת הארץ לשבעה חלקים היה מיד בתחילת חלוקת הארץ, אבל אם נאמר שחתיכה זו הייתה אחר שכבר לקחו בני יהודה ובני יוסף חלקם, הדברים כפשטן, שלא היה באמת רק לשבעה חלקים, כמבואר שם ביהושע (י"ח ה') והתחלקו אותו לשבעה חלקים, (ושם י"ט) ויכתבוה לערים לשבעה חלקים.

**נט. אשר ילדה אותה.** לא הזכיר שם יולדתה דרך קצרה (ראב"ע).

וכן רש"י הוסיף אשתו יולדתה, ולולי שראיתי בספר הישר (וישב) ששם אשת לוי היה עדינה בת יעקב בן יקטן בן עבר, הייתי אומר שאין המקרא קצר, אבל אשת לוי הייתה נקראת בשם אותה, וכשם עותי (דה"א א', ובעזרא ח').

ואפשר שהיו לו שתי נשים שם האחת עדינה ושם השנית אותה, או שנשתנה שם עדינה בשם אותה ויהיה מן אתה בוקר, לשון כניסה וביאה, ונקראת ע"ש המאורע שילדתה בתחילת כניסה וביאה למצרים. ואין טענה ממפיק ה"א, כי דגושים מצאנו הרבה תיבות שהם לדעת המפרשים רק לתפארת הקריאה, ומצאנו שם איה (בדה"א א' מ') ובתורה הוא בוי"ו בראשה ואיה (וישלח ל"ו כ"ד) וכן **אונקלוס** ו**יונתן בן עוזיאל** תרגמוהו בוי"ו, עיין שם **רשב"ם**, ומסתמא יש לכמו אלה טעמים כמוסים.



## פרק כז

**ג. אבינו מת במדבר.** ר' עקיבא אומר הוא מקושש, ר' שמעון אומר מן המעפילים היה (רש"י).

ובמכילתא דרשב"י - זוהר - (בלק ר"ה):

מת במדבר, וכי אחרנין לא מיתו במדברא דהכא רשים ליה ואמר דאיהו מת במדבר והוא אלף ורשבן מיתו במדברא וכו', מנהון אמרי דהוא מקושש, ומנהון אמרי הכי, ואנא הכי אוליפנא וכו' צלפחד הוה דלא נטר פומי' ומלוי לקבלא דמשה ועליה כתיב וימת עם רב מישראל (חוקת כ"א) ובגין דחב במדבר במלולא לגבי משה, חשיבו דמשה אנטיר דבבו, ובגין כך קריבו לקמיה דמשה ואלעזר וכל הנשיאין וכל רישי אבהן ולא מלילו עם משה אלא לקמייהו וכו', כיון דחמא משה כך מיד אתפרש משה מן דינא, הדא הוא דכתיב (שם כ"ז) ויקרב משה את משפטן לפני ה' אמר משה לא אתחזי לי דינא דא וכו', מת במדבר במלולא דפומיה, ע"כ,

פירשו במדבר לשון דבור כמו ומדברך נאווה (שה"ש ד') ישא מדברותיך, עיין שם רש"י, ומוסב על מה שנאמר שם בחוקת, וידבר העם באלוהים ובמשה, כי דברנו בה' וכו'.

**על ה' בעדת קרח.** שהיה דינם שיאבד ממונם בחרם שהחרימם משה רבנו עליו השלום באמרו סורו נא מעל אוהלי האנשים הרשעים האלה ואל תגעו בכל אשר להם פן תספו, וכן דודנו בדיני שמים כמו שכתוב ואת כל הרכוש.

**כי בחטאו מת.** לא היה עונש חטאו אלא שימות לא שיאבד ממונו מן היורשים (ר' עובדיה ספורנו).

**יא. ואם אין וגו' ונתתם.** כלומר אחרי שהייתם רוצים לתת נחלתו למי שהוא שארו, אז אם אין אחים לאביו, הקרוב אליו ממשפחתו ירש את נחלתו.

**לשאריו.** כאן כמו לאביו, כי מלת שאר הוא תאר מצטרף כהצטרפות החלק אל הכל, והאב והבן מצטרפים זה עם זה, ואם הבן שהוא חלק אביו הנשאר אחר מות אביו נקרא שאר, כמו לבלתי שים לאישי שם ושארית (ש"ב י"ד ז') ככה יקרא האב שאר כשנשאר הוא לבדו אחר מיתת בנו הנפטר בלא בן ובת, ומבואר הוא דהאם והבת הם נקראים שאר זה לזה ככתוב (אחרי י"ח י"ז) ערות אשה ובתה שארה הנה, ובתחילת פרשת אמור אמר תחילה בדרך כלל כי אם לשארו הקרוב אליו ואחר כך הפרט לאמו ולאביו וגו', מבואר שהאב נקרא שאר לבנו.

ואחרי שכלל קרא נכסי שארו עם נחלת עצמו להורישם לאחרים, חזר להודיע באיזה דרך זכה בנכסי אשתו עד שיש לו כח להורישם לאחרים, על זה אמר שהבעל יורש את אשתו. וי"ו של



וירש כו"ו דבר אל בני ויסעו, הו"ו במקום שי"ן שיסעו, הכי נמי שירש אותה. ומדלא אמר וירשנה בכינוי הפעלים רק מלת הכינוי אותה, יורונו בזה שהוא יורש אותה ואין היא יורשת אותו, שהכינוי כולל הכל, והמלות יורו על הפרט ומצמצם כל מה דאפשר, כמבואר בשלח בבואכם.

והתבונן כי בכל חד מהנך פירושים מתיישב המקרא על מכונו, כי אם תפרשנו לפי הכוונה הפשוטה וכפי הנראה בהשקפה ראשונה היה די לומר ונתתם את נחלתו להקרוב אליו ממשפחתו. ומלשון זה כבר היינו יודעים אל מי תינתן הנחלה, ולמה זה הוסיף לנו הנך תלתא תיבות, לשאר וירש אותה. שהם נוספות לגמרי, אמנם לפי המבואר יורו לנו בזה סדר הנחלה, אם שהאב יורש את בנו, אם שהבעל יורש את אשתו.

והנך תרתי פירושי דקרא למדתי מדברי רז"ל, שאמרו (ב"ב קכ"ב) לשאר זה האב מלמד שהאב קודם לכל, ושם (ק"א ב') שארו זו אשתו מלמד שהבעל יורש את אשתו, וירש אותה הוא יורש אותה ואין היא יורשת אותו; ובמה שאמרו שם בתלמוד לשון גורעין ומוסיפין, נכלל גם כן מאמר בעלי הלשון, "מלה אחת משרתת לשנים", ובכלל זה מלת את משרתת גם להקרוב;

ודע להרמב"ם דירושת הבעל את אשתו לאו דאורייתא, אם כן דרשה דשאר זו אשתו אינו כי אם אסמכתא, והעיקר דאתי שארו להורות על ירושת האב.

**וירש אותה.** אחר שאמר ונתתם ממילא ידענו שהוא יורשה. ומה בא להוסיף וירש אותה, ונראה לי שבא להורות על ירושה שאין בה נתינה, והיינו ירושה בקבר שאמרו רבותינו, דמי שהיה לו ב' בנים ומתו בחייו, והניח זה הבן שלשה בנים והבן הב' הניח בת אחת, ואחר כך מת הזקן, שלשת בני בניו יורשים חצי הנחלה, ובת בנו החצי, כי כל אחד ואחד מהן יורש חלק אביו שהוא בקבר, וכן הדין בבני האחים, ובבני אחי האם עד ראש הדורות. הנה ב' הבנים יורשים אף שלא ניתן להם כלום שהיו אז בקבר, ולזה הוסיף קרא אחר ונתת לשון וירש. והא דלא אמר וירשנה באות הכינוי, רק וירש אותה במלת הכינוי שהוא תמיד למעט, נראה לי שבא להורות, דווקא יורשים של משפחת האב הם יורשים בקבר, אבל יורש שממשפחת האם אינו יורש בקבר, דמי שמת ואחר כך מתה אמו, אין אומרים הואיל ואלו היה הבן קיים היה קודם, אף יורשין של בן יהיו קודמין ליורשים של אשה זו, ויהיה אחיו מאביו יורשים אמו של זה אחר מותו של זה, אלא זרע בנה הוא שירשנה אם היה לו זרע, ואם אין לו זרע תחזור ירושתה למשפחת בית אביה, ועל זה בא להורות מלת אותה, שהוא תמיד למעט.

**יג. וראיתה אותה ונאספת.** בכל התורה כל וראית חסר ה"א וכאן ה"א בסוף התיבה על פי המסורה ובעל הטורים אמר בזה לפי דרכו; ולדעתי נכון הוא מאד הכלל שבידינו כי בכל פעל הנעשה בחפץ וברצון תתחבר בו הה"א (ע"ין מה שכתבתי באחרי מות בבקרבתם), לכן



בראייה זו שמיתת משה תלויה בה ומטבע האדם להתעצב בדבר המקרב מיתתו, לכן בא אליו הציווי, לעשות פעולת ראייה זו בחפץ ורצון גמור, ולזה נתלה ה"א בסוף תיבותא; ובדרך זה יובן לנו שאמר (לקמן פ' י"ט) וצויתה אותו לעיניהם ונתתה מהודך, שבאו שני הפעלים וצויתה ונתתה בה"א בסוף התיבה עפ"י המסורה, כי בעשיית פעולת אלה שתשקע בהם שמשו להזריח שמשו של יהושע, הוא מן הטבע להתעצב במ, לכן אמר בפעולתם בה"א תלויה בסופה, לעוררו לפעול אותם בחפץ וברצון. ומה מתקו בזה דברי רז"ל בספרי, בפסוק: ויצוהו כאשר דבר ה' ביד משה:

**מה ציוה הקדוש ברוך הוא את משה בשמחה כך ציוה משה ליהושע בשמחה, ע"כ.**

ראה עומק דעת רז"ל בדרכי הלשון שהבינו פעל וצויתה ונתתה לפעולה הנעשית בשמחה, מסבת תוספת הה"א, עיין מה שכתבתי בויגש ואתה צויתה זאת עשו.

**יד. כאשר מריתם פי.** מלת כאשר בכ"ף יורה בכמה מקומות על הדמיון כאשר עשה כן יעשה, וכאן יורה על הסבה, כמלת כאשר בבי"ת, כאשר את אשתו, כאשר ה' אתו, וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל** מטול דסרבתון על מימרי, ויש לו דמיון (מיכה ג') ויסתר פניו מהם כאשר הרעו, בסבת אשר הרעו.

**יח. וסמכת את ידך עליו.** להראות את ישראל שהוא במקומו ועליו סמך (ראב"ע) ולהעיד שאליו תינתן הגדולה והשררה שיש לך, כמו שיסמוך האדם על הקרבן שעליו נתן את חטאיו (רלב"ג) ולתלמודן (סנהדרין י"ג ב') אין הסמיכה בידיים ממש אלא בשמא קרי ליה רבי ולהרמב"ם (פ"ד מסנהדרין) לדורות הוא דלא בעי סמיכת ידיים ממש, אבל משה סמך ליהושע ביד.

**ובספרי איתא:**

**אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה תן תורגמן ליהושע להיות (שואל) ודורש ומורה**

**הוראות בחיך, העמידו מן הארץ והושיבו אצלך על הספסל, ע"כ.**

פירשו סמיכה זו מוחשית ועיונית, דמתחילה היה יהושע יושב לפני משה כדרך תלמיד היושב לפני רבו על גבי קרקע (ב"מ פ"ד ב', ועיין ר"פ הקורא את המגלה, מימות משה, ובטורי **אבן שם**) [מ]

וציוהו להעמידו מן הארץ ולהושיבו אצלו על גבי הספסל, לפי זה מלת וסמכת עניין קרבת דבר בדבר כמו סמך מלך בבל אל ירושלים (יחזקאל כ"ד) וכמורגל ברבותינו הסומך גאולה לתפלה, ברכה הסמוכה לחברתה. ומלת עליו כמו ועליו מטה מנשה שפירושו אצל צדו, וטעם וסמכת את ידך עליו, תקרב את ידך אל צדו, להושיב אותו סמוך לידך השמאלית - ובדרך עיוני, ידך, כלומר כחך ויכולתך, כח מעלות שכליות ורוחניות אשר לך תשפיע עליו בדרך ברכה, כעניין סמיכה הנאמר ביצחק, דגן ותירוש סמכתיו.

**יט וצויתא אותו לעיניהם.** תמנה אותו לנגיד עליהם כדי שיקבלוהו וישמעו בקולו, כי יאמר צווי על המנוי כמו וציוך לנגיד, וכן ולמן היום אשר ציוויתי שופטים.

**ונתת מהודך.** הוד מלכות, תן לו איזו שררה בחייך שיתחילו לנהוג בו כבוד, (ר' עובדיה ספורנו).

## פרק כח

**ב. לחמי.** אלו אמורים (ספרי), כי גם הבשר יקרא לחם, כמו לחמם כגללים (צפניה א'), וכן כי לחמם לנפשם (הושע ט'), **ובשמות רבה** א"ר לוי בערביא קורין לבשר לחמי (עיין ערוך ערך לחם) ויו"ד במלת לחמי כיו"ד בית תפילתי, רוצה לומר המיוחד להתפלל בו אלי, כן לחמי בשר המיוחד להתקדש אלי.

**ד. את הכבש אחד.** אמרו רז"ל (מגלה כ"ח):

אם נאמר הכבש למה נאמר אחד, אחד המיוחד שבעדרו, ע"כ.

הכוונה על ששינה הכתוב בלשונו לומר הכבש בה"א ואחד בלא ה"א, ובאמת שניהם ראויים בה"א כמו שכתבנו בתצווה, דוגמא לזה נאמר (ש"א א') שם אחת חנה ושם השנית פנינה, דמן הראוי לומר שם האחת, כמנהג הלשון בכל המקרא שם האחד אלדד ושם השני מידד (לעיל י"א), שם האחת שפרה ושם השנית פועה, ואמר שם אחת בלא ה"א בראש לחלק ההצטרפות שביניהם, ולהורות שהיא הייתה החשובה ומיוחדת בנשיו, כי את חנה אהב; ובזה מתבארים דברי רש"י התמוהים שבמס' מנחות (ד' נ') שאמרו אבל נתחנך המזבח אפילו ראשון בין הערבים, ובהוא קרא לא כתיב את הכבש האחד תעשה בבקר (עיין שם שנפלה הה"א בדפוס בטעות, ועיין שם בהעתקת הר"ע ברטנורא), וכוונתו מבוארת שבנפול הה"א נתחלק ההצטרפות שבינותם, ועיין **במאזנים להראב"ע** עיקר ההבדל שבין שתי הלשונות (ר' בנימין זאב היינדהיים). ועל יסוד זה ישמשו רבותינו גם בדרך שיחתם מלת אחת לענין הפלגה, אמרו (מנחות י"ח) והיה חביב לו ביותר עד לאחת, ומלת מאד שהוא בעברי מלת הפלגה יתרגמהו הארמי במלת לחדא. עיין שם בתוספות.

**ז. ונסכו רביעית ההין.** לרבותינו (יומא ל"ד) הך קרא בתמיד של ערבית כתיב פירש רש"י:

דהאחד של ערבית דהא מניה סליק דכתיב לעיל ואת הכבש השני תעשה בין הערבים ועשירית האיפה וגו' עולת תמיד וגו' ונסכו רביעית ההין. וילמד של שחרית משל ערבית מה זה טעון נסכים אף זה טעון נסכים, ע"כ.

**נסך שכר.** אם יהיה מלת שכר כאן שם למשקה, כמו יין ושכר אל תשת, היה ראוי להזכירו ברישיה דקרא, כבפרשת אמור כ"ג י"ג ונסכה יין רביעית ההין, ולומר כאן ונסכו יין ושכר,



ומדחברו עם מלת נסך יורה שהוא תאר הפעל ולהורות באיזה אופן יהיה הנסוך, כי שפיכת דבר הנוזל אל כלי מנוקב הוא בשני דרכים:

**הא.** להשאיר הנקב פתוח, ובזה לא יתמלא הכלי כי מיד שבא אל תוכו מוצא מקום לצאת ממנו דרך הנקב.

**והב.** לסתום הנקב עד שיתמלא הכלי על כל גדותיו ואחר כך פותחו ויזל המשקה דרך שם החוצה.

ובנסוך היין בחרה תורה בדרך זה השני, דבשעה שמנסך היין על גבי המזבח יהיו הנקבים סתומים ופקוקים עד שיתמלא המזבח תחלה מן היין ואחר כך פותחו ויורד לשיתין. ונסוך היין ויציקתו בדרך זה קרא הכתוב, נסך שכר, כלומר יציקה ושפיכה בדרך המרווה והמשביע את שותה יין, כי השותה יין בלגימות דקות אין היין משביעו, כי אם כששותהו בלגמיות גסות שממלא גרונו אז הוא מרווה ומשביע את שותיו. וקרוב ללשון זה כוסי רויה (תהלים כ"ג) שפירושו כוס שהוא גדול ומלא כדי לרוות את הצמא. הכי פירשו רבותינו (סוכה מ"ט ב') בזמן שהנסכין על גבי המזבח פוקקין הנקב שבראש המזבח שהנסכים יורדים בו לשיתין לקיים מה שנאמר הסך נסך שכר. דמשמע שכר לשון שתיה לשון שביעה לשון שכרות, דכי שבע אינש חמרא מגרוניה שבע, ויראה דלכוונה זו כתב **רש"י** (שם מ"ח ב') הנסכים מקלחין ויורדין תחת החוטמין על גבי המזבח ובמזבח היה נקב וכו', ותמהו **בתוספות** שם עליו מנין לו זה שמחוטם הספלים מקלח על גבי המזבח ומשם לשיתין דלמא מנקב הספלים יורדין לשיתין, ודעת **רש"י** דמטעם נסך שכר היה יורד תחלה על גבי המזבח. ולא ידעתי למה לא הזכיר **הרמב"ם** בחבורו מפקיקת הנקבים.

**י. על עלת התמיד.** מגיד שאין מוספין קרבין אלא בינתיים (**ספרי**), פירוש דממלת על ידעין דמוסף היום יבוא אחר התמיד לא קדם אליו, ומדאמר עולת לשון יחיד ידענו דהמוסף קרב אחר אחת מן העולה והוא עולת הבקר, דאם אחר תמיד של בין הערבים היה לו לומר עולות לשון רבים אחר שתיהן בא, אלא שמע מינה שהוא בין שתי העולות.

**יד. לחדשי השנה.** מלת לחודשי לדעת רז"ל אינו מעניין חדש בחדשו אשר על זמן תקופת הירח סבוב שלם, דאם כן מאמר לחודשי השנה נוסף לגמרי, כמו שלא אמר כי אם עולת שבת בשבתו, ועוד דאם כן היה יותר ראוי לומר לחודשי כל השנים, אבל הוא מעניין חדש ימינו כקדם, שהוא הפך הישן בשיבת הדבר להיות כבתחילת היותו (נייא), והמכוון שעולת התמידין שנלקחו ממעות התרומה הנגבית בשנה זו אין מקריבין אותן בשנה שלאחריה כי בכל שנה ושנה צריכים להקריב התמידין ממעות התרומה החדשה כבימי המדבר בר"ח ניסן, כמו שאמרו רז"ל בו ביום הוקם המשכן בו ביום נתרמה התרומה החדשה, ואמר הכתוב בהקמת המשכן ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן, וזהו שאמרו רז"ל (ר"ה ז') לחודשי השנה אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה.

**כו. בשבועתיכם. אונקלוס ויונתן בן עוזיאל תרגמו בעצרתיתכון.**

**כז. שבעה כבשים.** אמנם בכבשים הבאים עם שתי לחמי עצרת אמר (אמור כ"ג י"ח) שבעת כבשים בתי"ו. ונראה לי טעמו, כי הבאים עם לחמי עצרת, אף שאין מין אחד מעכב על מין חברו, מכל מקום בכל מין ומין מעכב מספרו (עיין תוי"ט פ"ד דמנחות מ"ב), לכן אמר שם שבעת בתי"ו הסמיכות, להורות על התאחדות והצטרפות, כי מספר השבעה מעכב בו, אמנם כאן במוספי החג שאין מנינו מעכב עליו, בא שבעה כבנפרד, להורות על ההתחלקות והתפרדות, כי כל אחד בפני עצמו, ואם לא נמצא כל מנינו הראוי מקריב את מה שבידו.

**פרק כט**

**ז. ובעשור לחדש.** וכן בפרשת אמור אך בעשור לחדש, בעשירי מבעי ליה מאי בעשור (מכילתא דרשב"י - זוהר - תצוה קפ"ה, ואמר שם רעיון נשגב בזה ואינו על דרך הפשט) וכן (למעלה פ' י"ז) ובחמשה עשר יום לחדש (ולקמן פ' י"ב) ובחמשה עשר יום לחדש היה ראוי לומר וביום חמשה עשר, כמשפט במספר סידורי להקדים יום המתואר, (כבאסתר ט') יום ארבעה עשר, יום חמשה עשר (ובדה"ב זיי"ן) ביום עשרים ושלשה (ובנחמי ט') ביום עשרים וארבעה. ונראה לי לפי שהימים האלה מיוחדים בענייניהם להיותם מועדי ה' מקראי קדש, ואין להם שום הצטרפות בבחינת הימים הקודמים להם, לכן לא אמר בהם המספר הסידורי שהוא מספר מצטרף שחלקי המספר מצטרפים זה עם זה בבחינת הקודם, אבל השתמש בהם המספר היסודי שהוא מספר בודד שאין חלקי המספר מצטרפים זה עם זה, אבל מונה אותם לפי מה שהם בלתי הבחנת הקדים להם וכאלו הימים האלה בבחינת קדושתם עומדים מתבודדים לעצמם בלתי הצטרפות עם הימים הקודמים שהם ימי החול. ומטעם זה נתייחס שם חג לימים האלה כי הם עושים הפסק בין הימים הקודמים והמתאחרים (כמו שכתבנו במשפטים בשלש רגלים תחג); ויום השבת אף שהוא נבדל בקדושתו מששת ימי המעשה, מכל מקום להיותו סוף ששת ימי המעשה שלפניו, וימי המעשה שלאחריו הם שוב התחלת זמן חדש, וגם ששת ימי המעשה כולם הכנה והזמנה ליום השבת, והמצווה עלינו בכל יום ויום מששת ימי המעשה, לזכור את יום השבת, ככתוב זכור את יום השבת (עיין מה שכתבתי שם בפרשת יתרו בשם רמב"ן), לכן אמר בו תמיד את מספר הסידורי וביום השביעי שבת, שהוא מספר מצטרף. וביום אחרון של פסח וסכות אמר וביום השביעי, ביום השמיני, מספר סידורי מספר מצטרף, לפי שהם עומדים ביחס קדושתם בבחינת הצטרפות עם הקודמים להם.

**לה. ביום השמיני עצרת.** עצורים מעשיית מלאכה (רש"י), והא דכתיב בתריה כל מלאכת עבודה לא תעשו הוא לתוספת ביאור, כאלו אמר עצרת תהיה לכם שכל מלאכת עבודה לא תעשו (רא"ם); ומדחזינן דבמקום אחר קרא את המניעה ממלאכה בלשון שבתון, כדכתיב באמור ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון דתרגומו נייחא וכן אמרו רבותינו שבתון





עשה, וכמו שכתב שם הרמב"ן שהוא מצות עשה שיהיה יום מנוחה ושבתה ולא יום טורח ועמל, אם כן למה שינתה התורה כאן לקרוא את מניעת המלאכה בשם עצרת; ועוד אם לא יהיה המכוון בלשון עצרת רק מניעה מהמלאכה, אם כן היה ראוי לקרוא גם את יום הראשון בשם עצרת על שם איסור המלאכה בו, וגם בפסח קראה התורה את יום השביעי בשם עצרת, ככתוב (דברים ט"ז) וביום השביעי עצרת לה' אלוהיך, וצריך טעם למה נקרא דווקא יום האחרון של פסח וסכות בשם עצרת ולא יום הראשון שבהם, שהם גם כן אסורין מן המלאכה. וכן אידך פירושא עצרת עצרו מלצאת שטעון לינה, גם כן קשה איך נאמר שיום החג עצמו נקרא עצרת על שם שטעון לינה בלילה שלאחריו ועוד דהא יום טוב ראשון גם כן טעון לינה ומאי שנא יום טוב האחרון דאיקרא עצרת טפי מיו"ט ראשון, ובסוף פרשת ראה פירוש רש"י עצרת כנופיא של שמחת מאכל ומשתה, לשון נעצרה נא אותך, הנה שמחת האכילה לא הזכרה בקרא, ולא דמי לנעצרה נא אותך שמבואר בפירוש ונעשה לפניך גדי עזים, וצווי השמחה הוא ביום הראשון גם כן.

ויש מפרשים עצרת לשון סגירה ומניעה שלא יצא דבר מה חוץ מגדרו וגבולו וכעניין ועצר את השמים, כי יום השביעי הוא עוצר וסוגר את כל ימי החג, כלומר שעם יום השביעי יכלו ימי החג ולא יהיו עוד, הנה תירוץ זה יספיק ליום שביעי של פסח לקרוא עצרת על שם שהוא מתאחד עם ששת הימים שקדמו אליו ודומה אליהם בחיובי המצות והוא יום האחרון המשלים והסוגר אותם, אבל יום שמיני של חג שהוא עומד בפני עצמו ואינו מתאחד עם הימים הקודמים בחיובי מצותיהם כי הוא רגל בפני עצמו איך יתכן לקראו עצרת על שם הסגירה וההשלמה; הנה לכל הפירושים צריך ביאור למה ציינה התורה את יום האחרון דווקא בשם עצרת? ויראה שכיונה התורה בזה להורותינו דבר רב התועלת, והוא, אחר שהתשוקות אל הקניינים הזמניים עצמות מאד על האנשים, ועבודתם בהם כבדה עליהם מאד, וכל המרבה בהם הוא ממעיט בקניינים הנצחיים, לכן הייתה מגמת התורה האלוקית לשחרר אנשים מזה השעבוד העצום מבלי תועלת, ולהחליפו בקבלת מלכות שמים, ולזה קבעה את מועדי ה', אשר לפי הכוונה הכללית הפשוטה בהם, יהיה לנו מהם התעוררות נפלא, לבלי התעסק הרבה בקניינים הזמניים כי אם די ההכרחי לבד, ושלא להשתדל בהשגתם ביותר מכדי צרכם, רק עפ"י עבודת מצות התורה אלוקית להצליח נפשותינו בעולם הנצחי, ולזה נקראו מועדי ה', ירצה זמנים המיוחדים לעניוני אלוקיות לבד מרוחק מכל מיני השתדלויות בקניינים הזמנים.

ואלה המועדים המיוחדים לעבודת ה' לבד יעשו רושם גדול בנפשותינו להיות לנו לקנין עצמי למאוס במותרות קנייני הארציים, עד שהשתדלות בהם בימי החול לא תהיה לתועלת עצמותם כי אם לתועלת המתילד מהם להשגת התכלית האמתית והנצחי, ולכן נקראו אלה המועדים גם כן בשם מקרא קדש, שהמכוון בו (כמו שכתבנו באמור) הכנה והזמנה אל

הקדש, שהלמודים היקרים הרמוזות להתפרש ממותרות התבל ומהשתדלות הקניינים הזמניים, ועל ידי הזמנותינו אל הקדש במועדי ה' תהיה לנו גדר גדול ותרופה כללית גם על הזמן הבא אחר עבור המועד, בשובנו אז אל עיני עסק החומרים, בל נצא בהם מדרך הראוי לכן אדם המעלה, לשום כל פעולותינו ותנועותינו רק לתכלית נשגב לבד, עד שבעסקי עוה"ז הנצרכים אל חומר הגוף יהיה כולם להמשיך מציאותו אל השלמות האמתי לעבודת בוראו או לדבר הגורם לעבודתו, הנה לתכלית הנרצה הלזו להישאר גם אחר עבור הרגל דבוק ברעיונות הקדושיות שהשגנום בימי המועד, לבלי הרחיקם מנפשותינו בכלות המועד, אבל נעכבם אצלינו בכל כוחות נפשותינו לזמן הבא, יקרא יום האחרון של פסח וסכות בשם עצרת, [מב] ירצה יום אשר בו נתאמץ בכל עוז להחזיק בנפשותינו הלמודים היקרים שהתרגלנו בהם בכל ימי החג, בל נעזוב אותם בכלות המועד, אבל נעכבם אצלנו ולהוציא את ההזמנה אל הקדש שבימי החג מן הכח אל הפועל בימי המעשה אחר עבור המועד.

**עצרת תהיה לכם.** ובמקום אחר (ראה ט"ז ח') אומר עצרת להשם, לר"י חלקהו חציו להשם וחציו לכם, ולר"א או כולו להשם או כולו לכם או אוכל ושותה או יושב ושונה, ואמר כאן כל מלאכת עבודה לא תעשו, ושם אמר לא תעשה מלאכה, וניחא לר"א דבעצרת לכם, מלאכת עבודה אסורה הא מלאכת אוכל נפש מותר, ובעצרת להשם גם מלאכת אוכל נפש אסורה לו, שהמתענה ביו"ט אסור לבשל לאחרים אפילו לצורך בו ביום כיון שאינו יכול לבשל לעצמו.

## פרשת מטות

### פרק ל

**ג. נדר לה'.** על דרך הפשט נראה לי פירוש לה' כעניינו בכל שאר מקומות, כמו כי יקריב קרבן לה' להזיר לה' שפירש **רש"י** יבדל מן היין לשם שמים, וטעמו כאן לשם עבודת ה' יתברך, כגון לכוון דעותיו ולתקן מעשיו, שעליהם אמרו נדרים סייג לפרישות, כגון שהיה זולל ואוסר עליו בשר זמן מה, שהיה שוגה ביין ואוסר עליו היין זמן מרובה, שהיה נבהל להון ואוסר עליו מתנות והניית אנשי מדינה, התגאה ביופיו ונדר בנזירות, וכדומה מהנדרים שהם דרך עבודה לה' יתברך.

והראב"ע פירש נדר לה', שהזכיר השם והנדר, אם יהיה כן אתן לשם כך וכך או אתענה. וזה אינו, כמבואר בספרי שאין צריך להזכיר את השם לא בנדר ולא בשבועה, שהאומר נזיר אני או נשבע אני שאעשה או שלא אעשה, הרי זה נדר ושבועה אף שלא הזכיר את השם.

אמנם לרבותינו בספרי ובנדרים י"ד פירשו ידור נדר לה', שידור בדבר הנדור להשם, כלומר שישים דבר המותר כדבר האסור, ואותו דבר האסור יכול לעשותו בנדר, אז גם הדבר המותר



נאסר עליו, כגון שיאמר פירות אלו עלי כקרבן הרי זה נדר בדבר הנדור, מפני שאפשר שידיד אדם קרבן ולעשות בהמתו שהייתה חול להיות קרבן ותיאסר. אבל המשים דבר המותר כדבר האסור ואותו דבר האסור אינו יכול לעשותו בנדר, שיאמר פירות אלו עלי כבשר חזיר, אין זה נדר, כי אי אפשר שיעשה דבר שאינו בשר חזיר להיותו בשר חזיר.

ועוד פירשו שם (בנדרים ט"ז) נדר לה' שידור נדר שיש בו בטול מצות השם, כגון שיאמר הרי מצה בלילי פסח אסורה עליו, ישיבת סוכה בחג הסוכות אסורה עליו, תפלין אסורות בהנחה עליו, הרי זה נדר, ואלו הדברים אסורים עליו, שהנדרים חלים על דבר מצווה, ועל זה נאמר נדר לה'.

אמנם מלת לה' אינו מוסב רק על נדר, ולא על שבועה. שהנשבע לבטל את המצווה, יש בו משום שבועת שווא, ומחויב לקיים את המצווה, ועל זה נאמר לא יחל דברו כלומר דברו לא יחל אבל מייחל הוא לחפצי שמים, שאם יש בשבועתו לבטל את המצווה שהוא חפץ שמים, מייחל שבועתו, כי אין שבועה חלה על דבר מצווה. לפירוש זה למ"ד של לה' יוצא כאן מדרך כל חבריו שבמקרא, שירה על ההתנגדויות לעשות שלא כרצון השם, אמנם יש דומה לזה, מלת אל, שבכל הוראותיו הוא שווה לאות למ"ד ומצאנוהו על ההתנגדויות, כמו (ישעי' ג') לשונם ומעלליהם אל ה' למרות עיני כבודו ופירש רש"י אל ה' לנגדו ולהכעיסו, וכן לה' כאן פירש נגד ה' ורצונו ולבטל מצותיו. וכן בכמה מקומות שמדבר מדברים הנמאסים בעיני ה' והוזכר בו מלת לה' ענינו נגד ה' כמו אנשי סדום רעים וחטאים לה', רוצה לומר מה שהוא נגד ה' ושלא לרצונו, וכן נדר הוא דבר הנמאס בעיני ה' כמו שאמרו (נדרים כ"ב, ע"ז פ"ב) כל הנודר אף על פי שמקיימו נקרא רשע ונקרא חוטא וכאלו בונה במה בשעת איסור הבמות והמקיימו כאלו הקריב עליה קרבן שיש בו משום שחוטי חוץ, לכן פירוש מלת לה' לנגדו ושלא לרצונו. ואסברו לן אביי ורבא התם טעמא דנדר חל על דבר מצווה ולא שבועה, כי נדר אסור החפץ עליו הילכך אינו נראה כנודר לבטל את המצווה, שהרי לא קבל על עצמו רק אסור החפץ עליו, ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו אבל כל לשון שבועה הוא אסור עצמו מלעשות את הדבר, ואחרי שהוא מחויב לעשות המצווה, אין בכוחו להפקיע את עצמו מחיוב המצווה. עיין שם רא"ש ור"ן.

ובהא דאין השבועה חלה על דבר מצווה, דעת הרי"ף דהיינו רק בשאמר שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח, שנשבע רק על המצווה, אבל בכלל שאמר שבועה שלא אוכל מצה, מגו דחייל אמצה דכל השנה חייל נמי המצה דליל פסח

**לאסור אסר.** הנשבע לעשות דבר יסגיר ויאסר בעד כח בחירתו שהיה לו עד הנה להימנע מעשיית הדבר, [מג] ובשבועתו אין לו בחירה זו עוד והוכרח לעשותו, וכן הנשבע לבלי עשות דבר מה יקשר ויאסר כח חופשיותו שהיה לו לבחור בעשיית הדבר, ובשבועתו נטלה ממנו חופשיותו והוכרח להימנע ממנו, הנה בשניהם רצון החופשי שבאדם נעשה על ידי שבועה

כאילו היה קשור ונאסר בחבלי דבריו, כן נראה לפרש לשון המקרא להסכים עם דעת רבותינו שהשבועה היא שאוסר נפשו אחפצא.

ובתוספות ריש נדרים כתבו, אף על גב דכתיב לאסר אסר על נפשו דמשמע דאסר חפצא עליו, מכל מקום גלי קרא לא תשבעו דמזהיר אגברא (עיין תוי"ט שם); ויש לגמגם קצת, וכי חד קרא דלא תשבעו יכריע לשון לאסור אסר על נפשו שנאמרה ונשנה עד עשרה פעמים בפרשה, אמנם לפי המבואר אין צריך לזה, כי גם לשון המקרא יש לפרשו אגברא ולא אחפצא.

**לא יחל.** היו"ד פתוחה, ולא אמר יחל ביו"ד צרויה כמו איך יחל (ישעי' מ"ח) בלשון נפעל כמו הרבה לאווין שנאמרו בלשון נפעל (כמו שכתבנו בפרשת בא), דאם כן היה משמעותו דלא משכחת לה לחלל את נדרו אפילו כשהוא נפעל לכך על ידי התרה, לכן אמר קרא בלשון פועל, להורות שהוא מצד עצמותו אין לו רשות לחלל, אבל להיות נפעל על ידי אחרים רשאי לחלל, והיינו בהתרת אחרים, וזה שאמרו רז"ל (חגיגה יו"ד) הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלין לו.

**ו. ואם הניא.** פירש רש"י הניא לשון מניעה והסרה וכן למה תניאון; הורה לנו בזה שיש בלשון הניא אחת משתי כוונות:

אם לשון מניעה,  
או לשון הסרה,

אמנם יש הבדל ביניהם כהבדל שיש בין הסרת הרצון לבין מניעת הרצון, כי אם הוא הסרת הרצון יהיה המכוון במאמר. ויניאו את לב בני"י לבלתי בוא אל הארץ. שהסירו את רצון לבם שהיה בהם עד הנה, כי נתגנה הארץ בעיניהם עד שנשתנה ללא רצון, ואם הוא לשון מניעת הרצון יהיה המכוון בו שרצון הלב וחפצו שהיה בהם עד היום הזה לא נשתנה ללא רצון אבל מיראת המלחמה וחוזק הערים נחלש כח רצונם בהם עד שנמנעו להוציא מחשבתם מן הכח אל הפועל ולא יבואו; וכן במאמר הניא מחשבות עמים יש לכונן בו אחד משתי פנים האלה, אם מניעת הרצון, שנולד סיבה חוצית עד שלא יוכלו לגמור במעשה את מחשבתם הרע, אם הסרת הרצון שנשתנה דעתם עליהם עד שלא יחשבו עוד הרע בלבבם כאשר חשבו עד הנה; וכן כאן במאמר. אם הניא אביה אותה. יש לפרשה אם לשון הסרת הרצון שמסיר האב את בתו ממחשבתה אשר חשבה בלבה לקבל נדר, שמשתדל עמה לדבר על לבה מגנות המתילד מקיום נדרה, כי תתגנה בזה בעיני הבריות, יאמרו עליה אי אפשר באשה נדרנית וכדומה מן הדברים המגנים בעיניה קבלת נדרה וקיומה, עד שתתחרט על נדרה ותסירנה ממחשבתה; אם מניעת הרצון והוא שמונע אותה מלקיים את נדרה, שרצונה עומד במקום איסור הדבר אמנם נמנע ממנה בבטלו מן הדבר את שם האיסור;

היוצא לנו שיש לספק במלת הניא אם המכוון בו הסרת הרצון שבגוף הנודר או מניעת הרצון מצד הדבר הנדור. אמנם ממה שאמר אחר זה בארוס. ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר את נדרה וגו', הנה גילתה התורה בזה שהמכוון במלת יניא איננו הסרת הרצון שבגוף הנודר, רק מניעת הרצון שבגוף הנדר והיינו להפר את נדרה, וזה שאמרו בספרי:

הנאה זו איני יודע מה היא, כשהוא אומר ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר בבעל, הוי אומר הנאה זו הפרה, עכ"ל.

**כל נדריה.** ממקרא זה למד הרמב"ם שהאב מפר כל נדרי בתו ואפילו שאין בהם עינוי נפש, כי רק בבעל חלק הכתוב ואמר כל נדר וכל שבועת איסור לענות נפש (עייין רמב"ם רפי"ב דנדרים ובמגדל עוז ובכסף משנה שם).

וכבר חלקו עליו כל הראשונים, דבספרי וירושלמי מבואר שגם האב אינו מפר נדריה שאין בהם עינוי נפש; אמנם לא יישבו לנו לישנא דפשטיה דקרא דמשמעותו האב מפר כל הנדרים.

**וה' יסלח לה.** דברי רש"י במה שכתב במה הכתוב מדבר באשה שנדרה ושמע בעלה וכו' הוא מגמרא (נזיר ד' כ"ג), אבל לא על פסוק זה כי אם על פסוק י"ג, אישה הפרם וה' יסלח לה, ושם הלשון מכוון באשה ובעלה, ולא כאן דמיירי באב ובתו. ובספרי מאמר זה על פסוק דילן אבל לא כלשון רש"י. ע"ש. ובחומש הנדפס עם פירוש הגר"א נדפסו דברי רש"י אלא על מקומם הראוי בפסוק אישה הפרם, והוא נכון. ותמיהני על הרא"ם ושאר מפרשי רש"י שהאריכו מאד על דבריו כאן ולא השגוהו שהוא מטעות הדפוס.

**ז. ואם היה תהיה לאיש.** מפרשי הפשט יאמרו דקרא בנשואה מדבר, שנדרה עודה בבית אבי' ולא הניא אותה אביה ואחר כך נשאת, יניא אותה בעלה והבעל מפיר בקודמין (כן כתבו רשב"ם ור' יצחק אברבנאל), ולרז"ל אין הבעל לבדו מפיר לאשתו הנשואה הנדרים שהביאה מבית אביה אל ביתו, כנגלה מן הכתוב, שאם כן מה צורך שיחזור ויאמר (פסוק י"א) ואם בית אשה נדרה, בקודמין הוא מפר בנדרים שבביתו לא כל שכן, ולזה פירשו ואם היה תהיה לאיש היינו שנתארסה, כי גם הארוסה תקרא אשת רעהו, ויאמר הכתוב ואם היה תהיה לאיש. האשה הזאת אשר אסרה אסר בבית אביה בנעוריה ונדריה עליה, שלא שמע בהן אביה ולא הופרו ולא הוקמו, ושמע גם אישה בהן והפר את נדרה, כי גם הוא ישתתף עם האב בהפרת הנדרים; וטעם אם היה תהיה לאיש, שתהי לאיש בבית אביה ולא באה אל ביתו והיא הארוסה, והקבלה תכריע (הרמב"ן).

ולשון המקרא מסייע לדעת רז"ל כי למעלה בפנויה אמר קמו כל נדריה ואסרה, וכן בנשואה אמר (פסוק י"א) וקמו כל נדריה וכל אסר, וכאן השמיט מלת כל ואמר וקמו נדריה ואסריה, וכן בהפרת האב אמר כל נדריה ואסריה, ובהפרת הבעל כל מוצא וגו', ובארוס אמר והפר את

נדרה והשמיט בו מלת כל, וזה נכון מאד לדעת רז"ל, דבעלה הארוס אינו מפיר אלא בשותפת האב, ואם מפר לבד מופר ואינו מופר, רצונו במופר שהנדר הוקל והוקלש ממה שהיה עד עכשיו, שכבר הוסר האיסור החמור מכל הנדר עד שאין עליה חיוב מלקות בעברה נדרה, ואינה מופר לגמרי כי עדן איסורא דנדרה עליה מחסרון הפרת האב, וכיון שלא הופר הנדר לגמרי, לכן לא הזכיר מלת כל, כי לא הופר רק מקצת הנדר, (עיין נדרים פ"ח) בעל מקליש קליש.

וכן פסק הרמב"ם בפרק י"א מנדרים הפר הבעל ועברה על נדרה קודם שיפר לה האב אינו לוקה; והסתכל עוד דבפנויה אמר (מ"ז) לא יקום, וכן בנשואה אמר (פסוק י"ג) לא יקום, וכאן אמר והפר, והשמיט מלת לא יקום, דבאב ובעל אחר שהפרו מיד בטל הנדר לגמרי, אבל כאן אפילו הפר הארוס עוד הנדר תלוי וקיים עלה כל זמן שלא הפר לה האב. והנה לפי המפרשים אינו מבואר בקרא להדיא דארוסה צריכה גם להפרת האב (עיין רש"י ורא"ם).

ונראה לי על דרך הפשט לומר, כי אחר שאמר שכח האב להפר נדרי בתו, אמר אם בת זו שהפר לה היא ארוסה לאיש, אין הפרת האב מבטל נדרה, ואסורה עדין לעבור עליה, על זה אמר ונדריה עליה. כלומר אף על גב שהפר לה האב, עדן מוטל עליה חובת נדרה כיון שהיא ארוסה, לפי זה מאמר ואם היה תהיה לאיש, הוא חלק התנאי, ומאמר ונדריה עליה, היא תשובת התנאי, ונדריה תלויים עדיין בהקמת והפרת הארוס, וזהו שביאר במקראות שאחריו, אות וי"ו ממלת ונדריה כטעם מלת אז לתשובת התנאי, כמו אם בחקותי תלכו ונתתי גשמכם, שאות וי"ו לתשובת התנאי אז אתן, וכן אם את הדבר תעשה ויכולת עמוד אז תוכל לעמוד;

הנה בזה מבואר להדיא בקרא דארוסה שהפר לה האב עדן צריכה להפרת הארוס, וזהו פשטיה לישנא דתלמודא (נדרים ס"ז) דאמר רבא אמר קרא ואם היה תהיה לאיש ונדריה עליה מכאן לנערה המאורסה שאביה ובעלה מפירין נדריה, יעויין שם בר"ן וברא"ש. ולפי המבואר בדברינו הדברים כפשטן.

**ה. ושמע אישה ביום שמעו.** הרמב"ם למד מלשון מקרא זה דין חדש, שאין האב והארוס יכולים להפר לה רק בששמעו שניהם ביום אחד, אבל אם שמע [מד] אחד היום והפר ושמע השני ביום אחר אינו יכול להפר, מדאמר קרא ושמע אישה ביום שמעו, הך ביום שמעו קאי לשמיעת האב; אמנם הפוסקים חולקים על הרמב"ם בזה וסוברים שכל אחד מפר ביום שמעו אף על פי שלא שמעו שניהם ביום אחד. ולהנך פוסקים לשון המקרא צריך יישוב.

ונראה לי לפרש מלת ושמע עניין קבלה, כמו לא אדוני שמעני (ח"י שרה כ"ג) דתרגומו קבל מני, וכן נעשה ונשמע (משפטים כ"ד) תרגומו ונקבל, והתלמודיים רגילים בלשון לא שמיע לי על מניעת קבלת דעת חברו, וכן ושמע אישה פירושו שהבעל גלה דעתו שמקבל ומתרצה



לקיים נדרה. ואמר אחר כך והחריש כלומר או החריש לה, כי קיום הנדר תלוי אם במקיימו בפירוש, או בשתיקה בעלמא.

וראיתי ליונתן בן עוזיאל שתרגם וביומא דשמע יתכוון לקיימותהון וישתוק לה, נראה שכיוון לדברי.

וכשנתבונן בשינויי לשון המקראות, דבהפרת האב אמר ואם הניא אביה אותה ביום שמעו וכן בהפרת הבעל אמר ואם הפר יפר אותה ביום שמעו, הנה בשניהם חיבר הפועל והפעולה ברישא דקרא ואחר כך הגביל זמן הפעולה באמרו אחריו ביום שמעו. אמנם בארוס שינה המקרא את לשונו ואמר ואם ביום שמעו אישה. בזה יורה ששמיעת הארוס מוגבלת לעצמה ואיננה תלויה מצורפת בשמיעת האב, וברור הוא לכל בעל נפש משכלת בדרכי הלשון וסידורי המלות והתיבות במאמר בקודם ואחור, (כמבואר באחרי בויכסוהו בעפר). הנה מלשון המקרא מבואר כדעת החולקים על הרמב"ם בזה.

**י. ונדר אלמנה.** מלתא דפשיטא הוא דאלמנה וגרושה שאין מי שיפר לה למה לא יהיו נדריה קיימים עליה, אבל ישמיענו שנדריה קיימין אף בשנשאת אחר כך לאיש, כגון בעודה אלמנה וגרושה נדרה על דבר שיחול לאחר שלשים יום, ואם נשאת תוך שלשים אין בכח הבעל להפר נדרה זה, דאחר זמן נדרה אזלין והוא היה קודם הנישואין, ואין הבעל מפר בקודמין; והנה גם מפסוק זה סמוכים לדעת רז"ל דלא כמפרשי הפשט, דלדידהו הך קרא מיותר לגמרי. ועיין מתניתין דנדרים (ד' פ"ט).

**יא. בית אישה נדרה.** בנשואה הכתוב מדבר (רש"י).

וכתב ר' יצחק אברבנאל:

לדעת רש"י מה שאמר הכתוב ואם היה תהיה לאיש מדבר בארוסה, ואינו נכון בעיני כי הכתוב אינו מחלק בין ארוסה לנשואה, אבל פירושו אצלי שחוזר לנדר אלמנה וגרושה, שאם בית אישה קודם שמת הבעל או גרשה נדרה ואחר כך נתאלמנה או נתגרשה, אם בהיותה בבית אישה נדרה ואז החריש לה הבעל יקומו כל נדריה אחרי שנתאלמנה ונתגרשה, ואם הפר יפר לה האיש שהיה לה ביום שמעו כשהיה חי ונשוא עמה, לא תוכל לומר עוד כיון שבעלי כבר מת או גרשני והיום אינו בעלי לא תהיה הפרתו לנדרי הפרה מוחלטת, אין הדבר כן כי אישה הפרם, אישה ובעלה היה כאשר הפרם לכן כשהחריש ביום שמעו נתקיים הנדר ואם הפר הותר נדרה, ומה לנו אם אחר כך מת הבעל הוא או גרשה. עכ"ד.

וכן כתב הרשב"ם דאם היה תהיה לאיש וכאן בנשואה איירי והבעל מפר בקודמין. אינה בדידהו לפרש המקראות על פי פשטן, ואנן בדידן ללכת בעקבות רז"ל מקבלי התורה לבלי גלות פנים בתורה שלא כהלכה, ולהשתדל להתאים תורת הפה עם תורת הכתב, וכבר זכינו להראות אמיתת דעת רז"ל כמבואר למעלה.

ודברי ר' **יצחק אברבנאל** אינם נכונים לדעתי, אף שהדין דין אמת דבתר זמן נדרה אזלין וכמבואר בנדריים דפ"ט, מכל מקום קרא דילן אינו סובל פירושו, דאם כן הוי ליה לקרא לומר לשון עבר, ואם הפר אותה אישה, כיון דהפרה הייתה מקודם בזמן היותה תחת בעלה, למה ליה לומר בלשון עתיד יפר, אלא ודאי דבנשואה לחוד קרא משתעי, ולא שמעינן דהבעל אינו מפר אלא נדרים שנדרה בעודה תחתיו ואינו מפר בקודמין, ודברי רז"ל שרירין וקיימין אף בפשטיה דקרא, וגם **הראב"ע** ראש הפשטנים הבין פרשת ואם היה תהיה לאיש בארוסה ובשותפת האב יוכל הבעל להפר וכדעת רז"ל.

**יד. לענות נפש.** כי הנדרים שיש בהם עינוי נפש הבעל הוא נוגע בדבר, כי האשה קנין מקניניו, והיא פוחתת בזה קנין הבעל, וטוב לבעל שתהיה אשתו בזולת עינוי נפש, כי בצרתה לו צר, ומכל שכן שיש לבעל להפר נדרים שבינו לבינה, כי בזה היא נוגעת יותר בדבר שמשועבדת לו ממה שיש בהם עינוי נפש לבד, כגון בנודרת שלא תרחץ מטומאתה או שאסרה על נפשה משכב בעלה (**רלב"ג**); והראב"ע שכתב לענות נפש אפילו לענות נפש, גם כן כוונתו דמכל שכן דברים שבינו לבינה, ור' יצחק אברבנאל הבין מדברי **הראב"ע** כל שכן להיטיב ולתת צדקה. ואינו נכון.

**אישה יקימנו ואישה יפרנו.** בנדריים ע"ב פליגי בזה ר' יאשיה ור' יונתן דלר' יאשיה דווקא אישה ולא שליח, דגזרת הכתוב הוא אישה יקימנו ואישה יפרנו. ולר' יונתן מצי משוי שליח דבכל התורה כולה שלוחו של אדם כמותו. וכתב שם **הרא"ש** וקיימא לן כר' יאשיה דבשל תורה הלך אחר המחמיר, לכן כתב הטור (סי' רל"ד) אין יכולים לעשות שליח לא להקמה ולא להפרה.

**אישה יקימנו.** לרבותינו דווקא כשכבר נדרה, אבל כשלא נדרה עדיין אין בידו לקיים ולהפר, והאומר לאשתו כל נדרים שתדורי מכאן ועד שאבוא ממקום פלוני הרי הן קיימין לא אמר כלום, וכן בהפרה (נדריים ע"ה) והטעם לדעת הראשונים שם שאין אדם מקיים נדר שלא בא לעולם.

ו**הרא"ש** בפירושו שם כתב הטעם דקים לן שלא היה בלבו לקיימו שמא תדור דברים שהוא מצטער ובוש עליהם ואינו חפץ בקיומן והוי ליה קיום בטעות, וכן כתב **תוספות** נזיר י"ב ב', וכן כתב **הר"ע ברטנורא** שם בנדריים, לפי זה כשידוע לבעל הנדר שבדעתה לנדור, יש בידו לקיימו אף שלא נדרה עדיין דאין קיומו בטעות, לכן כשאמר הבעל לאשתו הריני נזיר ואת (בניחותא). וענתה אמן, הוי קיום ותו אין בידו להפר, כמ"ש **הר"ע ברטנורא** (בנזיר פ"ד מ"ב) דאף שהקיום הוא קודם שנדרה, מכל מקום כיון שידוע לו ואין בו חששא דקיום בטעות שפיר קיומו קיום.



ובתוספות ר' עקיבא איגר שם בנזיר תמה ע"ז, הא קיום קודם הנדר אינו כלום. עיין שם. ולדעתי דבריו נכונים דשפיר הוי קיום כיון דאין כאן חששא דטעות.

**טז. ואם הפר יפר אתם אחרי שמעו.** קודם שמיעת הנדר אינו יכול להפר, ומהו אחרי שמעו? לכן תרגם יונתן בן עוזיאל יומא חד בתר דשמע, וכן הרלב"ג הוסיף מלת יום. הנה מלבד שדחוק הוא להוסיף מלה בתורת ה' התמימה, הוא נגד הדין, כי גם ביום שמעו אין בכחו להפר אם קיימו פעם אחת, לכן נראה לי כי לשון אחרי שמעו פירושו אחרי קבלתו, כלומר אחר שגלה דעתו להתרצות בנדרה, וכמו שכתבנו למעלה בושמע אישה. וכן אמרו רז"ל בספרי אחרי שמעו אחרי קיימו, ועיין רש"י.

**יז אלה החקים אשר צוה יהוה את-משה בין איש לאשתו בין-אב לבתו בנעריה בית אביה :**

**יז. אלה החקים.** הזכיר בזה בדרך כלל מה שדיבר מקודם בדרך פרט. ולרבותינו כמה הילכתא גברותא איכא למשמע ממקרא דנא, דבתלמוד ירושלמי אמרו בין איש לאשתו ולא שבינה לבין אחרים, בין אב לבתו ולא שבינה לבין אחרים.

ובספרי אמרו:

אלה החוקים וגו' על כורחך אתה מקיש את האב לבעל ואת הבעל לאב בכל מידות שאמרנו (בפיסקא קנ"ד שאין האב מפר אלא נדרי עיניו נפש ודברים שבינו לבינה. ובפיסקא קנ"ג מה בעל עשה בו חרישה ושמיעה (כיום) [ביום] נדר אף האב כן. ומה האב מפר נדרים שלא הוקמו ולא הופרו, אף (האב) [הבעל] כן). בנעוריה בית אביה אמרתי, ולא נעוריה בבית הבעל (שהבעל מפר אף בבוגרת). ר' ישמעאל אומר בנעוריה בית אביה, בנערה המאורסה הכתוב מדבר שיהיו אביה ובעלה מפירין נדריה, ע"כ.

לפי דברי התלמוד ירושלמי יהיה מלת בין כאן כמו ויהי מבדיל בין מים למים שהרקיע הוא המבדיל בין מים עליונים לתחתונים לבל יתקרבו זה לזה, ככה נדר האשה הוא מבדיל בינו לבינה שאין להם התקרבות הראוי לאיש ואשתו, ולזה אמר ולא שבינה לבין אחרים. ולדעת הספרי יהיה שתי המלות בין הנאמרים כאן, על דרך ששימשוהו רבותינו באמרם, בין בזה בין בזה בין כך ובין כך, שענינו להשוות בין המתחלפים. ככה נדר האשה בעודה נערה והיא מאורסה יש לאביה ולארוס השתוות זה עם זה, ושניהם בין האיש בין האב מפירין, זה מצד אשתו וזה מצד בתו, וזהו שאמר הספרי מקיש את האב לבעל ואת הבעל לאב.

**פרק לא**



**ג. נקמת ה'.** ובמאמר ה' יתברך כתיב נקם נקמת בני", כי שתים רעות עשו המדיינים:

**א'** החטיאו את ישראל בזימה ועבודה זרה אשר שנה ה' והוא הנוגע בכבוד שמים.

**וב'** גרמו אבדן כ"ד אלף מישראל שמתו במגפה,

הוא ית' חס יותר על אבדן נפשות מישראל מעל כבודו, לכן לא ציוה כי אם נקמת בני", ומשה

הפך את הנקמה בשביל כבודו ית' שהוא העיקר, ואבדן נפשות ישראל עשה להם כטפל, לכן

אמר הוא נקמת ה' (**רמ"א**).

**ה. וימסרו מאלפי ישראל.** היה ראוי לומר וימסרו מישראל, מהו מאלפי, ויתכן שאינו על סכום

מנין כי אם על עניין חשיבות ומעלה דומה לאלופי אדום, ככבש אלוף (ירמיה י"א) דתרגומו

בחיר, ומזה במשנה דמנחות, אלפא לסולת כלומר המעולה והמשובח, מלפנו מבהמות ארץ

(איוב ל"ה) פירש **רש"י** חשבנו וגדלנו, ומזה צעיר להיות באלפי יהודה (מיכה ה') היה ראוי

להיות הצעיר והקטן בחשובי מעלה שביהודה, וטעם וימסרו מאלפי ישראל, מאנשים

החשובים והמובחרים, ושפיר הוסיף **יונתן בן עוזיאל** בתרגומו גוברין צדיקין, ואמרו **בספרי**

מגיד הכתוב שהיו צדיקים וכשרים, איש פלוני וצדיק יצא למלחמה, וכדאמרינן בעלמא איש

הירא מעבירות שבידו ואפילו מן הקלות אינו יוצא למלחמה.

**ו. אלעזר הכהן לצבא.** אין מלת לצבא מוסב על וישלח, כי כבר הזכיר מקודם שהשילוח היה

לצבא, אבל הוא מוסב על מלת הכהן, וטעם כהן לצבא, כהן המיוחד לאנשי הצבא, ונקרא בפי

רבתינו כהן משוח מלחמה, וכמאמרם שאלעזר היה משוח מלחמה, (עיין **רש"י**) למ"ד

**בלצבא** הראשון הוא למ"ד הגבול שאליו, אמנם למ"ד זה השני הוא למ"ד התכלית, כלמ"ד

וארד להצילו, והמתרגמים האשכנזים הבינו שהוא מוסב על וישלח לכן השמיטו לתרגם כאן

מלת לצבא, והוא טעות.

**וכלי הקדש וחצוצרות.** תרגם **יונתן בן עוזיאל** אוריא ותומיא דקודשא למשיילא בהון.

וחצוצרות יבבא בידיה למכנש ולמישרי ולמיטל משריתא דישראל (ועיין **רש"י**), וכן במדרש

**רבה** אר"י וכלי הקדש אלו בגדי כהונה שהם אורים ותומים.

**י. עריהם במושבותם.** יש מפרשים מלת מושבותם כתואר למלת עריהם, וכאלו אמר ערים

נושבות, ויותר נראה לי לפרש מלת במושבותם תאר ליושבי הערים, כמו (יחזקאל ל"ד) ובכל

מושבי הארץ וכן וכל מושב בית ציבא, שפירושו יושבי בית, ויהיה עריהם במושבותם כמו

עריהם עם יושביהם.

**טז. למסר מעל.** פירשו בו הגנות מסרו נפשותיהן ברשות ישראל והפקירו עצמם להם להיות

בה מעל.

**ואונקלוס ויונתן בן עוזיאל** תרגמו למסר מעל לשקרא שקר, ויהיה למסר מעניין כי יסיר את בנך (ואתחנן ז') שתרגום יסיר יטעין ואפשר שיהיה מלשון וסר מרזח סרוחים (עמוס ו') שפירשוהו עניין מיאוס והבאש, כי תרגום ובאש היאור וסרי, ואמר לשון זה כאן לפי שעבודת הפעור היה דבר מגונה ומאוס בעצמו, שהיו פורעין לפניהם פי הטבעת ומוציאן רעי.

**יח. החיו לכם.** יש בו שתי משמעות, אם לכם לשפחות אם להינשא לכם, לישראל מותרות להינשא, ולכהן רק לשפחות, דגירות אפילו פחותה מבת ג' אסורה לכהונה (עיין יבמות ד"ס ע"ב).

ואמרו **במכילתא דרשב"י - זוהר -** (במדרש רות ד' ס"א ע"ב):

אמר רבי בון אלמלא הוינא התם כד אתקיימא הלכה מואבי ולא מואבות, אמינא מואבות ולא מואבי, ומה מאן דכתוב בהן ויחל העם לזנות אל בנות מואב ותקראנה לעם לזבחי אלהיהן וכתוב הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם ותהי המגפה בעדת ה', אינון גרמי כולי האי, וגוברין אסירי ואינון שריין. ומיד אמר הדרי בי, ומה משה ואלעזר קבלון דכתיב אשר לא ידעו משכב זכר החיו לכם. מ"ט בהכרח עמדו בנות מואב באותו מעשה וכו' דבמקום שבעליהם ואביהם [מו] שם אינן באות מעצמן בפרהסיא, אלא הם הפקירו אותן בעל כורחן בעצת בלעם, ע"כ.

**כ. תתחטאו.** עיין **רש"י** מדברי רז"ל אתם קרואים אדם ואין ארמים קרואים אדם, אין כוונת מאמר זה לדעתי להרחיק את האנשים שאינם מעדת ישראל מכלל מין האדם ולכללם במה שתחת מדרגת בני אדם כאשר יחשבו גולמי העם, כי לא יאמרו כדברים האלה כי אם מחסרון דרכי התלמודיים וממניעת הבנת דרכי הלשון, ולמה לא ישימו עין על מאמר רז"ל על פסוק איש איש כי ידור נדר לה', איש לרבות את הנכרים שנודרים נדרים ונדבות כישראל, הרי שיכללום רז"ל בכלל כת האנשים.

אמנם כוונת מאמר בזה פשוט, דלפי המבואר (למעלה בפ' בלק) ההבדל שבין תאר אדם לתאר איש, עיין שם.

ואם כן כל האומות שאין עליהם עול מצות המיוחדת לישראל, ואינם עובדים את ה' כי אם בעניינים המסכימים עם שכל אנושי וכמעט שהן כולם מצות טבעיות, עד שאין בפנימיותם שום התנגדות נגד המחויבות עליהם, ונהפוך הוא כולם הם נטועים בטבע כל איש ואיש, לכן אין לייחס אליהם תואר אדם, דשם זה לא הונח כי אם על מי שנטיית מזוג טבעו נטוע בו הפך המכוון בתכלית האנושי באמת, ולזה הוצרך השתדלות גדול להתעצם ולהתקומם עד שישתלם כפי חוקי תורתו עליו כמבואר למעלה; ולפי שהישראלי שרוב עבודתו לה' כפי חוקי ה' שהם מתנגדים לטבע ושכל אנושי, הוא אשר יתכן לכנותו בשם תואר אדם, אבל כל שאינו מבני ישראל שאין תכליתו (לפי המכוון ממנו ית' עליו) כי אם להיותו חיי שלמות המסכימים

לשכלו ולטבעו, לא יתכן עליו שם אדם כי אם שם איש, וזהו שכללום רבותינו בשם איש והוציאו משם אדם;

יותר מזה אמרו **במכילתא דרשב"י - זוהר -** (דברי' ל"ז במד' נ"ט)

תלמיד חכם נקרא אדם, וישראל עם הארץ לא נקרא אדם, וכן אמרו גם כן לא אתקרי בן אדם אלא כד עסק בתורה, וכן אמרו מי שהוא בעל מצות נקרא אדם, השומר שבת נקרא אדם, מי שנותן צדקה נקרא אדם.

וגם דבריהם אלה יש להם יסוד בלשון, כי שם אדם אינו מבורר לאמר שהוא מגזרת אדמה להיותו עפר מן האדמה, דאם כן לא יפול שם אדם כי אם על אדם הראשון בלבד שהוא היה נוצר מן האדמה, והתולדות הבאים אחריו נקראו בשם זה על צד היחס שהם באים מן האדם, ומדנקראו גם הבאים אחריו בשם אדם לבד כמו שכתוב כי החל האדם לרוב ודומיהם, ולא נקראו בני האדם, או היה ראוי שיקראו הבאים אחריו בשם אדמיים על דרך יהודים מצריים ואדומיים. הנה מכל זה יראה ששם אדם הוא מלשון התדמות והשתוות, רוצה לומר שנעשה בדמות אלוהים (וכמו שכתב הר"י **שלמה פפנהיים**), ולזה יפול שם אדם על כל אדם במוחלט בבחינת היותו לכל אחד דמות אלהים. ולזה ארז"ל דלא יתכן שם זה כ"א על מי שמשתדל במעשיו ומידותיו להתדמות לעליון ית', וכמו שהזכירו השבחים הנזכרים, הנה תראה שאינו כי אם מחסרון דעת האומר שמאמר זה מעורר שנאה לשאינם מידת ישראל חס ושלום.

**כה. מכס.** תגומו נסיבא, כמבואר בסוף בחקותי מכסת הערכך.

**מח. הפקודים אשר לאלפי הצבא.** בכל הפרשה קרא את אנשי המלחמה בשם צבא, רק בפסוק י"ד אמר ויקצוף משה על פקודי החיל, כי בהחיותם את הנקבות נגד רצונו ית' קראם חיל, שהיו דומים בזה לשאר חיילות העושים במלחמה כרצונם. אמנם בענין המלחמה עצמה שהיו עושים כפי הרצון המצווה קראם בשם משובח צבא, עיין מה שכתבתי בא (י"ב מ"א) צבאות ה'.

**הפקודים וגו'.** אם יהיה לאלפי על הסכום, מה יאמר אחר כך ושרי המאות, אבל כיון שהאנשים שיצאו לצבא המלחמה היו אנשי מעלה וחשובים קראם אלפי הצבא, וכדלעיל וימסרו מאלפי ישראל.

**נ. ונקרב את קרבן ה'.** במחשבה או בפה, ומכאן שהקדש דמים קרוי קרבן. (רבנו בחיי).

## פרק לב

**א. ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד.** הזכיר תחלה בני הגבירה ואחר כך בני השפחה; ויבאו בני גד, הם היו בעלי העצה תחלה לכן הקדימן שם הכתוב, ועוד שהיו בעלי גבורה יותר מבני ראובן, כמו שכתוב וטרף זרוע, ולא היו מתפחדים מאנשי הארץ לשבת במקומות אלה, אף על פי שהיו רחוקים משאר השבטים שהיו מקובצים בארץ הקדושה. (הנ"ל).

**ב. לפני ה' למלחמה.** הזכיר משה בזה כמה פעמים לפני ה', וכן חתם במאמרו והייתה הארץ הזאת לכם לנחלה לפני ה', וכל האריכות במאמר זה הלא כבר הוא נכלל במה שנאמר מקודם ואנחנו נחלץ חושים לא נשוב אל בתינו.

אמנם יפה ביאר פרשה זו הר"ע פיגו:

כי הם אמרו ואנחנו נחלץ לפני בני"י לא נשוב אל בתינו עד התנחל איש נחלתו, הנה ביארו דעתם הנכונה וההגונה לבלתי צאת מקו היושר והמשפט אשר יחויב, יסבלו גם הם טורח ועמל בסכנת המלחמה כאחיהם, ולא שיירשו ארץ בלי עמל ויגיעה, ובכל אלה לא הזכירו בפיהם שיעשו כל זה מפני פחד ה' ומהדר גאונו, אשר כל תועבת ה' כל עושה עול, על כן אמר להם משה, טוב הדבר אשר דברתם, אך לא יספיק היותו סתמי כאשר אמרתם, שנראה היותכם עושים כן בעבור היושר המדיני והכללי, אלא אם תעשו הדבר הזה אשר אמרתם, צריך שיתוסף בו עוד תנאי, והוא שכשיעבור כל חלוץ מכם, לא יהיה לפני בני"י גרידא, כאילו היות התכלית מפני שכן יחייב הקבוצ המדיני והכללי, אלא לפני ה', לעשות רצונו, ולא מפני היות הדבר מוסכם מן השכל וסברה אנושית, כי אם יניע אתכם על זה חיובכם [46] להכניע לפני ה', שאמר לעשות כן ונעשה רצונו, הנה בזה האופן תהיו נקיים בפעם אחת מה' ומישראל, שתעשו עיקר בעצם וראשונה מהניקיון המתחייב מצדו ית', וממנו לישראל, ואז תהיה הארץ לכם לאחזקה לפני ה', שייסכים רצונו ית' בכך, מה שלא ימשך כשלא תשימו מגמת פניכם העיקר בזה, כי אף על פי שמצד התנאי לבד יתנו לכם גם כן הארץ לנחלה, אמנם באופן זה לא יהיה כי אם לפני אנשים ולא לפני ה';

ואמר עוד:

ואם לא תעשו כן ירצה אם תלכו לפני אחיכם לבד ולא לפני ה' כאשר אמרת, אז אף שלא תחטאו בזה לשום אדם והייתם נקיים מאחיכם ישראל לבד, אבל חטאתם לה', בהיחסר עיקר שלמות הכוונה האמורה, ולהיות עניין זה דבר המסור ללב ואין שום בריה יכולה לדעת חטאתם זאת, לכן חתם דעו בעצמכם, כי פנימיות לבכם גלוי וידוע לכם, אם לעקל וכו', לכן השיבו ואמרו עבדך יעשו כאשר אדוני מצווה, ירצה לא כאשר אמרנו מקודם לפני אחינו בני"י כי אם על האופן שאדוני מצווה שהיא לפני ה'.

והוא דרך נכון ביישוב המקראות ויסוד גדול בעבודת ה'.

עיין סנהדרין ע"ו ב' ברש"י ד"ה המחזיר אבדה.

**כא. כל חלוץ.** הם אמרו ואנחנו נחלץ שבמשמעותו אנחנו כולנו כל אנשי השני שבטים, ומשה לא אמר רק כל חלוץ כלומר המסוימים המזוינים, אבל הנשאים ישארו פה לשמירת הטף והמקנה, וזהו שאמר יהושע (א' י"ד) ואתם תעברו כל גיבורי החיל, כלומר ושאנים גיבורי חיל, אף שהם בעלי כח וגבורה, אם אינם גיבורי חיל מסוימים ישארו (רמ"א).

**כד. והיוצא מפיכם תעשו.** מוסב על מה שאמרו עד התנחל, שהמכוון בו להתעכב גם עד אחר שבע שנים שחילקו (עיין רש"י ורא"ם), ומן הראוי לכם למלאות דברי פיכם בזה. ומכל מקום משה לא אמר רק ונכבשה, כי לא רצה להטיל בתורת תנאי, שאם יתבטל התנאי יבוטל המעשה כי אם במה שהוא לתועלת שאר השבטים, דהיינו עד אחר הכיבוש, שילכו בראשי הגייסות כי גיבורים היו, אבל אחר שכבשו תו ליכא שום תועלת לשאר השבטים במה שיתעכבו שם, ופן יארע להם איזה הכרח לבלי יוכלו להתעכב, ולא רצה משה שבזה יאבד חזקתו, לכן לא התנה כי אם על הכיבוש, אמנם הזכיר להם היוצא מפיכם תעשו, כי בתורת נדר התחייבתם להישאר עד התנחל והם נשארו עד אחר שחילקו. (רד"פ - ר' דוד חיים פארדו).

**כו. יהיו שם בערי הגלעד.** תחילה אמרו נבנה למקננו פה, שהוא סמוך במעבר הירדן, כדי שאם יקרה להם מלחמה יקל לאנשי השבט לבא להושיעם, כי מתחילה היה כוונתם שכולם יעברו חלוצים, אמנם עתה כשאמר להם משה, כל חלוץ, שלא ילכו כי אם גיבורי החיל, והנשאים ישארו עם הטף והמקנה אין צורך לבנות פה ערים וגדרות סמוך לירדן, כי אם יהיו בערי הגלעד באותם שהם בנויות מאשר כבשנו, אף שהן רחוקות מעבר הירדן, כי לא נצטרך להיות קרוב אליהם להושיעם אם יקרה מלחמה, כי רבים מאחזנו ישארו אתם, לכן תחילה אמרו פה וכאן שם, תחלה נבנה וכאן יהיו, לכן בתחילה לא אמרו בערי הגלעד, כי כוונתם היה לבנות ערים מחדש (רמ"א).

**לב. נחנו נעבור.** חסר האל"ף ולא אמרו אנחנו, כי לא כולם עברו כי אם גיבורי החיל, וכמאמר משה כל חלוץ. וכן משה אמר ונחנו מה, כי בענוותנותו לא רצה לכלול את הכל לומר שכל בני אדם הבל המה, כי אפשר שיהיה אחר חשוב לפניו ית', לכן חסרו האל"ף. וכן השבטים אמרו כולנו בני איש אחד נחנו, כי יוסף ובנימן לא היה אתם. וכן נחנו פשענו ומרינו, כי היה בהם שלא פשעו ומרו החרש והמסגר והזקנים אשר פתח הבית וירמיה וברוך בן נריה וכדומה, לכן חסרו האל"ף לשלול כללות ישראל, כי יש קצתם שאינם בכלל (רמ"א), ועיין מה שכתבתי בפרשת מקץ.



**ואתנו אחזת.** משה אמר ונכבשה ונתתם, שלא יותן להם ארץ סיחון ועוג אלא אחר שישובו מכבוש הארץ, והם אמרו נחנו נעבור חלוצים ואתנו אחזת נחלתנו, שתהיה ברשותנו מעת שנעבור את הירדן (**ר' עובדיה ספורנו**), כי אחר שלא יעברו כולם רק כל חלוץ גיבורי החיל המסוימים, ורבים הם שישארו עם הטף בערי הגלעד, אם כן מהראוי כי אתנו תהיה נחלתנו כבר מעת עברינו, כי בהיות המון עם ממנו מעתה נשאר בנחלתנו (**רמ"א**).

**לח. מוסבות שם.** למפרשים הודיעה התורה בזה שינויי שמות הערים, עיין **רש"י ורמב"ן**, **יונתן בן עוזיאל** תרגם וית קרתא דמקפן שורהא גליף שמהת גיברהא, הנה לדעתו עיר אחת נקראת, מוסבות שם, על הקף חומותיה שהיו חקוקים בה שמות הגיבורים המפורסמים.

**ויקראו בשמות את שמות הערים אשר בנו.** תרגם יונתן בן עוזיאל ובתר דבנינון קראו להון שמהן בשם גובריא דבנינון.

## פרשת מסעי

### פרק לג

**ב. מוצאיהם למסעיהם.** פירשוהו מקומות שיצאו משם לנסוע למקום אחר, וכן תרגם **אונקלוס** מפקניהון למטלניהון.

#### ורבותינו אמרו במדרשם:

משל למלך שהיה בנו חולה הוליכו למקום אחר לרפאותו כשחזרו התחיל אביו מונה כל המסעות ואומר כאן ישננו כאן הוקרנו כאן חששת את ראשך, כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה מנה להם כל המקומות היכן הכעיסוני, ע"כ.

לדבריהם נראה שפירשו מוצאיהם עניין מקרה כמו את כל המוצאות אותם (יהושע ב' כ"ג) את כל התלאה אשר מצאתנו (יתרו) דכפי הנראה כל אותן מקומות המסעות שהוזכרו בפרשה זו לא היו מקומות הישוב, מעדות הכתוב (דברים ח') המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב לא מקום זרע ותאנה ורמון [מז] וצימאון אשר אין מים. ואמר הכתוב (ירמיה ב') ארץ לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם.

ומזה כתב **הרמב"ם** כי המדבר שהלכו בו ישראל לא היה כשאר המדברות שהם קרובים אל הישוב כאותן המדבריות ששוכנים בו הערביים שאפשר לו לאדם לחרוש ולזרוע בהם להיות נזון מאילנות ועשבים הצמחים שם, אבל לא היו קרובים אל הישוב שיקבל חרישה וזריעה ופעולת הצמיחה ולא היה שם מים כלל ולא היה בטבע שיחיה שם אדם אפילו יום אחד כל

~~~~~

שכן עם כבד כשש מאות אלף בכמות זמן רב כארבעים שנה. מכל זה מבואר ששמות מקומות המסעות שהוזכרו כאן אינם שמות עצמים שהיה להם מקודם, אבל הם שמות המונח להם על שם המאורע כאשר חנו בהם ישראל, וכמו שהיה הנהוג מקודם לקרות שמות על שם המאורע כבית אל ולוז ובאר שבע, ככה הם שמות המסעות האלה (וכמו שיבוא לפנינו בשם תרגום **יונתן בן עוזיאל**).

דומה לזה אמרו ב**ירושלמי** כשהיו ישראל מתלוננים במסעות היו שומרים סובבים במחנה מפחד בלילות.

ואמר עליו **רבנו בחיי**:

כשהיו חוטאים ונוסעים במחשבה רעה הייתה מידת הדין מתוחה כנגדם להענישם, על זה נאמר ויחנו בחרדה ויחנו בדפקה ויחנו במרה. וכשהיו זכאים ועושים רצון ה' יתברך הייתה מידת הרחמים מגינה עליהם על זה נאמר ויחנו בהר שפר ויחנו במתקה, וזהו לדעתי המכוון במה שאמר הכתוב ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם כלומר כתב את כל המקריים אשר מצא אותם בכל מסעיהם, והוא בעצמו מה שהזכיר אחר זה שמות חנייתם, כי השמות הם בעצמם הוראה על המקרה שקרה לישראל בהם.

והא לך מה שאמר **יונתן בן עוזיאל** בתרגומו על שמות המסעות:

**ויחנו בסכות**, אתרא דאתחפואו שבעת ענני יקרא.

**ברפידם**, מטול דרפון ידיהון מפתגמי אורייתא לא הוה תמן מיא למשתי לעמא.

**בקברות התאווה**, בקברי דמשאלי בשרא.

**בחצרות**, אתרא דאסתגרת מרים נביאתא.

**ברתמה**, אתר דמרבי אילני רתמי

(ולשון **רש"י** עיין שם לשון הרע של מרגלים שנאמר לשון רמיה גחלי רתמים).

**ברמון פרץ**, ברומנא דמתקיף פירו.

**בלבנה**, אתר דתחומין לה מלבינתא בניין.

**בקהלתה**, אתר דאתכנשו קרח וסיעתיה על משה ואהרן.

**בהר שפר**, בטוורא דשפירין פירו.

**בחרדה**, אתר דתוהו על בישתא דמותנא.

**במקהלות**, אתר כנופיה.

**בתחת**, בארעית מקהלות.

**במתקה**, באתר דבסימין מוהי.

**במוסרות**, באתר מרדוטא.

**בני יעקן**, בבירי עקתא.

**בחור הגדגד**, בשקיפין ואתרא מתקרי גדגוד.



**ביטבתא, אתר טב ונייח.**

**בעציון גבר, בכרך תרנגולא.**

**במדבר ציון, טוור פרזלא.**

**בצלמונה, אתר חובאי זכור, ותמן עקת נפשא דעמא באורחא.**

**בפונון, אתר דגרי ה' בהון ית חיוון קלן.**

**בדיבון גד, בדיבון בית מזלא.**

**עלמון דבלתימה, תמן אתכסיית מנהון בירא על דשבקו פתגמי אורייתא דבסימין  
כדבלתא.**

הנה תרגומו מסכים עם מה שאמרנו.

**על פי ה'.** דבוק עם ויכתב משה להורות כי גם מכתב המסעות האלה היו ממצות ה' עליו, דלא כראב"ע שמחברו עם למסעיהם, כלומר למסעיהם שהיה על פי השם, וכבר השיבו עליו מן הטפחא דלמסעיהם שהוא מפסיק יותר מן האזלא שבמשה, שזה יורה היותו כמאמר מוסגר.

**ואלה מסעיהם למוצאיהם.** אחר שהודיע מקודם כי משה כתב כל הקורות המוצאות אותם בכל מסעיהם, התחיל להודיע שמות מקומות מסעיהם אשר הונח עליהם על שם המקריים אשר מצא אותם בהם. לכן אמר תחילה מוצאיהם למסעיהם וכאן בהיפך.

**ג. ביד רמה לעיני כל מצרים.** טעמו לעיני מצרים שהיו כעת מלאים ביגונות ואנחות והם היו יוצאים ברוממות השיר והתודה וזהו ביד רמה (כמבואר ריש בשלח).

**ד. ובאלהיהם עשה שפטים.** אין כאן מקום להודיע זה, ויתכן לפי המבואר שהמצרים היו מחזיקים לבכוריהם לאלוהות, ועליהם נאמר ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים לא על אלילם של עץ ואבן, כמבואר בא י"ב י"ב, אם כן סיפא דקרא פירושא דרישא, להודיע סבת מהירות השתדלותם לקבור בכוריהם, כי לא אמר ומצרים קוברים בלשון קל כי אם מקברים בפועל, להורות על התחזקותם לקברם מהרה, שלא נהגו באלה כדרכם בשאר מתים להשהותם כמה ימים טרם יקברום, אמנם לפי שמיתת בכוריהם היה להם לחרפה ולדיראון עולם, לראות המקודשים בעיניהם כאלוהות כפגרים מתים שוכבים קרב חוצות, לכן התחזקו למהר קבורתם. והוי"ו במילת ובאלוהיהם היא וי"ו הסבה כוי"ו והיא בעולת בעל, וטעמו לכן מיהרו להתעסק בקבורת בכוריהם, לפי שבמיתתם נעשו שפטים באנשים שהיו מחזיקים אותם לאלוהיהם, והיה כקוץ בעיניהם לראותם מושלכים כדומן על פני האדמה.

**י. ויחנו על ים סוף.** לא חזרה ישראל לאחוריהם עד שפגעו עוד הפעם בים סוף, אלא כשעברו תחלה את הים סוף לאורך הים היו עוברים, והכי היו נוסעים והולכים אחר כך במדבר לאורך

הים, ואחר קצת ימים בבואם למרה היו עדיין אצל הים, (תוספות ערכין ט"ו א' ד"ה כשם) ובמכילתא (בשלח פרשת ויסע) מבואר היפך דבריהם, דאיתא התם מצינו שחזר מסעם לאחוריהם שלשה מסעות שנאמר ויסעו מפי החירות ויחנו במרה ויבאו אילמה ויסעו מאילים ויחנו על ים סוף, והכי מצאתי בספרי (ר"פ דברים) שהוכיחן על מה שעשו בים סוף והימרו בתוך הים והפכו עורף כלפי משה שלש מסעות. ועיין שם [47] בזרע אברהם.

**מט. אבל השטים.** תרגם אונקלוס מישר שטים. ופירש רש"י מישור של שטים אבל שמו, ודעת הרמב"ן (בפרשת לך לך באיל פארן), כי אבל השטים, ואבל מחולה שתרגומם מישור הוא המקום הנרחב אין בו נטע ולא בנין, והוא לשון חרבה ושממה, כמו ויאבל חיל וחומה, אבל תירוש, אומללה גפן. ונראה לי כי מישור זה הוא הלח ורטוב ביותר ואינו ראוי לזריעה ולמרעה הבהמות מחמת רטיבתו היתרה, רק הוא מגדל דשאים ועשבים הרבה וספוגי, וכן הוא בלשון ערבי על עשב וטוב וארוך.

והנה כתיב כאן שתי פעמים ויחנו, ואמר הגר"א חנייה אחת כפשוטה, והשניה היא התפשטות המחנה שנתפשט חנייתן על כל ערבות מואב. והנה לא נכתבו כאן רק מ"א מסעות הגם שהיו מ"ב כידוע, ונכתבה חנייה תחתיה, ומסע המ"ב נכתבה ביהושע. ויסעו מהשטים, ושם לא נכתבה חנייה רק וילינו שם טרם יעברו.

**נב. צלמי מסכותם.** תרגומו מתכתהון. ולא ידעתי למה יקפיד קרא על צלמים של מתכת דווקא, וכי צלמים שאינם של מתכות אין צריכים אבוד, וכמו שאמר (נצבים כ"ט ט"ז) עץ ואבן כסף וזהב, ולולי דמסתפינא הייתי אומר מדבשאר מקומות יזכיר קרא אשרות בכלל שאר אלילים גם כאן יהיה המכוון בלשון צלמי מסכותם צלמי אשריהם, והם אילנות הסוככים בענפיהם ועושים צל ושם היו עובדים לצלמים שתחתיהם, כמו שיסופר מהם בדברי הימים שלהם, ומטעם זה נקרא האשרה גם בשם עץ רענן (ראה י"ב ב') על שם הענפים והעלים הלחים העושים צל מתחתיהם ומלת מסכותם כמו יתד האורג והמסכת (שופטים ט"ז) והמסכה צרה (ישעיה כ"ח) והמסכה הנסוכה (שם כ"ה) שפירשוהו שם עניין מכסה וכסוי שמכסין בה את המיטה, וכלשון להסך את רגליו (ש"א כ"ג) וברבותינו אילן המיסך על הארץ, וטעם צלמי מסכותם צלמים העומדים תחת סככי אילנות.

**נג והורשתם את הארץ.** כאשר תבערו יושבי הארץ אז תזכו להוריש את הארץ לבניכם, שאם לא תבערו אותם אף על פי שאתם תכבשו את הארץ לא תזכו להורישם לבניכם (ר' עובדיה ספורנו) עיין רש"י.

**נד. אל אשר יצא.** עיין מה שכתבתי בפרשת פינחס מזה בשם הגר"א.



## פרק לד

**יא. ומחה על כתף ים כנרת.** ומחה מלשון התמחות והפסד צורה, כלפי מה שאמר ותאר הגבול שכרונה (יהושע ט"ו) ותאר מצפון ויצא עין שמש (שם י"ח) כלומר שהיה לו איזה תאר ממשי, אם תאר עגול או רבוע או זוויתי, נגד זה אמר כאן ומחה על כתף ים כנרת דהיינו כשהגיע אל הים אז נמחה תאר הגבול שבמים אי אפשר לעשות איזו צורה, (ר' שלמה פפנהיים).

**כב. בני דן נשיא.** מכאן ואילך הזכיר נשיא כל שבט, ובקודמים לא, ויתכן כי בכלב לא הוצרך להזכיר נשיא כי היה מפורסם היותו מן המרגלים שכתוב שם כל נשיא בהם. ובשמעון לפי שזמרי בן סלוא היה נשיא לכן לא זכה שבט שמעון להיקרא עליו נשיא אפילו אחרי מות זמרי. ובבנימן לא הזכיר מפני פילגש בגבעה.

**ובמדרש תנחומא אמרו**

אלידד בן כסלון זה אלדד חברו של מידד שהיו נביאים, וכיון שהיה נביא לא הוצרך הכתוב לקראו נשיא (רבנו בחיי).

## פרק לה

**ד. אלף אמה.** ואחר זה אמר אלפים באמה? דעת הרמב"ם (פי"ג משמטה) שמגרשי הערים הם שלשת אלפים אמה לכל רוח מקיר העיר וחוצה, אלף הראשונים מגרש, והאלפים שמודדים חוץ למגרש לשדות וכרמים, וכן דעת בעל ספר החינוך במצוה שמ"ב, כבמתניתין רפ"ה דסוטה, אלף אמה מגרש ואלפים אמה שדות וכרמים, וביאור לשון המקרא לדעה זו נראה לי כי בימים הקדמונים היה להם לפני העיר סמוך לשער שתי מקומות רחבות פנויות, ונקראים רחוב וחוף (כבירמי' א') שוטטו בחוצות ירושלים ובקשו ברחובותיה, (ובמשלי ז') פעם בחוף פעם ברחובות, יפוצו מעינותיך חוצה ברחובות פלגי מים, חכמות בחוף תרונה ברחובות תתן קולה.

וכתב שם הגר"א שהמרחב הפנוי הסמוך לשער העיר נקרא רחוב, ששם נמכרים צרכי העיר ושם מתקבצים לסחורה, (ולכן הזקנים והשופטים היו יושבים בשער העיר סמוך לרחוב לשפוט בין איש לרעהו בענייני הדברים הנעשים ברחוב), וכמו שכתוב (בד"ה ל"ב) ויקבצם אל רחוב שער העיר, (נחמי' ב') אל הרחוב אשר לפני השער, ומקום הרחוק מן העיר יותר סמוך לרחוב הוא הנקרא חוף, והוא כמו שער הסוסים (ירמי' ל"א), ואלו שני המרחבים אשר לפני העיר נקראים בלשון רז"ל (שבת ו') סרטיא ופלטיא.

הנה על המקום הפנוי הסמוך לשער העיר הנקרא רחוב אמר כאן מקיר העיר וחוצה אלף אמה, רוצה לומר המקום הפנוי המתחיל מן קיר העיר ומתרחב ויוצא עד התחלת המקום הנקרא חוף יהיה אלף אמה, ואחר כך אמר ומידותם מחוף לעיר אלפים באמה. ירצה ממקום הנקרא חוף לעיר והוא סוף הרחוב משם יתחילו למדוד אלפים אמה, ולפי זה אין לשון מחוף

לעיר דומה ללשון מקיר העיר וחוצה, אבל הם נבדלים זה מזה הבדל רב, כי מקיר העיר וחוצה הוא מקום הפנוי הנקרא רחוב, ומסוף הרחוב ואילך הוא הנקרא מחוץ לעיר.

אמנם **לרש"י ורשב"ם** אין נותנין למגרש רק אלפים אמה לכל רוח, הפנימיים למגרש והחיצוניים לשדות וכרמים, וכן פירשו **הרלב"ג** ו**הרבנו בחיי**, והוא לפי הגרסא (בעירובין נ"ו) תחום ערי הלויים אלפים אמה צא מהן אלף אמה מגרש, ולדעתם אלף אמה שמקיר העיר [מח] וחוצה דקרא קמא נכללים באלפים האמה דקרא בתרא, ולשון מחוץ לעיר הוא בעצמו לשון מקיר העיר וחוצה. וקרוב לומר לדעתם כי אלף דקרא קמא איננו מספר קצוב, כמו דבר ציוה לאלף דור (תהלים קמ"ה), דתרגומו לאלפי דרין, וכן שומר הברית לאלף (בואתחנן) תרגם **יונתן בן עוזיאל** לאלפי דרין, וכן הוא במקצת נוסחאות תרגם **אונקלוס** שם וכמו שכתוב (שם ה' י"ד) ועושה חסד לאלפים, וכפירוש **ראב"ע** שם לאלף דור בא מספר קצוב תחת בלתי קצוב, וכן כאן אמר תחילה שסביבות הערים יתנו אלף אמה, רוצה לומר כמה אלפים בלתי קצוב. ואחר כך ביאר באיזה אופן יתחלקו אותן האלפים סביבות העיר, וי"ו ומידותם הוא לביאור משפט הקודם.

אמנם מדכתב קרא לשון הכולל מספר הקצוב ושאינו קצוב שתי כוונות מתחלפות לכן דרשו עליו רז"ל (בעירובין נ"ז, ובסוטה כ"ח).

**והרמב"ן** אמר בפשט המקראות האלו וזה לשונו:

תחילה אמר שיתנו למגרש אלף אמה סביבות העיר כנגדה שיהיו לה לארכה אלף אמה ת"ק לרוח אחד ות"ק לרוח השני, וכן לרחבה ת"ק לכל רוח, ואחר כך אמר שיעשו רבוע של אלפים על אלפים ותהיה העיר באמצע הרבוע, ולא הוסיף בזה הפסוק על המגרש שכנגד העיר, כי העיר היא אלף על אלף ולכל צד ת"ק הרי אלפים, אבל הוסיף ליתן מגרש כנגד הקרנות, שאמר לעשות ריבוע של אלפים על אלפים כדי למלאות הקרנות, ונמצאת העיר חלק רביע במה שנותנין ללויים, וכן משמע לשון ומידותם את פאת קדמה אלפים באמה, שאם היה אומר למדוד מן העיר אל החוץ אלפים אמה לכל רוח, היה אומר ומידותם מחוץ לפאת לעיר קדמה, אבל ומידותם את פאת קדמה היא מדידת הצד ההוא, וכל הצד קרוי פאה כמו מאה באמה אורך לפאה האחד, שפירושו לעבר כולו, והנכון שיהיו האלף שסביב העיר כנגדם למגרש שלא יזרע, והאלף שבקרנות לשדות ולכרמים.

(כך העתיק **הטור** בפירוש לתורה את לשון **הרמב"ן** ז"ל, אמנם בפירושי **הרמב"ן** שלפניו הלשון מגומגם מאד);

האמת דלפירושו החשבון מכוון, ואני בער ולא אדע דלפירושו קרא משתעי דווקא בעיר שהיא אלף על אלף, והיכן מצא **הרמב"ן** שיעור זה, ואף שאמרו סוף ערכין שערי הלויים לא היו כרכים גדולים אלא ערים בינוניים, מכל מקום לא נתצמצם מקום תחנותם אלף על אלף דווקא,

~~~~~

ועוד דלפירוש הרמב"ן אלף אמה דקרא אינו אלא בצירוף שני הרוחות וזה אינו במשמע, גם לדבריו אלפים אמה אינו מכנגד העיר ולהלן רק לצד הרבוע, אם כן ריה"ג ור"ע דפליגי התם רפ"ה דסוטה הם מהפך להפך, דלר"ע אלפים אמה הם מכנגד העיר ולהלן כתחומי שבת, ולריה"ג רק מצד הרבוע, לכן נראה לי יותר כדעת הרמב"ם;

ודע דגם להרמב"ם ולרש"י אין המכוון מדידת אלפים אמה לארבע רוחות כנגד העיר לבד, והקרנות לא תהיה להם, כי נאה להם לערים שתהיה להם אחוזה מרובעת, והוא הנכלל לדעתי במלת סביב שאמר הכתוב, כי אף שישמש לשון סביב גם על הסביבה החלקיית הסובב ומתפשט רק על רובו של דבר או חלק גדל ממנו, מכל מקום על הרוב יורה שם סבב על ההיקף השלם עד שיהא נעוץ ראשו בסופו, כי להיות מונח בעצם על הקו החיצון המקיף בגשם לא ימנע העניין משיהיה מקיף את הגשם כולו, אחר שהניקף הוא בעל תכלית בעצמו מכל סביביו, ויש לו למקיף מקום להתפשט על פני כולו, כמו זר זהב סביב, מסגרת סביב, שענינים שיהיה מסובב בשלמות שלא תהיה שם נקודה בלתי נכללת בהיקף, ודומה לזה רבי המספר במקראות שיוורה סביב על הסביבה הכללית, ומזה העניין לשון סביב שאמר כאן, שיהיה המגרש מסבב את העיר סביבה כללית בלי הפסק קרנות בינתיים, אבל יהא נעוץ סופו בתחילתו, וזה אי אפשר רק כשגם הקרנות מגרש והוא המרובע.

**ו. ועליהם תתנו.** לרבותינו (מכות יו"ד) מ"ב עיר אלו גם כן קולטות את הרוצח, אפשר לפרש כוונה זה במלת ועליהם, דמצאנו מלת על ישמש על ההשתוות, כמו שכתב הר"ש פרחן על שדה הארץ יחשב (בהר כ"ה) פירושו כשדה הארץ; ושית על עפר בצר (איוב כ"ב) פירושו כעפר על פי אשר תשיג יד הנודר (בחקותי כ"ז) על פי השנים הנותרות (שם י"ח) תרגמם **יונתן בן עוזיאל** כמיסת דתדביק כמסת שנייא. וכן על העולה (ויקרא ג' ה') פירושו כמו העולה, כמו שכתבתי שם. כן ועליהם טעמו כמוהם, להשוות המ"ב לשש להיות כמוהם לקליטה. ומוכרע קצת לפרש כן, כי אם יהיה מלת ועליהם כפשוטו דחוץ משש יוסיפו מ"ב איך יקרא תוספת לדבר שאינו שווה לעיקרו, שהעיקר קולט והתוספת לא, ועוד דלעולם העיקר מרובה על התוספת, וכאן יהיה התוספת מרובה במספרו על העיקר שבע פעמים, אלא ודאי דמהשתוות אלו לאלו קרא משתעי דכולה קולטות, ולא כלל את כולם יחד בנתינה אחת, לפי שאין להם השתוות מוחלטת, דהשש קולטות אף שבא הרוצח לשם שלא לדעת, והמ"ב רק כשבא להם לדעת, ולסיבה זו לא תפש קרא לשון כמוהם, דאז היה משמעותו השתוות גמורה.

**יז. ואם באבן יד.** תרגם **אונקלוס** באבנא דמתנסבא בידא, ולשון רש"י בשם ספרי שיש בה מלא יד, ומשמעותם מלא אחיזה דבעין שיעורא (עיין רש"י סנהדרין ע"ז ב').

כבר התעורר **רא"ם** בזה למה נכתב, והלא כבר כתיב אשר ימות בה שפירושו שיהא בה שיעור כדי להמית, וכשיש בה מלא יד אם היא ממיתה הרי הוא בכלל אשר ימות בה, ואם איננה ממיתה אינו בכלל אשר ימות ופטור;  
וה**רמב"ם** (פ"ג מרוצח) כתב:

כשם שאומדין [48] החפץ שהכה בו ומקום המכה אם ראוי אותו חפץ להמית באבר זה או לא כך אומדין כח ההכאה, שנאמר באבן יד מכאן שמשערין את היד, אינו דומה זורק אבן בחברו ברחוק שתי אמות לזורק בה בריחוק עשר לזורק בריחוק מאה, שבריחוק המקום ביותר יתמעט כח ההכאה, עכ"ד.

לפי זה באבן יד בא להורות שיהא בו כדי להמית בזריקה, דלפעמים יש בו כדי להמית במכה ואין בה כדי להמית בזריקה (עיין **רא"ם**) לפי זה יש לבאר מלת יד לשון זריקה, מן וידו אבן בי, ופירוש באבן יד שהכהו באבן ע"י זריקה, וכן בכלי עץ יד, שהכהו בכלי עץ ע"י זריקה, ומה שכתוב אחריו אשר ימות בה בא להורות שיש בו כדי להמית, בין באבן ובכלי בעצמותו שהכה בו, בין באבר שהוכה עליו, בין בכח הזריקה, בכלם אינו חייב עד שיהא בו כדי להמית.

ונראה דלדעת **רמב"ם** הא דאמר בספרי לשון שיש בו מלא יד, ענינו דוגמת לשון מלא עיניו שאמרו (בברכות כ"ה) בהרחקת צואה שלפניו, שמכוונו רחוק כל כך כל שכח העין שולטת במקום לראותו, ככה מלא יד המכוון כל שכח היד שולטת בדבר לזרקו, ומזה למד **הרמב"ם** דינו שאם זרק עליו בריחוק מקום כל כך שאנו משערין בו שאין בכח היד לזריקה כזו פטור. ובכסף משנה לא הראה מקור דברי **הרמב"ם** בזה, ולפי המבואר היא מלשון הספרי, והוא פשטיה דקרא.

**יט. בפגעו בו הוא ימיתנו.** הראוי בקמ"ץ הפ"א כדין המקור בכינויו, ובא בחיר"ק כמו בבגדו בה (שמות כ"א), כמו בשברי לכם (ויקרא כ"ו), ונראה לי שזרות זה בא להורות שאין לבאר מלת בפגעו לשון ויפגע במקום, ופגע בדבשת, ובכל מקום שיקרה הגואל את הרוצח ימיתנו, דלא יתכן שהתורה לא תחוס על כבוד נפש אדם ותרשה להמיתו באמצע הרחוב או בדרך ויתנוול כפחותי הברואים המומתים באשפתות, וכדומן על פני האדמה יהיה מושלך, ועוד דאם כן היה ראוי לחבר אליו מלת אותו, כמו כי תפגע את שור אויבך, ויפגעו את משה, והיה גם כן ראוי לומר בפגעו אותו, גם אם מלת בפגעו חוזר על הגואל ורוצה לומר כשיפגע הגואל את הרוצח ימיתנו, מילת הוא מיותר לגמרי.

לכן הנראה לומר שמילת בפגעו ענינו כמו ופגע בכהנים (ש"א כ"ב), ופגע בנו (שופטים ח') ופגע בו וקברתו (מ"א ב' ל"א) ולשון המשנה (סנהדרין פ"ט) קנאין פוגעין בו וכמהו הרבה, שכל לשון פגיעה המחובר לבי"ת ענינו חריצת המשפט, וטעם המקרא בזמן שיוחרץ עליו

משפט מות הוא הגואל ימיתנו, ולכן תרגם **אונקלוס** כד אתחייב ליה מן דינא הוא יקטליניה, וכן אמרו רז"ל ב**ספרי** אינו הורגו אלא בבית דין ובעדים, וכדאמר קרא (דברים י"ט) ושלחו זקני עירו ולקחו אותו משם ונתנו אותו ביד גואל הדם ומת. אמנם להיות שהרוצח בעצמו יש בידו להפוך בזכות עצמו כדברי רז"ל, אמור בפגעו בו"ו יתירה, להורות על הרוצח, כאלו אמר בזמן שימצא הרוצח את עצמו מחויב אל קיום משפט מותו.

**כא. או באיבה הכהו בידו.** לרבותינו (סנהדרין ע"ו ב') מרבה בזה את המצמצם כגון שכבש עליו לתוך המים, שאחז בראשו של חברו ותקפו במים ומצמצמו שם שלא יוכל לקום ולהרים ראשו, ויתכן דלא ניחא להו לפרש הכאה זו בהרמת ידו על חברו להכותו דאם כן לא היה לו לומר בידו רק באגרופו, והיינו בקיבוץ אצבעות בתוך הכף וכדאמר בפרשת משפטים והכה את רעהו באבן או באגרופ, וכדאיתא עלה במכילתא שם מקיש אבן לאגרופ מה אבן שיש בו כדי להמית אף אגרופ שיהיה בו כדי להמית, ואמר קרא להכות באגרופ רשע, ומדאמר בידו לכן פירשוהו בכבש עליו בידו בעודו בתוך המים עד שמנעו מלהרים ראשו למעלה מן המים.

לפי זה יש לפרש הכהו מן בעצלתיים ימך המקרה (קהלת יו"ד) שטעמו התקרה נדחקת למטה מן המשא שעליה כשמונע מלתת מסעד לתקרה, וכן וימכו בעוונם (תהלים ק"ו) שהעונות מכבידות ודוחקות עליהם להשפילם, ונקרא העני מך (ואם מך הוא מערכך) לחיותו חיי הדוחק, וטעם הכהו בידו כבש ודחק עליו בידו. עיין מה שכתבתי בכי תבוא בארור מכה רעהו בסתר.

**כג. והוא לא אויב לו.** ממקרא זה למדונו רבותינו שהשונא לבעל דין לא ידון אותו (דלא מצי לאפוכיה בזכותיה) וכן שני דיינים ששונאים זה את זה פסולים לדון (דמפני שנאה שביניהם דעת כל אחד לסתור דברי חברו ויצא משפט מעוקל) אמרו (סנהדרין כ"ט) והוא לא אויב לו ידונו, ולא מבקש רעתו, מכאן לשני תלמידי חכמים ששונאים זה את זה אין יושבין בדין כאחד.

בהשקפה ראשונה יפלא דהא קרא ברוצח ונרצח משתעי לא בדיין, ורש"י שכתב שם דאי ברוצח הא כבר כתיב (ואתחנן ד' מ"ב) והוא לא שונא לו, לכן דרשוהו אדיינים דסמוך ליה ושפטו העדה, וזה לחוד לא יספיק להוציא על ידי זה קרא מפשטיה.

**ונראה לי** דמלישנא דקרא עצמו מוכח דלא ברוצח ונרצח ידבר, דאם כן היה לו לומר ולא בקש רעתו בפעל עבר שהרציחה כבר עברה, ועוד דאי והוא לא אויב לו על הרוצח קאי, היה לו להקדימו למאמר ויפל עליו וימות כבמקראות הקודמים שיקדים תכונת נפש הרוצח לפעל רציחה. אם בשנאה יהדפנו או השליך עליו בצדיה וימות, או באיבה הכהו וימות, בפתע בלא איבה בלא צדיה בלא ראות.

הנה כל זה יורה שאינו מוסב על הרוצח, ולרבותינו ניחא מאד, דכולה פרשה מדברת בשעה שהרוצח עומד לפני הדיינים, כאמרו (פי"ב) ולא [מט] ימות עד עמדו לפני העדה למשפט, והולך ומבאר אחר זה איזהו מזיד ואיזהו שוגג, ובמה שאמר ויפל עליו וימות, נגמר ענין השוגג. ועתה יתחיל לדבר מאיכויות השופטים שהרוצח עומד לפניהם למשפט, דממנו קרא משתעי, וכמו שאמר גם אחר זה והשיבו אותו העדה, על זה אמר והוא לא אויב לו, לא יהיה אחד מן השופטים אויב לו לרוצח.

והזהיר עוד שלא יהיה באחד מן השופטים שום חששא שממנו יסובב רעה לרוצח, כי אף שאין בלבו שום טינא עליו לחייבו, מכל מקום יוכל להיות סבה לחייבו, כגון שאין השתוות דעת דיין זה עם דעת דיין אחר היושב עמו בדין, ומצד שלילת אהבה לא ניחה דעתיה בדעת חברו, ולבו נוטה לסתור דבריו ובזה יצא משפט מעוקל ויצמח רעה לנדון לחייבו, על זה אמר ולא מבקש רעתו, לשון מבקש ישמש גם על ההשתדלות בהשגת דבר על ידי סיבות ומסובבים, כענין ויבקשו לשלוח יד, מלת והוא מוסב על אחד מן העדה שהנדון עומד לפניהם, ואף שעדה לשון נקבה יאמר והוא לשון זכר, כמו שאמר אחר זה ושפטו העדה ולא אמר ושפטה, כי אישי העדה זכרים הם ואמר שם בלשון רבים כי המשפט יוצא מבין כולם, אמנם בהרחקת השנאה ובקשת הרע, שהיא אזהרה לכל אחד מהם אמר והוא לשון יחיד.

**כה. עד מות הכהן הגדול.** דלפי שענינו חיובי הגלות אין ספק שיהיו המקריים משתנים מזה לזה, שכל אחד לפי הכוונה ולפי המקרה יתחייב הגלות, ואפי לובדת הנימוסית יחייבו לאחד גלות שנה אחת, לשני שלשה, ולשלישי עשר שנים כפי העניין, וכבר אמרו רז"ל שענין השוגג הוא, ששנים נמצאים בפונדק אחד זה חייב מיתה וזה חייב גלות, בא זה והרג את זה, באופן שזה נהרג וזה גולה, וכמו שכתוב והאלוהים אנה לידו. והיודע הנסתרות ב"ה יודע כמה שנים זה חייב גלות, והוא ב"ה יודע חיי הכהן הגדול עד כמה, באופן שלא יאונה לזה להיות הורג וגולה טרם מות הכהן רק כפי השנים שהוא חייב גלות, ואם הייתה התורה קובעת זמן קבוע לגולה שווה לכולם היה משפט מעוקל, כי יש מי שחייב גלות שנים הרבה ויש שאינו חייב רק מעט (רא"ש), ונכון הוא.

**כז. ורצח.** הרשות ביד גואל הדם להרגו.

**אין לו דם.** שאר כל אדם אף שאינו רשאי לכתחילה להרגו, מכל מקום אם עבר והרגו אינו חייב עליו.

אין לו דם מוסב על הרוצח, כלומר שהוא חשוב כמת שאין לו דם, או אין בשבילו עונש שפיכת דם. והמפרש ורצח למאמר תנאי, ואין לו דם לתשובת התנאי, כלומר אם ירצחנו הגואל אין לו להגואל הזה משפט שפיכת דם, אינו לא כריה"ג ולא כר"ע.



**כט. בכל מושבותיכם.** עיין **רש"י**, לרבותינו (יבמות ו') פירוש בכל מושבותיכם, בכל בתי דינים ומבואר ריש פרשת ויקהל לא תבערו אש בכל מושבותיכם.

**ל. ועד אחד לא יענה בנפש למות.** כלומר עד שהעיד בנפש למות, לא יענה דבר בדיון זה הנהרג ולא ילמד עליו לא זכות ולא חובה, אלא יעיד וישתוק. כך כתב **הרמב"ם** ספ"ה מעדות, והוא כרבנן דפליגי אר"י בר"י סנהדרין ל"ד.

הנהגה לסוגיית התלמוד שם מלת 'אחד' נפרד ממלת 'עד', דמשתי ענינים משתעי קרא, ומלת למות אינו מוסב על עד, רק על אחד, עיין שם.

**והרמב"ם** יישב לשון המקרא על דרך הפשט יעוין שם **בכסף משנה**. ומכל מקום לפירוש **הרמב"ם** אין מקום למלת אחד, כיון דלא בא המקרא רק להזהיר שלא ידבר העד בדבר ולא יטעון בו דבר נוסף על עדותו, מה לי אחד או שנים.

לכן נראה לי למה דאמרין התם טעמא דרבנן דאפילו לזכות לא יענה, משום דמחזי כנוגע בעדותו, שהעד מתחרט ודואג שמא יוגמר הדין לחובה ויביא זה עדים להזימם, לפי זה היכי דליתיה להאי חששא, כגון דאיכא תרי סהדי חוץ מעד זה, דמסהדי אהך גברא בדבר המחייבו מיתה, וזה השלישי נטפל עימהם בעדותם כי גם הוא ראה אותו הדבר, אלא שהוא עד מיוחד, שהשנים ראו את המחויב מחלון אחד, והעד האחד ראה אותו מחלון אחר רחוק מן השנים בכדי שאינו יכול לראות אותן השנים, שמצד הדין אינו מצטרף עם השנים לעניין הזמה (כבמכות ו' ע"ב), הנה העד הזה לא נקרא עד המעיד אלא עד הרואה, ואינו מצטרף עם השנים לעניין העדות, ועל זה אמר קרא ועד אחד לא יענה בנפש למות, כלומר עד המיוחד בעדותו, שאינו נוגע בדבר כיון דלא שייך ביה הזמה, לא יענה למות, אבל לזכות יענה.

ומסייענא בהך פירושא מן **הספרי**, דאיתא התם:

ועד לא יענה בנפש למות, עונה הוא בו לזכות. ועד אחד זה בנה אב כל מקום שנאמר עד הוא בכלל שנים עד שיפרט לך הכתוב עד אחד, ע"כ.

[49] מבואר מדבריהם אחד אינו נפרד ממלת עד, ולמות חוזר על ועד אחד, ולחוב הוא דלא יענה אבל לזכות עונה, והיינו כשאינו נוגע בעדות מיוחדת. הנה מיושב לשון המקרא על פשטיה ואליבא דהלכתא.

## פרק לו

**ו. זה הדבר.** דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה, וכל בת יורשת נחלה, באבות אין בבנים לא (ב"ב ק"ס) לפי זה אין מלת זה כינוי הרומז על הדבר אבל זה על העת והזמן כי הוא אחד מהוראותיו, כמו זה לי עשרים שנה כלומר כעת, קול דודי הנה זה בא כלומר כעת בא, וכן זה

יתנו (ר"פ כי תשא) כעת יתנו שלמלאכת המשכן לבד יתנו מחצית השקל בלא מנין (כמו שכתבתי שם בשם הגר"א).

כן זה הדבר פירושו לרבותינו "עתה הדבר" כלומר דבר הציווי הוא עתה, רוצה לומר לזמן ההווה, כעת דור ההווה כעת הוא מצווה בלא תיסוב נחלה, לא דורות הבאים והרשב"ם שם בב"ב אמר: על כרחך האי זה לא אבנות צלפחד קאי אלא א"וכל בת יורשת נחלה" ולא ידעתי לכיין דבריו היטב, ורש"י (תענית למ"ד ע"ב) פירוש זה מיעוט הוא כלומר לא יהיה דבר זה נוהג אלא בדור זה בדור של בנות צלפחד. ואת הנראה לדעתי כתבתי ביישוב דעת רבותינו בלשון המקרא בדרך הפשט.

והרמב"ן הטעים הדבר שכתב:

ציוה שאם ימות אדם מן היום ההוא והלאה עד שתתחלק הארץ, ותהיה בתו יורשת אותו שלא תינשא לשבט אחר, שלא יבוא האיש ההוא בעת חלוק הארץ לקחת לו נחלה בתוך מטה אחר, כי יותר יקפידו בעת חלוק הארץ שלא יתערבו השבטים זה בזה בנחלתם, אבל לאחר חלוקה כבר נודעה הנחלה ולא יקפידו כל כך, ובעבור שלא נודע זמן החלוק ההוא הזהיר בכל הדור.

ונכון הוא על דרך הפשט שאין לפרש ולא תיסוב כמו טעם לדבר, פירוש כדי שלא תיסוב, אבל הם שתי מצות, ציוה ביורשת נחלה שלא תינשא רק למטה אביה, וציוה בנשואות כבר אשר תבוא אליהן נחלה אחרי היותן לאיש, שלא תיסוב למטה אחר אבל ירשו אותן אחיהן או קרוביהן לא בניהן ובעליהן.

והזהיר תחילה בבנות צלפחד ואחר כך בכל בת יורשת נחלה. ואמר בכל ישראל שלא תיסוב נחלה ממטה אל מטה אחר, שאף הנשואות או המוזזרות, אם יעברו על המצווה ירשו אותן אנשי המטה שיהיו כולם דבוקים וקשורים בנחלת מטה אבותם, לא תפרד נחלתן מהם והם לא יפרדו מנחלת אבותם.

ברוך רחמנא דסייען.